Table of Contents

[جلسه هشتاد و هفتم شنبه 8 بهمن 1401 3](#_Toc126441132)

[پژوهش‌های مقرر 4](#_Toc126441133)

[متن دراسات فی علم الاصول 4](#_Toc126441134)

[تنبيه‏ 4](#_Toc126441135)

[متن مصباح الاصول 5](#_Toc126441136)

[[دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنية] 5](#_Toc126441137)

[اصل سوم از اصول عملیه: اصالت الاحتیاط(اصاله الاشتغال) 8](#_Toc126441138)

[مجرای اصالت الاحتیاط کجاست؟ 8](#_Toc126441139)

[جایگاه اصالت الاحتیاط در بین اصول عملیه در کجاست؟ 8](#_Toc126441140)

[در اصالت الاحتیاط علاوه بر اصل تکلیف آیا نوع تکلیف هم باید معلوم باشد؟ 8](#_Toc126441141)

[بحث اصالت الاحتیاط در دو مقام متباینین و اقل و اکثر 9](#_Toc126441142)

[در بحث از اصالت الاحتیاط بایستی روی علم اجمالی تمرکز کنیم یا روی شک؟ 9](#_Toc126441143)

[جلسه هشتاد و هشتم یکشنبه 9 بهمن 1401 11](#_Toc126441144)

[نظر شیخنا الاستاذ تمرکز روی بحث علم 11](#_Toc126441145)

[قول اول: العلم الاجمالی کالجهل 11](#_Toc126441146)

[قول دوم: تاثیر به صورت موجبه جزئیه 12](#_Toc126441147)

[قول سوم: مثل علم تفصیلی منجز تام 12](#_Toc126441148)

[حقیقت علم اجمالی چیست؟(ریشه‌یابی اختلافات در علم اجمالی) 12](#_Toc126441149)

[نظریه اول نظریه مرحوم آخوند: تعلق علم به مردد 12](#_Toc126441150)

[اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند 13](#_Toc126441151)

[نظریه دوم نظریه مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی: تعلق علم به جامع 13](#_Toc126441152)

[نظریه سوم نظریه مرحوم عراقی: 13](#_Toc126441153)

[جلسه هشتاد و نهم دوشنبه 10 بهمن 1401 14](#_Toc126441154)

[تبیین سه نظر با بیان شهید صدر 14](#_Toc126441155)

[نظر شیخنا الاستاذ در مساله: معنای علم اجمالی در موارد مختلف متعدد است 15](#_Toc126441156)

[جلسه نودم سه‌شنبه 11 بهمن 1401 16](#_Toc126441157)

[نظر شهید صدر 16](#_Toc126441158)

[مقرر گوید 18](#_Toc126441159)

[جلسه نود و یکم چهارشنبه 12 بهمن 1401 18](#_Toc126441160)

[نظر آیت الله وحید خراسانی دام ظله 18](#_Toc126441161)

[اشکال شیخنا الاستاذ به استادشان 19](#_Toc126441162)

[مقرر گوید 19](#_Toc126441163)

[تنجیز علم اجمالی 20](#_Toc126441164)

[اقوال در مساله 20](#_Toc126441165)

[نظریه اول: علم اجمالی کالجهل راسا 20](#_Toc126441166)

[نظریه دوم: علم اجمالی علت تامه 20](#_Toc126441167)

[نظریه سوم: علم اجمالی مقتضی 20](#_Toc126441168)

[نظریه چهارم: مرحوم شیخ انصاری 20](#_Toc126441169)

[نظریه پنجم: نظر دوم منسوب به میرزای قمی 20](#_Toc126441170)

[نقد و بررسی نظر مرحوم آخوند خراسانی 21](#_Toc126441171)

[نظر اول ایشان در بحث قطع 21](#_Toc126441172)

[اشکال به مرحوم آخوند 21](#_Toc126441173)

[پژوهش‌های مقرر 22](#_Toc126441174)

[الأمر السابع [حجية القطع الإجمالي‏] 22](#_Toc126441175)

[[اقتضاء العلم الإجمالي للحجية] 22](#_Toc126441176)

[نظر دوم ایشان در بحث وجوب احتیاط 23](#_Toc126441177)

[پژوهش‌های مقرر 23](#_Toc126441178)

[فصل [أصالة الاحتياط] 23](#_Toc126441179)

[المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين. 24](#_Toc126441180)

[نظریه دومِ منسوب به میرزای قمی که وجوب موافقت قطعیه مقتضی ندارد 24](#_Toc126441181)

# جلسه هشتاد و هفتم شنبه 8 بهمن 1401

بحث در رابطه با دوران بین محذورین تمام شد هم در رابطه با واجبات و محرمات استقلایه و هم در واجبات و محرمات ضمنیه که عرض کردیم مرحوم خوئی به مرحوم شیخ نسبت داده است. این بحث تمام شد فقط یک تتمه‌ای است که اشاره می‌کنیم. مرحوم خوئی در دو کتاب مصباح الاصول و دراسات که کمی با هم اختلاف دارند در مثال سوم که گفتیم مکلف شک داردکه نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام، ضیق وقت هم است نمی‌تواند دو نماز بخواند تا احراز امتثال کند، به آخر وقت دو رکعت مانده که اگر این دو رکعت را بخواند وقت تمام می‌شود و نماز دیگر را باید در خارج وقت بخواند، در این بحث در کتاب مصباح الاصول گفته در وقت تخییری را که مرحوم شیخ گفته درست است که دوران امر بین محذورین در واجبات ضمنیه محقق می‌شود مخیر است، بعد یک توهمی در این کتاب مطرح کرده که این است که در خارج وقت عِدل دیگر را بخواند وقتی خواند دوباره احتیاط کرده است، دو رکعت را در وقت خوانده، چهار رکعت را هم در خارج وقت خوانده دوباره احراز امتثال می‌کند چون در آخر وقت که هر دو را نمی‌توانست انجام دهد فقط می‌توانست موافقت احتمالیه کند، نهایتش این است که آن عدل دیگر که قضا شده را در خارج وقت بخواند احتیاط تام می‌شود، پس دوباره مثال شیخ نمی‌شود.

ولی جواب داده که چون قضا به امر جدید است دائر مدار این است که تکلیف از ما فوت شود تا در نتیجه ما باید قضا کنیم و در اینجا شک داریم که تکلیف از ما فوت شده یا نه؟ همان دو رکعت که خواندیم شاید وظیفه ما قصر بوده آن را هم که خواندیم، نمی‌دانیم آن چهار رکعت وظیفه بوده تا فوت شده که بعد قضایش بر ما واجب باشد یا نه شک در فوت داریم در نتیجه شک داریم موضوع وجوب قضا محقق شده یا نه رفع ما لا یعلمون گوید تکلیفی نداریم. پس طبق مصباح الاصول این مثال برای مرحوم شیخ درست می‌شود در آخر وقت نمی‌تواند احتیاط کند وظیفه تخییر بود، یک عدل را انجام داد وظیفه تمام شد مثال شیخ درست می‌شود این هم که کسی بگوید در خارج وقت باید قضا کند گفت شک در فوت داری و قضا لازم نیست پس مثال برای شیخ درست می‌شود.

اگر این طور حساب و کتاب کردیم در نتیجه کانّ ذیل عبارت مصباح الاصول با صدرش در رد شیخ تهافت دارد چون اول محکم گفت و التحقیق خلاف ذلک، یعنی اینکه شیخ آمده در واجبات ضمنیه دوران امر بین محذورین درست کرده غلط است، اول دو صورت درست کرد در ضمن نعم هم مثال سوم را درست کرد او وجوب قضا هم جواب داد پس تخییر شیخ درست می‌شود این در مصباح الاصول. پس فی الجمله در مصباح الاصول مثالی برای مرحوم شیخ درست شد.

ولی در دراسات این علم اجمالی را کانّ پذیرفته یا به تردید رها کرده است، این بحث وجوب قضا و اینها را اصلا مطرح نکرده است، گفته طرف در آخر وقت که وقت تنگ است نمی‌داند نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام مخیر است، احتیاط تام هم که ممکن نیست چون وقت تنگ است مخیر است، بعد همین علم اجمالی را مطرح کرده نه به عنوان توهم، کانّ علم اجمالی دارد که همان دو رکعتی که آخر وقت خوانده اگر آن وظیفه‌اش باشد یا وظیفه‌اش چهار رکعتی است که قضا شده خارج وقت باید قضا کند وقتی قضا کرد احتیاط محقق می‌شود، وظیفه را در داخل وقت انجام داده که دو رکعت است آن چهار رکعت هم که اگر از او قضا شده انجام می‌دهد در نتیجه مثال برای شیخ نمی‌شود.

بنابراین دو کتاب دراسات و مصباح کانّ تهافتی دارند. در مصباح ابتدا مرحوم شیخ را به طور کلی رد کرده بعد مثالش را پذیرفته تهافت دارد چون رد شیخ نشد، در دراسات قبول دارد که علم اجمالی داریم و خارج وقت باید قضا کند، در نتیجه آنچه در دراسات آمده به طور کلی رد شیخ می‌شود که این مثال هم مثال برای شیخ نخواهد شد.

دراسات دوره اول است و بعید است که مرحوم خوئی قضا به امر جدید است را در همان دراسات هم که دور اول است متوجه نبوده باشد، متوجه بوده است شاید خواسته یک تذکری بدهد که در اینجا این بحث جا دارد ولی فقهیاً منقّحش نکرده ولی در مصباح الاصول که دوره متاخر بوده است فقهیا هم منقح کرده است که چون قضا به امر جدید است شک در فوت داریم در نتیجه وجوب قضا ثابت نمی‌شود لذا تخییر مسجل می‌شود ولی یک تهافتی بین صدر و ذیل عبارت مصباح است.

## پژوهش‌های مقرر

## متن دراسات فی علم الاصول

متن مرحوم خوئی در کتاب دراسات جلد سوم صفحه 336 تا 338 آمده است که به شرح ذیل می‌باشد:

## تنبيه‏

تعرض الشيخ قدّس سرّه في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما إذا دار الأمر بين شرطية شي‏ء أو جزئيته لواجب و مانعيته عنه، مثال ذلك ما لو شك بعد النهوض للقيام في الإتيان بالسجدة الثانية و عدمه، فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الإتيان بالسجدة زيادة في الصلاة و موجبا لبطلانها، و بناء على عدم تحققه بذلك كان الإتيان بها واجبا و معتبرا في صحتها، و ظاهر كلامه قدّس سرّه جريان ما تقدم من التخيير في المقام، فيتخير المكلف بين الإتيان بما يحتمل مانعيته و شرطيته، و بين تركه.

و التحقيق: عدم تمامية ذلك، فان الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية انما كان من جهة عدم تنجيز الإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة، لاستحالة موافقته و مخالفته القطعيتين، و هذا بخلاف الإلزام المعلوم إجمالا في المقام، فانه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجزا، و يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل، و توضيح المقام: ان احتمال كون شي‏ء مانعا أو شرطا تارة: يتصور في مورد يتمكن المكلف فيه من الامتثال التفصيليّ و لو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلا، و ذلك كالمثال المتقدم الّذي دار الأمر فيه بين جزئية السجدة المشكوكة و مانعيتها، فانه إذا رفع المكلف يده عن هذه الصلاة و أتى بصلاة أخرى كان ممتثلا للأمر بالصلاة بلا إشكال. و أخرى: يتصور فيما إذا تمكن المكلف من الامتثال الإجمالي، اما بتكرار الجزء، أو بتكرار أصل العمل، كما إذا دار امر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الإخفات، و كما إذا دار امر الصلاة بين كونها قصرا أو تماما، فانه إذا كرر القراءة، و جهر في إحداهما و أخفت في الأخرى قاصدا بذلك جزئية أحدهما الواقعية يكون الآخر قرآنا، فقد علم بالامتثال إجمالا، كما انه إذا قصر في إحدى الصلاتين و أتم في الأخرى كان الأمر كذلك.

