

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ترجمه و شرح جمع

الوسط فی اصول الفقه

(جلد چهارم)

همراه با متن اعراب گذاشته و ترجمه لغات ناماؤس
و مثالهای کاربردی فقهی و حقوقی

حضرت آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی

ترجمه و شرح:

حسین حقیقت پور

دکتر محمدحسن حائری یزدی

دکتر احسان علی‌اکبری بابوکانی

انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
بلد میریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی: ۱۴۶۵۵-۱۵۹
E-mail: isu.press@yahoo.com
فروشگاه اینترنتی:
www.ketabesadiq.ir



دانشگاه امام صادق

ترجمه و شرح جامع الوسيط في اصول الفقه: همراه با متن اعراب گذاری شده ... (ج) ■ تأليف: حضرت آيت الله شیخ جaffer سبھانی ■ ترجمه و شرح: حسین حقیقتپور، دکر محمدحسن حائری یزدی
دکر احسان علی اکبری بایوکانی ■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع)
چاپ اول: ۱۳۹۴ ■ قیمت: ۱۹۵۰۰ ریال ■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه ■ چاپ و صحافی: زلال کوثر
شابک: ۹۷۸-۶۰-۰-۲۱۴-۳۸۶-۰

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

عنوان و نام پدیدآور: ترجمه و شرح جامع الوسيط في اصول الفقه: همراه با متن اعراب گذاری شده ... / حسین حقیقتپور، محمدحسن حائری یزدی،
احسان علی اکبری بایوکانی.
مشخصات نشر: تهران؛ دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ج ۴۸۸ ص.
فروخت: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)؛ فلسفه و الهیات، ۵۹.
قیمت: ۱۹۵۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰-۰-۲۱۴-۳۸۶-۰.
موضوع: سبھانی تبریزی، جaffer، حسین - . الوسيط في اصول الفقه: کتاب بیحث عن الادله الاقطیلیه و المقلیه بین الاجاز و الاطناب. - نقد و تفسیر
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: حائری یزدی، محمدحسن، ۱۳۳۴ -
شناسه افزوده: علی اکبری بایوکانی، احسان، ۱۳۶۵ -
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)
رده بندی کنگره: ۱۳۳۲/۱۳۹۴، ۰۴۴۳۳-۰۵۰، ۳/۱۵۹ BP
رده بندی دیوبی: ۲۹۷/۲۱۲
شماره کتابشناسی ملی: ۳۴۲۸۲۸۵

فهرست مطالب

٧	سخن ناشر
٩	بخش ششم: اصول علی
١٨	فصل اول: اصل براحت
٨٧	فصل دوم: اصل تخيير
١٠٠	فصل سوم: اصل احتیاط
١٨٤	فصل چهارم: استصحاب
٣١٣	بخش نهم: تعارض ادله شرعی
٣٨٣	بخش نهم: اجتہاد و تقلید
٣٨٦	فصل اول: اجتہاد و احکام آن
٤٣٥	فصل دوم: تقلید و احکام آن
٤٧١	فهرست منابع
٤٧٧	نمايه

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

وَلَقَدْ أَتَيْنَا دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَ قَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَلَّنَا عَلَيْ كَثِيرٍ مِنْ عَبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ

(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که ازسوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی ای متعدد، باتقوای و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تریبیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تریکه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام درواقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتكاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آنها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مكتب علمی امام صادق علیه السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (انشاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصول علني

(المقصود السابع: في الأصول العملية
البراءة، التخيير، الاستعمال، والاستصحاب).
(الأصول العملية)

إن المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي تحصل له إحدى حالات ثلاث:
١. القطع، ٢. الظن، ٣. الشك.

فإن حصل له القطع فقد فراغنا عن حكمه في بابه، وأنه حجۃ عقلیة لا
مناص من العمل على وقته، وإن حصل له الظن فالاصل فيه عدم الحجۃ إلا إذا
دل الدليل القطعي على صحة العمل به.
وإن حصل له الشك يجب عليه العمل وفق القواعد التي قررها العقل و
النقل للشاك^١).

کلیات

۱. جایگاه اصول عملی

مکلفی که نسبت به حکم شرعی توجه پیدا کند، یکی از این سه حالت ممکن است در روی ایجاد شود: ۱. قطع [به حکم شرعی] ۲. ظن ۳. شک. اگر نسبت به حکم شرعی قطع داشته باشد، حکم آن را در باب مربوط به خودش گفتیم به اینکه قطع، یک حجت عقلی بوده راهی جز عمل طبق آن وجود ندارد. اگر نسبت به حکم شرعی ظن داشته باشد، اصل در ظنون، عدم حجیت آنهاست مگر اینکه دلیل قطعی مبنی بر صحبت عمل به آن ظن وجود داشته باشد [که چند مورد از آن مانند خبر واحد ثقه و ... را بررسی کردیم]. و اگر نسبت به حکم شرعی شک داشته باشد، بر او واجب است طبق قواعدی که عقل و نقل برای فرد شاکه مقرر نموده‌اند عمل کند [که در ادامه می‌آید].

(ثُمَّ إِنَّ الْمُسْتَبْطَطَ إِنَّمَا يَنْهَا إِلَى تِلْكَ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تُسَمَّى بـ«الأصولِ الْعَمَلِيَّةِ» إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ، كَالخَيْرِ الْمُتَوَافِرِ، أَوْ دَلِيلٌ عِلْمِيٌّ كَالظُّنُونِ الْمُعْتَبَرَةِ الَّتِي دَلَّ عَلَى حُجَّتِهَا الدَّلِيلُ الْقَطْعِيُّ وَ تُسَمَّى بِالْأَمَارَاتِ وَ الْأَدَلَّةِ الْإِجْتِهادِيَّةِ، كَمَا تُسَمَّى الأَصْوَلُ الْعَمَلِيَّةُ، بِالْأَدَلَّةِ الْفِقَاهِيَّةِ، وَ إِلَّا فَلَا تَحْصُلُ التَّوْبَةُ إِلَى الأَصْوَلِ مَعَ وُجُودِ الدَّلِيلِ.

وَ بِذَلِكَ تَقْفَ عَلَى تَرْتِيبِ الْأَدَلَّةِ فِي مَقَامِ الإِسْتِبْطَاطِ، فَالْمُفِيدُ لِلْيَقِينِ هُوَ الدَّلِيلُ الْمُقْدَمُ عَلَى كُلِّ دَلِيلٍ، وَ يُعَقِّبُهُ الدَّلِيلُ الْإِجْتِهادِيُّ ثُمَّ الْأَصْوَلُ الْعَمَلِيُّ).

فردي که در صدد استبطاط حکم شرعی است، تنها وقتی می‌تواند به این قواعد که «اصول عملی» نامیده می‌شوند تمسک کند که [برای استبطاط حکم شرعی مورد نظر، دلیل قطعی و یا دلیل ظنی معتبر نداشته باشد. به عبارت دیگر برای حل مسأله، نه علم، یعنی] دلیل قطعی مانند خبر متواتر داشته باشد و نه دلیل علمی^۲ مانند ظنون معتبری که دلیل قطعی مبنی بر حجیتان وجود دارد. این دسته [یعنی ظنون معتبر] به امارات و ادلہ اجتهادی معروف‌اند.

[سپس نوبت به] اصول عملی [می‌رسد که این دسته] نیز ادله فقاوتی نامیده می‌شوند. و گرنه با وجود دلیل قطعی یا ظنی معتبر، نوبت به اصول عملی نخواهد رسید.^۳ با این بیان، ترتیب ادله در مقام استنبط را نیز دریافتید. پس:

[ترتیب رجوع به ادله از این قرار است: ۱.] آنچه مفید یقین به حکم شرعی است، بر هر دلیلی مقدم است، [مانند خبر متواتر یا خبر واحد با قرینه قطعی. اگر دلیل قطعی داشته باشیم، نوبت به دلیل ظنی معتبر نمی‌رسد. ۲.] پس از آن، دلیل اجتهادی مرجع حل مسأله است [در نتیجه اگر اماره مانند خبر واحد ثقه، شهرت فتوایی و ... داشته باشیم، نمی‌توانیم به اصل عملی استناد بدھیم. ۳.] پس از این دو، [اگر نه دلیل قطعی داریم و نه دلیل ظنی معتبر] اصل عملی قرار دارد.

(إنَّ الْأُصُولَ الْعَمَلِيَّةَ عَلَى قِسْمَيْنْ:

الفِيْسُ الْأَوَّلُ: مَا يَحْتَصِنُ بَابُ دُونَ بَابٍ، نَظِيرٌ:

أ: أصلَةُ الطَّهَارَةِ الْمُخْتَصَّةُ بِبَابِ الطَّهَارَةِ وَالنَّجَاسَةِ. ب: أصلَةُ الْحِلْيَةِ الْمُخْتَصَّةُ بِبَابِ الشَّكِّ فِي خُصُوصِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. ج: أصلَةُ الصِّحَّةِ الْمُخْتَصَّةُ بِعَمَلِ صَدَرٍ عَنِ الْمُكَلَّفِ وَشُكُّ فِي صِحَّتِهِ وَفَسَادِهِ، سَوَاءً أَكَانَ الشَّكُّ فِي عَمَلِ نَفْسِ الْمُكَلَّفِ فَيُسَمَّى بِقَاعِدَةِ التَّجَاوِزِ وَالنَّرَاغِ، أَوْ فِي فَعْلِ الْغَيْرِ فَيُسَمَّى بِأَصَالَةِ الصِّحَّةِ.

