Contents

[ادامه بحث دوران امر بین محذورین 1](#_Toc190601316)

[صور سه‌گانه دوران امر بین محذورین 2](#_Toc190601317)

[صورت اول: دوران امر بین وجوب و حرمت توصلی در واقعه واحده 2](#_Toc190601318)

[اقوال در حکم دوران امر بین محذورین در صورت اول 4](#_Toc190601319)

[قول اول: ترک فعل احتیاطا 4](#_Toc190601320)

[اشکال به قول اول 4](#_Toc190601321)

[قول دوم: تخییر شرعی 5](#_Toc190601322)

[بررسی قول دوم 5](#_Toc190601323)

[قول سوم: تخییر عقلی و اباحۀ شرعی 8](#_Toc190601324)

[بررسی قول سوم 9](#_Toc190601325)

بسم الله الرحمن الرحیم

# ادامه بحث دوران امر بین محذورین

بحث راجع به دوران امر بین محذورین بود. مورد آن جایی است که مکلف علم اجمالی به وجوب این فعل یا حرمت آن پیدا می‌کند بدون این که اماره یا استصحاب یکی از این دو احتمال را اثبات کند.

گاهی علم اجمالی به وجوب این فعل یا حرمت آن وجود ندارد بلکه حجت بر وجوب فعل یا حرمت آن وجود دارد مثل این که یک خبر دلالت بر وجوب این فعل و خبر دیگر دلالت بر حرمت آن دارد و احتمال اشتباه بودن هر دو خبر و مباح بودن این فعل در واقع وجود دارد. طبق نظر شیخ انصاری رحمه الله مدلول مطابقی دو خبر با هم تعارض و تساقط می‌کنند ولی مدلول التزامی هر دو که نفی اباحه است، حجت است. یا طبق نظر صاحب کفایه که احد الخبرین لابعینه را حجت می‌داند زیرا علم اجمالی به وجود کذب یکی از این دو خبر وجود دارد و علم به کذب هر دو خبر وجود ندارد، لذا خبر دوم که صاحب کفایه از آن تعبیر به «بلاعنوان و لا تعین له واقعا» کردند مشمول دلیل حجیت خبر ثقه است[[1]](#footnote-1). و در واقع نیز خبر دوم تعین در هیچ‌کدام ندارد زیرا اگر در واقع هر دو کاذب باشند متعلق علم اجمالی به کذب یکی از این دو خبر معلوم نیست کدام یک از آن دو است و خبری که احتمال صدق آن داده می‌شود و مشمول دلیل حجیت خبر ثقه است نیز معلوم نیست کدام یک از آن دو است. ولی با همین وصف دلیل حجیت خبر ثقه شامل خبر دوم می‌شود و فایده‌ی آن وجود حجیت اجمالیه بر وجوب فعل یا حرمت آن فعل است.

منتهی این دو مبنا –مبنای شیخ انصاری و مبنای صاحب کفایه- صحیح نیستند.

## صور سه‌گانه دوران امر بین محذورین

برای دوران امر بین محذورین سه صورت ذکر شده است:

### صورت اول: دوران امر بین وجوب و حرمت توصلی در واقعه واحده

صورت اول این است که واقعه واحد و وجوب و حرمت، هر دو توصلی باشند که در این صورت موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه آن ممکن نیست. مثلا مکلف نمی‌داند متعلق قسم او بر شرب چای در این زمان بود یا عدم شرب چای در این زمان -بنابر جواز تعلق حلف و یمین به فعل مباح متساوی الطرفین که نظر بسیاری از علماء است- در این جا موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه هیچ‌کدام ممکن نیست.

این که بعضی فرموده‌اند: «وجوب و حرمت باید توصلی باشند» درست نیست و لازم نیست حتما توصلی باشند مثل این که زن حائضی نیم ساعت نقاء متخلل پیدا کرد یعنی سه روز حیض بود بعد پاک شد و بعد از نیم ساعت حیض شد، حمکم نقاء متخلل -یعنی نقاء متخلل بین دو حیض که مجموع آن کمتر از ده روز است- مورد اختلاف است و سه قول در مورد آن وجود دارد: قول اول: مشهور قائل به حیض بودن آن هستند. قول دوم: بعضی مثل مرحوم آقای سید سعید حکیم و آیت الله زنجانی حفظه الله قائل به طهر بودن آن هستند. قول سوم: بعضی مثل آیت الله سیستانی حفظه الله قائل به احتیاط واجب شدند.

