





## بسم الله الرحمن الرحيم في شرائط جريان الأصول

### في جريان البراءة

یکی از شرایطی که برای جریان براءت شرعی ذکر شده، فحص در أدله می‌باشد و بدون فحص، نمی‌توان  
<رفع ما لا يعلمون> جاری نمود.

اما دلیل بر عدم جریان براءت شرعی قبل الفحص این است که: تارةً می‌خواهیم براءت را در شبهات موضوعیه جاری کنیم و اُخری می‌خواهیم در شبهات حکمیّه جاری کنیم. اما جریان براءت در تمامی موارد شبهات موضوعیه، تقریباً إجماعی است که احتیاج به فحص ندارد و اطلاق <رفع ما لا يعلمون> شاملش می‌شود.

بعضی‌ها مثل مرحوم نائینی موردی را استثناء کرده‌اند و فرموده‌اند که اگر آبی باشد که نمی‌دانیم نجاست در آن هست یا نه، در این صورت نمی‌توانیم چشم را ببندیم و در مورد آن براءت از نجاست جاری کنیم. لکن مرحوم آخوند فرموده که این مقدار را فحص نمی‌گویند.

اما مورد دیگری که استثناء شده این است که گفته‌اند: تارةً در شبهات موضوعیه، یک اموری هست که نوعاً [ لا یعلم إلا بالفحص ]، و در این امور، براءت قبل الفحص جاری نمی‌شود چون اگر بخواهد براءت قبل الفحص جاری شود، آن وقت احکام لغو خواهند شد. مانند این که کسی شک در استطاعت دارد و نمی‌داند که آیا حج بر او واجب شده یا نه که در این صورت بدون فحص نمی‌تواند براءت جاری کند و بگوید حج بر من واجب نیست، زیرا إحراز استطاعت، بدون مراجعه به اموال، به دست نمی‌آید و غالباً انسان اگر بخواهد این موضوع را بفهمد، باید مراجعه به اموالش کند.

پس غیر از این دو مورد، مخالفی وجود ندارد بر این که در موضوعات، بدون فحص، براءت شرعی جاری می‌شود؛ لکن اصل جریان براءت در شبهات موضوعیه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می‌باشد و به مناسبت‌های خودش باید بحث شود، ولی چون در فقه این موضوع به نحو مستقل بحث نشده، لذا در اصول، از این مطلب بحث شده است.

اما عمده کلام در جریان براءت در شبهات حکمیّه قبل الفحص می‌باشد.

در اینجا إجماع داریم که قبل الفحص، براءت یا استصحاب عدم تکلیف جاری نمی‌شود، و أدلّه مجمعین به دو بخش تقسیم می‌شود:

بخش اول، قصور مقتضی می‌باشد که فرموده‌اند حدیث رفع و آیات و روایات، مقتضی برای اطلاق ندارند؛ بخش دوم، أدله‌ای است که گفته‌اند اطلاق در ناحیه حدیث رفع، تمام است، ولی مانع از جریان اطلاق وجود دارد، حالا یا مانع و مقید عقلی و لیبی وجود دارد و یا مقید لفظی.

اما مقیداتی که ذکر شده ، سه چیز می باشد :

مقید و مانع و دلیل اول ، اجماع است که دلیل لثبی بوده و اطلاق حدیث رفع را تخصیص می زند .  
مقید و مانع و دلیل دوم ، علم اجمالی است که فرموده اند ما علم داریم که در شریعت و در کُتُب اربعة تکالیفی هست ، و این علم اجمالی ، مانع از جریان براءت می شود .  
مانع سوم ، اخبار دالّه بر وجوب تعلّم می باشد .

اما مانع اول اجماع می باشد که من الصدر الأول إلى الآن اجماع داریم که در شبهات حکمیة قبل الفحص براءت جاری نمی شود و این جزء مسلّمات در اصول می باشد .

لکن مرحوم آخوند در مقام مناقشه در این اجماع می فرماید : تحصیل این اجماع و تمامیت این اجماع ، فی غایة الإشکال می باشد ، زیرا این بحث ، یک مسأله ای است که عقل در آن دخالت دارد و صرف یک بحث تعبّدی محض نمی باشد تا بگوییم این اجماع ، ناشی از سیره قطعیه متشرعه در زمان امام و تسالم شیعه می باشد ، زیرا عقل می گوید یک مولایی که احکامش را بیان می فرماید ، همان عقلی که به مولا حکم کرده به < قبح عقاب بلا بیان > ، همان عقل هم بر عبد تکلیف می کند که باید فحص کنی ، زیرا بیانی که عقلاً واجب است ، بیان متعارف می باشد و این طور نیست که بر مولا واجب باشد که در خانه همه افراد را یکی یکی بزند و احکام را بیان کند ، بلکه مولا حکمش را به نحو متعارف بیان می فرماید و لذا مردم باید فحص کنند .  
حالا وقتی حکم عقل در این مسأله وجود دارد و عقل در این مسأله راه دارد ، آن وقت انسان نمی تواند اطمینان پیدا کند که این مجمعی مستندشان فقط شرع است ، اگر نگوئیم قطعاً و لکن محتمل است که مجمعی مستندشان همین حکم عقل باشد .

لذا باید به مدرک این اجماع مراجعه کنیم و اگر این مدرک درست بود ، آن وقت با مجمعی همراه می شویم و اگر هم درست نبود ، آن وقت از آن ها جدا می شویم .

این بود وجه اولی که مرحوم آخوند در کفایه ذکر نموده و اشکالی که ایشان بر این وجه نمود .  
ولی همان طوری که قبلاً گفتیم ، این تفصیلی که داده اند و گفته اند اجماع تارة مدرکی است و اُخری تعبّدی می باشد ، اما اجماع تعبّدی حجّت است ولی اجماع مدرکی حجّت نیست ، ما قبلاً گفتیم که این حرف ظاهراً تمام نباشد ، چون اگر ما قبول کنیم که همه علماء از ابتدا تا انتها ، این حکم عقلی را پذیرفته اند ، معلوم می شود که این حکم عقلی حجّت است و امکان ندارد که یک مسأله عقلانی را که همه عقلاء و علماء و بزرگان تلقی به قبول کرده اند را ما بخواهیم در آن اشکال کنیم .

پس نظر ما این است که لُب اجماع مدرکی به اجماع تعبّدی بر می گردد و هرچه مدرک اجماع روشن تر باشد ، حجّیت این اجماع ، قوی تر خواهد بود .

بنا بر این به مرحوم آخوند می گوییم که لازم نیست بفهمیم که مستند این اجماع ، شرع بوده است بلکه لازم است بفهمیم که این اجماع ، طبق حجّت بوده است .

لذا قوی ترین دلیل و بزرگترین دلیل بر عدم جريان براءت در شبهات حکمیة قبل الفحص ، همین إجماع می باشد و هیچ راهی هم برای مناقشه در آن وجود ندارد .

اما مانع دوم این است که درست است که حدیث رفع اطلاق دارد ، ولی علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت هست و اگر اصول عملیه بخواهد در همه شبهات حکمیة جاری شود ، لازمه اش ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه است و اگر در بعضی دونه بعضی دیگر جاری شود ، مستلزم ترجیح بلا مرجح است .

اما به این مانع ، سه اشکال شده است :

اشکال اول از مرحوم آخوند این است که : این علم اجمالی اگر مانع از جريان اصول باشد ، در این صورت اگر فحص کردیم و مثلاً ۶۰۰ تکلیف پیدا کردیم ، آن وقت این علم اجمالی بعد از آن که به مخصصات و مقیداتی در شریعت ظفر پیدا کنیم ، منحل می شود .

سپس مرحوم آخوند به این اشکال اول ، اشکال نموده و فرموده این حرف ، اخصّ از مدعا می باشد زیرا لازمه اش این است که مجتهد وقتی به تعدادی از مسائل ظفر پیدا کرد ، دیگر کتاب وسائل الشیعة را ببندد و در بقیه مسائل فقهی ، براءت یا استصحاب عدم تکلیف جاری کند ، و حال آن که شما چنین چیزی را قبول ندارید و می گوید اگر آخرین مسئله فقهی هم باقی مانده باشد ، باز باید این بحث را رسیدگی کنید و باید فحص کنید .

مرحوم نائینی در جواب از این اشکال می فرماید : بعد از إنحلال علم اجمالی در صورتی رجوع به براءت می کنیم که این علم اجمالی ما علامت نداشته باشد ، ولی اگر این علم اجمالی علامت داشته باشد ، مثلاً یقین دارم که در شریعت ، مخصصات و مقیداتی هست که مثلاً ۶۰۰ تا می باشد ولی تمامش در این کتاب وسائل الشیعة نوشته شده است ، در این صورت وقتی این علم اجمالی منحل می شود که تا آخر این علامت و تا آخر کتاب برویم ولی اگر تا وسط کتاب رفتیم ، آن وقت این علم اجمالی منحل نمی شود .

اما مرحوم آقای خوئی به این فرمایش مرحوم نائینی سه جواب داده است :

**جواب اول :** این که علم اجمالی اگر علامت داشته باشد منحل نمی شود ، این مربوط به جایی است که خود این معلوم بالاجمال علامت دار ، مردّد بین اقل و اکثر نباشد ، ولی اگر خود معلوم بالاجمال علامت دار ، دوران امر بین اقل و اکثر باشد مانند این که من یقین دارم که دیونی به زید بدهکارم و این دیون تمامش در این دفتر نوشته شده ولی خود دیون مردّد بین اقل و اکثر باشد ، در اینجا وقتی به این دفتر مراجعه کردم و دیدم که دیونم مثلاً ۵۰۰ تومان است ، آن وقت علم اجمالی منحل می شود ؛ حالا در ما نحن فیه ، خود معلوم بالاجمال علامت دار ، مردّد بین اقل و اکثر است ، چون نمی دانیم این احکامی که در شریعت هست ، آیا ۲۰۰ تا می باشد یا ۱۰۰ تا یا ۶۰۰ تا و خود این علم اجمالی ، مردّد بین اقل و اکثر است .

بله اگر معلوم بالاجمال من علامت داشته باشد و خودش هم مردّد بین اقل و اکثر نباشد ، آن وقت ممکن است بگوییم که این معلوم بالاجمال ، منحل نمی شود ؛ مانند این که من یقین دارم که از این ۱۰ إناء ، إناء

زید نجس است و إناء زید هم مردد بین اقل و اکثر نیست بلکه یکی می‌باشد، حالا در این ۱۰ إناء گشتم و یک إناء نجس پیدا کردم و لکن نمی‌دانم که این إناء آیا إناء زید است یا یک إناء دیگر است، در اینجا ممکن است فرمایش مرحوم نائینی را قبول کنیم که این علم اجمالی منحلّ نمی‌شود.

**جواب دوم:** حتی اگر معلوم بالاجمال علامت دار، مردّد بین اقل و اکثر نباشد، مانند مثال بالا، در اینجا هم علم اجمالی منحلّ می‌شود، زیرا میزان در إنحلال علم اجمالی این است که آن قضیه منفصله از بین برود، مثلاً وقتی شما یقین دارید که یا إناء غربی نجس است و یا إناء شرقی، در اینجا می‌گویید النجس إماء هذا الإناء أو ذلك الإناء، حالا به هر کدام که دست بگذارید، مشکوک است، در اینجا این قضیه منفصله مانع الخلو، مقوم علم اجمالی است و هر جا این مقوم علم اجمالی از بین رود و این قضیه منفصله به قضیه متیقّنه و مشکوک تبدیل شود، در این صورت علم اجمالی منحلّ می‌شود.

در اینجا می‌گویید النجس إماء هذا الإناء أو ذلك الإناء أو فلان إناء أو ...، این یک قضیه منفصله است، اما وقتی در آن ۱۰ إناء، شما یقین دارید که إناء زید نجس است، در این صورت دیگر نمی‌توانید بگویید النجس إماء هذا الإناء أو ذلك الإناء، زیرا ذلك الإناء قطعاً نجس است و لذا هذا الإناء، مشکوک می‌شود و آن قضیه منفصله به قضیه متیقّنه و مشکوک تبدیل می‌شود و از بین می‌رود و هر جا قضیه منفصله از بین برود، علم اجمالی منحلّ می‌شود.

**جواب سوم:** مرحوم آقای خوئی به مرحوم نائینی می‌فرماید: میزان در تنجیز علم اجمالی، تعارض اصول است، یعنی وقتی یقین دارم که یا إناء شرقی نجس است و یا إناء غربی، در اینجا جریان قاعده طهارت در هر دو إناء، مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه است و نیز جریان قاعده در یک إناء دون دیگری، مستلزم ترجیح بلا مرجح است، ولی اگر در جایی در یک إناء، اصل عملی جاری شد، آن وقت علم جمالی در آنجا منجز نیست؛ در ما نحن فیه نیز وقتی من یقین دارم که در شریعت ۶۰۰ تا تکلیف هست و ۶۰۰ تا تکلیف هم پیدا کردم، در اینجا درست که در ما بقی شک دارم، ولی در ما بقی می‌توانم <رفع ما لا يعلمون> جاری کنم ولی در آن ۶۰۰ تا، براءت جاری نمی‌شود زیرا یقین و دلیل بر حرمت یا وجوب آن ۶۰۰ تکلیف پیدا کرده‌ام؛ پس با وجود عدم جریان براءت در آن ۶۰۰ تا، آن وقت براءت در طرف دیگر بلا معارض جاری می‌شود و لذا علم اجمالی منحلّ می‌گردد.

این بود سه جوابی که مرحوم آقای خوئی به فرمایش مرحوم نائینی داد.

اما به نظر ما فرمایش مرحوم نائینی درست است، زیرا این که مرحوم آقای خوئی می‌فرماید علم اجمالی منحلّ می‌شود و اصل در این طرف بلا معارض است، این حرف‌ها نه آیه شریفه است و نه روایت و نه حکم عقل، بلکه ما هستیم و یک اطلاق <رفع ما لا يعلمون> و یک اطلاق قاعده طهارت؛ حالا سیره عقلاء می‌گویند که اگر شما یقین داری که به زید دیونی داری و آن دیون هم قطعاً در این دفتر نوشته شده و نمی‌دانی که آن دین آیا ۵۰۰ هزار تومان است یا یک میلیون، ولی ۵۰۰ هزار تومان یقینی باشد و کمتر نباشد،

في الأصول العملية / في شرائط جريان الاصول ..... ٧  
در این صورت اگر شما گشتید و در وسط آن دفتر ۵۰۰ هزار تومان دین را پیدا کردید ، در این هنگام نمی‌توانید دفتر را ببندید و در غیر ۵۰۰ هزار تومان براثت جاری کنید و عقلاء چنین کاری نمی‌کنند بلکه می‌گویند باید تا آخر دفتر را بگردید .

حالا ما می‌گوییم همان عقلاتی که در اطراف علم اجمالی براثت جاری نمی‌کنند و برای حدیث رفع اطلاق نمی‌بینند ، در ما نحن فیه هم برای حدیث رفع اطلاق نمی‌بینند .  
و جناب آقای خوئی ! شما هم بر کلام خود برهان نیاوردید بلکه دائم مصادره بر مطلوب کردید و مدعی را دلیل کردید . شما فرمودید اصل در طرف دیگر بلا معارض است ولی ما می‌گوییم این اصل بلا معارض جاری نمی‌شود .

اما اشکال دوم مرحوم آخوند به علم اجمالی و این مانع دوم این است که فرموده :  
اصلاً در اینجا علم اجمالی در کار نیست ، زیرا خیلی ها علم ندارند که در مسائل محلّ ابتلاشان ، واجبات و محرماتی هست هرچند منشأ این عدم علم ، عدم إلتفات باشد ، زیرا وقتی برای انسان یک مسأله ای پیش بیاید ، او غافل از کلّ فقه می‌باشد و غافل از آن چیزی می‌باشد که در آینده برایش محلّ ابتلاء واقع می‌شود .  
در جواب از این اشکال می‌گوییم : این براثت را مجتهد می‌خواهد جاری کند نه مقلّد ، بلکه مقلّد ممکن است اصلاً شک هم نداشته باشد ، و مجتهد نمی‌تواند بگوید که من علم اجمالی ندارم که در مسائل محلّ ابتلاء ، احکام الزامی باشد ، زیرا این حرف مکابره و چشم بستن می‌باشد چون مجتهد چندین سال درس خوانده تا به این مقام رسیده و نمی‌تواند چنین حرفی بزند .

اما اشکال سوّمی که به علم اجمالی و این مانع دوم کرده اند این است که فرموده اند :  
شما علم اجمالی دارید به این که تکالیفی در شریعت هست و فحوص کردید و ۶۰۰ تا تکلیف پیدا کردید و همه ابواب فقه را هم تا آخر گشتید ، در اینجا حتّی اگر این علم اجمالی هم منحلّ شود ، ولی باز مجتهد در هیچ مسئله ای نمی‌تواند به اصول عملیه رجوع کند ، به خاطر این که این علم اجمالی باعث شده که اصول عملیه در جمیع موارد شکّ ، ساقط شده باشند و به قول اصولیین ، اصل مرده زنده نمی‌شود .  
مثلاً اگر شما علم اجمالی دارید که یا إناء شرقی نجس است و یا إناء غربی و بعد إناء غربی بریزد یا تطهیر شود و یا قطعاً نجس شود ، در این صورت باز هم ارتکاب إناء شرقی جایز نیست ، زیرا قاعده طهارت در إناء شرقی قبلاً تعارض و تساقط کرده است .

در ما نحن فیه نیز وقتی شما یقین دارید که یک احکام إلزامیه ای هست که یکی از این احکام مشکوکات ، حرمت شرب تنن است ، حالا اگر فحوص کردید و دلیل بر حرمت شرب تنن پیدا نکردید ، در اینجا نمی‌توانید براثت از حرمت جاری کنید ، زیرا اصل براثت در این جانب ، قبلاً تعارض و تساقط کرده است و از بین رفته است .  
فرق این اشکال با اشکال اول به علم اجمالی این است که اشکال اول این بود که این دلیل اخصّ از مدّعا می‌باشد ، یعنی اگر علم اجمالی منحلّ شد ، آن وقت شما می‌توانید بدون فحوص ، براثت جاری کنید ، مدّعی

این است که باید آخرین مسئله فقهی را هم فحص کرد ولی دلیل شما این است که به واسطه فقه هم که رسیدیم می‌توانیم برائت جاری کنیم و این دلیل، اخصّ از مدعی می‌باشد؛ ولی این اشکال سوم، برعکس می‌باشد و می‌گوید حتی اگر فحص هم بکنید، بعد از فحص هم باز نمی‌توانید برائت جاری کنید.

اما در جواب اول از این اشکال سوم فرموده اند: ما یک علم اجمالی کبیر داریم که محدوده اش تمام مشکوکات است، و یک علم اجمالی صغیر داریم که محدوده اش دایره امارات معتبره است یعنی در آیات شریفه و در روایات معتبره یقین داریم که مثلاً ۶۰۰ تا حکم هست، حالا این علم اجمالی صغیر با علم اجمالی کبیر، همزمان می‌باشد، یعنی مجتهد در اول کار که می‌خواهد شروع به نوشتن رساله کند، اگر یک علم اجمالی کبیر دارد، در همان موقع، یک علم اجمالی صغیر هم دارد.

حالا وقتی که چنین شد، از همان اول، علم اجمالی کبیر منحلّ به علم اجمالی صغیر می‌شود و این علم اجمالی صغیر که دایره اش آیات شریفه و امارات معتبره است، در ما بقی این‌ها اصل عملی جاری می‌شود و هیچ تعارض و تساقطی هم وجود ندارد.

اما جواب دومی که به این اشکال داده اند این است که فرموده اند: اصلاً قبل الفحص، اصول عملیه جاری نمی‌شود، بلکه وقتی فحص کردید و اماره و دلیلی پیدا نکردید، آن وقت برائت جاری می‌شود، حالا اشکال شما این بود که این اصل قبلاً تعارض و تساقط کرده و اصل مرده زنده نمی‌شود، ولی در جواب می‌گوییم اصلاً قبل الفحص، اصل برائتی وجود نداشته تا بخواهد تعارض و تساقط کند.

بعضی‌ها در مقام اشکال به این جواب فرموده اند که شما در مقتضی دارید اشکال می‌کنید نه در مانع.

اما جواب سومی از این اشکال داده اند<sup>۱</sup>:

یک بحثی وجود دارد که احکام ظاهریه آیا به وصول است که حجّت می‌شود یا این که مثل احکام واقعیه در مقام واقع، تنافی دارند.

مثلاً اگر شارع بخواهد نماز جمعه را، هم واجب کند و هم حرام کند و هیچکس هم از حرمتش خبر نداشته باشد، چنین چیزی امکان ندارد، زیرا احکام واقعیه بوجوه واقعی با یکدیگر تضاد دارند، لذا اگر هیچکس هم در عالم نفهمد، این دو حکم متضادّ با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

حالا احتمال اول این است که احکام ظاهریه و امارات و اصول عملیه، این‌ها مثل احکام واقعیه تضادّشان واقعی نباشد بلکه تضادّشان در مقام وصول باشد یعنی تا واصل نشوند، تضادّ ندارند؛ احتمال دوم این است که احکام ظاهریه مثل احکام واقعیه، هرچند به عبد واصل نشوند، با همدیگر تنافی دارند یعنی هرچند کسی خبر نداشته باشد، ولی شارع نمی‌تواند برای شرب تن، هم برائت جعل کند و هم خبر ثقه را در این مورد حجّت قرار دهد؛ احتمال سوم این است که احکام ظاهریه تضادّشان منحصر به مقام وصول

---

۱. مرحوم صدر این جواب را به مبنای خودش نسبت داده است ولی این جواب در فرمایشات مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای تبریزی و دیگران نیز وجود دارد.

في الأصول العملية / في شرائط جريان الاصول ..... ٩

نباشد یعنی این طور نیست که اگر خبر ثقه بر حرمت شرب تنن به مجتهد رسید و برائت هم به او رسید ، با هم تنافی داشته باشند که احتمال اول بود ، و همچنین تضادشان هم مثل احتمال دوم نیست یعنی این طور نباشد که این ها مثل احکام واقعیه در واقع با هم تضاد داشته باشند هرچند کسی به این ها دسترسی نداشته باشد ، بلکه تضاد در احکام ظاهریه در مقام واقع است به شرط این که در معرض وصول باشد ، یعنی > لو فُحِّصَ عَنْهُ لَطَفَرٌ < یعنی اگر کسی فحص کند ، به آن می رسد ، در این صورت هرچند کسی هم فحص نکند ، ولی این احکام ظاهریه با هم تنافی دارند .

در اینجا بعضی از فرمایشات مرحوم نائینی اشاره به احتمال اول دارد ، ایشان فرموده : ما در احکام ظاهریه مصوبه هستیم که می گویند اگر حکمی خلافش به کسی رسید ، خداوند آن حکم را در لوح محفوظ عوض می کند ، یعنی آن حکمی که مجتهد به آن می رسد ، هیچ وقت خطا نمی باشد ، بنا بر این اگر مجتهدی استصحاب در شبهات حکمی را حجّت نمی داند ، پس در حقّ او حجّت نیست ، و اگر کسی استصحاب در شبهات حکمی را حجّت می داند ، پس در حقّ او حجّت است ؛ در اینجا اگرچه که این فرمایش مرحوم نائینی به احتمال اول بر می گردد که احکام ظاهریه در مقام وصول با هم تنافی دارند ، ولی مقصود ایشان احتمال سوم می باشد .

اما احتمال دوم ، اصلاً صحیح نمی باشد ، زیرا جعل چنین حکمی که اصلاً به دست کسی نرسد ، لغو می باشد .

اما احتمال سوم ، صحیح است که احکام ظاهریه مثل احکام واقعیه است ولی فرقی این است که در احکام واقعیه ، هرچند احدی هم به آن حکم دسترسی پیدا نکند ، باز تنافی هست ولی در احکام ظاهریه ، اگر حکم در معرض وصول نباشد و احدی به آن دسترسی پیدا نکند ، تنافی نیست .

این احتمال سوم را مرحوم صدر به خودش نسبت داده و لذا معضله را حلّ کرده است ؛ ولی این مسلک از قبل از مرحوم آقای خوئی بوده است و حتّی از کلمات مرحوم آقای آخوند و مرحوم شیخ انصاری نیز چنین مسلکی فهمیده می شود و شاید این مسلک ، إجماعی باشد و مخالفی نداشته باشد .

ولی مهم این است که چرا بنا بر این مسلک ، اشکال به مانعیت علم اجمالی ، مندفع می شود ؟

توضیح : اشکال این بود که لازمه علم اجمالی این است که بعد از فحص هم اصول جاری نشود ، ولی حرف مرحوم صدر این است که در ما نحن فیه که مثلاً ۵۰۰۰ شبهه است در این مقدار مثلاً ۲۰۰۰ تا مورد از امارات و حجج معتبره ای وجود دارد که اگر فحص کنیم ، به آن ها ظفر پیدا می کنیم که در این موارد اصلاً برائت جعل نشده است ، چون اگر برائت جعل شود ، با آن امارات تنافی دارد ، لذا از آن ۵۰۰۰ تا شبهه ، ۲۰۰۰ موردش برائت ندارد و ۳۰۰۰ موردش برائت دارد ولی این موارد با هم مشتبه و مخلوط شده اند و لذا می گویند که اشتباه حجّت به لا حجّت شده است ، یعنی آن مواردی که برائت در آن ها حجّت است با آن مواردی که برائت در آن ها حجّت نیست ، با هم مشتبه شده اند . حالا اگر فحص کردیم ، در این موقع هر جا که

۱۰ ..... تقریرات درس خارج اصول  
روایت یا اماره یا ظاهر کتاب پیدا کنیم ، معنایش این است که این مورد از همان ۲۰۰۰ موردی است که اصل  
نداشته است و هر جا که چیزی پیدا نکردیم ، معنایش این است که این مورد از همان ۳۰۰۰ موردی است که  
اصل داشته ، حالا وقتی من فحص کردم و آن ۲۰۰۰ تا را از آن ۳۰۰۰ تا جدا کردم ، در این صورت در  
ما نحن فیه اصلاً بحث تعارض اصول پیش نمی‌آید که بگویید اصل‌ها با هم تعارض کرده اند و اصل مرده زنده  
نمی‌شود ، بلکه در ما نحن فیه بحث در این است که ۳۰۰۰ مورد از احکام ، برائت داشته و من نمی‌دانستم  
و حالا پیدا کردم ، پس آن ۲۰۰۰ تا مورد از اول برائت نداشته است .

این بود جواب سوم از مانعیت علم اجمالی .

**اما به همه این سه جواب ، خدشه وارد می‌شود :**

اما در مقام اشکال به این جواب سوم می‌گوییم : این مطلب ، لُبّش به وجه سوم بر می‌گردد که اخبار  
و جوب تعلّم باشد ، زیرا به مرحوم صدر می‌گوییم : در جایی که اماره در مقام وصول است مثل آن ۲۰۰۰ موردی  
که اماره معتبره دارد یا خبر ثقه بر آن رسیده یا ظاهر کتاب است ، چرا در آنجا می‌گویید که اصلاً برائت وجود  
ندارد ، در اینجا یا باید بگویید که مقتضی برای اطلاق حدیث رفع وجود ندارد و یا باید بگویید که حدیث  
رفع اطلاق دارد و لکن اخبار و جوب تعلّم ، تخصیصش زده است . پس شما باید وجه سوم را هم در اینجا  
چاشنی بکنید و این جواب به تنهایی کافی نیست و همان اشکالی که شما به وجه دوم کردید که خواهیم  
گفت ، همان اشکال در اینجا به خودتان نیز وارد است .

پس جواب سوم ناتمام می‌باشد .

اما جواب دوم که مرحوم صدر این جواب را به مرحوم آقاصیاء و مرحوم آقای خوئی نسبت داده ، فرق این  
جواب با جواب سوم به نظر مرحوم صدر این است که در جواب دوم ، قبل الفحص ، هیچ موردی اصل ندارد ولی  
در جواب سوم ، قبل الفحص ، تعدادی از موارد ، اصل دارد و تعدادی اصل ندارد ، حالاً ایشان به جواب دوم اشکال  
کرده و فرموده : این که می‌گویید قبل الفحص برائت جاری نمی‌شود ، علّتش را در نبود مقتضی برای اطلاق  
حدیث رفع می‌دانید ، لذا ابتدا باید در جای دیگر نبود مقتضی را ثابت کنید و بعد در اینجا وارد شوید .

به ایشان می‌گوییم : عین همین اشکال هم به شما در وجه سوم وارد است ، ولی فرقی این است که در  
وجه دوم ، مُنجب باید بگوید که حدیث رفع ، مقتضی نداشته ، ولی در وجه سوم یا باید بگویید که مقتضی  
نداشته و یا باید بگویید که ادله اخبار و جوب تعلّم ، اطلاق حدیث رفع را تخصیص زده است .

اما جواب اول این بود که من یک علم اجمالی کبیر دارم که مثلاً در ۵۰۰۰ مورد مشکوک ، ۶۰۰ تا احکام  
الزامی وجود دارد و بعد یک علم اجمالی صغیر دارم که ۲۰۰۰ مورد از این موارد ، امارات معتبره است که  
۶۰۰ تا از این ها ، حکم واقعی است ، در اینجا فرمودید که آن علم اجمالی کبیر به این علم اجمالی صغیر  
منحلّ می‌شود .

در مقام اشکال به این جواب می‌گوییم : انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر ، دو تا شرط دارد ،

شرط اول این است که هر دو همزمان و مقارن باشند و شرط دوم این است که این علم اجمالی صغیر، منحصر به فرد باشد و عدل دیگر نداشته باشد ولی اگر عدل داشته باشد، آن وقت انحلال صورت نمی‌گیرد. لکن در ما نحن فیه این عدل وجود دارد، زیرا به مرحوم آقای خوئی می‌گوییم: شما می‌گویید ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تمام مشکوکات باشد و یک علم اجمالی صغیر داریم که امارات معتبره باشد، ولی ما می‌گوییم که یک علم اجمالی صغیر دیگر هم داریم که نصفی از امارات معتبره را جدا می‌کنیم و با شهرت‌ها و خبرهای ضعیف و قیاس و مصالح مرسله و استحسانات مخلوط می‌کنیم، همچنین یک علم اجمالی صغیر دیگر داریم که مثلاً اخبار صحیح اعلائی را با اخبار ضعیف مخلوط می‌کنیم، پس علم اجمالی صغیر منحصر به یک وجه نشد و اگر علم اجمالی بخواهد به هر کدام از این علم اجمالی‌های صغیر منحل شود، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید.

پس تنها جوابی که از اشکال مانعیت علم اجمالی می‌توان داد، جواب دوم و سوم است و این دو جواب هم احتیاج دارد که از جای دیگر، بحث دیگری را هم به آن منضم کنیم و بگوییم حدیث رفع یا اطلاق ندارد که قبل الفحص جاری شود و یا اخبار وجوب تعلم، اطلاق حدیث رفع را تقیید می‌زند.

#### اما مانع سوم:

مانع سوم این است که اخبار برائت، اطلاق دارد، اما این اخبار قبل الفحص جاری نمی‌شوند زیرا مانع و مقید دارند، و مانعشان اخبار و آیات دالّه بر وجوب تعلم می‌باشد.

ادله دالّه بر وجوب تعلم را در سه طایفه تنظیم کرده اند: طایفه اول اخبار وجوب طلب العلم می‌باشد که می‌فرماید «طلب العلم فریضة على كل مسلم و مسلمة» ، طایفه دوم ادله دالّه بر وجوب تفقه می‌باشد مانند آیه شریفه نفر، و طایفه سوم اخبار دالّه بر وجوب سؤال می‌باشد مانند آیه شریفه «فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون»، در اینجا اگر برائت قبل الفحص حجت باشد، دیگر نیازی نیست که از اهل ذکر سؤال شود، پس معلوم می‌شود که جهل، عذر نمی‌باشد؛ همچنین آیه شریفه می‌فرماید «فلله الحجة البالغة» که در ذیل این آیه روایت آمده است که «یوتی بعد يوم القيامة فيقال له هلا عملت، فيقول ما علمت، فيقال له هلا تعلمت»، پس این روایت و آن آیه شریفه، مقید حدیث رفع می‌شوند.

مرحوم آقاضیاء عراقی به این اخبار سه اشکال نموده است:

اشکال اول: این اخبار مربوط به اطراف علم اجمالی است، و غالباً در شبهات حکمیّه، علم اجمالی وجود دارد و مکلف وقتی متوجه دین می‌شود، یقین دارد که در شریعت، احکامی هست و این علم اجمالی می‌گوید که باید تعلم بکنی، پس روایات تعلم، بر صورت وجود علم اجمالی حمل می‌شود و جایی که اطراف علم اجمالی نباشد، اطلاق حدیث رفع به قوت خودش باقی است.