القسمُ الثَّانِي: ما يَجْرِي فِي عَامَةِ الْأَبْوَابِ الْفِقَهِيَّةِ كَافَّةً وَهِيَ حَسَبُ الْإِسْتِقْرَاءِ أربعةُ:

الأَوَّلُ: الْبَرَاءَةُ. **الثَّانِي:** التَّخْيِيرُ. **الثَّالِثُ:** الإِشْتِغَالُ. **الرَّابِعُ:** الإِسْتِصْحَابُ. فَهَذِهِ أُصُولُ عَامَةٍ جَارِيَّةٍ فِي حَمِيعِ أَبْوَابِ الْفِقَهِ، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي تَعْبِينِ مَجَارِيهَا وَتَحْدِيدِ مَجْرِيِ كُلِّ أَصْلٍ مُتَمَيِّزاً عَنْ مَجْرِيِ أَصْلٍ آخَرَ، وَهَذَا هُوَ الْمِهْمَمُ فِي الْمَقَامِ، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ كَلِمَتُهُمْ فِي تَحْدِيدِ مَجَارِيهَا وَالصَّحِيحُ مَا يَلَى).

۲. اقسام اصول عملی

اصول عملی بر دو قسم‌اند:

نوع اول: اصول عملی خاص که مخصوص یک [یا چند] باب فقهی

هستند و در ابواب دیگر کاربردی ندارند. مانند:

أ. اصل طهارت که مخصوص باب طهارت و نجاست است [و در ابواب فقهی دیگر کاربرد ندارد]. ب. اصل حیلت که مخصوص باب شک در حلال و حرام است [و به طور مثال در احکام وضعی کاربردی ندارد]. ج. اصل صحت که مخصوص جایی است که عملی از مكلف صادر شده و در صحت و فساد آن شک داریم. فرقی هم ندارد که شک، در عمل خود مكلف باشد [به طور مثال بعد از نماز، شک کنیم که سوره را خواندیم یا نه؟] که اصطلاحاً به قاعده تجاوز و فراغ معروف است، و یا اینکه شک در فعل فردی دیگر باشد [به طور مثال، فردی عقدی را انجام داد و ما شک داریم که آن را صحیح انجام داد یا خیر؟]، که اصل صحت نامیده می‌شود [پس اصل صحت نیز فقط در شباهات موضوعی کاربرد دارد نه شباهات حکمی. در نتیجه از اصول عملی خاص به شمار می‌آید].

نوع دوم: اصول عملی عام که در تمام ابواب فقهی قابل جریان هستند. این نوع از اصول عملی بر اساس استقراء، چهار تا می‌باشند: برائت، تخییر، استغال [یا احتیاط] و استصحاب.

اینها اصول عامی هستند که در تمام ابواب فقهی قابل جریان می‌باشند. بحث ما در تعیین محل جریان این نوع از اصول و تشخیص محل جریان هر اصل از دیگری است. دانشمندان علم اصول در این مورد اختلاف نظر دارند و دیدگاه صحیح، همان است که در ادامه می‌آید.

(تحدید مَجَارِي الْأُصُولِ)

إِنَّ الشَّكَّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَلْحوظًا فِيهِ الْيَقِينُ السَّابِقُ عَلَيْهِ أَوْ لَا يَكُونَ. فَالْأَوَّلُ مَوْرُدُ الإِسْتِصَاحَ؛ وَالثَّانِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْإِحْتِيَاطُ فِيهِ مُمْكِنًا، أَوْ لَا؛ وَالثَّانِي مَوْرُدُ التَّخْيِيرِ، وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَدْلِلَ دَلِيلٌ عَقْلِيٌّ عَلَى ثُبُوتِ الْعِقَابِ بِمُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ الْمَجْهُولِ أَوْ لَا؛ وَالْأَوَّلُ مَوْرُدُ الْإِحْتِيَاطِ، وَالثَّانِي مَوْرُدُ الْبَرَاءَةِ.^٥

وَعَلَى ذَلِكَ فَقَدْ عُيِّنَ مَجَارِي كُلِّ أَصْلٍ بِالنَّحْوِ التَّالِيِّ:

- أ) مَجْرِي الإِسْتِصْحَابِ: أَنْ تَكُونَ الْحَالَةُ السَّابِقَةُ مَلْحُوظَةً.
- ب) مَجْرِي التَّخْيِيرِ: أَنْ لَا تَكُونَ الْحَالَةُ السَّابِقَةُ مَلْحُوظَةً وَكَانَ الإِحْتِيَاطُ غَيْرُ مُمْكِنٍ.
- ج) مَجْرِي الإِشْتِغَالِ: إِذَا أَمْكَنَ الإِحْتِيَاطُ وَنَهَضَ دَلِيلٌ عَلَى الْعِقَابِ لَوْ خَالِفَ.
- د) مَجْرِي التَّرَاءَةِ: إِذَا أَمْكَنَ الإِحْتِيَاطُ وَلَمْ يَنْهَضْ دَلِيلٌ عَلَى الْعِقَابِ بَلْ عَلَى عَدَمِهِ مِنَ الْعَقْلِ، كُفُّيَ الْعِقَابِ بِلَا يَبْيَانٍ، أَوْ مِنَ الشَّرِيعَةِ كَحَدِيثِ الرَّفِيعِ).

۳. محل جریان هر یک از اصول عملی

شک:

الف) یا به گونه‌ای است که [اولاً] حالت سابقه‌ی یقینی برایش وجود دارد و ثانیاً] یقین سابق بر آن از نظر شرع اعتبار دارد، یا این گونه نیست. اولی مجرای استصحاب است.

ب) در مورد دوم [یعنی اگر حالت سابقه ندارد یا اگر هم دارد معتبر نیست] یا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن نباشد جای تخيير است.

ج) در مورد اول یعنی جایی که احتیاط ممکن باشد، یا دلیل (عقلی یا نقلی) وجود دارد که مخالفت با حکم واقعی مجھول عقاب دارد یا چنین دلیلی وجود ندارد، اولی مجرای احتیاط است.

د) دومی مجرای برائت خواهد بود.

بنابراین مجرای هر یک از اصول عملی به این ترتیب است:

الف) مجرای استصحاب: جایی که حالت سابقه‌ی معتبر وجود داشته باشد [مانند جایی که یقین داریم قبلًا در ساعت ۱۰ صبح وضو داشتیم و اکنون در ساعت ۱۲ ظهر شک داریم آیا وضویمان باقی است یا نه؟ این شک حالت سابقه یقینی دارد و مورد تأیید شارع نیز هست^۱].

ب) مجرای تخيير: جایی که [شک ما یا اصلاً حالت سابقه ندارد و یا اگر هم دارد] حالت سابقه‌ی شک معتبر نباشد و احتیاط هم ممکن نباشد [مانند اینکه شک داریم قبول منصب حکومتی از سوی حاکم ظالم، واجب

است یا حرام؟ اینجا احتیاط ممکن نیست یعنی نمی‌توانیم کاری کنیم که یقین پیدا کنیم حتماً تکلیف خود را انجام داده‌ایم.

(ج) مجرای اصل اشتغال: جایی که احتیاط ممکن بوده و دلیل عقلی یا نقلی داشته باشیم مبنی بر اینکه مخالفت با حکم واقعی مجھول عقاب دارد [دلیل می‌گوید گرچه حکم واقعی برای تو مشخص نیست اما چون احتیاط ممکن است، حق نداری با همان تکلیف مجھول هم مخالفت کنی. یعنی باید کاری کنی که یقین داشته باشی تکلیف خود را انجام داده‌ای. مثلاً وقتی اصل وجود تکلیف را می‌دانی اما نمی‌دانی که مصادقش دقیقاً کدام است، به طور مثال می‌دانی که ظهر جمعه نمازی بر تو واجب هست اما نمی‌دانی نماز جمعه است یا نماز ظهر، اینجا احتیاط ممکن است و تو نمی‌توانی به بهانه اینکه تکلیف خود را به طور دقیق نمی‌دانی، هر دو را ترک نمایی و نیز نمی‌توانی یکی را ترک و دیگری را به دلخواه انجام دهی. زیرا احتیاط ممکن است. باید احتیاط کنی و هر دو را انجام دهی].

(د) مجرای برائت: جایی که احتیاط ممکن باشد اما دلیلی مبنی بر اینکه مخالفت ناخواسته با حکم واقعی مجھول مجازات دارد، وجود نداشته باشد. بلکه دلیل عقلی یا نقلی بر خلاف این مطلب داریم یعنی دلیل داریم که مخالفت با حکم واقعی که مجھول است عقاب ندارد مانند دلیل عقلی قبح عقاب بدون بیان قبلی یا دلیل نقلی همچون حدیث رفع [که می‌فرماید: چیزهایی را که مردم نمی‌دانند، در مورد آنها مسئولیت اخروی ندارند. نمونه بارز این مورد نیز مانند جایی که شک داریم آیا استعمال دخانیات حرام است یا نه؟].