اما القسم الأول، فلا ريب في ان الواجب فيه إعادة الصلاة، و إحراز الامتثال اليقيني، و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحرازه الامتثال بذلك، و قاعدة الاشتغال تقتضي البراءة اليقينية، فيجوز له رفع اليد عن هذه الصلاة و إعادتها، كما يجوز له إتمامها على أحد الاحتمالين ثم إعادتها. و على كل حال فلا وجه للحكم بالتخيير و جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، هذا بناء على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة في نفسها، أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر الشمول له، فان عمدة مدركه الإجماع، و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال، و اما الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا إجماع على حرمة قطعها، و تمام الكلام في محله.

نعم لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله، إلّا انه ليس من جهة دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل و تركه حرمة نفسية. و ان شئت قلت: ان لنا في المقام علمين إجماليين، أحدهما: العلم بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المردد بين كونه منطبقا على ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك أو على ما يكون فاقدا له، ثانيهما: العلم بحرمة الإتيان بالجزء المشكوك لكونه مبطلا للعمل، أو وجوبه لكون تركه موجبا لبطلانه، و العلم الثاني و ان كان ساقطا لعدم التمكن من موافقته و لا من مخالفته القطعية، فيحكم في مورده بالتخيير، إلّا ان العلم الإجمالي الأول يقتضي إعادة الصلاة تحصيلا للفراغ اليقيني.

و اما القسم الثاني، و هو ما تمكن المكلف من الامتثال الإجمالي بتكرار الجزء، أو بتكرار العمل فلا ريب في انه لا وجه فيه لجواز اقتصار المكلف على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال و لو إجمالا. و بالجملة الحكم بالتخيير انما يكون مع عدم التمكن من الامتثال القطعي، و اما مع التمكن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى قيام دليل خاص، و مع عدمه كما هو المفروض في المقام يحكم العقل بلزوم الامتثال القطعي، هذا فيما إذا أمكن التكرار. و اما إذا لم يمكن ذلك، كما إذا دار الأمر بين القصر و التمام عند ضيق الوقت، فالتخيير بين الأمر من جهة الإتيان به في الوقت و ان كان مما لا بد منه، إلّا انه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز من حيث لزوم الإتيان بالآخر في خارج الوقت. و نظير ذلك ما لو ترددت القبلة بين أربع جهات، و لم يتمكن المكلف إلّا من الإتيان بصلاة واحدة، فان استقبال كل جهة من الجهات كما يحتمل شرطيته، لاحتمال كونه إلى القبلة، يحتمل مانعيته، لاحتمال كونه على خلاف القبلة، فيحكم فيه بالتخيير بين الجهات، لكن ذلك لا يقتضي جواز الاقتصار بها، بل لا بد من الاحتياط بعد ذلك بالإتيان بالصلاة إلى الجهات الأخرى.

هذا ما تقتضيه القاعدة مع قطع النّظر عن الدليل الخاصّ. و اما بالنظر إليه، فقد ورد الدليل على جواز الاجتزاء بالصلاة إلى الجهة التي يظن انها القبلة، بل قد ذكرنا في محله ان الاجتزاء بصلاة واحدة مع تردد القبلة بين أربع جهات بالنظر إلى الأدلة الخاصة هو الأظهر، و تمام الكلام في محله.

## متن مصباح الاصول

مرحوم خوئی در کتاب مصباح الاصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 391-393 می‌فرمایند:

[دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنية]

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره)[[1]](#footnote-1) قد تعرّض في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنية[[2]](#footnote-2)، كما إذا دار الأمر بين شرطية شي‏ء لواجب و مانعيته عنه[[3]](#footnote-3)، فاختار التخيير هنا أيضاً على حذو ما تقدّم، فيتخير المكلف‏ بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً و كونه مانعاً و بين تركه.

و التحقيق‏ عدم تمامية ذلك، لأنّ الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية إنّما كان من جهة عدم تنجز الالزام المردّد بين الوجوب و الحرمة لاستحالة الموافقة القطعية. و هذا بخلاف الالزام المعلوم إجمالًا في المقام، فانّه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجّزاً و يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل.

و توضيح المقام: أنّ احتمال كون شي‏ء مانعاً أو شرطاً يتصوّر بصورتين:

الصورة الاولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي و لو برفع اليد عمّا هو مشتغل به فعلًا، كما لو شكّ بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية، فانّه بناءً على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادةً في الصلاة و موجباً لبطلانها، و بناءً على عدم تحققه به كان الاتيان بها واجباً و معتبراً في صحّتها، فانّه إذا رفع يده عن هذه الصلاة و أتى بصلاة اخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال.

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل[[4]](#footnote-4)، كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات[[5]](#footnote-5)، فانّه إذا كرّر القراءة بالجهر مرّةً و بالاخفات اخرى مع قصد القربة فقد علم بالامتثال إجمالًا. و كذا لو كرّر الصلاة كذلك.

أمّا الصورة الاولى: فلا ريب في وجوب إحراز الامتثال، و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحراز الامتثال بذلك، و الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة و إعادتها، أو إتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ إعادتها. و على كل تقدير لا وجه للحكم بالتخيير و جواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال[[6]](#footnote-6).

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة قاصر عن الشمول له، فانّ عمدة مدركه الاجماع، و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال. و أمّا الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها، و تمام الكلام في محلّه‏[[7]](#footnote-7).

و أمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام، لكان الحكم بالتخيير في محلّه، إلّا أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية[[8]](#footnote-8)، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل و تركه، فهو مخيّر بين الفعل و الترك وعليه الاعادة على كلا التقديرين[[9]](#footnote-9). و إن شئت قلت: إنّ لنا في المقام علمين إجماليين:

أحدهما: العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المردّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه و ما يكون فاقداً له. ثانيهما: العلم الاجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه و وجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجبة لوجوبه و المانعية المقتضية لحرمته، لكونه[[10]](#footnote-10) مبطلًا للعمل. و العلم الثاني و إن كان لا يترتب عليه أثر[[11]](#footnote-11)، لعدم التمكّن من الموافقة القطعية، و لا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه و تركه، إلّا أنّ العلم الاجمالي الأوّل يقتضي إعادة الصلاة تحصيلًا للفراغ اليقيني.

و أمّا الصورة الثانية: و هي ما يتمكّن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال و لو إجمالًا. و بالجملة: الحكم بالتخيير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي، و مع التمكّن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاص، و مع عدمه- كما هو المفروض في[[12]](#footnote-12)‏ المقام- يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمي، باعتبار أنّ شغل الذمّة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

هذا فيما إذا أمكن التكرار. و أمّا إذا لم يمكن كما إذا دار الأمر بين القصر و التمام عند ضيق الوقت، فالتخيير بين الأمرين في الوقت و إن كان ممّا لا مناص منه، إلّا أنّه قد يتوهّم عدم سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت، فلا يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين في الوقت، بل يجب عليه الاحتياط و الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت[[13]](#footnote-13).

و لكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد و تابع لصدق فوت الفريضة في الوقت، و لم يحرز الفوت في المقام، لأنّ إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الأمارة أو الأصل، و كل ذلك غير موجود في المقام، فانّ غاية ما في المقام هو العلم الاجمالي بأحد الأمرين من الجزئية أو المانعية، و هو لا يكون منجّزاً إلّا بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية و وجوب الأخذ بأحد المحتملين في الوقت، دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقة القطعية، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة إلى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كي يجب القضاء.

# اصل سوم از اصول عملیه: اصالت الاحتیاط(اصاله الاشتغال)

تا اینجا دو تا از اصول عملیه بحث شد، یکی برائت که اعم از برائت عقلی و برائت شرعی است و دوم اصالت التخییر بود که بیان شد، در اینجا اصل سوم که اصالت الاحتیاط یا اصالت الاشتغال مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## مجرای اصالت الاحتیاط کجاست؟

مرحوم شیخ انصاری در دو جای رسائل یکی در بحث برائت که شک در تکلیف بود و دوم در اصالت الاشتغال تقسیمات راجع به اصول عملیه مطرح کردند که به قرار ذیل می‌باشد:

فرمودند وقتی مکلف در یک واقعه‌ای ملتفت به حکم شرعی باشد یا اینکه آن واقعه حالت سابقه دارد یا ندارد، اگر حالت سابقه داشته باشد مجرای استصحاب است و اگر حالت سابقه نداشته باشد تاره شک در تکلیف است مثل دعا عند رویه الهلال، شرب تتن که شک در تکلیف است و مجرای برائت است و اخری شک در مکلفٌ‌به است که در این صورت تاره احتیاط ممکن نیست مثل همین دوران بین محذورین و مجرای اصالت التخییر است و تاره احتیاط ممکن است و مجرای اصالت الاشتغال است مثل موارد ظهر و جمعه که می‌دانیم یک تکلیفی داریم منتهی مکلف‌به را نمی‌دانیم که آیا ظهر است یا جمعه است احتیاط هم ممکن است به اینکه دو نماز بخواند، یا در یک منطقه‌ای رفته است نمی‌داند مسافر است یا هنوز مسافر نشده است، علم اجمالی دارد یک تکلیفی به گردنش آمده است چون اذان ظهر را گفتند نمی‌داند دو رکعت باید بخواند که قصر باشد یا چهار رکعت، علم به اصل تکلیف دارد مکلف‌به را نمی‌داند احتیاط هم ممکن است دو نماز باید بخواند.

## جایگاه اصالت الاحتیاط در بین اصول عملیه در کجاست؟

در رابطه با اصالت الاحتیاط ابتدا باید تنقیح محل بحث شود که جایگاهش با برائت و اصالت التخییر چیست؟ در اصالت البرائه اصل تکلیف را شک داریم نمی‌دانیم تکلیفی به گردن ما آمده یا نیامده مجرای برائت است، قبح عقاب بلا بیان، رفع ما لا یعلمون که بحث‌هایش گذشت، این را هم توجه داشته باشید که اصل در اصول عملیه شک است منتهی تاره شک در تکلیف است که مطرح شد تاره شک در مکلف‌به است حالا که شک در مکلف‌به است پس اصل تکلیف را می‌دانیم منتهی تاره احتیاط ممکن نیست مثل دوران امر بین محذورین و اخری احتیاط ممکن است مثل همین اصالت الاشتغال که مثال‌هایش مطرح شد. بنابراین فرق اصالت الاحتیاط با برائت در این است که در برائت اصل تکلیف مسلم نیست ولی در اینجا اصل تکلیف مسلم است، فرقش با اصالت التخییر این است که آنجا احتیاط ممکن نیست ولی در اینجا ممکن است. پس می‌توانیم اصالت الاشتغال را تعریف کنیم به اینکه اصل تکلیف معلوم است و احتیاط هم ممکن است.

