



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ

رِسَالَتِيْ

كَمَا تَدْرُسُ لِقَوْلِكَ

حَضْرَتِ اَبِي الْخَيْرِ نَاصِلِ لِكَلِمَتِيْ

تَعْلَمُ سَيِّدُ الْحَسَنِىِّ

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۵
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۹	مقدمه:
۱۹	اشاره
۲۰	اینک متذکر چند مطلب می شوم:
۲۵	ادامه مقصد هفتم
۲۵	اصاله الاحتیاط
۲۵	اشاره
۲۹	مقام اول دوران امر بین متباینین
۲۹	اشاره
۴۳	تنبیهات اشتغال
۴۳	تنبیه اول اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است
۵۰	تنبیه دوم «عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می شود»
۵۰	اشاره
۵۳	ملاک ابتلاء
۵۴	شک در ابتلاء
۵۶	تنبیه سوم صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود
۶۰	تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی
۶۹	مقام دوم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
۶۹	اشاره
۷۰	برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی شود
۹۰	آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می شود

- تنبيهات اقل و اكثر ارتباطی ۹۷
- تنبيه اول دوران امر بين مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقيد و عدم جريان براءت عقلي در آنها ۹۷
- «تنبيه دوّم» حكم ناسی جزء یا شرط و ۱۰۳
- اشاره ۱۰۳
- آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است ۱۰۶
- تنبيه سوّم «جریان براءت در جزء و شرط عدمی» ۱۰۸
- اشاره ۱۰۸
- حكم زياده عمدی ۱۱۱
- تنبيه چهارم شك در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۱۶
- اشاره ۱۱۶
- استصحاب وجوب ۱۱۹
- اشاره ۱۱۹
- کیفیت جریان استصحاب: ۱۱۹
- قاعده میسور ۱۲۳
- اشاره ۱۲۳
- بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده اند ۱۲۴
- اشاره ۱۲۴
- الف - «قوله صلی الله علیه و آله فاذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه» ۱۲۴
- ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور» ۱۲۸
- ج: «ما لا یدرک کله لا یترک کله» ۱۳۲
- بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه گانه ۱۳۶
- اشاره ۱۳۶
- اما روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...» ۱۳۶
- اما روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله» ۱۳۷
- بررسی حدود روایت «المیسور ...» ۱۳۷
- خاتمه در شرایط جریان اصول عملیه ۱۴۴

- ۱۴۴ اشاره
- ۱۴۴ شرط جریان «احتیاط» چیست
- ۱۴۸ شرط جریان براءت عقلی
- ۱۴۹ شرط جریان براءت نقلی
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۵۰ ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه
- ۱۵۰ ۱- اجماع:
- ۱۵۰ ۲- عقل:
- ۱۵۳ ۳- ادله نقلیه دالّ بر وجوب فحص:
- ۱۵۶ شرط جریان اصاله التّخیر
- ۱۵۶ اشاره
- ۱۵۸ اشکال ترک تعلّم و تفحص در واجبات مشروط و موقت
- ۱۶۰ راه حلّ مرحومین، محقّق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما»
- ۱۶۲ راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور
- ۱۶۷ در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرایط داریم
- ۱۷۷ کلام فاضل تونی «ره» در شرایط جریان اصل براءت
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۸ شرط اول: شأن اصاله البراءه این است که نفی تکلیف نماید
- ۱۷۸ اشاره
- ۱۷۸ جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرهما»
- ۱۸۲ شرط دوم: جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود
- ۱۸۲ اشاره
- ۱۸۳ پاسخ مصنّف، به مرحوم فاضل تونی «قدّس سرهما»
- ۱۸۸ قاعده لا ضرر
- ۱۸۸ اشاره
- ۱۹۰ نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

- ۱۹۰ اشاره
- ۱۹۰ اقسام تواتر
- ۱۹۰ ۱- تواتر لفظی:
- ۱۹۱ ۲- تواتر معنوی:
- ۱۹۱ ۳- تواتر اجمالی:
- ۱۹۱ اما سند قاعده لا ضرر:
- ۱۹۲ نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر
- ۱۹۲ اشاره
- ۱۹۲ معنای «ضرر»
- ۱۹۳ معنای «ضرار»
- ۱۹۵ بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»
- ۱۹۹ خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر»
- ۲۰۱ نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه
- ۲۰۶ توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه
- ۲۰۸ تعارض ضررین
- ۲۱۴ استصحاب
- ۲۱۴ «اقوال در استصحاب»
- ۲۱۵ تعریف استصحاب
- ۲۱۶ بیان اجمالی ادله حجیت استصحاب
- ۲۱۶ اشاره
- ۲۱۶ ۱- بنای تعبدی عقلاء:
- ۲۱۶ ۲- ظن:
- ۲۱۷ ۳- نصوص:
- ۲۱۷ ۴- اجماع:
- ۲۲۰ آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟
- ۲۲۳ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

۲۲۴	اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی
۲۲۵	اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی
۲۲۵	اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی
۲۴۰	ادلّه حجّیت استصحاب
۲۴۰	۱- بنای عقلاء
۲۴۴	۲- ظن
۲۴۵	۳- اجماع
۲۴۷	۴- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب
۲۴۷	اشاره
۲۴۸	صحیحۀ اوّل زرارہ
۲۴۸	اشاره
۲۴۸	۱- بررسی سند صحیحۀ اوّل
۲۴۹	۲- نقد و بررسی دلالت صحیحۀ اوّل زرارہ
۲۵۴	۳- صحیحۀ زرارہ مخصوص به باب وضوء نیست
۲۵۹	استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع
۲۵۹	اشاره
۲۶۰	بیان شیخ اعظم ره:
۲۷۴	جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه
۲۷۵	صحیحۀ دوّم زرارہ
۳۰۰	صحیحۀ سوّم زرارہ
۳۰۶	استدلال به روایت خصال
۳۱۰	مکاتبه قاسانی
۳۱۳	استدلال به اخبار حجّیت و طهارت
۳۲۴	احکام وضعیّه
۳۲۴	اشاره
۳۲۹	اقسام احکام وضعیّه

- ۳۲۹ اشاره
- ۳۳۱ قسم اول احکام وضعیه
- ۳۳۸ قسم دوم احکام وضعیه
- ۳۴۱ قسم سوم احکام وضعیه
- ۳۵۱ آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می شود
- ۳۵۴ آیا استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه جاری می شود
- ۳۵۵ آیا استصحاب در قسم دوم از احکام وضعیه جاری می شود
- ۳۶۰ تنبیهات استصحاب
- ۳۶۰ اشاره
- ۳۶۱ تنبیه اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است
- ۳۶۸ تنبیه دوم در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟
- ۳۶۸ اشاره
- ۳۷۰ آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می شود
- ۳۷۵ تنبیه سوم اقسام استصحاب کلی
- ۳۷۵ اشاره
- ۳۷۶ استصحاب کلی قسم اول
- ۳۷۷ استصحاب کلی قسم دوم
- ۳۸۶ استصحاب کلی قسم سوم
- ۳۹۲ تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیه
- ۳۹۲ اشاره
- ۳۹۷ استصحاب نفس زمان
- ۳۹۸ استصحاب زمانی
- ۴۰۰ جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه
- ۴۰۳ استصحاب فعل مقید به زمان
- ۴۱۹ تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی
- ۴۱۹ اشاره

- ۴۲۰ آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟
- ۴۲۱ اشکالات جریان استصحاب تعلیقی
- ۴۳۱ تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه
- ۴۳۱ اشاره
- ۴۴۰ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»
- ۴۴۷ تنبیه هفتم اصل مثبت
- ۴۴۷ اشاره
- ۴۴۷ مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست
- ۴۴۹ لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن
- ۴۵۰ آیا استصحاب مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّت دارد یا نه
- ۴۵۴ منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟
- ۴۵۹ اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد
- ۴۶۳ مثبتات امارات و طرق حجّت است
- ۴۶۵ تنبیه هشتم در مواردی که از اصل مثبت نمی باشد
- ۴۷۶ تنبیه نهم ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب
- ۴۷۹ تنبیه دهم اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء
- ۴۸۲ فهرستها
- ۴۸۲ الفهرس الموضوعی
- ۴۹۱ فهرست موضوعی کتاب
- ۵۰۱ درباره مرکز

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ج. ۶.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳ک۳۲۱۶/۱۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٥

«حمد و ستایش به پیشگاه قادر مَنان که آثار قدرتش در ذرات عالم جلوه گر است و خوان نعمتش از غایت لطف و کرم بر دوستان و دشمنان گسترده».

ادیم زمین، سفره عام اوست بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

درود بیشمار بر پیامبران و فرستادگان او به ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد که با مشعل فروزان دین و دانش، بشریت را از ورطه ضلالت و سرگردانی بسوی ترقی و تعالی سوق داده و از پلیدی شرک و بت پرستی به راه مستقیم توحید و سعادت هدایت نموده اند. «صلوات الله علیه و علیهم اجمعین».

شکر و سپاس ایزد مَنان را که در ماه مبارک رمضان - سال ۱۴۱۲ - بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر الله، برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولیّ زمان «عجل الله تعالی

فرجه الشریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود، قطره به عمان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن

اما چه کنم که رسم موران این است ران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون.

اینک متذکر چند مطلب می شوم:

۱- محتوای کتاب (۱) حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوم کتاب کفایه الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایه، توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده.

همان طور که در جلد چهارم، متذکر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب حاضر به این نحو است که: متن کتاب کفایه الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن را با علامت [۱] مشخص نموده ام تا خوانندگان محترم به سهولت بتوانند ابتدای هر قسمت از شرح را مطالعه کنند.

۳- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه بسیار کم است به ویژه از این حقیر، لذا امید می رود چنانچه به اشتباهی

ص: ۸

۱- از مبحث اصاله الاحتیاط تا تنبیه دهم استصحاب.

برخورد نمودید، بر نویسنده، مَنّت گزارده، تذکّر بفرمائید تا در چاپ های بعد اصلاح گردد.

رجاء واثق دارم که به هنگام مطالعه و در مظانّ استجابت، از دعای خیر فراموشم نمی فرمائید.

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری برادران ارجمند حضرت حجّه الاسلام جناب آقای ناصر باقری بیدهندی و همچنین حضرت حجّه الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر دوست، صمیمانه سپاسگزاری می نمایم و از درگاه ایزد منان، توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می نمایم.

و لا حول و لا قوه إلا بالله العلیّ العظیم و السّلام علی عباد الله الصّالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمّد حسینی قمی

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين المتباينين، و أخرى بين الأقل الأ-كثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين: [١].

- شرح :

ادامه مقصد هفتم

اصاله الاحتياط

اشاره

[١]- سؤمين اصل از اصول عمليه، اصاله الاحتياط است (١) مجرا و مورد اين اصل، جائي است كه اصل تكليف، مسلم است ولي مكلف به، مشكوك است به عبارت ديگر نسبت به اصل تكليف يقين داريم لكن مأمور به، مشكوك است لازم به تذکر است كه علم به اصل تكليف را به سه نوع می توان تصور نمود كه مصنف بعد از چند

ص: ١٣

١- اصول عمليه به چهار اصل مهم و معروف- براءت، استصحاب، احتياط و تخيير- منحصر نيست بلکه تعدادشان بيش از اينهاست، اصول عمليه ديگري هم مانند قاعده طهارت و ... داريم و نيز، ر. ك ايضاح الكفايه ٤ / ٤٣٦.

سطر به آن اشاره می کند(۱).

۱- گاهی «وجوب» مسلم است اما «واجب» مردد است.

مثال: می دانیم وجوبی تحقق دارد اما نمی دانیم واجب، مثلا نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۲- گاهی «حرمت» مسلم است اما «حرام» مردد است.

مثال: یقین داریم یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و خطاب اجتناب عن الخمر متوجه ما شده اما نمی دانیم کدامیک از آن دو ظرف خارجی خمر است.

۳- گاهی هم می دانیم که وجوب یا حرمت متوجه مکلف شده است منتها اگر وجوب در میان باشد به شیء «الف» متعلق است و اگر «حرمت» در کار باشد به شیء «ب» تعلق گرفته است در حقیقت، علم اجمالی داریم که «اما هذا الشیء واجب و اما ذاك الشیء حرام» که متعلق وجوب و حرمت، متفاوت است(۲).

بحث ما در اصاله الاحتیاط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلف به، مشکوک اما مردد بین دو امر «متباین» است(۳) یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمیت مستقلی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیت و کمیت آن با نماز جمعه متفاوت است.

ب- گاهی مکلف به، مردد بین اقل و اکثر است البته اقل و اکثر دو نوع است.

ص: ۱۴

۱- در عبارت «مطلقا و لو كانا فعل امر و ترك آخر».

۲- بخلاف دوران بین المحذورین که وجوب و حرمت، متعلق به یک شیء است و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۵۴۵.

۳- مقصود از کلمه متباینین، معنای اصطلاحی و منطقی آن اراده نشده است.

۱- اقل و اكثر استقلالی (غير ارتباطی(۱))- یعنی مكلف به، مردد بین دو امری است كه اجزاء آن ارتباطی به يكديگر ندارد.

مثال: می دانیم مبلغی به زید، مدیون هستیم اما نمی دانیم كه آن مبلغ صد تومان است یا صد و پنجاه تومان، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلم و نسبت به پنجاه تومان مشكوك است، می توان نسبت به پنجاه تومان اصله البراءه جاری كرد زیرا تكلیف، در مورد قدر زائد، مشكوك است پس در اقل و اكثر استقلالی نسبت به اكثر می توان براءت جاری نمود البته واضح است كه اجزاء دین، نسبت به يكديگر، مرتبط نیست اگر ما ده تومان از دین خود را اداء كردیم، نسبت به همان مبلغ مسلما براءت ذمه پیدا کرده ایم.

بحث اقل و اكثر استقلالی مربوط به اصله الاحتیاط نیست بلکه در اصل براءت می توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقل و اكثر استقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شك بدوی منحل می شود و در شك بدوی می توان به اصل براءت، رجوع نمود. مصنف برای اقل و اكثر استقلالی بحث مستقلى ننموده اند اما در تنبيه سوّم از تنبيهات براءت اشاره ای به آن نمودند.

۲- اقل و اكثر ارتباطی(۲))- یعنی مكلف به، مردد بین دو امری است كه اجزاء آن به

ص: ۱۵

۱- الواجب الغير الارتباطی: هو ما لم يكن امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر كاداء الدين ... و نحو ذلك مما ينحل الواجب فيه الى واجبات متعدده غير مرتبطه بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و اخل ببعض فقد امتثل و عصي. و الحرام الغير الارتباطی: هو ما لم يكن عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر كما في الكذب و الغيبه و شرب الخمر و قتل النفس و نحو ذلك من المحرمات التي ينحل الى محرمات متعدده غير مرتبطه بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و ترك بعضا فقد عصي و امتثل، ر. ك عنایه الاصول ۴/ ۱۹۴.

۲- الواجب الارتباطی: هو ما كان امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يمثل اصلا ... كما في الصلاه ... و الصيام و في العرفيات كالامر بالمرکبات و المعاجين او الامر بالسكوت ساعه واحده لغرض مخصوص مثل ان لا يشعر بهم العدو لكونه في مكان قريب منهم بحيث لو تكلم آنا ما سمع كلامهم و لم يحصل الغرض اصلا ... الحرام الارتباطی: هو ما كان عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر بان كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يعص ... كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع ... و كما في النهي عن هجر الفراش اربعة الشهر، ر. ك عنایه الاصول ۴/ ۱۹۵.

یکدیگر مرتبط است به نحوی که اگر به یک جزء اخلاقی وارد شود مثل این است که آن مکلف به- مرکب- اصلاً رعایت نشده.

مثال: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلّم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمداً نسبت به آن اخلاص کنید این مأمور به اصلاً تحقق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان بکند به همان مقدار مکلف به، تحقق پیدا کند.

خلاصه: مصنف در مبحث اشتغال در دو مقام بحث می کنند ۱- دوران امر بین متباینین ۲- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.

المقام الأوّل: فى دوران الأمر بين المتباينين لا يخفى أنّ التّكليف المعلوم بينهما مطلقا- و لو كانا فعل أمر و ترك آخر- إن كان فعليا من جميع الجهات، بأن يكون واجدا لما هو العله التّيامه للبعث أو الزّجر الفعلى، مع ما هو [عليه] من الإجمال و التردّد و الاحتمال، فلا- محيص عن تنجزه و صحه العقوبه على مخالفته، و حينئذ لا- محاله يكون ما دلّ بعمومه على الرّفيع أو الوضع أو السّعه أو الإباحه مما يعمّ أطراف العلم مخصّصا عقلا، لأجل مناقضتها معه [١].

- شرح :

مقام أوّل دوران امر بين متباينين

اشاره

[١]- اکنون مصنّف، بحث دوران امر بين متباينين را شروع می کنند که اصل تکليف، مسلّم است لکن مکلف به مردّد بين دو امر متباين است خواه در آن متباينين «وجوب» مسلّم و «واجب» مردّد یا «حرمت» مسلّم و «حرام» مردّد و یا اینکه علم اجمالى به وجوب یا حرمت داشته باشیم منتها اگر وجوب در میان باشد به یک شیء

ص: ١٧

متعلق است و اگر حرمت در بین باشد به شیء دیگر تعلق دارد(۱).

مثال: مکلفی ظهر روز جمعه، عند الزوال یقین دارد که وجوبی متوجه او شده است، لکن شک دارد، که مکلف به آن وجوب، نماز ظهر است یا نماز جمعه، با وجود این علم اجمالی وظیفه او چیست؟

در این فرض باید بررسی کرد که این تکلیف معلوم بالاجمال- وجوب- چه خصوصیتی دارد. مصنف می فرماید مسئله، دارای دو صورت است:

۱- اگر آن تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد، یعنی تمام شرائط و خصوصیات رسیدن به فعلیت کامله، موجود هست و تکلیف به مرحله ای رسیده است که مکلف، تحریک به اتیان- در واجبات- و زجر از اتیان- در محرمات- شود و حتی می دانیم اینکه آن تکلیف نوعی اجمال دارد و مکلف به آن برای ما تفصیلاً مشخص نیست، مضرّ به فعلیتش نیست یعنی با وجود اجمالش فعلیت مطلقه دارد و خلاصه اینکه تکلیف به مرحله ای رسیده که هیچ چاره ای جز موافقت در برابر آن نیست حتی خود مولا- هم نمی تواند ترخیص در مخالفت با این تکلیف معلوم بالاجمال دهد در این صورت مصنف می فرماید علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و تکلیف به مرحله تنجز(۲) رسیده است و عقلاً بر مکلف لازم است که با آن تکلیف موافقت نماید.

اشکال: ما در ادله شرعیّه، روایات و عموماتی(۳) از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلاً می گویند «رفع ما لا

ص: ۱۸

۱- این مطلب در ابتدای همین فصل توضیح داده شد.

۲- از مراحل چهارگانه و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹.

۳- ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۴۴۶ / ۴۶۰ / ۴۶۴ / ۴۶۷.

و إن لم یکن فعلیاً كذلك و لو كان بحیث لو علم تفصیلاً لوجب امثالہ و صحّ العقاب علی مخالفتہ، لم یکن هناک مانع عقلاً و لا شرعاً عن شمول أدلّہ البراءة الشرعیة للأطراف [۱].

- شرح :

یعلمون» و به حسب ظاهر، شامل ما نحن فیه می شوند چون ما علم تفصیلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر، واجب است و یا نماز جمعه لذا احتیاط لازم نیست.

جواب: همان طور که گفتیم، در ما نحن فیه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد و به مرحله ای رسیده است که شخص مولا هم نمی تواند اذن در مخالفت دهد و در ما نحن فیه علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و همان طور که با وجود علم تفصیلی، حدیث رفع نقشی ندارد اینجا هم با وجود علم اجمالی، حدیث رفع و امثال آن تأثیری در علم اجمالی نمی کنند و عقل، عمومات مذکور را تخصیص می زند و باید با تکلیف، موافقت قطعیه نمود و چنانچه با آن مخالفت نمائیم، استحقاق عقوبت، پیدا می کنیم.

[۱]- ۲: چنانچه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد (۱) یعنی تمام جهاتی که دخالت در فعلیت تکلیف دارد تام است اما از این جهت که تکلیف، با یک نوع اجمال، همراه است، معلوم نیست که فعلیت مطلقه داشته باشد یعنی از نظر واقع، تکلیف به مرحله ای نرسیده است که مولا هم نتواند عفو و اغماض، نسبت به آن نماید در این صورت، علم اجمالی، مانند علم تفصیلی نمی باشد و علم اجمالی نمی تواند جانشین علم تفصیلی شود لذا می گوئیم در این فرض، هیچ گونه مانع

ص: ۱۹

۱- یعنی فعلیت مطلقه نداشته باشد.

عقلی (۱) و شرعی (۲) وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، براءت شرعی جاری شود البتّه اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می داشتیم اصلا موردی برای اجرای براءت، باقی نمی ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجز می شود و زمینه ای برای اجرای اصل براءت، وجود ندارد.

خلاصه در قسم اوّل، علم اجمالی به تمام معنا چهره علم تفصیلی به خود گرفت و اصل براءت نتوانست در اطراف آن، جاری شود اما در قسم دوّم چون تکلیف،

ص: ۲۰

۱- اما عدم المانع العقلی فلانّ العلم الاجمالی لیس علّه تامّه للتّنجیز کالعلم التفصیلی حتّی یمتنع التّرخیص الشرعی فی مخالفته لکونه ترخیصا فی المعصیه قیحا فی نظر العقل کما اشار الیه فی مبحث القطع. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۳.

۲- و اما عدم المانع الشرعی، فلانّ المتوهم من المانع شرعا فی المقام هو لزوم محذور التناقض بین صدر أدلّه الاصول و ذیلها اذا بنینا علی شمولها لاطراف الشّبّه المقرونه بالعلم الاجمالی. توضیح لزوم التناقض: انّ مقتضی عموم قوله علیه السّلام «کلّ شیء لک حلال» حلیّه المشتبه بالشّبّه البدویّه، و کذا کلّ واحد من الاطراف فی المقرونه، و مقتضی اطلاق ذیله - اعنی - «حتّی تعلم أنّه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الاجمالی. لأنّ «تعلم» مطلق یشمل کلّما من العلم التفصیلی و الاجمالی، فیلزم الحکم بالحلیّه لکلّ طرف بمقتضی الصّدر، و الحکم بالحرمة بمقتضی الدّیل. و هذا الاشکال و هو التناقض المذكور تعرّض له شیخنا الاعظم فی بحث تعارض الاستصحابین بالنّسبه الی بعض أخبار الاستصحاب المشتمل علی الدّیل، قال (قده): «فاذا فرض یقین بارتفاع الحاله السّابقه فی احد المستصحبین فلا- یجوز ابقاء کلّ منهما تحت عموم حرمة النّقض بالشّک، لانه مستلزم لطح الحکم بنقض یقین بمثله». لکن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلّه المرخصه المشتمله علی هذا الدّیل. و اما الفاقد له مثل حدیث الرّفیع فلا تناقض فیهِ أصلا فلا مانع من شموله للاطراف و اثبات التّرخیص فیها، بل لا تناقض حتّی فی الاخبار المذیله کما ذکرناه فی التّعلیق، فراجع و قد اجاب المصنّف عن اشکال التناقض ... منتهی الدّرایه ۱۵/ ۶.

و من هنا انقدح أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي، إلا- أنه لا- مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليًا من سائر الجهات لا محاله يصير فعليًا معه من جميع الجهات، و له مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليًا معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، و إن كان فعليًا من غير هذه الجهة فافهم (١) [١].

- شرح :

فعليت من جميع الجهات نداشت بلکه فعليت آن با قطع نظر از علم اجمالی بود اصول عملیه و اصل برائت می توانست جریان پیدا کند همان طور که در اول بحث بیان کردیم این تفصیل، مربوط به علم اجمالی در شک در مکلف به بود.

[١]- از این جهت که ما فعلیت و علم اجمالی به تکلیف فعلی را به دو قسم تقسیم نمودیم، روشن شد که فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی قسم اول در تنجز تکلیف وجود ندارد- که در هر دو فعلیت مطلقه وجود دارد-

«الا انه لا مجال (٢) للحکم الظاهري ...».

مگر اینکه در مورد علم تفصیلی (٣) مجالی برای حکم ظاهری و جریان اصول

ص: ٢١

١- و مما تقدّم ... انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي اصلا و أنّما الفرق هو في طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعليًا من جميع الجهات و قد لا يكون كذلك (و فيه ما لا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التّكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعليًا من جميع الجهات بل يكون فعليًا من سائر الجهات على نحو لو علم به تفصيلا لتنجز دون ما اذا علم به اجمالاً (فلا محاله) يكون فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي من ناحيه التأثير في التّنجيز و عدمه و الا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزاً بالعلم التفصيلي دون الاجمالي (و لعلّه) اليه اشار أخيراً بقوله فافهم، ر. ك عنايه الاصول ١٤ / ١٥٩.

٢- لا أنّ العلم التفصيلي لا- يكون مقرونا بالشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل الحكم الظاهري معه حقائق الاصول ٢ / ٢٩٠.

٣- و علم اجمالی قسم اول که تکلیف، فعلیت مطلقه داشت.

ثم إنَّ الظاهر (١) أنه لو فرض أنَّ المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً و لو كانت أطرافه غير محصوره، و إنما التَّفَاوُت بين المحصوره و غيرها هو أنَّ عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليته المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

و بالجمله لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره و غيرها، في التَّنَجُّز و عدمه، فيما كان المعلوم اجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً او يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

- شرح :

عملیه و برائت شرعیته وجود نداشت اما در مورد علم اجمالی قسم دوّم (٢) راه برای حکم ظاهری و جریان اصول علمیه و برائت شرعیته باز بود.

«فاذا كان الحكم الواقعي...».

در این سطر، مصنّف درباره علم تفصیلی، صحبت می کنند که:

وقتی با وجود علم تفصیلی مجالی برای حکم ظاهری نبود نتیجه این می شود:

زمانی که حکم واقعی از سائر جهات (٣)- غیر از جهت علم تفصیلی - فعلی بود در نتیجه با وجود علم تفصیلی، فعلیت من جمیع الجهات پیدا می کند و موردی برای جریان اصل عملی و حکم ظاهری باقی نمی ماند.

«و له مجال مع الاجمالی...».

امّا با وجود علم اجمالی مجال برای حکم ظاهری باز است و ممکن است حکم واقعی فعلیت مطلقه و من جمیع الجهات پیدا نکند زیرا با وجود علم اجمالی شارع می تواند در اطراف آن، حکم ظاهری جعل نماید البتّه واضح است که در فرض اخیر

ص: ۲۲

۱- در قسم اوّل از دو قسم علم اجمالی.

۲- که تکلیف، فعلیت مطلقه نداشت.

۳- از جهت ملائک، اراده و کراهت مولا نسبت به آن.

و الحاصل أنّ اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا- يوجب تفاوتاً في ناحيه العلم، و لو أوجب تفاوتاً فإنّما هو في ناحيه المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلّه و كثره في التّجيز و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها بذلك، و قد عرفت أنّها أنّه لا تفاوت بين التّفصيلي و الإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم (١) أيضاً، فتأمّل تعرف (٢) [١].

- شرح :

حكم از جهت علم اجمالي فعلیت ندارد، اما از سایر جهات دارای فعلیت است.

تذکر: از مطالب گذشته معلوم شد که علم تفصیلی نمی تواند به حکم، فعلیت ندهد بلکه به حکم فعلیت می بخشد اما علم اجمالي چون همراه با تردید و اجمال هست می تواند مانع فعلیت حکم شود.

[١]- مصنف در این عبارت، تعریضی نسبت به تفصیل مشهور و مرحوم شیخ انصاری «ره» دارند که:

مشهور و همچنین مرحوم شیخ، شبهات را به دو قسم تقسیم کرده اند:

١- محصوره- که اطراف شبهه محدود و معدود است ٢- غیر محصوره که اطراف شبهه از حدّ و حصر، بیرون است و به نظر عرف، قابل شمارش نیست. گفته اند در شبهات محصوره، علم اجمالي اثر می کند و باید اصاله الاشتغال جاری نمود اما در شبهات غیر محصوره، علم اجمالي اثری ندارد و احتیاط لازم نیست.

مصنف می فرماید واقع مطلب، این است که ما نباید روی عنوان محصوره و غیر

ص: ٢٣

١- من حیث الفعلیه التّامه و عدمها منتهی الدرایه ٢٧ / ٦.

٢- (هذا مجمل القول) فی الشّبهه الغير المحصوره و سیأتی الکلام فیها بنحو أبسط فی التّنبیه الثّالث من تنبیّهات هذا البحث و قد استعجل المصنّف فی التّعرض لها من غیر ملزم، ر. ک عنایه الاصول ١٤ / ١٦٠.

حصر و عدم حصر در مسئله علم اجمالی هیچ فرقی نمی گذارد بلکه فرق مسئله در این است که:

نوعاً شبهات محصوره از قبیل قسم اول علم اجمالی است که تکلیف در آن از جمیع جهات - حتی از نظر علم اجمالی - فعلیت (۱) دارد و هیچ گونه نقصانی در شبهات محصوره، وجود ندارد (۲) مثلاً تمام افرادش، محلّ ابتلاء است، حرج، مشقّت، اضطراب و غیره در میان نیست بنابراین وقتی معلوم بالاجمال، فعلیت مطلقه داشت دیگر اصل برائت نمی تواند جاری شود احتیاط و موافقت با علم اجمالی لازم است و تفاوتی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد بلکه ملاک در لزوم احتیاط، وجود فعلیت مطلقه است خواه در شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره.

خلاصه، اگر بخواهیم روی عنوان حصر و عدم حصر تکیه کنیم و تفصیلی قائل شویم، آن تفصیل باطل است و تفصیل در مسئله همان است که ما گفتیم: در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد احتیاط، لازم است و آلا نه، و ما اصلاً کلمه محصوره و غیر محصوره را کنار می گذاریم و شرایطی را که مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل برای تأثیر علم اجمالی بیان نموده اند به یک جمله برمی گردانیم که:

ص: ۲۴

۱- فعلیت مطلقه.

۲- به خلاف شبهات غیر محصوره که نوعاً فعلیت من جمیع الجهات ندارد مثلاً تمام افرادش محلّ ابتلاء نیست و یا اینکه اگر بخواهیم تمام اطراف علم اجمالی را رعایت کنیم عسر و حرج شدید لازم می آید و در واقع قدرتی نسبت به اتیان یا ترک نداریم که قدرت هم در فعلیت تکلیف دخالت دارد و اگر بگوئیم در شبهات غیر محصوره، احتیاط لازم نیست، بعّلت این است که فعلیت من جمیع الجهات در میان نیست، نه بخاطر اینکه شبهه، غیر محصوره است.

و قد انقدح أنه لا- وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع حرمة مخالفتها، ضروره أن التّكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً و الا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً [۱].

- شرح :

در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت مطلقه دارد احتیاط، لازم است و چنانچه فعلیت من جمیع الجهات نداشت احتیاط لازم نیست و مجرای اصاله البراءه است.

سؤال: آیا بین شبهه محصوره و غیر محصوره، هیچ فرقی نیست؟

جواب: کثرت اطراف و غیر محصوره بودن گاهی همراه با چیزی است که مانع فعلیت تکلیف می شود. مثلاً اگر شبهه ای غیر محصوره، و به نحوی محل ابتلاء مکلف بود که اجتناب از تمام اطراف، سبب عسر و حرج بود در این صورت به علت عروض مانع، تکلیف فعلیت مطلقه پیدا نمی کند (۱) و احتیاط لازم نیست و این تفاوت بخاطر علم اجمالی و کثرت و قلت اطراف نیست.

[۱]- شیخ اعظم در باب علم اجمالی تفصیلی بین مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه، قائل شده اند که:

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علّیت تامّه دارد یعنی هر کجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعیه با آن مسلماً حرام است اما علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنّف می فرماید ما این تفصیل را نمی پذیریم (۲) و همان طور که قبلاً گفتیم اگر

ص: ۲۵

۱- در حالی که سایر جهات و شرائط فعلیت تمام است.

۲- مصنّف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث «قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۱۴۵.

و منه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، إمّا من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مرددا، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً- في هذا الشهر، كأَيام حيض المستحاضه (١) مثلا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، و أنه لو علم فعلية و لو كان بين أطراف تدريجية (٢) لكان منجزا و وجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع [١].

- شرح :

علم اجمالی، از قبیل قسم اول (٣) باشد، هم مخالفت قطعیه اش حرام است و هم موافقت قطعیه اش واجب است به نحوی که شارع هم نمی تواند اذن در مخالفت بعضی اطراف علم اجمالی را بدهد زیرا فرض کردیم که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد و در مورد چنین تکلیفی چگونه می توانیم بگوئیم موافقت قطعیه واجب نیست و اگر علم اجمالی از قبیل قسم دوم (٤) باشد، موافقت قطعیه اش واجب نیست و مخالفت قطعیه اش هم حرام نیست چون فرض مسئله در موردی بود که علم اجمالی فعلیت من جمیع الجهات نداشت و لذا با وجود علم اجمالی ممکن است شارع به مقتضای اصل براءت، اذن در مخالفت بدهد.

[١]- مصنف فرمودند اگر علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات -

ص: ٢٦

١- ای حیض المستمره الدم الناسیه للوقت و ان حفظت العدد الفاقده للتمیز علی نحو لا یمكنها الرجوع الی الصیفات لم تجب الموافقه القطعیه و لم تحرم المخالفه القطعیه، ر. ک عنایه الاصول ١٦٧ / ٤.

٢- و نیز، ر. ک فرائد الاصول ٢٥٥.

٣- که فعلیت مطلقه داشت.

٤- که فعلیت مطلقه نداشت.

فعلیت مطلقه - تحقق پیدا کند، در این صورت، احتیاط، لازم است و علم اجمالی، علت تنجز تکلیف است اکنون به بعضی از جهاتی که مانع فعلیت مطلقه تکلیف هستند - با وجود علم اجمالی - اشاره می کنند و می گویند در این مورد نه تنها موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه مخالفت قطعیه هم حرام نمی باشد و علت این مسئله را در تنبیهات بعد تا حدی توضیح می دهند اما آن جهات و موارد:

۱- یکی از مواردی که سد راه فعلیت مطلقه تکلیف می باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلف نباشد (۱) یعنی بعضی یا تمام آن از محل ابتلاء خارج باشد.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که متعلق به خودمان می باشد نجس است و یا ظرف «ب» که متعلق به یکی از ملوک دنیا است (۲) یا اینکه علم اجمالی پیدا کردیم که قطره خونی در ظرف آب مربوط به ما واقع شد، یا در ظرف آبی که متعلق به یک مسافری است که اصلاً با ما ارتباط ندارد.

۲- دومین امری که مانع فعلیت تکلیف می شود مسئله اضطرار (۳) است مثلاً - اگر مکلف در شبهات تحریمیه (۴) اضطرار به ارتکاب بعضی معین یا غیر معین پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند و اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می شود.

مثال: دو ظرف آب داریم که اجمالاً می دانیم احدهما نجس است و برای حفظ

ص: ۲۷

۱- شرح این مطلب در تنبیه دوم می آید.

۲- و محل ابتلاء ما نیست.

۳- تفصیل این مطلب در تنبیه اول می آید.

۴- به علم اجمالی نه شک بدوی.

نفس و رفع عطش اضطرار پیدا کردیم که یکی از آن دو استفاده کنیم در این صورت علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند.

مثال دیگر برای اضطرار به احدهما المعین: علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که محتوی آب است نجس است و یا ظرف «ب» که محتوی ماء العنب است نجس شده است و ما اضطرار پیدا کردیم که آب انگور را بعنوان دارو و علاج بیماری شرب نمائیم در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند.

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلق گرفته است که یقین داریم فعلا- آن موضوع تحقق ندارد اما اجمالا می دانیم که آن موضوع در ضمن یک ماه محقق می شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد.

مثال: زنی در طول یک ماه، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی داند آن چند روز متعلق به حیض چه روزهایی است بنابراین:

آن زن در طول یک ماه علم اجمالی به وجود حیض دارد. در این فرض می گوئیم این تکلیف فعلیت مطلقه ندارد زیرا موضوعی که تکلیف، تعلق به آن دارد الآن مشخص نیست، باید «عنوان حیض» و «عنوان الحائض» تحقق داشته باشد تا تکلیف، تحقق پیدا کند قبل حیض که نمی شود تکلیف متعلق به حیض، فعلیت داشته باشد چون فعلیت احکامی که مترتب بر حیض شده، در صورتی است که موضوع، محقق باشد، اکنون موضوع مشخص نیست، روز دوم، روز سوم، روز دهم موضوع، مشخص نیست بنابراین آن زن، علم اجمالی به یک تکلیف فعلی مطلقه در مورد خودش پیدا نمی کند و هر روزی را که او ملاحظه کند احتمال می دهد که آن روز، عنوان حیض، تحقق نداشته باشد و اگر عنوان حیض، محقق نباشد «حکم

الحیض» و احکام مترتب بر حیض فعلیت ندارد.

«و انه لو علم فعلیته...».

اگر فعلیت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالاً مشخص شد و لو به صورت تدریج و تدرّج، - از امور تدریجیه (۱) باشد - در این صورت، علم اجمالی باعث تنجز تکلیف است و موافقت قطعیه، واجب و مخالفت قطعیه آن حرام است.

اشکال: اگر مسئله تدریج و تدرّج به میان آمد مثلاً واجب، یک امر تدریجی بود این شبیه همان فرض سوّم می شود که در مورد زن مستحاضه و مسئله حیض او بیان کردیم و گفتیم، احتیاط لازم نیست و تکلیف فعلیت مطلقه ندارد.

جواب: همان طوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله ای تدریجی و استقبالی است اما تکلیف و حکمش فعلیت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیت دارد اما واجب (حج) یک امر استقبالی است.

اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرا رسیدن موسم حج، مقدمات سفر را آماده کند لا بد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب - حج - یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلاً ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلاً وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد اما در باب حج، زمان در «وجوب» مدخلیت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به هر حال ممکن

ص: ۲۹

۱- کما لو نذر ان یصوم یوم الجمعة و تردّد بین غده و ما بعده فانه یعلم اجمالاً بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتبان زمانا و لا یقدح ترتبهما فی وجوب الاحتیاط، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۲۹۴.

- شرح :

است واجب يك امر استقبالی و تدریجی باشد، لكن درعین حال، انسان علم به فعلیت تکلیف داشته باشد.

خلاصه نظر مصنف در باب علم اجمالی: اگر تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد به نحوی که حتی با اجمال و تردیدش احراز کنیم که تکلیف به مرحله ای رسیده است که همراه بعث و زجر فعلی است در این صورت مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه، لازم است و حتی خود مولا- هم نمی تواند اذن در مخالفت و لو نسبت به بعضی از اطراف (۲) بدهد.

و چنانچه تکلیف به علی فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد احتیاط لازم نیست.

ص: ۳۰

۱- و لعلّه اشاره الی قوله او من جهه تعلّقه بموضوع یقطع بتحقیقه اجمالا فی هذا الشهر کایام حیض المستحاضه ... الخ فانّ مثال الحيض انما يكون من هذا القبيل اذا كان موضوع التکلیف فيه هو الحائض فهو حينئذ مما یقطع بتحقیقه اجمالا فی هذا الشهر و لا- يعلم بتحقیقه فعلا- و امّا اذا كان موضوع التکلیف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ فامثال من قبيل الواجب المعلق كالحج بعد الاستطاعه قبل الموسم فيكون التکلیف فيه حاليا و الواجب استقباليا، ر. ك عنایه الاصول ۴/ ۱۶۸.

۲- مخالفت احتمالیته.

الأول: إنَّ الاضطرار(١) كما يكون مانعا عن العلم بفعليته التَّكليف لو كان إلى واحد معيّن، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معيّن، ضروره أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعيينا أو تحييرا، و هو ينافى العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا [١].

- شرح :

تنبيهات اشتغال

تنبيه أول اضطرار، مانع فعليّة تكليف است

[١]- مصنّف در اكثر اين تنبيهات موانع فعليّة تكليف معلوم بالاجمال را بيان

ص: ٣١

١- المراد به المشقّه العرفيه التي توجب ارتكاب بعض الاطراف لا الاجاء الرافع للتكليف الشرعي عقلا ضروره انّ التّكليف ح غير قابل للوضع حتّى يصحّ رفعه بقوله (ص): «رفع ما اضطرّوا اليه» فانّ المرفوع بالحديث هو ما يكون امر وضعه و رفعه بيد الشّارع و ليس ذلك الا في الاضطرار العرفي دون الاجاء الرافع للتّكليف منتهى الدرايه ٥٢ / ٦.

می کنند.

۱- اضطرار مانع فعلیت تکلیف می شود همان طور که قبلاً اشاره کردیم اضطرار به ارتکاب یا ترک، نسبت به اطراف علم اجمالی، مانع فعلیت تکلیف می شد و در نتیجه، موافقت قطعیه تکلیف، واجب نبود و همچنین مخالفت قطعیه هم حرام نبود حال بینیم آیا در حکم مذکور بین اقسام اضطرار تفاوتی هست یا نه.

مصنّف می فرماید هیچ تفاوتی بین اقسام اضطرار وجود ندارد گرچه بعضی بین انواع اضطرار، فرق قائل شده اند. اینک بعضی از اقسام اضطرار را توضیح می دهیم.

۱- گاهی از اوقات مکلف، مضطر به ارتکاب یا ترک واحد معین می شود.

مثال- الف: در شبهه تحریمیّه- فردی در بیابان دو ظرف- یکی آب شیرین و دیگری شور- دارد و می داند قطره خونی در احدهما واقع شد سپس برای حفظ نفس و رفع تشنگی مضطر گشت که از آب شیرین، استفاده کند، لکن نمی داند که قطره خون در ظرف آب شیرین، واقع شد یا آب شور- البته ظرف آب شیرین و شور برای او مشخص است-

۲- گاهی از اوقات مکلف، مضطر، به ارتکاب یا ترک احدهما لا علی التّعیین می شود.

مثال- ب: در شبهه تحریمیّه- در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

ص: ۳۲

می کنیم و مکلف برای حفظ نفس، مضطر به استفاده از یکی از آن دو آب می شود.

بعضی گفته اند اضطرار به واحد معین، مانع فعلیت تکلیف می شود، زیرا ممکن است آن واحد معینی را- آب شیرین(۱)- که مکلف مضطر به ارتکاب آن شده است حرام واقعی- نجس واقعی- باشد، و نمی شود هم «اجتنب عن النجس» فعلیت داشته باشد، و هم «رفع ما اضطرّوا الیه» و لذا بعد از ارتکاب واحد معین، اجتناب از سایر اطراف، لازم نیست اما اگر اضطرار نسبت به احدهما لا بعینه(۲) باشد و مکلف، مضطر گشت که از یکی از دو ظرف آب شیرین، استفاده کند در این صورت اشکالی برای فعلیت «اجتنب عن النجس» در میان نیست و حدیث رفع که نمی گوید شما از ظرف آب نجس برای حفظ نفس، استفاده کنید بلکه می گوید از یکی از این دو ظرف آب شیرین استفاده نمائید و لذا این نوع، اضطرار، مانع فعلیت نمی شود و بعد از ارتکاب باید از بقیه اطراف و ظرف دیگر آب اجتناب نمود لکن مصنف می فرمایند، هیچ فرقی میان دو نوع، اضطرار مذکور، وجود ندارد و در هر دو قسم، اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می شود زیرا در اضطرار به واحد غیر معین، اختیار و تعیین احدهما به دست مضطر است، اوست که به دلخواه از یکی از دو ظرف آب استفاده می کند چنانچه او ظرف آب سمت راست را شرب نمود، و فرض کنید به حسب واقع همان ظرف نجس بود، آیا در این صورت می توانید بین فعلیت «اجتنب عن النجس» و بین «رفع ما اضطرّوا الیه»(۳) جمع نمائید؟ بنابراین می گوئیم اضطرار مطلقا مانع فعلیت تکلیف می شود.

ص: ۳۳

۱- در مثال، الف.

۲- در مثال، ب.

۳- که مجوز ارتکاب است.

و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا؛ و ذلك لأنّ التّكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التّكليف به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعيّن، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين [١].

- شرح :

[١]- ٣: مكلف گاهی از اوقات در اطراف علم اجمالی اضطرار به ارتکاب (١) یا ترک (٢) پیدا می کند، خواه اضطرار، نسبت به واحد معین باشد یا غیر معین و همچنین خواه اضطرار، سابق و یا لاحق (٣) بر علم اجمالی باشد.

تذکر: در این قسم، عنایتی به اضطرار ارتکاب یا ترک واحد معین یا غیر معین نیست بلکه مقصود این است که:

بعضی بین اضطرار حاصل قبل از علم اجمالی و اضطرار حاصل بعد از علم اجمالی، تفصیل قائل شده اند ولی مصنف می فرماید، چه اضطرار، قبل از حصول علم اجمالی باشد، چه بعد از آن، حاصل شود، اضطرار مذکور، مانع تنجز علم اجمالی می گردد و تفصیل آن بعض مردود است.

مثال: فردی در بیابان، ابتداء، مضطر، و دچار تشنگی می شود و سپس علم اجمالی پیدا می کند که یکی از دو ظرف آب او نجس شده است و یا اینکه اوّل می داند یکی از دو ظرف او با نجس ملاقات کرده، ولی بعد تشنه و برای حفظ نفس، اضطرار پیدا می کند که از یکی از آن دو ظرف استفاده کند، مصنف می فرماید در

ص: ٣٤

١- در شبهه تحریمیّه.

٢- در شبهه وجوبیّه.

٣- امّ مقارنا له فانّ الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعلیّه المعلوم فدافعته لها فی صوره المقارنه تكون بالأولیّیه، و لعلّه (قده) ترک ذکره لوضوح فتدبر، ر. ک منتهی الدرایه ٥٩ / ٦.

لا- يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا- ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه [۱].

- شرح :

تمام موارد مذکور، اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می شود و احتیاط لازم نیست زیرا:

تکلیف معلوم بالاجمال از ابتدای امر شرعاً محدود به عدم طرؤ اضطرار در موضوع و متعلق خود بود و زمانی که اضطرار، نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی عارض شد- خواه نسبت به واحد معین یا غیر معین- در این صورت علمی به آن تکلیف، برای مکلف، باقی نمی ماند(۱) و در نتیجه احتیاط لازم نیست چون احتمال می دهد «تکلیف» در همان طرفی بوده که اضطرار نسبت به آن طرف عارض شده(۲) و یا اینکه احتمالاً تکلیف در آن ناحیه ای بوده است، که مضطر برای رفع اضطرار خود آن طرف را اختیار کرده است(۳).

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الإناءین فرضاً خمر و در دیگری آب هست، و بعداً یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟- در شبهه تحریمیّه(۴)-

در این فرض که فقدان بر بعضی اطراف علم اجمالی عارض شده است در عین حال علم اجمالی قبلی به اثر و تنجز خود باقی است و باید از ظرف دیگر که باقی

ص: ۳۵

۱- اگر اضطرار، سابق بر علم اجمالی باشد در این صورت، انسان حدوثاً شک در تکلیف می کند.

۲- در صورتی که اضطرار به واحد معین باشد.

۳- در صورتی که اضطرار به واحد غیر معین باشد.

۴- و یا اینکه علم اجمالی پیدا شد، که یکی از دو میت واجب الدفن است بعد، سبع یکی از آنها را خورد- در شبهه وجوبیه-

خودآموز کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱۶۱ / ۲.

فإنه يقال: حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به و قيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقا، فإذا اشتغلت الذمه به، كان قضيه الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك، و هذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به و قيوده، و لا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهه البدويه، فافهم و تأمل فإنه دقيق جدا [١].

- شرح :

مانده، اجتناب نمود(١) و نمی توان گفت نسبت به ظرف موجود، شک بدوی داریم و مجرای اصاله الاباحه است.

مستشکل می گوید صورت فقدان(٢) بعض اطراف- که باز هم علم اجمالی فعلیت و تنجز دارد- با فرضی که اول، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار، نسبت به آن عارض شد- که گفتید علم اجمالی فعلیت و تنجز ندارد- چه تفاوتی دارد؟

چرا در صورت «فقدان» می گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط، لازم است اما در صورت عروض اضطرار بعدی می گوئید علم اجمالی قبلی بی اثر می گردد و احتیاط لازم نیست؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است.

[١]- جواب: بین اضطرار و فقدان، فرق هست و آن اینکه:

«اضطرار» از اول جزء حدود و قيود تکلیف هست یعنی هر تکلیفی که از ناحیه مولا، متوجه مکلف می شود مقید به این قید «ما لم يتحقق الاضطرار الي خلافه»

ص: ٣٦

١- مگر اینکه اول، فقدان عارض شود، و بعد علم اجمالی محقق گردد.

٢- فقدانی که بعد از تحقق علم اجمالی حاصل می شود.

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن النجس» ملا حظہ کنید کان این دو دلیل به یک دلیل برمی گردند و آن این است که:

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطرت اليه» و همچنین آیه تحریم میته، دم و غیره را ببینید که اصلاً به صورت استثناء وارد شده است. «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱) و یا آیات دیگر مانند: «... وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ...» (۲).

البته اگر در ادله، مسئله «اضطرار» هم استثناء نشده باشد، مقتضای جمع بین ادله با مسئله اضطرار همان است که گفتیم، اصلاً اضطرار از اول جزء حدود و قیود تکلیف است و مکلف از ابتداء، ذمه اش به یک تکلیف مقید- به عدم اضطرار- اشتغال پیدا می کند و لذا بعد از تحقق اضطرار به ارتکاب یا به ترک، احتیاط، لزومی ندارد البته همان طور که در بحث برائت گفتیم، احتیاط دارای حسن می باشد (۳).

اما مسئله فقدان: فقدان «مکلف به» و موضوع جزء حدود و قیود تکلیف نیست، مثلاً شارع نگفته است که «اجتنب عن الخمر ما دام لم يفقد الخمر (۴)» بلکه تکلیف متعلق به خمر- موضوع- اطلاق دارد و مقید به «فقدان» نمی باشد لذا هنگامی که علم اجمالی پیدا کردیم که احد الإیناءین خمر است به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط نمائیم و چنانچه بعداً یکی از آن دو ظرف مفقود شد باز هم به مقتضای اشتغال یقینی قبلی چاره ای جز احتیاط و فراغ یقینی نسبت به آن تکلیف نداریم.

ص: ۳۷

۱- سوره بقره، آیه ۱۳۷.

۲- سوره انعام آیه ۱۱۹.

۳- مانند احتیاط در شبهات بدوی.

۴- گرچه از نظر عقل هر حکمی روی موضوع بار می شود، باید موضوع باقی باشد تا حکم تنجز پیدا کند لکن این امر، یک مسئله عقلی است نه تقیید در دلیل شرعی.

الثانی: إنه لما كان النهی عن الشیء (۱) إنما هو لأجل أن یصیر داعیا للمکلف نحو ترکہ، لو لم یکن له داع آخر- و لا یکاد یكون ذلك إلا فیما یمکن عاده ابتلاؤه به، و أمّا ما لا ابتلاء به بحسبها، فلیس للنهی عنه موقع أصلا، ضروره أنه بلا فائده و لا طائل، بل یكون من قبیل طلب الحاصل- کان الابتلاء بجمیع الأطراف مما لا بدّ منه فی تأثیر العلم، فإنه بدونہ لا علم بتکلیف فعلی، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به [۱].

- شرح :

تنبیه دوّم «عدم ابتلاء مانع فعلیّت تکلیف می شود»

اشاره

[۱]- خروج بعض اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، مانع تنجّز علم اجمالی می گردد.

شرط منجزیّت علم اجمالی این است که تمام اطراف شبهه برحسب عادت و معمول محلّ ابتلاء مکلف باشد و چنانچه بعضی اطراف آن از محلّ ابتلاء، خارج باشد در این صورت علم اجمالی، منجز تکلیف نمی باشد.

مثال: اگر علم اجمالی تحقّق پیدا کرد که یا ظرف «الف» که در اختیار ماست نجس است و یا اینکه ظرف «ب» که در اقصی نقاط عالم واقع شده است و بحسب عادت هم مورد ابتلاء ما نیست در این صورت علم اجمالی اثری ندارد.

ص: ۳۸

۱- كما أنه اذا كان فعل الشیء العذی كان متعلّقا لغرض المولی ممّا لا یکاد عاده ان یترکه العبد و ان لا یكون له داع الیه لم یکن للامر به و البعث الیه موقع اصلا كما لا یخفی (منه قدّس سرّه) کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۳۶۱.

سؤال: چرا شرط تأثیر علم اجمالی این است که تمام اطراف آن باید محلّ ابتلاء مکلف باشد؟

قبلا مقدمه ای را بیان می کنیم که: اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیت پیدا کند (۱) باید منهی عنه محلّ ابتلاء مکلف باشد (۲).

اصلا چرا مولا- یک عملی را تحریم می کند و هدفش از نهی چیست؟ هدف این است که اگر مکلف ذاتا داعی بر ترک نسبت به منهی عنه ندارد به وسیله «نهی»، داعویت بر ترک پیدا کند وقتی مولا- می گوید «لا- تشرّب الخمر یا اجتنب عن النّجس» غرض او این است که مکلفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند (۳) اکنون ما یک سؤال مطرح می کنیم که: در مواردی که «منهی عنه» محلّ ابتلاء مکلف نیست (۴) و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله ای است که اصلا برطرف هم نمی شود و به عبارت دیگر منهی عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی کند، آیا در این صورت، مولا می تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجه مکلف بکند؟

خیر، زیرا توجه تکلیف در این صورت، لغو است و عنوان تحصیل حاصل پیدا می کند و معنا ندارد چیزی که خودبه خود متروک است و محلّ ابتلاء مکلف نیست

ص: ۳۹

۱- در محرمات مسلّمه.

۲- علاوه بر سائر شرائط عامّه.

۳- اشکال: ممکن است مکلف انگیزه های دیگری بر ترک داشته باشد، جواب: فرض بحث ما در موردی است که داعی و انگیزه دیگری برای او وجود ندارد.

۴- با قطع نظر از مسئله علم اجمالی.

مطلوب مولا- واقع شود بنابراین وقتی در نواهی مسلّمه، «ابتلاء» دخالت در فعلیت دارد ما نتیجه می گیریم که در اطراف علم اجمالی هم مطلب از این قرار است.

بیان ذلک: مصنف می فرمایند یکی از شرائط تأثیر علم اجمالی همان است که اول بحث به آن اشاره کردیم و علت این اشتراط منطبق است با همان مبنایی که ما در باب علم اجمالی ذکر کردیم که شرط فعلیت و تأثیر علم اجمالی این بود که علم اجمالی باید به تکلیف فعلی من جمیع الجهات متعلق شود و مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، رابطه مستقیم با فعلیت و عدم فعلیت تکلیف دارد و چنانچه بعضی اطراف علم اجمالی محلّ ابتلاء مکلف نباشد در این صورت علم به تکلیف فعلی پیدا نمی شود به عنوان نمونه در مثال قبل که بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء مکلف، خارج بود، با توجه به اینکه احتمال دارد همان موردی که خارج از محلّ ابتلاء بود، مصادف با حرام- نجس- واقعی باشد، آیا با وجود این احتمال باز هم می توان گفت علم اجمالی به یک تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم؟ خیر، بلکه باید چنین بگوئیم که: اگر حرام و نجس واقعی منطبق بر خارج از محلّ ابتلاء هست، در این صورت، تکلیف، فعلیت ندارد و اگر حرام واقعی منطبق بر محلّ ابتلاء است تکلیف، فعلیت دارد بنابراین ما شک در فعلیت مطلقه داریم درحالی که از جمله شرائط تأثیر علم اجمالی این بود که به تکلیف فعلی- مطلقه- من جمیع الجهات، متعلق شود با توجه به آنچه که گفتیم نکته اعتبار محلّ ابتلاء، هم در نواهی مسلّمه و هم در اطراف علم اجمالی روشن شد(۱).

ص: ۴۰

۱- اقول: هذا كلّه اذا كان احد الاطراف العُدی لا- أثر له او كان خارجا عن تحت القدره او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالی (و ایّا اذا كان) من بعد العلم الاجمالی فلا یکاد یمنع ذلک عن تأثیر العلم فی التّنجیز بل یجب الاحتیاط فی الطّرف الباقي لا محاله ... عنایه الاصول ۴ / ۱۷۵.

و منه قد انقدح أنّ الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر و انقداح (١) طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صحّ انقداح الدّاعى إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال [١].

و لو شكّ في ذلك (٢) كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا

- شرح :

ملاك ابتلاء

[١]- ضابطه ابتلاء و عدم ابتلاء چیست؟ مصنّف می فرماید با توجه به آنچه که گفتیم، مشخص شد که ضابطه ابتلائی که جنبه فعلیت نهی را تصحیح می کند عبارتست از اینکه: داعی به ارتکاب عمل در ذهن عبد بتواند تحقق پیدا کند یعنی هر کجا عبد توانست داعی بر ارتکاب عمل در ذهنش انقداح پیدا کند می گوئیم آن عمل، محلّ ابتلاء هست و حکم مولا فعلیت دارد و هر کجا به حسب عادت، عبد نتوانست انگیزه ای به اتیان و ارتکاب عمل پیدا کند، خارج از محلّ ابتلاء هست مشروط بر اینکه مولا هم نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و الا ممکن است فرد جاهلی خیال کند که فلان شیء محلّ ابتلاء عبدش هست و زجر و نهی فعلی نسبت به آن بکند، اما این فرض خارج از محلّ بحث ما هست بلکه ما در مورد مولای عالم بحث می کنیم- نه مولای جاهل- خلاصه، ملاک و میزان محلّ ابتلاء بودن یا نبودن این است که آیا مکلف خودبه خود و در صورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می شود و یا اینکه مثلا- به علت بعد مسافت، ته دریا بودن، ته چاه بودن موضوع، اصلا تحریک به ارتکاب عمل نمی شود.

ص: ۴۱

۱- عطف تفسیری ل « فعلیه».

۲- یعنی فی الابتلاء ... كما اذا علم اجمالا بانّ دارا مغصوبه مردّده بين هذه الدّار الّتی یرید المکلف شراءها و دار اخرى فی بلد آخر یشکّ المکلف فی دخولها فی محلّ الابتلاء و خروجها عنه ... ر. ک منتهی الدرایه ۸۳/۶.

إطلاق الخطاب، ضروره أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل (١) لعلك تعرف إن شاء الله تعالى [١].

- شرح :

شك در ابتلاء

[١]- اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شك کنیم وظیفه چیست؟ آخرین مطلبی را که مصنف در این تنبیه، بیان می کنند این است که: اگر در موردی- و لو در محرمات مسلم (٢)- شك نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع، محلّ ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم، تمسک کنیم که در نتیجه، تکلیف، ثابت و مسلم می شود یا اینکه چون شك در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه، شك در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف داریم پس می توانیم به اصل براءت، تمسک کنیم و مجرای اصاله الاشتغال نیست زیرا اصاله الاشتغال در موردی جاری می شود که اصل تکلیف، قطعی و اشتغال ذمه به یک تکلیف فعلی مسلم باشد.

در این صورت، مرجع ما اصاله البراءه است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمه نداریم و ابتلاء، دخالت در فعلیت تکلیف دارد و شك در ابتلاء مساوق با شك در فعلیت است و هنگام شك در فعلیت تکلیف می توان به اصل براءت رجوع نمود. اشکال: چرا نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسک و اثبات تکلیف نمائیم.

ص: ٤٢

١- نعم لو كان الاطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء- لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف- كان الاطلاق و عدم بيان التقييد دالا- على فعليته، و وجود الابتلاء المصحح لهما، كما لا يخفى، فافهم (منه قدس سره). ر. ك كفايه الاصول طبع مؤسسه ال البيت ٣٦٢.

٢- كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم جريان العاده بابتلاء المكلف به، ر. ك فرائد الاصول / ٢٥٢.

جواب: و لو عبارت مصنّف کمی مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، اما مقصود مصنّف این است که علت عدم تمسّیک به اطلاق این است: در موردی می توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود که شک در اصل تقييد و عدم تقييد داشته باشیم (۱) مثلا- اگر مولا- گفت اعتق الرّقبه و ما شک داشتیم که آیا رقبه، مقیّد به ایمان شده است یا نه در این صورت- دوران امر بین وجود و عدم تقييد- می توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود. اما اگر در موردی اصل تقييد، مسلّم و قطعی بود، لکن شک در تحقّق «قید» (۲) داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک کنیم مانند ما نحن فیه که اطلاق خطاب قطعا در «لا تشرّب الخمر» مقیّد به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شک در تحقّق قید- ایمان- داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم و این نظیر تمسّک به عام در شبهه مصداقیه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ما شک کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی توانیم به عموم عام، تمسّک نمائیم در ما نحن فیه هم تکلیف فعلی مولا مقیّد به قید «ابتلاء» شده و شما شک در تحقّق قید دارید لذا نمی توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسّک کنید بلکه جای رجوع به اصالة البراءه است.

اما تشویش عبارت مصنّف: «... لا فیما شک فی اعتباره فی صحّته».

نه در آن موردی بخواهیم تمسّیک به اطلاق کنیم که شک در چیزی داریم: که آن شیء در صحّت اطلاق، اعتبار دارد یا نه این عبارت به حسب ظاهر، درست نیست

ص: ۴۳

۱- درحالی که می دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلا شارع می تواند بگوید مطلق رقبه را آزاد کنید.

۲- نه شک در اصل تقييد و عدم تقييد.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصوره و أن تكون غير محصوره.

نعم ربما تكون كثره الأطراف في مورد موجه لعسر موافقته القطعيه باجتناب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا، و ليس بموجه لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجه لذلك، و لو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظه ذاك الموجه لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا- يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه و ملاحظه أنه مع أية مرتبه من كثرتها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء»، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شک» را مطرح کردیم مقصودمان شک در تقييد و عدم تقييد نیست بلکه شک ما در این جهت است که اصل قيد- ابتلاء- تحقق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است:

«لا- فیما شک فی تحقق ما اعتبر فی صحته لانّ الابتلاء لا شک فی اعتباره بل الشک فی تحققه بعد القطع باعتباره فی صحه الاطلاق».

تنبيه سوّم صرف غير محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود

[١]- صرف غير محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود.

تقریبا تمام مطالب این تنبیه، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلى الله مقامه الشریف است (١).

ص: ۴۴

۱- ر. ک فرائد الاصول ۲۵۲.

بعضی بلکه مشهور گفته اند که علم اجمالی در شبهات محصوره، منجز تکلیف است اما در شبهات غیر محصوره، نه.

مصنّف می فرماید ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد.

آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیت تکلیف می شود و علم اجمالی را از تأثیر بازمی دارد مثلا- گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخواهیم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعیه کنیم (۱) این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می شود- و یا امثال این دو- مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت اطراف سبب می شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیت تکلیف می شوند.

اما گاهی از اوقات هم ممکن است در شبهات غیر محصوره، هیچ مانعی- از قبیل عسر، حرج و غیره- برای فعلیت تکلیف نباشد، پس صرف عدم حصر، مانع تنجز و فعلیت تکلیف نمی شود و بالعکس گاهی از اوقات در شبهات محصوره- با قلت اطراف- موافقت قطعیه و رعایت احتیاط، باعث عسر و حرج و امثال آن می گردد (۲) و در نتیجه، تکلیف، فعلیت مطلقه پیدا نمی کند و احتیاط هم لازم نیست لذا ملاک

ص: ۴۵

-
- ۱- یعنی در شبهات تحریمیه از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیه تمام اطراف را اتیان نمائیم.
 - ۲- كما اذا اشته الماء المطلق بين انائين و كانت الموافقه القطعيه بالتوضؤ بهما معا موجبا للعسر او الضرر منتهى الدرّايه ۶/ ۱۱۲.

و لو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلی، هذا هو حق القول في المقام [۱].

- شرح :

فعلیت تکلیف، حصر و عدم حصر اطراف نیست بلکه باید ببینیم آیا موانع فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال مطلقاً (۱) وجود دارد و یا اینکه فقط در صورت کثرت اطراف وجود دارد و همچنین باید بررسی کرد که اگر مانع در صورت کثرت تحقق دارد، آیا آن مانع در تمام مراتب کثرت هست و یا بعضی از مراتب، زیرا ممکن است مانع فعلیت تکلیف در بعضی از مراتب کثرت باشد.

[۱]- سؤال: اگر در موردی شك کردیم که آیا چیزی به عنوان رافع فعلیت تکلیف- مانند عسر، حرج، ضرر و غیره- تحقق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در درجه اول اگر دلیل حکم، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود چنانچه دلیل، اطلاقی نداشت (۲) در مرحله بعد می توان به اصل براءت، رجوع نمود زیرا در تکلیف فعلی شك داریم و با وجود شك در تکلیف فعلی، اصل براءت می تواند جریان پیدا کند.

سؤال: مصنف در چند سطر قبل فرمودند: هرگاه شك در ابتلاء یا عدم ابتلاء اطراف کنیم نمی توان به اطلاق دلیل، تمسك نمود بلکه می توان به اصل براءت، رجوع نمود امّا اکنون می فرمایند اگر شك در عروض مانعی برای فعلیت تکلیف بکنیم ابتداء باید به اطلاق دلیل تمسك کرد و در مرحله بعد، نوبت به جریان اصل براءت می رسد اکنون سؤال ما این است که چه تفاوتی بین دو مسئله مذکور هست در

ص: ۴۶

۱- خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره.

۲- مثل اینکه دلیل لثبی بود و یا اینکه لفظی، امّا مجمل بود.

و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو من الجراف [١].

- شرح :

حالی که هر دو مسئله، منافات با فعلیت تکلیف دارند یعنی غیر مبتلا- به بودن منافات با فعلیت تکلیف دارد و تحقق عسر و حرج و امثال آن هم منافات با فعلیت تکلیف دارند ما الفرق بینهما؟

جواب: فرقی که در این دو مسئله به نظر می رسد این است که: ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، تقييد عقلي داریم یعنی این مسئله با دليل و راه عقلي ثابت شده است مقیداتی که از راه عقل، ثابت می شوند تقریبا مانند مقیدات لفظی متصل هستند، کأنّ از اول شارع چنین گفته است: «لا تشرب الخمر اذا كنت مبتلا بشرب الخمر» و در نتیجه، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و با شك در ابتلاء می توانیم به اصل براءت رجوع کنیم. اما به خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن، که این ها مقیدات شرعیّه، و به صورت مقید منفصل هستند و با دليل شرعی ثابت شده اند بنابراین وقتی شك در وجود مقید بکنیم به اطلاق دليل، تمسك می کنیم(١).

مصنّف می فرماید تمام مطالبی که در تنبیه سوّم بیان کرده ایم حقّ مطلب و کلام بود.

[١]- مرحوم شیخ مفصّل در کتاب رسائل، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره، نقل و بررسی نموده(٢) اما مصنّف می فرماید هیچ یک از آن ضوابط، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحا بیان کردیم.

ص: ٤٧

١- البتّه طبق تفصیلی که مصنّف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده اند.
٢- (قال الشیخ) اعلى الله مقامه مختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور و غيره فعن الشهيد و المحقق الثانیین و المیسسی و صاحب المدارك انّ المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العاده بمعنى انه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه لأنّ كلّ ما يوجد من الاعداد قابل للعدّ و الحصر فهو غير محصور (الى ان قال) و ربما قيد المحقق الثانی عسر العدّ بزمان قصير (الى ان قال) و قال كاشف اللثام في مسأله المكان المشتبّه بالنّجس لعلّ الضّابط انّ ما يؤدّي اجتنابه الى ترك الصّلاه غالبا فهو غير محصور كما أنّ اجتناب شاه او امراه مشتبّه في صقع من الارض يؤدّي الى التّرك غالبا (قال) انتهى (ثم قال) و استصوبه في مفتاح الكرامه (الى ان قال) هذا غايه ما ذكروا او يمكن ان يذكر في ضابط المحصور و غيره و مع ذلك فلم يحصل للنفس و ثوق بشىء منها (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه، ر. ك عنایه الاصول ١٨٥ / ٤ و نیز ر. ك فرائد الاصول ٢٦٠.

الرَّابِع: إِنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ عَقْلًا رِعَايَةَ الْاِحْتِيَاظِ فِي خُصُوصِ الْأَطْرَافِ، مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَى اجْتِنَابِهِ أَوْ ارْتِكَابِهِ حُصُولَ الْعِلْمِ بِإِتْيَانِ الْوَاجِبِ أَوْ تَرْكِ الْحَرَامِ الْمَعْلُومِينَ فِي الْبَيْنِ دُونَ غَيْرِهَا، وَإِنْ كَانَ حَالَهُ (١) حَالِ بَعْضِهَا (٢) فِي كَوْنِهِ مُحْكَمًا بِحُكْمِهِ وَاقِعًا [١].

- شرح :

تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[١]- مقصود اصلی از این تنبیه، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه، و یا اینکه باید در این مسئله، تفصیل قائل شد قبلاً متذکر می شویم که عقل، حکم می کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود (٣) و اگر بخواهیم یقین به فراغ ذمه، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیه، تمام اطراف علم اجمالی را اتیان و در شبهات تحریمیّه از تمام

ص: ٤٨

١- ای حال الغیر.

٢- ای بعض اطراف.

٣- در مواردی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد، خواه شبهه اش محصوره باشد یا غیر محصوره.

و منه ینقدح الحال فی مسأله ملاقاه شیء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، و أنه تاره یجب الاجتناب عن الملاقه دون ملاقیه، فیما كانت الملاقه بعد العلم إجمالاً بالنجس بینها، فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعاً، و لو لم یجتنب عما یلاقیه، فإنه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فرداً آخر من النجس، قد شک فی وجوده، کشیء آخر شک فی نجاسته بسبب آخر [۱].

- شرح :

اطراف آن، اجتناب نمائیم اما علم اجمالی با تمام قوت و نیرویی که در تنجز تکلیف دارد، درعین حال، دائره تأثیر آن، محدود به همان اطراف علم اجمالی است و اگر چیزی خارج از دائره علم اجمالی بود و لو ارتباطی هم با اطراف علم اجمالی داشت در این صورت، علم اجمالی نمی تواند تأثیری در آن شیء بگذارد و آن شیء خودش حکم مستقلی دارد گرچه ممکن است حکم آن شیء از نظر واقع، مانند حکم بعضی از اطراف علم اجمالی باشد و علتش این است که آن شیء، خارج از اطراف علم اجمالی است و از همین مطلب، تکلیف ملاقات یک شیء، با اطراف علم اجمالی - که واجب الاجتناب باشد - روشن می شود و تفصیل این مسئله را مصنف ضمن سه فرض بیان می کنند که:

۱- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳- اجتناب از ملاقی، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به توضیح اقسام مذکور می پردازیم.

[۱]- فرض اول:- که بسیار هم محل ابتلاء انسان هست - علم اجمالی داریم که یا طرف راست فرشی نجس (۱) است و یا سمت چپ آن، مقتضای علم اجمالی، این

ص: ۴۹

۱- یعنی متنجس.

است که از هر دو طرف آن باید اجتناب نمود. بعد از تحقق و تنجّز علم اجمالی، شیء سوّمی مثلاً دستی که رطوبت دارد با یکی از دو طرف آن فرش، ملاقات نمود و اکنون ما احتمال می دهیم که دست مرطوب- ملاقی- با همان گوشه ای ملاقات کرده که نجس بوده است و در نتیجه اگر واقعا دست ما با همان گوشه نجس، ملاقات کرده باشد الآن دست ما هم نجس است؟ یا اینکه نه ملاقی نجس نشده است؟

مصنّف می فرماید در فرض مذکور که اوّل علم اجمالی محقّق و منجّز شد و اثر- وجوب اجتناب- بخشید و بعد ملاقات حاصل شد، لازم نیست که از ملاقی- دست مرطوب- که با یکی از دو طرف علم اجمالی، ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

سؤال: چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

جواب: در فرض مسئله، اوّل علم اجمالی محقّق شد، لازمه آن اجتناب از دو طرف شبهه بود اما بعدا که ملاقات محقّق شد، دلیلی ندارد که از ملاقی هم باید اجتناب نمود، بلکه با اجتناب از همان اطراف علم اجمالی، یقین پیدا می شود از نجس معلوم بالاجمال، اجتناب شده است و لو اینکه از ملاقی هم اجتناب نشود.

به عبارت دیگر، شارع مقدّس در مورد بعضی از اشیاء، حکم به نجاست کرده است یعنی دلیل مستقل بر نجاست اشیائی قائم شده است، «الدم نجس»، «العذره نجس» و غیر ذلک و از طرفی هم دلیل مستقل داریم که مثلاً «الملاقی مع النجس متنجس» به نحوی که اگر این دلیل دوّم نبود، نمی توانستیم، حکم نمائیم که ملاقات موجب سرایت است یعنی دلیل نجاست دم نمی گوید که ملاقات، سبب نجاست است بلکه دلیل مستقلّ دیگری می گوید «الملاقاه مع النجاسه موجب للنجیس» اما آیا دلیلی هم داریم که بگوید الملاقی مع المشتبه بالنجس، نجس؟ خیر و در فرض مسئله، ما شک داریم که ملاقی- دست مرطوب- با نجاست برخورد کرده است یا نه

و منه (۱) ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه (۲) أيضا، ضروره أن العلم به (۳) إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه و إن احتمل [۱].

- شرح :

بلکه می دانیم ملاقی با مشتبه ملاقات نموده است بنابراین در مورد شك در ملاقات مع النجاسه، قاعده طهارت، جاری می شود و در فرض مسئله اگر بنا، باشد که ملاقی به سبب ملاقات با احد الطرفین نجس شده باشد این یک فرد جدید و موضوع خاصی است و دلیل مخصوص به خود لازم دارد و همان طور که بیان کردیم چنین دلیل خاصی نداریم.

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم مشخص شد که دیگر مجال برای توهمی که در ذهن بعضی از افراد بوده، باقی نمی ماند و اما آن توهم این است که بعضی (۴) تصور نموده اند که مقتضای اجتناب از نجس معلوم بالاجمال این است که از ملاقی آن هم باید اجتناب نمود درحالی که این صرف یک توهم است زیرا مقتضای علم به نجاست این است که از آن نجس و اطرافش باید اجتناب نمود اما لازمه اش این نیست که از ملاقی با بعضی از اطراف- که فرد جدیدی است- و نمی دانیم با نجاست ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

خلاصه: در فرض اول اجتناب از ملاقی لازم نبود اما از ملاقی می بایست

ص: ۵۱

۱- اگر بنا باشد ملاقی اطراف شبهه به سبب ملاقات با بعضی اطراف نجس شده باشد این فرد جدید و موضوع خاصی است و ارتباطی به علم اجمالی ندارد و ...

۲- ای عن ملاقیه.

۳- ای بالنجس.

۴- این مطلب اشاره به ظاهر کلام ابن زهره دارد و نیز، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۳۱۱.

و أخرى يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه، فيما(١) لو علم إجمالاً- نجاسته أو نجاسه شىء آخر، ثم حدث [العلم ب] الملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى أو ذاك الشىء أيضا، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصوره بعينها حال ما لاقاه فى الصوره السابقه فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى، و أنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه أصلا، لا إجمالاً و لا تفصيلاً، و كذا(٢) لو علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده [١].

- شرح :

اجتناب نمود.

[١]- فرض دوم(٣): حکم این فرض، عکس فرض اول است یعنی اجتناب از ملاقى لازم است اما اجتناب از ملاقى واجب نمى باشد.

اما تصوير مسئله: علم اجمالى داريم که يا دست مرطوب ما نجس است و يا

ص: ٥٢

١- [... و توضيحه: أنه اذا علمنا ظهرا بنجاسه الثوب أو الإناء الاحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسه الاناء الابيض او الاحمر صبحا و ملاقاه الثوب للاناء الابيض و جب الاجتناب عن الملاقى و هو الثوب و الاناء الاحمر مقدمه لامثال خطاب» اجتناب عن النجس» المعلوم بالعلم الاجمالي الاول الحادث بينهما ظهرا، و لا يجب الاجتناب عن الملاقى اعنى الاناء الابيض، لانّ وجوب الاجتناب عنه ان كان لاجل العلم الاجمالي الثانى الحادث عصرا بينه و بين الاناء الاحمر، فهو غير منجز بعد تنجيز العلم الاجمالي الاول الحادث ظهرا و ان كان لاجل ملاقاه الثوب له فهو غير مؤثر لانّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.- الف-

٢- ... توضيحه: أنه اذا علمنا- فى فرض المثل السابق (الف)- بنجاسه الثوب أو الإناء الابيض ثم بملاقاه الثوب للاناء الابيض فى الساعه الاولى و خرج الاناء الابيض الملاقى عن محل الابتلاء ثم علمنا فى الساعه الثانيه بنجاسه الثوب الملاقى او الاناء الاحمر، ثم صار الاناء الابيض مبتلى به ثانيا و جب الاجتناب عن الثوب الملاقى و الاناء الاحمر دون الاناء الابيض الملاقى] ر. ك منتهى الدرايه ١٥٠ / ٦ و ١٤٨.

٣- اين فرض به دو صورت تقسيم مى شود که فعلا صورت اول آن را توضيح مى دهيم.

سمت چپ فرش - بدون اینکه مسئله ملاقات مطرح باشد - لازمه این علم اجمالی این است که از هر دو طرف - دست مرطوب و سمت چپ فرش - باید اجتناب نمود و ما هم به مقتضای علم اجمالی از هر دو طرف، اجتناب می‌نمائیم.

بعد از اینکه علم اجمالی، منجز تکلیف بود و نسبت به هر دو طرف، وجوب اجتناب را ثابت نمود، یک علم اجمالی دیگر به این صورت، محقق شد که:

علم اجمالی پیدا کردیم که اگر سمت چپ فرش نجس باشد، که نجاستش اصالت دارد اما اگر دست مرطوب ما نجس باشد به تبع ملاقات (۱) با سمت راست فرش - ملاقی - است. لازم به تذکر است که علم اجمالی دوم، بعد از تنجز علم اجمالی اولی حاصل شد یعنی علم اجمالی اول سبب شد که ما از دست مرطوب و سمت چپ فرش، اجتناب نمائیم آن وقت، علم اجمالی دوم مشخص شد.

حکم مسئله چیست؟

از دست مرطوب (۲) و قسمت چپ فرش باید اجتناب نمود اما از قسمت راست فرش (۳) که دست مرطوب با آن ملاقات نموده و اگر نجس باشد، نجاستش تبعی است، اجتناب، لازم نمی‌باشد و وجهی برای لزوم اجتناب از قسمت راست فرش وجود ندارد.

اشکال: سمت راست فرش، یک طرف علم اجمالی است و باید از آن، اجتناب نمود.

جواب: همان طور که در تصویر مسئله، بیان کردیم، فرض ما در موردی است

ص: ۵۳

۱- ملاقاتی که بعد از تحقق علم اجمالی اول حاصل شد.

۲- ملاقی.

۳- ملاقی.

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه؛ ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، و هو الواحد أو الاثنان [۱].

- شرح :

که علم اجمالی اول، که دو طرفش مشخص بود، اثر و تنجز بخشید و نسبت به دو طرف - سمت چپ فرش و دست مرطوب - وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش - ملاقى - هم باید اجتناب نمود. و اگر بگوئید بین دو سمت فرش، یک علم اجمالی جدید، پیدا شده است به شما پاسخ می دهیم که این علم اجمالی، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالی قبلی درباره اش منجز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالی، تکلیف، منجز شود.

خلاصه:- سمت راست فرش - ملاقى - که دست مرطوب - ملاقى - با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطهاره است و هیچ چیزی نمی تواند درباره اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض دوم اجتناب از ملاقى و سمت چپ فرش واجب است اما لزومی ندارد که از ملاقى - سمت راست فرش - اجتناب نمائیم. با توجه به صورت اول فرض دوم، تصویر و حکم صورت دوم این فرض هم مشخص است.

[۱]- فرض سوم: در این فرض باید از ملاقى، ملاقى و آن طرف دیگر علم اجمالی، اجتناب نمود البته در فرض سوم، هم ملاقى و هم ملاقى، طرف علم اجمالی هست.

مثال: دست مرطوب ما با گوشه فرشی ملاقات نمود - بدون اینکه علم اجمالی به نجاست مطرح باشد - بعد از ملاقات، یک علم اجمالی حاصل شد که:

ص: ۵۴

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن».

حکم مسئله: در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقّق علم اجمالی به نجاست، تحقّق پیدا کرده- تحقّق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده- و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده اند لذا دایره علم اجمالی شامل ملاقی هم می شود و همان طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالا می دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.

ص: ۵۵

المقام الثانی: (فی دوران الأمر بین الأقلّ و الأكثر الارتباطیین).

و الحقّ أنّ العلم الإجمالی بثبوت التّکلیف بینهما- أيضا- یوجب الاحتیاط عقلا بإتیان الأكثر، لتنجّزه به حیث تعلّق بثبوتہ فعلا [۱].

- شرح :

مقام دوّم دوران امر بین أقلّ و اکثر ارتباطی

اشاره

[۱]- همان طور که قبلا اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود:

۱- دوران امر بین متباینین: که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلّق پیدا کند باید احتیاط نمود و براءت شرعی و عقلی هیچ کدام نمی توانند جریان پیدا کنند.

۲- دوران امر بین أقلّ و اکثر: که خود به دو قسم تقسیم می شود:

الف- أقلّ و اکثر استقلالی: که مصنّف در تنبیهات بحث اشتغال به آن اشاره

ص: ۵۷

ب- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی: که اصل تکلیف، مسلم است امّا مکلف به مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلاقی به یک جزء، وارد شود کأنّ اصلاً آن مرکب- مکلف به- رعایت نشده.

مثال (۲): فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمداً نسبت به آن اخلاقی کنید اصلاً مأمور به، تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان کند به همان مقدار مکلف به، تحقّق پیدا کند (۳). در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می کنیم:

۱- آیا براءت عقلی جاری می شود یا نه ۲- آیا براءت شرعی جریان پیدا می کند یا نه، فعلاً بحث ما در جهت اول است.

براءت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی شود

به نظر مصنف، همان طور که در دوران امر بین متباینین علم اجمالی به تکلیف

ص: ۵۸

-
- ۱- و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصاله البراءه می توان درباره آن بحث نمود.
 - ۲- مثالی که مطرح می کنیم در مورد واجب ارتباطی است امّا چهار مثال برای واجب ارتباطی، حرام ارتباطی، واجب غیر ارتباطی، حرام غیر ارتباطی آورده ایم، ر. ک ایضاح الکفایه ۵/ اولین بحث اشتغال-
 - ۳- به خلاف اقل و اکثر استقلالی که اگر فقط «اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار، براءت ذمه پیدا می کنیم.

و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر بدوا- ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا، أو غيره كذلك أو عقلا، و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر- فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال،

- شرح :

فعلى من جميع الجهات، موجب تنجز علم اجمالی- و احتیاط- بود در ما نحن فيه هم که علم اجمالی به ثبوت تکلیف، بین اقل و اکثر ارتباطی داریم باید احتیاط نمائیم و اکثر را هم ضمن اقل اتیان کنیم.

سؤال: چرا علم اجمالی موجب تنجز تکلیف، نسبت به اکثر است؟

جواب: چون علم اجمالی، واجد شرط تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جميع الجهات داریم بنابراین عقل، حکم می کند که باید احتیاط نمود و معنای تنجز هم این است که اگر تکلیف نسبت به اکثر، تعلق گرفته باشد، در برابر مخالفت با آن، استحقاق عقوبت در میان است و وقتی تکلیف فعلی، منجز شد دیگر فرقی ندارد که مثلاً انسان، علم اجمالی به وجوب متباینین داشته باشد- در اینکه روز جمعه یا صلاه ظهر، واجب است یا صلاه جمعه- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند که مکلف به، نماز نه جزئی است یا ده جزئی- دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی- در هر دو مسئله، عقل، حکم به لزوم احتیاط می کند تنها تفاوتی که بین این دو مسئله، وجود دارد، این است که کیفیت و نحوه احتیاط در آن دو تفاوت می کند احتیاط در متباینین، مستلزم تکرار عمل است و باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه اما در اقل و اکثر ارتباطی، کیفیت احتیاط به این نحو است که باید نماز را با ده جزء بخوانیم و اکثر- سوره- را هم اتیان نمائیم زیرا آن اکثر یا برای مأمور به جزئیت دارد و یا لاقل اگر جزئیت نداشته باشد نسبت به مأمور به- نماز- مضر نیست و استحباب دارد.

سؤال: اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیت برای مأمور به بدیم وظیفه چیست؟

ص: ۵۹

بداهه توقّف لزوم الأقلّ فعلا- إمّا لنفسه أو لغيره على تنجّز التّكليف مطلقا، و لو كان متعلّقا بالأ- كثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجّزه إلا إذا كان متعلّقا بالأقلّ كان خلفا [۱].