در حرمت نماز با قصد قربت -نه نماز بدون قصد قربت مثل نماز خواندن به جهت تعلیم نماز به فرزند خود- بر زن حائض دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: حرمت تشریعی است.

طبق این احتمال در زمان نقاء متخلل زن علم اجمالی به وجوب نماز یا حرمت آن دارد و چون نماز بر او حرام تشریعی است یعنی نمی‌تواند به قصد امر جزمی آن را اتیان کند ولی به قصد احتیاط می‌تواند بخواند، لذا این زن می‌تواند احتیاط کند و مثال از مصادیق دوران امر بین محذورین نیست.

احتمال دوم: حرام ذاتی است.

به نظر ما همان‌طور که مرحوم همدانی و آیت الله زنجانی حفظه الله بیان کردند همین احتمال صحیح است زیرا در صحیحه خلف بن حماد در مورد دختری که بعد از عروسی خون زیادی از او خارج شده که مردد بین خون بکارت و بین خون حیض است و قابله‌ها نیز عاجز از تشخیص آن هستند آمده است که ابوحنیفه و اصحاب او گفتند «احتیاطا محرمات حائض را ترک کند و با شوهرش ارتباط نداشته باشد ولی وظایف طاهره را هم انجام دهد و نماز بخواند» خلف می‌گوید «در منا خدمت امام کاظم علیه السلام رسیدم ایشان فرمودند «شب بیایید» و من شب خدمت ایشان رسیدم و جریان را خدمت ایشان عرض کردم «فَالْتَفَتَ يَمِيناً وَ شِمَالًا فِي الْفُسْطَاطِ مَخَافَةَ أَنْ يَسْمَعَ كَلَامَهُ أَحَدٌ قَالَ ثُمَّ نَهَدَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا خَلَفُ سِرَّ اللَّهِ سِرَّ اللَّهِ فَلَا تُذِيعُوهُ وَ لَا تُعَلِّمُوا هَذَا الْخَلْقَ أُصُولَ دِينِ اللَّهِ بَلِ ارْضَوْا لَهُمْ مَا رَضِيَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ضَلَالٍ -بعد امام علیه السلام بعد از ذکر علامت دم بکارت و دم حیض فرمودند «فلتتق الله و لتمسک عن الصلاة» یعنی اگر خون حیض است باید تقوا پیشه کند ونماز نخواند و اگر خون بکارت است «فلتتق الله فلتصل»» و ظاهر آن حرمت ذاتیه صلات بر حائض است و الا اصحاب ابوحنیفه نیز گفتند احتیاط کند و آن با حرمت تشریعیه منافات ندارد و این حرمت ذاتی است که با اتیان ولو احتیاطا تنافی دارد[[2]](#footnote-2).

بنا بر این احتمال این نماز با قصد قربت در زمان نقاء، مردد بین واجب -اگر زن طاهر باشد- و حرام ذاتی -اگر حائض باشد- است. با این که عمل تعبدی است.

لذا لازم نیست حتما فرض شود که واجب و حرمت توصلی هستند. و ذکر این قید به‌خاطر احتراز از صوت دوم است که بعدا ان‌شاء الله مطرح خواهد شد ولی مناسب است قید به نحوی مطرح شود که این مثالی که بیان شد خارج نشود.

### اقوال در حکم دوران امر بین محذورین در صورت اول

نسبت به این صورت اول پنج قول وجود دارد:

### قول اول: ترک فعل احتیاطا

احتیاطا باید فعل ترک شود زیرا «دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة».

### اشکال به قول اول

این قول تمام نیست زیرا اولا: در مثالی که بیان شد -که متعلق قسم مردد بین چای خوردن در این زمان و بین چای نخوردن در همین زمان است- چای خوردن مفسده پیدا نمی‌کند. وفای به یمین -اعم از یمین به فعل و یمین به ترک- مصلحت دارد و چنین نیست که در موارد علم اجمالی به وجوب فعل یا وجوب ترک آن در صورتی که در واقع، ترک واجب باشد قطعا ارتکاب آن مفسده دارد زیرا ممکن است خود ترک، مصلحت داشته باشد. شبیه مطلب مرحوم خویی در بحث محرمات احرام که فرموده‌اند: «در واقع ترک این محرمات مصلحت دارد یعنی ترک آن اموری که امر به ترک آن‌ها در حال احرام شده است، واجب است.» در بحث صوم نیز معنای وجوب ترک مفطرات عن نیةٍ این است که ترک مفطرات، مصلحت دارد.