## در اصالت الاحتیاط علاوه بر اصل تکلیف آیا نوع تکلیف هم باید معلوم باشد؟

حال اینکه اصل تکلیف معلوم است در بعضی از تعبیرات مرحوم شیخ آمده است که چه بسا نوع تکلیف هم معلوم باشد آیا این هم شرطیت دارد؟ نوع تکلیف یعنی اینکه بدانیم تکلیف وجوب است یا حرام است در مقابل جایی که جنس تکلیف را بدانیم، می‌دانیم یک الزامی است نمی‌دانیم وظیفه‌مان حرمت است یا وجوب است؟ آیا این هم مورد بحث است؟

می‌توان مثالی بیان کرد که در حقیقت تعمیمی باشد نسبت به عبارت شیخ، لازم نیست اصالت الاشتغال در جایی باشد که نوع تکلیف معلوم باشد بلکه جنسش هم معلوم باشد کافی است، نوع تکلیف معلوم باشد مثل همین مثال نماز ظهر و جمعه که نوع را می‌دانیم که وجوب است یا در مثال قصر و تمام نوع را می‌دانیم، یا در مثال شبهه موضوعیه یکی از این دو ظرف می‌دانیم که نجس است پس یک حرمت شربی در بین داریم اما جایی که جنس تکلیف معلوم باشد مثل اینکه می‌دانیم در این ساعت یا نشستن در این مکان واجب است یا نشستن در فلان جا حرام است علم اجمالی دارید و احتیاط هم ممکن است حال چه در یک زمان و چه در دو زمان، احتیاطش هم به این است که در این مکان بنشینید و در آن مکان ننشینید احتیاط ممکن است، هر دو را می‌توانید رعایت کنید. بنابراین اصالت الاشتغال منحصر نیست به جایی که نوع تکلیف معلوم باشد بلکه جنسش هم معلوم باشد کافی است فقط خصیصه‌اش این است که احتیاط ممکن باشد، اگر احتیاط ممکن بود می‌شود مجرای اصالت الاشتغال در مقابل اصالت التخییر که در آنجا احتیاط ممکن نیست، پس جامع بین اصالت الاحتیاط و اصالت التخییر این است که اصل تکلیف معلوم است اما در اصالت التخییر احتیاط ممکن نیست اما در اصالت الاشتغال احتیاط ممکن است اعم از اینکه الزام را بدانیم که جامع جنس است یا نوع را بدانیم که به تنهایی وجوب باشد یا حرمت باشد به تنهایی.

## بحث اصالت الاحتیاط در دو مقام متباینین و اقل و اکثر

در کفایه و غیر آن خواندید اصالت الاحتیاط دو مقام دارد یکی متباینین و دوم اقل و اکثر، پس تمام بحث‌های ما در اصالت الاشتغال در این دو مقام است. اما فرق این دو را با مثال توضیح می‌دهیم، مثال ظهر و جمعه مثال متباینین است چون جامع ندارد بخواهید احتیاط کنید قدر متیقن ندارد باید هر دو را بیاورید، قصر و تمام هم همین‌طور است چون یا دو رکعت باید بخوانید به شرط لا از دو رکعت دیگر به نحوی که اگر قصر بر شما واجب باشد آن دو رکعت دیگر مانع است و مبطل نماز است و یا باید چهار رکعت نماز بخوانید که دو رکعت اول به شرط شیء است به شرط اینکه دو رکعت دیگر هم اضافه بکنید و بین بشرط لا و بشرط شیء جامعی وجود ندارد اینها متباینین هستند. اینها بحث اشتغال در متباینین هستند و احتیاطش هم به تکرار است.

اما در مقابل این اقل و اکثر است، نمی‌دانید نماز با سوره واجب است که می‌شود اکثر یا نماز بدون سوره واجب است که می‌شود اقل، اقل و اکثر گویند چون در اینجا اکثر بشرط شیء است یعنی همان نماز به شرط ضمیمه سوره، اما اقلش ذات نماز است اما نسبت به سوره بشرط لا نیست لا بشرط است، وقتی لا بشرط شد اقل و اکثر می‌شود پس قدر متیقنی دارد، قدر متیقن این است که اصل نماز بر ما واجب است چه سوره به آن ضمیمه بشود چه نشود حال نمی‌دانیم سوره هم در کنارش یک جزء اضافه‌ای است یا نیست؟ این اقل و اکثر است که مورد بحث است که آیا باید احتیاط کنیم یا برائت جاری می‌شود؟ اکثر متاخرین برائتی هستند حال یا اعم از برائت عقلی و شرعی که مشهور گویند یا خصوص برائت شرعی که مرحوم آخوند می‌فرماید که بحث خواهد شد ان شاء الله تعالی.

فرق متباینین و اقل و اکثر در همین است که در اقل و اکثر یک جامع و قدر متیقنی دارد ولی در متباینین قدر متیقنی نیست و احتیاط به تکرار است.

## در بحث از اصالت الاحتیاط بایستی روی علم اجمالی تمرکز کنیم یا روی شک؟

در بحث اصالت الاشتغال در متباینین این مثال که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه در اینجا علی رغم اینکه علم اجمالی داریم نسبت به هر کدام شک هم داریم، بالوجدان شک داریم ظهر واجب است یا نه؟ بالوجدان شک داریم جمعه واجب است یا نه؟ در اینجا بحثی است و آن اینکه آیا در اینجا بایستی تمام بحث روی علم اجمالی متمرکز شود یا روی شک در هر کدام بایستی بحث را متمرکز کرد؟ کدام یک ذی اثر است؟ آیا علم اجمالی منجز است یا نیست وجوب احتیاط می‌آورد، حرمت مخالفت قطعیه می‌آورد یا شک در هر کدام است که وجوب احتیاط و حرمت مخالفت قطعیه می‌آورد؟ بحث روی کدام متمرکز شود ذو اثر است؟

قبل از مرحوم خوئی می‌توان ادعا کرد افرادی مثل مرحوم آخوند و شاگردان ایشان چون مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی اگر بتوانیم به گردن ایشان بگذاریم بیشتر بحث را سعی کردند روی علم اجمالی ببرند که آیا این علم اجمالی علت تامه است مقتضی است و در نتیجه اگر علت تامه باشد اصلا اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود، اگر مقتضی باشد نسبت به حرمت مخالفت قطعیه اصل جاری نمی‌شود نسبت به وجوب موافقت قطعیه اصل ممکن است جاری شود، بالاخره تمام بحث را روی علم تمرکز دادند که این علم چه کاره است؟ و لکن مرحوم خوئی فرمودند مناسب این است که روی شک بحث کنیم، چون بحث در اصول عملیه است و خصیصه اصل عملی این است که موضوعش شک است پس باید ببینیم شک در هر کدام که داریم باید ببینیم نسبت به هر کدام آیا اصل برائت جاری می‌شود یا نمی‌شود؟ باید روی جریان اصل بحث کرد، لذا مرحوم خوئی گفته است حتی در علم تفصیلی آنچه موجب رعایت علم می‌شود احتمال عقوبت است چون شما که علم تفصیلی دارید خمر حرام است و این مایع هم خمر است اگر کسی هم بخورد احتمال عقوبت می‌دهد قطع به عقوبت ندارد چون شاید که خداوند متعال ببخشد شاید ائمه علیهم السلام روز قیامت شفاعت کنند پس شما در علم تفصیلی به حکم یقین به عقاب ندارید احتمال عقوبت است این احتمال عقوبت است که منجز است منتهی در علم تفصیلی چون شک ندارید اصل جاری نمی‌شود و اصلا موضوع ندارد، اما در شک بدوی آنجا هم احتمال عقوبت است شک دارید که در آنجا شرب تتن حلال است یا حرام است احتمال می‌دهید حرام باشد که اگر بخورید احتمال عقوبت می‌دهید، علم اجمالی هم همین‌طور است علم اجمالی دارید که ظهر واجب باشد یا جمعه از علم تفصیلی که بالاتر نیست شما احتمال می‌دهید اگر هر دو را نخوانید یا یکی را دون دیگری بخوانید احتمال عقوبت می‌دهید بنابراین شما چه در علم تفصیلی چه در علم اجمالی و چه در شک بدوی در تمام اینها آنچه سبب می‌شود رعایت کنید احتمال عقوبت است و شما باید از احتمال عقوبت فرار کنید، حال اگر اصل مامّنی داشتید که راحتید، در مورد شک بدوی برائت عقلی داریم قبح عقاب بلابیان، برائت شرعی هم داریم رفع ما لا یعلمون با توجه به این اصل برائت عقلی و برائت شرعی که امن از عقاب برای ما می‌آورد ما دیگر احتمال عقوبت نمی‌دهیم، شک داریم شرب تتن حلال است یا حرام است قبح عقاب بلا بیان داریم رفع ما لا یعلمون داریم پس احتمال عقاب می‌دهیم ولی با آن اصل‌ها تامین است عقاب داریم. در علم تفصیلی شک نداریم امن از عقاب هم نداریم، حال کلام در این است که علم اجمالی یک برزخی است نه شک بدوی است نه علم تفصیل است باید محاسبه کنیم که در اینجا آیا تامین از عقاب داریم یا نه؟ بنابراین آنچه مهم است این است که چینش بحث این باید باشد که آیا در اطراف علم اجمالی اصل برائت جا دارد جاری شود یا نه؟ بنابراین چینش بحث در اطراف علم اجمالی هم مثل شبهه بدوی است در شبهه بدویه مشکلی نداریم می‌توانیم برائت عقلی یا برائت شرعی جاری کنیم منتهی در اطراف علم اجمالی شک داریم منتهی شک در خصوصیت است همراه با علم اجمالی به جامع، در خصوص ظهر شک داریم، در خصوص جمعه شک داریم ولی علم اجمالی هم داریم که یکی از این دو واجب است، در حقیقت این یک برزخی است بین شک بدوی و بین علم تفصیلی. پس اینجا هم تمام بحث حول شک می‌چرخد که آیا این شکی که به علم اجمالی مقرون شده است جای برائت عقلی یا شرعی دارد یا ندارد؟ این باید مورد بررسی قرار گیرد.

بنابراین مرحوم آخوند و من تبع ایشان که می‌توان از آنها به مشهور تعبیر کرد قائل شدند به اینکه این علم اجمالی را باید بحث کنیم که این علم اجمالی که در رابطه با تکلیف یک انکشافی برای ما آورده است چقدر قدرت دارد؟ آیا اصلا قدرت ندارد مثل شبهه بدویه است که نُسب الی المحقق الخوانساری و المجلسی که گفتند اصلا علم اجمالی کالجهل راسا است هیچ اثری ندارد یا اینکه علم اجمالی یک اثری دارد لااقل نسبت به حرمت مخالفت قطعیه مثل اینکه باید یا نماز ظهر یا جمعه را بخواند و نباید بخوابد و هیچ کدام را به جا نیاورد یا اینکه اثرش مثل علم تفصیلی است. پس این امری که اول باید تعیین موضوع کنیم باید ببینیم حق با قدما است مثل مرحوم آخوند و اینها که روی علم تمرکز کردند یا حق با مرحوم خوئی است که گفته شک مهم است، وقتی شک مهم بود باید از همان اول ببینیم اصل برائت در اطراف مجری دارد یا ندارد، اگر علم مهم بود باید روی علم تمرکز کنیم آیا علم علت تامه است یا مقتضی است این امر اول است که باید مورد بحث قرار گیرد و الحمدلله تعالی.

# جلسه هشتاد و هشتم یکشنبه 9 بهمن 1401

## نظر شیخنا الاستاذ تمرکز روی بحث علم

به نظر می‌رسد که حق با مشهور باشد چون همان‌طور که در علم تفصیلی به علم اهمیت می‌دهیم نسبت به تکلیف چون احتمال شفاعت و احتمال عفو خداوند است بعد می‌گوییم احتمال عقاب است آن تبع علم است اصل علم است، عقل گوید علم به تکلیف مولا سبب تنجیز می‌شود منتهی چون شاید خدا ببخشد یقین به عقاب ندارید ولی علم همه کاره است آنها تبع است، در بحث علم اجمالی هم همین طور است، علم خودش یک ویژگی دارد که تکلیف مولا را نشان می‌دهد اما به چه شکل در علم اجمالی نشان می‌دهد در مقدمه بعدی خواهیم گفت ولی بالاخره ما که می‌دانیم یا این ظرف نجس است یا آن ظرف، اجمالا می‌دانیم مولا تکلیفی فی البین دارد لذا باید روی همان علم بحث کنیم که علم در علم اجمالی چه کاره است؟ آیا سبب تنجیز است به نحو علت تامه یا به نحو مقتضی؟ جریان و عدم جریان اصول تابع علم است لذا به نظر می‌رسد حق با مشهور باشد.