- شرح :

حکم این فرض را مصنّف در تنبیهات اشتغال، مطرح می کنند.

[۱]- مصنّف در عبارت مذکور، اشاره ای به کلام (۱) شیخ اعظم «ره» دارند و می گویند، توهمی که برای ایشان پیش آمده است، مطلب فاسدی است.

توهم: کان مرحوم شیخ چنین می فرماید که: مسئله دوران امر، بین متباینین با مسئله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی متفاوت است.

بیان ذلک: در دوران امر، بین متباینین (۲)، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیت اطاعت آنها هم متفاوت است و قدر متیقّنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی کند و باید احتیاط نمود اما در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی- نسبت به اقلّ و نه جزء- و شکّ بدوی- نسبت به اکثر و جزء دهم- منحل می شود یعنی مکلف تفصیلا می داند که نه جزء مسلّما واجب و باید اتیان شود منتها کیفیت وجوب آن را نمی داند که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری دارد.

سؤال: اگر اقل و نه جزء تمام المأمور به نباشد، بلکه اجزاء نماز باشد در این صورت، نه جزء چه نوع وجوبی دارد؟

ص: ۶۰

۱- ر. ک فرائد الاصول ۲۷۴.

۲- مانند علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه.

جواب: اگر مقدمه واجب را واجب شرعی بدانیم، در این صورت، اقل، وجوب غیر شرعی دارد و اگر مقدمه واجب را واجب عقلی بدانیم، در این صورت اقل، وجوب غیر عقلی دارد. بنابراین علم تفصیلی داریم که اقل یا وجوب نفسی دارد، و یا وجوب غیر شرعی یا عقلی - اما نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی دانیم که مثلاً آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنابراین ما بدوا خیال می کردیم که علم اجمالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می توانیم برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

خلاصه: مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، برائت عقلی را جاری می دانند(۱).

بیان فساد توهم مذکور: لازمه انحلالی که مرحوم شیخ، قائل شده اند تولید دو اشکال مهم است:

۱- «خلف»: انحلال علم اجمالی مستلزم محال، و چیزی که مستلزم محال باشد خودش هم محال است بنابراین انحلال علم اجمالی محال، و چنانچه انحلال، محال شد در نتیجه، علم اجمالی در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی مانند علم اجمالی در دوران امر بین متباینین، موجب احتیاط می شود.

بیان ذلک: متوهم، قائل بود که وجوب اقل، تفصیلاً معلوم است اما کیفیت آن مردد است یعنی اگر اقل، تمام المأمور به باشد وجوب نفسی دارد اما اگر اقل، اجزاء مأمور به باشد در این صورت، اقل، وجوب غیر(۲) دارد پس در وجوب اقل دو

ص: ۶۱

۱- البته مرحوم شیخ، نسبت به «اکثر» برائت شرعی را هم جاری می دانند.

۲- غیر شرعی یا غیر عقلی.

مع أنه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال [۱].

- شرح :

احتمال مطرح بود ۱- وجوب نفسی ۲- وجوب غیری.

اکنون به متوهم می گوئیم مگر وجوب غیری، تابع غیر نیست؟ آری یعنی اگر آن غیر- اکثر- واجب باشد مقدمه هم واجب است اگر ذی المقدمه، واجب باشد، مقدمه هم واجب است. مثلا ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلف، لازم نیست؟

چون نماز، وجوب ندارد اما هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسید، تحصیل طهارت هم به عنوان مقدمه، وجوب غیری پیدا می کند پس وجوب غیر، تابع آن غیر است.

بنابراین روی احتمال دوم که شما برای اقل، وجوب غیری، قائل شدید، واضح است که وجوب غیری اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشد و حال آنکه شما می گوئید اکثر، واجب نیست و در آن، اصل برائت جاری می کنید، ما می گوئیم هنگامی که اکثر، واجب نباشد، اقل هم نمی تواند وجوب غیری داشته باشد زیرا وجوب اقل، تابع وجوب اکثر است درحالی که شما فرض کردید که اقل و نه جزء، دارای وجوب است و «هذا خلف» (۱).

[۱]- ۲: «تناقض»- لازمه انحلال علم اجمالی، عدم انحلال علم اجمالی است و چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است.

بیان ذلک: شما گفتید علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال پیدا می کند به وجوب تفصیلی نسبت به اقل- وجوب نفسی یا غیری- و شک بدوی نسبت به اکثر و

ص: ۶۲

۱- طبق احتمال اول که گفتید اقل، دارای وجوب نفسی است اشکالی وجود ندارد و اقل تمام المأمور به است و تابع چیز دیگری نیست و لکن این یک احتمال در مسئله بود و احتمال دیگری هم در مسئله مطرح بود.

نعم إنّما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحه ملزمه، فإنّ وجوبه حينئذ يكون معلوما له، و إنّما كان التّرديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحه أقوى من مصلحه الأقلّ، فالعقل في مثله و إن استقلّ بالبراءه بلا- كلام، إلا- أنّه خارج عمّا هو محلّ النقض و الإبرام في المقام [۱].

- شرح :

در مورد اکثر، اصل براءت، جاری می شود و حکم به عدم وجوب اکثر می کنیم ما می گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدمه، واجب نشد، مقدمه هم واجب نمی شود «فاذا لم یکن الاكثر واجبا لم یکن الاقل واجبا بالوجوب الغیری (۱)» و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می شود؟ درحالی که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شکّ بدوی نسبت به اکثر بناگذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».

خلاصه: چون علم اجمالی منحل نشد، می گوئیم عقل، حکم می کند که در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید احتیاط نمود و قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی تواند جاری شود.

[۱]- اکنون مصنف، استدراک می کنند و می گویند در یک صورت، انحلال علم اجمالی را می پذیریم که:

ص: ۶۳

۱- اشکال: اقل، وجوب نفسی دارد نه وجوب غیری و اینکه گفتید اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه واجب هم وجوب ندارد، ارتباط به ما نحن فیه ندارد. جواب: اگر شما تفصیلا بدانید که اقل، وجوب نفسی دارد حق با شماست و مسئله انحلال هم درست است اما خودتان گفتید که اقل یا وجوب نفسی دارد و یا وجوب غیری، در واقع نسبت به اصل وجوب یقین دارید لکن کیفیت وجوب را نمی دانید که غیری هست یا نفسی - مسئله احتمال، مطرح است نه علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل -

هذا مع أنّ الغرض الدّاعي إلى الأمر لا- يكاد يحرز إلا- بالأكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلّيه من تبعيّة الأوامر و التّواهي للمصالح و المفاسد في المأمور بها و المنهيّ عنها، و كون الواجبات الشرعيه أطفافا في الواجبات العقليّه، و قد مرّ اعتبار موافقه الغرض و حصوله عقلا في إطاعه الأمر و سقوطه، فلا بدّ من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

اگر فرض کنیم که اقل علی ایّ تقدیر دارای یک مصلحت ملزمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صددرجه مصلحت لازمه الاستیفاء هست.

سؤال: اگر اقل علی ایّ تقدیر، مصلحت کامل دارد پس اکثر چه نقشی دارد آیا کالحجر فی جنب الانسان است؟

جواب: احتمال می دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری (١) باشد و یا اینکه اصلا در اکثر دو مصلحت لازمه الاستیفاء وجود داشته باشد.

مصنّف می فرماید در چنین فرضی علم اجمالی انحلال پیدا می کند و علم تفصیلی به وجوب اقل، پیدا می کنیم و عقل نسبت به وجوب اکثر، اصل برائت را جاری می کند لکن فرض مذکور، ارتباطی به اقلّ و اکثر ارتباطی ندارد بلکه اقلّ و اکثر استقلالی، و در نتیجه، خارج از بحث ما است.

[١]- اکنون مصنّف از راه دیگری استدلال بر لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی می کنند.

بیان ذلک: فرض کنید شارع گفته است اقيموا الصّلاه شما در مقام اطاعت باید به نحوی امثال کنید که یقین پیدا کنید که غرض و هدف مولا در خارج، محقق شده

ص: ٦٤

١- و كانت الاقوائيه بحدّ الالزام لا- بحدّ الاستحباب و الا- لم یکن من دوران الواجب بین الاقل و الاكثر كما لا یخفی عنایه الاصول ٤ / ٢٠١.

است و احراز غرض مولا نمی شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبدی گفتیم:

عقل، حکم می کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم.

اینکه گفتیم تحصیل غرض مولا احراز نمی شود مگر با اتیان اکثر، طبق مذهب مشهور از عدلیه است که می گویند او امر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقاتشان هست یعنی تابع مصلحت و مفسده ای هستند که در مأمور به و منهی عنه (۱) وجود دارد و همچنین واجبات شرعیه الطافی در واجبات عقلیه هستند و به قول مرحوم مشکینی واجبات شرعیه مقرّباتی در واجبات عقلیه می باشند.

به عبارت دیگر واجبات شرعیه، مقرّبات انسان، نسبت به اطاعت مولا هستند مثلاً امر به معروف، مقرّب عبد، نسبت به اطاعت مولا- است و نهی از منکر مبعّد انسان از معصیت خداوند متعال است. کأنّ می خواهند بگویند توهم نکنید که واجبات و محرّمات شرعیه، دستورات خشکی هستند، واجبات شرعیه، انسان را به اطاعت و معرفت پروردگار، نزدیک و از مخالفت و عصیان باری تعالی دور می کنند و این تقریباً همان مصلحت ملزمه ای است که در واجبات، وجود دارد و مفسده لازم الاجتنبی است که در محرّمات محقق است.

ص: ۶۵

۱- نه در نفس «امر و نهی».

و لا وجه للتفصی عنه(۱): تاره بعدم ابتناء مسأله البراءه و الاحتیاط علی ما ذهب إلیه مشهور العدلیه، و جریانها علی ما ذهب إلیه الأشاعره المنکرون لذلك، أو بعض العدلیه المکتفین بکون المصلحه فی نفس الأمر دون المأمور به.

و أخرى بأنّ حصول المصلحه و اللطف فی العبادات لا یکاد یکون إلا بإتیانها علی وجه الامتثال، و حیثئذ کان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصیلا- لیؤتی بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا یکاد یقطع بحصول اللطف و المصلحه الدّاعیه إلی الأمر، فلم یبق إلا- التّخلص عن تبعه مخالفته بإتیان ما علم تعلّقه به، فإنّّه واجب عقلا- و إن لم یکن فی المأمور به مصلحه و لطف راسا لتنجّزه بالعلم به إجمالا.

و أمّا الزّائد علیه لو کان فلا تبعه علی مخالفته من جهته، فإنّ العقوبه علیه بلا بیان و ذلك ضروره أنّ حکم العقل بالبراءه- علی مذهب الأشعری- لا- یجدی من ذهب إلی ما علیه المشهور من العدلیه، بل من ذهب إلی ما علیه غیر المشهور؛ لاحتمال أن یكون الدّاعی إلی الأمر و مصلحته- علی هذا المذهب أيضا- هو ما فی الواجبات من المصلحه و کونها أطفافا، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- مصنّف تاکنون برای لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی به دو دلیل، تمسّک نموده اند ۱- از طریق منجزیت علم اجمالی ۲- از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوّم (۲) طبق مبنای مشهور بین عدلیه بود که می گفتند اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّقاتشان هست.

ص: ۶۶

۱- مصنّف، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند، ر. ک فرائد الاصول ۲۷۳.

۲- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم.

نسبت به دلیل دو اشکال وارد شده است.

۱- آیا مسئله جریان براءت یا احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی طبق مبنای عدلیه محلّ کلام و بحث است؟ مسلماً این چنین نیست (۱) شما باید طبق تمام مبانی، بحث کنید که آیا در اقل و اکثر ارتباطی براءت، جاری می شود یا احتیاط، نباید طبق مبنای خاصی - مبنای مشهور از عدلیه - بحث را مطرح کنید. بلکه مبانی دیگری هم وجود دارد.

مثلاً اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می کنند و می گویند اوامر و نواهی هیچ گونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در متعلّق ندارد، و طبق این مبنا اصلاً دلیل دوّم شما جریان پیدا نمی کند و لازمه صحّت و تمامیت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیه که در مقابل مشهور از عدلیه قرار گرفته اند مطلب سوّمی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلّقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست (۲) یعنی بطور قطع و یقین نمی گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأمور به و متعلّق آن هست یعنی نماز - مأمور به - مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب - امر مولا - ممکن است دارای مصلحت باشد و همین طور در

ص: ۶۷

۱- درحالی که شما گفتید: باید در اقل و اکثر احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد زیرا غرض مولا تحصیل نمی شود مگر به اتیان اکثر و این طبق مبنای مشهور عدلیه است که می گویند اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّقاتشان هستند.

۲- نه در مأمور به و متعلّق امر.

باب نواهی نفس «نهی» مولا- دارای مصلحت است بنابراین طبق این مسلک هم دلیل دّوم که دالّ بر لزوم احتیاط و اتیان اکثر بود جاری نمی شود زیرا اگر مصلحت در نفس «امر» باشد دیگر مفهومی ندارد که عمل خارجی و مأمور به، محصل غرض مولا باشد.

تذکر: مصّنف، ابتداء دو اشکال را بیان می کنند و سپس به ترتیب جواب آنها را ذکر می کنند اما ما ابتداء اشکال اول با جواب آن را و بعد اشکال دّوم را همراه با جوابش توضیح می دهیم در جواب از اشکال مذکور مصّنف چنین می فرمایند:

«ضروره انّ حکم العقل بالبراءه ... فافهم».

اشکال مذکور، بی مورد است زیرا جریان اصل برائت در ما نحن فیه بر مبنای اشاعره، فائده ای برای کسی که مذهب مشهور از علمای عدلیّه را پذیرفته است، ندارد چون اشاعره می گویند اوامر و نواهی اصلا ربطی به مصلحت و مفسده ندارند اما ما که مبنای مشهور از عدلیّه را پذیرفته ایم و می گوئیم اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند می توانیم قائل به احتیاط شویم و بگوئیم در دوران امر بین اقلّ و اکثر باید اکثر را اتیان نمائیم تا یقین حاصل کنیم که غرض مولا و مصلحتی را که مولا در نظر گرفته بوده رعایت شده است اما به خلاف اشاعره، که اصلا مسأله مصلحت و مفسده در متعلّق را قبول ندارند و اتفاقا این توقّع شما از ما بی مورد است اگر ما دلیلی اقامه نمودیم حتما باید روی مبنائی باشد که اشاعره هم آن مبنا را قبول داشته باشند با اینکه ما مبنای آنها را باطل می دانیم؟

ما دلیلی روی مبنای خودمان اقامه نمودیم و مشهور از علمای عدلیّه هم آن مبنا را پذیرفته اند و لازمه تمامیت یک دلیل این نیست که طبق تمام مبنائی- و لو مبنائی فاسد- جریان داشته باشد.

«بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیّه با ما متحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیّه هم با بیان ما تفاوتی نمی کند.

توضیح ذلک: غیر مشهور از عدلیّه می گفتند که «امکان» دارد اوامر و نواهی تابع مصالحی باشند که در نفس «امر و نهی» وجود دارد و بطور قطع و یقین وجود مصلحت و مفسده در متعلق را نفی نمی کردند بلکه می گفتند «ممکن» است اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلق» باشند و ممکن است تابع مصلحتی باشند که در نفس «امر و نهی» مولا وجود دارد وقتی مسئله «امکان» مطرح شد ما از غیر مشهور از عدلیّه سؤال می کنیم در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی و در دوران امر بین نماز نه جزئی و ده جزئی، «امر» نماز تابع چیست؟ او می گوید من نمی دانم امکان دارد تابع مصلحت در نفس «امر» باشد و ممکن است تابع مصلحت در متعلق باشد و شقّ دوّم را او نفی نمی کند وقتی احتمال مصلحت در «متعلق» و در «مأمور به» به میان آمد ما می گوئیم چنانچه به اقل و نماز نه جزئی اکتفاء کنیم، نمی دانیم مصلحت و غرض مولا در خارج محقق شده است یا نه لذا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی باید قائل به احتیاط شویم.

فافهم (۱).

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوّم دالّ بر جریان احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی شده است، توضیح می دهیم.

«و اخرى بانّ حصول المصلحه و اللطف فی العبادات ... بلا بیان».

ص: ۶۹

۱- و لعلّه اشاره الی احتمال انّ من ذهب الی ما علیه غیر المشهور لا یقول بالمصلحه الا فی الامر فقط من غیر ان یحتملها فی المأمور به (و علیه) فکما انّ العقل یحکم بالبراءه علی مذهب الاشعری المنکر للمصلحه و الغرض فکذلک یحکم علی مذهب بعض العدلیّه القائل بوجود المصلحه فی الامر دون المأمور به ... ر. ک عنایه الاصول ۴/ ۲۰۵.

مجدداً خلاصه دلیل دوم را یادآوری می کنیم که: تحصیل غرض مولا نسبت به «امر» احراز نمی شود مگر با اتیان اکثر و از طرفی می دانیم واجبات شرعیۀ الطافی در واجبات عقلیۀ هستند و ما را به سوی آنها هدایت می کنند و در اطاعت امر مولا لازم است احراز کنیم که غرض او حاصل شده است.

و امّا آن اشکال: شما که قائل به وجوب اتیان اکثر- احتیاط- هستید چگونه در عبادات احراز می کنید که غرض مولا را تحصیل نموده اید زیرا ما احتمال می دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می شود باید وصف آن جزء مشخص باشد که آیا به عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می شود. مثلاً وقتی شما در نماز سوره (1) را می خوانید، آیا به عنوان یک واجب، آن را قرائت می کنید یا به عنوان آنّه مستحب شما که نمی دانید سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده جزئی می خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی کنیم که تحصیل غرض مولا محقق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی توانیم قصد وجه نمائیم.

گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که:

اگر یقین به تحصیل غرض مولا پیدا نمی کنید، هم اقل و هم اکثر را ترک کنید، مستشکل می گوید نه، امر مولا نسبت به اقلّ توسط علم اجمالی و حکم عقل منجز شده است- خواه در مأمور به مصلحتی باشد یا نباشد- اگر اقل را هم ترک کنیم یقین به مخالفت و استحقاق عقوبت پیدا می کنیم به عبارت دیگر اتیان اقل برای فرار از

ص: ۷۰

۱- که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است.

و حصول اللطف و المصلحه فى العباده، و إن كان يتوقّف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفه الأجزاء و إتيانها على وجهها، كيف؟ و لا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين، و لا يكاد يمكن مع اعتباره [۱].

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، و المراد بالوجه فى كلام من صرّح بوجود إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقتترانه به، هو

- شرح :

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا اما زائد و اكثر، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترك آن وجود ندارد چون تكليف نسبت به آن منجز نشده و عقوبت بر ترك آن، عقاب بلا بيان و قبيح است لذا نسبت به اكثر مى توان اصل براءت را جارى نمود.

[۱]- جواب اشكال دوّم: مصنّف تقريبا پنج جواب از اشكال مذکور بيان مى کنند.

الف: در عبادات بايد مصلحت و غرض مولا- از فعل- مأمور به- حاصل شود و حصول غرض، متوقّف است بر امتثال اما نکته كلام اينجا است كه مجالى براى احتمال اعتبار قصد وجه(۱) در امتثال امر مولا- نيست و به علاوه لازمه وجوب رعايت قصد وجه، اين است كه در اقلّ و اكثر ارتباطى اصلا رعايت احتياط، امكان ندارد زيرا اگر بخواهيم احتياط كنيم و اكثر را اتيان نمائيم و نماز را با ده جزء بخوانيم باز هم علم به حصول غرض مولا پيدا نمى كنيم چون نسبت به جزء دهم نمى توانيم «قصد وجه» را رعايت كنيم بنابراين بايد گفت كه در اقلّ و اكثر «احتياط» امكان ندارد درحالى كه فرض مسئله اين است كه احتياط در اقلّ و اكثر ارتباطى امكان دارد همان طور كه در دوران امر بين متباينين «احتياط» ممكن است.

ص: ۷۱

وجه نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزاءه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی، و إتیان الواجب مقترنا بوجهه غایه و وصفا بإتیان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب علیه و لو كان هو الأقل، فیتأتى من المكلف معه قصد الوجه [۱].

- شرح :

[۱]- ب: چه کسی گفته است در عبادت نسبت به «تک تک» اجزاء باید قصد وجه نمود، این حرف باطلی است بلکه قائلین به اعتبار قصد وجه می گویند رعایت قصد وجه، نسبت به وجوب نفسی متعلق به «مجموع» عبادت لازم است و در نحوه رعایت قصد وجه نسبت به مجموع عبادت دو احتمال در بین هست، یکی اینکه انسان عمل عبادی را معیای به غایت آن بکند و بگوید «اصلی صلاه الظهر لوجوبه» و احتمال دیگر اینکه انسان عنوان صفتیت را در عبادت اخذ نماید و بگوید: «اصلی صلاه متصفه بالوجوب» و لذا در اقل و اکثر ارتباطی کسی که احتیاط را رعایت می کند و اکثر را بجا می آورد از ناحیه رعایت قصد وجه، مشکلی ندارد زیرا اگر واقعا اکثر، واجب باشد او آن را همراه با قصد وجه، اتیان نموده است و چنانچه «اقل» و نماز نه جزئی واجب باشد باز هم او قصد وجه را رعایت نموده است زیرا گفتیم لازم نیست نسبت به تک تک اجزاء قصد وجه نمائیم بلکه بعضی رعایت قصد وجه را نسبت به مجموع عمل معتبر دانسته اند کسی نگفته است نسبت به تک تک اجزاء باید قصد وجه نمود مثال: «اصلی صلاه الظهر لوجوبه» اما لزومی ندارد بگوئیم «اکبر لوجوبه، نقرأ فاتحه الكتاب لوجوبه و ...» البته همان طور که مصنف در متن اشاره می کنند وجوب اجزاء به دو نحو است بعضی قائلند که وجوب اجزاء مانند وجوب شرائط «غیری و مقدمی» هست و بعضی می گویند اجزاء دارای وجوب عرضی هستند یعنی وجوب اصلی برای ذی المقدمه است اما وجوب اجزاء، عرضی است و واضح است که از این ناحیه هم برای رعایت احتیاط و قصد وجه، مشکلی وجود ندارد.

ص: ۷۲

و احتمال اشتماله علی ما لیس من أجزاءه لیس بضائر، إذا قصد وجوب المأتی علی إجماله، بلا تمیز ما له دخل فی الواجب من أجزاءه، لا سیما إذا دار الزائد بین کونه جزءا لماهیته و جزءا لفرده، حیث ینطبق الواجب علی المأتی حیثذ بتمامه و کماله، لأن الطبیعی یرصد علی الفرد بمشخصاته [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: کسی که احتیاط را رعایت می کند و نماز را مع السوره می خواند محتمل است عملش مشتمل بر یک جزئی باشد که آن جزء از اجزاء مأمور به نباشد در این صورت او چگونه می تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه را رعایت کند (۱).

جواب: قبلا مقدمه ای ذکر می کنیم که: اجزاء غیر واجب به چند نوع تقسیم می شوند.

الف- گاهی جزئی نه تنها واجب نیست، بلکه استحباب هم ندارد یعنی امرش دائر بین وجوب و غیر استحباب است (۲).

ب- گاهی هم نمی دانیم جزئی واجب است یا مستحب یعنی امرش دائر بین وجوب و استحباب است، ما در جلد اول کتاب کفایه الاصول خواندیم که اگر جزئی یا شرطی امرش دائر بین وجوب و استحباب باشد، به دو نحو در مأمور به می تواند مدخلیت داشته باشد.

۱- جزء ماهیت مأمور به باشد که از اجزاء واجب، محسوب می شود.

ص: ۷۳

۱- هنگامی که قصد وجوب مکلف در اتیان مأمور به مجمل باشد یعنی تعیین نکند که چه چیز در واجب دخالت دارد و چه چیز دخالت در مأمور به ندارد.

۲- لکن اگر نه واجب، و نه مستحب است نباید وجودش محلّ به عمل و عبادت باشد در حقیقت وجود و عدمش مساوی هست در این صورت می توان نسبت به سایر اجزاء عمل، قصد وجه نمود و از ناحیه این جزء، مشکلی در قصد، ایجاد نمی شود مانند جزء مقارن.

نعم، لو دار بین کونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا، لكنّه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه [۱].

- شرح :

۲- جزء ماهیت مأمور به نباشد لکن در تشخّص و فردیت (۱) مأمور به دخالت داشته باشد مانند اجزاء مستحب، مثلا اگر انسان نمازش را در مسجد خواند «ایقاع الصیلاه فی المسجد» در ماهیت مأمور به دخالت ندارد اما در عین حال «ایقاع الصیلاه فی المسجد» با نمازی که در خارج واقع شده، متحد است و این حالت، جزء عوارض مشخصه و جزء خصوصیات فردیه آن نمازی بود که در خارج محقق شد. اگر کسی احتیاط نمود و مثلا- نماز را با ده جزء قرائت کرد شما گفتید محتمل است عملش مشتمل بر جزئی باشد که آن جزء از اجزاء واجب نباشد در نتیجه او نمی تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه نماید در پاسخ این سؤال می گوئیم در فرض مذکور اگر آن جزء از اجزاء ماهیت مأمور به نباشد لا اقل از اجزاء فردیه که هست بنابراین می گوئیم آن جزء یک جزء لغوی نیست و مأمور به هر چه باشد بر این عمل خارجی - مأتی به - منطبق است زیرا کلی طبیعی بر تمام افرادش که دارای مشخصات مختلفی هم باشند منطبق است مثلا «انسان» بر زید و عمرو که دارای مشخصات مختلفی هستند صادق است زیرا این خصوصیات - کوتاهی قد، بلندی قد، رنگ چهره و ... - جزء ماهیت انسان نیستند، در ما نحن فیه فرضا که آن جزء از اجزاء واجب نباشد از اجزاء فردیه واجب که هست لذا رعایت قصد وجه - وجوب - نسبت به مجموع عمل مانعی ندارد.

[۱] - گویا مصنف نسبت به کلام اخیر - لآن الطبیعی یصدق علی الفرد - استدراک

ص: ۷۴

۱- مانند استعاده.

هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه [١].

مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات (١) [٢].

- شرح :

می کنند.

بیان ذلك: اگر امر، دائر شد که آن مشکوک، جزء مأمور به است- جزء ماهیت یا جزء فرد- یا اینکه از نظر وجود خارجی، مقارن با مأمور به است در این صورت چگونه مأمور به- کلی طبیعی- منطبق بر عمل خارجی است؟ البته قبلا توضیح دادیم که اگر یک شیء جزء ماهیت یا از مشخصات فردیه مأمور به باشد مانعی از قصد وجه وجود ندارد و مأمور به منطبق بر مآتی به است امّا اگر شک کنیم که آن شیء جزء مأمور به است یا اجنبی و مقارن با مأمور به است آیا در این صورت هم می گویند مأمور به منطبق بر مآتی به است؟

در این صورت اگر آن شیء واقعا جزء مأمور به نباشد مأمور به منطبق بر عمل خارجی نیست، پس چگونه قصد وجه نسبت به مجموع عمل می کنید؟ در جواب می گوئیم آری در این صورت هم اجمالا- می دانیم که مأمور به منطبق بر عمل خارجی است یعنی یقین داریم که مأمور به منطبق بر بقیه اجزاء هست پس می توان نسبت به آنها قصد وجه نمود.

[١]- تذکر: تاکنون مصنف دو جواب از اشکال را بیان کرده اند اکنون به ذکر جواب سوم می پردازند.

ج- ما یقین داریم که رعایت قصد وجه، نه نسبت به مجموع عمل لازم است و نه نسبت به تک تک اجزاء آن.

[٢]- د: بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبدی

ص: ٧٥

١- فاذا امر المولى مثلا بمعجون لم يعلم أنه مركب من تسعة اجزاء او من عشرة جرى فيه النزاع المذكور من البراءة و الاشتغال من غيران يحتمل فيه اعتبار قصد القرية او الوجه او التمييز كى لا يحصل معه القطع بحصول المصلحة و الغرض و هذا واضح عنایه الاصول ٢٠٨ / ٤.

مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، و لو ياتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، و للزم الاحتياط ياتيان الأ-كثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حكم العقل [١].

- شرح :

نیست تا شما بگوئید ما احتمال می دهیم رعایت قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم است و چون نمی دانیم جزء مشکوک، واجب است یا نه پس قصد وجه هم ممکن نیست.

آیا در واجبات توضیحی که اصلاً رعایت قصد قربت لزومی ندارد، نمی شود احتیاط نمود؟ و علم به حصول غرض مولا پیدا کرد؟

[١]- ه: عبارت مذکور، پنجمین جواب مصنف، نسبت به ایراد مستشکل است، لذا مجدداً خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می کنیم تا مطلب واضح شود.

مصنف فرمودند در اقل و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه جزئی (١) را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر- نماز مع السوره- را اتیان نمود.

مستشکل ایرادی بر کلام مصنف وارد نمود که: احتمال می دهیم در عبادات قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم باشد لذا چون نمی توانیم نسبت به جزء زائد-

ص: ٧٦

١- قبلاً هم تذکر دادیم که از نظر فقهی این مثال، صحیح نیست لکن برای تفهیم و بیان مطلب، مثال مناسبی است.

سوره- قصد وجه را رعایت کنیم و بگوئیم با اتیان اکثر غرض مولا حاصل شده است، قائل به وجوب اقل- نماز بدون سوره- می شویم و نسبت به اکثر- جزء زائد- قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری می کنیم نه اصاله الاحتیاط.

اکنون مصنف می فرماید اگر در عبادات، قصد وجهی نسبت به تک تک اجزاء لازم باشد که تردد و احتمال با آن منافات داشته باشد (۱) در این صورت وجهی برای لزوم رعایت تکلیف معلوم بالاجمال نداریم- و لو با اتیان اقل و نماز نه جزئی- اگر غرض مولا- حاصل نمی شود چرا اقل را اتیان کنیم به عبارت دیگر آیا غرض مولا با اقل و نماز نه جزئی حاصل می شود؟ خیر زیرا ما احتمال می دهیم با اتیان اقل هم امر مولا در ذمه ما باقی باشد و در نتیجه، غرض او حاصل نشده باشد بنابراین چون یقین به اشتغال ذمه داریم باید برای فراغت ذمه، اکثر و نماز ده جزئی بخوانیم تا نسبت به امر مولا یقین به فراغ ذمه پیدا کنیم و در نتیجه غرض او را تحصیل نمائیم.

قوله: «فافهم (۲)».

تاکنون بحث ما در این جهت بود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی برائت عقلی جاری می شود یا نه، مصنف از دو طریق اثبات کردند که در اقل و اکثر برائت عقلی

ص: ۷۷

۱- فرض مسئله این است که ما نمی دانیم زائد- سوره- جزء مأمور به هست یا نه لذا نمی توان به طور قطع، نسبت به آن قصد وجه نمود.

۲- و لعله اشاره الی انّ الشیخ اعلی الله مقامه فی تفصیه الثانی لم یقل باعتبار قصد الوجه و التّمييز علی وجه الجزم و الیقین کی لا یحصل معه الغرض ابدا و لا یبقی مجال لمراعاة التکلیف المعلوم بالاجمال اصلا و لو باتیان الاقل بل قال باحتماله (حیث قال) فیحتمل ان یكون اللطف منحصرًا فی امثاله التفصیلی مع معرفه وجه الفعل ... الخ و من المعلوم انّ مع احتمال اعتباره لا یقطع بعدم حصول الغرض فیبقی مجال لمراعاة التکلیف المعلوم بالاجمال و لو باتیان الاقل تخلّصا من تبعه مخالفه الامر الموجّه الیه كما صرّح به الشیخ فی عبارته المتقدّمه فتدبرّ جیدا، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۰۹.

و أمّا التّقل فالظّاهر أنّ عموم مثل حديث الزّفع قاض برفع جزئیه ما شكّ فی جزئیه، فبمثله یرتفع الإجمال و التّردد عمّا تردّد أمره بین الأقلّ و الأكثر، و یعیّنه فی الأوّل [۱].

- شرح :

جاری نمی شود بلکه اصاله الاحتیاط جریان پیدا می کند.

آیا براءت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می شود

[۱]- همان طور که قبلاً گفتیم بحث ما در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در دو جهت است.

۱- آیا براءت عقلی جاری می شود یا نه؟

مصنّف فرمودند که براءت عقلی - قاعده قبح عقاب بلا بیان - جاری نمی شود بلکه باید اصاله الاحتیاط را جاری نمود - خلافاً للشیخ -

۲- اکنون ببینیم آیا در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی براءت نقلی - حدیث رفع و امثال آن - جاری می شود یا نه؟ نظر مصنّف و مرحوم شیخ این است که براءت نقلی می تواند جریان پیدا کند.

سؤال: اگر در موردی - مثل ما نحن فیہ - براءت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتیاط نماید اما براءت شرعی و نقلی جریان پیدا کند، نتیجه مسئله چه خواهد بود؟

جواب: نتیجه، همان است که شرع، دلالت بر آن می کند به عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان براءت با قطع نظر از حکم شارع به براءت شرعیّه است.

کیفیت جریان براءت شرعیّه در اقلّ و اکثر ارتباطی (۱): اقلّ و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حدیث رفع و امثال آن می تواند در آن جاری شود. یکی از

ص: ۷۸

۱- امثله متعدّدی برای آن ذکر نمودیم ر. ک ایضاح الکفایه ۵- اوّلین بحث اشتغال -

لا- يقال: إن جزئیه السوره المجهوله- مثلا- لیست بمجعوله و لیس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرّفْع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم مع أنّه عقلي، و لیس إلا من باب وجوب الإطاعه عقلا [۱].

- شرح :

فقرات حدیث رفع، «رفع ما لا يعلمون» بود یعنی آنچه را که شما نمی دانید، از شما برداشته شده است در اقلّ و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیت- مثلا- «سوره»- دچار شک و تردید هستیم در نتیجه، جزئیت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی دارد و مأمور به را در همان اقل برای ما معین می کند(۱).

[۱]- اشکال: شما با حدیث رفع چه چیز را می خواهید بردارید، در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی که مثلا شک در جزئیت سوره دارید با حدیث رفع چه چیز را برمی دارید؟ ممکن است خواسته شما یکی از این دو مطلب باشد.

۱- می گوئید جزئیت سوره برای ما مشکوک و مجهول است لذا با حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی داریم.

۲- ممکن است بگوئید مأمور به را بدون جزء مشکوک- مثلا نماز بدون سوره- اتیان کرده ایم و بعد کشف خلاف شد و متوجه شدیم که سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی الآن توسط حدیث رفع، وجوب اعاده را از دوش خود برمی داریم.

مستشکل می گوید حدیث رفع هیچیک از خواسته های شما را برآورده نمی کند.

بیان ذلک: حدیث رفع، چیزی را می تواند رفع نماید که یا خودش «حکم

ص: ۷۹

۱- چرا مصنف در ما نحن فيه اصالة البراءه را نسبت به حکم وضعی- جزئیت مشکوک- جاری کرد نه نسبت به حکم تکلیفی- وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر-؟ ر. ک عنایه الاصول ۴/ ۲۱۱.

شرعی» و «مَجْعُول شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع- اثر- برای حکم شرعی باشد(۱).

مثال: در شبهات حکمیّه- مثلاً نمی دانید که شرب تنن حرام است یا نه، حدیث رفع می گوید «رفع ما لا يعلمون» و شما حکم به حلیت شرب تنن می کنید.

مثال:- در شبهات موضوعیّه- نمی دانید فلان مایع خارجی خمر است یا خل، حدیث رفع می گوید «رفع ما لا يعلمون» و شما به کمک حدیث رفع می گوئید آن حکم شرعی که مترتب بر شرب خمر می باشد مرفوع است.

اکنون ببینیم در ما نحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیت سوره مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیت سوره مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیت سوره یک امر انتزاعی است شارع به یک مرگبی بنام نماز امر کرده و گفته است «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» * اما شما برای هر یک از آن اجزاء، جزئیت را انتزاع نموده اید بنابراین جزئیت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

لذا با حدیث رفع نمی توان چیزی- جزئیت- را برداشت که نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی پس حدیث رفع انتظار اول شما را نتوانست برآورده کند.

حال ببینیم آیا حدیث رفع می تواند عدم وجوب اعاده را بردارد.

مستشکل می گوید حدیث رفع به دو علت نمی تواند وجوب اعاده را رفع کند زیرا:

ص: ۸۰

۱- برای توضیح بیشتر این مطلب به ادله دال بر براءت و حدیث رفع مراجعه کنید به ایضاح الکفایه ۴/ ۴۶۰-۴۴۶.

لأنه يقال: إن الجزئية و إن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا كاف في صحه رفعها [١].

- شرح :

١- وقتی برای شما کشف خلاف شد و متذکر شدید که یک جزء از مأمور به را اتیان نکرده اید، اثر بقاء امر، وجوب اعاده است و با وجود علم، دیگر مجرائی برای اصل براءت، باقی نمی ماند، و اصل براءت در مورد فرد شاک، جاری می شود.

٢- اصلا مسئله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست و در فقه هم گاهی انسان فکر می کند که این یک حکم شرعی است و مورد اشتباه واقع می شود، بلکه یک حکم عقلی است. مثلا شارع می گوید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * اگر شما بعد از نماز متوجه شدید که یکی از ارکان نماز باطل بوده است در این صورت اعاده، لازم است اما حاکم به اعاده، شارع نیست او فقط می گوید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * اما عقل بعد از آنکه دید نماز شما صحیح نبوده و مطابقت با مأمور به نداشته است حکم به وجوب اعاده می کند بنابراین وقتی وجوب اعاده، حکم شرعی نبود حدیث رفع هم نمی تواند حکم به عدم لزوم اعاده نماید.

خلاصه اشکال: جزئیت سوره مشکوک نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی بنابراین نمی توان با حدیث رفع آن را مرفوع دانست و همچنین مسئله وجوب اعاده هم حکم شرعی نیست تا با حدیث رفع آن را برداریم بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی براءت شرعی جاری نمی شود.

[١]- جواب: ما هم قبول داریم که جزئیت نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی بلکه یک امر انتزاعی است لکن شارع می تواند در منشأ انتزاع آن دخالت کند.

چرا شما می گوئید فاتحه الکتاب برای نماز جزئیت دارد؟

چون امر شارع به مرکب از فاتحه الکتاب متعلق شده است و اگر از ابتداء، امر این

ص: ٨١

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الأوّل، و لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه [١].

لأنه يقال: نعم، و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنّ نسبه حديث الرفع - الناظر إلى الأدلّه على بيان الأجزاء - إليها نسبه الاستثناء، و هو

- شرح :

چنینی نمی بود که شما برای سوره جزئیت را انتزاع نمی کردید پس منشأ انتزاع جزئیت سوره، امر شارع است لذا می گوئیم حدیث رفع، منشأ انتزاع را برمی دارد یعنی اگر امر، به مرکب از سوره متعلق شده است ما با حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را برمی داریم و می گوئیم: «الامر لم يتعلّق بشيء من السّوره».

[١]- اشکال: در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع، امر شارع به مرکب از سوره، متعلق شده باشد (١)، حدیث رفع در منشأ انتزاع، تصرّف می کند و آن را برمی دارد و می گوید به حسب ظاهر، امر شارع به مرکب از سوره، تعلق نگرفته است. این جواب، اشکال قبلی را حل کرد اما اشکال مهم تری ایجاد نمود که:

امر متعلق به مرکب از سوره - امر اوّل - که برداشته شد و کنار رفت، آیا شما یقین دارید که امر به مرکب از غیر سوره (٢) تحقق دارد؟ امر نسبت به نماز ده جزئی اگر واقعیت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی - بدون سوره - از اوّل برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما - مصنف - این است که می توان بطور کلی مأمور به و نماز را ترک کرد و دلیل هم دلالت بر آن دارد، زیرا امر متعلق به نماز ده جزئی - اکثر - بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی - اقل - از اوّل مشکوک بود.

ص: ٨٢

١- امر متعلق به اکثر.

٢- امر متعلق به اقل.

معها يكون دالّة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: مصنف می فرماید قبول داریم که رفع امر انتزاعی بوسیله تصرّف در منشأ انتزاع آن است اما شما ملاحظه کنید که بین حدیث رفع- که از ادله ثانویه است- و ادله اولیه ای که اثبات جزئیت، شرطیت و غیره می کند چه نسبتی برقرار است.

بیان ذلک: ادله ثانویه و حدیث رفع، به منزله استثناء برای ادله اولیه هستند، به عبارت دیگر ادله ثانویه، حاکم و ناظر بر ادله اولیه هستند.

ادله اولیه، احکام را برای عناوین اولیه، ثابت می کنند بدون اینکه تفاوتی بین صورت علم و جهل، قائل شوند اما حدیث رفع، صورت جهل، نسیان، اضطراب و غیره را استثناء می کند بدون اینکه اساس و ریشه ادله اولیه را از بین ببرد و مثل این است که در همان ادله اولیه، صور اضطراب، جهل، نسیان، اکراه و غیره استثناء شده باشد بنابراین اگر به حسب واقع، سوره برای نماز، جزئیت داشته باشد حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را بطور کلی رفع نمی کند بلکه حدیث رفع، جزئیت سوره را در حالت جهل و شک استثناء می کند و اینکه ما گفتیم حدیث رفع دخالت در منشأ انتزاع می کند و امر متعلق به مرکب از سوره را رفع می کند به این معنا است که دایره جزئیت را محدود می کند و می گوید در صورت جهل، سوره جزئیت ندارد، بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی براءت شرعی جاری می شود.

تذکر: مصنف در واقع از اشکال مستشکل فرار نمودند و جواب درستی برای اشکال بیان نکردند زیرا مستشکل می گفت چون جزئیت، مجعول شرعی نیست لذا حدیث رفع نمی تواند آن را بردارد و شما جواب دادید که منشأ انتزاع را رفع می کند مجدداً او اشکال می کند که مگر ما چند «امر» داریم، امر متعلق به نماز ده جزئی اگر واقعیت داشته حدیث رفع آن را مرفوع می داند و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی-

ص: ۸۳

مرگب بدون سوره- هم از ابتداء برای ما مشکوک است پس باید بتوان بطور کلی با مأمور به مخالفت نمود، شما جواب می دهید که حدیث رفع، اصل دلیل اولی را از بین نمی برد، فقط جزئیت در حال «شک» را رفع می کند.

خلاصه مقام دوم: در اقل و اکثر ارتباطی براءت شرعی جاری می شود.

ص: ۸۴

و ينبغي التنبية على أمور: الأول: إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشي ء و مطلقه (1)، و بين الخاص كالإنسان و عامه كالحیوان، و أنه لا- مجال هاهنا للبراءة عقلا بل كان الأمر فيهما أظهر، فإنّ الانحلال المتوهم في الأقلّ و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا- تكاد يتّصف باللزوم من باب المقدمه عقلا فالصّلاه- مثلا- في ضمن الصّلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها، و في ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها و خصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

تنبيهات اقل و اكثر ارتباطی

تنبيه اول دوران امر بين مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقيد و عدم جريان برائت عقلي در آنها

[١]- قبل از توضیح متن توجه شما را به عباراتی از کتاب مصباح الاصول جلب

ص: ٨٥

١- ... و كلام الماتن يشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقيد لدخل التقييد في كلّ منهما في الواجب و ان كان منشأ التقييد في المشروط موجودا خارجيا كالطهاره، و في المقيد امرا متّحدا معه كالايمان، ر. ك منتهى الدرايه ٦ / ٢٦٠.

تاکنون بحث ما در مقام دوّم، پیرامون اقلّ و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شكّ در جزئیت اجزای خارجیّه بود مثلا- گفتیم اگر شكّ در جزئیت سوره داشته باشیم براءت عقلی، جاری نمی شود اما براءت شرعی می تواند جریان پیدا کند اکنون ببینیم اقلّ و اکثر، مصادیق دیگری- غیر از شكّ در جزئیت- هم دارد یا نه مصنّف می فرمایند دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصوّر می شود (۲).

۱- گاهی دوران امر، بین اقلّ و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی دانیم مأمور به درحالی که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیا عن الشرط، یا مثلا نمی دانیم مأمور به مطلق است یا مقید.

مثلا می دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به عنوان قربانی ذبح کند لکن

ص: ۸۶

۱- المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقلّ و الاکثر فی الاجزاء التحلیتیّه و هو علی اقسام ثلاثه (القسم الاوّل)- ان یکون ما یحتمل دخله فی المأمور به علی نحو الشرطیه موجودا مستقلا غایه الامر أنّه یحتمل تقييد المأمور به، به کما اذا احتمل اعتبار التستر فی الصیّلاه مثلا... (القسم الثانی) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب امرا غیر مستقلا عنه خارجا، و لم یکن من مقوماته الداخله فی حقیقته بل کانت نسبتبه الیه نسبه الصفه الی الموصوف و العارض الی المعروض، کما لو دار امر الرقبه الواجب عتقها بین کونها خصوص المؤمنه أو الاعمّ منها و من الکافره... (القسم الثالث) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب مقوما له بان تكون نسبتبه الیه نسبه الفصل الی النجس، کما اذا تردّد التيمم الواجب بین تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للزمل و الحجر و غیرهما، و کما اذا امر المولی عبده باتیان حیوان فشکّ فی انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحيوان... ر. ک مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

۲- دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء تحلیلیّه.

نمی دانیم این قربانی مقید به سن خاصی هست یا نه و یا مثلاً نمی دانیم (۱) مأمور به مطلق الرقبه است یا مقید به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضاً اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیت دارد یا نه.

۲- یکی دیگر از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی این است که امر، دائر بین خاص و عام باشد مانند انسان و حیوان، به این صورت که خاص خودش یک عنوان داشته باشد و عام هم عنوان دیگری، نه اینکه خاص، همان عام مقید به قید باشد.

سؤال: چرا مصنف برای عام و خاص مثال زدند. شاید نکته اش این باشد که عام و خاص بر دو نوع است ۱- گاهی عنوان عام در خاص اخذ می شود منتها با یک خصوصیت زائد و این خاص، همان عام مقید به قید است که هر یک از عام و خاص عنوان مستقلی ندارند و این داخل در مطلق و مشروط هست.

۲- اما گاهی از اوقات هر یک از عام و خاص، عنوان مستقلی دارند مانند انسان و حیوان که چه بسا با شنیدن خاص - انسان - عنوان عام - حیوان - به ذهن نمی آید و باید علم منطق خواند تا بتوان برای آن جنس و فصل درست کرد و مشخص نمود که انسان ماهیتی است مرکب از حیوان و ناطق، مقصود ما در دوران امر بین خاص و عام همین قسم دوم است، آیا در دوران امر بین (مطلق و مشروط) و همچنین دوران امر بین (عام و خاص) برائت عقلی جاری می شود یا نه؟

در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی - در اجزاء - گفتیم نسبت به اکثر نمی توان برائت عقلی جاری نمود بلکه اصاله الاشتغال جاری می شود زیرا علم اجمالی، به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلق گرفته بود و همین امر، موجب جریان اصاله

ص: ۸۷

۱- نه به صورت شک بدوی.

الاشتغال بود منتها در جریان اصاله الاحتیاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی- در اجزاء- توهمی شده بود که آن توهم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهم را در مقام ثانی(۱) مفصلاً شرح دادیم اما اکنون هم تذکر می دهیم که:

گفته شده بود که در اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی ما به علم تفصیلی- نسبت به وجوب اقل- و شک بدوی- نسبت به وجوب اکثر- انحلال پیدا می کند یعنی تفصیلاً می دانیم که اقل و نماز نه جزئی مثلاً واجب است منتها کیفیت وجوب اقل را نمی دانیم که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری و مقدمی دارد، خلاصه، متوهم می گفت در اقل و اکثر ارتباطی می توان نسبت به وجوب اکثر برائت عقلی جاری نمود(۲) گویا مصنف چنین می فرماید اگر ما انحلال آنجا(۳) را بپذیریم- که نپذیریم- انحلال در ما نحن فیه(۴) را بطریق اولی نمی پذیریم و عدم انحلال در ما نحن فیه روشن تر از آنجا است.

بیان ذلک: در آنجا قائل به انحلال می گفت نسبت به وجوب اقل، علم تفصیلی پیدا می کنیم لکن نمی دانیم که اقل، وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری، اما در ما نحن فیه نمی تواند چنین ادعائی بکند زیرا در باب اجزاء، جزئیت، یک امر روشن عرفی و تکوینی است و تقریباً می توان آن را بالوجدان مشاهده نمود اگر کسی نماز

ص: ۸۸

۱- ر. ک ایضاح الکفایه ۵/ ۶۰.

۲- قائل به انحلال علم اجمالی گرچه شیخ اعظم بود، اما مصنف آن را نپذیرفت و پاسخ داد.

۳- انحلال علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی در باب اجزاء.

۴- انحلال علم اجمالی در اقل و اکثر در باب «مشروط و مطلق» و «خاص و عام».

را بدون سوره خواند، می گویند نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مابین مطرح نیست بلکه یکی کامل و دیگری ناقص است بنابراین می گوئیم سوره می تواند وجوب غیری پیدا کند و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه جزئی دارای وجوب نفسی یا غیری است اما به خلاف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مقید و مطلق» است، و جزئیت مطرح نیست بلکه مسئله تقید و خصوصیت مطرح است - جزء عقلی تحلیلی مطرح است - و همچنین در مشروط، تقید به شرط، دخالت دارد و چه بسا اصلا عرف اجزاء تحلیلیه عقلیه را درک نکند لذا آنها نمی توانند وجوب مقدمی پیدا کنند مثلا در چیزهایی که واقعا برای مأمور به شرطیت دارند مانند طهارت برای نماز، اگر کسی نماز را بدون وضوء خواند آیا می توانیم، بگوئیم مثلا نه دهم نماز تحقق پیدا کرد؟

خیر، نماز بدون طهارت با نماز مع الطهاره عنوان اقل و اکثر ندارند نماز بدون طهارت اصلا مابین با نماز مع الطهاره هست و قدر متیقنی بین آن دو نیست، اگر مولا گفت جثنی بشی ء(۱) و مقصودش انسان بود اگر عبد، حیوانی را برای مولا حاضر کند می تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آن را حاضر کردم(۲)؟ خیر.

خلاصه: در اقل و اکثر ارتباطی - در اجزاء - ممکن بود کسی توهم کند که علم اجمالی به علم تفصیلی نسبت به وجوب اقل - وجوب غیری یا نفسی - و شک بدوی نسبت به اکثر انحلال پیدا می کند چون اجزاء خارجی ممکن است اتصاف به وجوب غیری پیدا کنند زیرا هر یک از اجزاء خارجی وجود مستقلی دارند اما در دوران امر

ص: ۸۹

۱- و ندانستیم که مقصود او از «شی ء» حیوان است یا انسان.

۲- و این وجوب مقدمی که دارد.

نعم لا- بأس بجريان البراءة النقلیه فی خصوص دوران الأمر بین المشروط و غیره، دون دوران الأمر بین الخاصّ و غیره، لدلاله مثل حدیث الرّفْع علی عدم شرطیه ما شكّ فی شرطیه، و لیس كذلك خصوصیه الخاصّ، فإنّها إنّما تكون منتزعه عن نفس الخاصّ، فیکون الدّوران بینہ و [بین] غیره من قبیل الدّوران بین المتباینین، فتأمل جيّدا [۱].

- شرح :

بین خاصّ و عام، مشروط و مطلق، اصلا امکان توهم انحلال علم اجمالی وجود ندارد زیرا اجزاء تحلیلیه عقلیه، وجوب غیری و مقدّمی نمی توانند داشته باشند چون وجود مستقلّی در خارج برای آنها نیست بنابراین: بنظر مصنّف در دوران امر بین مشروط و مطلق- عامّ و خاص- براءت عقلی جاری نمی شود(۱).

[۱]- آیا در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط، خاصّ و عام، براءت شرعی جاری می شود یا نه؟

مصنّف می فرماید براءت شرعی در دوران امر، بین خاصّ و عام جاری نمی شود اما مانعی از جریان براءت شرعی در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط(۲) وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می توانند شرطیت شیء مشکوک را بردارند، اما خصوصیت خاص، چیزی نیست که حدیث رفع بتواند آن را رفع نماید زیرا خصوصیت خاص، از نفس خاص، منتزع است بنابراین دوران بین خاصّ و عام از قبیل دوران امر بین متباینین و مجرای اصاله الاحتیاط است.

مثال: قبلا توضیح دادیم که در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی براءت نقلی جاری می شود و حدیث رفع مثلا جزئیت سوره مشکوک را رفع می کند و همچنین در دوران امر، بین مطلق و مشروط و لو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست اما

ص: ۹۰

۱- و برای توضیح بیشتر، ر. ک الف: تهذیب الاصول بحث اقلّ و اکثر ۲/ ۳۲۰ ب: مصباح الاصول ۲/ ۴۴۵.

۲- مطلق و مقید، مطلق و مشروط.

الثانی: إنه لا يخفى أنّ الأصل فيما إذا شكّ في جزئیه شیء أو شرطیته فی حال نسیانه عقلا و نقلا، ما ذکر فی الشک فی اصل الجزئیه أو الشرطیه، فلولا مثل حدیث الرفع مطلقا و لا تعاد فی الصیلة یحکم عقلا بلزوم إعاده ما أخلّ بجزئیه أو شرطه نسیانا، كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئیه أو شرطیته مطلقا نصّا أو إجماعا [۱].

- شرح :

حدیث رفع می تواند شرطیّت را- که یک امر زائد و مستقلّی هست- بردارد، به عنوان فرض و مثال اگر برای ما شک حاصل شود که طهارت لباس در نماز شرطیّت دارد یا نه حدیث رفع می تواند شرطیّت مشکوک- طهارت ثوب- را رفع کند، اما در دوران امر، بین خاصّ و عام، مطلب چنین نیست مثلا مولا گفته است جئنی بشیء و ما نمی دانیم مقصود او از «شیء» انسان است یا حیوان، در این صورت ما در چه چیزی می خواهیم برائت جاری کنیم؟ و شک ما در چه چیز است؟ آیا بین انسان و حیوان یک خصوصیت زائده ای وجود دارد که بگوئیم آن خصوصیت مشکوک را با حدیث رفع برمی داریم، آری بین انسان و حیوان خصوصیت زائده- انسانیت- تحقق دارد! می گوئیم خصوصیت انسانیت عین انسان است، نه زائد بر خاص، خصوصیت انسانیت از خود انسان انتزاع شده است و نمی توان آن را با حدیث رفع برداشت بنابراین می گوئیم دوران امر، بین خاصّ و عام از قبیل دوران، بین متباینین است که نه برائت شرعی می تواند در آن جاری شود و نه برائت عقلی.

«تنبيه دوّم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...

اشاره

[۱]- مفاد این تنبیه در فقه، بسیار محلّ ابتلاء هست و گاهی هم مورد اشتباه واقع

ص: ۹۱

اگر جزئیت چیزی را برای مأمور به احراز نمودیم لکن برای ما شک حاصل شد که آیا این جزئیت به نحو اطلاق هست به این معنا که هم در حال نسیان و هم در حال توجه آن چیز، جزئیت دارد یا اینکه نه، جزئیت، اختصاص به حال توجه و التفات دارد حکم فرض مذکور چیست؟ و همچنین اگر شرطیت چیزی را احراز کردیم ولی شک پیدا کردیم که شرطیتش مطلق است یا اینکه مختص به حال توجه است.

مثال: فرض کنید می دانیم که «سوره» برای نماز جزئیت دارد لکن نمی دانیم جزئیت آن، مطلق، یا مقید به حال التفات است که اگر سوره جزئیت مطلق داشته باشد نتیجه اش این است که اگر در حال نسیان هم ترک شود نماز، باطل است اما اگر جزئیت آن مقید به حال توجه باشد در صورتی که مکلف نسیانا آن را ترک نماید نمازش باطل نیست.

مصنّف می فرماید اگر ما شک در اصل جزئیت (۱) و شرطیت می کردیم براءت عقلی جاری نمی شد اما می توانستیم براءت نقلی جاری کنیم در محلّ بحث هم که شک در جزئیت و شرطیت مطلقه داریم براءت عقلی نمی تواند جریان پیدا کند اما براءت شرعی می تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیت مطلق» سوره نمودیم هم می توانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیت ندارد، و هم می توانیم به قاعده لا تعاد (۲) تمسک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

ص: ۹۲

۱- فرضاً اگر شک می کردیم که آیا اصلاً سوره برای نماز، جزئیت دارد یا نه؟.

۲- و باسناده عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام انه قال: لا- تعاد الصّلاه الا- من خمسه الطهور و الوقت و القبلة و الرّكوع و السجود، وسائل الشّيعه/ ج ۱/ باب ۳ از ابواب وضوء، ح ۸/ ص ۲۶۰.

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئيه أو الشرطيّه في هذا الحال بمثل حديث الرّفْع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلّه الاجتهاديّه، كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذّاكر و النَّاسِي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقا، و قد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذّاكر، أو وجّه إلى النَّاسِي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عامّ أو خاصّ، لا بعنوان النَّاسِي كي يلزم استحاله إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه

- شرح :

که نسیانا بدون سوره خوانده ایم اعاده کنیم.

تذکر: مزیت حدیث رفع این است که در تمام ابواب فقه- اعمّ از نماز، روزه، حج- می تواند جاری شود و می گوید هر کجا شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه نمودید می توانید برائت شرعی جاری نمائید اما قاعده «لا تعاد» فقط مربوط به نماز است و می گوید اگر کسی بعضی از اجزاء و شرائط نماز- غیر از وقت، طهور، قبله رکوع و سجود- را نسیانا ترک کند اعاده نماز لازم نیست و آن عمل صحیح است.

اگر این دو دلیل- حدیث رفع و قاعده لا- تعاد- نبود ما به اتکاء حکم عقل و علم اجمالی حکم به اشتغال می کردیم و می گفتیم در فرض مسئله، عملی را که نسیانا، جزء و شرط آن اتیان نشده است باید اعاده نمود کما اینکه در موارد دیگر می گوئیم اعاده عمل، لازم است از جمله:

در مواردی که جزئیت و شرطیت علی الاطلاق- یعنی حتّی در حال نسیان- ثابت شده است، مثلا اخلال نسبت به ارکان نماز در هر حالی اعمّ از عمد و سهو، مضرّ به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخیر مستند به دلیل- نص و اجماع(۱)- است

ص: ۹۳

۱- الاوّل كالخمسه المستثناه فی حدیث «لا تعاد» المعبر عنها بالارکان، و الثّانی كتكبیره الاحرام فانّ اعتبارها أنّها هو بالاجماع الذی یعمّ معقده جمیع الحالات الّتی منها النّسیان دون الرّوایات لعدم نهوضها علی ذلك كما لا یخفی علی من راجعها منتهی الدرایه ۶/ ۲۷۵.

الخطاب إليه لا- محاله، كما توهم (١) لذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر و إيجاب العمل الخالي عن المنسى على الناسي، فلا تغفل [١].

- شرح :

امّا در صورت شكّ در جزئيت يا شرطيت مطلقه، عقل، حكم به لزوم احتياط و در نتيجه اعاده عمل مي نمايد- اگر براءت شرعي جاري نمي شد-

آيا توجه خطاب به ناسي ممكن است

[١]- گفتيم با حديث رفع- كه مربوط به عنوان ثانوي و حكم ظاهري است- مي توان جزئيت و شرطيت در حال نسيان را برداشت و نسبت به آن، براءت شرعي جاري نمود امّا آيا مي توان با دليل اجتهادي، جزئيت و شرطيت را از اول مختص به صورت توجه و التفات نمود (٢)؟

مثال: آيا مولا مي تواند از اول جزئيت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهد و بگويد براي فردي كه ناسي سوره است سوره، جزئيت ندارد بلكه جزئيت سوره، مخصوص انسان ذاكر هست؟

مرحوم شيخ (٢) فرموده اند چنين چيزي امكان ندارد. زيرا نمي توانيم خطابي متوجه ناسي كنيم آيا مولا مي تواند بگويد ايها الناسي، اي كسي كه «سوره» را فراموش کرده اي در مورد تو سوره جزئيت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟

به مجردي كه چنين خطابي متوجه او شود او حالت نسيان خود را از دست مي دهد و حالت توجه و التفات پيدا مي كند بنابراین محال است كه جزئيت و شرطيت از اول و

ص: ٩٤

١- قد تقدّم أنّه يحتمل كون مراد الشيخ غيره و لا يخفى سوء هذا التعبير بالنسبه الي مثل الشيخ قدّس سرّه - مشكيني (ره)، ر. ك حاشيه كفايه الاصول ٢ / ٢٤٠.

٢- به مقتضاي حكم اول.

٣- ر. ك فرائد الاصول ٢٨٦.

به وسیله دلیل اجتهادی، مخصوص به حال توجّه و التفات بشود و عملی بر او واجب شود که فاقد «سوره» باشد و لازمه کلام شیخ اعظم این است که هر چیزی که از نظر حکم اولی جزئیت داشته باشد، در حالت عمد، غفلت و نسیان هم جزئیت دارد و مولا نمی تواند بین حالت غفلت و توجّه تفکیک کند.

«لأنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة(۱)».

مصنّف می فرماید کلام شیخ صحیح نیست و این صرفاً یک توهم است و توجّه تکلیف نسبت به ناسی از طریقی که مرحوم شیخ فرمودند ما هم قبول داریم که محال است اما از دو راه دیگر می توانیم بین ناسی و ذاکر تفکیک قائل شویم.

بیان ذلک: ۱- از اول، مولا می تواند یک خطاب «عامی» متوجّه ناسی و ذاکر کند و مثلاً بگوید ایها الناس، نماز شما دارای نه جزء است- و اصلاً جزئیت سوره را مطرح نکند- سپس خطاب خاصّی متوجّه ذاکرین نماید و بگوید «سوره» برای ذاکرین و کسانی که توجّه به جزئیت آن دارند، لازم است، در این صورت اصلاً محالی هم لازم نمی آید و ذاکرین، یک تکلیف زائدی بنام «سوره» دارند و خطابی با عنوان نسیان، متوجّه افراد ناسی نشده است تا بگوئید لازمه آن، رفع حالت نسیان است و ...

۲- و همچنین مولا می تواند از ابتداء خطابی عام یا خاص متوجّه افراد ناسی- نه به عنوان ناسی بلکه به وسیله عنوانی که ملازم با ناسی است- نماید و عملی را مثلاً خالیاً عن الشرط، واجب نماید ولی ذاکرین را مکلف به تمام مأمور به نماید.

مثال: مولا می تواند به ذاکرین بگوید نماز شما دارای ده جزء است اما به افراد

ص: ۹۵

الثالث: إنه ظهر - مما مرّ - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو شطرا في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته، و إلا - لم يكن من زيادته بل من نقصانه - و ذلك (١) لاندراجة في الشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا (٢) أو جهلا (٣) قصورا أو تقصيرا أو سهوا، و إن استقلّ العقل لو لا الثقل بلزوم الاحتياط؛ لقاعده الاشتغال [١].

- شرح :

ناسی با یک عنوان عامی که ملازم آنها است خطاب نماید، مثلا شارع می داند که افراد پنجاه ساله گرفتار نسیان هستند بنابراین به آنها خطاب می کند که نماز شما دارای نه جزء است و همچنین ممکن است با عنوان خاصی به آنها خطاب نماید مثلا می داند که زید، عمرو و ... ناسی سوره هستند به آنها خطاب می کند که نماز شما دارای نه جزء است که در دو صورت اخیر هم خطاب به عنوان «ناسی» متوجه افراد ناسی نشده است تا شما بگوئید به محض خطاب با عنوان «ناسی»، حالت نسیان برطرف می شود و نمی توان بین ناسی و ذاکر از نظر حکم اولی و دلیل اجتهادی تفکیک قائل شد.

تنبیه سوم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

اشاره

[١] - مصنف به مناسبت بحث اقل و اکثر، این مسئله را عنوان می کنند که:

اگر احراز کردیم که جزئی - مثلا سوره - برای مأمور به - نماز - جزئیت دارد لکن در

ص: ۹۶

١- [تعلیل لقوله: «ظهر ممّا مرّ حال زیاده الجزء»].

٢- كما اذا علم بعدم جزئیه الزیاده و مع ذلك قصد الجزئیه تشریعا.

٣- كما اذا اعتقد الجزئیه للجهل القصوری او التقصیری فیأتی بالزیاده ... [منتهی الدرایه ٦/ ٢٩٤].

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزیاده در آن واجب و مأمور به اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزیاده به نحو شرطیت (۱) باشد یا به نحو جزئیت (۲).

خلاصه: شک ما در این جهت است که آیا عدم الزیاده در مأمور به اعتبار دارد یا نه؟

مثال: می دانیم سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی دو دفعه و دو مرتبه- مکرر- سوره را قرائت کردیم لکن نمی دانیم آیا آن سوره ای که مرتبه دوم، زائدا تکرار شد عدمش دخالت در مأمور به و نماز دارد یا نه.

تذکر: در فرض مذکور، جزئیت سوره، مسلم، بود لکن تردید داشتیم که آیا عدم زیاده السوره در «مأمور به» اعتبار دارد یا نه به عبارت دیگر شک ما در جزء و شرط مستقل بود لکن فرض دیگری هم داریم که خارج از محل بحث است و مصنف به آن اشاره می کنند.

قوله: «مع عدم اعتبار فی جزئته...» (۳).

ص: ۹۷

-
- ۱- فرضا یکی از شرائط نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود.
 - ۲- فرضا یکی از اجزاء نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود بنا بر اینکه بتوانیم جزء عدمی تصور کنیم و بگوئیم امر عدمی می تواند اُتصاف به جزئیت پیدا کند.
 - ۳- در فرض قبل، احتمال می دادیم که عدم الزیاده مستقیماً و مستقلاً در «مأمور به» دخالت داشته باشد اما گاهی ما احتمال می دهیم که عدم الزیاده دخالت در «جزئیت جزء» دارد، مثلاً می دانیم سوره برای نماز جزئیت دارد، اما کدام سوره؟ سوره ای در نماز جزئیت دارد که آن سوره زائدا و مکرراً واقع نشود یعنی فقط یک مرتبه خوانده شود اما اگر سوره را دو مرتبه و مکرراً خواندیم در این صورت، سوره ای که جزء مأمور به است محقق نشده است زیرا عدم الزیاده در جزئیت سوره اول، معتبر بوده است و لذا می گوئیم مأمور به و نماز اصلاً فاقد جزئی بنام سوره بوده است، این فرض، محل بحث ما نیست بلکه مربوط به نقصان جزء است که قبلاً درباره اش بحث نمودیم.

نعم لو كان عباده و أتى به كذلك (١)، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا- مطلقا (٢) أو في (٣) صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد [قصور] الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعده الاشتغال.

و أما لو أتى به على نحو يدعوه إليه (٤) على أي حال كان صحيحا، و لو

- شرح :

حکم فرض مذکور چیست؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلا- هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شک نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیت دارد یا نه- خواه بصورت شرط یا جزء- براءت شرعی- نه براءت عقلی- جاری می شد. در ما نحن فيه هم که شک داریم آیا عدم الزیاده در مأمور به معتبر است یا نه براءت شرعی جاری می شود (٥) و می گوئیم عدم الزیاده نه شرطیت دارد و نه جزئیت و چنانچه براءت شرعی نمی بود عقل حکم به لزوم احتیاط می نمود بنابراین اگر مأمور به را عمدا یا سهوا مع الزیاده (٦) اتیان کنیم و در صورت عمد حتی اگر بعنوان تشریح، جزء زائد را همراه مأمور به اتیان کنیم عمل ما صحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

ص: ٩٨

١- ای اتی به مع الزیاده عمدا تشریعا ... عنایه الاصول ٢٤٠ / ٤

٢- [یعنی حتی فی صورہ المدخل، فضمائثر « به، فیه، الیه، وجوبه » راجعه الی الواجب، و « وجوبه » فاعل « يدعو » و « لکان » جواب « لو کان ».

٣- معطوف علی « مطلقا » و ضمیر « دخله » راجع الی الزائد و ضمیر « فیه » الی الواجب.

٤- ای: الی الواجب، و کذا ضمیر « به » و الضمیر المستتر فی « يدعوه » راجع الی « وجوبه » و الضمیر البارز فیه الی فاعل « اتی » ... [منتهی الدرایه ٦ / ٣٠٠ - ٢٩٦.

٥- منتها در محل بحث، شک ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأمور به اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلا خواندیم شک ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

٦- در واجبات توصلی صحت عمل بسیار واضح است.

كان مشرّعا في دخله الزّائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به، و هو لا ينافي قصده الامتثال و التّقرب به على كلّ حال [١].

- شرح :

تقصیری وجود ندارد.

حکم زیاده عمدی

[١]- تذکر: تنبیه سوّم و مخصوصا این قسمت از عبارت، بسیار، دقیق است و از طرفی عبارت مصنّف هم کمی مشوّش است، ما ابتداء به خلاصه آن و سپس به شرحش می پردازیم.

مصنّف کأنّ استدراکی نسبت به کلام گذشته اش می کند که اتیان زائد در واجبات توصلی ضربه ای به عمل نمی زند و در تمام صور، عمل ما صحیح است اما در واجبات تعیدی، اگر اتیان زائد ضربه ای به قصد قربت وارد ننماید در این صورت هم عبادت، صحیح است ولی چنانچه اتیان زائد، سبب فقدان قصد قربت شود عمل باطل است.

بیان ذلک: در ما نحن فيه رعایت قصد قربت به دو نحو تصوّر می شود، ابتداء قسم دوّم و سپس قسم اوّل را بیان می کنیم- در توضیح متن کتاب ترتیب را رعایت نمی کنیم-

«و اما لو أتى به على نحو ... و التّقرب على كلّ حال».

گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را مع الزّیاده اتیان می کند و در مورد قصد قربت، نسبت به آن واجب چنین می گوید که: انگیزه من از اتیان مأمور به «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت (١) در مأمور به داشته باشد یا نداشته باشد، من به هر حال

ص: ٩٩

١- به نحو جزء یا شرط عدمی- که توضیح دادیم-

در برابر امر مولا تسلیم هستم و درعین حال جزء زائد را همراه مأمور به اتیان می‌کنم.

مثال(۱): فرض کنید نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلف می‌گوید من نماز را با جزء زائد- یازده جزء- می‌خوانم اما به هر حال در برابر امر مولا تسلیم هستم.

مصنّف می‌فرماید در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأمور به داده و نماز یازده جزئی خواننده مرتکب تشریح شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأمور به دارد یا نه اما درعین حال زائد را به نحوی- به نحو شرط یا جزء- دخالت در مأمور به داده و جزء آن اتیان نموده است.

سؤال: چرا با اینکه او تشریح نموده است درعین حال، عملش صحیح است؟

جواب: تشریح او در تطبیق عملش با مأمور به است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوم می‌پردازیم:

«نعم لو كان عبادة و أتى به كذلك ... لقاعده الاشتغال».

۲- گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را عمداً مع الزیاده اتیان می‌کند به نحوی که اگر آن زائد، دخالت در مأمور به نداشته باشد اصلاً انگیزه ای برای اتیان امر مولا ندارد به عبارت دیگر مکلف، نماز را با یازده جزء- با سوره زائده- اتیان می‌کند و می‌گوید اگر امر مولا به یازده جزء، متعلق باشد من در برابر امر او تسلیم

ص: ۱۰۰

۱- این مثال از نظر فقهی برای این مورد، صحیح نیست ولی برای بیان مطلب، مثال خوبی هست و واضح است که ما در مثال مناقشه نمی‌کنیم.

هستم اما اگر امر مولا به نماز ده جزئی - بدون سوره زائد - متعلق باشد من امر او را امتثال نمی‌کنم یعنی امتثال او مقید است به اینکه سوره زائده هم در ردیف سوره اول - غیر زائد - جزء مأمور به باشد.

حکم فرض مذکور چیست؟

«لکان باطلا مطلقا»

الف - یک احتمال این است که عمل او بطور کلی باطل است و لو اینکه بعدا معلوم شود که آن جزء، در مأمور به دخالت داشته است مثلا مشخص شود که نماز یازده جزء داشته است و سوره زائد، جزء مأمور به بوده است.

علت بطلان عمل، این است که او قصد امتثال مولا را نداشته است و عبادتی که در آن قصد امتثال مولا نباشد، ارزشی ندارد چون او معتقد بود که اگر امر مولا به نماز یازده جزئی متعلق باشد من تسلیم امر او هستم.

«او فی صوره عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال [لعدم قصور الامتثال] فی هذه الصوره».

ب - احتمال دیگر این است که عمل، بطور کلی و مطلقا باطل نباشد یعنی:

[-] اگر معلوم شد که آن «زائد» در مأمور به دخالت نداشته است، عمل او باطل است مثلا مشخص شد که نماز، دارای ده جزء است، نه یازده جزء در این صورت عمل او باطل است زیرا او معتقد بود که اگر «زائد»، در مأمور به دخالت داشته باشد و نماز دارای یازده جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم بنابراین او قصد امتثال امر مولا را نداشته است - لعدم قصد الامتثال - و نماز یازده جزئی خوانده است.

[+] ولی چنانچه معلوم شد، که آن «زائد» دخالت در مأمور به دارد و نماز دارای یازده جزء است در این صورت عملش صحیح است زیرا او گفته بود، اگر نماز یازده

ص: ۱۰۱

جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم و بعد هم نماز را با یازده جزء خوانده بنابراین امثال او «قصوری» ندارد- لعدم قصور الامثال-

تذکر: دو فرض مذکور- الف و ب- در صورتی بود که بعدا مسئله، مشخص شود که «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه.

«مع استقلال العقل بلزوم الاعاده مع اشتباه الحال لقاعده الاشتغال».

اما چنانچه بعدا مشخص نشد که آیا «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه یعنی مشخص نشد که آیا «سوره زائد» می تواند در ردیف سائر اجزاء و شرائط باشد یا نه در این صورت، عمل، باطل است زیرا او می داند امر مولا متوجه او شده است اما نمی داند بوسیله عملی که در خارج انجام داده، و نماز یازده جزئی خوانده است، امثال امر مولا تحقق پیدا کرده است یا نه لذا عقل می گوید احتیاط لازم است (۱).

اما نکته ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

سؤال: آیا عبارت، [۱] «لعدم قصد الامثال» صحیح است یا [۲] «لعدم قصور الامثال»؟

جواب: هر دو صحیح است اما عبارت [۱] روان تر است.

بیان ذلك: طبق عبارت [۱] مصنف می فرماید «لکان باطلا- مطلقا او فی صوره عدم دخله فیہ لعدم قصد الامثال فی هذه الصوره»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده ایم که مصنف، علت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامثال» بیان می کنند و مشارالیه «فی هذه الصوره» فرضی است که مکلف، مأمور به را مع الزیاده اتیان نموده اما آن دخالت در مأمور به نداشته است.

ص: ۱۰۲

۱- لازم به تذکر است که در فرض اخیر هم در صورتی که «زائد»، دخالت در مأمور به داشته باشد او تسلیم امر مولا بوده است و الا نه.

ثم إنه ربما تمسك (١) لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام، و يأتي (٢) تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى [١].

- شرح :

امّا طبق عبارت [٢]، مصنف می فرماید «لکان باطلا- مطلقا او فی صوره عدم دخله فيه» تا این قسمت عبارت واضح و علی القاعده باید علت بطلان عمل را بعد از آن ذکر کنند اما نه تنها علت بطلان را بیان نمی کنند بلکه می فرمایند:

«لعدم قصور الامتثال فی هذه الصورة» و علت صحت عمل را در فرض دیگر بیان می کنند یعنی در صورتی که مکلف، عمل را مع الزیاده اتیان می کند اما آن زیاده در مأمور به دخالت دارد.

مثلا مکلف، نماز یازده جزئی خوانده- با سوره زائد- و آن زائد هم دخالت در مأمور به داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امتثال مکلف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت [+] شرح داده ایم، و واضح است که عبارت [٢] اشکالی ندارد امّا روان و سلیس نمی باشد البتّه بعضی از محققین هم عبارت [٢] را انتخاب کرده اند- مرحوم مشکینی و مرحوم فیروزآبادی- [١]- بعضی در ما نحن فيه- اتیان العمل مع الزیاده- برای صحت عمل به

ص: ١٠٣

١- (قال الشیخ) أعلى الله مقامه فی المسأله الثانیه التي عقدها للزیاده العمدیّه (ما لفظه) و قد استدلّ علی البطلان بانّ الزیاده تغییر لهیئه العباده الموظفه فتكون مبطله و قد احتجّ به فی المعتبر علی بطلان الصیلاه بالزیاده و فيه نظر لانه ان أريد تغییر الهیئه المعتبره فی الصیلاه فالصغرى ممنوعه لأنّ اعتبار الهیئه الحاصله من عدم الزیاده اوّل الدّعی فاذا شكّ فيه فالاصل البراءه عنه و ان أريد أنّه تغییر للهیئه المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبرى ممنوعه لمنع كون تغییر الهیئه المتعارفه مبطلا (قال) و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف الاستدلال للصیحه باستصحابها بناء علی أنّ العباده قبل هذه الزیاده كانت صحیحه و الاصل بقائها و عدم عروض البطلان لها (ثم اطال الكلام) فی النقض و الابرام حول تضعیف هذا الاستدلال للصیحه و ضعفه لدى نتیجه بما لا یخلو عن ضعف، ر. ك عنایه الاصول ٢٤٢ / ٤.

٢- بل لا یأتی من المصنف تحقیقه اصلا لا فی الاستصحاب و لا فی غیره عنایه الاصول ٢٤٣ / ٤.

الرابع: إنّه لو علم بجزئيه شىء أو شرطيته فى الجملة، و دار [الأمر] بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً و لو فى حال العجز عنه، و بين أن يكون جزءاً أو شرطاً فى خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدره حينئذ على المأمور به، لا على الثانى فيبقى متعلقاً بالباقي، و لم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقي، فإنّ العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان [١].

- شرح :

استصحاب، تمسك نموده اند اما مصنف مى فرمايند استدلال آنها درست نيست و تحقيق آن را در بحث استصحاب بيان مى كنيم.

تنبیه چهارم شك در اطلاق جزئيت يا شرطيت

اشاره

[١]- سؤال: اگر جزئيت يا شرطيت چيزى را فى الجملة بدانيم و لكن ترديد ما از اين جهت باشد كه آيا آن جزئيت يا شرطيت، اطلاق دارد- يعنى حتى در صورت عجز از آن شىء، جزئيت يا شرطيتش به قوت خود باقى است- يا اينكه جزئيت يا شرطيت آن شىء، مخصوص حالتى است كه ما متمكن از آن باشيم، حكم فرض مذکور چيست؟ البته ثمره آن، اين است كه اگر جزئيت يا شرطيت، مطلق باشند هنگامى كه ما نسبت به جزء يا شرط، عاجز باشيم «امر» شارع، ساقط مى شود زيرا قدرت بر اتيان مأمور به نداريم ولى چنانچه جزئيت يا شرطيت آن جزء يا شرط، مخصوص حالت تمكّن باشد در اين صورت اگر ما نسبت به جزء يا شرط، عاجز

ص: ١٠٤

باشیم، امر مولا نسبت به اتیان مأمور به ساقط نمی شود و باید مأمور به را فاقدًا عن الشرط او الجزء اتیان نمائیم. مثلاً می دانیم یکی از شرائط نماز، طهارت لباس است اما نمی دانیم این شرطیت، اطلاق دارد(۱) یا مخصوص حالی است که ما قدرت بر تطهیر ثوب داریم، در نتیجه اگر طهارت لباس، مطلقاً شرط باشد، در صورتی که ما نتوانیم این شرط را رعایت کنیم، اصلاً تکلیفی نسبت به نماز نداریم زیرا قدرت یکی از شرائط تکلیف است اما اگر طهارت لباس، مخصوص حال تمکن باشد در صورتی که ما عاجز از تطهیر لباس باشیم، باید نماز را بدون طهارت لباس بخوانیم و شما فرض کنید که اکنون وقت خواندن نماز است و ما قدرت بر تطهیر لباس هم نداریم، وظیفه ما چیست؟ آیا نماز را ترک کنیم یا اینکه نماز را بدون تطهیر لباس بخوانیم؟

جواب: در درجه اول باید به اطلاق دلیل، رجوع و وظیفه را مشخص نمود و واضح است که در فرض مسئله دو اطلاق ممکن است موجود باشد که نتیجه آنها هم متفاوت است، «اطلاق دلیل جزء یا شرط»، «اطلاق دلیل مأمور به».

الف- اگر دلیل جزء و شرط، اطلاق دارد باید به آن رجوع نمود، زیرا اطلاق دلیل جزء و شرط بر اطلاق دلیل مأمور به حاکم است و لازمه اطلاق دلیل جزء و شرط این است که جزئیت و شرطیت حتی در حال عجز به قوت خود، باقی است، فرضاً اگر نمی توانید نماز را با طهارت لباس بخوانید اصلاً نماز را از عهده شما ساقط است و امر به نماز ندارید.

ب- اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشته باشد باید به اطلاق دلیل مأمور به رجوع

ص: ۱۰۵

۱- یعنی حتی در صورتی که ما از تطهیر لباس، عاجز باشیم، طهارت لباس شرطیت دارد.

لا يقال: نعم و لكن قضيه مثل حديث الزرع عدم الجزئيه أو الشرطيّه إلا في حال التمكن منه [١].

فإنه يقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله، بداهه أنه ورد في مقام الامتتان، فيختص بما يوجب نفى التكليف لا إثباته [٢].

- شرح :

نمود مثلاً- به اطلاق دليل نماز- اقيموا الصلاه- رجوع می کنیم و لازمه رجوع به اطلاق دليل مأمور به این است که حتی اگر شما قدرت بر تطهیر لباس ندارید نماز بر شما واجب است پس باید نماز را بدون تطهیر لباس بخوانید حکم دو فرض مذکور- الف و ب- روشن شد اما اگر دليل جزء و شرط اطلاق نداشت و همچنین دليل مأمور به هم اطلاق نداشت بلکه دارای اهمال و اجمال بود، وظیفه چیست؟ مثلاً یقین داریم که طهارت لباس فی الجمله شرطیت دارد و شک در اطلاق و عدم اطلاق شرطیت داریم و درعین حال از تطهیر ثوب عاجز هستیم، وظیفه ما چیست؟

مصنّف می فرماید در این صورت، براءت عقلی جاری می شود زیرا قدرت بر تحصیل جزء و شرط- تحصیل طهارت- ندارید بنابراین شک پیدا می کنید که نسبت به بقیه مأمور به- نماز- وظیفه ای دارید یا نه عقل، حکم به براءت می کند و قاعده قبح عقاب بلا بیان، جاری می شود و می گوئیم نسبت به وجوب بقیه عمل، تکلیفی نداریم.

[١]- اشکال: قبول داریم که در مسئله مذکور، براءت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان نسبت به وجوب باقی جاری می شود لکن حدیث رفع می تواند در حال تعدّر جزئیت و شرطیت مشکوک را بردارد و مثلاً بگوید در صورت تعدّر از تطهیر ثوب، این شرط، مرفوع است و در نتیجه باید نماز را بدون تحصیل طهارت ثوب بخوانید.

[٢]- جواب: حدیث رفع در مقام امتتان وارد شده است و نمی تواند مکلف را در مضیقه قرار دهد و برای او اثبات تکلیف نماید، در ما نحن فیه چنانچه حدیث

ص: ١٠٦

نعم ربما يقال: بأن قضيه الاستصحاب في بعض الصور (١) وجوب الباقي في حال التّعذر أيضا (٢) و لكنّه لا يكاد يصحّ إلا بناء على صحّه القسم الثالث من استصحاب الكلّي [١].

- شرح :

رفع، شرطیت یا جزئیّت را رفع نماید نتیجه اش این می شود که شما باید مأمور به را بدون شرط یا جزء اتیان نمائید و این مخالف امتنان است.

استصحاب وجوب

اشاره

[١]- بعضی در محلّ بحث، برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب، تمسّک نموده اند و می دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل براءت نمی رسد و استصحاب بر براءت، تقدّم دارد.

کیفیت جریان استصحاب:

کیفیت جریان استصحاب (٣):

در ما نحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.

الف- اگر ما استصحاب کلی قسم ثالث را جاری بدانیم در این صورت می توان برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب تمسّک نمود.

استصحاب کلی قسم ثالث کدام است (٤)؟

ص: ١٠٧

١- [و هی ما اذا علم بوجود الباقي قبل طروء التّعذر، كما اذا تعدّ بعض الاجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الامر بالكلّ، اذ لو كان التّعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجود الباقي حتّى يستصحب، بل الشكّ ح يكون في اصل الحدوث لا في البقاء و من المعلوم انّ المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء دون الحدوث.

٢- یعنی: کوجوب الباقي قبل التّعذر، هذا] ر. ک منتهی الدرّایه ٦ / ٣٣١.

٣- همان طور که اخیرا توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع

نمود.

