



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

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

ترجمہ متن و شرح کامل

# رسائل شرح انصاری

پہ و روش پر روش و پائے

جلد یازدہم  
استصحاب

استاد سنہ ۱۴۰۰ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۷	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱۱
۱۷	مشخصات کتاب
۱۹	اشاره
۳۳	مقدمه:
۳۹	[ادامه مقصد سوم در مورد شک]
۳۹	مقام دوّم: [در مورد استصحاب]
۳۹	(در تعریف استصحاب به لحاظ لغوی و اصطلاحی)
۳۹	اشاره
۳۹	(تعریف صاحب قوانین و مناقشه در آن)
۳۹	اشاره
۴۱	(توجیه مرحوم شیخ از تعریف مرحوم قمی جهت دفع اشکال از آن)
۴۱	اشاره
۴۱	(عدم تمامیت توجیه مذکور)
۴۱	اشاره
۴۲	تشریح المسائل
۵۲	(تعریف عضدی در شرح مختصر از استصحاب)
۵۳	(تعریف جناب تونی صاحب وافیه از استصحاب)
۵۳	اشاره
۵۳	تشریح المسائل
۶۲	سخن در بیان چند امر باقی ماند:
۶۲	امر اوّل اینکه: [استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنّیه]
۶۲	اشاره
۶۳	(استصحاب از اصول عملیه است)

تشریح المسائل ..... ۶۳

امر دوم در اینکه: آیا حکم عقلی حجیت استصحاب از مستقلات عقلیه است یا از غیر مستقلات؟] ..... ۷۱

تشریح المسائل ..... ۷۱

امر سوم در اینکه: (آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا فقهی؟) ..... ۷۵

اشاره ..... ۷۵

تشریح المسائل ..... ۷۶

(به نظر شیخ استصحاب از مسائل فرعی نیست) ..... ۸۸

اشاره ..... ۸۸

(اشکال) ..... ۸۹

اشاره ..... ۸۹

(پاسخ) ..... ۸۹

تشریح المسائل ..... ۹۰

(سخن سید بحر العلوم در آنچه مرتبط با این مقام است): ..... ۹۸

اشاره ..... ۹۸

(مناقشه شیخ در افادات بحر العلوم) ..... ۹۸

(حکم استصحابات جاریه در شبهات موضوعیه) ..... ۹۹

اشاره ..... ۹۹

تشریح المسائل ..... ۹۹

تنبیه چهارم: (مناط استصحاب بنا بر اینکه یک قاعده تعبدیه باشد) ..... ۱۰۶

اشاره ..... ۱۰۶

(ظنّ شخصی در اجرای استصحاب ملاک نیست) ..... ۱۰۶

اشاره ..... ۱۰۶

(سخن شیخ بهائی (ره) در اینکه ملاک ظنّ شخصی است) ..... ۱۰۷

اشاره ..... ۱۰۷

(بیان محقق خوانساری شارح دروس در رابطه با نظر شیخ بهائی) ..... ۱۰۷

(استظهار ظنّ شخصی در اجرای استصحاب از کلام شهید در ذکری) ..... ۱۰۸

- ۱۰۹ ..... تشریح المسائل
- ۱۱۶ ..... امر پنجم: (در اینکه قوام استصحاب به دو چیز است؛ یقین به حدوث و شک در بقاء)
- ۱۱۶ ..... اشاره
- ۱۱۸ ..... تشریح المسائل
- ۱۲۵ ..... امر ششم در تقسیم استصحاب است
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۵ ..... (تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب)
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۵ ..... [وجه اول: مستصحب گاهی یک امر وجودی و گاهی هم یک امر عدمی می باشد]
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۷ ..... تشریح المسائل
- ۱۳۱ ..... (کلام شریف العلماء در خروج عدمیات از محل نزاع)
- ۱۳۱ ..... اشاره
- ۱۳۱ ..... (مناقشه شیخ در کلام شریف العلماء)
- ۱۳۲ ..... (استدلال حضرات بر اختصاص استصحاب به وجودیات و مناقشه شیخ در آن)
- ۱۳۲ ..... اشاره
- ۱۳۳ ..... (دلیل چهارم حضرات بر اینکه عدمیات از محل نزاع خارجند)
- ۱۳۳ ..... اشاره
- ۱۳۳ ..... (رأی جناب شیخ انصاری)
- ۱۳۴ ..... تشریح المسائل
- ۱۴۶ ..... (شواهدی از جانب شیخ بر اینکه عدمیات نیز محل نزاع بوده است)
- ۱۴۶ ..... (تحقیق و بررسی گواه بر عدم خروج عدمیات از محل نزاع است)
- ۱۴۷ ..... تشریح المسائل
- ۱۵۴ ..... (خروج بعضی از عدمیات از محل نزاع به نظر برخی از دانشمندان)
- ۱۵۴ ..... اشاره
- ۱۵۵ ..... تلخیص المطالب

- وجه دوّم: [مستصحب گاهی یک حکم شرعی و گاهی غیر از حکم شرعی است] ..... ۱۸۰
- اشاره ..... ۱۸۰
- (انکار اجرای استصحاب در حکم شرعی بر اطلاق اوّل توسط اخباریها) ..... ۱۸۱
- تشریح المسائل ..... ۱۸۳
- [قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیّه را دو قول متعکس برشمردن، شایسته نیست] ..... ۱۹۱
- اشاره ..... ۱۹۱
- تشریح المسائل ..... ۱۹۲
- [وجه سوّم: مستصحب گاهی یک حکم تکلیفی و گاهی یک حکم وضعی شرعی است] ..... ۱۹۵
- اشاره ..... ۱۹۵
- (تفصیل صاحب وافیّه بین حکم تکلیفی و ماعدای آن) ..... ۱۹۶
- (پاسخ به یک اشکال مقدّر) ..... ۱۹۶
- تشریح المسائل ..... ۱۹۶
- (دومین تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب) ..... ۲۰۴
- [وجه اول: دلیل اثبات کننده مستصحب یا اجماع است و یا غیر اجماع] ..... ۲۰۴
- [وجه دوم: (مستصحب یا با دلیل عقلی ثابت می شود و یا با دلیل شرعی)] ..... ۲۰۴
- اشاره ..... ۲۰۴
- تشریح المسائل ..... ۲۰۵
- [فرقی بین شکّ از جهت بودن شکّ در وجود رافع یا شکّ بخاطر استعداد حکم نیست] ..... ۲۱۲
- اشاره ..... ۲۱۲
- تشریح المسائل ..... ۲۱۳
- (اشکال) ..... ۲۲۱
- اشاره ..... ۲۲۱
- (پاسخ) ..... ۲۲۲
- تشریح المسائل ..... ۲۲۳
- (عدم جریان استصحاب در احکام عقلیّه و احکام شرعیّه تابعه) ..... ۲۲۷
- اشاره ..... ۲۲۷



- ۲۲۷ ..... (استصحاب حال عقل مستند به قضیه عقلیه نیست)
- ۲۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۲۳۵ ..... [وجه سوم:] (دلیل مستصحب گاهی دلالت بر استمرار دارد و گاهی نه)
- ۲۳۵ ..... اشاره
- ۲۳۶ ..... تشریح المسائل
- ۲۴۱ ..... (تقسیم استصحاب به اعتبار شک در بقاء مستصحب)
- ۲۴۱ ..... [وجه اول:] شک انسان گاهی از مشتبه شدن یک امر خارجی و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی نشأت می گیرد]
- ۲۴۱ ..... اشاره
- ۲۴۲ ..... (هر دو قسم شبهه محل نزاع و اختلاف اند)
- ۲۴۲ ..... اشاره
- ۲۴۴ ..... (از نظر اخباریین اختلاف علماء اختصاص دارد به شبهه حکمی)
- ۲۴۶ ..... تشریح المسائل
- ۲۵۴ ..... تقسیم دوم استصحاب به اعتبار شک در بقاء مستصحب
- ۲۵۴ ..... اشاره
- ۲۵۶ ..... تشریح المسائل
- ۲۶۲ ..... تقسیم سوم و آخرین تقسیم از تقسیمات استصحاب به اعتبار شک در بقاء مستصحب
- ۲۶۲ ..... اشاره
- ۲۶۴ ..... تشریح المسائل
- ۲۷۲ ..... (اقوال در حجیت استصحاب)
- ۲۷۲ ..... اشاره
- ۲۷۶ ..... و قوی ترین (قول در حجیت استصحاب)؛ همان قول نهم است
- ۲۷۶ ..... اشاره
- ۲۷۸ ..... تشریح المسائل
- ۲۷۸ ..... اشاره
- ۲۸۸ ..... تلخیص المطالب
- ۳۲۷ ..... (استدلال بر صحت قول نهم)

- ۳۲۷ ..... اشاره
- ۳۲۷ ..... ۱- ظهور کلمات جماعتی از علماء است بر اجماع در این مطالب:
- ۳۲۸ ..... ۲- دومین دلیل استقراء است
- ۳۲۸ ..... اشاره
- ۳۲۹ ..... مقدمه:
- ۳۳۳ ..... تشریح المسائل
- ۳۳۹ ..... ۳- و اما دلیل سوم: اخبار مستفیضه است:
- ۳۳۹ ..... ۱- از جمله این اخبار صحیحه مضمرة زراعه است
- ۳۳۹ ..... اشاره
- ۳۴۰ ..... (تقریر استدلال)
- ۳۴۱ ..... تشریح المسائل
- ۳۴۱ ..... اشاره
- ۳۴۴ ..... (احتمال دوم)
- ۳۴۴ ..... اشاره
- ۳۴۶ ..... (اشکال)
- ۳۴۶ ..... (پاسخ به یک سؤال مقدر)
- ۳۴۶ ..... تشریح المسائل
- ۳۴۶ ..... اشاره
- ۳۶۴ ..... تلخیص المطالب
- ۳۷۶ ..... (استدلال به صحیحه ثانیه زراعه در حجّیت استصحاب در شکّ در رافع)
- ۳۷۶ ..... اشاره
- ۳۸۲ ..... بیان فقه الحدیث روایت دوم
- ۳۸۲ ..... اشاره
- ۳۸۳ ..... (طرح ادعای دیگری در رفع اشکال شیخ و دفع آن)
- ۳۸۵ ..... تشریح المسائل
- ۳۸۵ ..... اشاره

- ٤٠٩ ..... تلخیص المطالب
- ٤٢١ ..... (استدلال به صحیحہ ثالثہ زرارہ در حجیت استصحاب در شکّ در رافع)
- ٤٢١ ..... اشاره
- ٤٢١ ..... (احتمال دوم)
- ٤٢٣ ..... (مراد از بناء بر یقین در اخبار)
- ٤٢٣ ..... تشریح المسائل
- ٤٣٥ ..... (قرائن صارفہ و حمل حدیث برخلاف ظاہرش)
- ٤٣٨ ..... [احتمال سوم] تشریح المسائل
- ٤٤٣ ..... ٤- استدلال به موثّقہ اسحاق بن عمار
- ٤٤٣ ..... اشاره
- ٤٤٤ ..... تشریح المسائل
- ٤٥٢ ..... (استدلال به روایت خصال و یک روایت دیگر بر حجیت استصحاب)
- ٤٥٢ ..... اشاره
- ٤٥٢ ..... (مناقشہ شیخ انصاری در استدلال به این دو روایت)
- ٤٥٤ ..... تشریح المسائل
- ٤٦٨ ..... (اقوال و نظریات پیرامون قانون یقین)
- ٤٦٨ ..... اشاره
- ٤٦٨ ..... (نظریہ متوسط مرحوم شیخ)
- ٤٦٩ ..... تشریح المسائل
- ٤٦٩ ..... اشاره
- ٤٧٥ ..... تلخیص المطالب
- ٤٨٠ ..... (مکاتبہ علی بن محمّد کاشانی)
- ٤٨٠ ..... اشاره
- ٤٨١ ..... (تقریر استدلال)
- ٤٨١ ..... تشریح المسائل
- ٤٨٨ ..... (اخبار خاضہ و اثبات استصحاب در موارد خاص)

- ۴۸۸ ..... اشاره
- ۴۸۸ ..... ۱- مثل: روایت عبد الله بن سنان
- ۴۸۸ ..... اشاره
- ۴۹۰ ..... (دلالت حدیث بر استصحاب طهارت)
- ۴۹۰ ..... تشریح المسائل
- ۴۹۴ ..... ۲- موثقه عمار
- ۴۹۴ ..... اشاره
- ۴۹۴ ..... (راز و رمز دو معنائی بودن برخی عبارات)
- ۴۹۵ ..... تشریح المسائل
- ۵۰۲ ..... معنای موثقه یا استصحاب و یا قاعده طهارت
- ۵۰۲ ..... اشاره
- ۵۰۳ ..... (اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب با هم از موثقه ممکن نیست)
- ۵۰۳ ..... تشریح المسائل
- ۵۰۷ ..... کلام صاحب فصول در دلالت حدیث بر هر دو قاعده
- ۵۰۷ ..... اشاره
- ۵۰۷ ..... (مناقشه شیخ (ره) در کلام صاحب فصول)
- ۵۰۷ ..... اشاره
- ۵۰۹ ..... (منشا اشتباه مذکور)
- ۵۱۰ ..... تشریح المسائل
- ۵۱۷ ..... حاصل و نتیجه بحث
- ۵۱۷ ..... اشاره
- ۵۱۷ ..... (ظاهرا مراد از حدیث، قاعده طهارت است)
- ۵۱۸ ..... تشریح المسائل
- ۵۱۹ ..... روایت سوم:
- ۵۲۰ ..... (روایت چهارم)
- ۵۲۰ ..... تشریح المسائل

- ۵۲۰ ..... اشاره
- ۵۲۲ ..... تلخیص المطالب
- ۵۲۲ ..... اشاره
- ۵۳۴ ..... (در مقدار دلالت اخبار) (این اخبار اختصاص به شک در رافع دارند) - - - - -
- ۵۳۴ ..... اشاره
- ۵۳۶ ..... تشریح المسائل
- ۵۴۴ ..... [آرائه پنج شاهد از جانب شیخ در حجیت مطلق استصحاب] تشریح المسائل
- ۵۵۱ ..... تلخیص المطالب
- ۵۶۱ ..... (تنبيهات بر چند امر)
- ۵۶۱ ..... اشاره
- ۵۶۱ ..... تنبيه اول: اقسام استصحاب کلی
- ۵۶۱ ..... اشاره
- ۵۶۱ ..... اما استصحاب کلی قسم اول:
- ۵۶۱ ..... و اما استصحاب کلی قسم دوم:
- ۵۶۱ ..... اشاره
- ۵۶۳ ..... (طرح یک اشکال و یا توهم)
- ۵۶۴ ..... تشریح المسائل
- ۵۸۳ ..... [نظر محقق قمی عدم جواز اجرای استصحاب در این قسم] تشریح المسائل
- ۵۸۷ ..... (استصحاب کلی قسم سوم)
- ۵۸۷ ..... اشاره
- ۵۸۹ ..... تشریح المسائل
- ۶۰۳ ..... (کلام فاضل تونی تأییدی بر برخی از گفتار ماست)
- ۶۰۳ ..... اشاره
- ۶۰۴ ..... (مناقشات شیخ انصاری در آنچه جناب تونی افاده فرمود)
- ۶۰۴ ..... اشاره
- ۶۰۵ ..... (پاسخ شیخنا به یک اشکال مقدر)

۶۰۶ - (پاسخ جناب شیخ به اشکال دیگری که می گوید این امر نیز اصل مثبت است) -

۶۰۶ - تشریح المسائل -

۶۱۷ - (چرا جناب سید [صدر شارح وافیة] از ابتدا به سراغ اصله الطهاره نرفته است؟) -

۶۱۷ - اشاره -

۶۱۹ - تشریح المسائل -

۶۲۷ - (سخن پیرامون تنظیر جناب تونی (ره)) -

۶۲۷ - اشاره -

۶۲۸ - تشریح المسائل -

۶۲۸ - اشاره -

۶۳۴ - تلخیص المطالب -

۶۶۸ - تنبیه دوّم: در اینکه آیا استصحاب در زمان و امور زمانیه جاری می شود یا نه؟ -

۶۶۸ - اشاره -

۶۶۹ - تشریح المسائل -

۶۷۷ - تحقیق در مسئله: این است که: در اینجا سه فصل از بحث وجود دارد: -

۱- و اما (جریان استصحاب) در خود زمان؛ بدون اشکال، استصحاب در خود زمان جاری نمی شود -

۶۷۷ - اشاره -

۶۷۹ - تشریح المسائل -

۲- استصحاب در امور تدریجیه غیر قارّه -

۶۹۶ - اشاره -

۶۹۶ - (اشکال در استصحاب قدر مشترک و پاسخ آن) -

۶۹۷ - تشریح المسائل -

۷۰۲ - شناخت رابطی که موجب می شود مجموع اجزاء یک چیز شمرده شوند، به عرف واگذار شده است. -

۷۰۲ - اشاره -

۷۰۳ - تشریح المسائل -

۳- استصحاب امور مقیده به زمان -

۷۱۱ - اشاره -

- ۷۱۱ ..... (سخن فاضل نراقی در معارضه استصحابیین)
- ۷۱۲ ..... تشریح المسائل
- ۷۲۱ ..... سپس جناب نراقی: آنچه را در تعارض دو استصحاب وجودی و عدمی ذکر نموده
- ۷۲۱ ..... اشاره
- ۷۲۲ ..... تشریح المسائل
- ۷۲۹ ..... (مناقشه شیخ در آنچه فاضل نراقی فرمود)
- ۷۲۹ ..... اشاره
- ۷۳۱ ..... تشریح المسائل
- ۷۳۷ ..... (دومین مناقشه شیخ در مطالب مرحوم نراقی)
- ۷۳۷ ..... اشاره
- ۷۳۷ ..... (اشکال)
- ۷۳۷ ..... اشاره
- ۷۳۷ ..... (پاسخ)
- ۷۳۹ ..... تشریح المسائل
- ۷۴۱ ..... (سومین اشکال شیخ در فرموده نراقی (ره))
- ۷۴۱ ..... اشاره
- ۷۴۲ ..... تشریح المسائل
- ۷۴۲ ..... اشاره
- ۷۴۹ ..... تلخیص المطالب
- ۷۷۸ ..... تنبیه سؤم: (عدم جریان استصحاب در احکام عقلیه)
- ۷۷۸ ..... اشاره
- ۷۷۸ ..... صورت اول
- ۷۷۸ ..... صورت دوم
- ۷۷۹ ..... صورت سؤم
- ۷۷۹ ..... صورت چهارم
- ۷۸۰ ..... (اشکال)

- ۷۸۰ ..... اشاره
- ۷۸۰ ..... (استصحاب در حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیز جاری نمی شود)
- ۷۸۱ ..... تشریح المسائل
- ۷۹۶ ..... تشریح المسائل
- ۷۹۸ ..... (آیا استصحاب در موضوع حکم عقل جاری می شود؟)
- ۷۹۸ ..... اشاره
- ۷۹۹ ..... تشریح المسائل
- ۸۰۶ ..... (آنچه از گفتار شیخ روشن می شود):
- ۸۰۶ ..... اشاره
- ۸۰۶ ..... ۱- اشتباه برخی در تمسکشان به استصحاب عدم تکلیفی که در حال نسیان ثابت است
- ۸۰۶ ..... اشاره
- ۸۰۶ ..... (نظر شیخ در رابطه با امثله صاحب فصول (ره))
- ۸۰۸ ..... ۲- و نیز روشن می شود: فساد تمسک به استصحاب برائت سابقه و استصحاب اشتغال سابق
- ۸۰۸ ..... اشاره
- ۸۰۹ ..... (بلاشکال بودن استصحاب موضوع واقعی و اصل مثبت بودن آن)
- ۸۱۰ ..... تشریح المسائل
- ۸۱۰ ..... اشاره
- ۸۲۵ ..... تلخیص المطالب
- ۸۴۱ ..... درباره مرکز



مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قرارداد: فرائد الاصول. برگزیده. شرح

عنوان و نام پدیدآور: متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ» / جمشید سمیعی.

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ۱۵ ج.

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ چهارم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ پنجم)؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲ □ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ سوم)؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج. ۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۵-۹؛ ۳۶۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ سوم)؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸-۵-۳؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج. ۶ □ چاپ سوم)؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷)؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج. ۸ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۱-۴؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج. ۸ □ چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۹، چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۱۱، چاپ دوم)؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۲، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰.

یادداشت: عنوان جلد چهارم «ترجمه، متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری...» است.

یادداشت: ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع. - ج. ۳. کتاب الظن : المقصد الثاني. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشک تنبيه البرائه - اصله التخییر. - ج. ۸. احتیاط. - ج. ۹. استحباب. - ج. ۱۰. در شرایط عمل به اصول براءت □ تخییر □ احتیاط. -

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق. -- پرسشها و پاسخها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

**اشاره**



متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ» / جمشید سمیعی

ص: ۳

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائد الاصول . برگزیده . شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری « به روش پرسش و پاسخ » / جمشید سمیعی .

مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲ -

مشخصات ظاهری : ۱۵ ج .

ص : ۴

فهرست

ص: ۵

فهرست

ص: ۶



فهرست

ص: ۷

فهرست

ص: ۸

فهرست

ص: ۹

فهرست

ص: ۱۰

فهرست

ص: ۱۱

فهرست

ص: ۱۲

فهرست

ص: ۱۳





\* جهت یادآوری بفرمائید اصل به لحاظ لغوی به چه معناست؟

به معنای پایه و ریشه است.

\* اصل در علم اصول به چه معنایی به کاررفته است؟

به معنای: قاعده، دلیل، ظاهر و استصحاب.

- قاعده مثل اینکه گفته می شود که: اصل در اشیاء پاک بودن است، بدین معنا که قاعده طهارت جاری است.

- دلیل مثل اینکه گفته می شود که عقد لازم است و الاصل فیه قوله تعالی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

- ظاهر و یا راجع مثل اینکه گفته می شود که: اصل در استعمال حقیقت است، یعنی ظاهر حال گوینده این است که معنای حقیقی لفظ را اراده کرده است.

- استصحاب مثل اینکه در موردی که شکّ در انتقال مالی از یکی به دیگری پیدا شود گفته می شود که: اصل عدم انتقال است، یعنی استصحاب می کنیم عدم انتقال را.

\* اصل بر چند قسم بود؟

بر دو قسم: ۱- اصل لفظی ۲- اصل عملی

۱- اصل لفظی عبارتست از ظهور لفظ در معنایی که مهم ترین این اصول عبارت بود از:

اصل اصالة الحقیقه، اصل اصالة العموم، اصل اصالة الاطلاق.

۲- اصل عملی عبارتست از قاعده ای که به هنگام شکّ در حکم واقعی و یا در

موضوع آن بدان عمل می شود که مهم ترین اصول عملیه عبارت بود از:

اصل برائت، اصل احتیاط یا اشتغال، اصل تخییر و اصل استصحاب که قرار است بدان پرداخته شود.

\* اصل عملی خود بر چند قسم است؟

بر سه قسم است: ۱- اصل حکمی ۲- اصل موضوعی و مشترک

۱- اصل عملی حکمی آن است که برای بیان حکم ظاهری بکار می رود که به مهم ترین آنها اشاره شد این اصول غالباً اصل حکمی هستند و گاهی هم به صورت اصل موضوعی که بدان پرداخته خواهد شد.

۲- اصل عملی موضوعی آن است که برای بیان موضوع حکم بکار می رود، مثل اصالة الصحة و مثل اصالة الحریة و اصل عدم ولایت و مفاد قاعده فراغ و تجاوز اگر آن را اصل بدانیم.

\* چه اصولی می توانند هم مثبت حکم باشند، هم مثبت موضوع؟

- اصالة الطهارة، اصالة الحل، اصالة العدم، عدم الدلیل دلیل العدم، اصالت نفی الاكثر که به هنگام تردید میان اقل و اکثر جاری می شود. اصل اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت.

\* در تبیین مطلب یک مثال حقوقی برای اصل موضوعی بزنید؟

فی المثل می دانیم که طبق ماده ۸۷۵ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، در وراثت حمل باید نطفه او در زمان مرگ مورث منعقد شده باشد، که در صورت شک در این امر، اصل، عدم آن است.

طبق همین ماده شرط دیگر این است که: حمل زنده متولد شود، در صورت شک در این مطلب نیز، اصل، عدم آن است.

- دو اصل مزبور موضوعی هستند.

\* چرا با وجود اینکه اصول دیگری هم وجود دارد، تأکید روی اصول علمیه برائت، احتیاط تخییر و استصحاب است؟

بخاطر اینکه این چهار اصل در تمامی ابواب فقه و حقوق بکار گرفته می شوند. و لکن اصول دیگر کاربرد کمتری دارد.

\* موضوع این اصول چیست؟

موضوع این اصول شک است، بدین معنا که هرگاه یقین و ظن معتبر به امری نداشته، بلکه در آن شک و تردید داشته باشیم به یکی از این اصول تمسک می‌کنیم.

\* شرط اجرای هر یک از این اصول چیست؟

فحص و جستجو برای پی بردن به حکم واقعی است بدین معنا که: برای یافتن حکم واقعی اول باید به مطالعه، تحقیق و تفحص پرداخته به سراغ ادله و امارات معتبره برویم، چنانچه نتوانستیم به حکم واقعی برسیم، آنگاه به سراغ اصول عملیه برویم و به مقتضای آنها عمل کنیم.

\* انحصار اصول عملیه مهم در چهار اصل بر چه اساسی است؟

بر اساس حصر عقلی است، چرا که هم یا با حالت سابقه مورد توجه قرار می‌گیرد یا نه.

۱- آنجا که حالت سابقه مورد توجه قرار می‌گیرد، مجرای اصل استصحاب است.

۲- آنجا که حالت سابقه مورد توجه قرار نمی‌گیرد، و یا وجود ندارد خود دارای دو صورت است، بخاطر اینکه: یا عمل به احتیاط ممکن است یا نه؟

- آنجا که عمل به احتیاط ممکن نباشد جای جریان اصل تخییر است.

- و آنجا که عمل به احتیاط ممکن است خود بر دو گونه است:

۱- یکی آنکه دلیلی بر وجوب عمل به احتیاط در دست داشته باشیم که در این صورت جای جریان اصل احتیاط است.

۲- یکی اینکه دلیلی بر وجوب احتیاط در دست نداشته باشیم که جای جریان اصل برائت است.

\* سابقه تاریخی استصحاب چگونه است؟

بنیان این اصل همان کلام زیبای مولی متقیان امام علی علیه السلام است که می‌فرماید: «من کان علی یقین، فشک، فلیمض علی یقینه».

البته روایات دیگری که به اخبار لا تنقض مشهورند از این امام همام و صادقین علیهما السلام در این مسئله وجود دارد، منتهی به مرور زمان مورد دقت قرار گرفته و مراحل تکاملی برداشت از این سرچشمه نورانی طی شده است و لذا در لابلای مباحثات

گسترده و بررسی های دقیق به عنوان یک اصل پابرجا رخ نموده است.

البته اگرچه گروه های اهل سنت به ویژه شافعی هم پیرامون این اصل بحث های فراوانی دارند و لکن تکامل آن مرهون تلاشهای دامنه دار اهل ولایت و اصولیین شیعه است. (۱)

\* نظر حضرات امامیه در رابطه با این اصل چیست؟

۱- قدمای امامیه در این مسئله اختلاف داشته اند، فی المثل: شیخ مفید یعنی استاد سید مرتضی و شیخ طوسی، معتقد به حجیت آن شده است، چنانکه مرحوم محقق، صاحب شرایع نیز قائل به حجیت آن است، و حال آنکه مرحوم صاحب معالم به صراحت حجیت آن را نفی می کند. (۲)

۲- و اما از متأخرین امامیه اکثرا پس از ورود به بحث و تقسیم بندی مسئله به تقسیماتی، یک نوع از آن را حجت دانسته اند، چنانکه مرحوم شیخ انصاری و جناب محقق نائینی، استصحاب را در صورت شک در وجود رافع و رافعیّت موجود حجت می دانند و لکن در صورت شک در مقتضی آن را حجت نمی دانند که تفصیل مطلب خواهد آمد.

\* جایگاه استصحاب در حقوق ایران کجاست؟

اگرچه در متن قانون نامی به صراحت از استصحاب برده نشده است، و لکن با بررسی می توان مصادیقی از آن را در طی مواد قانونی پیدا نمود، چنانکه در آراء دادگاهها این اصطلاح یا اصطلاح معادل ان بکار رفته است مثل:

حکم تمیزی شماره ۶۹۴۶، ۶۷۳ مورخ ۱۳/۵/۱۳۱۰ و شماره ۶۲۶۰، ۱۱۶۵ مورخ ۲۷/۸/۱۳۰۹ و شماره ۱۴۶۲، ۱۲۶ مورخ ۲۳/۱/۱۳۱۷.

- در ماده ۳۵۷ قانون آئین دادرسی مدنی آمده است: در صورتی که حق و یا دینی برعهده کسی ثابت شد، اصل، بقاء آن است، مگر خلافش ثابت شود.

این ماده خود مصداق بارز اصل استصحاب است.

ص: ۱۸

---

۱- عده الاصول شیخ طوسی، چ دوم چاپ ۱۳۱۸ قمری، ص ۱۲۴.

۲- معالم الاصول- پایان مطلب ششم.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی خَیْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ، وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی  
أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِیْنَ إِلَى یَوْمِ الدِّیْنِ.

متن

المقام الثانی (۱) فی الاستصحاب و هو لغه: أخذ الشیء مصاحبا، (۲) و منه: استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة.  
و عند الأصولیین عرّف بتعاریف، أسدّها و أخصرها: «ایقاع ما كان»، (۳) و المراد بالایقاع الحكم بالبقاء، و دخل الوصف فی  
الموضوع مشعر بعلیته للحکم، فعله الإبقاء هو أنه (۴) كان، فیخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته أو دلیله.  
و إلى ما ذكرنا یرجع تعریفه فی الزبده بآئه: «اثبات الحكم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الاوّل»، (۵) بل نسبه  
شارح الدروس الی القوم، فقال: أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب اثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان علیه. (۶)

ص: ۱۹

۱- من المقامین المذكورین فی مبحث البراءة ۲: ۱۴.

۲- لم نعر على هذا التعریف بلفظه فی كتب اللغة، ففي القاموس: «استصحابه: دعاه الی الصبحه و لازمه»، و فی المصباح: «كلّ  
شیء لازم شیئا فقد استصحابه، و استصحت الكتاب و غیره: حملته صحبتی»، و كذا فی الصحاح و مجمع البحرین، ماده «  
صحب».

۳- انظر مناهج الاحكام: ۲۲۳، و كذا ضوابط الاصول: ۳۴۶.

۴- فی النسخ: «أن».

۵- الزبده: ۷۲-۷۳.

۶- مشارق الشموس: ۷۶، و فيه: «اثبات حکم شرعی ... الخ».

و أزيّف التعاريف تعريفه بأنّه: «كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»؛ (١) إذ لا يخفى أنّ كون حكم أو وصف كذلك، هو محقق مورد الاستصحاب و محلّه، لا نفسه. و لذا صرّح في المعالم - كما عن غايه المأمول-: (٢) بأنّ استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيىء وقت آخر، و لا- يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، و هو الاستصحاب؟ (٣) انتهى.

و يمكن توجيه التعريف المذكور: بأنّ الحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلّه، و ليس الدليل بما أفاد العلم أو الظنّ بالحكم، و المفيد للظنّ بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس الا كونه يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات الّا (٤). بما ذكره (قدس سره).

لكن فيه: أنّ الاستصحاب - كما صرّح به هو في أوّل كتابه (٥) - إن اخذ من العقل كان داخلا في دليل العقل، (٦) و ان اخذ من الاخبار فيدخل في السنّه، و على كلّ تقدير، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره: لأنّ دليل العقل هو حكم عقليّ يتوصّل به الى حكم شرعيّ، و ليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان، (٧) و المأخوذ من السنّه ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشىء معلوما سابقا مشكوكا فيه لا حقا (٨) لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

ص: ٢٠

١- هذا التعريف للمحقّق القمّي في القوانين ٢: ٥٣.

٢- غايه المأمول في شرح زبده الاصول للفاضل الجواد (مخلوط): الورقه ١٢٨، و حكاه عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٣٤.

٣- المعالم: ٢٣١.

٤- لم ترد «الّا» في بعض النسخ.

٥- القوانين ١: ٩.

٦- كذا في بعض النسخ: «الدليل العقلي».

٧- لم تردد «على ما كان» في بعض النسخ.

٨- «لا حقا» من بعض النسخ.

**[ادامه مقصد سوم در مورد شک]****[مقام دوم: در مورد استصحاب]****(در تعریف استصحاب به لحاظ لغوی و اصطلاحی)****اشاره**

- استصحاب از نظر لغوی، چیزی (و یا کسی) را مصاحب و همراه گرفتن است، و براساس همین معنای لغوی است، در کتاب الصلاة، عبارت (استصحاب اجزاء ما لا- یؤکل لحمه فی الصلاة است)، یعنی مصاحب و همراه گرفتن اجزای حیوان حرام گوشت در نماز (مبطل نماز است)

- و در اصطلاح الصولیین به تعریفهای (مختلفی) تعریف شده است که مستحکم ترین و مختصرترین این تعاریف (از نظر جناب شیخ)، ابقاء ما کان است، و مراد از ابقاء، حکم (عقل و یا شرع) به بقا است (یعنی: ابقاء، موضوع است و ما کان، محمول قضیه)، و داخل شدن وصف (یعنی آنه کان) در موضوع (یعنی: ابقاء)، اشعار به علت بودن موضوع برای حکم دارد، فلذا علت ابقاء، همان وجود پیشین است.

بنابراین:

حکمی که به جهت وجود علت یا وجود دلیل آن ابقا می شود از تعریف مذکور خارج می شود.

و تعریف شیخ بهائی رحمه الله به آنچه ما گفتیم برمی گردد که گفته اند: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان نخست، بلکه محقق خوانساری رحمه الله شارح دروس، نسبت داده است این تعریف را به اصولی های امامیه که گفته اند:

- استصحاب ثابت نمودن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق بر آن.

**(تعریف صاحب قوانین و مناقشه در آن)****اشاره**

و اما سست ترین و ضعیف ترین تعریفها از استصحاب، تعریف مرحوم محقق قمی در قوانین است به اینکه:

- استصحاب، حکم (مثلا- وجوب) یا وصفی (مثلا عدالت) است که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است. زیرا حکم یا وصف آن چنانی محقق (و مبین) مورد و محل استصحاب است، و نه

خود استصحاب. و لذا صاحب معالم در معالم تصریح فرموده است: چنانکه از غایه المأمول مرحوم شهید نیز نقل شده است به اینکه:

ص: ۲۱



محل استصحاب حال این است که: حکمی در زمان گذشته ثابت شود، درحالی که دلیلی بر انتفاء و برداشته شدن آن در زمان آینده اقامه نمی شود.

پس: آیا (در چنین موردی) حکم می شود به بقاء ما کان علی ما کان و این همان استصحاب است یا نه؟ تمام.

### (توجیه مرحوم شیخ از تعریف مرحوم قمی جهت دفع اشکال از آن)

#### اشاره

سپس جناب شیخ می فرماید: توجیه تعریف مذکور ممکن است به اینکه: این حد و تعریفی که ذکر شد، تعریف استصحابی است که از ادله (و امارات ظنیه) شمرده شده است، و چیزی دلیل نیست مگر مفید علم به حکم و یا ظنّ به آن باشد، و (امر) مفید ظن، به وجود حکم در زمان لا- حقّ نیست مگر آن چیزی که در زمان سابق یقینی الحصول بوده و در زمان لا- حقّ مشکوک البقاء است.

پس: در تعریف از استصحابی که از امارات شمرده شده است، چاره ای نیست جز آن مطالبی که ذکر نمود.

### (عدم تمامیت توجیه مذکور)

#### اشاره

و لکن در این توجیه اشکالی وجود دارد و آن عبارتست از اینکه:

- استصحاب، چنانکه خود جناب قمی در اوّل کتاب قوانین بدان تصریح فرموده است: اگر از عقل اخذ شود، داخل در دلیل عقل است، و چنانچه از اخبار اخذ شود داخل در سنّت می شود، و به هر تقدیر، تعریف صاحب قوانین با آنچه خود ذکر کرده است، درست در نمی آید. (چرا؟)

زیرا: دلیل عقلی، همان حکم عقلی است که بوسیله آن به یک حکم شرعی، دست پیدا می شود، و نیست در استصحاب مگر حکم به بقاء ما کان، و استصحاب اخذشده از سنّت، نیست مگر وجوب حکم به بقاء ما کان علی ما کان.

پس: معلوم بودن یک شیء در زمان سابق و مشکوک بودن آن در زمان لا حقّ، به هیچ یک از دو وجه، بر استصحاب به معنای ابقاء ما کان منطبق نمی شود.

\*\*\*

\* جهت یادآوری بفرمائید وظیفه یک مجتهد چیست؟

تحقیق و تفحص در حرام و حلال الهی است که پس از این تحقیقات:

۱- یا قطع به حکم شرعی پیدا می کند ۲- یا ظن به حکم شرعی پیدا می کند ۳- و یا شک در حکم واقعی برای او حاصل می آید.

و امّا در مقصد اول رسائل به احکام و مسائل حالت قطع پرداخته شد، و در مقصد دوم به بیان دستورالعملها و مسائل ظن گذشت، شک نیز دارای مسائل و احکامی است که در این مقصد یعنی مقصد سوم بدان پرداخته و بیان می گردد.

\* مقام اول بحث در مقصد سوم در رابطه با چه امری بود؟

مربوط به مواردی بود که در شک، حالت سابقه مورد ملاحظه واقع نمی شود و گفته شد که این موارد، مجرای سه اصل براءت، تخییر و احتیاط است و احکام هر یک تفصیلاً بیان شد.

\* مقام دوم بحث در اینجا در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با اصل استصحاب و محل اجرای آن است، و به عبارت دیگر:

مربوط به مواردی است که شک دارای حالت سابقه یقینی است و این حالت عند الحکم نیز مورد نظر واقع می شود که محل اجرای اصل استصحاب است.

\* کلمه استصحاب به لحاظ ساختاری چگونه است و معنای لغوی آن چیست؟

مصدر باب استفعال بوده و به تصریح بسیاری از اهل لغت به معنای اخذ الشیء مصاحباً، یعنی چیزی و یا کسی را به عنوان مصاحب و همراه گرفتن آمده است.

\* آیا کلمه استصحاب به همین معنای لغوی در اصطلاحات اصولیین نیز بکار رفته است؟

بله، فی المثل: در کتاب الصلاة فرموده اند: استصحاب اجزاء حیوانات حرام گوشت در نماز مبطل نماز است که مراد از استصحاب در اینجا این است که: اخذ و بکارگیری اجزاء حیوانات حرام گوشت در لباس و پوشاک و به همراه داشتن آن به وسیله پوشیدن و یا ... نماز را باطل می کند.

\* کلمه استصحاب در اصطلاح علمای اصولی به چه معناست؟

تعاريف مختلفى از آن شده است كه مرحوم شيخ به هفت تاي ان اشاره فرموده است كه دوتاي آن قابل توجه بوده و توسط ايشان به دقت مورد بررسى قرار گرفته است و لكن ما بقى تعاريف هريك به يكي از اين دو تعريف بازمى گردند.

ص: ۲۳

\* مستحکم ترین و مختصرترین این تعاریف از نظر شیخ کدام تعریف است؟

همان تعریفی است که خود ایشان از استصحاب فرموده و آن عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقای چیزی که قبلاً بوده است.

\* نکات قابل توجه در این تعریف چیست؟

سه نکته اساسی و قابل توجه در این تعریف وجود دارد:

۱- کلمه ابقاء است که ابقاء یک شیء خود بر دو گونه است:

گاهی ابقاء واقعی است، یعنی چیزی در واقع و نفس الامر باقی است چه ما بدانیم یا نه و چه نخواهیم یا نه.

گاهی ابقاء ظاهری است و تعبّدی، بدین معنا که در ظاهر ابقاء می شود و لکن چه بسا به حسب واقع ابقائی در کار نباشد.

- این ابقاء ظاهری نیز خود بر دو نوع است: ۱- ابقاء عملی ۲- ابقاء حکمی

ابقاء عملی عبارتست از اینکه شخص مکلف، در مقام عمل به حالت سابقه ملتزم شود.

فی المثل: تا دیروز یقین داشت به وجوب فلان علم و آن را عملاً انجام می داد، امروز در وجوب آن شک نموده است، و لکن باز هم چون گذشته به آن عمل می کند و به شک خود اعتنا نمی کند به نحوی که گویا شکی برای او حاصل نشده است.

و ابقاء حکمی عبارتست از حکم به بقا، منتهی حاکم به این بقا:

الف: عند المتقدمین عقل بوده است و لذا آنها استصحاب را از ادله عقلیه بحساب می آورند و می گفتند: حکم عقل همان ادراک عقل است، آن هم ادراک ظنی بقا حالت سابقه، این ادراک و یا دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرع است.

ب: و اما بنا بر ملازمه مزبور عند المتأخرین شارع مقدس است آن هم به برکت اخبار لا تنقض است که چنین حکمی را صادر فرموده است.

\* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از این دو ابقاء است؟

همین ابقاء حکمی و یا حکم به بقا است.

۲- کلمه (ما) است که مراد از این ماء موصوفه در تعریف یکی از دو امر ذیل است و لکن علی سبیل منع خلّو:

- یا مراد از آن خود حکم شرعی است مثل: وجوب، حرمت، و ... که ابقاء می شوند.

- و یا مراد از آن موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت فلان شخص و یا حیات فلان بکر.

ص: ۲۴

\* حاصل مطلب مزبور چیست؟

این است که: هر حکمی چه عقلی و چه عادی و هر موضوعی و لو دارای اثر شرعی نباشد.

مراد نمی باشد، بدین معنا که اصولی و فقیه با این گونه امور کاری ندارند.

۳- اینکه ابقاء ما کان نیز در یک تقسیم بندی خود بر سه نوع است:

الف: ابقاء ما کان بخاطر بقا علت آن چنانکه در تکوینیات گفته می شود: فلان اثر مثلا دود در گذشته موجود بود چرا که علتش که آتش باشد موجود بود، الا آن نیز آن دود موجود است چرا که علت آنکه آتش باشد موجود است و یا فی المثل: روشنائی و نور خورشید در گذشته وجود داشت، چرا که کره خورشید وجود داشت اکنون نیز این نور و روشنائی موجود است، چرا که علت وجود آن اثر که خورشید باشد موجود است.

ب: ابقاء ما کان بخاطر بقا دلیل آن چنان که در تشریحات گفته می شود:

فلان حکم مثلا- حرمت خمر وجود داشت، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود داشت، اکنون نیز این حکم وجود دارد، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود دارد و یا فی المثل:

فلان حکم مثلا وجوب نماز در گذشته وجود داشت چرا که دلیل آن یعنی اقیموا الصلاه باشد وجود داشت، اکنون نیز وجوب صلاه وجود دارد چرا که دلیل آن یعنی اقیموا الصلاه وجود دارد.

ج: ابقاء ما کان صرفا بخاطر بودن پیشین آن است بدین معنا که چون در گذشته موجود بوده است اکنون هم می گوئیم موجود است.

یعنی: کون سابق را در اینجا علت وجود لاحق می گیریم و لذا: استصحاب ابقاء ما کان بخاطر اینکه آن کان است و نه بخاطر وجود علت و یا وجود دلیل آن. چرا؟

زیرا: با وجود علت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول و مدلول وجود ندارد تا جای استصحاب باشد.

\* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می آید؟

از عبارت (ما کان)، بدین صورت که کلمه (ما) موصوف و لفظ کان صفت آن می باشد، و لذا ابقاء ما کان یعنی: ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را داراست، قبلا بوده است.

\* حاصل مطلب در تقریر مزبور چیست؟

این است که: حضرات اصولی می گویند: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه.

یعنی: اگر در لسان دلیل حکمی را معلق کرده باشند بر وصفی، این تعلیق اشعار دارد به اینکه آن وصف علت است برای آن حکم و حکم دایر مدار آن وصف است.

ص: ۲۵

فی المثل: وجوب اکرام در اکرم العالم به لحاظ وصف علم است نه اینکه ذات آن فرد دارای خصوصیتی باشد کأن می گوئی: اکرم فلانا لعلمه.

و لذا: در ما نحن فیه نیز که گفته است: ابقاء ما کان معنایش این است که: ابقاء چیزی که این صفت را دارد، قبلاً بوده است و این کون و بودن در سابق علت آن حکم به بقاء است، کأن می گوئی: ما کان لاجل أنه کان متیقناً سابقاً.

\* غرض حضرت شیخ از (و الی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزبده بآنه ...) چیست؟

اشاره به تعریف جناب شیخ بهائی در کتاب زبده است از استصحاب که فرموده: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان اول، که این تعریف برمی گردد به تعریف اول.

سپس جناب شیخ می فرماید: و بلکه محقق خوانساری نسبت داده است به اصولیین امامیه که گفته اند: استصحاب ثابت کردن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق بر آن.

\* غرض جناب شیخ از عبارت (و ازیف التعاریف ...) چیست؟

اشاره به چهارمین تعریف از مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین است که فرموده:

الاستصحاب کون حکم (مثلاً وجوب) او وصف (مثلاً عدالت) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

به عبارت دیگر: استصحاب عبارتست از: حکم یا وصفی که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و لکن در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است.

\* چرا به نظر جناب شیخ تعریف مذکور سست ترین تعریف از استصحاب است؟

زیرا: ایشان با این بیان، مورد و محل و مجرای استصحاب را تبیین کرده اند یعنی تبیین کرده اند که: استصحاب، در مواردی بکار می رود که حکمی و یا وصفی قبلاً یقینی بوده و اکنون مشکوک است، لکن بیان فرموده که خود استصحاب چیست؟

\* مراد از (و لذا صرح فی المعالم ...) چیست؟

این است که: جناب شیخ، سخن صاحب معالم و شهید ثانی را گواهی بر اشکال و ایراد خود بر تعریف جناب قمی (ره) گرفته است، چرا که این دو بزرگوار فرموده اند: محل استصحاب عبارتست از اینکه:

حکمی در زمان گذشته ثابت شده و در زمان آینده دلیلی بر انتفاء آن حکم وجود ندارد، و ما



شک داریم که اگر کسی در چنین موردی استصحاب را حجت بداند و آن را در آن جاری کند، آیا خود استصحاب همان حکم به بقاء ما کان علی ما کان است.

و لذا با توجه به این گواه می فرماید: اشکال به تعریف صاحب قوانین وارد است.

\* پس غرض ایشان از (و یمكن توجيه التعريف المذكور ...) چیست؟

این است که جناب شیخ در صدد توجیه تعریف جناب میرزا و دفع اشکال از آن برآمده است و لذا می فرماید: ممکن است بگوئیم که: جناب قمی با این بیان در مقام تعریف استصحابی هستند که از ادله ظنیه محسوب می شود به عبارت دیگر:

– از نظر قدما، استصحاب، از باب حکم عقل و با ملاک ظن به بقاء، حجت بوده است و لا شک در اینکه ظن نیز همچون علم طریق الی الواقع است.

در نتیجه: آنها استصحاب را از امارات ظنیه و طریق ظنی به سوی واقع می دانستند و لکن از نظر علمای متأخر استصحاب از باب اخبار و روایات بوده و صرفاً با مناط تعبد حجت است.

در نتیجه: این ها استصحاب را از اصول عملیه بحساب می آورند.

و لذا در توجیه مزبور می گوئیم جناب میرزا نیز در صدد تعریف استصحاب از نوع اول یعنی عقیده متقدمین برآمده است، لکن با این بیان که:

دلیل در اصطلاح اصولیین آن چیزی است که یا مفید علم به واقع باشد، مثل نصوص قرآنی و یا حد اقل مفید ظن به واقع باشد مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنی و ... و در باب استصحاب آن چیزی که دلیلیت دارد و اماره ظنیه است: کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الآن السابق ...

است.

\* آیا توجیه مزبور به نظر خود ایشان صحیح و تمام است؟

خیر، در اشکال به توجیه مزبور نیز می فرماید: خود جناب قمی در شروع جلد دوم کتاب قوانین فرموده: نمی توان استصحاب را به عنوان دلیل پنجمی در برابر ادله اربعه بحساب آورد، بر خلاف محقق اول که در کتاب معتبر ادله احکام را پنج امر دانسته است چرا که استصحاب را بعنوان دلیل پنجم گرفته است.

و لذا می گوئیم جناب قمی، استصحاب: اگر از باب حکم عقل حجت باشد در دلیل عقلی داخل می شود. و اگر از باب اخبار حجت باشد در سنت داخل می باشد.

حال: تعریف شما با هیچ یک از این دو مطلب سازگار نمی باشد، چرا که:

۱- اگر استصحاب را از باب حکم عقل حجت بدانیم باید بگوئیم که کار عقل حکم و یا به

ص: ۲۷

تعبیر دیگر ادراک است.

به عبارت دیگر: این عقل است که حکم به بقاء ما کان دارد چنین معنایی را درک می کند و سپس از طریق ملازمه، حکم شرع را درمی یابد، منتهی: این حکم عقلی اختصاص به مورد خاصی دارد و این مورد، موردی است که حکمی و یا وصفی یقینی باشد سابقا و مشکوک باشد لاحقا.

بنابراین: اشکال به تعریف جناب قمی که تعریف به محلّ باشد همچنان به قوت خود باقی است. همچنین اگر استصحاب را از باب اخبار و روایات حجّت بدانیم، باز هم آنچه به شارع مربوط است این است که: شارع نقض یقین به شکّ و به وجوب بقاء بر حالت سابقه را حرام دانسته است، لکن این حکم شارع نیز در مورد خاصی است.

پس: تعریف جناب میرزا در حقیقت بیان محل و مجرای استصحاب است و نه ماهیت آن.

\*\*\*

ص: ۲۸

نعم ذكر شارح المختصر: «أنّ معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» (١).

فان كان الحدّ هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور. و إن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف (٢) المشهور.

و كانّ صاحب الوافيه استظهر منه (٣) كون التعريف مجموع المقدمين، فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال، فيقال: إنّ الامر الفلاني قد كان و لم يعلم عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو باق، (٤) انتهى. و لا ثمره مهمّه في ذلك.

ترجمه

### (تعريف عضدى در شرح مختصر از استصحاب)

بله، عضدى شارح مختصر ابن حاجب مى گويد معنای استصحاب اين است كه:

١- الحكم الفلاني (مثلا وجوب) قد كان و لم يظنّ عدمه.