ما در مورد علم اجمالی بالوجدان علم اجمالی داریم و بالوجدان هم نسبت به هر فردی از اطراف شک داریم ما که باید بحث کنیم باید از آن علم بحث کنیم یا از شک بحث کنیم؟

جریان اصل یا عدم جریان اصل تابع علم است یا بگوییم در اطراف علم اجمالی اصول اول جاری می‌شود یا نه و علم را به حاشیه ببریم؟

بهتر این است که از راه علم اجمالی وارد بشویم ببینیم این علم در بحث علم اجمالی چه حقیقتی دارد وقتی حقیقت این را فهمیدیم خود به خود وضعیت اصول روشن خواهد شد، علم را باید بررسی کنیم که چطور است؟

آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی در تنجیز تکلیف اثر دارد یا اصلا اثر ندارد؟ ابتدا به بعضی از اقوال اشاره می‌کنیم:

### قول اول: العلم الاجمالی کالجهل

به مرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری و مرحوم مجلسی نسبت داده شده که ایشان قائلند العلم الاجمالی کالجهل راساً. این نسبت درست باشد یا نه این نظر واضح البطلان است، یک مولای عرفی فرض کنیم مثلا پدری به پسرش بگوید یا زید را اکرام کن یا امر را، بعد این بگوید چون شک دارم کدام را گفته است این علم اجمالی بی‌اثر است، بخواهد راحت بگیرد بخوابد عقلا این را در مخالفت این علم تفصیلا یا اجمالا محذور نمی‌بینند، گویند مگر نمی‌دانستی باید یکی از اینها را اکرام کنی؟ باید حرکتی می‌کردی لا اقل یکی از ایشان را اکرام می‌کردی هر دو را ترک نمی‌کردی حد اقل یکی را اکرام می‌کردی شاید همان منظور من مولا بوده است اما اینکه راحت بخوابیم مثل شک و جهل راسا باشد از او قبول نمی‌کنند. بنابراین این قول اعتباری ندارد.

### قول دوم: تاثیر به صورت موجبه جزئیه

علم اجمالی تاثیری دارد به صورت موجبه جزئیه، لا اقلش این است که یک طرف را در واجبات انجام دهد و در جایی که اطرافش حرمت است مثل علم به نجاست احد الظرفین لا اقل یکی را ترک کند، لا اقل فی الجمله تاثیرٌ مایی دارد و لو به لحاظ حرمت مخالفت قطعیه.

### قول سوم: مثل علم تفصیلی منجز تام

تاثیر علم اجمالی مثل علم تفصیلی است، منجز تام است، همان طور که اگر تفصیلا می‌دانستید ظرف سمت راست نجس است می‌بایست اجتناب کنید حال نیز که علم اجمالی دارید که یا این نجس است یا آن اینجا هم باید تکلیف فی البین را مراعات کنید و احتیاط تام بکنید.

بنابراین در رابطه با اینکه علم اجمالی چگونه است می‌توان گفت سه نظریه وجود دارد. یک نظریه کالجهل است راسا که این واضح البطلان است، یک نظریه این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه تاثیر دارد، نظریه سوم این است که نسبت به موافقت قطعیه هم تاثیر دارد.

## حقیقت علم اجمالی چیست؟(ریشه‌یابی اختلافات در علم اجمالی)

این اختلافات از کجا ناشی شده است؟ مگر علم اجمالی چه خصیصه‌ای دارد که این اختلافات پیش آمده است؟ چرا در علم تفصیلی هیچ اختلافی نکردند و همه گویند اگر علم تفصیلی به تکلیف مولا پیدا کردید اگر مخالفت کردید مستحق عقوبتید.

آن نظریه که گفتیم علم اجمالی کالجهل است راسا باطل است اصلا باطل است جای بحث ندارد بالوجدان مثل جهل نیست علم است منتهی علمش بحث خواهیم کرد که چگونه است، اما اینکه بعضی گفتند فقط مخالفت قطعیه‌اش حرام است و بعضی گفتند موافقت قطعیه‌اش هم واجب است دائر مدار این است که بحث کنیم حقیقت علم اجمالی چه چیزی است؟ در رابطه با اینکه حقیقت علم اجمالی چیست سه نظریه اساسی است:

### نظریه اول نظریه مرحوم آخوند: تعلق علم به مردد

یک نظریه از مرحوم آخوند است در کفایه در بحث واجب تخییری، در آنجا مرحوم آخوند فرموده است حقیقت علم شفاف است هیچ گونه ناصافی در علم نیست، منتهی اجمال و ناصافی در متعلَّق علم است، تردد و ناصافی در متعلق است، بنابراین علم اجمالی متعلقش مردد است، شما که نمی‌دانید این ظرف نجس است یا آن ظرف علم به واقع مردد خورده است. در همانجا گفته که کسی استیحاش نکند که مگر می‌شود علم به مردد تعلق گیرد؟ جواب داده که بله، منتهی در آنجا از راه اعتباریات آمده است چون اصل بحث ایشان در واجب تخییری است، مثلا در خصال کفارات که واجب تخییری داریم بحث است که واجب تخییری به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ در آنجا گفتند به مردد تعلق می‌گیرد، وقتی کسی در ماه مبارک رمضان عمدا افطار کرد باید کفاره بدهد، این کفاره چه چیزی است؟ شصت روز روزه یا عتق رقبه یا اطعام شصت فقیر، گفته وجوب به مردد تعلق گرفته است، متعلق وجوب مردد است، یکی از این سه تا است، بعد گفته کسی استیحاش نکند که مگر می‌شود حکم به مردد تعلق بگیرد؟ گفته بله، چگونه حکم به مردد تعلق نگیرد در حالی که علم از امور حقیقیه و وجدانیه است به مردد تعلق می‌گیرد لذا این نظریه را از آنجا باید پیدا کنیم، این مطلب را مرحوم آخوند در حاشیه کفایه آورده است در متن هم نیست، در متن کفایه گفته وجوب به مردد تعلق می‌گیرد در حاشیه گفته کسی استیحاش نکند چگونه وجوب به مردد تعلق می‌گیرد در حالی که علم که از امور حقیقیه است به مردد تعلق می‌گیرد. پس نظر مرحوم آخوند شد اینکه علم خودش شفاف است ولی متعلقش در علم اجمالی مردد است.

### اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده است علم به مردد خورده است لذا افرادی مثل مرحوم اصفهانی قائل شدند اصلا مردد وجود ندارد، مردد با وصف تردد لا هویه له و لا ماهیه، اصلا معنا ندارد به مردد به حمل شایع و در خارج تعلق گیرد، آنچه در خارج وجود دارد همیشه معین است الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و ما لم یوجد لم یتشخص، گفته اصلا تردد وجود ندارد ما درخارج این را داریم، اما در خارج این یا آن نداریم، شما می‌گویید من علم دارم به این یا آن، شما یا علم به این دارید یا علم به آن دارید ولی در خارج این یا آن که وجود ندارد.

### نظریه دوم نظریه مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی: تعلق علم به جامع

نظریه دوم این است که علم به جامع خورده است که مختار مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی است و ایشان مدعی هستند که مرحوم شیخ هم با ما موافق است، البته مرحوم عراقی قائل است که شیخ با ما موافق است چون عبارت مرحوم شیخ دو پهلو است هر کسی گفته شیخ با ما موافق است، به هر حال ایشان قائل هستند که علم به جامع خورده است یعنی شما که می‌دانید یا این ظرف نجس است یا آن ظرف علم تفصیلی خورده است به احدهما، احدهما نجس است یعنی علم به جامع تعلق گرفته که احدهما است منتهی شک در خصوصیات است، به عبارت دیگر مرحوم اصفهانی قائل است که من علم دارم که احدهما نجس است و احدهما خارج از این دو ظرف نیست کانّ دو علم داریم، علم دارم احدهما نجس است و متعلَّق احدهما خصوص همین دو تا است که البته این ملازم است با اینکه شک در خصوصیت دارید یعنی علم به جامع تفصیلا و شک در خصوصیات تفصیلا، که احدهما واجب است و خصوص این مشکوک است و خصوص آن هم مشکوک است و آن احدهما هم خارج از این دو تا نیست.

### نظریه سوم نظریه مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی می‌فرماید علم اجمالی به واقع معین خورده است، در واقع که ظرف سمت راست نجس است شما خبر ندارید الان سمت چپی هم نجس نیست، در حقیقت علم به واقع خورده است اما علم تار است، مرحوم آخوند می‌فرمود علمت شفاف است متعلقش مردد است، مرحوم عراقی می‌فرماید علمت ناصاف است، در علم تفصیلی گوید علمت شفاف است ولی در اینجا در حقیقت علم به واقع تعلق گرفته منتهی واقع را تار می‌بینید، مثل اینکه از خارج کسی می‌آید می‌دانید یا برادرت یا دوستت است، گوید وقتی می‌آید بعد می‌بینی برادرت است گوید من از اول هم علم به تو داشتم می‌دانستم تو آمدی ولی تو را تار می‌دیدم، مثل عکسی است که شفاف نیست و تار است مردد است برادرت باشد یا دوستت باشد کم‌کم شفاف می‌شود متوجه می‌شوی برادرت است، گوید از اول هم تو را می‌دانستم ولی تو را تار می‌دیدم، ناصاف می‌دیدم، در اینجا هم در حقیقت علمت به واقع خورده است ولی علمت تار است. مرحوم آخوند قائل بود علم روشن است ولی متعلق مردد است ایشان می‌فرماید خود علم تار است ولی به همان واقع خورده است.

بحث‌های بعدی که مطرح می‌شود که علم اجمالی مقتضی است یا علت تامه است منوط به همین مبانی است لذا باید دید حقیقت علم اجمالی سر از چه چیزی در می‌آورد و الحمدلله تعالی.

# جلسه هشتاد و نهم دوشنبه 10 بهمن 1401

## تبیین سه نظر با بیان شهید صدر

اگر به نظرات مرحوم شهید صدر مراجعه کنید منتهی بیانات مرحوم هاشمی و سید کاظم حائری مختلف است، شهید صدر در مجموع در نتیجه به این رسیده که علم به جامع خورده است که همان نظر مرحوم اصفهانی است ولی در مقام صلح برقرار کردن گوید هر سه این نظرات یک مطلب را گویند منتهی هر کدام یک زاویه‌ای را دیده است، ایشان یک نحوه تصالحی بین اینها برقرار کرده است. در کتاب بحوث جلد چهارم صفحه 156 که توسط نشر موسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام‏ قم چاپ شده است این نظرات مطرح شده است.

مرحوم آخوند که اصلا برهانی برای نظر خودش نیاورده است فقط ادعا کرده است که علم که از امور حقیقی و وجدانی است می‌تواند به مردد تعلق گیرد، ایشان با بیان این مطلب خواسته واجب تخییری را درست کند، در حاشیه در همانجا گفته که چگونه واجب که یک امر اعتباری است به مردد تعلق نگیرد در حالی که علم وجدانی که از امور حقیقی است به مردد تعلق می‌گیرد، در حقیقت این را مفروغ عنه گرفته است برهان هم نیاورده است.