به بیان دیگر: ادله برائت مطلق است و این ادله را بر اطراف علم اجمالی حمل می‌کنیم، بنا بر این در آن روایت که می‌گوید «هلا عملت»، مراد این است که در آنجایی که علم اجمالی داری چرا به این علم عمل

نکردی، یا روایت که می فرماید «طلب العلم فریضة» مراد در آنجایی است که علم اجمالی دارید. مرحوم آقای آخوند در کفایه در جواب از این اشکال به طور کلی فرموده: حمل اخبار و جوب تعلّم بر موارد علم اجمالی، بعید است و وجهی ندارد، و بعد فرموده: فافهم، که اشاره به این دارد که ظهور «ما علمت» در این است که از اول، علم اجمالی هم نداشتم بلکه جهل داشتم.

سپس ایشان در غالب دو احتمال، به اشکال مرحوم آقاضیاء عراقی دو جواب دیگر داده است:

ایشان می فرماید: اخبار و جوب تعلّم، مطلق می باشد یعنی هم صورت علم اجمالی را می گیرد و هم صورت غیر علم اجمالی را می گیرد، ولی روایات برائت در شبهات حکمیة، دو احتمال دارند:

احتمال اول این است که حدیث رفع مطلق است و اطراف علم اجمالی و غیر علم اجمالی را هم می گیرد، حالا اگر این احتمال را قائل شدیم آن وقت روایات برائت، شبهات قبل الفحص و شبهات بعد الفحص را نیز شامل می شود و همچنین اطراف علم اجمالی و غیر اطراف علم اجمالی را نیز شامل می شود، ولی روایات و جوب تعلّم، مقید است و اطراف علم اجمالی و غیر علم اجمالی را شامل می شود ولی دیگر شبهات بعد الفحص را شامل نمی شود، و لذا نسبت این دو دسته از اخبار، نسبت عامّ و خاصّ مطلق می شود و در نتیجه شبهات قبل الفحص تخصیص می خورد چه در صورت علم اجمالی و چه در صورت غیر علم اجمالی، لذا فتوا این گونه می شود که در شبهات حکمیة قبل الفحص، چه اطراف علم اجمالی باشد و چه اطراف علم اجمالی نباشد، اطلاق حدیث رفع، مقید می شود و برائت جاری نمی شود.

اما اگر کسی قائل به احتمال دوم شود و بگوید روایات برائت در شبهات حکمیة، اطراف علم اجمالی را شامل نمی شود، زیرا اطراف علم اجمالی، قرینه لُبّیة مرتکزه قویّه است و کالمخصّص المتّصل است و اصلاً از اول نمی گذارد که برای حدیث رفع، اطلاق منعقد شود، در این صورت روایات برائت، شبهات حکمیة قبل الفحص و شبهات حکمیة بعد الفحص را شامل می شود ولی اطراف علم اجمالی را شامل نمی شود، و اخبار و جوب تعلّم، اطراف علم اجمالی و غیر اطراف علم اجمالی و شبهات حکمیة قبل الفحص را شامل می شود ولی شبهات حکمیة بعد الفحص را شامل نمی شود، حالا نسبت حدیث رفع و اخبار و جوب تعلّم، نسبت عامّ و خاصّ من وجه می شود، و وجه اشتراکشان در شبهة حکمیة قبل الفحص می شود که اخبار و جوب تعلّم و حدیث رفع در این مورد با هم تعارض و تساقط می کنند و در این صورت دلیل نداریم که قبل الفحص، برائت جاری شود بلکه باید احتیاط نمود و فحوص کرد و لذا صحیح نیست بگوییم که اخبار و جوب تعلّم، ادله برائت را تقیید می کنند.

ممکن است یک احتمال سومی هم اضافه کنیم به این که اخبار و جوب تعلّم موافق با قرآن است و بر برائت مقدّم می شود.

اما اگر نگوییم که اخبار و جوب تعلّم موافق با قرآن است، در این صورت حداقل این حرف را می توانیم بگوییم که روایات باب برائت و روایات و جوب تعلّم با هم تعارض و تساقط می کنند و لذا دیگر دلیل

نداریم که قبل الفحص ، برائت جاری شود .

در اینجا مدعی ما باز ثابت است که در اطراف علم اجمالی قبل الفحص ، جريان برائت دلیل ندارد ، اگر نگوئیم که اخبار وجوب تعلم ، موافق با قرآن است و قرآن مقدم می شود زیرا آیه شریفه می فرماید « فاسئلوا اهل الذکر ان کتّم لا تعلمون » که با توجه به این آیه باید فحص نمود .

پس اشکال اول مرحوم آقاضیاء عراقی بلا وجه است .

اشکال دوم مرحوم آقاضیاء عراقی به مانع سوم :

ایشان فرموده : اخبار وجوب تعلم ، ارشاد به حکم عقل است ، یعنی همان طوری که اگر این اخبار نبود ، مقتضای حکم عقل این بود که اگر روایتی در مقام باشد که با تفحص ، حکم الله را از آن بفهمیم ، شما را عقل معذور نمی داند ، همین طور این روایات هم همان حکم عقلی را ارشاد می کند و هیچ تعبّدی در کار نیست ؛ حالا وقتی این روایات مفاد حکم عقل شد ، آن وقت همیشه احکام شرعی در اینجا وارد بر حکم عقل خواهد بود .

توضیح : به عقل می گوئیم چرا باید فحص کنی ؟ می گوید به خاطر این که اگر فحص نکردید و در اینجا تکلیفی بود و به مخالفت افتادید ، معذور نیستید و احتمال عقاب هست ، پس عقل می فرماید باید فحص کنید به خاطر احتمال عقاب ولی حدیث رفع می فرماید که با وجود من ، دیگر احتمال عقاب نیست زیرا خود خداوند سبحان فرموده که جهل ، عذر می باشد و خود شارع فرموده « رفع ما لا یعلمون » .

پس حدیث رفع در اینجا وارد است و با وجود حدیث رفع ، دیگر نوبت به حکم عقل به لزوم تفحص و تعلم نمی رسد و لذا قبل الفحص می توان برائت جاری نمود .

اما در جواب اول از این اشکال مرحوم آقاضیاء فرموده اند : روایات باب تعلم ، سه طایفه می باشد که یک طایفه روایاتی است که می گوید « طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة » ، حالا به چه دلیل می گوئید که این روایت ، ارشاد به حکم عقل است و عقل از کجا می فهمد که طلب علم بر همه واجب است همچنین در سایر روایات هم معنا ندارد که بگوئیم آن ها ارشاد به حکم عقل می باشند ، علاوه بر این که اصل اولی در اوامر ، مولولیت می باشد .

اما جواب دوم این است که فرموده اند : درست است که این حکم ، ارشاد به حکم عقل است ، ولی وقتی مولایی ارشاد می کند ، آن ارشادش یک مدلول التزامی دارد که می فرماید من بر خلاف حکم عقل ، چیزی جعل نکردم و شما دنبال حکم عقلتان بروید ، حالا اگر خود شارع بر خلاف حکم عقل چیزی جعل کند ، آن وقت این ارشادات لغو می شود و معنا ندارد که یک حکم ارشادی داشته باشد و همانجا هم بر خلافش چیزی جعل کند و در ما نحن فیه نیز خود شارع ، « رفع ما لا یعلمون » را جعل کرده است .

پس اشکال دوم مرحوم آقاضیاء هم مندفع می باشد .

اشکال سوم مرحوم آقاضیاء به مانع سوم :

ایشان می فرماید : این اخبار وجوب تعلّم مربوط به جایی است که تحصیل علم ممکن باشد ، ولی اگر در جایی تحصیل علم ممکن نباشد ، تعلّم معنا ندارد .

مثلاً من نمی دانم که استهلال واجب است یا نه ، در اینجا باید وسائل الشیعة را بگردم و معلوم هم نیست که در این کتاب ، چیزی بر این مطلب پیدا کنم ، حالا وقتی معلوم نیست که چیزی تحصیل کنم ، پس تمسّک به اخبار وجوب تعلّم ، مستلزم تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه می شود که باطل است ، زیرا من نمی دانم که در اینجا تعلّم آیا ممکن است یا ممکن نیست .

حالا ما باید روایات وجوب تعلّم را بررسی کنیم و شاید معنای این روایات ، این چیزی که مرحوم آقاضیاء فرمودند نباشد :

اما طایفه اول از این روایات می فرماید < طلب العلم فریضة ... > ، در اینجا اگر به کسی بگوییم که برو علم یاد بگیر ، در اینجا آن شخص نمی تواند در خانه بنشیند و دنبال طلب علم نرود و بگوید من شک دارم که آیا می توانم علم یاد بگیرم یا نه ، و استصحاب می گوید که یاد نمی گیری ؛ بلکه در اینجا عقلاء می گویند که متفاهم عرفی از این خطاب این است که تا جاهل شدی ، مسئله را رها نکن بلکه دنبالش برو .

پس متفاهم عرفی از روایات وجوب تعلّم این است که به جهلت اکتفا نکن بلکه هر جا احتمال علم دادی ، دنبالش برو . بله اگر در جایی یقین داری که نمی توانی علم پیدا کنی ، آن وقت وجوب تعلّم و تفحص در آنجا لغو است ، ولی در جایی که احتمال می دهی که علم پیدا کنی ، باید دنبال طلب علم بروی .

اما طایفه دوم که روایات و آیات دالّه بر وجوب تفقه باشد<sup>۱</sup> ، این روایات هم مانند روایات طایفه اول می باشد . مرحوم صدر و دیگران در مقام اشکال در این دو طایفه می فرماید : ما دو نوع وجوب تعلّم داریم که یکی وجوب نفسی است مانند روایاتی که دلالت بر این دارد که مستحب است که انسان ، طلب علم کند<sup>۲</sup> ، یا روایاتی که می فرماید کمال مؤمن در سه چیز است که یکی از آن ها < تفقه در دین ><sup>۳</sup> باشد ، در اینجا مقصود از تفقه این نیست که مثلاً اگر کسی نماز را نمی داند که چگونه باید بخواند ، برود یاد بگیرد ، زیرا یاد گرفتن نماز بر همه واجب است و دیگر کمال نیست ، پس تعلّم در این موارد ، وجوبش نفسی کفائی است و استحبابش

۱ . عن علی بن حمزة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي إن الله تعالى يقول في كتابه : « لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ » .

روضه المتقين / ص ۱۵۶

۲ . عن الصادق ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلي الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا إلي الجنة . وأن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا به ، وأنه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتي الحوت في البحر ، وفضل العالم علي العابد كفضل القمر علي سائر النجوم ليلة البدر ، وأن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر .

بحار الانوار / ۱ / ۱۶۴

۳ . بحار الانوار / ۱ / ۱۸۲

نفسی عینی می باشد .

این موارد ربطی به مقام ندارد که برائت قبل الفحص جاری نمی شود که بحث تنجیز و تعذیر باشد که اگر کسی قبل الفحص برائت جاری کرد و فی علم الله حکمی بود ، آن وقت معذور نیست .

پس درست است که اشکال مرحوم آقاضیاء وارد نیست ، ولی این دو طایفه از روایات ، ربطی به اخبار وجوب تعلّم ندارد .

اما کلام در طایفه ثالثه از این روایات است :

در این طایفه در ذیل آیه شریفه < فَللَّهِ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ > این روایت هست که < يُوْتَىٰ بَعْدَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُ هَلَّا عَمَلْتَ ، يَقُولُ مَا عِلْمْتُ ، يُقَالُ لَهُ هَلَّا تَعَلَّمْتَ > ؛ حالا این روایت ربطی به وجوب نفسی تفقه ندارد ، چون اگر قرار بود برای وجوب نفسی تعلّم باشد ، آن وقت باید خداوند از اول اعتراض می کرد که چرا تفقه نکردی ، و لکن ایراد اولی خداوند به عبدش این است که چرا مثلاً نماز را ترک کردی و چرا فلان عمل را انجام دادی ؟ و عبد عذر می آورد که من نمی دانستم و خداوند در جواب او می گوید چرا تفقه نکردی .

همچنین آیه شریفه < فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ > ظهورش در این است که اگر نمی دانی ، برای عمل از اهل ذکر سؤال بکن .

پس با توجه به طایفه ثالثه از روایات ، فرمایش مرحوم آقاضیاء درست نیست که بگوییم اگر شک داریم که تعلّم می شود کرد یا نه ، آن وقت تمسک به اخبار وجوب تعلّم ، مستلزم تمسک به عامّ در شبهه مصداقیه می شود ، زیرا متفاهم عرفی از این خطابات این است که در مورد شک ، دنبال تحصیل علم برو .

همچنین نمی توان گفت که وزان این روایات ، وزان طایفه اول یا ثانیه است و برای وجوب نفسی تفقه می باشد و ربطی به مقام ندارد . لذا مفاد طایفه سوم از روایات این است که جهل ، عذر نمی باشد و لذا این روایات ، مقید برائت در شبهات قبل الفحص می شوند .

#### اما مانع چهارم :

اخبار دالّه بر وجوب توقّف و احتیاط ، مانع از جريان برائت در شبهه حکمی قبل الفحص می باشد .

در این بحث ، سه مطلب را عرض می کنیم :

**مطلب اول :** در تقریب این مانع می باشد :

ما یکسری روایات داریم که می فرماید < رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ > و یکسری روایات داریم که می فرماید < كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَالٌ > که این روایات ، اطلاق دارد و یکسری روایات هم داریم که می فرماید < أَخْوَكُ دِينَكَ فَاحْتِطْ لَدِينِكَ > یا < قِفْ عِنْدَ الشَّبْهِةِ فَإِنَّ الْوَقُوفَ عِنْدَ الشَّبْهِاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ > و همچنین سایر روایاتی که بر لزوم توقّف و احتیاط در شبهات حکمی دلالت دارد که نسبت این روایات با روایات باب برائت ، نسبت تباین می باشد .

روایات باب برائت می فرمایند که در تمام شبهات باید برائت جاری نمود ولی روایات دالّه بر احتیاط

می فرمایند که در همه شبهات باید احتیاط جاری کرد ، لذا این ها با هم متباین هستند و با هم تعارض و تساقط می کنند و در نتیجه در شبهات حکمیة قبل الفحص ، دلیل بر برائت ، تمام نمی شود .

**مطلب دوم:** در بیان جوابی است که مرحوم آقای خوئی از این اشکال داده است :

ایشان فرموده : اخبار احتیاط ، هم اطراف علم اجمالی را شامل می شود و هم شبهات قبل الفحص و هم شبهات بعد الفحص را ، و اخبار برائت هم همه این ها را شامل می شود و لذا اخبار احتیاط و اخبار برائت نسبتشان تباین است ، ولی از تحت اخبار برائت ، اطراف علم اجمالی خارج می شود ، و وقتی چنین شد ، آن وقت نسبت اخبار برائت به اخبار احتیاط ، نسبت عامّ و خاصّ مطلق می شود ، و لذا اخبار برائت ، اخبار احتیاط را تخصیص می زند و این را انقلاب نسبت می گویند .

توضیح : مثلاً یک خطابی داریم که می فرماید «اکرم العلماء» و خطاب دیگری داریم که می فرماید «لا تکرم العلماء» که نسبت این دو خطاب ، تباین می باشد ، حالا یک خطاب ثالثی پیدا می شود که می فرماید «اکرم علماء العدل» که نسبت این خطاب با «لا تکرم العلماء» ، نسبت عامّ و خاصّ مطلق می باشد و لذا علماء عدول ، از تحت «لا تکرم العلماء» خارج می شود ، و وقتی چنین شد ، آن وقت نسبت «لا تکرم العلماء» با «اکرم العلماء» ، نسبت عامّ و خاصّ مطلق می شود . پس «لا تکرم العلماء» بعد از تخصیص ، خطاب «اکرم العلماء» را تخصیص می زند یعنی مراد از «اکرم العلماء» علمای عدول می شود و مراد از «لا تکرم العلماء» علمای فسّاق می شود و لذا تعارض بین دو خطاب ، مرتفع می شود که این را انقلاب نسبت می گویند ، زیرا نسبت این دو خطاب که تباین بود ، منقلب شد و به نسبت عامّ و خاصّ مطلق برگشت .

حالا مرحوم آقای خوئی عین همین کبری را در ما نحن فیه پیاده کرده است و فرموده : به جای «اکرم العلماء» خطاب «اخوك دينك فاحتط لدينك» می گذاریم و به جای «لا تکرم العلماء» خطاب «رفع ما لا يعلمون» می گذاریم و به جای «اکرم علماء العدل» ادله دالّه بر لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی را می گذاریم ، حالا این دلیلی که می گوید در اطراف علم اجمالی احتیاط کن ، این دلیل ، خطاب «رفع ما لا يعلمون» را تخصیص می زند و بعد از این تخصیص ، آن وقت حدیث رفع به غیر اطراف علم اجمالی منحصر می شود ، و وقتی چنین شد ، آن وقت نسبت حدیث رفع با ادله احتیاط ، اخصّ می شود و اخبار احتیاط را تخصیص می زند و مخصوص به اطراف علم جمالی می کند و لذا تعارض ، بر طرف می شود .

پس درست است که نسبت حدیث رفع با اخبار احتیاط ، نسبت تباین است ، ولی این نسبت به نسبت عامّ و خاصّ مطلق بر می گردد و در نتیجه اخبار توقّف ، مخصوص به اطراف علم اجمالی می شود .

این بود خلاصه جواب مرحوم آقای خوئی از این مانع چهارم .

**مطلب سوم:** در بیان دو جوابی است که مرحوم صدر به مرحوم آقای خوئی داده است :

اما جواب اول که جواب مبنایی باشد این است که : آیا انقلاب نسبت ، درست است یا درست نیست ؟ یعنی وقتی خطاب «اکرم علماء العدل» خطاب «لا تکرم العلماء» را تخصیص زد ، حالا آیا «لا تکرم

العلماء > خطاب > اكرم العلماء > را تخصیص می زند یا نمی زند ؟

بعضی ها مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آخوند و مرحوم نائینی ، قائل به انقلاب نسبت شده اند ولی بعضی دیگر مثل مرحوم آفاضیاء عراقی و مرحوم صدر ، انقلاب نسبت را صحیح نمی دانند .

اما چرا عدّه ای منکر انقلاب نسبت هستند ؟ در بیان نکته این مطلب می گوئیم : این که می گویند خاصّ بر عامّ مقدّم می شود ، آیا مراد خاصّی است که در مدلول استعمالی خاصّ باشد یا مراد خاصّی است که در مدلول جدّی خاصّ باشد ؟ اگر کسی بگوید که در سیره عقلاء ، خاصّی که بر عامّ مقدّم می شود ، خاصّ در مدلول استعمالی است ، آن وقت این شخص منکر انقلاب نسبت می باشد ، ولی اگر کسی بگوید خاصّی که بر عامّ مقدّم می شود ، خاصّ در مراد جدّی است ، آن وقت این شخص ، قائل به انقلاب نسبت می باشد ، زیرا وقتی خطاب > لا تکرّم العلماء > به مخصّص منفصل یعنی به > اكرم علماء العدول > تخصیص می خورد و بعد می گویند این خطاب منحصر می شود به > لا تکرّم علماء الفساق > ، آن وقت این خطاب > لا تکرّم العلماء > در مراد جدّی خاصّ می شود ، زیرا مرحوم مظفر و مرحوم آخوند هم فرموده اند که خاصّ منفصل ، مراد استعمالی را عوض نمی کند بلکه مراد جدّی را عوض می کند .

حالا آیا خاصّی که در مراد جدّی خاصّ است ، این هم در سیره عقلاء و در عرف ، بر عامّ مقدم است ؟ اگر کسی بگوید که این هم بر عامّ مقدم است ، پس او انقلاب نسبت را قبول دارد و اگر کسی بگوید که این نوع خاصّ ، بر عامّ مقدّم نیست ، پس او انقلاب نسبت را قبول ندارد .

نظر ما هم این است که منکر انقلاب نسبت می باشیم ، زیرا آن خاصّی بر عامّ مقدّم می شود که در مراد استعمالی خاصّ باشد نه در مراد جدّی ؛ زیرا جمع عرفی ، تبعّدی نیست بلکه نکته دارد و از باب أظهر و ظاهر می باشد و از باب قرینه و ذو القرینه می باشد ، حالا خاصّی که در مراد استعمالی خاصّ است ، أظهر از خاصّی می باشد که در مراد جدّی خاصّ باشد ، یعنی دلالت > اكرم علماء العدول > بر اكرام عالم عادل ، أظهر و اقوی می باشد از دلالت عامّ > اكرم العلماء > بر اكرام علمای عادل .

حالا وقتی چنین شد ، به مرحوم آخوند می گوئیم : سیره عقلاء این است که خاصّی که در مراد استعمالی خاصّ هست را مقدّم می کنند ولی خاصّی که در مراد جدّی خاصّ باشد را معلوم نیست مقدّم کنند .

پس اشکال مرحوم آقای خوئی مبتنی بر مبنایی است که آن مبنا باطل می باشد .

اما جواب دوم مرحوم صدر که جواب بنائی باشد این است که فرموده : بر فرض که انقلاب نسبت را قبول کنیم ، لکن اشکال مرحوم آقای خوئی ، اشکال بنائی دارد ، زیرا ایشان فرمود که نسبت اخبار برائت با اخبار احتیاط ، نسبت تباین است ، و حال آن که چنین نمی باشد ، بلکه اخبار برائت ، شبهات موضوعیه را هم شامل می شود ولی اخبار احتیاط ، شبهات موضوعیه را شامل نمی شود و فقط شبهات حکمیّه را شامل می شود ، لذا اخبار برائت ، عامّ می باشند ولی اخبار احتیاط ، خاصّ می باشند و اخبار برائت را تخصیص می زنند .

اما در جواب از این اشکال بنائی مرحوم صدر می گوئیم : این اشکال وارد نیست ، زیرا اخبار احتیاط ،

شبهات موضوعیه را هم شامل می‌شود، مثلاً اگر شما نمی‌دانید که این مایع آیا خمر هست یا نه، در اینجا هم باید احتیاط کنید زیرا این هم شبهه می‌باشد و حدیث «فَ عِنْدَ الشَّبْهَةِ» اطلاق دارد و شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه را شامل می‌شود.

ممکن است به ما اشکال شود که: شما انقلاب نسبت را قبول ندارید و اخبار احتیاط را هم خاصّ نمی‌دانید، پس چگونه اخبار برائت را می‌خواهید تخصیص بزنید!!؟

در جواب می‌گوییم: اخبار احتیاط، بر وجوب شرعی احتیاط دلالت نمی‌کند، زیرا اخبار احتیاط، دو قسم می‌باشد: یک قسم اخباری است که تعلیل آورده و فرموده «فَإِنَّ الْوَقُوفَ عِنْدَ الشَّبْهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» که این قسم اخبار، اصلاً بر وجوب احتیاط و بر تنجیز واقع دلالت نمی‌کند، زیرا در این قسم اخبار، تعلیل وجود دارد و تعلیل همیشه باید با غمض عین از معلّل وجود داشته باشد، مثلاً می‌گویند آب نخور چون این آب ضرر دارد، یعنی این ضرر، یک چیزی است که ربطی به این آب ندارد بلکه بدن یک خاصیتی دارد که وقتی به این آب بخورد، متضرر می‌شود، حالا در این قسم از اخبار نیز می‌گوید در شبهات توقّف بکن به خاطر این که اگر در شبهات وارد شدی، در هلاکت می‌افتی، پس با غمض عین از این امر به وقوف، باید احتمال هلاکت وجود داشته باشد تا بعد بگویند انجام نده تا در هلاکت نیفتی، ولی اگر احتمال هلاکت نباشد، دیگر امر به وقوف، بر وجوب احتیاط دلالت نمی‌کند.

حالا در ما نحن فیه نیز احتمال هلاکت وجود ندارد، زیرا «رَفْعُ مَا لَا يَعْلَمُونَ» می‌گوید که احتمال هلاکت وجود ندارد، پس این قسم از اخبار احتیاط، ارشاد به حکم عقل می‌باشد، یعنی خود امر «قَفْ عِنْدَ الشَّبْهَةِ» احتیاط آور نیست، بلکه در رتبه قبل، واقع باید منجّز شده باشد و وقتی منجّز شد، چون احتمال حکم منجّز وجود دارد، آن وقت احتمال عقاب هم وجود دارد و لذا احتیاط را هم به دنبال می‌آورد. پس این قسم از اخبار احتیاط، ارشاد به حکم عقل به دفع ضرر محتمل می‌باشد و لذا اخبار برائت و «رَفْعُ مَا لَا يَعْلَمُونَ» بر این اخبار، ورود پیدا می‌کند زیرا می‌گویند اصلاً احتمال عقاب در کار نیست، بنا بر این از این قسم از اخبار احتیاط، وجوب احتیاط فهمیده نمی‌شود.

اما قسم دوم از اخبار احتیاط که تعلیل در آن‌ها نیامده مانند «اخوک دینک فاحتط لدینک»، این قسم اخبار هم ظاهر در وجوب احتیاط می‌باشند ولی «رَفْعُ مَا لَا يَعْلَمُونَ»، نصّ در جواز و عدم احتیاط می‌باشد و لذا قسم دوم از اخبار احتیاط هم با اخبار برائت، جمع عرفی شده و بر استحباب حمل می‌شود، به همین خاطر در رساله‌ها نوشته‌اند که در همه شبهات، احتیاط مستحبّ می‌باشد و فرموده‌اند «لَا إِشْكَالَ فِي حَسَنِ الْإِحْتِيَاظِ عَقْلًا وَ شَرْعًا».

پس در واقع آن جوابی که مرحوم آقای خوئی از اخبار احتیاط داد، جواب از این اخبار نمی‌باشد بلکه جواب صحیح این است که اخبار احتیاط فی حدّ نفسه، یک قسم از آن‌ها دلالت بر وجوب احتیاط ندارد و قسم دیگر از آن‌ها، جمع عرفی دارد.

### اما دسته دوم از ادله داله بر عدم جريان برائت در شبهات قبل الفحص :

در دسته دوم از ادله گفته شده که اخبار برائت ، في حدّ نفسه مقتضي برای اطلاق ندارد و برای این قصور مقتضي ، پنج وجه ذکر شده است :

اما وجه اول مبتنی بر دو مقدمه است :

مقدمه اول یک کبرای کلی است که ریشه این کبری ، در کلمات مرحوم نائینی می باشد . اما آن کبری این است که : هر جایی که یک قاعده عقلائی باشد و در مورد آن قاعده عقلائی ، یک دلیل شرعی وارد شود ، در آنجا نمی توانیم بگوییم که دلیل شرعی اطلاق دارد ، بلکه این دلیل شرعی ، امضاء همان قاعده عقلائی خواهد بود .

مثلاً شارع می فرماید < احلّ الله البيع > ، حالا اگر شخصی غیر سفیه ، فرش ابریشمی چند میلیونی را به دو قران بفروشد ، مرحوم آقای خوئی فرموده که این معامله صحیح است زیرا هر چند بایع سفیه نباشد ، ولی این معامله ، سفیهی است و < احلّ الله البيع > هم اطلاق دارد یعنی هم معامله سفیهی را می گیرد و هم معامله غیر سفیهی را ، حالا معامله سفیه تخصیص خورده است ولی این شخص ، سفیه نمی باشد ؛ اما کسی که کبرای مرحوم نائینی را قبول دارد ، می گوید این بیع باطل است ، زیرا < احلّ الله البيع > امضای بیع های عقلائی است و اطلاق ندارد ، لذا هر جایی که یک دلیل لفظی ، امضای سیره عقلاء باشد ، از آن دلیل نمی توان اطلاق گرفت بلکه آن دلیل ، بر موارد عقلائی حمل می شود .

پس مقدمه اول این شد که : ما برائت عقلی را منکر هستیم بلکه برائت عقلائی را قبول داریم و ارتکاز و سیره عقلاء این است که هر جایی که شک کنند که از مولا حکم الزامی رسیده یا نه ، در آنجا باید فحوص کنند و اگر چیزی پیدا نکردند آن وقت < رفع ما لا يعلمون > جاری می کنند .

اما مقدمه دوم این است که : هر جایی که یک ارتکاز یا سیره عقلاء باشد ، اگر در آنجا دلیل لفظی وارد شود ، از آن دلیل لفظی اطلاق گرفته نمی شود بلکه این دلیل لفظی بر همان مورد ارتکاز عقلاء حمل می شود و ادله امضائی اطلاق ندارند ، و حدیث رفع نیز دلیلی است که در مورد ارتکاز عقلاء و سیره عقلاء وارد شده است و بر همان مرتکز عقلاء حمل می شود .

پس در نتیجه نمی توان گفت که حدیث رفع اطلاق دارد و شبهات قبل الفحص و بعد الفحص را شامل می شود ، بلکه حدیث رفع ، ارتکاز عقلاء را امضاء می کند و ادله امضائی هم اطلاق ندارند .

پس قصور در ناحیه مقتضي می باشد و اصل دلیل ، اطلاق ندارد و حدیث رفع ، شبهات حکمیة قبل الفحص را اصلاً شامل نمی شود . این بود بیان اول .

اما در جواب از این وجه اول می گوئیم : این کبرایی که ذکر شد ، خطر بزرگی در دین دارد و مستلزم خروج از دین می باشد و شارع قطعاً این کبری را دور انداخته است و منشأ بسیاری از حرف های باطل ، همین کبری می باشد ؛ مثلاً می گویند < حرّم الربا > در جایی است که فشل اقتصادی شود ولی اگر کسی پولش را به دیگری قرض بدهد و مقداری بیشتر از اصل پولش پس بگیرد ، ربا نمی باشد ، یا مثلاً می گویند که

خمس ، همان مالیات است و اگر کسی باغ پسته دارد که دو سال یکبار پسته می دهد ، حالا در سالی که پسته نداده ، لازم نیست خمس مالش را بدهد چون خمس ، همان مالیات است و کاری به مازاد بر مؤونه سال ندارد و مالیات هم مربوط به مخارج سالانه است ولی آن شخص در آن سالی که باغش پسته ندارد ، مخارج ندارد و ... ، و از این قبیل حرف های باطل ، همه در این کبرای باطل ، سر منشأ دارد و نمی توان حکم الله را بر این ارتکاز غلط حمل نمود .

پس مهم این است که ، بعد از آن که می بینیم دین در موارد زیادی از معاملات ، عقلاء را تخطئه کرده است ، حالا اگر اطلاقی از ناحیه دین صادر شود ، نمی توان گفت که این اطلاق ، بر مرتکز عقلاء حمل می شود . علاوه بر این که در احادیث داریم « اُبعد شیءٍ من عقول الرجال ، دین الله » و « دین الله لا یصاب بالعقول » یعنی دین خدا با عقل سنجیده نمی شود .

البته مرحوم نائینی این کبری را این گونه قائل نمی باشد بلکه دیگران در تطبیق این کبری به اشتباه افتاده اند و حرف های باطلی گفته اند ؛ پس بیان اول برای مانع چهارم ، تام نمی باشد .

اما اشکال دیگری که به این وجه وارد می شود این است که می گوئیم : نهایت حرف شما این است که برائت ، شبهات حکمیة قبل الفحص را شامل نمی شود ، و شما می فرمایید که اطلاق برائت بر ارتکاز عقلاء حمل می شود و ارتکاز عقلاء هم قبل الفحص را شامل نمی شود ، لکن می گوئیم جای این شک باقی است که شارع در شبهات حکمیة قبل الفحص ، آیا برائت جعل کرده یا نه ، زیرا این احتمال وجود دارد که شارع در شبهات حکمیة قبل الفحص ، برائت جاری کند و دلیلی بر عدم این مطلب نداریم . پس شما جلوی اطلاق برائت را گرفته اید ولی دلیل بر عدم اطلاق ندارید بلکه اینجا عدم الدلیل است و وقتی چنین شد و شک کردید ، خود همین مطلب ، یک شبهه حکمیة است که آیا احتیاط قبل الفحص لازم است یا این که شارع برائت جاری کرده است ؟ و در اینجا ما در همین حکم شرعی ، برائت جاری می کنیم .

یعنی ما فحوص کردیم و دلیلی بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیة قبل الفحص پیدا نکردیم و حالا شک می کنیم که احتیاط در شبهات حکمیة قبل الفحص آیا جاری می شود یا نه ، و این خودش یک مسأله اصولی و یک حکم کلی الهی مشکوک می باشد که در اینجا در شبهات حکمیة قبل الفحص ، برائت از وجوب احتیاط جاری می کنیم .

مرحوم صدر از این اشکال ، دو جواب می دهد :

جواب اول این است که : آن ارتکاز عقلاء که گفتیم در صورتی که فحوص نکنیم ، برائت جاری نمی کنند و اطلاق را باید بر مورد ارتکاز حمل کنیم ، همان ارتکاز عقلاء در اینجا جلوی برائت از وجوب احتیاط در شبهات قبل الفحص را می گیرد ؛ یعنی عقلاء می گویند اگر شما از یک حکم شرعی فحوص نکنی و احتمال بدهی که شارع در مورد آن ، احتیاط جعل کرده باشد ، ما عقلاء در این صورت ، برائت از وجوب احتیاط هم جاری نمی کنیم .