٢- و كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

فالحكم الفلاني، مظنون البقاء. (يعنى اکنون شكّ داريم كه آن حكم از بين رفته يا نه؟

- سپس مرحوم شيخ مى فرمايد:-

اگر این تعريف (عضدى) خصوص همان صغرى باشد، منطبق مى شود بر تعريف ذكر شده از (محقق قمى كه فرمود: كون حكم ...).

ص: ٢٩

١- شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

٢- فى (ت) و (ه): «تعريف».

٣- لم ترد «منه» فى (ظ).

٤- الوافيه: ٢٠٠.

- و اگر (مراد ایشان) از این تعریف، خصوص آن کبری باشد، منطبق می شود بر تعریف مشهور (که همان حکم العقل ببقاء ما کان است).

### (تعریف جناب تونی صاحب وافیه از استصحاب)

#### اشاره

و گویا جناب فاضل تونی صاحب وافیه، استظهار کرده است از این تعریف (عضدی) که این تعریف (از استصحاب) مجموع دو مقدمه است (و نه صرف یک مقدمه)، و لذا ایشان (در این تعریف) با عضدی موافقت کرده می گوید: استصحاب همان تمسک کردن به ثبوت چیزی است که در وقتی از وقتها (مثل وجوب جمعه در زمان حضور) و یا در حالی از حالات (مثل نجاست آب در حال تغییر یکی از اوصاف ثلاثه آن) ثابت شده است، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن وقت (مثلا غیبت) یا آن حال (حال تغییر بنفسه مثلا).

در نتیجه گفته می شود:

۱- فلان امر قبلا بود، در حالی که اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلا بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

- در این تعریف ثمره مهمی وجود ندارد.

\*\*\*

#### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (نعم ذکر شارح المختصر: ...) چیست؟

اشاره شیخ به تعریف استصحاب توسط عضدی در کتاب شرح مختصر ابن حاجب است که گفته معنای استصحاب این است که:

۱- فلان حکم (مثلا- وجوب نماز) قبلا- بوده و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست، یعنی ما نسبت به بقاء یا عدم بقاء آن شک داریم.

۲- هر چیزی که چنین باشد، مظنون البقاء است.

پس: فلان حکم که چنین است مظنون البقاء است.

\* نظر جناب شیخ در رابطه با این تعریف چیست؟

می فرماید:

۱- اگر خصوص صغری را در کلام ایشان بگیریم و به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور

ص: ۳۰

خصوص همان صغری است، منطبق بر همان بیان جناب قمی است.

۲- و اگر خصوص کبری را بگیریم و یا به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور خصوص همان کبری است با تعریف مشهور منطبق می شود چرا که مشهور قدما نیز استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می دانستند.

\* نظر جناب تونی صاحب وافیه الاصول چیست؟

فرموده است: مجموع دو مقدمه فوق در کلام عضدی تعریف استصحاب است و نه صرف یک مقدمه تنها و لذا ایشان نیز با تعریف مزبور موافقت کرده و می فرماید: استصحاب عبارتست از: تمسّک کردن به ثبوت آنچه که ثابت شده در زمانی از زمانها مثل وجوب جمعه در زمان حضور امام و یا در حالی از حالات مثل مثلاً نجاست آب در حال تغیر یکی از اوصاف ثلاثه اش، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن زمان مثلاً زمان غیبت و یا آن حال، یعنی حال زوال تغیر بنفسه مثلاً.

سپس می فرماید: تمسّک به این مطلب بدین معناست که:

۱- فلان امر مثلاً حرمت خمر، قبلاً بود و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلاً بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) نسبت به تعریف شیخ انصاری از استصحاب چیست؟

امام خمینی مدعی شده است که تعریف های به عمل آمده از استصحاب خالی از اشکال نیست و کلمات حضرات در این باب مضطرب و از حیث صدر و ذیل متناقض می باشند و لذا برای آشکار کردن صدق این مدعی، تحقیق در حقیقت استصحاب را لازم دانسته و بر همین اساس به نقد تعریف جناب شیخ پرداخته و فرموده است که به حسب تصوّر و مقام ثبوت:

۱- احتمال داده می شود که استصحاب، مثل اصل حلیت و طهارت؛ اصل عملی باشد.

۲- احتمال داده می شود که یک اصل شرعی برای حفظ بر واقع باشد، که در این صورت استصحاب، حجّت بر واقع می باشد.

۳- احتمال داده می شود که مثل خبر موثّق، اماره شرعی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار آن از طرف شارع باشد.

۴- و احتمال داده می شود که مثل خبر موثّق، اماره عقلایی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار آن از بنای عقلاء باشد.

۵- و احتمال داده می شود که اصل عقلایی باشد، که بنای عقلا بر عمل به استصحاب می باشد؛ و لکن نه از آن جهت که استصحاب راهی به سوی واقع باشد، بلکه به جهت حکمت دفع

حرج، همچون اصل صحت، البته بنا بر اینکه آن اصل به جهت حکمت دفع حرج عند العقلاء تشریح شده باشد و نه به جهت طریقیّت عقلائی آن.

۶- و احتمال داده می شود که دلیل عقلی غیر مستقل باشد؛ یعنی دلیلی است که به حکم شرعی منتهی می شود اما نه مستقلاً، بلکه به ضمیمه مقدمه شرعی، مثل حکم به ملازمه میان وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن.

و سپس در بررسی احتمالات مزبور می فرماید: استصحاب نمی تواند که از دلیل های عقلی مستقل باشد، چرا که دلیل عقلی مستقل، قضیه ای عقلی است که بدون واسطه قرار گرفتن چیزی دیگر و رای حکم عقلی، به حکم شرعی منتهی می گردد. مثل اینکه:

۱- حکم به اینکه ظلم قبیح است ۲- تجویز ظلم بر شارع قبیح است ۳- قبیح بر شارع محال است.

پس: ظلم به حسب حکم شرعی، حرام است.

مخفی نماند که استصحاب، بنا بر اینکه از عقل گرفته شده باشد، از قضایای عقلی مستقل نیست چرا؟ زیرا: جهت قرار دادن صغری برای کبرای عقلی به خطاب شرعی محتاج است. (۱)

امام خمینی در جای دیگری می فرماید: اگر استصحاب، مثل دو اصل حلیت و طهارت، اصل عملی باشد، وظیفه عملی در مقام شک می باشد که موضوع آن، شک در چیزی است که وجودش در زمان پیشین یقینی بوده است، و اعتبار آن به جهت محافظت بر واقع نمی باشد. در این صورت حجّت بر واقع و راهی برای عمل به واقع نمی باشد، و اطلاق حجّت بر آن صحیح نیست. چرا؟

زیرا: حجّت عبارتست از چیزی که نشانه بر واقع و منجز آن باشد، یا برای محافظت بر واقع جعل گردیده باشد، مثل احتمال تکلیف در مورد وجوب احتیاط، که احتمال در احتیاط، منجز برای واقع احتمالی می باشد، و معنای حجّت این است که شارع بوسیله آن بر بنده خود نسبت به مخالفت او استدلال و احتجاج می کند. (۲)

بنابراین: تعریف استصحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن بلامانع است و در این صورت فرقی نمی کند که ابقای یک عمل که وظیفه مکلف است اراده شده باشد، چنانکه در الفوائد حائری، ص ۵۰۹ آمده است و یا حکم شرعی به ابقاء که از طرف شارع می باشد چنانکه شیخ انصاری

ص: ۳۲

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۶-۵.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹.



می فرماید.

و اما اگر حجت بر واقع باشد، تفاوتی نمی کند که مثل اصل احتیاط در شبهه بدوی به جهت محافظت بر واقع، به عنوان اصل اعتبار شده باشد و یا اینکه راهی باشد که کشف از واقع می کند، مثل سایر اماراتی که کاشف واقع اند، که در این صورت اطلاق حجت بر آن (یعنی استصحاب) صحیح است.

حضرت امام سپس می فرماید: ولی تعریف استصحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن تعریف مناسبی نمی باشد، چرا که استصحاب چیزی است که حکم شارع و یا بنای عقلاء و یا حکم عقل دلیل اعتبار آن می باشد، و بر مکلف واجب است که برای محافظت بر واقع، طبق آن عمل نماید.

پس: وجوب استصحاب طریقی است، چنانکه خبر موثقی که راهی به واقع بوده و حجت بر آن است یک چیز است و واجب کردن عمل بر طبق آن یک چیز دیگر و عمل بر آن یک چیز سوم است.

پس: همان طور که درست نیست که گفته شود که خبر ثقه همان وجوب عمل بر طبق آن و یا عمل بر طبق آن است، استصحاب نیز چنین است.

بنابراین: تعریف استصحاب باید یکی از موارد زیر باشد:

۱- وجوب پیشین برای چیزی، کاشف از باقی بودن آن در زمان شک در آن است.

۲- یقین از وجود پیشین، کاشف از متعلق آن در زمان شک است.

۳- و یا شکی است نسبت به چیزی که یقین به آن وجود داشته است.

چرا؟ زیرا:

۱- اگر بگوئیم استصحاب مثل سایر امارات، اماره ای بر واقع است که دلیل اعتبارش عند العقلاء و الشارع این است که ثابت بوده دوام و استمرار دارد و لذا: وجود پیشین، کاشف از بقای آن در زمان شک در آن است که این حقیقت استصحاب است.

پس: این تعریف صحیح است، حتی بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد.

۲- و اما اگر گفتیم: اعتبار شرعی استصحاب تنها به این است که: یقین، در زمان شک، راهی به متعلق آن قرار داده شده، حقیقت آن عبارتست از اینکه:

یقین پیشین بر شک در بقاء، که می شود کاشف متعلق خود در زمان شک.

۳- و یا اگر گفتیم که اعتبار استصحاب به جهت طریقت آن به واقع نیست، بلکه به جهت محافظت بر واقع است، و وجوب

عمل برطبق حالت قبلی، به جهت محافظت آن حالت است،

ص: ۳۳

پس استصحاب، اصل و حجت بر واقع است؛ مثل اصله الاحتیاط در شبهه ابتدائی نسبت به عرض و آبرو و جان.

در این صورت حقیقت استصحاب، همان شکّ در بقای چیزی است که نسبت به آن، یقین وجود داشته، و یا یقینی است که شکّ ملحق به آن شده است. و لذا آنچه شارع آن را حجت بر واقع قرار داده است، یا همان یقین قبلی و یا پیشین است که کاشف از وجود لا-حقّ و وصل شونده به یقین نمی باشد، و یا شکی است که پیشینه یقین دارد، چنانکه در باب احتیاط در آبرو و جانها، همان احتمال را حجت قرار داده است بنا بر اینکه احتیاط باشد.

سپس امام خمینی می فرماید: از آنچه که گفتیم نقدپذیری بسیاری از اظهارات بزرگان در مقام بحث روشن می شود. چرا؟ زیرا:

۱- کسی که استصحاب را اصل عملی و وظیفه عملی برای شاک قرار داده است، از حجّیت آن بحث می کند.

۲- و کسی که آن را حجت بر واقع قرار داده است، آن را تعریف کرده به اینکه: حکم بر باقی داشتن آن بر چیزی که بوده.

۳- و آنکه آن را تعریف کرده به اینکه: استصحاب باقی داشتن عملی است، و آن را فعل مکلف دانسته، آن را از مسائل اصولی قرار داده و از حجّیت آن بحث نموده است. و لذا بر توست که در مقام بحث تأمل تام نمایی. (۱)

بر این اساس، تعریف جناب شیخ از استصحاب به (ابقاء ما کان) در صورت اماره بودنش صحیح نمی باشد. چرا؟ زیرا براساس صور مزبور، اماره خود استصحاب است، و آن غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و یا عمل مکلف به آن است.

چنانکه خود خبر واحد، حجت است، و این غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و غیر از عمل مکلف به خبر واحد است.

پس: تعریف استصحابی که حجت و اماره است، به اینکه شارع عمل به آن را واجب کرده و یا مکلف بنای عملی بر بقاء می گذارد، صحیح نمی باشد.

بنابراین: بنا بر رای شیخ اعظم که استصحاب را اماره می داند، آنچه را سدیدترین تعریف ها خوانده ضعیف ترین تعریف هاست، و آنچه را ضعیف ترین تعریف ها نامیده استوارترین

ص: ۳۴

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۴-۱.

تعریف هاست، چه از (ابقاء) حکم شرعی به بقاء اراده شود و چه ابقای عملی که وظیفه مکلف است از آن اراده شود. (۱)

\* آیا به نظر حضرت امام خمینی تعریف استصحاب بر مبنای تمام مسلکها وجود دارد؟

خیر، حضرت امام در این رابطه می فرماید از تمام آنچه گفتیم بدست می آید که: امکان جمع میان تمام احتمالها در تعریف استصحاب وجود ندارد؛ و در اخبار و دیگر ادله، لفظ استصحاب، وجود ندارد تا از معنای لغوی آن بحث شود؛ و از مشتقات آن استظهار می شود که استصحاب فعل مکلف است. (۲)

به عبارت دیگر: از آنچه گفتیم روشن شد که تعریف استصحاب به چیزی که مورد نقض و ابرام بر تمام مسلکها باشد، ممکن نمی باشد، چرا که میان همه مسلکها جامعی وجود ندارد.

یعنی: کسی که آن را اصل عملی قرار داده است، ناچار است که شک را موضوع قرار دهد و بگوید: هنگام کوتاه شدن دست از واقع، استصحاب، وظیفه شک کننده است و کسی که آن را اماره برای واقع قرار داده است، چاره ای ندارد که برای شک موضوعیت قائل نشود و شک را به صورت موضوعی اعتبار ننماید.

حال: این دو مسلک از چیزهایی است که با همدیگر جمع نمی شوند، چنانکه میان رأی به طریقیّت و اماره بودن از واقع، و رأی به اینکه استصحاب حجت بر واقع است و اصلی است مثل اصل احتیاط، جامعی وجود ندارد.

بنابراین: اگر کسی که بخواهد استصحاب را به جامعی تعریف کند که تمام اقوال متقابل و روبروی همدیگر را در بر بگیرد، محققا در غرض خودش به خطا رفت است، مگر اینکه از جامع، غرض از استصحاب بر برخی اعتبارات اراده شود. (۳)

ص: ۳۵

---

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹-۸.

۲- تنقیح الاصول، ص ۹.

۳- الاستصحاب، امام خمینی، ص ۴.

بقى الكلام فى امور:

الاول أنّ عدّد الاستصحاب من الاحكام الظاهريه الثابته للشىء بوصف كونه مشكوك الحكم- نظير أصل البراءه و قاعده الاشتغال- مبنى على استفادته من الاخبار و أمّا بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنّي اجتهادى، نظير القياس و الاستقراء، على القول بهما.

و حيث إنّ الاختار عندنا هو الاول، ذكرناه فى الاصول العلميه المقرره للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم، لكن ظاهر كلمات الاكثر- كالشيخ (1) و السيدين (2) و الفاضلين (3) و الشهيدين (4) و صاحب المعالم (5)- كونه حكما عقليا؛ و لذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار.

نعم، ذكر فى العده (6)- انتصارا للقائل بحجتيه- ما روى عن النبى (صلى الله عليه و آله) من: «أنّ الشيطان ينفخ بين أليتى المصلّى فلا ينصرفنّ أحدكم الا بعد أن يسمع صوتا او يجد ريحا». (7)

ص: ٣٦

١- العده ٢: ٧٥٨.

٢- السيد المرتضى فى الذريعه ٢: ٨٢٩-٨٣٢، و السيد ابن زهره فى الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٨٦.

٣- المحقق فى المعارج: ٢٠٦-٢٠٨، و المعتبر ١: ٣٢، و العلّامه فى مبادئ الوصول: ٢٥٠ و ٢٥١، و تهذيب الوصول: ١٠٥، و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

٤- الشهيد الأول فى الذكرى ١: ٥٣، و القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ٢٧١.

٥- المعالم: ٢٣٢-٢٣٤.

٦- العده ٢: ٧٥٧-٧٥٨.

٧- لم نعثر عليه بعينه فى المجاميع الحديثيه من الخاصه و العامه. نعم، ورد ما يقرب منه فى عوالى اللآلى ١: ٣٨٠، الحديث الأول.

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، و لم يتمسك بالآخبار الصحيحة العامه المعدوده- في حديث الاربعمائ- من أبواب العلوم.(۱)

و أول من تمسك بهذه الآخبار- فيما وجدته- والد الشيخ البهائي (قدس سره)، فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي،(۲) و تبعه صاحب الذخيره(۳) و شارح الدروس،(۴) و شاع بين من تأخر عنهم.(۵)

نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الآخبار؛ حيث عبّر عن استصحاب نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغييره من قبل نفسه، ب: «عدم نقض اليقين الا باليقين». و هذه العبارة، الظاهر(۶) أنّها مأخوذه من الآخبار.

ترجمه

اینکه استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنیّه

**سخن در بیان چند امر باقی ماند:**

**امر اول اینکه: [استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنیّه]**

**اشاره**

۱- استصحاب را همچون اصل برائت و قاعده اشتغال، از احکام ظاهریه و یا به تعبیر دیگر اصول تعبدیه که ثابت شده اند برای امری که متصف است به وصف، مشکوک الحکم بودن، به حساب آوردن، مبنی است بر استفاده آن از اخبار.

۲- و اما بنا بر اینکه استصحاب از احکام عقل باشد، یک دلیل ظنی اجتهادی است مثل قیاس و استقراء، بنا بر قائل بودن به آن دو.

ص: ۳۷

۱- الوسائل ۱: ۱۵۷، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۶، و انظر الخصال: ۶۰۹-۶۳۷.

۲- العقد الطهماسبی (مخطوط): الورقه ۲۸.

۳- الذخیره: ۴۴ و ۱۱۵-۱۱۶.

۴- مشارق الشمسوس: ۷۶ و ۱۴۱-۱۴۲.

۵- كما في الحدائق ۱: ۱۴۲-۱۴۳، و الفصول: ۳۷۰، و القوانين ۲: ۵۵.

۶- السرائر ۱: ۶۲.

## (استصحاب از اصول عملیه است)

سپس شیخ (ره) می فرماید: از آنجا که مختار ما همان قول اول است، استصحاب را در ردیف اصول عملیه ای ذکر کردیم که (از جانب شارع مقدس) برای موضوعاتی با وصف مشکوک الحکم بودنشان مقرر شده اند، و لکن ظاهر کلمات و عبارات بیشتر علماء مثل شیخ طوسی و سیدین و فاضلین و شهیدین و صاحب معالم این است که: استصحاب حکمی عقلی (و از امارات ظنیه) است، و لذا احدی از این حضرات به خبری از اخبار (همچون لا تنقض الیقین ...) تمسک نمی کنند.

بله، جناب شیخ طوسی در عده به خاطر کمک (و تایید) قائل به حجیت استصحاب، روایتی را ذکر کرده است که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است به اینکه:

- شیطان ...

سپس جناب شیخ انصاری می فرماید: تعجب آور این است که: جناب طوسی تمسک کرده است به این خبر ضعیف که اختصاص دارد به مورد خاص و تمسک نکرده است به اخبار صحیحه ای که عام اند و در حدیث اربعمائه، از ابواب علوم شمرده شده اند.

و اولین کسی که من یافتیم که او به این اخبار تمسک کرده است، پدر شیخ بهائی است در مطالبی که در عقد طهماسبی از او حکایت شده است و صاحب ذخیره و شارح دروس از او تبعیت کرده اند و سپس در میان علمائی که متاخر از این حضرات است شایع شده است.

بله، چه بسا از عبارات جناب حلّی در سرائر، اعتماد او به این اخبار نیز روشن می شود، آنجا که از استصحاب نجاست آبی که متغیر است پس از زائل شدن تغییرش از جانب خودش به عدم نقض الیقین الا- بالیقین. و این عبارت، ظهور در این دارد که استصحاب از اخبار اخذ شده است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید ادله احکام شرعیّه بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱- ادله اجتهادیه ۲- ادله فقهیه و یا اصول عملیه

ادله اجتهادیه عبارتند از اموری که علما و یا ظنا طریق الی الواقع اند مثل نصوص قرآنیّه، سنّت متواتره، ظواهر و ...

مراد از احکام واقعیه، آن احکامی است که با قطع نظر از علم و یا جهل مکلف برای ذوات





اشیاء، در واقع و نفس الأمر ثابت است، مثل: الصلاه واجبه و ...

و ادله فقهیه اموری هستند که ما را به حکم ظاهری می رسانند.

به عبارت دیگر: ادله فقهیه و یا اصول عملیه، یک سلسله وظایفی تعبیه ای هستند که در ظاهر و در مقام شک در حکم واقعی مساعد ما بوده و ما را از حیرت و سرگردانی در مقام عمل خارج می کنند و الا بخودی خود کاشفیتی از واقع ندارند، مثل اصالة البراءة و ...

یعنی: تا زمانی که طریق علمی و یا ظنی به واقع باز باشد، نوبت به این اصول نمی رسد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (انّ عدّ الاستصحاب من الاحکام ظاهریه ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیر آن چنین است: آیا استصحاب از ادله اجتهادیه و امارات ظنیه است که طریق الی الواقع هستند و یا از ادله فقهیه و اصول عملیه است که صرفاً یک وظیفه عملی تعبیه ای است و هیچ گونه کاشفیتی ندارد؟

و لذا شیخ در پاسخ به این سؤال می فرماید: به نظر ما استصحاب از اصول عملیه است و لذا آن را در این مقصد و در این باب مطرح نمودیم.

\* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

دلیلان این است که:

۱- تنها مدرک حجّیت استصحاب، روایات لا تنقض است.

۲- اخبار مزبور با مناط تعبّد، استصحاب را بر ما حجّیت می کنند، و کاری به واقع ندارند.

پس: استصحاب از اصول عملیه است.

\* غرض از (و اما بناء علی کونه من احکام العقل ...) چیست؟

عطف به عبارت (مبنی علی استفاده من الاخبار) است و غرض این است که: به عقیده اکثر فقهای متقدم از جمله شیخ طوسی در عدّه، سید مرتضی در ذریعه و سید ابن زهره در غنیه و ...

استصحاب از ادله اجتهادیه است. چرا؟

۱- این حضرات استصحاب را از باب حکم عقل حجّت می دانند.

۲- حکم عقل نیز با مناط ظنّ به بقاء می باشد.

۳- ظنّ نیز طریقیّت بسوی واقع دارد.

پس: استصحاب مفید ظنّ به واقع بوده طریقیّت دارد و از ادلّه ظنّیه است، مثل شهرت فتوائیه، قیاس، استحسان و ....

\* گواه جناب شیخ بر این مدعی که استصحاب القدما از باب حکم عقل حجّت است و نه از باب

ص: ۳۹

این است که: وقتی به کلمات قوم مراجعه می کنیم متوجه می شویم که احدی از آنها در این باب به اخبار تمسک نکرده اند، بلکه در همه جا به حکم عقل و کبرای کلی یعنی: و کلما کان کذلک، فهو مظنون البقاء، استدلال نموده اند.

بله، جناب شیخ طوسی در تایید قائلین به حجیت استصحاب در کتاب عدّه به روایتی که از جناب پیامبر چنین نقل شده است که:

تمسک کرده است.

\* نظر حضرت امام خمینی در رابطه با ملاک و معیار شیخ انصاری در اینجا چیست؟

ملاک و معیار جناب شیخ را نپذیرفته و فرموده اند:

۱- کسی که معتقد باشد که استصحاب اصل عملی است:

- ممکن است که آن را از اخبار دریافت کند که این نکته روشن است.

- و امکان دارد که آن را از بنای عقلاء دریافت کند. چرا که امکان دارد که اصل عقلایی باشد و عقلاء براساس مصلحت هائی، بنای عمل بر آن بگذارند، مثل دفع حرج و رفاه زندگی. مگر اینکه اصل عقلایی را مطلقاً انکار کنیم و بگوئیم آنچه عند العقلاء وجود دارد، تنها راه هائی است، چنانکه معروف است و لکن مسلم نیست.

۲- و کسی که معتقد به دلیل اجتهادی استصحاب باشد:

- ممکن است آن را از بنای عقلاء یا حکم عقل اخذ نماید.

- و ممکن است ادعا کند که مفاد اخبار و روایات این است که استصحاب از حیث طریقت و کاشفیتش از واقع، معتبر است.

سپس حضرت امام می فرماید: از برخی گفته های ما نقدپذیری و اشکال برخی افادات شیخ انصاری در این مقام آشکار می شود. (۱) و به عبارت دیگر: آنچه از خلال سخنان شیخ ظاهر می شود مبنی بر اینکه: اگر استصحاب اصل است، باید مستند به اخبار باشد و چنانچه اماره است، مستندش جز بنای عقلاء یا عقل نیست، وجهی ندارد. (۲)

سپس حضرت امام (ره) می فرماید: براساس تعریفی که ما از استصحاب کردیم، اگر حجیت آن



از اخبار گرفته شود، از ادله اربعه نمی باشد، چرا که ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل، ادله ای هستند که بر حکم فرعی اقامه می شوند، نه بر اعم از حکم فرعی و آنچه بر حکم اصلی اقامه شده است که همان مسئله اصولی است. فی المثل:

هرگاه خبر موثق بر حرام بودن آب انگور اقامه شود، و ظاهر کتاب دلالت بر اعتبار خبر موثق کند، این خبر موثق، دلیل بر حرام بودن آب انگور است و نه ظاهر کتاب. چنانکه اگر اخبار بر اعتبار خبر موثق دلالت کنند و خبر موثق هم بر حرام بودن آب انگور اقامه شود، این خبری که بر حرمت آن آب انگور اقامه شده از ادله اربعه است، و نه اخباری که دلالت بر اعتبار خبر موثق می کند.

و لذا: بنا بر آنچه ذکر نمودیم، چون استصحاب عبارتست از خود بودن پیشین، که کاشف از بقای آن در لاحق است، و یا یقین پیشین که شک در بقای به آن ملحق گردیده، و یا شکی که پیشینه یقینی دارد، دلیل یا حجت بر حکم فرعی کلی باشد از ادله اربعه نمی باشد.

از کتاب و اجماع نبودن هریک از دلایل مزبور روشن است و اما اینکه از عقل نیست، بخاطر این است که فرض شده است که از اخبار اخذ گردیده است و امّا اینکه از سنت نیست، بخاطر اینکه گفتار معصوم علیه السلام یعنی لا تنقض الیقین بالشک دلیل اعتبار استصحاب است، مثل دلالت آیه نباء بر اعتبار خبر موثق حال همان طور که آیه دلیل بر دلیل (یعنی خبر موثق) است، و لکن دلیل بر فرع فقهی همان خبر موثق است و نه آیه بقاء. همین طور هم، دلیل در فقه و یا حجت در فقه، خود استصحاب است و خبر لا تنقض الیقین بالشک، دلیل بر استصحاب است.

پس بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد، از دلیل های چهار گانه نیست، بلکه یک دلیل مستقل است.

\* راز اعتقاد قدمای اصحاب ما به منحصر بودن دلیلهای فقهی در چهار مورد به نظر امام خمینی چیست؟

شاید این باشد که اهل سنت یعنی عامه که ابتدا به نوشتن اصول نمودند، استصحاب را (نیز مثل قیاس و استقراء) از ادله عقلیه به حساب آورده اند، در حالی که بین قدمای اصحاب ما تا زمان پدر شیخ بهائی متعارف و معهود نبوده است که در حجیت استصحاب به دلیل های عقلی تمسک کنند.

امّا متأخرین و کسانی که به عصر ما نزدیک اند، اینکه ادله از حیث دلیل بودن و یا ذات الادله موضوع علم اصول باشد را انکار نموده اند و گمان کرده اند که: اگر همان ادله، موضوع قرار داده

شود، مسئله حجیت خبر واحد، استصحاب و امثال آن از مبادی تصدیقی به حساب خواهد آمد. و حال آنکه بنا بر آنچه که ما گفتیم: مسئله حجیت استصحاب و خبر موثق، از مسائل اصولی هستند.

سپس حضرت امام (ره) اشاره دارند به اینکه: و گفتار برخی از سادات فحول در علم اصول یعنی علامه بحر العلوم، برمی گردد به این مطلب ما که استصحاب را دلیل بر حکم در موردش قرار داده و روایت لا تنقض را دلیل بر دلیل گرفته، مثل آیه نباء نسبت به خبر موثق. (۱)

و اما در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: راز اینکه متقدمین از اصحاب استصحاب را از ادله اربعه دانسته اند این است که آنها گمان کرده اند که استصحاب همچون قیاس و استحسان عند العامه، از احکام عقلی است، و براساس این توهم، تا زمان پدر شیخ بهائی در استصحاب استناد به اخبار نمی کرده اند. (۲)

ص: ۴۲

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۶-۹.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۱.

الثانی أنّ عدّ الاستصحاب - علی تقدیر اعتباره من باب افاده الظنّ - من الأدلّه العقلیه، كما فعله غیر واحد منهم؛ باعتبار أنّه حکم عقلیّ یتوصّل به إلی حکم شرعیّ بواسطه خطاب الشارع، فنقول: أنّ الحكم الشرعیّ الفلانی ثبت سابقا و لم یعلم ارتفاعه، و کلّ ما کان كذلك فهو باق، فالصغری شرعیّه، و الکبری عقلیه ظنیّه، فهو و القیاس و الاستحسان و الاستقراء - نظیر المفاهیم و الاستلزامات - من العقلیات الغیر المستقلّه.

\*\*\*

**[امر دوم در اینکه: آیا حکم عقلی حجیت استصحاب از مستقلات عقلیه است یا از غیر مستقلات؟]**

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید که احکام عقلیه بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱- مستقلات عقلیه ۲- غیر مستقلات عقلیه

\* مراد از مستقلات عقلیه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل است و عقل در صدور این احکام نیازی به کمک شارع ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی هم صغری را عقل ادراک می کند و هم کبری را، نتیجه گیری هم به عهده خود اوست. فی المثل:

۱- عقل می گوید: العدل حسن

۲- همین عقل می گوید: كلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

سپس نتیجه می گیرد که العدل حسن او واجب شرعا. و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید الظلم قبیح.

۲- همین عقل می گوید: كلما حکم به العقل، حکم به الشرع

سپس نتیجه می گیرد که فالظلم قبیح او حرام شرعا.

بنابراین: عقل مدرک حسن و قبح ذاتی افعال و خود سازنده صغری است، چنانکه درک کننده ملازمه مزبور و یا کبری کلی می باشد.





\* منظور از غیر مستقلات عقلیه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل نیست، بلکه عقل در اینجا صغری را با کمک شارع و خطابات او، درست می کند، و لکن کبرای کلی را خود درک می نماید، یعنی با ضمیمه خطاب شارع به کلی خود به نتیجه می رسد. فی المثل:

۱- شارع فرموده: ذی المقدمه مثلا صلاه، واجب است. (صغری)

۲- عقل می گوید: بین وجوب ذی المقدمه با وجود مقدمات آن ملازمه هست. (کبری)

پس: مقدمات نماز هم واجب اند شرعا.

\* باتوجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در امر دوّم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا بنا بر مبنای متقدمین که گفتند حجیت استصحاب از باب حکم عقل است با مناط ظنّ به بقاء، این حکم عقلی از مستقلات عقلیه است و یا از غیر مستقلات؟

و لذا شیخ می فرماید: این حکم عقلی از احکام غیر مستقلات عقلیه است، چرا که عقل صغرای استدلال را از خطاب شرع می گیرد، سپس کبرای کلی را خود می سازد و به آن ضمیمه می کند. و می گوید:

۱- الحكم الفلانی (مثلا وجوب) ثبت سابقا و لم يعلم عدمه. (صغری)

۲- كلما كان كذلك فهو باق عقلا. (کبری)

فالحکم الفلانی مضمون البقاء عقلا. (نتیجه)

سپس: عقل از راه ملازمه میان حکم عقل و شرع نتیجه می گیرد که فلاّن حکم شرعا باقی است و باید متابعت شود. مثل قیاس، استحسان و استقراء که از احکام عقلیه ظنیه و از غیر مستقلات می باشند. چنانکه:

۱- مفاهیم از جمله مفهوم شرط، مفهوم وصف مفهوم غایت و ...

۲- استلزامات مثل اینکه امر به ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمات آن است.

۳- و یا امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است.

۴- و یا نهی از عبادت مستلزم فساد آن است. همگی از احکام عقلیه قطعیه آن هم از غیر مستقلات می باشند.

الثالث أنّ مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقليه مسأله اصوليه يبحث فيها عن كون الشئ دليلًا على الحكم الشرعيّ، نظير حجيه القياس و الاستقراء.

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القميّ (قدس سره) في القوانين و حاشيته: من أنّ مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلًا، لا عن دليلته الدليل. (١)

و على ما ذكره (قدس سره)، فيكون مسأله الاستصحاب- كمسائل حجّيه الادله الظنيّه، كظاهر الكتاب و خبر الواحد و نحوهما- من المبادئ التصديقيه للمسائل الاصوليه، و حيث لم تبيّن في علم آخر احتيج الى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصوريّه.

نعم ذكر بعضهم: (٢) أنّ موضوع الاصول ذوات الادله من حيث يبحث عن دليلتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليلته.

و لعله موافق لتعريف الاصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحكام الفرعيّه من ادلتها». (٣)

و امّا على القول بكونه من الاصول العمليه، ففي كونه من المسائل الاصوليه غموض؛ من حيث أنّ الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنه، و ليس التكلم فيه تكلمًا في أحوال السنه، بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنه، و المسأله الاصوليه هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم (عليه السلام): «لا تنقض

ص: ٤٥

١- لم تقف عليه في القوانين، نعم ذكر ذلك في حاشيته، انظر القوانين (طبعه ١٢٩١) ١: ٦، الحاشيه المبدؤه بقوله: «موضوع العلم هو ما يبحث فيه ... الخ».

٢- هو صاحب الفصول في الفصول: ١٢.

٣- كما في الفصول: ٩، و مناهج الاحكام: ١.

اليقين بالشك»، و هي المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر و عن احوال الالفاظ الواقعه فيه، فهذه القاعده، كقاعده «البراءه» و «الاشتغال» - نظير قاعده «نفي الضرر و الحرج»، «من القواعد مسأله اصوليه المتعلقه بعمل المكلف. نعم، تندرج تحت هذه القاعده مسأله اصوليه يجرى فيها الاستصحاب، كما تندرج المسأله الاصوليه أحيانا تحت ادله نفي الحرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

ترجمه

**امر سوم در اينكه: (آيا استصحاب از مسائل اصولي است يا فقهی؟)**

**اشاره**

جناب شيخ انصاری (ره) فرموده است:

۱- مسئله استصحاب براساس رأی کسانی که آن را از احکام عقلیه به حساب می آورند يك مسئله اصولی است، چرا که در علم اصول از چیزی که دلیل بر حکم شرعی است، بحث می شود مثل حجیت و قیاس و استقراء و ...

بله، پاسخ مذکور باتوجه به آنچه مرحوم قمی در قوانین ذکر فرموده است به اینکه: مسائل اصولی، اموری هستند که بحث می شود در آنها از حال و وضعیت دلیل پس از اینکه ثابت شد که آن يك دلیل است، نه اینکه (بحث شود در آن) از دلاییت دلیل. (یعنی الكتاب الذی هو دلیل و حجه، موضوع علم اصول است، پذیرشش مشکل است.

پس بنا بر آنچه صاحب قوانین ذکر فرموده، مسئله حجیت استصحاب، مانند مسائل حجیت ادله ظنیه، از قبیل ظاهر کتاب و خبر واحد و امثال این امور در مسائل اصولیه از مبادی تصدیقیه (علم اصول) می باشند، و نه از مسائل ان. و از آن جهت که حجیت استصحاب در علم دیگری تبیین نشده است، نیاز است که در خود علم اصول بیان گردد (و پس از موضوع واقع شدنش، از احوال و عوارض آن سخن به میان آید) مثل اکثر مبادی تصویری.

بله، برخی از علماء از جمله صاحب فصول (ره) مدعی شده اند که موضوع علم اصول، ذوات

ص: ۴۶

ادله اربعه است، از آن جهت که در علم اصول از حجیت و دلیلیت آنها بحث می شود (که بناء علی هذا بحث از حجیت، از عوارض و احوالات موضوع است و نه خود موضوع) و یا از آنچه پس از (اثبات) دلیل بودن آنها بر آنها عارض می شود، بحث می گردد.

و شاید این سخن صاحب فصول موافق با این تعریف علم اصول باشد که گفته اند:

هو اعلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الفرعیة عن ادلتها.

۲- ولی بر اساس رأی کسانی که آن را از اصول عملیه می دانند، در مسئله اصولی بودن آن، ابهام و پیچیدگی وجود دارد. (چرا؟) زیرا در این صورت استصحاب قاعده ای است که از سنت استفاده شده، و سخن گفتن پیرامون آن، سخن گفتن در احوال سنت نیست، بلکه نظیر قاعده های دیگری است که از کتاب و سنت استفاده می شوند؛ درحالی که مسئله اصولی، مسأله ای است که به کمک آن این قاعده از گفتار معصوم علیه السلام که فرمود: یقین را با شک نشکن، استنباط می شود. و این مسائل اصولی، مسائلی هستند که از احوال طریق خبر و از احوال الفاضلی که در طریق خبر واقع شده اند، بحث می کنند.

پس: این قاعده نظیر قاعده براءت، اشتغال و قاعده نفی ضرر و نفی حرج است که از قاعده های فرعی بوده و متعلق به عمل مکلف می باشند.

البته در زیر این قاعده، مسئله اصولی نیز درج می شود، که استصحاب در آن جاری می گردد، همان طوری که احیاناً در زیر ادله نفی حرج، مسئله اصولی درج می شود تا با نفی حرج، یقین به نبودن معارض پیدا کند.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید هر دانشی بطور کلی دارای چند جزء است؟

دارای سه جزء است: ۱- موضوع ۲- مسائل ۳- مبادی.

\* موضوع علم و یا دانش چیست؟

آن چیزی است که در آن علم از عوارض و احوالات آن بحث می شود، فی المثل:

۱- موضوع علم کلام، مبدأ و معاد است و لذا در این علم از احوالات مبدأ و معاد بحث و گفتگو می شود.

۲- موضوع علم منطق، معرّف و حجّت است و لذا در منطق از عوارض و احوالات معرّف و حجّت بحث می شود.

۳- موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و لذا در نحو از اعراب و بنای آن بحث می شود و هکذا در علم فقه و ...

\* منظور از مسائل یک علم چیست؟

تمام مطالبی است که از اوّل تا آخر یک علم مورد بحث و گفتگو و نفی و اثبات واقع می شود و هرکسی بر اثبات مدعی خود استدلال می کند، و هدف اصلی از آموختن آن علم، آشنائی با این مطالب است. فی المثل:

۱- در همین علم اصول بحث می شود از اینکه آیا اوامر ظهور در وجوب دارند یا نه؟ آیا ظواهر حجّیت دارند یا نه؟ آیا مشتقات در ما تلبس ظهور دارند یا در اعمّ از ما تلبس و ما انقضی عند التلبس؟ و لذا از همین مباحث تعبیر می شود به مسائل علم اصول.

۲- در علم فقه بحث می شود که آیا نماز جمعه واجب است یا نه؟ آیا غنا حرام است یا نه و هکذا هزاران سؤالی که مردم بدان مکلف هستند.

\* مسائل یک علم از بدیهیات اند و یا از نظریات؟

برخی از مسائل یک علم از بدیهیات است و کثیری از مسائل آن از نظریات اند که در هر علمی بر مسائل نظریه اش استدلال می شود.

\* منظور از مبادی در یک علم چیست؟

مجموعه اموری است که مسائل و مطالب یک علم بر آن امور مبتنی است و لذا تا این مبادی شناخته نشود مسائل مبتنی بر این مبادی هم شناخته نخواهند شد.

\* مبادی هر علمی بطور کلی بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱- مبادی تصویریّه ۲- مبادی تصدیقیّه

\* مراد از مبادی تصویریّه چیست؟

تمام تصورات و تعریفات است که در یک علم صورت می پذیرد، مثل:

۱- تعریفی که از موضوع هر علمی می شود.

۲- تعریفی که از اجزاء موضوع علمی می شود، البته در صورتی که موضوع مرکب باشد.

۳- تعریفی که از جزئیات آن موضوع می شود، البته در صورتی که موضوع کلی باشد.

۴- تصوّر و یا تعریفی که از هر یک از اصطلاحات مورد استفاده در آن علم می شود.

ص: ۴۸

و لذا: تا این مبادی تصویری برای فرد حاصل نشوند، تصدیقی هم در آن علم برای او حاصل نخواهد شد، چه این تصورات را شرط التصدیق بدانیم یا نه.

\* منظور از مبادی تصدیقیّه در یک علم چیست؟

قضایا و یا تصدیقاتی هستند که استنتاجات و استدلالات یک علم مترتب و یا متوقف بر آنهاست و لذا تا این تصدیقات در یک علم حاصل نشود نمی توان در اثبات مسائل آن علم به استدلال پرداخت و به نتیجه رسید.

چرا؟ زیرا: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.

یعنی: اول باید اصل وجود موضوع در یک علم را ثابت کرده و مورد تصدیق قرار دهیم تا بتوانیم از احوالات و عوارض آن موضوع موجود بحث کنیم و یا فی المثل:

۱- اول باید ثابت کنیم که پدیده های عالم متغیرند. (صغری)

۲- پس از اثبات متغیر بودن، تصدیق کنیم که هر متغیری حادث است. (کبری)

و بعد نتیجه بگیریم که پس پدیده های عالم حادث است.

\* باتوجه به مقدماتی که گذشت مراد از (انّ مسأله الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: مسئله استصحاب بنا بر اینکه از احکام عقلیه باشد، یک مسئله اصولیه است که بحث می شود در آن از اینکه استصحاب خود دلیلی است بر یک حکم شرعی مثل حجّیت قیاس و استقراء.

به عبارت دیگر: مشهور بر آن اند که موضوع علم اصول، ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است که ما در این علم از عوارض و احوالات این ادله بحث می کنیم.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این ادله اربعه با وصف دلّیّت و حجّیت موضوع علم اصول اند به نحوی که این وصف دلّیّت نیز داخل در موضوع و قید آن باشد و یا اینکه نه، ذوات ادله اربعه با قطع نظر از وصف دلّیّت موضوع علم اصول اند؟

\* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- مرحوم قمی (ره) صاحب قوانین معتقد است که موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می باشد، یعنی وقتی یک شیئی متصف شد به دلّیّت به این معنا که گفته شد هذا دلیل، این می شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: الکتاب الذی، هو دلیل و حجه، موضوع علم اصول است و لذا بحث از





حجیت و یا دلیلیت کتاب بحث از اصل ثبوت موضوع است، چرا که قبل از هر چیزی باید وجود موضوع ثابت شود، بعد از ثبوت موضوع است که می توان از احوالات و عوارض آن بحث نمود و گفت اگر دو آیه شریفه از این کتاب با هم تعارض کردند چه باید کرد؟ و یا اگر خبر واحد خاص بر خلاف عام قرآنی بود می تواند مخصص عموم باشد یا نه؟ و هکذا ...

و یا فی المثل: اول باید قطع به وجود سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه (علیهم السلام) و اثبات حجیت آن پیدا نمود و سپس این سنت را موضوع علم اصول قرار داد. چنانکه قطعاً وجود دارد حجیتش هم ثابت است و لذا در علم اصول از عوارض سنت بحث می شود که فی المثل: اگر دو حدیث تعارض کنند چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: به عقیده جناب قمی آن دلیلی که دلیلیتش محرز است، موضوع علم اصول است.

به عبارت دیگر: اگر شما از عوارض کتاب و یا از عوارض سنت بحث کردید، می شود از مسائل اصولیه چرا که حجیت کتاب و سنت در جای دیگری ثابت شده است.

لکن اگر از حجیت یک شیء در علم اصول بحث کردید فی المثل گفتید، ظواهر حجّت اند یا نه؟ خبر واحد حجّت است یا نه؟ اجماع حجّت است یا نه؟ استصحاب حجّت است یا نه این مباحث نه تنها موضوع علم اصول واقع نمی شوند، بلکه از مسائل علم اصول هم محسوب نمی شوند بلکه بحث در این گونه امور در حقیقت بحث در مبادی موضوعات است.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (و علی ما ذکره (ره) ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مسئله حجیت استصحاب از جمله مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیه آن و یا از قواعد فقهیه است؟

و لذا شیخ می فرماید: به عقیده جناب قمی مبنی بر اینکه استصحاب را از باب امارات ظنیه حجّت بدانیم و به عبارت دیگر بنا بر اینکه استصحاب حکم عقل باشد، بحث از حجیت استصحاب، مثل بحث از حجیت سایر ادله ظنیه نظیر خبر ثقه و ظواهر و ... از مبادی تصدیقیه علم اصول است و نه از مسائل آن. چرا که به نظر ایشان ادله با وصف دلیلیت موضوع واقع می شوند و لذا قبل از اینکه این ادله، موضوع واقع شوند باید وجودشان به اثبات رسیده حجیت آنها ثابت شود. و بعد به دنبال آن و موضوع واقع شد نشان از عوارض آنها بحث شود.

الحاصل: به عقیده جناب قمی بحث از استصحاب و حجیت آن از مبادی تصدیقیه است و نه از مسائل علم اصول.

\* پس غرض شیخ از (نعم ذکر بعضهم: آن موضوع الاصول، ذوات الادله...) چیست؟

اشاره به رای و ادعای صاحب فصول و دیگران در این مسئله است مبنی بر اینکه: موضوع علم اصول، ذوات ادله اربعه است، یعنی ذات الكتاب، ذات السنه و هكذا ...

و لذا ما در علم اصول از حجیت و دلیلیت این ادله بحث می کنیم، بنابراین بحث از حجیت، بحث از عوارض و احوالات موضوع است و نه از خود موضوع.

به عبارت دیگر: تمام مباحثی که در علم اصول صورت می پذیرد از قبیل مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، ذات دلیل با قطع نظر از دلیلیتش موضوع علم اصول است و لذا دلیلیت از عوارض دلیل به حساب می آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب و یا ذات سنت از موضوعات علم اصول اند چه دلیلیت داشته باشند یا نه؟ وقتی ذات کتاب و یا ذات سنت موضوع علم اصول شد، بحث از حجیت آن می شود و بحث از عوارض موضوع نمی شود از مسائل علم اصول و هكذا ...

حال: بلاشک بحث از اصل ثبوت موضوع، بحث از مبادی است و نه مسائل، منتهی چون برخی از مبادی تصدیقیه در علوم دیگر بحث و بیان می شود، در علم اصول به عنوان یک امر قطعی و مسلم گرفته می شود.

امّا: چون برخی دیگر از مبادی تصدیقیه، در علم دیگری بیان نشد، در همین علم اصول بیان می گردد که از جمله مسئله حجیت ادله ظنیه از همین قبیل است که همانند بیشتر مبادی تصویری در علم اصول مطرح شده است.

\* باتوجه به رأی فوق بحث از حجیت استصحاب و یا سایر ادله از مسائل علم اصول است یا از مبادی تصدیقیه؟

به عقیده ایشان یعنی صاحب فصول بحث از حجیت استصحاب و یا سایر ادله از مسائل علم اصول است و نه از مبادی تصدیقیه آن.

چرا؟ زیرا به نظر ایشان آنکه موضوع علم اصول است، ذات الاستصحاب است و لذا بحث از حجیت آن، بحث از عوارض موضوع است و بحث از عوارض هم از مسئله اصولیه است و نه از مبادی تصدیقیه آن و به عبارت دیگر:

۱- ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجت باشد یا نه؟

۲- بحث از دلیلیت و یا حجیت استصحاب بحث از عوارض ذاتیه موضوع است.

۳- بحث از عوارض ذاتیه هم از مسائل علم اصول به حساب می آید.

در نتیجه: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول به حساب می آید.

\* نظر جناب شیخ چیست و مراد ایشان از (و لعلّه موافق ...) چه می باشد؟

این است که: حقّ با صاحب فصول است و این بحث یک مبحث اصولی است ضمن اینکه تعریف علم اصول نیز مؤید این سخن و نظر صاحب فصول است، چرا که در تعریف علم اصول آمده است که: هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الفرعیة عن ادلتها.

تعلیم و تعلم حجج و ادله هدف و غرض اصول است و این مطلب یک مسئله اصولی بوده و هدف اصلی اصول است و نه از مبادی تصدیقیه آن.

\* غرض جناب شیخ از (و اما علی القول بگونه من الاصول العمليه ...) چیست؟

این است که: اگر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار و روایات باشد، حجیت استصحاب را از مسائل علم اصول دانستن مشکل است، بلکه به قواعد فقهیه نزدیکتر است و لذا آن را از مسائل فقهیه بحساب آوریم بهتر است. چرا؟

زیرا به مسأله ای، مسئله اصولیه گفته می شود که از عوارض موضوع علم اصول بحث کند و حال آنکه بحث از حجیت استصحاب بنا بر مبنای اخبار، بحث از مفاد دلیل و سنت است، چنانکه صحبت از اینکه استصحاب حجّت است یا نه؟ بدین معنا که آیا شارع مقدس به وجوب بقاء برطبق حالت سابقه حکم کرده است یا نه؟ صحبت از حکم شرعی است که همان مفاد دلیل است چنانکه بحث می کنیم که آیا شارع مقدس به نفی ضرر و حرج و یا به ضمان مقبوض به عقد فاسد و یا به وجوب فلاذن امر حکم فرموده است یا نه؟ و این معنا از اخبار استفاده می شود. خلاصه بحث از قواعد مستفاده از اخبار و روایات مربوط به علم فقه و وظیفه فقیه است و ربطی به اصول ندارد.

بنابراین: بحث از حجیت استصحاب، بحث از مفاد سنت است و نه از عوارض.

\* پس بحث از عوارض سنت چیست؟

عبارتست از بحثهای رجالی و حدیثی مثلا مربوط به اخبار لا تنقض که از مسائل اصولیه هستند. فی المثل:

۱- وقتی اخبار مزبور به لحاظ سندی مورد بحث واقع می شوند که آیا مثلا این خبر ثقه است یا نه؟ اگر ثقه است حجّت است یا نه؟ بحث از عوارض است که در اصول بحث می شود.

۲- و یا وقتی اخبار مزبور یعنی لا تنقض به لحاظ دلالتی مورد بحث واقع می شوند که آیا این اخبار ظهور در قاعده استصحاب دارند و یا نه قانون الیقین مثلا در این قاعده ظهور دارد؟ و یا

بفرض ظهور در قاعده استصحاب آیا این ظهورات حجت است یا نه؟ و یا بفرض ظهور و حجتش، آیا معارضی هم دارد یا نه؟ تمام این مباحث از مباحث اصولیه است که از عوارض سنت بحث می کند.