٤- (القسم الثالث)- ما اذا علمنا بوجود الكلي في ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الاوّل او مقارن مع ارتفاعه- مصباح الاصول ٣/١٠٣.

أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، و كان ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، و يأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام [١].

- شرح :

استصحاب کلی قسم ثالث آن است که می دانیم کلی- انسان- در ضمن فرد معینی- زید- تحقق پیدا کرد و همچنین یقین داریم که آن فرد- زید- مسلماً از بین رفت لکن احتمال می دهیم که هم زمان با وجود فرد اول، فرد دیگری- عمرو- هم وجود داشته است، یا اینکه احتمال می دهیم مقارن ارتفاع فرد اول، فرد دیگری- عمرو- هم محقق شده است، آیا در این صورت می توان استصحاب کلی- وجود انسان- را جاری کرد؟

بعضی می گویند آری و عدّه ای قائل به عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث هستند.

برای جریان استصحاب در محلّ بحث چنین می گوئیم:

مثلاً- نماز مع السوره یک فرد از طبیعت صلاه است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک طبیعت می باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره، دارای وجوب بود(١) لکن الآن که وجوب فرد اول به خاطر تعذر بعضی اجزاء از بین رفت، نمی دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اول، وجوب فرد دوم جانشین آن شد یا نه؟ در این صورت می توانیم بقاء وجوب متعلق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعذر بعضی از اجزاء، بقیّه عمل، واجب است(٢).

[١]- ب: مطلب دیگر اینکه باید بینیم در مورد استصحاب، تعیین موضوع به

ص: ١٠٨

١- پس یقین داریم که طبیعت نماز دارای وجوب هست.

٢- مصنف در تنبیه سؤم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلی قسم ثالث چنین می فرماید: فقی استصحابه اشکال اظهره عدم جریان.

كما أن وجوب الباقي في الجملة (1) ربما قيل بكونه مقتضى ما استفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» و دلالة الأول مبتدئ على كون كلمه (من) تبعيضيّه، لا- بيانيّه، و لا بمعنى الباء، و ظهورها في التبعيض و إن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، و لو سلّم فلا محيص عن أنه- هاهنا- بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به،

- شرح :

اختيار كيست آيا عقل، عرف و يا دليل حكم، موضوع را برای ما تعیین می کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب- بعد از تنبیه چهاردهم- بیان می کنند و در نتیجه می گویند تعیین موضوع بدست عرف است اما در محلّ بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند (2) می توانیم با تمسک به استصحاب، وجوب بقیه عمل را ثابت کنیم.

بیان ذلك: مثلا- نماز قبل- واجب بود اما اکنون به علت تعدد از قرائت سوره- جزء- در وجوب همان نماز، شك داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

ص: ۱۰۹

۱- ای فی خصوص ما يعدّ فاقد الجزء او الشرط ميسورا للواجد لا- مطلقا كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» او فی خصوص فاقد الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الاول و الثالث المذكورين في المتن على ما سيوضح إن شاء الله تعالى ... ر. ك منتهى الدرّايه ۶ / ۳۳۶.

۲- مثل استصحاب كثره الماء و قلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرا او قليلا و الاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثره او القله و الا لم يحتمل [لم يعقل] الشك فيه فليس الموضوع فيه الا اعم من هذا الماء مسامحه في مدخلية الجزء التناقص او الزائد في المشار اليه و لذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا و شك في صيرورته كذا من غير ملاحظه زيادته و نقيصته ... ر. ك فرائد الاصول ۲۹۴.

فقد روى أنه خطب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة - و يروى سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك، و ما يؤمنك أن أقول: نعم، و الله لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» [١].

- شرح :

سایر اجزاء می نمائیم و می گوئیم نماز بدون سوره بر ما واجب است و همان طور که قبلا-متذکر شدیم شرط جریان استصحاب مذکور، این است که عرف در تشخیص موضوع مسامحه کند و بگوید نماز مع السوره و نماز بدون سوره یک موضوع است تا بتوانیم استصحاب را در موضوع جاری نمائیم و این در صورتی است که آن جزء از اجزاء ضعیف باشد و وجود و عدمش دخالت خیلی مؤثری در مأمور به نداشته باشد و با عدمش و لو مسامحه عرف بگوید عنوان مأمور به و عنوان صلاهی تحقق دارد و الا- اگر جزئی از ارکان مأمور به باشد در این صورت حتی با مسامحه نمی توان گفت فاقد جزء، همان واجد جزء است.

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اول، استصحاب «کلی» قسم ثالث بود امّا در طریقه دوّم «شخص و خصوص» و جوب اول را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلی» را.

قاعده میسور

اشاره

[١]- گرچه محلّ نزاع را قبلا(١) مشخص کرده ایم، امّا مجددا هم متذکر می شویم:

ص: ١١٠

١- در تنبیه چهارم.

هرگاه جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیت یا شرطیت به نحو اطلاق (۱) است یا اینکه «جزئیت» یا «شرطیت» آن شیء مخصوص حال تمکن نسبت به شرط یا جزء است (۲) و اطلاق هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأمور به هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیه مأمور به» (۳) لازم است یا نه؟

بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده اند

اشاره

بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده اند البته دلالت و سعه و ضیق آن روایات، متفاوت است و اکنون درباره تک تک آن روایات، بحث می کنیم:

الف - «قوله صلى الله عليه وآله فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

الف - «قوله صلى الله عليه وآله فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (۴).

ص: ۱۱۱

۱- یعنی حتی در صورت عجز از آن شیء، جزئیت یا شرطیتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می شود.

۲- و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیه مأمور به، ساقط نمی شود و باید مأمور به را فاقد اطلاق شرط او الجزاء اتیان نمائیم.

۳- یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذر.

۴- رواه مسلم و النسائی و الترمذی عن ابی هريره، راجع التاج الجامع، للاصول كتاب الحج ج ۲ ص ۱۰۰، و قد نقل فی معجم الفاظ الحديث النبوی صور مختلفه عن هذا الحديث، و رواه العلامة النوری فی مستدرکه ج ۲ ص ۳ من كتاب الحج عن عوالی اللثالی. أمیا سند الحديث فكفاك العيان عن البيان فان الزاوی فی طرق العامه هو ابو هريره العذی كذب علی رسول الله بحدّ ضربه الخليفة الثاني، و قد ألف سيد العلماء شرف الدين كتابا حول احاديثه كما افرد العالم الازهرى المصرى الشيخ محمود ابو ريه كتابا فی احواله اسماه «ابو هريره شيخ المضيره» و اما سنده فی طريق الشيعه فرواه ابن ابی جمهور الاحسائی الذي اعترض عليه و علی كتابه من ليس من دأبه الاعتراض علی المحدثين و مؤلفاتهم كصاحب الحدائق ... تهذيب الاصول ۲/ ۴۰۲- بحث قاعده میسور-

کیفیت استدلال: طبق این روایت، پیامبر گرامی «صلی الله علیه و آله» فرمودند زمانی که درباره چیزی به شما دستوری دادم شما هر مقدار از آن چیز را که می توانید، اتیان کنید و انجام دهید و ...

سؤال: مراد از کلمه «من» در روایت مذکور چیست؟

«من» در روایت مذکور برای تبعیض استعمال شده است و گویا رسول الله (صلی الله علیه و آله) چنین فرموده اند: اگر در مورد شیء و مرگبى - که دارای اجزائی است - دستوری به شما دادم هر مقدار از آن مرگب - از آن اجزاء - را که می توانید و قدرت بر انجامش را دارید اتیان نمائید و آن جزئی که تحت قدرت شما نیست - جزء غیر مقدور - مانعی برای ترکش وجود ندارد، بنابراین کلمه «من» برای تبعیض است و مرجع ضمیر «منه» کلمه «شیء» می باشد و آن شیء باید مرگب و دارای اجزائی باشد تا کلمه «من» بتواند برای تبعیض استعمال شده باشد.

لذا در محلّ بحث می گوئیم نسبت به اتیان جزئی مانند سوره، عاجز هستیم اما بقیه عمل و سایر اجزاء - مانند نماز بدون سوره - تحت قدرت ما هست و باید عمل را فاقدنا عن الجزء اتیان نمائیم.

تذکر: با توجه به کلمه «من» تبعیضیه، این روایت در باب تعدّر جزء می تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه تعدّر شرط.

آیا کلمه «من» می تواند برای تبیین باشد - «من» بیائیه -

اگر کلمه «من» بیائیه باشد ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا معنی حدیث چنین می شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوه ما استطعتم» یعنی اگر نسبت به مأمور به قدرت دارید، آن را اتیان نمائید و اگر قدرت ندارید، اتیان نکنید و مانعی از ترکش وجود ندارد در این صورت دلیلی نداریم که آن شیء - مأمور به - باید مرگب و

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهدهی برای محلّ بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می تواند به معنی «باء» تعدیه باشد(1)؟

خیر، اگر کلمه «من» به معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهدهی برای بحث ما نمی باشد و معنی روایت چنین می شود «اذا امرتکم بشی ء فأتوا منه ای فأتوا به- بتمامه».

خلاصه: استدلال به روایت در صورتی است که «من» برای تبعیض باشد- نه برای تبیین و تعدیه- و از راه تبعیض ثابت کنیم که مرجع ضمیر «منه» شی ء است و آن شی ء باید مرگب و دارای اجزاء باشد و اگر می توانیم تمام آن مرگب را اتیان کنیم و چنانچه قدرت بر اتیان تمام اجزاء نداریم همان مقدار از آن مرگب را که قدرت بر اتیانش داریم باید انجام دهیم.

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

مصنّف می فرماید، می پذیریم که ظهور کلمه «من» برای تبعیض است اما دو نوع تبعیض داریم.

۱- تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به ۲- تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به را اتیان کردیم اما معنای تبعیض به لحاظ افراد مأمور به: کأنّ رسول الله (صلی الله علیه وآله) طبق این روایت فرموده اند که: اذا امرتکم بشی ء- بطبیعه- ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیانش دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکن بر اتیان آن ندارید مانعی از ترکش

ص: ۱۱۳

۱- نه «باء» تبعیض مانند فامسحوا برءوسکم.

طبق این احتمال با اینکه «من» برای تبعیض است اما شاهدهی بر بحث ما نمی باشد و ما احتمال می دهیم که «من» برای تبعیض در افراد باشد- نه اجزاء- و برفرض که ما بپذیریم کلمه «من» به حسب استعمالات عرفیه، برای تبعیض به لحاظ اجزاء هست در عین حال می گوئیم قرینه ای وجود دارد که روایت مذکور در مورد تبعیض به لحاظ افراد است نه اجزاء و آن قرینه این است که:

روزی رسول الله (صلی الله علیه و آله) به مردم فرمودند که بدانید خداوند متعال حج را بر شما واجب نموده است سپس فردی بنام «عکاشه» یا «سراقه بن مالک» سؤال کرد یا رسول الله آیا همه ساله باید مناسک حج را انجام دهیم یا اینکه در تمام عمر، یک مرتبه باید مناسک حج را انجام داد، رسول الله (صلی الله علیه و آله) در مورد این سؤال جوابی ندادند تا اینکه سائل دو مرتبه یا سه مرتبه سؤال را تکرار نمود و رسول الله (صلی الله علیه و آله) ناراحت شدند و فرمودند چه تأمینی داری اگر در جواب سؤال تو بگویم «آری» در نتیجه، همه ساله، حج بر شما واجب می شود و طبعا قدرت هم ندارید که همه ساله مناسک حج را انجام دهید و در نتیجه بر اثر ترک وظیفه راه هلاکت را می پیمائید و کافر می شوید (۱) لذا این قدر، سؤال نکنید، چرا این قدر، تعقیب می کنید این سؤالات انسان را در زحمت می اندازد همان طور که بعضی از امم گذشته (۲) به علت کثرت سؤال

ص: ۱۱۴

۱- مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است *لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان الله غني عن العالمين*. «... و في التهذيب عنه (ع) في قوله تعالى و من كفر قال يعني من ترك» ر. ک تفسیر صافی ذیل آیه مذکور.

۲- مانند قوم بنی اسرائیل که در مورد بقره سؤالات زیادی از حضرت موسی (ع) نمودند و دچار مشکل شدند.

و من ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضا، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها [١].

- شرح :

از پیامبران شان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... و بعد فرمودند «إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم...».

با توجه به مورد و جوابی که در روایت بود می گوئیم روایت مذکور، مربوط به تبعیض در افراد و تکرار حج است نه اجزاء، زیرا صحیح نیست که بگوئیم مراد این است که هر مقدار از اجزاء حج را می توانید، همه ساله انجام دهید چون حج عملی است مرکب و با وجود شرائط، مجموع آن را باید انجام داد.

خلاصه: برای اثبات وجوب بقیه عمل - مأمور به بدون بعضی اجزاء - نمی توان به روایت مذکور تمسک نمود.

اشکال: مورد، مخصّص نیست و می توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسک کنیم.

جواب: آری مورد، مخصّص نیست امّا این احتمال را ایجاد می کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البتّه مناقشات دیگری هم می توان بر روایت مذکور وارد نمود.

تذکر: با توجه به مطالب گذشته معلوم شد که روایت مذکور فقط در مورد اجزاء و عمل فاقد جزء می تواند مطرح شود نه در باب شرائط و عمل فاقد شرط.

-[١]

ب: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللثالی (١) از حضرت علی علیه السلام حکایت شده

ص: ١١٥

١- ر. ك عوالی اللثالی ٤ / ٥٨ مع اختلاف يسير (كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ٣٧٠).

هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو لزوم [۱].

- شرح :

است.

کیفیت استدلال: اگر مرکبی - نماز - مثلا دارای ده جزء بود و یک جزء آن - مانند سوره - متعذر شد در این صورت، میسور - نماز نه جزئی - به سبب معسور - جزء متعذر، مانند سوره - ساقط نمی شود و باید میسور را اتیان نمود.

«المیسور الذی هو عبارة عن تسعة اجزاء لا یسقط بالمعسور الذی هو عبارة عن السوره» نحوه استدلال به روایت مذکور تقریبا روشن شد لکن مرحوم آقای آخوند، اشکالاتی بر استدلال به این روایت دارند که بعضی از آنها با اشکال به حدیث قبلی مشترک است و اینک آن اشکالات را بیان می کنیم.

۱- اشکالی که بر روایت قبل، وارد بود در مورد این روایت هم جریان دارد که:

ما احتمال می دهیم که روایت «المیسور» هم مربوط به میسور و معسور باب افراد باشد نه در باب مرکب و اجزاء، در نتیجه معنی روایت چنین می شود: «المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه» یعنی اگر عامی بود و آن عام، افرادی داشت و بعضی از افراد عام، معسور بود در این صورت افراد دیگر آن را اتیان نمایند آیا شما دلیلی برخلاف این مطلب دارید؟ آیا می توانید ثابت کنید که روایت «المیسور» اجزاء مرکب را هم - و لو به نحو تعمیم - شامل می شود

[۱]- ۲: اشکال دیگر اینکه، شما جمله «... لا یسقط ...» را چگونه معنا می کنید.

«لا یسقط»، یعنی به سبب معسور، میسور از شما ساقط نمی شود آیا این عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است یعنی میسور حتما بر ذمه شما ثابت است؟ شما نمی توانید بگوئید عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است زیرا این روایت، مخصوص میسور در باب واجبات نیست بلکه روایت، عام است و

ص: ۱۱۶

إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضيه الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفى ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعده في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر [1].

- شرح :

شامل ميسور در باب مستحبات هم می شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبات که نمی توانید بگوئيد ميسور به سبب معسور، ساقط نمی شود و باید همان ميسور را اتیان نمود چون مستحب برعهده انسان، واجب نیست حتی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتیان کند بنابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشد، لازمه اش این است که روایت شامل ميسور در باب مستحبات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل ميسور در باب واجبات و مستحبات می شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشد در این صورت دلالت بر مدعا و لزوم اتیان ميسور نمی کند (1).

مثال: اگر مرکبی دارای ده جزء بود و لکن اتیان یک جزء آن متعذر شد شما می خواهید ثابت کنید که باید بقیه اجزاء- ميسور- را اتیان نمود درحالی که اگر لا یسقط- ثبوت- به نحو غیر لزوم باشد دلالتی ندارد که اتیان بقیه عمل حتما برعهده شما هست بلکه روایت «الميسور» می گوید اتیان بقیه مأمور به- ميسور- خوب و دارای رجحان است.

[1]- در این قسمت از عبارت، مصنف، اشکال وارد بر روایت را دفع می کنند.

ص: ۱۱۷

۱- بلکه دلالت بر مطلق رجحان و مطلوبیت می کند.

تذکر: تاکنون ما عدم سقوط را به «میسور» نسبت می‌دادیم یعنی فاعل «لا یسقط» را ضمیر مستتری می‌گرفتیم که مرجع آن «المیسور» بود و قهراً معنا چنین می‌شد که «میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود» و در نتیجه می‌گفتیم اگر «عدم سقوط»- ثبوت- به نحو لزوم باشد شامل میسور در باب مستحبات نمی‌شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدّعی ما را ثابت نمی‌کند.

اکنون مصنّف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می‌کنند که اشکال مذکور، دفع می‌شود.

بیان ذلک: در روایت «میسور» می‌گوئیم فاعل «لا یسقط» ضمیری نیست که مرجع آن «المیسور» باشد بلکه فاعل آن کلمه «حکم» است و در نتیجه، معنای روایت چنین می‌شود- «المیسور لا یسقط حکمه بالمعسور»- و اسناد «لا یسقط» به کلمه «المیسور» به لحاظ حکم آن است (۱) و روایت نمی‌گوید که «میسور» ساقط نمی‌شود تا اینکه شما اشکال کنید که اگر عدم سقوط و ثبوت به نحو لزوم باشد روایت دلالتی بر جریان قاعده میسور در باب مستحبات ندارد و اگر عدم سقوط به نحو غیر لزوم باشد روایت دلالتی بر لزوم اتیان میسور در واجبات را ندارد، بلکه روایت می‌گوید «حکم» میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود خواه آن حکم، وجوب باشد یا استحباب و شامل میسور در باب واجبات و مستحبات می‌شود (۲) و می‌گوئیم

ص: ۱۱۸

۱- همان طور که در قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عنوان «ضرر» نفی نشده است بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع است و برای توضیح بیشتر، ر. ک ایضاح الکفایه ۵/ بحث قاعده لا ضرر.

۲- و هذا (ک) «ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی «لا تنقض الیقین بالشک» ابقاء المتیقّن السابق سواء کان حکماً تکلیفیاً ام وضعیاً ام موضوعاً، و لیس معناه وجوب الابقاء حتّی یختصّ الاستصحاب بالواجبات، ر. ک منتهی الدرایه ۶/ ۳۴۵.

و اما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعى لا الأفرادى، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجبا كان أو مستحبًا - (۱) عند تعذر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فيما يعتمهما، و ليس ظهور (لا- يترك) في الوجوب - لو سلم - موجبا لتخصيصه (۲) بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعمّ قرينه على إرادته خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه من الثّفى، و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا، و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام [۲].

- شرح :

میسور در باب واجبات به وجوب خود، باقی است و میسور در باب مستحبات به استحباب خود، باقی است «المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستجابی فی باب المستحبات» و میسور در باب مستحبات به استحباب خود باقی است.

[۱]- شاید اشاره به این مطلب باشد که اگر «لا یسقط» را به حکم، نسبت دهیم استدلال به روایت، تمام است اما چنانچه آن را به «المیسور» نسبت دهیم استدلال به روایت، صحیح نیست.

- [۲]

ج: «ما لا یدرک کله لا یترک کله».

روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللثالی (۳) از امیر مؤمنان علی «علیه السلام» حکایت شده است و معنای روایت

ص: ۱۱۹

۱- ممکن ان یكون اشاره الى انّ حمل عدم السقوط على البقاء فى العهده يلزم منه خروج المستحبات جزما اذ لا عهده لها و أنّما تكون العهده للواجبات فقط هذا و لعلّ الاولى الجمود على ظاهر نسبه السقوط الى نفس المیسور و حمله على اراده عدم السقوط عن مقام التشريع وجوبا كان او استحبابا، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۳۵۳.

۲- اى الموصول الذى يعتم الواجب و المستحب، ر. ك منتهى الدرّايه ۶ / ۲۵۳.

۳- ر. ك عوالی اللثالی ۴ / ۵۸ باختلاف يسير (كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ۳۷۰).

عبارتست از اینکه: چیزی را که انسان نمی تواند تمام و مجموعش را درک کند، اگر بعضی از آن غیر مقدور بود، تمام آن چیز ترک نمی شود بلکه آن مقدارش که مقدور هست باید درک شود.

مثال: فرض کنید نماز دارای ده جزء است اگر اتیان یک جزء، متعذر شد در این صورت نباید نه جزء دیگر هم ترک شود بلکه باید اجزاء مقدور را اتیان نمائیم حال بینیم استدلال به این روایت تمام است یا نه.

سؤال: مراد از کلمه «کل» در روایت مذکور چیست.

ممکن است مقصود از آن تمام افراد یک طبیعت باشد- عام و کلّ افرادی- بنابراین کلمه «کل» مختص به عامی می شود که دارای افرادی باشد مانند کلمه «عالم» در جمله اکرم کلّ عالم که دارای افراد متعددی هست.

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأمور به بود(۱) و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آنکه مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرگب ذات اجزاء است نه عامّ افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه ای بیش نیست و ما استظهار می کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع(۲) و مرگب ذات اجزاء دارد مخصوصا که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می شود بنابراین معنای روایت چنین می شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرگبی را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

ص: ۱۲۰

۱- به نحو عام افرادی.

۲- عام مجموعی.

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می تواند در محلّ بحث ما مطرح شود لکن مصنّف می فرماید بعد از آنکه ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عامّ مجموعی دارد نه عامّ افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» وارد بود.

بیان ذلک: «مای» موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبات می شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کلّ مرکب لا یدرک کله سواء، کان واجبا ام کان مستحبا لا- یترک کله» و چون در باب مستحبات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لا یترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیت» دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل نمی کند لذا از این روایت نمی توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذّر شد، لازم است که بقیه آن عمل که مقدور است اتیان شود(۱).

سؤال: «لا یترک» صیغه نهی است یا نفی؟

جواب: مصنّف آن را صیغه نفی و جمله خبریه می داند و قرائت آن چنین می شود «ما لا یدرک کله لا یترک کله» که در این صورت سیاق روایت هم متحد می شود زیرا «لا یدرک» هم جمله خبریه است و شاید مصنّف هم به همین علت آن

ص: ۱۲۱

۱- سؤال: آیا توجیهی که در «المیسور لا یسقط بالمعسور» کردیم و گفتیم فاعل یسقط «حکم» است و معنای روایت چنین می شود «المیسور لا- یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا- یسقط حکمه الاستجابی فی باب المستحبات» در اینجا هم جاری است؟ خیر، زیرا در ما نحن فیه آنچه که ترک یا اتیان می شود «نفس عمل خارجی» است و نمی توان گفت که ضمیر در «لا یترک» به حکم برمی گردد.

را صیغه نهی می دانند.

اشکال: «لا- یترک» جمله خبریه است و ظهور در وجوب دارد و ظهور «مای» موصوله را تخصیص می زند بنابراین، روایت، مخصوص باب واجبات است و دلالت بر لزوم اتیان بقیه عمل می کند و ارتباطی به باب مستحبات ندارد.

جواب: مصنف می فرماید اگر ما بپذیریم (۱) که «لا یترک» - جمله خبریه - ظهور در وجوب دارد اما قبول نمی کنیم که ظهور جمله «لا- یترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم (۲) قوی تر (۳) از ظهور «لا- یترک» (۴) است.

و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم، قرینه می شود که مراد از «لا- یترک»، کراهت یا مطلق مرجوحیت ترک - بقیه عمل - است و دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل و لزوم اتیان باقی نمی کند.

خلاصه: اگرچه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریه ظهور در وجوب دارد اما در ما نحن فیه که ظهور «مای» موصوله، معارض با «لا- یترک» است می گوئیم جمله خبریه - لا- یترک - در لزوم، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی تر از ظهور «لا یترک» است.

سؤال: آیا «لا یترک» می تواند صیغه نهی باشد، و اگر صیغه نهی بود دیگر اشکال مصنف وارد نیست؟

ص: ۱۲۲

۱- مصنف این مطلب را می پذیرد.

۲- واجبات و مستحبات.

۳- ... انّ ظهور الموصول فی العموم لکونه بالوضع اقوی من ظهور «لا- یترک» فی الوجوب لکونه بالاطلاق - منتهی الدرّایه ۱۶ / ۳۵۱.

۴- در وجوب.

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعده الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا، كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضا؛ لصدقه حقيقه عليه مع تعذره عرفا، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة (١) و إن كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا، و لأجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنهما - موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا، و إن كان غير مبين للواجد عقلا [١].

- شرح :

جواب: امکان دارد که ما «لا یتَرَک» را به صورت صیغه نهی قرائت کنیم (٢) لکن اشکال اصلی مصنف، وارد است زیرا در این صورت هم ظهور موصول با ظهور صیغه نهی، معارض است و در نتیجه می گوئیم ظهور موصول، قوی تر از ظهور صیغه نهی است و ...

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه گانه

اشاره

[١]- با قطع نظر از اشکالات قبلی اکنون ببینیم آیا سه روایت (٣) مذکور، منطبق بر مدّعی ما هست یا نه، مدّعی ما هم فرض تعذر جزء است و هم فرض تعذر شرط.

آیا روایات مذکور بر فرض تمامیت دلالت هم شامل موارد تعذر شرط می شود و هم تعذر جزء؟

اما روایت «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...»

به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیه، مربوط به موارد تعذر جزء است نه تعذر شرط و تفصیل این موضوع را

ص: ١٢٣

١- یعنی بعض الاجزاء و هو غیر المعظم منها کما سیاتی، ر. ک منتهی الدرّایه ٣٥٦/٦.

٢- ما لا یدرک کله «لا یتَرَک» کله.

٣- الف) إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم... ب- المیسور لا یسقط بالمعسور. ج- ما لا یدرک کله لا یتَرَک کله.

هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

اما روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله»

به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعدّر جزء می تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه در موارد تعدّر شرط.

بررسی حدود روایت «المیسور...»

و امّا روایت المیسور لا- یترک بالمعسور: ملا-ک و میزان جریان قاعده میسور این است که عرفا بر باقی مانده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعدّر است شرط باشد یا جزء.

مثال: فرضاً اگر قرائت سوره- جزء- در نماز متعدّر شد، در این صورت، عرف می گوید بقیه عمل، میسور من الصّلاه، همچنین اگر «شرطی» متعدّر شد در این صورت هم عرف به بقیه عمل- مشروط بدون شرط- عنوان میسور می دهد و قاعده میسور جاری می گردد زیرا عرف باقی مانده عمل را حقیقه- نه مجازا- میسور از آن مأمور به می داند گرچه از نظر عقل، بین عمل واجد شرط و فاقد شرط، مبیانت، تحقّق دارد اما چون ملاک در جریان قاعده میسور، قضاوت و تشخیص عرف است لذا بر مشروط بدون شرط، عنوان میسور، صدق می کند و عرف می گوید آن مأمور به که فاقد شرط است میسور و مرتبه نازله مأمور به است نه اینکه مغایر عمل واجد شرط باشد.

خلاصه: ملا-ک فهم روایات و عناوین وارده در روایات، عرف است لذا می گوئیم ملاک برای جریان قاعده میسور هم فهم عرف است اگر عرف بگوید فلان عمل- مأمور به بدون جزء یا بدون شرط- میسور است می گوئیم قاعده مذکور جریان

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعدّ بميسور عرفا بتخطئته للعرف، و إنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاعد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، و إلا عدّ أنّه ميسوره [۱].

- شرح :

پیدا می کند و الا نه.

تذکر: به علت اینکه ما ملاک جریان قاعده میسور را تشخیص عرف قرار دادیم درعین حال می گوئیم گاهی از اوقات هم عرف می گوید قاعده مذکور، جاری نمی شود زیرا میسور عرفی محقق نیست.

مثال: اگر مرکبی دارای ده جزء باشد اما اکثر و معظم اجزاء آن، متعذر شود در این صورت، عرف به بقیه اجزاء مأمور به عنوان میسور نمی دهد و نمی گوید باقی مانده عمل، میسور از آن مرکب است و یا اینکه اگر یک جزئی که دارای رکبیت برای مأمور به است، متعذر شد، در این صورت هم عرف به عملی که یک جزء رکنی آن متعذر است، عنوان میسور از آن مرکب را نمی دهد و نمی گوید «هذا میسور»، گرچه در موارد مذکور از نظر عقل، مابینتی بین عمل واجد و فاقد جزء، وجود ندارد و عقل می گوید آن عمل فاقد اجزاء، میسور عقلی از مرکب هست اما درعین حال می گوئیم قاعده میسور در موارد مذکور و اشباه آن جاری نمی شود.

خلاصه: قاعده میسور از جهتی توسعه دارد و شامل موارد تعذر شرط هم می شود و از جهتی محدود است و شامل آن مأمور به که اکثر اجزاء آن، متعذر است یا جزء رکنی آن، متعذر گشته، نمی شود.

[۱]- تذکر: این قسمت از عبارت «نعم ... تذنیب» مطلب علمی چندان مهمی ندارد اما عبارات بسیار دقیقی دارد.

گفتیم ملاک جریان قاعده میسور، عرف است یعنی اگر عرف بگوید فلان شیء، میسور از مأمور به است در این صورت قاعده میسور، جاری می شود اکنون مصنف

ص: ۱۲۵

كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك- أي للتخطئه- و أنه لا يقوم بشي ء من ذلك [١].

- شرح :

نسبت به این مطلب استدراک می کنند و می گویند:

ملاک مذکور در تمام موارد، مژد است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن دلالت کند.

بیان ذلك: گاهی چیزی که نزد عرف، ميسور محسوب نمی شود در عین حال شارع مقدس، عرف را تخطئه می کند و می گوید آن عمل، دارای عنوان «ميسور» هست و باید اتیان شود و علت اینکه عرف آن عمل را «ميسور» نمی داند این است که او اطلاع و آگاهی ندارد که در حال تعدر، عمل فاقد جزء یا شرط می تواند دارای همان (١) مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد.

مثال: نماز، فریضه ای است که در هیچ حالی نباید ترک شود و دارای مراتبی هست مثلا نماز ظهر فرد مختار چهار رکعت با خصوصیات معهوده، نماز شخص مسافر دو رکعت است و همچنین کسی که قادر نیست نماز را ایستاده بخواند باید نشسته نماز بخواند و ... تا جایی که نماز شخص غریق با فتح العین و غمض العین است اما عرف به چنین نمازی عنوان ميسور نمی دهد و نمی گوید نمازی که با اشاره چشم خوانده شود عنوان «ميسور من الصلاه» دارد اینجاست که شارع مقدس، عرف را تخطئه می کند و می گوید تو آگاهی نداری که این نماز دارای مصلحت و عنوان ميسور هست و اگر تو- عرف- هم اطلاع بر این مطلب داشتی عنوان ميسور را به آن نماز می دادی.

[١]- گاهی هم چیزی نزد عرف، عنوان «ميسور» دارد و باید اتیان شود اما شارع

ص: ١٢٦

١- یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد.

و بالجمله: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، و يستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب و استحبابه في المستحب [١].

و إذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصا في الأول،

- شرح :

می گوید آن چیز، «میسور» محسوب نمی شود و هیچ گونه ارزشی ندارد.

مثال: فرض کنید شخصی در ماه رمضان از تمام مفطرات می تواند امساک نماید لکن از خوردن آب نمی تواند اجتناب کند و باید از طلوع فجر تا هنگام افطار یک نوبت، آن هم مختصری آب بخورد در این صورت عرف می گوید مانعی ندارد، شما از سایر محرّمات اجتناب کنید ولی چون نمی توانید از شرب الماء اجتناب نمائید، روزه بگیرید و بر این عمل عنوان «میسور» صادق است اما شارع مقدّس می گوید اگر کسی حتی قدرت امساک از یکی از مفطرات روزه را ندارد روزه بر او واجب نیست و عنوان «میسور» بر عملش صادق نیست بنابراین گاهی شارع بعضی از موارد را از عنوان «میسور» خارج می کند و گاهی بعضی از موارد را ملحق و مندرج تحت عنوان «میسور» می نماید.

[١]- همان طور که قبلا توضیح دادیم تشخیص عنوان «میسور» به وسیله عرف است و تا دلیلی بر اخراج یا الحاق نداشته باشیم به همان اطلاق دلیل قاعده «میسور» تمسّک می نمائیم و از آن اطلاق، کشف می کنیم که عمل فاقد جزء یا شرط، تمام یا قسمتی از ملاک عمل واجد جزء یا واجد شرط را دارد یعنی اگر میسور- فاقد جزء یا شرط- تمام مصلحت و ملاک عمل واجد جزء یا شرط را ندارد اما آن قدر مصلحت دارد که در واجبات، مقتضی و سبب وجوب باشد و در مستحبات، مقتضی استحباب باشد.

ص: ١٢٧

- شرح :

[۱]- اگر دلیلی بر اخراج، قائم شد (۱)، در این صورت می گوئیم آن مورد از قاعده میسور، خارج شده و اتیان بقیه عمل لازم نیست منتها، شارع مقدّس یا عرف را تخطئه نموده یعنی تشخیص عرف در عنوان «میسور» اشتباه بوده است و یا اینکه شارع، قاعده میسور را تخصیص زده و یک مورد را از عموم قاعده «میسور» خارج نموده است زیرا قاعده «میسور»، قابل تخصیص هست.

و اگر دلیلی بر الحاق، قائم شد در این صورت می گوئیم آن مورد، مشمول قاعده میسور است و باید اتیان شود یعنی نماز غریق- فاقد- با نماز مختار که واجد تمام اجزاء و شرایط است از نظر «حکم»، مشترک است اما آن را داخل در موضوع نمی کند و نمی گوید این نماز «میسور» هم هست. بی مناسبت نیست که برای این قسمت «... تشریکاً فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی» از عبارت کتاب مثالی بزینم گاهی مولا می گوید «اکرم العلماء و لا یجب اکرام زید العالم» در این مثال چون حکم اکرام زید با اکرام علماء، مغایرت دارد باید بگوئیم جمله دوّم، مخصّص جمله اوّل است. اما گاهی مولا چنین می گوید: «اکرم العلماء و اکرم زیدا» در این مثال حکم اکرام علماء و حکم اکرام زید، مغایرتی با یکدیگر ندارند و اکرام هر دو واجب است اما آیا لازم است بگوئیم که مولا عنوان، «علماء» را توسعه داده و زید را هم در موضوع- علماء- داخل نموده است؟ خیر، لازم نیست که شارع زید را عالم فرض کرده باشد و او را مندرج در موضوع- علماء- نموده باشد بلکه ممکن است جمله «اکرم زیدا» دارای ملاک دیگر و حکم مستقلّی باشد و فقط از نظر حکم با «علماء» مشترک باشد.

ص: ۱۲۸

تذنیب: لا یخفی أنه إذا دار الأمر بین جزئیه شیء أو شرطیته، و بین مانعیته أو قاطعیته، لکان من قبیل المتباینین، و لا یکاد یکون من الدّوران بین المحذورین، لإمكان الاحتیاط بإتیان العمل مرّتين، مع ذاک الشّیء مرّه و بدونه أخرى، كما هو أوضح من أن یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- مصنّف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می کند. اگر امر، دائر شد بین اینکه چیزی:

الف- جزئیّت برای مأمور به داشته باشد یا مانعیّت (۲).

ب: جزئیّت داشته باشد یا قاطعیّت (۳).

ج: شرطیّت داشته باشد یا مانعیّت (۴).

د: شرطیّت داشته باشد یا قاطعیّت (۵).

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

ص: ۱۲۹

۱- و لعله اشاره الی ان الدلیل الشرعی اذا قام علی الاخراج او الادراج فهو من باب التّخصیص فی الحکم او التّشریک فیہ لا من باب التّخطئه فی الموضوع اذا لا- وجه لتخطئه العرف فی عدّهم الفاقد میسورا او غیر میسور فانّ ملا-ک الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو کون الفاقد واجدا للمعظم مثلا او غیر واجد له فان کان واجدا فهو میسور و الا فهو مباین. (نعم للشارع) ان یرجّح تخصیصا او یلحق تشریکا من جهه اّطلاعہ علی عدم قیامہ بشیء ممّا قام به الواجد مع کونه میسورا عرفا او بقیامہ بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم کونه میسورا عرفا، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۶۱.

۲- [کالاستعاذه بعد تکبیره الاحرام لاحتمال کلّ من جزئیتها و مانعیّتها.

۳- كما اذا فرض أنّ الاستعاذه ان لم تكن جزء کانت من القواطع المبطله للصلاه و ان وقعت بین الاجزاء، لا فی نفس الاجزاء.

۴- کالجهر بالقراءه فی ظهر الجمعه للقول بوجوبه ای شرطیته و القول بمبطلیته.

۵- كهذا المثال اذا فرض أنّ القائل بمبطلیته یدهب الی قاطعیته [منتهی الدرایه ۶ / ۳۷۲.

قبل از بیان حکم مسئله بینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست؟

«جزء و شرط» هر دو وجودشان در مأمور به دخالت دارد اما «مانع و قاطع» عدمشان در مأمور به دخالت دارد ضمناً فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیت مأمور به سازگار نیست اما قاطع با هیئت اتصالیه ای که در مأمور به معتبر است منافات دارد(۱).

امّا حکم مسئله: آیا صور مذکور از مصادیق دوران امر بین المحذورین و مجرای اصاله التّخیر است یا اینکه نه، از مصادیق دوران امر بین المتباینین و مجرای اصاله الاحتیاط است؟

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین، احتیاط، امکان نداشت لذا می گفتیم اصاله التّخیر، جاری می شود اما در محلّ بحث می توان اصاله الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک مرتبه مأمور به را همراه با آن شیء - جزء یا شرط - اتیان نمود تا اگر واقعا جزئیّت یا شرطیّت دارند مأمور به را صحیحاً اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر، بدون آن شیء، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیّت یا قاطعیّت دارند عدم آنها در مأمور به رعایت شده باشد.

ص: ۱۳۰

۱- (فالمانع) کلبس غیر المأکول و (القاطع) کالحدث و الاستدبار و نحوهما (و الفرق) بینهما أنّ الأوّل عدمه شرط للمأمور به من دون ان تنقطع به الهيئه الاتصاليه للاجزاء السابقه مع اللّاحقه و الثّانی عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئه الاتصاليه به بحيث اذا طرأ فی الاثناء سقطت الاجزاء السابقه عن قابليته الانضمام مع اللّاحقه فاذا وقع عليه شیء من غیر المأکول فی اثناء الصّلاه او لبسه نسيانا بل عمدا ثم نزع فوراً من دون فصل طويل یخلّ بالموالاه و من غیر ان يقع جزء من اجزاء الصّلاه مقارناً له او وقع و اعاد الجزء صحّت الصّلاه و التأمّت الاجزاء السابقه مع اللّاحقه من غیر وجه للبطلان اصلاً (و هذا بخلاف) ما اذا احدث فی الصّلاه او استدبر فيها فتبطل الصّلاه من اصلها و لم تلتئم الاجزاء السابقه مع اللّاحقه عنایه الاصول ۴ / ۲۲۵.

خاتمه: فی شرائط الأصول أمّا الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا، بل یحسن علی کلّ حال، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام، و لا تفاوت فیہ بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو كان موجبا للتكرار فیها [۱].

- شرح :

خاتمه در شرائط جریان اصول عملیه

اشاره

[۱]- تاکنون بحث ما در سه اصل - براءت، تخیر و احتیاط - از اصول عملیه، پایان یافت اکنون تحت عنوان «خاتمه» شرائط جریان این سه اصل را بیان می کنیم و سپس مفصّلا درباره اصل چهارم - استصحاب - بحث می نمائیم.

شرط جریان «احتیاط» چیست

رعایت احتیاط در تمام موارد «حسن» است مگر اینکه باعث اختلال نظام و هرج و مرج زندگی انسان شود که در این صورت جائز نمی باشد زیرا اختلال نظام،

ص: ۱۳۱

و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بأمر المولى - و هو ینافی قصد الامتثال المعبر فی العبادہ - فاسد؛ لوضوح أنّ التکرار ربما یکون بداع صحیح عقلائی مع أنّه لو لم یکن بهذا الدّاعی و کان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له

- شرح :

نزد شارع، مبعوض است و اسلام نیامده که زندگی مردم را مختل نماید لذا اگر رعایت احتیاط، سبب اختلال نظام شود از نظر شارع، هیچ گونه حسنی ندارد بنابراین در جمیع موارد، در عبادات، معاملات، قبل از فحص، بعد از فحص، احتمال حکم واقعی ضعیف یا قوی باشد رعایت احتیاط، خوب است و حتی در عبادات اگر رعایت احتیاط، مستلزم تکرار باشد «حسن احتیاط» محفوظ است.

اینک به ذکر چند مثال می پردازیم.

۱- در توصیّات و اموری که قصد قربت در آنها معتبر نیست رعایت احتیاط، خوب است مثلا می دانیم یکی از دو لباس ما متنجس شده درعین حال که می توانیم تحقیق نمائیم که کدام لباس متنجس شده است هر دو لباس را تطهیر می نمائیم.

۲- در عبادات: الف- گاهی احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مثلا نمی دانیم که فلان شیء برای نماز جزئیت دارد یا نه، یعنی نمی دانیم که آن شیء واجب است یا مستحب در این صورت، چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند باید نماز را با آن جزء بخواند و رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست و دارای «حسن» هم هست. ب- گاهی رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل است مثلا- کسی اجمالا- می داند که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی بدنبال تحصیل علم تفصیلی نمی رود- با تمکّن از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می کند و هر دو نماز را می خواند درعین حال می گوئیم رعایت احتیاط «حسن» است.

ص: ۱۳۲

سواء لما ينافي قصد الامتثال، و إن كان لاغيا في كفيته امتثاله، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- توهّم (۱): در مواردی که رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل باشد (۲) تقریبا سه ایراد نقل شده.

۱- رعایت احتیاط، مستلزم اخلال به قصد وجه است زیرا کسی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می خواند او نمی داند که کدامیک از این دو واجب است مصنف جوابی بیان کردند که مربوط به منع صغرا بود یعنی نپذیرفتند که احتیاط، مانع قصد وجه می شود زیرا کسی که نماز ظهر و جمعه را اتیان می نماید، می گوید نماز جمعه و نماز ظهر را می خوانم به خاطر اینکه یکی از این دو مسلما واجب است «اصلی صلاتین لوجوب احدهما یا اصلی صلاتین احدهما متّصفه بالوجوب».

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایت آن مانعی ندارد.

۲- رعایت احتیاط با مسئله رعایت تمیز در عبادات، منافات دارد زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می خواند او نمی تواند مأمور به را از غیر مأمور به مشخص نماید درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد. مصنف فرمودند کبرای قضیه ممنوع است یعنی ما هم قبول داریم که در این فرض، انسان نمی تواند تمیز را رعایت کند اما کدام دلیل شرعی دلالت بر رعایت تمیز می کند؟ در اخبار دلیلی نداریم که ثابت نماید رعایت تمیز در عبادات لازم است.

۳- رعایت احتیاط، سبب استهزاء مولا است- (او توهّم کون التکرار)- آیا فردی که می تواند جهت قبله را جستجو کند اما می گوید من احتیاط می کنم و به چهار

ص: ۱۳۳

۱- مصنف این توهّم و اشکال را در مبحث قطع مطرح نمودند و مفصّلا به آن پاسخ دادند اینک ما قسمتی از آن را بیان می کنیم و در نتیجه، عبارت متن کتاب هم روشن خواهد شد و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۱۴۸.

۲- در تعبّدیات نه توصلیات.

بل (۱) يحسن أيضا فيما قامت الحجّه (۲) على البراءه عن التّكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسده و فوت المصلحه [۱].

- شرح :

طرف، نماز می خوانم، اوامر مولا را به استهزاء نگرفته است؟

جواب: اولاً- این مطلب کلیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امثال تفصیلی نمائیم و احتیاط نکنیم و برویم جهت قبله را مشخص کنیم باید چند کیلومتر مسافت پیمائیم لذا نماز را به چهار طرف می خوانیم و براساس یک غرض عقلانی این کار را انجام می دهیم و بر فرض که غرض عقلانی نداشته باشیم چون انگیزه ما در اتیان اصل عمل، امر مولا است می گوئیم این عمل با قصد امثال منافاتی ندارد. ثانیاً، این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلق شده است یا اینکه این کار بی فائده و استهزاء به اطاعت امر، تعلق پیدا کرده یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیت اطاعت، متعلق شده است؟

اینجا با سه مسئله مذکور مواجه هستیم- امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیت اطاعت مولا- فردی که احتیاط می کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا به تمام معنا خاضع است بله، در کیفیت اطاعت مولا به قول شما کار عبث و بی فایده ای انجام می دهد اما این کار ضربه ای به امر مولا و اطاعت مولا نمی زند.

[۱]- در مواردی که حجّت غیر علمی و غیر قطعی- ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داریم رعایت احتیاط، خوب است و این احتیاط سبب اجتناب از مفسده احتمالی و درک مصلحت احتمالی می شود.

مثال: روایت معتبر زراره فرضاً دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه نمود، در عین

ص: ۱۳۴

۱- عطف به جمله «بل يحسن على كلّ حال» است.

۲- مقصود مصنّف از «الحجّه»، دلیل ظنّی معتبر است، به قرینه جمله «فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته».

و اما البراءة العقلية: فلا- يجوز إجراؤها إلا- بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجه على التكليف، لما مرت (1) الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [1].

- شرح :

حال، رعایت احتیاط، دارای «حسن» است زیرا با وجود روایت معتبر، احتمال وجوب نماز جمعه از بین نمی رود و ممکن است در واقع و در لوح محفوظ نماز جمعه، واجب باشد یا مثلاً اگر دلیل معتبر ظنی دلالت بر جواز شرب تن نمود، درعین حال، رعایت احتیاط و ترک شرب تن، خوب است چون ممکن است از نظر واقع، شرب تن، حرام شده باشد. اگر دلیل و حجّت قطعی - نه ظنّ معتبر - بر نفی تکلیف داشته باشیم دیگر موضوعی برای رعایت احتیاط، باقی نمی ماند.

شرط جریان براءت عقلی

[1]- همان طور که می دانید اصاله البراءة بر دو قسم است: ۱- براءت شرعی ۲- براءت عقلی.

شرط جریان براءت عقلی این است که ما فحص و تحقیق نمائیم چنانچه بعد از فحص، حجّت و دلیلی بر تکلیف نیافتیم در این صورت می توانیم براءت عقلی جاری نمائیم زیرا حکم عقل به براءت در صورتی است که بیان و دلیلی از طرف شارع به ما نرسیده باشد لذا چنانچه به مظانّ وجود دلیل و به کتاب و سائل الشیعه و یا رساله عملیه مراجعه نموده و دلیلی بر تکلیف پیدا نکردیم در این فرض می گوئیم عقل، حکم می کند که عقاب بلا بیان قبیح است.

ص: ۱۳۵

۱- در دلیل چهارم از ادله اعتبار براءت، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۴۷۳.

و اما البراءه النقلیه: فقضیه إطلاق أدلتها و إن كان هو عدم اعتبار الفحص فی جریانها، كما هو حالها فی الشبهات الموضوعیه (۱).

إلا- أنه استدلّ علی اعتباره بالإجماع و بالعقل، فإنه لا مجال لها بدونها، حیث یعلم إجمالاً بثبوت التکلیف بین موارد الشبهات، بحیث لو تفحص عنه لظفر به [۲].

- شرح :

شرط جریان براءة نقلی

اشاره

[۱]- مقتضای إطلاق أدله براءة نقلی- شرعی- این است که بدون فحص و تحقیق می توان براءة شرعی جاری نمود، مثلاً حدیث رفع می گوید «رفع ما لا یعلمون» اما این دلیل، مقید به فحص نیست و دلالت نمی کند که شرط جریان براءة شرعی این است که باید قبلاً- مظانّ وجود دلیل را بررسی کنیم اگر دلیلی بر وجود تکلیف نیافتیم آن وقت می توانیم براءة شرعی جاری نماییم. مصنّف می فرماید بلا اشکال در شبهات موضوعیه، بدون فحص و بررسی می توان براءة شرعی جاری نمود مثلاً اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود می توان قبل از فحص، براءة شرعی جاری نمود و ...

[۲]- خلاصه: گرچه مقتضای إطلاق أدله براءة نقلی، عدم لزوم فحص است اما درعین حال گفته اند (۲) شرط جریان براءة شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید

ص: ۱۳۶

۱- و یظهر من ذلك أنه لا یعتبر الفحص عند المصنّف فی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیه اصلاً كما هو المشهور علی اللسن بل یظهر من الشیخ اعلی الله مقامه أنه ممّا لا خلاف فیہ بالنسبه الی الشبهات الموضوعیه التّحریمیّه و ان كانت الشبهات الموضوعیه الوجوبیه مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ک عنایه الاصول ۶ / ۲۶۹.

۲- ر. ک فرائد الاصول ۳۰۰.

و لا يخفى أنّ الإجماع هاهنا غير حاصل، و نقله لو هنيه بلا طائل، فإنّ تحصيله في مثل هذه المسأله ممّا للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوّه احتمال أن يكون المستند للجّل - لو لا الكلّ - هو ما ذكر من حكم العقل [١].

- شرح :

قبلا- فحص نمود و چنانچه دلیلی بر تکلیف نیافتیم، می توانیم براءت جاری کنیم و به این منظور به ادله ای تمسک نموده اند که مصنف آن ها را مردود می دانند و خود از طریق دیگری ثابت می کنند که شرط جریان براءت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید قبلا- فحص نمود و چنانچه بعد از فحص از یافتن دلیل مایوس شدیم، آن وقت می توان به براءت شرعی تمسک نمود. اینک به ذکر و توضیح ادله لزوم فحص می پردازیم.

ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه

١- اجماع:

گفته اند اجماع قطعی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص نمی توان به براءت شرعی تمسک نمود.

٢- عقل:

علم اجمالی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص، تکالیف واقعیّه ای وجود دارد که اگر بررسی و تفحص نمائیم آن تکالیف برای ما مشخص می شود لذا عقل، حکم می کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود لذا ابتداء باید فحص نمود چنانچه دلیلی بر حکم پیدا نکردیم می توان به براءت شرعی تمسک نمود.

[١]- مصنف به دو دلیل مذکور پاسخ می دهند.

اما اجماع: آیا اجماع ادعائی شما، اجماع منقول است یا محصل؟

ص: ١٣٧

و أن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجيز، إنا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، و لو لعدم الالتفات إليها(١) [١].

- شرح :

اگر اجماع منقول باشد، در مبحث اجماع ثابت کردیم که اجماع منقول، حجّتی ندارد و چنانچه بگوئید اجماع محصل بر عدم لزوم فحص داریم به شما جواب می دهیم، در مواردی می توان تحصیل اجماع نمود که مسئله، غیر از اجماع، دلیل دیگری نداشته باشد و اگر احتمال بدهیم که تمام یا اکثر مجمعین به اتّکاء آن دلیل، ادّعی اجماع نموده اند در این صورت اجماع آنها حکایت از رأی معصوم (ع) نمی کند و اتّفاقیان کاشف از موافقت معصوم (ع) نیست.

امّا در محل بحث: ما احتمال می دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به استناد دلیل عقلی(٢)، تحصیل اجماع نموده اند لذا می گوئیم در مسئله ای که دلیل عقلی می تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به حسب عادت، محال نباشد لااقل امر مشکلی است.

[١]- اما جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شبهات حکمیّه: مصنّف می فرماید ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجز تکلیف مطرح باشد نمی توان بدون فحص به اصل براءت، تمسّک نمود اما بحث ما در آن موارد نیست بلکه محلّ نزاع ما این است که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، براءت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این خارج از محلّ بحث ما هست.

در محلّ بحث، علم اجمالی منجز تکلیف به یکی از این دو علّت وجود ندارد.

ص: ۱۳۸

۱- ... كان الصحيح ان يقول و لو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها، عنايه الاصول ٤ / ٢٧٦.

۲- آن دلیل را اخيرا ذکر کردیم و به زودی پاسخ آن را بیان می کنیم.

الف- «انحلال»: ابتداء علم اجمالی به تکالیفی داشتیم اما آن علم اجمالی کاملاً منحل شده و اکنون یک سری شبهات بدوی داریم و می‌خواهیم ببینیم آیا شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

مثال: علم اجمالی به «صد» تکلیف داشتیم و بر اثر فحص و بررسی علم تفصیلی به آن «صد» تکلیف پیدا کردیم لکن اکنون «صد» شبهه دیگر داریم که در دائره علم اجمالی نیست و می‌خواهیم ببینیم شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

ب- «عدم ابتلاء»: شرط منجزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلاً اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علّت عدم ابتلاء، منجز نمی‌باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیراً بیان کردیم اما گاهی عدم ابتلاء به علّت غفلت و عدم توجّه است، یعنی چون انسان توجّهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنّف می‌فرماید در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علّت عدم ابتلاء، عدم توجّه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد(۱).

ص: ۱۳۹

۱- ... كما اذا استنبط المجتهد حكم شرب اللبن مثلاً فإنه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشبهات فهي لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط و لذا لا يكون العلم الاجمالي بالتكليف بينها منجزاً منتهى الدرایه ۶ / ۳۹۴.

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى كما في الخبر: (هلا- تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا- بترك العمل فيما علم وجوبه و لو إجمالاً فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم (١) [١].

- شرح :

-[١]

٣- ادله نقلیه دال بر وجوب فحص:

مصنّف می فرماید اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیّه (٢) به این طریق استدلال نمائیم:

الف: آیات و روایاتی داریم که دلالت بر وجوب تفحص و تعلم احکام الهی می کنند از جمله:

١- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٣).

٢- «تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي» (٤) انّ الله يقول [في كتابه]: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (٥).

ص: ١٤٠

١- و لعلّه اشاره الى انّ الّذى له ظهور قوی في المؤاخذة والاحتجاج بترك التّعلم فيما لم يعلم لا- بترك العمل فيما علم و لو اجمالاً- هو خصوص الخبر الاخير فقط ای الوجه الثالث المشتمل على قوله و ان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل (و صححه سنده) غير معلومه كى يقيد به أخبار البراءة و ليس الذى له ظهور قوی في ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات و الروایات كى صح تفهيد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً، ر. ك عنایه الاصول ٢٧٨ / ٤.

٢- هنگام اجرای اصل براءت.

٣- سوره توبه ١٢٢.

٤- الاعرابی منسوب الى الاعراب و لا واحد له و المراد الّذين يسكنون البادية و لا يتعلمون الاحكام الشرعيّه: (پاورقی اصول کافی ٣١ / ١).

٥- اصول کافی ٣١ / ١.

ب- طبق بعضی از روایات، خداوند متعال روز قیامت، مؤاخذه بر ترک تعلّم می کند. در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۱)» از آن حضرت سؤال کردند، امام فرمودند:

«انّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى أ كنت عالما فان قال نعم، قال له أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلمت حتّى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجّة البالغة...» (۲).

طبق این روایت، خداوند متعال بندگانش را نسبت به ترک تعلّم، مؤاخذه می کند و ترک تعلّم، دلیل بر وجوب تعلّم (۳) است. وقتی ما این دو دسته، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می کنیم، می بینیم:

حدیث رفع می گوید آنچه را که شما نمی دانید، رفع نموده ایم اما آیات و روایات اخیر می گویند تفقّه و تعلّم، واجب است و جمع بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات، حدیث رفع را مقتید نمائیم و بگوئیم:

ابتداء باید طریقی برای تعلّم پیدا کرد، اگر راه برای تعلّم پیدا شد فهو المطلوب اما اگر طریقی برای تعلّم پیدا نکردیم آن وقت، سراغ حدیث رفع و امثال آن می رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلّم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطلاع نسبت به تکلیف باشد- و لو به نحو علم اجمالی-

ص: ۱۴۱

۱- سوره انعام- ۱۴۹.

۲- ر. ک تفسیر نور الثقلین ۱/ ۷۷۶، تفسیر صافی ۱۸۶.

۳- که ما از آن، به «فحص» تعبیر می کنیم.

امّا بعضی به طریق دیگر بین «آیات و روایات» و ادله براءت - حدیث رفع - جمع نموده اند که: آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب تعلّم و مؤاخذه بر ترک تعلّم می کنند مربوط به مواردی است که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم و اخبار براءت مربوط به شبهات بدوی است که علم اجمالی به تکلیف نداریم بنابراین: در صورت وجود علم اجمالی باید به دنبال تعلّم و تفحص رفت و در صورت عدم علم اجمالی - شبهات بدوی - بدون تعلّم و تفحص، اخبار براءت و اصاله البراءه را می توان جاری نمود.

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا:

لازمه این نحوه «جمع» بین اخبار این است که «تعلّم بما هو تعلّم» هیچ گونه موضوعیتی نداشته باشد درحالی که روایات مربوط به تعلّم، مؤاخذه را بر «نفس ترک تعلّم» قرار داده بود و بر نفس تعلّم، تکلیف قرار داده به عبارت دیگر روایات مربوط به تعلّم می گفت تعلّم و تفحص، واجب است امّا حدیث رفع و امثال آن می گفت «رفع ما لا یعلمون»، وقتی ما این دو دسته روایات را به عرف، عرضه می کنیم او می گوید طبق روایت اول باید تعلّم نمود، اگر از طریق تعلّم و تفحص به جائی نرسیدیم و تکلیفی برای ما مشخص نشد آن وقت نوبت به حدیث رفع و امثال آن می رسد.

خلاصه: مصنف از طریق آیات و روایات دالّ بر وجوب تعلّم و روایات دالّ بر مؤاخذه، نسبت به ترک تعلّم، ثابت کردند که شرط جریان براءت شرعی این است که قبلاً باید فحص و بررسی کنیم اگر دلیلی بر حکم نیافتیم می توانیم براءت شرعی جاری نمائیم.

و لا يخفى اعتبار الفحص فى التّخيير العقلى أيضا بعين ما ذكر فى البراءة، فلا تغفل [١].

و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التّبعه و الأحكام [٢].

أمّا التّبعه، فلا شبهه فى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التّعلّم و الفحص مؤدّيا إليها، فإنّها و إن كانت مغفوله حينها و بلا اختيار، إلا أنّها منتهيه إلى الاختيار، و هو كاف فى صحّحه العقوبه [٣].

- شرح :

شرط جریان اصاله التّخيير

اشاره

[١]- شرط جریان اصاله التّخيير هم فحص هست و دليل بر لزوم فحص همان است که در براءة عقلى بيان کردیم زیرا عقل در صورتى به تخيير حکم می کند که شما فحص و بررسی نموده، به مظانّ وجود دليل، مراجعه کرده و از پیدا نمودن دليلی بر حکم مأیوس شده باشید، آن وقت عقل می گوید در، دوران بين المحذورين، مخير هستيد که هریک از طرفین آن را انتخاب نمایند.

[٢]- خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان براءة عقلى و نقلی این است که قبلا- باید فحص کرد چنانچه بیان و دليلی از طرف مولا نیافتیم، می توان به اصل براءة، تمسک نمود. اکنون مصتّف، بحث می کنند که اگر کسی قبل از فحص به اصاله البراءة تمسک نمود چه آثاری بر آن مترتب می شود يعنى ایشان درباره دو موضوع بحث می کنند:

١- مسئله عقوبت ٢- احکام وضعیه ای که بر آن مترتب می شود- از نظر صحّت و بطلان عمل -

[٣]- تردیدی نیست که اگر ترك تعلّم و تفحص، منجر به مخالفت با تکلیف

ص: ١٤٣

بل مجرّد ترکهما کاف فی صحّتها، و إن لم یکن مؤدّیا إلی المخالفه، مع احتمالہ، لأجل التجزی و عدم المبالاه بها [۱].

- شرح :

واقعی مولا- شود در این صورت عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقوبت است زیرا در این صورت، مخالفت با مولا محقّق شده است و منشأ آن هم ترک تعلّم و تفحص بوده است.

مثال: فرضا مجتهدی بدون مراجعه به مظانّ وجود دلیل و بدون مراجعه به کتاب و سائل الشّیعه به اصل براءت، تمسّک نمود و در نتیجه به علّت ترک فحص با تکلیف مولا مخالفت نمود یا مقلّدی بدون مراجعه به رساله عملیه و فتوای مرجع تقلید به اصل براءت، تمسّک نمود و منجرّ به مخالفت با تکلیف مولا شد در این صورت چون مخالفت با مولا تحقّق پیدا کرده او مستحقّ عقاب است گرچه هنگام مخالفت با تکلیف به طور کلی نسبت به آن تکلیف، غافل بوده است.

اشکال: مخالفت او با تکلیف مولا غفله و بدون اختیار بوده است و لذا نمی توان گفت او مستحقّ عقاب است.

جواب: او به هر حال با تکلیف مولا- مخالفت نموده است و مخالفت او بالا-خره به یک امر اختیاری برمی گردد و آن امر اختیاری، ترک فحص و ترک تعلّم بوده است زیرا او قبل از تمسّک به اصل براءت می توانست فحص نماید و مرتکب مخالفت با تکلیف مولا نشود و همین قدر که مخالفت او به یک امر اختیاری منتهی شود، این کافی برای صحّت عقوبت است.

[۱]- اکنون مصنّف کلمه «بل» به کار می برند و پا فراتر می نهند که: اگر ترک تعلّم و تفحص منجرّ به مخالفت با تکلیف مولا هم نشود باز هم می گوئیم او به علّت تجزی مستحقّ عقوبت است زیرا او احتمال می داد که ممکن است ترک تعلّم به مخالفت با مولا منجر شود.

ص: ۱۴۴

نعم يشكل في الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلا عما إذا لم يؤد إليها، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو كذلك، لعدم (١) التمكن منه بسبب الغفلة [١].

- شرح :

مثال: مکلفی قبل از فحص به اصل براءت، تمسک نمود و مرتکب شرب تن شد و بعد مشخص گردید که شرب تن از نظر واقع و لوح محفوظ حرام نیست در این صورت هم مصنف می فرماید او به خاطر تجزی مستحق عقوبت است.

اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت

[١]- آنچه تاکنون بیان کردیم در مورد تکالیف و واجبات مطلق بود، چون ترک تعلم و تفحص در واجبات مطلق، باعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می شد، در نتیجه، عقوبت، صحیح بود اما در واجبات مشروط و موقت (٢) اشکالی در میان هست که:

در واجبات مشروط و موقت اگر قبل از وقت یا قبل از تحقق شرط، ترک فحص، منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط شود در این صورت شما چگونه و به چه کیفیت می گوئید عید، مستحق عقوبت است. و یا اگر اصلا ترک فحص و ترک تعلم منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط نشود در این صورت چگونه

ص: ١٤٥

١- الا ان يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط او الموقت عند العقلاء اذا تمكن منهما في الجملة و لو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا كما يظهر ذلك من مراجعه العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقته بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدى الى تركها بعد حصوله او دخوله فتأمل، منه قدس سره - حقائق الاصول ٢ / ٣٦٥.

٢- نسبت بین واجب مشروط و موقت، عموم و خصوص مطلق است، واجب موقت چون شرطش عبارت از زمان است لذا از آن به واجب موقت تعبیر می کنند یعنی واجب موقت نوعی از واجب مشروط است.

می توانید بگوئید عبد مستحقّ عقوبت است (۱).

مثال: عبدی احتمال می دهد که مولا تکلیفی را به صورت «اکرم زیدا إن جاءك» - واجب مشروط - بیان کرده باشد لکن بدنبال تحقیق و تفحص نرفت تا متوجه وظیفه خود شود و بعد از آنکه مجی ء زید - شرط - محقق شد، او بطور کلی از تکلیف مولا غافل بود و اصلا توجه نداشت که شاید مولا درباره زید تکلیفی داشته باشد لذا اکرام زید در خارج، محقق نشد و بر اثر ترک تفحص، واجب مشروط، اتیان نشد در این صورت، طبق کدام مبنا می گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است؟ قبل از تحقّق مجی ء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا در واجبات مشروط، قبل از شرط تکلیف، فعلیت ندارد، پس نمی توان گفت او مستحقّ عقاب است و بعد از تحقّق مجی ء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا به علّت غفلت، نسبت به اکرام زید، متمکن نبود.

خلاصه: قبل از تحقّق شرط، تکلیفی متوجه عبد نبود و بعد از تحقّق شرط هم عبد اصلا غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحقّ عقوبت است؟

و همچنین در واجبات موقت مانند نمازهای یومیّه، قبل از وقت، عبد، احتمال تکلیف می داد و لکن تکلیف موقت قبل از وقت، فعلیت ندارد و بعد از وقت هم او نسبت به تکلیف، غافل و غیر متمکن بود، لذا چگونه می گوئید فرد غافل، مستحقّ عقاب است؟

ص: ۱۴۶

۱- در تکالیف مطلق اگر ترک تعلّم و فحص منجر به مخالفت تکلیف هم نشود طبق نظر مصنّف عبد مستحقّ عقوبت است - به علّت تجزّی - در این فرض هم اشاره به صورت تجزّی نمودیم.

و لذا التجأ المحقق الأردبیلی و صاحب المدارک (قدّس سرّهما) إلى الالتزام بوجوب التّفقه و التّعلم نفسیاً تهیئاً، فتكون العقوبه على ترك التّعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفه فلا إشكال حينئذ في المشروط و الموقت [۱].

و یسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، و لم تصدق كفايه

- شرح :

راه حلّ این اشکال چیست؟

راه حلّ مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرّهما»

[۱]- دو راه حل برای اشکال مذکور وجود دارد.

۱- محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرّهما» برای حلّ اشکال مذکور فرموده اند: نفس «تّفقه و تعلّم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است (۱)، نه مخالفت با واجب مشروط و موقت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیت ندارد و بعد از آن هم عبد به علّت غفلت اصلاً متمکن از اتیان عمل نیست بلکه علّت استحقاق عقاب این است که چرا عبد دنبال تّفقه و تعلّم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلّم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می فرمایند تعلّم و تّفقه واجب نفسی تهیئ هست یعنی به عنوان تهیئ برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلّم و تفحص تکالیف» موضوعیت داشته باشد.

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترك تعلّم است زیرا تعلّم زمینه ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی و الا- اگر بگوئیم تعلّم، وجوب غیری دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می شود زیرا مخالفت با واجب غیری باعث استحقاق عقوبت نمی شود.

ص: ۱۴۷

۱- بخلاف وجوب مقدّمی و غیری که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه استحقاق عقاب مربوط ذی المقدمه است.

الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبه على ما كان فعلا مغفولا عنه و ليس بالاختيار [١].

و لا يخفى أنه لا يكاد ينحلّ هذا الإشكال (١) إلا بذاك (٢)، أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا، لكنّه قد اعتبر على نحو لا- تتصف مقدّماته الوجوديّة (٣) عقلا- بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم، فيكون الإيجاب حالّيّا، و إن كان الواجب استقباليّا قد أخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب

- شرح :

[١]- مصنّف فرموده بودند اگر ترك تعلّم، منجر به مخالفت با تكليف مولا- شود در این صورت، عباد به خاطر مخالفت با تكليف مولا مستحقّ عقاب است (٤) زیرا در این صورت، عنوان «مخالفة المولى» محقّق شده است گرچه حين عمل، او غفله و بدون اختیار با تكليف مولا مخالفت نموده اما بالاخره این مخالفت به يك امر اختیاری- ترك تعلّم و تفحص- منتهی می شود و همین كافی برای صحتّ عقوبت است. اکنون می فرمایند اگر پذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجّه باشید كه طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارك، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقت بلکه در تمام مخالفت هائی كه از فرد جاهل، قبل از فحص، سر می زند مربوط به «نفس ترك تعلّم»، و به قوت خود باقی است.

خلاصه: راه حلّ آن دو نفر، مخصوص واجب مشروط و موقت نیست بلکه عمومیت دارد و مشکل را در تمام موارد برای ما سهل می کند.

ص: ١٤٨

١- یعنی استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقت ...

٢- راه حلّی كه محقّق اردبیلی و صاحب مدارك بیان كردند.

٣- دون الوجوبیه، لانها شرائط نفس الوجوب و مقدمه رتبه عليه فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها، ر. ك منتهى الدرّايه ٤٣١ / ٦.

٤- و اگر منجر به مخالفت تكليف هم نشود به خاطر تجرّی مستحقّ عقوبت است.

شرطه، و لا غیر التعلّم من مقدماته قبل شرطه أو وقته [۱].

- شرح :

راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی شود مگر با راه حلّی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه حلّی که اکنون خودمان بیان می کنیم که:

در واقع، تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلّق - نه واجبات مطلق منجز - هستند و می دانیم که در واجبات معلّق، وجوب و تکلیف، بالفعل محقّق است لکن واجب و مکلف به، استقبالی است و در آینده، محقّق می شود مانند «حج»، به مجردی که انسان، مستطیع می شود در همان موقع «وجوب حج» محقّق می شود اما واجب - مناسک حج - استقبالی است و باید در ایام خاص - ماه ذی حجّه - اتیان شود لذا می گوئیم قبل از ایام حج باید مقدمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب، فعلی و حالی است.

مصنّف می فرماید چه مانعی دارد که ما دائره واجب معلّق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات معلّق هستند (۱) مثلا - نماز که یک واجب موقت است ما آن را به واجب مطلق معلّق برمی گردانیم و می گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید، وجوب، فعلیت دارد ولی واجب - نماز - استقبالی است و باید زوال شمس، محقّق شود تا نماز را اتیان نمائیم.

اشکال: اگر واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلّق هستند و وجوب آنها فعلی و حالی است اما واجب استقبالی است، پس باید مقدمات آن را مثلا قبل از زوال شمس، فراهم نمود زیرا مقدمه، تابع ذی المقدمه هست و هروقت وجوب ذی المقدمه محقّق شد باید مقدماتش را هم فراهم کرد مثلا قبل از ظهر باید

ص: ۱۴۹

۱- به این نحو که بگوئیم شرط - خواه وقت باشد یا چیز دیگر - قید ماده است نه قید هیئت و در نتیجه وجوب، فعلی اما واجب، استقبالی است.

و اما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط و الوقت، كما هو ظاهر (١) الأدله و فتاوى المشهور (٢)، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسيًا، لتكون العقوبه- لو قيل بها- على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفه، و لا بأس به كما لا يخفى [١].

- شرح :

تمام مقدمات نماز را آماده نمود.

جواب: از میان مقدمات، فقط «تعلّم و تفحص» قبل از شرط و قبل از وقت، وجوب غیرى و مقدمى دارند اما سایر مقدمات وجودیه را لازم نیست مکلف فراهم کند (٣).

این نوع واجب معلقى که مصنف بیان کردند از جهتى شبیه واجب مطلق و از جهتى شبیه واجب مشروط بود.

خلاصه: واجبات مشروط و موقت مانند واجبات مطلق معلق، «وجوبشان» «فعلى» است اما «واجب»، «استقبالى» است و از میان مقدمات آنها فقط «تعلّم»، وجوب غیرى دارد.

[١]- مصنف مى فرماید ممکن است شما راه حلّ ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه، این است که تمام واجبات مشروط و موقت از حقیقت خود، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است اما شما-

ص: ١٥٠

١- [كقوله تعالى «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» فَإِنَّ التَّنَادَءَ الْمُرَادَ بِهِ زَوَالُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ شَرْطٌ لَوْجُوبِ السَّعْيِ.

٢- حيث أنّهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت [ر. ك- منتهى الدرّايه ٦ / ٤٣٢.

٣- و همچنین لازم نیست مکلف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلاً به دنبال تحصیل استطاعت برود.

ولا ینافیہ ما ینظہر من الأخبار من کون وجوب التعلّم إنّما هو لغيره لا لنفسه، حیث أنّ وجوبه لغيره لا یوجب کونه واجبا غیریا
یتشرّح وجوبه من وجوب غیره فیكون مقدّمیا، بل للتهيؤ لایجابہ، فافہم [۱].

- شرح :

مصنّف- می گوئید قبل از شرط، «وجوب»، «حالی و فعلی» است کما اینکه طبق ظواهر ادلّه و فتاوی مشهور در واجب مشروط
و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است نه قبل از شرط و وقت.

خلاصه اگر در راه حلّی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت، چاره ای نداریم که همان راه حلّ محقّق اردبیلی را
پذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم «تعلّم» دارای وجوب نفسی است- نه وجوب غیری- و استحقاق عقوبت نسبت به ترک
تعلّم- نه مخالفت با واقع- است. قوله: «لتكون العقوبة لو قيل بها علی ترک (۱)».

[۱]- اشکال: اینکه محقّق اردبیلی فرمودند «تعلّم» وجوب نفسی دارد، با ظواهر ادلّه «وجوب تعلّم» منافات دارد زیرا ظواهر آن
ادلّه، این است که وجوب تعلّم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت تکالیف دیگر
بود در این صورت «وجوب غیری» دارد نه وجوب نفسی.

جواب: «حیث أنّ وجوبه...». اگر تعلّم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف، واجب باشد، لازمه اش این نیست که «وجوب
غیری (۲)» داشته باشد،- معنای وجوب غیری و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدمه به مقدمه سرایت

ص: ۱۵۱

۱- کلمه لو قيل بها ممّا لا یخلو عن مسامحه فانّ العقوبه مما لا کلام فيه و أنّما الکلام فی أنّها هل هی علی مخالفه الواقع او علی
ترک التعلّم و لعلّ مقصوده من ذلك الاشاره الى امکان عدم تحقق العقوبه للعفو و المغفره و لكن الصّحیح ح کان ان یقول
لیکون استحقاق العقوبه علی ترکه ... الخ، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۸۴.

۲- تا شما بگوئید مخالفت با وجوب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست.

و أما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفه، بل في صورة الموافقه أيضا في العباده، فيما لا يتأتى منه قصد القربه و ذلك لعدم الإتيان بالمأمور به [١].

- شرح :

می کند- بلکه می گوئیم وجوب تعلم برای تهیو و وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسا و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیه مثل صلاه که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» و علم هم واجب نفسی باشد و فایده او مهیا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیه... (١)].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی ندارد که چیزی وجوب نفسی داشته باشد لکن درعین حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[١]- بحث ما در این جهت بود که اگر کسی - جاهل مقصیر - بدون فحص به اصاله البراءه تمسک نمود چه آثار و احکامی بر آن مترتب می شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می کردیم اما حال ببینیم از نظر احکام وضعیه و صحت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصاله البراءه تمسک نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع (٢)، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیت سوره در نماز برای فردی مشکوک بود ولی او بدون

ص: ١٥٢

١- شرح کفایه الاصول مرحوم خوئینی ١٩٢ / ٢.

٢- مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه اش بود، مخالفت نمود مثلا مقامد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعدا نسبت به آن مطلع شد درحالی که قبلا هم می توانست فحص و آن را مشخص کند لکن عمدا فحص را ترک کرد.

فحص به اصل برائت تمسک نمود و نماز را بدون سوره خواند اما در واقع، سوره جزء نماز بود در این صورت، عمل او باطل است و باید اعاده نماید بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل برائت، تمسک نمود و یک عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود اما نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است.

سؤال: چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند؟

جواب: بر اثر جهل و اینکه شاید مأمور به و عبادت، چیز دیگر باشد، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و پیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست درعین حال، عملش باطل است و باید اعاده کند.

سؤال: چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی، مطابق واقع باشد اما مکلف نتواند قصد قربت نماید عمل او باطل و اعاده، لازم است؟

جواب: در صورتی که عملش مخالف با واقع باشد، مأمور به را اتیان ننموده است لذا باید اعاده نماید. و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت، وابسته است و کسی که پیکره و اصل مأمور به را بدون قصد قربت آورده، مثل این است که اصلاً مأمور به را انجام نداده است (۱).

ص: ۱۵۳

۱- بنابراین از ظاهر عبارت مصنف استفاده می شود که: الف- در معاملات اگر عمل، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است. ب- در عبادات اگر عمل، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلف متمشی شود عمل صحیح است. ج- در عبادات اگر عمل، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد اما قصد قربت، رعایت نشود عمل، باطل، و اعاده لازم است. خلاصه: ملاک صحت و فساد در معاملات، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک صحت دو چیز است: مطابقت با واقع و تمشی قصد قربت- و مقصود از کلمه (واقع) را هم قبلاً بیان کردیم.

مع عدم دليل على الصَّحَّة و الإجزاء، إلا- في الاتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصَّحَّيح- وقد أفتى به المشهور- صحَّه الصَّلاه و تماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا، و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبه على ترك الصَّلاه المأمور بها؛ لأنَّ ما أتى بها و إن صحَّت و تمَّت إلا أنَّها(١) ليست بمأمور بها [١].

- شرح :

در دو مورد، دليل بر صحَّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم

[١]- دليلی بر صحَّت و اجزاء(٢) عمل ناقص، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

اگر کسی وظیفه اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند اما جهلا(٣) نمازش را تمام خواند(٤) یعنی حتّی اگر متمکن از تعلّم بوده و می توانسته برود و وظیفه خود را معین نماید اما اقدام به این کار نمود و تعلّم را ترک کرد در این صورت، عملش صحیح است و اعاده، لازم ندارد(٥) اما اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد.

سؤال: دليل بر صحَّت چیست؟

هم روایت صحیحه، دلالت بر صحَّت عمل می کند و هم مشهور، طبق آن روایت فتوا داده اند و از آن اعراض ننموده اند.

ص: ١٥٤

١- یعنی: الا- انّ الصَّلاه مع صحَّتھا بالدلیل المزبور لیست بمأمور بها بامرھا الاوّلی، اذا المفروض عدم انطباقه علی المأتی به، فصحّته أنّما هی بالدلیل الثّانوی- منتهی الدّرایه ٦/ ٤٤١.

٢- کفایت.

٣- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

٤- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

٥- و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست.

اما روايت صحيحه: ... عن زراره و محمد بن مسلم قالا: قلنا لابي جعفر «عليه السلام» رجل صلى في السيف اربعا ايعيد ام لا؟ قال ان كان قرئت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى اربعا اعاد و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا اعاده عليه(۱).

۲- اگر کسی جهلا(۲) نماز جهري را اخفاتا خواند يا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در اين صورت هم نمازش صحيح است و اعاده آن، لازم نیست اما اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روايت صحيحه برطبق آن وارد شده و همچنين مشهور هم طبق آن فتوا داده اند و از آن اعراض ننموده اند.

اميا روايت صحيحه: «... عن زراره عن ابي جعفر «عليه السلام» في رجل جهر فيما لا ينبغي الاخفاء فيه: فقال، أي ذلك فعل متعمدا فقد نقص صلاته و عليه الاعاده فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته(۳)».

اشكال: اگر عمل آن ها صحيح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می گوئيد در صورتی که ترك تعلم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصر، مستحق عقاب هست؟

جواب: علت استحقاق عقوبت اين است که آنچه را او اتيان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روايات، صحيح است و معنای صحت اين است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد.

اما استحقاق عقوبت به خاطر ترك مأمور به است به عبارت ديگر او نمازی را که

ص: ۱۵۵

۱- وسائل الشیعه ج ۵ / ص ۵۳۱ / باب ۱۷ / از ابواب نماز مسافر حديث ۴.

۲- گرچه جهلش عن تقصير باشد.

۳- وسائل الشیعه ج ۴ / ص ۷۶۶ / باب ۲۶ / از ابواب قرائت ح ۱.

إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاه التي أمر بها، حتى فيما إذا تمكّن ممّا أمر بها؟ كما هو ظاهر (1) إطلاقاتهم، بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات و قد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضروره أنه لا تقصيرها هنا يوجب استحقاق العقوبة، و بالجمله كيف يحكم بالصحة بدون الأمر؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة؟ لو لا الحكم شرعا بسقوطها و صحه ما أتى بها [1].

- شرح :

مأمور به بوده است ترك نموده است (2) چون مأمور به او نماز «قصری» بود اما او «تمام» خوانده است و یا مثلا مأمور به او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتا قرائت نموده است.

[1]- اشكال: مستشكل در این قسمت از عبارت دو ایراد، نسبت به مطالب گذشته دارد:

۱- گفتید کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتا و یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت کند عملش صحیح است، اشكال ما این است که: به چه ملاکی عمل او صحیح است، نماز او که مأمور به نبوده، نمازی که فاقد «امر» است چگونه دربارہ آن، حکم به صحت می کنید؟ به عبارت دیگر، نماز تمام- غیر قصری- برای کسی که وظیفه اش قصر است، اصلا مأمور به نیست.

۲- و همچنین گفتید اگر جهلا در موضع قصر، نماز را تمام خواند درعین حال که

ص: ۱۵۶

۱- ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اعاده عمل، استحقاق عقاب به قوت خود باقی است.

۲- و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است.

عملش صحیح است (۱) اما «استحقات عقوبت» (۲) هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که:

در صورتی که او در وسعت وقت، متوجه شد که وظیفه اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می کنید؟

مثال: فردی در موضع قصر، نماز را تمام خواند یا مثلاً نماز اخفاتی را جهراً، یا نماز جهری را اخفاتاً قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می دهید و می گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوت خود باقی است.

قوله: «ضروره انه لا تقصیر هاهنا».

در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اتیان- در وسعت وقت- مأمور به، تقصیری متوجه مکلف نیست تا باعث صحت عقاب شود بلکه ترک مأمور به- نماز قصری- مستند به حکم شارع است که می گوید همین عمل- نماز تمام- صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد.

قوله: «و بالجمله یحکم بالصّحه بدون الامر».

مصنّف خلاصه اشکال اوّل را بیان می کنند.

قوله: «و کیف یحکم باستحقاق العقوبه ...». در این قسمت هم تقریباً خلاصه

ص: ۱۵۷

۱- و همچنین در مورد جهر و اخفات.

۲- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

قلت: إنّما حكم بالصّحّه لأجل اشتمالها على مصلحه تامّه لازمه الاستيفاء في نفسها مهمّه في حدّ ذاتها، و إنّ كانت دون مصلحه الجهر و القصر، و إنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النّحو الأكمل و الأتمّ [۱].

- شرح :

اشکال دوّم بیان می شود.

[۱]- جواب: اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می کنیم.

۱- آیا جواب از صحّت عمل: به حسب کبرای کلی، صحت عبادت متوقف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأمور به نبود فاقد وصف صحّت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله، کافی برای صحّت آن است.

سؤال: در محلّ بحث ملاک «امر» چیست؟

جواب: علّت صحّت عمل، این است که نماز تمام (۱) در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس - همان نمازی که امر ندارد - مشتمل بر مصلحت کامل، تام و لازم الاستيفاء هست گرچه مصلحت آن، با نماز قصر، مساوی نیست.

[اگر صلاه قصر مثلا تشریح نشده بود هر آینه این صلاه تام، واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلا امر شده است به صلاه قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضدّ این است، و امر به هر دو ضد، صحیح نیست لهذا این صلاه تمام امر ندارد و لازم نیست در صحّت صلاه، امر بلکه اشتمال بر مصلحت کافی است در صحّت ...] (۲).

سؤال: اگر نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت تام و لازم الاستيفاء هست

ص: ۱۵۸

۱- فی نفسه و صرف نظر از نماز قصر و ...

۲- شرح کفایه مرحوم خوئینی ۱۹۴/۲.

و اما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الاعاده فلانها بلا- فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التي كانت في المأمور بها، و لذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا- مع تمكنه من التعلّم- فقد قصر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت [١].

- شرح :

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

جواب: نکته اش این است که مولا- ملا-حظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأمور به است دارای مصلحت کامل تری هست لذا آن را مأمور به قرار داده است.

سؤال: چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأمور به قرار نداد مگر شما نمی گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستيفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل تری دارد.

جواب: مولا- ملا-حظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادی اینجا تحقق دارد و جمع بین ضدین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأمور به شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن درعین حال، نماز قصر واجد ملاک صحت هست.

[١] - ٢: امّا اینکه گفتیم در صورت تمکن از اعاده هم عبد، مستحقّ عقاب است علّتش این است که: دیگر فائده ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلف، مصلحت نماز تام را استيفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استيفای مصلحت نماز قصر- مأمور به- وجود ندارد و لذا می گوئیم استحقاق عقاب به قوت خود باقی است. بنابراین اگر مکلف، جهلا به جای مأمور به- نماز قصر- غیر مأمور به- نماز تمام- را اتیان نمود درحالی که می توانست تعلّم و تفحص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجّه شود که وظیفه اش نماز قصر- بوده است.

ص: ١٥٩

فانقدح أنه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحه (۱) بعد فعل صلاة الاتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، و إن كان الوقت باقيا [۱].

إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما (۲) في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا (۳)، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العبادة موجب له لفسادها بلا كلام [۲].

- شرح :

[۱]- اکنون مصنف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می کنند: از اینکه گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی تواند، نماز قصر را صحیحا اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و ...