مثلاً الآن من شک دارم که شرب تنن حرام است یا نه ، حالا یک وقت هست که می خواهم قبل الفحص ، از خود حرمت شرب تنن برائت جاری کنم که عقلاء در اینجا برائت را جاری نمی کنند و اطلاق أدله برائت هم شاملش نمی شود ، اما یک وقت هست که می گویی من برائت از حرمت شرب تنن جاری نمی کنم بلکه برائت را از لزوم احتیاط قبل الفحص در این مسأله جاری می کنم که عقلاء می گویند ما در اینجا هم برائت نداریم . یعنی همان طوری که از خود شرب تنن برائت نداریم ، همین طور از لزوم احتیاط در شبهات قبل الفحص هم برائت نداریم ، یعنی همان برائتی که در سیره ضیق بود و جلوی اطلاق را گرفت ، آن ضیق در مورد لزوم احتیاط هم هست .

جواب دوم : ارتکاز عقلاء دو لسان دارد ، یک لسان ایجابی دارد که می گوید برائت بعد الفحص جاری می شود و یک لسان سلبی دارد که می گوید برائت قبل الفحص جاری نمی شود و باید احتیاط نمود ، و لذا در لزوم احتیاط قبل الفحص ، برائت جاری نمی شود .

مرحوم صدر در جواب اول لسان سلبی را مطرح نکرد بلکه با همان لسان ایجابی ، جلوی اطلاق برائت حتی در لزوم احتیاط قبل الفحص را گرفت ، ولی در جواب دوم با لسان سلبی ارتکاز عقلاء ، جلوی این اطلاق را می گیرد .

خلاصه این که حدیث رفع ، موارد شبهات حکمیة قبل الفحص را شامل نمی شود .

لکن ما در جواب از این وجه اول گفتیم : این حرف که هر جا دلیلی از شریعت برسد و در مورد آن دلیل ، ارتکاز و سیره عقلاء باشد ، اطلاق در مورد آن دلیل منعقد نمی شود و بر ارتکاز عقلاء حمل می شود ، ما این حرف را قبول نداریم . مثلاً اگر شارع بگوید همه خبرهای ثقه حجّت هستند ولی عقلاء بعضی از خبرهای ثقه را حجّت بدانند ، در اینجا نظر شارع ، مقدّم بر نظر عقلاء می باشد .

اما وجه دوم برای قصور مقتضی برای اطلاق برائت :

در این وجه گفته شده : در شبهات حکمیة قبل الفحص نمی توان حدیث رفع و «رفع ما لا يعلمون» جاری نمود زیرا این روایات معارض با دو آیه شریفه می باشد که عبارتند از « لا یكلف الله نفساً إلا ما آتاها » و « ما کان الله لیضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتی یبیین لهم ما یتقون »<sup>۱</sup> ، و تبیین و ایتاء به نحو متعارف می باشد یعنی حضرت در مجامع عمومی و در مساجد بیان می کنند نه این که در خانه افراد بیابند و مسائل را یکی یکی تبیین کنند .

حالا حدیث رفع اطلاق دارد و می گوید کسی که شک در تکلیف دارد ، عقاب نمی شود چه تبیین شود و چه تبیین نشود و چه ایتاء شود و چه ایتاء نشود ، ولی آیه شریفه می فرماید کسی که حکم به او ایتاء شد ، عقاب می شود ، و لذا حدیث رفع با این آیات معارض می شود و یکی از شرایط حجّت خبر ثقه این است که مخالف با قرآن نباشد و لذا این آیات ، جلوی حجّت اخبار برائت را می گیرد .

مرحوم صدر در مقام اشکال به این وجه می فرماید: «رفع ما لا یعلمون» یک قیدی دارد که می گوید «رفع ما لا یعلمون إلا ما یبیین لکم و ما یؤتی لکم»، حالا شما می خواهید بگویید که جریان حدیث رفع در شبهه قبل الفحص، تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود زیرا مثلاً شرب تنن قبل الفحص شاید حکمش ایتاء و تبیین شده باشد، و لکن با استصحاب می توانیم بگوییم که حرمت شرب تنن به من ایتاء نشد یعنی اگر فحص کنم، این حرمت را پیدا نمی کنم، پس یک استصحاب موضوعی در اینجا ضمیمه می کنم و قبل الفحص، به «رفع ما لا یعلمون» تمسک می کنم.

سپس ایشان در جواب از این اشکال می فرماید: مفاد آیه شریفه این نیست که شارع بفرماید در صورتی که بیان کرده باشم، عقاب می کنم تا شما اشکال کنید و بگویید استصحاب می گوید که تبیین نشده است، بلکه مفاد آیه شریفه این است که احتمال تکلیف قبل الفحص، منجز می باشد، یعنی شارع می فرماید اگر احتمال حرمت یا وجوب دادید که اگر فحص کنید به آن می رسید، من در اینجا جلوی براءت را گرفته ام، لذا اینجا جای جریان استصحاب نیست زیرا ظاهر آیه قرآن اماره است بر این که در حالت احتمال تبیین و احتمال ایتاء، جای جریان براءت نیست.

بله اگر آیه می فرمود در صورتی که حکم بیان شده باشد، من عقاب می کنم، آن وقت در اینجا استصحاب می گفت که حکم بیان نشده است، ولی آیه می فرماید در صورتی که احتمال تکلیف بدهید و در صورتی که احتمال تبیین و ایتاء بدهید، من عقاب می کنم و لذا در اینجا براءت جاری نمی شود.

ما در مقام مناقشه به این جواب مرحوم صدر می گوییم: این حرف شما درست است ولی این حرف، دلیل ندارد، زیرا ما یک «رفع ما لا یعلمون» داریم و این دو آیه را هم داریم، و جمع عرفی و قانون اقتضاء می کند که حدیث رفع، آن قید را داشته باشد که «رفع ما لا یعلمون إلا ما یبیین لکم و ما یؤتی لکم»، اما این حرف که شارع، احتمال تکلیف را در صورتی که بیان باشد، منجز قرار داده است، این حرف، اول کلام می باشد و آیه نمی فرماید «ما کان الله لیضلّ قوماً... إلا مع احتمال التبیین».

لذا اینجا آن استصحاب موضوعی درست است و حدیث رفع، موضوع را احراز می کند و می گوید تبیین نشده است.

اما وجه سوم برای قصور مقتضی برای اطلاق براءت:

این وجه، دو مقدمه دارد: مقدمه اول (کبری): اگر روایتی برسد که «من شک بین الثلاث والأربع فلیبیین علی الأكثر»، و احتمال بدهیم که در صدر اسلام همراه این روایت، یک قرینه ثبوتیه مرتکزه بوده است بر این که این روایت مربوط به مردها می باشد نه زن ها؛ اگر گفته شود که این روایت استثناء «إلا النساء» ندارد، در جواب می گوییم احتمالش وجود دارد؛ حالا در اصول بحث شده است که اگر احتمال قرینه ثبوتیه متصله بدهیم، این قرینه را چگونه می توانیم دفع کنیم؟

مرحوم صدر می فرماید که این قرینه قابل دفع نیست و کلام، مجمل می شود، بلکه فقط احتمال قرینه

لفظیة متّصلة قابل دفع می باشد ، یعنی اگر کسی بگوید شاید این روایت این گونه بوده که < من شکّ بین الثلاث والأربع فلیتین علی الأكثر إلا النساء > ، آن وقت در جواب می گوئیم این روایت قید < إلا النساء > نداشته است ، زیرا سکوت راوی ، زیادی در کلام را نفی می کند و راوی هم این قید را نگفته است .

مقدمه دوم ( صغری ) : ما احتمال می دهیم که < رفع ما لا یعلمون > در صدر اسلام ، قرینه متّصلة ثبیه مرتکزه داشته بر این که قبل الفحص ، جاری نمی شود و این مطلب ، ارتکاز واضح مسلمان ها بوده است .

اگر سؤال شود این ارتکاز واضح را از کجا آوردید ، در جواب می گوئیم : روایات زیادی وارد شده که ترغیب و تحریص به کتابت و نشر احادیث کرده است و فرموده یک زمانی خواهد آمد که مردم به این نوشته ها نیاز خواهند داشت<sup>۱</sup> ، حالا معنا ندارد که یک شریعتی این گونه ترغیبی داشته باشد و از طرفی دیگر بفرماید اگر در وجود حکمی شک کردید ، بدون فحص هم می توانید برائت جاری کنید !!

حالا از جمع این دو مقدمه نتیجه می گیریم که < رفع ما لا یعلمون > اطلاق ندارد .

این وجه سوم ، وجه پاکیزه و خوبی است و صحیح می باشد و این وجه ، همان کلام مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی می باشد .

زیرا مرحوم آقای خوئی این گونه فرموده که : حکم عقل بدیهی و فطری اقتضاء می کند که مکلف باید فحص کند و قبل الفحص ، برائت جاری نمی شود و همان عقلی که بر مولا ، بیان را واجب می کند و عقاب بدون بیان را تقبیح می کند ، همان عقل هم بر عبد ، فحص را واجب می کند و جلوی برائت را می گیرد .

مرحوم صدر در این وجه اشکال کرده و فرموده : این حرف درست است ولی این حکم عقل ، حکم تعلیقی است ، یعنی عقل می گوید واجب است فحص کنی در صورتی که خود شارع ، ترخیص ندهد ولی اگر خود شارع فرمود < رفع ما لا یعلمون > ، آن وقت عقل ، چنین حکمی نمی کند . پس حکم عقل در اینجا ، تعلیقی می باشد ولی حدیث رفع ، تنجیزی می باشد و لذا حاکم می باشد .

در جواب به مرحوم صدر می گوئیم : مقصود مرحوم آقای خوئی این است که بعد از آن که می دانیم بیان متعارف ، بیان در دم در خانه های مردم نیست ، بلکه بیان در معرض وصول و در مجامع عمومی مراد است ، و ارتکاز عقلاء بر این است که مولا باید در مجامع عمومی بیان کند ، همچنین ارتکاز عقلاء بر این است که قبل الفحص ، < رفع ما لا یعلمون > جاری نمی شود .

#### وجه چهارم برای قصور مقتضی بر اطلاق برائت :

مرحوم صدر در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ، تراحم حفظی را مطرح کرده است به این که

۱ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ وَتَرَكَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَيْهَا عِلْمٌ تَكُونُ تِلْكَ الْوَرَقَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِتْرًا فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ وَأَعْطَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِكُلِّ حَرْفٍ مَكْتُوبٍ عَلَيْهَا مَدِينَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْيَا سَبْعَ مَرَّاتٍ . - وعن الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اَكْتُبْ وَبُتَّ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَوَرِثَ كُتُبَكَ بَيْنَكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَيَّ النَّاسُ زَمَانُ هَرَجٍ مَا يَأْنُسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ . - وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا . بحار الأنوار / ۲ / ۱۴۴ و ۱۵۰ و ۱۵۲

یک وقت هست که مولا به مصلحت واقع نگاه می‌کند و می‌بیند که مثلاً سیگار کشیدن مضر است و ملاکِ نکشیدن آن خیلی مهم است، لذا حرام می‌کند و حتی در حالت شک، احتیاط جعل می‌کند و می‌فرماید اگر احتمال می‌دهی که سیگار کشیدن حرام است، احتیاط کن و نکش، اما یک وقت هست که می‌بیند مفسده این کار آن قدر نیست که در حال شک، مردم را در ضیق قرار دهد و لذا در حال شک، ترخیص جعل می‌کند، اما یک وقت هست که می‌بیند این مفسده یا این مصلحت، به این مقدار هست که باید احتیاط کند و دنبالش برود و بدون فحص، برائت از آن جاری نکند.

کلام مرحوم صدر این است که ملاکات احکام واقعیه به این مقدار هست که باید این ملاکات در صورت عدم فحص، حفظ شود و لذا شارع حفظ این ملاکات را بر «رفع ما لا يعلمون» مقدم داشته است و لذا در شبهات قبل الفحص، برائت جاری نکرده است و ترخیص نداده است.

اما در جواب از این وجه می‌گوییم: ما در تراجم حفظی، هیچگاه اهمیت ملاکات را نمی‌توانیم کشف کنیم و ما نمی‌دانیم که ملاکات واقعی آن قدر ارزش دارند که باید از آن‌ها فحص شود یا نه، و این نیاز به علم غیب دارد. پس این وجه، یک وجه مستقلی محسوب نمی‌شود بلکه باید یکی از وجوه قبلی به آن ضمیمه شود.

وجه پنجم برای قصور مقتضی بر اطلاق برائت:

می‌فرماید: در بحث حجیت امارات گفتیم که اماره در معرض وصول حجّت است، یعنی اگر یک خبر ثقه‌ای را احتمال بدهیم که در وسائل الشیعه هست که اگر ورق بزیم به آن می‌رسیم، آن روایت حجّت است هرچند الآن از آن فحص نکنیم، بلکه همین مقدار که در معرض وصول است، حجّت می‌باشد.

حالا حجیت امارات، «رفع ما لا يعلمون» را تخصیص می‌زند و آن را مخصوص به جایی می‌کند که اماره نباشد، ولی اگر شک داشته باشیم که اماره آیا هست یا نه، در این صورت تمسک به حدیث رفع بدون فحص، مستلزم تمسک به عامّ در شبهه مصداقیه می‌شود.

در جواب از این وجه می‌گوییم: اگر چنین شکی کردیم، آن وقت استصحاب می‌گوید که اماره معتبره‌ای در مقام نیست.

خلاصه این که فقط یک وجه برای قصور مقتضی بر اطلاق «رفع ما لا يعلمون» وجود دارد و آن هم وجهی است که مرحوم آقای خوئی بیان فرموده و مرحوم صدر هم آن را ذکر کرده است و خلاصه این وجه این است که تبیین و بیان و ایصال این گونه نیست که در خانه افراد بیابند، بلکه مراد این است که به طور متعارف، مطلب را در اختیار مردم و در معرض وصول قرار بدهند.

تلخیص ممّا ذکرنا: در شبهات حکمیّه قبل الفحص، برائت جاری نمی‌شود، به خاطر این که اولاً مقتضی برای اطلاق «رفع ما لا يعلمون» وجود ندارد و ثانیاً بر فرض که اطلاق داشته باشد، اما اخبار وجوب تعلّم، حدیث رفع را تقیید می‌کند، و دین اجازه نمی‌دهد که قبل الفحص، برائت جاری نمود و این مطلب، هیچ مخالفی ندارد.

اما برای تنقیح جوانب بحث ، در ذیل این بحث ، چند جهت را باید بررسی کنیم :

**جهت اول** در رابطه با مقدار فحص می‌باشد که آیا باید فحص کنیم تا جایی که یقین پیدا کنیم که در مقام ، اماره ای نیست ، یا اطمینان پیدا کنیم که اماره ای نیست یا ظن پیدا کنیم ؟  
در اینجا باید ادله را بررسی کنیم و ببینیم آن دلیلی که می‌گوید فحص بکن ، آن دلیل ، چه مقدار فحص را واجب می‌کند ؟

ادله داله بر فحص ، دو بخش بود ، یک بخشش این بود که برای جریان براءت قبل الفحص مقتضی وجود ندارد و یک بخشش این بود که مانع وجود دارد .

اما آن ادله ای که می‌فرمود مقتضی وجود ندارد که پنج وجه بود ، وجه اول این بود که در سیره عقلاء قبل الفحص ، براءت جاری نمی‌شود ، یعنی اگر کبرایی در مورد سیره عقلاء از شارع برسد ، این کبری در سعه و ضیق ، تابع سیره عقلاء می‌باشد و این طور نیست که بگوییم این کبری عام است و به اوسع از ارتکاز أخذ می‌کنیم بلکه همان مقدار ارتکاز را باید أخذ نمود .

در این وجه باید ببینیم که ارتکاز عقلاء برای فحص از دلیل ، چه مقدار می‌باشد و عقلاء تا چه موقع براءت جاری نمی‌کنند .

احتمال اول این است که : عقلاء در اینجا می‌گویند که مظان وجودی دلیل را بگرد ، حالا اگر مظان وجودی مثلاً در کتب اربعة و وسائل الشیعة باشد ، در این صورت دیگر لازم نیست که کتاب مستدرک و بحار و ... را هم بگردیم .

اما این احتمال ایراد دارد . ایرادش این است که اگر مثلاً یک خبری از حوزه می‌خواهیم به دست بیاوریم ، مظان این خبر در سایت حوزه می‌باشد و به آنجا رجوع می‌کنیم ولی در مورد روایات ، ائمه علیهم السلام که سایت نداشتند ، پس مظان وجود این روایت معلوم نیست که در کجا می‌باشد و ممکن است به وسائل الشیعة رجوع کنید و چیزی پیدا نکنید و بعد معلوم شود که مرحوم شهید در الذکری این روایت را ذکر کرده است ، پس روایات ائمه علیهم السلام ، مظان وجود ندارد .

اما وجه دوم که فرمودند ادله براءت معارض با آیات تبیین و ایتاء می‌باشد ، می‌گوییم در این آیه که خداوند می‌فرماید < حَتَّىٰ یَبَیِّنَ > ، در اینجا هم مظان وجود برای تبیین وجود ندارد .

اما وجه سوم که فرمودند ارتکاز عقلاء و قرینه لثبیه متصله ، ادله براءت را قبل الفحص تخصیص می‌زند ، در اینجا ما نمی‌دانیم که عقلاء ، کجا را می‌گشتند و در آنجا هم مظان وجود ، معلوم نیست .

اما وجه چهارم که فرمودند دلیل حجیت خبر ثقه ، به عدم وجود اماره مقید شده است ، در اینجا هم هر جا احتمال اماره بدهیم ، باید دنبالش برویم .

پس کسانی که می‌گویند در مظان وجود باید بگردید ، این حرف ، قابل تطبیق و قابل إحراز نیست .

اما احتمال دوم این است که : آن قدر باید بگردیم تا یقین پیدا کنیم ، زیرا دلیل براءت ، به عدم وجود

روایت معتبره تخصیص خورده است ، لذا تا جایی که احتمال روایت معتبره بدهیم باید فحص کنیم تا وقتی که یقین به عدم روایت معتبره پیدا کنیم .

ممکن است گفته شود که چنین یقینی نمی توان پیدا کرد زیرا خیلی از کتب ، از بین رفته است و خیلی از کتب ، نوشته شده ولی چاپ نشده ، و بسیاری از کتب هم در دسترس نمی باشند ، اصلاً اگر چنین یقینی باشد ، آن وقت حدیث رفع ، لغو می شود چون کسی نیست که بگوید من یقین دارم که در این باب ، دیگر روایتی وجود ندارد .

اما احتمال سوم این است که : آن قدر فحص کنیم تا به عدم وجود روایت معتبره ، اطمینان پیدا کنیم که مرحوم آقای خوئی و مرحوم آخوند و بسیاری از متأخرین ، چنین قائل شده اند .

لکن ما در جواب از این احتمال می گوئیم : اولاً ما حقیقتِ اطمینان را نمی فهمیم که چیست و دلیلی نداریم که مراد از آن ، ظنِّ متّخّم به علم باشد ، ثانیاً اگر هم معنای اطمینان معلوم باشد ، اما بعد از آن که مقدار زیادی از روایات ما از بین رفته است ، حالا چگونه می توان اطمینان پیدا کرد ، ثالثاً نفوس هم مختلف می باشد ، مثلاً کسی با فتوای مرحوم شیخ انصاری و مرحوم میرزای نائینی و ... به مطلب اطمینان پیدا می کند ولی ممکن است کسی با فتوای ۵۰۰ نفر از امثالِ مرحوم شیخ انصاری هم به مطلب اطمینان پیدا نکند .

اما عرض ما در این جهت اول این است که می گوئیم : اگر مثلاً در مورد نجاست بول اِبل چند کتابِ فقهی را فحص کنیم و روایتی در رابطه با نجاست آن پیدا نکنیم ، در این هنگام برای انسان همین مقدار فحص کافیهست و می تواند فتوا به عدم نجاست دهد ، زیرا اگر روایتی بود که دلالت بر نجاست می کرد ، نقل می شد .

اما دلیل بر کفایت این مقدار فحص این است که اخبار تعلّم می گوید برو تعلم بکن و این اخبار برای مردم یک زمان گفته نشده بلکه تا قیامت می باشد و ظهور این اخبار در این است که تعلّم در هر زمانی ، مناسب با همان زمان می باشد ، حالا در این زمانه اگر کسی تعلّم کرد و چیزی پیدا نکرد ، وظیفه اش را انجام داده است و نمی توانیم بگوئیم که فلان موزه در فلان کشور را هم باید بگردی و ...

از ظهور اخبار تعلم هم که بگذریم ، ارتکاز هم بر همین نحو است که به مقدار متعارف باید فحص نمود و در گذشته هم اگر مثلاً محمد بن مسلم روایتی یا عامی می دیده و شک می کرده ، نهایتاً از دو نفر دیگر از شاگردان امام سؤال می کرده و این طور نبوده که از همه شاگردها سؤال کند و یا در وادی السلام متوسّل شود تا اصحاب حضرت به خوابش بیایند و برایش روایت نقل کنند .

لذا آن مقدار فحصی که لازم است این است که انسان ، کُتب فقهی مشهور یعنی از شیخ انصاری به بعد را بگردد که اگر روایتی بر مطلب باشد ، آن ها نقل می کنند و امکان ندارد که یک روایتی سنداً صحیح باشد و دالّ بر حکم فقهی هم باشد ولی فقهاء آن را ذکر نکرده باشند ؛ پس همین مقدار فحص کافیهست و بیشتر از آن را دلیل نداریم که لازم باشد .

### اما جهت دوم در بحث :

گفتید در اصول عملیه ، فحص لازم است و فقط از برائت صحبت کردید ولی از استصحاب ، صحبتی به میان نیاوردید ، حالا در این جهت دوم می‌گوییم که < لا تنقض اليقين بالشك > برای چه فحص لازم دارد ؟ حالا باید بررسی کنیم که آن پنج وجهی که مرحوم صدر در رابطه با عدم مقتضی برای اطلاق برائت ذکر فرموده بود ، آیا در استصحاب هم می‌آید یا نه ؟

اما وجه اول این بود که ایشان فرموده بود که در ما نحن فيه برائت عقلی را منکر هستیم ولی برائت عقلائی را قبول داریم ، یعنی سیرهٔ عقلاء بر این است که هرگاه در تکلیفی شک کنند ، برائت جاری می‌کنند ، حالا اگر در موردی که برائت عقلاء هست ، یک کبرایی آمد ، ما نمی‌توانیم از این کبری اطلاق گیری کنیم و بگوییم حدیث رفع اطلاق دارد یعنی چه قبل الفحص و چه بعد الفحص را شامل می‌شود ، بلکه مواردی که یک نص شرعی در مورد سیرهٔ عقلاء وارد می‌شود ، این امضاء همان سیره بوده و سعه و ضیقش به همان سیره است و این دلیل ، کأن لم یکن می‌باشد ؛ حالا عقلاء قبل الفحص برائت ندارند ولی بعد الفحص برائت دارند و حدیث رفع هم که برائت شرعی است ، بر همان محمول برائت عقلاء حمل می‌شود لذا اطلاق ندارد .

اما این وجه در قاعدهٔ طهارت و در استصحاب حکم نمی‌آید چون عقلاء که قاعدهٔ طهارت ندارند و عقلاء که فحص در طهارت و نجاست ندارند و عقلاء که استصحاب ندارند ، پس این وجه في حد نفسه اصلاً در مورد استصحاب و قاعدهٔ طهارت و در مورد تخیر نمی‌آید زیرا عقلاء این سه تا اصل را ندارند .

اما وجه دوم که تعارض حدیث رفع با آیهٔ ایتاء و تبیین بود ، مرحوم صدر در اینجا می‌فرماید که < لا تنقض اليقين بالشك > و < كل شيء لك طاهر > نیز معارض با این آیات شریفه است زیرا آیه می‌فرماید که در موارد تبیین و آن مواردی که خداوند حکم را می‌فرماید ، عقاب بر ترک هم هست و لذا این آیه ، بعد الفحص را شامل نمی‌شود ، ولی استصحاب مطلق می‌باشد و قبل الفحص و بعد الفحص را شامل می‌شود ، لذا آیه با روایت < لا تنقض اليقين بالشك > تعارض می‌کند و لذا این روایت از اعتبار می‌افتد .

لکن در جواب از مرحوم صدر می‌گوییم : آیهٔ ایتاء و تبیین ، ربطی به عقاب ندارد ، بلکه آیهٔ تبیین می‌گوید در دنیا سنت الهی بر این است که قومی را که خداوند هدایت کرد ، تا وقتی که احکام را برای آن‌ها تبیین نکند ، آن‌ها را گمراه نمی‌کند ، و مراد این آیه این نیست که < ما كان الله ليعذب قوماً بعد إذ هداهم > ؛ و همین اشکال در مورد تعارض آیه با حدیث رفع هم وجود دارد .

همچنین آیه ایتاء هم می‌فرماید آن چیزی را که خداوند ایتاء کرده ، آن را تکلیف می‌کند و این آیه ربطی به احکام ندارد ، بلکه این آیه در مورد انفاق و تکالیف است ، یعنی هر چیزی را که خداوند به انسان داده ، همان را تکلیف می‌کند که انفاق کنیم و آن چیزی را که نداده ، تکلیف نمی‌کند . پس این آیات ربطی به عدم جريان برائت و استصحاب قبل الفحص ندارد .

اما وجه سوم که گفته شد قرینهٔ جلیه هست که ائمه تحریر بر کتابت احادیث کردند و اگر قرار باشد که

هر کسی هر وقت در وجود تکلیفی شک کرد ، بدون فحص بتواند براءت جاری کند ، آن وقت دیگر معنا نداشت که ائمه به کتابت احادیث تأکید کنند . پس این قرینه جلوی ظهور حدیث رفع و نیز قاعدۀ طهارت در اطلاق را می‌گیرد .

لکن ما می‌گوییم : این وجه در مورد براءت درست است ولی نسبت به قاعدۀ طهارت انسان نمی‌تواند این حرف را بزند ، علاوه بر این که ائمه نسبت به طهارت و نجاست خیلی اهتمام نداشتند .

مرحوم آقای خوئی در اینجا فرموده : از آنچه که در اخبار تعلّم و اخبار توقّف در براءت ذکر کردیم ، ظاهر می‌شود که استصحاب ترخیصی هم در شبهۀ قبل الفحص جاری نمی‌شود .

لکن در جواب ایشان می‌گوییم : چنین ظهوری ثابت نمی‌باشد و اینجا را اخبار تعلّم شامل نمی‌شود زیرا در آن خبر ، عبد در جواب خداوند می‌گوید « ما علمت » و حال آن که در استصحاب ، عبد قبلاً حکم را علم داشته که چیست و کسی که علم دارد را مکلف به تعلّم نمی‌کنند ؛ علاوه بر این که اخبار توقّف هم اینجا را شامل نمی‌شود زیرا این اخبار می‌گویند « قف عن الشبهة » و حال آن که در مورد استصحاب ، شبهه ای وجود ندارد بلکه علم سابق وجود دارد ؛ همچنین اینجا را سیره عقلاء هم شامل نمی‌شود .

علاوه بر این که به نظر ما حتّی اخبار تعلّم در براءت هم دلیل بر لزوم فحص نمی‌باشد ، زیرا اگر خداوند بگوید چرا فلان کار را انجام دادی ، در جواب می‌گوییم چون خدایا خودت فرمودی که اگر شک کردی که من چیزی را واجب کردم یا نه ، « رفع ما لا يعلمون » جاری کن و لازم نیست کاری انجام دهی .

اما آیه « فاسئلوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون » این آیه هم هرچند جلوی اطلاق براءت را می‌گیرد ولی نمی‌تواند جلوی جریان استصحاب را بگیرد زیرا آیه می‌گوید اگر نمی‌دانید بپرسید و حال آن که در استصحاب ، شخص عالم به حکم می‌باشد و می‌داند شارع فرموده که مشکوک الطهارت ، طاهر می‌باشد .

اما بعضی ها به آیه سؤال اشکال کرده اند و فرموده اند : این آیه مربوط به این است که کفّار به پیامبر اشکال می‌کردند که این چه پیغمبری است که یأکل الطعام و یمشي في الاسواق ، بلکه پیامبر باید از ملائکه باشد ، در اینجا خداوند در جواب از این ها در این آیه می‌فرماید که انبیاء گذشته هیچکدام از ملائکه نبودند بلکه از جنس بشر بودند و اگر این مطلب را نمی‌دانید ، از علمای یهود و نصاری بپرسید که انبیاء گذشته آیا از جنس بشر بودند یا از جنس ملک ؛ پس این آیه ربطی ندارد به این که اگر احکام شرعی را شک دارید ، از اهل ذکر سؤال کنید .

لکن این اشکال به آیه وارد نیست ، به خاطر این که اگر ما بودیم و آیه شریفه ، آن وقت بعید نبود که همین حرف مستشکل را نیز قائل شویم ، ولی در ذیل این آیه شریفه از ائمه علیهم السلام روایاتی وارد شده که فرموده اند مراد از « الذکر » قرآن می‌باشد و « نحن اهل الذکر » ، و لذا این اشکال مندرج می‌شود زیرا کسی که از ائمه سؤال می‌کند ، نبوت را قبول دارد ، و لذا ظهور آیه در مورد سؤال از احکام شرعی می‌باشد علاوه بر این که سؤال از مسائل اعتقادی مثل سؤال از بشر یا ملک بودن پیامبر نیز سؤال از مسئله شرعی می‌باشد .

پس در اینجا یک وجه فنی برای عدم جريان استصحاب و قاعده طهارت وجود ندارد و تنها وجهی که برای جلوگیری از جريان استصحاب و قاعده طهارت قبل الفحص وجود دارد، فقط إجماع علماء و تسالم شیعه می باشد، یعنی هیچ فقیهی نفرموده که اگر در نجاست چیزی شک کردی، فحوص نکن و قاعده طهارت را جاری کن، لذا این اجماع، جلوی جريان استصحاب و قاعده طهارت قبل الفحص را می گیرد. لکن در مورد استصحاب، اگر استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت مراد باشد، آن وقت قطعاً این دو استصحاب در مورد قبل الفحص جاری نمی شود، چون این دو استصحاب نیز مانند براءت، عام می باشند و همان اشکالی که در براءت بود در اینجا هم هست که معنا ندارد شارع امر به سؤال کند و از طرفی هم بگوید هر جا شک داشتی، استصحاب عدم جاری کن و لذا آیه سؤال، جلوی جريان این نوع استصحاب را می گیرد؛ ولی اگر استصحاب بقاء حلیت یا استصحاب بقاء ترخیص مراد باشد، آن وقت این استصحاب ها مثل قاعده طهارت می باشد و عام نبوده بلکه خاص می باشد، و همان طوری که در قاعده طهارت گفتیم هیچ فقیهی قاعده طهارت را قبل الفحص جاری نکرده در اینجا هم می گوئیم هیچ فقیهی قبل الفحص، استصحاب بقاء جاری نکرده است.

اما در مورد جريان تخییر قبل الفحص می گوئیم: ما تخییر شرعی نداریم بلکه فقط تخییر عقلی داریم و در مورد تخییر عقلی هم عقل می گوید که قطعاً باید فحوص کنی، چون دوران امر بین محذورین است و شما قدرت بر إمتثال هر دو هم نداری، یعنی مثلاً وقتی شک داری که این میت آیا دفنش حرام است یا واجب، در اینجا نمی توانی هر دو تکلیف را إمتثال کنی ولی عقلاً باید یکی را إمتثال کنی و اگر فحوص ممکن باشد، آن وقت این شک قبل الفحص، شک در قدرت می شود که شاید من قدرت داشته باشم که بتوانم فحوص کنم و ببینم که این میت مسلمان است و باید دفن شود یا کافر است که باید دفن نشود.

پس در تخییر عقلی، عقل که می گوید مخیری، به خاطر این است که می گوید شما علم داری که این کار، یا واجب است و یا حرام و دوران امر بین محذورین است، و قدرت بر موافقت قطعیه نداری، لذا مخیر هستی، ولی در آنجایی که بعد فحوص نکند، عقل در آنجا حکم به تخییر نمی کند، چون شاید اگر فحوص کند، تکلیف برایش معلوم شود و لذا قدرت بر إمتثال پیدا کند؛ اگر هم گفته شود که شک در قدرت، مجرای براءت است، در جواب می گوئیم که براءت قبل الفحص جاری نمی شود.

**جهت سوم:** اگر کسی فحوص را ترک کرد و کارش مخالف با واقع در آمد، در این صورت بر چه

چیزی عقاب می شود؟

در این مسأله سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که بر مخالفت واقع عقاب شود، و احتمال دوم این است که بر ترک تعلّم عقاب شود و احتمال سوم این است که بر مجموع مخالفت واقع و ترک تعلّم عقاب شود.

اما مشهور این است که بر ترک تعلّم عقاب شود و بعضی ها فرموده اند بعید نیست که مختار مرحوم

آخوند هم همین باشد؛ اما بعضی دیگر مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند که بر مخالفت واقع عقاب می‌شود؛ و بعضی دیگر مثل مرحوم آقای نائینی فرموده اند که بر مجموع عقاب می‌شود که چرا ترکِ تعلّم منجر به مخالفت واقع کردی.