(وَ مِمَّا ذَكَرْنَا يُعْلَمُ أَنَّ مَا هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ أَنَّ الشَّكَّ فِي التَّكْلِيفِ مَجْرِيُ
الْبَرَاءَةِ غَيْرُ تَامٍ بَلْ مَجْرِيُ الْبَرَاءَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَمْ يَنْهَضْ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَىِ
صُورَةِ وُجُودِ التَّكْلِيفِ، وَ إِلَّا يَجِبُ الاحْتِيَاطُ وَ إِنْ كَانَ الشَّكُّ فِي التَّكْلِيفِ كَمَا
فِي الشَّكِّ فِيهِ قَبْلَ الْفَحْصِ فَيَجِبُ الاحْتِيَاطُ مَعَ كَوْنِ الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ.

كما أنَّ ما هو المعروفُ مِنْ أَنَّ الشَّكَّ فِي الْمُكَلَّفِ بِهِ - الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا إذا عُلِمَ نَوْعُ التَّكْلِيفِ مَعَ تَرَدُّدِ الْمُكَلَّفِ بِهِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، كَالْعِلْمِ بِوُجُوبِ إِحْدَى الصَّلَاتَيْنِ - مَجْرِي الْاحْتِيَاطِ غَيْرُ تَامٍ بَلْ مَجْرِي الإِشْتِغَالِ هُوَ مَا إِذَا أَمْكَنَ الْاحْتِيَاطُ وَنَهَضَ دَلِيلٌ عَلَى الْعِقَابِ لَوْ خَالَفَ وَإِنْ كَانَ نَوْعُ التَّكْلِيفِ مَجْهُولًا كَمَا إذا عُلِمَ بِوُجُوبِ شَيْءٍ أَوْ حُرْمَةٍ شَيْءٍ آخَرَ، فَالْعِلْمُ بِالْإِلْزَامِ أَيِّ الْجِنْسِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ مُوجِبٌ لِلْاحْتِيَاطِ لِوُجُودِ الدَّلِيلِ عَلَى الْعِقَابِ وَإِنْ كَانَ نَوْعُ التَّكْلِيفِ مَجْهُولًا.

وَالحاصلُ أَنَّ مَا ذَكَرْنَا مِنَ المِيزَانِ لِمَجْرِي البراءةِ وَالاشتِغالِ أُولَى مِنْ جَعْلِ الشَّكَّ فِي التَّكْلِيفِ مَجْرِي البراءةِ وَالشَّكَّ فِي الْمُكَلَّفِ بِهِ مَجْرِي الاشتِغالِ.

هَذِهِ هِيَ الْأَصْوَلُ الْعَمَلِيَّةُ الْأَرْبَعَةُ وَهَذِهِ مَجَارِيهَا عَلَى النَّوْعِ الدَّيْقِيقِ، وَإِلَيْكَ الْبَحْثُ فِي كُلِّ مِنْ هَذِهِ الْأَصْوَلِ الْعَمَلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَاحِدًا تَلَوَ الْآخَرِ.

[مرحوم شیخ در ابتدای کتاب فرائد، بیان دیگری در تعیین مجاری اصول عملی دارند به اینکه:

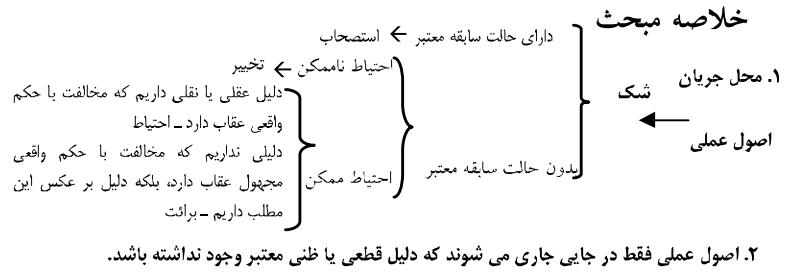
در شک، یا حالت سابق بر شک لحظه‌ی شود (۱) یا نه. اگر لحظه نشود یا احتیاط ممکن نیست (۲) یا ممکن هست. اگر احتیاط ممکن باشد، یا شک ما در اصل تکلیف است (۳) یا در مکلف به (۴). اولی مجرای استصحاب، دومی مجرای تخيیر، سومی مجرای برائت و چهارمی مجرای احتیاط است. به عبارتی دیگر، در شک یا حالت سابق بر شک لحظه‌ی شود و از نظر شارع معتبر است یا نه. اولی مجرای استصحاب است. اگر حالت سابق بر شک معتبر نباشد، یا شک در اصل تکلیف است یا نه. اولی مجرای برائت است. اگر شک در اصل تکلیف نباشد، یا احتیاط در آن ممکن است یا نه. اولی مجرای احتیاط است و دومی مجرای تخيیر.^۷ در این تقسیم، اگر شک در اصل تکلیف باشد، به طور مطلق مجرای برائت خواهد بود و مجرای اصل احتیاط هم منحصر به جایی است که شک ما در مکلف به باشد. البته ایشان در ابتدای مبحث برائت، از این تقسیم صرف نظر کرده و همان

تقسیمی را که مصنف بیان کرد، ارائه داده است. حال مصنف در نقد تقسیم اول شیخ می‌نویسد: [ا]ز آنچه گفتیم معلوم می‌شود اینکه معروف شده شک در اصل وجود تکلیف مجرای اصل برائت است، سخن کامل و دقیقی نیست بلکه مجرای اصل برائت جایی است که دلیلی مبنی بر اینکه مخالفت با واقعیت مجھول عقاب دارد، وجود نداشته باشد. اما اگر چنین دلیلی وجود داشته باشد، مجرای احتیاط خواهد بود گرچه شک ما در اصل تکلیف باشد. مانند اینکه قبل از هر گونه جستجو در میان ادله برای یافتن تکلیف، در اصل وجود تکلیف شک داشته باشیم. [ب]ه طور مثال شک داریم که آیا پیوند عضو از فرد دچار مرگ مغزی به دیگری، حرام هست یا نه. و هنوز به ادله و منابع رجوع نکرده‌ایم که در این صورت گرچه شک در اصل تکلیف است [یعنی شک داریم که اساساً حکم حرمت وجود دارد یا خیر] اما جای احتیاط است [نه برائت]. چون دلیل داریم که مخالفت با چنین حکمی، گرچه مجھول است اما عقاب دارد. آری! پس از آنکه به ادله رجوع کرده و هیچ بیانی در این مورد نیافتیم، می‌توانیم برائت جاری کنیم نه قبل از رجوع به ادله. پس این گونه نیست که هر جا شک در اصل تکلیف داشته باشیم، جای برائت باشد].^۸

نیز معروف شده که شک در مکلف^۹ به محل جریان اصل احتیاط است. شک در مکلف^۹ به عبارتست از اینکه نوع تکلیف معلوم باشد اما فعلی که تکلیف بدان تعلق گرفته بین دو چیز مردد باشد مانند اینکه یقین داشته باشیم [در ظهر جمعه] یکی از دو نماز [ظهر یا جمعه] بر ما واجب است اما نمی‌دانیم نماز جمعه است یا نماز ظهر؟ اینجا به اصل وجود تکلیف یقین داریم اما نمی‌دانیم متعلق این تکلیف چیست. بسیاری از بزرگان معتقدند هر جا شک در مکلف^۹ به داشته باشیم باید اصل احتیاط جاری کنیم. [اما] این هم سخن صحیحی نیست بلکه مجرای اصل احتیاط جایی است که اولاً احتیاط ممکن باشد و ثانیاً دلیل وجود داشته باشد که اگر با تکلیف واقعی مخالفت کنیم، خداوند ما را مجازات خواهد کرد. در این مورد فرقی هم ندارد که نوع تکلیف مجھول باشد یا معلوم باشد. مانند اینکه علم داشته باشیم به اینکه یا

شیء الف واجب است، یا شیء ب حرام می‌باشد. [اینجا گرچه شک در مکلف به نیست بلکه شک در نوع تکلیف است، لکن باز هم جای احتیاط خواهد بود و باید شیء الف را انجام داده و شیء ب را ترک کنیم]. پس همین که به اصل وجود تکلیف الزامی، یعنی همان جنس تکلیف که بین وجوب و حرمت مشترک است، علم داشته باشیم باعث وجوب احتیاط می‌شود زیرا دلیل وجود دارد که مخالفت با چنین تکلیفی عقاب دارد حتی اگر نوع تکلیف هم مجهول باشد. [پس این طور نیست که اصل احتیاط، فقط مربوط به شک در مکلف به باشد. یعنی جایی که نوع تکلیف معلوم، و مصدق تکلیف مجهول باشد. خیر این گونه نیست. بلکه گاهی احتیاط در جایی جاری می‌شود که نوع تکلیف مجهول است اما جنس آن معلوم می‌باشد. حتی در برخی موارد هم نوع تکلیف و هم جنس تکلیف، هر دو مجهول هستند، لکن باز هم جای احتیاط است مانند اینکه قبل از هرگونه جستجو در میان ادله، در اصل وجود تکلیف الزامی شک داشته باشیم. اینجا حتی جنس تکلیف هم مشخص نیست اما جای احتیاط است نه برائت و ...]. نتیجه اینکه آنچه ما در مورد میزان و معیار مجرای برائت و اشتغال گفتیم، شایسته‌تر از آن است که شک در تکلیف را به طور مطلق مجرای برائت قرار داده و شک در مکلف به را هم به طور مطلق مجرای اشتغال بدانیم.

اینها اصول عملی چهارگانه و محل جریان آنهاست. حال به بحث در مورد هریک از این اصول عملی چهارگانه، یکی پس از دیگری دقت فرمایید.