یعنی: تمام این مباحث قبلا و مقدمه مورد حلّاجی قرار می گیرد تا پس از آن بتوانیم به برکت این اخبار حکم کنیم به وجوب بقاء بر حالت سابقه.

و لذا: قاعده استصحاب مثل سایر قواعد و اصول عملیه از قبیل اصاله البراءه، اصاله الاحتیاط قاعده لا ضرر و لا حرج و ... از جمله قواعد فقهیه هستند که مکلف باید در مقام عمل از آنها استفاده کند.

\* در تبیین مطلب اخیر مقدمه بفرمائید شکّ و یا شبهه به لحاظ متعلّقش بر چند قسم است؟

چنانکه در بحث های سابق گفته آمد بر دو قسم است: ۱- گاهی در حکم است ۲- گاهی در موضوع

به عبارت دیگر شبهه: گاهی شبهه حکمیه است و اخری شبهه موضوعیه است.

۱- شبهه آنجائی حکمیه است که انسان در آن حکم کلی که شارع جعل فرموده است، شکّ می کند. فی المثل: شما شکّ می کنید که اگر یکی از اوصافه سه گانه آب کزّ در اثر ملاقات با نجس متغیر بشود، نجس می شود یا نه، چون کزّ است نجس نمی شود؟

و یا اینکه نه، شما می دانید که در اثر تغییر مزبور آب کزّ مورد نظر نجس می شود و لکن شکّ می کنید که آیا اگر این تغییر زایل شود، باز هم این آب نجس باقی می ماند یا نه؟ به عبارت دیگر در اصل حکم شکّ بکنید شبهه شما حکمیه است در بقاء آن حکم هم شکّ بکنید، شبهه شما حکمیه است.

۲- و اما شبهه آنگاه موضوعیه است که انسان در جزئیات و یا موضوعات خارجیه آن احکام کلی شکّ پیدا کند. فی المثل: ما می دانیم که شارع، خمر را حرام کرده است و لکن در اینکه این مایع موجود در یخچال شما خمر است یا خلّ، شکّ دارید. اگر خمر باشد از مصادیق الخمر حرام می باشد و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است.

و یا اینکه نه شما می دانید که فلان مایع در فلان ظرف خمر بوده است و لکن اکنون شکّ دارید که تبدیل به خل شده است یا اینکه نه همان خمر مانده است؟

یعنی: چه در اصل آن شکّ بکنیم و چه در بقاء آن باز هم شبهه ما موضوعیه است چرا که شکّ ما، شکّ در مصداق است.

\* جناب شیخ باتوجه به مقدمات فوق بفرمائید اصول عملیه ای که در شبهات حکمیّه جاری می شوند از مسائل اصولیه هستند و یا از قواعد فقهیه؟

به فرض که استصحاب از قواعد فقهیه باشد و لکن قواعد فقهیه هم خود بر دو قسم اند:

۱- قواعد که تنها در مسائل شرعیّه فرعیّه عملیه جاری می شوند، مثل قاعده لا ضرر که در وضوی ضرری و یا روزه ضرری و یا معاملات ضرری و ... جاری می شوند.

۲- قواعدی که هم در فرعیات جاری می شوند و هم در اصلیات و مسائل اصولیه، مثل قاعده لا حرج، که:

الف: هم در مسائل فرعیّه عملیه جاری می شود، از قبیل وجوب وضو و غسل و ... که اگر موجب حرج شوند دیگر واجب نیستند.

ب: هم در مسائل اصولیه مجری دارد، چرا که مثلاً شرط تمسّک به اصاله العموم، در اصول فحص و یأس از دست یابی به مخصّص است، لکن اینکه فحص از این مخصّص تا کجا و چه مقدار لازم است؟ دو نظریه وجود دارد:

- برخی می گویند تا آنجا که فحص کننده قطع به عدم مخصّص پیدا کند و لذا اگر یقین به عدم مخصّص برای او حاصل نشود حقّ اجرای اصاله العموم را ندارد.

- مشهور می گویند فحص تا آنجا لازم است که برای فحص کننده اطمینان به عدم مخصّص حاصل شود و لذا علم به عدم آن لازم نیست. چرا؟ زیرا:

۱- وجوب تحصیل علم به عدم، مستلزم عسر و حرج شدید است.

۲- هر تکلیفی که مستلزم عسر و حرج باشد، منتفی است.

پس: وجوب تحصیل علم به عدم مخصّص منتفی است.

الحاصل: در یک مسئله مسلّم اصولی، از قاعده نفی حرج استفاده شده است، و لذا استصحاب نیز بعنوان یک قاعده فقهیه ای است که:

الف: هم در مسائل فرعیّه عملیه جاری می شود، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و یا استصحاب صحت فلان معامله و هکذا ...

ب: هم در مسائل اصولیه جاری می شود، مثل استصحاب عدم تخصیص و تقیید و ...

فی المثل: عامی از مولی صادر شده است و ما یقین داریم که روز اوّل این عام مبتلای به تخصیص نبود و لکن اکنون شکّ

داریم که آیا پس از آن مخصصی پیدا کرده یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم مخصص را.

ص: ۵۴

\* باتوجه به مقدماتی که در صدر مطلب آمد عبارۀ اخرای پاسخ مزبور به زبان ساده تر چیست؟

این است که:

۱- بلاشکّ اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شوند، از قواعد فقهیه اند.

فی المثل: وقتی که شما شکّ می کنید که آیا این انائی که در اختیارتان است خمر است یا خل؟ و یا پاک است یا نجس؟ می گویند اصل برائت جاری کنید. حال این اصل برائتی که شما در اینجا و یا این گونه موارد اجرا می کنید، از قواعد فقهیه به حساب می آیند.

و اما آنچه محل بحث است، اصول عملیه ای است که در شبهات حکمیّه جاری می شوند، بدین معنا که آیا از مسائل اصولیه هستند و یا نه از قواعد فقهیه؟ که در پاسخ قبلی گفته شد که این اصول از جمله استصحاب، و لو از قواعد فقهیه هم باشند، هم در مسائل فرعیّه عملیه جاری می شوند، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و ... و هم در مسائل اصولیه جریان دارند مثل استصحاب عدم تقیید و تخصیص.

ص: ۵۵

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيه: بأن اجراءها في موردها- أعني:

صوره الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيّره- مختصّ بالمجتهد و ليس وظيفه للمقلّد، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط و لا- ينفع للمقلّد، و هذا من خواص المسأله الاصوليه؛ فإنّ المسائل الاصوليه لما مهّدت للاجتهد و استنباط الاحكام من الادله اختصّ التكلم فيها بالمستنبط و لا حظّ لغيره فيها.

فان قلت: انّ اختصاص هذه المسأله بالمجتهد؛ لاجل أنّ موضوعها- و هو الشكّ في الحكم الشرعي و عدم قيام الدليل الاجتهادي عليه- لا- يتشخص الا- للمجتهد، و الا فمضمونه و هو: العمل على طبق الحاله السابقه و ترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد و المقلّد.

قلت: جميع المسائل الاصوليه كذلك؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثار الصّيدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد و تعيين مدلوله و تحصيل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمكّنه من ذلك و عجز المقلّد عنه، فكأنّ المجتهد نائب عن المقلّد في تحصيل مقدّمات العمل بالادله الاجتهاديه و تشخيص مجارى الاصول العمليه، و الا فحكم الله الشرعيّ في الاصول و الفروع مشترك بين المجتهد و المقلّد.

ترجمه

**(به نظر شيخ استصحاب از مسائل فرعيه نيست)**

**اشاره**

مشکل است که استصحاب از مسائل فرعی باشد، زیرا اجرای آن مسئله در موردش، یعنی در صورت شكّ در باقی بودن حکم شرعی پیشین، مثل نجاست آب متغیر با نجاست، پس از زوال تغيّر آن، مختصّ به مجتهد است و وظيفه مقلّد نيست.

ص: ۵۶



پس: استصحاب از جمله اموری است که تنها مجتهد به آن نیاز دارد، و برای مقلد سودمند نیست، و این از ویژگیهای مسئله اصولی است، و چون مسائل اصولی برای اجتهاد و استنباط احکام از دلیل های شرعی مهیا شده است، سخن گفتن در مورد آن اختصاص به استنباطکننده دارد و غیر او از آن بهره ای ندارد.

### (اشکال)

### اشاره

اگر گفته شود: اختصاص داشتن استصحاب (بعنوان یک حربه) به مجتهد، بخاطر این است که موضوع آن، که همان شک در حکم شرعی و اقامه نشدن یک دلیل اجتهادی (بعد الفحص) بر آن است، تشخیص داده نمی شود مگر برای مجتهد، و الا (اگر خود استصحاب صرف نظر از شرائط موضوعیش مورد لحاظ قرار بگیرد) مضمون آن، درحالی که همان عمل برطبق حالت سابقه و مترتب کردن آن آثار سابقه بر آن است مشترک است میان مقلد و مجتهد (و لذا استصحاب باید یک مسئله فقهیه باشد)، چه پاسخ می دهید؟

### (پاسخ)

شیخ می فرماید که می گویم: تمام مسائل اصولیه چنین اند؛ چرا که (مثلاً) وجوب عمل به خبر واحد و مترتب کردن آثار صدق بر آن، مختص به مجتهد نیست (یعنی وقتی خبر واحد می گوید:

تیمم با دو ضربت است، همگان از عهده این عمل برمی آیند).

بله، تشخیص مجرای خبر واحد (به اینکه مثلاً معارض نداشته باشد) و تعیین و تشخیص مدلول آن، و بدست آوردن شروط عمل به آن به دلیل توانائی مجتهد به آن و ناتوانی مقلد از (تحصیل) آن، اختصاص به مجتهد دارد.

پس: کآن مجتهد در تحصیل مقدمات عمل به ادله اجتهادیه و تشخیص مجاری اصول عملیه از جانب مقلد نیابت دارد و گرنه (با قطع نظر از این تشخیص) حکم شرعی الهی در اصول و فروع میان مجتهد و مقلد، مشترک است.

\*\*\*

\* مراد از (نعم، یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیة: ...) چیست؟

این است که: شیخ قدمی را فراتر گذاشته می فرماید: اساساً استصحاب نه یک قاعده فقهیه محضه است و نه یک قاعده ای است که دارای دو جنبه باشد، بلکه صددرصد از مسائل اصولیه است و لکن با در نظر گرفتن یک ملاک و مناط دیگر.

\* وجه این مدّعی چیست؟

این است که: مسئله اصولی معمولاً مسأله ای است که بهره برداری از آن و بکار بستنش اختصاص به مجتهد دارد چرا که در توان او می باشد و مقلّد قادر بر بهره برداری از آن نیست. چرا؟

زیرا مسائل اصولیه از جمله قواعدی هستند که برای اجتهاد و استنباط احکام از راه منابع آن تمهید شده است و لذا چنین امری در حوزه فعالیت مجتهدین است.

به عبارت دیگر: اصول عملیه ای که در شبهات حکمیّه جاری می شوند در حوزه تخصص و وظیفه مجتهد است آن هم در حوزه و مقام استنباط احکام از ادلّه، و حال آنکه اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شوند، اجرایشان همگانی یعنی وظیفه مقلّد و مجتهد هر دو می باشد.

چرا؟ زیرا اجرای اصول عملیه در شبهات حکمیّه دارای شرایطی است که احراز این شرایط نیازمند تخصّص و توان بالائی است که برای مجتهدین خبره میسر و ممکن است.

فی المثل: این مجتهد است که اگر در حکم کلی جعل شده از جانب شارع، شکّ بکند، بعد الفحص و الیأس عن الأدلّه، به اصول عملیه رجوع کرده، آن را جاری می کند، و این عمل برای همگان میسر و ممکن نیست.

البته اجرای اصول عملیه در شبهات موضوعیه دارای چنین شرایطی نمی باشد چرا که شکّ مکلف در یک امر جزئی است. چرا؟

زیرا مقلّد حکم خدا را از طریق مجتهد یاد گرفته است و می داند که مثلاً خمر حرام است خوب اگر در مصداق خارجی آن شکّ کرد که آیا این اناء مثلاً خمر است یا خلّ؟ بدون نیاز به فحص می تواند برائت جاری کرده بگوید ان شاء الله خلّ است. و لذا این کار از همگان برمی آید و نیازی به تخصص مجتهد ندارد.

و امّا وجه دیگر مسئله این است که: اگر شما به رساله های عملیه رجوع کنید من باب مثال یکجا را هم پیدا نمی کنید که مجتهد اجراء اصل در شبهه حکمیّه را به مقلّد محوّل بکند، چرا که این خود مجتهد است که در حکم خدا شکّ می کند و موظّف است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل با اجرای اصل، مسئله را فیصله داده، حکم را در رساله اش بنویسد.

علی ای حال، رأی نهائی شیخ این است که: استصحاب یک مسئله اصولیه است، حتی استصحاباتی که در فروع بکار می رود، چرا که استصحاب اسلحه و ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله ای که اختصاص به مجتهد دارد، از مسائل اصولیه است.

و لذا: مسئله حجّیت استصحاب و اجراء آن در موارد خودش همچنین است، یعنی این تنها مجتهد است که در صورت یقین سابق و شکّ لاحق با شروط مختلفی که دارد، می تواند از این قانون استفاده کند، و لکن برای مقلّد اجراء استصحاب و سایر اصول عملیه ممکن نیست، چرا که او از شرایط و مجاری این اصول اطلاعی ندارد و لذا با این مناط بحث از حجّیت استصحاب در ردیف مسائل اصولی قرار می گیرد.

\* حاصل مطلب در (انّ اختصاص هذه المسأله بالمجتهد؛ ...) چیست؟

این است که: مستشکل می گوید: اختصاص استفاده از یک مسئله به مجتهد، دلیل بر اصولی بودن آن نیست، چرا که مضمون و مؤدای استصحاب که همان وجوب بقاء برطبق حالت سابقه باشد، در مقام عمل، میان مقلّد و مجتهد مشترک است و هر دو باید به آن عمل کنند و بر حالت سابقه باقی باشند.

و لذا اینکه شما می بینید که استفاده از برخی اصول مثلاً استصحاب، اختصاص به مجتهد دارد بدین خاطر است که موضوع الاستصحاب و به عبارت دیگر مقدمات و شرائط آن برای غیر مجتهد میسر و قابل تشخیص نیست. چرا؟ زیرا فی المثل در استصحاب:

۱- یقین سابق با ویژگیهایی که باید دارا باشد لازم است.

۲- شکّ لاحق در بقاء با ویژگیهایی که در مطالب امر پنجم خواهد آمد نیز لازم است.

۳- فقدان دلیل اجتهاد ظنی یا علمی برخلاف یا وفاق لازم است.

بنابراین: بازشناسی این امور برای مجتهد ممکن است و نه مقلّد.

\* حاصل و نتیجه اشکال چیست؟

این است که: چون مضمون استصحاب تعمیم دارد، باید گفت استصحاب مسئله فقهیه است و یا حد اکثر دارای دو جنبه است، نه اینکه صددرصد اصولی باشد فی المثل: این آب قبلاً نجس بود،



خوب بر هر کسی میسور است که بگوید اکنون هم نجس است، و هكذا امثالهم ....

\* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: جناب مستشکل تمام مسائل اصولیه از همین قبیل اند، یعنی موضوع و مقدمات و شرائط آنها اختصاص به مجتهد دارد و لکن مضمون آنها تعمیم دارد. فی المثل: حجّیت خبر واحد ثقه بلا اشکال از مسائل اصولیه است چرا که اجراء و فتوی برطبق آن مخصوص مجتهد است درحالی که ترتیب اثر به خبر ثقه و تصدیق عادل و عمل برطبق مفاد آن میان مقلد و مجتهد مشترک است و اختصاص به مجتهد ندارد. و لذا:

اگر ما بخواهیم به صرف عمومیت مضمون یک مسئله، آن را فقهی بدانیم تمام مسائل اصولیه داخل در علم فقه و از قواعد فقهیه خواهد بود و ما چیزی به نام مسئله اصولیه نداریم و حال آنکه احدی از اهل فنّ به این مطلب ملتزم نمی باشد.

به عبارت دیگر:

احکام خدا اصولاً و فروعاً همگانی است، بدین معنا که هر حکمی اصولاً و فروعاً برای همه بندگان خدا جعل شده است. منتهی شرائط بعضی از احکام او چنین است که تنها برای مجتهد میسور است نه برای همگان و لذا مجتهد پس از تحصیل شرائط و اجراء اصل و آماده نمودن حکم آن را در اختیار ما گذاشته بدان عمل می کنیم.

بنابراین: ضابطه ما مبنی بر اینکه هر مسئله ای که استفاده از آن اختصاص به مجتهد دارد مسئله اصولی است و لذا استصحاب نیز از مسائل اصولیه است.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در ما نحن فیه چیست؟

ایشان نیز تفصیل قائل شده و فرموده است که:

۱- اگر استصحاب اصل عملی باشد و به (ابقاء ما کان) تعریف شود، چه ابقای آن عملی که وظیفه مکلف است از آن اراده شود. و چه حکم به ابقایی باشد که از طرف شارع صادر می گردد، مسأله ای فقهی می باشد؛ حتی در استصحاب های حکمی. چرا؟ زیرا در هر دو فرض، استصحاب، وظیفه عملی است و ناظر به حکم واقعی و یا حجّت بر واقع و یا راهی به واقع نمی باشد.

۲- و اگر استصحاب حجّت و طریق به واقع باشد، مسئله اصولی است. (۱)

علی ای حال: ایشان ترجیح داده اند که مسئله حجّیت استصحاب و خبر موثق از مسائل اصولی

۱- لاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۱-۲.

باشند چرا که کارآیی و کارکرد مشابه دارند و هر دو، در فقه، دلیل و حجّت هستند. (۱)

نکته: اما در تقریرات درس اصول حضرت امام مطالبی آمده است که مخالف مطالب مذکور از نوشته های ایشان است و آن این است که: بنا بر اینکه استصحاب از اخبار استفاده شود، چنانکه رأی حقّ همین است، بحث از حجّیت استصحاب، از مسائل اصولی نیست، چه قائل شویم که اماره بودن استصحاب از اخبار استفاده می شود یا نمی شود.

مثل واجب کردن احتیاط برای حفظ واقع؛ چرا که در اصول از دلیل هائی بحث می شود که از آنها، یعنی کتاب، سنت و عقل، حکم فرعی استفاده شود.

(چرا؟) برای اینکه ادله مورد بحث در این علم، دلیل هایی است که با آن، بر فروع استدلال می شود، مثل خبر واحدی که بر حکمی از احکام اقامه شده است، و آن خبر از سنت است.

اما دلیلی که بر حجّیت خبر واحد وجود دارد، مثل آیه نباء، از ادله اربعه نیست چرا؟ زیرا حکم فرعی از آن استفاده نمی شود؛ بلکه دلیل بر حکم فرعی، خود خبر واحد است و لذا آیه نباء دلیل بر دلیل است.

همچنین است استصحاب، چرا که این سخن امام علیه السلام که فرمود: «یقین را با شک نشکن»، دلیل بر دلیل یعنی همان استصحاب است، و لذا از این حدیث حکم شرعی استفاده نمی شود، بلکه از حدیث خود استصحاب استفاده می شود که آن، دلیل بر حکم فرعی است. در این صورت بنا بر اینکه موضوع علم اصول همان ادله اربعه به عنوان ذات ادله، یا با وصف دلیل بودن آن ها باشد، بحث از حجّیت استصحاب، از مسائل اصولی نیست. (۲)

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با معیار ارائه شده از جانب شیخ انصاری (ره) در ما نحن فیه یعنی اصولی بودن مسئله استصحاب چیست؟

ایشان پس از اینکه حجّیت استصحاب را از مسائل اصولی دانستند به نقد معیار ارائه شده از جانب شیخ پرداخته می فرماید: بسیاری از مسائل فقهی و قاعده های فرعی این گونه نیست که به مقلد سودی برسانند؛ مثل قاعده (ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده) و عکس آن، چرا که اطلاع بر حدود این قاعده و مقدار سرایت آن، جز برای مجتهد ممکن نیست و مقلد بهره ای از آن ندارد.

ص: ۶۱

۱- همان مستند، ص ۶-۹.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰-۱۱.

اما آنچه از قاعده استفاده می شود این است که: هر معامله ای که صحیح و درست آن ضمان آور نباشد، باطل آن ضمان آور نیست، و لکن پس از تکمیل شدن این قاعده، در تشخیص اینکه کدام معامله صحیحش ضمان آور نیست و کدامش ضمان آور است، نیاز به اجتهاد دارد، و لذا:

از ملاکی که در اصولی بودن مسئله در بحث الفاظ گفته شده روشن می شود که استصحاب یک مسئله اصولی است، چه از اخبار گرفته شود یا نه؟<sup>(۱)</sup>

ص: ۶۲

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۸-۹.



هذا، وقد جعل بعض الساده الفحول(1) الاستصحاب دليلاً على الحكم فى موردہ، و جعل قولہم (علیہ السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل - نظير آیه النبأ بالنسبه الى خبر الواحد - حيث قال:

إن استصحاب الحكم المخالف للاصل فى شىء، دليل شرعى رافع لحكم الاصل، و مخصص لعمومات الحل - إلى أن قال فى آخر كلام له سيأتى نقله - و ليس عموم قولہم (علیہ السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس الى أفراد الاستصحاب و جزئياته، إلا كعموم آیه النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعتمده،(2) انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاص - كاستصحاب نجاسه الماء المتغير - ليس الا - الحكم بثبوت النجاسه فى ذلك الماء النجس سابقاً، و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعى؟! و هل الدليل عليه الا قولہم (علیہ السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»؟! (3) و بالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفاده من العمومات.

هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهه الحكيمه المثبت للحكم الظاهري الكلي.

و أما الجارى فى الشبهه الموضوعيه - كعداله زيد و نجاسه ثوبه و فسق عمرو و طهاره بدنه - فلا اشكال فى كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلم فيه من باب الظن، أم كان من باب كونها قاعده تعديديه مستفاده من الاخبار؛ لأن التكلم فيه على الاول، نظير التكلم فى اعتبار سائر الامارات، ك «يد المسلمين» و «سوقهم» و «البينه» و «الغلبه» و نحوها فى الشبهات الخارجيه. و على الثانى، من باب أصاله الطهاره و عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، و نحو ذلك.

ص: ٦٣

١- هو السيد بحر العلوم فى فوائده.

٢- فوائد السيد بحر العلوم: ١١٧٦-١١٧.

٣- الوسائل، ١: ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الاول.

**(سخن سید بحر العلوم در آنچه مرتبط با این مقام است:)****اشاره**

برخی سادات فحول (یعنی سید بحر العلوم)، استصحاب را دلیل بر حکم در موردش قرار داده (بدین معنا که وقتی گفته می شود این آبی که قبلاً نجس بوده اکنون هم شرعاً نجس است دلیلش استصحاب است)، و گفتار معصوم علیه السلام که لا تنقض الیقین بالشک را دلیل بر (این) دلیل قرار داده است، عیناً مثل آیه نباء نسبت به خبر واحد برای حکم شرعی (یعنی خبر واحد دلیل حکم شرعی، آیه نباء هم دلیل، خبر واحد است)، آنجا که می گوید:

استصحاب حکم مخالف با اصل (مثل استصحاب نجاست هذا الماء که مخالف با اجرای اصل برائت و یا اصل طهارت است) یک دلیل شرعی است که رفع کننده حکم اصل است (و نمی گذارد که مثلاً اصاله الطهاره و ... جاری شود)، و دلیل هائی که دلالت عام بر حلال بودن دارد را تخصیص می زند، تا آنجا که در پایان گفتارش مطلبی دارد که نقلش بزودی خواهد آمد و آن این است که:

عمومیت این گفتار امام علیه السلام که فرمود: لا تنقض الیقین بالشک، نسبت به افراد استصحاب و جزئیات آن، نیست مگر مثل عموم آیه شریفه نباء نسبت به افراد اخبار معتبره (یعنی همان طور که آیه نباء دلیل الدلیل است، لا تنقض هم دلیل الدلیل است و لذا از باب دلیل الدلیل، هم استصحاب دلیل است، هم لا-تنقض دلیل است و خلاصه اینکه حکم شرعی مزبور که نجس بودن هذا المایع است، مفاد استصحاب است.

**(مناقشه شیخ در افادات بحر العلوم)**

شیخ می فرماید در پاسخ به شما می گویم: معنای استصحاب جزئی در یک مورد خاص مثل استصحاب نجاست این آبی (که یکی از اوصاف سه گانه اش تغییر کرده) جز حکم به ثابت بودن نجاست در آن آبی که سابق نجس بوده، نیست، و لذا آیا این جز خود همان حکم شرعی است؟ و آیا دلیل بر آن مورد جزئی، (یعنی این استصحاب) جز گفتار معصوم است که فرمودند: یقین خودت را با شکّ نقض نکن؟

الحاصل: به طور کلی تفاوتی میان استصحاب و دیگر قواعدی که از عمومات استفاده می شود وجود ندارد (یعنی همان طور که در سایر قواعد دو چیز وجود دارد که دلیل و قاعده است و آن قاعده را فقه حساب می کنیم، در استصحاب نیز دو چیز وجود دارد، دلیل و قاعده که علی القاعده

باید آن را از امور فقهیه حساب کنیم).

سپس جناب شیخ می فرماید: مطالبی که گفته آمد همه اش در رابطه با استصحاب است که جای شوند، در شبهات حکمیّه و ثابت کننده حکم ظاهری کلی است (که فی المثل: این ماء متغیر، همان طور که قبلا نجس بود علی الظاهر بعدا هم نجس است)

### (حکم استصحابات جاریه در شبهات موضوعیه)

#### اشاره

و اما استصحابات جاری شونده در شبهه موضوعیه، مثل عدالت زید و نجس بودن لباسش و فسق عمر و پاک بودن بدنش (یعنی جزئیات)، اشکالی ندارد که یک حکم فرعی (یعنی از قواعد فقهیه) باشد، خواه سخن (در این گونه استصحابات) از باب ظنّ باشد (و ما استصحاب را از امارات ظنیه بدانیم) و خواه از باب اینکه یک قاعده تبعیّه ای باشد که از اخبار استفاده می شود.

زیرا بحث ما در استصحابات موضوعیه ۱- بنا بر اینکه آن را از باب اماره بدانیم، مثل بحث کردن و سخن گفتن در اعتبار سایر امارت از جمله، ید المسلمین و سوق المسلمین و بینه و غلبه، در فقه است.

۲- و بنا بر اینکه استصحاب یک قاعده تبعیّه مستفاد از سایر امارات باشد، از باب اصاله الطهاره و عدم اعتنا به شکّ بعد از فراغ و امثال ذلک است.

\*\*\*

#### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و قد جعل بعض السّاده الفحول الاستصحاب دلیلا علی الحکم فی مورد ... چیست؟

بیان نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولی بودن استصحاب است. منتهی برای ادخال استصحاب در مسائل اصولیه، وجه و یا قاعده دیگری ذکر فرموده و آن این است که:

استصحاب یک قاعده عملیه نیست بلکه یک دلیل است و لکن مؤدای آن یک حکم شرعی عملی و از مسائل فقهیه است.

به عبارت دیگر: مسئله اصولی آن است که دلیل بر حکم شرعی و طریق بر حکم شرعی باشد، بدین معنا که بتوانیم بواسطه آن به حکم شرعی برسیم. و لذا چون استصحاب نیز دلیل

حکم شرعی است، یک مسئله اصولی خواهد بود. و نه یک قاعده فقهی. برای مثال: شما می دانید که فلان آب کَر و یا کثیری که احد اوصاف ثلاثه اش در اثر ملاقات با نجس تغییر کرده، نجس شده است لکن اکنون که آن تغییر زوال یافته شما شک دارید که اکنون نیز هم این آب نجس است یا نه؟

می فرماید: در اینجا باید حکم کنید به بقاء تنجس که این خود یک حکم شرعی است، لکن دلیل شما بر این حکم همان استصحاب است. و دلیل بر استصحاب اخبار لا تنقض است. بنابراین سه مطلب در اینجا وجود دارد:

۱- حکم شرعی که همان تنجس باشد ۲- دلیل حکم که استصحاب باشد ۳- دلیل الدلیل که لا تنقض باشد. این عینا مثل این است که شما بگوئید: تیمم با دو ضربت انجام می شود. حال:

۱- تیمم با دو ضربت است، حکم شرعی و یا مسئله فقهی است.

۲- دلیل حکم مزبور، خبر زراره است، که یک خبر واحد ثقه است.

۳- دلیل خبر زراره هم آیه *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ* است که بواسطه آن حجیت خبر واحد اثبات می شود.

الحاصل: مفاد استصحاب، حکم شرعی است، استصحاب هم دلیل حکم شرعی است، اخبار لا تنقض، دلیل الدلیل است.

\* مراد جناب شیخ از (اقول: معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاص ... لیس ...) چیست؟

این است که: بله، در باب خبر واحد سه امر موجود است، و لکن در ما نحن فیه یعنی باب استصحاب سه امر وجود ندارد، بلکه دو امر وجود دارد:

۱- استصحاب، که خود وجوب بقاء بر حالت سابقه است، یعنی همان حکم به تنجس.

۲- دلیل استصحاب یا همان حکم به بقاء تنجس که اخبار لا تنقض است.

به عبارت دیگر جناب بحر العلوم فرمود: یک امر حکم شرعی است که بقاء تنجس باشد، یک امر هم استصحاب است که دلیل بر این حکم است، یک امر هم دلیل الدلیل است.

سؤال ما از جناب بحر العلوم این است که: آیا استصحاب غیر از همان حکم شرعی چیز دیگر است؟ حتما خیر، بلکه استصحاب همان حکم به نجس بودن آبی است که مثلا- در زمان گذشته نجس بوده. به عبارت دیگر: استصحاب عین این حکم است، این حکم نیز خود استصحاب است.

و حال آنکه در باب خبر واحد سه امر وجود دارد.

بنابراین: قیاس ما نحن فیه به باب خبر واحد، قیاسی مع الفارق است و معیار جناب بحر العلوم



معیار کاملی نیست و در این جهت فرقی میان استصحاب و سایر قواعد وجود ندارد، چرا که تماماً مفاد اخبار و مستفاد از عموماً هستند.

سپس شیخ می‌فرماید: تاکنون بحث ما در استصحابی بود که جاری در شبهات حکمیّه و از مسائل اصولیه است.

\* پس غرض ایشان از (و اما الجاری فی الشبهه الموضوعیه...) چیست؟

باتوجه به مقدماتی که در صدر بحث آوردیم این است که: اصول جاریه در شبهات موضوعیه بالاجماع از مسائل و قواعد فقهیه است و نه از مسائل اصولیه.

\* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اصول جاری شونده در احکام دارای شرائطی هستند که تنها مجتهد قادر بر شناخت و اجرای آنهاست که بحث آن گذشت.

اما اصولی که در موضوعات جاری می‌شود دارای هیچ‌گونه قید و شرطی نیست و لذا مقلد و مجتهد هر دو می‌توانند از این اصول در مقام عمل استفاده کنند و چنین چیزی قاعده فقهیه است و نه مسئله اصولیه و چنانکه قبلاً هم بدان اشاره کردیم، احدی از فقها در باب شبهات حکمیّه، قاعده استصحاب را نقل نمی‌کنند و فتوی نمی‌دهند که ایها المقلد اینجا جای اجرای اصل استصحاب است چرا که برای مقلد میسور نیست و لذا خود حکم شرعی را که نجاست و یا طهارت و یا حلیت و یا حرمت و ... باشد بطور مستقیم می‌نویسند.

اما به شبهات موضوعیه که می‌رسند می‌گویند اگر فی المثل شک کردی که هذا المایع پاک است یا نجس بنا را بر طهارت بگذار و بگو ان شاء الله که پاک است، یعنی خود اصاله الطهاره را مطرح می‌نمایند چرا که این امر برای مقلدین میسور است.

\* حاصل مطلب چیست؟

این است که: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند بلاشکال از قواعد فقهیه هستند و در این جهت فرقی نمی‌کند که:

۱- ما استصحاب و یا سایر اصول را از باب امارات ظنیّه بدانیم.

۲- و یا آن را از قبیل اصول عملیه تعبیه بدانیم، چرا؟

زیرا در فقه دو دسته قواعد جاریه در موضوعات وجود دارد:

۱- قواعد فقهیه‌ای که از امارات ظنیّه بوده و به ملاک افاده ظنّ در فلان موضوع خارجی جاری می‌شوند. مثل: قانون ید المسلم، که اماره بر ملکیت است، بدین معنا که اگر در خارج به ید



مسلمانی بر مالی برخورد نمودیم، به حکم قانون ید باید حکم کنیم به ملکیت او و آثار ملکیت را بر آن مترتب سازیم.

- و یا قانون سوق المسلمین که اماره بر تذکیه است.

- و یا بینه و شهادت عدلین که اماره ظنیه برای حکم حاکم در فلان واقعه است.

- و یا غلبه و شیاع، که اماره ظنیه در برخی از موضوعات از قبیل رؤیت هلال است.

۲- قواعد فقهیه ای که در موضوعات خارجی جاری می شوند و از اصول عملیه تعبیه می باشند لکن نه به مناط افاده ظنّ حجّت باشند مثل:

- اصاله الطهاره در مورد شکّ در طهارت یا نجاست فلان شیء و یا مایع خارجی.

- و یا قاعده فراغ در شکّ بعد از فراغت و پایان عمل.

- و یا قاعده تجاوز در شکّ بعد از تجاوز از محل.

- و یا اصل اصاله الصحه در حمل فعل مسلمان بر صحت.

الحاصل: استصحاب در موضوعات اگر از باب ظنّ حجّت باشد در قواعد فقهیه داخل می شود و چنانچه از اصول عملیه باشد، در قواعد فقهیه ای داخل می شود که در موضوعات خارجی جاری می شوند.

\*\*\*

ص: ۶۸



الرابع أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعمد الظاهري، هو مجرد عدم العلم بزوال حاله السابقه.

و أما على القول بكونه من باب الظنّ، فالمعهود من طريقه الفقهاء عدم اعتبار افاده الظنّ في خصوص المقام؛ كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كليّه مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء حاله السابقه،<sup>(١)</sup> و يظهر ذلك بأدنى تتبع في أحكام العبادات و المعاملات و المرافعات و السياسات.

نعم، ذكر شيخنا البهائي (قدس سره) في الجبل المتين - في باب الشكّ في الحدث بعد الطهاره - ما يظهر منه اعتبار الظنّ الشخصي، حيث قال:

لا يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهاره و شكّ في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدّه شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان و يتساوى الطرفان، بل ربّما يصير الراجح مرجوحاً، كما إذا توضّأ عند الصبح و ذهل عن التحفظ، ثم شكّ عند المغرب في صدور الحدث منه، و لم يكن من عادته البقاء على الطهاره إلى ذلك الوقت. و الحاصل: أنّ المدار على الظنّ، فما دام باقياً فالعمل عليه و إن ضعف.<sup>(٢)</sup> انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

ولا- يخفى أنّ هذا أتمّما يصحّ لو بنى المسأله على أنّ ما تيقن بحصوله في وقت و لم يعلم أو يظنّ طرّو ما يزيله، يحصل الظنّ ببقائه، و الشكّ في نقيضه لا يعارضه؛ اذ

ص: ٦٩

١- انظر الجواهر ٢: ٣٤٧.

٢- الجبل المتين، ٣٧.

الضعيف لا يعارض القوى.

لكن، هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيَّده بأصالة البراءة في بعض الموارد، و هي تشمل الشكّ و الظنّ معا، فأخراج الظنّ منها(1) ممّا لا وجه له أصلاً،(2) انتهى كلامه.

و يمكن استظهار ذلك من الشهيد (قدس سره) في الذكري حيث ذكر أنّ:

قولنا: «اليقين لا ينقضه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين و الشكّ، بل المراد أنّ اليقين الذي كان في الزّمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ و الشكّ في الزّمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات،(3) انتهى كلامه.

و مراده من الشكّ مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، هو الظنّ أيضاً، فتأمل.

ترجمه

**تنبیه چهارم: (مناط استصحاب بنا بر اینکه یک قاعده تبعیّه باشد)**

**اشاره**

شیخ فرموده است: ملاک و میزان در اعتبار (و عمل به) استصحاب بنا بر اینکه از باب تعیّد ظاهری (یعنی اصول عملیه) باشد، صرف نداشتن علم به از بین رفتن حالت سابقه آن شیء (مثلاً ماء متغیّر) است.

**(ظنّ شخصی در اجرای استصحاب ملاک نیست)**

**اشاره**

و اما بنا بر اینکه استصحاب از باب ظنّ (یعنی اماریت حجّت) باشد، مطلب به دست آمده از طریق فقها، عدم اعتبار افاده ظنّ (شخصی) در این مقام است (و لذا همان ظنّ نوعی در اجرای

ص: ۷۰

۱- کذا فی بعض النسخ بدل «منها»: «عنه».

۲- مشارق الشموس: ۱۴۲.

۳- الذکری ۱: ۲۰۷، مع اختلاف فی بعض الالفاظ.

استصحاب کافی است)، چنانکه این مطلب، از حکم کردن علما براساس مقتضیات اصول بطور کلی، دانسته می شود. و حال آنکه قید نکرده اند که عامل به استصحاب در اینجا مظنون به بقاء حالت سابقه باشد (عینا مثل خبر واحد که با اینکه حجت است و لکن نیازی به ظنّ شخصی ندارد) و این معنا با مختصر تتبع و تحقیق در احکام عبادات، و معاملات و مرافعات و سیاسات روشن می شود.

### (سخن شیخ بهائی (ره) در اینکه ملاک ظنّ شخصی است)

#### اشاره

بله، مرحوم شیخ بهائی (ره) در کتاب حبل المتین در باب شکّ در حدث پس از طهارت، مطلبی را ذکر نموده است که معتبر بودن ظنّ شخصی (در این مقام) از آن بدست می آید (یعنی حتما باید ظنّ به بقاء داشته باشیم تا استصحاب جاری کنیم). مخفی نماند که ظنّ حاصل به وسیله استصحاب در کسی که به طهارت قبلی یقین دارد و لکن در حدوث حدث شکّ دارد، بر یک حال واحد باقی نمی ماند، بلکه در طول مدت کم و ضعیف می شود، بلکه طرف راجح (پس از ساعتی) مرجوح هم می شود، چنانکه اگر به هنگام صبح وضو بگیرد و لکن (گرفتن وضو را) فراموش کند، سپس در هنگام غروب در صدور حدث از خودش شکّ کند، درحالی که باقی بودن بر طهارت با یک وضو هم ندارد.

الحاصل اینکه: مناط در استصحاب، ظنّ به بقاء است، و لذا تا مادامی که مکلف ظنّ به بقاء دارد هرچند ظنّ، ضعیف باشد (مثلا ۵۱٪) حقّ دارد استصحاب کند (و همین که ظنّ شخصی به بقاء نبود دیگر جای استصحاب نیست).

### (بیان محقق خوانساری شارح دروس در رابطه با نظر شیخ بهائی)

و رضایت محقق خوانساری شارح دروس نیز از این نظریه شیخ بهائی از گفتارش روشن می شود، آنجا که پس از نقل فرمایشات شیخ بهائی می فرماید: مخفی نماند که این رأی و نظر شیخ بهائی (ره) در صورتی صحیح است که مسئله استصحاب را بنا بگذارد بر امری که زمانی یقین به حصول آن می رود و لکن پس از آن دیگر نه علم به وجود آن می باشد و نه ظنّ به آنچه که آن را زایل کرده است، که در نتیجه ظنّ (شخصی) به بقاء آن حاصل می شود، و شکّ در نقیض آن (که همان احتمال از بین رفتن حالت سابقه است) با این ظنّ تعارض نمی کند، چرا که (حالت) ضعیف با (حالت قوی) معارضه نمی کند (یعنی وقتی مکلف حالت سابقه را ملاحظه کرد ظنّ پیدا می کند به

حالت سابقه، حال یک احتمال ضعیفی هم پیدا می شود که این حالت سابقه از بین رفته باشد که به آن وهم گفته می شود، و این وهم توان معارضه با آن ظن را ندارد).

امّا این بناء (از نظر ما) بسیار ضعیف است، بلکه بنای قاعده استصحاب بر روایاتی (همچون لا تنقض الیقین) است و وقتی بنایش بر روایات باشد، فرقی نمی کند که ظن به بقاء داشته باشیم و یا ظن به ارتفاع و یا شک متساوی الطرفین) و حال آنکه در برخی موارد با اصالت البراهه تایید و هماهنگ شده است، و این روایات شامل شک و ظن و وهم هر دو می شوند.

پس اخراج ظن از روایات (یعنی مخصوص کردن روایات به ظن) از جمله اموری است که هیچ دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد (بلکه روایات هر سه حالت را شامل می شوند).

### **(استظهار ظن شخصی در اجرای استصحاب از کلام شهید در ذکری)**

و استظهار ظن شخصی به بقاء (یعنی استصحاب) از کلام شهید در کتاب ذکری نیز ممکن است آنجا که فرموده است: اینکه می گوئیم: شک لا-حق، یقین سابق را از بین نمی برد، مرادمان این نیست که در آن واحد، یقین با شک در یکجا جمع می شوند، بلکه مراد ما این است که: چیزی که وجود سابقش متقین بوده (مثل عدالت زید و حیات عمر) اگر در زمان لا حق شک به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می کنیم بقاء آن را به خاطر اصالت بقاء ما کان پس استصحاب برگشت می کند به اجتماع ظن و شک (یعنی وهم) در زمان واحد، و نه یقین با شک.

در نتیجه: ظن ترجیح داده می شود بر وهم، چنانکه در باب عبادات این مسئله شایع است (مثل شک در دو رکعت آخر نماز که طرف راجح را می گیریم).

و مراد ایشان از شک در اینجا صرف احتمال است (و نه شک متساوی الطرفین که با ظن جمع نمی شود) بلکه ظاهر کلام شهید که می گوید: ملاک در اعتبار استصحاب، از باب اخبار عدم نقض یقین به سبب شک است نیز همان ظن است (و حال آنکه در متن بحث، تکراراً گفتیم که اگر استصحاب از اخبار لا تنقض اخذ شود ملاکش تعبد است و نه ظن).

\*\*\*

\* حاصل مطلب در امر چهارم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: مناط در جریان استصحاب و موضوع آن چیست؟ آیا مراد عدم العلم به بقاء و ارتفاع آن است و یا اینکه ظنّ به بقاء حالت سابقه است؟

در صورت ظنّ، آیا مناط ظنّ شخصی به بقاء است و یا اینکه نه ظنّ نوعی به بقاء ملاک است؟

و لذا جناب شیخ می فرماید: هنگامی که انسان در زمان سابق نسبت به وجود حکمی و یا موضوعی یقین پیدا می کند، نسبت به بقاء و استمرار و یا ارتفاع آن حکم در زمان لاحق، به نه صورت قابل تصوّر است، اعمّ از اینکه یقین مزبور وجدانی باشد یا تعبّدی، یعنی اینکه خبر ثقه بر وجود آن حکم در زمان سابق دلالت کرده و اکنون می خواهیم استصحابش کنیم:

۱- اینکه یقین ما به بقاء حکم در زمان لاحق مثل زمان اسبق وجدانی باشد.

۲- اینکه یقین ما به ارتفاع آن حکم سابق در زمان لاحق وجدانی باشد.

۳- اینکه یقین ما به بقاء آن حکم سابق در زمان لاحق تعبّدی باشد.

۴- اینکه ما یقین تعبّدی و یا ظنّ معتبر به ارتفاع آن امر موجود در سابق پیدا کنیم.

۵- اینکه ما در زمان لاحق نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ نوعی پیدا کنیم.

۶- اینکه ما در زمان لاحق نسبت به ارتفاع آن امر موجود در سابق ظنّ نوعی پیدا کنیم.

۷- اینکه در زمان لاحق ما نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ شخصی پیدا شود.

۸- اینکه در زمان لاحق نسبت به آن امر موجود در سابق برای ما ظنّ شخصی حاصل شود.

۹- اینکه نسبت به بقاء و ارتفاع آن امر موجود در سابق دو احتمال متساوی الطرفین یعنی صرف شکّ برای ما حاصل شود.

\* آیا در همه صور مذکوره استصحاب جاری می شود؟

خیر، در چهار صورت اول، بالاجماع استصحاب جاری نمی شود، چونکه با وجود دلیل اجتهادی اعمّ از اینکه علمی باشد و یا ظنی، نوبت به استصحاب نمی رسد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (انّ المناط فی اعتبار الاستصحاب ...) چیست؟

این است که:

۱- اگر ما استصحاب را از باب اخبار حجّت بدانیم باید بگوئیم که در پنج صورت اخیر استصحاب جاری می شود.

ص: ۷۳

به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را از شرع یعنی اخبار لا تنقض اخذ کرده اند آن را از اصول تعبدیه بحساب آورده و فرقی نمی گذارند که انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و یا ظنّ به ارتفاع و یا اینکه شکّ متساوی الطرفین یعنی که در هر سه حالت، استصحاب جاری می کنند. چرا؟

زیرا در لسان روایات آنچه موضوع استصحاب است، مجرد عدم العلم است یعنی اگر در آن لا-حقّ یقین به بقاء و یا ارتفاع نداری استصحاب کن.

\* دلیل این مطلب چیست؟

این است که: در لسان روایات شکّ را در برابر یقین قرار داده و می فرماید: لا تنقض الیقین بالشکّ بل انقضه بیقین آخر.

لکن این تقابل: یا تقابل تناقض است، بدین معنا که این دو نسبت به هم ایجاب و سلب اند که یقین دانستن است و شکّ ندانستن.

- و یا تقابل ملکه و عدم ملکه است، که در این صورت نیز شکّ یعنی عدم العلم در چیزی که امکان دارد که معلوم باشد، و این قول حقّ است.

الحاصل: مراد در موضوع استصحاب عدم العلم است و عدم العلم پنج صورت اخیر را شامل می شود و لذا استصحاب در هر پنج صورت جاری می گردد.

۲- و امّا اگر استصحاب را از باب حکم عقل و به مناط افاده ظنّ حجّت بدانیم باید بگوئیم که جریان استصحاب مختص به فرض ظنّ به بقاء است و دیگر شامل صورت شکّ نمی شود

به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را از عقل گرفته اند و آن را از امارات ظنّیه می دانند، و آن را همچون خبر واحد از باب ظنّ حجّت می دانند، منتهی قائلین به این مبنا خود بر دو دسته اند:

۱- برخی از جمله مشهور فقها معتقدند که مناط در اینجا ظنّ نوعی به بقاء است. یعنی: یقین سابق و شکّ لا حقّ بگونه ای است که قابلیت دارد که برای نوع مردم، به حکم عقل، ظنّ به بقاء بیاورد، و لو برای یک شخص خاصی چنین مظنه ای در خارج حاصل نیاید.

در نتیجه: ظنّ شخصی، به بقاء ما کان، ملاک نمی باشد، و با نبود ظنّ شخصی هم استصحاب جاری می شود. البته از اجرای این اصول در فتاوی مشهور می توان فهمید که آن را از اصول عملیه بحساب می آورند، بدون اینکه شرط کنند که شخص عامل حتما باید ظان به بقاء حالت سابقه باشد.

۲- عده ای از اصولیین و فقها از جمله شیخ بهائی (ره) معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن هم ظنّ شخصی به عبارت دیگر:





- از تعبیرات جماعتی از اصولیین و فقها شیعه استظهار می شود که مناط را در اینجا ظنّ شخصی به بقاء دانسته، و قانع به ظنّ نوعی نمی باشند.

یعنی: تو وقتی حقّ داری استصحاب جاری کنی که شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشی.

\* حاصل مطلب در (نعم ذکر شیخنا بهائی، فی الحبل المتین ...) چیست؟

بیان فرعی است از جناب مرحوم شیخ بهائی به اینکه: اگر کسی فی المثل یقین به طهارت داشت و سپس شکّ در حدث پیدا نمود وظیفه اش چیست؟ اما در ذیل این فرع فرموده است:

ظنی که به برکت استصحاب برای فرد مکلف حاصل می شود، ثابت و بر یک حال و منوال نیست بلکه متغیر بوده دارای شدت و ضعف است بدین معنا که: هر اندازه که زمان شکّ به یقین سابق نزدیکتر باشد وجود ظنّ به بقاء قوی تر است و هرچه قدر فاصله آن زیادتر باشد این ظنّ ضعیف تر است تا آنجا که به نهایت ضعف می رسد و بلکه در اثر طولانی شدن مدت تبدیل به شکّ مصطلح می شود، از این بالاتر اگر باز هم مدت طولانی تر شود، ممکن است احتمال بقاء، موهوم و مرجوح شده و احتمال ارتفاع راجح می گردد.

فی المثل: مثل کسی که اول صبح وضو گرفته و دارای طهارت است، از یک طرف در ابتدای غروب شکّ پیدا می کند در بقاء طهارتش، از طرف دیگر هم عادت ندارد که تا غروب وضویش را حفظ نماید، در هنگام غروب هم ظنّ به بقاء پیدا می کند و هم ظنّ به ارتفاع، و لذا ظنّ یک حال ندارد.

الحاصل: مناط ظنّ به بقاء است و تا زمانی که مکلف ظنّ به بقاء دارد و لو ظنش ضعیف و ۵۱٪ هم باشد حقّ دارد که استصحاب نماید و لکن اگر ظنّ شخصی به بقاء نداشت حقّ اجرای استصحاب را ندارد.

\* مراد از (و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؟ ...) چیست؟

این است که: مرحوم حاج آقا حسین خوانساری پس از نقل کلام مزبور در دروس می گوید:

این سخن شیخ بهائی که بر مبنای حجّیت استصحاب از باب امارات است، سخن پسندیده و خوبی است، یعنی که ما نیز ظنّ شخصی به بقاء را معتبر می دانیم. اما اشکال کار در این است که:

ما اصل مبنا را قبول نداریم، بدین معنا که مثل محقق سبزواری و پدر شیخ بهائی، استصحاب را از باب اخبار حجّت می دانیم و بر این باوریم که اخبار موضوع استصحاب را عدم العلم گرفته است که شامل هر پنج صورت اخیر می شود. و لذا: اختصاص دادن استصحاب به صورت ظنّ به بقاء بر مبنای اخبار وجهی ندارد.