مرحوم نائینی در بیان دلیل بر قولش در أجود فرموده: اما عبد بر مخالفت واقع به تنهایی عقاب نمی‌شود زیرا عقاب بر مخالفت واقع، قبیح می‌باشد و در اینجا «قبیح عقاب بلا بیان» جاری می‌شود، و اما بر ترک تعلّم به تنهایی عقاب نمی‌شود به خاطر این که در اینجا هم عقل جلوی عقاب را می‌گیرد زیرا وجوب تعلّم، وجوب طریقی می‌باشد و برای رسیدن به واقع می‌باشد و شارع در آن، ملاک و مصلحتی ندارد بلکه ملاک در همان واقع می‌باشد، و حکم طریقی هم نه ثواب دارد و نه عقاب، پس عبد بر مجموع عقاب می‌شود.

اگر به ایشان اشکال شود: این مجموع، از یک مخالفت واقع و یک ترک تعلّم ایجاد شده است و شما عقاب را در هر دو منتفی کردید، حالا چگونه می‌گویید که مجموع این‌ها عقاب دارد؟!

ایشان در جواب می‌گویند: خاصیت مجموع این است که عقاب بر مخالفت واقع را، عقاب مع البیان می‌کند نه عقاب بلا بیان. زیرا وقتی شارع امر به تعلّم می‌کند و غرضش وصول به واقع است، آن وقت این امر، متمم جعل می‌شود و لذا ترک تعلّمی که منجر به مخالفت واقع شود، در این صورت آن عقاب بر مخالفت واقع با این قید، بلا بیان نمی‌شود بلکه عقاب مع البیان می‌شود.

البته تعبیر مجموع، تعبیر فنی نیست، لکن این تعبیر از مرحوم صدر می‌باشد ولی تعبیر مرحوم نائینی این است که بر حصّه عقاب می‌شود، یعنی شارع عقاب می‌کند بر آن مخالفت واقعی که ترک تعلّم در آن شده یا این که شارع عقاب می‌کند بر آن ترک تعلّمی که به مخالفت واقع منجر شده است.

اما مرحوم صدر به این کلام مرحوم نائینی چند اشکال نموده است:

اما اشکال اول به مرحوم نائینی این است که مرحوم صدر به ایشان می‌گوید: شما فرمودید که قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» قبل الفحص جاری نمی‌شود، پس چرا در اینجا می‌گویید اگر شارع بخواهد بر مخالفت واقع عقاب کند، قبیح عقاب بلا بیان جاری می‌شود.

لکن این اشکال به مرحوم نائینی وارد نیست، زیرا مرحوم نائینی قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» را قبل الفحص جاری نمی‌کند ولی ندارد که عقاب را بر چه چیزی تصحیح می‌کند؛ مثل این ماند که کسی بگوید من ساعت ۱۰ به حرم نمی‌روم، ولی نکته به حرم نرفتنش را بیان نکرده است، حالا در بحث‌های گذشته حرف این است که قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» قبل الفحص جاری نمی‌شود و نکته اش را بیان نفرموده بود، ولی در اینجا حرف در این است که چرا جاری می‌شود و نکته اش را بیان می‌فرماید و می‌گوید عقاب بر واقع صحیح نیست ولی بر مجموع واقع و این اماره صحیح است لذا این بحث هیچ منافاتی با بحث سابق ندارد و لذا اشکال مرحوم صدر به ایشان وارد نیست.

اما اشکال دوم به ایشان این است که: بر فرض قبول کنیم که قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» قبل الفحص

جاری شود ولی این قاعده در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ما نحن فيه ، اطراف علم اجمالی می‌باشد زیرا مرحوم نائینی فرمود که من علم اجمالی کبیر دارم که در شریعت ، تکالیفی هست ، و نیز علم دارم که در اخباری که دست ماست ، روایاتی دالّه بر آن تکالیف هست ، حالا وقتی تا آخر ابواب فقه فحوص کنیم ، آن وقت آن علم اجمالی کبیر منحلّ می‌شود ؛ بنا بر این اگر کسی فحوص نکند ، آن علم اجمالی باقی است و لذا در اطراف علم اجمالی ، قاعده « قبح عقاب بلا بیان » جاری نمی‌شود .

اما این اشکال وارد است که چنین علم اجمالی منجز است ، ولی باز الکلام الکلام ، زیرا به مرحوم صدر می‌گوییم : این علم اجمالی که منجز است ، به این معنا می‌باشد که « قبح عقاب بلا بیان » ندارد ، اما مرحوم نائینی نفرموده که عبد بر چه چیزی عقاب می‌شود . اگر بگویید ظاهر کلام مرحوم نائینی این است که بر مخالفت واقع عقاب می‌شود ، در جواب می‌گوییم ایشان در اینجا تصریح بر خلاف دارد و می‌گوید که بر حصّه عقاب می‌شود .

لکن اشکال ما در اینجا به مرحوم نائینی این است که : در « قبح عقاب بلا بیان » ، مراد از بیان ، علم نمی‌باشد بلکه بیان به معنای مصحّح عقوبت می‌باشد ، یعنی در جایی که مصحّح عقوبت نیست ، عقاب قبیح می‌باشد و این قاعده ، یک قضیّه ضروریّه بشرط محمول است و نمی‌توان آن را منکر شد ، یعنی می‌گوید در جایی که عقاب قبیح است ، این عقاب در آنجا قبیح است ؛ حالا وقتی اماره ای در معرض وصول است که اگر فحوص کنند به آن اماره می‌رسند ، این عقلاً مصحّح برای عقاب می‌شود ، و در ما نحن فيه وقتی شارع فرمود احتیاط کن یا امر طریقی به وجوب تعلّم کرد ، خود همین امر سبب احتمال دادن عقاب شده و مصحّح عقاب می‌باشد و عقل می‌گوید که قبل الفحوص عقاب قبیح نیست ، پس این که فرمودید بر مخالفت واقع عقاب نمی‌شود زیرا عقاب بلا بیان می‌باشد و قبیح است ، این فرمایش شما صحیح نمی‌باشد بلکه کسی که ترک تعلّم کند ، بر واقع عقاب می‌شود و قبح عقاب بلا بیان هم وجود ندارد .

**جهت چهارم :** اگر شخصی در وجوب نماز جمعه شک دارد و بدون فحوص ، نماز جمعه را ترک کند و فردای قیامت معلوم شود که نماز جمعه واجب بوده و او مخالفت واقع کرده است ، اینجا دو صورت دارد : صورت اول این است که روایتی بر وجوب نماز جمعه بوده و اماره ای در مقام بوده که اگر از آن فحوص می‌کرد ، آن روایت و اماره را پیدا می‌کرد ، در این صورت این شخص قطعاً معاقب است زیرا مخالفت واقع کرده و هیچ مؤثقی هم نداشته و اماره هم بر وجوب داشته است ؛ اما صورت دوم این است که اگر این شخص فحوص می‌کرد ، روایتی بر وجوب نماز جمعه پیدا نمی‌کرد ، بلکه اگر فحوص می‌کرد ممکن بود روایتی بر جواز ترک نماز جمعه هم پیدا کند ، حالا این شخص در این صورت آیا معاقب هست یا نه ؟

مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی در اینجا فرموده اند باید ببینیم که دلیل بر لزوم فحوص چه چیزی می‌باشد و به چه دلیل قبل الفحوص برائت جاری نمی‌شود ، اگر دلیل را علم اجمالی بدانیم ، حالا اگر این شخص علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت داشته و احتمال می‌داده که نماز جمعه واجب باشد و فحوص

نکرده ، آن وقت قطعاً معاقب است چون منجز داشته است ؛ اما اگر دلیل بر لزوم فحص را اخبار تعلّم و آیه سؤال بدانیم ، آن وقت این شخص معاقب نیست چون حکم واقعی بر او منجز نبوده ، به خاطر این که اخبار تعلّم نسبت به این شخص جاری نمی شده ، بلکه اخبار تعلّم خطاب به کسی است که تعلّم برایش امکان داشته باشد ، ولی این شخص اگر دنبال روایات دالّه بر وجوب نماز جمعه می رفت ، چیزی پیدا نمی کرد بلکه شاید بر خلافش را پیدا می کرد .

مرحوم آقای خوئی با مرحوم آقای نائینی تا اینجا بحث ، مشترک می باشند ، یعنی اگر دلیل بر تنجز ، علم اجمالی بود ، آن وقت به نظر کلا العلمین ، حکم منجز بوده و معاقب است ، ولی اگر دلیل ، اخبار تعلّم بود ، آن وقت به نظر کلا العلمین ، حکم منجز نبوده و معاقب نیست .

اما مرحوم آقای خوئی فقط یک کلمه اضافه می کند و می گوید : اگر دلیل بر لزوم فحص ، علم اجمالی یا اخبار توقف و احتیاط باشد ، آن وقت اینجا معاقب است ، ولی اگر دلیل بر فحص ، اخبار تعلّم و آیه سؤال باشد ، آن وقت اینجا معاقب نیست .

اما بحث ما در اینجا مبتنی بر این است که متجرّی ، مستحقّ عقاب نباشد بلکه عاصی مستحقّ عقاب باشد ، ولی اگر کسی قائل باشد که متجرّی مستحقّ عقاب است ، آن وقت این بحث جا ندارد ، زیرا آن شخص حدّاقل متجرّی بوده است و به خاطر تجرّی اش عقاب می شود .

حالا در دو نکته باید صحبت کنیم : نکته اول این است که بنا بر این که متجرّی مستحقّ عقاب نباشد و عاصی مستحقّ عقاب باشد ، حالا این شخص که بدون فحص کاری را ترک کرده و مخالف با واقع در آمده آیا عاصی به حساب می آید که مستحقّ عقاب باشد یا نه ؟

و نکته دوم این است که مرحوم صدر ادّعا فرموده که حتّی اگر بگوییم که متجرّی مستحقّ عقاب است ، ولی باز ممکن است بگوییم که این شخص ، مستحقّ عقاب نیست ، زیرا تجرّی این شخص ، از آن تجرّی که در بحث اصول صحبت شده ، أخفّ می باشد زیرا اماره در معرض وصول ندارد . حالا باید ببینیم که این تجرّی آیا مثل همان تجرّی می باشد یا با آن فرق می کند ؟

اکنون ما در اینجا در سه مطلب بحث می کنیم :

مطلب اول در رابطه با شقوق مسأله می باشد که مرحوم صدر آن را به نحو مستوفی بحث کرده است و مطلب دوم در بررسی این شقوق می باشد و مطلب سوم هم در بیان مختار در مقام می باشد .

مطلب اول : مرحوم صدر فرموده که دلیل لزوم فحص در شبهات بدویه و این که برائت قبل الفحص جاری نمی شود ، یکی از این سه فرض می باشد :

۱) علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت ( ۲ ) حکم عقل به این که احتمال قبل الفحص را منجز می داند ( ۳ ) به خاطر وجود اخبار تعلّم و آیه سؤال .

سپس ایشان در هر کدام از این سه فرض ، دو احتمال می دهد و در نتیجه ایشان مطلب را بنا بر شش

احتمال بررسی می‌کند که به هر راهی ، این شخص آیا مستحقّ عقاب هست یا نیست :

اما فرض اول این است که اگر شک داری که شرب تنن آیا حرام است یا نه ، در این صورت برائت جاری نمی‌شود ، زیرا علم اجمالی داریم که در شریعت یک واجبات و یک محرماتی هست ، حالا هرگاه در وجود تکلیفی شک کنیم ، اگر بخواهیم برائت جاری کنیم ، آن وقت مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه می‌شود و اگر در بعضی جاها بخواهیم برائت جاری کنیم ، آن وقت ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید ؛ پس بخاطر وجود این علم اجمالی ، برائت در شبهات حکمیه قبل الفحص جاری نمی‌شود .

اما این فرض ، دو احتمال دارد :

احتمال اول ، مسلک مرحوم نائینی می‌باشد که ایشان می‌فرماید : ما یک علم اجمالی کبیر و یک علم اجمالی صغیر داریم ، علم اجمالی کبیر این است که مثلاً علم داریم که ۲۰۰۰ تا تکلیف وجوبی و تحریمی در این شریعت هست ، و هرجایی که شک می‌کنیم ، احتمال می‌دهیم که یکی از آن دو هزارتا باشد . اما یک علم اجمالی صغیر داریم به این که ۲۰۰۰ تا ایجاب و تحریم داریم که در کتاب وسائل الشیعه در ضمن روایات معتبره ذکر شده است . حالا آن علم اجمالی کبیر به نظر مرحوم نائینی به این علم اجمالی صغیر منحلّ می‌شود ، یعنی اگر در کتاب وسائل الشیعه فحوص کردیم و خبری بر حرمت شرب تنن پیدا نکردیم ، آن وقت برائت از حرمت جاری می‌شود و لکن باید تا آخر کتاب وسائل فحوص نمود .

مرحوم صدر در اینجا می‌فرماید : بنا بر مسلک مرحوم نائینی ، شخصی که احتمال حرمت شرب تنن می‌داده و فحوص نکرده و شرب تنن کرده و بعد در قیامت معلوم شود که مخالف واقع انجام داده ، ولی اگر در کتاب وسائل فحوص می‌کرد ، دلیلی بر حرمت پیدا نمی‌کرد ، طبق این مسلک ، این شخص معاقب نمی‌باشد ، زیرا این مورد از اول از اطراف علم اجمالی آن شخص خارج بوده و حکم در حقّ او منجز نبوده و آن شخص ، از همان اول ، برائت داشته و لکن خودش خبر نداشته و خیال می‌کرده که برائت ندارد ؛ پس آن شخص ، توهم تنجز می‌کرده نه این که واقعاً حکم بر او منجز بوده باشد و لذا مستحقّ عقاب نیست ، حالا عملش هرچند تجزّی بوده و لکن به نظر مرحوم نائینی ، متجزّی مستحقّ عقاب نمی‌باشد .

اما احتمال دوم : مسلک مرحوم آقای خوئی و مرحوم آخوند می‌باشد که می‌فرمایند : علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحلّ می‌شود یعنی احتمال بدهیم که ۲۰۰۰ تکلیف در شریعت هست و کتاب وسائل را هم فحوص کنیم و ۲۰۰۰ تا تکلیف پیدا کنیم ، در این صورت از لحظه ای که این تکالیف را پیدا کردیم ، علم اجمالی منحلّ شده و برائت جاری می‌شود . حالا طبق این مسلک ، آن شخص مذکور ، معاقب می‌باشد زیرا از اول ، برائت نداشته است و در این صورت علم اجمالی ابتداءً واقع را منجز می‌کند ، چه اماره ای باشد و چه نباشد ، پس واقع منجز هست و هست و وقتی این علم اجمالی از بین رفت ، آن وقت برائت جاری می‌شود .

طبق این مسلک ، قطعاً آن شخص مذکور معاقب و عاصی می‌باشد ، زیرا مخالفت واقع کرده و واقع هم بر او منجز بوده ، زیرا علم اجمالی می‌گوید تا علم هست ، اطرافش بر تو منجز است چه اماره ای در بین باشد

و چه اماره ای در بین نباشد .

فرق این مسلک با مسلک مرحوم نائینی این است که طبق مسلک مرحوم نائینی ، آنجایی که خبر در وسائل الشیعه نیست ، از اول براءت جاری می شده ولی طبق مسلک دوم ، از روزی که فحص کرد و ۲۰۰۰ تا تکلیف را پیدا کرد ، از همان روز براءت جاری می شود .

پس اگر کسی علم اجمالی کبیر به وجود ۲۰۰۰ تکلیف داشته باشد و شک کند که شرب تنن حرام است یا نه ، طبق مسلک دوم ، اگر شرب تنن را مرتکب شود ، عاصی می باشد زیرا هیچ مؤمنی برای ارتکاب نداشته ، زیرا در این هنگام ، براءت ندارد بلکه ابتدا باید فحص کند و آن ۲۰۰۰ تا تکلیف را پیدا کند و بعد اگر دلیلی بر حرمت شرب تنن پیدا نکرد ، آن وقت می تواند شرب تنن را مرتکب شود .

اما بنا بر فرض دوم اگر کسی دلیل بر فحص را علم اجمالی نگرفت ، بلکه دلیل بر لزوم فحص را حکم عقل دانست به این که عقل می گوید که احتمال تکلیف قبل الفحص ، منجز می باشد ؛ چنین قائلی باید یکی از این دو مبنا را داشته باشد :

مبنای اول این است که اصلاً قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکر باشد همانند مرحوم صدر و مرحوم شیخ طوسی که در این صورت می فرمایند چه فحص کنی و چه فحص نکنی ، احتمال تکلیف عقلاً منجز می باشد . حالا طبق این مسلک ، این شخصی که شرب تنن کرده و احتال عقاب هم می داده ، قطعاً معاقب است به خاطر این که مخالفت واقع کرده و واقع هم بر او منجز بوده چون احتمال تکلیف می داده و احتمال تکلیف قبل الفحص هم منجز بوده است و لذا این شخص ، عاصی می باشد چون هیچ مؤمنی نداشته و براءت عقلی هم نداشته و خود عقل هم جلوی براءت را گرفته بوده .

اما مبنای دوم این است که منکر براءت عقلی نباشد مثل مرحوم آقای خوئی ، ولی بگوید قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل الفحص جاری نمی شود و احتمال تکلیف ، منجز می باشد . حالا این مبنا هم دو احتمال دارد :

احتمال اول این است که بگوییم نفس احتمال تکلیف ، عقلاً قبل الفحص ، واقع را منجز می کند ، یعنی اگر شرب تنن فی علم الله حرام باشد و عبد هم احتمال حرمت بدهد و فحص نکند ، آن حرمت واقعی شرب تنن منجز است . طبق این احتمال ، این شخص قطعاً معاقب است چون هیچ مؤمنی نداشته بلکه احتمال تکلیف می داده و عقل هم این احتمال را منجز دانست .

اما احتمال دوم این است که بگوییم احتمال تکلیف قبل الفحص ، منجز است ولی واقع را منجز نمی کند بلکه اماره ای را که در معرض وصول است را منجز می کند ، یعنی آن خبری که در لا به لای وسائل الشیعه است ، آن خبر را منجز می کند ، ولی اگر فحص می کردیم خبری در وسائل الشیعه پیدا نمی کردیم ، آنجا را عقل کاری ندارد و « رفع ما لا یعلمون » هم جاری می شود . طبق این احتمال ، آن شخص معاقب نیست زیرا او مؤمن و براءت داشته ولی از این مؤمن خبر نداشته است ، مگر این که بگوییم به خاطر تجزی ، عقاب می شود .

اما فرض سوم این است که دلیل بر لزوم فحص و تنجز را اخبار تعلّم بدانیم که در این اخبار هم دو

احتمال وجود دارد :

احتمال اول این است که بگوییم : اخبار تعلم از ابتداء ، واقع را منجز می کند ، یعنی هر جا که احتمال حکم واقعی بدهی ، اخبار تعلم می گوید که واقع بر تو منجز است . حالا طبق این احتمال ، شخصی که شرب تن کرده ، قطعاً معاقب است چون احتمال حرمت می داده و برائت هم نداشته است و فرض این است که این عملش مخالف با واقع در آمده ، و واقع هم در حق او منجز بوده است .

اما احتمال دوم این است که بگوییم اخبار تعلم مستقیماً دنبال واقع نمی رود بلکه آن اماره ای را منجز می کند که آن اماره با تعلم پیدا می شود که آن اماره ، واقع را منجز می کند ، یعنی اخبار تعلم ، منجز طولی است و منجز بر منجز است . حالا طبق این مسلک ، این شخص معاقب نیست به خاطر این که واقع بر او منجز نبوده ، چون اخبار تعلم می خواسته اماره را منجز کند و حال آن که اماره ای که در معرض وصول باشد در کار نبوده تا منجز شود . مگر این که گفته شود که به خاطر تجزی عقاب می شود .

پس این که مرحوم آقای خوئی فرمود اگر کسی دلیلش اخبار تعلم باشد ، قطعاً معاقب است ، این را دوباره تفصیل داد و فرمود ممکن است کسی دلیلش اخبار تعلم باشد و لکن اخبار تعلم ، واقع را منجز نکند بلکه اماره را منجز کند و بعد اماره برود و واقع را منجز کند .

اخبار احتیاط هم مثل اخبار تعلم است ، یعنی اگر کسی بگوید که اخبار احتیاط از ابتداء واقع را منجز می کند ، آن وقت آن شخص معاقب است ولی اگر بگوید اخبار احتیاط ، آن اماره را منجز می کند ، آن وقت آن شخص معاقب نیست و باز الکلام الکلام .

حالا نظر مرحوم صدر ، همان احتمال اول می باشد که اخبار تعلم ، واقع را منجز می کند و دلیل ایشان این است که می فرماید : در بحث حکم ظاهری گفتیم که حقیقت حکم ظاهری ، تراحم حفظی است ، یعنی اگر یک مایعی باشد که عبد نمی داند آیا خمر است که مفسده دارد و شارع باید برایش حرمت جعل کند یا خلّ است که مصلحت دارد و شارع باید حلیت جعل کند ، حالا در اینجا در مقام حفظ ملاکات ، در حالت شک و جهل ، این دو در نزد خداوند سبحان با هم تراحم پیدا می کنند ، یعنی یا باید بفرماید که جانب مفسده خمر را مقدم بدار و احتیاط کن و یا باید جانب مصلحت خلّ را مقدم بدارد و برائت و اصالة الحلّ جعل کند . حالا احکام ظاهریه حقیقتش این است که دارو و درمان تراحم حفظی می باشند . حالا اگر شارع بخواهد بگوید که اخبار تعلم ، اماره را منجز می کند ، غرضش این است که می خواهد بگوید که اگر شرب تن حرام باشد ، من به هیچ وجه راضی به ترکش نمی شوم ، پس در واقع شارع که حرمت شرب تن را بر من منجز کرده است ، حقیقتش این می شود که تنجز ، روی واقع رفته است .

مطلب دوم : در بررسی شقوقی می باشد که مرحوم صدر ثبوتاً و تصوراً ذکر نمود و ما باید ببینیم که این شقوق آیا ثبوتاً و تصوراً درست است یا درست نیست .

به ایشان می گوییم : شما شقوق را بیان کرده اید ولی بزرگه و مشکل را حل نکرده اید :

در مقام مناقشه در فرض اول به مرحوم صدر می‌گوییم: در علم اجمالی هر مسلکی داشته باشیم، آن شخص، عاصی و معاقب نیست و لذا تفصیل شما بین مرحوم نائینی و دیگران بلا وجه می‌باشد، زیرا کسی که مسلک مرحوم نائینی را قبول ندارد، می‌گوید ما یک علم اجمالی کبیر داریم که در این شریعت ۲۰۰۰ واجب و حرام هست و یک علم اجمالی صغیر داریم که ۲۰۰۰ تا تکلیف در روایات معتبره موجود در وسائل الشیعه وجود دارد، حالا علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی صغیر شد و دایره علم اجمالی صغیر، اماراتی شد که در این کتاب هست، پس یعنی هر چیزی که اماره ندارد، در واقع از دایره علم اجمالی خارج است و برائت دارد.

حالا فرق مرحوم نائینی با دیگران در این است که دیگران فرمودند اگر دلیل بر لزوم فحص، علم اجمالی باشد، حالا اگر از جلد اول وسائل الشیعه فحص کردی و بعد به آخرهای وسائل رسیدی و ۲۰۰۰ تا تکلیف را پیدا کردی، در اینجا مرحوم آخوند و دیگران فرمودند که دیگر لازم نیست بقیه وسائل را بگردی و در ما بقی، برائت جاری کن، ولی مرحوم نائینی فرمود چون این علم اجمالی، علامت دارد، لذا باید تا آخر وسائل، فحص کنی؛ اما از این جهت که علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود و دایره علم اجمالی صغیر، محدوده روایات معتبره ای است که در وسائل است و هرچه که در وسائل نیست، در آن‌ها برائت جاری می‌شود، در این مطلب فرقی بین مرحوم نائینی و دیگران نمی‌باشد و لذا از اول، برائت جاری می‌شود و آن شخص، معاقب نخواهد بود.

اما فرض دوم این بود که عقل جلوی جریان برائت قبل الفحص را بگیرد. در اینجا در مقام اشکال به مرحوم صدر می‌گوییم: این حرف شما، همان وجه رابعی است که مرحوم آقای خوئی برای لزوم فحص بیان نمود که فرمود عقل بدیهی، جلوی جریان برائت قبل الفحص را می‌گیرد. در آنجا شما در مقام اشکال به مرحوم آقای خوئی فرمودید که حکم شرعی یعنی «رفع ما لا یعلمون»، وارد بر حکم عقلی می‌باشد، حالا همان اشکال در اینجا هم به خود شما وارد می‌باشد.

اما این حرف که فرمودید ما منکر «قبیح عقاب بلا بیان» هستیم، این حرف دردی را دوا نمی‌کند، زیرا ما الآن نمی‌خواهیم به قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» تمسک کنیم تا شما بگویید که من این قاعده را منکر هستم بلکه ما می‌خواهیم به برائت شرعی تمسک کنیم و لذا شما باید برای برائت شرعی، مقید ذکر کنید زیرا بحث ما این است که آیا عقل فطری، جلوی جریان «رفع ما لا یعلمون» را قبل الفحص می‌گیرد یا نه، که در اینجا شما باید قائل شوید که عقل، جلوی جریان آن را می‌گیرد و دیگر ربطی ندارد که بگویید برائت عقلی را آیا قبول دارید یا منکر هستید. و اگر هم بگویید که عقل جلوی برائت شرعی را می‌گیرد، آن وقت آن اشکال قبلی شما به مرحوم آقای خوئی در اینجا هم به خود شما وارد می‌شود به این که حکم شرعی، وارد بر حکم عقلی می‌باشد.

علاوه بر این که باز اشکال می‌شود که آیا عقل مطلقا جلوی جریان برائت را می‌گیرد یا در تقدیری که اگر

فحص می کرد دلیلی پیدا می کرد ، در این صورت جلوی جریان برائت شرعی را می گیرد ؟ و باز در اینجا بزنگاه را ذکر نفرموده اید .

اما نسبت به فرض سوم ، اگر دلیل بر لزوم فحص ، اخبار تعلم باشد . حرف مرحوم صدر صحیح است که روح حکم ظاهری ، تراحم حفظی است و واقع را منجز می کند و ما هم این حرف را قبول داریم . ولی ایشان معما را حلّ نکرده است ، زیرا کلام در این است که اخبار تعلم که روی واقع رفته است ، آیا واقع را مطلقاً منجز کرده یعنی چه فحص کند و خبری پیدا نکند و چه فحص کند و خبری پیدا کند ، یا این که واقع را در فرضی منجز کرده است که اگر فحص می کرد ، روایتی پیدا می شد .

پس حقّ با مرحوم آقای خوئی می باشد زیرا این که شارع ، واقع را مقدّم داشته ، دلیلش اخبار تعلم می باشد و اخبار تعلم هم کسانی را شامل می شود که قدرت بر تعلم داشته باشند ، ولی اگر خداوند سبحان به وجوب تعلم امر کند با این که می داند که تعلم ممکن نبوده ، چنین امری قبیح و لغو می باشد .

پس مرحوم صدر ، بزنگاه را حلّ نکرده است و اگر می خواست حلّ کند ، باید آن جوابی که به مرحوم آفاضیاء داد را در اینجا می آورد و می فرمود اخبار تعلم ، احتمال تکلیف را منجز می کند ولو این که اگر فحص می کرد ، ظفر به واقع پیدا نمی کرد . لکن این جواب هم یک ادعا از ایشان می باشد ، زیرا ظهور اخبار تعلم ، کسی را می گیرد که تمکن از تعلم داشته باشد .

اما مطلب سوم که حقّ در مقام و بیان مختار می باشد : این است که آیا شارع عقلاً می تواند برائت جاری کند و حال آن که خود مکلف نمی داند یا نمی تواند برائت جاری کند ؟ و آیا این عبد مطلقاً معاقب است یا در صورتی معاقب است که اگر فحص می کرد و ظفر بر دلیل پیدا می کرد ؟

اگر تنجیز واقع و لزوم فحص ، به علم اجمالی باشد ، در اینجا یک کبرای کلی هست که این کبرای کلی این است که بعضی ها فرموده اند که توهم تنجز ، منجز می باشد هرچند در واقع ، چیزی منجز نباشد . مثلاً کسی خبری از ابن سنان بر حرمت تدخین دید و گمان کرد که این خبر از عبد الله بن سنان است که ثقة است و فردی دیگر گفت که این خبر از محمد بن سنان است که غیر ثقة است و بعد تدخین نمود و فردای قیامت معلوم شد که این خبر از محمد بن سنان بوده ، در این صورت باز هم عقاب می شود زیرا توهم تنجز ، منجز است ، یعنی اگر کسی توهم کرد که این خبر ، خبر محمد بن سنان نیست بلکه خبر عبدالله بن سنان است ، این خبر بر او منجز است هرچند در واقع این خبر ، خبر محمد بن سنان باشد .

اما دلیل بر این کبری این است که در اصول گفته اند که شکّ در حجّیت ، مساوق با عدم حجّیت است یعنی حجّیت فعلیه و آن چیزی که عقلاً منجز یا معذّر است ، وصول می باشد ، حالا آن کسی که خیال می کرده که این خبر ، خبر محمد بن سنان است ، او برائت داشته ولی آن کسی که خیال می کرده این خبر محمد بن سنان نیست بلکه خبر عبدالله بن سنان است ، او اصلاً برائت نداشته نه این که داشته و خیال می کرده که ندارد لذا مخالفت واقع کرده و عذر هم نداشته است .

و از مرحوم نائینی عجیب است که ایشان با این که فرموده ما در اصول عملیه مصوّبه بوده و قائل به کشف حکمی هستیم ، یعنی کسی که خیال می کرده این خبر حجّت است ، او واقعاً برائت در حَقّش جعل نشده بوده نه این که در حَقّش جعل شده بوده و خیال می کرده که جعل نشده ، حالا ایشان با این که مسلکش این است که احکام ظاهریه به وصول ، معذّر اند ، ولی در ما نحن فیه برای چه ایشان می فرماید که اگر اماره نبوده ، او برائت داشته ، و حال آن که او اصلاً برائت نداشته است .

پس قبل از آن که صحت و سقم کلمات مرحوم نائینی و مرحوم صدر و مرحوم آقای خوئی معلوم شود ، باید روی این کبری تأمل نمود که آیا توهم منجّز ، منجّز است یا نه ، و بعبارة آخری آیا شخصی که خیال می کند حجّت دارد ، برائت در حقّ او جعل می شود یا نه ، و آیا برائت و احکام ظاهریه ، در آن ها کشف خلاف معنا دارد که من خیال می کردم که برائت ندارم و امروز فهمیدم که برائت داشتیم ، یا این که کشف خلاف در آن معنا ندارد بلکه تغییر موضوع و تبدّل موضوع است ؟

اگر کسی گفت که در برائت و احکام ظاهریه ترخیصیه ، کشف خلاف معنا ندارد یا بعبارة آخری اگر کسی گفت که احکام ظاهریه به وصول ، معذّر می شوند ، یا بعبارة آخری اگر کسی گفت که توهم حجّت ، حجّت است ، اگر کسی این کبری را درست کرد ، آن وقت تمام تقسیم بندی مرحوم صدر ، بیهوده می شود ، اما اگر کسی این کبری را درست نکند و در این کبری مناقشه داشته باشد ، آن وقت جای تقسیمات مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی و مرحوم صدر می باشد که این تقسیمات آیا درست است یا نه ...

اما مختار این است که ما در احکام ظاهریه ، مصوّبه هستیم ، یعنی می گوئیم موقعی برائت جاری می شود که مکلف بداند ، ولی این که یک برائتی داشتیم و خبر نداشتیم ، این حرف ، غلط می باشد .

پس اگر کسی بگوید جعل برائت در حالی که مکلف از آن خبر نداشته باشد ممکن است ، آن وقت حق این است که در ما نحن فیه ، آن شخص مذکور معاقب نیست ، و حتّی اگر بگوییم که متجزّی معاقب است ، باز آن شخص ، معاقب نمی باشد . ولی اگر کسی بگوید برائت برای کسی که از آن خبر نداشته باشد ، قابل جعل نیست ، آن وقت آن شخص ، عاصی و معاقب می باشد .

در اینجا کسی از علماء به این نکته پرداخته است . فتأمل

### بیان دو نکته :

در اینجا اگر دو نکته منقّح شود ، مطلب تمام است که یک نکته ، ثبوتی بوده و دیگری اثباتی می باشد . اما نکته ثبوتی این است که اصلاً آیا معنا دارد که شارع یک حکم ترخیصی ظاهری یا تنجیزی ظاهری جعل کند و حال آن که این حکم به مکلف نرسیده باشد ؛ مثلاً شارع بفرماید کسی که در حرمت شرب تن شک دارد ، من برای او برائت جعل کردم و جعل این برائت هم مطلق است و حتی در جایی که خود این مکلف هم نداند و یا فحص کند و به این برائت نرسد ، باز جاری می شود ؛ حالا ثبوتاً آیا چنین چیزی معقول است یا معقول نیست .

اما نکتهٔ اثباتی این است که از اخبار تعلّم و از اخبار توقّف و احتیاط و از علم اجمالی این معنا فهمیده می‌شود که شارع، برائت در شبهات حکمیّه قبل الفحص را فقط در حقّ کسی جعل نکرده است که اگر فحص بکند، به اماره می‌رسد، اما اگر کسی فحص نکرد ولی اگر فحص می‌کرد به اماره ای دست پیدا نمی‌کرد، شارع در حقّ او برائت جعل کرده است.