ثانیا: اصل این کبری «دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة» درست نیست و ممکن است جلب یک منفعت اهم، اولی از دفع یک مفسده غیر اهم باشد. عقلاء برای به دست آوردن بعضی از منافع تحمل بعضی مفاسد و مضار می‌کنند. در فرض تساوی منفعت و مفسده نیز دلیلی بر «دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة» وجود ندارد.

ثالثا: بر فرض صحت این قاعده، مورد آن صورتی است که مفسده و منفعت معلوم است ولی در ما نحن فیه صرف احتمال است که مکلف در صورت فعل ممکن است دچار مفسده شود و ممکن نیز هست که استیفاء منفعت کند. در این فرض که علم به مفسده نیست اگر دوران امر بین محذورین نیز نبود شارع ترخیص در ارتکاب داده بود و فرمود «در موارد احتمال حرمت و دوران امر بین حرمت و اباحه، قاعده‌ی حل جاری می‌شود» و با این وجود این که گفته شود «در موارد دوران امر بین وجوب و حرمت باید از مفسده‌ی محتمل اجتناب شود» قابل گفتن نیست.

### قول دوم: تخییر شرعی

 مکلف شرعا مخیر بین فعل و ترک است. مثلا در مثال دوران متعلق قسم بین خوردن چای یا ترک آن مکلف شرعا مخیر بین انتخاب هر کدام از آن دو است.

### بررسی قول دوم

تخییر شرعی به سه صورت است:

صورت اول: تخییر اصولی: مثل تخییر بین متعارضین که شارع فرمود «بأیهما اخذت کان حجة»[[3]](#footnote-3) یعنی ملتزم به عمل به هر کدام از آن اخبار شوید همان حجت است که از آن تعبیر به «حجیت تخییریه اصولیه» می‌شود.

اگر مراد از تخییر شرعی در ما نحن فیه این صورت از تخییر شرعی باشد دلیلی بر آن وجود ندارد. مگر بنا بر مسلک مشهور که آن نیز مختص به خبرین متعارضینی است که یکی دلالت بر وجوب این فعل و دیگری دلالت بر حرمت آن کند. که البته به نظر ما در همین موارد نیز تخییر اصولی وجود ندارد. ولی در مواردی که خبرین متعارضینی وجود ندارد بلکه مکلف علم خارجی به وجوب یا حرمت این فعل دارد، تخییر اصولی دلیل ندارد.

صورت دوم: تخییر فقهی یعنی تخییر عملی مثل این که بعضی مثل آیت الله سیستانی حفظه الله در تعارض فتوای دو مجتهد در فرض تساوی دو مجتهد فرموده‌اند: «مکلف توسعه‌ی عملیه و تخییر فقهی دارد» یعنی او معذور است و به هر کدام از این دو فتوا که بخواهد می‌تواند عمل کند. و مراد این نیست که اگر به فتوای بر وجوب مثلا عمل کند حجت بر وجوب این فعل پیدا می‌کند بلکه فقط توسعه‌ی عملیه است. «هو فی سعة حتی یلقی ما یخبره»[[4]](#footnote-4)

اگر مراد از تخییر شرعی در ما نحن فیه این صورت از تخییر شرعی است آن با قول به جریان برائت از وجوب و برائت از حرمت نیز جمع می‌شود زیرا نتیجه‌ی برائت از آن دو که -ما قائل هستیم- همین تخییر فعلی است و قول مستقلی در مقابل قول به جریان اصول مؤمنه از وجوب و حرمت نیست.

صورت سوم: مراد تخییر عقلی است به این معنا که طلب به جامع تعلق گرفته است که تخییر بین افراد آن عقلی است. شبیه طلب جامع بین عتق رقبه و صوم ستین یوما و اطعام ستین مسکینا که مکلف عقلا مخیر بین انتخاب هر یک از آن سه است.

اگر مراد از تخییر در ما نحن فیه این صورت از تخییر باشد به این معنا که از مکلف جامع بین فعل و ترک طلب شده است و لذا او مخیر بین فعل و ترک است، این معقول نیست زیرا طلب حاصل است و مکلف قطعا نسبت به خوردن چای در این لحظه یا فاعل است و یا تارک و طلب یک امر قهری و حاصل، لغو است.