\* مراد از (و یمكن استظهار ذلك من الشهيد فی الذکری ...) چیست؟

این است که: از جمله کسانی که ظنّ شخصی به بقاء ما کان از سخنان استفاده می شود، مرحوم شهید اول در کتاب ذکر است که در آنجا فرموده: اینکه ما می گوئیم: یقین سابق با شکّ لا حقّ منتقض نمی شود مرادمان این نیست که یقین و شکّ در آن واحد یکجا جمع می شوند، چرا که این امر از محالات است، بلکه مراد ما این است که: چیزی که وجود سابقش برای ما متیقّن بوده است مثل حیات زید و یا عدالت عمر و ... در صورتی که در زمان لا حقّ شکّ به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می کنیم بقاء را. و در باب استصحاب است که ظنّ با شکّ، یکجا جمع می شود، و نه یقین با شکّ.

\* چه مطالبی از سخن فوق فهمیده می شود؟

اینکه مرحوم شهید، استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت می داند و لذا فرموده: فیؤول الی اجتماع الظنّ و الشکّ.

\* چه اشکالاتی بر بیان شهید در رأی مزبور وجود دارد؟

۱- یکی اینکه ظنّ و شکّ هم در یکجا جمع نمی شوند بلکه این ظنّ و وهم اند که با هم جمع می شوند. چرا؟ زیرا ظنّ در طرفین، طرف راجح، و وهم آن طرف مرجوح است. و لذا مرحوم شهید باید می فرمود که: استصحاب برگشتش به این است که: ظنّ با وهم در یکجا جمع می شود و نه شکّ با ظنّ. فی المثل: ما ظنّ پیدا می کنیم که فلان زید زنده باشد، در این صورت آنچه طرف مرجوح و یا موهوم است این است که: مرده باشد. و لذا این دو در این صورت با هم جمع می شوند.

۲- دیگر اینکه از تعبیر شهید به یقین لا ینقض بالشکّ بدست می آید که ایشان استصحاب را از باب اخبار حجّت می داند، در عین حال ظنّ را مطرح و مورد بحث قرار داده است.

و لذا در پاسخ به ایشان می گوئیم: اگر استصحاب را از اخبار بگیریم، دیگر ظنّ شخصی به بقاء و یا ظنّ نوعی به آن ملاک نمی باشد، چرا که اخبار لا تنقض تعبدا استصحاب را در حقّ ما حجّت می دانند.

\* مراد شیخ از (فتأمل) در پایان بحث چیست؟

این است که: اگرچه شهید اول تعبیر کرده است به اینکه یقین لا ینقض بالشکّ، و لکن نمی توان قطعی حکم کرد که تعبیر مزبور را از روایات اخذ نموده، بلکه شاید تعبیری است که به ذهن خودش رسیده است.

پس: از حکم عقل است که استصحاب را به مناط ظنّ حجّت می داند، آن هم ظنّ شخصی.

الخامس أنّ المستفاد من تعريفنا السابق(١)- الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق- أنّ الاستصحاب يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود الشئ في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من احراز ذلك حين إرادته الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتمد، و أمّا مجرّد الاعتقاد بوجود شئ في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي و إن توهم بعضهم: (٢) جريان عموم «لا تنقض» فيه، كما سننّه عليه.

و الثاني: الشكّ في وجوده في زمان لا- حق عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحاب، و قد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعلّي الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت فلا- استصحاب و إن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقّن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، جرى الاستصحاب في حقّه، فلو غفل عن ذلك و صلّى بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهاره، و لا يجرى في حقّه حكم الشكّ في الصحه بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلّى، ثمّ التفت و شكّ في كونه محدثاً حال الصلاه أو متطهراً، جرى في حقّه قاعده الشكّ بعد الفراغ؛ لحدوث الشكّ بعد العمل و عدم وجوده قبله حتّى يوجب الامر بالطهاره و النهي عن الدخول فيه بدونها.

ص: ٧٧

١- و هو «إبقاء ما كان».

٢- هو المحقّق السبزواری في ذخيره المعاد: ٤٤.

نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الاعاده بحكم استصحاب عدم الطهاره، لو لا حكمه قاعده الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم.

ترجمه

**امر پنجم: (در اینکه قوام استصحاب به دو چیز است؛ یقین به حدوث و شک در بقاء)**

**اشاره**

از تعریف قبلی ما مبنی بر اینکه: حکم به بقاء مستند و مترتب است بر صرف وجود سابق، استفاده می شود که استصحاب مصطلح با دو امر (و یا دو رکن رکن) قوام می یابد:

۱- وجود شیء (اعم از اینکه حکم شرعی باشد مثل وجوب و ... و یا موضوع حکم شرعی باشد مثل عدالت زید، حیات عمر، کریت آب و ...) در زمان سابق محرز و مسلم باشد، چه علم و یا ظنّ (معتبری) به آن وجود سابق، همراه و هم زمان با اصل وجود آن باشد یا نه؟

بله، به هنگام حکم به بقاء (که استصحاب وجود قبلی است) احراز علم (به وجود شیء مثل عدالت شیء و یا حیات عمر و ...) و یا ظنّ (مثل شهادت دو نفر) به وجود قبلی (مثل عدالت زید و ...) لازم است.

اما به صرف اعتقاد به وجود یک شیء در یک زمانی (سابق) با وجود زوال آن اعتقاد (با آمدن شکّ) در زمان دیگر (و اینکه شک کنیم که آیا اصلا از اول چنین چیزی بوده یا نه؟) استصحاب مصطلح تحقّق نمی یابد (یعنی شکّ می باید شکّ در بقاء و استمرار آن موجود قبلی باشد که شکّ طاری نامیده می شود و نه در اصل تحقّق آنکه شکّ ساری گفته می شود، چرا که شکّ ساری یقین سابق به وجود شیء را متزلزل می کند، اگرچه برخی مثل مرحوم کاشف الغطاء توهم کرده اند که اخبار لا تنقض قانون شکّ ساری را نیز شامل می شود، چنانکه بزودی خواهد آمد که این قاعده مشمول آن اخبار نیست و قانون شکّ جاری حجت نخواهد بود).

۲- شکّ در وجود آن شیء در زمان لا-حقّ و آینده (پس از احراز اصل وجودش در سابق) پس اگر شکّ شود در وجود چیزی در گذشته (که اکنون به وجودش یقین داریم)، اطلاق می شود بر آن استصحاب قهقری مجازا.

سپس شیخ می فرماید: آنچه به هنگام التفات به استصحاب (یعنی حالت سابقه) لازم است

ص: ۷۸

یقین و شکّ فعلی و موجود است (و نه فرضی) و امّا اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نخواهد بود، اگرچه فرض شود که شکّ در آن بر فرض التفات است (خلاصه اینکه استصحاب تنها در فرض شکّ فعلی جاری است و نه در فرض تقدیری).

پس: کسی که یقین دارد به حدث (در ساعت ۸ صبح) در صورتی که توجه کند به حال خودش در زمان بعد (مثلاً ۱۲ بعد از ظهر) پس شکّ کند (که آیا پس از یقین به حدث وضو گرفته است یا نه؟) استصحاب (عدم طهارت) در حقّ او جاری می شود (چرا که در چنین فرضی ارکان استصحاب تام است و یقین و شکّ او فعلی است و لذا باید وضو بگیرد).

پس اگر غفلت کند از این استصحاب عدم طهارت، و نماز بخواند، نمازش باطل است بخاطر امر سابق به وضو (یعنی باید اعاده کند چرا که به حکم استصحاب ساعت ۱۲ حقّ ورود به نماز را نداشت و دستور بر این بود که برو وضو بگیر)

و نیز حکم شکّ به صحت بعد از اتمام عمل هم در حقّ او جاری نمی شود، چرا که مجرای (قاعده فراغ) شکّ حادث بعد از عمل است و نه این شکّی که در مرحله قبل از عمل حاصل شده و به فعلیت رسیده است (یعنی قاعده فراغ کاری با شکهای قبل العمل ندارد).

بله، اگر پس از یقین به حدث (در ساعات قبل) از حال خود غافل شده، نماز بخواند و پس از نماز متوجه حال خود شود و شکّ کند که آیا در حال نماز طاهر بوده و یا محدث قاعده شکّ پس از فراغ در حقّ او جاری می شود (و نه قاعده استصحاب) چرا که شکّ پس از عمل حادث شده است و قبل از عمل این شکّ وجود نداشته است، تا موجب امر به طهارت و وضوء و نهی از ورود به نماز شود.

بله، این شکّ لا حقّ، به حکم استصحاب عدم طهارت موجب اعاده نماز می شود لکن در صورتی که حکومت قاعده شکّ بعد الفراغ در حقّ او وجود نداشته باشد.

\* موضوع و مدار بحث در امر پنجم چیست؟

بیان ارکان و مقومات استصحاب و اشاره ای اجمالی به پنج قاعده ذیل است:

۱- قاعده مقتضی ۲- قاعده یقین و یا شک ساری ۳- استصحاب قهقرائی ۴- استصحاب تعلیقی ۵- استصحاب مصطلح.

\* منظور از (انّ المستفاد من تعریفنا السابق ...) چیست؟

این است که: استصحاب مصطلح بر دو رکن و دو ستون مستحکم استوار است که هر یک مخدوش شود، ساختمان استصحاب فرومی پاشد.

۱- یکی محرز و مسلم بودن وجود یک شیء (مستصحب) در زمان سابق است اعم از اینکه یک حکم شرعی باشد، مثل وجوب، حرمت و ... و یا اینکه موضوع حکم شرعی باشد، مثل عدالت فلان زید و یا کریت فلان ظرف آب و یا حیات فلان عمر و ... به نحوی که پس از عروض شک نیز آن وجود سابق در ظرف خودش مفروغ عنه باشد و لذا صرف اعتقاد به وجود سابق که با آمدن شک زائل شده و از بین می رود، کافی نیست.

به عبارت دیگر: شک ما باید در بقاء و استمرار آن موجود پیشین باشد و نه در اصل تحقق آن به عبارت دیگر: شک ما باید شک طاری باشد و نه شک ساری.

\* مراد از شک طاری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از احراز وجود یقین سابق حاصل شده و قدرت سرایت به یقین سابق در وجود ما کان را ندارد.

البته، فرقی نمی کند که یقین حاصل شده، هم زمان و همراه با اصل تحقق متیقن باشد و یا اینکه نه در زمان بعد حاصل شود، آنچه مهم است این است که: اصل وجود شیء در سابق مسلم و محرز است، فی المثل: زید هفته گذشته قطعا و مسلما عادل بود و من هم از همان هفته گذشته به عدالت او آگاه بودم، و لکن امروز در بقاء عدالتش شک دارم، و یا اینکه نه علم من به عدالت زید در امروز حادث شده است، یعنی امروز یقین حاصل کرده ام که زید در هفته گذشته عادل بوده است، در هر صورت شکی که پس از این یقین حاصل می شود طاری و غیر سرایت کننده به یقین سابق است.

\* مراد از شک ساری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از تحصیل یقین، حادث می شود و لکن سرایت کننده به گذشته هاست تا آنجا که یقین سابق را متزلزل می کند به نحوی که شک می کنیم که آیا زید از همان آغاز عادل بوده است و یا اینکه ما خیالاتی شده و گمان می کردیم که او عادل بوده است.

حاصل مطلب اینکه: چنین مواردی مجرای قاعده شک ساری است و نه استصحاب مصطلح، و حال آنکه اخبار لا تنقض شامل استصحاب مصطلح می شود و لذا انما الکلام در حجیت قاعده یقین است.

\* مراد از (و ان توهم بعضهم جریان عموم لا تنقض فیه ...) چیست؟

این است که: برخی از اصولیین من جمله مرحوم کاشف الغطاء مدعی شده اند که اخبار لا تنقض، قانون شک ساری را نیز شامل می شود، و حال آنکه این قاعده مشمول اخبار مزبور نمی شود، علاوه بر اینکه دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و لذا فاقد حجیت است.

۲- شک در وجود آن شیء، در زمان لا حق و آینده، پس از اینکه اصل وجود در گذشته محرز شده است.

حاصل مطلب اینکه: در استصحاب مصطلح، قضیه متیقنه و یا متعلق یقین سابق، به زمان گذشته مربوط است و قضیه مشکوکه و یا متعلق الشک لاحق به زمان حال و آینده مربوط است.

حال: معنای استصحاب کشاندن حکم آن موجود سابق، به زمان لا حق است.

\* غرض از (فلو شک فی زمان سابق علیه فلا استصحاب ...) چیست؟

این است که: اگر شک در زمان لاحق نسبت به وجود سابق پیدا شود، بدین معنا که یقین ما لا حق و شک ما سابق باشد، و به عبارت دیگر: متعلق یقین حال و استقبال باشد و متعلق الشک ماضی و گذشته، از حکم استصحاب مصطلح خارج بوده و محل اجرای استصحاب قهقری است. یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم استصحاب کنیم باید حکم الآن را به زمانهای گذشته بکشانیم و سرایت دهیم.

فی المثل: امروز من یقین دارم که زید عادل است و لکن شک دارم که آیا دیروز هم عادل بوده یا نه امروز عادل گردیده است؟ در اینجا: استصحاب کردن، در حقیقت کشاندن حکم فعلی به سابق است، که چنین استصحابی فاقد حجیت است، چرا که مشمول اخبار لا تنقض نیست.

مه بفرمائید که هریک از یقین سابق و شک لا حق بر چند گونه و در چه موردی است؟

بر دو گونه است: ۱- یقین و شک فعلی ۲- یقین و شک تقدیری.





۱- یقین و شکّ فعلی در مواردی است که مکلف ملتفت و متوجه حال و وضعیت خودش شده است، و بالفعل یقین سابق به اصل وجود شیء در خارج و شکّ لاحق در بقاء برای او پیدا شده است، و فرض و تقدیری در کار نیست.

۲- یقین و شکّ تقدیری و فرضی در موردی است که شخص مکلف بالفعل متوجه حال و وضعیت خود نشده است تا ببیند که شکّ در بقاء دارد یا نه، چرا که غافل بوده است و لکن وضعیت بگونه ای است که اگر به حال خودش توجه کند، برای او شکّ در بقاء پیدا می شود.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعلی الموجود حال الالتفات الیه ...) چیست؟

این است که: اگر یقین و شکّ فعلی باشند و موجود و نه فرضی، معتبر بوده و محل اجرای استصحاب است، و لکن اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نیست اگرچه فرض شود که شکّ در آن به فرض التفات است، و لذا انما الکلام در موردی است که شکّ ما تقدیری باشد.

\* ثمره این بحث در کجاها ظاهر می شود؟

در امثال فرع فقهی ذیل که دارای چهار مرحله است و تحت متون مربوط به خود می آید.

\* منظور از (فالمتیقن للحدث اذا التفت الی حاله فی اللاحق فشکّ ...) چیست؟

بیان اولین مرحله از یک فرع فقهی است مبنی بر اینکه: اگر فی المثل یکی از اهل تقوی پس از نماز صبح یقین به حدث پیدا نمود، لکن پس از آن غافل شد و لکن نزدیک نماز ظهر ملتفت شد که پس از نماز صبح محدث بوده است ولی نمی داند که در این مدت وضو ساخته است یا نه؟

در چنین فرضی ارکان استصحاب یعنی یقین سابق و شکّ لاحق او بالفعل موجود است و لذا استصحاب می کند عدم طهارت و یا به تعبیر دیگر بقاء حدث را.

در نتیجه چنین شخصی باید وضو بگیرد و ورود به نماز بدون وضو برای او حرام است.

\* پس غرض از (فلو غفل عن ذلک و صلّی ...) چیست؟

بیان صورتی دیگر از همان مرحله اول است مبنی بر اینکه اگر این شخصی که قبل از نماز ظهر ملتفت محدث بودن خود پس از نماز صبح شده است ولی شکّ در وضو ساختن خود در این فاصله دارد، بطور کلی تا بعد از خواندن نماز ظهر و عصر غافل شد که قبل از ظهر استصحابی کرده و لکن پس از نماز ظهر و عصرش دوباره ملتفت شد که قبل از ظهر استصحابی کرده است، نمازش باطل است و باید آن را اعاده کند چرا؟ زیرا به حکم استصحاب قبل از ظهر محدث بوده و

حقّ ورود به نماز را نداشته و باید برای نماز ظهر و عصرش وضو می گرفته است.

\* مراد از (و لا یجری فی حقّه حکم الشکّ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا در فرض فوق قاعده فراغ جاری نمی شود؟ که شیخ در پاسخ می فرماید: خیر، بخاطر اینکه قاعده فراغ اختصاص دارد به شکی که پس از عمل حادث می شود و حال آنکه شکّ فرد مزبور در اینجا قبل از نماز ظهر حاصل شده و به فعلیت رسیده است.

\* حاصل مطلب در (نعم، لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث و صلّی ...) چیست؟

بیان مرحله دوّم در فرع فقهی مزبور است مبنی بر اینکه: شخص مزبور قبل از ظهر یقین به حدث پیدا می کند سپس بطور کلی غافل می شود تا اینکه نماز ظهر و عصرش را هم می خواند، آنگاه متوجه می شود که قبل از ظهر محدث بوده است و بعد از آن غافل شده است لکن در این حال توجه هم نمی داند که آیا در این فاصله وضو ساخته است یا نه؟ در این صورت نیز چون شکّ او در وضو گرفتن قبل از نماز و در حالت غفلت به فعلیت نرسیده است، شکّ تقدیری دارد. یعنی چه؟

یعنی اکنون که ملتفت شد شکش مقدر است به نحوی که اگر قبل از نماز ملتفت می شد چنین شکی برایش فعلیت پیدا می کرد.

حال: ثمره دو قول در اینجا ظاهر می شود بدین معنا که:

۱- ما که شکّ فعلی را در اجرای استصحاب معتبر می دانیم می گوئیم استصحاب عدم طهارت در اینجا جاری نمی شود چرا که ارکانش ناتمام است.

بله، قاعده فراغ در چنین موردی جاری است چرا که شکّ این مصلی در صحت و بطلان نماز بعد از عمل حادث و فعلی شده است و قاعده مزبور حکم می کند که او به این شکّ اعتنا نکند.

۲- و آنها که در اجرای استصحاب شکّ تقدیری را هم کافی می دانند معتقدند که در اینجا نسبت به نمازی که این فرد خوانده است استصحاب عدم طهارت شده و حکم به بطلان این نماز می کنند.

\* پس مرحله سوّم چیست و چگونه است؟

در حقیقت همان فرض و مرحله دوّم است با این تفاوت که در این مرحله کاری به حال قبل از نماز ندارد تا بگوید که شکّ تقدیری است و بی فایده، بلکه با حال پس از نماز کار دارد، یعنی می گوید: یقین سابق به محدث بودن یعنی در قبل از ظهر دارم، شکّ لا حقّ در بقاء آن هم که

دارم پس استصحاب می کنم عدم طهارت را در طول این مدت و نتیجه می گیرد که پس نمازم باطل بوده است حال سؤال این است که: آیا اجرای استصحاب در اینجا صحیح است یا نه؟

شیخ می فرماید: بله، اجرای این استصحاب فی حد نفسه بلامانع است، و لکن مانع دیگری سر راه است و آن قاعده فراغ است که می گوید: به شک بعد از عمل اعتنا نکن و بگو ان شاء الله نمازی که خوانده ام صحیح بوده است چرا که قاعده الیقین حاکم و مقدم بر قاعده استصحاب است.

\* فرض و یا مرحله چهارم چیست؟

چون محل بحث نیست، شیخ آن را مطرح نفرموده و ما نیز از طرح آن خودداری می کنیم.

\* پس غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه این استصحاب ذاتا و با قطع نظر از حکومت قاعده فراغ جاری نمی باشد، چرا که اصل مثبت است.

\* جهت اطلاع بفرمائید چه تفاوتی میان قاعده مقتضی و مانع با قاعده استصحاب وجود دارد؟

۱- در قاعده مقتضی و مانع، قضیه متیقنه ما با قضیه مشکوکه دو چیز است بدین صورت که ما به وجود مقتضی یقین داریم و لکن در وجود مانع شک داریم.

۲- و لکن در استصحاب، قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه وحدت دارند. فی المثل: عدالت فلان زید در دیروز متیقن بود و لکن همان متیقن دیروز امروز مشکوک است که تفصیل مطلب خواهد آمد.

السادس فى تقسيم الاستصحاب إلى أقسام؛ ليعرف أنّ الخلاف فى مسأله الاستصحاب فى كلها أو فى بعضها، فنقول:

إنّ له تقسيما باعتبار المستصحب.

و آخر باعتبار الدليل الدالّ عليه.

و ثالثا باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

(تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب) (١) أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الأول:

من حيث أنّ المستصحب قد يكون أمرا وجوديا - كوجوب شىء أو طهاره شىء أو رطوبه ثوب أو نحو ذلك - و قد يكون عدميا و هو على قسمين:

أحدهما: عدم اشتغال الذمّ بتكليف شرعى، و يسمّى عند بعضهم (٢) ب: «البراءه الاصلية» و «أصالة النفى».

و الثانى: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، و عدم القرينه، و عدم موت زيد و رطوبه الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل، و نحو ذلك.

و لا خلاف فى كون الوجودى محلّ النزاع.

ص: ٨٥

١- العنوان منّا.

٢- مثل المحقق فى المعتبر ١: ٣٢، و الشهيد الأول فى القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ٢٧١، و الفاضل الجواد فى غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٢٨، و المحدث البحرانى فى الدرر النجفيه: ٣٤، و الحدائق ١: ٥١.

## امر ششم در تقسیم استصحاب است

### اشاره

به اقسام (نه گانه ای) تا معلوم شود که اختلاف و نزاع در مسئله استصحاب، در تمام استصحابات (اعمّ از جاری شونده در امور وجودیّه و عدمیّه) است، و یا اینکه نه تنها در برخی از استصحابات (یعنی جاری شونده در امور وجودیّه) است، و لذا می گوئیم برای استصحاب:

۱- تقسیمی به اعتبار و لحاظ مستصحب است.

۲- تقسیم دیگری به اعتبار دلیلی است که دلالت بر استصحاب دارد.

۳- و تقسیمی هم به اعتبار شکّ در مستصحب است.

### (تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب)

### اشاره

استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلفی قابل تقسیم است:

[وجه اول: مستصحب گاهی یک امر وجودی و گاهی هم یک امر عدمی می باشد]

### اشاره

و اما وجه اول: از این جهت است که مستصحب گاهی یک امر وجودی می باشد، مثل وجوب یک شیء (مثلاً نماز یا روزه) یا طهارت و پاکی یک شیء است و یا رطوبت و تری یک جامه است و نحو ذلک، و گاهی هم یک امر عدمی می باشد، که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

یکی از این دو قسم: عدم اشتغال ذمه است به تکلیف شرعی، که برخی از آن تعبیر می کنند به براءت اصلیه و اصاله النفی.

و قسم دوم: امر عدمی (عرضی و غیر اصلی) است که غیر از امر عدمی اصلی است، مثل:

اصالت عدم نقل لفظ از معنایش و اصالت عدم القرینه و عدم موت زید و رطوبت جامه و حدودی که موجب وضو و غسل است و نحو ذلک.

و در اینکه استصحابات وجودیّه محل نزاع و اختلاف اند، اختلافی بین علماء وجود ندارد.

\*\*\*

ص: ۸۶

\* مقدمه بفرمائید در امر ششم به چه چیزی پرداخته شده است؟

به تقسیمات استصحاب از جنبه های مختلف پرداخته است، چرا که امر ششم به عنوان مقدمه ای است برای بحث های بعدی.

\* تقسیماتی که در اینجا ذکر می شود بر چه مبنائی است؟

بر مبنای مشهور است که برخی مورد قبول شیخ نیست و برخی هم تکراری ولی دارای فایده است.

\* آیا تقسیمات صورت گرفته در اینجا همه تقسیمات باب استصحاب است؟

خیر، اهم تقسیمات این باب است.

\* باتوجه به مقدمه فوق بفرمائید تقسیمات سه گانه استصحاب به چه اعتباری است؟

تقسیمات استصحاب به سه اعتبار و یا به تعبیر دیگر از سه ناحیه است:

۱- به اعتبار مستصحب ۲- به اعتبار دلیل استصحاب ۳- به اعتبار شک لا حق.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب به اعتبار مستصحب، تقسیماتی دارد، چرا که هر استصحابی یک مستصحب می خواهد و به تعبیر دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق، خود دارای تقسیماتی است، چرا که آن شیئی که قبلا بوده اکنون در صورتهای مختلفی متصور است.

۲- استصحاب به ملاحظه دلیلی که بر آن دلالت دارد نیز تقسیماتی دارد، چرا که یقین سابق از روی دلیل بوده است و نه بدون دلیل، که این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- استصحاب به اعتبار شک لا حق نیز دارای تقسیماتی است چونکه شک لا حق نیز خود صور مختلفی دارد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (اما بالاعتبار الأول فمن وجوه ...) چیست؟

این است که: استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلف قابل تقسیم است.

\* وجه اول این تقسیم چیست؟

از آنجا که مستصحب:

۱- گاهی یک امر وجودی است، مثل عدالت زید، حیات عمر، پاک بودن فلان مایع و یا نجس بودن فلان حیوان و یا حرام بودن فلان مایع و یا واجب بودن فلان عمل و ...

ص: ۸۷



۲- و گاهی یک امر عدمی است که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

الف: گاهی این امر عدمی، عدم اصلی است مثل عدم اشتغال ذمه به تکلیف شرعی که به عناوین مختلفی از آن تعبیر می شود، از جمله: استصحاب عدم ازلی، استصحاب براءت اصلیه، استصحاب حال شرع، استصحاب حال صغری منتهی:

۱- گاهی استصحاب می کنیم عدم وجود و یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می گوئیم: قبل از آفرینش انسان فلان حکم نبوده پس از خلقت انسان و قبل از شریعت اسلام هم این حکم نبود، پس از شریعت اسلام و قبل از دوران بلوغ هم این حکم نبود، حال پس از دوران بلوغ و یا عقل من شک می کنم که آیا این تکلیف بدوش من آمده است یا نه؟ استصحاب می کنم عدم وجوب آن را.

۲- و گاهی استصحاب می کنیم وجود یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می گوئیم: صوم رمضان بعنوان یک عمل خارجی در گذشته و در فلان ماه واجب بود اکنون شک دارم که اکنون هم صوم در آن ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می کنیم وجوب صوم را.

و یا فی المثل می گوئیم: می دانم که قبلا- طهارت شرط ورود به نماز بود و لکن الآن شک دارم که آیا این شرط هنوز هم شرط ورود به نماز است یا نه؟ استصحاب می کنم طهارت را.

ب: و گاهی این امر عدمی، از عدمهای غیر اصلی یعنی عرضی است مثل عدم کریت فلان آب، و یا عدم خمیریت فلان مایع و یا عدم بولیت آن و یا عدم موت فلان شخص و یا عدم ذهاب ثلثین در عصیر عنبی.

فی المثل: فلان آب قبلا به حد کریت نرسیده بود، اکنون شک دارم که به حد کریت رسیده است یا نه؟ استصحاب می کنم عدم کریت را و هکذا.

\* حاصل مطلب در (ولا خلاف فی کون الوجودی محلّ نزاع) چیست؟

بیان حکم مسئله است و لذا می فرماید: در اینکه استصحاباتی که در امر وجودیه جاری می شوند محل نزاع و اختلاف اند، اختلافی نیست و لذا نقل اقوالی که پیرامون حجیت استصحاب خواهد شد همه شامل امور وجودیه خواهند بود.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در استصحابات جاریه در اعدام و امور عدمیه آن هم در هر دو قسم است به این معنا که آیا استصحابات جاریه در امور عدمیه نیز محل نزاع اند و یا اینکه حجیت این گونه استصحابات مسلم بوده و از محل نزاع خارج اند؟

و اما العدمى، فقد مال الاستاذ(١) (قدس سره) إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن استاذه السيد صاحب الرياض (ره): من دعوى الإجماع على اعتباره فى العدميات.

و استشهد على ذلك- بعد نقل الإجماع المذكور- باستقرار سيره العلماء على التمسك بالاصول العدميه، مثل: أصاله عدم القرينه و النقل و الاشتراك و غير ذلك، و بنائهم هذه المسأله على كفايه العله المحدثه للإبقاء.

أقول: ما استظهره (قدس سره) لا يخلو عن تأمل:

اما دعوى الاجماع، فلا مسرح لها فى المقام مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثير بخلافها، و إن كان يشهد لها ظاهر التفتازانى فى شرح الشرح؛ حيث قال:

«إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو فى الاثبات دون النفي الاصلى»(٢) و اما سيره العلماء، فقد استقرت فى باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجوديه و العدميه كليهما.

قال الوحيد البهبهانى فى رسالته الاستصحابيه- بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، و إثباته عن بعض، و التفصيل عن بعض آخر- ما هذا لفظه:

لكنّ الذى نجد من الجميع - حتى من المنكر مطلقاً- أنّهم يستدلّون بأصاله عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقه فى الوجوب عرفاً، فكذا لعه؛ لأصاله عدم النقل، و يستدلّون بأصاله بقاء المعنى اللغوى، فينكرون الحقيقه الشرعيه، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع(٣) انتهى.

و حينئذ، فلا شهاده فى السيره الجاريه فى باب الالفاظ على خروج العدميات.

ص: ٨٩

١- هو المحقق شريف العلماء المازندراني، انظر تقارير درسه فى ضوابط الاصول: خروج العدميات.

٢- حاشيه شرح مختصر الأصول ٢: ٢٨٤، و نقل المصنّف (قدس سره) عبارته الشرح فى حاشيته على استصحاب القوانين: ٥١.

٣- الرسائل الاصوليه: ٤٢٤-٤٢٥.

**(کلام شریف العلماء در خروج عدمیات از محل نزاع)****اشاره**

و اما در رابطه با استصحابات عدمی: استاد شریف العلماء مازندرانی، به تبع از مطلبی که آن را از استادش مرحوم صاحب ریاض حکایت کرده مبنی بر ادعای اجماع بر اعتبار استصحاب در عدمیات، تمایل پیدا کرده (و معتقدات) به عدم اختلاف بین فقها بر اینکه استصحابات عدمیه از محل بحث خارج و اعتبار آنها مسلم است (و تنها وجودیات اند که محل بحث اند).

و پس از نقل اجماع مذکور، در اثبات مدعای مزبور به استقرار سیره علماء بر تمسک به اصول عملیه، مثل اصالت عدم قرینه و عدم نقل و عدم اشتراک و هكذا... و به بنای آنها در این مسئله بر کفایت علت محدثه در بقاء شیء موجود، استشهاد کرده است.

**(مناقشه شیخ در کلام شریف العلماء)**

جناب شیخ در پاسخ به رأی شریف العلماء می فرماید: آنچه از کلام ایشان استظهار می شود خالی از اشکال نمی باشد.

۱- و اما ادعای اجماع ...

۲- و اما سیره و یا اجماع عملی فقهاء در باب الفاظ، بر استفاده از یک سلسله اصول عدمیه (مثل اصالة عدم النقل، اصل عدم اشتراک، عدم قرینه و ...) و یک سلسله اصول وجودی (مثل اصالة الظهور، اصالة العموم و ...) مستقر شده است (نه اینکه تنها بر اصول عدمیه مستقر شده باشد).

و أمّا استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجوديّ - فمع أنّه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي، و بآنه يقتضى أن يكون النزاع مختصاً بالشكّ من حيث المقتضى لا - من حيث الرفع - يمكن توجيهه: بأنّ الغرض الاصلّي هنا لمّا كان هو التكلّم في الاستصحاب الذي هو من أدلّه الاحكام الشرعيّه، اکتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجوديّ. مع أنّه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب في العدميّ بالاجماع المركّب، بل الاولويّه؛ لأنّ الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسأله ب «استصحاب الحال»، و تعريفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجوديّ، ألّا أنّ الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلّه الشرعيّه للاحكام؛ و لذا عنوانه بعضهم - بل الاكثر - ب «استصحاب حال الشرع».

و ممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد (1) على اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم في عنوان المسأله: «استصحاب الحال»، في الوجوديّ؛ و الا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان ب «استصحاب حال الشرع»، على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجيه.

ترجمه

### (استدلال حضرات بر اختصاص استصحاب به وجوديات و مناقشه شيخ در آن)

#### اشاره

و اما استدلال حضرات بر اثبات (حجّيت) استصحاب به سبب بي نیاز بودن شیء موجود در بقاء از علّت (و یا مؤثر) ظهور دارد در اختصاص داشتن استصحاب به امور وجوديه، در صورتی که این استدلال حضرات معارض است:

۱- با اینکه برخی از ادلّه آنها اختصاص دارد به امور عدميه.

ص: ۹۱

۲- و به اینکه اقتضاء می کند که نزاع مختص به شک در مقتضی باشد و نه به شک در رافع (و حال آنکه هر دو محل بحث است و دلیلی بر خروج یک قسم وجود ندارد).

۳- و توجیه استدلال مزبور ممکن است به اینکه: چون غرض و هدف اصلی دانشمندان اصولی در اینجا، سخن در استصحابی است که از ادله (دست یابی به) احکام شرعی است (و احکام شرعی از امور وجودیه اند)، به ذکر اموری اکتفا کرده اند که مثبت استصحاب وجودی است.

۴- در صورتی که امکان دارد که غرض تمیم و تعمیم مطلب در امور عدمی با انضمام اجماع مرکب باشد (که جمعی مطلقاً استصحاب را حجت می دانند و برخی مطلقاً آن را حجت نمی دانند و جمعی بین وجودی و عدمی تفصیل داده، عدمی را حجت و وجودی را حجت نمی دانند و لکن همه قبول دارند که کسی تفصیل نداده میان وجودی و عدمی به اینکه وجودی را حجت بداند و عدمی را حجت نداند و لذا اگر به حکم دلیل سوم وجودی حجت باشد، به حکم این اجماع مرکب عدمی هم حجت است).

۵- بلکه اعتبار استصحاب در عدمیات به اولویت باشد زیرا اگر امر موجود و باقی در بقایش نیازمند به مؤثر نباشد، پس در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش نیازمند به علت نباشد.

### **(دلیل چهارم حضرات بر اینکه عدمیات از محل نزاع خارجند)**

#### **اشاره**

بله، ظاهر عنوان حضرات برای مسئله استصحاب به استصحاب حال (یعنی حال وجودی) و تعریفشان از آن (به بقاء ما کان)، اختصاص به استصحاب (امور) وجودی دارد، (این نیست) مگر اینکه وجه و دلیل این تعبیر یعنی عنوان استصحاب الحال، بیان (و زنده کردن) همان استصحابی باشد که از ادله شرعی (برای استنباط) احکام الهی است، و لذا بعضی از حضرات و بلکه اکثر آنان از آن تعبیر به استصحاب حال شرع (یا حکم شرعی) کرده اند (که ظهور در استصحابات جاریه در احکام شرعی دارد چرا که هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعی است)

### **(رای جناب شیخ انصاری)**

سپس شیخنا می فرماید: و از آنچه ما گفتیم (که عیناً همان مطلب اخیر منظور است) روشن می شود که استشهاد به ظاهر کلمات ایشان در تعبیر از عنوان مسئله یعنی استصحاب حال، بر اختصاص محل نزاع به استصحاب وجودی، جایز نیست. و الا (اگر شما این ظهور را باور کرده) بگوئید بله، این عنوان

نشان دهنده این است که نزاع بر سر استصحاب وجودی است آنگاه تقیید کردن استصحاب حال به استصحاب حال شرع از جانب بسیاری از حضرات، دلالت خواهد کرد بر اختصاص نزاع به (اموری) غیر از امور خارجیه، یعنی امور شرعیّه (و حال آنکه نزاع اختصاص به امور شرعیّه ندارد).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* غرض از (فقد مال الاستاذ الی عدم الخلاف فیه، ...) چیست؟

این است که از فرمایشات مرحوم شریف العلماء مازندرانی استاد شیخ اعظم بدست می آید که ایشان نیز به تبعیت از مرحوم صاحب ریاض استادش تمایل دارد به اینکه در مسلم بودن و قطعیت حجّیت استصحابات عدمیه اختلافی نیست و این استصحابات از محل بحث خارج اند و تنها وجودیات هستند که محل بحث و نزاع هستند.

\* دلیل حضرات بر این مدّعی چیست؟

۱- یکی ادعای اجماع قولی است، بدین معنا که همه علماء قائلند که یجری الاستصحاب فی العدمیات.

- به عبارت دیگر: با مراجعه به فتاوی اصحاب متوجه می شویم که همه آنها به حجّیت استصحابات عدمیه و جریان آن فتوی داده اند، و اجماع هم حجّت است.

پس: استصحابات جاریه در عدمیات از محل نزاع خارج اند.

۲- دیگر اینکه ادعای اجماع عملی و یا سیره علماء را دارند، بدین معنا که همه فقهاء عملاً چنین استصحاباتی را جاری می کنند.

به عبارت دیگر: در مباحث الفاظ از یک سلسله اصول عدمیه، از قبیل اصله عدم النقل، اصل عدم اشتراک، اصل عدم القرینه و ... استفاده کرده و عملاً این اصول را بکار می گیرند، فی المثل:

وقتی به هنگام استنباط احکام از ادله شرعیّه، مثلاً- شکّ می کنند که آیا این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می گویند: الاصل عدم التخصیص.

و یا وقتی در معنای یک لفظ شکّ می کنند که آیا معنای حقیقی اش مورد نظر است یا مجازی؟ بنای عملیشان بر این است که بگویند: الاصل، عدم القرینه، یعنی اصل عدم قرینه جاری کرده آن را حمل بر معنای حقیقی می کنند.

پس معلوم می شود که این اصول دارای حجیت اند و الا سیره عملی برطبق آنها نبود.

۳- وجه سوّم آنها این است که: به هنگام بحث در اینکه هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

- برخی معتقدند که یجری، دلیلشان هم این است که علت محدثه، علت مبقیه نیز هست.

- برخی هم می گویند که لا یجری و دلیل می آورند که چون علت محدثه، علت مبقیه نیست.

به عبارت دیگر: به لحاظ فلسفی و کلامی لا شکّ در اینکه موجودات عالم در اصل حدوث نیازمند به علت و مؤثرند. و لکن بحث در این است که آیا پس از تحقّق و وجود یافتن در بقاء، و استمرار وجودشان نیز محتاج به علت هستند و یا اینکه نه در بقاء و استمرار مستغنی از علت بوده و روی پای خود ایستاده اند؟ و لذا:

۱- متکلمین غیر شیعه نوعاً بر این باورند که علت محدثه، علت مبقیه نیز هست بدین معنا که شیئی موجود، در بقاء نیازمند علت نیست، بلکه همین که حادث شد، راه خودش را خودش ادامه می دهد و نیازی به مؤثر ندارد.

۲- متکلمین شیعه و فلاسفه الهی نوعاً بر این باورند که علت محدثه، علت مبقیه نیست و باقی در بقایش مستغنی از مؤثر نیست، و لذا آن به آن نیازمند به علت است که او را باقی بدارد.

\* بحث مزبور مبتنی بر چه امری است؟

مبتنی بر این امر است که ما مناط حاجت مندی ممکنات به واجب الوجود را چه بدانیم؟ اگر مناط را حدوث بدانیم، باید هم سخن با متکلمین معتزلی بشویم. و اگر مناط را امکان ذاتی بدانیم باید سخن حکمای الهی را بپذیریم.

\* منظور؟

منظور این است که حضرات اصولیین مسئله حجیت و عدم حجیت استصحاب را بر این مطلب مبتنی کرده اند که:

۱- آیا علت محدثه در بقاء شیء کافی است یعنی که شیء موجود در بقاء خودش نیاز به علت و یا به تعبیر دیگر تأثیر جدید از ناحیه علت ندارد؟

۲- و یا اینکه نه، علت محدثه کفایت نمی کند و باقی در بقاء نیز نیازمند علت است.

\* بر کدامیک از دو بنای فوق استصحاب حجّت است؟

- اگر مبنای اوّل را بپذیریم استصحاب حجّت است.

- و چنانچه مبنای دوّم را بپذیریم باید منکر حجّت استصحاب شویم.

علی ای حال: بحث استصحاب بر این بنا نهاده شده است و بلاشک سخن مزبور در رابطه با

ص: ۹۴



امور وجودیه است و اینکه آیا نیازمند به علت است یا نه ربطی به امور عدمیه ندارد. چرا که عدم اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که در بقاء علت می خواهد یا نه؟

این امر وجودی و محقق است که پیرامون آن بحث می شود که آیا در بقاء نیازمند به علت است یا نه؟ و لذا از این مباحث روشن می شود که امور عدمیه از محل بحث آنها خارج بوده است.

\* مراد شیخ در (اقول: ما استظهره (ره) لا یخلو عن تأمل) چیست؟

رأی جناب شیخ است مبنی بر اینکه محل نزاع در اینجا اعم است از وجودیات و عدمیات و لذا می فرماید: آنچه از سخن این حضرات استظهار می شود این است که سخن آنها خالی از اشکال نیست پس در صدد نقد ادله گروه اول برآمده آنها را رد کرده و چند شاهد بر اثبات مدعای خویش اقامه نموده است.

\* پاسخ شیخ به وجه و یا دلیل اول حضرات چیست؟

این است که: اینجا جای اجماع قولی نیست، چرا که بسیاری از اصولیین تصریح کرده اند به اینکه استصحابات عدمیه داخل در محل نزاع اند، مضافاً بر اینکه برخی اصلاً مخالف استصحاب اند، چه در وجودیات و چه در عدمیات، حتی در برخی موارد تنها استصحاب در عدمیات را رد کرده و گفته اند چنین استصحابی جاری نمی شود.

حال با وجود این همه تصریحات برخلاف، چگونه می شود که ادعای اجماع قولی بر مدعای مزبور کرد؟

\* پاسخ ایشان به وجه و یا دلیل دوم حضرات چیست؟

این است که: سیره علماء در مباحث الفاظ تنها بر امور عدمیه مستقر نشده است، بلکه:

۱- همان طور که از اصول عدمیه مثل اصل عدم نقل و عدم اشتراک، عدم تخصیص و ...

استفاده می کنند.

۲- همین طور هم از اصول وجودیه مثل اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة بقاء اللفظ بر معنای لغوی آن و ... استفاده می کنند.

\* منظور جناب شیخ؟

منظور این است که: اگر به این دلیل که سیره جاری شده شما امور عدمیه را از محل بحث خارج کنید، باید به همین دلیل هم امور وجودیه را از محل بحث خارج کنید و حال آنکه نه شما و نه احدی از غیر شما ملتزم به چنین امری نیست.

پس: سیره نمی تواند دلیلی بر مدعای شما باشد.



به عبارت دیگر: اینکه شما مدعی اجماع عملی علماء شدید و برای آن مثال آوردید که اگر علماء به یک عامی برخورد کرده شک کنند که تخصیص خورده یا نه؟ همه اصاله عدم تخصیص جاری می کنند. و یا اگر در معنای حقیقی و یا مجازی یک لفظ شک کنند، عملاً اصالت عدم القرینه جاری می کنند، به شما می گوئیم: این استصحابات مربوط به ظواهر الفاظند، و حال آنکه بحث از ظواهر الفاظ ربطی به حجیت استصحاب ندارد، بلکه: بنای عقلاء عالم بر این است که وقتی عامی را دیدند و شک کردند که تخصیص خورده یا نه، عدم التخصیص جاری کنند و نه استصحاب. و هکذا در عدم تقیید، عدم قرینه عدم النقل، عدم الاشتراک ...

به عبارت دیگر: بنای عقلاء عالم در الفاظ این است که به هنگام شک در موارد مذکور ظاهر لفظ را اخذ کرده بگویند: عدم تقیید، عدم قرینه و ...

الحاصل: شما باید بحث ظواهر را در اینجا نکنید و در این بحث به همان بحث ظنّ خاص که مربوط به ظواهر الفاظ بود مراجعه کنید که حالت استثنائی داشته و محل بحث ما نیست.

\* پاسخ حضرت شیخ به وجه و یا دلیل سوّم حضرات چیست؟

پنج پاسخ از این دلیل حضرات داده اند:

۱- استدلال شما در اینجا مبتلای به معارض است، چرا که همان طوری که برخی از ادله شما در باب استصحاب، ظهور دارد در اختصاص داشتن آن به امور وجودیّه مثل همان دلیل سوّم، همین طور هم برخی از ادله شما مختصّ است به امور عدمیّه.

فی المثل: در این فرع فقهی که دو نفر بر سر امری نزاع دارند، یعنی یکی مثبت است و دیگر نافی و هر یک نیز در اثبات مدعای خود بینه می آورند، در چنین موردی برخی برای نفی حجیت استصحاب استدلال کرده اند به اینکه: اگر استصحاب حجّت بود مستلزم این بود که بینه نفی بر بینه اثبات مقدم شود، چرا که بینه نفی با استصحاب عدمی تقویت می شود و رجحان پیدا می کند، و حال آنکه آقایان بینه نفی را مقدم نداشته اند.

پس: روشن می شود که استصحاب عدمی حجّت نیست و لذا برخی هم به همین دلیل بینه نفی را مقدم داشته اند. حال این دلیل مخصوص امور عدمیّه است، پس نزاع در امور عدمیّه هم جاری است.

\* مقدمه قبل از دومین پاسخ شیخ با ذکر مثال شک در اصل وجود مقتضی و شک در وجود رافع را تبیین کنید؟

شک در اصل وجود مقتضی مثل اینکه شک دارم که آیا وضو گرفته ام یا نه؟ و لکن گاهی به

وجود مقتضی یعنی اینکه وضو گرفته ام یقین دارم و لکن در وجود رافع شک دارم، بدین معنا که مثلا وضو گرفته ام و لکن پس از چندی شک دارم که آیا حدثی از من صادر شده است تا رافع طهارت باطنیه باشد یا نه؟

\* باتوجه به مقدمه فوق دومین پاسخ شیخ به سومین دلیل حضرات چیست؟

این است که: اگر به این دلیل که گاهی به وجود مقتضی یقین دارید لکن در حدوث وجود رافع شک، امور عدمیه از محل نزاع خارج شود و تنها امور وجودیه مورد بحث باشد، پس باید به همین دلیل، باب شک در رافع هم از محل نزاع خارج شود و محل بحث منحصر به شک در مقتضی باشد. چرا؟ زیرا در باب شک در رافع فرقی نمی کند که ما علت محدثه را علت مبقیه بدانیم یا ندانیم بلکه در هر دو باب استصحاب جاری می شود، بخاطر اینکه در هر حال علت و مقتضی مسلم و محرز است، و چه مبنای اول را بگیریم، چه مبنای دوم را تأثیر می گذارد.

و لذا باید این نیز از محل بحث خارج شود و حال آنکه خواهد آمد که هر دو قسم شک در مقتضی و رافع محل بحث است و دلیلی بر خروج یک قسم وجود ندارد.

\* غرض از (یمكن توجيه ايضا: بان الغرض الاصلی هنا ...) چیست؟

سومین پاسخ شیخ به دلیل سوم حضرات است مبنی بر اینکه: عدمیات و وجودیات هر دو در محل نزاع داخل اند، منتهی در توجه آن می توان گفت: علت اینکه حضرات برای امور وجودیه استدلال کرده اند و نه عدمیات، این است که: هدف اصلی دانشمندان اصولی در اینجا تحصیل ادله احکام شرعیه است و احکام شرعیه هم از امور وجودیه اند، و بلاشک آنچه بطور مستقیم دلیل بر حکم شرعی می شود استصحابات وجودیه است و نه استصحابات عدمیه.

و لذا برای حجیت استصحاب آن گونه استدلال شده است که علت محدثه، علت مبقیه نیز هست یا نه؟ و الا بحث اختصاص به وجودیات ندارد.

\* پس غرض از (مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب ...) چیست؟

چهارمین پاسخ شیخ به سومین دلیل حضرات است مبنی بر اینکه: همان طور که وجودیات در محل نزاع اند، همین طور هم عدمیات داخل در نزاع اند و لذا نیاز به اثبات دارند، منتهی وجودیات را از راه همین دلیل سوم اثبات می کنیم و لکن عدمیات را از راه انضمام اجماع مرکب به این بیان که: در باب استصحاب جماعتی آن را مطلقا حجّت می دانند چه در وجودی و چه در عدمی، و جماعتی هم آن را مطلقا حجّت نمی دانند، جمعی هم قائل به تفصیل بین وجودی و عدمی هستند به اینکه استصحاب در عدمی را حجّت می دانند و لکن در وجودی حجّت نمی دانند.

حال: هر سه قول در یک مطلب متفق اند و آن اینکه: کسی تفصیل نداده است میان وجودی و عدمی به اینکه استصحاب وجودی را حجت بداند و لکن عدمی را حجت نداند.

بنابراین: اگر به حکم دلیل سوّم، استصحاب وجودی حجت بشود به حکم این اجماع مرکب، عدمی هم حجت می شود.

پس: مسلّم و مفروغ عنه نیست که استصحاب عدمی نیازمند به دلیل نباشد بلکه دلیل می طلبد، و آن همین اجماع مرکب است.

\* پس غرض شیخ از (بل الاولویه ...) چیست؟

بیان پنجمین پاسخ به دلیل سوّم حضرات است مبنی بر اینکه: هر دو استصحاب وجودی و عدمی در محل نزاع اند

و اثبات هر دو دلیل می خواهد لکن دلیل اعتبار استصحاب در وجودیات همان دلیل سوّم است ولی در عدمیات اولویت قطعیه است با این بیان که: اگر در وجودیات، شیء موجود و باقی در بقایش نیازمند به علت و یا به تعبیر دیگر مؤثر نباشد، در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش علت نخواهد خواست.

\* وجه اولویت چیست؟

این است که: امور وجودیّه لا اقل در اصل وجود و تحقق خود علت می طلبند و لو در بقاء کسی قائل به وجود علت برای آنها نباشد، و لکن امور عدمیه من اولها الی آخرها نیاز به علت ندارند.

پس امور عدمیه سزاوارتر به استمرار و بقاء هستند.

\* غرض از (نعم، ظاهر عنوانهم للمسأله باستصحاب الحال و ...) چیست؟

بیان دلیل چهارم کسانی است که عدمیات را از محل نزاع خارج می دانند مبنی بر اینکه:

۱- وقتی حضرات استصحاب را عنوان می کنند، از آن تعبیر به استصحاب الحال یعنی حال موجود می کنند.

به تعبیر دیگر مرادشان این است که آن حالی را که قبلاً موجود بوده است باید استصحاب کرد ظاهر این عبارت نشان می دهد که مراد استصحاب الحال است و نه استصحاب عدمی.