[۲]- اشکال: فرض کنید مکلفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلم، نمازش را تمام خواند و همان طور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به- نماز قصر- شده است به نحوی که اگر او نماز تمام را قرائت نمی کرد و به رساله عملیه مراجعه می کرد وظیفه اش را می فهمید و نماز را قصر می خواند و مکلف به را اتیان می نمود اما الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأمور به- نماز قصر- را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به-

ص: ۱۶۰

۱- لأنّ الصّیحه موافقه الامر و المفروض سقوط الامر بصلاه القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاه التّمام ر. ك منتهی الدرّایه ۱۶ / ۴۴۸.

۲- یعنی در دو موضع: الف- اتمام در موضع قصر ب- جهر در موضع اخفات و بالعکس.

۳- «فعلا» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و ...

قلت: ليس سببا لذلك، غاية أنه يكون مضادا له، وقد حَقَّقنا في محلِّه أنَّ الضَّدَّ و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقُّف أصلا [١].

لا يقال: على هذا فلو صَلَّى تماما أو صَلَّى إخفاتا- في موضع القصر و الجهر

- شرح :

نماز قصر- شده و می دانیم که تفویت مأمور به حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأمور به شود اتِّصاف به حرمت پیدا می کند پس نماز «تمامی» که اوّل خوانده، سبب تفویت مأمور به است و سبب تفویت مأمور به هم متَّصِف به حرمت است و لذا می گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می تواند صحیح هم باشد. آیا عبادتی با وصف حرمت می تواند اتِّصاف به صحّت هم پیدا کند؟ و حرمت و نهی در عبادات، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می توان مأمور به را اتيان نمود و در نتیجه با اتيان آن استحقاق عقاب برطرف می شود.

[١]- جواب: در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر: دو شیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد، ملازم با این نیست که عدم احد الضدّین مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد و یا وجود احد الضدّین سبب عدم ضدّ دیگر باشد در باب «ضدّین» مسئله سببیت و مسببیت و مقدّمیت و ذی المقدّمیت مطرح نیست بلکه در باب ضدّین مسئله ملازمه، مطرح است یعنی همیشه وجود احد ضدّین، ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخّری که لازمه مقدّمیت و ذی المقدّمیت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت، لازم نیست که ملازم دیگر، همان حکم را داشته باشد و ملازمه، اقتضای مشارکت در حکم را نمی کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که: متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلا نمی شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و مع ذلك ملازمه هم در میان باشد، اما مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

ص: ١٦١

مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحه، و إن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر [١].

فإنه يقال: لا - بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنها تكون مشتمله على المصلحه و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صوره الجهل و لا بعد أصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

[١]- اشكال: قبلا گفتیم کسی که «جهلا» در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است اما مستحقّ عقوبت (١) نسبت به ترك مأمور به هم می باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتا بخواند، نمازش صحیح، و مستحقّ عقوبت هم هست و بالعکس - یعنی نماز اخفاتی را جهرا بخواند - مستشکل می گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می دانید؟ اگر فردی مطلع بود و می دانست که در مسافرت، نمازش قصر است اما در عین حال عالما عامدا نمازش را تمام خواند و یا می دانست وظیفه اش این است که باید نماز را جهرا بخواند اما اخفاتا خواند - و بالعکس - در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می گوئید نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت کامل است (٢) بنابراین، فردی هم که عالما در موضع قصر، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به علّت مخالفت با «امر» و «مأمور به» استحقاق عقاب هم دارد. خلاصه: همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید.

[٢]- جواب: روایت صحیحه، دلالت بر صحت عمل فرد جاهل می کرد اما اگر

ص: ١٦٢

١- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

٢- در مورد فرد جاهل.

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان امکان کون الماتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو الترتب، و قد حَقَّقنا فی مبحث الضدّ امتناع الأمر بالضدین مطلقا و لو بنحو الترتب، بما لا مزید علیه فلا نعید [۱].

- شرح :

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش - نماز تمام در موضع قصر عالما عامدا - مشتمل بر مصلحت هست ما می پذیریم و می گوئیم عمل او هم صحیح است لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأمور به» برای جاهل، مشتمل بر صددرصد مصلحت باشد اما همان نماز در مورد فرد عالم هیچ گونه مصلحتی نداشته باشد.

خلاصه: ثبوت مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر - در مورد فرد عالم - مشتمل بر مصلحت و صحیح است اما اثباتا نیاز به دلیل داریم و همان طور که بیان کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱] - مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند (۱)، عملش صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به صحت می کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحق عقوبت هم هست - مصنف به هر دو اشکال پاسخ دادند -

مرحوم آقای آخوند می فرمایند بعضی از فحول (۲) از راه ترتب خواسته اند اشکال اول - الف - را حال نمایند که: در باب ضدین، مانند صلاه و ازاله نجاست از مسجد اگر ازاله نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحق عقاب هستیم لکن نماز - مأمور به -

ص: ۱۶۳

۱- یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نماید و بالعکس.

۲- مرحوم کاشف الغطاء.

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر. ولا يخفى أن أصله البراءة عقلا و نقلا في الشبهه البدويّه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه، و عدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقلية و الإباحه أو رفع التّكليف الثابت بالبراءه النّقليه، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا- محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفى التّكليف واقعا، فهي و إن كانت جاريه إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، و هذا ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكلّ مقام تعمّه قاعده نفى الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصله البراءه، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدله الاجتهاديه، إلا أنه حقيقه لا يبقى لها مورد، بداهه أنّ الدليل الاجتهادي يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا [١].

- شرح :

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتب» تعبیر می کنند. مصنف در جلد اول کتاب کفایه الاصول مفضلا بحث نمودند و ترتب را ممتنع و باطل دانستند و ...

بعضی نظیر این مطلب را در محلّ بحث خواسته اند پیاده کنند که: در درجه اول، امر شارع به نماز «قصر» تعلق گرفته و با عصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوّم، امر شارع به نماز «تمام» متعلق است و علت صحّت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأمور به» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأمور به می باشد.

کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل براءت

اشاره

[١]- بحث ما در شرائط جریان اصول عملیه و اصل براءت بود، بعضی (١) برای

ص: ١٦٤

١- مرحوم فاضل تونی.

جریان اصل براءت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده اند:

شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید

اشاره

۱- شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید- نه اثبات تکلیف- بنابراین اگر در موردی اصل براءت، نفی تکلیف نماید امّا لازمه جریان آن، اثبات تکلیف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل براءت نمی تواند جاری شود و در این مورد مثالهایی هم بیان شده، از جمله:

علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف «الف یا ب» متنجّس شده است و می دانیم که اجتناب از متنجّس، واجب است در این صورت اگر به یک ظرف معین- الف- اشاره نمائیم و اصل براءت، نسبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لا یجب الاجتناب عن هذا الاناء^(۱)، اصل براءت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می کند، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل براءت، جاری نمی شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت به ظرف دیگر، ثابت شود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف، نجس و واجب الاجتناب است لذا چون اصل براءت نمی تواند اثبات تکلیف نماید می گوئیم اصلا جریان پیدا نمی کند.

تذکر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شرط دوّم پردازیم لکن فعلا جواب مصنّف نسبت به شرط اوّلی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می کنیم و سپس شرط دوّم و جواب مصنّف نسبت به آن را توضیح می دهیم.

جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرّهما»

امّا جواب مصنّف- ردّ کلام فاضل تونی (ره)-: «لا یخفی أنّ اصالة البراءة عقلا...» می دانیم که براءت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می شود و بحث ما در مورد

ص: ۱۶۵

۱- چون در وجوب اجتناب شک داریم.

جریان اصل برائت و شرائط آن در شبهات بدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای رد کلام ایشان باید بررسی کنیم که چگونه جریان اصل برائت می تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریباً سه صورت برای آن تصور می شود.

۱- گاهی برائت عقلی (۱) یا برائت شرعی (۲) موضوع برای یک حکم شرعی واقع می شود یعنی جریان اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگر را ثابت می کند به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می شود و یا رفع تکلیف ظاهری به وسیله اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می شود.

مثال: الف- در مورد جریان برائت عقلی- مثلاً فردی چون علاقه شدید، نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر در برابر شرب تنن، استحقاق عقوبتی در کار نباشد، صد درهم صدقه می دهم، یعنی وجوب تصدق، مترتب بر عدم استحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدق است.

ب- در مورد جریان برائت شرعی- شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تنن و لو ظاهراً مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می دهم- یعنی حلیت شرب تنن، موضوع برای وجوب تصدق است.

ص: ۱۶۶

۱- قبح عقاب بلا بیان- عدم استحقاق عقوبت-

۲- ظهور بعضی از ادله برائت شرعی، اباحه است مانند کل شیء لک حلال و مفاد بعضی از ادله برائت، رفع تکلیف است مانند حدیث «رفع» و واضح است که اصل برائت حکم ظاهری را ثابت می کند نه حکم واقعی.

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان براءت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعا مانعی در میان نیست و اصلا براءت، کاری به «نذر» شما ندارد و ما با جریان اصل براءت، حکم می کنیم عقابی در شرب تن وجود ندارد و همچنین شرب تن به حسب ظاهر، حلال و حرمتی ندارد و در نتیجه وقتی اصل براءت، جاری شد، موضوع وجود تصدق هم ثابت می شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل براءت اثبات تکلیف ننمود بلکه جریان براءت، موضوع وجوب تصدق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی براءت شرعی (۱) با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری (۲) با یک حکم شرعی دیگر ملازم است.

مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرامی رسد تردید می کنیم که آیا دین حالی - نه مؤجل - داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه (۳) در این فرض که شک در داشتن دین حال داریم، اصل براءت، جاری می نمائیم و می گوئیم ذمه ما نسبت به دین حال، مشغول نیست وقتی دین حال و معجل نداشتیم مکلف به نماز هستیم.

همان طور که ملاحظه کردید در فرض دوم هم مانعی برای جریان اصل براءت وجود نداشت.

ص: ۱۶۷

۱- یا براءت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.

۲- نه واقعی.

۳- اگر دین حال داشته باشیم اول باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.

خلاصه: به فاضل تونی (ره) می گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می شد، آن حکم دیگر، مترتب می گشت.

قوله «فان لم یکن...».

۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی (۱) مترتب است به عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل برائت نمی تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.

مثال: ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تنن به حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می دهم یعنی وجوب تصدق را بر حلیت واقعی شرب تنن مترتب می کند در این صورت، اصل برائت، جاری می شود و اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت می کند لکن تصدق، واجب نمی شود زیرا موضوع تصدق، اباحه واقعی شرب تنن بود اما اصل برائت، اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت کرد و می دانیم که اصول عملیه و برائت، حکم ظاهری درست می کنند نه حکم واقعی و حلیت واقعی.

بنابراین، در فرض سوّم، اصلا موضوع وجوب تصدق، محقق نشد با توجه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده اند وجود ندارد بلکه در دو صورت- فرض اوّل و دوّم- با جریان اصل برائت، آن حکم دیگر لا محاله مترتب می شد اما در صورت سوّم نه.

سؤال: چرا اصل برائت در انائین مشتهین که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم

ص: ۱۶۸

۱- نه اینکه مترتب بر حکم ظاهری یا مترتب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.

جاری نمی شود.

جواب: وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتب بر این است که ظرف دیگر، واقعا نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهرا نجس نباشد به علاوه احد الإناءین خصوصیتی ندارد که نسبت به آن، اصل براءت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل براءت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسک به براءت کنید و می دانیم که اجراء براءت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. قوله: «ثانیهما ان لا یکون موجبا للضرر علی آخر».

شرط دوم: جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود

اشاره

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالة البراءة، ذکر کرده، این است که:

جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله ای هم در این مورد بیان کرده اند از جمله:

اگر کسی پرنده ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل براءت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل براءت، مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می گوئیم اصل براءت جریان پیدا نمی کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم براءت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان براءت، باعث اضرار به صاحب حیوان می شود لذا می گوئیم براءت جاری نمی شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالة البراءة این است که مستلزم ضرر به فرد

دیگری نباشد. اکنون مصنف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می کنند.

پاسخ مصنف، به مرحوم فاضل تونی «قدس سرهما»

قوله: «و اما اعتبار ان لا یكون موجبا للضرر...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، براءت، جاری نمی شود، اما از شما نمی پذیریم که شرط جریان براءت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لا ضرر» یکی از قواعد فقهیه است و به وسیله ادله اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادله اجتهادی در برابر اصول عملیه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و براءت، باقی نمی گذارد و ادله اجتهادی و قاعده لا ضرر بر اصول عملیه تقدم دارند.

براءت عقلی می گوید عقاب بلا بیان، قبیح است و مفاد براءت شرعی این است که «رفع ما لا یعلمون» اما وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر براءت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لا بیان» و «ما لا یعلمون» کنار می رود و باید به دلیل اجتهادی و قاعده ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسک نمود.

مثال: اگر روایت صحیحی ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می گوئید براءت جاری می شود؟

قاعده لا ضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر براءت، واقع شد، اصلا نوبت به جریان اصل براءت نمی رسد.

خلاصه: قبول داریم که اگر قاعده «لا- ضرر» به حسب ظاهر با اصل براءت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می کنیم این است که قاعده لا- ضرر چه خصوصیتی دارد که می گوئید نباید جریان اصل براءت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادله اجتهادی و تمام قواعدی که با ادله اجتهادی ثابت شده اند بر اصاله البراءه تقدم دارند.

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادی، لا خصوص قاعده الضرر، فتدبر، و الحمد لله على كل حال [۱].

ثم إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر و الضرر على نحو الاقتصار، و توضیح مدرکها و شرح مفادها، و إيضاح نسبتها مع الأدلّه المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأوّليه أو الثانويه، و إن كانت اجنبیه عن مقاصد الرّساله، إجابته لالتماس بعض الاحبّه، فأقول و به أستعين [۲].

- شرح :

[۱]- اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعده لا ضرر، مجالی برای جریان اصل براءت نیست ما به ایشان پاسخ می دهیم که:

قاعده لا ضرر خصوصیتی ندارد بلکه با وجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده اند موردی برای جریان براءت، باقی نمی ماند اما اگر مقصود ایشان، چیز دیگری باشد نمی پذیریم.

[۲]- مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف می فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعده لا ضرر بحث کنیم، لذا مقداری درباره این قاعده فقهی صحبت می کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محلّ بحث آن در فقه است ایشان اکنون در سه جهت بحث می کنند:

۱- بیان مدرک و سند قاعده لا ضرر.

۲- توضیح و شرح مفاد قاعده لا ضرر.

۳- بیان نسبت قاعده لا ضرر، با ادلّه ای که احکام را روی عناوین اوّليه (۱) یا روی عناوین ثانویه (۲) ثابت می کنند.

ص: ۱۷۱

۱- مانند ادلّه وجوب نماز، روزه، جهاد و غیره.

۲- مانند ادلّه نفی عسر و حرج و اکراه و غیره.

قاعده لا ضرر ولا ضرار

ص: ۱۷۳

إنه قد استدلّ عليها بأخبار كثيرة: منها: موثقه زراره(١)، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمره(٢) بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان، و كان سمره يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى، سمره، فجاء الأنصاري إلى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَشَكَى إِلَيْهِ، فَأَخْبَرَ بِالْخَبْرِ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللهِ [إِلَيْهِ] وَ أَخْبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَاهُ، فَقَالَ: إِذَا أُرِدْتَ الدَّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى فَسَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللهُ، فَأَبَى أَنْ يَبِيعَهُ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ: اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ [١].

- شرح :

قاعده لا ضرر

اشاره

[١]- در مورد قاعده «لا ضرر» روایات فراوان با اختلاف تعابیر از ائمه «علیهم

ص: ١٧٥

١- وسائل الشیعه ج ١٧، ص ٣٤١، باب ١٢، از ابواب احیاء الموات حدیث ٣.

٢- بفتح السین المهمله و ضمّ المیم و فتح الرّاء المهمله، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته- منتهی الدرّایه ٦/ ٤٩٤.

و فی روایه الحداء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا- أنه فيها بعد الإباء (ما أراك يا سمره إلا مضارًا، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصه سمره و غيرها. و هي كثيره [١].

- شرح :

السلام» وارد شده است مصنف، ابتداء، موثقه زراره را ذکر کرده اند، که مربوط به قضیه معروفی است که بین سمره بن جندب و یکی از انصار پیغمبر اکرم «صلی الله علیه و آله» رخ داده است و نیاز به ترجمه روایت نیست اما اجمالاً:

وقتی سمره حاضر نشد از مزاحمت و لجاجت خود دست بردارد و هنگام ورود به باغ (١) از مرد انصاری، اذن بگیرد و با اطلاع وارد باغ شود، و یا اینکه آن درخت را به رسول الله (صلی الله علیه و آله) بفروشد تا اینکه دیگر مزاحم مرد انصاری نشود، رسول الله (صلی الله علیه و آله) برحسب نقل این روایت فرمودند «لا ضرر و لا ضرار».

[١]- روایت دیگری را که مصنف به آن اشاره می کند عبارت است از: «... عن ابي عبيده الحداء قال: قال ابو جعفر «عليه السلام»: كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شىء من اهل الرجل يكرهه الرجل قال:

فذهب الرجل الى رسول الله «صلی الله علیه و آله» فشكاه فقال: يا رسول الله ان سمره يدخل على غير اذنى فلو ارسلت اليه فامرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلى حذرهما منه، فارسل اليه رسول الله «صلی الله علیه و آله» فدعاه فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير اذنى فترى من اهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله «صلی الله علیه و آله» يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال

ص: ١٧٦

١- برای رسیدگی نسبت به یک درخت خود.

و قد ادعى تواترها، مع اختلافها لفظاً و مورداً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها، و الانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جفاف، و هذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقه، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه (١).

روایت مذکور هم مربوط به داستان سمره بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت، خودداری نکرد، رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «ما أراك يا سمره إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز.

روایت دیگر، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیه سمره نمی باشد:

قال: و قال «عليه السلام»: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، فالاسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرّاً (٢).

خلاصه: در مورد قاعده لا ضرر روایات فراوانی وارد شده است.

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

اشاره

[١]- قبل از بررسی سند قاعده مذکور، اقسام تواتر را توضیح می دهیم:

اقسام تواتر

١- تواتر لفظی:

عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

ص: ١٧٧

١- وسائل الشیعه، ج ١٧، ص ٣٤٠، باب ١٢، از ابواب احیاء الموات، ح ١.

٢- وسائل الشیعه، ج ١٧، ص ٣٧٦، باب ١، از ابواب موانع ارث ح ٩.

نحوی نقل کنند که عاده تبانی بر کذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی:

الفاظی را که نقل کرده اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلاً صد‌ها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «علیه السلام».

۳- تواتر اجمالی:

نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجهه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن حجّیت ندارد.

اما سند قاعده لا ضرر:

چون اخبار مربوطه با الفاظ و عبارات مختلف وارد شده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن‌ها مربوط به قضیه «سمره» نیست و مواردش (۱) مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می‌گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالا می‌دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است. مصنف می‌فرماید ادّعی تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه استناد مشهور هم به آنها باعث جبران ضعف سند و حصول اطمینان می‌شود با تمام این مسائل بعضی از آن اخبار «موثّقه» هست مانند موثّقه زراره که قبلاً نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

ص: ۱۷۸

۱- مثلاً بعضی از روایات مربوط به «لا ضرر»، در باب شفعه است و ...

و أمّا دلالتها، فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم و الملكة [١].

- شرح :

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر

اشاره

[١]- مصنف، ابتداء درباره مفردات قاعده لا ضرر، بحث می کنند که مثلا معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لا ضرر و لا ضرار» را توضیح می دهند.

معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل (١) عدم و ملکه است مانند اعمی و بصیر، همان طور که مرحوم مظفر بیان کردند اعمی به چیزی- انسان یا حیوان- اطلاق می شود که شأئیت برای بینائی داشته باشد مثلا- به فردی که از قوه بینائی محروم است، می توان اعمی گفت اما نمی توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شأئیت برای بینائی ندارد. بین ضرر و نفع هم تقابل عدم و ملکه هست.

در موردی عنوان «ضرر» را اطلاق می کنیم که در آنجا شأئیت برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقق است نه «عدم الضرر» مانند ضرر و نقصی

ص: ١٧٩

١- المتقابلان هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ... للتقابل اربعة اقسام: الف- (تقابل التقيضين) او السلب و الايجاب مثل انسان و لا انسان ... ب- (تقابل الملكة و عدمها)، كالبصر و العمى ... فالبصر ملكة و العمى عدمها و لا- يصح ان يحل العمى الا في موضع يصح فيه البصر لان العمى ليس هو عدم البصر مطلقا، بل عدم البصر الخاص و هو عدمه فيمن شأنه ان يكون بصيرا ... ج- (تقابل الضدين) كالحار و البرودة ... د- (تقابل المتضايفين) مثل الاب و الابن ... المنطق / ٥١.

كما أنّ الأظهر أن يكون الضّرار بمعنى الضّرر جى ء به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضارّ على سمره، و حكى عن النّهايه لا فعل الاثنين، و إن كان هو الأصل فى باب المفاعله، و لا الجزاء على الضّرر لعدم تعاهده من باب المفاعله، و بالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضّرر [١].

- شرح :

که بر مال، آبرو و یا اعضای بدن وارد می شود. در تمام آنها عنوان «ضرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی، گاهی ضرر آبرویی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقق پیدا می کند.

خلاصه: کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است.

معنای «ضرار»

[١]- می دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولاً در مواردی استعمال می شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمرو، اما مصنف می فرماید در ما نحن فیه شواهدی داریم که «ضرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنینی و اینک به ذکر آن شواهد می پردازیم:

١- در داستان مرد انصاری، «ضرر» فقط از ناحیه سمره بود اما مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی کرد، درعین حال، طبق روایت ابو عبیده حدّاء، رسول الله «صلّى الله عليه و آله» به سمره فرمودند: «ما أراك يا سمره الا مضارا» و می دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است اما در این روایت در مورد فعل بین الاثنینی استعمال نشده است.

٢- مصنف می فرماید از کتاب نهاییه ابن اثیر، حکایت شده که «ضرر و ضرار» معنای واحدی دارند و بی مناسبت نیست که ما هم شاهدی برای مدّعی مصنف

ص: ١٨٠

كما أنّ الظاهر أن يكون (لا-) لنفي الحقيقه، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقه أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد) و (يا أشباه الرجال و لا رجال) فإنّ قضيه البلاغه في الكلام هو إرادة نفي الحقيقه ادعاء، لا نفي الحكم أو الصّفه، كما لا يخفى.

و نفي الحقيقه ادعاء بلحاظ الحكم أو الصّفه غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التّقدير أو في الكلمه، كما لا يخفى على من له معرفه بالبلاغه.

- شرح :

بیاوریم.

۳- «... لا تُضارَّ والدَةٌ بَوْلِدِهَا...» (۱).

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیر دادن نوزادان، بیان می کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودک را ندارند و نباید به بهانه های مختلف از شیر دادن به کودک خودداری نمایند (۲).

شاهد: کلمه لا- «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرا» و «عاقبت اللصّ» شاهدی برای مدّعی مصنّف است.

طبق شواهد مذکور می گوئیم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است.

اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس العملی است که در برابر «ضرر» انجام می شود.

ص: ۱۸۱

۱- سوره بقره ۲۳۳.

۲- البّته تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.

و قد انقذح بذلك بعد إرادته نفى الحكم الضّرري، أو الضّرر الغير المتدارك أو إرادته التّهي من التّفى جدّا، ضروره بشاعه استعمال الضّرر و إرادته خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه، و مثله لو أريد ذاك بنحو التّقييد، فإنّه و إن لم يكن ببعيد، إلاّ أنّه بلا- دلالة عليه غير سديد، و إرادته التّهي من التّفى و إن كان ليس بعزیز، إلاّ أنّه لم يعهد من مثل هذا التّركيب، و عدم إمكان إرادته نفى الحقيقه حقيقه لا يكاد يكون قرينه على إرادته واحد منها، بعد إمكان حمله على نفیها ادعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله [۱].

- شرح :

مثال: ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می کند، اما آن عکس العملی که شخص دوّم از خود، نشان می دهد، «ضرار» نام دارد. جواب: این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلا مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجزّد و به معنای «ضرر» است.

جواب: این احتمال با جمله «أتک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است.

بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

[۱]- در تفسیر و تبیین هیئت مذکور، اختلافات فراوانی هست که مصنّف تقریبا چهار نظر را بیان می کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافی است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لائی» نافی ذکر می کنیم و یک قول هم بعنوان «لائی» ناهیه.

۱- به نظر مصنّف، «لا» نافی است. مثلا زمانی که هیچ کس در خانه نباشد می گوئیم «لا رجل فی الدار» و نفی حقیقت رجل می نمائیم و می دانیم که نفی

ص: ۱۸۲

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادعائی (۱).

نفی حقیقی: گاهی «لای» نافیه حقیقه از مدخول خود نفی حقیقت می کند مانند مثال مذکور.

نفی ادعائی: گاهی همچون متکلم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی بیند از آن چیز، نفی حقیقت می کند لکن نفی حقیقت، ادعائی است نه حقیقه، مانند کلام حضرت علی «علیه السلام»: یا اشباه الرجال و «لا رجال» حلوم الاطفال و عقول ربّات الحجال لوددت انّی لم ارکم (۲) ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرامی خوانند و آنها از جهاد، سر بازمی زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و ... در آنها دیده نمی شود، چنین خطابی برای توییح، متوجه آنها می شود و یا مانند این مثال: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» (۳)، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیحات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادعاء است نه حقیقت، و مجوّزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلاً اگر حضرت علی «علیه السلام» به جای آن جمله، چنین می فرمودند: [یا اشباه الرجال «لیس فیکم صفة الرجال» یا «لیس فیکم آثار الرجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توییحی هم نسبت به آنها ننموده بود. و

ص: ۱۸۳

۱- کنایه.

۲- نهج البلاغه خطبه ۲۷.

۳- دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد- حقیقه یا ادّعاء کنایه-

در قاعده «لا ضرر» هم نفی حقیقت «ضرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء(۱) نفی حقیقت شده و مقتضای بلاغت کلام هم همین است. یعنی چون احکام ضرری تحقّق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است.

اشکال: به حسب ادلّه احکام اوّلیه، احکام ضرری داریم و مثلاً اطلاق ادلّه وضوء، شامل وضوی ضرری می شود.

جواب: قاعده «لا- ضرر» ادّعاء، نه حقیقه نفی ضرر می کند به عبارت دیگر نفی حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت(۲) قاعده مذکور، مستلزم کذب است.

خلاصه نظر مصنّف: قاعده «لا ضرر» مستقیماً نفی حکم نمی کند بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع می نماید.

۲- بعضی از بزرگان(۳) به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده اند و قائل به مجاز در کلمه شده اند(۴) یعنی «ضرر» در غیر موضوع له خود، استعمال شده، مقصود از «ضرر» «حکم ضرری» است و هر حکمی که مستلزم و منشأ ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است(۵) مثلاً اگر لزوم بیع، مستلزم ضرر باشد، خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون

ص: ۱۸۴

۱- یعنی کلمه «ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایه نه مجازاً مانند زید کثیر الرّماد.

۲- یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر.

۳- از جمله، شیخ اعظم «ره».

۴- به علاقه سببیت.

۵- همان طور که قبلاً گفتیم در این صورت هم «لا» نافی است نه، ناهیه.

نمی تواند معامله را فسخ نماید، چون مستلزم ضرر است پس «طبیعت حکم ضرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شده است. مصنف می فرماید بعید است که مقصود از «ضرر»، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحه دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکار ببریم اما فقط یکی از اسباب - حکم - آن را اراده کنیم. و می دانیم یکی از اسباب ضرر، حکمی است که به حسب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود.

خلاصه نظر دوم: قاعده «لا ضرر» نفی حکم می کند، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

۳- بعضی هم «لا» را نافیه گرفته و به تقدیر (۱) - مجاز در تقدیر - قائل شده اند - صفتی در تقدیر گرفته اند -

«لا ضرر» یعنی: طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلاً فرض کنید کسی در معامله ای مغبون شده، آن ضرر به وسیله خیار غبن، تدارک و جبران شده است و قاعده لا ضرر می گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است.

مصنف می فرماید این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است.

سؤال: آیا می توانیم بگوئیم «لا ضرر و لا ضرار» مطلق است و آن را مقتید به «غیر متدارک» می کنیم، یعنی ضرر غیر متدارک در اسلام منفی است همان طور که در «اعتق الرّقبه» و «لا تعتق الرّقبه الکافره» مسئله تقیید را مطرح می کنیم.

جواب: این حرف، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لا ضرر» را به نحو مذکور

ص: ۱۸۵

مقیّد نمائیم به خلاف مثال عتق رقبه که دلیل بر تقیید داریم و ...

۴- نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت اصفهانی چنین فرموده اند (۱).

مصنّف، نظر اخیر را هم نمی پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای» ناهیه بر سر اسم در آید.

قوله: «و عدم امکان نفی الحقیقه حقیقه ...».

خلاصه: اینکه نمی توان در «لا- ضرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود قرینه ای بر معانی مجازی شما نمی شود بلکه می گوئیم «لا»، نفی حقیقت می کند منتها ادّعاء (۲) و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:

۱- مقتضای بلاغت کلام، که مفضّلا توضیح دادیم. ۲- غالبا و به حسب استعمال، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادّعا به کار می رود- کنایه نه مجازا-

خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر»

۱- معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.

۲- «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.

۳- «لا»، نافی است.

۴- قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند.

ص: ۱۸۶

۱- در رساله مستقّلی که درباره قاعده لا ضرر نوشته اند.

۲- کنایه

ثمَّ الحكم الّلهي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهم (١) ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العله للنفي، و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه [١].

- شرح :

[١]- بعد از بررسی مفاد قاعده لا ضرر، متذکر چند امر مهم می شویم:

مقدمه: حدیث رفع، آثاری را که بر عناوین اولیه، مترتب است برمی دارد نه، آثاری که بر عناوین ثانویه- مانند خطاء و نسیان- مترتب است مثلاً حدیث رفع می گوید «رفع الخطاء» و از طرف دیگر، آیه شریفه می فرماید: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...» (٢) یعنی در مورد قتل خطائی یک بنده آزاد شود باتوجه به اینکه حدیث رفع، آثار مترتب بر عناوین اولیه را برمی دارد، می گوئیم حدیث رفع نمی تواند اثر مترتب بر خطاء- تحریر رقبه- را رفع نماید زیرا از ابتداء این اثر بر عنوان ثانوی مترتب بوده است.

نظیر این مطلب را در مورد قاعده «لا ضرر» می گوئیم که (٣) قاعده مذکور، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفی نمی کند بلکه احکام ضرری که روی عناوین اولیه افعال، بار شده، نفی می نماید مثلاً موضوع بعضی از احکام، «ضرری» است مانند حج، خمس و زکات که به حسب ظاهر، دارای ضرر

ص: ١٨٧

١- فالضرر فی مثل الوضوء مما یرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الاوّلی و فی الدّعاء عند رؤیه الهلال و نحوه مما هو شبهه بدویّه للوجوب یرتفع به الوجوب المتوهم ثبوته له بعنوانه الاوّلی، ر. ک عنایه الاصول ٣١٦/٤.

٢- سوره نساء- ٩٢.

٣- مجدداً متذکر می شویم که نظر مصنف این است که قاعده لا ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند.

و من هنا (۱) لا- يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام، و تقدّم أدلته على أدلتها- مع أنها عموم من وجه- حيث أنه يوفق بينهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوين الأوّليه اقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدله المثبتة أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، و الأدله المتكفله لحكمها بعناوينها الأوّليه [۱].

- شرح :

مالی یا جانی هستند در این موارد نمی توانیم به قاعده لا ضرر، تمسک نمائیم و بگوئیم «ضرر» در اسلام نفی شده است زیرا اصل حکم شارع، روی عنوان «ضرری» بار شده است.

سؤال: چرا «لا ضرر» احکامی را که روی نفس عنوان «ضرر» بار شده، نفی نمی کند؟

جواب: شارع مقدّس، ضرر را علّت نفی قرار داده است، اما علّت کدام نفی؟

واضح است که علّت نفی احکام دیگر است نه علّت نفی حکم خودش، هیچ گاه موضوع، مانع حکم خود نمی شود بلکه موضوع، حکم مربوط به خودش را اثبات می نماید.

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اوّليه

[۱]- ادله احکام ثانويه- قاعده لا ضرر- نسبت به ادله اوّليه، تقدم دارند و با اینکه به حسب ظاهر، بین آنها تعارض و عموم و خصوص من وجه است اما درعین حال، ادله ثانويه بر ادله اوّليه، مقدم هستند.

قبلاً متذکر می شویم که ادله ثانويه بر دو قسم هستند: ۱- بعضی از آنها مانند ادله

ص: ۱۸۸

۱- از این نظر که «لا- ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اوّلی افعال ثابت شده، نفی می کند نه، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است.

نفی ضرر و حرج، نفی حکم می کنند ۲- بعضی از ادله ثانویه اثبات حکم می نمایند مانند ادله وجوب وفاء به شرط، وفاء به نذر و غیره. و اینک با ذکر دو مثال آن را توضیح می دهیم.

الف- دلیل «لا ضرر» را مثلا با دلیل ایجاب وضوء مقایسه می کنیم- دلیل ایجاب وضوء می گوید حتی در مورد ضرر، وضوء واجب است و دلیل لا ضرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفی می کند بین این دو به حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، ماده اجتماع، عبارتست از وضوی ضرری و دو ماده افتراق عبارتند از: الف:

وضوی غیر ضرری ب: غیر وضوی ضرری مانند غسل ضرری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی گوئیم در ماده اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضای جمع عرفی این است که ماده اجتماع- وضوی ضرری- را به اختیار قاعده لا ضرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضرری واجب نیست یعنی ادله لا ضرر بر ادله اولیه مقدم هستند.

سؤال: با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می گوید مطلقا وضوء واجب است.

جواب: احکامی که روی عناوین اولیه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی شود و ادله نفی ضرر در برابر آن، یک مانع بسیار قوی هست و نمی گذارد مطابق دلیل اولی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیت پیدا کند.

ب- مثال دیگر در مورد ادله ثانویه ای که اثبات حکم می نمایند: دلیل وجوب وفای به شرط از ادله ثانویه است مثلا «المؤمنون عند شروطهم» می گوید، اگر چیزی

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العليّة التامّة [۱].

- شرح :

در معامله، شرط شد باید به آن وفاء نمود و می دانیم که خیاطت لباس به حسب دلیل اوّلی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معامله ای مورد اشتراط، واقع شد مثلاً بایع به مشتری گفت این کتاب را می فروشم مشروط بر اینکه لباس مرا بدوزی در این صورت ما دو دلیل داریم: دلیل اوّلی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز است خواه مورد اشتراط واقع بشود یا نشود و دلیل ثانوی، و «المؤمنون عند شروطهم» هم دارای عموم یا اطلاق است و می گوید هر شرطی واجب الوفاء هست خواه خیاطت لباس باشد یا چیز دیگر و بین آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند. اما ماده اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسی که مورد اشتراط واقع شود (۱) و دو ماده افتراق آنها عبارت است از: الف- ماده افتراق دلیل خیاطت، آن موردی است که خیاطت مورد اشتراط واقع نشود ب- ماده افتراق دلیل وجوب وفاء به شرط آن موردی است که چیزی غیر از خیاطت، شرط شود. در این مورد هم مانند فرض قبل مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی تقدّم دارد و باید خیاطت ثوب انجام شود.

[۱]- مصنّف فرمودند ادلّه ثانویه بر ادلّه اوّلیّه تقدّم دارند اکنون می فرمایند که همیشه این چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادلّه اوّلیّه بر ادلّه ثانویه و بر قاعده لا ضرر تقدّم پیدا می کنند.

سؤال: در چه مواردی ادلّه اوّلی بر ادلّه ثانوی تقدّم دارند؟

ص: ۱۹۰

۱- که دلیل اوّلی می گوید ترکش جائز اما دلیل ثانوی می گوید اتیان آن واجب است.

و بالجمله الحكم الثابت بعنوان أولی: تاره يكون بنحو الفعلیه مطلقا، أو بالإضافه إلى عارض دون عارض، بدلاله لا- يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدّم دليل ذاك العنوان على دليله.

و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينه على أنه بمجرد المقتضى، و أنّ العارض مانع فعلى [١].

- شرح :

جواب: در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اولی علت تامه فعلیت است و آن حکم به نحوی جعل شده است که جنبه اقتضائی ندارد بلکه علت تامه فعلیت هست در این موارد، ادله اولیه بر ادله ثانویه، تقدّم دارند، مثلا می دانیم حرمت قتل مؤمن، حکمی است که به عنوان اولی علت تامه فعلیت است و با عنوان ثانوی و تحقق ضرر، نفی نمی شود.

[١]- اکنون مصنف، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلی بیان می کنند و مشخص می نمایند که در چه مواردی ادله احکام ثانویه بر ادله احکام اولیه تقدّم دارد و در چه مواردی ادله احکام اولیه بر ادله احکام ثانویه مقدّم است. ١- در دو مورد ادله اولیه، نسبت به ادله ثانویه مقدّم است.

الف- گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و فعلیت تامه دارد و هیچ یک از عوارض و عناوین ثانوی، اعم از ضرر و غیره نمی تواند آن حکم اولی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدّم دارد.

مثال: انقاز نبی یا ولی واجب است و اگر این انقاز، مستلزم ضرر مالی یا حتی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لا ضرر نمی تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اولی تقدّم دارد و باید انقاز نبی یا وصی انجام شود.

ب- گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

ص: ١٩١

هذا لو لم نقل بحكومه دليله (١) على دليله (٢)، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل [١].

- شرح :

فعلیت تامّه دارد (٣) و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیت تامّه ندارد (٤).

مثال: اگر کسی فاقد آب است لکن تمکن مالی دارد و کسی هم حاضر است مقداری آب به او بفروشد در این صورت گرچه خرید آب، مستلزم ضرر مالی است اما درعین حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است اما اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت ادله ثانوی بر ادله اولی تقدم دارد.

سؤال: از کجا متوجه می شویم که تکلیف، فعلیت تامّه و مطلقه دارد؟

جواب: باید دلیل حکم اولی را ملاحظه کرد گاهی دلالتش آن قدر، قوی (٥) هست که نمی توان از آن اغماض نمود یعنی به نحوی است که اصلا دلیل ثانوی - عارض - نمی تواند در برابر آن، مقاومت کند لذا می گوئیم دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد. ٢- گاهی هم دلیل حکم اولی به نحوی است که اگر یک دلیل حکم ثانوی در برابر آن قرار گیرد، باید از دلیل اولی صرف نظر کرد و اجتماع این دو دلیل، قرینه عرفی است که آن حکم اولی جنبه اقتضائی دارد و با عروض هر مانعی اعم از ضرر، حرج و اضطرار، رفع می شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.

[١]- گفتیم علت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اولی به مقتضای جمع عرفی است اما

ص: ١٩٢

١- (یعنی آنه اذا قلنا بها فالتقدم من تلك الجهة) - مرحوم مشکینی ر. ک کفایه الاصول ٢ / ٢٧١.

٢- دلیل حکم اولی.

٣- در این صورت، دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است.

٤- در این صورت، دلیل ثانوی مقدم است.

٥- مثلاً «نصی» هست که نمی توان در آن تصرف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

ثم انقده بذلك حال توارد دلیلی العارضین، کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا، فیعامل معهما معامله المتعارضین لو لم یکن من باب تزاحم المقتضیین، و إلا فیقدم ما کان مقتضیه أقوى و إن کان دلیل الآخر أرجح و اُولی [۱].

- شرح :

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می دانند و می دانیم که در صورتی حکومت، محقق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد (۱).

مصنّف، این وجه را نمی پذیرند و می گویند نظارت و شارحیت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اُولی، ثابت نیست مثلا چگونه می توانیم، بگوئیم «لا ضرر» شارح و مفسر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدّم دلیل ثانوی بر دلیل اُولی در مواردی که قبلا ذکر کردیم ثابت است اما ملاک تقدّم، یا «جمع عرفی» (۲) است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اُولی است - طبق نظر شیخ اعظم -

توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه

[۱]- سؤال: اگر دلیل «لا ضرر» (۳)، با بعضی از ادله احکام ثانویه به حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلا گاهی تصرّف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضرار به همسایه است و «لا ضرر» آن را نفی می کند و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می شویم و قاعده

ص: ۱۹۳

۱- مانند «لا شکّ لکثیر الشکّ» و «اذا شککت بین الثّلاث و الاربع فابن علی الاربع».

۲- به نظر مصنّف.

۳- که از ادله احکام ثانویه است.

«لا حرج» می گوید «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱) در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی (۲) مقدم است؟

جواب: اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلین متعارضین در مورد آنها اجراء می شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی تر باشد مقدم داشته می شود.

فرق تزاحم و تعارض: در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

مثال: فرض کنید یک دلیل می گوید نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می گوید نماز جمعه حرام است و فرضاً حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است، در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک هست و نمی شود هر دو، واجد ملاک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلالت، رجحان دارد- از جهت سند یا دلالت و غیره-

امّا در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاز دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند، در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آنها قوی تر است بلکه باید بینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی تر است و مصلحت کدامیک بیشتر است هر کدام که ملاک و مقتضی قوی تر داشت، طبق آن، عمل می کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مخیر هستیم.

ص: ۱۹۴

۱- سوره حج / ۷۸.

۲- «لا ضرر» یا «لا حرج».

ولا- یبعد أن الغالب فی توارد العارضین أن ینکون من ذاک الباب، بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما، لا من باب التّعارض، لعدم ثبوته إلا فی أحدهما كما لا ینحی؛ هذا حال تعارض الضّر مع عنوان أولى أو ثانوی آخر [۱].

و أمّا لو تعارض (۱) مع ضرر آخر، فمجمّل القول فیه أنّ الدّوران إن کان بین ضرری شخص واحد أو اثین، فلا مسرح إلا لاختیار أقلّهما لو کان، و إلا فهو مختار [۲].

- شرح :

خلاصه: اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت، چنانچه از قبیل متعارضین بودند، به هر کدام که دلالتشان قوی تر بود عمل می کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی تر بود، عمل می نمائیم.

[۱]- سؤال: بالآخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین؟

جواب: بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هستند یعنی ملاک و مقتضی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این چنین نیست که اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفتند، احدهما فاقد مقتضی باشد منتها اگر تشخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی تر است آن را مقدّم می داریم و الاّ مخیر هستیم.

خلاصه: توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست امّا در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند.

تاکنون نسبت قاعده «لا ضرر» را با ادله اولیّه و ثانویّه بیان کردیم.

تعارض ضررین

[۲]- اگر مصادیق قاعده «لا ضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست؟

ص: ۱۹۵

۱- اقول: أنّ تعبیر المصنّف فی المقام بالتّعارض مما لا یخلو عن مناقشه و الظّاهر ان مراده من تعارض الضّرر مع ضرر آخر هو التّزاحم بشهادة ترجیح الضّرر الا- کثر بمعنی اولویّته للمراعاه و اختیار الضّرر الاقلّ و الحکم بالتّخیر عند التساوی سیما مع تصریحه فی توارد دلیلی العارضین بکونهما من باب تزاحم المقتضیین و لو عند ثبوت المقتضی فیهما- عنایه الاصول ۴/ ۳۲۳.

و أما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر، و لو كان ضرر الآخر أكثر، فإنّ نفيه يكون للمنه على الأئمة، و لا منه على تحمّل

- شرح :

مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی امر، دائر بین دو ضرر، برای شخص واحد است، که این صورت دارای دو فرض است:

الف- امر، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم.

ب: امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری- زید- وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم.

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر، مساوی است ما در انتخاب یکی از آن دو مخیر هستیم و اگر مسئله اقل و اکثر مطرح است، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم.

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر، برای دو فرد مختلف است- مکره از دائره ضرر، خارج است- مثلاً ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر، و یا یکی از گوسفندان عمرو را، در این صورت هم اگر آن دو ضرر، مساوی است، ما مخیر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم. علت اختیار اقل الضررین در صورت اول و دوم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر، اکراهی تحقق ندارد.

ص: ۱۹۶

الضَّرر، لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر. نعم لو كان الضَّرر متوجَّها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضَّرر و إن كان للمنه، إلا أنه بلحاظ نوع الأُمَّه، و اختيار الأقلِّ بلحاظ النوع منه، فتأمل (١) [١].

- شرح :

[١]- ٣: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجَّه «من» بشود یا متوجَّه «زید».

صورت سوّم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداء ضرر، متوجَّه خود انسان می شود لکن می توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوّزی وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصا اگر ضرر متوجَّه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجَّه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دائر بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می باشیم یعنی ضرر مستقیما و از ابتداء، متوجَّه هر دو شده است.

مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودم به او بدهم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهم یعنی ضرر، مستقیما متوجَّه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می فرماید اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمّل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعده لا ضرر در مقام امتنان- برای امت- وارد شده و اگر بناء باشد من متحمّل ضرر شوم تا ضرر

ص: ١٩٧

١- لعله اشاره الی منع ما ذکر، و أنّ الظاهر کون الامتنان بلحاظ کل واحد واحد من الامه فی نفسه ...، ر. ک حقائق الاصول ١٢

دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد مَنّت و امتنان هست «اللهم الا ان يقال...»

قاعده «لا ضرر» در مقام مَنّت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده امتنائیه، نوع مردم در نظر گرفته شده اند- نه شخص و خصوص افراد-

بنا بر اینکه «لا- ضرر» امتنان بر نوع اَمّت باشد، باید اقلّ و اکثر را ملاحظه نمود اگر ضرر متوجه من کمتر است، باید آن را متحمّل شوم و الا نه.

ص: ۱۹۸

فى الاستصحاب

ص: ١٩٩

فصل فی الاستصحاب(۱): و فی حجّیته إثباتا و نفیا أقوال للأصحاب. و لا- یخفی أن عباراتهم فی تعریفه و إن كانت شتی، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد و معنی فارد، و هو الحكم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقاءه: إمّا من جهة بناء العقلاء علی ذلك فی أحكامهم العرفیه مطلقا(۲)، أو فی الجملة(۳) تعیّدا، أو للظنّ به النَّاشئ عن ملا-حظه ثبوتہ سابقا. و إمّا من جهة دلالة النصّ أو دعوی الإجماع علیه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصّلا [۱].

- شرح :

استصحاب

«اقوال در استصحاب»

[۱]- چهارمین اصل از اصول عملیه ای که مرحوم آقای آخوند درباره آن، بحث

ص: ۲۰۱

-
- ۱- و هو لغه اخذ الشیء مصاحبا و منه استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصّلاه، ر. ک فرائد ۳۱۸.
 - ۲- در تمام موارد، خواه شک در مقتضی باشد یا شک در رافع یا غیر از آنها.
 - ۳- در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد.

می کنند استصحاب است.

در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب، اقوال متعدّدی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر کرده اند (۱).

تعریف استصحاب

مصنّف می فرماید گرچه عبارات علماء و اصولیین در تعریف استصحاب، مختلف است اما تمام آنها به یک مفهوم اشاره می کنند و آن عبارت است از: «هو الحكم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

بنابراین تعریف هرگاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می نمائیم. مثلاً هرگاه حکمی - طهارت - در زمان سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء

ص: ۲۰۲

۱- « هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب و المتحصّل منها في بادي النظر احد عشر قولاً: ۱- القول بالحجّيه مطلقاً - ذهب الى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفايه ره - ۲- عدمها مطلقاً ۳- التفصيل بين العدمي و الوجودي ۴- التفصيل بين الامور الخارجيه و بين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الاول ۵- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ. ۶- التفصيل بين الحكم الجزئي و غيره فلا- يعتبر في غير الاول ... ۷- التفصيل بين الاحكام الوضعيه يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحكام التكليفيه التيابعه لها و بين غيرها من الاحكام الشرعيه فتجرى في الاول دون الثاني ۸- التفصيل بين ما ثبت بالاجماع و غيره فلا يعتبر في الاول ۹- التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشكّ في الغايه الزافعه له، و بين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ... ۱۰- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه ... ۱۱- زياده الشك في مصداق الغايه من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي ... و الاقوى هو القول التيسع) و هو العدى اختاره المحقق» انتهى ما اردنا نقله من عباره الشيخ الاعظم، ر. ك اصول الفقه ۴ / ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.

مثال: در موضوعات خارجیّه- مثلاً می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعاً خمر بوده است- واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی است- لکن فعلاً- شک داریم که آیا عنوان خمریّت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، حکم به بقاء آن موضوع- خمریّت- نموده و احکام خمر را بر آن مایع مترتب نمائیم بنابراین در استصحاب باید یا حکم شرعی را استصحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

بیان اجمالی ادله حجّیت استصحاب

اشاره

دلیل حجّیت استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟

در ادله اعتبار استصحاب، اختلاف هست. مصنّف فعلاً به آن‌ها اشاره می‌کند ولی بعداً درباره آنها به تفصیل، بحث می‌کند و اینک آن ادله را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبدی عقلاء:

عقلاء در احکام عرفی و در مسائل روزمره خود اگر نسبت به مطلبی یقین داشتند و بعد شک در بقاء آن کنند بناء بر بقاء آن می‌گذارند، البته نه از باب اینکه ظنّ به بقاء برایشان پیدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبدی دارند که دائر مدار وجود و عدم ظنّ نیست- ظنّ به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم-

۲- ظنّ:

بنای عقلانی تعبدی «بر بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلاً ثابت و متیقّن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلاً ظنّ به بقاء برای ما محقّق می‌شود.

ص: ۲۰۳

و لا- يخفى أنّ هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه التّزاع و الخلاف في نفيه و إثباته مطلقا أو في الجملة، و في وجه ثبوته، على أقوال.

ضروره أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظنّ به الناشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، و لما كان النّفى و الإثبات واردین على مورد واحد بل موردین، و تعريفه بما ينطبق على بعضها، و إن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنّه حيث لم يكن بحدّ (1) و لا برسم بل من قبیح شرح الاسم، كما هو الحال في التّعريفات

- شرح :

كسانی که استصحاب را از راه ظنّ به بقاء حجّت می دانند معتقدند که استصحاب، اصل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است.

سؤال: شكّ در بقاء با ظنّ به بقاء چگونه جمع می شوند؟

جواب: با قطع نظر از یقین به ثبوت قبلی شكّ در بقاء داریم و باتوجه به یقین به ثبوت، ظنّ به بقاء داریم مثلا ابتداء نمی دانیم که لباسمان طاهر است یا نه اما وقتی توجه می کنیم به اینکه اول صبح لباس ما قطعاً طاهر بوده، باتوجه به یقین به ثبوت قبلی، فعلا ظنّ به بقاء طهارت برای ما پیدا می شود.

۳- نصوص:

عده ای هم از طریق نصوص و روایات، قائل به اعتبار استصحاب شده اند.

۴- اجماع:

بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع، تمسک نموده اند و واضح است که ادّعی اجماع در مسأله ای که مثلا یازده قول در آن وجود دارد، صحیح نیست البتّه بعدا درباره هر یک از ادلّه بحث خواهیم کرد.

ص: ۲۰۴

۱- و هو التّعريف بالفصل القريب، و الرّسم هو التّعريف بالخاصّه، فان كانا مع الجنس القريب فتأمّ و الا فناقص، ر. ك منتهى الدرّايه ۲۱ / ۷.

غالبا، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، و لذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقذح أنّ ذكر تعريفات القوم له، و ما ذكر فيها من الإشكال، بلا حاصل و طول بلا طائل [١].

- شرح :

[١]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیت استصحاب، بیان کرده اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده گانه ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع، جاری می شود به عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب، ذکر کردیم، مرکز تجمّع تمام اقوال است یعنی بعضی می گویند استصحاب مطلقا حجّت است و عدّه ای معتقدند استصحاب اصلا حجّیت ندارد و جمعی تفصیل می دهند، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می کنند و یا اینکه تفصیل می دهند به عبارت دیگر می گویند «الحکم ببقاء حکم او موضوع ...» مطلقا حجّیت دارد یا ندارد و یا در مسئله، تفصیل می دهند.

سؤال: چرا مصنّف، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند.

جواب: چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده اند مثلا بعضی گفته اند استصحاب عبارت است از: «بناء العقلاء علی البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته اند ماهیّت استصحاب، ظنّ به بقاء هست - نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد -

مصنّف می فرماید اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور، تعریف کرده اند واقعا در صدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده اند، لازمه اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک

ص: ٢٠٥

مورد، تجمّع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء علی البقاء» می داند اما فرد دوّمی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی پذیرد اما روایات باب و اخبار «لا تنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می کنیم که:

آیا فرد دوّم از کسانی است که استصحاب را حجّت می داند یا نه به عبارت دیگر آیا او از نافیین است یا از مثبتین؟ شما نمی توانید بگوئید او استصحاب را حجّت می داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی توانید، بگوئید او استصحاب را حجّت نمی داند زیرا او اخبار باب را معتبر می داند بنابراین وقتی مسأله ای را برای بحث، مطرح می کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسئله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حلّ این مشکل چیست؟ ما می بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در تعریف و بیان حقیقت استصحاب، ظنّ به بقاء را مطرح کرده اند و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بریک مورد تجمّع نمی کنند و تقابلی با یکدیگر ندارند و این توهم ایجاد می شود که استصحاب، «حکم به بقاء» نباشد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و...».

جواب: اگر تعاریف مذکور، جنبه حدّی و رسمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیت و عرض خاص باشد، اشکال مذکور وارد است اما می دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده اند بلکه چون دلیل حجّیت استصحاب و راه حکم به

ثم لا يخفى أنّ البحث في حجّيته مسأله أصوليه، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيه، و ليس مفادها حكم العمل بلا- واسطه، و إن كان ينتهي إليه، كيف؟ و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصوليا كالحجّيه مثلا، هذا لو كان الاستصحاب عباره عمّا ذكرنا.

و اما لو كان عباره عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظنّ به الناشئ من ملاحظه ثبوته، فلا إشكال في كونه مسأله أصوليه [١].

- شرح :

بقاء را مثلا بنای عقلاء می دانسته اند(١)، این بنای عقلاء را در تعریف استصحاب آورده اند و الا الاستصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب گوئیم «سعدانه» به معنی جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنّف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

خلاصه: تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمّع می کنند و آن را نفی یا اثبات می کنند و بیش از این در این زمینه، بحث نمی کنیم زیرا فائده ای بر آن مترتب نیست(٢).

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟

[١]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می کنیم که:

ص: ٢٠٧

١- و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنه یا اخبار و اجماع می دانستند.

٢- اکنون حقیر- نگارنده- هم سؤالی مطرح می کنم: اینکه مرحوم آقای آخوند اعلى الله مقامه الشریف می فرمایند این تعاریف جنبه شرح الاسم دارند نه اینکه تعریف به حدّ و رسم باشند، آیا این تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده اند تا بگوئیم از قبیل «سعدانه نبت» هستند یا برای محصّیلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدمه، برای استنباط حکم کلی الهی واقع شود و در سلسله علل حکم الهی قرار گیرد به بیان دیگر وقتی برای استنباط حکم الهی قضیه ای تشکیل می دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیه، واقع می شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیه، حکم کلی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشکوک البقاء هست لذا یک صغرا و کبرا تشکیل می دهیم و می گوئیم، وجوب نماز جمعه مشکوک البقاء است و هر حکمی که مشکوک البقاء باشد محکوم به بقاء هست - استصحاب - نتیجه می گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همان طور که ملاحظه کردید استصحاب به عنوان کبرای قضیه مذکور، واقع شد و در نتیجه حکم الهی را استنباط نمودیم لذا می گوئیم استصحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقیماً حکم عمل مکلف را بیان نمی کنند بلکه منتهی به حکم فعل مکلف می شوند و نتیجه قیاس مذکور، حکم فعل مکلف را بیان می کرد اما قواعد فقهیه به صورت ضابطه، مستقیماً حکم فعل مکلف را بیان می کنند مثلاً قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلف را معین می کنند به عنوان مثال قاعده تجاوز^(۱) می گوید اگر شک در چیزی نمودید - بعد از آن

ص: ۲۰۸

۱- الف - محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: کَلَّمَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاَمْضِهِ كَمَا هُوَ - وسائل الشَّيْخِ، ج ۵، ص ۳۳۶، باب ۲۳ از ابواب خلل، ح ۳. ب - بکیر بن أعین قال: قلت له: الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ اذْكَرَ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ - وسائل الشَّيْخِ، ج ۱، ص ۳۳۱ باب ۴۲ از ابواب وضوء، ح ۷.

که حین عمل متذکر بودید- بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقق پیدا کرده است.

قوله: «کیف و ربّما لا یکون...».

اکنون مصنف، شاهی اقامه می کنند که استصحاب، مسأله اصولی است نه قاعده فقهیه و آن شاهد این است که:

گاهی استصحاب در یک مسأله اصولی جریان پیدا می کند و از این طریق، حجّیت آن مسأله اصولی برای ما روشن می شود، چنانچه چیزی قبلا حجّیت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجّیت آن، باقی است یا نه در این صورت می توانیم حجّیت آن را استصحاب نمائیم، به عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از مپیّت است برای حجّیت رأی و نظر او به استصحاب، تمسک کند و بگوید رأی او هنوز حجّیت دارد.

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم اما اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوت» یا «الظنّ بالبقاء النّاشئ من ملاحظه ثبوت» باشد در این صورت، دیگر کسی توهم نمی کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیه باشد زیرا در این صورت، بحث می کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجّیت دارد یا نه و بحث از «حجّیت» یک بحث اصولی است.

ص: ۲۰۹

و كيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين (1) في موردہ: القطع بثبوت شیء، و الشك في بقاءه، و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول [1].

- شرح :

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

[1]- گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شک فی بقاءه».

سؤال: در چه مواردی می توان «حکم به بقاء» نمود به عبارت دیگر چه خصوصیتی در حکم به بقاء، دخالت دارد؟

جواب: دو خصوصیت در حکم به بقاء معتبر است.

۱- یقین به ثبوت و حدوث: اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم، عنوان حکم به بقاء، محقق نمی شود و نمی توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش، معلوم نیست چگونه انسان می تواند در مورد آن، «حکم به بقاء» نماید.

۲- شک در بقاء: در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هر یک از این دو، با حکم به بقاء، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است اما کسی که نفیا یا اثباتا واقع را می داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب، «حکم به بقاء» نماید.

البته واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیه و «نسبت»، تعلق، پیدا

ص: ۲۱۰

۱- بل ظهر من تعريفه اعتبار امور عدیده فی حقیقه الاستصحاب لا امرین فقط، (الأول) یقین السابق... (الثانی) الشك اللاحق... (الثالث) ان يكون الشك متعلقا ببقاء ما یقن به لا باصل ما یقن به... (الرابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنی انه یعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتیقنه موضوعا كما یعتبر محمولا... ر. ك عنایه الاصول ۱۶/۵.

و هذا ممّا لا- غبار عليه في الموضوعات الخارجيه في الجمله (1) و أمّا الأحكام الشرعيه سواء كان مدرکها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم إلا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، بسبب تغیر بعض ما هو عليه ممّا احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاء، و إلا لا يتخلّف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقّه تعالى، و لذا كان النسخ بحسب الحقيقه دفعا لا رفعا [1].

- شرح :

کنند و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به صورت قضیه نیست، نمی توانند تعلق بگیرند، مثلاً- شما نمی توانید بگوئید من یقین به «زید» دارم و همچنین نمی توانید بگوئید من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضیه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیه به موضوع- زید- و طرف دیگرش به محمول- موجود- ارتباط دارد.

خلاصه: در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیه متیقّنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملاً متحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشد مثلاً اگر من یقین به قیام زید و شک در قیام عمرو داشته باشم، در این صورت، شک در بقاء صدق نمی کند، خلاصه اینکه در استصحاب، وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شکّ در بقاء داشته باشیم.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[1]- اتّحاد قضیتین در استصحاب موضوع خارجی (2) محلّ تردید نیست مثلاً

ص: ۲۱۱

۱- علی الکلام الآتی فی تتمّه الاستصحاب ان شاء الله تعالی من انّ المعیار فی الاتّحاد هل هو نظر العرف او لسان الدلیل او نظر العقل عنایه الاصول ۵ / ۱۸.

۲- مانند عدالت زید.

دیروز یقین به قضیه «زید قائم» داشتیم، و امروز در قیام زید، شک داریم، هم قضیه متیقنه، «زید قائم» است و هم قضیه مشکوکه، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند.

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتحاد دو قضیه در استصحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان، هنگام صبح به تنجس لباسش یقین داشته باشد، و عصر شک در بقاء نجاست آن پیدا کند در این صورت می توان نجاست لباس را استصحاب نمود و گفت اول صبح، لباس من یقیناً متنجس بود و الآن شک در بقاء تنجس دارم و نجاست لباس را استصحاب می کنم و می دانیم که نجاست لباس، یک حکم جزئی است نه کلی، و اتحاد دو قضیه کاملاً مشخص بود یعنی قضیه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هم به لحاظ ثبوت، متیقن بود و هم به لحاظ بقاء، مشکوک بود.

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی

اشکال: وحدت قضیتین در احکام کلیه (۱)، مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: اگر قضیه مشکوکه، همان قضیه متیقنه است، و اگر اختلافی بین آنها نیست، پس چرا شما در بقاء حکم شک می کنید؟

مثال: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا

ص: ۲۱۲

۱- خواه مدرک آن، نقل باشد یا عقل - کحکم العقل بقبح الکذب الضار بالمؤمن الذی هو مستند حرمته الشرعیه، ر. ک منتهی الدرایه ۳۵ / ۷.

در بقاء وجوب نماز جمعه شك می کنید، اگر هیچ فرقی بین نماز جمعه مشکوک الوجوب با نماز جمعه متیقن الوجوب وجود ندارد، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه، شك می کنید و منشأ شك شما چیست؟ لابد موضوع قضیه، عوض شده است که شما در بقاء حکم، شك می کنید و الا اگر نماز جمعه در عصر غیبت، همان نماز جمعه در عصر حضور است، نباید در بقاء حکم شك کنید (۱) لذا می گوئیم قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه اختلاف پیدا کرده است، قضیه متیقنه چنین است «صلاة الجمعة فی عصر الحضور واجبه» و قضیه مشکوکه، عبارت است از «صلاة الجمعة فی عصر الغیبه هل تكون واجبه ام لا» لذا مستشکل می گوید در احکام کلی نمی توان استصحاب نمود.

به عبارت دیگر در احکام کلی اگر قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، تغییر نکرده است پس نباید شك در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه معتبر است و در مواردی استصحاب، جاری می شود که مغایرتی بین دو قضیه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.

آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می کنیم؟

ص: ۲۱۳

۱- در استصحاب احکام جزئی، علت شك در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم، گفتیم لباس ما قطعا هنگام صبح، متنجس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست، شك پیدا کردیم و منشأ شك ما هم این بود که احتمال می دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم.

خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصوّر است؟ ما این همه در احکام کلی، استصحاب، جاری می کنیم که اصلاً مسأله نسخ، مطرح نیست.

مستشکل می گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست - بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصوّر نیست زیرا حکم از موضوع، تخلف نمی کند و موضوع، شبیه علت است که از معلول، جدا نمی شود - پس لابد تخلف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است (۱) مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الابد جعل نموده بود و معتقد بود که دائماً دارای مصلحت است اما بعداً حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود

ص: ۲۱۴

۱- «بداء» در لغت به معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می شود حتماً مطلب تازه ای برای او پیدا می شود. بدون شک «بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد - اصولاً این سخن، کفر صریح و زننده ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ... دانشمندان شیعه گفته اند هنگامی که «بداء» به خداوند نسبت داده می شود به معنی «ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلاً ظاهر نبود. در داستان ابراهیم قهرمان بت شکن در قرآن می خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریت، فرزندش را به قربانگاه برد اما هنگامی که آمادگی خود را نشان داد «بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۰/ ۲۴۵.

و یندفع هذا الإشکال، بأنّ الاتحاد فی القضیتین بحسبهما، و إن کان ممّا لا محیص عنه فی جریانہ، إلاّ أنّه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحقّقه و فی صدق الحکم ببقاء ما شکّ فی بقاءہ، و کان بعض ما علیہ الموضوع من الخصوصیات الّتی یقطع معها بثبوت الحکم له، مما یعدّ بالنظر العرفی من حالاتہ- و إن کان واقعا من قیوده و مقوماتہ- کان جریان الاستصحاب فی الأحکام الشرعیّہ الثابته لموضوعاتها عند الشکّ فیها- لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فیها، مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها، بمکان من الإمكان [۱].

- شرح :

اما بعدا واقعیّت مسئله برای او ظاهر شد لذا حکم- وجوب- از موضوع خود مرتفع شد.

البته واضح است که چون بداء به معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیین می گویند حقیقت نسخ، عبارت است از «دفع الحکم» نه «رفع الحکم»، یعنی حکم الهی از اوّل محدود به حدّی بوده که ما نمی دانستیم، نه اینکه حکم الهی از اوّل دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است.

حال که بداء به نحو مذکور در مورد خداوند، محال شد، می گوئیم علت شک در بقاء حکم، این است که موضوع، تغیر و تبدّلی پیدا کرده و با تبدل موضوع نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیه متیقّنه و مشکوک که معتبر است.

[۱]- جواب: باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیه مشکوک با قضیه متیقّنه، متحد یا مختلف است.

اگر عقل، حاکم به اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین باشد حق با مستشکل است و در نتیجه، استصحاب در احکام کلی جاری نمی شود زیرا عقل، بین دو قضیه، اتحاد

ص: ۲۱۵

نمی بیند اما حاکم و قاضی نسبت به اتحاد دو قضیه، عقل نیست و با دقت عقلی، اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین را بررسی نمی کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضیه، تغیر و تبدل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضیه متحد است یا نه مخصوصاً که مهم ترین دلیل حجیت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیات را جزء ارکان و مقومات موضوع نمی داند- گرچه با تبدل آنها برایش شک و یقین تولید می شود- البته همان طور که گفتیم اگر بخواهیم دقت عقلی، اعمال نمائیم بعضی از خصوصیات، اجزاء و قیود، جزء مقومات موضوع به شمار می رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می شود در مثال قبل، متیقن ما وجوب نماز جمعه در عصر حضور بود و قضیه مشکوک ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قید «فی عصر الحضور» و «فی عصر الغیبه» را جزء مقومات موضوع، محسوب نمی کند به عبارت دیگر اگر در زمان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیا نماز جمعه، واجب است یا نه قضیه ای که او ترتیب می دهد چگونه است آیا می گوید «صلاه الجمعه المقیّده بعصر الحضور واجبه» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیه، بیان می کند و می گوید همان طور که مضاف و مضاف الیه- صلاه الجمعه- در قضیه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکیت دارد، یا اینکه می گوید آنچه که در این قضیه، رکیت دارد، عبارت است از «صلاه الجمعه» و محمول آن «واجبه» می باشد و قید- فی عصر الحضور- از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیه «صلاه الجمعه واجبه» متیقن بوده است.

مسئلاً عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوم به شما جواب می دهد و می گوید

ضروره (۱) صحّه امکان دعوی بناء العقلاء على البقاء تعييدا، أو لكونه مضمونا و لو نوعا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. اما الأوّل فواضح [۱].

- شرح :

قيد «في عصر الحضور» مدخلية در موضوع ندارد و مسأله حضور و غيبت از حالاتی است که دخالت در شك و يقين دارد و از خصوصياتی نيست که در موضوع و قضيه متيقنه، دخالت داشته باشد و الا اگر عرف بگويد آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازمه اش اين است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنيم.

مثال: ديروز لباس من نجس بود و امروز شك در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا، باشد عنوان و قيد «ديروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتيجه اش اين می شود که قضيه متيقنه و مشکوکه متحد نباشند زيرا نجاست ديروز با نجاست امروز با دقت عقلي دو عنوان است و در نتيجه، قضيتين، متحد نيستند و نمی توان استصحاب نجاست نمود.

[۱]- اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلی، بين قضيه مشکوکه و متيقنه اتحاد نيست، جواب داديم که حاکم و قاضي، نسبت به اتحاد قضيه مشکوکه با قضيه متيقنه، عرف است و او بايد بگويد که دو قضيه، متحد هستند يا مختلف، و در تشخيص موضوع، دقت عقلي، اعمال نمی شود- بلکه ملاک، تحقق اتحاد عرفی است-

اکنون، مصنف، دليل کفايت عرفی را بيان می کنند و می گویند اين مطلب،

ص: ۲۱۷

۱- اشاره الى دفع ما يتوهم من انّ كون الموضوع عرفيا الذي هو الملاک في اندفاع الاشکال منحصر فيما كان المدرک الاخبار ولا يتم بناء على سائر المدارک من السيره و الاجماع و الظن، و وجه الدفّع أنّه كما امکن دعوى سوق الاخبار بلحاظ العرف كذلك امکن دعوى التزام العقلاء في الموضوع العرفی و كذلك الاخيران، مشکيني ره ر. ک کفايه الاصول ۲ / ۲۷۸.

ضروری و بدیهی است (۱) که ائتّحاد عرفی کافی است و همین قدر که عرف بگوید بین دو قضیه، ائتّحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می شود و می توان در احکام کلی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجّیت استصحاب - حکم به بقاء - بنای تعبّدی عقلاء یا حصول مظنه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلا اگر دلیل حجّیت استصحاب، روایات و نصوص باشد - البتّه مهم ترین دلیل حجّیت استصحاب، روایات هست - عرف، بین قضیه مشکوکه و متیقّنه تغایری نمی بیند بلکه می گوید با تبدّل بعضی از حالات، موضوع قضیه، تغیری نمی کند و می توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، ائتّحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحّت جریان استصحاب این است که «شکّ در بقاء» محقّق باشد و واضح است که وقتی موضوع (۲) قضیه مشکوکه با قضیه متیقّنه عرفا یکی باشد، «شکّ در بقاء» تحقّق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست - با تحقّق سایر شرائط - و همچنین است اگر دلیل حجّیت استصحاب، اجماع یا بنای تعبّدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «امّا الاوّل فواضح»، اگر حکم کلی را که می خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که ائتّحاد دو قضیه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم - تشخیص وحدت موضوع قضیه مشکوکه با قضیه متیقّنه به دست

ص: ۲۱۸

-
- ۱- مخصوصا در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلی - استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلا درباره آن توضیح دادیم -
 - ۲- همان طور که قبلا بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیه باید متحد باشد اما ایراد مستشکل در مورد تغیر موضوع قضیه مشکوکه بود.

و اما الثانی، فالأذن الحكم الشرعی المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمال دخله فی موضوعه، ممّا لا یری مقوّمًا له، کان مشکوک البقاء عرفًا، لاحتمال عدم دخله فیہ واقعا، و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعاً [۱].

- شرح :

عرف است و ...-

[۱]- اگر مدرک حکمی را که می خواهیم استصحاب کنیم، «عقل» باشد یعنی از طریق عقل، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم، در این صورت هم وقتی در بقاء آن حکم، شک نمائیم، می توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم (۱).

مثال: (۲)- عقل می گوید خوردن مایع سمّی و مضر، دارای مفسده و قبیح هست ما از حکم عقل - قبیح و مفسده - کشف می کنیم که خوردن آن، حرام است حال اگر در آن مایع سمّی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضاً مقداری آب با آن مخلوط شد و در نتیجه برای ما شک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع، مضر است یا نه (۳) و آیا با تغییرات مذکور، اضرار آن مایع، باقی است یا نه، در این صورت، عقل حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل، متغیّر شده است البتّه در موضوع حکم عقل اهمال و اجمال راه ندارد، عقل در موضوع مشخص به حسن یا قبیح، حکم می کند به عنوان مثال قبلاً او گفته بود که شرب مایع سمّی مضر، مفسده دارد اما اکنون موضوع حکم، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا ضعیف لذا عقل در این زمینه، حکمی ندارد امّا درعین حال، همان حکم شرعی را که از طریق حکم عقل، کشف کرده بودیم، می توانیم استصحاب نمائیم زیرا ما

ص: ۲۱۹

۱- بعضی گفته اند اگر مدرک حکم کلی، شرع و نقل باشد می توان در آن استصحاب جاری نمود اما اگر مدرک حکم، عقل باشد نمی توان در آن استصحاب جاری نمود.

۲- در مثال مناقشه ای نمی کنیم.

۳- و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه.

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمه بين الحكمين [١].

قلت: ذلك لأنّ الملازمه إنّما تكون في مقام الإثبات و الاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال [٢].

- شرح :

ملازمه و میزان حکم شرع - حرمت - را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می کند و می گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفاً مقوم موضوع نبوده (١) و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می دهیم که آن تغییرات، واقعا در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می توانیم به استصحاب، تمسک نمائیم.

[١]- اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می کنید درحالی که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیات موضوع، دیگر حکمی ندارد امّا همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می توان استصحاب نمود.

[٢]- آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علت آن را توضیح می دهیم که:

ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم امّا ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به عبارت دیگر

ص: ٢٢٠

١- گرچه آن تغییرات با اعمال دقت عقلی، مغیر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعاً حکمی ندارد.

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم امّا معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به نحوی که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، امّا عقل هیچ گونه حکمی در آن موارد ندارد مثلاً شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند امّا عقل در این زمینه هیچ گونه حکمی ندارد البتّه اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا في حال غير ملازم لعدم حکم الشرع في غير تلك الحال (۱)».

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیراً بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمّی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، امّا اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه - حالت ثانوی - حکمی ندارم امّا لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

ص: ۲۲۱

۱- عبارت مذکور در کتابهایی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح شده آن را در این کتاب آورده ایم ضمناً عبارت را به چند طریق می‌توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند، ر. ک کفایه الاصول ۲۷۹.

و ذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، و إن لم يدركه إلا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، و إن كان لها دخل فيما أُطلع عليه من الملاك [١].

- شرح :

به عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می گفت شرب آن مایع، قبیح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می گوید شرب آن مایع، حرام است امّا اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی ندارم، اینجا ما می گوئیم لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع هم در زمان لاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می گوید من حکم را ابقاء می کنم.

[١]- چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لاحتمال ان يكون ما هو ملاك ...».

احتمال می دهیم که همان ملاك حکم شرعی - مصلحت یا مفسده (١) - که در زمان سابق بوده است، همان ملاك در زمان لاحق هم باشد یعنی ملاك حکم شرع در هر دو حالت، موجود هست - خواه آن مایع، تغییری بکند یا اینکه به همان حال اولی باقی باشد -

سؤال: اگر احتمال می دهید که ملاك حکم شرع در هر دو حالت - زمان سابق و لاحق - یکی باشد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

ص: ۲۲۲

١- البتّه ملاك حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت - زمان سابق - دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییری در موضوع ایجاد نشده بود.

و بالجمله: حکم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا، لا ما هو مناط حكمه فعلا، و موضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأننا، و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فرب خصوصيته لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاك واقعا. و معه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما، فافهم و تأمل جيدا [١].

- شرح :

جواب: عقل به تمام مصالح و مفسد احاطه و آگاهی ندارد و لذا می گوید من در زمان لاحق، حکمی ندارم اما نمی گوید واقعا حکمی هم در میان نیست.

سؤال: چرا احتمال می دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد.

جواب: الف- ممکن است آن حالت سابقه- با وصف حالت سابقه- در ملاک حکم، دخالت نداشته است.

ب- یا اینکه ممکن است اصلا برای حکم شرعی دو ملاک وجود داشته است.

١- در زمان و حالت سابق یک ملاک برای حکم موجود بوده که مقید به همان حالت سابق بوده است.

٢- علاوه بر آن ملاک، یک ملاک دیگری هم برای حکم تحقق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاک (١) و در نتیجه با وجود شک در بقاء حکم، می توانیم به استصحاب تمسک نمائیم- در جریان استصحاب، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم-

[١]- اکنون مصنف با بیان دیگری جواب از اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را بیان می کنند و می گویند مانعی از جریان استصحاب حکم شرعی مستکشف

ص: ٢٢٣

١- به نحوی که مشروحا بیان کردیم.

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی(۱) عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف- حکم واقعی- شأنی- به عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلیات می رود مثلاً عقل می گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب- حکم واقعی فعلی- این حکم در صورتی تحقق پیدا می کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دو حکم مذکور چیست؟ ملاک حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد امّا ملاک حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همان طور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقق می شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید امّا زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست امّا در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، امّا موضوع آن

ص: ۲۲۴

۱- شأنی.

را تشخیص نداده باشد.

در بعضی از موارد، خصوصیتی در حکم فعلی عقلی، دخالت دارد و عقل می گوید با وجود آن حالت و خصوصیت، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیت، حکم فعلی ندارم درحالی که ممکن است همان خصوصیت در حکم واقعی عقل، هیچ گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل، باقی باشد در نتیجه، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی (۱) باقی باشد- حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است-

خلاصه: چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم، لذا می گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن، شک داریم، می توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه بسا عقل در زمان لاحق، حکم فعلی نداشته باشد، اما حکم شرعی موجود باشد و ...

نتیجه بحث: در احکام شرعی ای که مدرک آنها عقل یا نقل است، می توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفا قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، متحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده اند در احکامی که مدرک آنها عقل است، نمی توان استصحاب، جاری نمود، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقاً حجیت دارد.

ص: ۲۲۵

۱- که از راه ملازمه کشف کردیم.

ثمَّ إنَّه لا- يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجَّية الاستصحاب مطلقاً، و عدم حجَّيته كذلك، و التَّفصیل بین الموضوعات و الأحكام، أو بین ما كان الشَّك في الرَّافع و ما كان في المقتضى، إلى غير ذلك من التَّفصیل الكثيره، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها، و إنَّما المهمَّ الاستدلال على ما هو المختار منها، و هو الحجَّية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدلَّ عليه بوجوه: [١].

- شرح :

[١]- آراء و نظرات اصحاب در حجَّیت استصحاب، مختلف (١) است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در حجَّیت و عدم حجَّیت استصحاب، ذکر کرده اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب، نقل کردیم از جمله: الف- حجَّیت استصحاب مطلقاً ب- عدم حجَّیت استصحاب مطلقاً ج- حجَّیت استصحاب در موضوعات نه در احکام د- حجَّیت استصحاب در مواردی که شک در رافع داریم و عدم حجَّیت استصحاب در مواردی که شک در مقتضى داریم.

مصنّف می فرماید متعرّض ذکر آن اقوال نمی شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی کنیم بلکه مدّعی خود را که عبارت است از حجَّیت استصحاب به نحو اطلاق (٢)، همراه با دلیل آن، توضیح می دهیم و در نتیجه، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد، البتّه برای حجَّیت استصحاب به ادلّه و وجوه مختلفی تمسّک شده است که از میان آنها اخبار و روایات، مورد اعتماد ما هست که هم متکثّر است و هم در بین آنها روایات صحیحه وجود دارد لکن اوّل، سایر ادلّه را بررسی می کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می نمائیم.

ص: ٢٢٦

١- قال فی اوثق الوسائل: «قیل تبلغ الاقوال فی المسأله نیفا و خمسين».

٢- خواه در احکام باشد، یا در موضوعات احکام، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضى باشد یا شک در رافع و ...

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوى الشعور من كآفه أنواع الحيوان على العمل على طبق الحاله السابقه، و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا [١].

- شرح :

ادله حجيت استصحاب

١- بنای عقلاء

[١]- یکی از وجوهی که برای حجیت استصحاب به آن تمسک شده، بنای تعبدی عقلاء می باشد.

بیان ذلك: بین عقلاء، یک بنای تعبدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخص نیست، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه ای متیقن باشد، امّا در زمان لاحق، بقای آن حالت، مشکوک باشد، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتب می کنند، البته این بنای عقلاء، به تنهایی حجیت ندارد لکن مستدل می گوید بنای مذکور در مرئی و منظر شارع بوده و او توجه به آن داشته و هیچ گونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلائی، مورد نظر و توجه شارع بوده و اعلان نموده، که آن بناء، در امور شرعی، جاری نمی شود، ما می فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه، آن بنای عقلائی در شریعت هم جاری می گردد.

مستدلین به این وجه می گویند در این بنای عقلاء هیچ گونه فرقی بین موارد مختلف، وجود ندارد که مثلا ما شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفصیلی که در حجیت استصحاب، ذکر شده برخلاف بنای عقلائی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین

ص: ۲۲۷

و فيه: أولاً- منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً، بل إمّا رجاء و احتیاطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً و لو نوعاً، أو غفله كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً و في الإنسان أحياناً [۱].

- شرح :

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می کنند مثلاً حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اولی خود برمی گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.

[۱]- ما نمی پذیریم که عقلاء در «عمل برطبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبدی محض - بدون ملاک - داشته باشند.

سؤال: اینکه عقلاء، بناء برطبق حالت سابقه می گذارند علتش چیست؟

جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:

۱- ممکن است عقلاء، احتیاط و رجاء، اثر بقاء را مترتب می کنند.

مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطلع نیست، و نمی داند که او حیات دارد یا نه، اما درعین حال، نامه ای برای او می فرستد و نزد خود می گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتب نمی شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می کند، رجاء و احتیاط اقدام به چنین عملی نموده، نه به عنوان استصحاب و حکم به بقاء.

۲- ممکن است بناء برطبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی بینند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلاً تجار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را

ص: ۲۲۸

و ثانيا: سلمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أنّ الشّارع به راض و هو عنده ماض، و يكفى في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب و السّينه على النهي عن اتّباع غير العلم (1)، و ما دلّ على البراءه أو الاحتياط في الشّبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتّباعه من الدّلاله على إمضاءه، فتأمل جيّدا [1].

- شرح :

تحويل بگيرد، نه اينكه تعبدا بناء بر حيات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء- و لو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی- بناء بر حالت سابقه می گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوّم- ظنّ به بقاء- می کند و بزودی آن را بیان می کنیم.

۴- ممکن است غفله بناء برطبق حالت سابقه می گذارند یعنی اصلا توجّهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن، غافل هستند که در مورد حیوانات، دائما مطلب، این چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود، مراجعت می کند اصلا نسبت به حالت سابقه، غافل است و او برای خود، حالت سابقه و لاحق، ترتیب نمی دهد بلکه برحسب عادت و بدون توجّه به حالت سابقه به آشیانه خود، بازمی گردد اما در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجّه، بناء برطبق حالت سابقه می گذارند.

مثال: گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفله و بدون توجّه به حالت سابقه، باز هم به طرف آن محل می رود.

خلاصه: روی جهات مذکور نمی توانیم، بپذیریم که عقلاء «در بناء برطبق حالت سابقه» تعبدا چنین کاری می کنند.

[۱]- ما مماشات می کنیم و چنین بنای عقلانی تعبدي را از شما می پذیریم، لکن

ص: ۲۲۹

۱- (و من العجيب جدّا) انه في خبر الواحد قد ادعى ان الآيات التّاهيه و الرّوايات المانعه عن اتّباع غير العلم مما لا تكفي في الردع عن السّيره العقلانيه المستقرّه على العمل بخبر الثّقه بزعم ان رادعيتهما دوريه و في المقام قد غفل عن الدّور رأسا و لعلّه قدس سرّه قد تغافل عنه و لم يغفل (و على كلّ حال) قد عرفت هناك ان الحقّ في المسأله ان الآيات و الرّوايات مما تصلح للردع عنها بلا دور و لا محذور فيه اصلا و لكنّا قد أجبنا عن رادعيتهما بجواب آخر، ر. ك عنايه الاصول ۵/ ۳۳.

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلائی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است.

بیان ذلک: دو گروه از ادلّه، مانع و رادع بنای عقلائی مذکور هست:

الف- آیات (۱) و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می شود زیرا عقلاء، بدون علم- تعبدا- طبق حالت سابقه عمل می کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب- ادلّه ای که دلالت بر برائت (۲) یا احتیاط (۳)- در شبهات- می کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادلّه مذکور، شامل آن مواردی می شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می گوئیم آن اطلاقات، کافی برای ردع و منع بنای تعیّدی عقلاء هست (۴). بنابراین می گوئیم بنای تعیّدی عقلاء نتوانست دلیل حجّیت استصحاب باشد.

ص: ۲۳۰

۱- و لا تقف ما لیس لك به علم ... سوره اسراء ۳۶.

۲- [علی مذهب الاصولیین

۳- علی مذهب الاخباریین] ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۲۱- طبع نجف.

۴- فمثل «رفع ما لا- یعلمون» ینفی ظاهرا وجوب صلاه الجمعه المعلوم وجوبها حال حضور الامام علیه السّلام و بسط یده و المشکوک بقاؤه حال الغیبه لاحتمال کون حضوره (ع) مقوما لوجوبها. و کذا ادلّه الاحتیاط الامرہ بالوقوف عند الشّبهه، فانّها باطلاقها تقتضی الاخذ بالحائطه للّذین سواء أ کان الشّک مسبوقا بالعلم بالتکلیف ام لم یکن، ر. ک منتهی الدّرایه ۷ / ۵۸.