بعضی فرموده‌اند: در مواردی که وجوب و حرمت احتمالا و محتملا مساوی باشند -یعنی احتمال هیچ‌کدام اقوای از دیگری نیست و محتمل نیز در هیچ طرف اقوی از دیگری نیست و چنین نیست که اگر وجوب باشد آن وجوب شدید است و اگر در واقع حرام باشد حرمت خفیف است- بقای تکلیف لغو است و علم به عدم وجوب و عدم حرمت این فعل پیدا می‌شود زیرا بقای وجوب مثلا هیچ‌اثری ندارد اثر بقای وجوب در موارد شک حسن احتیاط است و در مقام، احتیاط ممکن نیست و وقتی نسبت احتیاط مکلف به فعل و ترک مساوی است احتیاط به فعل معنا ندارد.

نتیجه‌ی این اشکال تخییر شرعی واقعی است به این معنا که مکلف علم به سقوط هر کدام از وجوب و حرمت دارد.

اگر مراد قائلین به این قول این بیان است باید آن را بحث کرد. مرحوم ایروانی[[5]](#footnote-5) و مرحوم روحانی[[6]](#footnote-6) این مطلب را مطرح کردند. و به نظر ما این اشکال به مشهور مثل مرحوم خویی وارد است. ولی جواب ما از این اشکال این است که ممکن است بقای تکلیف در یک موردی حتی اثر وجوب احتیاط را نیز نداشته باشد ولی اطلاق خطاب تکلیف از باب خطابات قانونیه -که مرحوم امام بیان کردند- و یا از باب خطابات مطلقه –بنا بر مختار ما همانگونه که مرحوم شهید صدر نیز فرموده- نسبت به این فروض عرفا مئونه زاید ندارد. لغویت خطاب را باید عرف تشخیص دهد و اثر این خطاب این است که «لو وصل لکان محرکا» و الا این مبنا که «باید بقای خطاب تکلیف در تک تک موارد اثر داشته باشد ولو آن اثر، حسن احتیاط باشد» یک تالی فاسدهایی دارد که بعید است همین بزرگان به آن‌ها ملتزم شوند. مثلا در مواردی که حجت الزامیه بر خلاف واقع وجود دارد مثل قیام اماره بر وجوب فعلی که در واقع حرام است و بالعکس باید قائل به سقوط حکم واقعی شد. شبیه این که یک آبی وجود دارد که در واقع غصبی است و مکلف نسبت به آن قاعده‌ی حل جاری کرد و مقتضای این قاعده وجوب وضو با این آب -در فرض عدم وجود آب دیگر- است، در این جا بقای حرمت غصب اثر ندارد و لغو است زیرا مکلف در این فرض نمی‌تواند احتیاط کند چون نمی‌تواند وضو نگیرد. همچنین در موارد جهل مرکب بقای تکلیف واقعی لغو است. البته این مورد را مرحوم خویی بیان کرده (و به آن ملتزم شده است).

و اگر بحث را عقلایی لحاظ کنند دیگر نباید خیلی سخت گرفت. شبیه این است که زعیم در روز نیمه شعبان با این که می‌داند بعضی از نوزادان متولد در این روز در این بیمارستان زنده نمی‌مانند و اسم گذاشتن برای آن‌ها اثر ندارد -زیرا اثر اسم این است که بعدا آن شخص را به آن اسم صدا بزنند- می‌گوید «وضعت اسم المهدی علی کل مولود فی هذا المستشفی فی هذا الیوم» بدون این که کسی احساس استهجان کند.

بنابراین کسانی که در این مطلب سخت‌گیری می‌کنند مثل مرحوم خویی در این فرض که وجوب و حرمت این فعل احتمالا و محتملا مساوی هستند و احتمال موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه وجود ندارد باید ملتزم به سقوط وجوب -اگر در واقع حکم این فعل وجوب باشد- و حرمت -اگر در واقع حکم این فعل حرمت باشد- شوند. ولی به نظر ما این سخت‌گیری که باید خطاب تکلیف در تک تک مواردی که واصل نیست اثر حسن احتیاط داشته باشد، درست نیست زیرا مهم لغویت عقلائیه است و الا اطلاق خطاب تکلیف ثابت است چون مئونه زاید ندارد و این که گفته شود «بقای تکلیف در این موارد مستهجن است» را باید عرف تشخیص دهد در حالی که عرف در اطلاق خطاب استهجان را احساس نمی‌کند.