۲- و یا اینکه استصحاب را تعریف می کنند به ابقاء ما کان و این نشان می دهد که استصحاب وجودی محل نزاع است و نه عدمی. و لذا شیخ در پاسخ به این دلیل می فرماید: محل نزاع تعمیم داشته و عدمیات را نیز در برمی گیرد، منتهی حضرات باید بدانند اینکه از استصحاب تعبیر می شود به استصحاب الحال و یا ابقاء ما کان و ...؟؟؟ این است که: هدف اصلی اصولیین،

تحصیل



ادله احکام شرعیه است و آن استصحاب وجود است، و لذا با این تعبیرات عنوان شده است و گرنه عدمیات نیز مورد بحث اند.

\* جناب شیخ گواhtان بر این مطلب چیست؟

این است که شما می بینید که حضرات گاهی از استصحاب تعبیر به استصحاب حال شرع و یا حکم شرعی می کنند که ظهور دارد در استصحابات جاریه در احکام و شامل استصحابات جاریه در موضوعات نمی شود، و حال آنکه بالاجماع محل نزاع اعم از احکام و موضوعات است و لذا تعبیر به استصحاب حال شرع برای این است که: هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعیه است.

الحاصل: ما تاکنون دلیل معتبری بر اختصاص نزاع به وجودیات پیدا نکردیم.

\* عباره اخرای آخرین پاسخ شیخ به دلیل سوم حضرات به زبان ساده تر چیست؟

این است که شیخ می فرماید: به فرض که ما بپذیریم وقتی گفته می شود استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود داشته است و لکن ما قبلا هم گفتیم که: عمده هدف حضرات اصولی در هر بابی از ابواب اصول زنده کردن ادله ای است که با آن ادله، احکام خدا را اثبات می کنند.

حال در باب استصحاب نیز عمده هدف این است که استصحابی زنده شود که به درد تحصیل احکام الهی بخورد، و لذا عبارت آنها ظهور در حال وجودی دارد، مثل اینکه می گویند: ابقاء ما کان و استصحاب حال، نه اینکه استصحاب عدمی محل نزاع نبوده باشد.

\* جناب شیخ آیا قرینه ای هم بر این مدعی دارید؟

بله قرینه اش همراهش می باشد، و آن اینکه: برخی، کلمه دیگری بر آن افزوده و گفته اند، استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حال شرع و به تعبیر دیگر حکم خدا.

\* آیا این قید شرع استصحابات موضوعیه مثل: عدالت فلان زید و یا کریت فلان آب و ... را از مجرای استصحاب خارج نمی کند؟

خیر، اضافه کردن قید شرع چه تنافی با استصحابات در موضوعات خارجیه دارد و به تعبیر دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. بلکه از آنجا که هدف اصلی حضرات اصولی زنده کردن استصحابی است که به درد استصحاب احکام شرعی بخورد تعبیر به استصحاب حال شرع کرده اند و غرض این نیست که موضوعات خارجیه محل کلام نبوده و یا مجرای استصحاب نیستند.

الحاصل: با استناد به تعبیراتی همچون استصحاب حال، ابقاء ما کان و ... نمی توان گفت استصحاب عدمی محل بحث نبوده است و وجودی محل بحث بوده است.





و مَمَّن يظهر منه دخول العدميات فى محلّ الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدّم منه، بل لعلّه صريح فى ذلك بملاحظه ما ذكره قبل ذلك فى تقسيم الاستصحاب.(١)

و أصرح من ذلك فى عموم النزاع، استدلال النّافين فى كتب الخاصّه(٢) و العامّه(٣).

بأنّه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينه النّافى؛ لاعتضاده(٤) بالاستصحاب، و استدلال المثبتين - كما فى المنيه-: بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الاحكام من الأدلّه؛ لتطرّق احتمالات فيها لا تندفع أّا بالاستصحاب.(٥)

و مَمَّن أنكر الاستصحاب فى العدميات صاحب المدارك؛ حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكيه الذى تمسّك به الاكثر لنجاسه الجلد المطروح.(٦)

و بالجمله: فالظاهر أنّ التّبع يشهد بأنّ العدميات ليست خارجه عن محلّ النزاع، بل سيجىء - عند بيان أدلّه الاقوال - أنّ القول بالتفصيل بين العدميّ و الوجوديّ - بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلا عن اتّفاق النّافين عليه؛ إذ ما من استصحاب وجوديّ ألّا و يمكن معه فرض استصحاب عدميّ يلزم من الظنّ به الظنّ بذلك المستصحب الوجوديّ، فيسقط فائده نفى اعتبار الاستصحابات الوجوديه. و انتظر لتمام الكلام.

و ممّا يشهد بعدم الاتّفاق فى العدميات: اختلافهم فى أنّ النّافى يحتاج الى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان(٧) تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه.

ص: ١٠٠

١- انظر الرسائل الاصوليه: ٤٢٣.

٢- انظر ما نقله العلامة فى نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

٣- انظر ما نقله العضىدى فى شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.

٤- كذا فى النسخ، و المناسب: «لاعتضادها»؛ لرجوع الضمير إلى البيئه.

٥- منيه اللبيب؛ للعميدى (مخطوط): الورقه ١٨١.

٦- انظر المدارك ٢: ٣٨٧.

٧- انظر الذريعه ٢: ٨٢٧، و العده ٢: ٧٥٢، و المعارج: ٢١٠، و مبادئ الوصول: ٢٥١.

**(شواهدی از جانب شیخ بر اینکه عدمیات نیز محل نزاع بوده است)**

و از جمله کسانی که از (عبارات) او ظاهر می شود که عدمیات نیز داخل در محل نزاع و اختلاف اند، مرحوم وحید بهبهانی است در عبارات قبلی (که فرمود برخی استصحاب را مطلقاً حجّت می دانند و برخی آن را مطلقاً حجّت نمی دانند و ...) بلکه این عبارت به ملاحظه مطالبی که قبل از آن در تقسیم استصحاب ذکر شده است، صریح در استصحابات عدمیه است. و صریح تر از این مطلب بهبهانی در عمومیت داشتن محل نزاع.

۱- استدلال نفی کنندگان حجّیت استصحاب است در کتب خاصّه و عامّه به اینکه اگر استصحاب معتبر و حجّت باشد، ترجیح بینه نافی بر بینه مدّعی لازم می آید، چرا که بینه النفی مؤید و همراه با استصحاب عدم است.

۲- استدلال مثبتین است، چنانکه در کتاب منیه آمده است به اینکه: اگر استصحاب معتبر و حجّت نباشد باب استنباط احکام به جهت پیش آمدن احتمالات بسیاری در ادلّه، منسد و بسته می شود.

و از جمله کسانی که استصحاب در عدمیات را انکار کرده اند، صاحب مدارک است آنجا که حجّیت استصحاب عدم تذکیه را انکار نموده است، استصحابی که اکثر فقها برای حکم به نجاست پوست به دور انداخته شده حیوان به آن تمسّک کرده اند (و این غیر از اعتماد به حالت سابقه است)

**(تحقیق و بررسی گواه بر عدم خروج عدمیات از محل نزاع است)**

بطور کلی: ظاهر این است که: فرد محقّق و متتبع متوجه می شود به اینکه عدمیات (و یا به تعبیر دیگر استصحابات عدمیه) خارج از محل نزاع حضرات نیست، بلکه بزودی به هنگام بیان ادلّه اقوال مختلف خواهد آمد که: وجود قول به تفصیل میان استصحاب عدمی و وجودی (که عدمی را حجّت بدانند و وجودی را حجّت ندانند) بنا بر اعتبار استصحاب از باب ظنّ، میان علماء، خالی از اشکال نیست (یعنی که لغو است) چه رسد به اتفاق نافی بر حجّیت (استصحاب عدمی و عدم حجّیت وجودی) چرا؟

زیرا هیچ استصحاب وجودی، وجود ندارد، مگر اینکه ممکن است با فرض وجود آن فرض استصحاب عدمی که لازم می آید از این ظنّ عدمی، ظنّ به آن استصحاب وجودی (یعنی وقتی شما

ظنّ پیدا کردی به عدم موت لازمه اش ظنّ به حیات است) و از جمله اموری که گواهی می دهد به عدم اتفاق و اجماع در عدمیات، اختلاف نظر حضرات است در اینکه آیا نافی در بحث از عدمیات، نیازمند به دلیل هست یا نه؟

پس: شما عنوان مزبور را مورد ملاحظه قرار بده، آن را گواهی بر صدق و درستی مطلب ما خواهی یافت که ادعا کردیم (که عدمیات نیز محل نزاع بوده است).

## تشریح المسائل

\* غرض از (و ممن يظهر...) چیست؟

بیان مؤیدات و ذکر شواهدی است از جانب جناب شیخ مبنی بر تعمیم نزاع و جریان آن در استصحابات وجودیه و عدمیه هر دو، از جمله این وجوه و شواهد:

۱- عبارت مرحوم وحید بهبهانی است در رساله استصحابیه مبنی بر اینکه استصحاب امور عدمی و وجودی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: کلمات جناب بهبهانی ظهور در تعمیم نزاع در هر دو طرف قضیه دارد، چرا؟

زیرا ایشان در مقام نقل اقوال و نظریاتی در باب استصحاب می فرماید:

۱- برخی معتقدند که الاستصحاب حجه مطلقا.

۲- عده ای نیز معتقدند که الاستصحاب لیس بحجه.

۳- گروهی نیز مفصل بوده در حجّیت استصحابات مورد نظر قائل به تفصیل هستند.

سپس نتیجه می گیرد که این کلمه (مطلقا) در کلام گروه اوّل بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت است، لکن در کلام گروه دوّم بیانگر این است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت نیست.

امّا آنها هم که قائل به تفصیل شده اند مرادشان این است که فی المثل، استصحاب امور عدمی حجّت است و در وجودیها لیس بحجه و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات مزبور نشان می دهد که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است، چرا که هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد و هم نافی مطلق و هم مفصل.

\* اگر به ذهن کسی برسد که عبارت بهبهانی قابل توجیه است یعنی که می توان کلمه مطلقا را به

گونه ای دیگر معنا کرد و گفت: اینکه می گویند استصحاب حجّت است مطلقا، مرادشان این است که حکم الهی حجّت است، چه در احکام، چه در موضوعات خارجی، و بالعکس آنها که استصحاب را نفی می کنند مطلقا، مرادشان این است که استصحاب حجّت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی، و هکذا اهل تفصیل که ... چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: به فرض هم که شما درست بفرمائید و نظر ایشان از این جهت در وادی دیگر و معنا کردن آن به واژه های دیگری بوده باشد، لکن: اگر به صدر سخن جناب بهبهانی دقت کنید، متوجه خواهید شد که مراد ایشان از مطلقا استصحاب وجودی و عدمی بوده است و نگرانی شما از این بابت رفع می شود.

\* ابتدای کلام ایشان چیست؟

این است که: مستصحب، گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی است و ایضا:

مستصحب، گاهی از قبیل احکام است، مثل استصحاب وجوب، حرمت و ... و گاهی از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ... سپس می فرماید:

۱- برخی استصحاب را مطلقا حجّت می دانند که این مطلقا معنایش این است که:

استصحاب چه وجودی چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت است و بالعکس.

۲- برخی هم که استصحاب را مطلقا حجّت نمی دانند معنایش این است که: استصحاب، چه وجودی، چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت نیست.

بنابراین: عبارت بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث و محل نزاع بوده است.

به عبارت دیگر: ایشان اول استصحاب را به دو قسم وجودی و عدم تقسیم کرده و سپس در مقام نقل اقوال کلمه مطلقا آورده شده است و لذا تقسیم بندی قبلی ایشان شاهد و مفسر اطلاق مزبور می باشد.

\* پس غرض از (و اصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصه و العامه بانه ...) چیست؟

ذکر دومین شاهد در اثبات ادعایشان می باشد مبنی بر اینکه: با مراجعه به کتب شیعه و سنی متوجه می شویم که:

۱- منکرین حجّیت استصحاب در مقام ابطال حجّیت چنین استدلال کرده اند: اگر استصحاب حجّت بود، در تعارض بینه نافی با بینه مثبت، بینه نافی مقدم می شد، چرا که استصحاب عدم

پشتیبان او می باشد و حال آنکه حضرات فقها، بینه نافی را مقدم نداشته اند.

پس معلوم می شود که استصحاب ارزش ندارد.

۲- و در مقابل مثبتین حجیت استصحاب در مقام اثبات حجیت گفته اند که: عدم حجیت استصحاب مستلزم مسدود شدن باب استنباط احکام شرعیه است. چرا؟ زیرا به هنگام تمسک به آیات و روایات جهت استنباط احکام شرعیه با یک سری از احتمالات خلافیه ای برخورد می کنیم از جمله، احتمال وجود معارض، احتمال مجازیت احتمال تخصیص، احتمال تقييد و ... که اول باید آنها را از سر راه برداشت تا بتوان به ظواهر، عمومات و مطلقات ... تمسک نمود.

حال: برداشتن این احتمالات تنها به برکت استصحاب عدم تخصیص و یا تقييد و ... ممکن است.

پس: ما ناگزیریم که تن به اعتبار استصحاب داده و آن را حجت بدانیم.

الحاصل: سخن نافی و مثبت هر دو بر سر استصحاب عدمیه است که یکی آن را نفی کرده و دیگری آن را اثبات نموده است، و این خود بهترین گواه بر دخول عدمیات در محل نزاع است.

\* غرض از (و مَن انکر الاستصحاب فی العدمیات ...) چیست؟

ارائه چهارمین شاهد یعنی فتوای صاحب مدارک است که می گوید: اگر در راه و مسیری که عبور می کنید با پوست و یا گوشت گوسفندی برخورد کردیم که به دلیلی که نمی دانیم در آنجا افتاده است، و لکن شک کردید که آیا پاک است یا نجس؟ و منشا شک شما نیز عبارتست از شک در تذکیه و عدم تذکیه آن، مشهور با استفاده از استصحاب عدم تذکیه فتوی داده اند به نجاست آن و لکن من این استصحاب را قبول ندارم.

چرا؟ زیرا اولاً: استصحاب را مطلقاً حجت نمی دانم.

ثانیاً: به فرض حجیت آن، استصحاب عدم تذکیه با استصحاب عدم موت حتف انفه معارض دارد.

و لذا شیخ نتیجه می گیرد که: می بینید که استصحاب عدم تذکیه از امور عدمیه است و مع ذلک منکر و مخالف دارد.

\* مقدمه تلازم سلب و ایجاب را در رابطه معنای یک لفظ تبیین کنید؟

بله، هر کلام مثبتی در مقابل دارای یک بعد منفی است که می تواند به جای آن نشسته و مفید معنای آن باشد، کما اینکه عکس مطلب نیز صادق است. فی المثل: بجای زید حی می توان گفت زید لم یمت، زید عالم و زید قادر و هکذا ... آنگاه در باب استصحاب نیز وضع چنین است که:

در هر موردی که استصحاب وجودی جاری است، می توان بجای آن یک استصحاب عدمی جاری نمود و بالعکس.

فی المثل: شما شک می کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می کنید زنده بودن زید را که این یک استصحاب وجودی است. لکن در همین جا می توانید معنای سلبی استصحاب مزبور یعنی استصحاب عدم موت را جاری کنید، چرا که موت نقیض حیات است. و یا فی المثل می گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است که این یک استصحاب وجودی است، لکن می توانید آن را تبدیل کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء قبلا نجس نبود اکنون هم نجس نیست.

\* آیا تبدیل استصحاب وجودی به عدمی و یا بالعکس روا و بجاست یا که ناروا و نابجاست؟

پاسخ این سؤال بر دو مبنا صورت می پذیرد یکی بر مبنای حجیت استصحاب از باب ظن و دیگری حجیت آن از باب تعبّد و اخبار است که می گوئیم:

۱- در مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار، خیر چنین تبدیلی درست نیست و نمی توان بجای استصحاب وجودیه از عدمیات استفاده نمود. چرا؟ زیرا که می شود اصل مثبت و مثبتات اصول بر این مبنا حجّت نمی باشند. چرا؟ زیرا که فی المثل استصحاب حیات زید بطور مستقیم دارای اثر شرعی است که وجود تصدّق به درهم باشد و لکن استصحاب عدم موت اثر مستقیم اثبات حیات زید و سپس ترتیب آثار شرعیّه است و حیات اثر عقلی است.

پس می شود اصل مثبت، و اصل مثبت حجّت نیست.

۲- لکن بر مبنای حجیت استصحاب از باب ظن و به حکم عقل این تبدیل و جابه جایی صحیح و بلا مانع است. چرا؟ زیرا بر این مبنا مثبتات اصول نیز حجّت اند و امارات مثبت و غیر مثبتش فرقی نمی کند، و آثار عقلی بر آنها بار می شود. فی المثل: زید از آن جهت که زنده است و دارای اهل و عیال، مسئول نفقه اهل و عیالش می باشد، حال اگر ما و شما در وجود او شک کنیم، استصحاب کرده می گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است. پس زنده است و باید نفقه اهل و عیالش را بپردازد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد از (فالظاهر أنّ المتتبع یشهد...) چیست؟

ذکر چهارمین شاهد بر اینکه عدمیات نیز داخل در محل بحث بوده اند می باشد و این شاهد بر مبنای حجیت استصحاب از باب ظن است و لذا می فرماید: اگر محل نزاع اختصاص به امور وجودیه داشت و شامل عدمیات نمی شد مستلزم این بود که بحث از حجیت استصحابات وجودیه

هم لغو و بیهوده باشد. چرا؟ زیرا که هیچ موردی از موارد استصحابات وجودیه را نمی یابید مگر اینکه در آنجا یک استصحاب عدمی قابل جریان است.

\* منظور؟

منظور این است که: اگر بنا باشد که کسانی که استصحاب را از باب ظنّ حجّت می دانند اصول عدمیه را از محل نزاع خارج کنند و بگویند اصول عدمیه حجّیتش مسلم است و قطعی و انما الکلام در اصول وجودیه است، این اشکال پیش می آید که حال که اصل عدمی مسلم است و وجودی محل نزاع، اصلاً چنین استصحابی غلط است چرا که نیازی به جریان استصحاب وجودی نیست.

به عبارت دیگر: برای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می دانند، بحث از استصحاب عبث است چرا که استصحاب از عدمیات را از مسلمیات می شمارند و قادرند که در هرجائی از استصحابات عدمیه استفاده کنند و لذا این همه بحث بی فایده است و حال آنکه احدی به این حرف ملتزم نمی باشد و در آن بحث دارند.

پس محل نزاع تعمیم داشته و شامل امور عدمیه هم می شود.

بله، در برخی از جاها اصول عدمیه ای داریم که از مسلمات است و لکن نه بخاطر استصحاب بودنش از مسلمات است، بلکه به حساب دیگری از مسلمات می باشند. فی المثل: از جمله اصول عدمیه ای که از مسلمات گرفته شده است، اصالت عدم نسخ است یعنی اتفاق علماء بر این است که اگر ما در یکی از احکام و آیات کتاب خدا شک کردیم که آیا این آیه و یا حکم در شریعت نسخ شده است یا نه؟ الاصل، عدم النسخ. این اصل، یک اصل عدمی و از اصول مسلمه است، منتهی اگر از اصول مسلمه است بدین خاطر نیست که چون قبلاً بود، اکنون هم هست و ما آیه بودن و یا حکم بودن آن را استصحاب کرده باشیم، خیر بلکه این شبیه استصحاب است.

و لکن حقیقت این است که: در اینجا به عموم زمانی تمسّک شده است، مثل: اکرم العلماء، که هم عموم زمانی دارد، هم عموم افرادی دارد. بدین معنا که باید همه علماء را در همه از منته اکرام کنی.

حال: هر حکمی که از جانب خدا صادر شده ظاهرش این است که عموم زمانی دارد. و لذا اگر در جائی نسبت به آیه ای از آیات شک کنیم که آیا نسخ بر آن عارض شده است یا نه؟ الاصل عدم النسخ.

به عبارت دیگر: النسخ، تخصیص فی الازمان، نسخ یعنی تخصیص عام از حیث زمان. حال

اگر ما در حکمی از احکام خدا که ظهور دارد در عام زمانی شک بکنیم که تخصیص خورده یا نه، الاصل عدم التخصیص الزمّانی.

پس: اصالت عدم نسخ برگشت دارد به اصالت عدم تخصیص زمانی، نه اینکه برگردد به آن استصحاب مصطلح.

از دیگر اصول عدمیه ای که از مسلّمات است، اصاله عدم تخصیص، اصاله عدم تقیید، اصاله عدم قرینه، اصاله عدم النقل عن معناه الی آخر، اصاله عدم الاشتراک و ... می باشند.

الحاصل: این اصول تنها شباهت به استصحاب عدم دارند، و انسان در هر یک از آنها خیال می کند که دارد حالت سابقه را استصحاب می کند و حال آنکه این گونه نیست.

فی المثل: اصالت عدم تخصیص بدین معناست که: یک زمانی این عام تخصیص نخورده بود، اکنون شک داریم که بعداً تخصیص خورده است یا نه؟ الاصل عدم التخصیص.

این معنایش این نیست که ما حالت سابقه را استصحاب کردیم بلکه ما در اینجا به ظاهر لفظ تمسک نمودیم.

پس: حقیقت آن استصحاب نیست بلکه تمسک به ظاهر است.

\*\*\*



نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي المسمى ب «البراءه الاصلية»؛ فإنّ المصريح به فى كلام جماعه- كالمحقق(١) و العلامه(٢) و الفاضل الجواد(٣)-: الإطباق على العمل عليه. و كاستصحاب عدم النسخ؛ فإنّ المصريح به فى كلام غير واحد- كالمحدّث الأسترآبادى و المحدّث البحرانى-: عدم الخلاف فيه، بل مال الاوّل إلى كونه من ضروريات الدين،(٤) و ألحق الثانى بذلك استصحاب عدم المخصّص و المقيد.(٥)

و التحقيق: أنّ اعتبار الاستصحاب- بمعنى التعويل فى تحقّق شىء فى الزمان الثانى على تحقّقه فى الزمان السابق عليه- مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودى و العدمى.

نعم، قد يتحقّق فى بعض الموارد قاعده اخرى توجب الاخذ بمقتضى الحاله دليل العدم، أو «ظهور الدليل الدالّ على الحكم فى استمراره أو عمومّه أو إطلاقه»، أو غير ذلك، و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ انا نجد أصحابنا من فرق بين الوجودى و العدمى. نعم، حكى شارح الشرح(٦) هذا التفصيل عن الحنفية.

ص: ١٠٨

١- المعارج: ٢٠٨.

٢- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤.

٣- غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٢٨.

٤- الفوائد المدنيه: ١٤٣.

٥- فى النسخ: «عدم التخصيص و التقييد»، و انظر الحدائق ١: ٥٢، و الدرر النجفيه: ٣٤.

٦- أى التفتازانى، و قد تقدّم كلامه فى الصفحه ٢٨.

**(خروج بعضی از عدمیات از محل نزاع به نظر برخی از دانشمندان)****اشاره**

بله، چه بسا از کلام برخی از دانشمندان روشن می شود که پاره ای از عدمیات از محل نزاع خارج است (چرا که این گونه استصحابات بلاشکال حجت بوده و بعضاً از ضروریات دین است).

۱- مثل استصحاب النفی که برائت اصلیه نامیده می شود، و در کلام جماعتی از جمله محقق، علامه و فاضل جواد تصریح شده است به اجماع بر عمل به آن، مثل اجرای اصالت عدم تکلیف.

۲- و مثل استصحاب عدم النسخ، که در کلام بسیاری از علماء مثل محدث استرآبادی و محدث بحرانی، تصریح شده است به عدم اختلاف در آن. بلکه مرحوم استرآبادی تمایل دارند به اینکه اصالت عدم نسخ، از ضروریات دین مبین اسلام است، و ملحق کرده است مرحوم محدث بحرانی به این اصالت عدم نسخ، استصحاب عدم تخصیص و تقيید و عدم قرینه و ...

و امّا تحقیق در مسئله این است که: به نظر ما حجت بودن استصحاب، به معنای اعتماد کردن در تحقق یک شیء در زمان لا حقّ (دوم) بر تحقق آن در زمان ماضی (اول)، مورد نزاع و اختلاف است، بدون اینکه در این نزاع فرقی میان استصحاب وجودی و عدمی باشد.

بله، گاهی در مواردی، قاعده دیگری تحقق می یابد که موجب اخذ (و رفتار با) آن مطابق حالت سابقه می شود. مثل: قاعده قبح عقاب بلا بیان (در برائت اصلیه) یا قاعده الدلیل دلیل العدم و یا قاعده ظهور الدلیل، الدال علی الحکم فی استمراره، او عمومه او اطلاقه. یا غیر از این قواعد. و این استفاده از سایر قواعد، ربطی به اعتبار و اعتماد به استصحاب (به معنای حالت سابقه) ندارد.

سپس شیخ می فرماید: ما در میان علمای امامیه کسی را پیدا نکردیم که بین استصحاب وجودی و عدمی فرق گذاشته (بگوید کلیه عدمیات از محل بحث خارج اند).

آری آقای تفتازانی در شرح مختصر الاصول ابن حاجب به مذهب حنفیه نسبت داده که آنان چنین تفصیلی دارند.

\*\*\*

(آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری رحمه الله) \* جناب شیخ در رابطه با رساله فی الشک چه گفته شد؟

گفته شد:

۱- آنجائی که مکلف شک می کند در بقاء حکم و موضوع شکش حالت سابقه ندارد محل اجرای براءت، تخییر و یا احتیاط است.

۲- لکن آنجا که مکلف شک می کند در بقاء حکم و لکن حکم حالت سابقه دارد، محل اجرای استصحاب است.

\* جناب شیخ استصحاب به چه معناست؟

تعریفات فراوانی برای آن شده است که ما به هفت تای از این تعریفات اشاره نمودیم و لکن دو تعریف از این هفت تعریف بیشتر مورد توجه است یکی بعنوان بهترین تعریف و یکی بعنوان ضعیف ترین تعریف.

\* بهترین تعریف از استصحاب در میان تعریفهای ذکر شده کدام تعریف است؟

همان تعریف است که خود ما از استصحاب کرده ایم و آن عبارتست از: ابقاء ما کان.

\* اولین نکته قابل توجه در این تعریف چیست؟

کلمه ابقاء است که گاهی واقعی است و گاهی ظاهری است. ابقاء ظاهری نیز خود بر دو قسم است: ۱- گاهی ابقاء عملی است ۲- و گاهی ابقاء حکمی است.

\* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از دو نوع ابقاء است؟

ابقاء ظاهری، آن هم از نوع حکمی مراد است.

\* حاکم به این ابقاء کیست؟

عند المتقدمین عقل است و لذا استصحاب را از ادله عقلیه به حساب آورده می گفتند حکم عقل همان ادراک عقل، آن هم ادراک ظنی بقاء حالت سابقه است و این دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرعی است.

و عند المتأخرین شارع مقدس است آن هم به برکت اخبار لا تنقض.

\* دومین نکته قابل توجه در تعریف استصحاب چیست؟

کلمه (مای) موصوفه است که مراد از آن یا خود حکم شرعی است، مثل وجوب و حرمت که حکم به ابقاء آن صادر می شود و یا موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت زید و یا حیات عمر و ...

\* سومین نکته قابل توجه در تعریف مزبور چیست؟

ابقاء ما کان است که خود بر سه نوع است:

۱- گاهی ابقاء ما کان بخاطر وجود علت آن است چنانکه گفته می شود: دود در گذشته موجود بود چون علت آنکه آتش است موجود بود، اکنون نیز آن دود موجود است، چرا که علتش که آتش باشد موجود است.

۲- گاهی ابقاء ما کان بخاطر وجود دلیل آن است، مثلاً گفته می شود: خمر حرام بود لانه مسکر، اکنون هم حرام است لانه مسکر.

۳- گاهی هم ابقاء ما کان صرفاً بخاطر بودنش در گذشته است، یعنی چون در گذشته بوده است، اکنون هم هست.

\* حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: در این ابقاء ما کان، کون سابق، علت وجود لا حق است و لذا: استصحاب ابقاء ما کان بما انه کان است و نه بخاطر وجود علت یا وجود دلیل آن چرا؟ زیرا با وجود علت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول با مدلول وجود ندارد تا جایی برای استصحاب باشد.

\* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می آید؟

از کلمه (ما کان)، چرا که (ما) موصوف و لفظ (کان) صفت آن است، و لذا ابقاء ما کان، یعنی:

ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را دارد قبلاً بوده است.

\* چهارمین نکته قابل توجه در این تعریف چیست؟

این است که: حکم به بقاء در اینجا معلق شده است بر وصف، که این تعلیق مشعر بر این است که آن وصف علت است برای حکم به ابقاء و حکم مزبور دایره مدار آن وصف است.

فی المثل: اکرام، در اکرم العالم، به لحاظ وصف علم دارنده علم است و نه ذات شخص.

\* حاصل مطلب در این تقریر چیست؟

این است که: ابقاء ما کان یعنی ابقاء چیزی که این صفت را دارد که قبلاً بوده است یعنی: این

ص: ۱۱۱

کون و بودن در سابق علت حکم به بقاء آن است.

\* جناب شیخ ازیف التعاریف کدام تعریف است؟

تعریف صاحب قوانین است که فرموده است: الاستصحاب کون حکم (مثلا وجوب و یا حرمت) او وصف (مثلا عدالت زید) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

\* چرا تعریف مرحوم قمی را سست ترین تعریف می دانید؟

چونکه وقتی یک شیء در زمانی از زمانهای گذشته متیقن بوده باشد و در زمان حال مشکوک، این زمینه ساز و محل اجرای استصحاب است و نه خود استصحاب.

به عبارت دیگر: اگر از شما پرسند مورد و محل اجرای برائت کجاست و یا به تعبیر دیگر در کجا می گویند: رفع ما لا یعلمون ... و یا کل شیء لک حلال و ... چه می گوئید؟ حتما خواهید گفت:

آنجائی که انسان شک می کند در یک تکلیفی که حالت سابقه ندارد.

حال: اگر از شما پرسند مورد و محل اجرای استصحاب کجاست چه می گوئید؟ خواهید گفت:

آنجائی که یک حکمی و یا یک موضوع دارای حکمی و یا به تعبیر دیگر یک شیئی در زمانی از زمانهای گذشته متیقن بوده است و لکن اکنون مشکوک است.

پس: جناب محقق محل و مورد استصحاب را تعیین کرده است و نه خود استصحاب را.

\* جناب شیخ توجیه جناب عالی از تعریف صاحب قوانین چیست؟

این است که بگوئیم: تعریف فوق از استصحاب بخاطر این است که: این حضرات استصحاب را از امارات ظنیه به حساب آورده اند یعنی: همان طور که خبر واحد یک اماره ظن آور است، استصحاب نیز یک اماره ظن آور است. به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را اماره می گیرند، باید آن را به گونه ای تعریف کنند که مفید ظن باشد، آنچه مفید ظن است این است که گفته شود:

کون شیء یقینی الحصول فی السابق، مشکوک البقاء فی اللاحق.

فی المثل: شما علم دارید که فلان امر در دیروز وجود داشت، لکن امروز شک دارید که آیا هنوز وجود دارد یا نه؟ که این وضعیت برای شما افاده ظن می کند.

به عبارت دیگر: برای شما ظن حاصل می شود به اینکه: چیزی که دیروز بود، بودنش در امروز مضمون است.

\* اما جناب شیخ شما در تعریف ابقاء ما کان فرمودید ابقاء ما کان یعنی حکم به بودن، یعنی اگر

ص: ۱۱۲

فلان امر قبلا بوده اکنون هم هست و لذا ظنی در کار نبود، نظرتان در این توجیه چیست؟

بله، این توجیه اشتباه است، چه استصحاب را از اصول بحساب آورید و چه آن را از امارات بحساب آورید، چرا که استصحاب یک حکم است.

به عبارت دیگر: اگر استصحاب را از عقل بگیرید، حکم عقل است بدین معنا که عقل حکم می کند به ابقاء ما کان و چنانچه آن را از شرع اخذ کنید، حکم شرع است یعنی: شرع حکم می کند به بقاء ما کان. به هر حال علی کلی التقدیرین، استصحاب یک حکم است، حکم به بقاء چه عقلا و چه شرعا.

الحاصل: آنچه را که جناب قمی در تعریف استصحاب آورده در حقیقت محقق مورد و محل استصحاب است و نه معنای خود استصحاب.

\* جناب شیخ پس از تعریف استصحاب اولین نکته و یا تنبیه قابل تذکر شما چیست؟

این است که بدانیم آیا استصحاب از اصول عملیه و یا به تعبیر دیگر از اصول تعبدیه است و یا از امارات ظنیه؟ و لذا می گوئیم:

۱- کسانی که استصحاب را از اخبار از جمله روایات لا تنقض ... گرفته اند، آن را از اصول تعبدیه و به تعبیر دیگر از اصول شرعیه و یا احکام ظاهریه می دانند. یعنی: همان طور که براءت شرعیه و تخیر شرعی، برای فرد شاک از امور تعبدیه اند، استصحاب نیز برای او یک قانون تعبدی است. چرا که: همان طور که براءت شرعیه را از رفع ما لا- یعلمون گرفته اند، استصحاب را نیز از لا تنقض گرفته اند.

۲- و کسانی که استصحاب را از عقل گرفته اند آن را از امارات ظنیه می دانند، یعنی که استصحاب مفید ظن است و لذا تعریف جناب قمی را برای استصحاب برمی گزینند.

\* جناب شیخ اگر گفته شود استصحاب از امارات ظنیه است آیا تفاوتی دارد با اینکه گفته شود خبر واحد از امارات ظنیه است؟

بله، تفاوت دارد چرا که:

۱- وقتی گفته می شود خبر واحد از امارات ظنیه است معنایش این است که خود خبر واحد اماره ای است که مفید ظن است.

۲- لکن وقتی گفته می شود استصحاب از امارات ظنیه است معنایش این نیست که خود استصحاب یک اماره است که مفید ظن است، چرا که استصحاب یک حکم است چه حکم عقل



باشد و چه حکم شرع باشد.

یعنی عقل حکم می کند به بقاء ما کان بخاطر اینکه مورد و محل آن مفید ظنّ است و نه خود آن. خلاصه اینکه: آنها که استصحاب را از لا تنقض گرفته اند، می گویند ظنّ در آن ملحوظ نشده است. - و آنها که استصحاب را از عقل گرفته اند، می گویند: ظنّ در آن ملحوظ شده است.

\* جناب شیخ احکام عقلیه خود بر چند نوع اند؟

بر دو نوع اند: ۱- مستقلات عقلیه ۲- غیر مستقلات عقلیه. و لذا:

۱- آن حکمی حکم عقل مستقل است که عقل در صدور آن مستقل عمل می کند و از خطابات شرعیّه کمک نمی گیرد، فی المثل:

- عقل می گوید: العلم حسن.

- همین عقل می گوید: ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

سپس نتیجه می گیرد: فالعلم حسن شرعا.

۲- آن حکمی غیر مستقله عقلیه و یا به تعبیر دیگر حکم عقل غیر مستقل است که عقل در صدور آن نیازمند به استفاده از خطابات شرعیّه است، از جمله:

الف: در مفاهیم، از قبیل مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم غایت و ...

فی المثل در مفهوم شرط: عقل می بیند که شارع فرموده: الماء اذا بلغ قدر کَرّ لم ینجسه ملافاه شیء. سپس درک می کند که شارع لم ینجسه را معلق کرده است به بلوغ کَرّ و لذا حکم می کند به اینکه: اذا انتفی الشرط، انتفی المشروط. یعنی: اگر شرط از میان برود، مشروط هم منتفی شده از میان می رود.

و لذا نتیجه می گیرد که: اگر آب به حد کر نرسد یعنی قلیل باشد در اثر ملاقات با نجس، نجس می شود بله، این نتیجه حکم عقل است و لکن با مساعدت خطاب شرع. و لذا در هریک از مفاهیم که بخواهد حکمی را صادر کند بر همین منوال است.

ب: در استلزامات، مثل دلالت التزامیه الفاظ، که برخی از الفاظ بالاتزام به برخی از معانی دلالت دارند، فی المثل:

- شارع فرموده: لا صلاه الا بطهور، یعنی طهور شرط صلاه است.

- عقل می گوید: ما لا یتّم الواجب الا به، فهو واجب، یعنی امر به شیء مستلزم وجوب مقدمات است.

سپس نتیجه می گیرد که: وضو گرفتن برای نماز واجب است.

بله، این نتیجه نیز حکم عقل است و لکن با استفاده از خطابات شارع، بدین معنا که اگر شارع نفرموده بود لا صلاه الا بطهور، عقل به نتیجه مزبور نمی رسید.

\* جناب شیخ نتیجه تقریرات فوق چیست؟

این است که بنا بر اینکه استصحاب را حکم عقل بدانیم، از احکام عقلیه غیر مستقله است.

\* در تبیین مسئله مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شارع فرموده وقتی یکی از اوصاف ثلاثه آب کزّ در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، آن آب نجس می شود. حال سؤال این است که: اگر این تغییر من قبل نفس و به خودی خود از بین برود، آیا نجاست پیش آمده برای این آب نیز از بین می رود یا نه؟

۲- عقل در اینجا می گوید: چیزی که قبلاً بوده اکنون نیز هست، یعنی ما ثبت یدوم. در نتیجه: آن نجاستی که قبلاً در این آب بود اکنون هم وجود دارد، یعنی که این آب نجس است حال می گوئیم: این حکم، حکم عقل است و لکن نه بالاستقلال، بلکه با استعانت از حکم شارع.

به عبارت دیگر: صغری را از شریعت گرفت، کبری را خود صادر نمود، تا به نتیجه رسید.

\* جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید تفاوت موضوع علم اصول با مسائل آن چیست؟

۱- موضوع آن چیزی است که در علم اصول از عوارض ذاتیه آن بحث می شود.

۲- مسائل، همان عوارض موضوع اند. که مثال مربوطه در ادامه خواهد آمد.

\* باتوجه به مطلب اخیر آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیه؟

به عبارت دیگر اگر ما استصحاب را از احکام عقلیه بدانیم و حکم عقل (یعنی حجیت آن) هم از باب ظنّ به بقاء باشد، این سؤال پیش می آید که آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیه؟

- بنا بر عقیده صاحب قوانین، استصحاب از مبادی تصدیقیه است.

- بنا بر عقیده صاحب فصول از مسائل علم اصول است.

- ما نیز که شیخ انصاری هستیم، فعلا نظر صاحب فصول را تایید می کنیم.

ص: ۱۱۵

\* مگر رأی و نظر جناب قمی مشکلی دارد؟

بله، به عقیده ایشان موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می باشد. به عبارت دیگر:  
وقتی یک شیئی متصف شد به دلالت، یعنی گفته شود که هذا دلیل، این می شود موضوع علم اصول.  
حال: وقتی این دلیل شد موضوع علم اصول، ما از عوارض این دلیل در این علم بحث می کنیم.

\* این عوارض چیست؟

مثلا: تعارض دو دلیل و ...

\* در تبیین کلّ مطلب مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- دلالت کتاب خدا یعنی قرآن در علم کلام برای ما اثبات شده است و لذا این دلیل (یعنی کتاب) می شود موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این دلیل مثلا- مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، تعارض دو آیه بحث می شود.

و یا فی المثل:

۱- سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام هم قطعا وجود دارد و هم حجیتش ثابت است و لذا این سنت می شود موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این سنت بحث می شود، که همان تعارض ادله و ناسخ و منسوخ و هکذا ... می باشد.

حال: به نظر جناب قمی: اگر امری وجود دارد و لکن حجیت آن ثابت نشده است چنانچه ما بخواهیم از حجیت آن در علم اصول صحبت کنیم، دیگر این بحث حجیت و اثبات آن مسئله اصولی بحساب نمی آید، بلکه یک نوع موضوع تراشی بحساب می آید، بدین معنا که: اگر ما در علم اصول بحث کنیم که فلان امر حجّت است یا نه، پس از اثبات حجیت آن، آن امر می شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: بحث در موضوع و یا حجیت آن، مسئله اصولی محسوب نمی شود، بلکه بحث در مبادی موضوع است.

الحاصل: به نظر قمی (ره)، دلیل پس از احراز دلیلیتش، موضوع علم اصول است، و در علم اصول از عوارض چنین موضوعی بحث می شود، مثل تعارض دو دلیل و ... اما اگر از حجیت یک شیء مثل اجماع و یا خبر واحد و یا ظواهر کتاب بحث شد، این مباحث خارج از مسائل علم اصول، بلکه بحث در مبادی موضوعات است.

بنابراین: بحث از استصحاب و حجیت آن از مبادی تصدیقیه است و نه مسائل علم اصول.

امّا به عقیده صاحب فصول، تمام مباحثی که در علم اصول صورت می پذیرد از مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، دلیل به وجه دلیلیتش، موضوع علم اصول نیست، بلکه ذوات الادله با قطع نظر از دلیلیتشان، موضوع علم اصول اند و دلیلیت از عوارض بحساب می آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب (قرآن) موضوع علم اصول است، چه دلیلیت داشته باشد یا نه.

وقتی ذات کتاب موضوع علم اصول شد، بحث از حجیت آن، همان بحث از عوارض موضوع است که می شود از مسائل علم اصول، و هکذا سنت و ...

و لذا: در علم اصول بحث می شود که آیا استصحاب حجّت است یا نه؟ در اینجا ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجّت باشد یا نه، و لکن بحث از عوارض ذاتیه از مسائل علم اصول محسوب می شود.

پس: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول بحساب می آید

الحاصل: شیخ متمایل به همین نظر است.

\* جناب شیخ در بحث های سابق گفته شد که شکّ گاهی در حکم است و گاهی در موضوع به عبارت دیگر: گاهی، شبهه، شبهه حکمیّه است و اخری شبهه، شبهه موضوعیّه است:

۱- شبهه، آنجا حکمیّه است که ما در حکم کلی که شارع آن را جعل فرموده شکّ می کنیم، فی المثل: شکّ می کنیم که اگر یکی از اوصاف سه گانه آب کّر در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، نجس می شود یا نه؟ چون کّر است نجس نمی شود؟ و یا فی المثل: می دانیم که با تغییر مزبور آب نجس می شود، لکن شکّ داریم که اگر این تغییر من قبل نفسه زایل شود، باز هم آن نجاست باقی می ماند یا که نه؟

به عبارت دیگر: ما در اصل حکم شکّ بکنیم، شبهه ما حکمیّه است، در بقاء آن حکم هم شکّ بکنیم شبهه حکمیّه است.

۲- و امّا شبهه آنگاه موضوعیّه است که ما در جزئیات و موضوعات خارجیه آن احکام کلی شکّ

بکنیم. فی المثل: ما می دانیم که شارع فرموده الخمر، حرام و لکن شک داریم که هذا المائع خمر است یا خلّ است. که اگر خمر باشد از مصادیق الخمر حرام است و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است. و یا نه ما می دانستیم که هذا المائع خمر و لکن اکنون شک داریم که خل شده است یا اینکه نه، همان خمر مانده است؟

به عبارت دیگر: چه در اصل آن شک بکنیم و چه در بقاء آن، باز هم شبهه ما موضوعیه است چرا که شک ما در مصداق است.

حال جناب شیخ سؤال ما این است که این اصول عملیه که در شبهات حکمیّه جاری می شود، از مسائل اصولیه هستند و یا از قواعد فقهیه؟

فی المثل: وقتی شما شک می کنید که شرب توتون در اسلام حلال است یا حرام، اصل برائت جاری می کنید. این اصل برائت از مسائل اصولیه است و یا از قواعد فقهیه؟ و آیا این اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شود از مسائل اصولیه اند و یا از قواعد فقهیه.

فی المثل: اگر شما شک کنید که این ظرف آبی که در اختیاران است پاک است یا نجس اصل برائت جاری می کنید، این اصل برائت در اینجا از مسائل اصولیه است و یا از قواعد فقهیه؟

بله، بطور کلی پاسخ ما این است که:

۱- کلیه اصولی که در شبهات موضوعیه جاری می شوند، از قواعد فقهیه اند.

۲- لکن در رابطه با اصولی که در شبهات حکمیّه جاری می شوند، محل بحث است که آیا از مسائل اصولیه اند یا نه؟

\* وجه این مطلب چیست؟

وجهش این است که:

۱- اصول عملیه ای که در شبهات حکمیّه جاری می شود، اجرایش وظیفه مجتهد است، آن هم در مقام استنباط و اجتهاد.

۲- و اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شوند اجرایشان همگانی است یعنی مقلد و مجتهد قادر بر اجرای آن هستند.

\* چرا اصول جاریه در شبهات حکمیّه وظیفه مجتهد و اجرای اصول عملیه در شبهات موضوعیه همگانی است؟

بخاطر اینکه اجرای اصول در شبهات حکمیّه، شرایطی دارد که تحصیل این شرائط تنها برای

مجتهد و کارشناس در مسائل ممکن است.

فی المثل: این مجتهد است که اگر در حکم کلی جعل شده از جانب خدا شک کند، بعد الفحص عن الدلیل و مایوس شدن از دست یابی به آن به اصول عملیه رجوع کرده آن را جاری می کند. و حال آنکه این عمل برای غیر مجتهد میسر نیست.

و اما از آنجا که تحصیل چنین شرائطی در اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جاری می شوند، وجود ندارد و شکی که محل اجرای این اصول است، شک در یک امر جزئی است، هر مکلفی چه مقلد و چه مجتهد قادر بر اجرای آن است.

فی المثل: فرد مقلد، از مجتهد مرجع آموخته است که خمر حرام است و یا خلّ حلال است. و لذا در اصل حکم که شک ندارد بلکه در مصداق آنکه مثلاً آیا این اناء خمر است یا خلّ شک می کند که به او اجازه داده شده است که بدون فحص بگو ان شاء الله که خلّ است.

و امّا وجه دیگرش این است که: شما در رساله های عملیه من باب مثال هم یکجا را سراغ ندارید که مجتهد در آنجا اجراء الاصل فی شبهه الحکمیه را به مقلد محول کرده باشد. چرا؟ زیرا این خود مجتهد است که در حکم خدا شک می کند و فحص و تحقیق بر او لازم است و لذا بعد الیأس، با اجرای اصل مسئله را فیصله داده حکم را در رساله می نویسد و این در حالی است که اجرای اصل در شبهات موضوعیه را به خود مقلد واگذار کرده اند.

فی المثل: در رساله می نویسند، اگر آبی را که در اختیار دارید و می دانید که قبلاً پاک بوده و لکن اکنون شک پیدا می کنید که آیا نجس شده است یا نه؟ بگو ان شاء الله که پاک است.

الحاصل: اگر شبهات موضوعیه در اصول مطرح می شود، طرد الالباب و الکلام یجزّ الکلام است.

\* بالاخره جناب شیخ بفرمائید اگر استصحاب از اخبار لا تنقض یعنی شرع گرفته شود یک مسئله اصولیه است و یا از قواعد فقهیه بحساب می آید؟

به عبارت دیگر یک مسئله اصلیه است و یا یک مسئله فرعیه؟ چرا که قبلاً فرمودید که یک قاعده فقهی است که از سنت یعنی لا تنقض گرفته شده است چنانکه تمام قواعد فقهیه از آیه و سنت گرفته شده اند.

بله، در اینجا قدمی به جلو برداشته پاسخ می دهیم که از استصحاب، هم در فروع استفاده می شود، هم در مسائل اصولیه. و لذا جا دارد که بگوئیم: اگر از استصحاب در فقه استفاده کنیم

مثل استصحاب طهارت، استصحاب نجاست و ... آن را از قواعد فقهیه بحساب می آوریم.

و اگر در اصول از آن استفاده نمودیم، مثل استصحاب عدم نسخ، عدم تخصیص، عدم نقل و هكذا ... آن را از مسائل اصولیه بحساب می آوریم.

\* جناب شیخ حرف آخرتان چیست؟

قدمی جلوتر گذاشته می گوئیم: استصحاب یک مسئله اصولیه است، حتی زمانی که در فروع بکار می رود، چرا که این اصل، ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله ای که اختصاص به مجتهد داشته باشد، از مسائل اصولیه محسوب می شود. البته چنانکه قبلا هم اشاره نمودیم، استصحابی که در شبهات حکمیّه و یا احکام جاری می شود.

\* اقای جناب شیخ این گونه نیست که استصحاب اسلحه و یا حربه ای باشد که تنها در دست مجتهد باشد، بلکه حربه ای همگانی است و مقلد و مجتهد می توانند از آن استفاده کنند، چرا که مکلفین چه مقلد باشند و چه مجتهد باید حالت سابقه را ابقاء کنند منتهی شرایط عمل به استصحاب برای مجتهد میسر است و نه برای غیر مجتهد و لذا این مجتهد است که آن را جاری می کند، لکن مضمونش همگانی است.

فی المثل: این آبی که در اختیار شماست، قبلا- نجس بود، خوب اکنون هم نجس است و این ابقاء حالت سابقه برای همگان میسر و ممکن است، پس این یک قاعده فقهیه است.

خیر، این گونه که شما می فرمائید نیست و الا- آن وقت همه مسائل اصولیه می شود از مسائل فقهیه، چرا که مضمون تمام مسائل اصولیه همگانی است. فی المثل: خبر واحدی که می گوید:

تیمم به دو ضربت انجام می شود، همگانی است و یا اختصاص به مجتهد دارد؟

به عبارت دیگر: از شما می پرسیم احکام خدا، اصولا و فروعاً همگانی است و یا خصوصی؟

حتما خواهید گفت عمومی، بدین معنا که خدا هر حکمی را که فرموده اصولا و فروعاً برای همه بندگانش می باشد. منتهی. شرایط برخی از احکام او چنین است که تحصیل آن شرایط برای فردی میسر است که مجتهد باشد و نه برای همگان.

و لذا این مجتهد است که در پی تحصیل شرایط رفته و مسئله را فیصله می دهد، که ما این گونه مسائل را می گوئیم مسئله اصولی، از جمله استصحاب را.

\* جناب شیخ نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولی بودن استصحاب چیست؟

استصحاب را یک مسئله اصولیه می داند و لکن وجه دیگری برای این اصولی بودن آن ذکر



کرده و آن اینکه: استصحاب یک قاعده عملیه نیست بلکه یک دلیل است، بله، این مؤدای استصحاب است که یک حکم شرعی عملی و از مسائل فقهیه است.

فی المثل: شما می دانید که فلان آب که احد اوصاف ثلاثه اش در اثر ملاقات با نجس تغییر کرده و نجس شده است، لکن اکنون آن تغییر پدید آمده از بین رفته است و شما شک دارید که آیا این آب اکنون هم نجس است یا نه؟ استصحاب می کنید نجاست آن را.