(الأصل الأول: أصل البراءة)

عقد الشّيخ الأعظم لمبحث البراءة فضلاً ثلاثة باعتبار أن الشّبهة تكون إما تحريريّة أو وجوبية أو مشتبهه بينهما، فهو مطالب ثلاثة. تم عقد لكل فصل مسائل أربعة و ذلك لأن منشأ الشك في الجميع أحد الأمور الأربعه: فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو خلط الأمور الخارجية، وعلى ضوء ذلك فباب البراءة مستمد على مطالب ثلاثة في إثنى عشرة مسألة، وبذلك طال كلامه في المقام.

و أمّا ما هو السبب لعقد الفصول الثلاثة على حدة، فهو يرجع إلى أمرَين: أ: اختصاص النزاع بين الأصولي والأخباري بالشبهة الحكمية التحريرية دون الوجوبية ودون الموضوعية منها، ودون دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

ب: اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريرية و لا تعم الوجوبية و الموضوعية، مثل قوله: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَ فِيهِ نَهْيٌ».

فصل اول: اصل برائت^۱

شيخ اعظم، با توجه به اينکه شبهه و شک، [سه نوع است، مباحث برائت را در سه فصل تنظیم کرده است. چه اینکه شبهه] یا تحریری است [یعنی شک ما بین حرمت و غیر واجب است به عبارتی نمی دانیم به طور مثال معاملات شرکت های هرمی حرام است یا مکروه و یا مباح و یا مستحب؟]، یا وجوبی [یعنی شک ما بین واجب و غیر حرمت است] و یا تحریری - وجوبی [یعنی شک ما بین واجب و حرمت است و نمی دانیم فلاں کار حرام است یا واجب؟ وی با توجه به این مطلب]، برای مبحث برائت سه فصل تشکیل داده است. چه اینکه اینها سه مطلب جدا از هم هستند. سپس برای هر فصل، چهار مسأله و زیرشاخه طرح فرموده است زیرا منشأ شک در هر یک از این

موارد سه گانه، یکی از این چهار چیز است:

۱. فقدان نص شرعی ۲. اجمال و ابهام نص موجود ۳. تعارض دو نص موجود [که اینها را شباه حکمیه گفته‌اند] و ۴. خلط و اشتباه در امور خارجی [که آن را شباه موضوعیه نامیده‌اند].

بنابراین مبحث برائت مشتمل بر سه فصل و در ضمن دوازده مسئله می‌باشد [مانند: شباه تحریمی ناشی از فقدان نص شرعی، شباه تحریمی ناشی از اجمال نص، شباه تحریمی ناشی از تعارض نصوص و ... شباه وجوبی ناشی از فقدان نص، شباه وجوبی ناشی از اجمال نص و ...] از همین رو کلام مرحوم شیخ در این مبحث، طولانی شده است.

آنچه سبب شده مرحوم شیخ هر یک از این سه فصل را به‌طور جداگانه مطرح کند، دو چیز است:

أ. اختلاف اصولیان و اخباریان منحصر در شباهی حکمی تحریمی است اما در مورد شباه حکمی وجوبی و نیز شباه موضوعی و همچنین در مورد شک بین وجوب و حرمت، اساساً اختلافی ندارند. [بنابراین مرحوم شیخ این نوع را از انواع دیگر جدا کرده تا شباهات و ادله اخباریان را که فقط مخصوص این باب است در همین فصل پاسخ گوید. چه اینکه اگر همه این مسائل را در یک فصل و عنوان واحد بحث می‌کرد، جای بحث از دیدگاه اخباریان در این فصل مشخص نبود. زیرا اخباریان فقط در یک مسئله با اصولیان اختلاف‌نظر دارند و اگر قرار باشد، شباهات ایشان در فصلی که مربوط به هر سه مسئله است بحث شود، مناسب نخواهد بود. چه اینکه ایشان در مسائل دیگر اختلافی با اصولیان ندارند].

ب) برخی از ادله اصل برائت فقط مربوط به شباه حکمی تحریمی بوده، شباه حکمی وجوبی و نیز شباه موضوعی را در بر نمی‌گیرند. مانند روایت: «هر چیزی آزاد [حلال] است تا آنکه نهیی در مورد آن وارد شود». [بنابراین شیخ، هر فصل را به‌طور جداگانه بحث کرده تا در هریک دلیل خاص و مناسب همان فصل را بیاورد. به‌طور مثال اگر همه فصول را تحت

یک عنوان بحث می‌کرد، و همین روایت را به عنوان یک دلیل جداگانه مطرح می‌فرمود، به ایشان اشکال وارد بود که دلیل، اخص از مدعای است. به عبارتی ادله‌ای از این دست، قابل استناد نمی‌بود چون این‌گونه ادله برائت را فقط در یک مورد خاص (شبهه حکمیه تحریمیه) ثابت می‌کنند نه در تمامی موارد. شیخ برای رهایی از این دو اشکال، هر یک از شباهات را در فصلی جدا بحث کرده است].[۱]

(لَكُنَ الْمُحْقِقُ الْخَرَاسَانِيُّ أَدْخَلَ جَمِيعَ الْمَسَائلَ تَحْتَ عَنْوَانٍ وَاحِدٍ وَبَحَثَ عَنِ الْجَمِيعِ بِصَفَقَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ «مَنْ لَمْ يَقُمْ عِنْهُ حُجَّةٌ عَلَى وَاحِدٍ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ وَكَانَ عَدْمُ نُهُوضُ الْحُجَّةِ لِأَجْلِ فِقدَانِ النَّصِّ أَوْ إِجْمَالِهِ أَوْ تَعَارِضِهِ أَوْ خَلْطِ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ» وَلِكُلِّ مِنَ السُّلُوكَيْنِ وَجَهَهُ.

وَبِمَا أَنَا اقْتَنَيْنَا أَثْرَ^{۱۱} الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ فِي «الْمَوْجَزِ»، نُسِكْ عَنِ الْإِطَالَةِ وَنَعْدُدُ لِلْجَمِيعِ عَنْوَانًا وَاحِدًا فَنَقُولُ:

دَلَّتِ الْأَدَلَّةُ عَلَى أَنَّ الْوَظِيفَةَ الْعَمَلِيَّةَ فِيمَا إِذَا أَمْكَنَ الْاِحْتِيَاطُ وَلَكِنَ لَمْ يَنْهَضْ دَلِيلٌ عَلَى الْعِقَابِ - حَسَبُ تَعْبِيرِنَا - أَوْ إِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي التَّكْلِيفِ - حَسَبُ تَعْبِيرِ الْمَشْهُورِ - هُوَ الْبَرَاءَةُ وَعَدْمُ وُجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ، فَلَنَذْكُرْ مَا هُوَ الْمُهُمُّ مِنَ الْأَدَلَّةِ رَوْمًا لِلْاِخْتِصارِ).

اما محقق خراسانی تمام این مسائل را در یک عنوان داخل کرده و از همه آنها تحت یک عنوان بحث فرموده است. این عنوان کلی عبارتست از: «کسی که نزد وی حجت بر وجوه یا حرمت اقامه نشده و این اقامه نشدن حجت به دلیل فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصوص و یا خلط امور خارجی است». اچه اینکه تمام آن چهار موردی که شیخ از یکدیگر جدا کرده در یک چیز مشترک هستند: در تمام آنها حجت در حق مکلف تمام نشده است].[۲]

هر یک از این دو روش، توجیه خاص خود را دارد.
از آنجا که ما در کتاب «الموجز» از شیخ اعظم پیروی کردیم | او طی سه

فصل مبحث برائت را مطرح نمودیم در این کتاب، از طول دادن کلام پرهیز کرده و برای تمامی این فصول، یک عنوان تشکیل داده می‌گوییم: ادله بر این مطلب دلالت دارند که به تعبیر ما در جایی که احتیاط ممکن باشد و در عین حال دلیلی بر عقاب [برای مخالفت تکلیف واقعی مجہول] وجود نداشته باشد – و به تعبیر مشهور، در جایی که شک ما در اصل تکلیف باشد، وظیفه‌ی عملی مکلف، برائت بوده و احتیاط کردن واجب نیست. حال برای رعایت اختصار [تمامی ادله را بحث نخواهیم کرد بلکه فقط] ادله‌ی مهم این مطلب را ذکر می‌کنیم:^{۱۲}

الاستدلال بالكتاب

١. التعذيب فرع البيان

دلل آیاتِ الذکر الحکیم علیَّ آنَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يُعَذَّبُ قَوْمًا عَلَى تَكْلِيفٍ إِلَّا بَعْدَ بَعْثِ الرَّسُولِ الَّذِي هُوَ كَنْيَةٌ عَنْ بَيَانِ التَّكْلِيفِ، وَقَدْ تَواتَرَ ذَلِكَ الْمَضْمُونُ فِي الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ، نَذَرُكُ مِنْهَا مَا يَلِي:

١. قالَ سُبْحَانَهُ: «فَمَنْ اهْتَدَ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَلَا تَرِرُ وَازْرَةً وَزْرُ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً».^{۱۳}
٢. وَقَالَ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرْبَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَا رَسُولاً يَتَلَوَّ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرْبَى إِلَّا وَأَهْلَهَا ظَالِمُونَ».^{۱۴}.