مرحوم اصفهانی فرموده المردد لا هویه له و لا ماهیه، مردد بما هو مردد نه در خارج وجود دارد و نه هم ماهیت دارد و حال آنکه علم از امور حقیقی است یک صفت نفسانی است وجود دارد و مضاف الیه می‌خواهد، از امور ذات اضافه است، شما نمی‌توانید بگویید من علم دارم بعد از شما بپرسند به چه چیزی علم دارید؟ بعد بگویید من مطلقا عالم هستم، به چه چیزی عالم هستید؟ باید بگویید که به چه چیزی عالم هستید، پس آن مضاف الیهش باید معین باشد، باید بگویید به آمدن زید علم دارم، به وجود زید علم دارم اما بگویید من علم دارم به چه چیزی؟ بگویید به این یا آن علم دارم این یا آن که در خارج نیست، کما اینکه این یا آن ماهیت هم ندارد، زید ماهیت شخصیه دارد، انسان ماهیت نوعیه دارد، باید به یک ماهیت معین علم داشته باشید، به یک وجود معین علم داشته باشید، بنابراین محال است که علم به مردد تعلق بگیرد.

بعد مرحوم اصفهانی فرموده است که نمی‌شود به مردد تعلق بگیرد، از خودش سوال می‌شود که به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ گوید به جامع تعلق می‌گیرد منتهی جامع تاره حقیقی است تاره انتزاعی است، اگر شما علم داشته باشید در خانه یا زید است یا عمر، بین زید و عمرو جامع حقیقی وجود دارد یعنی انسان، هر دو انسانند، وقتی می‌گویید من علم دارم زید آمده است یا عمرو مرحوم اصفهانی گوید پس شما به انسان علم دارید که جامع حقیقی می‌شود، اگر هم در مواردی جامع حقیقی نداشته باشد مثلا می‌گویید در خانه یا زید است یا شجر است یا سنگ است جامع حقیقی که نیست جامع انتزاعی می‌گیرید گویید یک شیء است، بالاخره در اینجا نمی‌توانید بگویید علم به مردد خورده است بلکه به جامع خورده است حال جامع حقیقی یا انتزاعی.

بعد برهانی آورده است، گفته علم از امور ذات اضافه است مضاف الیه می‌خواهد، در علم اجمالی مضاف الیهش از چهار حالت خارج نیست: یا اصلا مضاف الیه ندارد اینکه باطل است چون نمی‌شود شما علم داشته باشید طرف گوید شما عالم به چه چیزی هستید؟ مضاف الیه می‌خواهد، یا مضاف الیه دارد اگر مردد باشد که مردد را در تبیین بیان نظر مرحوم آخوند رد کردیم گفتیم لا هویه له و لا ماهیه، اگر معین باشد که علم تفصیلی می‌شود از بحث خارج است، پس لا محاله جامع است فرض پنجمی ندارد، لذا می‌گوید علم که ذات اضافه است مضاف الیه می‌خواهد چهار فرض دارد سه فرضش باطل است یک فرضش متعین است که آن جامع است یا جامع حقیقی یا جامع انتزاعی منتهی همراه است با جهل تفصیلی. سوال می‌شود این جامع چه چیزی است؟ گویند شک دارم زید است شک تفصیلی دارم، عمرو است شک تفصیلی دارم، در خانه شجر است شک تفصیلی دارم، زید است شک تفصیلی دارم، سنگ است شک تفصیلی دارم، ولی می‌دانم احدهما است پس علم است تفصیلا به جامع و شک است نسبت به خصوصیاتش تفصیلا که شک تفصیلی است.

مرحوم عراقی که نظر سوم است در کلماتش برهان نیست و لو مرحوم صدر خواسته است از اشاره‌هایی که در کلماتش است یک شبهه برهانی درست بکند ولی چون خودش ذکر نکرده است نیاز نیست که به خودمان زحمت بدهیم از کجا معلوم که برهانی آورده است، برهانی نیاورده است فقط ادعا کرده است اینها امور وجدانی است، گفته یک فرض پنجمی هم وجود دارد و آن اینکه شما علم به معین دارید ولی تفصیلی هم نیست. مرحوم اصفهانی فرمود اگر علم مضاف الیه علم معین است تفصیلی است ایشان می‌فرماید مضاف الیهش معین است ولی علم تار است، این یک فرض پنجمی است، کانّ گوید شما این را تصور نکردید که بگویید مضاف الیه علم معین است لکن علم تار است.

تشبیه کرده است به اینکه یک شبهی را از دور می‌بینیم شما علم دارید که فردی دارد می‌آید دو تا نیست یکی است ولی این تار است مبهم است خیلی شبیه برادرت است ولی به دوستت هم شبیه است شک دارید شما به همان فرد علم دارید ولی وقتی جلو می‌آید تبدیل می‌شود به علم تفصیلی و گویید اینکه در ذهن من بود تار بود برادرم بود ولی تار می‌دیدم مجمل می‌دیدم ولی نزدیک که شده همین علم اجمالی تبدیل شد به علم تفصیلی، کانّ گفته اگر بنا باشد علم اجمالی علم به جامع باشد که احدهما باشد یا برادرم یا دوستم که بعد نمی‌شود تبدیل به فرد بشود، علم به جامع غیر از علم به فرد است، اگر بنا باشد که علم اجمالی به جامع خورده باشد نمی‌شود که یکدفعه از جامع مبدل به فرد شود، این کاشف از این است که پس علم تار و مجمل و ناصافی دارد، آرام آرام که می‌آید تبدیل به علم تفصیلی می‌شود معلوم می‌شود که شما از ابتدا علم به فرد داشتید منتهی علمت ناصاف بوده است که حال تبدیل شده به صاف که علم تفصیلی باشد.

برهانی نیست یک منبهی است که یا به عبارت بهتر اینها امور وجدانی است، ممکن است مرحوم عراقی این طور ادعا کند که ما بالوجدان بیش از جامع را می‌دانیم این طور نیست که احدهما را بدانیم، علم ما مقداری از جامع به خصوصیات هم سرایت کرده است منتهی علم مقداری ناصافی دارد و مجمل است، مثل آینه که گاهی صاف است و تمام جزئیات را نشان می‌دهد ولی گاهی هم کدر است و فقط یک شبحی می‌بینید، این هم نظریه ایشان که متعلق معین است ولی علم ناصافی دارد و مشخص نیست.

## نظر شیخنا الاستاذ در مساله: معنای علم اجمالی در موارد مختلف متعدد است

باید بررسی کنیم کدام درست است، اینکه مرحوم اصفهانی گفت که علم اجمالی به جامع داریم به نظر می‌رسد خلاف وجدان باشد، شما که علم دارید در خانه یک نفر است یا زید است یا عمرو است. آیا واقعا جامع را علم دارید، احدهما را علم دارید به فرد اصلا علم ندارید یا فردمّایی در اتاق است علم شما بیش از جامع است، صرف جامع که احدهمای من الزید و العمرو باشد نیست احساس می‌کنی یک مقدار علمت فراتر از جامع است یک خصوصیتی را می‌دانی، آن تردد در آن خصوصیت است، آن خصوصیات زیدیه و عمرویه برای شما مبهم است نه اینکه صرف جامع باشد یک مقدار بالاتر از جامع است منتهی از طرفی تردد هم در متعلق نیست که مرحوم آخوند فرمود و مرحوم اصفهانی اشکال کرد که مردد لا هویه له و لا ماهیه، علم به مردد نخورده است، علم به فرد خورده است یک فرد را می‌دانیم در دار است ولی خصوصیات فردیه برای ما مجمل است این غیر از این است که ما فقط جامع را بدانیم، خصوصیت‌ها را هم می‌دانیم منتهی مبهم می‌دانیم، بنابراین جامع که خلاف وجدان است.

از آن طرف نظریه مرحوم عراقی هم در بعضی جاها درست است بالوجدان، همین مثال که گوید از دور کسی می‌آید مردد است که برادرش است یا دوستش است ما واقعا یک فرد را در خارج می‌بینیم منتهی آن فرد را تار می‌بینیم، در این مثال هم نظر مرحوم عراقی درست است اما همه موارد که علم ما احساسی نیست، گاهی علم دارید یک چیزی مردد است که واجب الوجود باشد یا ممتنع الوجود باشد مثلا سیمرغ احتمال می‌دهیم درخارج وجود داشته باشد یا واجب الوجود بالغیر است که الان در خارج است یا محال است که این به وجود بیاید، یا یک انسان ده سر آیا وجود دارد شاید ممتنع الوجود باشد شاهد هم محقق الوجود باشد، دائر است که ممتنع الوجود باشد یا واجب الوجود بالغیر باشد، در اینجا که احساس ندارید احتمال می‌دهید سیمرغ ممتنع الوجود باشد شاید هم واجب الوجود باشد در اینگونه موارد درست نیست بگوییم به فرد علم داریم، علم‌های ما گاهی این طور است، بنابراین نظر مرحوم عراقی در اینجا درست نیست در مثال خودش درست است.

می‌خواهیم این را بگوییم که لازم هم نیست که ما یک نظریه از این سه تا را انتخاب کنیم در همه موارد لزومی ندارد، علم اجمالی به حسب موارد مختلف است، گاهی نظر مرحوم عراقی در بعضی از مثال‌ها درست است، فرد را تار می‌بینیم، گاهی نظر مرحوم آخوند درست است منتهی نه اینکه مردد به حمل شایع تا مرحوم اصفهانی اشکال کند مردد نه هویت دارد و نه ماهیت دارد، بلکه تردد در خصوصیات است، علم ما به فرد خورده است ما فردمّا را می‌دانیم منتهی نمی‌دانیم آن خصوصیات خصوصیات زیدیه است یا خصوصیات عمرویه است، بنابراین خیلی هم نمی‌شود در همه مثال‌ها و در همه موارد انتخاب کرد.

از طرفی می‌بینیم که علم به جامع در بعضی از موارد درست باشد و در بعضی از مثال‌ها نظر مرحوم عراقی درست است ولی چه بسا اگر همان نظر مرحوم آخوند را اصلاح کنیم و بگوییم منظور آخوند این است که ما به فرد علم داریم منتهی تردد مستقیما در متعلَّق علم مستقیما نیست که مرحوم اصفهانی اشکال کند که مردد نه وجود دارد و نه ماهیت دارد این مطلب را قبول داریم واقعا مردد به حمل شایع وجود ندارد، مفهوم مردد را نمی‌گوییم مفهوم مردد که معین است مثل مفهوم زید مردد است، واقع التردد به حمل شایع نه وجود دارد و نه ماهیت دارد ولی اگر بگوییم منظور مرحوم آخوند این است که علم به فرد خورده است منتهی آن خصوصیات فردیه برای ما مبهم است که فردمّا را می‌دانیم که بیش از جامع است بنابراین اینها یک امور وجدانی است برهان‌بردار هم نیست موارد مختلف است لذا بالوجدان تردد را در خودمان احساس می‌کنیم وقتی علم داریم که یا زید در خانه است یا عمرو در خانه است از تردد نمی‌شود گذشت واقعا تردد داریم منتهی کلام در این است که تردد در چه چیزی است؟ آیا این تردد سبب می‌شود که بگوییم علم به جامع خورده؟ این را نمی‌توانیم ادعا کنیم بالوجدان بیش از جامع است ولی تردد هم است، ولی حلش به چه چیزی است؟ گفتیم با قطع نظر از اینکه موارد مختلف است هر جایی که داستانی دارد ولی در همین مثال که یا زید در خانه است یا عمرو از یک طرف گوییم علم ما بیش از جامع است ولی از طرف دیگر بالوجدان تردد هم است تردد در خصوصیات است لذا به همین مقدار بسنده می‌کنیم و الحمدلله تعالی.