حال: این استصحاب نجاست می شود دلیل تا شما حکم بکنید به نجاست آن آب و از آن اجتناب کنید. پس:

۱- حکم شرعی صادر شده این است که: این آبی که قبلاً نجس بود اکنون هم نجس است.

۲- دلیل حکم شرعی مزبور هم همین استصحاب است.

۳- دلیل استصحاب هم، لا تنقض الیقین بالشک ... است.

به عبارت دیگر سه مطلب در اینجا وجود دارد:

۱- الحکم الشرعی یعنی نجاست آب ۲- دلیل حکم شرعی یعنی استصحاب ۳- دلیل الدلیل یعنی لا تنقض.

الحاصل: استصحاب دلیل حکم شرعی است و دلیل مسئله فقهیه نیست. بلکه مسئله اصولیه است. این عیناً مثل این است که شما در تنظیم مسئله بگوئید:

۱- تیمم با دو ضربت انجام می شود، که می شود حکم شرعی و یا مسئله فقهی.

۲- دلیل این حکم هم، خبر زراره است.

۳- دلیل خبر زراره هم، آیه *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ* است که دلیل الدلیل است و لذا این نیز یک مسئله اصولیه است.

حاصل مطلب اینکه: مفاد استصحابات حکم شرعی (فقهی) است، استصحابات ادله اند، لا تنقض هم دلیل الدلیل است، که می شود از مسائل اصولیه.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با نظر بحر العلوم (ره) چیست؟

می گوئیم: بله، در باب خبر واحد سه چیز وجود دارد:

۱- انجام تیمم به دو ضربت حکم شرعی است.

۲- خبر زراره نیز دلیل این حکم شرعی است.

۳- آیه نباء هم که دلیل الدلیل است.

ص: ۱۲۱

امّا باید توجه داشت که در استصحاب دو مطلب وجود دارد و نه سه مطلب. به عبارت دیگر شما در مثال قبلی فرمودید که: نجس بودن آبی که قبلاً نجس بوده، حکم است، سپس سؤال کردید دلیل آن چیست؟ خود فرمودید که استصحاب است.

حال سؤال ما این است که: مگر استصحاب جز همین حکم به نجس بودن آبی است که قبلاً نجس بود؟ آیا استصحاب خود این مطلب نیست و چیزی زائد بر این مطلب است؟ ناچار هستید که بگوئید استصحاب عین این مطلب و این حکم عین استصحاب است و دلیل آن هم لا تنقض است.

پس: در جریان استصحاب، دو مطلب وجود دارد، و حال آنکه، آنچه شما در باب تیمّم و یا به تعبیر دیگر خبر واحد فرمودید سه مطلب است.

\* جناب شیخ یادآوری کدام مطلب قبل از طرح مسئله در امر چهارم لازم است؟

اینکه:

۱- گاهی ما ظنّ به بقاء داریم، فی المثل قبلاً نجس بودم، اکنون نیز ظنّ دارم که نجس باشم.

۲- گاهی هم ظنّ به ارتفاع داریم، بدین معنا که فی المثل قبلاً نجس بودم، اکنون هم ظنّ دارم که دیگر نجس نباشم.

۳- گاهی هم شکّ ما متساوی الطرفین است، فی المثل: قبلاً نجس بودم و لکن اکنون نمی دانم که پاک هستم یا نجس؟ و قادر بر ترجیح یک طرف بر طرف دیگر نیستم.

\* آیا استصحاب در هر یک از صور فوق جاری می شود یا نه؟

۱- کسانی که معتقدند استصحاب از شرع یعنی اخبار لا تنقض اخذ شده و آن را از اصول تعبیدیّه می دانند، و فرقی نمی گذارند که انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، جریان استصحاب را در هر سه مورد مزبور جایز می دانند. چرا؟ زیرا شارع فرموده است، مادامی که علم به بقاء و یا ارتفاع حالت سابقه ندارید استصحاب جاری کنید.

حال: ظنّ به بقاء، عدم العلم است، ظنّ به ارتفاع عدم العلم است، شکّ متساوی الطرفین عدم العلم است، و لذا از آنجا که هر یک از این صور خود عدم العلم است ما مجازیم که در هر یک استصحاب جاری کنیم.

۲- و امّا کسانی که استصحاب را از عقل گرفته اند، آن را از امارات ظنیّه بحساب آورده و مثل خبر واحد من باب ظنّ حجتش می دانند که خود بر دو دسته اند:

۱- برخی بر آن اند که مراد ما از ظنّ در اینجا، ظنّ نوعی است و نه ظنّ شخصی، چنانکه خبر واحد هم من باب ظنّ نوعی حجّت است و نه ظنّ شخصی.

در نتیجه: استصحاب نیز من باب ظنّ نوعی حجّت است، و لذا وقتی ملاک ظنّ نوعی شد.

دیگر فرقی نمی کند که ما شخصا ظنّ به بقاء داشته باشیم و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، همین که نوعاً مفید ظنّ است یکفوی که ما در هریک از صور فوق استصحاب جاری کنیم.

۲- برخی از این حضرات از جمله عضدی و شیخ بهائی (ره) هم معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن هم ظنّ شخصی، یعنی شما وقتی حقّ داری استصحاب جاری کنی که شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشی. و لذا: اگر ظنّ به بقاء و یا شکّ متساوی الطرفین داشته باشی، حقّ اجرای استصحاب نداری.

\* نظر محقق خوانساری در این مسئله چیست؟

پس از نقل نظر شیخ بهائی می گوئید: نظریه ایشان مبنی بر اینکه ملاک ظنّ شخصی است نظریه خوبی است، سپس می فرماید: به عقیده کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می دانند این عقیده خوب است و لکن من از باب روایات استصحاب را حجّت می دانم و لذا دیگر فرقی نمی کند که شما ظنّ به بقاء داشته باشید، یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین و لذا کلام اخیر ایشان نشان می دهد که استصحاب در هریک از صور سه گانه مزبور قابل جریان است.

\* نظر مرحوم شهید اول در مسئله چیست؟

از کلمات ایشان در ذکری استفاده می شود که تنها در صورتی استصحاب قابل جریان است که شما ظنّ شخصی داشته باشید.

ایشان می فرماید: ما که می گوئیم: یقین سابق با شکّ لا حقّ باهم منتقض نمی شود مراد و منظورمان این نیست که در آن واحد یقین با شکّ لا حقّ در یکجا جمع می شود. فی المثل: وقتی که شما یقین دارید که اکنون روز است، دیگر جا ندارد که بگوئید من الآن شکّ دارم که روز است یا نه؟

بلکه مرادمان این است که: چیزی که وجود قبلی اش متیقن است، مثل زنده بودن زید در دیروز، این یقین برمی خورد به همان دیروز و لذا اگر امروز شکّ کنیم که آیا امروز نیز زنده است یا نه؟ این شکّ برمی خورد به امروز، نه اینکه یقین و شکّ در یکجا و یک آن جمع شوند، در

اینجاست که استصحاب جاری می شود.

الحاصل: ایشان می فرماید در باب استصحاب در چنین موردی شک است که با ظن در یکجا جمع می شود، نه یقین با شک.

\* چه اشکالی به رأی فوق وارد است؟

اینکه ظن و شک نیز در یکجا جمع نمی شوند، بلکه ظن با وهم جمع می شود، چرا که ظن رجحان یکی از دو طرف است، که یک طرف راجح و طرف دیگر مرجوح است و طرف مرجوح را می گویند موهوم.

و لذا شهید بزرگوار باید می فرمود: استصحاب برگشتش به این است که ظن و وهم در یکجا جمع می شود. فی المثل: ما ظن پیدا می کنیم به اینکه زید زنده است، در این صورت طرف دیگر که مرجوح و یا موهوم است این است که مرده باشد، و در اینجاست که ظن و وهم با هم جمع می شوند

به عبارت دیگر: شک متساوی الطرفین است و ظن با شک متساوی الطرفین نمی سازد.

بنابراین: می توان کلام شهید را توجیه کرد به اینکه مراد ایشان از شک، مطلق عدم العلم است و لو وهم باشد.

(امر ششم)

\* جناب شیخ چه قواعدی مبتنی بر یقین و شک است؟

یکی قاعده استصحاب است، یکی قاعده الیقین و یا شک ساری است، یکی هم استصحاب قهقری است.

\* باتوجه به اینکه وجه اشتراک این سه قاعده این است که هر سه براساس یقین و شک است وجه افتراق و تفاوت آنها در چیست؟

در این است که:

۱- در استصحاب، محرز بودن وجود یک شیء در زمان سابق لازم است. منتهی یک سؤال اساسی در اینجا وجود دارد و آن این است که این یقین به محرز بودن وجود آن شیء در سابق چه وقت برای شما حاصل شده است، آیا از قبل حاصل بوده و یا بعدا حاصل شده است. چرا که ممکن است زمان یقین با زمان متیقن یکی باشد و امکان دارد که زمان یقین از زمان متیقن جدا باشد. فی المثل: حتما و قطعا زید دیروز عادل بوده است لکن آیا همان دیروز شما علم به عدالت

ص: ۱۲۴

زید پیدا نمودید و یا اینکه نه امروز متوجه شدی که زید دیروز عادل بوده است.

\* آیا همزمانی تحصیل علم و یقین به متیقن و یا تحصیل آن پس از تحقّق متیقن دخیلی در مسئله دارد؟

خیر، آنچه باید مسلم باشد این است که وجود شیء در گذشته باید محرز و متقن باشد چه ما هم زمان با تحقّق آن بدان علم پیدا کنیم، چه علم ما به تحقّق قطعی آن در گذشته بعدا حاصل شود.

\* کدامیک از دو شرط ساری و طاری شرط اجرای استصحاب اند؟

شکّ طاری، یعنی شکّی که پس از احراز متیقن پیدا می شود.

\* ویژگی تعبیر متیقن سابق چیست؟

اینست که با این قید، شکّ ساری از محل اجرای استصحاب خارج می شود، چرا که در شکّ ساری متیقن سابق وجود ندارد و یا به تعبیر دیگر یقین قبلی شما در اثر این شکّ و سرایت آن به گذشته، اکنون متزلزل شده است.

فی المثل: دیروز یقین داشتی که زید عادل است، لکن امروز در اینکه آیا دیروز عدالت داشته یا نه شکّ کرده ای؟ و یا دیروز پشت سر زید نماز خواندی و لکن امروز متزلزل شده ای که آیا دیروز او عادل بوده است یا نه عقیده من غلط بوده است. در این گونه موارد متیقن سابق محرز نیست، بلکه متزلزل است.

بنابراین: در استصحاب باید شکّ لا حقّ وجود داشته باشد، یعنی یقین سابق محرز، شکّ لا حقّ هم وجود داشته باشد.

فی المثل: من یقین داشتم که زید دیروز عادل بوده است، لکن امروز شکّ دارم که آیا هنوز عادل است یا نه؟ از عدالت افتاده است. اینجا جای استصحاب است، مضافاً بر اینکه با این قید و یا شرط دوّم، استصحاب قهقری خارج می شود. چرا؟ زیرا در استصحاب قهقری متیقن لا حقّ است و شکّ سابق.

فی المثل: امروز من یقین دارم که زید عادل است و لکن شکّ دارم که آیا دیروز هم عادل بوده است یا نه، امروز عادل گردیده است. در حقیقت اینجا یک عقب گرد صورت می گیرد که تعبیر می شود به قهقری.

الحاصل: هریک از سه قاعده مبتنی و یا به تعبیر دیگر مقتضی یقین و شکّ است، لکن

هریک به صورتی. منتهی فرقیان در این است که:

۱- در استصحاب وجود متیقن در سابق محرز است و نه متزلزل، شک لا-حق نیز روی آن می آید که اینجا جای استصحاب مصطلح است.

۲- در شک ساری و یا قاعده الیقین، متیقن سابق محرز نیست بلکه متزلزل است یعنی:

اکنون که به عدالت زید شک دارم هیچ، شک من به قبل هم سرایت کرده با خود می گویم که آیا در زمان قبل نیز که او را عادل به حساب می آوردم، عادل بوده است یا نه؟ و اما در استصحاب قهقری، متیقن در زمان حال است و مشکوک آن مربوط به زمان قبل است.

\* حاصل مطلب؟

استصحاب مصطلح حجت است، چه از باب ظن و چه از باب طریق اخبار لا تنقض.

\* انما الکلام در چیست؟

در قاعده الیقین است که آیا یک شیئی مثل عدالت زید مثلاً که در زمان سابق متیقن بوده است و لو در زمان لا حق مشکوک باشد و متزلزل، آثار آن عدالت قبلی در آن حفظ می شود یا نه؟

برخی می گویند: بله این یقین قبلی دارای ارزش است، حتی می گویند اخبار لا تنقض الیقین مربوط به قاعده الیقین است و نه مربوط به استصحاب مصطلح.

\* آیا استصحاب قهقری حجت و قابل قبول است؟

خیر، بخاطر اینکه فاقد دلیل است، یعنی آنچه که امروز متیقن است و لکن ما به گذشته آن شک داریم، نمی توانیم یقین امروز را به گذشته ببریم، دلیلی هم بر این امر نداریم، مگر اینکه استصحاب قهقری را به طریقی برگردانیم به استصحاب مصطلح.

فی المثل بگوئیم: ما امروز یقین داریم که صیغه افعال دلالت دارد بر وجوب، اگر شک کنیم که آیا به لحاظ لغوی هم همین طور بوده است و یا اینکه نه معنایش وجوب نبوده است؟

آیا در اینجا می توان حالت یقینی که مربوط به امروز است به گذشته کشانده بگوئیم: پس در گذشته همچنین معنایی داشته است؟

بله، با انضمام اصالت عدم نقل به این یقین فعلی چنین امری ممکن است.

\* اصاله عدم النقل به چه معناست؟

فی المثل: چنانکه در مثال بالا- گفتیم امروز می بینیم که افعال معنایش وجوب است، و لکن نمی دانیم که آیا قبلاً هم دالّ بر وجوب بوده و یا اینکه نه دالّ بر استصحاب بوده و سپس نقل

ص: ۱۲۶



شده بر وجوب؟

الاصل عدم النقل، یعنی اصل این است که: خیر نقل و انتقالی در معنای آن صورت نگرفته و از اول عقلا دلالت بر وجوب داشته. این همان طریق برگرداندن استصحاب قهقری به استصحاب مصطلح است تا اینکه حجت باشد.

\* جناب شیخ آیا اجرای استصحاب نیاز به یقین و شکّ فعلی دارد یا که نه یقین و شکّ تقدیری یعنی فرضی هم برای اجرای آن کافی است؟

یقین و شکّ فعلی می خواهد و به تعبیر دیگر باید نقدا دارای یقین و شکّ باشیم تا که استصحاب جاری شود. فی المثل: شما صبح امروز یقین داشتید که محدث هستید و لذا می دانستید که باید برای انجام نماز کسب طهارت کنید، چند ساعتی از روی این ماجرا گذشت تا اینکه وقت نماز ظهر فرا رسید، و شما برخاستید که نماز بخوانید. در اینجا شکّ کرده می گوئید قبلا که حدث وجود داشت، آیا بعد از آن کسب طهارت کردم یا نه؟

در اینجا شما به حدث قبلی یقین فعلی و شکتان به کسب طهارت در حال شکّ فعلی است.

پس: استصحاب می کنید یقین قبلی را که محدث بودن است و لذا باید بروید برای نمازتان وضو بگیرید.

\* اگر در صورت فوق من غافل شده و بدون وضو نماز خواندم و لکن پس از نماز متوجه شدم که استصحاب کرده و قرار بود که وضو بگیرم و لکن وضو نگرفته و نماز خواندم تکلیف چیست؟

علی القاعده نماز شما باطل است، چرا که یقین و شکّ شما فعلی بود و در نتیجه استصحاب کردی یقین به حدث را، و این استصحاب وضو را برعهده شما نگذاشت و لذا باید وضو می گرفتید.

\* جناب شیخ چه اشکالی دارد که از قاعده فراغ استفاده کرده بگوئیم خیر، این شکّ من شکّ پس از فراغ است و نماز من صحیح است؟

خیر، استصحاب قبلی شما نوبت به قاعده فراغ نمی دهد و شما باید وضو می گرفتید.

\* اگر ما یقین داشته باشیم که محدث شده ایم و لکن پس از چند ساعت غفلت کرده و با همان غفلت نماز بخوانیم، دوباره پس از نماز شکّ کنیم که آیا پس از آن حدث وضو گرفته ام برای نماز یا نه تکلیف چیست؟

نماز شما محکوم به صحت است. چرا که قبل از نماز یقین و شکّ فعلی نداشتید تا وضو بر

عهده شما بیاید یعنی که استصحاب حاکم بر قاعده فراغ باشد. بلکه شک شما مربوط به بعد از نماز است.

و لذا آنجا که شک پس از انجام نماز است جای اجرای قاعده الفراغ است و نه استصحاب حدث.

\* جناب شیخ اگر پس از نماز مزبور استصحاب حدث کرده بگوئیم يجب علی الاعاده چه اشکالی دارد، همان طور که اگر قبل از نماز استصحاب جاری می کردم، وظیفه ام این بود که بدون وضو وارد نماز نشوم و باید وضو بگیرم؟

خیر، نمی توانید چرا که شک شما قبل از نماز فعلی نبوده است، بلکه پس از نماز فعلیت پیدا کرده است، و لذا قاعده الیقین در اینجا حاکم بر قاعده استصحاب است و نمازتان محکوم به صحت می باشد.

\*\*\*

ص: ۱۲۸

## الوجه الثاني:

أنَّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهاره المستصحبه بعد خروج المذى، و النجاسه المستصحبه بعد زوال تغير المتغير بنفسه، و قد يكون غيره، كاستصحاب الكريه، و الرطوبه، و الوضع الاوّل عند الشكّ فى حدوث النقل أو فى تأريخه.

و الظاهر بل صريح جماعه وقوع الخلاف فى كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بانكار الاوّل و الاعتراف بالثانى، و نسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمى فى القوانين. (١)

و فيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى و غيره، فنقول: الحكم الشرعى يراد به تاره الحكم الكلى الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهاره من خرج منه المذى أو نجاسه ما زال تغيره بنفسه، و اخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص، كطهاره هذا الثوب و نجاسته؛ فإنّ الحكم بهما- من جهه عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته- ليس وظيفه للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهاره كليه (٢) لكلّ شىء شكّ فى ملاقاته للنجس و عدمها.

و على الاطلاق الاوّل جرى الاخباريون؛ حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس أحكام الله تعالى، و جعله الاسترأدى من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهاره الثوب و نجاسته (٣) و غيرهما ممّا شكّ فيه من الاحكام الجزئيه لأجل الاشتباه فى الامور الخارجيه. (٤)

ص: ١٢٩

١- القوانين ٢: ٥٧.

٢- فى بعض النسخ: «الكليه».

٣- الفوائد المدنيه: ١٤٣.

٤- الفوائد المدنيه: ١٤٨.

و صرّح المحدث الحرّ العاملی: بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ علی اعتباره فی نفس الحكم الشرعی، و إنّما علی اعتباره فی موضوعاته و متعلّقاته. (۱)

و الاصل فی ذلك عندهم: أنّ الشبهه فی الحكم الكلّی لا مرجع فیها إلّا الاحتیاط دون البراءه أو الاستصحاب؛ فانّهما عندهم مختصّان بالشبهه فی الموضوع.

و علی الاطلاق الثانی جرى بعض آخر.

قال المحقّق الخوانساری فی مسأله الاستنجا بالاحجار:

و ینقسم الاستصحاب إلى قسمین، باعتبار (انقسام) (۲) الحكم المأخوذ فیہ إلى شرعی و غیره. و مثل للاوّل بنجاسه الثوب أو البدن و للثانی برطوبته، ثمّ قال: ذهب بعضهم إلى حجّیته بقسمیه، و بعضهم إلى حجّیه القسم الاوّل فقط، (۳) انتهى.

ترجمه

**وجه دوّم: [مستصحب گاهی یک حکم شرعی و گاهی غیر از حکم شرعی است]**

**اشاره**

(در تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب) مستصحب:

گاهی یک حکم شرعی است، مثل طهارتی که پس از خروج مزی (از میاه ثلاثه)، استصحاب می شود، پس از زوال خودبه خودی تغیر از آبی که یکی از اوصاف سه گانه اش تغییر یافته (و یا مثل وجوب و حرمت و ...)

و گاهی هم غیر از حکم شرعی است، مثل استصحاب کریت (در آب کزی که مقداری از آن کم شده و اکنون شکّ داریم که بر کریتش باقی است یا نه؟) و رطوبت (در لباسی که شکّ داریم در حال رطوبت به زمین نجس افتاده یا نه بدون رطوبت؟) و استصحاب وضع اوّل (واضع) به هنگام شکّ در حدوث نقل (که آیا فلان لفظ از آن معنای اولی که در لغت برای آن وضع شده بود به معنای

ص: ۱۳۰

۱- الفوائد الطوسیّه: ۲۰۸، و الفصول المهمّه فی اصول الاثمه: ۲۵۰.

۲- ما بین المعقوفین من المصدر.

۳- مشارق الشموس: ۷۶.

دیگری منتقل شده است یا نه؟) و (یا به هنگام شک) در تاریخ این نقل (مثل اینکه نمی دانم که نقل لفظ صلاه از معنای لغوی به معنای مخصوص کنونی در زمان شارع بوده یا نه در زمان متشرعه، که الاصل عدم النقل).

علی الظاهر، بلکه صراحت گفتار عده ای از علماء، وقوع نزاع و اختلاف در هر دو قسم استصحاب است (برخی آن را مطلقاً حجّت می دانند چه در احکام و چه در موضوعات، و برخی آن را مطلقاً حجّت نمی دانند...)

بله، نسبت داده شده است به برخی از علماء قول به تفصیل میان حکم شرع و غیر حکم شرع، به سبب انکار آن در حکم شرعی و اعتراف به اجرای آن در غیر حکم شرعی. این دو تفصیل را مرحوم فاضل قمی (ره) در قوانین نقل کرده است.

شیخنا می فرماید: در این تفصیل اشکالی وجود دارد که با تبیین و توضیح مراد صاحب قوانین از حکم شرعی (که آیا حکم شرعی کلی مد نظر است یا مطلق حکم شرعی که اعم از حکم کلی و حکم جزئی است) روشن می شود. و لذا می گوئیم:

۱- گاهی مراد از حکم شرعی آن حکم کلی است که مقتضای شأنش این است که از شارع گرفته شود، مثل: طهارت کسی که یکی از آبهای ثلاثه از او خارج شده است و یا نجاست آبی که تغییر ایجادشده در آن زائل باشد (و یا مثل احکام کلی الدم نجس، الماء طاهر و ...)

۲- و گاهی اراده می شود از حکم شرعی معنائی که اعم است (از حکم کلی) و حکم جزئی در موضوع خاص و جزئی، مثل طهارت این لباس و نجاست این لباس و ... چرا که حکم به این پاک بودن و یا نجس بودن، به جهت ملاقات این لباس با نجس و یا عدم ملاقاتش وظیفه شارع نیست بلکه وظیفه شارع اثبات طهارت کلیه برای هر چیزی است که شک شود که آیا در اثر ملاقات با نجس، نجس شده است یا نه؟ (که یک حکم ظاهری کلی است که هذا الثوب طاهر او نجس از مصادیق آن است).

### **(انکار اجرای استصحاب در حکم شرعی بر اطلاق اول توسط اخباریها)**

و اخباریون حکم شرعی را بر همان اطلاق اول (که مراد از حکم شرعی، حکم کلی است یعنی به معنای اخص) حمل می کنند (و نه به معنای حکم شرعی جزئی)، بدان جهت که حجیت

استصحاب را در خود احکام الهی (یعنی احکام کلیه) انکار کرده اند، و مرحوم استرآبادی جاری کردن استصحاب در احکام کلیه را یکی از اشتباهات کسانی می داند که پس از شیخ مفید قرار دارند؛ با وجود اعترافش به حجیت استصحاب (در احکام شرعی جزئی) مثل طهارت این لباس و نجاست آن. و در غیر این دو از احکام جزئی ای که شک می شود در آنها بخاطر اشتباه در موضوعات خارجی.

و مرحوم حرّ عاملی محدّث تصریح کرده است به اینکه اخبار استصحاب (یعنی لا تنقض الیقین بالشک ...) دلالت بر حجیت استصحاب در خود احکام شرعی ندارند، بلکه دلالت بر اعتبار آن در موضوعات احکام شرعی و در متعلقات احکام شرعی دارند.

و امّا اصل (یعنی قاعده کلیه) در این مورد از نظر اخباریها این است که مرجع (به هنگام) شبهه در حکم کلی شرعی احتیاط است و نه دو اصل براءت و یا استصحاب. زیرا دو اصل براءت و استصحاب نزد ایشان اختصاص دارند به شبهه در موضوع (و یا به تعبیر دیگر شبهات موضوعیه).

و البته برخی هم حکم شرعی را بر اطلاق دوّم (که اعمّ است از حکم کلی و حکم جزئی) حمل می نمایند. محقق خوانساری هم در مسئله استنحاء به احجار ثلاثه می گوید: استصحاب به دو قسم تقسیم می شود:

۱- یک قسم به اعتبار حکم (یعنی مستصحبی که) اخذ شده است در استصحاب به شرعی و غیر شرعی و مثال زده است برای استصحاب حکم شرعی به نجاست لباس یا بدن، و برای استصحاب حکم غیر شرعی به رطوبت لباس که موضوع خارجی است.

پس از این تقسیم بندی می فرماید:

- برخی قائل به حجیت هر دو قسم اند (یعنی استصحاب حکم شرعی و استصحاب حکم غیر شرعی).

- و برخی تنها قائل به استصحاب قسم اوّل اند (یعنی استصحاب در حکم شرعی بالمعنی الاعم).

\*\*\*

\* حاصل مطلب در (الثانی: ...) چیست؟

بیان دومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است، چرا که مستصحب:

۱- گاهی حکمی از احکام شرعیّه است مثل: وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

فی المثل در امور وجودیّه:

الف: نماز جمعه در زمان حضور ائمه واجب بوده است، لکن ما نسبت به بقاء این وجوب در عصر غیبت شکّ می کنیم. استصحاب می کنیم بقاء این وجوب را.

ب: یقین دارم که صبح ظاهر بودم، پس چند ساعتی از این طهارت، مذی از من خارج شد، لذا شکّ می کنم که آیا مذی ناقض وضو هست یا نه؟ باز استصحاب می کنم. طهارت را.

ج: یقین دارم که آب کثیری که ملاقی با نجس بوده و یکی از اوصاف سه گانه اش تغییر کرده نجس شده است. لکن پس از مدتی این تغییر به خودی خود زائل شد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا این آب هنوز هم نجس است یا نه؟ استصحاب می کنم بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: در امور عدمیّه، آن هم از احکام شرعیّه کلیه:

و یا فی المثل در امور عدمیّه، آن هم از احکام شرعیّه جزئیّه:

۲- و گاهی مستصحب ما موضوعی از موضوعات خارجیّه است که دارای اثر شرعی است از قبیل: کرّیت، رطوبت خمیرت، عدالت، حیات و ...

- فی المثل: این آبی که در اختیار من است به درجه کرّیت رسیده بود و لکن مقداری از آن برداشته ایم و لذا اکنون در بقاء کرّیت سابقه شکّ دارم؟ استصحاب می کنیم بقاء کرّیت سابقه را.

- و یا فی المثل: لباسی از لباسهایم را شسته، روی بند رخت انداختم، در اثر باد روی زمین نجس افتاد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا به هنگامی که رطوبت داشته به زمین افتاده و یا اینکه نه، پس از خشک شدن به زمین اصابت کرده است؟ استصحاب می کنیم بقاء رطوبت را.

- و یا فی المثل: یقین دارم که فلان کلمه در لغت عرب، برای فلان معنا وضع شده است و لکن شکّ دارم که آیا در عرف شرع، از آن معنا اول انتقال داده شده است یا نه به همان معنا و وضع می باشد؟ استصحاب می کنیم بقاء وضع اول را.





- و یا فی المثل: یقین دارم که لفظ صوم و صلاه و حج و ... از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است و لکن شک دارم که آیا این نقل در عصر خود شارع مقدس و در استعمالات خودش صورت گرفته است و با وضع تعینی حاصل شده است تا در نتیجه حقیقت شرعیّه ثابت شود و یا اینکه نه، بعدها و در عصر متشرّعه این نقل صورت پذیرفته است تا حقیقت متشرعیه و یا عرفیه خاصّه ثابت شود.

\* حاصل مطلب در (نعم، نسب الی بعض، التفصیل بینهما بانکار الأول ...) چیست؟

بیان تفصیلی است که صاحب قوانین در این مقام قائل شده و معتقد است که طرفین تحصیل متعاکسان و صددرصد در برابر هم و میان آنها تباین کلی وجود دارد و این تفصیل عبارتست از اینکه:

۱- اخباریها معتقدند که استصحاب در موضوعات جاری می شود و لکن در احکام جاری نمی شود.

۲- گروهی از اصولیین هم برعکس قول مزبور، استصحاب را در احکام جاری می دانند و لکن در موضوعات نه.

\* قبل از پاسخ شیخ به تفصیل قمی بفرمائید که حکم شرعی به لحاظ عموم و خصوص بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- حکم شرعی بالمعنی الاخص و آن عبارتست از خصوص احکام شرعیه کلیه.

\* ویژگی این احکام چیست؟

این است که: از شارع گرفته شده اند، چرا که بیان آنها به عهده شارع است.

- فی المثل: بیان اینکه آیا آب نجس با زوال تغیرش بنفسه پاک می شود یا نه؟ به عهده شارع است.

- و یا فی المثل: اینکه آیا خروج مذی ناقض وضو می شود یا نه؟ بیانش به عهده شارع است.

۲- حکم شرعی بالمعنی الاعم که اعمّ است از احکام شرعیه کلیه و احکام شرعیه جزئیه.

\* ویژگی این احکام جزئیه چیست؟

این است که: بیان آن به عهده شارع نیست، بلکه وظیفه شارع بیان حکم کلی است و لذا این وظیفه مکلف است که آن کلی را بر این مورد خاص تطبیق داده و حکم آن را استخراج نماید.

فی المثل: شما شک می کنید که آیا فلان لباسان با نجس ملاقات کرده است تا متنجس شده باشد

و یا اینکه ملاقات نکرده تا پاک باشد؟ در اینجا وظیفه شارع این است که حکم لباس شما را بخصوصه بیان کند که آیا با نجس ملاقات کرده است یا نه؟

وظیفه شارع بیان حکم کلی و اثبات طهارت کلیه است بدین معنا که: کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر. و لذا این وظیفه ماست که ببینیم این لباس با نجس ملاقات کرده تا مصداق قذر باشد و یا اینکه نه ملاقات نکرده تا مصداق کلّ شیء طاهر باشد.

پس: اجتهاد همین ردّ فروع بر اصول و استخراج احکام موضوعات جزئیّه خارجیه از قواعد کلیّه است.

\* باتوجه به دو معنای فوق مراد از (و علی الاطلاق الأول جری الاخباریون ...) چیست؟

این است که: حضرات اخباریین که استصحاب را در احکام شرعیّه انکار کرده اند برطبق معنای اولّ مشی کرده اند، یعنی مرادشان از حکم شرعی، حکم شرعی کلی است و نه جزئی و الا این ها نیز در احکام جزئیّه و موضوعات خارجیه استصحاب را حجّت می دانند.

\* گواه شیخ بر این مدعی چیست؟

- یکی عبارت ملا محمّد امین استرآبادی است که در آن به حجّت استصحاب در حکم جزئی اعتراف شده است، چنانکه از مثالهایی هم که ایشان زده است این مطلب پیدا است.

- یکی عبارت مرحوم شیخ حرّ عاملی است که در آن به حجّت استصحاب در موضوعات اعتراف شده است.

در نتیجه این حضرات تنها در احکام شرعیّه کلیه منکر استصحاب اند و نه جزئی.

\* چه عاملی باعث شده است که اخباریین، استصحاب را در نفس احکام شرعیّه انکار کرده اند؟

اینکه حضرات در باب شبهات حکمیّه احتیاطی شده، می گویند باید اصاله الاحتیاط جاری کرد و بدیهی است که با وجود اصل دیگر نوبت به براءت و استصحاب نمی رسد.

\* غرض از (و علی الاطلاق الثانی جری بعض آخر ...) چیست؟

این است که: برخی از اصولیین از جمله محقق خوانساری و محقق سبزواری و غیرهما بر اصطلاح دوّم مشی کرده اند، یعنی که مرادشان از حکم شرعی، حکم به بالمعنی الاعم است.

\* گواهتان بر این مدعی چیست؟

این است که مرحوم محقق خوانساری در مسئله فقهیّه استنجا به احجار ثلاثه فرموده است:

استصحاب به اعتبار مستصحب تقسیم می شود به حکم شرعی و غیر حکم شرعی و سپس برای حکم شرعی مثال زده است به نجاست لباس یا بدن و یا ... که مربوط به احکام شرعیّه جزئیّه

ص: ۱۳۵

است. چرا؟ زیرا اگر توهمی وجود داشته باشد، در اطلاق حکم شرعی بر این قسم است و الا در اطلاق حکم شرعی، بر حکم شرعی کلی جای تردید نمی باشد. و لذا نیاز به ذکر مثال هم ندارد. از اینجا روشن می شود که جناب محقق، حکم شرعی را به معنای اعم گرفته است.

پس از آن به نقل اقوال پرداخته که بعضی استصحاب را مطلقاً حجت می دانند چه در احکام و چه در موضوعات و برخی هم آن را فقط در اولی که حکم شرعی باشد آن هم چه کلی و چه جزئی حجت می دانند و نه در موضوعات.

\* به لسان ساده تر بفرمائید ما چند جور حکم شرعی داریم؟

دو جور حکم شرعی داریم ۱- حکم شرعی کلی ۲- حکم شرعی جزئی که با موضوعات خارجی فرق دارد. حال:

تاره شک ما در حکم شرعی کلی است مثل اینکه می گوئید:

۱- من می دانم که این آبی که در اختیار من است در اثر تغییر یکی از اوصاف سه گانه اش نجس شده است.

۲- این تغییر ایجاد شده بنفسه زائل شده است.

۳- من اکنون شک دارم که نجاست این آب هم از بین رفته است یا نه؟

خوب در اینجا شک من در حکم کلی شرعی است، چرا که نمی دانم حق تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست نموده و یا اینکه نه هم ابتداء محکوم به نجاست کرده، هم استدامه.

- و تاره شک ما در حکم شرعی جزئی است مثل اینکه شما می گوئید: این ظرف آب پاک بود چرا که خدا آب را پاک قرار داده است، و این ظرف آب هم با نجس ملاقات نکرده بود تا نجس بشود.

آیا اکنون شک دارم که با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه نه با نجس ملاقات نکرده است تا پاک مانده باشد؟

شک شما در اینجا در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلی را می دانید، یعنی می دانید که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند، می شود نجس، لکن اکنون در این اثناء جزئی تردید دارید که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس و یا اینکه نه. و لذا: اگر طهارت این اثناء را استصحاب کنید، استصحاب در حکم شرعی جزئی انجام داده اید.

\* آیا تقسیم مذکور مربوط به احکام واقعی است؟

خیر، هم در احکام واقعی وجود دارد و هم در احکام ظاهریه، بدین معنا که: حکم چه واقعی

باشد چه ظاهری تقسیم می شود به کلی و جزئی یعنی: حکم واقعی کلی، حکم واقعی جزئی و حکم ظاهری کلی، حکم ظاهری جزئی.

به عبارت دیگر: تمام احکام واقعی خداوند کلی هستند، این احکام کلی دارای مصادیقی هستند که هر یک از این مصادیق می شود احکام واقعی جزئی.

- فی المثل: خون نجس است، یک حکم واقعی کلی است چرا که محمول که نجس باشد کلی است موضوع هم که خون باشد کلی است. حال وقتی فی المثل گفته می شود که: هذا الدم نجس، می شود یک حکم واقعی جزئی چرا که حکم رفته است روی مصداق جزئی که هذا الدم می باشد.

و امّا حکم ظاهری کلی مثل اینکه شارع بطور کلی فرموده است: هر گاه که در طهارت یک شیء شک کردید، بگوئید ان شاء الله که پاک است، که این ان شاء الله پاک است یک حکم ظاهری است و روی هر موضوعی بار می شود و لکن خود دارای مصادیق جزئی است.

- فی المثل: شما شک می کنید که آیا این لباس و یا این زمین و یا این ظرف آب و یا این قسم از بدنتان نجس شده است یا نه؟ می گوئید ان شاء الله که پاک است که می شود حکم ظاهری جزئی، چرا که شک شما در امور جزئی خارجی است.

\* منظور از طرح این تقسیم بندی چیست؟

این است که: حضرات اخباریها، استصحاب در حکم شرعی کلی را انکار کرده می گویند: در حکم شرعی کلی مثل: الماء المتغیر احد اوصافه الثلاث، استصحاب جاری نمی شود و لکن در غیر حکم شرعی کلی یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجی استصحاب جاری می شود.

فی المثل می گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، زید زنده بود، اکنون هم زنده است.

- عده ای هم به نقل از محقق خوانساری (ره) استصحاب را در حکم شرعی کلی و در حکم شرعی جزئی جاری کرده، حجت می دانند، و لکن در غیر حکم شرعی یعنی موضوعات خارجی جایز نمی دانند.

\*\*\*

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر(١) أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعيّه و الامور الخارجيه قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المراد بالحكم الشرعيّ:

إن كان هو الحكم الكلّي الذي أنكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه في غيره فإنّ ما حكاه المحقّق الخوانساري(٢) و استظهره السبزواري(٣) هو اعتباره في الحكم الشرعيّ بالاطلاق الثاني الذي هو أعمّ من الأوّل.

و إن اريد بالحكم الشرعيّ الاطلاق الثاني الاعمّ، فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعيّ و عدمه في الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئيه.

ثمّ إنّ المحصّل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثه:

الأوّل: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعيّ مطلقاً- جزئياً كان كنجاسه الثوب، أو كلياً كنجاسه الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر- و هو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانساري(٤).

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعيّ الكلّي و إن كان حكماً جزئياً، و هو الذي حكاه في رساله الاستصحابيه عن الاخباريين(٥).

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئيّ دون الكلّي و دون الامور الخارجيه، و هو الذي ربما يستظهر ممّا حكاه السيد شارح الوافيه عن المحقّق الخوانساري في حاشيه له على قول الشهيد (قدس سره) في تحريم استعمال الماء النجس و المشتبه(٦).

ص: ١٣٨

١- هذا وجه ما ذكره من النظر في كلام المحقّق القمي، المتقدّم.

٢- مشارق الشموس: ٧٦.

٣- ذخيره المعاد: ١١٥ و ١١٦.

٤- تقدّم كلامه في الصفحه السابقه.

٥- الرسائل الاصوليه: ٤٢٥.

٦- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٢٩، و لكن لم نقف على هذه الحاشيه في الموضوع المذكور فيما عندنا من نسخه مشارق الشموس، انظر المشارق: ٢٨١.

## [قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیّه را دو قول متعکس برشمردن، شایسته نیست]

### اشاره

سپس شیخنا می فرماید: وقتی عارف شدید به آنچه ما گفتیم؛ روشن می شود که قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیّه را دو قول متعکس و متباین به تباین کلی برشمردن، شایسته و درست نیست. زیرا مراد (شما) از حکم شرعی:

۱- اگر همان حکم کلی شرعی باشد که اخباریون (استصحاب) آن را انکار نموده اند (و لذا در این صورت اصل درست است، چرا که مطابق فتوای اخباریهاست که استصحاب را در حکم شرعی کلی انکار کردند و در بقیه اعتراف به اجرای آن نمودند، و لکن عکس نادرست است چرا؟)

- زیرا در اینجا کسی نیست که قائل به اعتبار و اجرای استصحاب در حکم کلی شرعی بشود و در غیر آن یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجیّه قائل به اجرا نشود. چرا؟

- زیرا: آن مطلبی را که محقق خوانساری نقل نموده و مورد پسند محقق سزواری واقع شده، اعتبار استصحاب در حکم کلی شرعی براساس اطلاق ثانی که اعم از کلی و جزئی است.

۲- و اگر اراده شده باشد از حکم شرعی، اطلاق دوم که اعم است از کلی و جزئی (عکس القضیه که استصحاب در احکام حجّیت است و در غیر احکام حجّیت نیست، درست است، و لکن اصل القضیه درست نیست چرا که) احدی به اعتبار استصحاب در غیر حکم شرعی و عدم جریان آن در احکام شرعی اعم از کلی و جزئی قائل نشده است. (چرا؟)

- زیرا اخباریون اجرای استصحاب در احکام جزئیّه را انکار نمی کنند (بلکه اجرای آن در احکام کلی را انکار می کنند).

سپس می فرماید: محصل آنچه از قول به تفصیل میان دو قسمی که در این تقسیم بندی ذکر شد، این است که تفصیل سه تاست:

تفصیل اول: حجّیت استصحاب در حکم شرعی است مطلقاً چه جزئی باشد مثل نجاست این ثوب. و چه کلی باشد مثل نجاست آن آب متغیر پس از زوال تغیرش و این ظاهر همان فتوایی است که محقق خوانساری آن را حکایت نمود.

تفصیل دوم: اعتبار و حجّیت استصحاب در ماعدای حکم کلی شرعی است (و نه در خود حکم شرعی) اگرچه حکم جزئی خارجی باشد، و این همان چیزی است که در رساله استصحابیه

از اخباریین نقل کرده است.

تفصیل سوّم: اعتبار و حجّیت استصحاب در حکم جزئی است، نه در حکم کلی و نه در امور خارجی. و این همان چیزی است که چه بسا استظهار می شود از آن عبارتی که فاضل تونی شارح وافیه آن را از محقق خوانساری نقل کرده است، در حاشیه ای که بر قول شهید در تحریم استعمال آب نجس و مشتبه دارد.

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (اذا عرف ما ذکرناه ...) چیست؟

این است که: به نظر شیخ متعکس قرار دادن دو تفصیلی که ذکر شد توسط مرحوم صاحب قوانین کار درستی نیست و اشتباه است، چرا که متعکس و متباین به تباین کلی نیستند چرا؟ زیرا:

۱- اگر مراد از حکم شرعی، حکم شرعی به معنای اخص، یعنی خصوص حکم شرعی کلی باشد تفصیل اوّل که جناب میرزا آن را به اخباری نسبت داده صحیح است، چرا که اخباریها در احکام شرعیّه، احتیاطی هستند و نه استصحابی.

امّا تفصیلی دومی که ذکر فرمود غیر صحیح و ناتمام است، چرا که کسی پیدا نمی شود که به عکس اخباری بگوید: استصحاب در حکم کلی جاری می شود و لکن در حکم جزئی و موضوع خارجی جاری نمی شود. بلکه کسانی که استصحاب را در حکم کلی جاری می دانند، در حکم جزئی هم جاری می دانند، که حضرات اخباری نیز این را قبول دارند.

پس از کجا شما می گوئید: که این دو تفصیل متعکسان اند و یا تباین کلی دارند؟

۲- و اگر مراد از حکم شرعی، حکم شرعی به معنای اعمّ باشد، تفصیل دومی که جناب میرزا ذکر نمود صحیح است. چرا که برخی از اصولیین، استصحاب را در حکم شرعی کلی و جزئی جاری دانسته و لکن در موضوعات جاری نمی دانند. امّا در این صورت تفصیل اوّل که شما آن را به اخباریین نسبت دادید غیر صحیح و ناتمام است، چرا که آنها به عکس این قول قائل نیستند که بگویند در مطلق احکام استصحاب جاری نیست، بلکه آنها منکر اجرای استصحاب در خصوص

ص: ۱۴۰



حکم کلی هستند و لکن اجرای استصحاب را در جزئیات معتبر می دانند.

پس: این دو تفصیل متعکس نمی باشند.

\* عبارت اخراجی مطلب شیخ به لسانی ساده تر چیست؟

این است که: جناب قمی راجع به این دو تفصیل فرمود:

- برخی استصحاب در احکام شرعی را حجت نمی دانند و لکن در غیر احکام شرعی حجت می دانند.

- برخی بالعکس، استصحاب را در غیر احکام شرعی حجت نمی دانند و لکن در احکام شرعی حجت می دانند.

حال سؤال ما از جناب قمی این است که: مراد شما از این حکم شرعی در برابر حکم شرعی چیست؟ آیا مرادتان حکم شرعی کلی است و یا مطلق حکم شرعی اعم از کلی و جزئی است؟ چونکه شما بحث از کلی و جزئی نکرده اید، تنها فرموده اید حکم شرعی و غیر حکم شرعی.

اگر مرادتان حکم شرعی کلی باشد: ۱- تفصیل اول درست است ۲- لکن در عکس دچار اشتباه شده اید، چرا؟

- زیرا اصل این است که: استصحاب در احکام شرعی حجت نیست و لکن در غیر احکام شرعی حجت است، خوب عقیده اخباریها نیز همین است چونکه آنها نیز معتقدند که استصحاب در حکم شرعی کلی جاری نمی شود و لکن در غیر حکم شرعی کلی یعنی در احکام جزئی و موضوعات خارجیه جاری می شود.

بله، اگر مراد شما از حکم شرعی، حکم شرعی کلی باشد، تفصیلتان درست است چون عین عقیده اخباریهاست اما عکس این است که: استصحاب در حکم شرعی کلی حجت است و در غیر آن یعنی احکام جزئی و موضوعات خارجیه حجت نیست.

\* چرا عکس در این صورت نادرست است؟

زیرا احدی به این مطلب قائل نشده است که استصحاب در حکم شرعی کلی جاری باشد و لکن در غیر آن جاری نشود.

از طرف دیگر آن عده ای که جناب خوانساری از جانب آنها نقل کرده که استصحاب را در حکم شرعی حجت می دانند، مرادشان مطلق احکام شرعی است نه اینکه تنها حکم کلی شرعی

را به تنهایی مورد نظر داشته باشند.

و امّا اگر مرادتان از حکم شرعی مطلق حکم شرعی است اعمّ از کلی و جزئی، ماجرا بالعکس می شود. یعنی: عکسی را که شما فرمودید صحیح از آب درمی آید و لکن اصل و یا تفصیل اولی اشتباه خواهد بود.

\* چرا عکس در اینجا درست است؟

زیرا عکس این بود که استصحاب در حکم شرعی جاری است مطلقا چه در حکم شرعی کلی و چه در حکم شرعی جزئی. و حال آنکه در موضوعات خارجیّه جاری نیست.

بله، اگر مراد شما مطلق حکم شرعی باشد این مطلب درست است چونکه عقیده آن عده ای که جناب خوانساری از آنها نقل نمود که آنها استصحاب در احکام را حجّت می دانند مطلقا چه در کلی و چه در جزئی و لکن در غیر احکام یعنی موضوعات خارجیّه حجّت نمی دانند، همین است.

و لذا: این تفصیل دو فرض دارد: در یک فرض اصل درست است و عکس نادرست و در فرض دیگر عکس درست است و اصل نادرست.

\* جناب شیخ نظر خود شما در این مسئله چیست؟

به نظر ما سه تا تفصیل در مسئله وجود دارد و نه دو تا تفصیل:

- یکی کلام اخباری که استصحاب را در حکم کلی شرعی جاری ندانسته و لکن در ما عدا جاری می کنند.

- یکی کلام آن عده ای که جناب خوانساری از آنها نقل کرد که استصحاب را در حکم شرعی جاری می دانند. کلیا کان او جزئی، و لکن در موضوعات خارجیّه جاری نمی دانند.

یکی هم نظریه خود محقق خوانساری است که استصحاب را در حکم شرعی جزئی جاری می دانند و لکن در احکام شرعی کلی و موضوعات خارجیّه جاری نمی دانند.

ص: ۱۴۲

## الوجه الثالث:

من حيث إنَّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفيًا، وقد يكون وضعيًا شرعيًا (١) كالأَسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافيه بين التكليفي وغيره، بالانكار في الاوّل دون الثاني. (٢)

وإنّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنّه تقسيم لاحد قسميه؛ لأنّ ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلّا أنّ آخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع، دون السبب والشروط والمانعيه، وسيّضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لادّله الاقوال. (٣)

ترجمه

[وجه سوّم: مستصحب گاهی یک حکم تکلیفی و گاهی یک حکم وضعی شرعی است]

## اشاره

وجه سوّم در تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب از آن جهت است که مستصحب: گاهی یک حکم تکلیفی (مثل احکام پنج گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و گاهی یک حکم وضعی شرعی است مثل اسباب و شروط و موانع (که البته در عبارت مسامحه است، چرا که خود اسباب، شروط و موانع، حکم وضعی شرعی نیستند، بلکه سببیت، شرطیت و مانعیت که شارع برای آنها قرار داده است حکم وضعی شرعی هستند).

ص: ۱۴۳

۱- لم ترد « شرعياً » في بعض النسخ.

۲- الوافيه: ۲۰۲.

۳- انظر الصفحة ۱۲۱-۱۲۴.

## (تفصیل صاحب وافیہ بین حکم تکلیفی و ماعدای آن)

و از این جهت بین علماء اختلاف واقع شده است و مرحوم فاضل تونی صاحب وافیہ، با انکار استصحاب در حکم شرعی تکلیفی و اجرای آن در حکم شرعی غیر تکلیفی (یعنی وضعی) بین حکم شرعی تکلیفی و حکم شرعی غیر تکلیفی تفصیل داده است.

## (پاسخ به یک اشکال مقدر)

البته ما این وجه (و یا تقسیم) سوّم را در تحت وجه (و یا تقسیم) سوّم مندرج نکردیم، چرا که این وجه سوّم، خود تقسیمی است برای یکی از دو قسم وجه دوّم (که تقسیم می شد به حکم کلی و حکم جزئی) چرا؟ زیرا ظاهر کلام فاضل تونی (ره) اگرچه تفصیل میان حکم تکلیفی و حکم وضعی است و لکن آخر کلام ایشان ظهور دارد در اجرای استصحاب در خود اسباب و شروط و موانع (یعنی در موضوعات اسباب و شروط و موانع) و نه (در خود حکم شرعی وضعی که) سببیت و شرطیت و مانعیت است (خلاصه تفصیل ایشان مربوط به حکم نیست) و به زودی توضیح آن به هنگام نقل عبارت ایشان در بررسی اقوال خواهد آمد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (الوجه الثالث: من حیث أنّ المستصحب قد یکون حکما...) چیست؟

بیان سومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است که این نیز خود بر دو قسم است:

چرا که مستصحب:

۱- یا یک حکم شرعی تکلیفی از احکام تکلیفیه است مثل: احکام پنج گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

- فی المثل: وقتی ما شکّ در بقاء وجوب فلان امر و یا حرمت فلان امر و ... پیدا می کنیم استصحاب می کنیم اصل وجوب و یا حرمت را و ...