١. ادله اصولیان برای اثبات برائت در شباهات حکمی تحریمی

١-١. استدلال به قرآن

- ١-١-١. اصل قرآنی اول: عذاب کردن مکلف به خاطر زیر پا گذاشتن یک تکلیف، منوط به بیان تکلیف است

آیات قرآن حکیم دلالت دارند که خداوند سبحان هیچ قومی را [برای زیر پا گذاشتن یک تکلیف] عذاب نمی‌کند مگر بعد از آنکه پیامبری به‌سوی ایشان فرستاده باشد. و البته منظور از فرستادن پیامبر، کنایه از بیان تکلیف

است. این مضمون در آیات کریم قرآن به تواتر وجود دارد که ما چند مورد را ذکر می‌کنیم:

۱. خداوند سبحان می‌فرماید: «هر کس هدایت شود، برای خود هدایت یافته و آن کس که گمراه گردد، به زیان خود گمراه شده است و هیچ‌کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد و ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم (تا وظایفشان را بیان کند)».

۲. «وَ پُرُورِدَگَارٌ تَوْ هَرَگَزْ شَهْرَهَا وَ آبَادِيَهَا رَا هَلَكْ نَمِيَ كَرَدْ تَا اينَكَهْ دَرْ كَانُونَ آنَهَا پِيَامِيرِي مَبعُوثَ كَنَدْ كَهْ آيَاتْ مَا رَا بَرْ آنَانَ بَخَوَانَدْ وَ مَا هَرَگَزْ آبَادِيَهَا وَ شَهْرَهَا رَا هَلَكْ نَكَرَدِيمْ مَگَرْ آنَكَهْ اهْلَشْ ظَالَمْ بُودَنَد!».

(وَ الإِسْتِدْلَالُ بِالآيَتَيْنِ مَبْنَىٰ عَلَىٰ أَمْرَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ صِيغَةَ «وَ مَا كُنَّا» أَوْ «مَا كَانَ» تُسَتَّعِمُ فِي إِحْدَى مَعْنَيَيْنِ: إِمَّا نَفِي الشَّائِنَ وَ الصَّالِحَيَةِ، كَقَوْلَهُ تَعَالَى: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»^{١٥}، أَوْ نَفِي الْإِمْكَانِ كَقَوْلَهُ تَعَالَى: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا».^{١٦}

الثَّانِي: أَنَّ بَعْثَ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كِتَابَةً عَنْ إِتَّمَامِ الْحُجَّةِ عَلَى النَّاسِ، وَ بِمَا أَنَّ الرَّسُولَ أَفْضَلُ وَاسِطَةٍ لِلْبَيَانِ وَ الْإِبْلَاغِ أُنْيَطَ التَّعْذِيبُ بِالرَّسُولِ، وَ إِلَّا يَصِحُّ الْعِقَابُ بِعَيْرِهِ أَيْضًا لِوَحْدَةِ الْمَنَاطِرِ وَ حُصُولِ الْغَايَةِ الْمَنْشُودَةِ^{١٧}.

البته [حدائق] دو اشکال برای استناد به این آیه مطرح شده است. پس آ استدلال به این دو آیه [برای اثبات حجیت برائت] مبنی بر دو چیز است [که اگر آن دو را بپذیریم خواهیم توانست به این دو آیه استناد کنیم]:

اول: [مرحوم شیخ انصاری نسبت به استدلال به این آیات اشکال کرده، معتقد است این آیات با صیغه «کان» هستند و «کان» به معنای اثبات چیزی در گذشته است. پس این آیات از عذاب اقوام گذشته آن هم در دنیا خبر می‌دهند. خداوند می‌فرماید ما در مورد اقوام گذشته چنین کردیم و چنین

نکردم ... درحالی که بحث ما در مورد عذاب اخروی است نه عذاب دنیوی. بله ممکن است در دنیا عقاب نکند اما در آخرت چه؟ دو آیه مورد نظر در مورد عذاب اخروی بیانی ندارند. بنابراین نمی‌توان از طریق آنها برائت را اثبات کرد.

برای حل این اشکال باید بگوییم وقتی «ما»ی نفی با مشتقات «کان» بکار رود دیگر آن معنای فعل ماضی را نمی‌دهد بلکه یک معنای اصطلاحی خاص دارد. چه اینکه در کتب لغت شناسی و ادبیات آمده؛] صیغه‌ی «ما کُنَا» و «ما کانَ» در یکی از این دو معنای ذیل استعمال می‌شود:

الف) نفی شائیت و صلاحیت [در امور عملی و ارزشی]. شاهد این مطلب، آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» [یعنی: خدا بر آن نیست که ایمان شما را تباہ کند؛ زیرا به همه مردم رئوف و مهربان است. به عبارتی نه تنها خداوند چنین نمی‌کند بلکه اساساً اهل چنین کاری نبوده، روش او این‌گونه نیست].

ب) نفی امکان [در امور نظری و دانشی]. مانند آیه «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤْجَلاً» [یعنی «هیچ کس را نسزد و عقلاً ممکن نشود که بمیرد جز به اراده تکوینی و فرمان خداوند، (مرگ هر موجود زنده) نوشته‌ای است معین و زماندار». حال این دو آیه را به هر یک از این دو معنا که حمل کنیم، مفاد آنها این است که اساساً چنین کاری از خداوند سر نمی‌زند که بدون بیان تکلیف، مردم را به خاطر زیر پا نهادن آن مجازات کند؛ چه در دنیا و چه در آخرت. مثلاً ممکن نیست حرمت نوشیدن شراب را بیان نکند، اما در عین حال اگر کسی آن را بنوشد، وی را عقاب کند! روش خدا این‌گونه نیست، چه در دنیا چه آخرت.

پس اشکال مرحوم شیخ وارد نیست. اشتباه وی این است که عبارت «ما کان» و «ما کنَا» را نادرست معنا کرده است].

دوم: اینکه [ممکن است کسی اشکال کند، اینجا سخن از فرستادن پیامبر است و شما سخن از روایت و آیه و به طور کلی بیان تکلیف می‌کنید.

موضوع این آیات «فرستادن پیامبر» است و موضوع سخن شما «عدم بیان تکلیف» است. فرستادن پیامبر، اعم از بیان تکلیف است. زیرا این آیات می‌گویند اگر پیامبر بیاید، صرف وجود او باعث می‌شود که اگر تکلیف شرعی را زیر پا گذاریم، مستحق عذاب باشیم. چه تکلیف را بیان کند چه نکند، اگر هم بیان کند چه به ما رسیده باشد، چه نرسیده باشد. به عبارتی دیگر این آیات به طور مطلق فرستادن پیامبر را کافی دانسته که اگر با تکلیفی که او آورده مخالفت کنیم، مستحق عقاب باشیم. آیات اطلاق دارند و قیدی مبنی بر وصول تکلیف به مکلف نیاورده‌اند. طبق اطلاق این دو آیه صرف فرستادن رسول کافی است تا آنکه اگر تکلیف خدا را زیر پا بگذاریم مستحق عقاب باشیم، چه آن تکلیف بیان شده و به ما برسد چه بیان شده و به ما نرسد. اما ادعای شما این است که اگر تکلیف به ما نرسد و یا اساساً بیان نشود، در صورت مخالفت با آن تکلیف، مستحق عقاب نخواهیم بود، حتی اگر پیامبر آمده باشد.

در نتیجه شما نمی‌توانید ادعای خود را با استناد به این آیات اثبات کنید. ما به این اشکال هم پاسخ می‌دهیم به اینکه: [برانگیختن پیامبر کنایه از اتمام حجت بر مردم است. و از آنجا که پیامبر والاترین واسطه برای بیان و ابلاغ تکلیف به مردم است، عذاب کردن منوط به وجود پیامبر شده است. [بنابراین وجود پیامبر اصل نیست بلکه اصل، بیان تکلیف است و پیامبر وسیله‌ای برای این هدف است]. و گرنه اگر فردی غیر از پیامبر هم برای ابلاغ تکلیف برانگیخته شود، باز هم مجازات کردن روا خواهد بود. زیرا ملاک اصلی [که همان اتمام حجت است] در هر دو یکی است و هدف مورد نظر [یعنی ابلاغ تکلیف به مردم] با هر دو محقق می‌شود. [پس معنای دو آیه در حقیقت این می‌شود که خداوند مردم را عذاب نمی‌کند مگر آنکه تکلیفسان را به آنها ابلاغ کرده باشد. و ابلاغ هم اعم از آن است که از طریق پیامبر باشد یا از طریق غیر او].

(وَ عَلَى ضَوْءِ ذلِكَ فَلَوْلَمْ يَبْعَثْ الرَّسُولَ بَتَاتاً، أَوْ بَعَثَ وَلَمْ يَتَوَفَّقْ لِبَيَانِ

الأحكام أبداً، أو توقف لبيان البعض دون البعض الآخر، أو توقف للجميع لكن حالت الحواجز بينه وبين بعض الناس، لفبح العقاب إلا في الواصل من التكليف، و ذلك لاشتراك جميع الصور في عدم تمامية الحجّة.

و المكلّف الشاكُ في الشبهات التحرّيمية من مصاديق القسم الآخر، فإذا لم يصل إليه البيان لا بالعنوان الأوليّ ولا بالعنوان الثانويّ كإيجاب الإحتياط، ينطبق عليه قوله سبحانه: «وَمَا كُنَّا مُعذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» أي نُبَيِّنُ الحكم و الوظيفة.

و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه يعلق إلّا على وجود «المنذر» و يقول: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا مُنذِرٌ». ^{۱۸} هذا كله حول الآياتين الأولىين).