### قول سوم: تخییر عقلی و اباحۀ شرعی

صاحب کفایه رحمه الله در مورد حکم این مورد فرموده‌اند: «التخییر عقلا و الاباحة شرعا»

ایشان فرموده‌اند: برائت عقلیه از وجوب و حرمت جاری نمی‌شود زیرا بیان بر تکلیف تمام است و مکلف علم اجمالی به وجوب یا حرمت این فعل دارد. بلکه عقل از باب لابدیت و این که انسان باید یا فاعل یا تارک این فعل باشد بدون این که مرجحی نسبت به یکی از آن دو وجود داشته باشد، حکم به تخییر می‌کند.

نتیجه‌ی این مطلب این است که اگر احتمال یکی از آن دو یا محتمل در یکی از آن دو مثل وجوب اقوی باشد عقل حکم به تخییر نمی‌کند بلکه باید اقوی احتمالا یا محتملا را اتیان کند و فقط در صورت تساوی آن دو احتمالا و محتملا مکلف مخیر است.

ولی خطاب اباحه مثل «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه الحرام»[[7]](#footnote-7) شامل این مورد نیز می‌شود لذا شرعا اباحه دارد[[8]](#footnote-8).

### بررسی قول سوم

این کلام نیز تمام نیست زیرا اولا: مراد از قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان اگر «قبح عقاب بلاتبین الواقع» است در این جا خصوصیت وجوب و خصوصیت حرمت هیچ‌کدام تبیّن نشدند لذا عقاب بر آن قبیح است. و جامع بین آن دو ولو تبیّن شده است ولی آن قابل تنجیز نیست زیرا انسان از این که نسبت به یک فعل یا فاعل است یا تارک، خالی نیست. و اگر مراد از بیان در این قاعده «حجت» است -کما هو الصحیح- مراد از قبح عقاب بلابیان قبح عقاب بلاحجة و بلامصحّح است در ما نحن فیه نیز بالوجدان این علم اجمالی که موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه آن ممکن نیست عقلا حجت و مصحّح عقاب شارع بر ترک این فعل یا انجام این فعل نیست ولو احتمال یکی از آن دو اقوی باشد. لذا بین این موارد که امر دایر بین وجوب و حرمت است و بین مواردی که سه احتمال وجود دارد و امر دایر بین وجوب یا حرمت یا مباح بودن این فعل است وجود ندارد و همان‌طور که در صورت دوم برائت عقلیه یا عقلائیه -که مختار ما است- جاری می‌شود در ما نحن فیه نیز برائت عقلیه یا عقلائیه جاری می‌شود.

 و قیاس ما نحن فیه با مواردی که موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه ممکن است مثل علم اجمالی به وجوبِ بودن در مسجد اعظم یا بودن در حرم در زمان مشخص که مکلف می‌تواند مخالفت قطعیه کند و در این زمان در هیچ‌کدام از دو مکان نباشد گرچه موافقت قطعیه آن ممکن نیست، درست نیست زیرا در آن موارد بیان تمام است و علم اجمالی یک اثری دارد ولی در ما نحن فیه که موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه هیچ‌کدام ممکن نیست علم اجمالی مصحح عقاب نیست زیرا اگر غرض از آن تنجیز جامع است که آن قابل تنجیز نیست زیرا انسان بالاخره یا فاعل این فعل است یا تارک آن و اگر غرض عقاب بر عدم مراعات مثلا وجوب است که مکلف علم به آن ندارد و بیان بر آن تمام نیست.

بیان یک ثمره: اگر علم اجمالی وجود داشت که یا اکرام زید واجب است یا اکرام زید حرام است و یا اکرام عمرو واجب است طبق بیان ما این علم منجز نیست و کَلاعلم است زیرا موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه آن ممکن نیست ولی طبق بیان صاحب کفایه رحمه الله باید مکلف عمرو را اکرام کند زیرا بیان بر وجوب اکرام او تمام است و نسبت به او که طرف علم اجمالی است دوران امر بین محذورین نیست و فقط به مقدار لابدیت -بین فعل و ترک- و عدم ترجیح، حکم به تخییر می‌شود. در حالی که بالوجدان این علم اجمالی نسبت به عمرو نیز حجت نیست.