\* وجه تسمیه این احکام پنج گانه به تکلیفیه چیست؟

کلفت آور یعنی مشقت بار بودن آنهاست.

\* اباحه و یا تخییر چه کلفت و مشقتی دارد؟



بله، هیچ یک از این دو حکم کلفت آور نیست و لکن اگر هر پنج حکم یکجا تحت عنوان تکلیف رفته اند از باب تغلیب است.

۲- و یا یک حکم شرعی وضعی از احکام وضعیه است، و آن عبارتست از هر حکمی مربوط به شارع و مجعول به جعل وی باشد، غیر از احکام تکلیفیه، مثل: سببیت، شرطیت، قاطعیت، مانعیت و الصحه و البطلان، ضمانت و هکذا ...

فی المثل: شارع، استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج و یا طهارت را شرط قرار داده است برای نماز و یا حدث را و یا فعل کثیر را مانع قرار داده است برای نماز و هکذا ...

\* وجه تسمیه حکم وضعی چیست؟

این است که: شباهت به تکوینیات دارد، فی المثل:

۱- در امور تکوینیه، طلوع شمس سببیت دارد برای روشنائی عالم که یک امر تکوینی خارجی است و نه یک امر تعبّدی. و یا قطع اوداج اربعه در ذبیحه، سببیت دارد برای ذهاب روح که این نیز یک امر تکوینی خارجی است.

حال شارع نیز برخی از امور وضعیه را سبب قرار می دهد برای برخی از امور، و این به نحوی است که گویا سببی تکوینی است و حال آنکه حکمی تعبّدی است، فی المثل:

استطاعت را که شارع سبب قرار داده برای وجوب حج، یک سبب تکوینی نیست و لکن شباهت به سببهای تکوینی دارد.

خلاصه اینکه به این گونه احکام وضعیه گفته می شود. بخاطر این است که مثل امور تکوینیه می مانند.

\* استصحاب در کدامیک از دو قسم احکام تکلیفیه و یا وضعیه جاری است؟

۱- برخی مثبت مطلق بوده و استصحاب را در هر دو نوع حکم جاری می دانند چه مستصحب حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی.

۲- برخی نافی مطلق بوده و استصحاب را در هیچ یک از دو مستصحب جاری نمی دانند چه در تکلیفیات و چه در وضعیات.

۳- برخی نیز از جمله فاضل تونی صاحب کتاب وافیه قائل به تفصیل شده می گویند استصحاب در احکام تکلیفیه جاری نمی شود و لکن در احکام وضعیه جاری می شود.

فی المثل: صوم رمضان واجب بوده آیا اکنون هم که رمضان تمام شده، واجب است یا نه؟ خیر واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و لذا حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان را در

اینجا ندارد. در حالی که استصحاب بقاء حکم وضعی جایز است.

\* غرض از (و ائما لم ندرج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است: لازم نبود که تقسیم مزبور بعنوان یک تقسیم جداگانه ذکر بشود، چرا که می توانست مندرج بشود تحت تقسیم قبلی که مستصحاب یا از قبیل احکام شرع بود و یا غیر از احکام شرع.

به عبارت دیگر وقتی در آنجا گفته می شود که مستصحاب یا حکم شرع است و یا غیر حکم شرع، می توان گفت که خود حکم شرع هم یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی. به عبارت دیگر: اگر این تقسیم مندرج شود در تحت تقسیم قبلی، احد قسمین قبلی را که حکم شرع بود، تقسیم می کند به وضعی و تکلیفی.

و لذا شیخ پاسخ می دهد که: اگرچه از ظاهر لفظ فاضل تونی تفصیل میان حکم تکلیفی و وضعی استفاده می شود و لکن آخر کلام ایشان دلالت دارد که وی میان احکام وضعیه و موضوعاتشان قائل به تفصیل شده است.

به عبارت دیگر: میان ذات السبب و سببیت، و یا ذات الشرط و شرطیت آن و ذات المانع و مانعیت آن و ... تفاوت قائل شده است بدین معنا که: استصحاب در ذات السبب و ذات الشرط و ذات المانع و ... جاری می شود، و لکن در سببیت السبب و شرطیه الشرط و ... جاری نمی شود.

\* عباره اخرای پاسخ شیخ به لسان ساده تر چیست؟

این است که: ظاهر کلام فاضل تونی (ره) نشان دهنده این است که تقسیم کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، و در نتیجه استصحاب در تکلیفی یجری و در وضعی لا- یجری، و حال آنکه مراد ایشان این است که: اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی شود، چه حکم شرعی تکلیفی و چه حکم شرعی وضعی.

\* پس مرادش از اینکه می گوید در حکم وضعی استصحاب جاری می شود چیست؟

مرادش جریان استصحاب در موضوع حکم وضعی است و نه خود حکم وضعی. به عبارت دیگر: با کمی تأمل متوجه می شویم که ایشان استصحاب را در احکام جاری نمی داند چه وضعی و چه تکلیفی بلکه مرادش استصحاب موضوع حکم وضعی است.

\* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟

فی المثل: دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر و عصر می شود. حال در اینجا:

۱- ذات السبب که همان دلوک شمس و عبور آن از دایره نصف النهار فرضی بالای سر

مصلی باشد یک امر تکوینی است و دارای وجود خارجی و تابع اعتبار کسی هم نیست.

۲- لکن سببیت این امر برای وجوب یک امر اعتباری تشریحی می باشد که شارع مقدس بما هو شارع آن را جعل فرموده است.

و یا فی المثل: ذات الشرط که مثلاً همان وضو باشد، حقیقتی است تکوینی که در خارج حاصل می شود و لکن شرطیت آن برای نماز امری اعتباری است.

به عبارت دیگر: وضو، خودش حکم شرع نیست، شرطیتش حکم شرع است، بلکه وضو، موضوع این شرطیت است، چرا که شارع سمت شرطیت را به وضو اعطا کرده است. به عبارت دیگر: وضو می شود موضوع حکم وضعی شرطیت.

و یا فی المثل: شارع مقدس، شرطیت و یا سببیت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی استطاعت موضوع این حکم وضعی شرطیت و یا سببیت است.

به عبارت دیگر: این شرطیت و سببیت حکم شرعی است و موضوع آن استطاعت است.

و یا فی المثل: شارع، سمت مانعیت اعطا کرده است به حدث، پس سمت مانعیت حکم شرعی وصفی است و حدث موضوع این حکم شرعی است.

و لذا: جناب فاضل که می گوید استصحاب در احکام وضعیه جاری است، مرادش خود احکام وضعیه نیست، بلکه موضوع این احکام مرادش می باشد.

به عبارت دیگر: یک وقت شما شک می کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیت دارد یا نه؟

به تعبیر دیگر: شارع دیروز شرطیت داده بود به طهارت، آیا شرطیت آن امروز هم باقی است و یا اینکه نه شرطیت مربوط به دیروز بود؟ که این می شود شک در بقاء حکم شرعی وصفی.

حال: اگر شما بتوانید در اینجا شرطیت طهارت را استصحاب کنید، می شود استصحاب حکم شرعی وضعی. اما جناب تونی نمی خواهد بگوید که اگر شما در شرطیت طهارت شک کردید، آن را استصحاب کنید، خیر، بلکه مراد ایشان استصحاب موضوع حکم وضعی است.

فی المثل: شما چند ساعت قبل وضو گرفتید و شدید متطهر، لکن اکنون شک دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟ در اینجا گفته می شود استصحاب کنید بقاء طهارت را.

\* حال ما از شما می پرسیم که شما در اینجا حکم وضعی را استصحاب کردید یا موضوع حکم وضعی را؟

خواهید گفت: موضوع حکم وضعی را. چرا؟ زیرا خود طهارت که حکم وضعی نیست، بلکه این شرطیت طهارت است که



حکم وضعی است.

ص: ۱۴۷

پس: جناب تونی که می گوید استصحاب در احکام وضعیه جاری می شود و در احکام تکلیفیه جاری نمی شود، مرادش خود احکام وضعیه نیست بلکه موضوع احکام وضعیه مراد او می باشد.

بنابراین: به عقیده جناب تونی، اگر در شرطیت طهارت که حکم وضعی است شک بکنید حق ندارید که استصحاب جاری کنید و لکن اگر در خود طهارت که موضوع شرطیت است شک بکنید می توانید استصحاب جاری کنید.

و یا فی المثل: شما می گوئید: در سال گذشته استطاعت سببیت داشت در وجوب حج آیا امسال هم این سببیت دارید برای وجوب آن؟

اگر بنا باشد که سببیت را استصحاب کنید می گوئید بله، همان طور که پارسال سببیت داشت امسال نیز سببیت دارد که این استصحاب حکم شرعی وضعی است. اما چنین استصحابی مراد جناب تونی نمی باشد، بلکه استصحاب سبب که موضوع برای سببیت و یا به تعبیر دیگر حکم شرعی است مراد اوست.

فی المثل: پارسال مستطیع بودم، نمی دانم امسال هم مستطیع هستم یا نه؟ استصحاب می کنم استطاعت را. چرا؟ زیرا در سببیت استصحاب جاری نمی شود، بلکه در سبب اجرا می شود، همان طور که در شرطیت استصحاب جاری نمی شود بلکه در شرط، جاری می شود.

در نتیجه اندراج تقسیم سوّم در تحت تقسیم دوّم صحیح نیست.

\* سرّ مطلب در اینجا چیست؟

این است که جناب تونی گمان کرده است که انسان نسبت به خصوص احکام شرعیّه هرگز شک نمی کند و لذا رکن استصحاب که شک در بقاء باشد در این قسمت وجود ندارد. پس اینجا جای استصحاب نیست.

امّا نسبت به موضوعات خارجیه از قبیل حدث، طهارت، بقاء لیل، بقاء نهار و ... شک متصور بوده و محل اجرای استصحاب است.

و لکن ما بالوجدان در می یابیم که در نفس احکام شرعیّه هم شک متصور است و اختصاص به موضوعات ندارد.

\*\*\*

(تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب) (١) و أما بالاعتبار الثاني، فمن وجوه أيضا:

أحدها:

من حيث أنّ الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما ان يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأوّل (٢) وربما يظهر من صاحب الحدائق - فيما حكى عنه في الدرر النجفيّه - أنّ محلّ النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع (٣) و سيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلّه الاقوال إن شاء الله.

الثاني:

من حيث إنّه قد يثبت بالدليل الشرعيّ، وقد يثبت بالدليل العقليّ. ولم أجد من فصل بينهما، إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقليّ - وهو الحكم العقليّ المتوصّل به إلى حكم شرعيّ - تأملاً؛ نظراً إلى أنّ الاحكام العقليّه كلّها مبيّنه مفضّله من حيث مناط الحكم (٤) والشكّ في بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضيه للحكم العقليّ بالحسن و القبح كلّها راجعه إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشكّ في حكم العقل حتى لاجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشكّ في موضوعه، و الموضوع لا بدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء.

ص: ١٤٩

١- العنوان منّا.

٢- المستصفي ١: ١٢٨.

٣- الدرر النجفيّه: ٣٤.

٤- في (ر) و (ص) زياده: «الشرعي».

**(دومین تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحاب)****[وجه اول: دلیل اثبات کننده مستصحاب یا اجماع است و یا غیر اجماع]**

و اما تقسیم استصحاب به اعتبار دوّم یعنی دلیلی که دلالت بر مستصحاب (حکم شرعی) دارد نیز از وجوه مختلفی است:

- وجه (و یا تقسیم) اوّل به اعتبار دلیل: از آن جهت است که دلیل اثبات کننده مستصحاب (یعنی حکم شرعی)، یا اجماع (فقهاء) است و یا غیر اجماع (از سایر ادله معتبره مثل ظواهر کتاب و سنت) می باشد.

آقای غزالی بین این دو قسم دلیل تفصیل داده و اجرای استصحاب در قسم اوّل (که مستصحاب با اجماع ثابت شده است و ما اکنون در بقایش شک داریم) انکار کرده است (و لکن در بخش و یا قسم دوّم جاری می داند).

و این مطلب از عبارات صاحب حدائق، در عباراتی که در درر النجفیّه از او حکایت شده است که گفته محل نزاع در ارزش استصحاب، منحصر در استصحاب حال اجماع است (یعنی استصحاب حال کتاب و یا استصحاب حال سنت بلاشکال است).

**[وجه دوم: (مستصحاب یا با دلیل عقلی ثابت می شود و یا با دلیل شرعی)]****اشاره**

- وجه (و یا تقسیم) دوّم به اعتبار دلیل: از آن جهت است که مستصحاب (یعنی همان حکم شرعی) گاهی با دلیلی از ادله شرعیّه ثابت می شود (مثل وجوب عینی تعیینی نماز جمعه در زمان حضور بواسطه آیات و روایات)، و گاهی با دلیل عقلی ثابت می شود (مثل قبح تصرف ملک غیر بدون اذن).

و من نیافتم کسی را که تفصیل داده باشد در حجّیت استصحاب، میان دلیل عقلی و دلیل شرعی (بدین معنا که بگوید در این یکی حجّت است و در آن یکی نه)، جز اینکه در تحقّق مفهوم استصحاب در جایی که حکم با دلیل عقلی ثابت شده باشد و حال آنکه دلیل عقلی هم همان چیزی است که بواسطه آن حکم شرعی استکشاف می شود، جای تأمل است، با نظر به اینکه تمام احکام عقلیه، از حیث مناط و ملاک حکم شرعی و نه به لحاظ موضوع و خصوصیات موضوع، محرز و روشن اند (که کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع)، و لذا (وقتی موضوع کاملاً محرز است) شکّ در بقاء حکم عقل و عدم آن، برمی گردد به شکّ در موضوع حکم؛ چرا که تمام آن جهات (یعنی ملک

غیر بودن، بدون اذن و یا همراه با اذن بودن) که مقتضی حکم عقل به حسن و قبح است، بازگشت کننده به قیود فعل مکلف است (مثل تصرّف) که همان موضوع است.

پس: شکّ در حکم عقل (چه بخاطر وجود مقتضی) و چه بخاطر وجود رافع نیست مگر در موضوع آن (یعنی حکم عقل)، و موضوع هم باید در استصحاب محرز و معلوم البقاء باشد، چنانکه در خاتمه استصحاب توضیح آن خواهد آمد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و اما بالاعتبار الثانی ...) چیست؟

بیان تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد: که بطور کلی استصحاب به این اعتبار نیز دارای سه تقسیم است.

\* تقسیم اول استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که دلیلی که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد و آن را برای ما ثابت می کند از دو قسم خارج نیست:

۱- گاهی اجماع فقهاء است ۲- و گاهی غیر اجماع از سایر ادله معتبره از قبیل ظواهر کتاب و سنت است.

\* در کدامیک از دو قسم مزبور استصحاب جاری می شود؟

- برخی در اینجا مثبت مطلق اند، یعنی استصحاب را در هر دو بخش جاری و ساری می دانند چه در احکامی که به توسط اجماع ثابت شده و اکنون در بقاء آنها شکّ داریم و چه در احکامی که با ادله لفظیه به اثبات رسیده است.

- برخی هم در اینجا نافی مطلق اند، یعنی اجرای استصحاب را در هر دو بخش انکار می کنند.

- برخی هم در اینجا قائل به تفصیل شده اند که شیخ دو مورد آن را بیان می کند:

۱- امام محمّد غزالی گفته است: در احکامی که با اجماع ثابت شده است و اکنون شکّ در بقاء آن داریم، جاری نمی شود و لکن در بخش دوم یعنی حکمی که با آیه و روایت ثابت شده عند الشکّ، جاری می شود.

۲- مرحوم صاحب حدائق نیز استصحاب در بخش دوم را مسلم گرفته و نزاع و اختلاف را به

استصحاب حال اجماع منحصر دانسته است.

\* حاصل و خلاصه استدلال امام غزالی در اثبات این مدعی چیست؟

فی المثل: در رابطه با حکم (الماء المتغیر احد اوصافه، متنجس)، سؤال می کند که این مطلب را اجماع گفته است یا آیه و روایت؟

سپس می گوید:

۱- اگر اجماع گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، حق اجرای استصحاب در آن را نداری.

۲- و اگر آیه و روایت گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، می توانی در آن اجرای استصحاب کنی چرا؟ زیرا: اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصاله العموم و اصاله الاطلاق در آن گرفته و عند الشک حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان شاء الله عموم داشته و یا ان شاء الله اطلاق داشته است.

بلکه، اجماع یک دلیل لئی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می کنیم قول امام را.

درحالی که ظاهر اجماع مجمل است و مهمل یعنی نه عموم دارد و نه اطلاق و ما نمی خواهیم از ظاهر اجماع استفاده کنیم.

\* تقسیم دوّم استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که مستصحب یعنی همان حکم شرعی:

۱- گاهی بواسطه یک دلیل از ادله شرعیّه ثابت می شود، مثل اینکه به حکم آیات و روایات و یا اجماع و یا بواسطه هر سه برای ما ثابت شده است که نماز جمعه در عصر حضور ائمه اطهار علیهم السلام واجب عینی تعیینی بوده است، لکن اکنون که عصر غیبت است من شک دارم که آیا این حکم و جوب باقی است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء حکمی را که با دلیل شرعی ثابت شده است، و هکذا مثالهای دیگر.

۲- و گاهی بواسطه یک دلیل عقلی و یا به تعبیر دیگر حکم عقل قطعی که همان قانون ملازمه است ثابت می شود، که پس از مدتی و به جهتی از جهات در بقاء آن شک می کنیم.

فی المثل:

- عقل می گوید: ردّ امانت به صاحبش حسن و نیکو است. (صغری)

- همین عقل می گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع. (کبری)

پس: ردّ امانت به صاحب آن شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی ما شک می کنیم که آیا این وجوب رد امانت به صاحبش اکنون هم باقی

ص: ۱۵۲

است یا نه؟ چرا که احتمال جنون در این صاحب می رود و در این صورت اگر امانت او را به او برگردانیم و تلف شود، ضامن خواهیم بود.

حال: سؤال این است که: آیا در اینجا ما می توانیم استصحاب کنیم آن وجوب سابق را که از راه حکم عقل به ملازمه بدست آوریم؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: دروغ نافع یعنی سودمند حسن است. (صغری)

۲- همین عقل می گوید: ما بین حکم عقل و شارع ملازمه هست. (کبری)

پس: کذب سودمند که سبب نجات نبی، ولی و یا مؤمنی بشود شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی برای ما شک در بقاء این وجوب پیدا می شود، چرا که احتمال می رود که دیگر این کذب نافع نباشد. حال سؤال این است که: آیا ما می توانیم در اینجا استصحاب کنیم این وجوب سابق را که به حکم عقل ثابت شده است یا نه؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن قبیح است. (صغری)

۲- همین عقل می گوید: کما حکم به العقل، حکم به الشرع. (کبری)

پس: تصرف ملک غیر بدون اذن مالکش شرعا حرام است.

لکن ما پس از مدتی در بقاء این حرمت شک می کنیم، چرا که احتمال می دهیم که اکنون این ملک، ملک غیر نباشد و به دلائل مختلفی ملک نفس باشد و یا اگر ملک غیر است این غیر اجازه داده باشد.

حال: سؤال این است که آیا ما می توانیم در اینجا استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: صدق ضار که سبب هلاکت پیامبری و یا ولی و یا مؤمنی بشود قبیح است (صغری)

۲- همین عقل می گوید: کما حکم به العقل، حکم به الشرع.

پس: صدق ضار شرعا حرام است. (نتیجه)



لکن پس از مدتی احتمال می دهیم که دیگر این صدق ضارّ نباشد و در نتیجه در بقاء این حرمت شرعیّه تردید پیدا می کنیم.  
حال سؤال این است که آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

ص: ۱۵۳

\* باتوجه به اینکه به امثله هر دو قسم دلیل آشنا شدیم بفرمایید غرض از (و لم أجد من ...) چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که آیا استصحاب در هر دو قسم از احکام شرعیّه حجّت است یا خیر؟ و لذا می فرماید: من کسی را نیافتم که در این باب تفصیل قائل شده بگوید در آن مستصحاباتی که با دلیل شرعی به اثبات رسیده است استصحاب جای می شود ولی در آن مستصحاباتی که به حکم عقل ثابت شده است جاری نمی شود و یا کسی بالعکس بگوید. بلکه گروهی بطور مطلق استصحاب را حجّت دانسته و گروهی بطور مطلق آن را حجّت ندانسته اند.

\* آیا بحث حضرات در اینجا و در رابطه با حکم شرعی ثابت شده با دلیل عقلی، یک بحث کبروی است یا صغروی؟

شیخ می فرماید: خیر، ما در رابطه با حکم شرعی ثابت شده با دلیل عقلی بحث کبروی نداریم بدین معنا که آیا این استصحاب حجّت است یا نه؟ بلکه بحث ما در این رابطه یک بحث صغروی است و آن اینکه آیا اساسا در این بخش از احکام، استصحاب موضوع دارد یا نه؟ سالبه به انتفاء موضوع است.

به عبارت دیگر: اینکه گفته می شود که استصحاب در احکام عقلیه جاری نمی شود، معنایش این نیست که استصحاب حجّت نیست. بلکه بدین معناست که استصحاب در احکام عقلیه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد ولی ارزش ندارد، چرا که موضوع استصحاب در اینجا منتفی است.

\* غرض از (نظرا الی انّ الاحکام العقلیه کلّها مبینة ...) چیست؟

این است که: عقل در حکمی که صادر می کند مسامحه ندارد و هیچ گونه اهمال و اجمالی در موضوعات احکام عقلیه وجود ندارد، بلکه موضوعات قضایای عقلیه از جمیع جهات مبین و مفصّل است بدین معنا که عقل در مقام حکم کردن و اثبات محمولی برای موضوعی، تمام خصوصیات و قیود وجودیه و عدمیه ای که در موضوع حکمش دخالت دارند را ملاحظه می کند و بعدا حکم می کند.

فی المثل: چرا حکم صادر می کند به اینکه: تصرّف در ملک غیر بدون اذن قبیح. زیرا قید (در ملک غیر) و قید (بدون اذن) را مدّ نظر قرار داده و با وجود این قیود و خصوصیات، مناط حکم عقل که همان مفسده نوعیه باشد کاملا محرز می شود و لذا حکم به قبح می کند.

۱- به عبارت دیگر، در قضایای عقلیه، موضوع، علّت تامه برای معلول است.

چرا که وقتی همه قیود که جمع و مورد لحاظ قرار گرفت، مناط و ملاک حکم عقل به حسن

و یا قبح قطعی و به دنبال آن حکم جزمی عقل به حسن و یا قبح هم مسلم می شود.

۲- معلول همیشه تابع علت است و لذا اگر علت، تامه باشد، تحقق معلول قطعی است. یعنی:

تخلف معلول از علت تامه از محالات است، چنانکه وجود معلول بدون علت تامه از محالات است.

بنابراین: محال است که ما در باب احکام عقلیه پس از اینکه اصل وجود موضوع یک حکم برای عقل محرز شد در بقاء نفس آن حکم عقلی شک کنیم بلکه پیوسته در قضایای عقلیه شک در بقاء مستصحب و حکم باز می گردد به شک در بقاء موضوع. چرا؟ زیرا اگر موضوع بتمامه و کماله محرز شود، محال است که محمولش نیاید و الا یلزم تخلف معلول از علت تامه.

پس: شک در بقاء حکم وقتی پیدا می شود که شک در بقاء موضوع پیدا شود چه شک ما در بقاء این حکم عقلی:

۱- یا بخاطر شک در وجود مقتضی باشد، مثل اینکه در مثال فوق، ملک غیر بودن مقتضی قبح تصرف است. و لکن اکنون شک داریم که عنوان ملک غیر بودن به عنوان ملک خودم بودن تبدل پیدا کرده است یا نه.

۲- و یا بخاطر وجود رافع باشد، که آیا مالک اذن داده است تا جلوی تأثیر مقتضی را گرفته و قبح تصرف در ملک غیر را برطرف کند یا نه؟

علی ای حال شک در حکم، در قضایای عقلیه بخاطر شک در قیدی از قیود موضوع است.

\* غرض شیخ از اشاره به شک در وجود مقتضی و رافع چیست؟

شاید بخاطر این است که ایشان در آینده در رابطه با جریان استصحاب در احکام شرعیه میان شک در مقتضی و شک در رافع فرق خواهند گذاشت بدین معنا که استصحاب را در اولی جاری و در دومی غیر جاری می داند و لکن در احکام عقلیه چنین تفصیلی قائل نیستند.

البته در پایان بحث استصحاب خواهد آمد که در استصحابات جاریه در احکام، موضوع حکم در هر حال، چه حال سابق که حال یقین است و چه در حال لا- حق یعنی حال شک، باید محرز و مسلم باشد، و شک ما صرفاً در بقاء حکم باشد و الا با شک در نفس موضوع، نوبت به استصحاب خود حکم نمی رسد.

و لا- فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع، و بين أن يكون لاجل الشك في استعداد الحكم؛ لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان؛ ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصّدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث أنّه ضارّ حرام، و معلوم بتحقيقه سابقا؛ لأنّ قولنا: «المضّرّ قبيح» حكم لا يحتمل ارتفاعه أبدا، و لا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

و لا يجوز أن يقال: إنّ الصّدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه؛ لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّرّ، و الحكم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الاحكام الشرعيّه؛ فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما، و لا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشكّ أو مرتفع- إمّا من جهة جهل المناط او من جهة الجهل ببقائه مع معرفته- فيستصحب الحكم الشرعيّ.

ترجمه

**[فرقی بین شک از جهت بودن شک در وجود رافع یا شک بخاطر استعداد حکم نیست]**

**اشاره**

در آنچه ما گفتیم: فرقی بین اینکه شک از جهت شک در وجود رافع باشد (مثل وجود الاذن) و بین اینکه شک بخاطر استعداد الحاکم (یعنی وجود مقتضی که همان ملک الغیر بودن است) باشد، نیست.

زیرا حکم عقلی مرتفع نمی شود (یعنی قبح از بین نمی رود) جز با ارتفاع (و از بین رفتن) موضوع آن (که یا بخاطر مقتضی است و یا بخاطر رافع).

پس: بالاخره امر برگشت می کند به تبدل عنوان (بدین معنا که وقتی شما شک می کنید بخاطر این است که عنوان متبدل شده است).

آیا نمی بینی که عقل وقتی حکم می کند به قبح و زشتی صدق ضارّ، و لذا حکمش بازگشت

می‌کند به اینکه آنچه ضررزننده است، از آن جهت که ضررزننده است حرام است. و معلوم است که این قضیه (یعنی قبح ضارّ) قابل استصحاب نیست (فی المثل: این فعل دیروز ضارّ بود، لکن امروز شکّ دارم که امروز هم یا ضارّ است یا نه؟ استصحاب در اینجا معنا ندارد بلکه باید ضارّ بودنش در امروز محرز شود تا مشخص شود که قبیح هست یا نه؟) چرا؟ زیرا قول ما که می‌گوئیم: مضرّ قبیح است، یک حکم دائمی است که هرگز احتمال رفعش نمی‌رود.

اما این دائمی بودن حکم نفعی در اثبات قبح به هنگام شکّ در بقاء ضرر ندارد. و جایز نیست که گفته شود: این صدق، سابقا (که دیروز باشد یا پریروز و ...) قبیح بود (لکن من اکنون نمی‌دانم که امروز قبیح است یا نه)، پس استصحاب می‌شود قبح آن، خیر (چرا؟) زیرا موضوع در حکم عقل به قبح، این صدق نیست، و این برخلاف احکام شارع است زیرا: شارع گاهی بطور اجمال حکم می‌کند که این صدق حرام است (و لکن دیگر نمی‌فرماید که الصدق الضارّ حرام، در حالی که معلوم نیست (و ما نمی‌دانیم که) مناط حقیقی در این مورد در زمان شکّ (هم) باقی است یا مرتفع شده است، و این یا از جهت جهل (ما) به مناط است و یا از جهت جهل به بقاء آن مناط است در صورت علم و معرفت آن.

پس: حکم شرعی (و یا به تعبیر دیگر نفس الحکم) استصحاب می‌شود (به اینکه بگوئیم: قبلا- این خمر حرام بود الان هم ان شاء الله حرام است و لذا آن محذوری که در حکم عقل بود که موضوع باید محرز باشد در اینجا وجود ندارد. چرا که موضوع علی کلا التقدیرین محرز است).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در متن قبل چه شد؟

این شد که استصحاب در حکم عقل جاری نیست، لکن نه به این معنا که استصحاب در آنجا اعتبار ندارد، بلکه به این معنا که در مورد حکم عقل مفهوم ندارد. چرا؟ زیرا عقل به هنگام صدور حکم در موردی، موضوع حکمش را با تمام قیود و یا به تعبیر دیگر جهاتی که در موضوع دخیل اند در نظر گرفته مشخص و معلوم می‌کند و لذا جهت اجمال و ابهامی در موضوع برایش باقی نمی‌ماند.

وقتی موضوع به جمیع جهات برای عقل محرز باشد، شکّ در حکم معنا ندارد. چرا که موضوع

علت است از برای حکم، و با احراز علت معلوم هم محرز است.

وقتی شک در حکم وجود نداشته باشد محلی برای اجرای استصحاب وجود ندارد.

بنابراین: اگر نگرانی هم وجود داشته باشد از ناحیه موضوع است، و لذا اگر موضوع محرز و مسلم نباشد، حکمی از جانب عقل صادر نمی شود تا که استصحاب شود.

فی المثل: عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذن قبیح. چرا؟ زیرا در اینجا: موضوع حکم عقل که قبح و زشتی است تصرف است، و این موضوع دارای دو قید است: ملک غیر بودن و بدون اذن بودن.

و لذا عقل با لحاظ این دو قید در موضوع، شکی در قبح چنین تصرفی برایش باقی نمی ماند، و تا این قیود باقی باشد باز هم در بقاء حکم تردید نمی کند تا که نیازی به استصحاب پیدا کند.

پس: کسی که نمی داند، تصرفش، تصرف در ملک غیر است یا نه و یا نمی داند که تصرفش بدون اذن مالک است یا نه و به تعبیر دیگر موضوع برایش محرز نیست در صورت شک، نمی تواند قبح قبلی را استصحاب کند. مگر اینکه موضوع برای محرز باشد.

\* گفته شد اگر کسی بگوید به هنگام شک و تزلزل در موضوع ما ابتدا موضوع را استصحاب می کنیم و سپس به برکت استصحاب موضوع، استصحاب می کنیم حکم را فی المثل می گوید: قبلا تصرف من بر روی این ملک، تصرف در ملک غیر بود، اکنون نمی دانم که آیا اکنون هم تصرف در ملک غیر هست یا نه؟

در اینجا: ابتدا استصحاب می کنم در ملک غیر بودن را که این می شود موضوع، سپس استصحاب می کنم قبح بودن یعنی حکم آن تصرف را.

دفع این توهم به این شد که:

این استصحاب، استصحاب موضوع است و نه استصحاب حکم عقل و حال آنکه صحبت ما در استصحاب حکم عقل است.

به عبارت دیگر صحبت ما در این است که: آیا انسان می تواند خود حکم عقل را استصحاب کند یا نه؟ که گفته شد خیر مفهوم ندارد. آیا اگر سؤال کنید که استصحاب موضوع چگونه؟ می گوئیم بله، لکن این یک مطلب دیگری است که محل بحث ما نیست.

موضوع بحث در اینجا چیست؟

این است که: آیا احکام شرعی مجرای استصحاب هستند، یعنی آیا می توان به هنگام شک، احکام شرعی را استصحاب کرد یا نه؟



\* پاسخ سؤال مزبور چیست؟

استصحاب در آن حکم شرعی که به تبع حکم عقلی و از راه قانون ملازمه به دست می آید همچون حکم عقلی، مجرای استصحاب نیست، چرا که مناط این نوع از احکام شرعی همان مناط حکم عقلی است، و موضوع آنها، موضوع حکم عقلی است.

اما در احکام شرعی مستقل یعنی احکام شرعی ای که مستقیماً از طریق ادله شرعی به دست می آیند مسئله فوق فرق می کند. چرا؟ زیرا قضایای شرعی، خود بر دو بخش اند.

۱- برخی از احکام شرعی، موضوعاتشان مثل موضوع قضیه عقلیه از تمام جهات مبین و مفصل است؛ فی المثل: اگر شارع به حسب فرض فرموده باشد: الصدق الضارّ حرام و یا الخمر المسکر حرام، که در حقیقت بیان کبرای کلی است که بر صدق و خمر تطبیق شده است. لکن تمام المناطق برای حکم به حرمت همان ضارّ بودن و اسکار است.

در اینجا شکّ در حکم بازمی گردد به شکّ در بقاء موضوع، و لذا تمام مطالبی که در احکام عقلیه گفته آمد، در این نوع از احکام شرعی نیز می آید.

پس: استصحاب در این گونه احکام جاری نمی شود.

۲- و اما بیشتر قضایای شرعی موضوعاتشان در ظاهر خطاب و یا به تعبیر دیگر لسان دلیل، مجمل بوده و یک عنوان کلی عرفی است که قیود آن تبیین نشده و ما نمی توانیم از ظاهر خطاب مناط واقعی این حکم را بدست آوریم. فی المثل: شارع فرموده:

۱- الخمر حرام و لکن مناط آن روشن نیست بلکه مجمل است.

۲- هذا الخمر قبلا مسکر بود و قطعاً حرام، لکن اکنون وصف اسکار از آن زائل شده.

۳- اکنون شکّ ما در بقاء حکم شرعی یعنی حرمت آن است و نه در بقاء اصل موضوع، چرا که تنها عرضی از عوارض و حالتی از حالات موضوع عوض شده است.

در نتیجه: جای استصحاب خود حکم حرمت هست و لذا می گوئیم: این خمر قبلاً حرام بود، اکنون هم حرام است و آن محذوری که در حکم عقل وجود داشت که موضوع باید محرز باشد در اینجا وجود ندارد. چرا که موضوع به هریک از دو تقدیر محرز و مسلم است.

\* عبارۀ اخراي مطالبی که گذشت در لسانی ساده تر و همراه با ذکر مثال چگونه است؟

این است که آیا می توان احکام شرعی را استصحاب کرد؟ جناب شیخ پاسخ می دهد که بله، چونکه موضوع در حکم شرع من جمیع الجهات مشخص نیست بلکه شارع اجمالاً موضوعی را مطرح کرده و حکم را روی آن موضوع باز کرده است. فی



المثل:

ص: ١٥٩

- شارع فرموده: الخمر حرام، لکن بطور مفصل و مبین نفرموده است الخمر المسکر حرام و یا اینکه چه چیزهایی دیگری در حرمت این خمر دخالت دارد.

حال: ظرف خمیری در فلان محل وجود دارد و ما هم می دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می شویم که این خمر، آن خاصیت اصلی اش را از دست داده است و دیگر حالت اسکار ندارد، و لذا شک می کنیم که آیا باز هم، حرمت و نجاست در آن باقی است یا نه، چون دیگر مسکر نیست دیگر حرام و نجس نیست؟

آیا استصحاب حکم در اینجا مفهوم دارد یا نه مثل استصحاب حکم عقل مفهوم ندارد؟ برخی بر آن اند که:

- اگر موضوع در اینجا محرز است بله، استصحاب حکم حرمت در اینجا مفهوم دارد، و لکن اگر موضوع محرز نیست، استصحاب حکم هم مفهوم ندارد. باید ببینید که موضوع محرز است یا نه؟ بله، موضوع در اینجا محرز است، چون خمر است، شارع هم که فرموده بود خمر حرام است.

پس: استصحاب حکم شرع بلاشکال است.

علی ای حال: شارع برخلاف عقل که به هنگام صدور حکم، موضوع را به همراه تمام قیود و خصوصیاتش محرز و مسلم می کند و بعد حکم صادر می نماید، هنگام صدور حکم آن را می برد روی یک موضوع مجمل بدین معنا که آن را من جمیع الجهات مشخص نمی کند، بلکه بطور کلی می فرماید: الخمر حرام، یا هذا الصدق حرام، و لکن اینکه چه چیزهایی در حرمت این خمر و یا حرمت این صدق دخالت دارد را مشخص نمی کند. و لذا:

- اگر فردا شک کردیم که آیا باز هم این صدق حرام است یا نه؟ استصحاب می کنیم حرمت آن را. چرا که موضوع حکم برای خود شارع فی الواقع محرز و مسلم است گرچه برای ما مجمل می باشد.

\* شیخنا می فرماید:

خیر، در اینجا برای این حضرات توهمی پیش آمده است و لذا به آنها می گوئیم: اگر شارع حکمی را ببرد روی موضوعی و لکن موضوع به دلیل اختلال یکی از قیودش مورد شک واقع شود، شما حق اجرای استصحاب ندارید.

یعنی: فرق نمی کند، چه شارع بخواهد حکم صادر کند و چه عقل، موضوع باید برایش محرز باشد، منتهی چنانکه گفتیم تفاوت حکم عقل با شرع در این است که:

۱- موضوع حکم عقل همیشه محرز و مسلم است و چنانچه نگرانی در آن پیش بیاید از

ناحیه موضوع است.

۲- لکن موضوع احکام شرعیّه همیشه محرز نیست، بلکه شارع، گاهی حکم را روی موضوعات مجمل می برد که اگر در این موضوعات مجمله شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن اشکالی ندارد. برخلاف آنجا که اگر موضوع حکم شرع مبین و مسلم بوده و در آن موضوعات شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ زیرا با تزلزل در موضوع استصحاب مفهوم ندارد.

\* جناب شیخ اگر گفته شود که:

شارع وقتی حکم را می برد روی یک موضوعی این موضوع چه ظاهراً مفصّل و مبین بشود و چه ظاهراً مفصّل و مبین نشود، شارع، هر چیزی را که در موضوع دخیل باشد فی الواقع مدّ نظر قرار می دهد، گرچه علی الظاهر بصورت مجمل بفرماید الخمر حرام.

فی المثل: اگر مثلاً- سکر فی الواقع در موضوع این حکم یعنی خمریت خمر دخالت داشته شارع آن را در نظر گرفته است و سپس حکم حرمت را بر خمر بار کرده است و لو علی الظاهر فرموده الخمر المسکر.

- و به عبارت دیگر: هر حاکمی وقتی بخواهد در رابطه با موضوعی حکمی صادر کند، تمام جهات دخیله در موضوع حکم را مدّ نظر قرار می دهد، چه این جهات دخیله را به هنگام صدور حکم برای مخاطبش بگوید و چه نگوید، لکن عقل همیشه جهات دخیله در موضوعی را اعلام کرده و فی المثل می گوید: التصرف فی ملک الغیر و بدون اذن حرام و یا الصدق الضارّ قبیح، اما شارع گاهی این جهات دخیله در موضوع را می گوید و گاهی نمی گوید گرچه مدّ نظر دارد.

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، شما نیز احتمال می دهید که سکر در آن دخالت داشته باشد و هرآنچه که در موضوع حکم دخالت داشته باشد، شارع حتماً آن را در نظر گرفته است.

پس:

۱- اگر خمری بود که مسکر بود و حرام و علی تقدیر دخالت داشتن سکر در خمر، هم مورد نظر خدا بوده است.

۲- اما اکنون یقین دارم که حالت اسکار این خمر از بین رفته و یا در مسکر بودن آن شکّ دارم و احتمال می دهم که موضوع با از دست دادن این قید از بین رفته باشد.

۳- وقتی احتمال می دهم که موضوع از بین رفته باشد، این خود تزلزل در موضوع است.

پس: من نمی توانم حکم شرعی حرمت را، استصحاب کنم، چه می گوئید؟

\* بله، ما پاسخ می دهیم به اینکه:

مطلب همین است که شما فرمودید، بدین معنا که در متن واقع فرقی میان حکم عقل و حکم شرع نیست، همان طور که عقل جهات دخیله در موضوع را مورد لحاظ قرار می دهد، شرع نیز جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار می دهد. و لذا حق با شماست و چنانچه شما گفتید هر وقت که نگرانی حاصل شود از ناحیه موضوع است، لکن باید بدانید که ما در احکام شرعیته مکلف به واقعیات نیستیم بلکه موظف به رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

یعنی باید بینیم که موضوع در لسان شارع چیست و چه حکمی را راجع به آن صادر فرموده است حال وقتی به ظاهر حکم نگاه می کنیم می بینیم فرموده: الخمر حرام، و لکن قید موضوع و یا جهات دخیله در موضوع را برای من نگفته و مثلاً نفرموده که الخمر المسکر حرام. گرچه ممکن است که سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع آن را مد نظر قرار داده باشد، ولی ما کاری با آن واقع نداریم و به ظاهر نگاه می کنیم فی المثل می گوئیم:

- خمر حرام است.

- این مایع خمر بود و حرام.

- اکنون شک دارم و نمی دانم که آیا هنوز حرام است یا نه؟

استصحاب می کنم حرمت آن را.

و یا فی المثل می گوئیم:

۱- خمر حرام است.

۲- این مایع خمر است.

۳- می دانم که حالت سکر آن از بین رفته است، لکن نمی دانم که باز هم عنوان خمر بر آن صدق می کند یا نه؟

استصحاب می کنم خمریت آن را، یعنی بله خمر بر آن صدق می کند پس حرام است اگرچه حالتی را از دست داده باشد. چونکه شارع چیزی بیشتر از الخمر حرام نفرموده است، این مایع هم و لو بی خاصیت شده و لکن عنوان خمر بر آن صدق می کند.

پس: روی این محاسبات است که ما می گوئیم استصحاب در احکام شرعیته جاری می شود.

\*\*\*

فإن قلت: على القول بكون الاحكام الشرعيه تابعه للاحكام العقليه، فما هو مناط الحكم و موضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع في حكم الشرع بحرمة؛ إذ المفروض بقاعده التطابق، أنّ موضوع الحرمة و مناطها هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت: هذا مسلّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعيّ و العقليّ من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب و عدمه؛ فإنّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف، فاذا حكم الشارع بحرمة شىء في زمان، و شكّ في الزمان الثاني، و لم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعا-الذى هو المناط و الموضوع في حكم العقل- باق هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعيّ الثابت لما هو الموضوع له في الأدلّه الشرعيه كان موجودا سابقا و شكّ في بقاءه، و يجرى فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

ترجمه

**(اشكال)****اشاره**

- اگر بگوییم:

این قول که احکام شرعیّه تابع احکام عقلیّه هستند (چرا که کلمات حکم به العقل، حکم به الشرع و کلمات حکم به الشرع، حکم به العقل)، هر آنچه مناط و موضوع در این حکم عقلی به قبح این صدق است، همان چیز (یعنی صدق ضارّ و ضارّ بودن) مناط و موضوع در حکم شرع به حرمت آن است. (چرا؟) زیرا مفروض ما به سبب قاعده تطابق (که همان کلمات حکم به العقل) این است که: موضوع حرمت و مناط آن در حکم شرع، بعینه موضوع قبح و مناط آن در حکم عقل است.

ص: ۱۶۳

بله، این مطلب مسلّم است (که مناط واقعی در حکم شرع و حکم عقل یکی است)، لکن این مطلب مانع از تفاوت گذاشتن میان حکم شرعی و حکم عقلی از حیث ظنّ به بقاء در آن لا-حقّ، و نه از حیث جریان اخبار استصحاب و عدم جریان آن، نمی باشد، یعنی اگر ما استصحاب را از باب ظنّ حجت بدانیم بله تفاوتی میان حکم عقل و حکم شرع نمی باشد لکن وقتی ما از حیث موضوع نگران می شویم که مثلاً- این خمر سکر دارد یا نه؟ دیگر ظنّ به بقاء حرمت پیدا نمی کنیم چه حکم عقل باشد و چه حکم شرع، و لکن اگر استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجت بدانیم، چرا میان حکم شرع و حکم عقل تفاوت وجود دارد.

زیرا جریان استصحاب تابع تحقّق موضوع مستصحاب و معروض آن به نظر عرف است.

پس: اگر شارع حکم فرمود به حرمت چیزی در یک زمانی (و گفت: الخمر حرام، و دیگر فرمود الخمر المسکر حرام و یا فرمود هذا الصدق حرام و لکن فرمود: صدق الضارّ حرام) و لکن در زمان بعد شکّ پیدا شود که آیا باز هم این حرمت هست یا نه؟ در حالی که معلوم نیست که آن مناط حقیقی (بضار بودن در حکم شرعی حرمت) همان مناط و موضوع در حکم عقلی است، در اینجا باقی است یا نه؟ صدق می کند که آن حکم شرعی ثابت (حرمت ثابت شده) بر آن خمر، که آن خمر همان موضوع برای آن حرمت است و در ادله شرعیّه، سابقاً موجود بود (و اکنون) شکّ در بقاء آن حرمت شده است (مستصحاب واقع شده) و اخبار استصحاب در آن جاری شود. (چرا که به حسب ظاهر موضوع خمر بود که اکنون هم هست و یا موضوع صدق بود که اکنون هم هست، یعنی یک ذره اگر موضوع متزلزل شود، ظنّ به بقاء حاصل نمی شود، و لکن اخبار لا تنقض که حکمی تعبّدی است در آن جاری می شود).

بله، اگر مناط این حکم شرع و موضوع آنکه عقل نیز روی همین مناط حکم می کند (مثل):

الخمر المسکر و یا الصدق الضارّ از جانب شارع) معلوم و مشخص باشد، استصحاب در این حکم شرع هم بخاطر عدم احراز موضوع جاری نمی شود. (چرا که موضوع در هر دو یکی است و وقتی نگرانی در موضوع حاصل شود فرقی نمی کند، در هیچ یک استصحاب جاری نمی شود).

\*\*\*

\* مقدمه بفرمائید مراد عدلیه از اینکه احکام شرعیّه دائر مدار مناطات است چیست؟

این است که: احکام شرعیّه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیّه و نفس الامریه ای است که در متعلّق آنها وجود دارد. فی المثل: وجوب نماز بخاطر مصلحت ملزمه ای است که در انجام آن وجود دارد و یا حرمت شرب خمر بخاطر مفسده ملزمه ای است که در عمل به آن وجود دارد و ...

حال: عقل در برخی از موارد این مناطات را که در شرع بصورت قضیه موجهه جزئیّه وجود دارند درک کرده و برطبق حکم شرع، حکم می کند و لکن در نوع موارد، عقل بالاستقلال از درک این مناطات ناتوان است، و لذا با قطع نظر از حکم شرع حکمی ندارد. البته، عقل پس از حکم شارع، اجمالا- می فهمد، حکم بی حکمت از مولای حکیم صادر نمی شود، و لو حکمت آن را تفصیلا درک نکند.

\* نظر اشاعره در رابطه با این مناطات چیست؟

احکام شرعیّه را دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیّه نمی دانند، بلکه معتقدند که این احکام تابع اراده و مشیّت خداونداند. یعنی: خدا به هر چیزی که بخواهد امر می کند و لو به زنا یا به محارم و از هر چیزی که بخواهد نهی می کند و لو از عدالت و احسان.

به عبارت دیگر می گویند: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع.

\* باتوجه به مقدمه فوق اشکال در اینجا چیست و بر چه مبنائی است؟

اشکال بر مبنای اوّل است و حاصل آن عبارتست از اینکه:

شما اصولیین قاعده ای دارید به نام قاعده تطابق که معنای آن این است که: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. با این تفاوت که:

۱- در قسمت اوّل که کلما حکم به العقل است و عقل مستقلا اقدام به صدور حکم می کند، حکمش تنجیزی است.

۲- لکن در قسمت دوّم که کلما حکم به الشرع است، حکم عقل تعلیقی است، یعنی پس از اینکه شارع مقدس برطبق چیزی حکم نمود، عقل هم با همان مناطی که شرع با آن حکم کرد بر طریق آن حکم می کند.

پس: با این محاسبه، مناط حکم عقل به حسن و قبح با مناط حکم شارع به وجوب و حرمت و بالعکس واحد است، حال سؤال ما این است که: چرا شما، استصحاب را در احکام شرعیّه مستقله، و در احکام عقلیه ای که به تبع حکم شرع درست می شوند، جاری می کنید، و لکن در احکام عقلیه مستقله جاری نمی کنید؟ با اینکه عنوان و مناط الحکم در هر دو باب یکسان است، چه فرقی بین حکم عقلی و حکم شرعی وجود دارد.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید:

۱- تا شارع می گوید: الصلاه واجبه، عقل متوجه می شود که بله موضوع مصالح ملزمه ای داشته که شارع این مصالح را مد نظر قرار داده و اقدام به این حکم نموده است. این یعنی: کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ و ...

۲- از طرف دیگر وقتی عقل می گوید: التَّصَرُّفُ فِي مَلِكٍ الْغَيْرِ بَدُونِ اِذْنِهِ قَبِيحٌ، از این قبیح استکشاف می کنیم که: التَّصَرُّفُ فِي مَلِكٍ الْغَيْرِ بَدُونِ اِذْنِهِ حَرَامٌ شَرْعًا. و این یعنی: کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، یعنی از روی قاعده ملانزمه از قبح عقلی، کشف می شود حرمت شرعی آن.

الحاصل: چون این تصرّف، تصرّف در ملک غیر بود و بدون اذن، عقلاً قبیح بود، عقلاً هم که قبیح بود، شرعاً هم حرام بود. اما: پس از مدتی ما به شک افتادیم که آیا این ملک باز هم ملک غیر است یا نه در اثر ارث به ما منتقل شده و یا هبه گردیده است، و یا اینکه آیا باز هم بدون اذن است یا نه شاید مالک اجازه تصرّف داده است؟ چه باید کرد؟ می گوئید: استصحاب کنید حرمت شرعیّه آن را.

حال سؤال ما از شما اصولیین این است که: شما در بحث قبل گفتید که حکم عقل و یا به تعبیر دیگر آن قبح عقلی را نمی شود استصحاب کرد چونکه شکّ پیدا شده، شکّ در موضوع است، چطور در اینجا حرمت شرعیّه آن را که از همان قبح عقلی کشف نمودید استصحاب می کنید و حال آنکه موضوع در هر دو یکی است؟

به عبارت دیگر: شارع روی موضوعی حکم به حرمت کرد که عقل روی آن حکم به قبح کرد.

شیخ می فرماید: بله، حقّ با شماست و ما هم قبول داریم که مناط حکم عقل و شرع متحد است و لکن در باب استصحاب دو مبنا وجود دارد:

۱- اینکه ما حجّیت استصحاب را از باب امارات ظنیّه بدانیم.

۲- اینکه استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم.