در نتیجه اگر خداوند به طور کلی پیامبری میعوشت نکند، یا میعوشت کند اما او هیچ وقت موفق به بیان احکام نشود، یا اینکه فقط موفق به بیان بعضی از احکام شود، و یا اینکه او همه تکالیف را بیان کند اما چیزی، مانع رسیدن سخن وی به برخی مردم شود [مانند اینکه تکلیف بیان شده اما در طول زمان و در نقل‌های مختلف به طور نادرست به ما رسیده است] در تمامی این موارد مجازات کردن بندگان قبیح خواهد بود مگر در همان احکامی که به دستشان رسیده و از آنها آگاه شده [و در عین حال زیر پا گذاشته] اند. دلیل این مطلب آن است که تمامی این صورت‌ها در یک چیز مشترک‌کند و آن اینکه در هیچ‌کدام از آنها [تکلیف برای آن مکلف بیان نگردیده و] حجت تمام نشده است.

حال مکلفی که نسبت به حکم شبهات تحریمي [جاهمل بوده و] شک دارد، از مصاديق همین قسم اخیر محسوب می‌شود [یعنی جزء کسانی است که فقط بعضی از احکام به او رسیده است و نسبت به برخی دیگر جاهمل است و حجت در حق وی تمام نشده است].

بنابراین اگر بیان تکلیف، به عنوان اولی و یا حداقل به عنوان ثانوی مانند

واجب کردن احتیاط به او نرسد، آیه «ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم» یعنی تا آنکه حکم شرعی و وظیفه عملی ایشان را بیان نکنیم، بر وی منطبق بوده شامل او نیز خواهد بود. [بنابراین خداوند در صورتی مکلف را عذاب می‌کند که یا به عنوان اولی و یا به عنوان ثانوی تکلیفش را به وی گفته باشد. عنوان اولی یعنی همان عنوان فعل و به عبارتی خود فعل به خودی خودش. به طور مثال عنوان اولی نوشیدن شراب همان «نوشیدن شراب» است. یا عنوان اولی پیوند عضو از بیمار مرگ مغزی، همان «پیوند عضو از بیمار مرگ مغزی» است. خلاصه اینکه باید حکم خود فعل را با همان عنوانی که دارد، بیان کرده باشد. یا اینکه اگر هم حکم فعل با عنوان اولی اش را بیان نکرده حداقل حکم آن را با عنوان ثانوی اش بیان کند. عنوانین ثانوی مختلف هستند مانند فعل اضطراری، فعل اکراهی، فعل مجھول الحکم، فعل خطایی و ... مثلاً یک فعل ممکن است علاوه بر عنوان اولی خودش، عنوان ثانوی نیز داشته باشد مانند خرید و فروش اکراهی. این عمل هم خرید و فروش است که عنوان اولی آن است و هم یک فعل اکراهی است که عنوان ثانوی آن می‌باشد. در بحث ما عنوان ثانوی عبارتست از «فعل، با این عنوان که حکم‌ش مجھول و مشکوک است». به طور مثال باید حداقل حکم «پیوند عضو، به عنوان فعلی که حکم‌ش مجھول است» را بیان کرده باشد حتی اگر حکم خود «پیوند عضو» با همان عنوان خودش را بیان نکرده باشد. در این مرحله باید شارع به طور مثال بفرماید: هر فعلی که حکم‌ش مجھول است، حکم‌ش عبارتست از وجوب احتیاط! اگر این گونه گفته باشد، حکم عنوان ثانوی پیوند عضو و ... را مشخص کرده و در نتیجه بر مکلف واجب خواهد بود در افعالی مانند پیوند عضو، استعمال دخانیات، معاملات بورس، شبیه‌سازی و ... که حکم‌شان با همان عنوان اولی خودشان مجھول است، احتیاط کند. زیرا گرچه حکم این عنوانین به طور مستقیم بیان نشده اما با یک عنوان ثانوی بیان شده است. آن عنوان ثانوی عبارتست از «فعلی که حکم‌ش مجھول است». پس در این صورت

هم وظیفه فعلی مکلف تعیین و بیان شده و در مورد وی برایت جاری نخواهد بود. بلکه باید به همان حکم و وظیفه عملی یعنی احتیاط عمل کند. اما اگر نه در قالب عنوان اولی، و نه در قالب عنوان ثانوی، حکم فعل را بیان نکرده باشد، مکلف تکلیفی نسبت به آن نداشته و برای خواهد بود].

از همین روست که می‌بینیم خداوند هلاک کردن هر شهر و دیاری را، منوط به وجود یک فرد بیم‌دهنده کرده می‌فرماید: «هیچ شهری را هلاک نکردیم مگر آنکه برای آن هشداردهنده‌گانی بود». [این نشان می‌دهد که وجود خود پیامبر ملاک نیست بلکه ملاک، بیان تکلیف است حال به هر صورتی که باشد].

این مطالب همگی در مورد دو آیه نخست بود [حال به آیات بعدی توجه فرمایید].

(۳) وَ قَالَ سُبْحَانَهُ: «وَلَا أَنَا أَهْلُكُنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَاتَلُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبَعُ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَخْرُزَ».^{۱۹}

(۴) وَ قَالَ سُبْحَانَهُ: «وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيهِمْ فَيُقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبَعُ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».^{۲۰}

وَالإِسْتِدَالُ بِهِمَا مَبْنَىٰ عَلَىٰ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ اسْتَصْوَبَ مَنْطِقَ الْمُجْرِمِينَ، وَهُوَ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ قَبِيحٌ، فَأَرْسَلَ الرَّسُولَ لِإِفْحَامٍ^{۲۱} الْمُشْرِكِينَ وَدَحْضَ حُجَّتِهِمْ^{۲۲} يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَوْ كَانَ مَنْطَقُهُمْ -عِنْدَ عَدَمِ الْبَيَانِ- مَنْطِقًا زَائِفًا،^{۲۳} كَانَ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ نَفْضُ مَنْطَقَهُمْ بِيَبَانٍ أَنَّ التَّعْذِيبَ صَحِحٌ مُّطْلَقاً مَعَ أَنَا نَرَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ اسْتَصْوَبُ وَأَرْسَلَ الرَّسُولَ لِإِتَّمامِ الْحُجَّةِ.

۳. خداوند سبحان می‌فرماید: «اگر ما آنان را قبل از [آمدن قرآن] به عذابی هلاک می‌کردیم، قطعاً می‌گفتند: پروردگارا، چرا پیامبری به‌سوی ما نفرستادی تا پیش از آنکه خوار و رسوا شویم از آیات تو پیروی کنیم؟».

۴. «اگر (پیش از فرستادن پیامبری) مجازات و مصیبیتی بر اثر اعمالشان به آنها می‌رسید، می‌گفتند: پروردگارا! چرا رسولی برای ما نفرستادی تا از

آیات تو پیروی کنیم و از مؤمنان باشیم؟».

[ممکن است کسی بگوید این آیات، فقط منطق و سخن مشرکان را بیان می‌کنند و لزوماً به این معنا نیستند که سخن ایشان صحیح است. در پاسخ باید گفت:] استناد به این دو آیه برای اثبات حجتی برائت مبتنی بر آن است که بدانیم خداوند سخن مجرمان و گناهکاران را مبنی بر اینکه عذاب کردن قبل از بیان تکلیف قبیح است، پذیرفته و درست دانسته است. و در همین جهت برای ساخت کردن ایشان و اینکه در روز قیامت دلیل و بهانه‌ای برای کارهایشان نداشته باشند، پیامبران را به سوی ایشان فرستاده است. حال اگر سخن ایشان نادرست بود، خداوند باید این سخن را رد می‌کرد و می‌گفت که عذاب کردن به طور مطلق [چه در صورت بیان تکلیف و چه در صورت عدم بیان آن] صحیح است. درحالی که می‌بینیم خداوند این سخن را تأیید کرده و پیامبران را برای اتمام حجت، به سوی مردم فرستاده است [در نتیجه این دو آیه هم دلالت دارند که اگر احتیاط ممکن باشد، اما دلیلی نداشته باشیم که مخالفت با حکم واقعی مجھول مجازات دارد، برائت جاری خواهد بود].

٢. الإضلالُ فَرْعُ البَيَانِ

قالَ سُبْحَانَهُ: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْلِلُ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَنْفُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». ^{۲۴}

وَجْهُ الْإِسْتِدْلَالِ: أَنَّ التَّعْذِيبَ مِنْ آثارِ الضَّلَالَةِ، وَ الضَّلَالَةُ مُعَلَّفَةٌ عَلَى البَيَانِ فِي الْآيَةِ، فَيَكُونُ التَّعْذِيبُ مُعَلَّفًا عَلَيْهِ، فَيَتَبَيَّنُ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يُعَاقِبُ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِ مَا يَجِبُ الْعَمَلُ أَوِ الْإِعْتِقَادُ بِهِ).

٢-١-١. اصل قرآنی دوم: گمراه کردن بندگان، فرع بر بیان است خداوند می فرماید: «چنین نیست که خداوند قومی را، پس از آن که آنها را هدایت کرد (و ایمان آوردن) گمراه (و مجازات) کند مگر آنکه اموری را که باید از آن پرهیزنند، برای آنان بیان نماید (و آنها مخالفت کنند) زیرا خداوند به هر چیزی داناست».