* اشکال دوم به این قول را ان‌شاء الله در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.
1. آخوند خراسانی محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول (طبع آل البيت). مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، 1409، ص 439. [↑](#footnote-ref-1)
2. وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ج2، ص272، ح1. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ‏ جَمِيعاً عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ الْكُوفِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع بِمِنًى- فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ تَزَوَّجَ جَارِيَةً مُعْصِراً لَمْ تَطْمَثْ فَلَمَّا افْتَضَّهَا سَالَ الدَّمُ فَمَكَثَ سَائِلًا لَا يَنْقَطِعُ نَحْواً مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ وَ إِنَّ الْقَوَابِلَ اخْتَلَفْنَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ بَعْضُهُنَّ دَمُ الْحَيْضِ وَ قَالَ بَعْضُهُنَّ دَمُ الْعُذْرَةِ فَمَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَصْنَعَ قَالَ فَلْتَتَّقِ اللَّهَ فَإِنْ كَانَ مِنْ دَمِ الْحَيْضِ فَلْتُمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى تَرَى الطُّهْرَ وَ لْيُمْسِكْ عَنْهَا بَعْلُهَا وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْعُذْرَةِ فَلْتَتَّقِ اللَّهَ وَ لْتَتَوَضَّأْ وَ لْتُصَلِّ وَ يَأْتِيهَا بَعْلُهَا إِنْ أَحَبَّ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ لَهُمْ أَنْ يَعْلَمُوا مَا هُوَ حَتَّى يَفْعَلُوا مَا يَنْبَغِي قَالَ فَالْتَفَتَ يَمِيناً وَ شِمَالًا فِي الْفُسْطَاطِ مَخَافَةَ أَنْ يَسْمَعَ كَلَامَهُ أَحَدٌ قَالَ ثُمَّ نَهَدَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا خَلَفُ سِرَّ اللَّهِ سِرَّ اللَّهِ فَلَا تُذِيعُوهُ وَ لَا تُعَلِّمُوا هَذَا الْخَلْقَ أُصُولَ دِينِ اللَّهِ بَلِ ارْضَوْا لَهُمْ مَا رَضِيَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ضَلَالٍ قَالَ ثُمَّ عَقَدَ بِيَدِهِ الْيُسْرَى تِسْعِينَ‏ ثُمَّ قَالَ تَسْتَدْخِلُ الْقُطْنَةَ ثُمَّ تَدَعُهَا مَلِيّاً ثُمَّ تُخْرِجُهَا إِخْرَاجاً رَقِيقاً فَإِنْ كَانَ الدَّمُ مُطَوَّقاً فِي الْقُطْنَةِ فَهُوَ مِنَ الْعُذْرَةِ وَ إِنْ كَانَ مُسْتَنْقِعاً فِي الْقُطْنَةِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ قَالَ خَلَفٌ فَاسْتَخَفَّنِي الْفَرَحُ فَبَكَيْتُ فَلَمَّا سَكَنَ بُكَائِي قَالَ مَا أَبْكَاكَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَنْ كَانَ يُحْسِنُ هَذَا غَيْرُكَ قَالَ فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ قَالَ إِنِّي وَ اللَّهِ مَا أُخْبِرُكَ إِلَّا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص- عَنْ جَبْرَئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.» [↑](#footnote-ref-2)
3. الکافی (ط- الاسلامیة)، کلینی، محمد بن یعقوب، ج1، ص66، ح7. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ يُرْجِئُهُ‏ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ‏ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَك‏» [↑](#footnote-ref-3)
4. همان. [↑](#footnote-ref-4)
5. ایروانی‌ علی‌. الأصول في علم الأصول (الإیرواني). ج 2، دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم. مرکز انتشارات، 1380، ص 317. [↑](#footnote-ref-5)
6. روحانی محمد. منتقی الأصول. ج 5، دفتر آيت الله سيد محمد حسينی روحانی، 1413، ص 25-26. [↑](#footnote-ref-6)
7. وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن الحسن، ج17، ص87، ح1. [↑](#footnote-ref-7)
8. آخوند خراسانی محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول (طبع آل البيت). مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، 1409، ص 355. [↑](#footnote-ref-8)