حالا اگر این دو نکته معلوم شود، آن وقت مختار را واضح می‌کند.

اما در مورد نکتهٔ ثبوتی، من ندیدم در جایی این بحث، خوب منقّح شود؛ اما ممکن است کسی بگوید که برائت جعل کردن برای شخصی که برائت به او نمی‌رسد و برای او عذر نمی‌شود، جعل چنین برائتی لغو است، چون یکی از شرایط جعل این است که جعل، لغو نباشد.

مثلاً کسی یقین دارد که این شراب، آب است، در اینجا فرموده اند که این شراب، خوردنش حرمت ندارد چون وقتی کسی یقین دارد که این مایع، آب است آن وقت جعل حرمت برای این مایع، لغو می‌باشد و فایده ای ندارد.

إن قلت: پس اگر مایعی هست که مشکوک الخمریّه است، حالا وقتی که برائت شرعی در حقّش جاری شود، پس جعل حرمت، لغو می‌باشد.

قلت: این طور نیست، زیرا در اینجا امکان احتیاط می‌باشد و غرض دارد، یعنی مولا می‌فرماید من حرمتم را جعل کردم حتّی در صورت جهل، به خاطر این که این شخص، احتیاط کند و احتیاط هم حسن می‌باشد و جا برای احتیاط هم هست؛ اما اگر در جایی حکمی هیچ اثر نداشته باشد، آن وقت جعل این حکم، لغو می‌باشد.

حالا در ما نحن فیه اگر شارع بفرماید که من برائت را در حقّ کسی که فحص نکرده ولی اگر فحص می‌کرد، دلیلی بر وجوب و حرمت پیدا نمی‌کرد، من برائت را در حقّ این شخص جعل کردم، در این صورت چنین جعلی لغو می‌باشد، زیرا هیچ مکلفی نمی‌تواند به این برائت تمسّک کند، چون مکلف تا فحص نکند، معذور نمی‌شود، به خاطر این که عقل به او می‌گوید تو چگونه می‌خواهی برائت جاری کنی و حال آن که چه بسا ممکن است که اگر فحص کنی، بتوانی دلیلی پیدا کنی؛ پس جعل برائت در حقّ این شخص، چون نمی‌تواند عذر شود و عبد نمی‌تواند به این برائت تمسّک کند، پس جعل برائت در حقّ این شخص، لغو می‌باشد.

و مقتضای کلام مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم تبریزی این است که جعل برائت در حقّ این شخص مذکور، لغو می‌باشد.

اما در جواب از این لغوئی می‌گوییم: شارع اگر بخواهد بگوید که من برائت را در حقّ کسی جعل می‌کنم که اگر فحص هم بکند، ظفر به اماره پیدا نمی‌کند، آن وقت چنین جعلی لغو می‌باشد، ولی اگر شارع بفرماید که من «رفع ما لا يعلمون» را مطلق جعل کردم و لکن در آنجایی که اگر عبد فحص کند و

اماره ای پیدا بکند ، در آنجا برائت ندارد ، در این صورت چنین جعلی لغو نمی‌باشد .

إن قلت : قبلاً گفتیم که شارع می‌تواند مثلاً بفرماید که نماز جمعه بر همه واجب است و حتی بر کسی که روز جمعه در حالت احتضار هم باشد ، واجب است ، و اگر به شارع بگوییم که جعل وجوب برای این شخص لغو می‌باشد ، در این صورت شارع در جواب می‌فرماید که من زحمت اضافه نکشیدم بلکه به نحو عامّ جعل کردم ؛ در اینجا گفتیم که چنین جعلی اشکال ندارد ولی شارع در این جعل ، غرض ندارد ، یعنی اینجا انشاء هست ولی شارع در مورد شخصی که قدرت بر نماز جمعه ندارد ، غرض ندارد . حالا در ما نحن فیه نیز شارع در مورد کسی که اگر فحوص می‌کرد دلیل پیدا می‌کرد ، در این مورد هم غرضی از جعلی < رفع ما لا یعلمون > ندارد .

قلت : جعلی < رفع ما لا یعلمون > برای شخصی که اگر فحوص کند ، چیزی پیدا نمی‌کند ، اشکالش از جعل وجوب برای عاجز ، أخفّ می‌باشد ، یعنی ممکن است کسی آنجا را اشکال کند ولی اینجا اصلاً اشکالی ندارد ، زیرا < رفع ما لا یعلمون > اصلاً جعل نیست بلکه اخبار می‌باشد یعنی می‌گوید ای مردم ! اگر چیزی را نمی‌دانید ، من شما را عقاب نمی‌کنم مگر در صورتی که اگر تعلم می‌کردید ، می‌فهمیدید ، و ثبوتاً چنین اخباری لغو نمی‌باشد .

اما در مورد نکتهٔ اثباتی می‌گوییم : ما یک < رفع ما لا یعلمون > داریم که اطلاق دارد و اخبار هم هست و یک < فاستلوا اهل الذکر > یا < هلاً تعلمت > یا علم اجمالی یا اخبار توقّف داریم ، حالا این‌ها بیشتر از این حدیث رفع را قید نمی‌زنند که کسی که اگر فحوص می‌کرد ، ظفر بر دلیل پیدا می‌کرد ، چنین شخصی معذور نیست اما کسی که اگر فحوص می‌کرد ، ظفر پیدا نمی‌کرد ، دلیلی نداریم که این هم از تحت حدیث رفع خارج شده باشد .

بنا بر این ثبوتاً و اثباتاً اشکالی وجود ندارد و مختار ما هم همان فرمایش مرحوم ایروانی می‌باشد .

حتی اگر کسی بگوید که متجرّی مستحقّ عقاب است ، ولی باز هم این شخص ، مستحقّ عقاب نیست و اینجا با متجرّی فرق می‌کند زیرا متجرّی ، < رفع ما لا یعلمون > نداشته ولی در ما نحن فیه این شخص ، < رفع ما لا یعلمون > داشته است و لکن خودش خبر نداشته است .

تلخّص ممّا ذکرنا که خلافاً للسید الخوئی رحمة الله علیه می‌گوییم که این شخص ، نه عقاب متجرّی را دارد و نه عقاب عصیان را دارد و جا برای مناقشه وجود ندارد .

#### جهت پنجم : وجوب فحوص در شبهات موضوعیه

شخصی که بدون فحوص کاری را انجام داده و مخالف با واقع در آمده ، و لکن اگر فحوص می‌کرد دلیلی بر وجوب و حرمت پیدا نمی‌کرد ، گفتیم چنین شخصی معاقب نیست ، حالا اشکال این است که اگر این طور باشد پس تکالیف و اجتهاد تعطیل می‌شود زیرا هر مجتهدی شک می‌کند که اگر فحوص کند آیا وجوب یا حرمت پیدا می‌کند یا نه و استصحاب می‌گوید که پیدا نمی‌کند و مقلّد هم شک می‌کند که اگر فحوص کند

آیا فتوایی بر وجوب و حرمت پیدا می‌کند یا نه و استصحاب هم می‌گوید که پیدا نمی‌کنی؛ پس لازم می‌آید که نه بر مجتهد لازم باشد که فحص کند و نه بر مقلد.

در اینجا می‌گوییم: چنین استصحابی جاری نمی‌شود، به خاطر این که اولاً هر مجتهدی علم اجمالی دارد که مثلاً در کتاب وسائل الشیعة، روایاتی دالّ بر وجوب و روایاتی دالّ بر حرمت وجود دارد و علم اجمالی دارد که اگر فحص کند، مطالبی در آن پیدا می‌کند و مقلد هم علم اجمالی دارد که در رساله مرجع تقلیدش احکامی دالّ بر وجوب و دالّ بر حرمت وجود دارد، و اگر فحص کند، یک مطالبی در آن پیدا می‌کند، پس اولاً علم اجمالی جلوی جريان این استصحاب را می‌گیرد.

ثانیاً اگر بگویید این علم اجمالی منحلّ می‌شود این گونه که مثلاً در رساله، سر فصلی مسائل را می‌خوانم و دیگر کاری به خصوصیاتش ندارم که مثلاً در مورد مسح آیا منکوساً صحیح است یا نه و...، در اینجا این علم اجمالی منحلّ می‌شود و لذا در مورد خصوصیات، به استصحاب مراجعه می‌کنم.

لکن در جواب می‌گوییم که چنین استصحابی جاری نمی‌شود. زیرا یک وقت هست که در روایت این گونه فرموده شده که «رفع ما لا يعلمون في حقّ من إذا فحص لم يظفر بالأمانة الدالة على الوجوب أو الحرمة»، حالا اگر روایت این گونه باشد و مخصّص، عدم الظفر بالأمانة باشد، آن وقت استصحاب می‌تواند بگوید که من در این مسأله یا در آن مسأله ظفر پیدا نمی‌کنم و علم اجمالی هم که منحلّ شد؛ اما یک وقت هست که ما یک «رفع ما لا يعلمون» داریم و یک «هلاً تعلّمت» داریم، در اینجا «هلاً تعلّمت» در حقّ کسی که امکان تعلّم ندارد، جعل نشده است و عنوان مخصّص هم امکان تعلّم می‌باشد، و در این صورت، استصحاب ثابت نمی‌کند که امکان تعلّم برای شما وجود ندارد؛ پس استصحاب ثابت می‌کند که شما ظفر پیدا نمی‌کنی ولی ثابت نمی‌کند که شما امکان تعلّم نداری، زیرا چنین چیزی لازمه عقلی استصحاب عدم ظفر می‌باشد علاوه بر این که امکان تعلّم، حالت سابقه هم ندارد.

حالا در ما نحن فيه آن چیزی که عنوان مخصّص است، امکان تعلّم می‌باشد ولی آن چیزی که استصحاب اثبات می‌کند، عدم الظفر می‌باشد و لذا جريان استصحاب در اینجا، فایده ندارد.

### جهت ششم:

مواردی هست که در این موارد، جريان اخبار تعلّم و عدم برائت، مخفی می‌باشد، یعنی ممکن است به وهم بیندازند که این شخص، معذور باشد.

مثلاً بسیاری از مردم که نماز می‌خوانند، غافل هستند از این که وضویشان یا قرائتشان باطل است و غافل هم معذور می‌باشد و در حدیث رفع داخل می‌باشد. حالا اگر کسی تعلّم نکند و این عدم تعلّم و عدم فحص، به غفلت از حکم منجر شود، آیا این شخص معذور است یا معذور نیست؟

مرحوم آقای آخوند و مرحوم آقای خوئی و دیگران فرموده اند که غافل، دو قسم می‌باشد: یک غفلة عن تقصیر داریم و یک غفلة عن قصور داریم که در صورت اول معاقب است و در صورت دوم معاقب نیست،

اما غفلت تقصیری در جایی است که ترک تعلّم و ترک فحوص ، منشأ غفلت شود زیرا مولا می تواند به او بگوید که چرا زودتر نرفتی یاد بگیری تا غافل نشوی ، و کسی که در طول عمرش هرچند یک لحظه احتمال بدهد که شریعت احکامی دارد ، همان یک لحظه تمام احکام تا آخر عمرش بر او منجز می شود حتّی آن احکامی که بعداً برای او مبتلا به شود و لذا باید برود تعلّم کند تا بعداً غافل نشود .

بله اگر کسی از همان روز اول بلوغش تا آخر عمرش غافل بوده که شریعت احکامی دارد و احتمال تکلیف نمی داده و غافل بوده ، آن وقت این شخص معذور است و عقاب ندارد ، لکن چنین شخصی اصلاً وجود ندارد .

مرحوم آخوند در کفایه فرموده که : چنین عبدی معذور نیست زیرا > یؤتی بعبد یوم القیامة و یقال له هلاً عملت فیقول ما علمت فیقال له هلاً تعلمت < ، و عقلاً هم اگر حکمی در یک لحظه منجز شد ، آن وقت عبد بقاء معذور نیست و باید این کار را انجام دهد .

اما مورد دومی که ممکن است محلّ مناقشه واقع شود جایی است که واجب موسّع باشد یعنی وقت بسیار برای فحوص وجود داشته باشد ، حال اگر کسی در اول زمان ، فحوص نکرد و منجر به غفلت و منجر به ترک عمل شد ، آیا چنین شخصی معذور است یا معذور نیست ؟

مرحوم آخوند و دیگران می فرمایند که اینجا دو صورت دارد : یک صورت این است که این شخص ، جازم و قاطع است که عمل را بعداً می تواند انجام دهد که در این صورت می تواند فحوص را تأخیز بیندازد ، زیرا افراد تعلّم ، علی البدل می باشد ، اما اگر جازم نیست و یقین ندارد که بعداً عمل را می تواند انجام دهد ، در این صورت عقل می گوید که در اول وقت باید تعلّم کنی و اگر تعلّم نکردی و بعد مانعی پیش آمد و غفلت کردی ، معاقب و عاصی هستی .

ممکن است در صورت دوم اشکال شود به این که آن شخص می تواند استصحاب بقاء قدرت جاری کند یعنی بگوید من الآن قدرت بر تعلّم دارم و شک دارم که تا ۱۰ روز دیگر هم این قدرت را دارم یا نه که در این صورت استصحاب می گوید که قدرت بر تعلّم داری . و اگر گفته شود که در اینجا یقین سابق و شک لاحق وجود ندارد زیرا یقین در اینجا برای الآن است و شک برای آینده است ، در جواب می گوئیم : همان طوری که استصحاب در امور گذشته جاری می شود ، همین طور در امور استقبالی هم جاری می شود .

لکن این استصحاب بقاء قدرت به درد نمی خورد . زیرا در واجب های موسّع ، عقل می گوید که باید یک فرد از افراد واجب را بیاوری و در صورتی می توانی این فرد اول را ترک کنی که فرد دوم را بیاوری نه این که فرد دوم را قدرت داشته باشی بیاوری تا استصحاب بقاء قدرت بگوید که قدرت داری . حالا من شک دارم که اگر الآن تعلّم نکنم آیا بعداً می توانم تعلّم کنم یا نه ، حالا استصحاب این که تمکن دارم بعداً تعلّم کنم ، لازمه عقلی اش این است که بعداً تعلّم را می آورم و لازمه عقلی کسی که قدرت دارد این است که می آورد و حال آن که لوازم عقلی مستصحب حجّت نیست . پس استصحاب بقاء تمکن در اینجا اثر ندارد بلکه آنچه که

عقل لازم می‌داند این است که فرد دیگر را بیاورد ، لذا اگر جازم نیست که بعداً بتواند تعلّم را بیاورد یا نه ، قطعاً الآن باید تعلّم کند و اگر الآن تعلّم نکرد ، آن وقت این شخص ، معاقب خواهد بود .

بله ، یک جاهایی است که یک قرینه عامّه و یک سیره متشرعه می‌باشد ، مثلاً نوع متشرعه ، نماز قضاء دارند ولی این طور نیست که همان روز اول ، شروع کنند به نماز قضاء خواندن ، پس سیره قطعیه متشرعه در اینجا بر این است که اگر به حدّ تهاون و به حدّ تسامح نرسد ، تأخیر اشکال ندارد .

اما مورد سوّمی که ممکن است محلّ مناقشه واقع شود این است که : یک واجب هایی هست که مضیق می‌باشد مانند حجّ ، حالا اگر مکلف بخواهد در زمان وجوب حجّ ، برود و احکام حجّ را یاد بگیرد ، وقتش کفاف نمی‌کند و مقداری از واجب ، فوت می‌شود ، و اگر هم بخواهد قبل از زمان وجوب برود و احکامش را یاد بگیرد ، در این صورت داعی برای تعلّم وجود ندارد چون هنوز وجوبی بر گردش نیامده و وجوب تعلّم ، به خاطر ایتیان واجب می‌باشد ولی وقتی خود وجوب الآن نیست ، پس برای چه برود و یاد بگیرد .

وجوب مقدّمه ، در زمان وجوب ذی المقدمه می‌باشد حالا در ما نحن فیه ، قبل از وجوب ذی المقدمه ، وجوبی برای مقدمه نمی‌باشد و در زمان وجوب ذی المقدمه هم اگر مقدمه یعنی تعلّم را بخواهد انجام دهد ، ذی المقدمه فوت می‌شود .

این نوع مقدمات را ، مقدمات مفوّته گویند یعنی مقدماتی که در زمان وجوب این مقدمات اگر کسی بخواهد این مقدمات را انجام دهد ، فرصت ندارد و قبل از زمان وجوب هم اگر کسی بخواهد این مقدمات را انجام دهد ، دلیل ندارد و وجوب تعلّم هم از همین قبیل مقدمات می‌باشد .

حالا آیا مقدمات مفوّته را قبل از زمان وجوبشان لازم است ایتیان کنیم یا نه ؟ در جواب می‌گوییم : ما باشیم و قاعده اولی ، مقدمات مفوّته قبل از زمان وجوبشان ، ایتیانشان واجب نیست . اما یکسری واجباتی هست که نوعاً مقدمات مفوّته دارد مانند ویزا گرفتن برای حجّ ، و اگر این مقدمات قبل از زمان وجوب حجّ ایتیان نشوند منجر به تعطیل شدن حجّ می‌شوند و همه علماء در صدد جواب از این مقدمات برآمده اند .

در بحث واجب معلق و واجب مشروط به شرط متأخر ، اصل این بحث را مفصل بحث کرده اند و جواب از مقدمات مفوّته را داده اند و اینجا هم فی الجمله وارد شده اند و ما هم در آنجا مقدمات مفوّته را مستوفی بحث کرده ایم که مراجعه شود .

اما یکی از جواب هایی که از اشکال وارد بر مقدمات مفوّته داده شده ، جوابی است که مرحوم آخوند بیان نموده است به این که فرموده : ما در همه واجبات ، به واجب معلق ملتزم می‌شویم ، یعنی وقتی مستطیع می‌شوی ، وجوب حجّ می‌آید ولی واجب ، در چند ماه دیگر و در موسم حجّ می‌باشد . پس در زمان استطاعت ، وجوب حجّ فعلی می‌باشد ولی واجب ، استقبالی می‌باشد و لذا مقدمات مفوّته حجّ هم قبل از زمان واجب ، وجوب خواهند داشت .

بر این واجب معلق ، اشکالاتی شده است و ما الآن متعرّض این اشکالات نمی‌شویم .

اما مرحوم آفاضیاء عراقی به مرحوم آخوند اشکال کرده و فرموده : شما نمی‌توانید وجوب تعلم و وجوب فحش را از راه واجب معلق درست کنید ، زیرا اگر بخواهید چنین کنید ، آن وقت باید قائل به ترتب شوید و حال آن که شما منکر ترتب می‌باشید ؛ مثلاً الآن روز اول ماه رمضان است و شما الآن باید دو تا تکلیف داشته باشید که یکی وجوب صوم شهر رمضان است و دیگری وجوب قضاء شهر رمضان می‌باشد ، حالا جناب آخوند ! شما در وجوب قضاء قائل به وجوب معلق می‌باشید یعنی قائلید که وجوبش الآن یعنی در روز اول ماه رمضان می‌آید و حال آن که این دو وجوب با هم ضدین می‌باشند .

پس جناب آخوند ! شما الآن ، هم به نماز ظهر و عصر امر دارید و هم به قضاء نماز ظهر و عصر امر دارید و حال آن که چنین چیزی ممکن نیست و این ها ضدین می‌باشند و شما هم قائل به ترتب نیستید .  
حالا آیا مرحوم آخوند جوابی دارد که بگوید منافات ندارد که ما منکر ترتب باشیم و در عین حال ، قائل به واجب معلق باشیم ؟

مرحوم صدر در اینجا در دفاع از مرحوم آخوند فرموده : این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست ، زیرا مرحوم آخوند که منکر ترتب شده و فرموده در امر به ضدین ، ترتب ممکن نیست و دو تا امر به ضدین نمی‌توانند در یک زمان فعلی شوند ، مراد ایشان در جایی است که این دو تا ضد ، با هم منافات و مطارده داشته باشند مانند وجوب ازاله نجاست از مسجد و وجوب صلاة آیات که هر دو وجوب هم فوری باشد ، در اینجا مرحوم آخوند منکر فعلیت این دو تا امر می‌باشد زیرا امر به صلاة آیات می‌گوید که ازاله نجاست را رها کن و امر به ازاله نجاست هم می‌گوید که صلاة آیات را رها کن ، حالا بین این دو امر ، مطارده و تنافی وجود دارد و قابل جمع هم نیستند ، ولی در ما نحن فیه ، روز اول ماه رمضان ، یک امر آمده که روزه بگیر و یک امر هم آمده که قضایش را بگیر ، و این دو امر هم ضدین می‌باشند و قابل جمع نیستند ولی با هم تنافی ندارند زیرا امر به قضاء نمی‌گوید که همین امروز قضایش را بگیر بلکه می‌گوید بعد از ماه رمضان قضایش را بگیر ، و اینجا هیچ تنافی وجود ندارد و اینجا به ترتبی که مرحوم آخوند منکر است هیچ ربطی ندارد .

اما جواب دومی که از اشکال وارد بر مقدمات مفوته داده شده این است که : در اصول گفته اند که امر غیرى تابع امر نفسی است و وجوب مقدمه تابع وجوب ذي المقدمه می‌باشد و هرگاه وجوب ذی المقدمه فعلی شود آن وقت وجوب مقدمه هم فعلی می‌شود ، زیرا امر به مقدمه از امر به ذی المقدمه ترشح می‌کند ؛ ولی این حرف ها ، هیچ دلیلی ندارد و اشتباه می‌باشد ، زیرا اشکالی ندارد که الآن امر غیرى باشد ولی امر نفسی چند ماه دیگر باشد . در ما نحن فیه نیز می‌گوییم امروز واجب است که بروی تعلم بکنی حالا چه اسمش را امر غیرى بگذاریم و چه نگذاریم .

پس این طور نیست که امر به مقدمه از امر به ذی المقدمه ترشح کند بلکه امر به مقدمه از مولا ترشح می‌کند و خداوند سبحان هم اراده می‌کند که وضوء را واجب کند و داعی بر وجوب وضوء هم وجوب صلاة می‌باشد و لذا مقدمات مفوته ، قبل از زمان ذی المقدمه ، می‌توانند وجوبِ إتیان داشته باشند .

اما دليل بر وجوب مقدمات مفوته قبل از زمان ذي المقدمه چيست ؟

قدرت در واجبات ، دو قسم می باشد ، گاهی هست که قدرت ، شرط استیفاء ملاک است مانند این که کسی دارد از گرسنگی می میرد ولی پول ندارد که نان بخرد ، در اینجا نان خوردن برای این شخص ملاک دارد ولی قدرت ندارد و وقتی قدرت نباشد ، ملاک هم از بین می رود ، اما گاهی هست که قدرت ، شرط ملاک می باشد یعنی اگر قدرت نداشته باشد ، ملاک هم وجود ندارد مانند کسی که پا ندارد و پول هم ندارد که کفش بخرد ، در اینجا این شخص اگر پا می داشت ، آن وقت کفش هم برای او ملاک می داشت .

حالا اگر قدرت ، شرط استیفاء ملاک باشد به طوری که اگر قدرت نداشته باشد ، ملاک از دستش می رود در این صورت عقل می گوید که باید مقدمات را قبل از زمان ذي المقدمه انجام دهی چون ملاک مولا نباید تفویض شود ، ولی اگر قدرت ، شرط حصول و شرط فعلیت ملاک است ، در اینجا عقل می گوید لازم نیست که تحصیل قدرت کنی ، چون وقتی قدرت نداشت ، ملاک هم نیست .

لذا بعضی ها مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند کسی که قبل از وقت ، آب برای وضوء دارد و یقین دارد که اگر این آب را بریزد ، آن وقت بعد الوقت قدرت بر وضوء ندارد ، اشکال ندارد که آب را بریزد زیرا ما دلیل نداریم که تمکن از وضوء ، شرط استیفاء ملاک صلاة باشد ، بلکه شاید نماز با وضوء برای کسی ملاک دارد که این شخص ، قدرت بر وضوء داشته باشد .

حالا در مقدمات مفوته از خارج می دانیم که این مقدمات ، شرط استیفاء ملاک می باشند . زیرا ما در مقام اثبات مشکلی نداریم و اثباتاً می دانیم کسی که می خواهد به حج برود ، باید ویزایش را قبلش بگیرد ، ولی اشکال ما ثبوتی می باشد که تخریح فنی این مطلب چه می باشد ، حالا ما دلیل داریم و تخریح فنی اش هم این است که اشکالی ندارد که وجوب مقدمات قبل از وجوب ذي المقدمه باشد .

پس اگر وجوب غیری ، حقیقتی داشته باشد و در جایی شرعاً بخواهد باشد ، در همین جاها می باشد یعنی آنجایی که مقدمه بخواهد قبل از ذي المقدمه واجب شود .

اما جواب سومی که از مقدمات مفوته داده اند این است که : ما اصلاً نه واجب معلق را قبول داریم و نه وجوب غیری را ، بلکه عقل می گوید یا شارع اخبار می فرماید که اگر ویزا نگیری و حج ترک شود ، من تو را عقاب می کنم . چون عقل می گوید ایتیان واجب ، متوقف بر هر چیزی که باشد هرچند قبل از زمان واجب ، باید آن چیز آورده شود ، لکن این مربوط به جاهایی می باشد که احراز کنیم که قدرت ، شرط استیفاء ملاک است نه جاهایی که قدرت ، شرط حصول ملاک باشد .

پس واجبات موسّع و واجبات مضیق و مقدمات مفوته ، هیچ اشکالی ندارند و نسبت به وجوب تعلم قبل از زمان واجب هم اشکالی وجود ندارد .

**نکته بعدی :**

شخصی که ترک تعلم می کند و این ترک هم منجر به مخالفت عملیه می شود ولی حین العمل ، غافل یا

عاجز باشد ، مرحوم آخوند می فرماید چنین شخصی بر مخالفت عمل ، معاقب می باشد .

در اینجا به مرحوم آخوند اشکال شده است به این که : شخصی که واجب را ترک کرده ، او غافل از وجوب بوده و ترکش اختیاری نبوده است ، و تعریف مرحوم آخوند از فعل اختیاری ، آن فعلی است که منتهی به اراده شود و حداقل اراده هم این است که التفات می خواهد یعنی تصدیق شیء یا تصوّر شیء است ، لکن کسی که ملتفت نیست ، او شیء را تصوّر نکرده است ، پس این شخص ، مخالفتش غیر اختیاری می باشد و بر فعل غیر اختیاری هم عقاب صحیح نیست .

مرحوم آخوند در جواب از این اشکال می فرماید : درست است که مخالفتش غیر اختیاری است ولی این یک امر غیر اختیاری است که منتهی به اختیار می باشد . مثل این می ماند که کسی قبل از ظهر یک قرصی بخورد که تا غروب از نماز ظهر و عصر غافل شود ، حالا وقتی ترک صلاة می کند درست است که غیر اختیاری بوده ولی این غفلت ، منتهی به اختیار بوده است ، و همین که فعل در نهایت منتهی به اختیار شود ، برای حسن عقاب عقلاً کافی می باشد .

اگر کسی بگوید که ما این حرف را قبول نداریم بلکه عقاب برای صورتی است که حین العمل ، اختیار داشته باشد .

مرحوم آخوند در جواب دوم می فرماید : اگر هم این حرف را نپذیریم ، لکن می گوئیم که این شخص ، بر ترک تعلّم عقاب می شود و ترک تعلّم هم اختیاری بوده است .

إن قلت : تعلّم ، وجوب غیری دارد و شما هم در کفایه فرموده اید که وجوب غیری نه ثواب دارد و نه عقاب .

ایشان در جواب می فرماید : تعلّم ، وجوب غیری ندارد بلکه وجوب نفسی تهیّی دارد .

توضیح : این طور نیست که کلاً وجب لواجب آخر ، وجوب غیری داشته باشد ، بلکه ممکن است یک

شیئی به خاطر واجب آخر واجب شود ولی وجوبش هم وجوب غیری نباشد ، بلکه وجوب نفسی تهیّی دارد .

حالا بین وجوب تعلّم و وجوب صلاة فرق می باشد و همچنین بین وجوب تعلّم و وجوب وضوء هم فرق

می باشد ، اما فرقی با وجوب صلاة این است که اگر کسی روزه هم نمی تواند بگیرد و هیچ کار دیگر هم

نمی تواند انجام دهد ، لکن نماز بر او واجب است ولی در مورد وجوب تعلّم ، اگر کسی می داند که امسال

نمی تواند به حجّ برود ، تعلّم هم بر او واجب نیست ، پس وجوب تعلّم فرقی با وجوب صلاة در این است

که وجوب تعلّم ، لواجب آخر می باشد ؛ اما فرقی با وجوب وضوء این است که وضوء ، وجوب مقدّمی دارد

یعنی خودش به تنهایی هیچ ملاکی ندارد و عقاب هم ندارد ، ولی تعلّم ، وجوب تهیّی دارد .

پس آنجایی که ترک تعلّم منجر به مخالفت می شود ، مرحوم آخوند برای تصحیح عقاب ، دو تا جواب

دارد : اولاً کُلُّ ما لا بالاختیار یصحّ العقاب علیه اذا کان منتهیاً الی الإختیار ، ثانیاً عقاب بر ترک واقع نمی شود

بلکه بر ترک تعلّم عقاب می شود و تعلّم هم وجوب نفسی تهیّی دارد .

سپس ایشان با یک ( فافهم ) اشاره به این دارد که - همان طوری که مرحوم ایروانی می فرماید - این طور

نیست که هر چیزی که لواجب آخر واجب شد، عقاب بر او صحیح نباشد، بلکه فرق است بین وجوب تهیئی نفسی و بین وجوب غیری.

لکن ما در مقام مناقشه به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما می‌گویید عقاب بر واجب غیری صحیح نیست زیرا واجب غیری ملاک و ارزشی برای مولا ندارد، حالا ما از شما می‌پرسیم که بر تعلم، چه ملاکی هست و وجوب تعلم چه ارزشی برای مولا غیر از این که به واقع برسیم دارد؟! پس همان حقیقتی که در وجوب غیری هست، همان ملاک در وجوب تعلم هم می‌باشد، حالا شما اسمش را واجب نفسی تهیئی بگذارید یا نگذارید؛ پس اگر ترک تعلم عقاب دارد، ترک واجب غیری هم عقاب دارد و اگر عقاب در کار نیست پس هیچ کدام عقاب نخواهند داشت.

سپس مرحوم آخوند می‌فرماید: نعم یشکل الأمر في الواجبات الموقّته و الواجبات المشروطة، که اگر قبل از وقت، تعلم نکند، بعد از وقت، غافل یا عاجز از عمل می‌شود، حالا تعلم در این موارد آیا واجب است یا نه؟ و این بحث را مرحوم آخوند به اسم مقدمات موقوفه در ذیل مقدمه واجب بحث نموده است. در اینجا دو مطلب باید واضح شود: یک مطلب اشکالی است که مرحوم روحانی در متقی به مرحوم آخوند کرده و یک مطلب هم حلّ خود این مطلب است که در واجبات مشروطه، تعلم آیا واجب است یا نه و اگر واجب است، دلیلش چیست؟

اما مرحوم آقای روحانی فرموده: یک مطلبی بر مرحوم آخوند خلط شده به این که: بحث ما در کفایه این است که آیا نسبت به وجوب تعلم، برائت هست یا نیست، یعنی اگر من شک دارم که نماز جمعه واجب است یا نه، آیا می‌توانم برائت از وجوب جاری کنم یا این که باید تعلم کنم؟ پس آیا تعلم، وجوب طریقی دارد یا ندارد؟ یعنی آیا واقع را منجز می‌کند یا نمی‌کند. ولی مرحوم آخوند در این بحث وارد شده است که در واجبات مشروطه، اگر قبل از شرط، تعلم نکند، قطعاً هنگام عمل، یا غافل است و یا عاجز، حالا آیا بر چنین شخصی تعلم واجب است یا واجب نیست. لکن این بحث ربطی به عدم جریان برائت ندارد بلکه جای این بحث در بحث مقدمات موقوفه می‌باشد. لذا مرحوم آخوند در اینجا خلط نموده است.

سپس مرحوم آقای روحانی در جواب از این خلط فرموده: موارد واجبات مشروطه و واجبات موقّته که اگر قبل از وقت تعلم نکند، در وقت عاجز یا غافل می‌شود، آیا اخبار تعلم، این موارد را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ اگر بگوییم اینجا را قطعاً شامل می‌شود و اینجا هم وجوب طریقی عقلاً معقول نیست، آن وقت می‌گوییم این وجوب تعلم در این موارد، وجوب نفسی تهیئی می‌شود و دیگر وجوب طریقی نیست و نتیجه می‌گیریم که خطاب (هلاً تعلمت) اصلاً جلوی برائت را نمی‌گیرد و برای تنجیز واقع نیست. زیرا این فقط یک خطاب می‌باشد و این یک خطاب یا باید تمامش طریقی باشد و یا باید تمامش نفسی تهیئی باشد و بین این دو وجوب نمی‌توان در یک خطاب جمع نمود، این از کبری؛ اما صغری این که اینجا قطعاً وجوب نفسی هست چون واجبات مشروطه را شامل می‌شود و در واجبات مشروطه حتماً طریقی نیست؛ پس نتیجه

می‌گیریم که اخبار تعلّم اصلاً برای تنجیز واقع جعل نشده است و هیچ وقت هم جلوی برائت را نمی‌گیرد و لذا مرحوم آخوند، هیچ خلطی هم نکرده است.