# جلسه نودم سه‌شنبه 11 بهمن 1401

## نظر شهید صدر

مرحوم صدر فرموده است هر سه نظریه درست است، منتهی هر کسی از یک زاویه‌ای علم اجمالی را بررسی کرده است، خلاصه تحلیل ایشان در بحوث این طور است که اینکه در منطق خواندیم کلی و جزئی را این طور برای ما تعریف کردند که کلی عبارت است از اینکه افرادی در خارج باشد مثل زید و عمرو و بکر، ما خصوصیات فردیه اینها را کنار بگذاریم بعد از اینها یک مفهوم کلی بگیریم به نام انسان این کلی می‌شود که اصطلاحا به آن **مفهوم تقشیری** گویند، یعنی آن قشرها را کنار بگذاریم آن مغزش بماند، افراد که رنگ‌ها و قدها و وزن‌هایشان مختلف است اینها را کنار بگذاریم در ته آن به انسان می‌رسیم که کلی تقشیری است که لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین، در منطق این طور به ما یاد دادند.

و لکن این مطلب درست نیست، گوید هر مفهومی هزار قید هم بخورد از کلیت نمی‌افتد حتی اگر آن قدر به آن قید بزنید که در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد باز هم مفهوم بما هو مفهوم کلی است، مفهوم هیچ گاه از کلیت نمی‌افتد مثلا بگویید انسان عالم شاعر کاتب سیاه‌پوست دو متر قد چی چی، آن قدر بگویید که یک مصداق بیشتر نداشته باشد باز هم این مفهوم کلی است، کی جزئی می‌شود؟ می‌فرماید هر گاه با این مفهوم به خارج اشاره کنیم، اگر با این مفهوم به خارج اشاره کردیم آن وقت جزئی می‌شود.

با توجه به این مقدمه می‌فرماید ذهن ما چنین خلاقیتی را دارد که می‌تواند یک مفهومی را اختراع کند که در خارج هم نیستند، از جمله این مفاهیم مفهوم جامع یا احدهما است، این مفهوم احدهما را ذهن خلاق ما می‌تواند اختراع بکند و می‌تواند با این مفهوم به خارج اشاره کند، می‌فرماید علم اجمالی هم از همین باب است، مفهوم احدهما شما که علم دارید یا زید یا عمرو در خانه است علم اجمالی در حقیقت به همین مفهوم کلی تعلق گرفته است، اگر با این مفهوم کلی به خارج اشاره نکنید همیشه کلی است ولی اگر با این مفهوم به خارج اشاره کردید جزئی می‌شود، علم اجمالی در حقیقت تعلق گرفته به مفهوم احدهما منتهی نه مفهومی که آن را برای اشاره به خارج به کار نگیرید بلکه مفهومی که آن را به کار بگیرید تا به خارج اشاره کنید، گوید در علم اجمالی علم ما تعلق گرفته است به همین مفهوم احدهما که با همین مفهوم به خارج اشاره می‌کنیم، می‌فرماید این حقیقت علم اجمالی است.

می‌فرماید با این مطلبی که گفتیم هر سه نظریه پوشش داده می‌شود و اشکالاتی که به آنها وارد شده است جواب داده می‌شود.

اما نظریه آخوند که علم اجمالی به فرد مردد تعلق گرفته می‌فرماید مرحوم آخوند هم با نظر ما کلامش قابل توجیه است به اینکه نمی‌خواهد بگوید علم تعلق گرفته مستقیما به خارج مردد به حمل شایع، در حقیقت ایشان هم قائل است که علم اجمالی به همین مفهوم تعلق گرفته است منتهی شما با این مفهوم به خارج اشاره می‌کنید. مرحوم آخوند تردد خارجی را دیده است که یا زید است یا عمرو گفته علم به او تعلق می‌گیرد ولی اگر بگوید علم به این مفهوم خورده که مشار الیهش متردد است اشکال دیگر به ایشان وارد نیست، اینکه مرحوم اصفهانی به آخوند اشکال می‌کند که المردد لا هویه له و لا ماهیه به لحاظ خارج است، درست است در خارج به حمل شایع تردد نداریم ولی اگر آخوند هم بگوید علم به مفهومی خورده که در حقیقت اشاره می‌کنید به یک واقعی که آن واقع معین است ولی در نظر قاطع مردد است دیگر اشکال مرحوم اصفهانی وارد نیست، مرحوم آخوند یک زاویه از علم اجمالی را در نظر گرفته است و آن نظر قاطعی است که در خارج مردد است نمی‌داند کدام یک از اینها است ولی اگر با این مفهوم به خارج اشاره کند این مشکلش حل می‌شود.

بعد سراغ مرحوم اصفهانی آمده است، گوید مرحوم اصفهانی که گفته علم به جامع خورده است در حقیقت مفهوم کلی را دیده است اشاره به خارجش را ندیده است، گفته علم به جامع خورده است، اگر جامع را با آن اشاره به خارج نکنیم کلی است، گفته علم اجمالی به جامع خورده یعنی به کلی خورده است، اگر با مفهوم احدهما یا جامع به خارج اشاره نکنید بریده از خارج باشد واقعا کلی است لذا در مقدمه گفت هر مفهومی کلی است هر چه قدر هم به آن قید بزنید جزئی نمی‌شود مگر اینکه با آن به خارج اشاره کنید، گوید مرحوم اصفهانی مفهوم احدهما را دیده است و بریده از خارج تصور کرده گفته به خارج خورده که کلی است ولی اگر ایشان هم به این مطلب ما توجه می‌داشت که مفهوم احدهما را با اشاره به خارج لحاظ می‌کرد دیگر اشکال مرحوم عراقی به ایشان وارد نبود، چون مرحوم عراقی به ایشان اشکال کرد که غیر از جامع زائد بر او خصوصیات را فی الجمله می‌دانیم ما فرد را می‌دانیم، شهید صدر می‌فرماید اگر کلام مرحوم اصفهانی را توجیه کنید بگویید که به جامع یعنی به احدهمایی خورده که جامع انتزاعی است که با آن به خارج اشاره می‌کنید این فرد می‌شود.

نظر مرحوم عراقی هم درست می‌شود چون ایشان مفهوم احدهما را دیده است با این مفهوم احدهما به واقع اشاره کرده است تا به واقع اشاره کرد می‌شود معین منتهی یک معینی که نامفهوم است.

لذا گفته در مجموع ذهن ما یک مفهومی اختراع کرد منتهی مفهوم بما هو مفهوم اشاره به خارج نشود کلی است با جامع می‌سازد تا با این به خارج اشاره کردید جزئی می‌شود منتهی جزئی گاهی معین است که علم تفصیلی می‌شود و گاهی جزئی چون خصوصیاتش معلوم نیست مردد است به این شکل آمده بین این سه نظریه جمع کرده است.

حال جمعش بین سه نظریه درست باشد یا نباشد تحلیل خودشان این است که علم اجمالی به مفهوم احدهما خورده است و ما در علم اجمالی با این مفهوم احدهما به خارج اشاره می‌کنیم منتهی آن خارج از دیدگاه ما خصوصیاتش مردد است پس ما به فردمّای در خارج اشاره می‌کنیم منتهی آن فردمّا در خارج تردد دارد زید است یا عمرو است، این تحلیل ایشان است.

## مقرر گوید

در علم منطق بنابر قول مشهور مفهوم به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می‌شود و **الکلی یصح تعریفه بانه المفهوم الذی لا یمتنع صدقه علی اکثر من واحد** و **الجزئی المفهوم الذی یمتنع صدقه علی اکثر من واحد**[[14]](#footnote-14) به نظر می‌رسد اینکه شهید صدر ابتدا مفهوم را کلی می‌داند و بعد با اضافه کردن قید اشاره به خارج مفهوم را جزئی می‌داند بنابر همین مبنای مشهور منطقیین باشد و احتمال قائل باشد که با اشاره به خارج قابلیت صدق بر کثیرین از بین می‌رود لکن از نظر مرحوم ملاصدرا به بعد اهل منطق و فلسفه مفهوم را فقط کلی می‌دانند و اصلا مفهوم جزئی وجود ندارد، چون جایگاهش ذهن است کلی است. بنابراین طبق مبنای جدید کلام مرحوم شهید صدر درست نیست و مفهوم با اشاره به خارج هم جزئی نمی‌شود و اصلا مفهوم جزئی وجود ندارد. از این مطلب هم بگذریم همین اشاره به خارج که مرحوم شهید صدر به عنوان قیدی برای مفهوم کلی آورده است نیز صرفا یک قید است و سبب جزئی شدن مفهوم نمی‌شود و باز از آنجا که مفهوم در ذهن است کلی است منتهی یک قید خورده به نام اشاره به خارج بنابراین باز مفهوم کلی است و الله علیم.

# جلسه نود و یکم چهارشنبه 12 بهمن 1401

## نظر آیت الله وحید خراسانی دام ظله

استادمان حضرت آیت الله وحید دام عزه قائل است که علم اجمالی تعلق گرفته نه به جامع مثل جامع انسان بلکه خورده است به یک مفهوم انتزاعی که نظر به فرد دارد از قبیل مصداق الانسان، مثل اینکه در خانه می‌دانید یا زید است یا عمرو است در اینجا مثل مرحوم اصفهانی نگفته به جامع انسان علم دارد تا به ایشان اشکال شود به بیش از جامع علم داریم، گفته است به مصداق الانسان علم داریم منتهی آن مصداق مردد است که زید است یا عمرو است، پس این جامع یک نحوه بیانگری از خصوصیات اجمالی هم دارد. اگر دقت شود همه این بزرگواران دغدغه‌شان این است که علم اجمالی یک برزخی است بین فرد به تمامه که علم تفصیلی باشد و بین جامع محض و لیسیده، لذا ایشان گفته است علم تعلق گرفته به مصداق الانسان نه به انسان که جامع لیسیده باشد، این مفهوم یک نحوه بیانگری از خصوصیات دارد منتهی خصوصیات مجمله آیا آن مصداق انسان زید است یا عمرو است؟ پس یک مقداری پا را از جامع فراتر گذاشته است به فرد تفصیلی هم نرسیده است. ما به مصداق انسان علم داریم منتهی منطبق علیه این مصداق مردد است که زید است یا عمرو است. مصداق الانسان جامع حقیقی نیست و مفهوم انتزاعی و اختراع ذهن است، این از مفاهیمی است که یک مقداری بیانگری برای خصوصیات فردیه دارد منتهی خصوصیات اجمالیه.

به ایشان اشکال شد که منشا انتزاعش چه چیزی است؟ شما گویید مصداق الانسان امر انتزاعی است و هر امر انتزاعی منشا انتزاع می‌خواهد ایشان جواب دادند منشا انتزاعش خصوصیات اجمالیه است چون ما خصوصیات زیدیه را که نمی‌دانیم خصوصیات عمرویه را هم که نمی‌دانیم ولی خصوصیه‌مّایی را می‌دانیم. مرحوم عراقی گوید علم اجمالی به واقع معین خورده است، مرحوم اصفهانی قائل است به جامع لیسیده خورده است ایشان می‌خواهد بگوید نه آن و نه این به مصداق الانسان خورده است.

## اشکال شیخنا الاستاذ به استادشان

به نظر می‌رسد که این نظر هم شبیه نظر مرحوم شهید صدر است چون شهید صدر هم می‌فرمود با مفهوم احدهما یا جامع به خارج اشاره می‌کنیم در حقیقت جناب وحید حفظه الله هم همان را آورده است، مصداق انسان همان است فقط شهید صدر گوید با مفهوم احدهما به خارج اشاره می‌کنیم ایشان این را در لفظ می‌آورد.

به نظر می‌رسد کلام مرحوم شهید صدر دقیق‌تر باشد چون مصداق همان امر خارجی را گویند اینکه ما بیائیم و یک چیز ذهنی درست کنیم اسمش را بگذاریم مصداق انسان اینکه همان مفهوم است، به صرف لفظ را عوض کردن که فرد را نشان نمی‌دهد.