وجه استدلال [به این آیه: ۱.] عذاب کردن از آثار گمراهی است [يعنى خداوند تنها وقتی انسان را عذاب می‌کند که وی یا در اعتقاد و یا در عمل از راه حق گمراه شده و به راه نادرست رفته باشد. ۲.] در آیه مزبور، گمراهی معلق و منوط به «بیان» شده است [يعنى ابتدا باید خدا راه حق را نشان دهد بعد اگر کسی از آن راه نرفت، می‌گوییم گمراه شده است. و گرنه اگر راه حق بیان نشده نباشد، گمراهی از آن هم معنا نخواهد داشت]. پس عذاب کردن، معلق بر بیان آن چیزی که عمل یا اعتقاد به آن واجب است. [پس: عذاب منوط به گمراهی است و گمراهی منوط به بیان است. پس عذاب منوط به بیان است. مثال: وجود علی منوط به وجود حسن (پدر) است. وجود حسن منوط به وجود حسین (پدر بزرگ) است. پس وجود علی منوط به وجود حسین (پدر بزرگش) خواهد بود.

طبق این آیه اگر مكلف حکم چیزی را نداند و بیانی از شارع به وی نرسیده باشد، از تکلیف برئ و آزاد است].

(فَإِنْ قُلْتَ: مَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ إِضْلَالِهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّ إِلَيْهِ أَمْرٌ قَبِيحٌ فَكَيْفَ
نُسِّبَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ؟!
قُلْتُ: إِنَّ إِلَيْهِ أَمْرًا يُقَابِلُ الْهِدَايَةَ، وَهِيَ عَلَى قِسْمَيْنِ، فَيَكُونُ إِلَيْهِ أَيْضًا
مِثْلَهَا. تَوَضِّيْحُهُ:
إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ هِدَايَتَيْنِ:

هِدَايَةً عَامَّةً تَعْمَلُ جَمِيعَ النَّاسِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنِ إِنْسَانٍ دُونَ إِنْسَانٍ حَتَّى
الجَبَابِرَةُ وَالْفَرَاعَنَةُ، وَهِيَ تَتَحَقَّقُ بِعَثُرِ الرَّسُلُ وَإِنْزَالِ الْكِتَبِ وَدَعْوَةِ الْعَالَمَاءِ إِلَى
بَيَانِ الْحَقَائِقِ، مُضَافًا إِلَى الْعُقْلِ الَّذِي هُوَ رَسُولٌ بَاطِنِيٌّ، وَإِلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي تَسْوُقُ
الْإِنْسَانَ إِلَى فِعْلِ الْخَيْرِ.

هِدَايَةً خَاصَّةً وَهِيَ تَخْتَصُّ بِمَنْ اسْتَفَادَ مِنَ الْهِدَايَةِ الْأُولَى، فَعِنْدَ ذِي تَشْمِلُ
الْأَلَطَافِ الإِلَهِيَّةِ الْخَفِيَّةِ الَّتِي تُغَيِّرُ عَنْهَا بِالْهِدَايَةِ التَّانِوَيَّةِ أَوَ الإِيْصالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ.

قال سیحانه: «وَالَّذِينَ اهْتَدُوا زَادُهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ».^{۲۵}

و قال تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَهُمْ يَئُونُّمْ سُبُّلَنَا»^{۲۶}.

معنای گمراه کردن بندگان توسط خداوند

اگر اشکال کنید که مقصود از گمراه کردن بنده از سوی خدا چیست؟ چه اینکه گمراه کردن دیگران یک کار رشت و ناپسند است، حال چگونه چنین کاری در قرآن به خداوند نسبت داده شده است؟! در پاسخ می‌گوییم: مفهوم گمراه کردن در مقابل هدایت قرار می‌گیرد و هدایت بر دو قسم است. بنابراین گمراه کردن هم بر دو قسم خواهد بود: توضیح مطلب اینکه: خداوند دو گونه هدایت دارد:

۱. هدایت عام که شامل تمامی انسان‌ها می‌شود حتی پادشاهان ظالم و فراعنه. این نوع هدایت با برانگیختن پیامبران، فرو فرستادن کتب آسمانی و دعوت عالمان دینی به بیان حقایق، و نیز در کنار اینها با راهنمایی عقل که پیغمبر باطنی است و نیز فطرت، که انسان را به سوی انجام کارهای خیر سوق می‌دهد، محقق می‌شود.

۲. هدایت خاص که مخصوص کسانی است که از آن هدایت نوع اول استفاده کنند. در این صورت الطاف پنهانی خداوند آن فرد را در بر خواهد گرفت که ما آن را «هدایت ثانوی» و «رساندن به مطلوب» می‌نامیم. [پس در نوع اول راه را نشانش می‌دهد و در نوع دوم دستش را گرفته به مقصد می‌رساند. در این زمینه] خداوند می‌فرماید: «کسانی که هدایت یافته‌اند، خداوند بر هدایتشان می‌افزاید و روح تقوای به آنان می‌بخشد». [در این آیه سخن از دو هدایت است]. نیز می‌فرماید: «آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راه‌های خود، هدایتشان خواهیم کرد و خداوند با نیکوکاران است». [اینجا هم سخن از دو هدایت است. هدایت اول به دستورات الهی است به اینکه با خلوص نیت به جهاد با دشمنان خدا برود. هدایت دوم پس از این هدایت نصیب وی خواهد شد. اولی برای تمام مردم و دومی برای متّقیان و هدایت یافتنگان].

(وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَسْتَفِدْ مِنَ الْهُدَىيَةِ الْأُولَى، فَلَا يَكُونُ مُسْتَحِقًا لِلْهُدَىيَةِ الثَّانِيَةِ، فَيَضْلُّ بِسَبَبِ سُوءِ عَمَلِهِ، فَإِضْلَالُهُ سُبْحَانَهُ، كِنَايَةٌ عَنِ الضَّلَالِ الَّذِي اكْسَبَهُ بِعَمَلِهِ بِالْعِرَاضِ مِنِ الإِسْتِضَاءَةِ بِالْهُدَىيَةِ الْأُولَى).

قالَ سُبْحَانَهُ: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»^{۲۷} فَإِضْلَالُهُ سُبْحَانَهُ كَإِzagَتِهِ نَتْيَجَةً رَيْفِهِمْ^{۲۸} وَإِعْرَاضِهِمْ وَكُبْرِهِمْ وَتَوْلِيهِمْ عَنِ الْحَقِّ وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ مُفَادُكُثِيرٍ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَسْبِيْضُ الضَّلَالَةِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَالْمُرَادُ هُوَ قَبْضُ الْفَيْضِ لِأَجْلِ تَصْبِيرِ الْعَبْدِ لِعَدَمِ اسْتِفَادَتِهِ مِنَ الْهُدَىيَةِ الْأُولَى فَيَصُدُّقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَضَلَّهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ. قالَ سُبْحَانَهُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ»^{۲۹} أَى يُضْلِلُ لَاهَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ (لَمْ يَهْتَدِ بِالْهُدَىيَةِ الْأُولَى فَأَسْرَفَ وَكَذَبَ) فَاستَحْقَقَ قَبْضُ الْفَيْضِ وَعَدَمُ شُمُولِ الْهُدَىيَةِ الْخَاصَّةِ لَهُ.

وَفِي آيَةِ أُخْرَى «كَذَلِكَ يُضْلِلُ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ»^{۳۰} فَقَوْلُهُ: «يُضْلِلُ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ نَفْسُ قَوْلِهِ: «لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ فَكَلَّا هُمَا يَرْمِيَانِ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ عَدَمُ الْهُدَىيَةِ لِقَبْضِ الْفَيْضِ لِعَدَمِ قَابِلِيَّتِهِ لِلْهُدَىيَةِ الثَّانِيَةِ لِأَجْلِ إِسْرَافِهِ وَكَذِبِهِ وَارْتِيَابِهِ إِلَى هُنَا تَمَّ الإِسْتِدَالَلُّ بِالْآيَاتِ وَهُنَاكَ آيَاتٌ أُخْرُ تَرَكَنَا الْبَحْثَ فِيهَا رَوْمَا لِلْإِختِصارِ).

اما اگر از هدایت نخست استفاده نکند، مستحق هدایت دوم نخواهد بود. پس در اثر عمل بد خودش گمراه می شود. بنابراین گمراه کردن بندگان توسط خدا، کنایه از آن گمراهی ای است که بنده، خودش [به اختیار و] با روی گردانی از هدایت نخست، آن را کسب کرده است. خدای سیحان فرمود: «هنگامی که آنها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت و خدا فاسقان را هدایت نمی کند». پس گمراه کردن ایشان توسط خدا مانند منحرف کردن ایشان، نتیجه‌ی انحراف، روی گردانی، تکبر و سرباز زدن خودشان از حق است.

با این مطلب مفاد بسیاری از آیاتی که گمراهی را به خداوند نسبت می‌دهند معلوم می‌شود. مقصود آنها گرفتن فیض از بنده به‌دلیل کوتاهی وی در استفاده از هدایت نخست می‌باشد. در نتیجه در مورد این کار خداوند گفته می‌شود: «گمراهش کرد». خدای سبحان می‌فرماید: «خداوند کسی را که اسراف کار و بسیار دروغگوست هدایت نمی‌کند». به عبارت دیگر او را گمراه می‌کند چون اسراف کار و بسیار دروغگوست (با هدایت نخست، [که می‌گوید اسراف نکنید و دروغ نگویید] هدایت نیافته در نتیجه اسراف کار و دروغگو شده است). در نتیجه مستحق سلب فیض و محرومیت از هدایت خاص می‌شود.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «این‌گونه خداوند هر اسراف کار تردیدکننده‌ای را گمراه می‌سازد». اینکه در این آیه فرمود: «گمراه می‌کند»، متزلف با همان عبارت « fasqan را هدایت نمی‌کند» در آیه قبلی است. چه اینکه هر دو به یک معنا اشاره می‌کنند که عبارتست از «عدم هدایت به‌دلیل سلب فیض» که این سلب فیض به‌علت آن است که فرد، در نتیجه‌ی اسراف و دروغگویی و شک و تردید، استحقاق و قابلیت هدایت دوم را نداشته است.