لکن در جواب از مرحوم روحانی می‌گوییم: این دفاع شما هرچند درست باشد، لکن خود مرحوم آخوند این حرف‌ها را نمی‌زند، بلکه ایشان در واقع، هم فرموده که وجوب تعلّم، وجوب نفسی تهیّی است و هم فرموده که یکی از ادله عمده داله بر فحوص، اخبار تعلّم می‌باشد و ایشان این اشکال را مطرح نکرده که بین وجوب نفسی تهیّی و وجوب طریقی در یک خطاب جمع نمی‌شود و هیچ فتأمل هم بیان نفرموده است.

اما ایشان خلط نکرده بلکه به مناسبت بحث وجوب تعلّم، اجمالاً یک اشاره ای هم به این بحث کرده که اگر در جایی ترک تعلّم منجر به عجز و غفلت شود، آیا در این موارد هم عقاب هست یا نه. پس اشکال خلط، بر مرحوم آخوند وارد نمی‌باشد.

مطلب دوم: در این واجبات مشروطه و واجبات موقته که اگر قبل از وقت تعلّم نکند، منجر به غفلت و عجز می‌شود، آیا تعلّم در این موارد وجوب دارد یا ندارد؟

مرحوم آقای خوئی در اینجا فرموده: تارة این واجب، موسّع است و در حینی که تکلیف فعلی شود، فحوص و تعلّم برایش امکان دارد و غافل و عاجز هم نمی‌شود، این صورت از محلّ بحث خارج می‌باشد.

اما صورت دوم جایی است که این واجب، واجب موسّع است و اگر قبل الوقت تعلّم نکند، بعد الوقت غافل نمی‌شود ولی بعد الوقت، امکان تعلّم هم وجود ندارد، ولی احتیاط می‌تواند بکند. مثل این ماند که کسی به صحرا رفته و می‌خواهد ساعت ۱ نماز بخواند حالا در نماز نمی‌داند که در سوره آیا باید [ مالک یوم الدین ] بگوید یا باید [ مَلِكِ یوم الدین ] بگوید و تا شب هم دسترسی به جایی ندارد، در این صورت برای این شخص، امکان احتیاط وجود دارد و دو نماز به دو قرائت احتیاطاً می‌خواند. و اصلاً اگر امکان تعلّم هم برایش وجود داشته باشد ولی باز هم تعلّم برایش واجب نیست و می‌تواند احتیاط کند.

إن قلت: احتیاط یعنی إمتثال اجمالی و إمتثال اجمالی در ظرفی که مکلف متمکن از إمتثال تفصیلی هست، جایز نمی‌باشد و مرحوم نائینی چنین قائلند.

مرحوم آقای خوئی در جواب از این اشکال فرموده: این اشکال اصلاً جا ندارد و لذا در اول رساله‌ها نوشته اند که مکلف مخیر است که یا اجتهاد کند یا تقلید کند و یا احتیاط کند، و معنای این حرف این است که انسان در ظرفی که می‌تواند إمتثال تفصیلی کند، می‌تواند إمتثال اجمالی کند.

پس این صورت دوم هم محلّ بحث نمی‌باشد.

اما صورت سوم جایی است که شخص تعلّم نکرده و وقت هم وسیع است ولی حین العمل، نه تمکن از احتیاط دارد و نه تمکن از تعلّم دارد. مانند این که شخصی در حال رفتن به سجده شک کند که آیا رکوع به جا آورده یا نیاورده، در اینجا تمکن از تعلّم نیست چون باید برای تعلّم، نماز را بشکنند و قطع صلاة هم حرام می‌باشد، همچنین تمکن از احتیاط هم نیست، چون اگر رکوع نیاورد، می‌ترسد که وظیفه اش رکوع

باشد و نمازش به خاطر نقصان رکن ، باطل شود ، و اگر بخواید رکوع بیاورد ، می ترسد زیاده رکن شود و نمازش باطل شود . در اینجا این شخص باید موافقت احتمالیه کند و رکوع به جای نیاورد و به سجده برود ، حالا اینجا محلّ کلام می باشد .

پس اگر کسی قبل العمل تعلّم نکند و می داند که حین العمل مبتلا به یک واقعه ای می شود که در ظرف آن عمل ، نه می تواند تعلّم کند و نه می تواند احتیاط کند ، اینجا آیا تعلّم قبل العمل یا قبل الوقت ، واجب است یا واجب نیست ؟

در اینجا گفته اند که این شخص باید تعلّم کند ، چون اگر تعلّم نکند ، منجر به موافقت احتمالیه می شود و اگر موافقت احتمالیه اش غلط از کار در بیاید ، معاقب خواهد بود .

اما صورت چهارم این است که شخص اگر تعلّم نکند ، اصلاً حین العمل ، غافل یا عاجز از عمل می شود و اصلاً موافقت احتمالیه هم نمی تواند بکند . این صورت هم محلّ بحث می باشد .

در این دو صورت اشکال شده که مکلف برای چه قبل از وقت برود و تعلّم کند و بعد از وقت هم برای چه برود تعلّم کند زیرا بعد الوقت ، عاجز و غافل می شود و قدرت بر فعل ندارد و خداوند هم بر فعل غیر مقدور ، عقاب نمی کند .

مرحوم آخوند در جواب از این دو صورت اخیر فرموده : مکلف در این موارد بر ترک تعلّم عقاب می شود زیرا تعلّم ، وجوب نفسی تهیّتی دارد .

به مرحوم آخوند اشکال شده که عقاب برای وجوب نفسی می باشد ولی تعلّم ، عقاب ندارد و وجوب نفسی تهیّتی هم نداریم .

مرحوم آقای خوئی در جواب اشکال به این مستشکلین فرموده : اصلاً این بحث که آیا عقاب بر تعلّم صحیح است یا صحیح نیست و آیا وجوبش ، وجوب غیری است یا طریقی است یا وجوب نفسی تهیّتی است ، این بحث ها فایده ندارد . زیرا اول باید ثابت کنیم که این شخص در این موارد وجوب تعلّم دارد و یا نه و بعد باید بحث کنیم که آیا ترک تعلّم ، عقاب دارد یا ندارد ، و حال آن که در این موارد ، من اصلاً وجوب تعلّم نداشته ام زیرا بعد الوقت که وجوب تعلّم ندارم زیرا عاجزم و وجوب ، ساقط می شود و قبل الوقت هم وجوب تعلّم ندارم زیرا وجوب تعلّم برای رسیدن به واقع است ولی کسی که در حین عمل ، غافل یا عاجز است ، دیگر وجوب تعلّم ندارد بلکه وجوب تعلّم مثلاً در حقّ کسی است که نماز آیات داشته باشد ولی این شخص در حین زلزله ، غافل یا عاجز از نماز آیات می باشد .

پس این بحث که وجوب تعلّم ، چه وجوبی هست ، این بحث از ریشه غلط می باشد .

لکن در جواب از مرحوم آقای خوئی می گوئیم : شما می گوئید این شخص وجوب تعلّم ندارد ، و حال آن که قبلاً فرمودید اگر انسان حین العمل غافل باشد و منشأ غفلتش ترک تعلّم باشد ، این غفلت عذر نیست و این شخص مقصّر است چون در حقّ این شخص ، وجوب تعلّم بوده و باید تعلّم می کرده است . پس این

دو حرفِ شما با هم تناقض دارد .

اصلاً جناب آقای خوئی ! بحث ما در مقام اثبات نیست و این شخص قطعاً وجوب تعلم دارد ، بلکه ما اینجا می‌خواهیم توجیه فنی اش را درست کنیم .

پس این فرمایش مرحوم آقای خوئی صحیح نمی‌باشد .

اما جواب دومی مرحوم آخوند و دیگران که به وجوب تعلم داده اند این است که فرموده اند : اگر کسی در وقت نمی‌تواند تعلم کند و اگر قبل الوقت تعلم نکند ، در وقت غافل می‌شود ، بر این شخص واجب است که قبل الوقت تعلم کند و قدرت خودش را برای بعد الوقت حفظ کند ، به خاطر این که واجب های مشروط و واجب های موقت دو قسم می‌باشند : یک قسم آن هایی است که قدرت در آن ها شرط استیفاء ملاک است ، یعنی ملاک هست ولی اگر قدرت نداشته باشد ، ملاک از دستش می‌رود ، و قسم دیگر واجب هایی است که قدرت در آن ها شرط حصول ملاک است یعنی اگر عاجز بود ، فعل اصلاً ملاک ندارد ، اما در جاهایی که قدرت شرط استیفاء ملاک است یعنی چه قدرت داشته باشد و چه نداشته باشد ولی فعل ملاک دارد ، در آنجاها عقلاً حفظ قدرت و حفظ ملاک مولا واجب است ولو قبل الوقت ، لذا قبل الوقت باید برود و تعلم کند و در این فرض کاری با اخبار تعلم نداریم .

اما اگر قدرت ، شرط استیفاء ملاک نباشد بلکه شرط اصل ملاک باشد ، به این معنا که حجّ از کسی که عاجز است و قدرت ندارد ، ملاک ندارد ، در اینجا حفظ قدرت عقلاً لازم نیست و لازم نیست کاری کند که قدرت داشته باشد چون وقتی قدرت نداشت ، ملاک هم در کار نخواهد بود .

حالا به مرحوم آخوند می‌گوییم : شما از کجا می‌گویید که ملاک در نماز آیات در وقتش هست و قدرت شرط استیفاء ملاک است ؟

ایشان می‌فرماید : دلیلش اخبار وجوب تعلم می‌باشد که این اخبار این شخص را شامل می‌شود و لذا به برهان اِنّی کشف می‌کنیم که ملاک در نماز آیات ، شرط استیفاء است نه شرط حصول ، لذا می‌گوییم وجوب نماز آیات در فرض مذکور ساقط شده است ولی به خاطر این که تفویت ملاک نشود ، باید بروید تعلم کنید .

#### نکته بعدی :

حالا کلام در این است که چگونه احراز کنیم که قدرت ، شرط استیفاء ملاک است ، علاوه بر این که ممکن است قدرت از یک ناحیه ، شرط استیفاء ملاک باشد و از ناحیه دیگر ، شرط اصل ملاک باشد ، مثلاً قدرت از حیث تعلم ، شرط استیفاء ملاک است ولی همین قدرت از حیث طواف دور کعبه ، شرط اصل ملاک می‌باشد به طوری که اگر کسی قبلش قرصی بخورد که فلج شود و عاجز از طواف شود ، ممکن است اصلاً طواف برایش ملاک نداشته باشد ، حالا ما چگونه احراز کنیم که قدرت از حیث تعلم ، شرط استیفاء ملاک است ؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اند : شخصی که قبل از شرط وجوب می‌داند که اگر تعلم نکند ، قدرت بر

في الأصول العملية / في شرائط جريان الاصول ..... ٥١  
استیفاء ملاک ندارد ، اطلاق اخبار تعلم این شخص را شامل می شود و لذا کشف می کنیم که ملاک نسبت به تعلم ، استیفاءش مشروط است ، یعنی اگر قدرت نداشته باشد ، فعل را نمی تواند استیفاء کند ولی اصل ملاک باقی هست .

پس در مقام اثبات ، اخبار تعلم اطلاق دارند و از اطلاق اخبار تعلم ، کشف می کنیم که ملاک ، شرط استیفاء می باشد ، پس ملاک از حیث قدرت بر تعلم ، شرط استیفاء می باشد هرچند ممکن است از حیث های دیگر ، شرط اصل ملاک باشد .  
ما در اینجا دو عرض داریم :

عرض اول در کبری می باشد و ما اطلاق اخبار تعلم را به نحو مطلق قبول نداریم . به مرحوم آقای خوئی می گوئیم : من الآن یقین دارم که قدرت بر وضوء ، شرط استیفاء ملاک می باشد ، شما می فرمایید قبل الوقت حق ندارد آب را بریزد بلکه باید آب را تحفظ کند و وضوء بگیرد و با وضوء نماز بخواند ، به خاطر این که همان طوری که إمتثال تکلیف مولا لازم است ، همچنین تحفظ بر ملاک مولا و استیفاء ملاک مولا و حصول غرض مولا را هم عقل لازم می داند .

در اینجا عرض ما به مرحوم آقای خوئی این است که این حرف علی الإطلاق درست نمی باشد ، بلکه یک وقت هست که یقین داریم مولا آب می خواهد و آب خوردن برایش ملاک دارد ، لکن جراحی کرده و دهانش بسته است و نمی تواند بگوید که برو آب بیاور ، در این صورت عقل می گوید که باید بروی آب بیاوری چون غرض مولا را فهمیدی و این غرض مولا ، واجب التحصیل می باشد اما اگر همین مولا تشنه باشد و می دانیم که آب برایش ملاک دارد و می تواند بگوید که آب بیاور ولی نمی گوید آب بیاور ، در اینجا چه دلیلی داریم که عقل بگوید در این صورت باید ملاک مولا را تحصیل کنی ، زیرا شاید مولا آب نخواهد .  
پس اگر می فرمایید ملاک به نحوی است که مولا راضی به ترکش نمی شود ، می گوئیم این یک قضیه به شرط محمول است و نمی توانیم این مطلب را احراز کنیم و بگوئیم ملاک مولا به نحوی است که راضی به ترکش نمی شود .

حالا اگر خود مولا فرموده که اگر قدرت نداشتی ، من تو را عقاب نمی کنم و فرموده ( رفع ما لا یطیقون ) یعنی چیزی را که قدرت نداری ، برداشته شده است ، این جمله اطلاق دارد یعنی چه قدرت بر استیفاء داشته باشی و چه قدرت بر اصل ملاک ، در این صورت من می توانم قبل الوقت قدرتم را از بین ببرم و در ظرف تکلیف ، فعل برایم [ ما لا یطیق ] می شود .

اگر بگوئید اخبار تعلم جلوی ( رفع ما لا یطیقون ) را می گیرد یعنی می گوید [ ما لا یطیق ] برداشته شده مگر در جایی که عدم طاقت و قدرت ، به جهت ملاک باشد .

در جواب می گوئیم : در اخبار تعلم ، خبری که دلالت دارد ، خبر هارون بن مسلم می باشد که اکنون نقل می کنیم : حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْجَلِيلُ الْمُفِيدُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ أَيْدَ اللَّهِ تَمْكِينَهُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ

مُحَمَّدُ بْنُ قَوْلَيْهِ رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَسْعَدَةُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ » فَقَالَ : إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ : أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ : أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ فَيُخَصِّمُهُ فَتِلْكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيَّ خَلْقِهِ<sup>۱</sup>.

این روایت یکی از معضلات می باشد ، زیرا خداوند وقتی به عبد می فرماید چرا به آنچه که می دانستی عمل نکردی ، عبد در جواب می گوید من جاهل بودم ، و حالا اگر خداوند بگوید چرا نرفتی با تعلم ، قدرت خود را حفظ کنی ، در این صورت عبد می تواند بگوید چون من تکلیف نداشتم به خاطر این که خدایا خودت فرمودی ( رفع ما لا یطیقون ) ؛ پس در این روایت ابتدا باید وجوب تعلم ثابت شود .

پس جناب آقای خوئی ! شما می فرمایید که عبارت < ا فلا تعلمت > اطلاق دارد یعنی این جاهل چه عاجز شود و چه غافل شود ، لکن ما می گوییم این عبارت اصلاً اطلاق ندارد چون عبد می گوید من جاهل بودم ، حالا بر فرض که این عبارت اطلاق داشته باشد لکن حدیث رفع ، حاکم بر این حدیث می باشد و عبارت ( رفع ما لا یطیقون ) هم اطلاق دارد و دلیلی نداریم که اطلاق < ا فلا تعلمت > مقدم باشد - همان گونه که شما فرمودید - بلکه اطلاق ( رفع ما لا یطیقون ) مقدم و حاکم می باشد ، چون من عبد باید حکم خودم را تعلم می کردم و حال آن که ( رفع ما لا یطیقون ) می فرماید که تو حکمی نداری و وقتی من حکم ندارم ، پس چه چیزی را تعلم کنم !؟

ممکن است کسی بگوید که ( رفع ما لا یطیقون ) مرادش این است که در ظرف تکلیف ، قدرت نداشته باشی و در ما نحن فیه هم من در ظرف تکلیف قدرت ندارم .

پس جناب آقای خوئی ! شما که فرمودید اخبار تعلم اطلاق دارد ، چرا نسبت این اخبار را با حدیث رفع در فقره ( رفع ما لا یطیقون ) نسنجیدید .

پس در ما نحن فیه دلیل نداریم که اگر عبد تعلم نکند و در ظرف تکلیف عاجز از عمل شود ، معاقب باشد . و فقط یک کلام باقی می ماند که مناسب با شأن مرحوم آقای خوئی می باشد که بفرماید : اگر شما این اخبار تعلم را نسبت به جایی که موجب عجز یا موجب غفلت است تخصیص بنزید ، آن وقت این اخبار بر فرد نادر حمل می شود چون بعضی از تکالیف هست که نوعاً این گونه می شود .

در جواب از این حرف هم می گوییم : کدام تکلیف هست که اگر عبد قبل الوقت تعلم نکند ، آن وقت در وقت ، آن تکلیف لغو شود و نوع مردم نتوانند آن تکلیف را انجام دهند ؟ اگر هم حج را مثال بنزید ، می گوییم این طور نیست بلکه در همان مکه هم می تواند احکام را سریع یاد بگیرد مخصوصاً عرب زبان ها .

پس اخبار تعلم اطلاق ندارند . علاوه بر این که در روایت مذکور ، هارون بن مسلم هم توثیق ندارد .

پس مطلب اول این شد که ما قبول نداریم که اگر قدرت شرط استیفاء ملاک بود ، باید قبل الوقت بر آن

تحفظ شود . و مطلب دوم این شد که اخبار تعلم اطلاقى ندارند تا این مورد را شامل شوند .

اما مطلب سوم این است که واجبات مشروطه یا موقته که تعلمشان واجب است ، سه قسم می باشند : یک قسمش را انسان یقین دارد که به آن مبتلا می شود مانند نماز و روزه ، و قسم دوم را اطمینان دارد که مبتلا می شود ، و قسم سوم را هم احتمال می دهد که مبتلا شود . حالا این که می فرمایید تعلم احکام واجبات مشروطه لازم است ، منظورتان در کدام یک از این سه قسم می باشد ؟

اما آن احکامی را که یقین دارد به آن مبتلا می شود ، تعلمش بلا شک لازم می باشد ، اما آن احکامی را که اطمینان دارد مبتلا می شود ، اینجا هم گفته اند که اطمینان مانند علم می باشد و لذا تعلم در این صورت هم لازم است و لکن ما گفتیم که معنای اطمینان محرز نیست ، اما آن احکامی که احتمال ابتلا می دهد ، تعلم این احکام هم لازم است به خاطر اطلاق < أفلا تعلمت > که این اطلاق ، هم احکام مقطوع الإبتلا را شامل می شود و هم احکامی که قطعی الإبتلا می باشد را شامل می شود و هم احکام محتمل الإبتلا را شامل می شود .

إن قلت : احکامی که احتمال ابتلا دارد را لازم نیست تعلم کرد ، زیرا استصحاب عدم ابتلا جاری می شود یعنی مثلاً الآن من مبتلا به حجّ نیستم و استصحاب می گوید که در موسم هم مبتلا به حجّ نمی شوی .

لکن به این استصحاب ، شش اشکال شده است :

اشکال اول : این استصحاب ، استصحاب استقبالی است یعنی متیقّن در الآن است و مشکوک در آینده می باشد مانند زنی که امروز خون دیده و نمی داند که این خون آیا تا سه روز طول می کشد یا نه که اگر تا سه روز طول بکشد ، از همین الآن احکام حیض را بار می کند و اگر تا سه روز طول نکشد ، باید به وظیفه مستحاضه عمل کند ، در اینجا استصحاب می گوید که این خون تا سه روز طول می کشد .

در این نوع استصحاب اشکال شده و گفته اند که در استصحاب ، متیقّن باید سابق باشد و مشکوک باید فعلی باشد ؛ و در جواب از این اشکال گفته شده چنین حرفی از < لا تنقض اليقين بالشك > فهمیده نمی شود بلکه مشکوک چه حالی باشد و چه استقبالی باشد ، فرقی نمی کند ، پس جريان استصحاب در امور استقبالی اشکالی ندارد .

اشکال دوم : مرحوم نائینی می فرماید : این استصحاب جاری نمی شود ، زیرا علم اجمالی دارم که بعضی از مواردی که شک در ابتلاء دارم ، قطعاً مبتلا به من خواهد شد ، و استصحاب هم در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود .

این اشکال ، پاکیزه و خوب می باشد .

اشکال سوم : مرحوم نائینی به عنوان دومین اشکال می فرماید : استصحاب در جایی جاری می شود که مستصحب ، یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد . مثلاً خمر ، موضوع حرمت است و استصحاب می کنیم و می گوئیم این مایع دیروز خمر بود و الآن نمی دانیم که خَلّ شد یا نه که در این صورت ، استصحاب بقاء خمریت جاری می کنیم ، یا مثلاً حکمی دیروز واجب بود و الآن نمی دانیم که واجب

است یا نه که در این صورت استصحاب بقاء وجوب جاری می کنیم . ولی اگر در جایی واقع یا مستصحب ، خودش موضوع حکم نباشد بلکه احتمال واقع ، موضوع حکم باشد ، اینجا استصحاب جاری نمی شود .

حالا در ما نحن فیه یک وقت شما می گوئید تعلّم در مسائلی واجب است که مبتلا به است ، در این صورت جریان استصحاب خوب است و استصحاب می گوید که محلّ ابتلا واقع نمی شود ؛ اما یک وقت هست که می گوئید روایات می فرماید تعلّم در جایی واجب است که احتمال ابتلا باشد ، در اینجا ابتلا موضوع حکم نیست بلکه احتمال ابتلا موضوع حکم است و الآن هم بالوجدان ، احتمال ابتلا موجود است که در این صورت استصحاب جاری نمی شود .

پس مستصحب در ما نحن فیه نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی می باشد .

لکن در جواب از این فرمایش مرحوم نائینی گفته شده : اگر کسی بگوید که استصحاب ، قائم مقام قطع موضوعی نمی شود مثل مرحوم آخوند ، آن وقت در اینجا استصحاب جاری نمی شود ، زیرا اینجا علم به عدم ابتلا ، موضوع حکم می باشد و استصحاب هم طبق این قول ، جایگزین علم نمی شود ؛ اما اگر کسی بگوید که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود - کما این که مرحوم نائینی و مرحوم شیخ اعظم و مرحوم آقای خوئی چنین قائلند - در این صورت استصحاب در اینجا جاری می شود ، زیرا استصحاب ، مورد مشکوک الابتلا را از اخبار تعلّم خارج می کند و در مسائلی می گذارد که قطع به عدم ابتلاشان داریم و این مورد را از عامّ خارج می کند .

لکن به نظر ما ، دلیلی نداریم بر این که استصحاب ، قائم مقام قطع موضوعی شود ، زیرا دلیلی نداریم بر این که شارع در استصحاب ، تعبد به یقین کرده باشد ، بلکه قدر متیقّن از استصحاب این است که از لحاظ عملی ، مشکوک را بنا بر متیقّن بگذار ، اما این که یقین سابق را یقین به بقاء اعتبار کرده باشد ، این از اخبار استصحاب فهمیده نمی شود . پس استصحاب باید اثر داشته باشد و وقتی علم درست می کند و شک را بر طرف می کند و انسان را از تحیّر در می آورد ، همین اثر برای استصحاب کافی می باشد .

پس اشکال مرحوم نائینی درست است که در اینجا استصحاب جاری نمی شود .

اشکال چهارم : مرحوم آقای خوئی می فرماید : اگر اخبار تعلّم حمل شود بر جایی که علم به ابتلا و اطمینان به ابتلا هست ، آن وقت این اخبار ، بر فرد نادر حمل خواهد بود .

در جواب از این اشکال می گوئیم : چنین حرفی صحیح نیست ، زیرا اگر اطراف علم اجمالی را هم اضافه کنیم آن وقت جاهایی که علم به ابتلا داریم و جاهایی که اطمینان به ابتلا داریم و جاهایی که علم اجمالی به ابتلا داریم ، این ها اکثر مسائل فقهی را شامل می شود و هرگز نادر نمی باشد .

اشکال پنجم : مرحوم تبریزی می فرماید : استصحاب عدم ابتلاء در صورتی جاری می شود که در موضوع خطاب ، عنوان علم اخذ شود ، یعنی بفرماید [ يجب التعلّم في مسائل التي تعلم بابتلائه أو تحتل إبتلائه ولا تجب تعلّم المسائل التي لا تعلم بعدم إبتلائه ] ، حالا اگر چنین خطاب لفظی داشته باشیم ، آن وقت

استصحاب عدم ابتلاء جاری می شود زیرا نتیجه این استصحاب این می شود که من علم دارم که این مورد ، محلّ ابتلای من نیست و از موضوع وجوب تعلّم خارج می شود ؛ اما اگر عنوان علم به ابتلاء و عدم علم به ابتلاء در خطاب ذکر نشده باشد و خطاب ، مطلق باشد مانند ما نحن فیه که اگر عبد بگوید جاهل بودم ، خداوند به او می گوید [ أ فلا تعلّمت ] ، و این خطاب اطلاق دارد به این که چه قبلاً یقین داشتی که محلّ ابتلائت نیست و چه قبلاً علم داشتی محلّ ابتلائت هست و چه قبلاً شک داشتی که محلّ ابتلائت هست ، غایه الامر اگر یک جایی را یقین داشته باشیم که محلّ ابتلاء نیست ، چون این امر به تعلّم لغو می شود ، لذا در این صورت عقل این مورد را تخصیص می زند و عنوان مخصّص در لفظ وجود ندارد ، پس معلوم نیست که عقل ، مورد را به عنوان علم تخصیص بزند بلکه شاید تخصیص بزند به این عنوان که [ تَعَلَّم فی کلّ ما لم یکن التعلّم فیه لغواً ] یعنی هر جایی که تعلّم لغو نیست ، تعلّم بکن ، حالا در اینجا استصحاب عدم ابتلاء به درد نمی خورد زیرا این استصحاب می گوید من علم دارم که این مورد ، مبتلا به من نیست ، لکن این استصحاب به درد نمی خورد زیرا علم به عدم ابتلاء ، موضوع حکم نیست بلکه آنچه که موضوع حکم است ، تعلّم در مسائلی است که تعلّم در آن ها لغو نباشد .

ممکن است اشکال شود به این که ما دلیلی نداریم که عقل ، به این عنوان تخصیص بزند .

در جواب می گوئیم : ما نمی خواهیم بگوئیم که عقل قطعاً به این عنوان تخصیص می زند ، بلکه همین که احتمال بدهیم که عنوان مخصّص چنین باشد ، همین برای ما کافیهست ، چون ما باید به وسیله استصحاب ، موضوع را احراز کنیم ولی موضوع معلوم نیست که چیست و شاید موضوع این باشد که تعلّم باید در مسائلی شود که تعلّم در آن ها لغو نباشد . پس چون موضوع معلوم نیست ، لذا استصحاب در ما نحن فیه به درد نمی خورد .

پس خلاصه اشکال این شد که عنوان مخصّص ، در خطاب ذکر نشده بلکه عنوان مخصّص را عقل می فهمد و عقل هم معلوم نیست که به چه عنوانی قید بزند و شاید به همین عنوانی که گفتیم قید بزند .

اشکال ششم : به نظر ما عبارت [ هلاً تعلّمت ] هیچ مخصّصی ندارد ، و حتی در آنجایی که علم وجدانی داریم که محلّ ابتلاء واقع نمی شود ، در آنجا باز هم شارع تعلّم را واجب کرده است .

دلیل بر مدّعی ما این است که : ممکن است خیلی از این علم های ما نادُرست و از روی جهل مرکّب باشد و لذا خداوند سبحان ، تعلّم را حتی در صورت علم وجدانی به عدم ابتلاء هم واجب کرده باشد .

کسی که خودش قطع به عدم ابتلاء دارد ، او خودش احتمال نمی دهد که علمش جهل مرکّب باشد ، بلکه دیگری چنین احتمالی می دهد .

قطع ، یک تنجیز دارد و یک تعذیر دارد ، مرحوم آخوند می فرماید که قطع را از منجّزیت نمی توان انداخت ولی قطع را از معدّزیت می توان انداخت و عبارت ایشان در کفایه در مورد قطع این است که می فرماید : ( منجّزٌ فیما أصاب وعذراً فیما أخطأ قصوراً ) ؛ پس معلوم می شود که بعضی از قطع ها را می توان

از معذرت انداخت .

فرق کلام ما با مرحوم آخوند این است که ما می‌گوییم قطع را از منجزیت هم می‌توان انداخت ولی مرحوم آخوند می‌فرماید قطع را از منجزیت نمی‌توان انداخت ، ولی از معذرت می‌توان انداخت .

حالا وقتی می‌توان گفت که قطع در بعضی موارد حجت نیست ، پس می‌توانیم بگوییم که هر قطعی به عدم ابتلاء ، حجت نمی‌باشد ، زیرا احکام عقلیه ، تخصیص بردار نیست ، یعنی یا باید بگوییم اصلاً قطع را نمی‌توان از حجت انداخت که این را کسی نمی‌فرماید ، و یا باید بگوییم که می‌توان قطع را از حجت انداخت و اگر می‌توان چنین چیزی گفت ، پس ما می‌گوییم که قطع به عدم ابتلاء به درد نمی‌خورد و باید در این صورت هم تعلّم کرد .

اگر بگویید سیره عقلاء چنین حرفی را نمی‌پذیرد در جواب می‌گوییم اطلاق [ هَلَّا تَعْلَمْت ] می‌تواند رادع این سیره باشد و در اینجا سیره متشرعه هم وجود ندارد .

پس استصحاب عدم ابتلاء به درد نمی‌خورد .

### مطلب بعدی :

اگر شخصی حین العمل غافل بوده ، یعنی موقع زلزله و کسوف و خسوف ، از نماز آیات غافل بوده و آن را ترک کرده است ، این شخص بر چه چیزی عقاب می‌شود ، آیا بر ترک عمل عقاب می‌شود یا بر ترک تعلّم عقاب می‌شود ؟ مرحوم آخوند می‌فرماید : خداوند سبحانه می‌تواند این شخص را ، هم بر ترک عمل عقاب کند و هم بر ترک تعلّم .

اما در این مطلب دو اشکال وجود دارد : یکی اشکال ثبوتی است به این که بر ترک تعلّم نمی‌توان عقاب کرد زیرا تعلّم ، وجوب نفسی و ملاک ندارد ؛ اشکال دیگر ، اشکال اثباتی است به این که ظاهر اخبار تعلّم این است که عقاب بر ترک تعلّم نمی‌باشد که مرحوم تبریزی و مرحوم آقای خوئی و دیگران چنین قائلند .

لکن نظر ما در اینجا این است که عقاب ، هم بر ترک واقع صحیح است و هم بر ترک تعلّم و لذا حقّ با مرحوم آخوند می‌باشد . زیرا روایت می‌گوید اگر عبد بگوید من جاهل بودم ، به او گفته می‌شود [ أ فلا تَعْلَمْت ] و ظاهر این عبارت ، نکوهش و تهذیب بر عدم تعلّم می‌باشد .

در اینجا این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست که بگوییم لازمه حرف ایشان این است که دو عقاب شود ، این طور نیست بلکه اینجا یک عقاب می‌باشد ولی این یک عقاب را می‌تواند بر ترک تعلّم داشته باشد یا بر ترک واقع ، و این هم عقلاً و هم عقلاً صحیح است و منافات با ظهور روایت هم ندارد .

### مطلب بعدی :

کسی که تارک فحص است و عمل می‌کند ، عملش از دو جهت باید بررسی شود ، یکی از جهت عقاب که این شخص آیا معاقب هست یا نه که بحثش گذشت و گفتیم که چنین شخصی معاقب می‌باشد ؛ و جهت دیگر این است که عمل بدون فحص آیا صحیح است و قضاء و إعادة ندارد یا این که باطل است و قضاء و إعادة دارد ؟

مرحوم صاحب عروه در ابتدای عروه فرموده که عمل عامی بدون اجتهاد و تقلید و احتیاط ، باطل می باشد و بعد تفصیل داده و چهار صورت درست کرده که این عمل یا مطابق فتوای مرجع قبلی است و یا مطابق فتوای مرجع فعلی است و یا مطابق هر دو می باشد و یا مطابق با هیچ کدام نمی باشد .

بعضی از محشّین عروه به ایشان اشکال کرده اند که شما در ابتدای عروه فرمودید عمل عامی بدون احتیاط و اجتهاد و تقلید باطل است و این حرف با تفصیلی که می دهید تناقض و تنافی دارد .