به نظر می‌رسد بین همه اینها مرحوم عراقی بهتر گفته گرچه آن هم اشکالی دارد که علم مجمل است و ناصاف است این درست نیست چون علم از اموری است که نمی‌شود گفت ناصاف است علم یا هست یا نیست، وقتی علم داریم احد المصداقین در خانه است علم همین است خود علم تار نیست متعلقش روشن نیست.

## مقرر گوید

مقرر اگر بخواهد اتخاذ مبنا کند نظر مرحوم اصفهانی را می‌پذیرد، به دلیل اینکه علم یکی از حیثیات وجود انسان است هم علم تفصیلی و هم علم اجمالی اصولا انتزاعی است که شخص از مصادیق خارجی می‌کند بنابراین تمام علوم انتزاعی هستند، حال این انتزاع گاه به یک مصداق مشخص خارجی تعلق گرفته که علم تفصیلی می‌شود.

گاهی مصداق مشخصی نیست که در همان مصداق نامشخص ممکن است ما به الاشتراکی بین چند مصداق که از قبل شخص می‌شناسد باشد به همان مقدار ما به الاشتراک علم اجمالی خواهد بود و نسبت به ما به الامتیاز هم که جهل است. بنابراین مثال مرحوم عراقی به شبحی که از دور می‌آید از این قسم است که وقتی دور است این یک مصداق برای بیننده مشتبه است بین برادرش و دوستش که آنها را از قبل می‌شناسد بنابراین به ما به الاشتراک این دو که احدهما است علم دارد که این علم اجمالی است وقتی نزدیک می‌آید و ما به الامتیازها مشخص می‌شود مثلا متوجه می‌شود برادرش است علم تفصیلی می‌شود. با این بیان اشکال مرحوم عراقی جواب داده می‌شود چون ایشان یک مصداق را در نظر گرفته بود و مثال زده بود به نزدیک شدن مصداق و چون یک مصداق را در نظر گرفته بود به نظر مرحوم اصفهانی که علم اجمالی را به جامعی که از چند مصداق گرفته بود اشکال می‌کرد و به این توجه نداشت که ممکن است در یک مصداق هم چند وجه به ذهن شخص بیاید.

ممکن هم است به چند مصداق تعلق گرفته باشد که اینجا ما به الاشتراکی که شخص علم پیدا می‌کند علم می‌شود منتهی علم اجمالی نامیده می‌شود و آنجا را هم که ما به الامتیاز است که هر کدام از مصادیق خارجی دارند جهل دارد و علمی ندارد، بنابراین نسبت به خصوصیات هر کدام از مصادیق علمی نیست و جهل است ولی همان قدر مشترکی که علم دارد همان علم اجمالی می‌شود. و این همان نظر مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی است و الله اعلم.

## تنجیز علم اجمالی

## اقوال در مساله

در رابطه با تنجیز علم اجمالی پنج نظریه عمده است:

### نظریه اول: علم اجمالی کالجهل راسا

یک نظریه اینکه بعضی به مرحوم مجلسی و مرحوم خوانساری و مرحوم میرزای قمی نسبت دادند که علم اجمالی کالجهل است راسا یعنی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه هر دو کالجهل است راسا که گفتنی نیست.، البته به مرحوم میرزای قمی یک نسبت دیگر هم دادند که اشاره می‌شود. این نظر که علم اجمالی کالجهل است راسا اصلا گفتنی نیست.

### نظریه دوم: علم اجمالی علت تامه

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه علت تامه است، که در مثال علم اجمالی به نجاست آب دو ظرف نه تنها نباید هر دو را بخورید بلکه باید از هر دو اجتناب کنید. یعنی تاره شبهه وجوبیه داریم و تاره شبهه تحریمیه، چون استعمال این بحث بیشتر در شبهه وجوبیه است لذا مثال برای آن می‌زنیم. در ظهر جمعه نمی‌دانیم خصوص نماز جمعه بر ما واجب است یا خصوص نماز ظهر، علم اجمالی داریم، موافقت قطعیه‌اش به این است که هر دو را بخوانید، حرمت مخالفت قطعیه به این است که هر دو را ترک نکنید، لا اقل یکی را بخوانید، این دو اثر است، آیا علم اجمالی نسبت به هر دو اثر علت تامه است که مرحوم عراقی قائل است، کلمات مرحوم آخوند مختلف است که اشاره می‌کنیم.

### نظریه سوم: علم اجمالی مقتضی

علم اجمالی هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است، این نظریه را مرحوم آخوند در بحث قطع قائل است ولی در بحث احتیاط که ما نحن فیه است قائل است علت تامه است نسبت به هر دو اثر. پس می‌توانیم این دو نظریه را به مرحوم آخوند نسبت بدهیم.

### نظریه چهارم: مرحوم شیخ انصاری

یک نظریه مربوط به شیخ انصاری است چون کلمات مرحوم شیخ مختلف است و مرحوم نائینی نسبت می‌دهند که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است اما نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است اگر اصول از کار افتادند باید احتیاط کنیم و اگر از کار نیفتادند یکی را می‌شود خلاف کنید.

### نظریه پنجم: نظر دوم منسوب به میرزای قمی

بعضی گفتند نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه اصلا مقتضی هم نیست کالجهل است، این را به میرزای قمی نسبت دادند.

## نقد و بررسی نظر مرحوم آخوند خراسانی

مرحوم آخوند دو نظر مختلف داده است:

## نظر اول ایشان در بحث قطع

یکی در بحث قطع که در صفحه 272 و 273 از کتاب کفایه الاصول ایشان می‌فرمایند: علم اجمالی نسبت به هر دو اثر مقتضی است، مقتضی است بدین معنا که اگر مانعی نباشد می‌شود در همه اطراف علم اجمالی اصل برائت جاری کرد، بعد کانّ خودشان متوجه شده است که اگر می‌شود اصل برائت جاری کرد آیا اصل برائت داریم؟ جواب داده که داریم **کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرامٌ بعینه**، این کلمه **بعینه** معنایش این است که اگر علم به حرمت بعینه داشتیم که علم تفصیلی است در این صورت حرام است اما در علم اجمالی که علم به حرمت بعینه نداریم بنابراین می‌توان در هر دو اصل برائت جاری کرد. پس اصلا حرمت مخالفت هم ندارد، حدیث گفته کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، ما در این دو ظرف نمی‌دانیم که حرام است بعینه فقط علم اجمالی داریم که یکی از این دو تا حرام است، چون بعینه نمی‌دانیم می‌شود که اصل در هر دو طرف جاری شود هر دو را می‌توان خورد. بنابراین علم اجمالی مقتضی است چون بعینه نمی‌توان جاری کرد.

منتهی در همانجا در حاشیه آمده مطلب را درست کرده است، گفته است نمی‌شود نسبت به هر دو طرف علم اجمالی را از کار انداخت و الا می‌شود کالجهل راسا و حال آنکه بالوجدان علم اجمالی داریم یکی از آن دو ظرف نجس است.

### اشکال به مرحوم آخوند

این نظریه را ایشان گفته است و خیلی هم از ایشان عجیب است در متن کفایه فرمودند علی رغم اینکه علم اجمالی داریم یا این نجس است یا آن، یا این حرام است یا آن حرام است یکیش حرام است در عین حال گفته کلّ شیء لک طاهر یا کلّ شیء لک حلال جاری می‌شود که این اصلا گفتنی نیست نه اصولیا و نه فقهیا، طرف هر دو را بردارد و بخورد، آیا خود مرحوم آخوند در فقه به این ملتزم می‌شود؟ بعید است. علم اجمالی داریم یکی از این دو کاسه نجس است چون کلمه بعینه در کلّ شیء لک حلال آمده است و اینها را بعینه نمی‌دانیم می‌توانی برداری بخوردی! این بعید است.

لذا است که مرحوم شیخ که توجه داشته است آمده است این کلمه بعینه را توجیه کرده است گفته این نمی‌خواهد بگوید اگر بعینه ندانستیم می‌توانیم بخوریم، بلکه مراد از بعینه این است که کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، حتی تعرف بعینه یعنی بعینه بفهمی یعنی تاکید می‌کند به این معنا که واقعا بفهمی نه اینکه بعینه مراد این باشد که بخصوص این را بدانی یا بخصوص آن را بدانی، چون واقعا قابل التزام نیست که اگر در اطراف علم اجمالی بخصوصه نمی‌دانی ولی یکی را می‌دانی حرام است برداری بخوری این گفتنی نیست لذا گفته مراد از این کلمه بعینه تاکید است و تاکید است به این معنا که خوب دانی. باید هم تاکید بدانیم چون عقلایی هم نیست، شارع مقدس می‌فرماید واجب است از نجاست اجتناب کنید، خوردن شیء نجس حرام است، به مجرد اینکه مردد شد در این است یا در آن است از حرمتش رفع ید کند این گفتنی نیست، یک مولایی بگوید من بدم می‌آید که تو تریاک بخوری، شیره بکشی، سیگار بکشی بعد یک جایی مشتبه شد که این سیگار است یا آن سیگار است بگوید عیبی ندارد حالا که مشتبه شد بردار و بکش، این گفتنی است؟ پس چرا نهی کردی؟ اگر واقعا بدت می‌آید برای تو چه فرقی دارد که یکی را معینا بدانی یا بین دو چیز مردد شود. به هر حال کلام مرحوم آخوند در بحث قطع قابل قبول نیست.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت مرحوم آخوند به غیر ذیل است:

### الأمر السابع [حجية القطع الإجمالي‏]

**أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا فهل القطع الإجمالي كذلك.**

**فيه إشكال ربما يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا و ليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا إنما [إلا][[15]](#footnote-15) محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية[[16]](#footnote-16) لا يقال: إن التكليف فيهما لا يكون بفعلي. فإنه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي و الإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلا فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضا كما لا يخفى [و قد أشرنا إليه سابقا و يأتي‏[[17]](#footnote-17) إن شاء الله مفصلا[[18]](#footnote-18).**

### [اقتضاء العلم الإجمالي للحجية]

**نعم كان العلم الإجمالي كا لتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة [1] فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر (: كل شي‏ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)[[19]](#footnote-19). و بالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة.**

[1] و لکنه لا یخفی ان التفصی عن المناقضه – علی ما یاتی – لما کان بعدم المنافات بین الحکم الواقعی ما لم یصر فعلیا و الحکم الظاهری الفعلی، کان الحکم الواقعی فی موارد الاصول و الامارات المودیه الی خلافه لا محاله غیر فعلی، فحینئذ فلا یجوّز العقل مع القطع بالحکم الفعلی الاذن فی مخالفته، بل یستقل مع قطعه ببعث المولی اوزجره و لو اجمالا بلزوم موافقته و اطاعته.

نعم لو عرض بذلک عسر موجب لارتفاع فعلیته شرعا او عقلا، کما اذا کان مخلّا بالنظام، فلا تنجز حینئذ، لکنه لاجل عروض الخلل فی المعلوم لا لقصور العلم عن ذلک، کما کان الامر کذلک فیما اذا اذن الشارع فی الاقتحام، فانه ایضا موجب للخلل فی المعلوم، لا المنع عن تاثیر العلم شرعا، و قد انقدح بذلک انه لا مانع عن تاثیره شرعا ایضا فتامل جیدا(منه قدس سره).