الوجه الثانی: إنّ الثبوت فی السابق موجب للظنّ به فی اللاحق [۱].

و فيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلا و لا نوعا(۱)، فإنه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، و هو غير معلوم و لو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّه على عدم اعتباره بالعموم [۲].

- شرح :

۲- ظن

[۱]- بنای تعبدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن، شک داریم، فعلا-ظنّ به بقاء برای ما محقق است یعنی با «ظنّ به بقاء»، «حکم به بقاء» می کنیم. همان طور که قبلا هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظنّ به بقاء، حجت می دانند معتقدند که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد.

[۲]- مصنف دو ایراد، نسبت به دلیل مذکور، وارد می نمایند.

الف- ما از شما نمی پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء، در زمان لاحق باشد. زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علت، نیاز دارد.

سؤال: منشأ ظنّ به بقاء چیست؟

جواب: غالبا هرچه ثابت و متیقن شد، ادامه پیدا می کند.

ما چنین غلبه ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق، ثابت شد، ممکن است در زمان لاحق، ادامه پیدا نکنند، و ممکن است ادامه پیدا نکنند.

ب- اگر پذیریم که غالبا مجرد ثبوت شیء در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء در زمان لاحق است، باز هم می گوئیم دلیلی بر حجیت آن ظن، قائم نشده بلکه ادله ای

ص: ۲۳۱

۱- نه ظنّ شخصی و نه ظنّ نوعی.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال:

الاستصحاب حجّه (١)، لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّه، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً [١].

- شرح :

داریم که به نحو کلی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می کند. و ما هنگام جواب از دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجّیت قطع، ذاتی است امّا حجّیت ظن، محتاج به دلیل است و اصل اولی در ظنون، عدم حجّیت است (٢).

٣- اجماع

[١]- از صاحب مبادی، نقل کرده اند که: «الاستصحاب حجّه لاجماع الفقهاء...» فقهاء اتّفاق کرده اند که اگر حکمی در زمان سابق، ثابت شد امّا در زمان لاحق، شک کردیم که آیا چیزی به عنوان عارض و مانع بر آن حکم، واقع شده است یا نه، یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم، شک نمودیم، در این صورت، واجب است، بگوئیم که همان حکم اولی، باقی است و این، همان حجّیت استصحاب است و اگر استصحاب، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم- بقاء حکم را بر ارتفاع آن، ترجیح دهیم- این ترجیح، بلامرجّح است چون ممکن است حکم قبلی، باقی باشد و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

ص: ٢٣٢

-
- ١- یعنی: إنّ البناء على الحالة السابقة مع تساوى الوجود و العدم بالنسبة الى الممكن لا يكون الا لاجل حجّیه الاستصحاب، اذ لو لم يكن حجّه لكان ترجیح البقاء على الارتفاع من دون مرجّح ر. ك منتهی الدرّایه ٦٨ / ٧.
 - ٢- ر. ك ایضاح الكفایه ١٩٦ / ٤.

و فيه: إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له میان مختلفه فی غایه الإشکال، و لو مع الاتفاق، فضلا عما إذا لم يكن و كان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقا أو في الجملة، و نقله موهون جدا لذلك، و لو قيل بحجّيته لو لا ذلك [١].

- شرح :

[١]- اکنون مصنّف، مطلبی را که بارها بیان نموده اند، باز هم تکرار می فرمایند و محصّل آن، عبارت است از:

آیا اجماع مذکور، محصّل است یا منقول؟

اگر اجماع محصّل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم:

١- تحصيل اجماع در مسأله ای که ادله و وجوه مختلفی درباره آن، بیان شده- اخبار، ظنّ به بقاء و بنای تعیّدی عقلاء- در غایت اشکال است- و لو با اتفاق تمام علماء- زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلا هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد (١).

٢- ادعای اجماع در مورد حجّیت استصحاب از اساس و ریشه، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله ای که اقوال مختلف، وجود دارد، چگونه می توان تحصيل اجماع نمود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیت استصحاب، بیان کرده است و در کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است: «قيل تبلغ الاقوال في المسألة نيفا و خمسين».

و اگر اجماع مذکور، «منقول» باشد اشکال ما این است که:

بفرض که گفته شود اجماع منقول فی نفسه حجّت است باز هم می گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فيه موهون است زیرا در مسأله ای که اقوال مختلف،

ص: ٢٣٣

١- اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیتی ندارد.

الوجه الزّابع: و هو العمده فى الباب، الأخبار المستفيضه [١].

منها: صحيحه زراره (١) «قال: قلت له: الرّجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زراره، قد ينام العين و لا ينام القلب و الأذن، و إذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك فى جنبه شىء و هو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بيّن، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، ابدا و لكنّه ينقضه بيقين آخر».

- شرح :

وجود دارد چگونه می توان نقل اجماع نمود.

قوله «لو لا ذلك»، اگر از اشکال قبل - وجود مبانی و ادله مختلف در استصحاب - صرف نظر نمائیم.

٤- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب

اشاره

[١]- تذکر: مصنّف تاکنون هیچیک از ادله و جوهی (٢) که برای حجّیت استصحاب، بیان شده است پذیرفته و اینک دلیلی - اخبار - که مورد قبول خودشان هست، بیان می کنند قبلا متذکر می شویم که نظر مصنّف، این است که استصحاب مطلقا (٣) حجّت است.

ص: ٢٣٤

١- بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظم هم طبق متن مذکور، روایت را توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفاء، نمودیم البتّه آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل اختلاف دارد. ر. ک وسائل الشّیعه ١/ ١٧٥ و نیز تهذیب الاحکام ١/ ٨.

٢- الف - بنای تعبّدی عقلاء ب - ظن ج - اجماع.

٣- و معنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته ایم که این اطلاق در برابر سایر تفصیلات است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیت استصحاب بیان کردیم.

و هذه الرواية و إن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمرة مثل زراره، و هو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام- عليه السلام- لا سيما مع هذا الاهتمام.

و تقرب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: «و إلا فإنه على يقين .. إلى آخره» عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، و أنه عليه السلام بصدد بيان ما هو عليه الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه ... إلى آخره)، و هو اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصه بباب دون باب [١].

- شرح :

اخباری را که مصنف برای حجیت استصحاب به آنها تمسک می نمایند، متواتر نیستند بلکه مستفیض (١) می باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

صحيحه اول زراره

اشاره

[١]- مصنف در این صحیحه از چند جهت بحث می کنند:

١- بررسی سند صحیحه اول

روایت مذکور، مضمرة است یعنی زراره مشخص ننموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسی بوده بلکه گفته است «قلت له»، لذا ممکن است کسی

ص: ٢٣٥

١- الحقل السباع فی الأحاد و درجاته و هو: ما لم ينته الى المتواتر منه- ای من الخبر- سواء كان الراوی واحدا ام اكثر. ثم هو ای خبر الواحد مستفیض: ان زادت رواه عن ثلاثه فی كل مرتبه او زادت عن اثنين عند بعضهم ... ر. ك الزعایه فی علم الدرایه ٦٩.

خیال کند که او با فردی غیر از امام «علیه السّلام» گفتگو نموده و آن جوابها را دریافت کرده و می دانیم که روایت «مضمهره» به لحاظ اضممار، فاقد اعتبار است اما در این روایت خصوصیت بلکه خصوصیتی وجود دارد که به لحاظ آنها می گوئیم این روایت، حجّت است از جمله:

زراره از فقهای روات بوده و شأن او اجلّ از این است که مسأله ای را از غیر از امام «علیه السّلام» استفتاء نماید و مخصوصا با اهمّی که او برای مسئله، قائل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضممار نمی توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر روایتی که در سلسله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده اند.

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحہ اول زرارہ

برای بیان دلالت روایت مجدداً فراهائی از آن را ذکر می نمائیم:

«قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقه (۱) و الخفقتان علیہ الوضوء؟»

زراره می گوید به امام «علیه السّلام» عرض کردم مردی درحالی که وضوء دارد، می خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می شود (۲) کأنّ زرارہ از

ص: ۲۳۶

۱- الخفقه حرکه الرأس بسبب التّعاس یقال خفق برأسه خفقه او خفقتین اذا اخذته حرکه من التّعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عنایه الاصول ۵ / ۳۸.

۲- اینکه زرارہ می گوید «الرّجل ینام» یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی رود؟ جواب: خیر، بلکه به قرینه «الخفقه و الخفقتان» می گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می شود و مقدّمه خوابش فراهم می گردد.

امام «ع» سؤال می کند آیا نام این عمل - خفقه و خفقتان - هم «نوم» است.

امام «ع» در جواب می فرمایند:

«یا زراره قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء».

کأنّ امام «ع» در پاسخ به زراره می فرمایند: خواب، نسبت به اعضای بدن، دارای مراتبی است. گاهی چشم انسان در اثر خستگی به خواب فرومی رود و انسان چشم خود را روی هم می گذارد، لکن درعین حال، گوش او می شنود و قلبش متوجه است یعنی برای گوش و قلب، «نوم» محقق نمی شود اما بدان آن خوابی وضوء را باطل می کند که هم چشم انسان به خواب فرورود و هم گوش او دیگر نشنود اما اگر چشم به تنهایی به خواب رود ولی شنوائی گوش محفوظ باشد، آن خواب، ناقض وضوء نیست - معمولا اولین عضوی که به خواب فرومی رود چشم انسان است -

سؤال: چرا امام «ع» ابتداء، نوم القلب را مطرح نمودند و فرمودند «قد ینام العین و لا ینام القلب» اما در بیان ضابطه کلی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العین و الاذن (۱)».

جواب: الف - ممکن است علتش این باشد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکدیگر ملازمند و باهم تحقق پیدا می کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند.

ب - ممکن است علتش این باشد که انسان بزودی و فوراً «نوم القلب» را متوجه

ص: ۲۳۷

۱- در کتاب وسائل الشیعه چنین آمده است «اذا نامت العین و الاذن و القلب...».

نمی شود اما راه توجّه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البتّه اظهر، همان احتمال اوّل است.

«قلت فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقّق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلاً کسی راه برود و یا حرکت کند آن شخص نائم، متوجّه نمی شود و آن را حس نمی کند، آیا این امر، اماره بر تحقّق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟

«قال لا (۱) حتی یستیقن أنّه قد نام حتی یجیء من ذلك امر بین».

امام «علیه السّلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنیّه- فان حرّك...- برای تحقّق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقّق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می شود؟

جواب: تحقّق نوم باید به صورت آشکار، محقّق شود به نحوی که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد- ظن به تحقّق نوم کافی نیست- که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدداً باید وضوء بگیرد.

امام «علیه السّلام»: «و الا فأنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ ابداً و لکنّه ینقضه بیقین آخر».

تقریباً تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید ببینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای و ان لم یستیقن أنّه قد نام، جمله مذکور، «شرط» کلمه «ان» می باشد

ص: ۲۳۸

۱- ای لا یجب علیه الوضوء.

و می دانیم که «ان» شرطیه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخص نمائیم.

در مورد جزای «ان» شرطیه سه احتمال مطرح است.

الف- مصنف می فرماید جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می دهیم.

«قال لا، ای لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و «الا» ای و ان لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء» (1) یعنی اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکرده، وضوء واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علت آن را بیان می فرماید: «فأنه على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك»، کلمه «ف» همان «فائی» است که معمولاً بر سر علت در می آید و گاهی هم علت حکم را با کلمه «لام» بیان می کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علت آن را هم بیان فرمودند «فأنه على يقين...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را با شک، نقض نمائیم- لا ينقض اليقين بالشك ابدأ- كأن در ذهن خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در واقع در تعلیل مذکور یک قضیه- صغرا و کبرا- وجود دارد که امام «ع» صغرای آن- فأنه على يقين

ص: ۲۳۹

۱- اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام (ع) دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام (ع) اول فرموده بودند: لا، ای لا يجب عليه الوضوء. جواب: تکرار جواب، برای این است که می خواهند علت حکم را بیان نمایند «فأنه على يقين...»

و احتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين ... إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا باراده لزوم العمل على طبق يقينه، و هو إلى الغايه بعيد [١].

- شرح :

...- را بیان می کنند و کبرای قضیه- لا ینقض الیقین بالشک ابدأ- هم یک امر کلی ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء ندارد(١) و در نتیجه، وقتی کبرای قضیه، ضمیمه صغرا شد، می گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و با ظن در نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسئله، مخصوص باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[١]- ب: احتمال دیگر، این است که بگوئیم جمله «فإنه على يقين من وضوئه» جزای جمله شرطیه است و «ف» هم همان فائی است که بر جزاء، داخل می شود و كأنّ امام «ع» چنین فرموده اند: «و الا ای و ان لم یستیقن أنه قد فأنه على يقين من وضوئه...».

اشکال: عبارت «فإنه على يقين من وضوئه» یک جمله خبریه است درحالی که امام «ع» درصدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولاً با جمله انشائیه، بیان می کنند نه جمله خبریه.

جواب: جمله خبریه را به جمله انشائیه تأویل می نمائیم.

«و الا- فیجب العمل على طبق يقينه» به عبارت دیگر: «من شك في وضوئه فليأخذ بيقينه السابق». این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریه به جمله انشائیه،

ص: ٢٤٠

١- یعنی أنّ القضیه الارتکازیّه لا- تختصّ بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا- بدّ ح من تعميم الحكم اذ لو بنى على تخصيصه بباب الوضوء كان التعليل تعبدياً لا ارتكازياً و هو خلاف الاصل في التعليل لأنّ الغرض من التعليل التنبیه على وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبدياً لم يترتب عليه الغرض المذكور، ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٠٢.

و أبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض .. إلى آخره) و قد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد [١].

و قد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه: (لا تنقض ... إلى آخره) باليقين و الشك في باب الوضوء جدًا، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعدي قطعا، و يؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الروايه بهذه القضيه أو ما يرادفها، فتأمل جيدا (١) [٢].

- شرح :

خلاف ظاهر است.

[١]- ج: احتمال سوم، این است که ما جمله «لا- ينقض اليقين بالشك ابدأ» را جزای جمله شرطیه، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فإنه على يقين من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است.

«و الا ای و ان لم يستيقن أنه قد نام فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ».

مصنّف می فرمایند این احتمال از احتمال دوّم بعیدتر است (٢).

٣- صحیحہ زراره مخصوص به باب وضوء نیست

[٢]- تذکر: همان طور که قبلا هم گفتیم نظر مصنّف این است که استصحاب

ص: ٢٤١

١- حتّى يظهر لك قوه ظهورها في العموم سيما بملاحظه انّ كلماتهم «عليهم السلام» بمنزله كلام واحد و سيما اذا كانت صادرة عن واحد و كانت عباره واحده- شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢/ ٢٢٤.

٢- و وجه كونه ابعدا (اولا-) أنه خلاف ظاهر لفظ الواو في قوله (ع): و لا ينقض، اذ لو كان هو الجزاء لزم خلوه عنه (و ثانيا) أنه يلزم كون القضيه من قبيل الشرطيه المساقه لتحقيق الموضوع كما في مثل ان رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزاء فيها الا في فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزله التأكيد لما- قبله كما في الاحتمال الثاني بخلاف ما لو حمل على المعنى الاول فإنه يدل على علم الحكم و ثبوت الكبرى الكليه المطرده في مورد الروايه و غيره، ر. ك حقائق الاصول ٢/ ٤٠٣.

مطلقاً حجّت است.

اشکال: روایت مذکور، دلالتی بر حجّیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لا ینقض الیقین» در تمام ابواب فقه، جاری شود به عبارت دیگر، امام «ع» در صغرای قضیه مذکور چنین فرمودند:

«فإنّه علی یقین من وضوئه»، یعنی آن فرد، نسبت به وضوء، متیقّن است و سپس در کبرای قضیه فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشک ابدا...» و ما می گوئیم «الف و لام» در «الیقین»، الف و لام عهد-عهد ذکر می باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که: یقین به وضوء را به وسیله شک و ظن نقض نکنید. و از روایت مذکور، یک قاعده کلی در باب وضوء استفاده می شود(۱).

جواب: مصنف تقریباً سه جواب برای اشکال مذکور بیان می کنند:

الف- از اینکه ما گفتیم جمله «فإنّه علی یقین من وضوئه...» علت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور(۲) مشخص شد.

بیان ذلک: جمله مذکور در مقام تعلیل، بیان شده، و از یک قضیه، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیه را بیان کردند اما کبرای قضیه- لا ینقض الیقین بالشک- یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است، این است که در باب وضوء نباید یقین را به وسیله شک و ظن نقض نمود؟- در امور

ص: ۲۴۲

۱- و کلیت کبرا محدود به باب وضوء هست.

۲- که صحیحه زراره فقط دالّ بر یک قاعده کلی در باب وضوء است.

هذا مع أنه لا- موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، و سبق: (فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينه عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا [١].

- شرح :

تعبدی -

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیه و امثال آن لذا می گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیحه زراره، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به علامه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن - تعلیل - دیده می شود که در مباحث آینده، متذکر آن می شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیحه دوّم زراره که بزودی درباره آن بحث می کنیم چنین آمده است: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا» و یا جمله دیگر همان روایت: «لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك». لذا باتوجه به مؤید مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعبیری آمده است، می گوئیم صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[١]- ب: برای بیان جواب دوّم، سؤالی مطرح می کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که مستشکل بگوید صحیحه زراره، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علتی برای آن نیست مگر اینکه بگوئیم الف و لام در «اليقين» اشاره به عهد ذکری است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده

ص: ٢٤٣

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوّه احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالظرف لا ب (يقين)، و كان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على

- شرح :

است- فإنه على يقين من وضوئه-

مصنّف می فرماید اصل (۲)، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه ای برخلاف آن نباشد از این اصل، تعدی نمی نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا- ينقض اليقين...»، جمله فأنه على «يقين» من وضوئه ذکر شده است، این موجب نمی شود که ما بگوئیم الف و لام در «اليقين» برای عهد ذکرى است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب (۳) هم هست، آری اگر حمل آن بر جنس، مناسب نبود ما برخلاف اصل، آن را بر عهد ذکرى حمل می نمودیم اما اکنون که الف و لام با جنس، کمال ملائمت را دارد، ما وجهی نمی بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم، البته اگر الف و لام بر عهد هم حمل کنیم مناسب است ولی مصنّف فرمودند اصل، این است که الف و لام برای جنس باشد.

ص: ۲۴۴

۱- يمكن ان يكون اشاره الى انّ كمال الملاءمه لا يقتضى الحمل على الجنس لكمال الملاءمه مع العهد ايضا و لا سيما و كونه الاصل فى لام التعريف اذا سبقها المدخول كما نصّ عليه علماء العربيه نعم ربما قيل يمتنع حمل اللام على العهد فى المقام لانّ المعهود فى السؤال شخص خاص من اليقين فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصيه و هو ممتنع اذ لا ريب فى كون المراد الحكم على كلّ يقين بالوضوء ملحق بالشك به مع انّ اليقين الشخصى ربما لا- يكون محلا للابتلاء وقت السؤال حتى يؤمر بالعمل عليه لكن فيه انه لم يظهر من الروايه ذلك بل الظاهر منها السؤال على كلّى اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضى اراده طبيعه اليقين بالوضوء و لا مانع منه، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۰۴.

۲- لم يظهر مستند هذا الاصل. مضافا الى معارضته بما اختاره فى بحث الفاظ العموم بقوله: « فالظاهر انّ اللام مطلقا تكون للتّرين كما فى الحسن و الحسين (عليهما السلام) و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال» ر. ك منتهى الدرّايه ۷/ ۹۰.

۳- زیرا يقين به وضوء فردى از افراد آن يقين است که نباید نقض شود مگر به وسيله يقين ديگر.

یقین، و علیه لا یكون الأوسط [الاصغر] إلا یقین، لا یقین بالوضوء، كما لا یخفی علی المتأمل.

و بالجمله: لا یکاد یشکّ فی ظهور القضيّه فی عموم یقین و الشکّ، خصوصا بعد ملاحظه تطبیقها فی الأخبار علی غیر الوضوء أيضا [۱].

- شرح :

[۱]- ج: سؤال: کلمه «من» در جمله «فأنه علی یقین من وضوئه»، متعلق به چیست؟

جواب: دو احتمال مطرح است.

الف- من وضوئه متعلق به «یقین» است و کلمه «من» به معنی باء، استعمال شده است یعنی «فأنه علی یقین بوضوئه و لا ینقض یقین...» در نتیجه، روایت، مخصوص به باب وضوء می شود.

ب- مصنف می فرماید ما احتمال قوی می دهیم که «من وضوئه» متعلق به جارو مجرور- علی یقین- باشد (۱) و عامل مقدر آن هم «کائن» یا «کان» است و کآن امام «ع» چنین فرموده اند: «فأنه کان من طرف وضوئه علی یقین».

همان طور که قبلا هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صغرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه، طبق احتمال اخیر در صغرای قضیه، مسأله یقین به وضوء، مطرح نیست بلکه اصل ثبوت یقین، مطرح است (۲)، در این صورت اگر الف و لام در «الیقین» برای عهد هم باشد باز به مطلق یقین و همان یقینی که در صغرا مطرح بود اشاره دارد در نتیجه، می گوئیم علی جمیع التقادیر می توان برای حجیت استصحاب

ص: ۲۴۵

۱- به اعتبار عامل مقدر.

۲- و تقریبا صورت قضیه و قیاس به این شکل است: «کان المکلف علی یقین من ناحیه وضوئه ثم شکّ فی حدث التّوم، و کلّ من کان علی یقین و شکّ لم ینقضه به» و نتیجه قیاس، عبارت است از: «وجوب بناء المکلف علی یقین السّابق و عدم نقضه مهما کان متعلّقه».

ثم لا يخفى حسن اسناد النقص - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وأن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركائه مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بداهه صحته وحسنه.

و بالجمله: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظته متعلقه، فلا [و لا] موجب لإيراده ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعده (إذا تعدرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعدد إرادته مثل ذاك الأمر مما يصح إسناد النقص إليه حقيقه [١].

- شرح :

به روایت مذکور تمسک نمود و اختصاص به باب وضوء ندارد ضمناً مصنف در پایان این قسمت می فرمایند «کما لا يخفى على المتأمل».

استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع

اشاره

[١]- همان طور که تاکنون بارها گفته ایم در حجیت استصحاب، اقوال متعددی وجود دارد از جمله، مرحوم شیخ اعظم و بعضی دیگر، استصحاب را در شک در رافع، حجت می دانند، نه شک در مقتضی، اکنون مصنف، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می فرمایند که استصحاب، هم در شک در مقتضی حجت است و هم در صورتی که شک ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنف به توضیح کلام (١) مرحوم

ص: ٢٤٦

بیان شیخ اعظم ره:

اکنون مثالی برای شک در رافع و شک در مقتضی ذکر می کنیم:

چراغی را یک ساعت قبل، روشن نموده اند اکنون برای ما شکی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه؟

در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده ایم و می دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می تواند روشن باشد، لکن احتمال می دهیم رافعی مانند باد، آن را خاموش کرده باشد، از این به شک در رافع تعبیر می کنند بنابراین: در شک در رافع، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده، لکن احتمال می دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد- الف-

اما گاهی استعداد بقاء اشتغال را احراز ننموده، و نمی دانیم آن چراغ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک، هم روشن باشد یا اینکه نه، نفت آن چراغ، تمام شده است و خودبه خود خاموش گردیده، از این به شک در مقتضی تعبیر می کنند بنابراین: در شک در مقتضی ما نمی دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است- ب-

مرحوم شیخ فرموده اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لا تنقض» استفاده کرده اند که:

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیه، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیه چیزی را بردارد، در این صورت «نقض» محقق می شود به عبارت دیگر، این نقض به چیزهائی متعلق می شود که دارای نوعی هیئت اتصالیه باشند مثلاً- طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده، دارای آن هیئت است اگر انسان، رشته های آن طناب را از هم باز

کند، و هیئت اتصالیه طناب را برهم زند و دوباره آن را به صورت پنبه یا پشم درآورد، می گویند نقض محقق شد کما اینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا...» (۱).

سؤال: در روایات باب که ماده نقض و لا تنقض و امثال آن استعمال شده، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است؟

جواب: خیر، زیرا یقین، چیزی نیست که دارای هیئت اتصالیه باشد تا بتوان استحکام آن را نقض نمود لذا می گوئیم اراده معنای حقیقی آن، متعذر است و «لا- تنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلق آن، گفته اند «لا تنقض الیقین بالشک» و واضح است که هرگاه بدانیم لفظی در معنای حقیقی خود استعمال نشده، و دارای معنای مجازی متعددی باشد، اما ندانیم که در کدامیک از معانی استعمال شده است باید اقرب المجازات الی الواقع را انتخاب نمود و در محلّ بحث دو معنای مجازی برای «نقض» ذکر می کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است.

الف- معنای مجازی اقرب- «هو رفع الامر الثابت ای المستحکم العذی فیہ اقتضاء الثبوت و الاستمرار». مانند زوجیت دائمی و ملکیت که در آنها استعداد و اقتضای بقاء، وجود دارد مگر اینکه مثلاً- طلاق محقق شود و سبب از بین رفتن علقه زوجیت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت- الف- مشخص نمودیم.

ص: ۲۴۸

۱- اشاره به داستان زنی است از قریش بنام «رایطه» در زمان جاهلیت که از صبح تا نیم روز، خود و کنیزانش، پشمها و موهای را که در اختیار داشتند، می تاییدند و پس از آن دستور می داد همه آنها را واتابند و به همین جهت به عنوان «حمقاء» در میان عرب، معروف شده بود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۱ / ۳۷۸.

ب- معنای مجازی ابعاد- «و هو مطلق رفع اليد عن الشيء و ترك العمل به و لو لعدم المقتضى له». مانند همان مثال چراغ که با علامت- ب- مشخص نمودیم و یا مانند زوجیت غیر دائمی.

مرحوم شیخ فرموده اند معنای مجازی اول به معنای حقیقی اقرب (۱) است و در نتیجه می گوئیم، استصحاب در مواردی حجت است که در متیقن، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع، شک داشته باشیم نه در مقتضی.

اینک به توضیح کلام مصنف می پردازیم:

ما چه انگیزه و چه داعی داریم که بگوئیم «نقض» به اعتبار متیقن است تا امر، دائر مدار این شود که بینیم کدامیک از معانی مجازی، اقرب است بلکه می گوئیم اسناد «نقض» و «لا تنقض» به نفس «یقین» است و این اسناد، امر پسندیده ای است گرچه در متعلق یقین، اقتضاء بقاء نباشد (۲) مثلاً شارع می تواند بگوید نفس «یقین» را نقض نکنید اعم از اینکه در متعلق آن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- شک

ص: ۲۴۹

۱- وجه الاقربیه ما تقرر من انّ الجملة المشتمله على فعل اذا تعلق به شىء و تعدّر الاخذ بمدلول كليهما معا قدّم ظهور الفعل على ظهور متعلقه كما اذا قال المولى: «لا تضرب احدا» فانّ ظهور الضرب فى الضرب المولم حاكم على اطلاق «احد» الشامل للاحياء و الاموات، و يكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص «واحد» بالاحياء و لا يصير عموم المتعلق قرينه على تعميم الضرب لغير الاحياء، و فى المقام حيث كان اراده رفع اليد عمّا من شأنه البقاء اقرب الى معنى «النقض» الحقيقى، فلذا يتصرّف فى عموم المتعلق اعنى «اليقين» و يخصّص بما فيه استعداد البقاء و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرافع، ر. ك منتهى الدرايه ۹۶/۷.

۲- كما اذا تعلق بالتدريجات نظير العين الجارية التى تجف فى بعض ايام السّينه فانه يبنى على جريانها عند الشك فى الجفاف لوجود اليقين بالجريان و يسند النّقض المنهى عنه الى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء، ر. ك منتهى الدرايه ۹۹/۷.

در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع-

سؤال: چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

جواب: چون در یقین، نوعی استحکام، متصور است و یقین، قوی ترین و روشن ترین، نحوه ادراک است به خلاف ظن که به علت تزلزل و عدم ثباتش استحکامی ندارد و نمی توان «نقض» را به نفس «ظن» اسناد داد(۱) گرچه در متعلق ظن - مضمون - استعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیت و طهارت.

مصنف دو شاهد هم برای مدّعی خود اقامه می کنند: قوله: «و الا(۲) لصحّ ان یسند الی نفس ما فیہ المقتضی له مع رکاکه مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صحّ ان یقال انتقض الیقین باشتعال السراج».

اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلقی باشد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد باید بتوان نقض را به خود آن متعلق، اسناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه(۳)» در حالی که می بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلقی باشد که در آن، اقتضاء بقاء وجود دارد نباید در مثال «ب» که اول بحث بیان کردیم استعمال چنین جمله ای -

ص: ۲۵۰

۱- و گفت: لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشک فیہ.

۲- ای: و ان لم یکن مصحح النقض ما فی الیقین من الابرار و الاستحکام- بل کان المصحح له ما فی المتیقن من اقتضاء الدوام و الاستمرار- لکان استعمال النقض فیما فیہ مقتض البقاء صحیحاً مع عدم صحته. ر. ک منتهی الدرایه ۷ / ۱۰۰.

۳- اقول و الظاهر ان رکاکه مثل نقضت الحجر من مکانه انما هو بلحاظ لفظه من مکانه الداله علی اراده الرفع او الثقل من النقض و هو غیر مناسب مع المعنی الحقیقی و اما اذا اسند النقض الی الحجر وحده بلا لفظه من مکانه كما فی قولک نقضت الحجر فقد صحّ و حسن كما فی نقضت البناء عیناً، ر. ک عنایه الاصول ۵ / ۴۶.

فإن قلت: نعم، و لكنّه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صحّ إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنّه و إن لم يكن معه أيضا انتقاض حقيقه إلا أنه صحّ إسناده إليه مجازا، فإنّ اليقين معه كأنّه تعلق بأمر مستمرّ مستحكم قد انحلّ و انفصم بسبب الشكّ فيه، من جهه الشكّ في رافعه [١].

- شرح :

انتقض اليقين باشتعال السراج - صحيح باشد درحالی که می بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می گوئیم اسناد نقض به یقین، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع.

قوله: «و بالجمله لا يكاد يشك في أنّ اليقين كالبيعه و العهد...». ما مشاهده می کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان طور که در آیه شریفه همچنین آمده است «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...» (١) و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیکو است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقن است آن هم متیقنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[١]- مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می کند و می گوید همان تفصیل شیخ اعظم، صحیح است و حجّیت استصحاب، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک:

اشکال: مستشکل می گوید ما از شما می پذیریم که در صحیح زراره و امثال آن، «نقض» به نفس یقین، اسناد داده شده است - نه متیقن - لکن از شما سؤالی

ص: ٢٥١

می کنیم که:

اینکه روایات می گویند «لا- تنقض الیقین بالشک» آیا حقیقتاً یقین، نقض شده است که روایات می گویند یقین را با شک نقض نکنید، مثلاً من دیروز یقین به عدالت زید داشتم ولی امروز نمی دانم که عمل خلافی از او سرزده است یا نه، لذا اکنون در عدالت زید، شک دارم و روایات باب می گویند «لا تنقض الیقین بالشک» درحالی که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته، بلکه هنوز هم می دانم که دیروز زید، عادل بوده اما اکنون شک در بقاء عدالت او دارم به عبارت دیگر در مثال مذکور دو زمان مطرح است، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید، و به تعبیر دیگر در استصحاب در زمان شک، یقین به ثبوت قبلی باقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتاً یقین ما نقض نشده (۱) لذا می گوئیم اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقن است، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقن باشد:

سؤال: آیا اسناد نقض به اعتبار متیقن، صحیح است؟

جواب: اگر استعداد بقاء در متیقن نباشد، همان طور که اسناد نقض به نفس «یقین» حقیقتاً درست نبود، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقنی هم که اقتضاء بقاء ندارد، صحیح نیست - مجازاً -

مثلاً یک ساعت قبل، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال، شک دارم و

ص: ۲۵۲

۱- آری، اگر دیروز یقین به عدالت زید داشتم و امروز شک در یقین قبلی نمایم در این صورت می گوئیم یقین قبلی نقض شده است که در این مورد می توان قاعده یقین را جاری نمود اما در باب استصحاب یقین قبلی نقض نشده، - در قاعده یقین، متعلق شک و یقین متحد است به خلاف استصحاب که در آینده تفصیلاً درباره آن بحث می کنیم -

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا، وعدم ملاحظه تعددهما زمانا، وهو كاف عرفا في صحه إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا- تفاوت في ذلك أصلا في نظر أهل العرف، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضى تعيينه لأجل قاعده (إذا تعذرت الحقيقه)، فإن الاعتبار في الأقربيه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في الماده [1].

- شرح :

منشأ آن شك هم این است که نمی دانم آیا نفت و ماده سوختنی چراغ، استعداد بقاء داشته یا نه، در این صورت، اسناد نقض به یقین درست نیست- نه حقیقتا و نه مجازا- زیرا چنین متیقنی استمرار و استحکام ندارد.

اما اگر استعداد بقاء در متیقن وجود داشته یعنی احراز کرده ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع، شک داریم و نمی دانیم آیا باد، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه، در این صورت می توانیم مجازا و به اعتبار متیقن، نقض را به یقین، اسناد دهیم زیرا در این فرض کأن یقین به امر مستحکمی تعلق گرفته است.

خلاصه: مستشکل می گوید تفصیل مرحوم شیخ، صحیح است و حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع است- که در متیقن استعداد بقاء هست- نه شک در مقتضی.

[1]- جواب: در استصحاب، متعلق یقین و شک ذاتا متحد است اما از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد(1) مثلا دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز،

ص: ۲۵۳

۱- و تعدد و تغایر زمانی متعلق یقین و شک ملحوظ نمی باشد و در این جهت دقت عقلی اعمال نمی کنند.

شک دارم عدالت زید باقی است یا نه، در مثال مذکور متعلق یقین، ذاتا متحد است یعنی متعلق یقین، عدالت زید و متعلق شک هم عدالت زید است اما از نظر زمان، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشتم و «امروز» شک در بقاء عدالت او دارم، خلاصه چون متعلق یقین و شک ذاتا متحد است - لذا با شک در عدالت زید کأن عدالت او نقض شده است - و همین قدر که متعلق ها ذاتا متحد شد، عرفا اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است و لو مجازا و به عنوان اینکه تخیل شود که یقین، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شک در رافع و شک در مقتضی نمی بیند - خواه در متیقن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می فرمایند استصحاب در موارد شک در رافع حجت است، نمی پذیریم.

اشکال: بالاخره اسناد نقض به یقین، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی»، اخبار مربوط به حجیت استصحاب - لا تنقض الیقین بالشک - را به مواردی حمل می نمائیم که در متیقن، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع، شک داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به معنی حقیقی اقرب است (۱) و حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع است.

جواب: ملاک و میزان در اقریبیت به معنی حقیقی، نظر عرف است نه اعتبار و دقت عقلی و اخیرا بیان کردیم که عرف، تفاوتی بین شک در مقتضی و شک در رافع نمی بیند - خواه در متیقن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - پس حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع نیست بلکه مطلقا حجت است، تاکنون بحث ما در ماده

ص: ۲۵۴

۱- وجه اقریبیت را قبلا بیان کردیم.

و أمّا الهيئه، فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقيقه، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بداهه أنه كما لا يتعلّق النقص الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغه على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم [١].

- شرح :

«نقض» بود و اينك در هيئت «لا تنقض» بحث را ادامه مى دهيم.

[١]- مرحوم شيخ در كتاب رسائل (١) از هيئت «لا- تنقض اليقين بالشك» استفاده کرده اند كه استصحاب در شك در رافع، حجت است - نه شك در مقتضى - لذا قبلا مستفاد و محصل كلام ايشان را با توضيحاتى بيان مى كنيم.

بيان شيخ اعظم «ره»: اوامر شارع به چيزهائى تعلق مى گيرد كه مقدور مكلف باشد و امر به شىء غير مقدور، عقلاىى نيست و محال است كه مولاي حكيم به چيز غير مقدور امر نمايد.

همچنين نهى شارع بايد به چيزى متعلق شود كه تحت اختيار مكلف باشد، در

ص: ٢٥٥

١- «قال ما لفظه» ثم لا يتوهم الاحتياج ح الى تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقص الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه او احكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعا كمن نذر فعلا فى مده اليقين بحيات زيد[و يعنى بالفعل مثل الصدقه و نحوها] بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهه اليقين و هذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شانى لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره امر مستمر الى ان يحدث ناقضها(انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه، ر. ك فرائد الاصول ٣٣٦.

محلّ بحث، شارع فرموده است «لا تنقض اليقين بالشك» یعنی یقین را به وسیله شك نقض نکنید و نقض یقین به وسیله شك، حرام است.

سؤال: آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می فرماید آن را نقض نکنید؟

جواب: خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شك از بین می رود مثلاً دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهراً با حصول شك، یقین قبلی نقض می شود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهراً باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقن است یعنی نهی از نقض، متوجه متعلق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شك در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم - لا تنقض آثار اليقين (1) - یعنی آثار و احکام یقین را با شك، نقض نکنید به عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می توانید با آن نماز بخوانید به مجرد حصول شك و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می آید که کدام متیقن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

جواب: آن متیقنی که استعداد بقاء دارد اما متیقنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلاً نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجّیت استصحاب، مخصوص به

ص: ۲۵۶

۱- ای لا تنقض آثار المتیقن.

شک در رافع است نه شک در مقتضی.

مصنف، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی پذیرند.

بیان ذلک: ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین، تحت اختیار مکلف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک، نقض می شود.

سؤال: آیا نقض متیقن تحت اختیار مکلف است؟

جواب: نقض متیقن - طهارت - هم تحت اختیار مکلف نیست مثلاً - شارع که می گوید «لا تنقض الیقین بالشک» اگر یقین به معنای متیقن باشد، نقض متیقن و طهارت در اختیار مکلف نیست که مکلف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت، حاصل شد، تا زمانی که نوم و امثال آن، محقق نشده، طهارت تحقق دارد و هنگامی که نوم محقق شد، طهارت زایل می شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن.

سؤال: آیا نقض آثار متیقن، تحت اختیار، مکلف است؟

جواب: نقض آثار و احکام متیقن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقن به دست مکلف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلاً از جمله، احکام متیقن - طهارت - جواز دخول در نماز است که نقض آن تحت اختیار مکلف نیست.

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین، تحت اختیار مکلف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضممار شویم و بگوئیم از یقین، متیقن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدر است، فرمایش درستی نیست و مجوزی هم ندارد زیرا هیچ کدام از این ها تحت قدرت مکلف نیست و نمی توان در ظاهر هیئت لا - تنقض تصرف نمود، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است.

لا يقال: لا محيص عنه، فإنَّ النهي عن النَّقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين و آثاره، لمنافاته مع المورد [۱].

- شرح :

راه حلّ مشکل چیست؟

مصنّف می فرماید مراد، نقض حقیقی نیست چون همان طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به وسیله شک، این است که به یقین عمل کنید و بنا بر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین، یک امر اختیاری است و مکلف می تواند طبق یقین خود، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است، وقتی یقین داشتید آن را به وسیله شک، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلفین را از عدم بناء بر یقین، نهی کرده است باتوجه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا، شد، در استصحاب، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم، دیگر فرقی نمی کند که متیقّن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد- شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی-

[۱]- اشکال: مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت- لا تنقض اليقین- متیقّن است، اکنون مستشکل از کلام ایشان، دفاع می کند، قبلا به مطلبی اشاره می کنیم که در مبحث قطع (۱)، مفصّلا درباره آن، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است:

الف: قطع طریقی: قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا صحبتی از آن به میان نیامده، و دلیل متعزّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع، ننموده است مانند «الخمير حرام» یا «لا تشرب الخمر» در مثال مذکور، دلیل، دلالت بر حکمی می کند که روی عنوان اولی استقلالی، «الخمير حرام» بار شده است بدون اینکه

ص: ۲۵۸

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتيه و بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضيه (لا- تنقض اليقين) حيث تكون ظاهره عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء و العمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعيدا إذا كان حكما، و لحكمه إذا كان موضوعا، لا- عباره عن لزوم العمل بأثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، و ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى، فيؤخذ

- شرح :

ذكري از قطع به میان آمده باشد.

ب: قطع موضوعی: قطعی است که در لسان دلیل شرعی، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند، «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصديق»، قطع به وجوب نماز جمعه، موضوع، برای وجوب تصديق است به عبارت دیگر قطع موضوعیت دارد.

اکنون مستشکل می گوید ناچاریم که بگوئیم از یقین، متیقن اراده شده، زیرا مقصود از یقین در صحیحه- اعنی اليقین بالوضوء- یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی- از قبیل جواز دخول در نماز- بر نفس وضوء، مترتب است و تمام آثار بر متعلق و متیقن، مترتب است نه بر یقین، بنابراین نفس یقین، اثری ندارد تا شارع از آن نهی نماید. بله در یقین های موضوعی، نفس یقین، دارای اثر است و ترتیب آثار یقین در حال شک، در محلی صحیح است که یقین موضوعی مطرح باشد که مثالی هم برای آن بیان کردیم.

خلاصه: اگر در «لا تنقض اليقين»، مراد از یقین، عمل به یقین باشد، لازمه اش این است که روایت، شامل مورد خودش نشود چون در روایت، یقین به وضوء، و شک در نوم، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین، اثری داشته باشد.

ص: ۲۵۹

فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدّخل، فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: مصنف، پاسخ به مستشکل را به این طریق بیان می کنند که: لفظ یقین که در روایت است اگر به نظر استقلالی و فی نفسه ملحوظ شده بود در نتیجه، مراد، ترتیب آثار نفس او بود و ایراد مستشکل هم وارد بود و لکن یقین مذکور، موضوعی نیست و به نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به نظر مرآتی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک، آثار متیقن مترتب می شود نه اینکه مقصود، ترتیب آثار نفس یقین باشد، و نه اینکه یقین به معنای متیقن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالباً طریقی است به متعلق خود و آثار هر شیء هم غالباً در حال علم مترتب می شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت، مأخوذ است به عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مستقلاً و در عرف و شرع هم این معنا بسیار است که علم در موضوع حکمی اخذ می شود و در واقع جزء موضوع نیست و طریق است پس روایت، ظاهر است در اینکه نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت- به حسب عمل- به اینکه اگر سابقاً یقین به وجوب نماز جمعه داشتید، در زمان شک هم باید ملتزم بشوید به مثل آن وجوب یعنی فعلاً هم نماز جمعه را واجب بدانید (۱) و اگر سابقاً یقین به حیات زید داشتید، پس باید فعلاً هم همان احکام حیات زید را مترتب نمائید (۲) و در این بیان، لازم نمی آید تصرّف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

ص: ۲۶۰

۱- در استصحاب حکمی.

۲- در استصحاب موضوعی.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي و موضوعه مع الشك قابلا للتزويل بلا تصرف و تأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع يجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم يجعل مثله - كما أشير إليه آنفا - كان قضيه (لا تنقض) ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه و الموضوعيه (1)، و اختصاص المورد بالأخيره لا يوجب تخصيصها بها؛ خصوصا بعد ملاحظه أنها قضيه كليّه ارتكازيه، قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد.

فتأمل (2) [1].

- شرح :

نباشد، فراوان دیده می شود- در عرف و شرع- مانند اذا ايقنت بالخمير فلا تشربه.

آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می شود و در واقع هم در حکم، دخالت دارد به نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم.

جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه

[1]- از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به حسب بناء و عمل، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خارجیه، مانند حیات زید و غیره منتها معنای عدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقا به آن یقین داشتیم و در موضوعات، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقق بود و از این بیان روشن شد که روایت،

ص: ۲۶۱

۱- و توضیحه: انّ اليقين في قوله «ع»: و لا- ينقض اليقين بالشك مطلق، فيعمّ كلا- من اليقين بالحكم و اليقين بالموضوع فيدلّ على جعل كلّ منهما في حال الشك في بقاءه غاية الامر ان جعل الموضوع تعديدا راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه و جعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله و حيث لا مانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلا لجعل الامرين معا و جب حمله على ذلك اخذا باطلاقه، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۱۲.

۲- و لعلّ ذلك راجع الى قوله قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد ... الخ فان قضيه و لا تنقض اليقين ابدأ بالشك و ان كانت قضيه كليّه ارتكازيه قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد و لكن المورد في الجميع مختصّ بالموضوع فقط كما لا يخفى، ر. ك عنایه الاصول ۵ / ۵۹.

و منها: صحیحہ آخری لزراره (۱): «قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من المنی، فعلمت أثره إلى أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاة، و نسیت أن بثوبی شیئا و صلّیت، ثم إننی ذکرّت بعد ذلك، قال: تعید الصّلاه و تغسله [۱].

- شرح :

اختصاص به موضوعات و شبهات موضوعیه که منشأ آن جهل و اشتباه امور خارجی است، ندارد گرچه مورد روایت، شبهه موضوعی بوده است و زراره می دانسته که نوم و خواب، وضوء را باطل می کند لکن نمی دانسته که نوم بر خفقه و خفقتان، صدق می نماید که وضوء را باطل کند یا نه، خلاصه، مورد روایت، شبهه موضوعیه است ولی می دانیم مورد، مخصّص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شبهات موضوعیه می شود بلکه روایت شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می شود به این بیان که در روایت، تعلیل شده بود به یک امر ارتکازی کلی و روایت مذکور، دارای یک قضیه و صغرا و کبرا بود لذا می گوئیم لازمه آن، این است که هر کجا یقین و شک، حاصل شود، نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و به علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم استدلال شده است لذا می گوئیم: روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب به نحو اطلاق دارد، چه در شبهات موضوعیه باشد و چه در شبهات حکمیّه.

صحیحہ دوم زرارہ

[۱]- روایت مذکور، مانند صحیحہ اول زرارہ، مضمرة است همان طور که در

ص: ۲۶۲

قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتَه و لم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته، قال عليه السّلام: تغسله و تعيد [١].

- شرح :

صحيحه اول، بيان كرديم اين اضمار، اشكالي به حجّيت روايت، وارد نمي كند لذا از ناحيه سند روايت، مشكلي وجود ندارد طبق روايت مذكور، زراره، از امام «عليه السّلام» شش سؤال نموده، كه مصنّف به پاسخي كه امام (ع) براي سؤال سوّم و ششم بيان كرده، استدلال نموده اند.

سؤال اول: زراره به امام (ع) عرض كرده كه نجاستي «دم رعاف(١)» او غيره او شىء من المنى» بر لباس من اصابت كرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت گذاري كردم تا هنگام دسترسي به آب، آن را تطهير نمايم، اما موقع نماز، فراموش كردم كه آن را بشويم و با لباس نجس(٢)، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز، متوجه شدم كه لباسم نجس بوده است حكم مسئله چيست؟

امام «عليه السّلام»: «تعيد الصّلاه و تغسله»، نماز را بايد اعاده نمائي و لباست را هم بايد تطهير كني.

[١]- سؤال دوّم: زراره گفت يقين پيدا كردم كه نجاستي بر لباسم اصابت كرد لكن تفحص نمودم، اما محلّ اصابت نجس را پيدا نكردم و با همان حالت، نماز خواندم بعد از اتمام نماز، آن موضع را پيدا كردم، حكم مسئله چيست؟

امام «عليه السّلام»: «تغسله و تعيد» لباس را بايد تطهير كني و نماز را هم بايد

ص: ٢٦٣

١- قال في مجمع البحرين: «هو بضمّ الزاء: الدّم العذّي يخرج من الانف يقال: رعف الرّجل من بابي قتل و نفع، و الضمّ لغه: اذا خرج الدّم من انفه، و الاسم الرّعاف، و يقال الرّعاف الدّم نفسه، قاله في المصباح» و عليه ف «رعاف» هنا نعت او عطف بيان ل «دم» و ليس مضافا اليه، ر. ك منتهى الدرّايه ١٣٩ / ٧.

٢- منتجس.

قلت: فان طنت أنه قد اصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً [١].

- شرح :

اعاده نمائی.

[١]- سؤال سوم- دليل حجيت استصحاب(١)- زرارہ به امام (ع) عرض کرد کہ من «ظن» پیدا کردم کہ نجاستی به لباس اصابت نموده، «يقين» به اصابت ندارم و به لباس توجه و دقت نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم، و با همان حالت، مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم، یعنی با لباس نجس(٢)، نماز خواندم، حکم مسئله چیست؟

امام «عليه السلام»: «تغسله و لا تعيد الصلاة»، برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر نمائی اما نمازی را که با لباس نجس خوانده ای، لازم نیست اعاده کنی.

زراره: «لم ذلك»، علت عدم وجوب اعاده چیست؟

امام «عليه السلام»: «قال لأنك كنت على يقين من طهارتك(٢) فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً»، امام (ع) به زرارہ فرمودند تو يقين به طهارت داشتی، یعنی قبل از ظن به اصابت نجس، يقين به طهارت لباس داشتی، «فشككت».

شکی را که ما، در استصحاب در موردش بحث می کنیم، شک در برابر مظنه

ص: ٢٦٤

١- البته جواب امام (ع) دليل حجيت استصحاب است.

٢- متنجس.

٣- مقصود از «طهارتك» این است که تو يقين به طهارت لباس داشتی، بحث طهارت لباس، مطرح بوده است، البته طهارت انسان- طهارتك-، هم شامل طهارت بدن و هم شامل طهارت لباس می شود.

نیست بلکه مقصود از شك، عدم یقین است خواه، وهم یا احتمال متساوی الطرفین و یا به صورت ظنّ غیر معتبر باشد لذا امام (ع) به زراره فرمودند «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، تو قبل از ظنّ به اصابت، یقین به طهارت داشتی و بعد، ظنّ به اصابت نجس پیدا کردی یعنی شك کردی که آیا طهارت متیقن قبلی، زائل شده یا نه، نباید یقین خود را به وسیله شك، نقض کنی.

خلاصه: تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و سپس در بقاء آن، شك نمودی و نباید آن طهارت را به وسیله شك، نقض کنی، و این مطلب، همان استصحاب است که ما درصدد بیان ادله آن هستیم.

تذکر: مصنف، مطلبی را بعد از ده سطر تحت عنوان «نعم دلالته فی المورد الاوّل...» بیان می کنند که ما آن را اینک توضیح می دهیم:

سؤال: آیا جمله «لأنك كنت على يقين...» به قاعده استصحاب، ناظر است یا به قاعده یقین؟

جواب: در جمله مذکور، دو احتمال، مطرح است. الف- آن جمله به قاعده یقین اشاره دارد ب- در مقام بیان استصحاب است.

اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم که کدام احتمال ترجیح دارد، فعلا فرق بین قاعده یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می کنیم (۱).

مثالی برای استصحاب: فرض کنید که روز جمعه، یقین به طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبه به عللی در بقاء طهارت، شك نمودیم، یعنی روز شنبه نسبت

ص: ۲۶۵

۱- بعد از صحیحه سوّم زراره، ضمن بیان روایت خصال «من كان على يقين...» قاعده یقین را توضیح می دهیم.

به یقین قبلی شکی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شک داریم و یقین قبلی ما به قوت خود، باقی است - قضیه متیقنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند - یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندم، لکن روز شنبه برای من، شک، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتم، درست بوده یا اینکه من بی جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شک، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجه به دو مثال مذکور مشخص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقق دارد و هم شک، موجود است لکن قضیه متیقنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند اما در قاعده یقین، در زمان شک، یقین قبلی از بین رفته است و قضیه متیقنه و مشکوکه، مطرح نیست بلکه یک قضیه، وجود دارد که در برهه ای از زمان، متیقن بوده و در برهه دیگر، همان قضیه، برای شما، مشکوک شده است.

آیا جمله «لأنك كنت علی یقین...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟

باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است.

زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه...» من مظنه پیدا کردم که نجاستی به لباس اصابت نموده است (۱).

سؤال: قبل از ظنّ به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلاً اینکه می گوید من ظنّ به

ص: ۲۶۶

۱- البته زراره با «ان» شرطیه سؤال را مطرح کرده بود.

اصابت نجاست پیدا کرده ام، معنایش این است که قبل الاصابه لباسم طاهر بوده است ولی اکنون مظنه پیدا کرده ام که نجاستی به لباسم اصابت نموده، و امام (ع) به او فرمودند:

«لأنك كنت على يقين...»، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شک نمودی و نباید یقین را به وسیله شک نقض کنی و این مطلب کاملاً منطبق با مدعای ما و حجیت استصحاب است.

اما اگر روایت، ناظر به قاعده یقین باشد، امام (ع) فرموده اند «لأنك كنت على يقين...» تو یقین به طهارت داشتی.

سؤال: چه زمانی زراره یقین به طهارت داشته است؟

جواب: زراره دنباله «فان ظننته...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که:

«فظرت فلم أر شيئاً»، من دقت کردم ولی چیزی در لباسم نیافتم، یعنی بعد از ظن به اصابت، تفحص نمودم و نجاستی در لباسم نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم- یقین مذکور بعد از ظن به اصابت و تفحص، حاصل شده است-

سؤال: زراره چه زمانی در طهارت شک نموده است؟

جواب: در کلام زراره در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زراره گفته است «فظرت فلم أر شيئاً» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکی در همان متعلق یقین برایش پیدا شده- شک کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه- و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده اند:

«تغسله و لا- تعید الصیلاه قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من...» طبق بیان اخیر، سؤال سوم زراره و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، و لم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي تری أنه قد أصابها، حتی تكون علی یقین من طهارتک [۱].

- شرح :

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟

جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف- باید از جمله «فنظرت فلم أر شیئا» استفاده کنیم که زراره بعد از تفحص و دقت، یقین به طهارت پیدا کرده است درحالی که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب- در کلام زراره، بعد از جمله «فنظرت ...» اصلا مسئله شک، مطرح نشده است که ما بگوئیم زراره در یقین قبلی خود، شک نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

امّا اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زراره یقین و شک مطرح بوده- به نحوی که بیان کردیم- و امام (ع) هم فرموده اند: «لأنک کنت علی یقین ... ابدأ».

[۱]- سؤال چهارم: زراره: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده ام که آن را تطهیر نمایم- به صورت شبهه محصوره، می دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است- حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلا اگر می دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت

ص: ۲۶۸

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك [١].

قلت (١): إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة و تعيد، إذا

- شرح :

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی.

تذکر: این جواب امام (ع) هم یکی از ادله استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد- البته مصنف به این قسمت استدلال نکرده اند-

[١]- سؤال پنجم- زرارہ: اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباس اصابت نموده یا نه، در این صورت آیا لازم است تحقیق و تفحص نمایم که نجاستی

ص: ٢٦٩

١- هذا السؤال اشاره الى الفرع السادس، حيث سأل زرارہ عن حكم رؤيه النجاسه في الثوب اثناء الصلاه، و اجابه عليه السيد السلام بنقض الصلاه و اعادتها ان كان شاكاً في موضع النجاسه، و البناء على ما اتى به و غسل الثوب و اتمام الصلاه ان لم يكن شاكاً من اول الامر. و في هذا الجواب احتمالان، احدهما: ان يكون المراد بقوله (ع): «اذا شككت في موضع منه» الشك البدوي، و محصيه له: انه اذا شككت في اصابه النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسه في الاثناء تعيد الصلاه. و على هذا فالشك في الموضع كناية عن اصل اصابه القدر للثوب و يكون قوله (ع): «و ان لم تشك» مفهوماً له، يعنى: و اما اذا لم يكن لك شك ثم رأيت فعله اصاب الثوب في الاثناء و يحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعده عدم نقض اليقين بالشك و تغسل الثوب، و تأتى بباقي العباده مع فرض عدم تخلل المنافى. ثانيهما: ان يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الاجمالي باصابه النجاسه للثوب، لكنّه يشك في موضع الإصابه و أنّه في هذا التّاحيه او في تلك، و الحكم بالاعاده ح لاجل العلم بالنجاسه قبل الصلاه و عدم مشروعيه دخوله فيها، فتجب الاعاده سواء قلنا بشرطيه الطهاره الواقعيه او الإحرازيه، ام بمانعيه النجاسه المعلومه، لفرض فقدان الشرط او اقتران الصلاة بالمنع، ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطيه و قال: «و ان لم تشك» و مدلوله: «انه اذا لم تعلم بالنجاسه و لم تشك في موضع من الثوب لا تعيد» و ذلك للاستصحاب، لانه تيقن الطهاره قبل الصلاة، و بعد رؤيه النجاسه في الاثناء يشك في اصابتها الآمن او وجودها قبل الصلاه بحيث وقعت الاجزاء السابقه في النجس، و مقتضى اليقين السابق و الشك اللاحق جريان استصحاب الطهاره المتيقنه قبل الصلاه و عليه تطهير الثوب للاجزاء الباقيه و اتمامها اذا لم يتخلل المنافى ... ر. ك منتهى الدرايه ٧ / ١٤١.

شككت في موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشك ثم رأيت رطباً، قطعت الصلاه و غسلته، ثم بنيت على الصلاه؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك [١].

- شرح :

بر لباسم واقع شده است یا نه (١)؟

امام «عليه السلام»: «قال لا...» فحص و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد، وظیفه ای نداری لکن اگر بخواهی از شك و تردید و اضطراب، خارج شوی می توانی فحص کنی - تحقیق و بررسی خوب است -

[١]- سؤال ششم - دلیل حجیت استصحاب - زراره: اگر در اثناء نماز، نجاستی در لباس خود، مشاهده کردم، وظیفه ام چیست؟

امام «عليه السلام» در بیان حکم، دو صورت تصویر نموده اند:

الف - «تنقض الصلاه و تعید، اذا شككت في موضع منه ثم رأيت».

كانّ امام (ع) چنین فرموده اند: اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و می دانستی که لباس طاهر است، بعد در طهارت لباس، شك کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی، امّا در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی - همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی - در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

ص: ٢٧٠

١- این سؤال زراره همان مسأله ای است که: آیا در شبهات موضوعیه، فحص، لازم است یا نه؟ فحص، لازم نیست و دلیل آن، منحصر به اجماع نیست و فقره پنجم صحیح زراره هم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه می کند.

را اعاده نمائی.

تذکر: یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنف، متعرض آن نشده اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن نموده اند این است که:

طبق بعضی (۱) از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست اما در فقره محلّ بحث که مقداری از نماز - مثلا دو رکعت - با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجّه به نجاست لباس پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زراره فرموده اند باید نماز اعاده شود.

به عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجّه شدید که نجاستی در لباستان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید اما اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجّه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده اید، اعاده، لازم نیست - حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است -

ب- «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلاه...».

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکی مطرح نبوده - و استصحاب طهارت نکردی - لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همان جا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده (۲) چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

ص: ۲۷۱

۱- فقره سوم روایت.

۲- البته روایت را باید به موردی حمل کنیم که غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلا شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبله و از بین رفتن موالات نباشد.

و قد ظهر ممّا ذكرنا في الصّحيحه الأولى تقريب الاستدلال بقوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ) في كلا الموردین، و لا نعيد [۱].

- شرح :

تو واقع شده، مثلا- پرنده یا غیر پرنده ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد. «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ».

تو قبلا نسبت به طهارت، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی، نباید آن یقین را نقض کنی، یعنی استصحاب طهارت، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست، لباس پاک بوده، لکن اکنون که نجاست را در لباس مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده.

همان طور که مشاهده کردید، قسمت دوم فقره اخیر روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب می کرد.

[۱]- مصنّف می فرماید همان تقریبی را که در مورد صحیحه اول زراعه بیان کردیم، در مورد صحیحه دوم زراعه هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی کنیم و ما هم به تبع مصنّف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی بینیم اما اجمالا:

در صحیحه اول زراعه، امام (ع) علّت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند:

«فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض اليقين بالشكّ ابدا»، یعنی امام (ع) یک قضیه کلی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیه کلی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبّدی و دلیل تعبّدی نیست بلکه یک مطلب کلی و یک دلیل عامی هست.

اما در محلّ بحث، امام (ع) در فقره سوم و ششم صحیحه زراعه، همان قضیه کلی ارتکازی را بیان فرمودند «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ»، منتها در صحیحه اول زراعه، جمله «فإنه علی یقین من وضوئه»، صراحت در تعلیل نداشت و

ص: ۲۷۲

نعم دلالتہ فی المورد الأوّل علی الاستصحاب مبنی علی أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهاره قبل ظنّ الإصابه كما هو الظاهر، فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤيه بعد الصلاه، كان مفاده قاعده اليقين، كما لا يخفى [١].

ثمّ إنّ أشكل على الروايه، بأنّ الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاه [في النجاسه] ليست نقضا لليقين بالطهاره بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟ نعم إنّما يصحّ أن يعلل به جواز الدخول في الصلاه، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

امّا در صحیحه دوّم، زرارہ علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود- «لم ذلك»- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنك كنت على يقين ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[١]- توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوّم زرارہ بیان کردیم.

[٢]- اشکال (١): ایرادی بر فقره سوّم صحیحه زرارہ شده است، قبل از بیان اشکال سؤال سوّم زرارہ و جواب امام «عليه السلام» را تکرار می کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده- یقین به اصابت ندارم- به لباسم توجه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

ص: ٢٧٣

١- اکنون بحث مفصّلی را درباره اشکال مذکور شروع می کنیم.

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی اما نمازی را که با لباس نجس خواندی، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره، علت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند: «لأنك كنت على يقين...» یعنی تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به وسیله شک، نقض کنی - این مطلب، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادله آن هستیم -

اکنون مستشکل چنین می گوید که: استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است، نمی تواند علت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده، بعد از اتمام نماز بوده به عبارت دیگر:

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، بحث اعاده و سؤال از علت عدم اعاده، مطرح شده بود لذا مستشکل می گوید بعد از آنکه زراره، متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می کرد یقین را به وسیله، شک، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین، نقض نموده - با یقین به نجاست ثوب چگونه می توان گفت «لا یجب علیه الاعاده» -؟

استصحاب طهارت در شروع، تکمیل و ادامه نماز مؤثر بوده یعنی وقتی او می خواسته مشغول نماز شود، مجوزی برای دخول نماز، لازم داشته و مجوز او برای دخول نماز و ادامه نماز، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد، استصحاب طهارت نمی گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلاً

و لا يكاد يمكن التفصّي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إنّ الشّرط في الصّلاه فعلا حين الالتفات (١) إلى الطّهارة هو إحرازها، و لو بأصل (٢) أو قاعده لا نفسها، فيكون قضيه استصحاب الطّهارة حال الصّلاه عدم إعادتها و لو انكشف وقوعها في النّجاسه بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف تكشف (٣) عن جواز النّقص و عدم حجّيه الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيّدا [١].

- شرح :

استصحاب طهارت وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب طهارت نمی تواند علت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوز دخول و ادامه نماز می تواند باشد.

[١]- جواب: هیچ راهی برای حلّ اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجه به طهارت و شرطیت آن دارد، طهارت واقعیه، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به عبارت واضح تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعیه.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعیه برایش شرطیت، قائل شده اند، در مقام فعلیت هم همان طهارت واقعی شرطیت دارد یا نه؟

ما از طریق جمع (٤) بین ادله، استفاده می کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعیه نیست بلکه احراز طهارت شرط است.

ص: ٢٧٥

١- أنّما قیّد به لانه لو صلّى فی النّجس غافلا صحت صلاته و لو كان الشّرط احراز الطّهارة مطلقا كان اللازم البطلان لانه لا احراز لها فی حال الغفله، ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤١٤.

٢- الظاهر أنّ مقصوده من الاصل كما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعده، قاعده الطّهارة و قيل قاعده اليد و الامر فی ذلك سهل هین، ر. ك عنایه الاصول ٥ / ٦٤.

٣- ضروره كشف الاعاده عن عدم حجّيه الاستصحاب حال الصّلاه، از مع حجّيته و حرمة نقض اليقين بالشك لا وجه للاعاده لكون الصّلاه ح واجده للشّرط واقعا، ر. ك منتهی الدرّایه ٧ / ١٤٩.

٤- مقصود از جمع بین ادله را به زودی توضیح می دهیم.

آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعیّه یا احراز طهارت باشد، ثمره ای هم دارد؟

آری.

اگر طهارت واقعیّه، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد، و ما آن را احراز کرده باشیم- و بعد از نماز، علم به نجاست، محقق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

سؤال: از چه راههایی می توان طهارت را احراز نمود؟

جواب: ممکن است از طریق استصحاب طهارت(۱)، قاعده طهارت(۲)، بینه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می شود زیرا زراره از امام (ع) سؤال کرده که: علت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده اند: چون شرط نماز- احراز طهارت- حاصل شده است.

سؤال: چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

جواب: به وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کآن امام (ع) خواسته اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا بینه و شهادت است.

خلاصه: اگر احراز طهارت برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

ص: ۲۷۶

۱- در صورتی که قبلاً یقین به طهارت داشته باشیم.

۲- اگر قبلاً یقین به طهارت نداشته ایم.

لا- يقال: لا- مجال حينئذ لاستصحاب الطَّهارة فإنَّها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعه لحكم (١) مع أنَّها ليست بحكم، و لا محييص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم [١].

- شرح :

عدم لزوم اعاده، يكّ تعليل واضح و روشني است.

[١]- اشكال: قبل از بيان اشكال متذكّر مي شويم كه: مستصحب بايد يا حكم شرعي باشد- مانند وجوب و حرمت- و يا موضوع حكم شرعي باشد مانند عدالت كه موضوع حكم شرعي است- مثلاً جواز اقتداء بر آن مترتب مي شود-

بعد از آنكه گفته شد نفس طهارت، شرطيت ندارد بلكه احراز طهارت شرطيت دارد مستشكل چنين اشكال مي كند كه: شما چگونه استصحاب طهارت جاري مي كنيد؟

آيا طهارت، حكم شرعي است؟ خير (٢).

آيا طهارت، موضوع حكم شرعي است؟ خير

چون كه شما گفتيد طهارت شرطيت ندارد بلكه احراز طهارت شرطيت دارد لذا مي گوئيم طهارت، موضوع حكم شرعي هم نيست. به عبارت ديگر، شما فرض كرديد كه شرطيت به طهارت ارتباطي ندارد بلكه شرطيت مربوط به احراز طهارت است.

خلاصه اشكال: مستصحب بايد يا حكم شرعي باشد و يا موضوع حكم شرعي و در محلّ بحث، طهارت نه حكم شرعي است نه موضوع حكم شرعي پس شما چگونه طهارت را استصحاب مي كنيد؟- مجالي براي جريان استصحاب وجود

ص: ٢٧٧

١- و هو في الصَّلاة الشَّرْطِيَّة.

٢- ممكن است گفته شود همان طور كه نجاست يكي از احكام شرعي است طهارت هم يكي از احكام الهي است لکن از نظر مستشكل، مسلم بوده است كه طهارت، جزء احكام شرعي نيست.

فإنه يقال: إنَّ الطَّهارة و إن لم تكن شرطاً فعلاً، إلاَّ أنَّها غير منعزلة عن الشرطيَّة رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضيَّة التوفيق بين بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً [١].

- شرح :

ندارد-

[١]- جواب: مصنف دو جواب از اشکال مذکور، بیان نموده اند به عبارت دیگر دو مجوز برای جریان استصحاب طهارت، ذکر نموده اند.

الف- آری، طهارت، موضوع برای شرطیت فعلیه نیست امّا طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی (١) و حکم انشائی شرطیت دارد، در طهارت واقعی، اقتضاء شرطیت وجود دارد اما در مقام جمع بین ادله (٢) می گوئیم طهارت واقعی شرطیت واقعی دارد و آن چیزی که شرطیت فعلیه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لا- تنقض» و امثال آن احراز می شود پس در نتیجه نمی توان گفت طهارت واقعی هیچ اثری ندارد و از دایره موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی شود.

ب- قبول داریم که مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد لکن توضیحی راجع به موضوع حکم شرعی می دهیم که: آیا مستصحب باید تمام

ص: ٢٧٨

١- احکام دارای چهار مرحله هستند، مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ٤/ ٤٩.

٢- حاصله ان مقتضی التوفيق بين بعض الاطلاقات و لعله یعنی به الآیه الکریمه- مثل قوله تعالى وَ ثَابِتْكَ فَطَهْرًا عَلَى ارادة تطهيرها من النجاسات لاجل الصّیّلاه كما صرّح به الطبرسی- كما اشرنا و بين مثل التعليل في الصحيحه انّ نفس الطّهاره شرط اقتضائي و احرازها حين الالتفات اليها شرط فعلي و من المعلوم انّ كونها شرطاً اقتضائياً مما يكفي في جواز استصحابها شرعاً، ر. ک عنایه الاصول ٥/ ٦٥.

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون عله عدم الاعاده حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصياله في النجاسه، هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزه بالاستصحاب، مع أن قضيه التعليل أن تكون العله له هي نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتیجه قوله: (لأنك كنت على يقين... إلى آخره) أنه على الطهاره لا أنه مستصحابها، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است؟

اگر در موضوع حکم شرعی دخالتی داشته باشد، کافی است، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همان طور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهده کرده اید که: گاهی از استصحاب، در موضوع مرگبی استفاده می کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می کنند و جزء دیگرش را به کمک استصحاب، پس معلوم می شود لازم نیست که مستصحاب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابراین می گوئیم:

شرط نماز چیست؟

احراز طهارت، یعنی احراز طهارت، شرطیت و خصوصیت دارد نه احراز چیز دیگر و همین قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت، موضوع برای اثر شرعی است.

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید ما از شما می پذیریم که احراز طهارت در نماز، شرطیت دارد، نه نفس طهارت، اما بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد.

بیان ذلک: طبق فقره سوم روایت، زراره علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد- لم ذلک- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنك كنت على

ص: ۲۷۹

یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ» کان امام (ع) در پاسخ زرارہ صغرا و کبرائی ترتیب دادند، اکنون سؤال ما این است که:

نتیجہ قضیہ مذکور چیست؟

جواب: امام (ع) به زرارہ فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به وسیلہ شک، نقض کنی یعنی اکنون تو طاهر هستی نہ اینکه تو الآن محرز طهارت هستی به عبارت دیگر نتیجہ اجرای استصحاب، خود طهارت است و نتیجہ صغرا و کبرای مذکور، این است کہ «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علت عدم لزوم اعادہ، قرار دادند نہ اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد کہ نمازت را اعادہ کنی.

به عبارت دیگر: مکلف، به وسیلہ استصحاب، طهارت را احراز می کند لکن نتیجہ صغرا و کبرا احراز طهارت نیست بلکه نتیجہ آن، حکم مستصحب است، وقتی کہ قضیہ متیقنہ و مشکوکہ شما واحد است و می گوئید نباید یقین به وسیلہ شک نقض شود، نتیجہ اش این است کہ همان متیقن، اکنون محکوم به بقاء است - متیقن شما طهارت است - پس نتیجہ اش ہم این است کہ «فانت طاهر» اگر بیان شما - مصنف - درست باشد، باید امام (ع) فرمودہ باشند «لا تک احرزت الطہارہ» و طوری صغرا و کبرا را تشکیل دادہ باشند کہ نتیجہ اش احراز طهارت باشد - نہ اینکه نتیجہ آن نفس طهارت باشد - در حالی کہ وقتی انسان، ظاهر روایت را ملاحظہ می کند، می بیند کہ: روایت می گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به وسیلہ شک، نقض کنی و نتیجہ اش این است کہ «انت طاهر» یعنی امام (ع) علت عدم لزوم اعادہ را «طهارت» قرار دادہ اند نہ احراز طهارت و شما - مصنف - چگونه اشکال مذکور را حل می کنید؟

فإنه يقال: نعم، و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكته التنبیه علی حجّیه الاستصحاب، و أنه كان هناك استصحاب مع (۱) وضح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، و إلا لما كانت الإعادة نقضا، كما عرفت في الإشكال [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: مصنف فرموده اند که ظاهر روایت، همان است که شما بیان کردید و مقتضای تعلیل روایت، این است که شرط نماز، طهارت واقعیّه است نه احراز طهارت (۲)، و اگرچه بحث و سؤال از علت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز، مطرح شده، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت زراره، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی بود که واقع، برای زراره کشف نشده بود و امام (ع) باتوجه به آن حال، مسأله استصحاب را بیان کرده اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در شریعت مقدّس اصل و قاعده ای بنام استصحاب، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه بر حجّیت استصحاب بوده اند و ضمن تنبیه بر حجّیت استصحاب، این حکم را بیان کرده اند، یعنی نتیجه استصحاب، این است که بعد از کشف خلاف، لازم نیست نماز را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است.

اکنون این سؤال، مطرح می شود که چگونه استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است؟

ص: ۲۸۱

۱- مضافا الی أنّ تعلیل عدم الاعاده بالطّهاره المستصحبه مما يستلزم كون السبب واقعا لعدم الاعاده بعد الانكشاف هو استصحاب الطّهاره ای الّذی كان جاريا فی حال الصّیلاه لا نفس الطّهاره و الا لكانت الاعاده بعد كشف الخلاف من نقض اليقين باليقين لا بالشك فلا يتمّ التعلیل كما تقدّم فی الاشكال علی الرّوايه، ر. ك عنایه الاصول ۶۶ / ۵.

۲- مشروط بر اینکه تعلیل امام (علیه السلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد.

ثم إنه لا يكاد يصحّ التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، كما قيل، ضروره أنّ العله عليه إنّما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاه للإجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، بتقريب (1) أنّ الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجب لنقض اليقين بالشك في الطهاره قبل الانكشاف (2) و عدم حرمة شرعا، و إلا- للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعا (3) أو عقلا (4) [1].

- شرح :

چاره ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیّه، شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت، شرطیّت دارد به عبارت دیگر، آن چیزی که شرطیّت دارد، عبارت است از:

استصحاب طهارت، برای آن فرد، در آن موقعیّت، نفس استصحاب طهارت، شرطیّت دارد و چون استصحاب طهارت، وجود دارد، می گوئیم الآن اعاده نماز، واجب نیست، خلاصه، اگر تعلیل امام (ع) به لحاظ حال قبل از انکشاف نمی بود، ایراد مستشکل وارد بود.

[1]- مستشکل در عبارت مذکور، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

ص: ۲۸۲

۱- [یعنی: أنّ القول بوجوب الاعاده يستلزم ان يكون امّا لاجل انتفاء الصّغرى و هى جواز نقض اليقين بالشك بالنسبه الى ما قبل الانكشاف، و امّا لاجل انتفاء الكبرى و هى اقتضاء الامر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء و المفروض اقتضاؤه له.

۲- اذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين و لذا وجب غسل الثوب [ر. ك منتهى الدرّايه ۱۶۱ / ۷].

۳- كما اذا اشتمل المأتمّي به على مقدار صلاح و كان الفاءت بقدر الالتزام و كان ممكن التدارك فانّ الاجزاء ح مجعول محتاج الى دليل شرعى. مشكيني (ره)، ر. ك حاشيه كفايه الاصول ۲ / ۲۹۳.

۴- كما اذا اشتمل على الجميع او كان الفاءت لا- بقدر الالتزام او لم يمكن استيفائه فانّ الاقتضاء ح عقلي كما قرّر فى محلّه مشكيني (ره)، ر. ك حاشيه كفايه الاصول ۲ / ۲۹۳.

می کند و می گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

بیان ذلك: در مبحث اوامر خوانده ایم که به یک اعتبار سه (۱) نوع، امر داریم:

۱- امر واقعی اولی - مثلا صلاه مع الوضوء متعلق امر واقعی است.

۲- امر واقعی ثانوی - مثلا- صلاه مع التیمم عند فقدان الماء متعلق امر ثانوی است ۳- امر ظاهری - که مفاد اصول عملیه و امارات است، مثلا، قبلا وضوء داشته ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می توان استصحاب طهارت نمود و به کمک استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می کنند.

مصنّف در جلد اول کتاب کفایه بحثی را مطرح کردند که: آیا اتیان مأمور به، به

ص: ۲۸۳

۱- الحكم، و قسموه بتقسيمات: ... الاول: تقسيمه الى الحكم التكليفي و الحكم الوضعي ... الثاني: تقسيمه الى الاقتضائي و الانشائي و الفعلي و المنجز ... الثالث: تقسيمه الى الواقعي الاولى و الواقعي الثانوي و الظاهري. فالاول: هو الحكم المجعول على الافعال و الذوات بعناوينها الاولى الخاليه عن قيد طرؤ العنوان الثانوي و قيد الشك في حكمه الواقعي كالوجوب المرتب على صلاه الصبح ... و الثاني: هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الاكراه و نحوهما من العناوين الثانويه غير عنوان مشكوك الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً أو حرجياً على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكما واقعيًا ثانويًا و الموضوع المعنون بتلك العناوين، موضوعاً ثانويًا ... و الثالث: هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع و الشك فيه كالحكم المستفاد من ادله اعتبار الامارات و ادله الاصول العملية، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاه الجمعه او حرمة العصير و حكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية و ان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفي للصلاه و الحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكما تكليفيا ظاهرياً لكونه مجعولاً لدى الجهل بالواقع. و ان قلنا فيه بالطريقيه و ان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقيه لقول العادل كان ذلك حكما وضعياً ظاهرياً. ر. ك اصطلاحات الاصول ۱۲۰.

امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می کند یا نه، مثلاً اگر کسی اضطراراً با تیمّم نماز خواند و سپس اضطراراً برطرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می کند یا نه- مجزی است یا نه- و آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می کند یا نه، مثلاً اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه(۱)؟

بعضی گفته اند اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته اند کافی نیست اما نتیجه ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می گیریم این است که:

امام (علیه السّلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیت نماز، اعاده آن هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر: مثلاً- اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدمه، لازم داریم: ۱- استصحاب طهارت، حجّیت دارد(۲) ۲- اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی می کند(۳) و چنانچه یکی از دو مقدمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی توانیم، بگوئیم اعاده

ص: ۲۸۴

۱- البتّه ما اینجا در صدد بیان بحث «اجزاء» نیستیم.

۲- صغراً.

۳- کبراً.

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدمه آن را بیان کردند یعنی هنگامی که زراره، علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد، امام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودند تو استصحاب طهارت داشتی درحالی که طبق آنچه را که اخیراً بیان کردیم استصحاب طهارت به تنهایی کافی برای عدم لزوم اعاده نیست بلکه یک مقدمه دیگر هم لازم دارد و آن اینکه، اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می کند- یعنی امر ظاهری مقتضی اجزاء هست- و الا اگر استصحاب، حجیت داشته باشد، اما امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشکل می گوید امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علت را بیان نموده اند درحالی که معمولاً در مقام تعلیل، تمام علت را بیان می کنند یا جزء اخیر و جزء دوم علت را بیان می نمایند نه جزء اول آن را.

خلاصه: مستشکل می گوید بنا بر اینکه امر ظاهری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علت عدم لزوم اعاده این است که: امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست نه اینکه اعاده نماز، مستلزم نقض یقین به شک است.

مصنّف فرموده اند برای حلّ اشکال می گوئیم:

از روایت مذکور، استفاده می شود که اگر در موردی امر ظاهری تحقق داشت:

مثلاً استصحاب طهارت داشتیم دیگر، مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء، مسلم و مفروغ عنه است (۱) پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست

ص: ۲۸۵

۱- یعنی کبرای قضیه مفروغ عنه بوده است.

و لعل ذلك مراد من قال بدلاله الروايه على اجزاء الأمر الظاهري.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصيلى عنه - إشكالا في دلالة الروايه على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين، مع بداهه عدم خروجه منهما، فتأمل جيدا [۱].

- شرح :

زيرا يك جزء از علت را امام (عليه السلام) بيان کرده اند و جزء ديگر - کبرا - مفروغ عنه و مسلم بوده است.

[۱] - بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روايت مذکور، استناد نموده و گفته اند امر ظاهري مقتضى اجزاء است.

کدام قسمت از روايت می گوید امر ظاهري مقتضى اجزاء است؟

در روايت مذکور بحثی از مسأله اجزاء نشده، اميا از روايت استفاده می شود که مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهري برای اجزاء يك امر مسلم و مفروغ عنه بوده است يعنى همین که امام (ع) در مقام تعليل به ذکر صغرای قضیه پرداخته اند، معلوم می شود مسأله اجزاء امر ظاهري، مسلم بوده است.

بحث ما در اطراف تعليل مذکور در صحيحه دوّم زراره، مفصل و طولانی شد و

ص: ۲۸۶

۱- وجهه على ما في حاشيه الكتاب « ان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذلك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم التّقص من الاعاده كما لا يخفى» انتهى و حكى أنّه (ره) ضرب عليها اخيرا او كان الوجه فيه ما اشار اليه في حاشيته ايضا من أنّه يكفى كون الاجزاء مفروغا عنه عند السائل كما يظهر من قناعته بالتعليل و ان لم يكن بذلك الوضوح في نفسه هذا مع انّ الكلام في توجيه الروايه و يكفى فيه مجرّد احتمال المفروغيه عنه عند السائل و لو ببيان من الامام (ع) كما لا يخفى، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۲۰.

و منها: صحیحہ ثالثہ لزرارہ (۱): «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع، و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شیء علیہ، و لا ینقض الیقین بالشکّ و لا یدخل الشکّ فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ینقض الشکّ بالیقین، و یتّم علی الیقین فیینی علیہ، و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات».

و الاستدلال بها علی الاستصحاب مبنی علی إرادہ الیقین بعدم الإتيان بالركعة الرابعه سابقا و الشکّ فی إتيانها [۱].

- شرح :

اشکالاتی متوجّه ما شد لکن باید نکته ای را متذکر شویم که:

علّت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور، حجّیت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت، درصدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می شود و باید به آن پاسخ داد.

خلاصه: اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور، پاسخ دهیم، شما نمی توانید بگوئید روایت مذکور درصدد بیان قاعده یقین هست- نه حجّیت استصحاب- بلکه اشکال، مشترک الورد هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا درصدد بیان حجّیت استصحاب، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین.

صحیحہ سوّم زرارہ

[۱]- زرارہ از امام علیہ السلام سؤال کرد کہ: مصلی و نماز گزار می داند کہ سه

ص: ۲۸۷

۱- ... عن زرارہ، عن احدهما علیهما السلام (فی حدیث) قال: اذا لم یدر ... ر. ک وسائل الشّیعه ج/ ۵ / باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳.

رکعت از نمازش را خوانده، و لکن نمی داند که رکعت چهارم را اتیان نموده یا نه، یعنی شک او بین سه و چهار است، وظیفه او چیست؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف اليها اخرى...» ظاهر جمله مذکور، این است که یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظه سایر روایات می گوئیم آن مصلی یک رکعت نماز احتیاط- ایستاده- بخواند که نماز مستقلی است.

به دنبال آن، امام (ع) فرمودند «لا ینقض الیقین بالشک» یقین را نباید با شک نقض کند، «و لا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور هم به نظر مصنف برای تأکید جمله قبل است (۱).

در پایان روایت هم امام (ع) فرموده اند: «و لکنه ینقض الشک بالیقین» شک به وسیله یقین، نقض می شود و از بین می رود و این برنامه همیشگی است که شک را باید به واسطه یقین نقض نمود، نه عکس آن.

سؤال: چرا با اینکه احتمال می دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلک باید یک رکعت دیگر بخواند؟

جواب: علتش این است که نباید یقین را به وسیله شک نقض نمود.

کیفیت استدلال به روایت: مصلی وقتی مشغول رکعت دوم نماز بود، یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان ننموده است، فرضاً او دو دقیقه قبل، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت اکنون که اتیان رکعت سوم را احراز نموده، مردد است که رکعت چهارم را خوانده یا نه، پس همان یقین و شکی که در مورد استصحاب، لازم

ص: ۲۸۸

۱- لکن ممکن است جمله «لا- یخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتیاط باشد یعنی امام (ع) فرموده اند رکعت مشکوک را داخل در متیقن نکنید و مستقلاً آن را اتیان نمائید.

و قد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصه، ضروره أن قضيته إضافه ركعه أخرى موصوله، و المذهب قد استقر على إضافه ركعه بعد التسليم موصوله، و على هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علمه الامام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، و الإتيان بالمشكوك بعد التسليم موصوله [١].

- شرح :

داريم اینجا وجود دارد.

الف- او دو دقیقه قبل، يقين به عدم اتيان ركعت رابعه داشت ب- اکنون هم شك در اتيان ركعت چهارم دارد، لذا عدم اتيان ركعت رابعه را استصحاب می کنیم كآن اینکه امام (ع) فرموده اند فرد شاك بايد يك ركعت نماز، اتيان نمايد، علتش از استصحاب عدم اتيان ركعت رابعه ناشی می شود.