مرحوم آقای خوئی می فرماید : در اینجا هیچ تنافی وجود ندارد ، این که عمل عامی بدون اجتهاد و تقلید و احتیاط باطل است ، به این معنا می باشد که عقلاً نمی توان به این عمل اکتفا کرد یعنی مثلاً اگر کسی نمی داند نمازش را آیا سه رکعتی خوانده یا چهار رکعتی ، در اینجا تکلیف از گردن او ساقط نمی شود زیرا احتمال دارد که سه رکعتی خوانده باشد و لذا معاقب خواهد بود . اما تفصیلی که ایشان می دهد ، بعد از کشف خلاف می باشد که حالا می خواهیم ببینیم این عمل ، آیا صحیح است یا صحیح نیست .

اکنون تفصیل چهارگانه مرحوم صاحب عروه را بررسی می کنیم :

صورت اول این است که مثلاً در زمان مرحوم شیخ انصاری اعمالش را بدون تقلید و فحص انجام می داده و بعد در زمان مرحوم میرزای شیرازی متوجه شود که باید قبلاً از شیخ تقلید می کرده و حالا اعمالی که قبلاً انجام داده اتفاقاً مطابق با فتوای مرحوم شیخ باشد ولی با فتوای مرحوم میرزای شیرازی مخالف باشد .

اما صورت دوم برعکس صورت بالا می باشد یعنی عمل بعد از کشف خلاف ، مطابق با فتوای مرجع فعلی یعنی میرزای شیرازی باشد ولی مطابق با فتوای مرحوم شیخ یعنی مرجع سابق نباشد .

صورت سوم این است که عملش مطابق با فتوای هر دو باشد و صورت چهارم این است که عملش مطابق با فتوای هیچ کدام نباشد .

اما صورت چهارم که عملش قطعاً باطل است و باید قضای اعمال گذشته اش را به جای بیاورد ؛ اما صورت سوم که عملش قطعاً صحیح است .

اما صورت دوم هم باطل می باشد . زیرا عمل در هر زمانی باید مطابق با حجّت فعلی باشد و این شخص الآن حجّت می خواهد و اگر مرجع فعلی ، اعمال گذشته این شخص را مجزی نداند ، باید اعمال گذشته اش را قضاء کند .

اما صورت اول محل مناقشه می باشد به این که اگر عمل عامل تارک فحص ، با فتوای کسی که حین العمل باید از او تقلید می کرده ، مطابق بوده ولی با فتوای کسی که باید الآن از او تقلید کند ، مطابق نیست ، در این صورت آیا اعمال گذشته اش صحیح است یا باطل ؟

مثلاً شخصی در زمان مرحوم شیخ انصاری باید از ایشان تقلید می کرده و تقلید نکرد و فتوای ایشان را بدست نیاورد و همین طور بدون فحص عمل کرد و بعد در زمان مرحوم میرزای شیرازی مطلع شد که عملی که در آن زمان انجام داده مطابق فتوای شیخ اعظم بوده ولی مطابق فتوای میرزای شیرازی که الآن باید از ایشان

تقلید کند نیست ، در این صورت آیا عمل سابقش درست است یا این که قضاء و إعادة می خواهد ؟  
 مرحوم آقای خوئی در این فرض به بطلان اعمال گذشته این شخص قائل شده است . ولی در فرض دوم  
 که اگر این شخص از مرحوم شیخ تقلید می کرد و ایشان فرمود سوره در نماز جزء نیست و این شخص هم  
 نماز بدون سوره خواند و بعداً میرزای شیرازی فرمود که سوره جزء است ، مرحوم آقای خوئی در این فرض  
 قائل به صحت اعمال گذشته آن شخص شده است .

توضیح فرض دوم : اگر کسی بگوید که حدیث لا تعاد ، مختص ناسی می باشد - کما این که مرحوم  
 نائینی چنین فرموده - آن وقت این شخص باید نمازش را اعاده کند ، ولی اگر کسی گفت که حدیث لا تعاد ،  
 هم ناسی را می گیرد و هم جاهل قاصر را می گیرد - که نظر مرحوم آقای خوئی چنین است - آن وقت نماز  
 این شخص نیاز به اعاده ندارد ، به خاطر این که حدیث لا تعاد الآن در حق این شخص جاری می شود و  
 این مرجع فعلی باید فتوا دهد که آن عمل سابق درست است یعنی می گوید درست است که من سوره را  
 واجب می دانم ولی چون این آقا در زمان مرحوم شیخ از ایشان تقلید می کرده و جاهل قاصر و معذور بوده ،  
 لذا این نمازش درست است .

حالا به مرحوم آقای خوئی می گوئیم : چه فرقی هست بین شخصی که اگر از شیخ تقلید می کرد ، چون  
 جاهل قاصر معذور بود ، آن وقت نمازش درست بود و حدیث لا تعاد جاری می شد ، ولی اگر از شیخ تقلید  
 نکرده و الآن عملش مخالف با فتوای مرجع فعلی در آمده ، می گوئید نمازش باطل است چون این شخص  
 الآن جاهل مقصر می شود و لذا حدیث لا تعاد این شخص را نمی گیرد و در نتیجه این نمازش باطل خواهد  
 بود . پس این که عمل تارک فحص باطل است حتی اگر به غیر ارکان خلل رسانده باشد ، به خاطر این است  
 که حدیث لا تعاد در حق این شخص جاری نمی شود .

حالا به مرحوم آقای خوئی می گوئیم : اگر شخصی مقلد شیخ اعظم بود و ایشان نظرش این بود که اگر  
 کسی روی دستش مانعی هست ، وظیفه اش وضوی جبیره است و این شخص هم وضوی جبیره گرفت و  
 نماز خواند و بعد میرزای شیرازی این وضوء را باطل دانست و وظیفه این شخص را تیمم دانست ، حالا این  
 شخص چه کار کند ، آیا اعمال گذشته را دوباره انجام دهد یا نه ؟

مرحوم آقای خوئی می فرماید : اگر شخصی از مجتهدی تقلید می کرد و بعد به مرجع دیگری رجوع کرد  
 که آن مرجع دوم ، اعمال گذشته را باطل می دانست ، اگر به غیر ارکان خلل رسانده باشد مانند مواردی که  
 حدیث لا تعاد شاملش می شد ، آن وقت اعمال گذشته اش اشکال ندارد ، ولی اگر به ارکان خلل رسانده باشد ،  
 مانند فرض سؤال بالا که به وضوء و طهارت خلل رسانده ، در این صورت این شخص باید نمازهای گذشته اش  
 را قضاء کند ؛ لکن طبق قول مشهور ، عملش مجزی می باشد ، زیرا مشهور فرموده اند که اجماع هست بر  
 این که اگر کسی قبلاً از مجتهدی تقلید می کرده و بعد به مرجع دیگری رجوع کرد ، اعمال گذشته اش  
 مجزی است چه به ارکان خلل رسانده باشد و چه به غیر ارکان .

پس مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: اگر این شخص از شیخ اعظم تقلید می‌کرد، اعمال گذشته اش مجزی بود به نظر مشهور، ولی حالا که از شیخ تقلید نکرده و فحوص نکرده و اتفاقاً اعمالش مطابق با نظر مرحوم شیخ در آمده، می‌فرماید اعمال گذشته این شخص باطل است و باید آن‌ها را قضاء کند حتی به نظر مشهور، زیرا آن اجماعی که دلیل بر اجزاء می‌باشد، آن اجماع در جایی است که اعمال را طبق نظر مرجعش انجام داده باشد ولی اگر طبق نظر مرجعش انجام نداده باشد و فقط اتفاقاً موافقت واقعیه با نظر مرجعش داشته، اینجا را اجماع شامل نمی‌شود.

پس سرّ این که مرحوم آقای خوئی می‌فرماید اعمال عامل تارک فحوص باطل است چه به غیر ارکان خلل رسانده باشد و چه به ارکان خلل رسانده باشد، سرّش این است که دلیل بر صحّت، یا اجماع است و یا حدیث لا تعداد است، اگر حدیث لا تعداد باشد، اینجا را شامل نمی‌شود چون جاهل مقصّر است و اگر هم اجماع باشد، اینجا را شامل نمی‌شود لذا اعمال تارک فحوص، باطل می‌باشد<sup>۱</sup>.

**مادر اینجا دو تا عرض داریم:** یک عرض این است که اگر نظر مرحوم آقای خوئی در اینجا صحیح باشد آن وقت اکثر مردم و حتی افرادی که تقلید هم می‌کنند، به مشکل بر می‌خورند، چون اکثر مردم تقلیدشان از روی حجّت و فحوص نیست و از روی موازین تقلید نمی‌باشد و لذا تقلیدشان باید باطل باشد زیرا اعمالشان نه مشمول حدیث لا تعداد می‌شود و نه مشمول آن اجماع خواهد شد.

البته این جمله را هم مرحوم آقای خوئی دارد که: شخصی که باید از شیخ اعظم تقلید می‌کرده و نکرده و اعمالش را بدون فحوص انجام داده و بعد اعمالش مطابق فتوای میرازی شیرازی در آمده، در این صورت لازم نیست که این اعمال را قضاء و اعاده کند ولی عقابش به جای خودش هست، و عقابش هم بر اصل عمل می‌باشد که چرا در آن وقت، عملت را مطابق با فتوای شیخ به جای نیابردی ولی بر نخواندن قضای اعمال گذشته اش عقابش نمی‌کنند چون اعمالش مطابق با فتوای میرزای شیرازی در آمده است.

نظر ما در اینجا بعد از فحوص و بررسی در رابطه با حدیث لا تعداد این است که: حدیث لا تعداد اصلاً از کار افتاده است و فقط ناسی را شامل می‌شود زیرا ناسی، قدر متیقّن از حدیث لا تعداد می‌باشد و مشهور هم به آن قائل شده اند و إلاً اگر قول مشهور هم نبود، کلاً می‌گفتیم که حدیث لا تعداد از کار افتاده است. ولی فرمایش مرحوم آقای خوئی در اینجا نا تمام است.

مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود که حدیث لا تعداد، جاهل مقصّر را هم می‌گیرد ولی این هم دو قسم می‌باشد که یکی جاهل مقصّر غافل مثل نوع مردم، و دیگری جاهل مقصّر شاک می‌باشد که حدیث لا تعداد، شاک را نمی‌گیرد ولی غافل را می‌گیرد، لذا اعمالی که مردم بدون تقلید انجام می‌دهند، همه درست می‌باشد لذا کسی که قرائتش غلط است ولی خیال می‌کند که قرائتش درست است، این شخص نمازش درست است.

۱. مرحوم آخوند در اینجا فرموده اگر تارک فحوص از او قصد قربت متمسّی شود، عملش صحیح است، ولی این حرف جا ندارد زیرا هر جاهلی که تارک فحوص است، قصد قربت از او متمسّی می‌شود.

خلاصه اگر کسی - مثل مرحوم آقای خوئی - بفرماید که حدیث لا تعاد ، غیر ناسی را هم می گیرد ، آن وقت می توان عمل گذشته جاهل قاصر را تصحیح کرد ، ولی اگر کسی بگوید که حدیث لا تعاد از کار افتاده و قدر متیقّنش ناسی است ، آن وقت عمل سابق جاهل قاصر ، مشکل می شود .

اما ما إجماع را هم در اینجا قبول نداریم ، به خاطر این که معلوم نیست این إجماع از قدیم الایام بوده باشد و مواردی که شخصی تقلید می کرده و بعد مواردی پیش می آمده که به غیر ارکان خلل می خورده و حدیث لا تعاد شاملش می شده ، این موارد خیلی نادر است ، و همچنین در روایات قرائنی وجود دارد بر این که عمل گذشته شخص مجزی است و شریعت ، شریعت سهله و سمحه است ، و لذا چنین اجماعی تمام نمی باشد .

هذا تمام الکلام در این که عمل عامل تارک فحص ، باطل می باشد .

#### اما سه مورد استثناء شده است :

یکی [ من أخفتَ فیما لا ینبغی الإخفات فیہ ] و دیگری [ من أجهَرَ فیما لا ینبغی الإجهار فیہ ] و مورد سوم [ من أتمَّ فی موضع القصر ] .

مشهور فرموده اند که در این سه مورد هرچند مکلف ، جاهل مقصر است ، ولی هم عملش صحیح است و هم معاقب است .

مرحوم آخوند در کفایه در اینجا دو اشکال کرده است و فرموده : نمازی که امر دارد این است که مثلاً نماز ظهر إخفاتاً خوانده شود ولی اگر کسی از روی جهل نمازش را بلند و جهراً خواند ، چنین نمازی امر ندارد و چرا صحیح باشد و چرا غیر مأمور به از مأمور به کفایت کند !؟

اشکال دوم این است که چرا این شخص عقاب شود ! یعنی با این که وقت برای إعادة باقی باشد و مکلف بتواند إعادة کند ، در این صورت چرا شارع او را عقاب کند و امر به إعادة نکند !؟

سپس مرحوم آخوند از این دو اشکال ، چند جواب داده است :

جواب اول : فرموده : این نماز صحیح است یعنی قضاء و إعادة ندارد ، زیرا این نماز ، مشتمل بر یک مصلحت ملزمه تامّه می باشد و اگر این ملاک استیفاء شود ، دیگر امر به صلاة ساقط خواهد شد . اما عقابش به خاطر این است که خود آن خصوصیت یعنی نماز إخفاتی ، مصلحت ملزمه دارد و آن مصلحت ملزمه فوت شده است . پس اینجا دو تا مصلحت ملزمه وجود دارد که یک مصلحت ملزمه برای اصل نماز می باشد و یک مصلحت ملزمه هم برای نماز إخفاتی می باشد ، حالا این شخص ، مصلحت ملزمه اصل نماز را استیفاء کرده است ولی مصلحت ملزمه نماز إخفاتی از بین رفته است و این دو مصلحت با هم تنافی دارند و قابل جمع نمی باشند زیرا مثل آبی می ماند که روی آتش ریخته شود که دیگر آن آتش بعدش نمی تواند بسوزد ، و در اینجا هم با این نمازی که خواندی ، آن وقت بقیه مصلحت واقع قابل استیفاء نمی باشد و چون تقصیر کرده و مقداری از مصلحت صلاة إخفاتی را تفویت کرده ، لذا عقاب می شود .

اما مرحوم آقای خوئی به این جواب مرحوم آخوند دو اشکال کرده است :

اشکال اول این است که : ممکن است افعال با هم تضاد داشته باشند مثلاً نماز آیات با ازاله جمع نمی شود ، ولی معنا ندارد که ملاکات با هم تضاد داشته باشند ، فهو امرٌ موهوم یکاد يلحق بأنیاب الأغوال .

اشکال دوم این است که به مرحوم آخوند فرموده : شما فرمودید که نماز ظهر إخفاتی دو تا ملاک دارد ، حالا این دو ملاک آیا با هم مرتبط می باشند یا مستقل هستند ؟ اگر بگویید مرتبط هستند ، به این معنا خواهد بود که یکی دون دیگری هیچ وقت تحقق پیدا نمی کند ، لذا در این صورت نمی توان گفت نمازی که جهراً خوانده شده ، مصلحت ملزمه دارد ، بلکه باید بگوییم که هیچ ملاکی ندارد ؛ و اگر بگویید مستقل هستند ، لازمه اش این است که اگر شخصی نسبت به جهر و إخفات جاهل باشد و اصلاً نماز را ترک کند ، چنین شخصی دو تا عقاب داشته باشد ولی اگر کسی جاهل باشد و نماز ظهر را جهراً بخواند ، یک عقاب داشته باشد ، پس اگر این دو ملاک مستقل باشند ، آن وقت کسی که نماز را رأساً ترک کند ، تعدد عقاب و تعدد وجوب لازم می آید ، وهو خلاف الضرورة .

اما مرحوم آقای صدر در جواب به این فرمایشات مرحوم آقای خوئی می فرماید :

جواب اول ایشان به اشکال اول مرحوم آقای خوئی این است که فرموده : تضاد ملاکات در امور عادیة عرفیة روزانه بسیار وجود دارد و این طور نیست که تضاد ملاکات نداشته باشیم . مثلاً یک زمین زراعتی وجود دارد و صاحب زمین به خادمش می گوید اگر این زمین با آب شور آبیاری شود ، آن وقت خربزه هایش شیرین می شوند و اگر با آب شیرین آبیاری شود ، آن وقت خربزه اش به درد نمی خورد ، حالا اگر این شخص هر روز خربزه ها را با آب شیرین آب دهد ، در اینجا ملاک آب شور با ملاک آب شیرین با هم تضاد دارند و قابل جمع نیستند و لذا دیگر ملاک آب شور را نمی توان استیفاء کرد و دیگر فایده ندارد که الآن بخواهد با آب شور آبیاری کند .

اما مرحوم آقای روحانی در منتقی یک جواب فنی تر به فرمایش مرحوم آقای خوئی داده و فرموده : ما ملتزم می شویم که این دو ملاک با هم مرتبط هستند ولی این گونه که می گوییم مثلاً نماز ظهر إخفاتی ۱۲۰ درجه ملاک دارد ، ولی نماز ظهر جهریه از فرد جاهل ، یک ملاک دیگری دارد که آن ملاک با ۶۰ درجه از ملاک نماز إخفاتیة برابری می کند و این طور نیست که آن ۱۲۰ درجه ملاک نماز إخفاتی تبعیض شود . مانند خصال کفارات ثلاث که هرکدام با دیگری برابری می کند و در آنجا ۶۰ روز روزه قابل تبعیض نیست ولی می توان به جای آن ، عتق رقبه کرد که ملاک دیگری دارد ولی ملاکش با ملاک ۶۰ روز روزه برابری می کند .

این فرمایش مرحوم آقای روحانی خوب است و لکن خلاف ظاهر کفایه می باشد زیرا ظاهر کفایه این است که نماز ظهر جهریه ، مصلحت ملزمه مقداری از همان ملاک نماز إخفاتیة را دارد نه این که ملاک دیگری داشته باشد .

إن قلت : عبارت کفایه این است که نماز جهریه [ مشتملة علی مصلحة ملزمة ] و دیگر نگفته که همان

ملاک نماز إخفاتی باشد .

قلت : مرحوم آخوند بعد از ذکر این عبارت فرموده : نماز جهریه مصلحت ملزمه دارد ، ولی مولا به آن امر نکرده ، به خاطر این که این ملاک به نحو اتمّ و اُکمل در نماز إخفاتیه هست . و از این عبارت مرحوم آخوند معلوم می شود که ملاک نماز جهریه از سنخ همان ملاک نماز إخفاتیه می باشد نه ملاک دیگر .

اما فرمایش مرحوم صدر که فرموده تضادّ ملاکات در عرف زیاد است و مثال هایی می زند ، به ایشان می گوئیم این مثال ها ، نقض به مرحوم آقای خوئی نمی شود . زیرا مرحوم آقای خوئی مقصودش این است که یک جایی من فعل را انجام بدهم مثلاً غذا را بخورم ولی ملاکش استیفاء نشود مثلاً جذب بدن نشود ، ولی کسی که گرسنه بوده و آبگوشت غیر مرغوب را خورده و بعد نمی تواند آبگوشت مرغوب را بخورد ، در اینجا تضاد بین دو فعل اختیاری وجود دارد نه بین دو ملاک ، همچنین خربزه نمی تواند هر دو آب را جذب کند و در اینجا هم تضاد بین دو فعل غیر اختیاری وجود دارد . پس نقض مرحوم صدر مربوط به تضادهایی می شود که در افعال باشد نه در ملاکات .

اما جواب دوّمی که مرحوم صدر به مرحوم آقای خوئی داده که جواب اُحسن می باشد این است که فرموده : ما می گوئیم که محصلّ دو ملاک با همدیگر جمع نمی شوند . مثلاً می گوئیم این قرص ، فشار را پایین می آورد ولی شرطش این است که قبلش نمک خورده نشود ، ولی اگر قبلش نمک خورده شود ، آن وقت این قرص اصلاً از کار می افتد نه این که این قرص بعضی از ملاک را استیفاء کند ، بلکه اگر قبلش نمک خورده شود ، آن وقت این قرص اصلاً از کار می افتد و هیچ ملاکی نخواهد داشت . حالا در ما نحن فیه نماز ظهر إخفاتی مثل قرصی است که فشار را پایین می آورد به شرطی که قبلش نماز ظهر جهریه نخوانده باشی .

لکن در مقام مناقشه به مرحوم صدر می گوئیم : امور عبادی ، ملاک عبودیتی دارند و روحیه تسلیم را در انسان زیاد می کنند نه این که ملاک تکوینی داشته باشند و مانند آن قرص نیست که فشار خون را پایین آورد ، بلکه ملاک در امور عبادی ، تبعّدی می باشد و روحیه عبادت را زیاد می کند . حالا وقتی انسان در مقابل خداوند سبحان خوفش زیاد باشد و تسلیم باشد ، آن وقت دیگر گناه نمی کند و نمی توان گفت که دزدی و دروغ و معاصی ، مانع ملاک نماز می شوند بلکه کسی که نماز خوان باشد ، این نماز او را از دزدی و سایر معاصی باز می دارد کما این که آیه شریفه می فرماید < إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ > . حالا مراد مرحوم آقای خوئی نیز چنین می باشد که می فرماید کسی که نماز ظهر جهریه خوانده ، این طور نیست که نتواند ملاک ظهر إخفاتیه را استیفاء کند بلکه می تواند ، همان طوری که اگر کسی معصیت انجام دهد ، می تواند ملاک نماز را هم استیفاء کند و همین نماز به مرور زمان ، آن شخص را از معصیت ، متنهّی می کند .

اما اشكال دوم مرحوم آقای خوئی به مرحوم آخوند این بود که اگر دو ملاک ، استقلالی باشند ، لازمه اش این است که عند ترک الصلاة رأساً ، تعدّد وجوب و تعدّد عقاب لازم بیاید و این بعید و خلاف ضرورت می باشد .

اما در مورد تعدّد عقاب ، ما مقصود مرحوم آقای خوئی را نمی دانیم چیست . مراد از تعدّد عقاب این طور نیست که یک ساعت در جهنّم عقاب شود و بعد آتش ها خاموش شود و بعد دوباره روشن شود و دوباره عقاب شود ، بلکه مراد از تعدّد عقاب ، یا تعدّد استحقاق عقاب است و یا کثرت عقاب می باشد . پس کسی که نماز ظهر إخفاتی اصلاً نخوانده این طور نیست که دو عقاب داشته باشد ولی کسی که نماز ظهر جهریه خوانده ، یک عقاب داشته باشد بلکه فرد اول ، عقابش بیشتر می باشد .

مرحوم صدر در جواب به اشكال دوم مرحوم آقای خوئی و استبعاد ایشان می فرماید :

در این مقام سه مطلب وجود دارد که ممکن است استبعاد شود : اگر مطلب اول را استبعاد می کنید و می گوید جاهل تارک صلاة که مثلاً نمی داند آیا قصر واجب است یا إتمام ، اگر چنین شخصی نماز را ترک کند و بگوییم دو تا عقاب دارد ، چنین حرفی بعید است ؛ پس اگر استبعاد را در تعدّد عقاب می دانید ، ما می گوییم چنین استبعادی وجود ندارد و عقلاً اشکال ندارد که دو تا عقاب داشته باشد .

اما اگر مطلب دوم را استبعاد می کنید و می گوید اگر جاهل تارک صلاة ، عقابش بیشتر باشد از کسی که در موضع قصر ، نماز تمام عن جهل خوانده است ، چنین چیزی بعید است ؛ اگر مقصودتان این است ، پس ما باید تعدّد عقاب را بررسی کنیم .

تعدد عقاب ، دو تا معنای معقول دارد : یکی به معنای أكثر عقاباً باشد و دیگری به معنای تعدد استحقاق عقاب می باشد .

اما چرا استحقاق عقاب ، دو تا باشد . زیرا میزان در عقاب و استحقاق عقاب ، تجزّی و جرأت و عصیان حقّ مولا می باشد ، یعنی مولا حقّ عبادت و اطاعت بر عباد دارد ، لذا وقتی کسی معصیت کند ، این کارش ظلم بر مولا و تعدّی علی حقّ المولی می باشد . حالا در مورد تعدّی در حقّ مولا یا در مورد تعدّد عقاب و تعدّد استحقاق عقاب ممکن است یک عامل کمّی در آن اثر داشته باشد و نیز ممکن است یک عامل کیفی در آن اثر داشته باشد . اما عامل کیفی مانند این که یک عبدی در حضور مردم به مولایش توهین کند و یک عبدی هم در خفاء به مولایش توهین کند که در اینجا هر دو از لحاظ کمّی ، یک جسارت محسوب می شوند ولی از لحاظ کیفی ، اولی شدیدتر می باشد و عقابش هم اشد خواهد بود . اما عامل کمّی مثلاً شخصی دو روز نماز نخوانده و دیگری یک روز نماز نخوانده که در اینجا فرد اول عقابش بیشتر است .

حالا به مرحوم آقای خوئی می گوییم ، کسی که اصلاً نماز نخوانده با کسی که جاهل بوده ولی نماز تمام خوانده ، هرچند از لحاظ کمّی هر دو یک عصیان کرده اند ولی ممکن است عامل کیفی فرد اول بیشتر باشد و لذا استبعادی ندارد که عقابش هم بیشتر باشد .

حالا اگر با عامل کیفی کاری نداشته باشیم ، در این صورت باز هم نسبت به عامل کمّی می توانیم بگوییم

فردی که نماز را رأساً ترک کرده ، عقابش بیشتر است و استبعادی هم وجود ندارد ، زیرا شخصی که در موضع قصر ، تمام خوانده ، یک تکلیف را عصیان کرده ولی فردی که اصلاً نماز نخوانده ، دو تا تکلیف را عصیان کرده ، یکی این که اصل نماز را نخوانده و دیگر این که نماز قصری نخوانده است .

اما اگر مطلب سوم را استبعاد می کنید و می گوئید : اگر کسی بداند نماز مسافر قصر است ولی نخواند و دیگری جاهل باشد و نداند که نماز مسافر قصر است و این هم نماز را نخواند ، در اینجا لازمه فرمایش مرحوم آخوند این است فرد جاهل ، دو تا عقاب شود زیرا هم نماز اتمام فی موضع القصر نخوانده و هم نماز قصر نخوانده ، ولی عالم به وجوب قصر ، یک عقاب بشود زیرا وظیفه اش فقط قصر بوده است ، و حال آن که شخص جاهل باید عقابش کمتر از عالم باشد زیرا در روایات داریم « یُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ » .

حالا اگر این مطلب را استبعاد می کنید در جواب می گوئیم : در اینجا درست است که عالم ، یک تکلیف را عصیان کرده است ولی عصیانش از لحاظ کیفی ، اشد می باشد از جاهلی که دو تا تکلیف را عصیان کرده است . پس اگر عامل کیفی دخالت داشته باشد ، پس چه بسا ممکن است که عالم ، عقابش هم بیشتر باشد . اگر شما بگوئید که ما کاری با عامل کیفی نداریم بلکه عامل کمی را دخیل در عقاب می دانیم و از لحاظ کمی کسی عقابش بیشتر است که تعداد عصیانش بیشتر باشد ؛ در جواب می گوئیم که ما ملتزم می شویم که عالم به وجوب قصر هم دو تا وجوب دارد و عالم هم دو تا تکلیف را عصیان کرده است که یک تکلیف ، تکلیف به جامع بین صلاة قصر یا صلاة تمام عن جهل می باشد و تکلیف دیگر ، تکلیف به حصه یعنی تکلیف به نماز قصر می باشد و حالا که ترک صلاة کرده ، لذا دو تا عقاب می شود .

اگر بگوئید عالم به قصر ، به یک حصه از این جامع نمی تواند امر شود و آن هم صلاة تمام عن جهل باشد ، در جواب می گوئیم : عالم اشکالی ندارد که به جامع امر شود زیرا اگر شارع به یک جامعی امر کند که یک فردش محال باشد ، اشکالی ندارد ، همان طوری که کفاره ماه رمضان به جامع بین سه چیز تعلق گرفته و حال آن که عتق رقبه در این زمان ، محال و غیر مقدور می باشد .

اگر شما بگوئید امر به جامع در حق عالم ، لغو می باشد زیرا تکلیف دوم ، به قصر دعوت می کند و اگر جامع هم بخوهد به قصر دعوت کند ، آن وقت امر جامع لغو خواهد بود . در جواب می گوئیم : اولاً ما ملتزم به تأکید می شویم و می گوئیم عالم به وجوب قصر ، یک وجوب اکید شدید دارد ، ثانیاً می گوئیم که عالم ، دو تا وجوب دارد ، حالا اگر شارع بخوهد بخصوص عالم ، واجب کند ، آن وقت حرف شما درست است و یکی از این دو وجوب ، لغو خواهد بود ، ولی شارع می تواند به نحو عام امر کند و بگوید هر شخصی مکلف است به جامع بین صلاة قصر و تمام عن جهل ، حالا این اطلاق نسبت به عالم لغو است ولی قبلاً گفته ایم که اگر اطلاق نسبت به بعضی از افراد لغو بود ، اشکالی ندارد .

هذا تمام الکلام در رابطه با فرمایشات مرحوم صدر .

حالا ما كلام مرحوم صدر را بررسی می کنیم و از آخر به اول می رویم :

به ایشان می گوئیم : شما می فرمایید امر به جامع نسبت به عالم لغو نمی شود . لکن به نظر مرحوم آخوند ، عقاب و ثواب بر تکلیف فعلی می باشد زیرا تکلیف انشائی ، عقابی ندارد ، پس این شخص موقعی دو تا عقاب دارد که دو تا تکلیف فعلی داشته باشد ، و تکلیف فعلی هم به نظر مرحوم آخوند یعنی اراده ، حالا نمی شود که انسان هم اراده جامع از یک فرد بکند و هم اراده فرد از یک فرد بکند . بله اگر صرف تکلیف انشائی کافی بود آن وقت می گفتیم که این انشاء است و خفیف المؤمنه است و لغو و قبیح نیست ، لکن در اینجا باید اراده وجود داشته باشد و شارع دو تا اراده از یک شخص ندارد ، بلکه یک اراده دارد و لذا یک عقاب هم خواهد داشت مگر این که شما عامل کیفی را دخالت دهید ولی اگر فقط عامل کمی را دخالت دهید ، پس شخص عالم با توجه به عامل کمی ، فقط یک وجوب را عصیان کرده است . بله دو تا تکلیف انشائی دارد و لکن عقاب به نظر مرحوم آخوند بر تکلیف فعلی می باشد .

پس اگر مرحوم آقای خوئی فقط عامل کمی را دخیل بداند ، شما بر این تقدیر به ایشان جواب نداده اید . اما اگر مقصودتان این است که بگوئید این دو تا تکلیف ، منک می شود و یک تکلیف اُکید می شود ؛ در جواب می گوئیم : ما تا به امروز ، وجوب مؤکد را درست نفهمیدیم . اگر مقصودتان از وجوب مؤکد ، یک وجوب و یک اراده شدید است ، پس باز هم اشکال بر می گردد ، چون شما در تعدد عقاب ، عامل کمی را می خواهید دخیل کنید و حال آن که در اینجا یک اراده بیشتر وجود ندارد . اما اگر مقصودتان از وجوب مؤکد ، دو تا اراده می باشد ولی چون به یک چیز تعلق می گیرد ، لذا این دو اراده ، با هم جمع می شوند ، در جواب می گوئیم : خود مرحوم آخوند هم می فرماید که اجتماع مثلین محال است زیرا اراده ، امر تکوینی می باشد و انسان نمی تواند دو دفعه بع عبدش بگوید که من اراده دارم آب بیاری و من اراده دارم آب بیاری ، پس محال است که دو اراده به فعل عبد تعلق بگیرد .

پس غیر از عامل کیفی ، هیچ راه دیگری برای تصحیح تعدد عقاب وجود ندارد .

اما یک شبهه ای که در ذهن ما بر فرمایش مرحوم آقای خوئی وجود دارد این است که به ایشان می گوئیم : شما به مرحوم آخوند نقض کردید و فرمودید لازمه مستقل بودن دو ملاک ، تعدد عقاب و تعدد وجوب می باشد ، می گوئیم : تعدد عقاب درست است ولی تعدد وجوب دلیل ندارد ، زیرا خود مرحوم آخوند تصریح دارد که شخصی که نماز تمام عن جهل می خواند ، مأمور به نمی باشد و می فرماید [ إِنَّمَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهَا لِأَجْلِ أَنَّهُ أَمَرَ بِمَا كَانَتْ وَاجِدَةً لَتَلِكِ الْمَصْلَحَةِ عَلَى النَّحْوِ الْأَكْمَلِ وَالْأْتَمِ ]<sup>۱</sup> ، پس در اینجا حرفی از دو تا وجوب نیست و تمام اشکال در تعدد عقاب می باشد و کلمات مرحوم صدر هم در تعدد عقاب ، تمام می باشد .

اما این کلام مرحوم صدر که فرمود اگر به عامل کمی هم قائل شویم باز می توان تعدد عقاب را در مورد عالم به صلاة قصر و تارک آن تصحیح نمود . این کلام مرحوم صدر هم درست نیست زیرا مرحوم آخوند

اصلاً عامل کَمی را قبول ندارد ، زیرا ایشان در کفایه فقط فرموده که نماز تمام در موضع قصر ، مشتمل بر مصلحت ملزمه است و تصریح فرموده که این نماز ، امر ندارد .