### نظر دوم ایشان در بحث وجوب احتیاط

مرحوم آخوند در بحث وجوب احتیاط که صفحه 359-360 کفایه الاصول گفته است باید ببینیم تکلیفی را که علم اجمالی به آن خورده است آیا فعلی من جمیع الجهات است یا فعلی من جمیع الجهات نیست، فعلی من جمیع الجهات بدین معناست که آن قدر این تکلیف برای مولا اهمیت دارد که به هیچ شکل راضی به مخالفتش نیست، اگر این طور باشد علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه هم علت تامه است، ولی اگر این تکلیف برای شارعی خیلی اهمیت ندارد، اهمیتش در همین حد است که اگر علم تفصیلی پیدا کردید باید رعایتش کنید اما اگر پیدا نشد آن قدر برای مولا اهمیت ندارد که برای شما وجوب احتیاط جعل کند. اگر از باب اتفاق علم تفصیلی به آن پیدا کردید در آن صورت است که مولا گوید رعایتش بکن، گفته اگر فعلی من جمیع الجهات باشد مولا اصلا راضی به ترکش نیست و خودش را موظف می‌داند که این تکلیف را به شما برساند و لو به وجوب احتیاط، اگر این طور باشد علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه علت تامه است، اصلا اصل در اطراف به طور کلی جاری نمی‌شود. بنابراین تفصیل داده است که اگر آن تکلیف فعلی من جمیع الجهات باشد علت تامه است هم نسبت به حرمت مخالفت و هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه ولی اگر در این حد نیست مقتضی است اگر اصل جاری نشد باید رعایتش کنید ولی اگر جاری شد می‌تواند.

به عبارت واضح‌تر در کفایه بارها آمده است که مرحوم آخوند برای حکم چهار مرتبه قائل است:

مرتبه اول: ملاکات

مرتبه دوم: انشاء، وقتی حکم ملاک داشت انشاء می‌کند.

مرتبه سوم: فعلیت، که فعلیت مرحوم آخوند هم به معنای انقداح اراده یا کراهت در نفس نبی یا ولی.

مرتبه چهارم: تنجز.

مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید اگر حکم فعلی باشد من جمیع الجهات باید احتیاط کنید ولی اگر فعلی من جمیع الجهات نباشد بلکه انشائی باشد حکم انشائی اگر به آن علم تفصیلی هم پیدا کنید لازم المراعات نیست تا چه برسد به علم اجمالی.

در اینجا آیا مرادش از فعلی من جمیع الجهات یا من بعض الجهات انشائی است یا نه؟ به ذهن می‌رسد که در هر دو قبول دارد که حکم باید فعلی باشد که علم به حکم فعلی پیدا کنیم منتهی فعلی دو قسم است تاره یک فعلی است که اصلا راضی به ترکش نیست که باید احتیاط کنید اما اگر فعلی است که اگر از باب اتفاق علم تفصیلی پیدا کردید باید مراعات کنید حال که علم اجمالی است می‌توانید اصل جاری کنید، اصل که جاری کردید کاشف از این است که اصلا به فعلیت نرسیده است.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت ایشان به قرار ذیل می‌باشد:

### فصل [أصالة الاحتياط]

**لو شك في المكلف به مع العلم ب التكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين و أخرى بين الأقل و الأكثر الارتباطيين فيقع الكلام في مقامين.**

### المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين.

**لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو كانا فعل أمر و ترك آخر إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو [عليه‏][[20]](#footnote-20) من الإجمال و التردد و الاحتمال فلا محيص عن تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته و حينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصا عقلا لأجل مناقضتها معه.**

**و إن لم يكن فعليا كذلك و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله و صح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.**

**و من هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي إلا أنه لا مجال‏ للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات و له مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعليا معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه و إن كان فعليا من غير هذه الجهة فافهم.**

**ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصورة و إنما التفاوت بين المحصورة و غيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات.**

**و بالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتا بين المحصورة و غيرها في التنجز و عدمه فيما كان المعلوم إجمالا فعليا يبعث المولى نحوه فعلا أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.**

**و الحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتا في ناحية العلم و لو أوجب تفاوتا فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة و كثرة في التنجيز و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها بذلك و قد عرفت آنفا أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضا فتأمل تعرف.**

**و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالا لو كان فعليا لوجب موافقته قطعا و إلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضا.**

**و منه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالا إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مرددا أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالا في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة مثلا لما وجب موافقته بل جاز مخالفته و أنه لو علم فعليته و لو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزا و وجب موافقته فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كا لحج في الموسم للمستطيع فافهم.**

## نظریه دومِ منسوب به میرزای قمی که وجوب موافقت قطعیه مقتضی ندارد

اما آن نظریه که گوید علم اجمالی فقط حرمت مخالفت قطعیه دارد یعنی در نماز ظهر و جمعه حق ندارید هر دو را ترک کنید یکی را باید بخوانید اما هر دو را بخوانید دلیل نداریم بخاطر اینکه مقتضی ندارد، که نظریه دوم منسوب به میرزای قمی است که گوید علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه که هر دو نماز را بخوانید اصلا متقضی ندارد چون علم به جامع خورده است، شما در ظهر جمعه نسبت به خصوص جمعه علم ندارید نسبت به خصوص نماز ظهر هم علم ندارید فقط به وجوب احدهما علم دارید که وجوب جامع است، گوید در منطق هم بحث شده که طبیعی به یک فرد محقق می‌شود، شما وقتی علم به جامع دارید یک نماز که بخوانید آن وجوب در خارج محقق شد بنابراین همان یکی که خواندید نسبت به فرد دیگر دلیل ندارید که بخوانید چون به فرد که نخورده است، به خصوص ظهر دلیل ندارید به خصوص جمعه که فرد است دلیل ندارید به جامع دلیل دارید جامع گوید یکی را محقق کن، شما هم یکی را محقق کردید بنابراین از حرمت مخالفت قطعیه هم فرار کردید نسبت به وجوب موافقت قطعیه که دومی را بخوانید به چه دلیل دومی را بخوانم؟ مقتضی ندارد بنابراین چون به فرد نخورده به جامع خورده و جامع هم که به اول الفرد محقق شد امتثال حاصل شد. نسبت به اینکه هر دو را بخوانید اقتضا ندارد و الحمدلله تعالی.

1. ( 2) راجع فرائد الاصول 2: 502 و 503 [↑](#footnote-ref-1)
2. مثلا رکوع و سجده که اینها اجزای عبادت هستند و عبادت مستقلی نیستند لذا فرمود عبادات ضمنیه [↑](#footnote-ref-2)
3. اینجا که شک در شرطیت و مانعیت است که مانعیت هم مقابل شرطیت است که اگر شرط نباشد یعنی مانع است در اینجا که بحث شرطیت و مانعیت است دیگر علم اجمالی اطلاق نمی‌شود چون علم اجمالی مربوط به شک در تکلیف است نه شک در شرایط و موانع. [↑](#footnote-ref-3)
4. الان که در نهوضم نماز را یا ادامه میدهم یا بر می گردم سجده را انجام می دهم بعد یک نماز دیگر می خوانم نمی توانم بگویم علم اجمالی دارم بلکه از دو حال خارج نیست یا نمازم درست است یا نماز بعدی درست است، یقین دارم سجده را نیاوردم ولی شک دارم در نهوض از محل گذشتم یا نه مرحوم خوئی گفته می توانی نماز را رها کنی و نماز دیگری بخوانی اشکال است که من که علم اجمالی دارم نماز را ادامه بدهم و تمام کنم یا این نماز واجب است یا نماز دیگر که بعد می خوانم تو باید علم اجمالی را از بین ببری. من که در اثنا نماز علم اجمالی دارم یا این نماز بر من واجب است یا نماز بعدی تا در این نماز هستم نماز بعدی بر من واجب نیست لذا آقای خوئی گفت این نماز را باید بشکند تا بتواند این را بخواند چون نماز بعدی وقتش بعد از این است، چون دوران بین محذورین است اگر سجده را برگردد بیاورد ممکن است محل گذشته باشد و حرام است برگردد و اگر برنگردد ممکن است سجده را نیاورده باشد و حرام است سجده را نیاورد بنابراین نماز را باید بشکند نماز که شکسته شد در این وقت می توان نماز دوم را خواند بنابراین از اول علم اجمالی نیست که بگوییم هم این نماز را بیاورد هم نماز دوم را بخواند بلکه تا در این نماز هستم نمی توانم نماز دوم را بیاورم وقتی این نماز را شکستم می توانم نماز دوم را بیاورم. مثل روزه است که نمی شود در ماه رمضان همزمان قضا و ادا را آورد چون تا ماه رمضان است وقت قضا نیامده است. [↑](#footnote-ref-4)
5. مثال سجده در نهوض است که شک دارد، اگر از محل گذشته نباید برگردد اگر نگذشته باید برگردد فقیه نمی داند نهوض از محل گذشتن به آن صدق می کند یا نه؟ دوران بین وجوب و حرمت می شود مرحوم شیخ گوید مخیر است مرحوم خوئی می فرماید این حرف تمام نیست چون در مواردی که موافقت قطعیه ممکن است باید حاصل کنیم اینجا می شود با تمام کردن نماز و اعاده آن موافقت قطعیه رخ می دهد و از دوران بین محذورین خارج می شود و علم اجمالی را باید مراعات کرد. [↑](#footnote-ref-5)
6. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 392. [↑](#footnote-ref-6)
7. ( 1) شرح العروة 15: 523 فصل في حكم قطع الصلاة [↑](#footnote-ref-7)
8. شرطیت سهو قلم است مراد مانعیت است چون دوران بین جزء و شرط که یکی است و آن را می‌آورد. پس دو ترسیم است سجده ای که می خواهیم برگردیم است جزء است یا مانع است یا اینکه این سجده که می خواهیم برگردیم واجب است یا حرام است؟ اگر از محل گذشتم جزء است نگذشتم مانع است، وجوب اگر از محل نگذشتم سجده واجب است اگر گذشتم سجده حرام است و زیاده می شود، دوران جزئیت و مانعیت اصلا معنا ندارد دوران مربوط به علم اجمالی است و علم اجمالی هم مربوط به تکالیف است و دوران در تکالیف معنا دارد پس مربوط به وجوب و حرمت است. [↑](#footnote-ref-8)
9. یعنی احتیاط مستحب [↑](#footnote-ref-9)
10. مانعیت [↑](#footnote-ref-10)
11. در دوران بین محذورین اصلا علم اجمالی منجز نیست و اثر ندارد چون اثر احتیاط است و احتیاط هم ممکن نیست در نیتجه تخییر است [↑](#footnote-ref-11)
12. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 393. [↑](#footnote-ref-12)
13. چون مرحوم خوئی قائلند موضوع نماز قضا فوت است و وقتی فوت شد دیگر یک طرف علم اجمالی نمی تواند باشد در علم اجمالی یا باید دو طرف در ادا باشد یا دو طرف در قضا همزمان باشد و حال آنکه اینجا مقدور نیست لذا احتیاط ممکن نیست قائل شدند به تخییر. [↑](#footnote-ref-13)
14. المنطق، مرحوم مظفر، صفحات 68 و 69، چاپ موسسه نشر اسلامی، تعلیقه غلامرضا فیاضی دام عزه. [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 3) أثبتناه من« ب». [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 4) كان هنا اشكال آخر ضرب عليه المصنف في نسختي« أ» و« ب». [↑](#footnote-ref-16)
17. ( 5) تقدم في الأمر الرابع/ 267، عند قوله: قلت: لا بأس باجتماع ... إلخ، و يأتي في أوائل البحث عن حجية الأمارات. [↑](#footnote-ref-17)
18. ( 6) شطب المصنف على هذه العبارة في( ب). [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 1) باختلاف يسير في العبارة: الكافي 5/ 313 باب النوادر من كتاب المعيشة، الحديث 39.

التهذيب 7/ 226، الباب 21 من الزيادات، الحديث 8، الفقيه 3/ 216، الباب 96 الصيد و الذبايح الحديث 92. [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 1) زيادة يقتضيها السياق. [↑](#footnote-ref-20)