[١]- اشكال: در صحيحه زراه اگر به اتكاء استصحاب، حكم کنیم که مصلى شاك، ركعت رابعه را نخوانده است و اگر استصحاب می گوید آن مصلى شاك، ركعت رابعه را اتيان ننموده، پس او هم بايد مانند فرد متيقن، ركعت چهارم را متصلا به ساير ركعات بخواند، درحالی که فتوای علمای امامیه- برخلاف عامه- این است که فردی که در نماز، شك بين سه و چهار دارد بايد بناء را بر اكثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس يك ركعت، نماز احتياط- ايستاده- يا دو ركعت نماز احتياط- نشسته- بخواند.

راه حلّ مشکل چیست؟

مستشكل می گوید راه حلّ اشكال، این است که بگوئيم مقصود از كلمه، «يقين»، يقين به فراغ ذمه و يقين به خارج شدن از عهده تكليف است، نه اینکه مقصود، يقين به عدم اتيان ركعت چهارم باشد.

سؤال: يقين به فراغ چگونه حاصل می شود؟

ص: ٢٨٩

و يمكن ذبّه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادته اليقين بعدم الرّكعه المشكوكه، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غايه الأمر إتيانها مفصوله ينافى إطلاق النّقض، وقد قام الدليل على التّقييد في الشّك في الرّابعه و غيره، و أنّ المشكوكه لا بدّ أن يؤتى بها مفصوله، فافهم (١) [١].

- شرح :

جواب: ائمه (ع) در سایر روایات به این نحو برای ما مشخص کرده اند که: شاکّ بین رکعت سه و چهار، بناء بر اکثر- رکعت چهارم- بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مستقل- ایستاده- یا دو رکعت نماز مستقل- نشسته- قرائت کند که در این صورت، یقین به فراغ ذمه، حاصل می شود و امام (ع) هم طبق صحیحه زراره فرموده اند: یقین به فراغ را که به طریق مذکور، حاصل می شود، به واسطه شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید.

چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[١]- جواب: ممکن است اشکال را به این طریق جواب دهیم که: مصّلی شاکّ بین رکعت سوّم و چهارم دو حکم برایش ثابت است: الف- اتیان رکعت مشکوکه ب- کیفیت اتیان رکعت مشکوکه، که روایت مذکور، راجع به حکم اوّل باتوجه به یقین به عدم اتیان آن رکعت- استصحاب- می گوید نماز گزار شاک باید یک رکعت نماز بخواند به عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوکه لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه- به دلیل استصحاب- و چنین می گوئیم:

در رکعت دوّم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

ص: ٢٩٠

١- لعلّه اشاره الی أنّ اصل الاتیان بالرّابعه لو کان هو بمقتضى استصحاب عدم الاتیان بها لوجب الاتیان بها موصوله كما اذا قطع بعدم الاتیان بها لا الاتیان بها مفصوله، ر. ک عنایه الاصول ٥ / ٧٢.

و ربّما أشكل أيضا، بأنّه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصّه الدّالّه عليه في خصوص المورد، لا العامّه غير مورد، ضروره ظهور الفقرات في كونها مبتيه للفاعل، و مرجع الضّمير فيها هو المصلّي الشّاك.

و إلغاء خصوصيه المورد ليس بذاك الوضوح، و إن كان يؤيّده تطبيق قضيه (لا تنقض اليقين) و ما يقاربها على غير مورد.

بل دعوى أنّ الظاهر من نفس القضيه هو أنّ مناط حرمه النّقض إنّما يكون لأجل ما في اليقين و الشّكّ، لا لما في المورد من الخصوصيه، و إنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشّكّ، غير بعيد [۱].

- شرح :

در اتیان آن داریم، لازمه اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقدار یک رکعت نقصان داشته - حکم اوّل که نقصان و کمبود نماز باشد -

خلاصه از طریق صحیحه و به وسیله استصحاب، نقصان نماز را ثابت می کنیم.

امّا راجع به کیفیت اتیان رکعت مشکوکه - حکم دوّم - : اگر دلیل دیگر و فتاوی فقهای امامیه راجع به احتیاط - اتیان رکعت مشکوکه مفصوله - نبود، مقتضای اطلاق «لا- ینقض یقین بالشّک» این بود که مصلی شاک بتواند متّصلا یا منفصلا بلکه خصوص متّصله را اتیان کند اما اکنون که ادله ای داریم که به قول مصنّف، اطلاق نقض را مقیّد می کند، می گوئیم دلیل خاص، کیفیت اتیان رکعت مشکوکه را مشخص نموده و می گوید باید آن رکعت، منفصلا و به صورت مستقل خوانده شود.

خلاصه: اصل حکم اوّل را از طریق روایت مذکور و به وسیله استصحاب، بیان می کنیم اما حکم دوّم - کیفیت اتیان رکعت مشکوکه - را به واسطه دلیل خاصّ دیگری استفاده می نمائیم، بنابراین صحیحه زراره، هم دلالت بر حجّیت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتاوی علمای امامیه ندارد.

[۱]- اشکال: در صحیحه زراره، جملاتی استعمال شده که تقریبا به یک سیاق و

ص: ۲۹۱

تمامش به صورت فعل معلوم- مبنی للفاعل- است و ضمائر آنها به مصلی شاک برمی گردد از جمله «قام فاضاف اليها اخري ...»^(۱) مصلی شاک، یک رکعت دیگر بخواند، مصلی شاک، یقین را به وسیله شک، نقض نکند، مصلی شاک، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می گوید روایت مذکور، دلالت بر حجیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجیت استصحاب در مسئله شک بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه، حجیت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور، عام است و شامل حجیت استصحاب در تمام موارد می شود.

اما جواب از مسأله الغاء خصوصیت: ما می بینیم در موارد متعددی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشک» یا شبیه^(۲) آن شده است، که همین مسئله تقریبا انسان را مطمئن می کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصی داشته باشد. ضمنا می دانیم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است و ما نحن فیه هم تقریبا از این قبیل است، ما هنگامی که اخبار «لا- تنقض» را ملاحظه می کنیم چنین به ذهن می آید که یقین به ما هو یقین خصوصیت- استحکام- و امتیازی دارد که نباید به وسیله شک- که امر سستی است- نقض شود لذا می گوئیم خصوصیات مورد، دخالتی در حکم مذکور- عدم نقض یقین

ص: ۲۹۲

۱- جمله مذکور مبنی للفاعل است لذا می گوئیم جمله «لا ینقض الیقین...» هم به صورت فعل معلوم است، نه به صورت فعل مجهول که بتوان از آن یک قاعده کلی استفاده کرد.

۲- مانند «فانّ الشک لا ینقض الیقین»، «بانّ الیقین لا یدفع بالشک»، «الیقین لا یدخل فیه الشک».

و منها قوله (۱): (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين) أو (فإنَّ اليقين لا يدفع بالشكَّ (۲)) و هو و إن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، و إنما يكون ذلك في القاعده دون الاستصحاب ضروره إمكان اتّحاد زمانهما، إلا أنَّ المتداول في التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة، و لعلّه بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتّحاد فافهم.

هذا مع وضوح أنّ قوله: (فإنَّ الشكَّ لا ينقض ... إلى آخره). هي القضيّه المرتكزه الوارده مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب [۱].

- شرح :

به وسيله شك- ندارد و هر کس که قاعده و عبارت مذکور را می شنود متوجه می شود که یقین و شک موضوعیت دارند، نه اینکه مصلى شاک، دارای خصوصیتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحه سوّم زراره، دلالت بر حجّیت استصحاب دارد.

استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) با توجه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت

ص: ۲۹۳

۱- خصال ۶۱۹.

۲- ارشاد ۱۵۹.

مذکور، مربوط به استصحاب نمی باشد بلکه مربوط به قاعده یقین (۱) است.

همان طور که می دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی شوند به خلاف استصحاب که زمان دو موصوف - متیقن و مشکوک - مختلف است اما زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلا فردی اوّل صبح می داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می کند در نتیجه او اوّل ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلا یقین و شک در یک زمان، حاصل می شوند - نه اینکه قبلا یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده -

مثال: ممکن است کسی در یک لحظه به لباس خود توجه کند، و یقین نماید که اوّل صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقق پیدا می کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقق است اما در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

ص: ۲۹۴

۱- هو الحكم بوجود الشئى ء و ترتيب آثار وجوده اذا حصل الشك فى الوجود بعد العلم به بان شك فى كون علمه مطابقا للواقع او مخالفا له فللقاعده موضوع و محمول، موضوعها الشك السارى فى وجود ما تيقن به و محمولها الحكم بالوجود بمعنى ترتيب آثاره فاذا علمنا بعداله زيد يوم الخميس فصلينا مؤتمين به صلاه ثم شكنا فى يوم الجمعة فى عدالته فى ذلك اليوم و فسقه، حكما بعدالته فى ذلك اليوم و صحه تلك الصلاه و يتحقق موضوعها بامور ثلاثه: تقدم زمان اليقين على زمان الشك، و عدم اجتماع الوصفين فى وقت واحد و وحده المتعلق حتى بلحاظ الزمان كالعداله المقيدة بيوم الخميس، ثم ان فى حججه هذه القاعده مطلقا او حجيتها فى الجملة او عدم حجيتها مطلقا وجوه بل اقوال ... ر. ك اصطلاحات الاصول ۲۱۷.

زمان عروض شک، مقدم است و آن دو در یک زمان جمع نمی شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می گوید «من کان علی یقین فاصابه شکّ...» یعنی کسی که قبلاً یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا با توجه به تعبیر «من کان علی یقین فاصابه» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می شود، نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک لحظه تحقق پیدا می کند لذا در مورد استصحاب نمی توانیم چنین تعبیری نمائیم - «من کان علی یقین فاصابه شکّ» -

لکن مصنف به اشکال مذکور جواب می دهند «الا انّ المتداول فی التّعیر...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور - من کان علی... - تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می کنند در حالی که آن تعبیر بر قاعده یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقّن به طوری که فردی که یقین دارد، اصلاً توجّهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقّن، توجّه دارد مثلاً ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم امّا توجّهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقّن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتحاد دارند در

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می نمایند- من كان علی یقین فاصابه شك- و تعبیر مذکور به لحاظ متیقن است- و متیقن است که دارای حالت سابقه است- و شك هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است.

به عبارت دیگر: در استصحاب، زمان دو موصوف- متیقن و مشکوک- مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شك، سرایت می نماید و آن تعبیری که در روایت خصال، راجع به دو وصف- یقین و شك- شده است ناظر به متیقن و مشکوک است و علت سرایت هم این است که بین یقین و متیقن، نوعی ارتباط برقرار است و یقین، کاشف از متیقن است.

فافهم(۱): که بین یقین و متیقن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقن و مرآت برای آن است لذا خصوصیات متیقن به یقین سرایت می کند اما شك هیچ گونه مرآتیتی ندارد که بگوئیم خصوصیات شك به مشکوک سرایت می کند.

قوله، «هذا مع ان قوله فان الشك لا ينقض...».

ص: ۲۹۶

۱- و لعله اشاره الى ضعف قوله «و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين و سرایته الى الوصفين لما بين اليقين و المتیقن من نحو من الاتحاد... الخ» فان السر في تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة من كان علی یقین فشك او فاصابه شك، ليس هو اختلاف زمان الموصوفين و سرایته الى الوصفين بل السر هو اتحاد متعلقی یقین و الشك في الاستصحاب عرفا كما في قاعده یقین عینا غایته انه في الاستصحاب متحد عرفا و في قاعده یقین متحد دقه و عرفا فاذا اتحد متعلق یقین و الشك في الاستصحاب عرفا كما في قاعده یقین فقها يختلف زمان یقین و الشك فيه كما يختلف فيها فيكون یقین سابقا و الشك لاحقا و يحسن التعبير في كليهما جميعا بمثل من كان علی یقین فشك او فاصابه شك فتأمل جيداً، ر. ك عنایه الاصول ۵ / ۷۸. لعله اشاره الى: ان الاتحاد المزبور و ان كان يصح الاسناد المجازی الى نفس الوصفين لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينه عليه، ر. ك منتهی الدرایه ۷ / ۲۰۷.

و منها: خبر الصّفار(۱)، عن علی بن محمّد القاسانی، «قال: کتبت إلیه- و أنا بالمدينه- عن الیوم الذی یشکّ فیہ من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب: الیقین لا یدخل فیہ الشکّ، صم للرؤیه و افطر للرؤیه» حیث دلّ علی أنّ الیقین ب (شعبان) لا یكون مدخولا بالشکّ فی بقائه و زواله بدخول شهر رمضان، و یتفرّع [علیه] عدم وجوب الصّوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما یقال: إنّ مراجعه الأخبار الوارده فی یوم الشکّ یشرف القطع بأنّ المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فی وجوب الصّوم و وجوب الافطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه، و این هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد فی الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا علیه [۱].

- شرح :

جمله «فانّ الشک لا ینقض الیقین» که در ذیل روایت خصال آمده است قرینه ای است که بگوئیم صدر روایت هم مربوط به استصحاب است زیرا جمله مذکور، همان قضیه و کبرای ارتکازیّه ای است که در سایر روایات باب هم آمده است که در صحیحه اوّل زراره درباره آن به تفصیل بحث کردیم.

مکاتبه قاسانی

مکاتبه قاسانی(۲)

[۱]- یکی از روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استدلال شده، روایت مذکور است که به وسیله نامه ای از امام (ع) سؤال شده که: در یوم الشکّ روزه

ص: ۲۹۷

۱- وسائل الشّیعه ج ۷ / باب ۳ / از ابواب احکام شهر رمضان حدیث ۱۳.

۲- کاشانی.

واجب است یا نه، یعنی آن روزی را که نمی دانیم آخر ماه شعبان است یا اوّل ماه رمضان، روزه بگیریم یا نه.

امام (ع) فرموده اند «الیقین لا یدخل فیہ الشّک» کأنّ امام (ع) چنین فرموده اند، تو که یقین به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری، یقین خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم، واجب نیست.

«صم للرزّیه و افطر للرزّیه» با یقین به دخول ماه رمضان روزه بگیر و تا وقتی که رؤیت هلال رمضان، محقق نشده، روزه واجب نیست و همچنین تا وقتی که رؤیت هلال شوال تحقّق پیدا نکرده، افطار جائز نیست و زمانی که یقین به رؤیت هلال شوال، محقق شد افطار کنید(۱).

اشکال: بر استدلال مذکور، مناقشه ای شده و مصنّف هم آن مناقشه و اشکال را می پذیرند که:

شما به جلد هفتم کتاب وسائل الشّیعه، باب سوّم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنید در آنجا بابی مشاهده می کنید تحت عنوان:

«باب أنّ علامه شهر رمضان و غیره رؤیه الهلال، فلا- یجب الصّوم الا للرزّیه او مضیّ ثلاثین، و لا یجوز الافطار فی آخره الا للرزّیه او مضیّ ثلاثین و أنّه یجب العمل فی ذلك بالیقین دون الظن».

در باب مذکور، بیست و هشت روایت، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور، متوجّه می شوید که روایت محلّ بحث، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه یقین در جمله «الیقین لا یدخل فیہ الشّک» یقین به ماه شعبان نیست تا ما

ص: ۲۹۸

۱- در یوم الشّک اوّل رمضان، روزه واجب نیست و در یوم الشّک آخر رمضان، افطار جائز نیست.

و منها: قوله عليه السّلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» و قوله عليه السّلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» و قوله عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و تقریب (۱) دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنّ الغايه فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطّهاره و الحليّه ظاهرا، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه (۲)، لا لتحديد الموضوع (۳)، كى يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شكّ فى طهارته أو حليّته، و ذلك لظهور المعنى فيها فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكه الحكم، كما لا يخفى.

فهو و إن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعده و لا- الاستصحاب إلا- أنّه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث أنّها ظاهره فى استمرار ذاك الحكم

- شرح :

استصحاب بقاء ماه شعبان نمائيم و بگوئيم ...

بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شهر رمضان است و یقین به دخول ماه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقین به دخول ماه شوال، موضوع برای وجوب افطار است زیرا می دانیم در عید فطر و روز اول شوال، روزه گرفتن حرام است خلاصه، ملاحظه روایات باب سؤم کتاب وسائل، انسان را ارشاد می کند که اینجا، محلّ استصحاب نیست بلکه اینجا خصوصیتش این است که یقین

ص: ۲۹۹

۱- بیان احتمال سؤم- قول مختار-

۲- آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلیّت است یا نقيض یکدیگرند؟ اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعاً ضدّیت پیدا می شود امّا اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقيضین، محقق می شود مثلاً- اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النّجاسه است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّان برقرار است.

۳- اشاره به احتمال اول.

الواقعی ظاهرا ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغنيا لغايه، مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمه، لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعا، و لم يكن له حينئذ بنفسه و لا- بغايته دلالة على الاستصحاب، و لا- يخفى أنه لا- يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين (١) اصلا، و إنما يلزم لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غايه لاستمرار حكمه، ليدلّ على القاعده و الاستصحاب من غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلا [١].

- شرح :

به عنوان موضوع، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد (٢).

استدلال به اخبار حلیت و طهارت

[١]- اکنون مصنف برای حجیت استصحاب به سه روایت تمسّک می نمایند که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلیت است که وجه اشتراک آن روایات، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد.

الف- «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر (٣)».

ب- «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنّه نجس (٤)».

ص: ٣٠٠

١- اشاره به احتمال دوّم.

٢- و ما بعد ما بينه و بين ما ادّعاه الشّیخ اعلى الله مقامه من كون الخبر من اظهر روايات الباب یعنی باب الاستصحاب (قال) و الانصاف أنّ هذه الروايه اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا أنّ سندها غير سليم (انتهی)، ر. ك عنایه الاصول ٥/ ٨٠.

٣- آنچه را که مصنف در متن کتاب کفایه آورده اند تقریبا موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع - ص ٥- نقل کرده اند لکن مقصود مصنف از روایت مذکور، موثقه عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می کنند.

٤- کافی ٣/ ١ ص ١ ح ٣- و فيه: «الماء کلّه طاهر حتّی يعلم أنّه قدر».

ج- «كَلَّ شَيْءٌ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ (۱)».

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات (۲) مذکور استفاده می شود که مصنف یکی از آن ها را تقویت و اختیار می کند و دو احتمال دیگر را رد می نمایند.

اینک به توضیح معانی روایات سه گانه می پردازیم ضمناً در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی کنیم.

احتمال اول: روایات سه گانه و امثال آن نه ارتباطی به استصحاب دارند و نه ارتباطی به احکام واقعی، بلکه در صدد افاده قاعده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلیت هستند (۳).

توضیح ذلک: اکنون باید بینیم غایتی (۴) که در روایات سه گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟

«حَتَّى تَعْلَمَ» - غایت - قید موضوع و از خصوصیات موضوع است، نه اینکه غایت حکم - طاهر - باشد و کَانَ مَفَادِ رَوَايَتِ چنين است:

«كَلَّ شَيْءٌ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ قَدْرَ فَهْوٍ طَاهِرٍ»، قید مذکور، خصوصیتی در موضوع، اضافه

ص: ۳۰۱

۱- کافی ۳۱۳/۵ حدیث ۴۰ باب التوادر من کتاب المعیشه - و فیه: «كَلَّ شَيْءٌ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ...».

۲- سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت جریان دارد.

۳- ابتدای بحث براءت، بیان کردیم که اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علت اینکه در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

۴- حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ، حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجَسٌ وَ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ.

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر» - حکم - روی هر شیء بار نمی شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم يعلم أنه قدر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النجاسه و الطهاره بار می شود قطعا یک حکم ظاهری است و روایت، مبین قاعده طهارت است.

و همچنین در روایت دیگر، «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام»، «حتی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کل شیء لم يعلم أنه حرام فهو حلال» و می دانیم که حلیتی که بر شیء مشکوک الحلیت و الحرمة بار می شود، حلیت ظاهریه است و در نتیجه می گوئیم روایت مذکور مبین قاعده حلیت است.

خلاصه: اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علت مردود است.

الف - ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعی خودشان، بیان می کنند نه به عنوان اینکه مشکوک الطهاره و النجاسه هستند و نه به عنوان اینکه مشکوک الحلیت و الحرمة باشند، مخصوصا که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

ب - ظاهر روایات مذکور، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتی تعلم» قید «طاهر» و «حتی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست.

احتمال دوم: روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات - مغبیا - دلالت بر طهارت و حلیت دارد و ذیل - غایت - دلالت بر استصحاب می کند.

بیان ذلک: صدر روایت - کلّ شیء طاهر - دلالت بر طهارت ظاهریّه می کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به عبارت دیگر، هر شیء که مشکوک الطّهاره باشد، ظاهراً طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت - حتّی تعلم - می گوید آن طهارت ظاهریّه ای که ثابت شده، ادامه پیدا می کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اولی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که ما در صدد بیان حجّیت آن هستیم.

اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعی ما و حجّیت استصحاب می کنند.

لکن احتمال دوّم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

بیان ذلک: «حتّی تعلم» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می دهید و می گوئید «طاهر حتّی تعلم»؟

اگر غایت حکم است پس چرا «کلّ شیء» و صدر روایت را مقتیّد به اشیائی می کنید که نجاست و طهارتشان مشکوک است؟ به عبارت دیگر، شما «حتّی تعلم» را، هم غایت حکم قرار دادید و هم قید موضوع، یعنی «حتّی تعلم» دو اثر دارد هم داخل دائره موضوع است و کأنّ چنین گفته شده «کلّ شیء حتّی تعلم»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حتّی تعلم».

خلاصه اینکه «حتّی تعلم» در استعمال واحد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصنّف، استعمال لفظ در دو معنا است و به نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است (۱).

ص: ۳۰۳

۱- وقد عرفت انّ اللّازم علیه تقدّم الشّیء علی نفسه لا استعمال اللفظ فی المعنّین، مشکینی ره، ر. ک حاشیه کفایه الاصول

این احتمال (۱) اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوم: اکنون نظر و مختار مصنف را بیان می کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کلّه طاهر» (۲) مبین حکم ظاهری است، نه، «الماء کلّه طاهر» به صورت ضابطه و قضیه کلیه، بیان گر حکم واقعی است منتها قابل تخصیص هم هست، نه اینکه یک قاعده غیر قابل تخصیص باشد به عبارت دیگر اگر اصلا غایت در روایت، ذکر نشده بود ما جمله «الماء کلّه طاهر» را چگونه معنا می کردیم؟ می گفتیم «طاهر» یک حکم واقعی است که برای «کلّ ماء» جعل شده است و حکمی را روی عنوان اولی بار نموده و اصلا مسأله حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطهاره و النجاسه وجود ندارد.

«الماء کلّه طاهر»، «کلّ شیء طاهر»، «کلّ شیء حلال» این ها مبین قاعده کلیه هستند که قابل تخصیص هم می باشند پس معنی بدون ملاحظه غایت، بیان گر طهارت و حیثیت واقعی است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می کنند اگر فاقد غایت باشند که مسأله، واضح است اما مواردی که برای آنها غایتی ذکر می شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف- گاهی غایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی ندارد مانند «کلّ شیء طاهر حتی یلاقی نجسا» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می باشد.

ص: ۳۰۴

۱- که روایات سه گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حیثیت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

۲- و دو روایت دیگر.

مع وضوح ظهور مثل (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ، أَوْ طَاهِرٌ) فِي أَنَّهُ لِيَّانَ حُكْمِ الْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الْأَوَّلِيَّةِ، وَ هَكَذَا (الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ)، وَ ظُهُورِ الْغَايَةِ فِي كَوْنِهَا حُدًّا لِلْحُكْمِ لَا لِمَوْضُوعِهِ، كَمَا لَا يَخْفَى [١].

- شرح :

«كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ وَاقِعًا حَتَّى يَلَاقِيَ نَجَسًا فَإِذَا لَاقِيَ نَجَسًا يَنْجَسُ وَاقِعًا». در این قبیل تعبيرات نه غایت و نه مغنیاً هیچ کدام بر استصحاب دلالت نمی کنند.

ب- گاهی هم حکم واقعی را بیان می کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می دهند مانند روایات محلّ بحث که ما در اینجا یک مطلب اضافه ای استفاده می کنیم که:

از اینکه غایت را «علم» قرار داده اند، می فهمیم که غایت می خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی مغنیای به علم نیست، می خواهد یک حکم ظاهری که مغنیای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصحاب ندارد و می خواهد بگوید: «الماء كلّ طاهر - مغنیاً - و الطّهاره الواقعيه مستمرّه ظاهراً الی ان یعلم بالنجاسه» یعنی طهارت واقعیّه در هر کجا که هست، استمرار پیدا می کند لکن استمرارش به حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاصه: مغنیای روایات ثلاثه، مبین حکم واقعی است و غایت آنها یک حکم ظاهری، به نام استصحاب را بیان می کند و اصلاً استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی آید زیرا ما «حَتَّى تَعْلَمَ» را فقط غایت حکم می گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی شویم.

[١]- سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

ص: ۳۰۵

و لا يذهب عليك أنه بضميمه عدم القول بالفصل قطعا بين الحليّه و الطّهارة و بين سائر الأحكام، لعمّ الدليل و تمّ [۱].

- شرح :

جواب: احتمال اوّل، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوّم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اوّل و دوّم مردود بود ضمنا مصنّف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می نمایند.

الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل ...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، بیان می کنند نه به عنوان اینکه مشکوک الطّهارة و التّجاسه هستند و نه به عنوان اینکه مشکوک الحليّه و الحرمة هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهر شویم و بگوئیم صدر روایات، مبین حکم ظاهری هست مخصوصا که کلمه کل در آنها استعمال شده است.

ب: قوله «و ظهور الغايه ...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجّیت استصحاب در باب طهارت و حلیت دلالت می کنند نه سایر ابواب.

ص: ۳۰۶

۱- و لعلّ وجهه هو أنّ الاستصحاب ليس عبارة عن كلّ فرد من استمرار الحكم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعا لاجل ثبوته سابقا فالاستمرار الظاهري لنفس الحكم المنشأ في القضيّه الى زمان العلم بالصدّ او التقيض فليس هو الاستصحاب بل هو معنى قاعده الطّهارة و بعبارة اخرى أنّه لو لم يكن قاعده الطّهارة مثلا جاريه في مورد الاستصحاب لكان لهذا الكلام وجه لكن المقرّر في محله ثبوت جريانها في مورد فعلی هذا يمكن ان يقال أنّ غايه ما يستفاد من امثال هذه الروایات هو الحكم بالطّهارة في كلّ ما وجد فيه الحاله السابقه و مجرد هذا لا يدلّ على اعتبار الاستصحاب كيف و الروايه عاريه عن بيان ان هذا الحكم من جهه التّعويل على ثبوته في الزّمن السابق، ر. ك شرح كفايه الاصول، مرحوم شيخ عبد الحسين رشتی طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

ثم لا يخفى أن ذيل موثقه عمّار: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيبي واقعيًا ثابتًا للشيء بعنوانه، لا ظاهريًا ثابتًا له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغايه وحدها، و أنه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغيبي، كما لا يخفى على المتأمل [١].

- شرح :

جواب: در بین تفصیلی که اول بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجیت دارد.

[١]- مصنف می فرماید ذیل موثقه عمّار (١) آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می نماید لذا اکنون موثقه عمّار را نقل می کنیم:

«... عن عمّار، عن ابي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (٢).

آنچه را مصنف قبل استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه گانه - مغیبا - مبین حکم واقعی است و حکمی را روی عنوان اولی اشیاء، ثابت می کند و هیچ گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطهاره و النجاسه و مشکوک الحلیه و الحرمة بیان نمی کند.

سؤال: چگونه ذیل موثقه عمّار مؤید استظهار مصنف است؟

جواب: همان طور که مشاهده کردید ذیل موثقه عمّار دو جمله، ذکر شده است

ص: ٣٠٧

١- که یکی از روایات ثلاثه هست.

٢- وسائل الشیعه ج ٢ / باب ٣٧ از ابواب نجاسات، حدیث / ٤ ص ١٠٥٤.

ثم إنك إذا حَقَّقْتَ ما تلونا عليك ممَّا هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطاله الكلام في بيان سائر الأقوال، و النقص و الإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، و أنه حكم مستقلّ بالجعل كالتكليف، أو متزَع عنه و تابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتّى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف و الوضع من التفصيل [١].

- شرح :

«فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» ظاهر مؤثقه عمار، این است که آن ذیل، متفرّع بر خصوص غایت می باشد و درصدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت- حتّى تعلم أنّه قدر- است و چیزی را توضیح می دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و مغیبا باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان گر منطوق و مفهوم غایت هستند می فهمیم غایت ها(١) قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کله طاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می کنند «كما لا يخفى على المتأمل».

خلاصه: به نظر مصنف، روایات سه گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می کنند.

[١]- تاکنون اخبار مستفیضه ای را در حجّیت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که با توجه به آنها برای شما مشخص شد که استصحاب مطلقاً حجّیت دارد- در احکام، موضوعات احکام، شکّ در رافع و شکّ در مقتضی و غیره- و نیازی نیست که سایر اقوال را بیان و نقض و ابرام نمائیم لکن می خواهیم تحقیقی درباره احکام وضعیه بکنیم و ببینیم آیا احکام وضعیه دارای «جعل» مستقلی هستند یا اینکه تابع احکام

ص: ٣٠٨

١- حتّى تعلم أنّه قدر، حتّى تعلم أنّه نجس و حتّى تعرف أنّه حرام.

تکلیفیه می باشند و یا اینکه در مسئله باید تفصیل قائل شد و همچنین ببینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق درباره احکام وضعیه برای شما مشخص می شود که آیا در باب استصحاب و در جریان استصحاب، بین احکام وضعیه و تکلیفیه فرقی هست یا نه چون یکی از اقوال یازده گانه ای که شیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده اند مربوط به تفصیل بین احکام وضعیه و تکلیفیه بود^(۱).

ص: ۳۰۹

۱- السابع: التفصیل بین الاحکام الوضعیه یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحکام التکلیفیه التابعه لها و بین غیرها من الاحکام الشرعیه فیجری فی الاوّل دون الثانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

فَنَقُولُ وَبِاللَّهِ اسْتَعَانَهُ: لَا خِلَافَ كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي اخْتِلَافِ التَّكْلِيفِ (١) وَ الْوَضْعِ (٢) مَفْهُومًا، وَ اخْتِلَافَهُمَا فِي الْجُمْلَةِ مُورَدًا؛ لِبَدَاهِهِ مَا بَيْنَ مَفْهُومِ السَّبَبِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ وَ مَفْهُومِ مِثْلِ الْإِيجَابِ أَوْ الِاسْتِحْبَابِ مِنَ الْمَخَالَفَةِ وَ الْمُبَايَنَةِ [١].

- شرح :

احكام وضعيه

اشاره

[١]- مصنف قبل از شروع بحث اصلي، متذکر سه مقدمه شده اند.

الف- بين احكام وضعيه و تکليفيه چه نسبتی برقرار است؟

بين حکم وضعی (٣) و تکلیفی (٤) از نظر مفهوم، اختلاف، وجود دارد زیرا کاملاً

ص: ٣١١

١- و انّ التکليف هو الخطاب المتعلق بافعال المکلفين اقتضاء او تخييراً.

٢- و الوضع هو جعل امر و احداث صفة في الشئ ء نظير وضع الالفاظ للمعاني و لا- اقتضاء فيه و لا- تخيير سواء كان ذلك الجعل تأسيساً او امضاء لما جرت في العرف و العاده، ر. ك شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي طبع نجف ١٢ / ٢٣٨.

٣- حکم وضعی مانند سببیت، شرطیت و زوجیت.

٤- احكام تکلیفی عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

كما لا ينبغي النزاع في صحه تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي و الوضعي بداهه أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليها ببعض معانيه و لم يكذب إطلاقه

- شرح :

واضح است که مثلا بین وجوب (۱)- که یک حکم تکلیفی است- و سببیت که حکم وضعی می باشد، هیچ گونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود دارد.

اما از نظر مصداق و مورد، بین حکم وضعی و تکلیفی فی الجملة اختلافی وجود دارد به عبارت دیگر از نظر مصداق بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند.

بیان ذلك: ماده اجتماع: در اکثر ابواب عقود و ایقاعات، هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی مثلا زوجیت، یک حکم وضعی است و همراه با آن، چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند: جواز وطی، جواز نظر، وجوب انفاق و ...

گاهی هم حکم وضعی وجود دارد بدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشد مثلا اگر زید فردی را در اجرای صیغه عقدی وکیل کند، در این صورت، برای آن شخص فقط وکالت در اجرای صیغه، محقق است بدون اینکه همراه آن، یک حکم تکلیفی، وجود داشته باشد.

گاهی از اوقات، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بدون اینکه همراه آن، یک حکم وضعی وجود داشته باشد مثلا «شرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم وضعی وجود ندارد.

خلاصه: مفهوما بین حکم وضعی و تکلیفی، مباینت وجود دارد ولی از نظر مصداق و مورد، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقق است.

ص: ۳۱۲

۱- و یا مثلا بین استحباب و شرطیت یا استحباب و سببیت و ...

على الوضع، إلا- أن صحّه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما و صحّه إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، و يشهد به كثره إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم، و الالتزام بالتجوّز فيه، كما ترى [١].

- شرح :

[١]- ب- مقدّمه ديگر اينکه مى گویند «الحکم اما تکلیفیّ و إما وضعیّ» مقسم آن تقسیم چیست به عبارت واضح تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به عنوان مقسم به کاررفته، چیست؟

فعلا دو معنا برای آن ذکر می کنیم.

١- حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعیّه ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخییر باشد به عبارت واضح تر: «انّ الحکم الشرعی يطلق تاره على خطاب الله المتعلّق بافعال المکلّفین من حیث الاقتضاء و التّخییر».

اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم- مقسم- قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیّات از احکام شرعیّه، خارج می شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء- زجر و بعث- و تخییر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

٢- معنای دیگر حکم: «ما یؤخذ من الشّارع بما هو شّارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدّس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه ای بر مجازیّت وجود ندارد.

ص: ٣١٣

و كذا لا- وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصه، كالشروطيه و السببويه و المانعويه- كما هو المحكى عن العلامه- أو مع زياده العليّه و العلاميه، أو مع زياده الصيحه و البطلان، و العزيمه و الرخصه، أو زياده غير ذلك(1)- كما هو المحكى عن غيره- أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلقه و موضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛ ضروره أنه لا- وجه للتخصيص بها بعد كثره إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميه أو عمليه للنزاع في ذلك [1].

- شرح :

[1]- ج- آیا همان طور که تعداد احكام تكليفيه، محدود و معين هست، تعداد احكام وضعيه هم معين و محدود است؟

می دانید پنج قسم، حکم تکلیفی داریم که «لا یزید و لا ینقص» اما در مورد تعداد احكام وضعی، اختلاف هست از جمله:

از مرحوم علامه، حکایت شده که تعداد احكام وضعيه سه تا است: شرطیت، سببیت و مانعیت.

بعضی هم گفته اند که تعداد احكام وضعيه، پنج تا هست: شرطیت، سببیت، مانعیت، علیت و علامیت(2).

بعضی هم گفته اند تعداد احكام وضعيه نه تا است یعنی به پنج حکم مذکور،

ص: ۳۱۴

۱- كما عن صلاح الدین زیاده التقديرات و الحجاج و المراد من الاوّل تنزيل الموجود او المعدوم منزله الآخر مثل تنزيل المقتول منزله الحيّ في ملك الدّيه و الماء المحتاج اليه منزله عدمه في شرعيّه التيمم، و من الثاني مطلق الحجج التي يستند اليها القضاء من بينه و اقرار و يمين، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

۲- یعنی کون الشیء علامه، [كخفاء الجدران المجعول علامه على حدّ الترخّص] حکیت هذه الزيادة عن الشّهد الثاني و احتمال ردهما الى السبب او العلاميه الى الشرط، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

چهار حکم دیگر افزوده اند که عبارتند از: صحّت، بطلان، عزیمت و رخصت.

مصنّف فرموده اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعیّه، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می کنیم (۱) و جزء احکام تکلیفی نیست، از احکام وضعیّه محسوب می شود که گاهی آن حکم وضعی، دخالت در حکم تکلیفی دارد، مانند زوجیت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلّق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیت - مثلا استقبال قبله، شرط نماز است - و گاهی هم حکم وضعی هیچ گونه دخالتی در حکم تکلیفی ندارد مثلا کسی که وکیل می شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ گونه حکم تکلیفی مترتب نمی شود.

اشکال: به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتب می شود.

جواب: جواز اجرای صیغه، قبل از وکالت هم تحقق داشت یعنی کسی که وکیل در اجرای صیغه هم نباشد می تواند به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شما فردی را وکیل نمائید، که مستأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسکان دهد در این صورت بعد از وکالت، جواز تصرف هم مترتب می شود.

خلاصه مقدمه سؤم: وجهی ندارد که ما احکام وضعیّه را به تعداد معین (۲)، منحصر نمائیم و مخصوصا که می بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضعی، اطلاق کرده اند مانند حرّیت و رقّیت و به علاوه بحث در حصر و عدم حصر احکام وضعیّه ثمره علمی ندارد.

ص: ۳۱۵

۱- که عنوان «حکم» بر آن اطلاق می شود.

۲- سه تا، پنج تا یا نه تا.

و إنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و يجعله [١].

و التحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلا، لا استقلالاً و لا تبعا، و إن كان مجعولا تكوينيا عرضيا بعين جعل موضوعه كذلك (١).

و منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف.

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه، و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه [٢].

- شرح :

[١]- بعد از مقدمات مذکور، وارد اصل بحث می شویم که: آیا همان طور که احکام تکلیفیّه، دارای «جعل» مستقلّی هستند، احکام وضعیّه هم دارای «جعل استقلالی» می باشند به عبارت دیگر آیا همان طور که شارع مقدّس، تک تک احکام تکلیفی را- مستقلا- جعل نموده، احکام وضعیّه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان طور که مرحوم شیخ فرموده اند احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلّی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیّه می باشند؟- طبق مبنای مرحوم شیخ نمی توان حتّی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد- و یا اینکه باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

اقسام احکام وضعیّه

اشاره

[٢]- مصنّف فرموده اند: حق این است که احکام وضعیّه بر سه قسم هستند و ابتداء به

ص: ٣١٦

١- مقصوده آن حال السببیه مثلا هی بعینها کحال الزّوجیه للاربعه فکما ان الاربعه اذا کانت مجعوله تکوینا کانت الزّوجیه ایضا مجعوله لها تکوینا عرضا فکذلک دلوک الشمس مثلا اذا کان مجعولا تکوینا کانت السببیه ایضا مجعوله له تکوینا عرضا بعین جعل موضوعها ای بعین جعل السبب تکوینا، ر. ک عنایه الاصول ٥ / ١٠٩.

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می کنند و سپس به تفصیل آنها می پردازند.

۱- قسم اوّل از احکام وضعیّه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر و بالاتر است و اصلاً شارع مقدّس آنها را جعل نمی کند و هیچ گونه «جعل» شرعی به آن، متعلّق نمی شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است، مانند سببیت (۱).

۲- قسم دوّم از احکام وضعیّه، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن، یک حکم وضعی، جعل نمود مانند جزئیت - للمکلف به -

۳- قسم سوّم از احکام وضعیّه، بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالاً داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد - یعنی محتمل الوجهین و ممکن الوجهین هستند - لکن مصنّف فرموده اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه، جعل استقلالاً تعلق می گیرد یعنی قسم سوّم از احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالاً هستند، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند.

خلاصه: قسم دوّم احکام وضعی از توابع تکلیف، محسوب می شوند به خلاف قسم سوّم که نقطه مقابل قسم دوّم هست زیرا در قسم سوّم، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلاً در عقد نکاح، شارع مقدّس، زوجیت را جعل نموده، به دنبال

ص: ۳۱۷

۱- للتکلیف.

اما النحو الأول(۱): فهو كالسبب الشرطي و المانع و الرفع لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا [۱].

- شرح :

زوجیت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی، وجوب نفقه، مترتب می شود که این احکام از آثار حکم وضعی- زوجیت- می باشند.

قسم اول احکام وضعیه

[۱]- همان طور که قبلا اشاره کردیم، احکام وضعیه بر سه قسمند، اکنون به توضیح قسم اول می پردازیم.

به قسم اول از احکام وضعیه، هیچ گونه جعل شرعی، تعلق نمی گیرد- نه استقلال و نه تبعاً- گرچه مجعول تکوینی هستند مانند سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت.

تذکر اول: سببیت و سایر اخوات آن- شرطیت، مانعیت و رافعیت- هر کدام برای اصل تکلیف- نه، مکلف به- سببیت، شرطیت، مانعیت یا رافعیت دارند.

یعنی مسبب، عبارت است از نفس تکلیف، به نحوی که اگر آن سبب نباشد، اصل

ص: ۳۱۸

۱- و هو ما لا تناله يد التشريع لا اصاله و لا تبعاً. و محصل ما افاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعوليه سببيه شىء للتكليف- و كذا اخواتها الثلاث- على احوال ثلاثه: الاول: أنها مجعوله بالاستقلال كما نسبه الشيخ الاعظم الى المشهور ... الثاني: أنها منتزعه عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببيه عن وجوب الصلاة المترتب على المدلوك في مثل: «أقم الصلاة لمدلوك الشمس» ... الثالث: أنها منتزعه عن الخصوصيه التكوينيته القائمه بما هو سبب او شرط او مانع، فليست مجعوله بالاستقلال و لا منتزعه عن التكليف كما سيظهر و المصنف اختار الوجه الاخير و ابطال الاولين، ر. ك منتهى الدرايه ۲۵۸/۷.

تکلیف، تحقق پیدا نمی کند و همچنین اگر آن شرط، موجود نباشد اصل تکلیف، محقق نمی شود و ...

اینک لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم:

مثالی برای سببیت: مثلاً دلوک شمس، سبب وجود نماز ظهر می باشد، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...» (۱) نماز را از زوال خورشید به پا دارید ...

یعنی دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک، نماز، واجب نیست - دلوک شمس سبب اصل تکلیف است -

«دلوک شمس به معنی زوال آفتاب از دایره نصف النهار است که وقت ظهر می باشد، و در اصل از ماده «دلک» به معنی مالیدن گرفته شده، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدت تابش آفتاب، چشم خود را می مالد و یا از «دلک» به معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دایره نصف النهار به سمت مغرب متمایل می شود و یا اینکه (۲) ...»

مثالی برای شرطیت: از جمله شرائط عامه تکلیف، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیت دارد به نحوی که اگر بلوغ، موجود نباشد، اصلاً تکلیفی متوجه انسان نمی شود.

تذکر دوم: دو حکم وضعی مذکور - سببیت و شرطیت - در «حدوث» تکلیف، مؤثر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف، محقق نشود مسبب یا مشروط تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۳۱۹

۱- سوره اسراء ۷۸.

۲- ر. ک تفسیر نمونه ۱۲ / ۲۲۱.

مثالی برای مانعیت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می تواند مانعیت داشته باشد.

مثالی برای رافعیت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلف، محقق شده برمی دارد.

تذکر سوم: دو حکم وضعی مذکور- مانعیت و رافعیت- در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقق پیدا کنند، نمی گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می شوند و همان طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی گذارد تکلیف محقق شود البته می توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد.

مجدداً متذکر می شویم که به قسم اول از احکام وضعیه هیچ گونه جعل شرعی تعلق نمی گیرد- نه استقلالاً و نه تبعاً-

لازم به تذکر است که مصنف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می کنیم:

الف: سؤال- چرا نمی توان، سببیت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكاليف المتأخر عنها ذاتا حدوثاً (١) او ارتفاعاً (٢)».

ص: ٣٢٠

١- [كما في السبب و الشرط و المانع، اما الاولان فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه و شرطه و اما الاخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم اليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل في وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محاله يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبه النقيضين، فالمانعيه كالسببيه و الشرطيه مقدمه على حدوث التكليف كما هو واضح.

٢- كما في الزافع فانه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه الى عدم الزافع كاستناد حدوثه الى عدم المانع و اذا كان عدم الزافع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده ايضاً مقدم عليه، حفظاً لمرتبه النقيضين] ر. ك منتهى الدرايه ٧ / ٢٦١.

كما أنّ اتّصافها بها ليس إلا- لأجل ما عليها من الخصوصيّة المستدعيه لذلك تكويننا، للزوم أن يكون في العله بأجزائها ربط خاصّ به (١) كانت مؤثره في معلولها، لا- في غيره، و لا غيرها فيه، و إلا لزم أن يكون كلّ شىء مؤثراً في كلّ شىء، و تلك الخصوصيّة لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوك الشمس سبب لجوب الصلاه إنشاء لا إخبارا، ضروره (٢) بقاء

- شرح :

جواب: چون مستلزم تقدّم الشىء على نفسه مى باشد به عبارت ديگر گفتيم دلوك شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیت دارد يعنى وجوب، مسبب است و مى دانيم که رتبه و مقام مسبب، از سبب و سببیت سبب، متأخر است (٣). همان طور که مسبب از ذات سبب، تأخر دارد، از سببیت سبب هم متأخر است، همان طور که حرارت از «نار» تأخر دارد، از آن خصوصیت و رابطه ای که بين نار و حرارت، موجود است هم متأخر مى باشد. لذا مى گوئيم سببیتى که بر تکليف و بر مسبب تقدّم دارد چگونه مى توان آن سببیت را از مسبب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکليفی بدانيم، معنایش اين است که ابتداء باید حکم تکليفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائيم درحالی که در فرض مسئله، نفس حکم تکليفی، عنوان مسبب دارد و مسبب نمى تواند بر سبب و سببیت سبب، تقدّم داشته باشد.

ص: ٣٢١

١- أی: بذلك الربط الخاصّ كانت العله مؤثره، و ضمير «اجزائها» راجع الى العله، و المراد بالاجزاء هو المقتضى و الشرط و عدم المانع.

٢- تعليل لقوله: «لا- يكاد يوجد» و هذا اشاره الى بطلان القول المنسوب الى المشهور من كون السببیه و اخواتها مجعوله بالاستقلال... [ر. ك منتهى الدرّايه ٧ / ٢٤٢].

٣- تکليف- مسبب- از سبب تأخر ذاتی دارد.

الدَّلُوكُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ قَبْلَ إِنْشَاءِ السَّبَبِ لَهُ، مِنْ كَوْنِهِ وَاجِدًا لِخُصُوصِيَّتِهِ مُقْتَضِيَةً لَوْجُوبِهَا أَوْ فَاقِدًا لَهَا، وَ إِنَّ الصِّيْلَةَ لَا تَكَادُ تَكُونُ وَاجِبَةً عِنْدَ الدَّلُوكِ مَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَا يَدْعُو إِلَى وَجُوبِهَا، وَمَعَهُ تَكُونُ وَاجِبَةً لَا مَحَالَةَ وَ إِنَّ لَمْ يَنْشَأِ السَّبَبُ لِلدَّلُوكِ أَصْلًا [١].

- شرح :

[١]- ب: مطلب دیگری را که مصنف در این قسمت، بیان کرده اند، این است که:

اتِّصَافُ سَبَبِ تَكْلِيفٍ بِسَبَبِيَّةٍ، شَرْطُ تَكْلِيفٍ بِشَرْطِيَّةٍ، مَانِعُ تَكْلِيفٍ بِمَانِعِيَّةٍ وَ هَمْجِنِينَ اتِّصَافُ رَافِعٍ تَكْلِيفٍ بِرَافِعِيَّةٍ، بِه خَاطِرِ يَكُ خُصُوصِيَّةِ تَكْوِينِي (١) اسْتِ كِه دَر سَبَبِ وَ اخَوَات (٢) آن وجود دارد زیرا لازم است بین علت و معلول سنخیت و ارتباط خاصی باشد تا علت در معلول، تأثیر نماید مثلاً بین نار و حرارت خصوصیتی هست که نار، سبب احراق می گردد و الا اگر بین علت و معلول، ارتباط و سنخیت نباشد باید هر شیء در شیء دیگر، اثر بگذارد و مسأله علت و معلولیت منتفی می شود مثلاً آب باید بتواند در احراق تأثیر نماید و همچنین نار در تبرید مؤثر باشد با توجه به آنچه که بیان کردیم:

سَبَبِيَّةِ كِه دَر دَلُوكِ شَمْسِ، وَجُودِ دَارِدِ اَصْلًا اِرْتِبَاطِي بِه عَالَمِ تَشْرِيحِ نَادَرِدِ بَلَكِه يَكُ اَمْرِ تَكْوِينِي اسْتِ يَعْنِي دَلُوكِ شَمْسِ، دَارَايِ خُصُوصِيَّةِ اسْتِ كِه دَر اِيْجَابِ نَمَازِ، اَثْرِ مِي گِذَارِدِ بِه عِنْوَانِ مِثَالِ وَقْتِي مِي گُوْنِيْمِ «النَّارُ سَبَبٌ لِلْحَرَارَةِ»، هَمَانِ طُورِ كِه «نَارٌ» يَكُ مَوْضُوعِ تَكْوِينِي اسْتِ سَبَبِيَّتِش هَم يَكُ اَمْرِ تَكْوِينِي اسْتِ، وَ مَسَبِّش هَم يَكُ اَمْرِ تَكْوِينِي اسْتِ بِه عِبَارَتِ دِيْگَرِ دَر مِثَالِ مَذْكُورِ، سَبَبِ، سَبَبِيَّةِ وَ مَسَبِّ هَمْگِي اَز اَمُورِ تَكْوِينِي هَسْتِنْدِ اَمَّا دَر مَحَلِّ بَحْثِ - دَلُوكِ شَمْسِ - ذَاتِ سَبَبِ وَ سَبَبِيَّةِ

ص: ۳۲۲

۱- نه جعل شرعی.

۲- شرط، مانع و رافع.

- خصوصیت مربوط به سبب- هر دو، امر تکوینی هستند منتها مسبب- وجوب نماز- یک امر تشریحی است ولی سبب و سببیت از دائره تشریح، خارج هستند البتّه اگر شارع مقدّس، بیان نکند که دلوک شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه دیگر نمی توانیم این سببیت را کشف نمائیم یعنی سببیت مذکور از چیزهایی است که ما از شارع، اخذ می نمائیم و به همین لحاظ، عنوان «حکم» بر آن اطلاق می شود و الا در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببیت دلوک با سببیت نار فرقی بینشان نیست، جز اینکه سببیت آتش برای حرارت یک امر محسوس و وجدانی است امّا سببیت دلوک برای وجوب را باید از شارع اخذ نمود.

سؤال: آیا آن خصوصیت و سببیتی که در دلوک شمس و نظایر آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقق می شود؟

جواب: همان طور که بیان کردیم آن خصوصیت، یک امر تکوینی است و با انشاء و جعل شارع، تحقق پیدا نمی کند مثلاً اگر شارع بفرماید «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه»، او ما را نسبت به یک تکلیف، مطلع نموده است نه اینکه او برای دلوک، سببیت را جعل نموده (۱).

قوله «ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببیه...».

اگر شارع، بما هو شارع برای دلوک شمس، سببیت را انشاء کند، تغییری در آن ایجاد نمی شود و دلوک به همان حال قبلی خود، باقی است یعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوک شمس، واجد آن خصوصیت تکوینی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصیت بوده با انشاء شارع تغییری در آن

ص: ۳۲۳

۱- به خلاف این مثال «البيع سبب للملكيه» که شارع برای بیع، سببیت را جعل نموده است.

و منه (۱) انقدح أيضا، عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه من إيجاب الصلاه عنده (۲)، لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

نعم (۳) لا- بأس باتصافه بها عنائه، و اطلاق السبب عليه مجازا، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوک- مثلا- بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السبب و سائر ما لأجزاء العله للتكليف، إلا ما [عمّا] هي عليها من الخصوصيه الموجهه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيدا [۱].

- شرح :

ايجاد نمى شود منتها همان طور که اشاره کردیم اگر شارع، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می کنیم.

[۱]- از مطالب گذشته، مشخص شد که صحیح نیست که سببیت دلوک را از ايجاب الصلاه عند الدلوک، انتزاع نمائیم- صحیح نیست که سببیت دلوک را از ايجاب الصلاه عند الدلوک انتزاع نمائیم- زیرا به مجرد وجوب نماز، عند الدلوک، نمى توان گفت که دلوک شمس، سببیت دارد مگر به صورت مجاز و ...

ص: ۳۲۴

۱- ای من قولنا « ضروره بقاء الدلوک ... ».

۲- لأن وجود السبب له عند ايجاب الصلاه تنبيه بوجود المسببات عند اسبابها و الا ففى الحقيقه يكون كلا الامرین معلولين عن الخصوصيه كما عرفت سابقا (مشکینی ره) . ر. ک حاشیه کفایه الاصول ۲ / ۳۰۴.

۳- استدراک على « عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه » و غرضه: أنه لا مانع من اطلاق السبب على الدلوک مجازا و لو بلحاظ تلازمهما فى الوجود، لعدم انفکاک وجوب الصلاه عن الدلوک، فأنهما متلازمان وجودا، و لا ینفک احدهما عن الآخر، کعدم انفکاک المسبب عن سببه و الا- فلا- سببیه و لا- مسببیه حقيقه، لكون سببیه الدلوک و وجوب الصلاه معا معلولين لتلك الخصوصيه التكوينية فاتصاف الدلوک بالسببیه بايجاب الصلاه عنده من تلك الخصوصيه يكون مجازا، او لإناطه المجعول التشريعى به، فيكون ثابتا بثبوتہ التشريعى و من خصوصياته، فينسب الجعل اليه مجازا، ر. ک منتهى الدرايه ۷ / ۲۶۵.

و أمّا النحو الثانی: فهو كالجزيئيه و الشرطيّه و المانعیه و القاطعيّه، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه (1) و قاطعه، حيث أنّ اتّصاف شىء بجزيئيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقيدّه بأمر وجودي أو عدمي، و لا يكاد يتّصف شىء بذلك - أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر (2)، و ما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزيئيه أو الشرطيّه، و إن أنشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطيّه [1].

- شرح :

خلاصه بحث: از آنچه که تاکنون بیان نموده ایم، معلوم شد که اجزای علت تامّه تکلیف اعم از سبب، شرط، مانع و رافع، همگی دایره مدار خصوصیت واقعه ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقق دارد و بدون آن خصوصیت بر آنها عناوین مذکور، اطلاق نمی شود مگر به عنوان مجاز، خلاصه، این قسم از احکام وضعیه، قابل جعل تشریحی نیستند.

قسم دوم احکام وضعیه

[1]- قسم دوم احکام وضعیه مسلماً تابع احکام تکلیفیّه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد، نمی توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیت، شرطیت،

ص: ۳۲۵

۱- و الفرق بينه وبين القاطع هو: أنّ الشىء الذى يتقيد الصّلاه بعدمه ان كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الاجزاء به فهو مانع و ان كان مبطلتيته لاجل هدم الهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصّلاه كان قاطعا و ان وقع فى الاعدام المتخلله بين الاجزاء ر. ك منتهى الدرّايه ۲۷۲ / ۷ و نیز ر. ك ايضاح الكفايه، آخرين بحث اصاله الاحتياط - قوله «تذنيب» -

۲- اى: بشىء آخر كالطّهارة، مقصود از كلمه امر، «طلب» نمی باشد.

مانعیّت و قاطعیّت - چهار مثال برای جزء (۱)، شرط (۲)، مانع (۳) و قاطع (۴) -

سؤال: مقصود از جزئیّت و اخوات آن چیست؟ جزئیّت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده اند؟

جواب: مقصود، جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت برای مأمور به است.

اگر چیزی بخواهد برای مأمور به عنوان جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و چیزی مأمور به قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلا اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیّت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیّت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکبی - مانند نماز - یا مقیدی مأمور به واقع نشود نمی توان عنوان جزئیّت یا شرطیّت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکبی متعلّق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیّت للمأمور به را انتزاع نمود و همچنین باید مقیدی و مشروطی مأمور به، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیّت را انتزاع نمود.

مثلا- اگر مأمور به مقید به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأمور به، عنوان مانعیّت، پیدا می کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور - شرطیّت، جزئیّت، مانعیّت و قاطعیّت - را انتزاع نمود و الا به مجرد انشاء جزئیّت و اقران آن نمی توان جزئیّت را برای یک

ص: ۳۲۶

۱- کالسوره فی الصّلاه.

۲- کالتستّر و الطّهاره و الاستقبال فی مثل قوله: «صلّ متستّرا و متطهّرا و مستقبلا».

۳- کما اذا قال: «صلّ غیر لابس للحریر و ما لا یؤکل».

۴- کما اذا قال: «صلّ غیر مستدبر القبلة».

و جعل الماهية و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبه للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شىء منها بجزئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئيه للمأمور به أو الشرطيّه له إنّما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلى جعلها له، و بدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، و إن اتّصف بالجزئيه أو الشرطيّه للمتصوّر أو لذى المصلحة كما لا يخفى [١].

- شرح :

شىء، جعل و انتزاع نمود فرضاً اگر شارع مقدّس بگوید «جعلت السوره جزء للصّلاه» ولی امری به نماز، تعلق نگرفته باشد، نمی توان عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع نمود- البتّه با انشاء مذکور، سوره، جزء نماز می شود ولی چون برحسب فرض ما امری متعلق نماز نشده، نمی توان عنوان جزئیت را انتزاع نمود-

[١]- توهم: زمانی که شارع، ماهیتی و مرکبی را جعل و اختراع نمود که مقتید به امور و چیزهای خاصی است، در این صورت به مجرد جعل شارع می توان برای هر یک از اجزاء و قيود، عنوان جزئیت و شرطیت را انتزاع نمود و نیازی نیست که عنوان جزئیت و اقران آن را از امر متعلق به مأمور به انتزاع نمود لذا می گوئیم جزئیت و امثال آن به تبع حکم تکلیفی جعل نمی شوند.

دفع توهم: به عنوان مثال گاهی می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء یک ماهیت مرکبی است که صددرصد، مصلحت دارد، در این صورت نیازی به امر شارع نداریم. و گاهی مثلاً- می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء ماهیتی است که شارع، قبل از امر، آن ماهیت را تصوّر نموده، و برای ماهیت متصوّر، جزئیت داشته، در این صورت هم به امر شارع، نیاز نداریم اما اگر عنوان سومی را بخواهیم برای سوره، درست کنیم، و بگوئیم سوره برای مأمور به جزئیت دارد، در این صورت نمی توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئیت للمأمور به داد بلکه باید امر شارع به آن

ص: ۳۲۷

و أمّا النحو الثالث: فهو كالحجّيه (١) و القضاءه (٢) و الولاية (٣) و النيابة و الحرّيه و الرّقيه و الزّوجيه و الملكيه إلى غير ذلك، حيث أنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التّكليفيّه التي تكون في مواردّها- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها [١].

- شرح :

مرکب و مقید، تعلق گیرد، تا بتوان برای اجزاء و شرائط آن مأمور به، جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود و لزومی ندارد که به آن اجزاء یا شرائط، جعل مستقلّی تعلق گیرد بلکه وقتی شارع، امر خود را متوجّه نمازی نمود که «أولها التّکبیر و آخرها التّسليم» است در این صورت می توان برای اجزاء و شرائط، عنوان جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود.

قسم سوّم احکام وضعیه

[١]- بعضی بلکه بسیاری از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت، هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن ها تعلق گیرد اما از نظر مقام اثبات، به این قسم از احکام وضعیه، جعل استقلالی متعلق می شود مانند حجّیت، قضاوت، ولایت، نیابت، حرّیت، رقیّت، زوجیت، ملکیت و امثال آنها.

ص: ۳۲۸

١- [المراد بها ما یوجب انقطاع العذر عن العبد او ما یصحّ احتجاجه به علی المولی، و ذلك بجعل طریق له عند جهله بالواقع من خبر الثّقه او فتوی الفقیه و نحوهما

٢- و هی منصب فصل الخصومه فتنتزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله (ع): «فارضوا به حکما، فأتی قد جعلته علیکم حاکما و اخرى من التّکلیف بان یقال: «یا فلان افضل نزاع المترافعین».

٣- کجعل الولاية الالهیه المطلقة لمولانا امیر المؤمنین علیه افضل صلوات المصلّین، و کالولاية المجعلوه علی الصغیر للاب و الجد...] ر. ک منتهی الدرّایه ٧ / ٢٧٩.

الإلا (۱) أنه لا يكاد يشك في صحه انتزاعها من مجرد جعله تعالى (۲)، أو من (۳) بيده الأمر من قبله - جلّ و علا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرّد العقد أو الايقاع ممن (۴) بيده الاختيار بلا ملاحظه التكاليف و الآثار، و لو كانت منتزعه

- شرح :

مثلا می توان گفت که وقتی معامله ای و بیعی واقع می شود، شارع مقدّس، مستقلا برای طرفین ملکیت را انشاء می کند یعنی «یجعل المشتري مالكا للمبيع و البائع مالكا للثمن» و می توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیت را جعل

ص: ۳۲۹

۱- شروع فی الاستدلال علی قابلیته هذا النحو الثالث من الوضع للجعل الاستقلالی فقط دون التبعی (و قد استدلّ) لذلك بامرین (احدهما) لقبليته للجعل الاستقلالی (و ثانيهما) لعدم قابليته للجعل التبعی. (اما الاول) فحاصله أنه لا شك في صحه انتزاع تلك الامور المذكوره من مجرد جعله تعالى لها او من بيده الامر من قبله جلّ و علا كما في الحجّيه و الولايه او من مجرد العقد او الايقاع ممن بيده الاختيار كما في الزوجيه و الملكيه و الطلاق و نحوها كلّ ذلك بلا ملاحظه التكاليف و الآثار التي هي في موردها من جواز النظر و اللّمس و الدخول و نحو ذلك في الزوجيه او جواز انحاء التصرفات في الملكيه و هكذا فلو كانت هذه الامور منتزعه من التكاليف التي هي في موردها بدعوى أنّ المجعول أوّلا بوسيله العقد او الايقاع هي تلك التكاليف ثم ينتزع هذه الامور من تلك التكاليف المجعوله بالعقد او الايقاع لزم امران: (احدهما) ان لا يصحّ انتزاع هذه الامور بمجرّد جعلها بلا ملاحظه تلك التكاليف مع أنّها تنتزع بلا ملاحظتها قطعاً (ثانيهما) ان لا يقع ما قصد من العقد او الايقاع و هي هذه الامور الوضعيه و ان يقع ما لم يقصد منهما و هي تلك التكاليف المجعوله بوسيله العقد او الايقاع (و اما الثاني) و قد اشار عليه بقوله كما لا ينبغي ان يشكّ ... ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۱۵.

۲- ... من جعله تعالى شيئا ملكا لاحد كامره جلّ و علا رسوله صلّى الله عليه و آله و سلّم باعطاء فدك لبضعته الطاهره سيده نساء العالمين عليها الصّلاه و السّلام و من اجازته التصرف و اباحتها بانحائه في مال معيّن فانّ كلّ واحد من هذين التحوين منشأ لانتزاع الملكيه، ر. ك منتهى الدرّايه ۷ / ۲۷۸.

۳- مانند پیامبر و ائمه عليهم صلوات الله و سلامه و ساير کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند مالک، ولی و وکیل

۴- در ملکیت، مالک- در زوجیت، زوجه- در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سید.

عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم أن لا يقع ما قصد، و وقع ما لم يقصد.

كما لا- ينبغى أن يشكّ في عدم صحّحه انتزاعها عن مجرد التّكليف في موردها فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، و لا الزّوجيه من جواز الوطى، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات (1).

فانقدح بذلك أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتّكليف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه [1].

- شرح :

می کند، البتّه احتمال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصرف و به دنبال نکاح، جواز و طی و وجوب نفقه و ... را جعل می نماید که طبق احتمال اخیر، ملکیت و زوجیت، مجعول استقلالی نیستند بلکه به تبع احکام تکلیفی - جواز تصرف و جواز و طی - جعل می شوند.

بعضی از بزرگان از جمله، شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده اند و فرموده اند تمام احکام وضعیه، دارای جعل تبعی هستند نه جعل استقلالی، لکن مصنّف فرموده اند قسم سوّم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیف جعل نمی شوند.

[1]- سؤال: چرا قسم سوّم از احکام وضعیه مستقلا، جعل شده اند- مجعول استقلالی هستند نه تبعی -

جواب: از مجموع کلمات مصنّف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می شود.

اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقاعات مستقلا حکم وضعی - زوجیت در

ص: ۳۳۰

۱- فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامه بدفع بدل التالف ... و لا البينونه في الطلاق من وجوب الاعتداد، ر. ك منتهى الدرايه

۲۸۵ / ۷

نکاح و بینونت در طلاق- جعل ننموده است، بلکه به دنبال نکاح و طلاق و امثال آنها حکم تکلیفی جعل ننموده ولی ما از آن احکام تکلیفی، احکام وضعیه را انتزاع می کنیم لازمه آن، عبارتست از:

۱- «ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع»، مثلاً بیع را چنین معنا می کنند «تملیک عین بمال»، یعنی بایع، قصد تملیک و مشتری قصد تملک دارد و مقصود متعاقدين، تملیک و تملک است و شارع مقدس هم فرموده است «أَحْرِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»، یعنی همان چیزی که مقصود شما تحقق پیدا می کند.

حال اگر بگوئیم، گرچه متعاملین قصد تملیک و تملک دارند، اما شارع، ملکیت را اعتبار ننموده بلکه او فقط حکم تکلیفی- جواز تصرف- جعل ننموده، ولی به تبع آن حکم تکلیفی، حکم وضعی جعل می شود، آیا این مطلب برخلاف مقصود متعاقدين نیست؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع، اعتبار ننموده، مقصود آنها نبوده است.

و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح، زوجیت است اما اگر بگوئیم، شارع، زوجیت را اعتبار نکرده، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار ننموده، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیتی هم می توان انتزاع نمود، این مطلب برخلاف مقصود زوجین می باشد زیرا در عقد نکاح، زوجه با «زوجة و انکحت» زوجیت را انشاء می کند و زوج هم همان زوجیت را قبول می کند.

تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی.

۲- مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم، اصل این «انتزاع»، مورد مناقشه است.

علت مناقشه چیست؟

مصنّف، علت آن را بیان نمی‌کنند لکن دلیل آن، عبارت است از اینکه: به عنوان مثال، شما در عقد نکاح، زوجیت را از چه چیز انتزاع می‌کنید؟

از جواز وطی و وجوب نفقه، زوجیت را انتزاع می‌کنیم.

اگر وجوب انفاق و جواز وطی، فقط در مورد زوجیت باشد، کلام شما تا حدّی قابل قبول است ولی ما می‌بینیم جواز وطی برای مولا- در مورد امه- هم تحقّق دارد.

سؤال: آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی‌باشد؟

جواب: آری پس چرا شما در آنجا زوجیت را انتزاع نمی‌کنید؟

لذا می‌گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیه از احکام تکلیفیه مورد مناقشه است.

مثال دیگر: شما در باب بیع، ملکیت را از چه چیز، انتزاع می‌کنید؟

از جواز و اباحه تصرّف، ملکیت را انتزاع می‌نمائیم.

سؤال: آیا اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است که شما از آن ملکیت را انتزاع می‌کنید؟

جواب: نمی‌توانید بگوئید اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است بلکه باید بگوئید جواز تصرّف، لازم اعمّ ملکیت است و در غیر ملکیت هم اباحه تصرّف، وجود دارد مثلاً اگر فردی به دوستش گفت، «ابحت لك التصرّف فی مالی» در این صورت، اباحه تصرّف، وجود دارد اما مسئله ملکیت مطرح نیست.

خلاصه: اگر احکام تکلیفیه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیه بود، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی، چندان مانعی نداشت در حالی که می‌بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلاً در آن موارد،

وهم و دفع: أمّا الوهم (۱): فهو أن الملكيه كيف جعلت من الاعتبار الحاصله بمجرّد الجعل و الإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذاءها في الخارج شىء، و هي إحدى المقولات المحمولات بالضميمه التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمّم و التّمص و التّعلّ، فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك، و أين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرّد إنشائه؟ [۱].

- شرح :

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می گوئیم: قسم سوّم از احکام وضعیّه، مانند زوجیت و امثال آن، مجعول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی شوند.

[۱]- اشکال: گفتید ملکیت یکی از احکام وضعیّه است و آن را از امور اعتباریّه، قرار دادید، آن را چیزی به حساب آوردید که ما بحذاء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیت واقع نمی شود یعنی نمی توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هي الملكيه» بلکه اگر کسی ملکیت را اعتبار نماید، در این صورت، ملکیت تحقق پیدا می کند امّا اگر کسی آن را اعتبار نکند، ملکیت محقق نمی شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری، خارج محمول می گویند زیرا در خارج واقعیّتی - به نام ملکیت - که بتوان آن را احساس نمود، وجود ندارد در حالی که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می کنیم، می بینیم در آنجا، ملکیت را یکی از مقولات (۲)

ص: ۳۳۳

۱- ر. ک شرح تجرید، ۲۱۶، مسأله هشتم - ملک -

۲- و المقولات التسع العرضیه هی الکم و کیف و الاین و متی و الوضع و الجده و الاضافه و ان يفعل و ان ینفعل ... و امّا الجده و یقال له الملك: فهو هیئته حاصله من إحاطه شىء بشىء بحيث ینتقل المحیط بانتقال المحاط سواء كانت الاحاطه، إحاطه تامّه کالتجلبب او إحاطه ناقصه کالتقمص و التّعلّ، ر. ک بدایه الحکمہ ص ۶۵ و ۷۸.

تسعه شمرده اند آن هم مقولاتی که به اصطلاح، محمول بالضمیمه است یعنی ما بحذاء خارجی و تأصل دارد و انسان می تواند آن را احساس و فرضا ببیند و مقوله «جده» - ملک - از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصله ای است که واقعیت عینی دارد و راه تحقق آن هم، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد، مقوله «جده» تحقق پیدا نمی کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقق می شود بعضی از امثله ای که برای مقوله «جده» بیان کرده اند عبارت است از:

تعمّم، تقمّص و تنعل، به حالتی که به واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر، حاصل می شود، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش، تنعل گویند که این ها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری، مثلاً- اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معّم، اعتبار کنید، تعمّم، حاصل نمی شود و مقوله جده، در مورد او محقق نمی گردد.

خلاصه: بین کلام شما - مصنّف - با مطلبی که در فلسفه، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر، مقوله جده، صحبت شده، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصله می دانند اما شما ملک را یک امر اعتباری به حساب آوردید که با جعل و اعتبار، تحقق پیدا می کند و واقعیتی برای آن، قائل نشدید (۱).

ص: ۳۳۴

۱- (قال العلامة) اعلى الله مقامه فى شرح التجريد عند قول المصنّف السابع و هو نسبة التملك ... الخ (ما لفظه) اقول قال ابو على انّ مقوله الملك لم احصّ لها الى الآن و يشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حواره او لبعض اجزائه كالتسلح و التّختم فمنه ذاتي كحال الهره عند اهابها و منه عرضي كبدن الانسان عند قميصه (قال) و اما المصنّف (ره) فانه حصل هذه المقوله و بين انها عبارة عن نسبة التملك (قال) قال رحمه الله و لخفائها عبر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفه كالجده و الملك و له (انتهى) ر. ك عنايه الاصول ۵/ ۱۱۷.

و أما الدَّفْع: فهو أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك، و يسمّى بالجده أيضا و اختصاص شىء بشىء خاص، و هو ناش إمّا من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكا للبارى جلّ ذكره، أو من جهة الاستعمال و التصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كوبه له و سائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختاره بيده، كملك الأراضى و العقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا.

فالملك العذى يسمّى بالجده أيضا، غير الملك العذى هو اختصاص خاص ناش من سبب اختيارى كالعقد، أو غير اختيارى كالإرث، و نحوهما من الأسباب الاختيارية و غيرها، فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقوله الجده أيضا، و الغفله عن أنّه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاصّ و الإضافة الخاصّه الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقوليه (1) كملك غيره لشىء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال، فيكون شىء ملكا لأحد بمعنى، و لآخر بالمعنى الآخر، فتدبر [1].

- شرح :

[1]- جواب: مصنف فرموده اند مطلبى را که از فلسفه نقل کردید و مقوله اى که به عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن، مقوله «ملك» هم مى گویند، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که:

«ملك»، لفظ مشترك است - ظاهر عبارت مصنف این است که اشتراکش هم لفظى مى باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است امّا برای معانى متعدّد و متغایر وضع شده است - و یکی از معانى «ملك»، همان معنائى است که در فلسفه خوانده اید و همان هیئت و حالت خاصّه، از مقولات نه گانه، نام او جده، محمول بالضمیمه و از

ص: ۳۳۵

۱- معطوف على: «الإشراقية» و هى فى غیره تعالى.

امور واقعیه است که قابل انشاء و اعتبار نیست اما «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، اما آن قدر جامع، بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می توان گفت که برای ملک دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می کنند.

۲- معنای دیگرش قدر جامعی است که بین همان معانی متصوره است و آن عبارت است از «اختصاص شیء بشیء خاص»، یک اضافه و اختصاص مخصوصی است که مثلا بین مالک و مملوک، وجود دارد که از آن به «ملک»، تعبیر می کنند منتها آن اضافه و آن اختصاص، عللی می تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشی است از جهت اسناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضافه دارد مثلا- تمامی عالم، «ملک» باری تعالی جلّ اسمه می باشد و معنای این ملکیت این است که وجود مملوکات به خداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشح از اوست پس یک علت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشراقیه است.

۲- علت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصرف و حیازت است، همین قدر که دیدیم چیزی در اختیار کسی هست و انواع و اقسام تصرفات را در آن می کند، می گوئیم این، اختصاص به او دارد و معنای اختصاص این است که در آن، همه نوع تصرفی می کند (۱) و یا مثلا یک ماهی را از دریا گرفته و حیازت نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

ص: ۳۳۶

۱- البته، صرف این تصرفات منشأ ملکیت اعتباریه شرعیه نیست.

۳- قسم دیگر اختصاص و اضافه و نسبت که بحث ما هم روی همین می باشد، عبارت است از: اختصاصی که با انشاء، اعتبار و عقد- مانند بیع و غیره- حاصل می شود که ممکن است هیچ گونه تصرّفی هم در خارج، دیده نشود، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص»، اختیاری است، مانند ملکیتی که به وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیاری است مثلاً- گاهی پدری فوت می کند و اراضی زیادی در آن طرف دنیا دارد که به مجرد موت او تمام آنها به فرزندانش منتقل می شود درحالی که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث، کمترین تصرّفی در آنها ندارد امّا آن اراضی به واسطه سبب قهری، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص، یک امر اعتباری است و شارع، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده اند.

مصنّف فرموده اند منشأ اشکال و توهم مذکور، این بوده است که متوهم پنداشته است که «ملک» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن، غفلت نموده لذا چنین توهمی برایش ایجاد شده است لذا با توجه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشته باشند و ممکن است یک شیء دو مالک داشته باشد مثلاً خداوند متعال، مالک فلان کتاب است (۱)- به معنای افاضه وجود و اضافه اشراقیه- و درعین حال من هم مالک آن کتاب هستم- به معنای اعتباری- و در یک لحظه، بین دو ملکیت جمع شده و هیچ مانعی ندارد و یا مثل اینکه عمرو با عمامه زید تعمّم نماید که در این فرض، در مورد عمرو، «ملک» به معنای «جده»، محقق است و

ص: ۳۳۷

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدّخل في التّكليف إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدّخل، لعدم كونه حكماً شرعيّاً، ولا- يترتب عليه أثر شرعيّ، و التّكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعيّ، فافهم(۱) [۱].

- شرح :

برای زید، «ملک» به معنای اضافه و امر اعتباری تحقق دارد و گمان نکنید که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیت» جمع شد موجب اجتماع مثلین است.

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می پردازیم:

آیا واقعا «ملک»، مشترک لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به عنوان مشترک لفظی می شناسند؟ یا اینکه «ملک» همان سلطه و سلطنت و ... است.

البته اصل مطلب که ملکیت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست.

آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می شود

آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می شود(۲)

[۱]- غرض اصلی مصنف از بحث در احکام وضعیه این بود که آیا در آنها استصحاب، جاری می شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات در حجّیت و عدم حجّیت

ص: ۳۳۸

۱- (و فيه اولاً) أنّ ترتّب الوجوب مثلاً على الدّلوک الّمدی هو سبب للتّکليف او على العقل الّمدی هو شرط للتّکليف او ترتّب منع التّکليف على الحيض الّمدی هو مانع عنه او ترتّب رفع التّکليف على الحيض الطّاری في اثناء الوقت الّمدی هو رافع له هو ترتّب شرعی و لذا يستصحب نفس السّبب و الشرط و المانع و الرّافع بلا- مانع عنه اصلاً. (و ثانياً) أنّ الكلام أنّما هو في استصحاب التّحو الاوّل من الوضع ای دخل ما له الدّخل و هو السّبب و الشرط و المانع و الرّافع لا استصحاب نفس ما له الدّخل ای السّبب و الشرط و المانع و الرّافع و الظاهر ان الی هذين الامرین قد اشار المصنّف بقوله فافهم، ر. ک عنایه الاصول ۱۱۹/۵.

۲- آیا حجّیت دارد.

استصحاب، مربوط به احکام وضعیه بود(۱) و اکنون که بحث ما در احکام وضعیه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که در کدامیک از اقسام سه گانه احکام وضعی، استصحاب، جاری می شود لذا مجدداً به نحو اختصار اقسام احکام وضعیه را برمی شمیریم تا ببینیم در آنها استصحاب جاری می شود یا نه.

قسم اول: نسبت به بعضی از احکام وضعیه هیچ گونه جعل(۲) شرعی، تعلق نمی گیرد- گرچه مجعول تکوینی هستند- مانند سببیت للتکلیف- دلوک شمس- شرطیت، مانعیت یا قاطعیت للتکلیف، در قسم اول، استصحاب نمی توان جاری نمود.

همان طور که مفصلاً بیان کردیم، دلوک شمس برای وجوب نماز، سببیت دارد، «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه» یعنی دلوک شمس، سببیت دارد و مسبب، عبارت است از نفس تکلیف- وجوب- حال اگر فرضاً به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا باز هم دلوک شمس، برای نماز، سببیت دارد و سببیت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیت به یک زمان خاصی منحصر بوده است.

خلاصه، شک ما در بقاء سببیت دلوک- نسبت به تکلیف- است در این قسم از احکام وضعیه، استصحاب نمی توان جاری نمود.

علت عدم جریان استصحاب چیست؟

در مباحث قبل به نحو مشروح بیان کردیم که مستصحب یا باید حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

ص: ۳۳۹

۱- السَّاعِ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ يَعْنِي نَفْسَ الْأَسْبَابِ وَالشُّرُوطِ وَالْمَوَانِعِ وَالْأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ التَّابِعَةَ لَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فِيَجْرَى فِي الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، ر. ك فرائد الاصول ۳۲۸.

۲- نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی.

شرعی بر آن مستصحب، مترتب شود، مانند استصحاب خمریت، زیرا خمر در شریعت مقدّس، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می کنیم که مقصود از اینکه مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، این است که شارع مقدّس، حکمی را بر آن موضوع مترتب کرده باشد یعنی ترتب حکم بر موضوع، یک ترتب شرعی باشد مثلاً شارع فرموده باشد «انا رتبّ الحکم علی هذا الموضوع، انا قلت بانّ الخمر موضوع للحرمه».

سؤال: آیا شما که می خواهید سببیت دلوک را استصحاب کنید، این سببیت، خودش حکم شرعی است، یعنی مجعول شرعی است؟

جواب: در قسم اول از احکام وضعیه، مفضّلاً توضیح داده ایم که سببیت دلوک مانند سببیت نار، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بما هو شارع ندارد اما مسامحه به آن عنوان حکم می دهند و علتش هم این است که ما راهی برای استکشاف آن نداریم مگر اینکه شارع برای ما بیان کند و واضح است که چیزی را که شارع «مبین» آن است با چیزی که مجعول شارع است متفاوت می باشند.

مستصحب اگر حکم هست، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیت، فاقد جعل شرعی است (۱) لذا می گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیه، شکی بر ما عارض شود، نمی توان در آن، استصحاب جاری نمود.

سؤال: آیا سببیت، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیت، وجوب، تحقّق پیدا نمی کند و مگر وجوب، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتب نیست؟

ص: ۳۴۰

۱- البتّه جعل تکوینی به او تعلق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است.

و إنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنّه كالتكليف [١].

- شرح :

جواب: باید ترتّب، شرعی باشد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشد «انا جعلت الخمر حراما» و در مورد این قسم از احکام وضعیّه چنین ترتبی وجود ندارد.

آیا شارع مقدّس فرموده است «انا رتبت الوجوب علی الدلوک»؟

خیر، گفتیم سببیت دلوک، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شارعیت شارع ندارد بلکه مسبب- وجوب- به شارع مرتبط است.

خلاصه: در قسم اوّل از احکام وضعیّه، مانند سببیت، شرطیت و ... استصحاب جاری نمی شود.

آیا استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه جاری می شود

[١]- قسم سوّم از احکام وضعیّه که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از آن احکامی که از نظر مقام اثبات، جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی هستند مانند حجّیت، ولایت، زوجیت، قضاوت و ملکیت و امثال آنها، مثلا شارع مقدّس، زوجیت و ملکیت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیت یا زوجیت، محقّق شد و سپس در بقاء آنها شکّی بر ما عارض شد، در این صورت، بدون تردید می توان استصحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشد مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، ضمن بیان ادله اصاله اللزوم، یکی از آن ادله را استصحاب بقاء ملکیت شمردند مثلا اگر بیعی واقع شد، و ملکیتی متیقّن بود، سپس بایع، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ، مؤثر است یا نه می گوئیم قبل از آنکه بایع، معامله را فسخ کند، ملکیت تحقّق داشت، الآن که بایع، آن را فسخ نموده و ما شک نمودیم که فسخش، مؤثر است یا نه، می توانیم بقاء

ص: ۳۴۱

و کذا ما كان مجعولا بالتبع، فإنَّ أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو يتبع منشأ انتزاعه، و عدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

- شرح :

ملکیت را استصحاب نمائیم و به عنوان مثال اگر شارع مقدّس، اماره ای را حجت قرار داد و بعد به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا آن اماره در حجّیت خود، باقی است یا نه، در این صورت، هیچ مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا حجّیت، امر مجعول شرعی است.

خلاصه: تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیه وجود ندارد.

آیا استصحاب در قسم دوّم از احکام وضعیه جاری می شود

[۱]- دوّمین قسم از احکام وضعیه که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از: احکام وضعیه ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیت، شرطیت و قاطعیّت للمأمور به.

به عنوان مثال و فرض، آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه؟

گفتیم اگر شارع، امر خود را به نماز ده جزئی متعلّق کند، می توان برای سوره، جزئیت را انتزاع نمود، ولی اگر سوره از دائره مأمور به خارج بود، نمی توان برای آن جزئیت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیه جاری می شود؟

از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان آن، وجود ندارد زیرا وقتی می گوئیم مستصحب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار، رفع و وضعش

ص: ۳۴۲

- شرح :

در ید شارع باشد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می تواند امرش را متعلق به نماز نه جزئی بنماید، پس سوره، جزئیت ندارد و می تواند امر خود را متعلق به نماز ده جزئی نماید، پس سوره، جزئیت دارد لذا می گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیت و امثال آن با شارع مقدس است بنابراین از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوم وجود دارد که، هیچ گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی رسد.

چرا شک دارید که سوره جزئیت دارد یا نه؟

چون نمی دانیم امر شارع به نماز ده جزئی تعلق گرفته یا نه جزئی، لذا می گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده جزئی تعلق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی رسد.

خلاصه اشکال: در احکام وضعیه تبعیه، شک ما سببی و مسببی است و استصحاب در شک سببی جاری می شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی نمی رسد.

[۱]- ممکن است که مجالی برای استصحاب در شک سببی نباشد، آن وقت نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی می رسد مانند مثال سابق.

ص: ۳۴۳

۱- لعله اشاره الی ما یمکن ان یخلدش به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتباریه المحضه حیث انها لیست موضوعا للعمل الا بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقه موضوعا لها لانها لما كانت اعتباریه محضه امتنع أن تكون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقه لمنشأ الانتزاع لانه امر حقیقی موضوع للمصلحه و المفسده و غیرهما من علل الاحکام و الآثار. فتأمل، ر. ک حقائق الاصول ۱۲ / ۴۴۴.

گفتید اصل، عدم تعلق وجوب، نسبت به نماز ده جزئی است. ما می گوئیم اصل، عدم تعلق امر به نماز نه جزئی است لذا این دو استصحاب به علت تعارض، تساقط می کنند هنگامی که دو استصحاب در شک سببی جاری شدند و با تعارض، تساقط کردند، زمینه، برای جریان استصحاب در شک سببی پیدا می شود، به این صورت:

اکنون شک داریم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه می گوئیم قبل از آنکه شارع، امری داشته باشد، سوره برای مأمور به جزئیت نداشت و الآن که شکی بر ما عارض شده که آیا سوره، جزئیت دارد یا نه می توانیم عدم جزئیت سوره را استصحاب نمائیم.