پس اگر از عامل کَمی صحبت شود و اگر از تعدّد وجوب صحبت شود ، این حرف ها نه قابل دفاع است و نه با فرمایش مرحوم آخوند درست در می آید .

پس تعدّد عقاب اشکال و استبعادی ندارد و کلام مرحوم صدر ، با توجه به عامل کیفی تمام می باشد .  
تا اینجا دو اشکال از مرحوم آقای خوئی به مرحوم آخوند بیان شد و مناقشات آن هم تمام شد ، اما مرحوم نائینی یک اشکال سومی به مرحوم آخوند می کند و می فرماید :

استیفاء مصلحت این نماز قصر ، یا مشروط و مقید به این است که قبلش نماز تمام خوانده نشود و یا هیچ شرطی ندارد و ارتفاع نقیضین هم که نمی شود . اما اگر هیچ قید و شرطی نداشته باشد ، پس جاهلی که نماز تمام فی موضع القصر خوانده ، وقتی فهمید که باید نماز قصر می خوانده ، می تواند نمازش را إعادہ کند و نماز قصر بخواند ، ولی اگر استیفاء مصلحت صلاة قصر ، مقید به عدم إتیان التمام قبله باشد ، پس معنا ندارد که این شخص جاهل ، عقاب شود ، زیرا وقتی نماز تمام خواند ، آن وقت دیگر نماز قصر ، ملاک ندارد تا بخواهد به خاطر ترک آن ، عقاب شود .

در جواب از این اشکال می گوئیم : ما یک شرط ملاک داریم و یک شرط استیفاء ملاک داریم . از مرحوم نائینی سؤال می کنیم که مثلاً وضوء در ملاک صلاة آیا دخیل است یا دخیل نیست ، اگر بفرمایید دخیل است پس اگر وضوء نگیریم ، نماز هم ملاک نخواهد داشت و لازم نیست که نماز بخوانم ، و اگر بگویید دخیل نیست ، پس باید بدون وضوء بتوانم نماز بخوانم ؟ در جواب از سؤال می گوئیم : وضوء در اصل ملاک صلاة دخیل نمی باشد ولی اگر بخواهید این ملاک را استیفاء کنید و بدست بیاورید ، آن وقت وضوء در استیفاء ملاک ، دخیل خواهد بود .

در ما نحن فیه می گوئیم که ملاک نماز قصر ، مطلق می باشد یعنی چه قبلش نماز تمام خوانده شده باشد و چه خوانده نشده باشد ولی باز هم نماز قصر ، ملاک دارد ، ولی اگر بخواهید ملاک نماز قصر را استیفاء کنید ، شرطش این است که قبلش نماز تمام خوانده نشود ولی اگر کسی قبلش نماز تمام بخواند ، آن وقت ملاک مولی تفویت شده است و لذا معاقب خواهد بود .

اما اشکال چهارم ، اشکالی است که مرحوم آخوند در کفایه به فرمایش خودش وارد نموده است :

در این بحث چند نکته ذکر می شود :

کلام در این بود که گفته شد شخصی که نماز تمام فی موضع القصر خوانده ، چطور می شود که هم نمازش مجزی باشد و هم معاقب باشد . مرحوم آخوند در جواب فرمود این نماز تمام مشتمل بر یک مرتبه ای از مصلحت ملزمه می باشد و لذا صحیح می باشد و اما معاقب است چون آن نماز قصر یک ملاک ملزمه اکمل و اتم داشته که قابل جمع با نماز تمام نیست و با آوردن نماز تمام ، آن ملاک ملزمه باقیمانده نماز قصر قابل

استيفاء نمی‌باشد و لذا تفویض می‌شود .

حالا نکته اول اشکالی است که مرحوم آخوند به خودش می‌کند و می‌فرماید: این نماز تمام ، مصلحت نماز قصر را تفویض کرده است و به همین جهت ، سبب قبیح و سبب حرام شده است و کاری که سبب حرام است ، نمی‌تواند مقرب و صحیح باشد بلکه مبعّد و منهی عنه می‌باشد و نهی در عبادت هم مقتضی فساد می‌باشد .

سپس ایشان در جواب از این اشکال می‌فرماید: قبلاً گفتیم که امر به شیء ، مقتضی نهی از ضد نمی‌باشد ، حالا می‌گوییم صلاة قصر و صلاة تمام ، ضدین می‌باشند و در بحث ترتب هم گفتیم که ترک أحد الضدین ، مقدمه برای ضد آخر نمی‌باشد . پس ما نمی‌گوییم که عدم هر کدام ، مقدمه دیگری باشد تا این عدم دیگری ، واجب شود و ضدش که فعل است ، حرام شود و بعد بگویید که نهی در عبادت ، مقتضی فساد است .

پس این دو ملاک ، ضدین هستند و غایة الامر این است که بگوییم هر دو مأمور به نیستند و قبلاً هم گفتیم که برای صحت عبادت ، امر لازم نیست بلکه وجود ملاک ، کافی می‌باشد .

پس این طور نیست که ترک احد الضدین یعنی ترک نماز تمام ، مقدمه برای نماز قصر شود و بعد بگویید که مقدمه واجب ، واجب می‌باشد و بعد بگویید که امر به شیء ، مقتضی نهی از ضد عایش می‌باشد و بعد خود آن ضد ، حرام شود و لذا نماز تمام ، منهی عنه شود و بعد هم بگویید که نهی در عبادت ، مقتضی فساد است .

نکته دوم: مرحوم حاج شیخ اصفهانی به این جواب مرحوم آخوند در کفایه به اشکال خودش ، اشکال کرده و فرموده: مرحوم آخوند در بحث ترتب فرمود که بین ضدین ، مقدمیت وجود ندارد بلکه تنافی وجود دارد ولی علت هر ضدی ، مانع از وجود ضد دیگر می‌شود ، حالا صلاة تمام و صلاة قصر ، ضدین و متنافیین نمی‌باشند ، بلکه ملاک نماز قصر و ملاک نماز تمام که معلول این دو تا هستند ، این ها ضدین می‌باشند ، لذا صلاة تمام ، مانع از ملاک نماز قصر می‌شود - چون اگر نماز قصر بخواهد تأثیر در ملاک بگذارد ، باید علت ملاک نماز تمام موجود نشود - و عدم المانع هم مقدمه واجب می‌باشد و مقدمه واجب هم واجب می‌باشد و ترکش حرام است یعنی در ما نحن فیه عدم صلاة تمام ، مقدمه نماز قصر می‌شود ، و فعل صلاة تمام ، حرام می‌شود ، و لذا اشکال بر می‌گردد به این که صلاة تمام ، منهی عنه بوده و فاسد می‌باشد .

اگر مرحوم آخوند به مرحوم حاج شیخ اصفهانی اشکال کند که : کسانی که گفته اند < امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است > به این دلیل این حرف را زده اند که می‌گویند شارع که می‌گوید < الصلاة واجبة > به این معناست که < طلب الفعل مع المنع من الترتک > ، یعنی ترک این صلاة ، منهی عنه می‌شود ، لکن ما قبول نداریم که وجوب ، مرکب باشد بلکه بسیط است و ما قبول نداریم که امر به شیء ، مقتضی نهی از ضد عام باشد ، و ما قبول نداریم که ترک ترک تمام ، منهی عنه شود .

مرحوم حاج شیخ در جواب از این اشکال می‌فرماید: هرچند شما این چیزها را قبول نداشته باشید ، لکن قبول دارید که ترک واجب ، مبعّد و عصیان می‌باشد ، حالا واجبی که در اینجا وجوب مقدمی دارد ، ترک تمام می‌باشد و لذا ترک ترک تمام یعنی فعل تمام ، مبعّد می‌شود و نمی‌تواند مقرب واقع شود .

پس جناب آقای آخوند! قیاس این بحث با بحث ضدین، قیاس مع الفارق می‌باشد، زیرا در بحث ضدین خود ضدین اگر بخواهند مأمور به باشند، در آنجا فرمودید که چنین چیزی ممکن نیست زیرا ضدین با هم تنافی دارند و ترک احد الضدین، مقدمه برای دیگری نمی‌باشد، ولی ضدین در ما نحن فیه، ملاک قصر و ملاک تمام می‌باشد و بحث ما در علت ضدین می‌باشد و عدم علت احد الضدین، قطعاً مقدمه برای تأثیر ضد آخر می‌شود.

حالا علت نماز قصر، صلاة قصر می‌باشد و اگر کسی قبلش نماز تمام خوانده باشد، آن وقت دیگر علت نماز قصر نمی‌تواند در مصلحت نماز قصر تأثیر بگذارد، پس از این عدم تأثیر، معلوم می‌شود که همه اجزاء علت، موجود نمی‌باشد، زیرا اگر همه اجزاء علت باشند ولی علت در معلول تأثیر نگذارد، آن وقت انفکاک علت از معلول لازم می‌آید که محال می‌باشد، حالا در ما نحن فیه کسی که نماز تمام خوانده، دیگر علت نماز قصر نمی‌تواند در ملاک نماز قصر تأثیر بگذارد زیرا یکی از اجزاء علت - یعنی عدم المانع - موجود نمی‌باشد و آن هم شرط علت می‌باشد و شرط علت هم - یعنی عدم ایتیان تمام - مقدمه می‌باشد.

خلاصه این که: ترک تمام، مقدمه واجب شد و مقدمه واجب هم واجب است، حالا ترک ترک تمام، ضد عامش می‌شود که حرام است یعنی فعل تمام، منهی عنه می‌باشد. اگر شما بگویید ما قبول نداریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش باشد، در جواب می‌گوییم هرچند هم این مطلب را قبول نداشته باشید و لکن قبول دارید که ترک واجب، مبیعد می‌باشد و واجب هم در اینجا ترک تمام می‌باشد و ترک واجب در اینجا هم ترک ترک تمام یعنی فعل تمام می‌شود و فعل تمام هم مبیعد می‌شود و مبیعد هم محال است که مقرب واقع شود.

نکته سوم: مرحوم صدر در مقام اشکال به مرحوم حاج شیخ اصفهانی می‌فرماید:

ما یک نهی از خصوصیت داریم و یک نهی از خاص داریم و یک امر به جامع داریم، حالا شارع در ما نحن فیه به جامع امر کرده است یعنی گفته < هر مکلفی بر او جامع بین صلاة قصر و صلاة تمام عن جهل واجب می‌باشد > اما خاص در اینجا < صلاة تمام عن جهل > می‌باشد و خصوصیت در اینجا < خصوصیت تمام بودن می‌باشد >. حالا آنچه که در اینجا مبیعد است، خصوصیت تمام بودن می‌باشد، زیرا در بحث اجتماع امر و نهی ثابت کردیم که شارع می‌تواند به جامع امر کند و از خصوصیت هم نهی کند.

یعنی شارع می‌گوید جامع بین صلاة تمام عن جهل و صلاة قصر بر شما واجب است، و آن شخص از این جامع، صلاة تمام عن جهل را آورده است، حالا شارع نمی‌تواند از خاص یعنی از صلاة تمام عن جهل نهی کند زیرا همان فعلی که آن شخص آورده، منهی عنه خواهد شد، لکن شارع از خصوصیت تمام بودن نهی کرده است و این هم اشکالی ندارد.

مثل این می‌ماند که شارع بگوید سائر غصبی حرام است و در عین حال که از خصوصیت نهی کرده است ولی می‌تواند به خاص امر کند و بگوید با این که خصوصیت سائر غصبی، مبعوض من است ولی صلاة با

ساتر غضبی ، مطلوب من است .

پس نهی از خصوصیت با نهی از خاصّ ، متلازمین نمی باشند یعنی شارع ممکن است امر به جامع کند ولی از خصوصیت نهی کند ، بلکه ممکن است که شارع امر به خاصّ کند ولی از خصوصیت نهی کند .

حالا اشکال مرحوم حاج شیخ این بود که ایشان گمان کرد آنچه که حرام هست ، خاصّ می باشد و آنچه که مقدمه واجب است ، ترک خاصّ است ، و حال آن که آنچه که مقدمه می باشد ، ترک خصوصیت است .

نکته چهارم : ما در جواب از فرمایش مرحوم صدر می گوئیم :

شما می گوئید آنچه که مقدمه است ، ترک خاصّ نیست بلکه ترک خصوصیت می باشد و لذا آن خصوصیت ، منهی عنه و مبعد می شود ، لکن این حرف در اینجا درست نیست .

می گوئیم : این شخص اگر بخواهد نماز تمام بخواند ، این نماز مانع از مصلحت قصر می شود ، ولی نماز تمام با خصوصیت تمام بودن با ساتر غضبی فرق می کند ، چون ساتر غضبی ، وجودش غیر از صلاة می باشد و لذا می توان گفت که خصوصیت ساتر غضبی اشکال دارد نه صلاة با ساتر غضبی ، ولی در ما نحن فیه ، خصوصیت تمام ، منطبق بر خود صلاة تمام می باشد و این ها یک وجود می باشند ، پس حرف شما در جایی درست است که خصوصیات و آن شرط ، وجود منحاز و جداگانه داشته باشند به خلاف ما نحن فیه .

پس کلام مرحوم صدر در ما نحن فیه جا ندارد ، علاوه بر این که ایشان بزنگاه و نکته کلام مرحوم حاج شیخ اصفهانی را هم ذکر نفرموده است .

نکته پنجم : ما در جواب از فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی می گوئیم :

ما یک مانع داریم و یک تمانع داریم . حالا شما عدم المانع را از اجزاء علت شمرده اید ولی تمانع را از اجزاء علت نمی شمردید . مثلاً می گوئید که احتراق باید مقتضی و شرط داشته باشد و شرطش مجاورت شیء با آتش می باشد و عدم المانع هم عدم رطوبت می باشد ، لذا می گوئید که عدم المانع ، از اجزاء علت می باشد ولی در مورد سیاهی و سفیدی می فرمایید که این ها تمانع دارند یعنی احدهما ، مانع از دیگری نیست بلکه تضادّ در وجود دارند و با هم جمع نمی شوند .

لکن ما این مطلب را نفهمیدیم . شما به چه دلیل می گوئید که عدم رطوبت از اجزاء علت می باشد ! آنچه که ما می بینیم این است که می بینیم رطوبت و سوختن با هم جمع نمی شوند ، همچنین سیاهی و سفیدی هم با هم جمع نمی شوند ، حالا به چه دلیل می گوئید که بین سیاهی و سفیدی ، تمانع وجود دارد ولی رطوبت ، مانع می باشد ، و چه فرقی بین این دو وجود دارد و حال آن که می توان گفت که عدم سیاهی هم از اجزاء علت می باشد .

حالا مرحوم آخوند و مرحوم حاج شیخ گفته اند که ضدّین ، تمانع دارند یعنی تنافی در وجود دارند ، می گوئیم اگر این طور باشد ، پس رطوبت و آتش هم تمانع در وجود دارند و سیاهی و سفیدی هم تمانع دارند .

خلاصه این که مرحوم آخوند فرمود که بین فعل تمام و قصر، تمناع و تضاد وجود دارد و لکن قبول نداریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامش باشد، لکن مرحوم حاج شیخ می فرماید که بین این دو رابطه عدم المانع وجود دارد نه تمناع و تضاد، زیرا این تمناع، بین ملاکات و معلول ها وجود دارد نه بین علّت قصر و تمام.

اما این استدلال مرحوم حاج شیخ که فرمود اگر علّت باشد و معلول نباشد، معلوم می شود که یکی از اجزاء علّت موجود نمی باشد، عین همین کلام را در سیاهی و سفیدی هم پیاده می کنیم و می گوئیم علّت سفیدی هست ولی دیوار سیاه، سفید نمی شود، پس معلوم می شود که یکی از اجزاء علّت، کم می باشد زیرا عدم المانع، شرط می باشد و شرط سفید شدن دیوار، عدم سیاهی می باشد، ولی این شرط موجود نمی باشد، همان طوری که این حرف را در مورد رطوبت و آتش هم گفته اند.

پس باید این حرف ها را کنار گذاشت و بگوئیم اگر یک شیئی بخواهد موجود شود، باید ضدّش نباشد حالا اگر اسم این را اجزاء علّت تاّمه بگذارید، در همه جا اجزاء علّت تاّمه خواهد بود و دیگر تمناع معنا ندارد. پس جناب حاج شیخ! این که شما بین رابطه خود ملاک ها و بین علّت ها فرق گذاشتید و فرمودید ملاک ها با هم تضاد و تمناع دارند و حقّ با مرحوم آخوند است ولی در مورد علّت ها فرمودید که عدم علّت هرکدام از این ها از قبیل عدم مانع است برای دیگری، این فرق را ما نفهمیدیم.

نکته ششم: مرحوم حاج شیخ اصفهانی از اشکال خودش بر مرحوم آخوند جواب می دهد و می فرماید: آیا فعل صلاة تمام، مقدمه برای ترک صلاة قصر می باشد یا ترک صلاة تمام، مقدمه برای فعل قصر می باشد؟ اگر فعل تمام، مقدمه برای ترک قصر باشد، آن وقت اشکالی که ما به مرحوم آخوند کردیم وارد است، چون ترک قصر، مبعّد بوده و ترک واجب می باشد و لذا فعل تمام، مقدمه مبعّد می شود و مقدمه مبعّد هم مبعّد است، پس فعل تمام نمی تواند مأموّر به و صحیح باشد. ولی این فرض غلط می باشد و فعل تمام، مقدمه برای ترک صلاة قصر نمی باشد، زیرا مقدمه و شرط، یا مصحّح فاعلیت فاعل است و یا مصحّح قابلیت قابل است، لکن عدم، نه فاعل دارد و نه قابل دارد، چون عدم، هیچ علّتی ندارد و الاّ اگر بخواهد علّت عدم، یک امر وجودی باشد، لازم می آید که عدم از وجود ترشح پیدا کند و چنین چیزی محال می باشد زیرا بین علّت و معلول باید سنخیت باشد.

پس این که فعل تمام، مقدمه برای ترک قصر باشد و بعد بگوئیم مقدمه مبعّد، مبعّد است و نمی تواند صحیح باشد، چنین مبنایی غلط است زیرا ترک قصر و عدم قصر، علّت و مقتضی و فاعل و قابل نمی خواهد تا شرط و مصحّح بخواهد.

ولی اگر بگوئید که عدم التمام و ترک تمام، مقدمه برای فعل قصر می باشد، این فرض درست می باشد، زیرا فعل قصر، علّت و فاعل و قابل دارد و فاعلش هم مصحّح می خواهد و لذا ترک تمام، مقدمه برای فعل قصر شده و واجب می شود و ترک واجب، ترک ترک تمام می شود ولی این عین فعل تمام نمی باشد بلکه

ترک ترک تمام ، ملازم با فعل تمام می‌باشد و در اصول گفته شده که مبعّدیت از أحد المتلازمین به ملازم آخر سرایت نمی‌کند . پس فعل تمام ، نه مبعّد است و نه منهی عنه است و فقط ملازم مبعّد می‌باشد ولی ملازم مبعّد بودن هم دلیل نمی‌شود بر این که مبعّد باشد .

خلاصه این که مرحوم حاج شیخ می‌فرماید که اشکال ما به مرحوم آخوند درست نمی‌باشد . نکته هفتم : ما در جواب از این فرمایش مرحوم حاج شیخ می‌گوییم : اگر یک عویصه را در منطق بتوانید حل کنید ، آن وقت حقّ با شما خواهد بود . اما آن عویصه این است که در منطق گفته اند که « نقيض كل شيء رفعه » و نیز گفته اند که « وجود و عدم ، متناقضین می‌باشند » ، حالا اشکال کرده اند که عدم ، نقيض وجود می‌تواند باشد ولی وجود ، نقيض عدم نمی‌تواند باشد ، چون « نقيض كل شيء رفعه » و نقيض عدم الوجود ، عدم وجود می‌شود ، و عدم عدم وجود هم ملازم با وجود است و عین وجود نیست .

این اشکال را در آنجا همه جواب داده اند و ما هم الآن در صدد جواب نیستیم . لکن به مرحوم حاج شیخ اصفهانی می‌گوییم آیا وجود و عدم ، متناقضین هستند یا نیستند ، اگر وجود شيء و عدم شيء متناقضین هستند ، پس شما این اشکال را خودتان درست کنید ، و اگر متناقضین نیستند ، این حرف را هم کسی نمی‌تواند ادعا کند و بگوید که وجود و عدم ، متناقضین نیستند .

پس این فرمایش شما ، جواب از اشکال خودتان نمی‌شود ، بلکه جواب از اشکال شما به مرحوم آخوند این است که بگویید : ما قبول نداریم که مقدمه مبعّد ، مبعّد باشد ، کما این که قبول نداریم که مقدمه واجب ، واجب باشد زیرا ممکن است یک شیئی مقدمه حرام باشد ولی در عین حال ، مصلحت هم داشته باشد و مقرب باشد .

#### اشکال مرحوم حاج شیخ اصفهانی بر اصل کلام مرحوم آخوند :

مرحوم آخوند فرمود که این نماز تمام مشتمل بر یک ملاکی است که آن ملاک وقتی که استیفاء شود ، دیگر نمی‌گذارد که ملاک اتمّ نماز قصر ، استیفاء شود . مرحوم حاج شیخ در مقام اشکال به این کلام می‌فرماید : این فرمایش مرحوم آخوند منافات دارد با مبنایی که خود ایشان در باب اوامر فرموده است ، ایشان در باب اوامر در بحث تبدیل إمتثال فرموده ، اگر مکلف ، یک فرد از مأمور به را بیاورد ، می‌تواند آن فرد را رها کند و فرد افضل را بیاورد و تبدیل إمتثال ، جایز می‌باشد ، زیرا فعل عبد ، علّت تامه برای ملاک نیست بلکه مُعدّ می‌باشد .

حالا در ما نحن فیه نیز به مرحوم آخوند می‌گوییم شخصی که نماز تمام فی موضع القصر خوانده ، طبق مسلک شما باید بتواند تبدیل إمتثال کند و نماز قصر را بخواند ، زیرا نماز تمام ، علّت تامه ملاک نیست بلکه مُعدّ می‌باشد و لذا می‌توان تبدیل إمتثال کرد و نماز تمام را کنار گذاشت و فرد دیگر یعنی نماز قصر را که اکمل می‌باشد ، إتیان نمود .

مرحوم صدر در جواب از این فرمایش مرحوم حاج شیخ به ایشان می‌فرماید : چه اشکال دارد که در خصوص

تمام ، به خاطر روایت یا اجماعی که هست ، ملتزم شویم که وقتی فعلی تمام آمد ، مانع از استیفاء مصلحت قصر می شود . و مرحوم آخوند در کفایه به طور کلی نفرموده که در همه جا می توان تبدیل اِمتثال نمود بلکه در اینجا که دلیل بر خلاف داریم ، به آن دلیل ملتزم می شویم .

لکن به مرحوم صدر می گوئیم : خود مرحوم حاج شیخ ، این اشکال شما را به خودش دارد و فرموده چه اشکال دارد که بگوئیم در خصوص صلاة تمام ، این نماز ، مانع می باشد و دیگر نمی توان ملاک صلاة قصر را استیفاء نمود .

سپس مرحوم حاج شیخ در جواب از این اشکال می فرماید : اگر کسی نماز تمام فرادا خواند و بعد نماز جماعت برپا شد ، در اینجا می تواند نماز تمام را به جماعت اعاده کند و از اینجا معلوم می شود که مصلحت نماز تمام ، استیفاء نشده است ، چون اگر مصلحتش استیفاء شده بود ، دیگر اعاده کردن آن فایده نداشت .

سپس ایشان در مقام اشکال به این جواب می فرماید : این نماز تمام که خوانده می شود ، دو جهت دارد که یک جهت ، ملاک تمام و جهت دیگر ، مانعیت از قصر می باشد ، حالا کسی که نمازش را فرادا خوانده ، نسبت به ملاک تمام ، هنوز این ملاک استیفاء نشده و می تواند دوباره به جماعت اعاده کند ، ولی نسبت به مانعیت قصر ، ملتزم می شویم به این که وقتی اولین وجود از نماز تمام بیاید ، آن وقت مانع از استیفاء مصلحت قصر می شود . لکن این فرمایش ، مُستبعد می باشد ، علاوه بر این که با فرمایش مرحوم آخوند ، جور در نمی آید ، زیرا مرحوم آخوند می فرماید چون ملاک نماز تمام استیفاء شده و مضافاً با ملاک نماز قصر است لذا ملاک قصر را نمی توان به دست آورد . حالا اگر نماز تمام را دوباره به جماعت می توان اعاده کرد ، معلوم می شود که ملاک نماز تمام هنوز استیفاء نشده است و لذا می تواند نماز قصر را بخواند .

اصلاً اگر کسی بخواهد به مرحوم حاج شیخ اشکال کند باید بگوید که ملاکات شرعی ، قابل قیاس با ملاکات عرفی نیست ، و این که شما می فرمایید < من المُستبعد جداً > ، چنین استبعادی وجود ندارد . این بود تمام فرمایش مرحوم حاج شیخ و لکن این ، یک استبعاد می باشد .

جواب مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء از اشکال مشهور :

اشکال مشهور این بود که : چطور ممکن است که نماز تمام صحیح باشد ولی در عین حال ، عقاب هم داشته باشد ؛ ما در این بحث ، چهار نکته عرض می کنیم :

نکته اول : مرحوم کاشف الغطاء در جواب از اشکال مشهور فرموده : اینجا امر ترتبی وجود دارد به این که همه به نماز قصر مکلف هستند و هرکسی که عاقل و بالغ باشد و مسافر باشد ، باید نماز قصر بخواند و اگر قصر را عن جهل ترک کرد ، باید نماز تمام بخواند . حالا نماز تمام ، صحیح است چون امر دارد ولی این شخص معاقب است چون اهمّ را ترک کرده است و مثل کسی می ماند که به مسجد رفته و إزالة نجاست از مسجد نکرده و نماز آیات خوانده باشد که در این صورت نماز آیاتش صحیح است ولی عقابش هم به جای خودش می باشد .

نکته دوم: مرحوم نائینی به این فرمایش مرحوم کاشف الغطاء، سه اشکال نموده است:

اشکال اول: موضوع ترتب، عصیان امر اهمّ می باشد نه ترک امر اهمّ، یعنی اگر امر اهمّ را عصیان کردی، آن وقت امر مهمّ بر شما واجب می شود. ولی در ما نحن فیه نمی توان چنین حرفی زد زیرا اگر شارع بگوید اگر قصر را عصیان کردی، تمام بخوان، آن وقت امر به تمام از بین می رود، چون این شخص زمانی می فهمد قصر را عصیان کرده که بفهمد وظیفه اش قصر بوده و عالم شود، حالا وقتی عالم به وجوب قصر شود، آن وقت دیگر نماز تمام برای او امر ندارد زیرا نماز تمام، مأمور به برای جاهل می باشد.

اشکال دوم: وجوب صلاة چون موسّع می باشد پس این وجوب از ابتدای وقت تا انتهای وقت، ثابت می باشد و لذا عصیان صلاة، با خروج وقت، متحقق می شود، بنا بر این اگر موضوع ترتب را عصیان امر اهمّ بگیریم، آن وقت در أثناء وقت، عقلاً این عصیان تحقق نمی پذیرد، پس اگر کسی اول وقت، نماز تمام عن جهل خواند، حالا هر چند اول وقت فهمید اشتباه کرده ولی نماز قصر را دیگر نمی تواند بخواند چون معنای عصیان در اینجا متحقق نشده است بلکه باید مأمور به اهمّ را آخر وقت ایتان کند تا عصیان متحقق شود.

اشکال سوم: در بحث تزاحم و ترتب، وقتی ترتب را ثبوتاً حلّ کردند و اشکالاتش را جواب دادند، بعدش مرحوم آخوند در کفایه در مقام اشکال فرمود که این ترتب درست است که ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً دلیل ندارد و بعد در جواب فرمود: ترتب اگر اثباتاً تمام شد، ثبوتاً مقتضای اطلاقات و حکم عقل، ترتب می باشد چون یک دلیل می گوید ازاله بکن و دلیل دیگر می گوید صلاة آیات بخوان و مقتضای اطلاقات ادله، ترتب می باشد.

حالا مرحوم نائینی به عنوان اشکال سوم می فرماید: ترتب ثبوتاً در آنجا - یعنی در باب تزاحم - دلیل نمی خواهد ولی در اینجا دلیل می خواهد و حال آن که دلیلی بر ترتب در ما نحن فیه وجود ندارد.

نکته سوم: مرحوم آقای خوئی در جواب از این فرمایش مرحوم نائینی می فرماید:

شما فرمودید که در باب ترتب، موضوع امر به مهمّ، عصیان امر اهمّ می باشد، لکن دلیلی بر این مطلب وجود ندارد و فقط چون در باب تزاحم، صحبت از عصیان اهمّ بوده، لذا در آنجا موضوع را عصیان قرار دادند و حال آن که ترتب، منحصر به آن بحث نمی باشد و در ما نحن فیه، موضوع می تواند ترک اهمّ باشد. از این فرمایش مرحوم آقای خوئی، اشکال اول و دوم مرحوم نائینی مرتفع می شود، زیرا اشکال دوم این بود که مأمور به اهمّ، آخر وقت عصیان می شود، ولی وقتی موضوع ترتب در ما نحن فیه عصیان نشد، دیگر این اشکال جا ندارد.

سپس مرحوم آقای خوئی در مقام اشکال به اشکال سوم مرحوم نائینی می فرماید: فرض این است که ما اثباتاً دلیل داریم که «مَنْ أَتَمَّ فِي مَوْضِعِ الْقَصْرِ، صَحَّ صَلَاتُهُ» و همچنین اجماع هم بر این مطلب وجود دارد که هم نمازش درست است و هم معاقب است. پس ما اثباتاً دلیل داریم و ثبوتاً می خواهیم این مطلب را منقّح و توجیه کنیم.

نکته چهارم: سپس مرحوم آقای خوئی به مرحوم کاشف الغطاء دو اشکال می‌کند:

اشکال اول: لازمه این امر ترتبی، تعدد عقاب می‌باشد، چون کسی که جاهل به وظیفه اش می‌باشد که آیا باید قصر بخواند یا تمام، حالا اگر هیچ کدام را نخواند باید دو تا عقاب شود چون هم امر به اهم را عصیان کرده و هم امر به مهم را.

اشکال دوم: لازمه این امر ترتبی، تعدد وجوب هم می‌باشد، چون شخص جاهل، هم نماز قصر بر او واجب است و هم نماز تمام و لذا در شبانه روز، ۸ تا تکلیف خواهد داشت یکی نماز صبح و دو تا ظهر و دو تا عصر و یکی مغرب و دو تا عشاء، و حال آن که ضرورت فقه بر این است که هر مکلفی در شبانه روز به ۵ تا نماز فقط مکلف می‌باشد.

نکته پنجم: حالا ما باید صحت و سقم این فرمایشات را بررسی کنیم:

عرض ما در اینجا این است که به مرحوم کاشف الغطاء می‌گوییم که فرمایش شما یعنی ترتب، دلیل ندارد و فرمایش مرحوم نائینی درست است و اشکال مرحوم آقای خوئی به مرحوم نائینی درست نیست که فرمود دلیل بر صحت داریم و لکن دنبال توجیحش می‌باشیم.

توضیح: مشهور که فرمودند این نماز صحیح است ولی این شخص معاقب هم هست، اگر این فرمایش مشهور، هیچ راه حل فنی غیر از ترتب نداشت، آن وقت اشکال مرحوم آقای خوئی درست بود که فرمود دلیل داریم و دنبال توجیه فنی اش می‌باشیم، ولی جناب آقای خوئی! فرض این است که برای فتوای مشهور، سه توجیه امکان دارد و وقتی این توجیهاست ممکن باشد، آن وقت دلیلی بر ترتب نخواهیم داشت.

حالا سلمنا که فرمایش مرحوم آقای خوئی درست باشد و موضوع امر به مهم، عصیان اهم نباشد بلکه ترک اهم عن جهل باشد، ولی باز هم این حرف به درد نمی‌خورد، به خاطر این که اگر شخصی الآن یقین دارد که وظیفه مسافر، نماز تمام است و اصلاً نماز قصر را نشنیده، در اینجا امر به تمام در حق این شخص، فعلی نمی‌شود، چون موضوع امر به تمام، کسی است که وجوب قصر را عن جهل ترک کند، لکن این شخص، جهل ندارد بلکه عالم است و یقین دارد که نماز مسافر، تمام است.

پس جناب آقای خوئی! اگر شما بفرمایید موضوع امر به مهم، کسی است که اهم را ترک کند هرچند عالم باشد، آن وقت اشکال حرف شما این است که لازمه اش این است که عالمی هم که نماز قصر نمی‌خواند، وظیفه اش تمام باشد، ولی اگر بفرمایید موضوع امر به مهم، کسی است که اهم را عن جهل ترک کند، آن وقت در جواب می‌گویید همان طوری که عصیان در اینجا قابل إحراز نیست، همین طور ترک عن جهل هم در اینجا قابل إحراز نمی‌باشد.