تا اینجا استدلال به آیات به پایان رسید. البته آیات دیگری نیز هستند که ما به‌خاطر رعایت اختصار، از آنها بحث نکردیم.

(الإسْتِدْلَالُ بِالسُّنَّةِ)

١. حَدِيثُ الرَّفِعِ

رَوَى الصَّدُوقُ فِي «الْتَّوْحِيدِ» وَ «الْخِصَالِ» عَنْ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبِ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرَيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «رُفِعَ عَنْ أَمْتَنِ تِسْعَةَ أَشْيَاءَ: الْخَطْلُ، وَ النَّسِيَانُ، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطَرُرُوا إِلَيْهِ، وَ الْحَسْدُ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ النَّفَرُ فِي الْوَسَوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَقُوا بِشَفَةٍ»^(٣).

وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ النَّهَدِيُّ مَرْفُوعًا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وُضِعَ عَنِ الْأَمْتَى تِسْعَ خِصَالٍ: الْخَطَا، وَالْبَسِيَانُ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتُكْرُهُوا عَلَيْهِ، وَالطَّيْرَةُ، وَالْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهُرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدِ».^{۳۲}

۱-۲. استدلال به سنت

۱-۲-۱. حدیث رفع

مرحوم شیخ صدوq در کتاب‌های «التوحید» و «الخلصال» از احمد بن محمد بن یحیی و او از سعد بن عبدالله و او نیز از یعقوب بن یزید و او از حماد بن عیسی و او هم از حریز بن عبدالله و بالاخره وی از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمود: رسول خدا فرمود: «نَهْ چیز از امت من برداشته شده است: خطأ، فراموشی، آنچه بر انجامش اکراه شده‌اند، آنچه نمی‌دانند، آنچه توان انجامش را ندارند، آنچه بر انجامش مضطر و ناچار شده‌اند، حسد، فال بد زدن و تفکر و سوسه‌آمیز در کیفیت خلقت تا وقتی آن را بر زبان نیاورند».

این روایت را محمد بن احمد نهادی نیز به طور مرفوع از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمود: «[رسول خدا فرمود:] نَهْ چیز از امت من برداشته شده است: خطأ، فراموشی، آنچه نمی‌دانند، آنچه توان انجامش را ندارند، آنچه به انجامش ناچارند، آنچه به انجامش اکراه شده‌اند، فال بد زدن، تفکر و سوسه‌آمیز در خلقت، و حسد تا وقتی که در گفتار یا کردار ظاهر نشود». (وَرُوَاَتِ الْحَدِيثُ الْأُولَى كُلُّهُمْ ثَقَاتٌ، وَالرَّوَايَةُ صَحِيحَةٌ. وَأَمَّا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنَ يَحْيَى، فَهُوَ وَإِنْ لَمْ يُوْثِقْ ظَاهِرًا وَلَكِنَّ الْمَشَايخَ أَرْفَعُ مِنَ التَّوْثِيقِ فَهُوَ مِنْ مَشَايخِ الصَّدَوقِ فَهُوَ ثَقَةٌ قَطِعًا).

نعم الروایة الثانية مرفوعة، مضافاً إلى أنَّ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ النَّهَدِيُّ مُضطربٌ فيه، كما ذكره النجاشي في ترجمته.

۱-۲-۱. بررسی سندی

راویان حديث نخست همگی افرادی ثقہ هستند و روایت، یک روایت صحیح است. البته در مورد احمد بن محمد بن یحیی باید گفت: گرچه به ظاهر در کتب رجال توثیق نشده و به عنوان ثقہ معروفی نشده است لکن مشایخ و استادان صاحبان جوامع روایی شائشان بالاتر از آن است که توثیق شوند [و اساساً نیازی به توثیق ندارند به همین خاطر است که وی ظاهراً در کتب رجالی توثیق نشده است]. ایشان هم از مشایخ نقل حديث مرحوم صدقوق است. در نتیجه قطعاً فردی ثقہ محسوب می شود.

آری روایت دوم یک روایت مرفوعه می باشد. علاوه بر این اشکال، محمد بن احمد نهادی هم فردی است که در مورد وی میان دانشمندان رجال اختلاف نظر وجود دارد و اقوال ایشان در مورد او، توثیق وی را نمی رساند چنانکه مرحوم نجاشی هم در شرح حال وی چنین گفته است.

(وَ تَوْضِيحُ الْإِسْتِدْلَالِ رَهْنُ بَيَانِ أَمْورِهِ :

۱. إِنَّ الْفَرَقَ بَيْنَ الرَّفْعِ وَ الدَّفْعِ هُوَ أَنَّ الْأَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنِ إِزَالَةِ الشَّيْءِ بَعْدَ وُجُودِهِ وَ تَحْقِيقِهِ، كَمَا أَنَّ الثَّانِي عِبَارَةٌ عَنِ الْمَنْعِ عَنْ تَقْرِيرِ الشَّيْءِ وَ تَحْقِيقِهِ بَعْدَ وُجُودِ مُفْتَضِبِيهِ، يَقُولُ سُبْحَانَهُ: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْهُمَا».^{۳۳} فَكَانَتِ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ مُلْتَصِقَتِينِ فَأَزَالَهَا عَنْ مَكَانِهَا.

«إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ»^{۳۴}، أَيْ مَا لَهُ مِنْ شَيْءٍ يَمْنَعُ عَنْ تَحْقِيقِهِ بَعْدَ تَعْلُقِ إِرَادَتِهِ بِالْوُقُوعِ.

وَ عَلَى ذَلِكَ فَاسْتِعْمَالُ «الرَّفْعِ» فِي الْمَقَامِ لِأَجْلِ تَحْقِيقِ هَذِهِ الْأُمُورِ التِّسْعَةِ فِي صَفَحةِ الْوُجُودِ، فَتَعْلُقُ الرَّفْعِ بِهَا بِاعتِبَارِ كَوْنِهَا أُمُوراً مُتَحَقَّقةً. نَعَمْ رَفَعُ هَذِهِ الْأُمُورِ التِّسْعَةِ - بَعْدَ تَحْقِيقِهَا - رَفَعُ ادْعَائِيْ بِاعتِبَارِ رَفَعِ آثَارِهَا، فَتَعَلَّقَتِ الإِرَادَةُ الْإِسْتِعْمَالِيَّةُ بِرَفَعِ نَفْسِ هَذِهِ الْأُمُورِ التِّسْعَةِ الْمُتَحَقَّقةِ، وَ تَعَلَّقَتِ الإِرَادَةُ الْجِدِّيَّةُ بِرَفَعِ آثَارِهَا).

۱-۲-۱. بررسی دلالی

استدلال به این حدیث، در گرو بیان چند مطلب است:

مقدمه اول: تفاوت رفع و دفع

[این روایت، سخن از رفع دارد^{۳۰} و] فرق بین رفع و دفع آن است که اولی عبارتست از زایل کردن چیزی پس از تحقق و موجود شدنش، ولی دومی عبارتست از اینکه بعد از موجود شدن مقتضی یک چیز، [برای تحقق آن شیء مانع ایجاد شده] از اصل استقرار و تتحقق آن جلوگیری شود. خدای سبحان می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوَّنَهَا» بنابراین آسمان و زمین به یکدیگر متصل بودند و خدا [آن دو را جدا کرده] آسمان را از مکانی که داشت زایل کرد [و به جایی دیگر برد. یعنی قبلًاً متصل بودند اما بعداً خدا آسمان را از مکانی که داشت رفع و زایل کرد. اما در سوره دفع، خداوند می‌فرماید:] «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَّا لَهُ مِنْ دَافِعٍ» یعنی: عذاب پروردگار تو قطعاً محقق خواهد شد و چیزی مانع آن نمی‌شود. به عبارتی دیگر پس از آنکه اراده خداوند به محقق شدن عذاب تعلق بگیرد، چیزی وجود ندارد که مانع تتحقق آن شود.

بنابراین بکار بردن لفظ رفع در اینجا بهدلیل آن است که این امور نه گانه در عالم وجود محقق می‌شوند. پس اینکه فرموده این امور رفع شده‌اند، بهدلیل آن است که اموری موجود و محقق هستند. [خلاصه اینکه رفع به معنای زایل کردن شیء موجود است و در اینجا هم این کلمه به همین امور نه گانه که اموری موجود در جامعه هستند تعلق گرفته است. در نتیجه کلمه «رفع» در معنای حقیقی خودش استعمال شده است.]

آری! البته که رفع این امور نه گانه بعد از تحقیشان، [رفع حقیقی و تکوینی نیست بلکه] رفع ادعایی و با توجه به رفع آثار این امور است. پس اراده استعمالی متکلم، به رفع خود این امور نه گانه‌ی محقق شده تعلق گرفته است، اما اراده جدی متکلم، به رفع آثار این امور تعلق گرفته است [نه خودشان].