ص: ۳۴۴

تنبیہات

ص: ۳۴۵

ثم إن هاهنا تنبيهات: الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا و لو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك، و لا شك مع الغفلة أصلا، فيحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه لقاعده الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال (١): نعم، و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاه بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها.

فإنه يقال: نعم، لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فسادها (٢) [١].

- شرح :

تنبيهات استصحاب

اشاره

[١]- تاکنون اساس بحث استصحاب، بيان شده و همان طور که مشاهده کردید،

ص: ٣٤٧

- ١- این اشکال مربوط به فرض اول است نه فرض دوم که اکنون به توضیح آن می پردازیم.
- ٢- هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، و الاولى ان يقال: «المقدمه على استصحاب الحدث المقتضى لفسادها» اذ لم يعهد اطلاق اصاله الفساد فى العبادات ر. ك منتهى الدرايه ٣٠٩ / ٧.

مصنّف برخلاف تفصیل یازده گانه ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، نقل کرده اند، برای استصحاب حجّیت مطلقه، قائل شده اند و دلیل حجّیت استصحاب را همان اخبار مستفیضه ای دانستند که بیان نمودند و اینک درصدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند.

تنبیه اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلا- بیان کردیم که دلیل حجّیت استصحاب، اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- می باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیه مذکور، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوعش «نقض الیقین بالشک» می باشد و می دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوعش مترتب شود باید آن موضوع و خصوصیتی که در آن اخذ شده، بالفعل محقق باشد تا حکم بر آن موضوع، بار شود.

سؤال: چه زمانی یقین و شک، بالفعل محقق می شود؟

جواب: زمانی که حالت توجّه و التفات برای انسان، محقق باشد. ولی چنانچه انسان، نسبت به امری غافل باشد و توجّهی به آن نداشته باشد، نمی توان گفت که او به آن، یقین دارد، شک یا ظن دارد بلکه قضیه ای می تواند متیقّن باشد، که مورد التفات و توجّه انسان باشد و همچنین قضیه ای می تواند مشکوک باشد، که مورد

توجه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیه «لا تنقض الیقین بالشک»- دلیل حجیت استصحاب- استفاده می کنیم که حالت توجه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی شود زیرا او یقین و شک فعلی ندارد.

البته برای شخص غافل می توان یقین و شک تقدیری درست کرد، به این نحو که:

همان فرد غافل «اگر» حالت توجه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می شود لکن این مطلب، یک قضیه شرطیه و تعلیقیه است که معلق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقق ندارد، استصحاب جاری نمی شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می شود و در حال غفلت، شکی تحقق ندارد تا استصحاب جاری شود.

خلاصه: مصنف در این تنبیه درصدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیه الیقین و الشک فی الاستصحاب».

مصنف اکنون با توجه به اصل مذکور، متذکر دو فرع می شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می شود.

فرع اول: فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می دانست که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اول صبح، تحقق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

جواب: اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می خواهید بیان کنید، حکم مسئله، واضح است که در این فرض، استصحاب حدث، جاری می شود و می گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید.

سؤال: وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است، چیست به عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد، استصحاب حدث، جاری می شده و لازمه آن، بطلان نمازی است که خوانده است؟

جواب: آن فرد، هنگام خواندن نماز ظهر، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجهی نداشته پس شکی هم نداشته و چون شک نداشته استصحاب حدث اول صبح نمی توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز، استصحاب حدث در میان نبوده، آری اگر او توجه و التفات پیدا می کرد و در زوال حدث اول صبح، شک می نمود، استصحاب حدث، جاری می شد و لازمه جریان استصحاب حدث، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر با آن حال نماز می خواند، نمازش باطل بود لکن فرض مسئله این است که او قبل از نماز، غافل بوده و شکی نداشته و چون شک نداشته است، استصحاب حدث، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز، استصحاب حدث، جریان نداشته، بالاخره نماز او صحیح است یا نه؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت، خارج شده و در نتیجه، برایش شک، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز، آن حدث اول صبح به وسیله وضوء برطرف شده یا نه، در این فرض، طبق قاعده فراغ(۱) نمازی را که خوانده است

ص: ۳۵۰

۱- هی حکم المکلف بصحّه عمله بعد الفراغ عنه و الشک فی صحته، فللقاعده موضوع و محمول موضوعها العمل المفروغ عنه المشکوک فی صحته و فساد، و محمولها الحكم بالصیحه و ترتیب آثارها علیه. فاذا صلّى الشخص صلاه الظهر مثلا ثم شكّ فی صحّتها و بطلانها من جهة احتمال ترک جزء او شرط او ایجاد مانع او قاطع، حکم بالصیحه و ترتیب آثارها، ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹.

صحیح است.

اشکال: بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجّه و التفات پیدا نمود، استصحاب حدث، جاری می شود و حکم می کند که نماز، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز، فاسد بوده است پس چرا می گوئید نماز آن فرد، صحیح است؟

جواب: در محلّ بحث، قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می گوئیم نماز آن شخص، صحیح است.

چگونه مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز است؟

اگر مکلفی بعد از نماز، شکی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده ام واجد خصوصیات و شرائط بوده است یا نه، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می توان گفت عمل او صحیح بوده، در حقیقت، قاعده فراغ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد، حاکم و مقدّم است (۱) مثلاً اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب، حکم می کند که آن رکوع، اتیان نشده، درعین حال، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب، مقدّم است خلاصه، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحت و بطلان عمل، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضای بطلان است،

ص: ۳۵۱

۱- فعلا در صدد علّت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم.

اگر بعد از اتمام عمل، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم، حکم می کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده- معمولاً تردید ما به شک در صحت و بطلان عمل منجر می شود- ولی قاعده فراغ بر استصحاب، تقدم دارد و به صحت عمل حکم می کند.

معمولاً- در مواردی که قاعده فراغ جاری می شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ، حجیت نمی داشت، لازمه آن استصحاب، بطلان عمل انجام شده است.

امّا در محلّ بحث: قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدم دارد و حکم می کند که آن نماز، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ، استصحاب هم حجیت دارد لازمه اش این است که جعل قاعده فراغ، لغو باشد پس شارع مقدّس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی ماند.

فرع دوم: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقیناً می دانست که محدث است، قبل از ظهر بر او شکّ فعلی- نه شکّ تقدیری- عارض شده، که آیا حدث اوّل صبح، باقی است یا اینکه به وسیله وضوء برطرف شده است، بعد از شکّ فعلی، حالت غفلت برایش پیش آمد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، حالت التفات و توجه برای او پیش آمد و به وضع خود توجهی نمود لکن یقین دارد که بعد از آن شکّ فعلی که منجر به حالت غفلت شد، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شکّ فعلی پیدا کرده بود.

حکم فرع مذکور چیست؟

در فرض فوق وجهی برای صحت نماز، تصوّر نمی شود.

بیان ذلک: فرد مذکور، اول صبح مسلماً محدث بوده و بعد از چند ساعت، شکّ فعلی پیدا کرد که آیا حدث اول صبح به وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه، در این صورت به مجزّد شکّ فعلی، استصحاب حدث، جاری می شود- شرط جریان استصحاب که شکّ فعلی است محقق شده- و حکم می کند که آن فرد، محدث است بعد از حکومت استصحاب، حالت غفلت برای او پیش آمده و با همان حال، مشغول خواندن نماز شده است(۱). بعد از اتمام عمل، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکّی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل ننموده است(۲). بلکه می داند که قبل از نماز به حکم استصحاب، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحت عمل او وجود ندارد.

اشکال: مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز، قاعده فراغ، حکم می کند که نماز او صحیح است و اعاده، لازم ندارد.

جواب: آن فرد، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته ایم که حکم می کند او محدث بوده است.

ص: ۳۵۳

۱- البته اگر حالت غفلت برای او پیش نمی آمد مجوّزی برای دخول و شروع نماز نمی داشت کسی که به حکم استصحاب، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوّزی برای ورود به نماز ندارد.

۲- سؤال: قید اخیر برای چیست؟ جواب: برای اینکه می خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم.

الثانی: إنه هل يكفي في صحه الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا(1)؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير،

- شرح :

اشكال: چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ، مقدم است؟

جواب: در فرض اخير- فرع دوم- قبل از نماز استصحاب حدث، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد اما استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلا اگر بر شما شکی عارض شد و با همان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می شود؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد، و وضع مکلف را مشخص نمود، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی ماند، لذا در فرض دوم می گوئیم نماز آن مصلی باطل است.

فرق فرع اول و دوم چیست؟

در فرع اول، قبل از نماز هیچ گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود، وجود نداشته به خلاف فرع دوم که قبل از حالت غفلت، شک فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلی، محدث است در نتیجه، نمازش محکوم به بطلان است.

ص: ۳۵۴

۱- الاوّل فی استصحاب الموضوع و الثانی فی استصحاب الحکم، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۷.

فیترب علیہ الأثر فعلا فیما کان هناک أثر، و هذا هو الأظهر [۱].

- شرح :

تنبيه دوّم در جریان استصحاب، شك در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟

اشاره

[۱]- آیا در استصحاب، شك در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است؟

در تنبیه اوّل، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شكّ ما «فعلی» باشند نه تقدیری- با حالت توجّه و التفات باشد.

امّا در تنبیه دوّم: در استصحاب که نیاز به شكّ در بقاء داریم، آیا معنای شكّ در بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شكّ در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی برای صحت استصحاب است.

به عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلا» و شكّ در بقاء «فعلا» لازم داریم (۱).

خلاصه: آیا در استصحاب، مجرد شكّ در بقاء چیزی بر فرض ثبوت آن چیز کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است (۲)؟

جواب: دو وجه ممکن است در مسئله گفته شود.

وجه اوّل:- وجه عدم کفایت- چون شما ثبوت آن شیء را احراز نمودید، پس اصلا دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شک» هم ندارید- شكّ تقدیری دارید- اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن هم فرضی است و زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می توان گفت شكّ شما هم، شكّ فعلی

ص: ۳۵۵

۱- البتّه واضح است که شكّ ما فعلی- با حالت توجّه نه غفلت- است مثلا شكّ داریم که: فلان شیء اگر ثابت شده باشد،

آیا بقاء دارد یا نه و ...

۲- به زودی مثالی برای آن ذکر می کنیم.

نیست لذا می گوئیم ارکان استصحاب، تحقق ندارد و استصحاب، جاری نمی شود(۱).

اشکال: اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلم نیست، جاری شود، ثمره ای ندارد به عبارت دیگر در محل بحث اگر استصحاب، جاری هم شود نتیجه آن، بقاء علی تقدیر الثبوت است نه بقاء بدون قید و شرط، و بقاء علی فرض الثبوت اثر شرعی یا عقلی ندارد.

جواب: اما اثر شرعی - شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدس دارای اثر شرعی است مثلاً کسی نذر کرده که اگر فلان شیء علی تقدیر الثبوت هم باقی باشد، من ده درهم صدقه می دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری نمود آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید - البته اثر شرعی این نوع استصحابات در موضوعاتی ظاهر می شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب احکام - اما اثر عقلی مترتب بر جریان این نوع استصحابات تا حدی قابل مناقشه هست مگر اینکه مستصحب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت، آثار عقلیه ای از قبیل وجوب اطاعت، بر آن مترتب می شود و تفصیل این مسئله در تنبیه نهم بیان خواهد شد.

وجه دوم: - وجه کفایت - کلمه یقین در اخبار باب - لا تنقض یقین بالشک - برای چه چیزی و به چه منظور، ذکر شده است؟

یقین مذکور در اخبار باب، چندان موضوعیتی ندارد بلکه به این منظور آمده، که زمینه شک در بقاء و تعبد به بقاء - نه تعبد به ثبوت - را برای ما درست کند و در نتیجه وقتی یقین، موضوعیت نداشت، می گوئیم با وجود شک علی تقدیر الثبوت،

ص: ۳۵۶

۱- آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار - لا تنقض ... - استفاده نمودیم.

و به یمن آن یذب عمّا فی استصحاب الأحكام الّتی قامت الأمارات المعتره علی مجرد ثبوتها، و قد شكّ فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یكون هناك حکم آخر فعلی، بناء علی ما هو التّحقیق (۱)، من أنّ قضیّه حجّیه الأماره لیست إلا تنجّز التکالیف مع الإصابه و العذر مع المخالفه، كما هو قضیّه الحجّیه المعتره عقلا، كالقطع و الظّن فی حال الانسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیه شرعیّه ظاهریّه، كما هو ظاهر الأصحاب [۱].

- شرح :

می توان استصحاب را جاری نمود و متعیّد به بقاء شد و استصحاب هم نمی گوید آن شیء حتما باقی است بلکه می گوید علی فرض الثبوت باقی است که در این صورت اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتب می شود. مصنّف فرموده اند وجه دوّم، اظهر (۲) است و از این مطلب، نتیجه مهمّی می گیرند که اکنون به بیان آن می پردازیم.

آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می شود

[۱]- اشکال: در مواردی که قضیّه متیقّنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به وسیله بیّنه ثابت شده، مثلا بیّنه ای قائم شد که اوّل صبح، لباس من متنجّس بوده،

ص: ۳۵۷

۱- اّمّا بناء علی ما هو المشهور من كون مؤدّیات الامارات احکاما ظاهریّه شرعیّه كما اشتهر أنّ ظنیّه الطریق لا تنافی قطعیه الحکم فالاستصحاب جار لأنّ الحکم الّذی أدت الیه الاماره محتمل البقاء لامکان اصابتها الواقع و كان مما یبقی و القطع بعدم فعلیته ح مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الاماره و المفروض عدم دلالتها الا علی ثبوتها لا علی بقائه غیر ضائر بفعلیته الناشئه باستصحابه فلا تغفل. منه قدس سرّه، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

۲- بل الاظهر خلافه فأنّه ممّا لا یساعد علیه التّریب، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و درعین حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می شود؟

و یا در باب احکام کلی، اگر حکمی برای ما متیقن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و درعین حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می شود یا نه؟

گفته شده است که نمی توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصاً طبق مبنای مصنف - در مورد حجیت امارات معتبره - که فرموده اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقت دارند، مثلاً وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجیت آن چیست؟

آیا برطبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقق دارد یا نه.

آیا شارع مقدس برطبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می کند(۱) - علی جمیع التقادیر - تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟

مصنف فرموده اند(۲) معنای حجیت امارات و خبر واحد مانند حجیت قطع و ظن انسدادی(۳) بنا بر حکومت - نه کشف - عبارت است از معذرت و منجزیت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجه» چیست؟

ص: ۳۵۸

۱- كما هو ظاهر الاصحاب.

۲- در مبحث ظن، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری و پاسخ اشکالات ابن قبه ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۱۶۹.

۳- قطع و ظن انسدادی بنا بر حکومت دارای حجیت عقلیه هستند نه شرعیّه و نیز ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۳۸.

معنا یا مقتضای آن منجزیت و معذرت است.

منجزیت: اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعا آن واقع گریبان شما را می گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

معذرت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجیت قطع، معذرت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این يك عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجه» هم همان منجزیت و معذرت است، منتها فرق بین حجیت قطع با امارات ظنیه این است که حجیت قطع عقلی و ذاتی است اما حجیت امارات ظنیه جعلی و شرعی است.

بنا بر آنچه گفته شد اگر يك خبر واحدی (۱) قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعا واجب است و نمی توانیم بگوئیم برای آن يك حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می توان گفت آن خبر، دارای حجیت - منجزیت و معذرت - است، خلاصه اینکه نمی توان گفت که حتما حکمی برطبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

ص: ۳۵۹

۱- و واضح است که خبر واحد و سایر امارات معتبره مفید ظن هستند نه یقین.

و وجه الدَّبِّ بذلك؛ إنَّ الحكم الواقعي الَّذِي هو مؤدَّى الطَّرِيق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجَّة على ثبوته حجَّة على بقاءه
تعبداً؛ للملازمه بينه و بين ثبوته واقعا [١].

- شرح :

شك نمانیم، نمی توانیم به استصحاب، تمسک کنیم چون قضیه متیقنه و حکم متیقنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدس برطبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل نموده است لذا می گوئیم مؤدّیات امارات را نمی توان استصحاب نمود.

[١]- جواب: مصنف از مطلبی که اول همین تنبیه بیان نمودند(١) نتیجه می گیرند که مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا:

ما، در باب استصحاب، برای یقین، موضوعیتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب، اهمّیت دارد این است که در بقاء، شك داشته باشیم، نه بقائی که ثبوتش مسلم بوده، در باب امارات چنین شکی داریم یعنی شك داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد و می توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان طور که در زمان سابق، لازم بود طبق آن اماره، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب، برطبق حالت سابقه، عمل می کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت، ملازمه شرعی است.

سؤال: چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست؟

جواب: «لا- تنقض اليقين بالشك» دلالت می کند که هر چیزی در زمان سابق، ثابت شد، در زمان شك هم باقی است و اول همین تنبیه بیان کردیم که شك علی

ص: ٣٦٠

١- كفايه الشك على تقدير الثبوت.

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التَّعَبُّدِ ببقائه في الاخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت [١].

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشافاً عنه و مرآة لثبوته ليكون التَّعَبُّدُ في بقاءه، و التَّعَبُّدُ مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم [٢].

- شرح :

تقدير الثبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.

خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدیات امارات معتبره وجود ندارد.

[١]- اشکال: در ادله استصحاب- لا تنقض اليقين- يقين، اخذ شده است اما در مورد امارات معتبره ظنیه، يقين وجود ندارد تا به وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می گوئیم مفاد امارات را نمی توان استصحاب نمود.

[٢]- جواب اشکال مذکور را قبلاً بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، يقين، اخذ شده است اما آن يقين، طریقی و مرآتی است و چندان موضوعیتی ندارد و در صورتی که طریقی بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبداً و فرض ما این است که در مورد امارات، طریقی بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است.

به عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریقی عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گرچه يقين به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریقی شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنف هم استصحاب جاری است.

ص: ٣٦١

الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام (١)، أو ما يشترك بين الاثنين (٢) منها، أو الأزيد (٣) من أمر عام [١].

- شرح :

تنبيه سؤم اقسام استصحاب كلی

اشاره

[١]- مقصود اصلی مصنف از بیان سؤمین تنبیه، توضیح اقسام استصحاب کلی - نه جزئی - است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد.

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلق حکم، و متعلق حکم هم خواه متعلق باشد که باید از شارع مقدس، اخذ نمود و یا متعلق و موضوع خارجی و تکوینی باشد، - به لحاظ ترتب اثر شرعی - تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می کند و به قول مرحوم مشکینی اصلاً وجهی نداشت که از ابتداء، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البتّه مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده اند:

«انّ المتیقن السابق اذا كان کلیّاً فی ضمن فرد و شکّ فی بقائه (٤) ...».

همان طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده اید سه قسم، استصحاب کلی داریم.

ص: ٣٦٢

١- التکلیفیه او الوضعیه.

٢- مانند رجحان که بین وجوب و استحباب مشترک است.

٣- مانند جواز که بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت مشترک است.

٤- ر. ک فرائد الاصول ٣٧١.

فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام [۱].

- شرح :

البته بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن، بیان نموده اند(۱).

اینک به توضیح اقسام سه گانه می پردازیم.

استصحاب کلی قسم اول

[۱]- اگر یک کلی و امر عامی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقق کلی مسلم شد، ولی در بقاء آن کلی، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا مرتفع شده، در این صورت، منشأ شک ما به سه نحو، تصور می شود.

۱- گاهی می دانیم کلی در ضمن فردی تحقق پیدا کرده، لکن اکنون که در بقاء آن کلی، شک داریم، به این جهت است که نمی دانیم همان فرد، باقی است یا نه، مسأله تردد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شک ما در بقاء کلی به این لحاظ است که نمی دانیم همان فرد خاصی که کلی در ضمن آن فرد، محقق بوده، الآن وجود دارد یا نه، در نتیجه نمی دانیم که آیا کلی باقی است یا نه؟

مثال(۲): می دانیم که زید وارد خانه شد پس می توانیم بگوئیم «کان الانسان فی الدار» یعنی کلی و انسان- در ضمن زید- در خانه تحقق پیدا کرد اما اکنون که در بقاء انسان، شک داریم به این لحاظ است که نمی دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از

ص: ۳۶۳

۱- ر. ک مصباح الاصول ۳/ ۱۰۴.

۲- کما اذا علم بوجود صلاه الجمعه مثلا و شك في ارتفاعه زمان الغيبه، فان الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاه الجمعه و غيرها ناش من الشك في بقاء فرده المعلوم حدوثه و هو وجوب صلاه الجمعه، ر. ک منتهی الدرایه ۷/ ۳۳۵.

و إن كان الشكّ فيه من جهة تردّد الخاصّ الذی فی ضمنه، بین ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشکال فی استصحابه، فیرتبّ علیه کافّه ما یرتبّ علیه عقلاً أو شرعاً من أحكامه و لوازمه [۱].

- شرح :

خانه، خارج شده است.

در استصحاب کلی قسم اول و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می توان جاری نمود.

الف- استصحاب فرد- یعنی استصحاب بقاء زید در خانه.

ب- استصحاب کلی- یعنی استصحاب بقاء انسان.

خلاصه: در کلی قسم اول، هم در فرد می توان استصحاب را جاری نمود و هم در کلی و در نتیجه با جریان استصحاب، اثر مربوط به هر کدام را می توان ثابت نمود.

استصحاب کلی قسم دوم

[۱]- گاهی می دانیم که کلی تحقّق پیدا کرده است لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی، این است که نمی دانیم از ابتداء که آن کلی موجود شد، در ضمن کدام فرد بود، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده باشد، مسلماً در زمان شکّ، آن کلی از بین رفته است ولی چنانچه کلی در ضمن فرد طویل العمر تحقّق پیدا کرده، قطعاً در زمان شکّ، باقی است بنابراین، یک طرف قضیه، مقطوع الزوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردّد هستیم، نمی دانیم که آیا کلی باقی است یا نه؟

مثال غیر شرعی (۱)- می دانیم حیوانی در خانه، موجود بود اما نمی دانیم آن حیوان در ضمن فیل- حیوان طویل العمر- محقّق شد یا در ضمن پشه- حیوان قصیر

ص: ۳۶۴

۱- تکوینی.

العمر- بنابراین اگر آن کَلّی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شک، مسلماً باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شک قطعاً از بین رفته است.

مثال شرعی- فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضاً مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است (۱) سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی- حدث اکبر- بوده، اکنون باقی است و به واسطه وضوء، مرتفع نشده اما اگر بول- حدث اصغر- بوده مسلماً به واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کَلّی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شک نموده ایم که آن حدث، زائل شده، یا باقی است.

سؤال: آیا در فرض مسئله، استصحاب کَلّی قسم دوّم را می توان جاری نمود یا نه؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب کَلّی قسم دوّم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیّه متیقّنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کَلّی حیوان و کَلّی حدث متیقّن بود و بعد، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کَلّی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شکّ در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکبیت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کَلّی قسم دوّم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعیّه و عقلیّه آن کَلّی را می توان مترتب نمود و با جریان استصحاب کَلّی، آثار کَلّی حدث- قدر مشترک- از قبیل عدم جواز دخول در

ص: ۳۶۵

نماز، حرمت مس کتاب الله را می پذیریم اما با جریان استصحاب کلی نمی توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود(۱) زیرا این حکم، مربوط به اثر کلی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می گوئیم نسبت به کلی می توان استصحاب جاری نمود اما نسبت به خصوص فرد نمی توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

سؤال: چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتب می کنیم، از جریان استصحاب می توان آثار عقلیه را هم استفاده کرد؟

جواب: همان طور که اول این تنبیه بیان کردیم، مصنف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیه اش هم، بر آن مترتب می شود مثلا اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است بر آن مترتب می شود و اینکه شنیده اید با استصحاب نمی توان احکام عقلیه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است اما اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدس فرمود فلان حکم، تحقق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیه اش هم مترتب می شود خلاصه، به لحاظ اینکه مصنف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده اند که احکام و آثار عقلی آن کلی هم بار می شود و الا با آن توسعه ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می شوند، نمی توان گفت احکام و آثار عقلیه مستصحب، بار می شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

ص: ۳۶۶

۱- البته مقتضی علم اجمالی به حدث اکبر و اصغر، این است که در مسجد هم نمی توان داخل شد اما این مطلب، ارتباطی به استصحاب ندارد.

و تردّد ذاك الخاصّ - الّذى يكون الكلّي موجودا فى ضمنه و يكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقّق فى ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين و الشكّ فى حدوثه و بقاءه، و إنّما كان التردد بين الفردين ضائرا باستصحاب أحد الخاصّين اللّذين كان أمره مردّدا بينهما، لإخلاله باليقين الّذى هو أحد ركنى الاستصحاب، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

می توان بر آن مترتب نمود.

اینک به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلّی قسم دوّم، و جواب آن می پردازیم.

[۱]- اشکال اوّل: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می کنیم که:

به هر حال یکی از دو رکن استصحاب - یقین به ثبوت و شکّ در بقاء - مختل است.

بیان ذلک: شما یقین دارید که اگر کلّی در ضمن فرد قصیر العمر - حدث اصغر یا پشه - تحقّق پیدا کرده بود، اکنون مرتفع شده است - پس الآن شکّ در بقاء ندارید - و نسبت به فرد طویل العمر - حدث اکبر یا فیل - در اصل حدوث آن شکّ دارید - پس یقین به ثبوت ندارید - و اصاله عدم الحدوث، حکم می کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به عبارت دیگر یک طرف قضیه، مقطوع الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر، اصاله عدم الحدوث حکم می کند که مثلا حیوان طویل العمر حادث نشده، لذا چگونه می توانید «کلّی» را استصحاب کنید؟

جواب: گویا در این اشکال مغلطه ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می پردازیم.

ما کاری به استصحاب فرد نداریم و نمی خواهیم درباره فرد، استصحاب، جاری

ص: ۳۶۷

نعم، يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين [١].

- شرح :

نمائیم تا اشکال و توهم مذکور، پیش آید بلکه ما «کلی» را استصحاب می کنیم آن وقت از شما سؤال می کنیم که:

آیا دو رکنی که در استصحاب، لازم است در محلّ بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن - یا در احدهما - هست و آیا شما یقین به حدوث کلی نداشتید و اکنون در بقاء کلی شک ندارید؟

واضح است که پاسخ، مثبت است و یقین به وجود کلی و شک در بقاء آن دارید و هیچ گونه خللی در ارکان استصحاب، وجود ندارد.

آری تردید، نسبت به افراد طویل - فیل - و قصیر - پشه - مسائلی را روی خود افراد، ایجاد می کند و نمی گذارد در خصوص فرد، استصحاب، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلی قسم دوم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلی» را می خواهیم استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد.

[١]- در مثال قبل - خروج بلل مشتبه بین بول و منی - حادثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود، در این فرض شما می توانید کلی حدث (١) را استصحاب کنید و لازمه آن، تحصیل وضوء، برای نماز و مس کتاب الله است اما استصحاب کلی حدث به شما نمی گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلی حدث، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب، مطلق الحدث را ثابت می کند و آثار کلی حدث بر آن، مترتب می شود و وجوب غسل جنابت، اثر حدث خاص - حدث اکبر - است. و همان طور که اخیراً توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

ص: ٣٦٨

١- قدر مشترك.

و توهم کون الشک فی بقاء الكلّی الّذی فی ضمن ذاک المرّدّ مسیبا عن الشک فی حدوث الخاصّ المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً؛ لعدم کون بقائه (۱) و ارتفاعه من لوازم حدوثه (۲) و عدم حدوثه، بل من لوازم کون الحادث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

- شرح :

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلّی حدث.

خلاصه: درعین حال که استصحاب کلّی قسم دوّم و استصحاب کلّی حدث، جاری می شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوّم: قبلاً خلاصه ایراد مستشکل را بیان می کنیم که:

استصحاب کلّی قسم دوّم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شکّ سببی نوبت به جریان استصحاب در شکّ سببی - استصحاب کلّی قسم دوّم - نمی رسد.

توضیح ذلک: در محلّ بحث، یک شکّ سببی و یک شکّ سببی داریم و با جریان استصحاب در شکّ سببی مجالی برای جریان استصحاب در شکّ سببی باقی نمی ماند.

چرا شکّ دارید که «کلّی» باقی هست یا نه؟

شکّ شما در بقاء کلّی مسبّب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

ص: ۳۶۹

۱- ای بقاء الكلّی.

۲- ای حدوث الخاص - فرد طویل العمر -

است یا نه، شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل، منشأ شک در بقاء کلی و عدم بقاء کلی است یعنی اگر فرد طویل العمر- فیل یا منی- حادث شده باشد، کلی هم باقی است و اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، کلی هم بقائی ندارد بنابراین شک شما در بقاء کلی، ارتباط مستقیم با شک در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شک سببی شما عبارت است از شک در حدوث فرد طویل، و هرگاه در حدوث چیزی شک نمائید، اصاله عدم حدوث، حکم می کند که آن چیز، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می گویند اگر استصحاب هم حجت نباشد این اصل، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می گوید:

اصل عدم حدوث، حکم می کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب، جاری شد، نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی رسد و نمی توانید بقاء کلی را استصحاب نمائید.

جواب: اشکال و توهم مذکور، فاسد است و مصنف سه جواب برای آن بیان کرده اند.

الف- شک ما در بقاء کلی مسبب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه.

شما گاهی فرد طویل را به تنهایی ملاحظه می کنید و گاهی نه، بلکه می گوئید چیزی- کلی- قطعاً حادث شده است لکن آن چیز، بین طویل و قصیر، مردد است(۱) یعنی منشأ شک شما در بقاء کلی این است که:

ص: ۳۷۰

۱- البتّه فرض مسئله ما هم از همین قبیل است.

می دانید یک حادثه مسلم الحدود، تحقق پیدا کرده، اما نمی دانید آن حادثه در ضمن فرد قصیر بوده- که عمرش کوتاه بوده- و در نتیجه، اکنون- در زمان شک- باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است.

آیا با توجه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می توانید، بگوئید استصحاب در سبب- فرد طویل- جاری می شود و نوبت به مسبب- کلی حادثه یا کلی حیوان- نمی رسد؟

شما- مستشکل- که می گوئید شک ما در بقاء کلی مسبب از این است که فرد طویل، حادثه شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجهی می کنید یا نه؟

اینکه فرد طویل حادثه شده یا نشده که برای شما شک در بقاء، درست نمی کند آیا اگر فرد طویل، حادثه نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شک دارید؟

معنای شک در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلم باشد آن وقت شما در بقاء آن شک نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلم بگیرید، نباید بگوئید که ما شک داریم که آیا فرد طویل حادثه شده یا نه، بلکه حادثه مسلم مردد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شک در بقاء درست می کند.

آیا اگر شما شک کردید که فرد طویل، حادثه شده یا نه، به دنبالش شک در بقاء دارید؟ خیر

شک در بقاء یعنی الحدود مسلم و البقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلم است پس چرا می گوئید شک در بقاء، مسبب از این است که آیا فرد طویل، حادثه شده است یا نه؟

خلاصه: شک در بقاء کلی ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:

مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الّذى فى ضمنه (۱) لا أنّه (۲) من لوازمه، على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهه فى كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعاً [۱].

- شرح :

آیا آن حادث مسلّم الحدوث، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شکّ شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب- به قول خودتان- جاری شود و بر استصحاب مسیّبى- استصحاب کلیّ قسم دوّم- حاکم باشد.

[۱]- ب: مصنّف در پاسخ دوّم فرموده اند: اصلاً در کلیّ و فرد، مسأله سببیت و مسببیت مطرح نمی باشد و این چنین نیست که کلیّ و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلیّ عین وجود فرد است.

ج: پاسخ سوّم- فرض کنید که در استصحاب کلیّ قسم دوّم، سببیت و مسببیت به نحوی که خودتان- مستشکل- بیان کردید، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم اما ما سؤالی را مطرح می کنیم که:

آیا همه جا جریان استصحاب در شکّ سببى مانع جریان استصحاب در شکّ مسیّبى می شود؟

واضح است که هر شکّ سببى مانع جریان اصل در شکّ مسیّبى نمی شود بلکه باید مسبب از احکام شرعیّه سبب شناخته شود و ترتّب شرعی در میان باشد تا

ص: ۳۷۲

۱- [و ضمیر «ضمنه» راجع الی «الخاص» یعنی: الخاصّ الّذى يكون الكلّی فی ضمنه، فحذف الضّمیر العائد الی الموصول، و العبارة هكذا «الّذى هو فی ضمنه». و بالجمله: بقاء الكلّی عین بقاء الفرد الطویل العمر، لا أنّه لازمه حتّى يتطرّق فی قاعده الشّكّ السّببى و المسیّبى.

۲- یعنی: لا- أنّ بقاء القدر المشترك من لوازم الخاصّ الطویل العمر حتّى یندرج فی کبرى الشّكّ السّببى و المسیّبى. [ر. ک منتهی الدّرایه ۷/ ۳۴۷.

و أمّا إذا كان الشكّ في بقاءه، من جهة الشكّ في قيام خاصّ آخر في مقام ذاك الخاصّ العذّي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جریانه، فإنّ وجود الطّبیعی و إن كان بوجود فرد، إلا- أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شكّ في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملا-که، كما إذا شكّ في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث [۱].

- شرح :

جریان استصحاب در شکّ سببی، حاکم بر جریان استصحاب در شکّ مسببی باشد و ترتّب کلی بر فرد، ترتّب عام بر مصادیق و افرادش، ترتّب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل، جاری می شود و حکم می کند که اصل، عدم حدوث فرد طویل است لکن در عین حال، ما استصحاب بقاء کلی- که به قول شما شکّ مسببی است- را جاری می کنیم زیرا هر شکّ سببی مانع از جریان اصل در شکّ مسببی نمی شود بلکه باید ترتّب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسببی شود.

خلاصه: به نظر مصنّف استصحاب کلی قسم دوّم بلا اشکال جاری می شود.

استصحاب کلی قسم سوّم

[۱]- در استصحاب کلی قسم سوّم می دانیم که کلی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعاً مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی این است که احتمال می دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلی منحصر به آن فردی که اکنون- قطعاً- از بین

ص: ۳۷۳

رفته است، نبوده بلکه احتمال می دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اول یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوم تحقق داشته، اکنون که فرد اول مرتفع شده است کلی، در ضمن فرد دوم، باقی است.

مثال غیر شرعی(۱): یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است اما احتمال می دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه - بدون هیچ فاصله ای - عمرو وارد خانه شده است.

مثال شرعی: زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده - پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر متیقن شده - لکن احتمال می دهد مقارن تحصیل وضوء - که حدث اصغر مرتفع شده - به حدث اکبر محدث شده باشد.

سؤال: آیا استصحاب کلی قسم سوم را می توان جاری نمود؟

جواب: «فهی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ...».

اظهر این است که استصحاب کلی قسم سوم نمی تواند جاری شود.

بیان ذلک: آری، ما وجود کلی را عین وجود فرد می دانیم و تغایری بین وجود کلی و فرد نمی بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدّد است، اگر کلی در ضمن دو یا سه فرد تحقق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلی هست یا اینکه وجودات متعدّد برای کلی تحقق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

ص: ۳۷۴

مسئله می گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می شود وجود کلی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می شود ما نتوانیم استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعاً در خانه محقق شد و قطعاً هم از خانه، خارج شد اما وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلی که «حدث» و «انعدم» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی توانید استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمائید.

تذکر: مثال ما برای استصحاب کلی قسم سوّم این بود که:

می دانیم کلی انسان- در خانه- در ضمن زید تحقق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می دهیم همراه فرد اوّل- زید- عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنف می فرماید:

«... بنفسه او بملاکه کما اذا شكّ فی الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاک مقارن او حادث»^(۱).

ص: ۳۷۵

۱- قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمين آخرين على قسمي الثالث فالشيخ اعلى الله مقامه قسمه الى قسمين و المصنّف قسمه الى اربعة اقسام. (فتاره) يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد الاوّل ای الذی كان الكلّي متحقّقا في ضمنه (و اخرى) مقارنا لارتفاع الفرد الاوّل و في كلّ منهما (تاره) يكون وجود الفرد الآخر بنفسه. (و اخرى) بملاکه فهذه اربعة اقسام (و قد مثل) للقسمين الاخيرين بما اذا شكّ في الاستصحاب بعد القطع ... ر. ك عنایه الاصول ۵/ ۱۳۷.

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب و هكذا بين الكراهه و الحرمة، ليس إلا بشدّة الطلب بينهما و ضعفه، كان تبدّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلّل العدم غير موجب لتعدّد وجود الطّبيعي بينهما؛ لمساوقه الاتّصال مع الوحده، فالشكّ في التبدّل حقيقه شكّ في بقاء الطلب و ارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر [1].

- شرح :

يعني مقارنت های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود، احتمال می دادیم شخص عمرو- بنفسه- هم بوده یا اینکه مقارنت های مذکور «بملاکه» تحقّق داشته نه بنفسه.

مثال: یقین داریم که فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن و جواب داریم لکن احتمال می دهیم که در همان حال و جواب (1)، استحباب هم بوده است منتها چون نمی شود که استحباب و جواب، هر دو در یک لحظه باشند، مصنّف مجبور شده اند مسئله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب، موجود بوده، اکنون که جواب آن شیء، مرتفع شده، رجحانش- همان رجحانی که قدر مشترک بین جواب و استحباب است- باقی می باشد.

البته اگر استصحاب کلی قسم سوّم را می پذیرفتیم، بقاء کلی رجحان را استصحاب می کردیم اما چون استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمی دانیم، با ارتفاع و زوال جواب آن فرد، نمی توانیم «رجحان» را برای آن شیء، استصحاب نمائیم.

[1]- اشکال: مستشکل می گوید عدم جریان استصحاب کلی قسم سوّم به همان

ص: ۳۷۶

۱- یا مقارن ارتفاع و جواب.

فإنه يقال: الأمر و إن كان كذلك، إلا أنّ العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرّت الإشارة إليه و تأتي، من أنّ قضيه إطلاق أخبار الباب، أنّ العبره فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضا، و إن لم يمكن بنقض بحسب الدقه، و لذا لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا- و ممّا ذكرنا في المقام، يظهر- أيضا- حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكميه و الموضوعيه، فلا تغفل [1].

- شرح :

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر(۱)- و جوب و استحباب(۲)- داریم که: واقع مطلب این است که جوب و استحباب- و همچنین حرمت و کراهت- اصلا دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر جوب با استحباب به شدت و ضعف است یعنی جوب، همان رجحان مؤکّد و استحباب، رجحان غیر مؤکّد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می توان مطلق طلب را که قدر مشترک- کلی- بین جوب و استحباب است، استحباب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلی یقین نداریم بلکه در بقاء کلی- طلب- شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استحباب کلی را می توان جاری نمود.

خلاصه اینکه: هیچ مانعی از جریان استحباب کلی- روی نظر عقلی که تغایر بین جوب و استحباب به شدت و ضعف است- وجود ندارد.

[۱]- جواب: اگر دقت عقلی اعمال کنیم حق با شما- مستشکل- است و می توان

ص: ۳۷۷

۱- و همچنین حرمت و کراهت.

۲- و توسعه ای را که اخیرا بیان کردید.

استصحاب کلی را جاری نمود لکن در باب استصحاب، عرف - نه دقت عقلی - باید قضاوت کند و بگوید قضیه متیقنه و مشکوکه، متحد است یا نه، و او باید بگوید که مثلا در فلان مورد نقض یقین بالشک صدق می کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلی به واسطه شک، صدق نمود، در آن مورد، استصحاب جاری می شود و در هر موردی که صدق نمود، استصحاب جاری نمی شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می کنیم او می گوید من وجوب و استحباب را دو حکم متغایر می بینم و فرق آن دو را از طریق شدت و ضعف توجیه نمی کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد، همان فرق بین وجوب و استحباب، برقرار است گرچه در نظر عقل، تفاوت دو فرد به شدت و ضعف است و در تبدل این دو فرد انقطاع وجود کلی لازم نمی آید.

خلاصه اینکه چون معیار، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلی در این موارد، جاری نمی شود و در مواردی که عقلا موضوع متعدّد است و «نقض» صدق نمی کند، ولی چون عرفا موضوع، واحد است و نقض صدق می کند استصحاب جاری می شود.

قوله «و ممّا ذکرنا فی المقام ینظر ایضا حال الاستصحاب فی متعلّقات الاحکام فی الشبهات الحکمیه و الموضوعیه فلا تغفل».

توضیح عبارت مذکور را در اول همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست.

الرَّابِع (١): إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْمَتَيَّنِّ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْقَارَّةِ (٢) أَوْ التَّيْدْرِيجِيَّةِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ، فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْقَارَّةَ وَ إِنْ كَانَ وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخلل بالاتصال عرفا وإن انفصل حقيقه، كانت باقيه مطلقا أو عرفا، ويكون رفع اليد عنها- مع الشك في استمرارها وانقطاعها- نقضا ولا يعتبر في الاستصحاب- بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته- غير صدق النقص والبقاء كذلك قطعاً [١].

- شرح :

تنبيه چهارم استصحاب امور تدريجيه

اشاره

[١]- مقصود از تنبيه چهارم اين است كه:

ص: ٣٧٩

١- (الشيخ اعلى الله مقامه) قد جعل الكلام في هذا التنبيه في اقسام ثلاثه: الأول: الزمان كالليل والنهار ونحوهما. الثاني: الزمانى الذى لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج كالتكلم والكتابة والمشى و نبع الماء و سيلان الدم ونحو ذلك. الثالث: المستقر الذى يؤخذ الزمان قيدا له كالصوم المقيد بيوم الخميس او الجلوس المقيد بيوم الجمعة ونحوهما. و أما المصنف فقد جعل الاقسام قسمين فاشار الى الزمان و الزمانى الذى لا استقرار له بقوله او التدرجيه الغير القاره و اشار الى المستقر الذى يؤخذ الزمان قيدا له بقوله الآتى و اما الفعل المقيد بالزمان ... الخ. ر. ك عناية الاصول ١٤٠ / ٥.

٢- القار هو الذى تجتمع اجزائه فى الوجود فى زمان واحد [من غير فرق بين الجواهر كزبد و الاعراض كالسواد] مثل زبد و مقابل [مقابله] التدرجى و هو ما لا يكون كذلك بل يوجد منه جزء فى آن فينعدم و يوجد الجزء الآخر منه فى آن آخر ... و هكذا حتى تنتهى اجزائه مثل جريان الماء و سيلان الدم و نحوهما ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٥٩.

همان طور که استصحاب در امور قارّه- مستمرّه- مانند طهارت، عدالت و غیره جریان پیدا می کند در امور غیر قارّه- تدریجیه- مانند زمان، سیلان دم، جریان آب و غیره جاری می شود. البتّه خصوصیت امور غیر قارّه و تدریجیه، این است که هر جزئی از آن تحقّق پیدا می کند و سپس منصرم و منعدم می شود آن گاه جزء بعد موجود می شود.

مثلاً- یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشمه در حال جریان بود، پرواضح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت با آبی که اکنون در حال جریان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیچ گاه شک نمی کنیم که آیا همان جزئی که قبلاً- سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعاً از بین رفته است بلکه شکّ ما در سیلان و جریان یک جزء دیگر است و این جزء، حالت سابقه اش- جریانش- مسلم نیست اما در عین حال می گوئیم تا وقتی که این امور تدریجیه، استمرار دارند و بین آنها عدم، رکود و توقّفی ایجاد نشده، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می کند.

لازم به تذکر است که در مواردی که اصلاً عدم و توقّفی بین آن اجزاء و جریان، فاصله نشده باشد، هم عرف و هم عقل می گوید همان شیء، استمرار و بقاء دارد(۱) اما در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده، از عرف کمک می گیریم و او حکم می کند که اگر فی الجمله- نه به صورت کلی- عدمی بین آن جریان متخلّل شده، باز هم همان شیء و همان جریان استمرار و دوام دارد «و قضیه متیقّنه و مشکوکه ما متحد

ص: ۳۸۰

۱- نه اینکه اجزاء و جریان متعدّد- جریان دیگر- تحقّق دارد و در نتیجه، اشکال عدم اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقّنه وارد نمی باشد.

هذا مع (۱) أنّ الانصرام و التدرّج في الوجود في الحركة- في الأين و غيره- إنّما هو في الحركة القطعيّة، و هي كون الشّيء في كلّ آن في حدّ أو مكان،

- شرح :

است» مثلا کسی که مشغول حرکت و ادامه مسیری هست، اگر یک یا دو لحظه توقّف کند و سپس به راهش ادامه دهد، عرف نمی گوید او حرکت جدیدی را شروع کرده بلکه باز هم می گوید همان حرکت اوّل ادامه دارد.

خلاصه اینکه اگر اصلا عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلّل پیدا نکند عرف و حتّی عقل، حکم می کند که همان جریان اوّل، دوام و بقاء دارد و چنانچه فی الجملة عدم، متخلّل شود- یعنی آن عدم، قابل ملاحظه و توجه نباشد- عرف، حکم به بقاء همان حرکت و جریان می کند اما اگر مثلا یک ساعت سکون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ کدام حرکت و جریان بعدی را ادامه حرکت قبلی نمی دانند.

تذکّر: چون ما دلیل حجّیت استصحاب را اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می شود لذا هرکجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به طوری که اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شک بر آن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می کند و حکم به بقاء می نماید (۲).

خلاصه: همان طور که اگر متیقّن از امور قارّه و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می شود همان طور هم اگر مستصحاب از امور غیر قاره و تدریجیه باشد،

ص: ۳۸۱

۱- هذا جواب آخر عن الاشكال المذكور و مرجعه الى خروج الامور غير القارّه عن التصرم و اندراجها في الامور القارّه و معه لا يبقى موضوع للاشكال لفرض وحده القضیه المتیقّنه و المشکوکه حقیقه ... ر. ک منتهی الدرّایه ۷/ ۳۹۵.

۲- البتّه اگر دلیل حجّیت استصحاب را مثلا بناء عقلاء بدانیم باز هم می گوئیم آن بناء عقلانی به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف برایش معتبر است.

لا التوسّطيه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قارًا مستمرًا [١].

- شرح :

استصحاب در آن جاری می شود و عرفا بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد برقرار است.

[١]- اکنون مصنّف، بحث قبل و اشکال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیه- عدم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه- را تعقیب می کنند و می فرمایند قضیه مشکوکه و متیقنه متحد است و استصحاب در آن جاری می شود بیان ذلك:

حرکت بر دو قسم است ١- حرکت قطعیه ٢- حرکت توسّطیه.

الف: أمّا القطعيه: «عباره عن كون الشيء في كل آن في مكان اذا كانت الحركة في المكان كحركة السائر فانه في كل آن يكون في مكان غير ما كان فيه في الآن السابق او في حدّ اذا كانت الحركة في غير المكان كحركة الطفل و الشجره في النمو فانهما ما داما في النمو يكون نموها في كل آن بحدّ خاصّ فهو في الآن اللاحق يخلع حدّا كان له في الآن السابق و يلبس حدّا آخر فهو في كل آن في خلع و لبس و مثله الاشتداد في الكيف» (١).

معنای حرکت قطعیه همان چیزی است که در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینکه شیء در هر لحظه در یک مکان یا حدی باشد. در آن اول در یک مکان باشد در آن دوّم در مکان دوّم در آن سوّم در مکان سوّم و ...

در این قسم از حرکت، تدریج و تدرّج تصوّر می شود و اشکال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می کند لکن آن اشکال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلّل نشود (٢) حتی عقل هم حکم می کند که همان حرکت و جریان ادامه

ص: ٣٨٢

١- ر. ک حقائق الاصول ٢ / ٤٦٠.

٢- علاوه بر عرف.

دارد و چنانچه فی الجمله- نه به طور کلی- عدم و توقفی متخلل شود در این صورت هم باز عرف می گوید همان حرکت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است.

ب: اما الحركة التوسیطیه: «عبارۀ عن كون الشیء بین المبدأ و المنتهی، كالتَّهَار الَّذی هو عبارة عن كون الشمس بین المشرق و المغرب و اللیل الَّذی هو عبارة عن كونها بین المغرب و المشرق»^(۱).

طبق تعریف اخیر، یک شیء می تواند بین مبدأ و منتهی باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتهی زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نوع، حرکت یک امر مستمر و مستقر- قار- هست و مفهومی ندارد که اجزائی برایش تصوّر کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و یعدم» فرض کنید که شما از منزلتان به مقصد خاصی حرکت کرده اید «کون» اول، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر، عبارت است از منتهی لکن بین مبدأ و منتهی اکوان متعددی تحقّق دارد و معنای حرکت توسطیه یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی، ثالث و عاشر، می شود.

به عبارت دیگر شما در کون دوّم، متوسط بین مبدأ و منتهی هستید و در کون سوّم، متوسط بین مبدأ و منتهی هستید در کون دهم هم متوسط بین مبدأ و منتهی هستید پس این حالت توسط، «یوجد و یعدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شروع شده تا به منتهی برسد ادامه دارد و یک امر مستمر و قاری هست.

خلاصه: در حرکت قطعیه تدریج و تدرّج هست و اما حرکت توسیطیه یک معنای ثابتی است که از کون دوّم شروع می شود و تا کون قبل المنتهی مانند یک کلی، تحقّق و استمرار دارد. و اگر حرکت، حرکت توسطیه شد، اصلاً، اشکالی در

ص: ۳۸۳

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار و ترتيب ما لهما من الآثار [۱].

- شرح :

جریان استصحاب آن (۱) تصوّر نمی شود.

استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده ایم که اگر در امور تدریجیه و غیر قازّه، عدم و رکود چشم گیر و قابل ملاحظه ای متخلّل نشود، وحدت عرفیه محفوظ و اتحاد قضیتین برقرار است

اکنون مصنّف می فرماید با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شما روشن شد که:

۱- اصلا اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلا- لیل عبارت است از «کون الشمس تحت الارض بین المغرب و المشرق و النهار عباره عن کونها علی وجه الارض بین المشرق و المغرب» (۲) بنابراین وقتی در بقاء لیل و نهار شکّ نمائیم، در واقع، مرجع شکّ ما در این است که آیا خورشید به منتهی رسیده است یا نه، در این صورت می توان عدم وصول خورشید به منتهای را استصحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکر است که در مواردی می توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصحاب نمود که دارای اثر شرعی باشند. مثلا کسی نذر کرده است که اگر نهار و روز پایان نپذیرفته باشد ده درهم صدقه می دهم و یا به زیارت فلان امام (ع) می روم در این صورت با شکّ در بقاء نهار می توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

ص: ۳۸۴

۱- و امثال آن.

۲- ر. ک عنایه الاصول ۵/ ۱۴۳.

و كذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين، و أما إذا كان من جهة الشك في كميته و مقداره، كما في نبع الماء و جريانه، و خروج الدم و سيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقي في المنبع و الرحم فعلا شىء من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، و لكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه و دليله حسبما عرفت [١].

- شرح :

استصحاب زمانى

استصحاب زمانى (١)

[١]- ٢: و همچنین هیچ مانعی از جريان استصحاب در امور «زمانى» مانند قرائت، تکلم، جريان الماء و سيلان الدم من الرحم وجود ندارد.

مصنّف برای جريان استصحاب در «زمانيات» دو صورت و دو فرض تصوّر نموده اند:

الف: گاهی در بقاء امر تدريجى - زمانى - شك مى كنيم و منشأ آن هم شك در رافع است.

مثال: يقين داريم كه آبى از فلان چشمه جريان داشت و مى دانيم كه استعداد بقاء هم داشته اما شكى بر ما عارض شده و منشأ آن شك هم اين است كه احتمال مى دهيم چيزى مانع از جريان آب شده باشد و نمى دانيم آن جريان به انتها رسیده

ص: ٣٨٥

١- الذی لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدرج كالتكلم و الكتابه و المشى و نبع الماء و سيلان الدم و نحو ذلك ر. ك عنایه الاصول ٥ / ١٤٠.

است یا اینکه در وسط، متوقف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی- جریان الماء- وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است.

ب: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- تردید می کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است.- فی کمیته و مقدره-.

مثال: می دانیم آب چشمه ای در حال جریان بود و یا اینکه مرثه می داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکی پیدا شده و منشأ شک ما هم این است که نمی دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می دهیم آب آن منبع، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم، آن زن نمی داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه؟- در مقتضی شک داریم-

آیا در مثال اخیر- فرض ب- و امثال آن می توان استصحاب را جاری نمود؟

بعضی خواسته اند، بگویند اگر شک ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوم- شک در مقتضی- باشد، نمی توان در آن استصحاب، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که:

آیا در منبع آب یا در رحم زن، جزء دیگری از آب یا دم، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع، تمام شده، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به عبارت دیگر شک شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلاً نمی دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به عبارت واضح تر، شما شک در بقاء صفت- جریان و سیلان- ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف- آب و دم- هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی توان

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه، فإذا شكّ في أن السوره المعلومه التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صحّ فيه استصحاب الشخص و الكلّي، وإذا شكّ فيه من جهة ترددها بين القصيره و الطويله، كان من القسم الثاني، و إذا شكّ في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى هذا في الزمان و نحوه من سائر التدريجيات [١].

- شرح :

استصحاب، جاری نمود.

اما بيان و كلام مصنف: «لكنه يتخيل بأنه لا يختل به (١) ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه و دليله حسبما عرفت».

چنين به نظر می رسد (٢) که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب، به یقین و شک و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نیاز داریم و معنای «لا تنقض اليقين بالشك» را هم از عرف اخذ می کنیم و عرف در این قبیل، موارد می گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم - نه شک در حدوث - لذا می توانیم به استصحاب تمسک نمائیم و قبلا هم بیان کردیم که در امور تدریجیه و جریان الماء و سیلان الدم و نظایر آنها اگر عدم و توقف قابل ملاحظه ای واقع نشده باشد، عرف حکم می کند که همان جریان و سیلان، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است.

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه

[١]- در امور قاره و مستمره چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

ص: ٣٨٧

١- و ضمیر «به» راجع الى الاشكال المتصید من العبارة.

٢- يتخيل به معنای يتوهم نیست.

در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم (۱).

۱- استصحاب شخصی - نه کلی - مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود اما اکنون شک نموده ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟

در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصه است.

۲- استصحاب کلی قسم اول: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شک ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس» - استصحاب شخصی - را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلی» قرائت را استصحاب نمائیم.

۳- استصحاب کلی قسم دوم: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید» - سوره کوتاه - را شروع نمود - که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام شده - یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره» - سوره طولانی - شده - که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده - در این صورت فقط می‌توانیم کلی قرائت - قراءه السوره - را استصحاب نمائیم اما نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلاً (۲) بیان کردیم که در استصحاب کلی قسم دوم فقط «کلی» را می‌توان استصحاب

ص: ۳۸۸

۱- لازم به تذکر است که این استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

۲- ر. ک تنبیه سوم استصحاب.

و أما الفعل المقيّد بالزّمان، فتاره يكون الشّكّ (١) في حكمه من جهة الشّكّ في بقاء قيده، و طورا (٢) مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التّعديّد به (٣) إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشّكّ في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزّمان، كالنّهار الذي

- شرح :

نمود نه خصوص فرد را.

٤- استصحاب کلی قسم سوّم: مثال: یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سوره «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می دهیم بعد از قرائت سوره «یس» بلافاصله مشغول قرائت سوره «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءه القرآن» ادامه دارد.

در این صورت اگر ما استصحاب کلی قسم سوّم را جاری و صحیح بدانیم (٤)، با اینکه «قراءه القرآن» یک امر تدریجی است، می توان آن را استصحاب نمود و الا خیر.

خلاصه: تمام اقسام استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه، جاری می شود و از این لحاظ - غیر قارّه بودن - فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تاکنون بیان کردیم

ص: ۳۸۹

١- [الشّكّ في ثبوت حكم المقيّد بالزّمان كوجوب صوم رمضان «تاره» يكون للشّكّ في نفس الزّمان سواء كانت الشّبهه موضوعيّة كما لو شكّ في هلال شوال ام حكميّة كما لو شكّ بانتهاء النّهار بغياب القرص. - ای كما اذا لم يعلم أنّ النّهار ينتهي باستتار القرص او بذهاب الحمرة -

٢- « و اخرى » يكون للشّكّ في ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزّمان الذي اخذ قيدا لموضوعه كما اذا وجب الجلوس في المسجد في النّهار فانقضی النّهار فشكّ في بقاء وجوب الجلوس في الليل لاحتمال كون زمان الليل موجبا لمصلحه فيه ملزمه، او كون الجلوس مطلوبا في النّهار بنحو تعدّد المطلوب بأن يكون في ذاته مصلحه ملزمه و بخصوصيّة كونه في النّهار مصلحه اخرى غير المصلحه القائمہ بذاته.

٣- الظاهر أنّ اصل العبارة: أن يكون التّقييد به ... الخ [ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٦٣ و ٤٦٢.

٤- مصنّف در تبییه سوّم فرمودند: « ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه».

قَيِّد به الصَّوم مثلاً، فَيُتَرْتَّبُ عَلَيْهِ وَجُوبُ الْإِمْسَاكِ وَ عَدَمُ جَوَازِ الْإِفْطَارِ مَا لَمْ يَقْطَعْ بِزِوَالِهِ، كَمَا لَا بَأْسَ بِاسْتِصْحَابِ نَفْسِ الْمُقَيِّدِ،
يُقَالُ: إِنَّ الْإِمْسَاكَ كَانَ قَبْلَ هَذَا الْآنَ فِي النَّهَارِ، وَالْآنَ كَمَا كَانَ فَيَجِبُ، فَتَأْمَلْ [١].

- شرح :

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

استصحاب فعل مقید به زمان

[١]- اکنون مصنف، بحث نسبتاً مفصّلی را درباره استصحاب فعل مقید به زمان شروع می کنند یعنی فعلی که خودش «قاراً» است اما مقید به زمان است بنابراین اموری داریم که «زمان» نیست اما به زمان، مقید است و در شریعت مقدّس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» که صوم به معنی امساک و مقید به زمان خاصّی است.

شک در بقاء حکم- وجوب- فعل مقید به زمان به دو نحو، تصوّر می شود.

١- گاهی شک می کنیم که آیا آن زمانی- قیدی- که این فعل، مقید به آن بوده باقی است یا نه، مثلاً در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شک می کنیم که آیا وقت افطار، فرارسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟

مصنف فرموده اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می توان جاری نمود.

الف: می توانیم در نفس زمان- نهار- استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساک و عدم جواز افطار است.

ب: می توانیم در فعل مقید به زمان- امساک و روزه- استصحاب جاری نمائیم به این نحو:

«إِنَّ الْإِمْسَاكَ قَبْلَ هَذَا كَانَ فِي النَّهَارِ وَالْآنَ كَمَا كَانَ فَيَجِبُ».

پنج دقیقه قبل، مسلماً امساک و صوم من در نهار و روز بود اما اکنون که شک نموده ام که امساک من در نهار است یا اینکه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساک

ص: ٣٩٠

در نهار و روز نیست، می توانم استصحاب را در خود «امساک» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساک واجب است.

قوله «فتأمل».

ممکن است بگوئیم در محل بحث، سببیت و مسببیت مطرح است به این نحو که: شک شما در اینکه آیا امساکتان در نهار است یا نه مسبب از این است که آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی که استصحاب را در شک سببی جاری نمودید، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی رسد- در ما نحن فیه سببیت هم شرعیه است-

برای وجه تأمل مذکور وجوه دیگری را هم می توان بیان کرد(۱).

۲- قوله «و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه(۲) من جهة اخرى كما(۳) اذا احتمل ان

ص: ۳۹۱

۱- الف: و لعله اشاره الى ضعف استصحاب كون الامساک قبل هذا الآن في النهار و الآن كما كان فان الآن المذی كان الامساک فيه في النهار هو غير هذا الآن الذي ارید استصحاب كون الامساک فيه ايضا في النهار فتبدل قيد الموضوع (و لو قيل) ان مجموع الآتات هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صححنا الاستصحاب في الامر التدريجي (قلنا) نعم ان مجموع آتات النهار هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صحح استصحاب النهار و لكن كون هذا الآن المذی نحن فيه فعلا هو من آتات النهار ليكون هو مع الآتات السابقة امرا واحدا مستمرا عرفا غير معلوم و ذلك لاحتمال كونه من آتات الليل فتأمل جيدا ر. ك عنایه الاصول ۱۵۰ / ۵. ب: قوله «فتأمل» حتى تقدر على دفع ما يقال في المقام و هو ان الامساک قبل هذا الآن ارتفع قطعا و الامساک الآن لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه لا شكاً في بقاء وجوبه المتيقن حدوثه سابقا فلا حاله سابقه هاهنا و الدفع انما يكون بالتشبهت بذيّل العرف بان يقال: انهم يرون الامساک في النهار امرا وحدائيا. ر. ك شرح كفايه الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتی - طبع نجف ۲ / ۲۵۹-

۲- ای انتفاء الزمان.

۳- ليس هذا من باب الحصر بل من باب المثال. مشکینی ره ر. ك حاشیه كفايه الاصول ۲ / ۳۱۷.

و إن كان (۱) من الوجه الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوتة لا قيوداً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوتة له، فيكون الشك في ثبوتة له - أيضاً - شكاً في أصل ثبوتة بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه [۱].

- شرح :

يكون التعبّد به أنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد- و ان كان من وجه الاخری- بیان می کنیم.

[۱]- ۲: گاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان، و در عین حال در بقاء حکم شک داریم به عبارت دیگر گاهی شک می کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقید به زمان، باقی است یا نه و تردید ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان- قید- باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص، منقضی شده اما در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می کنیم- البته مصنف فقط به یک مثال اکتفاء نموده اند-.

الف: احتمال می دهیم که مولا- هنگام بیان حکم، تعدّد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر، احتمال می دهیم «زمان» یک مطلوب مستقلّ و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می دهیم که او دو مطلوب داشته ۱- ذات الفعل ۲- وقوع آن فعل در زمان خاص- همان زمانی که اکنون منقضی شده است-

پس منشأ شک ما در بقاء حکم فعل مقید به زمان، احتمال تعدّد مطلوب است نه

ص: ۳۹۲

۱- معطوف علی قوله: «فان كان من وجه الشك في بقاء القيد...».

یقین به تعدّد مطلوب زیرا اگر یقین به تعدّد مطلوب داشته باشیم که در بقاء حکم، شک نمی کنیم بلکه یقین به بقاء حکم، پیدا می کنیم، خلاصه اینکه، چون احتمال تعدّد مطلوب می دهیم به دنبال آن، احتمال می دهیم که بعد از انقضاء زمان اول، حکم آن فعل مقید به زمان باقی باشد که مثال آن را به زودی ذکر می کنیم.

ب: یقین داریم که مولا تعدّد مطلوب نداشته و اصل المطلوب و کمال المطلوب مطرح نبوده اما درعین حال، احتمال می دهیم آن حکم، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اینکه:

احتمال می دهیم بعد از انقضاء زمان خاص، ملاک دیگری برای بقاء حکم، وجود داشته باشد به عبارت دیگر، آن حکم در زمان اول، طبق یک ملاک، ثابت و مستقر بوده که آن ملاک از بین رفته و در زمانی ثانی روی ملاک و جهت دیگر، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم، احتمال وجود ملاک دیگری می دهیم، در بقاء حکم، شک می نمائیم درحالی که آن زمان خاص - زمان اول - هم قطعاً منقضی شده است.

سؤال: آیا در دو مثال و دو فرض مذکور - الف و ب - استصحاب بقاء حکم، جاری می شود یا نه؟

جواب: مصنف در آن، تفصیل قائل شده اند.

بیان ذلک: باید بررسی کرد و دید که آن زمانی که در دلیل، اخذ شده و اکنون منقضی شده است به چه نحوی در دلیل شرعی اعتبار شده.

۱- گاهی زمان را به عنوان قید موضوع و قید مقومّ مأمور به، لحاظ می کنند به نحوی که وقتی مولا می خواهد ماهیت مأمور به را تصوّر کند، بین تمام خصوصیات دخیله در مأمور به، زمان را هم جزء آن خصوصیات مقومّ مأمور به اخذ می کند.

مثال: مولا اکرام زید را تصوّر می کند و می خواهد آن را مأمور به قرار دهد او توجّه می کند و می بیند که در این مأمور به نفس «اکرام» تمام المأمور به نیست بلکه اکرام زید در روز جمعه هم در مأمور به دخالت و مقومیت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می گوید: (اکرام زید «یوم الجمعة» واجب) و کلمه «واجب» را بعد از تمامیت مأمور به و بعد از «زمان» بیان می کند. در این صورت، همان طور که «اکرام» در مأمور به مدخلیت دارد قید «یوم الجمعة» هم در مأمور به دخالت دارد.

در مثال مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اول- بعد از گذشتن روز جمعه و فرارسیدن روز شنبه- شک کنیم که آیا اکرام زید وجوب دارد یا نه، نمی توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا وجوب اکرام زید در روز شنبه، بقاء وجوب اکرام «یوم الجمعة» نیست. اکرام مقتید به یوم الجمعة با اکرام مقتید به یوم السبت مغایر است و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد، برقرار نیست تا بتوان استصحاب، جاری نمود.

شما نمی توانید بگوئید «کان اکرام زید واجبا» زیرا اکرام زید، واجب نبوده بلکه اکرام مقتید به یوم الجمعة واجب بوده و الآن که یوم السبت است در وجوب اکرام شک دارید و دو قضیه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی توانید استصحاب بقاء وجوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه، قبل از آنکه مولا تکلیفی را بیان نماید، اکرام زید نسبت به روز شنبه وجوب نداشته، الآن که یوم السبت است و در وجوب اکرام زید شک دارید، استصحاب عدم وجوب جاری می شود نه استصحاب بقاء وجوب.

خلاصه: در مواردی که زمان به عنوان قید موضوع، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء وجوب، جاری نمی شود بلکه استصحاب عدم، جریان پیدا می کند.

لا- يقال: إن الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

- شرح :

۲- گاهی هم «زمان» به عنوان «ظرف»- نه قید- ثبوت حکم، اخذ می شود مثلاً مولا در مقام بیان حکم چنین می گوید: (اکرام زید واجب «یوم الجمعه») یعنی یوم الجمعه را ظرف حکم قرار می دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقید به یوم الجمعه، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان- روز شنبه- در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء وجوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیه متیقنه و مشکوکه متحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن- روز شنبه- در بقاء وجوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان وجوب را استصحاب می کنیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می کنیم که در مواردی که مولا به حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب یوم الجمعه» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیات به موضوع ارتباط دارد گرچه «یوم الجمعه» به صورت ظرفیت در دلیل، اخذ شده، اما واقع مطلب، این است که «یوم الجمعه» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا- اگر به طور کلی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلاً عنوان «یوم الجمعه» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «یوم الجمعه» و این «یوم الجمعه» چه خصوصیتی دارد؟

ص: ۳۹۵

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة و نظر العقل، و أمّا إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهه في أنّ الفعل بهذا النّظر موضوع واحد في الزّمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزّمان الأوّل، و شكّ في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزّمان الثّاني فلا يكون مجال الاستصحاب ثبوته [١].

- شرح :

خلاصه: وقتی به عقل، مراجعه می کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی گذارد خواه یوم الجمعه را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن، از دید دقیق عقل، همه خصوصیات، قید موضوع و در ملا-ک حکم، مؤثر است لذا می گوئیم «یوم الجمعه» در مصلحت و جویی اکرام زید، دخالت دارد و چون در مصلحت و جویی، دخیل است پس حتما قیدیت دارد و قید مقوم موضوع است و در صورت اخیر- صورت دوّم- هم مانند صورت قبل نمی توان استصحاب و جوب، جاری نمود- زیرا بین قضیه متیقّنه و مشکوکه، اتحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل- صورت اوّل- استصحاب عدم و جوب، جاری می شود.

[١]- جواب: اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده ایم، تکرار می نمائیم که:

از نظر و دید دقیق عقلی مطلب، همان است که مستشکل گفت و بین قضیتین اتحاد نیست امّا بارها گفته ایم که ملاک در اتحاد قضیتین، حکم و قضاوت عرف است نه اعمال دقت عقلی و ما هنگامی که به عرف، مراجعه می نمائیم او بین دو مثال و دو فرض اخیر، تفاوت، قائل می شود و می گوید در مثال «اکرام زید یوم الجمعه واجب» یوم الجمعه مقوم موضوع است و در روز شنبه که در وجوب اکرام زید، شک داریم نمی توان استصحاب بقاء و جوب نمود زیرا بین دو قضیه اتحاد برقرار نیست. امّا در مثال و فرض دوّم- «اکرام زید واجب یوم الجمعه»- یوم الجمعه را ظرف حکم می داند بدون اینکه مقوم موضوع باشد و روز شنبه که در وجوب اکرام

ص: ۳۹۶

لا- يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجرى لثبوت كلا النظيرين، و يقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل (1).

- شرح :

زید، شك داریم می توان بقاء و جوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین، اتحاد عرفی برقرار است.

خلاصه: اگر در باب استصحاب، دقت عقلی اعمال نمائیم، اشکال مستشکل، وارد است و بعد از انقضاء زمان خاص- زمان اول- نمی توان بقاء و جوب را استصحاب نمود اما اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم، بعد از انقضاء زمان خاص می توان بقاء و جوب را استصحاب نمود.

تاکنون تقریباً مصنف تا حدی اشکال مستشکل را پذیرفته اند- در صورتی که حاکم نسبت به اتحاد قضیتین عقل باشد- و همین مطلب زمینه ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می پردازیم.

[۱]- اشکال: شما- مصنف- قبول کردید که بنا بر اعمال دقت عقلی در تشخیص موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی شود بلکه استصحاب عدم و جوب، جاری می شود اما بنا بر اینکه ملاک در ادله استصحاب، نظر و تشخیص عرف باشد، استصحاب ثبوت و بقاء حکم، جاری می شود و در نتیجه، بین آن دو استصحاب، تعارض می شود و با تعارض تساقط می کنند- بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم، تعارض و تساقط برقرار می شود-

تذکر: اشکال مذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به عنوان ظرف اعتبار شده باشد- نه قید- زیرا در صورتی که زمان به عنوان قید، اخذ شده باشد هم با

ص: ۳۹۷

۱- مرحوم فاضل نراقی.

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين، وإلا فلا يكاد يصحّ إلا إذا سيق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاه بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً؛ لما عرفت من أنّ العبره في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهه في أنّ الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع [معه] قبله متّحد في الأوّل و متعدّد في الثّاني بحسبه؛ ضروره أنّ الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر، و لو بالنظر المسامحي العرفي [١].

- شرح :

دقت عقلي و هم طبق نظر عرف، موضوع قضيه متيقنه و مشکوکه، متغایر است و استصحاب بقاء حکم، جاری نمی شود.

[١]- اگر در ادلّه و اخبار باب، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می داد یعنی دلالت می کرد که در استصحاب در تشخیص موضوع هم نظر و دقت عقلي معتبر است و هم تشخیص عرف، در این صورت، حق با مستشکل - مرحوم فاضل نراقی - بود و در مثال و فرض قبل - اکرام زید واجب یوم الجمعة (١) - بعد از انقضاء زمان اوّل - روز جمعه - و فرا رسیدن زمان دوّم - روز شنبه - که در بقاء و جوب اکرام زید تردید می کردیم هم استصحاب عدم و جوب (٢) و هم استصحاب بقاء و جوب (٣) اکرام زید، جاری می شد و در نتیجه، تعارض و تساقط می نمودند.

امّا اگر در اخبار باب دلیلی نباشد که تأیید نماید در تشخیص موضوع هم دقت عقلي و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت، جریان استصحاب، صحیح

ص: ٣٩٨

١- که زمان عنوان ظرفیت داشت نه قیدیت.

٢- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر و دقت عقلي باشد.

٣- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر عرف باشد.

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکرراً بیان کردیم ملاک در تشخیص موضوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقت عقلی.

سؤال: چرا اگر روایات باب تأیید نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط باید نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصحاب نمود که نتیجه آن، استصحاب بقاء حکم - وجوب اکرام زید - نسبت به زمان دوّم - روز شنبه - است.

جواب: زیرا نمی توان بین دو نظر - عقل و عرف - جمع نمود و بین آنها کمال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوّم، جاری می شود اما طبق تشخیص عرف، استصحاب بقاء وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوّم و روز شنبه جاری می شود.

خلاصه: کلیه اخبار و همچنین روایات باب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به عنوان ظرفیت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوّم، جاری می شود زیرا شبهه ای وجود ندارد که در فرض مذکور (۱)، آن فعل - اکرام زید - قبل از انقضاء زمان اوّل و بعد از انقضاء زمان اوّل یعنی زمان دوّم و روز شنبه، عرفاً عمل واحدی است، ارکان استصحاب، کامل و بین قضیه متیقّنه و مشکوکه اتحاد عرفی برقرار است و می توان استصحاب ثبوت و بقاء وجوب را نسبت به زمان دوّم جاری نمود امّا اگر زمان عنوان قیدیت داشته باشد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اوّل و بعد از انقضاء

ص: ۳۹۹

۱- که زمان ظرفیت دارد.

نعم، لا یبعد أن یكون بحسبه - أيضا - متّحدا فیما إذا كان الشّكّ فی بقاء حکمه، من جهة الشّكّ فی أنّه بنحو التّعدّد المطلوبی، و أنّ حکمه بتلك المرتبه التي كان مع ذاك الوقت و إن لم یکن باقیا بعده قطعاً، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبه من مراتبه فیستصحب [۱].

- شرح :

زمان اوّل، عرفاً عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی شود (۱) زیرا بین قضیتین اتحاد نیست.

[۱] - مصنّف فرموده اند بعید نیست که: در موردی که زمان به عنوان قید موضوع، اخذ شده و به علاوه مسئله تعدّد مطلوب مطرح بوده (۲)، بتوان بقاء حکم را استصحاب نمود یعنی احتمال می دهیم وقتی مولا تکلیف - اکرام زید یوم الجمعه واجب - را بیان نموده است دو مطلوب داشته است:

۱- وقوع فعل در زمان خاص، یک مطلوب بوده ۲- اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است.

در فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اوّل در بقاء حکم قبلی شک نمائیم، می توان بقاء حکم قبلی را نسبت به زمان دوّم، استصحاب نمود گرچه می دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص (۳)، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیت باقی نیست اما احتمال می دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد (۴) لذا بقاء حکم را استصحاب می نمائیم.

ص: ۴۰۰

۱- بلکه استصحاب عدم، جاری می شود.

۲- نه وحدت مطلوب که توضیح و مثالهای آن را به نحو مشروح در بیان قول مصنّف « و ان كان من الجهه الاخری ...» بیان کردیم.

۳- و انتفاء یک مطلوب.

۴- زیرا فرض مسئله در موردی بود که تعدّد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب.

إزاحه وهم: لا- يخفى أنّ الطّهارة الحدیثیه و الخبیثیه و ما یقابلها یكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا یکاد یشکّ فی بقائها إلا من قبل الشّکّ فی الزّافع لها، لا من قبل الشّکّ فی مقدار تأثیر أسبابها، ضروره أنّها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم یحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجیّه أو الأمور الاعتباریّه التي كانت لها آثار شرعیّه، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطّهارة بعد المذی، و أصالة عدم جعل الملاقاه سببا للتّجاسه بعد الغسل مرّه، كما حکى عن بعض الافاضل، و لا یكون هاهنا أصل إلا أصالة الطّهارة أو التّجاسه [۱].

- شرح :

[۱]- توهم: فاضل نراقی «ره» کلامی داشتند که مصنّف حاصل آن را اخیرا به صورت «لا یقال ... فأنّه یقال» بیان کردند که خلاصه آن چنین بود:

در فعل مقیّد به زمان، حتّی اگر زمان به عنوان ظرفیت در دلیل، اخذ شود- اکرام زید واجب یوم الجمعة- بعد از انقضاء زمان اوّل، اگر در بقاء حکم، شک کنیم هم استصحاب بقاء حکم جاری می شود و هم استصحاب عدم و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض می کنند مثلا اگر روز شنبه در بقاء اکرام زید، شک نمائیم، از طرفی می گوئیم اصل، این است که وجوب اکرام قبلی زید در روز شنبه هم مستمر است و از طرف دیگر هم می گوئیم روز پنج شنبه که اکرام زید، واجب نبود الآن هم

ص: ۴۰۱

۱- لعلّه اشاره الی منع جریان الاستصحاب فیما اذا اخذ الزّمان قیدا، ضروره انّ القید دخیل فی الموضوع او المحمول، و انتفاؤه علی کلا التّقدیرین قادح فی وحده القضیّه المتیقّنه و المشکوکة، و مع هذا القدح کیف یجرى الاستصحاب؟ و تشابه الحکمین لفعل فی زمانین لا- یوجب وحده الموضوع المصحّحه لجریان الاستصحاب، فانّ حکم الصّیلاه و الصّوم و هو الوجوب متّحد سنخا مع تغایر متعلّقیهما و تباينهما. بل الشّکّ فی القدح ایضا یمنع عن جریان الاستصحاب، لکون الشّکّ فی وحده الموضوع موجبا للشّکّ فی صدق التّقض المانع عن صحّه التّمسک بدلیل الاستصحاب، كما لا یخفى ر. ک منتهی الدّرایه ۴۳۴/۷.

که روز شنبه است و در وجوب اکرام زید شک داریم، اصل، عدم وجوب اکرام زید است و این دو استصحاب باهم تعارض می کنند. امّا مصنّف فرمودند فقط استصحاب بقاء وجوب اکرام، جاری می شود که تفصیل کلام هر دو بزرگوار را بیان نمودیم و نیازی به اعاده آن نیست.

فاضل نراقی برای تعارض مزبور امثله دیگری هم ذکر کرده اند^(۱) که محصل آن چنین است:

۱- در مورد طهارت حدیثیه: فرض کنید شخصی وضوء گرفت و طهارت از حدث برایش حاصل شد، بعد از تحصیل طهارت، رطوبت مشتبهی - مذی - از او خارج شد و در نتیجه، شک نمود که آیا طهارتش باقی است یا نه؟

مرحوم نراقی فرموده اند در مثال مذکور دو استصحاب، جاری می شود و با یکدیگر تعارض و تساقط می نمایند.

الف: استصحاب بقاء طهارت: اصل، این است که بعد از خروج مذی طهارت قبلی باقی است.

ص: ۴۰۲

۱- قسمتی از کلام فاضل نراقی «ره» را نقل می کنیم: ... و بالجمله بملاحظه یقین بالعدم الحاصل قبل الشّرع او التّکلیف و البلوغ و العقل و استصحابه يحصل التّعارض فی جمیع الموارد القسم الثّالث و لا مرجح لاحدهما فلا یكون شیء منهما حجّه و یجب ترک الاستصحابین و العمل بما یقتضیه الدّلیل عند عدمها... «و اذا» شکّ فی بقاء الطّهاره الشّرعیه الحاصله بالوضوء بعد خروج المذی یقال أنّ قبل الشّرع کان یعلم عدم جعل الشّارع العمل المسمی بالوضوء سببا للطّهاره مطلقا و علم بعده أنّه جعله سببا للطّهاره ما لم یخرج المذی و لا یعلم أنّه هل جعله سببا للطّهاره الباقیه بعده ایضا ام لا و الاصل عدم الجعل «و اذا شکّ» فی تطهر الثّوب الملاقی للبول بغسله مرّه فیقال قبل ورود الشّرع کنا قاطعین بعدم جعل الشّارع ملاقاه البول سببا للنّجاسه مطلقا و بعده علمنا أنّه جعله سببا للنّجاسه ما لم یغسل اصلا و اما کونه سببا للنّجاسه بعد الغسل مرّه فلا (...). ر. ک مناهج الاحکام و الاصول / فائده اولی / ۲۴۲.

ب: ما در این جهت، شک داریم که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است حتی بعد از خروج مذی، یا اینکه وضوء، تا زمان خروج مذی، سبب طهارت است - شک ما در مقدار تأثیر سبب طهارت است - در نتیجه می گوئیم:

اصل، این است که آن سبب، برای طهارت بعد از خروج مذی سببیت ندارد بنابراین:

بعد از خروج مذی، هم استصحاب طهارت، جاری می شود و هم استصحاب عدم سببیت وضوء برای طهارت بعد از خروج مذی.

۲- در مورد طهارت خبثیه: فرض کنید نجاستی - بول - به لباسی اصابت نمود و ما شک نمودیم که آیا در تطهیر لباس متنجس یک مرتبه شستن - غسل مرّه - کافی است یا اینکه در تطهیر لباس تعدّد غسل - مرّتین - معتبر است.

در فرض مذکور اگر برای تطهیر لباس فقط یک مرتبه آن را بشوئیم و در بقاء نجاست شک داشته باشیم دو نوع استصحاب، جاری می شود:

الف: از طرفی می گوئیم بعد از غسل مرّه واحده، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می نمائیم.

ب: از طرفی هم می گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجس لباس بود، آیا سببیتش آن قدر قوی بود که بعد از غسل مرّه واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست - بول - تا زمان غسل مرّه واحده، باقی است یعنی بعد از یک مرتبه، شستن، آن لباس پاک می شود.

در فرض مذکور می گوئیم:

اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده هست یعنی لباس مذکور، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب، بین آنها تعارض و

تساقط برقرار است. تاکنون اصل توهم مرحوم نراقی را بیان کرده ایم.

دفع توهم: اکنون درصدد زائل کردن توهم مذکور هستیم.

بیان ذلک: طهارت حدثیه و خبیثیه - و ما یقابلهما(۱) - از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقق پیدا کردند، ادامه پیدا می کنند تا اینکه رافعی بیاید و آن ها را زایل کند یعنی همیشه شک ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی.

به عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می گوئیم شک ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها - شک در مقتضی - نیست مثلاً وقتی به وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بلل مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است، حتی بعد از خروج مدی که ما در مقدار تأثیر وضوء، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده، بلکه می گوئیم آن طهارتی که به وسیله وضوء حاصل شده است، اگر رافعی نیاید فرضاً تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع، شک داریم دائماً استصحاب بقاء طهارت جاری می شود و می گوئیم اصل، این است که بعد از خروج مدی، طهارت قبلی باقی است. خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود - استصحاب طهارت - تعارض و تساقط کنند.

و همچنین در مورد طهارت خبیثیه که آن لباس با نجاست - بول - ملاقات نموده بود، می گوئیم:

ص: ۴۰۴

الخامس: إنَّه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا، فلو شك في مورد لأجل طروء

- شرح :

اصل، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده است.

تذکر: مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده اند:

«هذا في الامور الشرعيه و اما الامور الخارجيه كالיום و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجه بلامعارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

مصنّف در کلام خود، اشاره ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده اند:

«... كانت من الامور الخارجيه او الامور الاعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه ...» خواه طهارت از امور خارجيه تکويتيه (۱) باشد که در این صورت شارع مقدّس مبین و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریه ای (۲) باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و آثاری بر آن مترتب نموده است.

مثلا- اگر طهارت از امور خارجيه باشد با تحصیل وضوء، یک حالت نفسانی برای انسان، حاصل می شود که می توان با آن حالت، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریه، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می توان با آن حالت کتاب الله را مسّ نمود و ...

ص: ۴۰۵

۱- در این صورت، طهارت، موضوع احکام شرعی است.

۲- در این صورت، نفس طهارت، یک حکم شرعی است.

بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صحَّ استصحاب أحكامه المطلقة صحَّ استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء [١].

- شرح :

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

اشاره

[١]- بحث ما در تنبیه پنجم درباره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقن ما یک حکم فعلی مطلق - غیر مشروط - باشد، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می شود (١) مانند استصحاب وجوب نماز جمعه.

اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقن ما مشروط و معلق بود، آیا استصحاب درباره اش جاری می شود یا نه؟

تذکر: در ما نحن فیه مقصود از «معلق» - واجب معلق - غیر از آن واجب معلق منجز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلق، همان مشروط است - نه آن واجب معلق که صاحب فصول بیان نموده - در حقیقت، این معلق، معلق لغوی است نه معلق اصطلاحی.

مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت، روی موضوعی به صورت مشروط و معلق بار شده باشد، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات بر آن عارض گشته اما عروض آن حالت یا حالات، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شک و تردید ایجاد نموده است که آیا با لحاظ آن تغییر حالت، باز

ص: ٤٠٦

١- با وجود شرائط.

هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه؟

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلق شده و موضوع آن هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شک گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده- به کشمش و مویز مبدل گشته- و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی شود و این چنین نیست که قضیه متیقنه و مشکوکه ما متغیر شوند لکن در عین حال که قضیتین، متحد است، همین تبدل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شک ایجاد نموده است که اگر انگور، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟

اینجاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می شود حال بینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادله استصحاب در مورد آن جاری می شود یا نه؟

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟

در استصحاب غیر از قضیه متیقنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد- استصحاب احکام تنجزیه مطلقه- تحقق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقق دارد و در دو رکن استصحاب، اختلالی وجود ندارد.

ص: ۴۰۷

قضیه متیقنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدل گشته لذا شک نموده ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلق بودن، مانع جریان استصحاب نمی شود.

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرض سه اشکال می شویم که مصنف فقط دو اشکال را بیان نموده اند.

اما اشکالی را که مصنف متعرض آن نشده اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیه متیقنه و مشکو که در عنب و زیب متفاوت است یعنی قضیه متیقنه «العنب اذا غلی یحرم» اما قضیه مشکو که «الزیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زیب دو موضوع متغایرنند و همین تغایر و تعدد موضوع، علت عدم جریان استصحاب تعلیقی است.

جواب: صرف وجود دو عنوان-عنب و زیب- سبب نمی شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زیب، یک حقیقت و یک ماهیت هستند و فرقیشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟

خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند درعین حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

و توهم (۱) آنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد؛ فَإِنَّ المعلق قبله إِنَّمَا لا يكون موجودا فعلا، لا أَنه لا- يكون موجودا أصلا، و لو بنحو التعلیق، كيف؟ و المفروض أَنه مورد فعلا- للخطاب بالتحريم- مثلا- أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحاله فيشك فيه بعده، و لا- يعتبر في الاستصحاب إلا- الشك في بقاء شیء كان على يقين من ثبوته، و اختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك [۱].

- شرح :

ندارد.

[۱]- توهم: در مواردی که می خواهیم حکمی را استصحاب نمائیم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلاً شما می خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلاً و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می کنید اما در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقق نشده و تا وقتی که معلق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدل به زیب پیدا کرده، قبلاً غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می آمد که تبدل به زیب پیدا نمی کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقق نداشته، ما یک حکم ثابتی - حرمت - نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محل بحث قبلاً غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقق شود لذا نمی توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان

ص: ۴۰۹

استصحاب- یقین به ثبوت- مختل است.

بیان فساد توهم: توهم مذکور، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقق کل شیء بحسبه».

حکم مطلق، تحقق و وجودش به همان فعلیت و اطلاقش هست اما اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلا مولا گفت: «إن جاءك زید فاکرمه» اما هنوز زید نیامده و مجیء، محقق نشده، آیا بعد از صدور خطاب مذکور، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «إن جاءك زید فاکرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله ای و حکمی تحقق نداشت، بعد از صدور خطاب مذکور- قبل از تحقق مجیء زید- هیچ تحوّل به وجود نیامده است؟ یا اینکه نه، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم، تعلیقی و معلق بر مجیء زید است؟

واضح است که خطاب مذکور، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلق علیه حاصل نشده، نمی توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلق و مشروط است لذا اگر کسی توهم کند که تا زمانی که معلق علیه- مجیء زید یا غلیان- تحقق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی شود، آن توهم باطل است بلکه حکم، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می خواهیم آن را استصحاب کنیم، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می کنیم، همان ثبوت مشروط را ابقاء می نمائیم نه ثبوت فعلی را به نحوی که بگوئیم الآن آن حکم- حرمت یا وجوب- محقق است.

ص: ۴۱۰

و بالجمله: يكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقا أو معلقا، فبركته يعم الحكم للحاله الطارئة اللاحقه كالحاله السابقه، فيحكم - مثلا - بأنّ العَصِيرَ الزَّيْبِيَّ يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنيتته، من أحكامه المطلقه و المعلقه لو شكَّ فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غلبانه [١].

- شرح :

خلاصه: اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره ای از وجود ندارد، لذا نمی توان آن را استصحاب نمود، این حرف، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد، «وجود کلّ شیء بحسبه» و مکررا گفته ایم که در استصحاب، یقین به ثبوت و شک در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شک در بقاء آن داریم - به علت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده - و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم - از جهت فعلیت و تعلیقیت - مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی شود.

[١] - مصنف، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرض فائده استصحاب می شوند که:

همیشه استصحاب به کمک دلیل اجتهادی می شتابد و در مواردی که دلیل، دارای اجمال و اهمال است و شامل زمان لاحق نمی شود، می توان به وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلا دلیلی دلالت می کند که نماز جمعه در عصر حضور، واجب است - نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد - و نسبت به زمان دیگر، نفی وجوب نمی کند اما ما به کمک استصحاب، آن حکم را نسبت به زمان لاحق - عصر غیبت - هم سریان می دهیم.

ص: ۴۱۱

إن قلت: نعم (۱)، و لكنّه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير باستصحاب حليته المطلقة [۱].

- شرح :

مثلا اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدل حالت پیدا کند، و به زیب، تبدل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به وسیله استصحاب می گوئیم اگر عنب حالت بیوست پیدا کند و تبدیل به کشمش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلقه ای را که عنب دارد، زیب هم دارد.

مثال برای حکم معلق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزّیب اذا غلی یحرم».

مثال برای حکم مطلق: فرضا کسی مالک صد کیلو انگور بود اما اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش تبدل شده و به عللی شک نموده ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش تبدل شده یا نه در این صورت- در زمان لاحق- ملکیت آن فرد را نسبت به زیب و کشمش، استصحاب می کنیم البته واضح است که در فرض مذکور، ملکیت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید ما هم مانند شما- مصنف- استصحاب تعلیقی را جاری می دانیم لکن اشکال بسیار مهمی که در آن وجود دارد، این است که دائما استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

ص: ۴۱۲

۱- می پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه ای از وجود است و «تحقق کل شیء بحسبه» و همین مسئله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

تعلیقی بر اثر معارضه، بدون نتیجه و فائده است- هر دو استصحاب بر اثر تعارض، تساقط می کنند-

بیان ذلک: هنگامی که عنب به زیب، مبدل می شود و غلیانی تحقق پیدا نکرده، آن زیب- قبل از غلیان- چه حکمی دارد؟

مسئله حکم آن زیب، حلیت است.

آیا حلیتی که برای زیب قبل از غلیان، ثابت است، حلیت مشروط است یا حلیت مطلق و فعلی؟

بلاشکال آن حلیت، فعلی است و می توان آن را مصرف نمود و مثلاً- آن را خورد و ... و همچنین عصیر زیبایی هم قبل از غلیان دارای حلیت است خلاصه اینکه یک حلیت مطلقه فعلیه برای زیب قبل از غلیان، تحقق دارد حال که غلیان بر آن زیب، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه از بین رفته یا نه، می توان نسبت به زیب، حلیت فعلیه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت:

زیب قبل از غلیان دارای حلیت فعلیه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان بر آن، عارض شده، ما شک نموده ایم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه به واسطه غلیان از بین رفته یا نه، آن حلیت را ابقاء و استصحاب می نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می کنید و می گوئید:

همین شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می کرد، حرام بود و الآن که به زیب، مبدل گشته و حالت غلیان بر آن عارض شده و شک نموده ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است.

خلاصه اینکه: لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است- بعد از غلیان- و لازمه

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه (١) على نحو كان قبل عروض الحاله التي شكّ في بقاء حكم المعلق بعده (٢)؛ ضروره (٣) أنه (٤) كان مغتيا بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده (٥). بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم (٦) المضاده بينهما، فيكونان (٧) بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل (٨) بلا منافاه أصلا، و قضيه ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه، فإذا شكّ في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه، شكّ في حليته المغتياه لا محاله أيضا، فيكون الشكّ في حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشكّ في بقاءه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغتياه حرمة فعلا بعد

- شرح :

استصحاب تنجيزي حليت است- بعد از غليان- و اين دو استصحاب با يكديگر تعارض و تساقط مي کنند به هر حال مستشكل مي گويد هميشه استصحاب تعلقي با يك استصحاب تنجيزي «معارض» است و هر مثال ديگري را هم كه مطرح كنيد تعارض مذکور در آن برقرار است پس بحث در جريان استصحاب تعلقي بي فائده و بدون ثمره است.

ص: ٤١٤

- ١- ای استصحاب ضدّه المطلق و هو الحليه.
- ٢- ای بعد عروض الحاله.
- ٣- تعليل لقوله: «لا يكاد يضر».
- ٤- ای ضدّه المطلق و هو الحليه.
- ٥- ای بعد عروض الحاله.
- ٦- تعليل لقوله «لا يكاد يضر ثبوته».
- ٧- ای فيكون الحلّ المغتيا بالغليان و الحرمة المشروطه به.
- ٨- ای قبل عروض الحاله كالزبييه.

غلیانه و انتفاء حلیته، فإنه قضیه (۱) نحو ثبوتها کان بدلیهما (۲) أو بدلیل الاستصحاب، كما لا یخفی بأدنی التفات علی ذوی الألباب، فالتفت و لا تغفل [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: محصل کلام مصنف این است که شما اول حکم تعلیقی و تنجیزی را نسبت به عنب تجزیه و تحلیل کنید سپس درباره زیب و جریان استصحاب تعلیقی بحث کنید.

بیان ذلک: در مورد «عنب» با دو دلیل مواجه هستیم:

تردید وجود ندارد که حکم عنب، قبل از غلیان، حلیت است دلیلی دلالت می کند که «العنب حلال» و از طرفی دلیل دیگر می گوید «العنب اذا غلی یحرم» یعنی وقتی حالت غلیان بر عنب، عارض شود، ا تصاف به حرمت پیدا می کند لازم به تذکر است که فعلا بحثی درباره استصحاب نمی کنیم و می خواهیم، بینیم دو حکم ثابت مذکور به چه کیفیت است.

به عبارت دیگر، آن حلیتی که در مورد عنب، ثابت است گرچه حلیت مطلقه است اما آیا آن حلیت، غایت و حدی ندارد و یا اینکه به حدی محدود است؟

وقتی ما دو دلیل مذکور- العنب حلال و العنب اذا غلی یحرم- را ملاحظه

ص: ۴۱۵

۱- اشاره الی دفع توهم ان فعلیه الحرمة بعد تحقّق الغلیان خارجا لیس من اللوازم الشرعیة للحلیة المغیاه و الحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلیة فترتبها یتوقف علی القول بالاصل المثبت « و حاصل الدفع » انّ الفعلیه المذكوره و ان کانت من اللوازم العقلیة الا أنّها لا تختص بالواقع حتّی یتوقف اثباتها علی الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعمّ من الواقع و الظاهر فترتب علی الحرمة المعلقة سواء کانت ثابتة بالاماره الّتی یکون المثبت منها حجّه ام بالاصل الّمدی لا یکون کذلک و سیأتی إن شاء الله تعالی فی الاصل المثبت الاشارة الی ذلک فانظر. ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲.

۲- خواه ثبوت حکمین - حلیت مغیا و حرمت معلق - به وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به وسیله اصل عملی مانند استصحاب.

می کنیم، می گوئیم جمع بین آن دو دلیل به این نحو است که بگوئیم:

همان طور که حرمت عنب، معلق بر غلیان است، حلیت عنب هم معنای به غلیان است یعنی:

«العنب حلال الی ان یغلی» و این مطلب را از «اذا غلی یحرم» استفاده می کنیم زیرا نمی توان گفت «العنب حلال» و هیچ غایت و حدی برای آن، قائل نشد و درعین حال گفت «العنب اذا غلی یحرم» بلکه «العنب اذا غلی یحرم» در دلیل حلیت، تصرف می کند و آن را معنای می نماید در نتیجه می گوئیم آن حلیتی که برای عنب، ثابت است یک حلیت معنای است یعنی «العنب حلال الی ان یغلی فاذا غلی فهو حرام».

خلاصه اینکه «حلال» معنای و «حرام» معلق است.

امریا درباره زبیب: هنگامی که شک می کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت عنب، در زبیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین جا ختم نمی شود و معنای شک در اینکه آیا حرمت معلقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم هست که آیا آن حلیت معنای بقاء دارد یا نه منتها گاهی که شک می کنیم که حلیت معنای باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می دهیم مثلا خوردن زبیب قبل از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می دهیم که هنگامی که عنب به زبیب مبدل شده، آن حلیت معنای، غیر محدود باشد یعنی دیگر زبیب مطلقا حلال باشد- چه قبل از غلیان و چه بعد از غلیان- بنابراین در مورد زبیب، همان طور که شک در بقاء حرمت معلقه داریم، در بقاء حلیت معنای هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر ملازمند (۱) و انفکاک از یکدیگر ندارند زیرا نمی توان گفت حلیت معنای برای ما

ص: ۴۱۶

۱- و شاهدش هم این است که اگر شک در حلیت معنای از بین برود شک در حرمت معلقه هم از بین می رود و نمی شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیه اش مردّد هستیم اگر حلّیت مغنّیا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ گونه شکّی برای ما پیدا نمی شود پس شک در بقاء حرمت معلّقه، انفکاک از شک در بقاء حلّیت مغنّیا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیه که معنایش این است که زیب بعد از غلیان، حرام است اما وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می آئید نمی توانید حلّیت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلّیت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلّیت عنب مغنّیای به غلیان است و شما باید همین حلّیت را استصحاب نمائید و اگر حلّیت مغنّیا را نسبت به زیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می گوید زیب بعد از غلیان حرام است «فاین التّعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلّیت، دقت نموده و خیال کرده است که آن حلّیتی را که ما استصحاب می کنیم یک حلّیت نامحدود و غیر مغنّیا است درحالی که مسأله زیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلّیت، مغنّیا و آن حرمت هم معلّق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می باشند و هیچ گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب تعلیقی کاملا مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة (١) أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعموم أدله الاستصحاب [١].

- شرح :

مفضلا پاسخ او را بیان نمودیم.

تذکر: مرحوم شیخ اعلی الله مقامه الشریف در جواب مستشکل خواسته اند یک شک سببی و مسببی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلیت فعلیه، مسبب از شک در بقاء حرمت معلقه است و ...

مصنف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده اند:

«كما لا يخفى بادنئ التفات على ذوى الالباب فالتفت (٢) و لا تغفل».

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

اشاره

[١]- تذکر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

ص: ٤١٨

١- ... و خالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع و صاحبى القوانين و الفصول على ما حكى عنهما و مثلوا له بجمله من الفروع التي ذكرها شيخنا الاعظم: منها: مشروعیه ضمان ما لم يجب، و جهاله الجعل، استشهادا بقوله تعالى في حكاية قصه مؤذن يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: «و لَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَاَنَا بِهِ زَعِيمٌ». و ... ر. ك منتهى الدراره ٧ / ٤٧٧.

٢- كى لا تقول فى مقام التفصی عن اشكال المعارضه: انّ الشكّ فى الحلیة فعلا بعد الغلیان يكون مسببا عن الشكّ فى الحرمة المعلقه فيشكل بانه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا بل بينهما ملازمه عقلا لما عرفت من انّ الشكّ فى الحلیة او الحرمة الفعلیین بعده متّحد مع الشكّ فى بقاء حرمة و حلیته المعلقه- و انّ قضیه الاستصحاب حرمة فعلا و انتفاء حلیته بعد غلیانه فانّ حرمة كذلك و ان كان لازما عقلا لحرمة المعلقه المستصحبه الا انه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب او عموم دليل الاستصحاب فافهم» منه قدس سره. ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٧٢.

و فساد توهم اختلال آرکانه فیما کان المتیقن من أحكام الشریعه السابقه لا محاله، إنا لعدم یقین بثبوتها فی حقهم [فی حقنا] و إن علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین، فلا شک فی بقائها أيضا، بل فی ثبوت مثلها، كما لا یخفی، و إنا للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعه السابقه بهذه الشریعه، فلا شک فی بقائها حیث،

- شرح :

می شود مثلا اگر در بقاء وجوب نماز جمعه - که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده - شک نمائیم، می توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر حجیت استصحاب می کند.

مصنّف در این تنبیه فرموده اند: همان طور که استصحاب در مورد احکام شریعت خودمان جاری می شود، نسبت به احکام شرایع سابقه هم جاری می شود.

اگر در بقاء و ارتفاع (۱) حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمائیم، می توانیم به استصحاب، تمسک نمائیم زیرا شرائط و ارکان استصحاب - یقین سابق، شک لاحق، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ... - کامل است و ادله استصحاب، عمومیت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می شود.

مثلا - اگر استصحاب بقاء حکمی از احکام شرایع سابقه را جاری نمودیم، نتیجه اش این است که ما هم موظف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحقه، وجود ندارد (۲).

ص: ۴۱۹

۱- شک در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدل موضوع.

۲- خواه مستصحب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.

و لو سلم اليقين بثبوتها في حقهم [في حقنا] [١].

- شرح :

[١]- توهم: بعضی توهم کرده اند که ارکان استصحاب- در محلّ بحث- مختل است یعنی متوهم گفته است، مسلماً یکی از دو رکن استصحاب- یقین سابق و شک لاحق- مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می پردازیم.

اشکال اول: شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائید و استصحاب را جاری نمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقّق داشته باشد و نمی توان حکمی را که نسبت به دیگران- امت های ادیان گذشته- ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم- بلکه یقین به عدم ثبوت داریم- استصحاب نمائیم.

خلاصه اینکه استصحاب، متقوم به یقین به ثبوت حکم است اما نه یقین به ثبوت حکم درباره هر کسی بلکه باید من- مجری استصحاب- حکمی را که می خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امت شریعت گذشته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شک ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتاً شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصاله عدم الحدوث در موردش جاری می شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوم را بیان کنیم اما ترتیب کتاب را رعایت نمی نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می کنیم.

ص: ۴۲۰

و ذلك (١) لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت محققه وجودا أو مقدره، كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله، و هي قضايا حقيقته، لا خصوص الأفراد الخارجيه، كما هو قضيه القضايا الخارجيه، و إلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابته في هذه الشريعة، و لا-النسخ بالنسبه إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان (٢) الحكم في الشريعة السابقه ثابتا لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، و كان (٣) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته [١].

- شرح :

[١]- بيان فساد توهم: قبل از پاسخ اشكال مذکور متذکر می شویم که ما چندین قسم «قضیه» داریم از جمله:

- ١- قضیه طبیعیه: موضوع آن قضیه «نفس الطبیعه» است به نحوی که اشخاص در آن ملحوظ نمی باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلی به نحو قضیه طبیعیه بیان کنند.
- ٢- قضیه خارجیه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معینی هستند به عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیه، افراد موجود- محققه الوجود- هستند مانند «اکرم هؤلاء العشره» یعنی حکم- وجوب اکرام- مربوط به افراد خاصی هست که در زمان

ص: ٤٢١

- ١- ای فساد التوهم.
- ٢- جواب قوله: «حيث كان».
- ٣- في كفايه اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق انه على يقين منه، فشك فيه بذلك و لزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم. و بالجملة: قضیه دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للاحق و إسرائه اليه فيما كان يعمه و يشمله، لو لا- طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طروئها اصلا، كما لا يخفى (منه قدس سره). ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٧٦.

صدور و تشریح آن حکم، موجود بوده اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی کند.

۳- قضیه حقیقه: موضوع قضیه مذکور، خصوص افراد موجود- در حین تشریح و بیان حکم- نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقه، کل فرد- و کل مصداق- هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده اند، صادق است و بر کسانی هم که بعداً موجود می شوند صادق است- شامل افراد محققه الوجود و مقدره الوجود می شود- مانند «... لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (۱).

خلاصه: در قضایای طبیعیه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیه بر افراد موجود و در قضایای حقیقه بر مطلق افراد، اعم از محقق و مقدر، مترتب می شود.

اکنون به توضیح جواب مصنف، نسبت به اشکال اول (۲) می پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقه- نه قضیه خارجیه- ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان- مثلاً در زمان حضرت عیسی (ع)- موجود بوده اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدس اسلام نمی آمد و نسخی تحقق پیدا نمی کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقه اسلام

ص: ۴۲۲

۱- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

۲- که مستشکل می گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

به عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکی بر ما عارض شود می توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صحَّ الاستصحاب فی الاحکام الثابتة فی هذه الشریعة».

اگر احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیه خارجیّه ثابت بودند^(۱)، لازمه اش این بود که مثلاً ما نتوانیم در شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم درحالی که شما هم - مستشکل - این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علتش هم این است که احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت است.

قوله: «و لا النسخ بالنسبه الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها» - ای ثبوت الشریعه او الاحکام -.

اگر احکام به نحو قضایای حقیقیه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد اما مثلاً «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می توان گفت دین اسلام نسبت به او - سلمان - ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضاً سیصد سال با زمان

ص: ۴۲۳

۱- و ما قضایای خارجیّه را ملاک عمل قرار می دادیم.

و الشريعة السابقة و إن كانت منسوخة بهذه الشريعة. يقينا، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة أن قضيه نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها [١].

- شرح :

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیت شریعت قبل را بدهد؟

بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختص کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده اند.

مصنف دو مؤید ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقیه، ثابت است نه خارجیه.

[١]- اشکال دوّم (١): اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می کنیم.

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقیقت شریعت لاحق سازگار نیست چگونه می شود که ما به حقیقت شریعت لاحق معتقد باشیم، و آن را نسخ شریعت قبلی بدانیم و درعین حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد- و لو اینکه از اشکال اول صرف نظر

ص: ۴۲۴

١- مصنف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم- قوله: «و اما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة...»-

و العلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شكَّ في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، و قد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة [١].

- شرح :

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم -

پاسخ اشکال دوم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به نحوی که حتی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحق، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (١).

و چرا بعضی از روایات ما می گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلاً پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صد درصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[١]- اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضاً پنجاه درصد از احکام شریعت

ص: ۴۲۵

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حق اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود اما شما هم با وجود علم اجمالی، حق اجرای استصحاب ندارید.

جواب: مصنف فرموده اند در موردی استصحاب، جاری می کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصوّر نموده اند:

الف: ما علم اجمالی داریم که مثلا از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخص کرده ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاه و یکم است - که از دایره علم اجمالی، خارج است - و می خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم - بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد -

خلاصه: مانعیت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می کنیم که آن مشکوک اصلا - و از ابتدا - جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلا علم اجمالی داریم که در احکام

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في الذب عن اشكال [في ذب اشكال] تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا - ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلي كما أن الملكيه له في مثل باب الزكاه و الوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضروره أن التكليف و البعث أو الزجر لا يكاد يتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطّاعه أو المعصيه، و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّه [١].

- شرح :

عبادات، نسخ واقع شده اما در باب معاملات نسبت به نسخ، يقيني نداريم لذا استصحاب را در احكام معاملات جاری می نمائيم - در صورت شك و تردید -

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام شيخ اعظم «ره»

[١] - مصنف، کلام شيخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده اند لذا لازم است که ابتدا عين کلام مرحوم شيخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس أنه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقه اذا المقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعه لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فانّ ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه و لذا يتمسك في تسريه الاحكام الثابته للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع و الاخبار الداله على الشركه لا بالاستصحاب و فيه (اولا) أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقّه شيء سابقا و شكّ في بقاء الحرمة في

ص: ٤٢٧

الشريعة اللائحة فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و يتم الحكم في الباقي بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة] اصلا و فرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللائحة نادر بل غير واقع (و ثانيا) ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و الا لم يجر استصحاب عدم النسخ و حله ان المستصحب هو (الحكم الكلي الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فان الشريعة اللائحة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى...».

شيخ اعظم «ره» اشكال اولی را که ما در باب جریان استصحاب احکام شرایع سابقه بیان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بیان نموده اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرایع سابقه، وحدت قضیتین برقرار نیست بلکه تغایر موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرایع سابقه برایشان ثابت بوده غیر از من و شما بوده اند یعنی من و شما یقین به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده- در شریعت سابقه- و من یقین به ثبوت آن ندارم، نمی توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده اند که محصل آن را بیان می کنیم:

الف (۱): احکام هر شریعت برای «کلی» ثابت است (۲) نه برای اشخاص - در ثبوت

ص: ۴۲۸

۱- شیخ اعظم «ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان «و ثانيا» بیان کرده اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ک فرائد الاصول ۳۸۱.

۲- و ظاهر کلام ایشان موهم این است که: احکام به نحو قضیه طبیعیّه ثابت هستند.

احکام کلیه، اشخاص مطرح نیستند- و احکام و مقررات برای عنوان کلی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرایع قبلی هم مطلب، همین طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شک ما این است که آیا حکم ثابت برای کلی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه- یقین به ثبوت حکم نسبت به کلی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلی انسان داریم-

مصنف دو تنظیر بیان نموده اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدمه ای بر رد فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیت برای کلی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...» (۱).

در آیه مذکور، ملکیت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصی در مالکیت مذکور، دخالت داشته باشد به نحوی که مثلا عنوان اشتراک و اشاعه، تحقق داشته باشد که مثلا یک تن گندم زکاتی را ده هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن مال موقوفه به صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیت

ص: ۴۲۹

۱- سوره توبه، آیه ۶۰.

«کلی» می تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده اند اگر ما بیان شیخنا العلامه - اعلی الله فی الجنان مقامه - را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلف نسبت به مأمور به و منهی عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به وسیله قانون، مکلف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقّق پیدا می کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق می شود آیا این مسائل، نسبت به کلی انسان، قابل تصوّر است؟

آیا مولا «کلی» را بعث و زجر می کند و آیا مولا مایل است که کلی اطاعت کند و بر کلی عقاب و ثواب می دهد؟

اصلا نسبت به کلی، بعث و زجر، تصوّر نمی شود بلکه فرد و شخص است که می تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلی» این است که آن احکام برای کلی و به نحو قضیه طبیعیّه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی پذیریم و علّتش را هم اخیرا بیان کردیم.

اما اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده اند - موجودین - خصوصیتی نداشته اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیّه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصّلا در مقام جواب از

و أما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنسبه إلى جريان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنّه غير مجد في حقّ غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضروره اشتراك أهل الشريعة الواحده أيضا، ضروره أنّ قضيه الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ و لو من لم يكن كذلك بلا شكّ، و هذا واضح [۲].

- شرح :

اشكال اوّل بيان كرديم.

[۱]- اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[۲]- ب(۲): جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال (۳) جريان استصحاب احکام شرايع سابقه داده اند، این است که:

برای اجرای استصحاب احکام شرايع سابقه فردی را در نظر می گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحقیه را درک کرده باشد.

ما به عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می کنیم که:

ص: ۴۳۱

۱- الف: لعلّه اشاره الى عدم الفرق بين التکليف و الوضع اصلا فکما انّ الملكيه جاز ثبوتها للکلی لا- الاشخاص فکذلك التکليف جاز ثبوتها له عينا. ر. ک عنایه الاصول ۵ / ۱۶۴. ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحكم الکلی الثابت للعناوين الباقیه و لو بالاشخاص المتبادلّه دون اشخاص خاصّه کی يلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسين رشتی طبع نجف ۲ / ۲۶۹.

۲- شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان «اولا» بیان کرده اند که عبارت آن را اخیرا نقل کردیم.

۳- اشکال تغایر موضوع.

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق بر آن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلا در شریعت حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می گوئیم به دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متحد است، همان حکمی که به وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می شود.

اینک مصنف، جواب دوم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می نمایند که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده- مانند سلمان- جاری می شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلا- در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می شود.

اما اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران- کسانی که مدرک شریعتین نیستند- هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می گوئید حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب ثابت

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنّف فرموده اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد اما لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگر ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلا- اگر مجتهدی در بقاء و جوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب و جوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی دانید؟

علتش این است که: گرچه ادلّه استصحاب- لا- تنقض الیقین بالشکّ- یک حکم عمومی است اما معنای عمومیت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضا یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان طور که اگر مجتهدی بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن و جوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی دانید، همان طور هم اگر فرضا سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی توانید با تمسک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوّم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیه حقیقیّه ثابت هست و چون به نحو قضیه

السابع: لا شبهه في أن قضيه أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، و لأحكامه في استصحاب الموضوعات [١].

- شرح :

حقیقه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد.

تنبیه هفتم اصل مثبت

اشاره

[١]- بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است درباره حجّیت یا عدم حجّیت اصل مثبت است.

مصنّف، قبل از بیان اصل مطلب، متذکّر دو موضوع شده اند:

١- بیان مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ٢- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن.

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست

مکزرا بیان کرده ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می شود و گاهی در موضوع.

مقتضای اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- دالّ بر حجّیت استصحاب این است که:

در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می شود، شارع مقدّس در زمان

ص: ٤٣٤

لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می کند مثلاً وقتی ما در عصر غیبت، بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم، معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می شود و گویا شارع چنین فرموده است: «اذا شککت فی بقاء وجوب صلاه الجمعه یجب علیک صلاه الجمعه» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می کند (۱).

خلاصه: نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعیّه این است که در زمان لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب به عنوان حکم ظاهری برای فرد شاک در بقاء، جعل می شود.

در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می شود، شارع مقدّس حکمی را جعل می کند منتها حکمی که مماثل با حکم مستصحب است.

قبلاً هم اشاره کرده ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر فاقد حکم شرعی باشد، نمی توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» در تکویّیات، دخالت نمی کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لا تنقض» حکمی را در محدوده تشریح و قانون گذاری بیان می کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای اثر و حکم شرعی باشد آن وقت شارع در زمان لاحق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می کند.

مثال: روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید

ص: ۴۳۵

۱- در مورد شک در بقاء حکم واقعی.

كما لا شبهه في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيه و العقلية [١].

- شرح :

نمودم و در نتیجه، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت، مجعول شرعی، مماثل احکام عدالت واقعیه است (١) مانند جواز اقتداء به او، قبول شهادت او و ...

خلاصه: شارع در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می شود یک حکم مماثل با مستصحب و در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می شود یک حکم - یا احکامی - مماثل با حکم مستصحب جعل می کند.

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن

[١]- گفتیم مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب، جعل حکم مماثل است مثلاً وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، از اخبار باب، استفاده می کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود، باید آثار شرعی آن را مترتب نمائیم مثلاً اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت، واجب باشد، صد درهم صدقه می دهیم، در این صورت، وجوب تصدّق، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتب نمائیم مثلاً- وقتی نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (٢) می گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتّه آیه مذکور به حکم عقل، ارشاد

ص: ٤٣٦

١- لا انّ المجعول احکام العدالة حقیقه لانّ موضوعها هو العدالة الواقعيه لا العدالة المشكوكه.

٢- سوره نساء، آیه ٥٩.

و إنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعيه عاديه كانت أو عقليه [١].

- شرح :

دارد و عقل حکم می کند که اطاعت آن حکم، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است.

خلاصه: با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقن را اعمال نمود.

آیا استصحاب مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّت دارد یا نه

آیا استصحاب(١) مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّت دارد یا نه

[١]- اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می کنیم.

سؤال: ما شنیده ایم که با اجرای استصحاب نمی توان لوازم عقلی و عادی را مترتب نمود درحالی که مصنف فرمودند با اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب، آثار عقلی و شرعی مستصحب ثابت می شود.

جواب: با اجرای استصحاب اگر نفس حکم، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد، باید آن را پذیرفت(٢) مثلاً وقتی بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم و شارع هم تأیید می کند که نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری است در این صورت، نعوذ بالله شارع درصدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود، عقل حکم می کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود. اگر به دنبال اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب، مترتب نشود پس فائده اجرای آن

ص: ۴۳۷

۱- و سایر اصول علمیه.

۲- و دو مثال هم برای آن ذکر کردیم.

اینکه شنیده اید با اجرای استصحاب نمی توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که:

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی باشد، در این صورت مسلماً با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحب، مترتب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه اش می باشد.

اما گاهی موضوعی را که استصحاب می کنیم مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است (۱) که اگر آن لازم عادی ثابت شود، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی، مع الواسطه، اثر موضوع و مستصحب است.

فرض مذکور از جمله فرضی است که محل بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می تواند اثر شرعی مترتب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه؟

مثلاً- نبات لحيه، لازمه حیات کودکی است که مدت بیست سال از نظر غائب شده، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات، جاری نمودیم، آیا می توانیم بگوئیم پس او دارای لحيه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لحيه شود، صد درهم صدقه می دهم» پس باید به نذر خود عمل کند؟

ص: ۴۳۸

۱- یعنی عاده لازم موضوع است اما از نظر عقل، لازم موضوع نیست.

و منشؤه أنّ مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب و التّعبّد به وحده؟

بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزيلة (١) بلوازمه العقليّه أو العاديّه؟ كما هو الحال في تنزيل مؤدّيات الطّرق و الأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطه؟ بناء على صحّحه التّنزيل (٢) بلحاظ أثر الواسطه أيضا (٣) لأجل أنّ أثر الأثر أثر.

و ذلك (٤) لأنّ مفادها لو كان هو تنزيل الشّيء و وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

- شرح :

و گاهی آن مستصحب و موضوع مستقيما دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است (٥).

ص: ٤٣٩

١- ای تنزيل المستصحب مع لوازمه.

٢- و لكن الوجه عدم صحّحه التّنزيل بهذا اللحاظ، ضروره أنّه ما يكون شرعا لشيء من الاثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا او عاده، و حديث اثر الاثر و ان كان صادقا الا أنّه اذا لم يكن الترتّب بين الشّيء و اثره و بينه و بين مؤثره مختلفا، و ذلك ضروره أنّه لا يكاد يكون الاثر الشرعي لشيء اثرا شرعيّا لما يستلزمه عقلا او عاده اصلا، لا بالنظر الدقيق العقلي و لا النظر المسامحي العرفي، الا فيما عدّ اثر الواسطه اثرا لذيها لخفائها او لشده وضوح الملازمه بينهما، عدا شيئا واحدا ذا وجهين، و اثر احدهما اثر الاثنين، كما يأتي الاشاره اليه فافهم « منه قدّس سرّه » ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٨١.

٣- مانند صحّحه تنزيل به لحاظ اثر نفس ملزوم - ذى الواسطه -

٤- بيان و تعليل « منشؤه أنّ مفاد الاخبار ... » است.

٥- ... اذا قطع مثلا- جسد زيد بالسيف نصفين و نحن نشكّ في حياته في حال القطع و استصحبنا حياته الى تلك الحال فهل يثبت بذلك لازمها العقلي و هو القتل و يترتب عليه اثره الشرعي من القصاص و نحوه ام لا و اذا استصحبنا النهار مثلا فهل يثبت به ملزومه كطلوع الشمس او ملازمه كضوء العالم و يترتب على الملزوم او الملازم اثره الشرعي لو كان له اثر كذلك ام لا و هذا هو النزاع المعروف بالاصل المثبت و (الظاهر) أنّ المشهور عدم القول به و ان ذكر الشيخ اعلى الله مقامه من كثير الفقهاء التمسّك به في مقامات كثيره قد اشار الى جمله منها واحدا بعد واحد و من اراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل. ر. ك عنايه الاصول ٥ / ١٤٧.

یترتب علیه ما کان مترتباً علیها، لعدم إحرازها حقیقه و لا تعیّدا، و لا یكون تنزیله بلحاظه، بخلاف ما لو کان تنزیله بلوازمه، أو بلحاظ ما یعم آثارها، فإنه یترتب باستصحابه ما کان بوساطتها و التحقیق (۱) أنّ الأخبار إنما تدلّ علی التّعبد بما کان علی یقین منه فشکّ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه علی تنزیله بلوازمه التی لا یكون كذلك (۲)، كما هی محل ثمره الخلاف، و لا- علی تنزیله بلحاظ ما له مطلقاً و لو بالواسطه، فإنّ المتیقن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، و أمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك علی لحاظها أصلاً، و ما لم یثبت لحاظها بوجه ایضاً لما کان وجه لترتیبها علیه باستصحابه، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

خلاصه: در اصل مثبت این گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می توان آنها را ثابت نمود یا نه- مستقیماً اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتب نشده، به نحوی که مشروحا توضیح دادیم-

و آیا از ادله حجّیت استصحاب می توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجّیت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب- بدون واسطه- مترتب می شود، حجّیت دارد.

[۱]- اکنون که در بحث اصل مثبت، محلّ نزاع، مشخص شد، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت، حجّیت دارد یا نه. ضمناً در توضیح متن کتاب، ترتیب را رعایت نمی کنیم.

لازم به تذکر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق تر است لذا در بعضی از موارد، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده ایم.

ص: ۴۴۰

۱- مصنف در صدد تأیید و تعیین احتمال اول و ردّ دو احتمال دیگر است.

۲- ای متیقن سابقاً.

برای بررسی منشأ اشكال مذکور باید دید مفاد اخبار باب- لا تنقض اليقين بالشك- چیست؟

مصنّف، سه احتمال در این مورد بیان نموده اند:

۱- قوله: «و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب و التّعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطه».

مفاد اخبار باب، تعيّد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتب می شود- نه مع الواسطه- مثلا با استصحاب حیات زید می گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود اما نمی توان گفت- بعد از گذشت بیست سال- دارای لحيه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد تذکر اول: در احتمال مذکور دو نکته، اهمّیت فراوان دارد که با گیومه مشخص نموده ایم.

تذکر دوم: واضح است که بنا بر احتمال مذکور نمی توان با اجرای استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود. ضمنا مصنّف فرموده اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب، همین احتمال اول است (۱) نه احتمال دوم و سوم که اکنون بیان خواهیم کرد.

۲- قوله: «او تنزیله بلوازمه (۲) العقلیه او العادیه...».

ص: ۴۴۱

۱- که علت را توضیح خواهیم داد.

۲- ای مع لوازم المستصحب من العقلیه و العادیه.

مفاد اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب، این است که ما را متعیّد به بقاء مستصحاب، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می کند به نحوی که تعیّد به بقاء، مخصوص ملزوم و مستصحاب نیست. مثلاً- با استصحاب حیات زید، لازم عادی- نبات لحيه- آن هم ثابت می شود و در نتیجه می گوئیم اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتب بر لازم هم ثابت و مستقر است- طبق این احتمال، اصل مثبت، حجّت است- کما اینکه در تنزیل مؤدّیات امارات و طرق، مسئله از همین قرار است که:

نفس اخبار و شهادت و غیره، اخبار از لازم، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین، تنبیه مصنّف فرموده اند: مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- قوله: «او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطه...».

مفاد اخبار باب، تعیّد به بقاء مستصحاب به لحاظ اثر آن است- مطلقاً و لو آثار مع الواسطه-

به عبارت دیگر، اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ما را متعیّد به بقاء، مستصحاب می کند اما در مورد آثار، توسعه می دهد و مواردی را هم که مستصحاب دارای اثر مع الواسطه هست، در دائره تنزیل داخل می نماید به عبارت روشن تر، طبیعت اثر مترتب بر مستصحاب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه.

تذکر سوم: نتیجه احتمال دوّم و سوم یکی است (۱). یعنی اصل مثبت حجّت است.

سؤال: بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه گانه مذکور، صحیح است و چرا؟

ص: ۴۴۲

۱- اما طریقه بیان آنها متفاوت است.

جواب: در یکی از دو صورت زیر می توان گفت اصل مثبت حجّت است اما باید دید که آیا با ظواهر ادلّه حجّیت استصحاب هم سازگار است یا نه:

الف: ممکن است ما این چنین فرض کنیم و بگوئیم:

آن حکم شرعی - فرضا وجوب تصدّق - که بر واسطه - لازم عقلی یا عادی (۱) - مترتب شده، حکم خود موضوع - و ملزوم یعنی حیات زید - هم هست به این نحو که ادّعاء کنیم «اثر الواسطه و حکم الواسطه حکم لذی الواسطه ایضا» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود، با اغماض و مسامحه می گوئیم اثر ملزوم هم هست و می توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم.

در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع، وجود ندارد - اصل مثبت حجّت است - یعنی اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی یا عادی را به لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می کنیم.

اشکال راه مذکور این است که: بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود - واسطه عقلی یا عادی - نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف، مسامحه مذکور را نمی پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت، حجّت است و این راه صحیح نبود.

ب: قبلا مقدّمه ای بیان می کنیم که مصنّف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده اند (۲).

در مواردی که اثر شرعی، مانند وجوب تصدّق بر لازم عقلی یا عادی - مانند

ص: ۴۴۳

۱- مانند نبات لحيه.

۲- فی قوله «التي لا يكون كذلك».

نبات لحيه- مستصحب- حیات ولد- مترتب است، آن لوازم به دو نحو ممکن است، باشند.

گاهی همان طور که یقین به تحقق (۱) ملزوم- حیات زید- و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم.

در فرض مذکور اصلاً بحث و نزاع در حجیت و عدم حجیت اصل مثبت، یک بحث بی فایده ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء، نسبت به لازم، استصحاب را جاری می نمائیم و اثر شرعی مترتب بر لازم را ثابت می کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض، محلّ کلام هم نیست. اما فرضی که محلّ کلام قرار گرفته این است که:

این چنین نیست که: همان طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقایش داشته باشیم بلکه:

اگر ملزوم، باقی باشد، لازم، حادث شده است بدون اینکه لازم، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که:

پنج سال قبل، زید پانزده ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون- پس از سپری شدن پنج سال- که در بقاء حیات او تردید داریم، می توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم.

سؤال: آیا حیات زید در پانزده سالگی همراه با نبات لحيه بود؟ خیر

الآن اگر حیات او باقی باشد، لازمه عادی حیات او نبات لحيه است. در فرض مذکور، نسبت به حیات زید، یقین سابق و شک لاحق، تحقق دارد اما آیا نسبت به

ص: ۴۴۴

لازم عادی آن هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده سالگی دارای لَحیه بود؟

بلکه مسئله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عاده برای او نبات لَحیه تحقق دارد یعنی نبات لَحیه، حالت سابقه وجودیّه نداشته و در فرض مسئله، اثر شرعی و وجوب تصدّق بر همین نبات لَحیه، مترتّب است.

آیا می توان گفت ما ملزوم را کنار می گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

عمده بحث ما همین جا است که آیا می توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی - وجوب تصدّق - مترتّب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لَحیه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان طور که اخبار باب ما را متعبد به بقاء حیات زید می کند (۱)، همان طور ما را متعبد به نبات لَحیه - لازم عادی - می کند و در نتیجه با تحقق نبات لَحیه، اثر شرعی مترتّب بر آن بار می شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعا اخبار باب، ما را متعبد به لازم عقلی و عادی مستصحب می کند؟

«لا تنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبد می کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است اما از شما سؤال می کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لَحیه، متعبد می کند؟

ص: ۴۴۵

۱- به اعتبار اثر شرعی آن مانند حرمت تقسیم اموال او و ...

نعم لا- یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوی أنّ مفاد الأخبار عرفا ما یعمّه أيضا حقیقه، فافهم (۱) [۱].

- شرح :

شما که نسبت به نبات لحيه، یقین به ثبوت و شک در بقاء نداشتید تا بتوانید استصحاب، جاری کنید.

خلاصه: همان طور که اول بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد اخبار باب ذکر کردیم، همان احتمال اول صحیح و حقّ مطلب بود یعنی:

مفاد اخبار دال بر حجّیت استصحاب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتب می شود نه مع الواسطه و نکته اساسی در مورد عدم حجّیت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی تواند دلالت بر تعبّد نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحب داشته باشد بنابراین اگر:

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی- یا هر دو- باشد، اما اثر شرعی بر آن لازم، مترتب شده باشد، در این صورت استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی تواند اثری را که بر لازم بار شده، اثبات نماید.

اصل مثبت حجّیت نیست مگر در دو مورد

[۱]- مصنّف فرمودند اصل مثبت، حجّیت ندارد اما دو مورد را استثناء نموده اند.

ص: ۴۴۶

۱- الظاهر أنّه اشاره الى ما تبه عليه في حاشية الرسائل من اشكال بعض الاجلّه من السّاده- و هو على ما حكاها العلّامة المشكيني عن المصنّف السّيد المحقّق السّيد حسين الكوه كمرى- على الشّیخ الاعظم قدّس الله اسرارهم من أنّ ترتیب اثر الواسطه الخفيه على استصحاب ذی الواسطه یكون من باب تطبیق المفاهیم على مصاديقها العرفیه مسامحه و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التّطبیقات. و قد دفع المصنّف هذا الاشكال عن الشّیخ بقوله «بدعوی أنّ مفاد الاخبار عرفا یعمّه حقیقه» ... ر. ك منتهی الدّرایه ۷/ ۵۳۴.

البته ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده اند نه دو صورت امّا واقع مطلب این است که مصنف دو صورت را استثناء نموده اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد. فعلا آن دو صورت را بیان می کنیم:

۱- در مواردی که واسطه، خفی باشد، از جمله موارد استثناء هست.

اگر آن واسطه به قدری خفی باشد و آن قدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلا به نظر عرف نیاید، در این صورت، اثر واسطه، اثر نفس مستصحب و موضوع شناخته می شود زیرا ادله حجّیت استصحاب همان طور که شامل اثر نفس مستصحب می شود، شامل اثر واسطه هم می شود.

مثلا در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شك نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع، جریان پیدا می کند.

در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم، استصحاب عدم حاجب، فائده ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جمیع المواضع هست.

آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می گوید وقتی در بدن

كما لا- يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، أو بوساطه (١) ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفا، فافهم [١].

- شرح :

حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی - که عبارت از آن تکالیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می شود و توجّهی نمی کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الى جميع البشره است و اثر بر وصول الماء الى جميع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب.

[١]- ٢: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجّت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن قدر بین واسطه و ذی الواسطه، اتّصال و ارتباط برقرار است که عرف می گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود، در عالم تعبّد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتّصال به حدّی است که عرف، راضی نمی شود که حتّی در مقام تعبّد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبّد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می دهد و می گوید

ص: ٤٤٨

١- الظّاهر أنّ فی العبارة غلطا لأنّ هذین الامرین لیسا مغایرین مع ما لا یمکن التفکیک بل عدم امکان التفکیک ناش من الامرین و یشهد له کلامه فی الحاشیه علی ما نقلناه و قوله فی آخر العبارة «الا فیما عدّ اثر الواسطه ...» و تصریحه فی اثناء الدّرس و حقّ العبارة هکذا لاجل وضوح الخ حتّی یكون تعلیلا لعدم امکان التفکیک. مشکینی ره. ر. ک حاشیه کفایه الاصول ٣٢٨ / ٢.

معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجوب تصدق- هم ثابت می شود(۱).

قوله: «او بوساطه ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه ...».

همان طور که اشاره کردیم مصنف دو استثناء برای اصل مثبت، ذکر کردند امّا ظاهر عبارت مذکور، موهم این است که مصنف در صدد بیان استثناء سوّمی هستند ولی حقّ مطلب، این است که استثناء سوّمی وجود ندارد و به قول مرحوم مشکینی- که کلام ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم- عبارت «او بوساطه ما» غلط است و باید حذف شود و عبارت صحیح چنین است: کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطه ما لا یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا «لاجل وضوح لزومه ...». که در نتیجه عبارتی را که در گیومه قرار داده ایم علّت عدم امکان تفکیک باشد نه اینکه عبارت «او بوساطه ما ...» استثناء سوّمی باشد و دو شاهد هم ذکر می کنیم که مصنف در صدد بیان استثناء سوّمی نبوده اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطه ما ...» را استثناء سوّم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوّم و سوّم نمی توانیم قائل شویم.

ب- مصنف در آخرین سطر(۲) همین تنبیه، تقریبا تصریح نموده اند که دو مورد از عدم حجّیت اصل مثبت استثناء کرده ایم نه سه مورد.

ص: ۴۴۹

۱- و مثل له فی الحاشیه بالمتضایفات کالابوه و البنوه فانّ التّعبد بابوه زید لعمر و ملازم عرفا للتّعبد ببنوه عمرو لزید. ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

۲- فلا- دلّله علی اعتبار المثلث منه کسائر الاصول التّعبدیّه «الا فیما عدّ اثر الواسطه اثره له لخفائها او شدّه وضوحها و جلالها حسبما حقّقناه».

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التَّبَعِيَّة و بين الطَّرق و الأمارات، فَإِنَّ الطَّرِيق و الأماره حيث أَنَّهُ كما يحكى عن المؤدَّى و يشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها، و قضيتها حَجِّيه المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فَإِنَّه لا بدَّ من الاقتصار مما فيه من الدَّلاله على التَّبَعِد بثبوتها، و لا دلاله له إلا على التَّبَعِد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلاله له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التَّبَعِيَّة، إلا فيما عدَّ اثر الواسطه أثرا له لخفائها، أو شدَّه وضوحها و جلائها، حسبما حَقَّقناه [١].

- شرح :

قوله: «فافهم» (١).

مثبتات امارات و طرق حجت است

[١]- گفتیم مثبتات استصحاب، حجت نیست و واضح است که در این جهت، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیه، وجود ندارد و مثبتات سایر اصول عملیه هم حجت ندارد.

مصنّف به عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده اند مثبتات طرق و امارات، حجت است زیرا:

ص: ٤٥٠

١- لعلّه اشاره الى ضعف قوله او بوساطه ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فإنّ الواسطه الخفيه لاجل خفائها و إن امکن أن يقال أنّ اثرها يعدّ اثرا للمستصحب و امّا الواسطه الجليّه فلاجل شدّه وضوحها و جلائها كيف يعدّ اثرها اثرا للمستصحب فإنّ اللزوم او الملازمه ملاك الاثنيه فكّلما اشتدّ وضوح لزومها او ملازمته اشتدّ وضوح اثنيتها مع المستصحب فكيف يرى العرف اثرها اثرا للمستصحب ر. ك عنایه الاصول ٥/ ١٧٣.

به عنوان مثال هنگامی که بینه- که یکی از امارات هست- اخبار به حیات زید می نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیت حیات زید می کند و چیزی که از واقع، حکایت می کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن هم می کند و اصلاً در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این ها متحقق است و کأنّ کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می نماید، او اخبار به لازم هم می نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر:

وقتی علم اجمالی به تنجس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعداً بینه ای قائم شد که ظرف «الف» متنجس است در این صورت می گوئیم پس ظرف «ب» پاک است اما بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیه.

استصحاب، یک اصل تعبدی است که شارع مقدّس فرموده در حال شك نباید از آثار متیقّن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقّن را بر مشکوک مترتب نمود و ادله مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

مثبتات امارات و طرق، حجّت است اما مثبتات استصحاب و سایر اصول عملیه، حجّت نیست البتّه مصنّف قبلاً دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند(۱) که توضیح دادیم.

خلاصه: در امارات و طرق به لحاظ اینکه اخبارها و شهادت ها به اخبارها و شهادتهای متعدّد، انحلال پیدا می کند، لذا تمام آثار شرعی مترتب بر خودش، لازم، ملزومش و ملازمش ترتّب پیدا می کند. به خلاف اصول عملیه-

ص: ۴۵۱

۱- الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد. - در تنبیه هفتم-

الثامن: إنه لا- تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتباً عليه بلا- وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبه ذاته(1)، أو بملاحظه(2). بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمه، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقه، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا- لغيره مما كان مابيننا معه، أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا أو بياضه، و ذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي كالملكيه و الغصبيه و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم(3) [1].

- شرح :

تنبيه هشتم در مواردی که از اصل مثبت نمی باشد

[1]- مطالب این تنبيه و دو تنبيه بعد در حقيقت بعنوان تکميل مباحث تنبيه قبل است و اگر مصنف، تمام آنها را در تنبيه هفتم بيان می کردند، بهتر بود.

ص: ۴۵۲

۱- [ای ذات المستصحب بان يكون الكلي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقه منتزعا عن ذات المستصحب كزید، فإن الطبيعي المنتزع عن مرتبه ذاته هو الانسان المركب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الاثر المترتب على الانسان المتحد معه وجودا ليس بمثبت.

۲- یعنی: بان يكون الكلي منتزعا بملاحظه بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالولايه و الفقاهه و العداله و غيرها مما لا وجود لها في الخارج، فمن كان متصفا بأحد هذه الاوصاف كزيد مثلا و شك في بقاءه فاستصحابه لترتيب الاثر الشرعي المترتب على عنوان الولي او الوكيل مثلا ليس بمثبت] ر. ك منتهى الدراره ۵۵۳/۷.

۳- ر. ك فرائد الاصول ۳۸۴.

خلاصه تنبیه هفتم این بود که:

۱- اگر موضوعی - که دارای اثر شرعی است - را استصحاب نمودیم، در این صورت فقط همان اثری که بر آن موضوع، مترتب است، ثابت می شود مانند استصحاب عدالت زید که از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمناً بیان کردیم که مفاد ادله استصحاب، جعل حکم مماثل است.

۲- با اجرای استصحاب نمی توان اثری که بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده، ثابت نمود به عبارت دیگر به وسیله استصحاب نمی توان اثر شرعی که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده، ثابت نمود مگر در مواردی که واسطه، خفی یا جلی باشد که مفضلاً در تنبیه هفتم توضیح دادیم.

بنابراین در استصحابات موضوعیه، آثار شرعی مترتب بر نفس موضوع، ثابت می شود.

مصنّف در تنبیه هشتم درصدد توضیح و بیان سه مورد بوده اند که توهم شده است که در آن موارد، اصل مثبت محقق می باشد.

«الف»: اگر اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب شده باشد، آیا می توان گفت آن اثر، اثر فرد هم هست - آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت -؟

به عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب بود، آیا در این صورت، اثر شرعی مترتب بر کلی، اثر شرعی فرد هم شناخته می شود یا نه؟

مثال: فرض کنید یک حکمی شرعی بر کلی انسان، بار شده است مثلاً می گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی - لزوم احترام - برای انسان - کلی - است.

ص: ۴۵۳

در فرض مذکور می‌توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلی بود برای زید-فرد- ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید، ادامه دارد، احترامش واجب است. در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلاواسطه» بر زید، مترتب نبود بلکه به واسطه یک «کلی» بر زید، مترتب می‌شد، اما مانعی از جریان استصحاب، وجود نداشت- البته آن عنوان کلی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی (۱) می‌توانستیم بگوئیم «زید انسان».

بعضی توهم کرده‌اند که اثر کلی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیه شرعی، عنوان کلی باشد و حکم، نسبت به عنوان کلی بار شده باشد، نمی‌توانیم آن حکم را به حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنف فرموده‌اند توهم مذکور بی‌مورد است و خودشان بیانی دارند که:

آیا کلی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقق کلی در خارج، غیر از تحقق فرد است و آیا جنس، فصل یا نوع می‌تواند خودبخود تحقق داشته باشد؟ خیر

بلکه وجود کلی همان، وجود فرد است. وجود کلی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلی مترتب شد، کان آن حکم بر فرد هم بار شده است. واسطه‌ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلی، مترتب شده و با استصحاب فرد نمی‌توانیم آن حکم را بر کلی مترتب نمائیم- زیرا اصل مثبت است-

خلاصه اینکه تغایر کلی و فرد، تغایر ذهنی است اما از نظر خارج هیچ گونه مغایرتی بین آنها تصور نمی‌شود.

ص: ۴۵۴

۱- که ملاک آن تغایر مفهومی و اتحاد وجودی است.

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی - کلی - ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ گونه تحقق و تأصل و مابازاء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقق و تأصل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده ایم مانند «ملکیت»، «زوجیت» و سایر امور اعتباریه. مثلاً در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیت، تحقق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است - واقعیت برای همین سه امر است - حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیت، مترتب شد، ما می توانیم به وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتب بر ملکیت را نسبت به همان امور موجود در خارج - یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیت هستند - ثابت نمائیم.

بنابراین ما در یک صورت با متوهم - شیخ اعظم ره - موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیت خارجی و تأصل خارجی باشد مانند سواد و بیاض (۱) - محمول بالضمیمه باشد - که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می کنند - اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می شوند و آن دو در غیر از جسم نمی توانند تحقق پیدا کنند اما اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیت است و سواد و بیاض، واقعیت دیگر، اما به خلاف کتاب،

ص: ۴۵۵

۱- به نظر مصنف محمول بالضمیمه امری است که تأصل و واقعیت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابازاء خارجی ندارد که در این عقیده می توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده اند، سازش ندارد.

و كذا لا- تفاوت في الأثر المستصحب (١) أو المترتب عليه (٢)، بين أن يكون مجعولا- شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاءه كالجزئية و الشرطية و المانع، فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا و يكون أمره بيد الشارع وضا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

ولا- وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا- مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانع بمثبت، كما ربما توهم (٣) بتخيل أن الشرطية أو المانع ليست من الآثار الشرعية، بل من

- شرح :

و مسئله ملكيت و مملوكيت، كتاب از مملوكيت جدا نيست و مملوكيت، واقعتي ماوراي كتاب نيست بنابراین كلام مرحوم شيخ را در يك مورد مي پذيريم و در دو صورت رد مي نمايم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعي بر محمول بالضميمه (٤) يعني يك عرض - مانند بياض - كه تأصل و حقيقت دارد، بار شده باشد، نمي توانيم آن اثر را به حساب معروض - جسم - بگذاريم و به عنوان اثر جسم تلقى كنيم يعني با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را مترتب نمايم.

و در دو صورت (٥) - و به اعتباري چهار صورت - با كلام مرحوم شيخ، مخالف هستيم. و آن در مواردی است كه اثر شرعي بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج محمول بار شده باشد.

ص: ٤٥٦

١- در استصحاب حكم.

٢- در استصحاب موضوع.

٣- ر. ك فرائد الاصول ٣٥١.

٤- نه خارج محمول مانند ملكيت.

٥- و هما كون الكلّي متزعا عن مرتبه ذات المستصحب و متزعا عن المستصحب بملاحظه اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول. ر. ك منتهى الدرّايه. ٥٥٤/٧.

- شرح :

[١]- «ب»: قبل از توضیح عبارت، متذکر می شویم که حکم بر دو قسم است:

١- حکم تکلیفی: که منحصر به وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب است.

٢- حکم وضعی: مصنف، قبل از بیان تنبیهات استصحاب، توضیحاتی درباره احکام وضعیه داده اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند:

١- قسم اوّل احکام وضعیه، آن است که از احکام تکلیفیه هم برتر است یعنی اصلاً شارع مقدّس، آن را جعل نمی کند و هیچ گونه جعل شرعی به آن تعلق نمی گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می گیرد مانند سببیت للتکلیف.

٢- قسم دوّم احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفی جعل می شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیت و شرطیت للمکلف به.

٣- بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن ها تعلق گیرد لکن مصنف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه جعل استقلالی تعلق می گیرد یعنی قسم سوّم احکام وضعیه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجّیت، قضاوت، زوجیت و ملکیت و امثال آنها.

و همچنین قبلاً بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد- در استصحاب احکام، مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه- و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد، مانند استصحاب خمریت- خمر موضوع حکم شرعی

اکنون تحقیقی در «مَجْعُول شرعی» می‌کنیم:

که آیا: مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلاً مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلاً آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود؟

اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی، این است که باید شارع مقدّس، مستقلاً آن را جعل نموده باشد، در این صورت، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود:

۱- در احکام تکلیفیّه ۲- در قسم سوّم از احکام وضعیه مانند زوجیت و ملکیت (۱) اما در قسم دوّم احکام وضعیه نمی‌توان استصحاب، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.

مصنّف فرموده اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب، چنین خصوصیتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار، وضع و رفعش به دست شارع باشد، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم دوّم احکام وضعیه- مانند جزئیّت للمأمور به و شرطیّت للمأمور به- که مجعول تبعی هستند، می‌توان استصحاب، جاری نمود مثلاً می‌دانیم که وضوء برای مأمور به شرطیّت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن، تردید نمودید، می‌توانید بقاء وضوء را استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد، جواب می‌دهیم که اثر شرعی، شرطیّت للمأمور به است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

ص: ۴۵۸

۱- در قسم اوّل احکام وضعیه هیچ‌گاه استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجعول شرعی نیستند.

و كذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح [١].

- شرح :

که شرطیت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می گوئیم مجعول تبعی که هست یعنی هنگامی که شارع مقدّس فرمود «صلّ مع الطّهاره» ما برای طهارت شرطیت را انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می تواند بگوید «صلّ مع الطّهاره» که ما در این صورت شرطیت را انتزاع می کنیم و فرضا می تواند، بگوید «صلّ بدون الطّهاره» که در این صورت، شرطیت، مطرح نیست و همین مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب کفایت می کند.

قوله: «فافهم»(١).

[١]- «ج»: آیا می توانیم استصحاب را در عدم الحكم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می نمائید، در این صورت می توانید بقاء وجوب را استصحاب نمائید.

اما گاهی یک شیء قبلا واجب نبوده، آیا در این صورت می توان استصحاب عدم وجوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود زیرا

ص: ۴۵۹

١- لعله اشاره الى ما يحتمل في المقام من أنّ مراد الشيخ اعلى الله مقامه من نفي كون الشرطية او المانعیه او الجزئيه مجعوله شرعا هو نفي مجعوليّتها استقلالاً و أنّ مراده من انتزاع الشرطية من الامر بالصّلاه في حال الشرط او المانعیه من النهي عن الصّلاه في التّجسس او الجزئيه من الامر بالمركب هو جعلها تبعا لجعل التّكليف فيّتحّد حينئذ معناه مع ما افاده المصنّف عينا. ر. ك عنايه الاصول ٥ / ١٨٠.

فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التّكليف، و عدم المنع عن الفعل بما في الرّساله (1)، من أنّ عدم استحقاق العقاب في الآخره ليس من اللوازم المجعوله الشرعيّه، فإنّ عدم استحقاق العقوبه و إن كان غير مجعول، إلا أنّه لا حاجه إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم

- شرح :

عدم الوجوب، حكم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعیّه هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. اما عدم الوجوب و عدم الحرمة حكم شرعی نیستند و لذا نمی توان استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنّف فرموده اند ما در باب استصحاب اصلا روی «حکم» تکیه نمی کنیم و نمی گوئیم باید حکمی در میان باشد تا شما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می باشد عبارت است از اینکه:

باید مستصحب و یا اثرش چیزی باشد که در اختیار شارع باشد و شارع بما هو شارع بتواند در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئید «عدم» آنها عنوان حکم پیدا نمی کند به شما جواب می دهیم ما به عنوان «حکم» کاری نداریم بلکه غرض ما این است که شارع در محیط شرع بتواند «لا تنقض الیقین بالشک» را بگوید و کاملا واضح است که «لا تنقض» نسبت به عدم وجوب کاملا جریان پیدا می کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

ص: ۴۶۰

المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر، فتأمل [١].

- شرح :

[١]- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی کنیم، نتیجه ای می گیریم که:

در بحث برائت مشاهده کردیم که بعضی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده اند و بعضی در باب اصاله البراءه از راه استصحاب البراءه پیش آمده و گفته اند:

مثلا قبل از اینکه اسلام بیاید، شرب تن ممنوعیتی نداشته و اکنون که شک نموده ایم ممنوعیت دارد یا نه، استصحاب عدم ممنوعیت و استصحاب برائت از حرمت، جاری می کنیم. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده اند استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می کنید آیا می خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تن، استحقاق عقوبت وجود ندارد؟

اگر منظورتان این باشد، نمی توانید استصحاب، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب، مسأله ای نیست که ارتباطی به شارع بما هو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می کند در صورت عصیان، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت، استحقاق ثواب، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیت را به منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می کنید، بدانید که عدم استحقاق عقاب، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی توان چنین نتیجه ای گرفت.

آیا مناقشه مرحوم شیخ، وارد است یا نه؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می گوئیم استصحاب عدم منع، نیازی به اثر ندارد، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیت، مانند استصحاب

ص: ۴۶۱

بقاء ممنوعیت است آیا اگر بقاء ممنوعیت را استصحاب می کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر

استصحاب عدم ممنوعیت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در براءت درصددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می کنید؟

در پاسخ شما همان مطلبی را که اول تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می کنیم که:

اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتب می شود.

آثار و احکام عقلی بر آن ترتب پیدا می کند و گفتیم اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که:

اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می شود.

همان طور که در استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن تر آیا اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، آیا با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری

در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است.

التاسع: إنّه لا يذهب عليك أنّ عدم ترتب الأثر الغير الشرعى و لا الشرعى بوساطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب، إنّما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه، أو بوساطه أثر شرعى آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا- بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقا(١)، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعيّه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلا(٢) يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه(٣)، من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهه و لا ارتياب، فلا تغفل [١].

- شرح :

تنبيه نهم ترتب بعضى از آثار غير شرعى در استصحاب

[١]- تذکر، تنبيه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبيه هفتم- اصل مثبت- است.

ص: ٤٦٣

- ١- [قيد للاثر الشرعى، يعنى: أن يكون الاثر الشرعى بوجوده الاعمّ من الواقعى و الظاهرى موضوعا للاثر غير الشرعى، كوجوب الاطاعه المترتب على الحكم الشرعى مطلقا و لو كان ظاهريًا ثابتا بالاستصحاب مثلا.
- ٢- كوجوب الاطاعه الثابت للوجوب الشرعى، فأنه يترتب على الوجوب الشرعى الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاه الجمعه كما مرّ آنفا او باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياه الغائب المترتب عليها وجوب الانفاق شرعا على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعى الحكم العقلى و هو وجوب الاطاعه
- ٣- هذا فى الاستصحاب الموضوعى و ما قبله هو الاستصحاب الحكمى] ر. ك منتهى الدرّايه ٧ / ٥٨٢.

در تنبیه قبل بیان کردیم که:

با اجرای استصحاب نمی توان آثار غیر شرعی - عقلی و عادی - را ثابت نمود مثلاً فردی در سن پنج سالگی از نظر غائب شده و تا الآن مدّت بیست سال غیبت او ادامه داشته، اکنون چون یقین به حیات او - نسبت به زمان سابق - داریم، بقاء حیات او را استصحاب می کنیم، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می گوئیم تقسیم و تصرّف در اموال او حرام است - یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می کنیم - اما نمی توان گفت او دارای «لحیه» هم هست.

و همچنین در استصحاب نمی توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتب است.

مثلاً با استصحاب حیات زید نمی توان گفت که: چون پدر او نذر کرده - که اگر فرزندانم دارای لحیه شود صد درهم صدقه می دهم - پس باید به نذرش عمل نماید و صدقه بدهد. در مثال مذکور، اثر شرعی - وجوب تصدّق - مع الواسطه - نبات لحیه - اثر موضوع و مستصحب - حیات زید - است.

مصنّف در تنبیه نهم فرموده اند: عدم ترتّب آثار غیر شرعی (۱) و همچنین عدم ترتّب آثار شرعیه ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصحب، ثابت است - عدم ترتّب مذکور - در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعا» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلاً با استصحاب بقاء حیات زید نمی توان گفت که او دارای لحیه هم شده است زیرا نبات لحیه، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبّدی زید به عبارت دیگر، نبات لحیه، اثر مطلق حیات - اعم از واقعی و تعبّدی -

ص: ۴۶۴

۱- لوازم عقلی و عادی.

العاشر: إنّه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا- يخفى أنّه لا- بدّ أن يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً و لا- له أثر شرعاً و كان في زمان استصحابه كذلك- أي حكماً أو ذا حكم- يصحّ استصحابه كما في استصحاب عدم التّكليف، فإنّه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل و لا- ذا حكم، إلا- أنه حكم مجعول فيما لا- يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، و كذا استصحاب موضوع لم يكن (1) له حكم ثبوتاً، أو كان و لم يكن حكمه فعليّاً و له حكم كذلك بقاء، و ذلك لصدق نقض اليقين

- شرح :

نیست.

اما اگر يك لازم عقلي و به تعبیر دیگر، اگر يك حكم عقلي، موضوعش اثر شرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است- خواه واقعا و جویی باشد یا نباشد- این در استصحاب، ترتّب، پیدا می کند.

به عبارت دیگر اگر يك اثر عقلي روی مطلق اثر شرعی- خواه واقعی باشد یا ظاهری- بار شد، آن اثر عقلي ترتّب پیدا می کند مثلاً- به مجردی که شما بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ ...» که ارشاد به حکم عقل است، گریبان شما را می گیرد و می گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید، مستحق عقاب می شوید.

ص: ۴۶۵

۱- كما في جميع الاعدام الازليّه المستصحبه الى زمان ثبوت الاثر الشرعي كعدم التذكيه المستصحب الى زمان الموت فانه حال الحياه لا اثر له و أنّما يكون اثره بعد الموت، و كما لو تطهر في وقت ثم غفل و اراد الصلاه فانّ الطهاره قبل الصلاه ليس لها اثر فعلي و أنّما يكون اثرها حال الصلاه فلا مانع من استصحابها حال الصلاه ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۹۵.

بالشك على رفع اليد عنه و العمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقينا، و وضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتا فيه و فى تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الأثر سابقا- كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم- فاسد قطعاً، فتدبر جيدا [١].

- شرح :

تنبیه دهم اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء

[١]- در تنبیه هفتم بیان کردیم که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی باشد. مطلب مذکور، به توضیحی نیاز دارد که:

اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، آیا معنایش این است که هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق- هم قضیه متیقنه و هم قضیه مشکوکه- هر دو باید در این جهت- حکم شرعی بودن- متساوی باشند؟

البته در اکثر استصحابات مطلب، چنین است مثلا شما که بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب می کنید، و جوب نماز جمعه هم در عصر حضور- زمان سابق- و هم در عصر غیبت- زمان لاحق- عنوان حکم شرعی دارد.

آیا لازم است تمام استصحابات حکمی چنین باشند یا اینکه ممکن است مثلا یک استصحاب حکمی داشته باشیم که آن حکم در زمان سابق- قضیه متیقنه- هیچ گونه ارتباطی به شارع نداشته باشد لکن اگر ما آن قضیه متیقنه را در زمان لاحق، ابقاء و اثبات نمائیم، به شارع مقدس، ارتباط پیدا می کند- عنوان حکم شرعی دارد- یعنی در زمان سابق به لحاظ اینکه ارتباطی به شارع نداشته، حکم شرعی نبوده اما در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حکم قبلی به شارع مقدس ارتباط پیدا می کند مانند استصحابات عدمیه ای که در باب تکالیف، جاری می کنیم.

ص: ۴۶۶

مثلاً (۱) می گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده اما الآن که شریعت مقدّس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می کنیم و در نتیجه، به وسیله استصحاب، ثابت می کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدّس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن در عین حال وقتی شما به وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می کنید و ادامه می دهید، ابقاء و ادامه اش به شارع، ارتباط پیدا می کند و ثابت می شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقق ندارد - بقاء عدم تحقق وجوب به شارع مربوط است - بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمیّه، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیّه، چنانچه موضوع متیقّن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتّب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

ص: ۴۶۷

۱- مصنّف چنین تعبیر نموده اند: «کما فی استصحاب عدم التکلیف فأنّه و ان لم یکن بحکم مجعول فی الازل و لا ذا حکم الا انّه حکم مجعول فیما لا یزال...»

مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب، واقع نشوید که می گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم. و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب با توجه به روایات - لا تنقض الیقین بالشک - می گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع، ارتباط داشته باشد اما حدوثاً لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد.

و الحمد لله اولا و آخرا

و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین

ص: ۴۶۸

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحه

اصاله الاحتياط المقام الاؤل فى دوران الامر بين المتباينين ١٧

منجزيه العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى من جميع الجهات ١٧

بطلان التفصيل بين الشبهه المحصوره و غيرها ٢٢

فى بطلان التفصيل بين المخالفه القطعيه و الموافقه القطعيه ٢٥

منجزيه العلم الاجمالى فى التدريجيات ٢٦

تنبيهات الاشتغال ٣١

الاؤل: الاضطرار الى بعض الاطراف ٣١

فقد بعض الاطراف ٣٥

الثانى: شرطيه الابتلاء بتمام الاطراف ٣٨

ملاك الابتلاء ٤١

الثالث: الشبهه غير المحصوره ٤٤

الصواب المذكوره للشبهه غير المحصوره و المناقشه فيها ٤٧

الرابع: ملاقى بعض اطراف الشبهه المقرونه ٤٨

الصوره الاولى ٤٩

الصوره الثانيه ٥٢

ص: ٤٦٩

الصورة الثالثة ٥٤

المقام الثاني في الأقل و الأكثر الارتباطين ٥٧

منجزية العلم الاجمالي و عدم انحلاله عقلا ٥٧

شبهه الغرض ٦٤

التفصي عن شبهه الغرض ٦٦

رفع الجزئية بحديث الرفع ٧٨

تنبيهات الأقل و الأكثر ٨٥

الأول: الشك في الشرطيه و الخصوصيه ٨٥

الثاني: حكم ناسي الجزئية ٩١

تكليف الناسي ٩٣

الثالث: حكم الزيادة ٩٦

الرابع: تعذر الجزء او الشرط ١٠٤

استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعدّر ١٠٧

قاعده الميسور ١٠٩

المناط في جريان القاعده صدق الميسور العرفي على الباقي ١٢٣

جريان القاعده في غير الميسور العرفي تخطئه او تخصيصا ١٢٥

تذنيب: الدوران بين الجزئية و المانعيه و نحوهما ١٢٩

خاتمه في شرائط الاصول ١٣١

حسن الاحتياط مطلقا ١٣١

اشترط البراهه العقلية بالفحص ١٣٥

شرط البراءة النقليه ١٣٦

وجوب التعلّم ١٤٠

اعتبار الفحص فى التّخير العقلى ١٤٣

حكم العمل بالبراءه قبل الفحص تكليفا و وضعا ١٤٣

استحقاق العقوبه على ترك التعلّم للتّجرى ١٤٤

اشكال وجوب التعلّم فى الواجبات المشروطه ١٤٥

حلّ الاشكال بوجوب التعلّم نفسيا تهيتيا كما اختاره المحقّق الاردبيلى ١٤٧

الحكم الوضعى للعمل بالبراءه قبل الفحص ١٥٢

ص: ٤٧٠

استثناء مسألتى الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام من البطلان ١٥٤

شرطان آخران للبراءه ١٦٤

عدم تماميه الشرطين المذكورين ١٦٤

قاعده لا ضرر و لا ضرار احاديث نفى الضرر ١٧٥

تواتر اخبار قاعده نفى الضرر اجمالاً ١٧٧

مختار المصنّف فى مفاد الجملة التركيبية ١٨١

نسبه القاعده مع ادلّه الاحكام الاوّلويه ١٨٨

نسبه القاعده مع ادلّه الاحكام الثانويه ١٩٣

تعارض الضررين ١٩٥

فصل فى الاستصحاب تعريف الاستصحاب ٢٠١

الاستصحاب مسأله اصوليه ٢٠٧

اليقين السابق و الشكّ اللاحق ركنا الاستصحاب ٢١٠

اعتبار وحده القضيتين ٢١٠

الاشكال فى استصحاب الحكم الشرعى الكلى ٢١١

استصحاب حكم الشرع المستند الى العقل ٢١٩

ادلّه حجّيه الاستصحاب ٢٢٧

الوجه الاوّل: بناء العقلاء و الجواب عنه ٢٢٧

الوجه الثانى: حجّيه الاستصحاب من باب الظن، و ردّه ٢٣١

الوجه الثالث: الاجماع و الجواب عنه ٢٣٢

الوجه الرابع: الاخبار المستفيضه ٢٣٤

صحيحه زراره الاولى ٢٣٤

تقريب الاستدلال بالصحيحه ٢٣٥

تحقيق معنى النقص ٢٤٦

المراد من هيئه «لا تنقض اليقين» ٢٥٥

ص: ٤٧١

فى دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات ٢٦١

صحيحه ثانيه لزراره ٢٦٢

تقريب الاستدلال بها ٢٧٢

دلالة الزوايه على الاستصحاب لا على قاعده اليقين ٢٧٣

الاشكالات الوارده على الصحيحه و الجواب عنها ٢٧٣

صحيحه ثالثه لزراره ٢٨٧

كيفية الاستدلال بها ٢٨٧

روايه الخصال ٢٩٣

دلالتها على اعتبار الاستصحاب لا على قاعده اليقين ٢٩٣

مكاتبه القاسانى ٢٩٧

الاستدلال بموثقه عمّار و الماء كلّه طاهر و روايه الحل ٢٩٩

تحقيق حال الوضع ٣٠٨

انحاء الوضع ٣١٦

النحو الاول: ما لا يتطرّق اليه الجعل اطلاقا ٣١٨

النحو الثانى: ما لا يتطرّق اليه الجعل الاستقلالى دون التبعى ٣٢٥

النحو الثالث: ما يصح جعله استقلالا و تبعاً للتكليف ٣٢٨

فى معنى الملكيه ٣٣٣

تنبيهات الاستصحاب التنبيه الاول: بيان اعتبار فعليه الشكّ و اليقين ٣٤٧

التنبيه الثانى: هل يكفى فى صحّه الاستصحاب الشكّ فى بقاء شىء على تقدير ثبوته ٣٥٤

التنبيه الثالث: فى اقسام الاستصحاب الكلى ٣٦٢

استصحاب الكلّى القسم الاوّل ٣٦٣

استصحاب الكلّى القسم الثّانى ٣٦٤

استصحاب الكلّى القسم الثّالث ٣٧٣

التّنبه الزّابع: جريان الاستصحاب فى الامور التّدرّيجيّة ٣٧٩

جريان الاستصحاب فى الزّمان ٣٨٤

ص: ٤٧٢

جريان الاستصحاب فى الزمانى ٣٨٥

استصحاب الفعل المقيّد بالزمان ٣٨٩

التّعرض لكلام الفاضل النّراقى ٤٠١

التّنبية الخامس: الاستصحاب التّعليقى ٤٠٥

حجّيه الاستصحاب فى الاحكام المعلّقه ٤٠٥

التّنبية السّادس: استصحاب الشرائع السّابقه ٤١٨

توهم اختلال اركان الاستصحاب فى المقام و الجواب عنه ٤١٩

ارجاع ما افاده الشّيخ فى الجواب عن الاشكال الى ما ذكره المصنّف «قده» ٤٢٧

التّنبية السّابع: الاصل المثبت ٤٣٤

الموارد المستثناه من عدم حجّيه الاصل المثبت ٤٤٦

فى بيان الفرق بين الاستصحاب و سائر الاصول التّعبديّه و بين الطّرق و الامارات ٤٥٠

التّنبية الثّامن: فى موارد ليست من الاصل المثبت ٤٥٢

التّنبية التّاسع: اللازم المطلق ٤٦٣

التّنبية العاشر: فى لزوم كون المستصحب حكما شرعيّا او ذا حكم شرعى و لو بقاء ٤٦٥

ص: ٤٧٣

موضوع صفحه

مقدمه ۷

چند تذکر ۸

واجب غیر ارتباطی ۱۵

حرام غیر ارتباطی ۱۵

واجب ارتباطی ۱۵

حرام ارتباطی ۱۶

اصاله الاحتیاط مقام اول: دوران امر بین متباینین ۱۷

تنبیهات اشتغال ۳۱

تنبیه اول: اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است ۳۱

تنبیه دوم: عدم ابتلاء، مانع فعلیت تکلیف می شود ۳۸

ملاک ابتلاء ۴۱

شک در ابتلاء ۴۲

تنبیه سوم ۴۴

صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود ۴۴

ص: ۴۷۵

عبارات اصحاب در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ۴۷

تنبيه چهارم: احكام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸

فرض اول ۴۹

فرض دوم ۵۲

فرض سوم ۵۴

مقام دوم: دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی شود ۵۸

آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می شود ۷۸

تنبيهات اقل و اکثر ارتباطی ۸۵

تنبيه اول: دوران امر بین مشروط و مطلق، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵

تنبيه دوم: حکم ناسی جزء یا شرط و ... ۹۱

آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است؟ ۹۴

تنبيه سوم: جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۹۶

حکم زیاده عمدی ۹۹

تنبيه چهارم: شك در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴

استصحاب وجوب ۱۰۷

قاعده میسور ۱۱۰

قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ...» ۱۱۱

المیسور لا یسقط بالمعسور ۱۱۵

ما لا یدرک کله لا یترک کله ۱۱۹

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه گانه ۱۲۳

شرائط جریان اصول علمیه ۱۳۱

شرط جریان «احتیاط» چیست؟ ۱۳۱

شرط جریان براءت عقلی ۱۳۵

شرط جریان براءت نقلی ۱۳۶

ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه ۱۳۷

ادله نقلیه دالّ بر وجوب فحص ۱۴۰

ص: ۴۷۶

شرط جریان اصاله التّخیر ۱۴۳

اشکال ترکّ تعلّم و تفحصّ در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵

راه حلّ مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما» ۱۴۷

راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور ۱۴۹

در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم ۱۵۴

کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل براءت ۱۶۴

جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرهما» ۱۶۵

قاعده «لا ضرر» روایت ابو عبیده حدّاء ۱۷۶

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر» ۱۷۷

نقد و بررسی مفاد قاعده «لا ضرر» ۱۷۹

معنای «ضرر» ۱۷۹

معنای «ضرار» ۱۸۰

بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر» ۱۸۲

خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر» ۱۸۶

نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احکام اوّلیّه ۱۸۸

نسبت دلیل «لا ضرر» با ادلّه احکام ثانویه - توارد دو دلیل ثانوی - ۱۹۳

تعارض ضررین ۱۹۵

استصحاب اقوال در استصحاب ۲۰۱

تعریف استصحاب ۲۰۲

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟ ۲۰۷

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه ۲۱۰

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی ۲۱۱

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۲۱۲

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۲۱۲

ص: ۴۷۷

بداء ۲۱۴

ادلّه حجّیت استصحاب ۲۲۷

۱- بنای عقلاء ۲۲۷

۲- ظن ۲۳۱

۳- اجماع ۲۳۲

۴- اخبار: نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ۲۳۴

صحیحہ اوّل زرارہ ۲۳۵

بررسی سند صحیحہ اوّل ۲۳۵

نقد و بررسی دلالت صحیحہ اوّل زرارہ ۲۳۶

صحیحہ زرارہ مخصوص به باب وضوء نیست ۲۴۱

استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع ۲۴۶

بیان شیخ اعظم «ره» ۲۴۷

جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه ۲۶۱

صحیحہ دوّم زرارہ ۲۶۲

کیفیت استدلال به فقره سوّم صحیحہ زرارہ ۲۶۴

کیفیت استدلال به فقره ششم صحیحہ زرارہ ۲۷۰

ایراد بر فقره سوّم صحیحہ زرارہ ۲۷۳

جواب مصنّف ۲۷۵

تقسیمات حکم ۲۸۳

صحیحہ سوّم زرارہ ۲۸۷

کیفیت استدلال به صحیحہ سۆم ۲۸۸

استدلال به روایت خصال ۲۹۳

قاعده یقین ۲۹۴

مکاتبه قاسانی - کاشانی - ۲۹۷

استدلال به اخبار حلیت و طهارت ۳۰۰

احکام وضعیہ ۳۱۱

اقسام احکام وضعیہ ۳۱۶

قسم اول احکام وضعیہ ۳۱۸

ص: ۴۷۸

قسم دوم احکام وضعیه ۳۲۵

قسم سوم احکام وضعیه ۳۲۸

آیا استصحاب در قسم اول احکام وضعیه جاری می شود؟ ۳۳۸

آیا استصحاب در قسم سوم احکام وضعیه جاری می شود؟ ۳۴۱

آیا استصحاب در قسم دوم احکام وضعیه جاری می شود؟ ۳۴۲

تنبیهات استصحاب تنبیه اول: در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی معتبر است ۳۴۸

دو فرع ۳۴۹

تنبیه دوم ۳۵۵

آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می شود؟ ۳۵۷

تنبیه سوم: اقسام استصحاب کلی ۳۶۲

استصحاب کلی قسم اول ۳۶۳

استصحاب کلی قسم دوم ۳۶۴

استصحاب کلی قسم سوم ۳۷۳

تنبیه چهارم: استصحاب امور تدریجیه ۳۷۹

استصحاب «نفس» زمان ۳۸۴

استصحاب زمانی ۳۸۵

جریان اقسام استصحاب در امور تدریجیه ۳۸۷

استصحاب فعل مقید به زمان ۳۹۰

کلام فاضل نراقی «ره» ۴۰۲

تنبیه پنجم: استصحاب تعلیقی ۴۰۶

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب است؟ ۴۰۷

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۴۰۸

تنبيه ششم: استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۱۸

اشکالات جریان استصحاب احکام شرایع سابقه و ... ۴۲۰

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۴۲۷

تنبيه هفتم: اصل مثبت ۴۳۴

ص: ۴۷۹

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست؟ ۴۳۴

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن ۴۳۶

آیا اصل مثبت، حجّت است؟ ۴۳۷

منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟ ۴۴۱

اصل مثبت حجّیت ندارد مگر در دو مورد ۴۴۶

مثبتات امارات و طرق حجّت است ۴۵۰

تنبيه هشتم ۴۵۲

تنبيه نهم ۴۶۳

تنبيه دهم ۴۶۶

ص: ۴۸۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