حال:



الف: بر مبنای اوّل که حجّیت استصحاب از باب امارات ظنیّه است تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل وجود ندارد، بلکه:

۱- اگر علم به مناط داشته باشیم، علم به بقاء خواهیم داشت بدون اینکه تفاوتی میان حکم عقل و شرع باشد. چرا که علم به علّت مستلزم علم به معلول است.

۲- و اگر ظنّ به مناط داشته باشیم، ظنّ به بقاء خواهیم داشت، باز هم بدون اینکه تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل باشد، چرا که ظنّ به علّت مستلزم ظنّ به معلول است.

پس: به لحاظ جریان استصحاب تفاوتی در حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد و در هر دو جاری می شود.

ب: و امّا بر مبنای دوّم که حجّت استصحاب از باب اخبار لا تنقض است، بله میان حکم عقلی و حکم شرعی تفاوت وجود دارد و آن این است که: جریان اخبار لا تنقض، تابع تحقّق عرفی موضوع و مستصحب است و نه عقلی.

و لذا به هنگام شکّ در بقاء حکم شرعی، چون موضوع محرز است، استصحاب حکم بلاشکال است لکن به هنگام شکّ در قضایای عقلیه، موضوع محرز نیست، چرا که اگر محرز بود شکی در حکم پیش نمی آمد و لذا استصحاب جاری نیست.

به عبارت دیگر: اینکه ما گفتیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری است، مرادمان احکام شرعیّه مستقله بود، و نه احکام شرعیّه ای که تابع احکام عقلیه اند.

\* پس غرض از (نعم، لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه المعلق ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: شما گفتید که چون در قضایای شرعیّه غالباً موضوع مجمل و کلی است و لکن به هنگام شکّ در بقاء حکم، محرز است، استصحاب الحکم متصوّر است و لکن چون در قضایای عقلیه موضوع کاملاً محرز و مسلّم است، استصحاب حکم جاری نیست، حال سؤال ما این است که: اگر در موردی موضوع حکم شرعی نیز مثل موضوع حکم عقلی در لسان دلیل و در ظاهر خطاب مفصل و مبین باشد، یعنی با تمام قیود وجودیه و عدمیه اخذ شده باشد، آیا عند الشکّ در بقاء حکم، استصحاب حکم جاری می شود یا نه؟

و لذا شیخ می فرماید: خیر، در این گونه قضایای شرعیّه نیز مثل قضایای عقلیه استصحاب جاری نمی شود و دلیلش هم همان است که در عقلیات گفته آمد، و نیاز به تکرار نیست.

\*\*\*

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام العقلية و لا فى الاحكام الشرعية المستنده إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية، إذا كان العدم مستندا الى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السوره على ناسيها، فإنّه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر من بعض (1) من مال إلى الحكم بالاجزاء فى هذه الصوره و أمثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أمّا إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضية العقلية موجوده أيضا، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البراءه و النفى، فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقها- و هو عدم التكليف- لا الحال المستنده إلى العقل، حتى يقال: إنّ مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، و هى قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض (2) على القوم- فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى و البراءه- بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عدميًا و قد يكون وجوديًا، فلا وجه للتخصيص؛ و ذلك لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديًا كان أو عدميًا، و ما ذكره من الامثله يظهر الحال فيها ممّا تقدّم.

ص: ١٦٨

١- لم نعر عليه، و قيل: إنّ القمى، انظر أوثق الوسائل: ٤٤٥.

٢- المعترض هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٦٦.

**(عدم جریان استصحاب در احکام عقلیه و احکام شرعیه تابعه)****اشاره**

و از آنچه ما (در متون قبل) ذکر نمودیم، روشن می شود که: استصحاب نه در احکام عقلیه جاری می شود و نه در احکام شرعیه ای که (تابع) و مستند به احکام عقلیه اند، اعم از اینکه این حکم وجودی باشد (مثل: قبح تصرف در ملک الغیر) و یا اینکه عدمی باشد، در صورتی که عدم شرعی، مستند باشد به عدم عقلی مثل عدم وجوب نماز با سوره بر فراموش کننده آن (سوره) عقلا و شرعا. و لذا استصحاب آن عدم وجوب (چه شرعی و چه عقلی) پس از التفات، جایز نیست، اگرچه از جانب برخی از علماء (مثل محقق قمی) که مایل (و قائل) به اجزاء در این صورت و امثال آن از مواردی که عذرهای پیش آمده عقلی با وجود قیام مقتضی، رافع و بردارنده تکلیف اند، (چنین استصحابی) صادر شده است (چرا که می گویند: این مصلی در حین خواندن نماز مثلا سوره بلد نبود، لکن پس از نماز یک سوره ای فراگرفت، حال آن بلد نبودن خود یک عذر عقلی بوده و اکنون که این عذر برطرف شده است، در صورتی که شک کند اعاده لازم است یا نه؟ می تواند استصحاب کند عدم وجوب اعاده را)

و امیا وقتی (هم عدم شرعی داریم، هم عدم عقلی و لکن) عدم شرعی مستند به قضیه (و یا حکم) عقلی نیست، بلکه عدم شرعی بخاطر نبودن مقتضی (مثلا عدم بلوغ) است، اگرچه قضیه (یعنی عدم) عقلی نیز موجود است، استصحاب عدم مطلق، پس از مرتفع شدن قضیه عقلیه (که با ممیز شدن صبی محقق می شود) بلاشکال است (یعنی لازم نیست که یقین کنی عدمی را که مستند بر وجود مانع و یا عدمی را که مستند است بر عدم مقتضی).

**(استصحاب حال عقل مستند به قضیه عقلیه نیست)**

و استصحاب حال عقل از این باب است (که عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست). و مراد از این استصحاب حال عقل در اصطلاح علماء، استصحاب برائت اصلیه و استصحاب نفی و استصحاب عدم سابق است.

پس مراد استصحاب حال شرعی است که عقل برطبق آن حکم می کند، و آن همان عدم تکلیف است و نه استصحاب حالی که مستند به حکم عقل است تا اینکه گفته شود: مقتضای مباحثی که گذشت، عدم جواز استصحاب عدم تکلیف است به هنگام ارتفاع حکم عقل، و آن قبیح

بودن تکلیف بر صبی غیر ممیز و یا معدوم است (که پاسخ داده شد که ما نگفتیم که حکم عقل استصحاب می شود، بلکه همان حکم شرعی که مطابق حکم عقل است استصحاب می شود).

و از آنچه ما بیان کردیم، روشن شد که وجهی برای اعتراض قوم از جمله صاحب فصول در تخصیص زدن و منحصر کردن استصحاب حال عقل به استصحاب نفی و براءت اصله به اصولیین وجود ندارد به اینکه بگویند: احکامی که به سبب عقل ثابت می شوند، گاهی عدمی هستند و گاهی وجودی، پس در نتیجه وجهی برای تخصیص (یعنی منحصر کردن استصحاب حال عقل به نفی و براءت وجود ندارد. چرا؟)

زیرا دانستی که حکم عقلی که مستند به (خود) عقل است و منوط به قضیه عقلیه است، استصحاب درش جاری نمی شود، چه وجودی باشد، چه عدمی (یعنی در همین موردی هم که شما ایراد گرفتید ما حکم شرع را استصحاب کردیم و نه حکم عقل را).

و پاسخ امثله فراوانی که صاحب فصول (ره) در رابطه با احکام عقلیه ذکر نموده از آنچه در درسهای قبلی گذشت روشن می شود (که هرگاه شک کردیم، شک ما در موضوع است، و با وجود شک در موضوع، استصحاب حکم جایز نیست).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* غرض از عبارت (مما ذکرنا...) چیست؟

این است که گفته شد: در احکام عقلیه مستقله و احکام شرعیّه تابعه که از طریق قانون ملازمه کشف می شود و احکام شرعیّه مستقله ای که موضوعاتشان کاملاً مبین و مفصل است، استصحاب جاری نمی شود.

و لکن در احکام شرعیّه مستقله ای که موضوعاتشان مجمل و کلی است کما هو الغالب و در احکام عقلیه تابعه نسبت به حکم شرعی مستقل (با همان مناط قسم رابع) استصحاب جاری می شود.

\* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا یظهر...) چیست؟

این است که: در امور فوق تفاوتی میان احکام وجودیه و عدمیه نیست.

به عبارت دیگر: از آنچه ذکر شد روشن می شود که استصحاب در احکام عقلیه و در احکام

شرعیّه ای که تابع و مستند به احکام عقلیه اند، جاری نمی شود، چه این استصحاب وجودی باشد مثل: قبح تصرّف در ملک غیر و حکم شرع به حرمت آن و یا قبح صدق ضارّ، و چه عدمی باشد، در صورتی که این عدمی مستند به قضیه عقلیه باشد، فی المثل:

۱- عقل می گوید: بر شخص ناسی و غافل که به هنگام نماز، سوره نخوانده، نماز با سوره واجب نیست، چرا که تکلیف الناسی عقلا قبیح است.

۲- پس از مدتی مصلی در اثناء نماز و یا پس از فراغت از نماز، توجه پیدا کرد که نماز را بدون سوره خوانده است.

۳- حالا- شکّ دارد که آیا آن عدم وجوب عقلی که در حال نسیان وجود داشت اکنون هم وجود دارد یا اینکه مرتفع شده است.

۴- در اثر شکّ مزبور، شکّ می کند که آیا نماز بدون سوره مجزی است یا نه؟

\* وظیفه این شخص چیست؟

- برخی قائل به عدم اجزاء شده گفته اند که مآتی به با مأمور به فرق دارد، چرا که نماز با سوره بر تو واجب بود و حال آنکه تو نماز بدون سوره خوانده ای، پس اعاده واجب است.

- برخی هم از جمله محقق قمی (ره) قائل به اجزاء شده می گویند اعاده لازم نیست چرا؟

بخاطر اینکه آن وقت که نسیان بر تو عارض شده بود بر تو واجب نبود، اکنون هم که پس از نماز در وجوب و یا عدم وجوب آن شکّ داری، استصحاب کن همان عدم وجوب را.

\* نظر جناب شیخ در این مسئله چیست؟

این است که: احکام عقلیه چه وجودیه باشند، چه عدمیه، قابل استصحاب نیستند حال از آنجا که آن عدم وجوب نماز با سوره بر ناسی به حکم عقل ثابت شده قابل استصحاب نیست و لذا:

اعاده بر این شخص لازم است.

\* اگر این ناسی اشکال کرده بگوید: آن وقت که سوره بر من واجب نبود ناسی بودم، و حال آنکه الآن ذاکر هستم چه؟

خیر، حقّ استصحاب عدم وجوب نماز با سوره را ندارد.

\* اگر بگوید: عدم وجوب عقلی را نمی توانم استصحاب کنم، عدم وجوب شرعی را چطور؟

باز هم خیر، نمی تواند. چرا؟ زیرا وقتی عقل حکم می کند، شرع هم به تبع آن حکم می کند، و لذا وقتی ذکر آمد و این آقا

ذاکر شد، در حال ذکر نه حکم عقل را می تواند استصحاب کند و نه حکم شرع را که تابع حکم عقل است. چرا؟

ص: ۱۷۱

زیرا موضوع عوض شده است یعنی در آنجا موضوع نسیان بود و حال آنکه الآن ذکر و التفات است.

\* مقدمه بفرمائید امور عدمیّه خود بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند:

۱- عدمیاتی که به یک قضیه عقلیه مستنداند، مثل همین مثال عدم وجوب نماز با سوره بر ناسی که مستند بود به حکم عقلی قبح تکلیف ناسی، که تکلیفش روشن شد.

۲- عدمیاتی که و لو مطابق با حکم عقل باشند بدین معنا که عقل هم در آن مورد حکم به عدم کند، و لکن:

الف: این عدم شرعی مستند به آن عدم عقلی نمی باشد، بلکه مستقلاً حکم شرع اند، یعنی که شرع مستقلاً حکم به این عدم کرده است.

ب: مناطها نیز در صدور حکم به عدم از ناحیه عقل با صدور حکم به عدم از ناحیه شرع فرق دارد.

فی المثل: در مورد استصحاب حال عقل یا براءت اصلیه، عقل می گوید: صبی مکلف نیست و حکم به عدم می کند، شرع نیز می گوید صبی مکلف نیست و حکم به عدم می کند.

اما مناط عقل در صدور این حکم عدمی، عدم تمیز است و لکن ملاک شرع در صدور این حکم عدمی، عدم بلوغ است.

\* عباره اخرای این اشکال در لسانی ساده تر با ذکر مثال چیست؟

این است که: مستشکل می گوید: ما جائی را سراغ داریم که در احکام عقلیه استصحاب عدم جاری شده و نامش هم استصحاب حال العقل است. می پرسیم در کجا؟

می گوید آنجا که وقتی شما صبی بودید، مکلف به تکالیف نبودید، حال بالغ و عاقل شده اید و لذا شک می کنید که آیا اکنون مکلف به تکلیف هستید یا نه؟

می پرسید وظیفه من چیست؟ برخی می گویند استصحاب کن عدم تکلیف در حال صغر را.

یعنی در حال صغر مکلف به تکلیف نبودید اکنون هم مکلف به آن تکلیف نیستی و این همان استصحاب براءت اصلیه است.

به عبارت دیگر: این استصحاب همان اصاله عدم السابق است که نامش را استصحاب حال العقل گذاشته اند، چرا که عقل در آنجا یعنی در حال صغر حکم می کند به عدم تکلیف فرد در حال صغر.

و لکن ما که شیخ انصاری هستیم به شما می گوئیم که خیر، مطلب از این قرار که این آقا می گوید نیست، درست است که در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی و لکن این عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست و حساب هریک از این دو عدم جدای از دیگری است.

علی ای حال: ما قبلاً گفتیم که استصحاب در حکم عقل و حکم شرعی که تابع حکم عقل است جاری نمی شود، لکن اگر حکم شرع تابع حکم عقل نباشد مسئله متفاوت است.

حال: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی داریم و یک عدم تکلیف شرعی که تابع آن عدم تکلیف عقلی نیست.

بنابراین: وقتی که صغیر بالغ شد، و ما شک کردیم که آیا مکلف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی توانیم آن عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم و لکن می توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

حال: ما این عدم تکلیف شرعی را استصحاب کرده، نامش را می گذاریم استصحاب عدم تکلیف شرع و نه استصحاب حال عقل.

\* سر مطلب در اینکه استصحاب عدم تکلیف شرع در اینجا ممکن است و لکن استصحاب عدم تکلیف عقلی قابل اجرا نیست، چیست؟

این است که: انسان در حال صغر:

۱- عقلاً به هیچ تکلیفی مکلف نیست، چرا که صبی ممیز نیست و تکلیف غیر ممیز قبیح است.

بنابراین: عدم تکلیف عقلی موضوعش عدم تمیز است و لذا اگر صبی ممیز بشود تکلیفش قبیح نیست.

۲- شرعاً هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع، مادامی که انسان بالغ نشده تکلیفی ندارد، پس ملاک شرع در اینجا تمیز و عدم تمیز نیست، بلکه صبی چه ممیز شده باشد چه نه، اگر بالغ نشده باشد، تکلیفش قبیح است.

الحاصل: ما عدم عقلی داریم و عدم شرعی درحالی که به یکدیگر مستند نیستند، فلذا:

۱- عدم عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیز نیست و لکن وقتی ممیز می شود استصحاب آن عدم عقلی صحیح نیست، چون آن عدم عقلی از بین می رود.

۲- و عدم شرعی تا زمانی وجود دارد که صغیر هنوز بالغ نشده باشد چه این صغیر ممیز باشد و چه نباشد.



به عبارت دیگر: عدم عقلی مستند است به وجود مانع که همان عدم تمیز است و لکن عدم شرعی مستند است به عدم مقتضی، بدین معنا که این صغیر تا مثلاً ۱۶ ساله نشود مقتضی برای تکلیف وجود ندارد.

بنابراین: وقتی کسی بالغ شود و ما شک کنیم که تکلیف بر او واجب است یا نه؟ عدم شرعی را برای او استصحاب می کنیم و نه عدم عقلی را.

وجه تسمیه این استصحاب عدم شرع به استصحاب عدم عقل و یا حل العقل، این است که:

عقل و شرع هر دو و مطابق هم حکم به عدم کرده اند.

\* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا ظهر انه لا وجه للاعتراض ...) چیست؟

این است که اصولیین گفته اند: استصحاب حال عقل منحصر است در استصحاب براءت اصلیه و نفی تکلیف و لذا مورد دیگری ندارد.

صاحب فصول به این حصر اعتراض کرده می گوید استصحاب حال عقل منحصر به این مورد نیست، بلکه استصحاب حال عقل:

۱- گاهی از امور وجودیه است مثل: قبح تصرف و ...

۲- گاهی از عدمیات است، امر عدمی هم گاهی عدم اصلی و ازلی است، و گاهی از عدمهای طاری و عارضی است.

پس: لا وجه للتخصیص المذكور.

شیخنا پاسخ می دهد که: حالات سابقه ای که مستند به حکم عقل و قضیه عقلیه باشند، مطلقاً مجرای استصحاب نیستند، چه حالات وجودیه باشد و چه عدمیه، دلیل آن هم در بحث احکام عقلیه گذشت.

و امّا اینکه می بینید در خصوص عدم ازلی، حضرات استصحاب می کنند، قبلاً گفته شد که در اینجا عدم عقلی مورد استصحاب نیست، بلکه عدم شرعی مجرای استصحاب است و اینکه آن را استصحاب حال عقد می نامند، تنها بدان جهت است که ما حکمی را که مطابق با حکم عقل باشد استصحاب کرده ایم، نه اینکه مستند به حکم عقل باشد.

\*\*\*

أنّ دليل المستصحب: إما أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غايه، واما أن لا يدلّ. وقد فصل بين هذين القسمين المحقّق في المعارج، (١) و المحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجّيه في الثاني و اعترافا بها في الاول، مطلقا كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشكّ في وجود الغايه كما يأتي من شارح الدروس. (٢)

و تخيل بعضهم (٣) - تبعا لصاحب المعالم (٤) -: أنّ قول المحقّق (قدس سره) موافق للمنكرين؛ لأنّ محلّ النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق و لو لا الشكّ في الرفع. و هو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيّد (٥) و الشيخ (٦) و ابن زهره (٧) و غيرهم: حيث إنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأوّل قضيّه مهمله ساكته عن حكم الزمان الثاني و لو مع فرض عدم الرفع.

إلّا أنّ الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيّد (٨) لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشكّ فيه نظير الشكّ في وجود الرفع للحكم الشرعيّ، و غير ذلك مما يظهر للمتأمل، و يقتضيه ما يظهر من بعض استدلال المثبتين

ص: ١٧٥

١- المعارج: ٢٠٩-٢١٠.

٢- انظر الصفحه ٥٠ و ١٦٩ في المتن الاصلى.

٣- مثل: الفاضل الجواد في غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٣٠.

٤- المعالم: ٢٣٥.

٥- الذريعه ٢: ٨٣٠.

٦- العده ٢: ٧٥٦-٧٥٨.

٧- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.

٨- الذريعه ٢: ٨٣٢.

و النافین-: هو عموم النزاع لما ذكره المحقق، فما ذكره في المعارج (1) أخيرا ليس رجوعا عمّا ذكره أولا، بل لعلّه بیان لمورد تلك الأدلّه التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب، و أنّها لا تقتضی اعتبارا أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا و يشكّ في رافعه.

ترجمه

**[وجه سوم:] (دلیل مستصحب گاهی دلالت بر استمرار دارد و گاهی نه)**

**اشاره**

تقسیم سؤم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب این است که: دلیل مستصحب:

۱- یا دلالت می کند بر دوام و استمرار حکم تا حصول رافع (مثلا حدث، که مدت در آن معین نشده) و یا حصول غایت (که مدت در آن معین شده است مثل أتموا الصّيام الى اللیل).

۲- و یا اینکه (بخاطر مهمل و مجمل بودنش) دلالت (بر دوام و استمرار) نمی کند (مثل خیار غبن). مرحوم محقق اول در معارج و مرحوم محقق خوانساری در دروس بین این دو قسم قائل به تفصیل شده اند.

پس: حجیت استصحاب را در دومی (که دلیل مهمل است) انکار کرده اند، و به حجیت آن در قسم اول (که دلیل به صراحت بر دوام حکم دلالت می کند)، اعتراف نموده اند، مطلقا (یعنی چه شکّ شما شکّ در رافع باشد و چه در رافعیّت الموجود و چه در غایت باشد و چه در غائیت الموجود) چنانکه این مطلب از عبارات معارج روشن می شود.

- یا بشرط اینکه شکّ (شما) در وجود غایت باشد (و نه غایت الموجود)، چنانکه در کلام محقق خوانساری، شارح دروس خواهد آمد.

و برخی هم به پیروی از صاحب معالم (ره) گمان کرده اند که: قول مرحوم محقق (که قبلا مطابق با قول مثبتین یعنی مرحوم مفید بوده اکنون) موافق قول منکرین مطلق (یعنی سید مرتضی) است (چرا؟) زیرا محل نزاع آنجائی است که دلیل، مقتضی برای حکم در آن لا حقّ نباشد، و لو شکّ در رافع هم وجود نداشته باشد.

شیخنا می فرماید: این مطلب (که آیا آنجائی که دلیل دلالت بر استمرار حکم دارد از محل

ص: ۱۷۶

بحث خارج است یا نه؟) باتوجه به کلام سید و شیخ و ابن زهره و دیگران بعید نیست، چرا که آنچه در کلام ایشان فرض شده است این است که دلیل حکم در زمان اول، دلیل مهمله ای است که در رابطه با حکم در زمان دوم ساکت است و لو با فرض عدم وجود رافع. جز اینکه:

۱- آن چیزی که تدبر در برخی عبارات ایشان مثل انکار سید استصحاب وجود شهری که بنا شده است بر ساحل دریا (پس از طوفان) با وجود اینکه شک در این (مسئله) مثل شک در وجود رافع است برای حکم شرعی (که آیا حدثی آمده است تا وضو را برده باشد یا نه؟) و غیر ذلک از مثالهای دیگر که شک در وجود رافع و شک در مقتضی هر دو محل کلام بوده است.

۲- و آن چیزی که اقتضاء می کند جمع میان آنچه از برخی استدلالات مثبتین (که می گویند اگر در بقاء طهارت شک کردی استصحاب کن بقاء آن را چون که دلیل، دلالت بر استمرار دارد) و نافیین (که می گویند اگر استصحاب حجت بود، بینه منکر مقدم می شد بر بینه مدعی، چرا که مؤید به اصالة العدم است و اصالة العدم یعنی استصحابات عدمیه از قبیل شک در رافع است) و آن عمومیت داشتن نزاع است در مواردی که محقق خوانساری فرموده اند (که موارد شک در رافع است).

پس: مطالبی را که محقق اخیراً در معارج گفته است (که اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار داشت یجری فیه الاستصحاب و اگر دلیل دلالت بر استمرار نداشت لا- یجری)، بازگشت از آن فتوایی که اول داد (و گفت استصحاب حجت است چنانکه مفید می گوید) نیست، بلکه آن بیان (و تعیین) موردی است برای آن ادله ای که برای اعتبار استصحاب ذکر کرده است و آن این است که:

ادله ما، اعتباری بیش از موردی که دلیل در آن مقتضی برای حکم است و شک در وجود رافع می شود، اقتضاء نمی کند.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی بین رافع و غایت وجود دارد؟

۱- در رافع زمان خاص مد نظر نمی باشد بلکه یک امر غیر زمانی مطرح است، فی المثل:

امکان دارد که حدث بعنوان یک رافع طهارت، یک لحظه پس از وضو حادث شود و یا یک ساعت و یا یک روز و یا ... بعد.

علی ای حال حدث رافعیت دارد، و لکن زمانی خاص برای آن مشخص نشده است.

۲- و اما در غایت، زمان خاص مد نظر است، فی المثل: حرمت افطار تا شب ثابت است و ...

به عبارت دیگر: شک در غایت در جایی است که حکم از نظر زمانی ادامه پیدا کند و شخص مکلف نسبت به غایت زمانی شک کند، و لکن شک در رافع مربوط به امور غیر زمانی است، مثل شک در نوم، حدث و ...

\* وجه و یا تقسیم سوّم از تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیل المستصحب و یا به تعبیر دیگر دلیل الحکم چیست؟

این است که: دلیلی که دلالت دارد بر آن حکم سابق و اکنون شما در بقاء آن شک دارید خود دارای اقسامی است:

۱- گاهی به صراحت دلالت دارد بر دوام، و استمرار حکم الی الابد.

۲- گاهی به صراحت دلالت دارد بر اینکه فلان حکم اختصاص دارد به فلان زمان خاص که فلان ساعت و یا فلان روز باشد.

نکته: این دو قسم از محل بحث و نزاع خارج است.

۳- گاهی هم ظهور دارد در استمرار حکم فی الجملة که این خود بر دو قسم است:

- قسم اوّل اینکه: دلیل الحکم دلالت دارد بر اینکه عمر فلان حکم تا زمانی استمرار و دوام دارد که رافعی نیاید. فی المثل: دلیل الوضوء دلالت دارد که طهارت باطنیه دارای استعداد بقاء هست تا زمانی که حدثی ایجاد شود و طهارت را از بین ببرد.

- قسم دوّم اینکه: دلیل الحکم ظهور دارد در استمرار حکم تا غایتی معین، و به تعبیر دیگر استمرار حکم بستگی دارد به حصول غایت معینه، مثل أتموا الصیام الی اللیل.

\* باتوجه به مقدمه فوق تفاوت این دو قسم در چیست؟

- آنجا که دوام حکم مشروط به عدم وجود رافع است، مدت حکم مشخص نیست، یعنی اگر رافع ۵ دقیقه دیگر رخ بدهد، حکم نیز تا ۵ دقیقه دیگر دوام دارد، اگر یک ساعت دیگر رخ بدهد، تا یک ساعت دیگر ادامه می یابد و هکذا. فی المثل: اگر کسی غسل کرده متطهر شود، چنانچه روزها و شاید ماهها حکم طهارت برای او ثابت باشد تا اینکه رافعی پیدا شود.

- اما آنجا که دوام حکم تا غایت معینه ای است، مدت حکم مشخص است و معلوم است که حکم تا به کی ادامه دارد.

۴- و گاهی هم دلیل الحکم اهمال و اجمال دارد و از بیان استمرار و عدم استمرار حکم ساکت است، فی المثل: در باب معاملات فردی که مغبون می شود، شرعا خیار غبن وجود دارد،

و لکن از ادله بر نمی آید که آیا خیار غبن فوری بوده و به محض اطلاع از غبن و در اولین فرصت ممکن باید اعمال خیار کند یا نه؟

\* باتوجه به آنچه گذشت استصحاب در شک در رافع و شک در غایت و در فرض اهمال دلیل حجت است یا نه؟

۱- عده ای از اصولیین استصحاب را در هر سه قسم حجت دانسته اند، چه در شک در رافع، و چه در شک در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۲- عده ای نیز مطلقاً آن را حجت ندانسته اند، چه در شک در رافع و چه در شک در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۳- گروهی هم از جمله محقق اول در معارج و مرحوم محقق خوانساری در شرح دروس میان دو قسم اول یعنی شک در رافع و شک در غایت با قسم سوم یعنی فرض اهمال دلیل تفصیل قائل شده اند به اینکه: در شک در رافع و در شک در غایت استصحاب جاری می شود و لکن در فرض سوم که دلیل مهمل است جاری نمی شود.

\* آیا تفاوتی در رأی جناب خوانساری با رأی جناب محقق در اجرای استصحاب در دو قسم اول وجود ندارد؟

چرا؟ از آنجا که در هریک از شک در رافع و شک در غایت پنج قسم متصور است، مرحوم محقق اول، استصحاب را در هر پنج قسم آن جاری می داند و لکن مرحوم خوانساری فقط در قسم اول از پنج قسم یعنی شک در اصل وجود رافع یا غایت، استصحاب را جاری می داند.

\* در تبیین شک در اصل وجود رافع و رافعیّت موجود مثال بزنید؟

- شک در اصل وجود رافع مثل اینکه ما یقین داریم که شرعاً بول رافع وضو است و لکن در اینکه آیا چنین حدثی حادث شده است یا نه؟ شک داریم.

- و اما شک در رافعیّت موجود مثل اینکه رطوبتی به نام مذی از شما خارج شده است و لکن شک دارید که آیا این رطوبت موجود نیز، شرعاً رافع وضو هست یا نه؟

\* در تبیین شک اصل وجود غایت و غائیت موجود مثال بزنید؟

- شک در اصل وجود غایت مثل اینکه شارع فرموده: أتموا الصیام الی اللیل. از طرفی ما می دانیم که حصول لیل با ذهاب حمزه مشرقیه است، و لکن اکنون در اثر ابری بودن هوا یا طوفانی بودن آن شک داریم که آیا آن غایت موجود شده است یا نه؟ یعنی شک ما در اصل تحقق و وجود غایت است و نه غایتی که موجود شده است.

- و اما شكّ در غائیت موجود مثل اینکه، در خارج چیزی رخ داده و محقق و موجود شده است و مثلاً قرص خورشید مستقر گردیده، لکن ما نمی دانیم که آیا شب که غایت حکم است با ذهاب حمره مشرقیه حادث می شود، یا به استتار قرص شمس؟

\* پس مراد از (و تخیل بعضهم، تبعاً لصاحب المعالم: ...) چیست؟

این است که: صاحب معالم، و برخی از متأخرین به پیروی از ایشان مدّعی شده اند که: محقق اوّل و خوانساری (ره)، از منکرین استصحاب اند مطلقاً، چرا؟

- زیرا اعتراف این دو بزرگوار بر جریان استصحاب در مواردی که دلیل الحکم ظهور در استمرار دارد تا حصول رافع و یا غایت، اصلاً از محل بحث خارج است. اما آنجا که محل بحث و نزاع است، جریان استصحاب در موردی است که دلیل حکم اهمال و اجمال دارد که هر دو نفر منکر آن اند و نه مفصل در آن.

\* پاسخ شیخنا به این ادعا چه می باشد؟

این است که: اگرچه مفروض کلام شیخ طوسی، سید مرتضی و ابن زهره و دیگر از متأخرین، همین موردی است که صاحب معالم فرمود و لکن شواهدی وجود دارد که محل نزاع عمومیت داشته و شامل شكّ در رافع و غایت نیز می شود و اختصاص به فرض اهمال دلیل که در حقیقت از مقوله شكّ در مقتضی است ندارد.

\* غرض از (الّا أنّ الذی یقتضیه التدبّر فی بعض کلماتهم، مثل ...) چیست؟

بیان شاهد اوّل است مبنی بر اینکه: تدبّر در کلمات حضرات مقتضی عمومیت محل نزاع است، فی المثل:

۱- سید مرتضی مثال زده است به شهری که در ساحل دریا بوده و لکن اکنون به دلیل حدوث طوفان، شكّ داریم که آن شهر باقی است یا نه؟ می فرماید: اجرای استصحاب و حکم به بقای شهر در اینجا جایز نیست.

۲- برخی هم گفته اند شكّ ما در اینجا از قبیل شكّ در وجود رافع است، چونکه بلد استعداد بقاء دارد، و لذا ما نمی دانیم که آیا دریا طغیان کرده یا نه؟ و لذا استصحاب می کنیم بقای شهر را.

بنابراین: معلوم می شود که نزاع تعمیم داشته و شامل دو قسم اوّل نیز می شود.

\* مراد از (و یقتضیه ما یظهر من بعض استدلال المثبتین و النافین ...) چیست؟

این است که: برخی از استدلالات مثبتین و منکرین نیز عمومیت محل نزاع را می رساند فی المثل یکی از دلایل مثبتین این است که:

وقتی مقتضی موجود است و مانع مشکوک، حکم می کنیم به بقاء مورد، و لذا از این دلیل متوجه می شویم که کلام در شک در رافع است.

و یا فی المثل یکی از ادله منکرین این است که:

- اگر استصحاب حجّت بود باید بینه نافی بر مثبت مقدم می شد و حال آنکه مقدم نشده پس حجّت نیست. البته بنا بر اینکه شک در استمرار عدم از قبیل شک در رافع باشد.

\* پس غرض از (فما ذکره فی المعارج ...) چیست؟

اشاره به مطلبی است که صاحب معالم (ره) در کتاب معالم فرموده و آن این است که: محقق اول، ابتدا به پیروی از شیخ مفید (ره) استصحاب را حجّت دانسته است و پس از ذکر ادله ای می فرماید سید مرتضی نیز منکر استصحاب است. و لکن در پایان فرموده است: مختار ما این است که: باید به دلیل حکم توجه کرده ببینیم:

- اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار حکم دارد، بدان اخذ کرده و برطبق دلیل، حکم کنیم بر بقاء آن.

- و اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار ندارد، بلکه مهمل و مجمل است، حق نداریم که عند الشک به آن اخذ کرده استصحاب جاری کنیم.

مرحوم صاحب معالم می گوید از این کلام محقق پیدا است که ایشان از نظر اول خود که استصحاب را حجّت می دانست برگشته است.

\* پاسخ شیخ به این سخن صاحب معالم چیست؟

می فرماید: از شواهدی که ما برای عمومیت داشتن محل نزاع آوردیم، روشن می شود که محقق اول از رأی اول خود برگشته است، بلکه در آخر نیز قائل به همان تفصیلی شده که در اول کار قائل شده بدین معنا که: در شک در مقتضی استصحاب جاری نمی شود و لکن در شک در رافع و یا غایت با همه اقسامش جاری است.

\*\*\*



(تقسیم الاستصحاب باعتبار الشكّ المأخوذ فيه) (۱) و أما باعتبار الشكّ في البقاء، فمن وجوه أيضا:

أحدها:

من جهة أنّ الشكّ ۱- قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجيّ - مثل: الشكّ في حدوث البول، أو كون الحادث بولا أو وذايا- و يسمّى بالشبهه في الموضوع، سواء كان المستصحب حكما شرعيّا جزئيا كالطهاره في المثالين، أم موضوعا كالرطوبه و الكزيه و نقل اللفظ عن معناه الأصلي، و شبه ذلك.

۲- و قد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعيّ الصادر من الشارع، كالشكّ في بقاء نجاسه المتغيّر بعد زوال تغيّره، و طهاره المكلف بعد حدوث المذی منه، و نحو ذلك.

و الظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين؛ حيث ينكرون استصحاب حياه زيد بعد غيبته عن النظر، و البلد المبنی على ساحل البحر، و من المثبتين حيث يستدلّون بتوقف نظام معاش الناس و معادهم على الاستصحاب.

ترجمه

### (تقسیم استصحاب به اعتبار شكّ در بقاء مستصحب)

[وجه اول: شكّ انسان گاهی از مشتبه شدن يك امر خارجي و گاهی از مشتبه شدن حكم شرعي نشأت می گیرد]

### اشاره

و اما تقسیم استصحاب به اعتبار شكّ در بقاء مستصحب (که رکنی از ارکان استصحاب است) از وجوه مختلفی صورت می گیرد:

اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شكّ در بقاء از این جهت است که شكّ انسان:

۱- گاهی از مشتبه شدن يك امر خارجي (و به تعبیر دیگر شباهت بعضی از امور خارجیه به

ص: ۱۸۲

بعضی دیگر) نشأت می گیرد مثل: شک در حدوث (و عدم حدوث) بول (که شک در وجود رافع است) یا (شک در اینکه) این چیزی که حادث شده است، بول است یا وذی؟ (که شک در رافعیّت الموجود است) و (لذا هر کجا شک ما در رابطه با امور خارجیّه باشد) شبهه موضوعیّه نامیده می شود. چه این مستصحب (ما) حکم شرعی جزئی باشد مثل طهارت در مثال فوق و یا موضوع خارجی باشد مثل رطوبت (لباس) و کریت (آب) و نقل یک لفظ از معنای اصلیش (که اصالت عدم النقل در آن جاری می کنیم) و شبه ذلک.

۲- و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی صادره از جانب شارع نشأت می گیرد مثل شک (ما) در بقاء نجاست آن آب کز متغیری که (احد اوصاف ثلاثه اش تغییر کرده بود) پس از زوال تغیرش من قبل نفسه (که استصحاب می کنیم نجاست آن را) و یا مثل شک مکلف در طهارت خودش پس از خروج میاه ثلاثه غیر از بول (که آیا طهارت باقی است و یا شرعا منتقض است که استصحاب می کنیم بقاء طهارت را) و نحو ذلک (که از چنین شکی تعبیر می شود به شبهه حکمیّه).

**(هر دو قسم شبهه محل نزاع و اختلاف اند)**

**اشاره**

ظاهر این است که هر دو قسم شبهه (یعنی شبهه موضوعیّه و شبهه حکمیّه) مورد نزاع و اختلاف علما هستند (یعنی هم مثبت مطلق در اجرای استصحاب در هر دو شبهه وجود دارد، هم منکر مطلق، و هم مفضل)، چنانکه:

۱- این مطلب از سخنان منکرین آشکار می شود؛ آنجا که استصحاب حیات زید را پس از پنهان شدنش از دیدگان (مردم) انکار می کنند (همان طور که استصحاب) بلد ساخته شده بر ساحل دریا را (پس از حدوث طوفان و شک در بقاء آن) انکار می کنند.

۲- و از سخنان مثبتین آشکار می شود، آنجا که استدلال می کنند به مترتب بودن نظام معاش و معاد مردم بر استصحاب (و این ها همه از شبهات موضوعیّه است).

\*\*\*

ص: ۱۸۳

و يحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذى صرّح به المحدث البحراني،<sup>(١)</sup> و يظهر من كلام المحدث الاسترآبادى، حيث قال فى فوائده:

اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الامة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين.

إحدهما: أنّ الصّحابه و غيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا (صلى الله عليه و آله) إلى أن يجيىء ناسخه.

الثانية: أنا نستصحب كلّ أمر من الامور الشرعيّه- مثل: كون الرجل مالك أرض، و كونه زوج امرأه، و كونه عبد رجل، و كونه على وضوء، و كون الثوب طاهرا أو نجسا، و كون الليل أو النهار باقيا، و كون ذمّه الإنسان مشغوله بصلاه أو طواف- إلى أن يقطع بوجود شىء جعله الشّارع سببا لنقض تلك الامور.<sup>(٢)</sup> ثمّ ذلك الشىء قد يكون شهاده العدلين، و قد يكون قول الحجاج المسلم أو من فى حكمه، و قد يكون قول القضيّار أو من فى حكمه، و قد يكون بيع ما يحتاج إلى الدّبح و الغسل فى سوق المسلمين، و أشباه ذلك من الامور الحسيّه،<sup>(٣)</sup> انتهى.

و لو لا تمثيله باستصحاب الليل و النهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشكّ من حيث المانع وجودا أو منعا، إلّا أنّ الجامع بين جميع أمثله الصّوره الثانيه ليس إلّا الشّبّه الموضوعيّه، فكأنّه استثنى من محلّ الخلاف صوره واحده من الشّبّه الحكميّه- أعنى الشكّ فى النسخ- و جميع صور الشّبّه الموضوعيّه.

و أصرح من العبارة المذكوره فى اختصاص محلّ الخلاف بالشّبّه الحكميّه، ما

ص: ١٨٤

١- انظر الحدائق ١: ٥٢ و ١٤٣، و الدرر النجفيّه: ٣٤.

٢- كذا فى المصدر، و فى «ص»: «سببا مزيلا لتلك الامور»، و فى سائر النسخ: «سببا مزيلا لنقض تلك الامور»، و لا يخفى ما فيه.

٣- الفوائد المديّه: ١٤٣.

حکمی عنه فی الفوائد (۱) آنه قال- فی جمله کلام له:- إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعه إلى أنه ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه. و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحابا راجع فی الحقیقه إلى إسرائ حکم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد و الصفات، (۲) انتهى.

ترجمه

### (از نظر اخباریین اختلاف علماء اختصاص دارد به شبهه حکمیة)

و از اخباریین نقل می شود که اختلاف علماء، اختصاص دارد به دومی (یعنی شبهه حکمیة) و آن کسی که تصریح کرده است به این مطلب محدث بحرانی است، (چنانکه) روشن می شود از کلام مرحوم محدث استرآبادی در کتاب فوائدها، آنجا که می فرماید: بدان که برای استصحاب دو صورت معتبر وجود دارد که مجمع علیه امت است؛ و بلکه من می گویم حجیت این دو از ضروریات دین است:

- یکی از آن دو صورت این است که: اصحاب نبی اکرم صلی الله علیه و آله و اصحاب ائمه (علیهم السلام) و دیگران، استصحاب می کردند بقاء آنچه را که پیامبر آورده بود، تا اینکه ناسخ آن وارد شود.

- و صورت دوم این است که: ما هر امری از امور شرعیّه را استصحاب می کنیم، مثل اینکه:

(اگر تا امروز یقین داشتیم که فلان کس مالک فلان زمین است و اکنون شک داریم استصحاب می کنیم) مالک بودن آن فرد بر زمین را و نیز بقاء زوجیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء شب را، بقاء اشتغال ذمه به نماز را، به طواف را و ... (یعنی در تمام این موارد تا زمانی که یقین سابق و شک لا حقّ داریم استصحاب می کنیم بقاء را) تا اینکه قطع حاصل شود به وجود شیئی که شارع آن را سبب نقض این امور قرار داده است و این شیء:

ص: ۱۸۵

۱- آی: الفوائد المکیه.

۲- الفوائد المکیه (مخطوط): الورقه ۱۰۳، و حکاه عنه الفاضل التونی فی الوافیه: ۲۱۲، و ورد هذا المضمون فی الفوائد المدنیه: ۱۴۳، أيضا.

۱- گاهی شهادت دو نفر عادل است (که از امارات معتبره است).

۲- و گاهی قول حجامت کننده و یا کسی است که در حکم حجامت کننده است.

۳- و گاهی قول قصار مسلمان یعنی شوینده لباس و یا کسی که در حکم اوست می باشد.

۴- و گاهی معامله چیزی است که نیازمند به ذبح و غسل است در بازار مسلمین، و اشیائی که شبیه به آن شیء بوده و از محسوسات اند. تمام

و اگر نبود تمثیل او به استصحاب لیل و نهار، احتمال داده می شد که معقد اجماع او (که ادعا می کند که امت اسلامی بر این گونه امور اتفاق دارند). شک از جهت رافع باشد، وجود یا مانعا (یعنی چه شک در وجود رافع باشد مثل اینکه شک کند که آیا بول از او خارج شده است یا نه و چه شک در وجود مانع باشد مثل اینکه شک بکند که این رطوبت خارج شده بول است یا وذی) لکن (به دلیل مثال لیل و نهار متوجه می شویم که مراد او از شک، شک در رافع و مانع نیست بلکه شک در مقتضی است) بلکه جامع بین تمام امثله (مذکوره) در صورت ثانیه، شبهه موضوعیه است.

و لذا گویا جناب استرآبادی یک صورت (از صور) شبهه حکمیّه، یعنی شک در نسخ و تمام صور شبهه موضوعیه را از محل اختلاف استثناء کرده (و بیرون برده است).

و صریح تر از این عبارتی که در منحصر بودن محل اختلاف علماء به شبهه حکمیّه ذکر شده عبارتی است که در کتاب فوائد مکیه از او حکایت شده است و در ضمن عبارتی که مربوط به اوست می فرماید: صور (و مواردی) از استصحاب که مورد اختلاف میان علماء واقع شده است (که یجری اولاً یجری) راجع به این مطلب است که وقتی حکمی با خطاب شرعی، در رابطه با موضوعی (مثل نجاست برای آب کز)، و در حالی از حالات (مثل تغییر احد اوصاف ثلاثه) ثابت شده (آیا) به هنگام زوال آن حال قدیمی (یعنی تغیر احد اوصاف) و حدوث نقیض آن (یعنی عدم تغیر) در آن (می توانیم) آن حکم را در رابطه با آن موضوع اجرا کنیم؟

روشن است که وقتی قید موضوع (که همان متغیر بودن است) به سبب نقیض آن قید (که غیر متغیر بودن است) تبدیل شد، موضوع مسئله (نیز) مختلف و عوض می شود.

پس آن چیزی که حضرات آن را استصحاب نامیده اند، در حقیقت بازگشت می کند به سرایت (دادن و اجرا کردن) حکم یک موضوع به موضوع دیگر که ذاتاً با (موضوع قبلی) متحد است (چنانکه قبلاً آب بود اکنون هم آب است) و لکن به سبب قید (غیر متغیر) و صفات مختلفه، با آن متفاوت است.

\* موضوع بحث در اینجا چیست؟

تقسیمات استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب است از وجوه مختلف.

\* اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ مزبور چیست؟

این است که: شکّ ما در بقاء شیء سابق:

۱- گاهی از یک سلسله عوامل خارجی سرچشمه می‌گیرد چرا که امور خارجی گاهی با هم مشتبه می‌شوند، که از آن تعبیر به شبهه موضوعیه شود.

\* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: رفع شبهه در آن بدست شارع نمی‌باشد، بلکه به دست خود مکلف است.

۲- و گاهی از اشتباه در حکم شرعی کلی الهی سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که ما اصل حکم کلی را نمی‌دانیم که از این به شبهه حکمیه تعبیر می‌شود.

\* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کرد، فی المثل: اگر شکّ کردیم که آیا مذی مبطل وضو هست یا نه؟ باید نظر شارع را جویا شویم حال: قسم اول یعنی آنجا که شکّ در بقاء مستصحب از عوامل خارجی نشأت می‌گیرد، خود بر دو قسم است:

۱- در برخی موارد شکّ ما در اصل موضوع خارجی است مثل اینکه: شکّ کنیم در کریت آن آب و یا در بقاء رطوبت این لباس و یا حیات زید و ...

فی المثل: شکّ می‌کنم که آیا زید زنده است یا مرده؟ که می‌دانید حیات و ممات زید از موضوعات خارجی است.

۲- در برخی موارد هم شکّ ما در حکم جزئی و شخصی فلاّن موضوع خارجی است و نه در خود موضوع خارجی و در حکم شرعی کلی. فی المثل:

- یک وقت شکّ می‌کنیم که آیا این انائی که قبلا پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟

- یک وقت شکّ می‌کنیم که آیا این حیوانی که قبلا تزکیه نشده بود، بعدا تزکیه شده یا نه، میته است؟



در اولی استصحاب می کنیم طهارت اناء را، و در دومی استصحاب می کنیم عدم تزکیه آن را.

الحاصل: استصحاب در یک تقسیم بندی بر دو قسم شد:

علی ای حال:

- برخی از حضرات استصحاب را مطلقا یعنی در هر دو قسم جاری دانسته اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم اجرای آن را مطلقا انکار کرده اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم از جمله اخباریین قائل به تفصیل شده اند.

\* غرض شیخ از (و الظاهر دخول القسمین فی محل النزاع...) چیست؟

این است که: به نظر ما محل نزاع در باب حجیت استصحاب در این تقسیم عمومیت داشته و شامل هر دو قسم می شود.

یعنی: استصحاب هم در شبهه موضوعیه مثبت و منکر دارد و هم در شبهه حکمیّه، و در اثبات این مطلب به سخنان منکرین و مثبتین استشهاد نموده است. فی المثل:

۱- منکرین از جمله سید مرتضی و دیگران استصحاب حیات زید را عند الشک انکار کرده می گویند: چنین استصحابی جاری نیست.

و یا استصحاب بقاء شهری که در ساحل دریا بنا شده است را انکار می کنند، درحالی که این گونه از استصحابات مربوط به شبهات موضوعیه و موضوعات خارجیه است و ربطی به احکام ندارد.

۲- مثبتین در مقام استدلال بر حجیت استصحاب می گویند:

- اگر استصحاب حجّت نباشد، نظام معاش و معاد مردم مختل می شود.

- و امّا استصحاب در جریان معاش مردم بخاطر اینکه فی المثل: کشاورز امروز به همان زمینی مراجعه می کند که دیروز در آن کار می کرد چرا که استصحاب می کند بقاء آن را.

- مغازه دار به مغازه ای می رود که دیروز در آن کار می کرد و شب در آن را بست و به خانه رفت. و یا فردی که دیروز از خانه به مسافرت رفته امروز مثل همگان به خانه خود برمی گردد و هکذا ...

و اما استصحاب در نظام معاد، مربوط به احکام تکلیفیه است و معلوم. پس استصحاب هم در



شبهات موضوعیه محل نزاع است، هم در شبهات حکمیّه.

\* پس غرض از (و یحکی عن الاخباریین اختصاص الخلاف بالثانی ...) چیست؟

این است که: اخباریین مدّعی شده اند که نزاع منحصر است در شبهات حکمیّه و شبهات موضوعیه به هر دو بخشش از محل بحث و نزاع خارج می باشد، چرا که حجّیت استصحاب در این دو بخش مسلم بوده و جای هیچ گونه تردیدی وجود ندارد.

\* دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چه می باشد؟

دو عبارتی است که جناب شیخ از مرحوم محدث استرآبادی در تأیید گفتار خودش نقل کرده است:

۱- ایشان در فوائد المدتیّه می گوید: در میان انواع و اقسام استصحابات دو نوع استصحاب وجود دارد که جای حرف و شک نداشته و مورد اتفاق همگان است و بلکه هر دو از ضروریات دین اسلام بشمار می روند و این دو عبارتند از:

- یکی استصحاب عدم نسخ است بدین معنا که: اگر شک شود که آیا فلان حکمی که قبلاً در اسلام وجود داشت اکنون نسخ شده است یا نه؟ همه علماء اجماع دارند بر عدم نسخ.

به عبارت دیگر: صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله تابعین صحابه و .. هر کجا شک می کردند که آیا فلان حکم شرعی نسخ شده یا نه؟ استصحاب می کردند بقاء آن حکم را تا اینکه یقین پیدا کنند بر اینکه ناسخی آمده و آن حکم پیشین را نسخ نماید. و لذا سیره اصحاب بر این استصحاب بوده و بر آن اتفاق نظر داشته اند.

- یکی هم استصحاب در امور شرعیّه اعمّ از امور شرعیّه جزئیّه و موضوعات خارجیّه است که عند الشک ما استصحاب جاری می کنیم. فی المثل:

۱- تا دیروز یقین داشتیم که فلان کس مالک فلان زمین است، اگر امروز شک کنیم که آیا اکنون هم مالک آن زمین هست یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء مالکیتش را.

۲- یقیناً می دانستم که فلانی صاحب زوجه بود، لکن اکنون شک دارم که آیا صاحب زوجه هست یا نه؟ استصحاب می کنم بقاء زوجیت او را. مگر اینکه دو نفر شهادت بدهند که زوجه اش را طلاق داده است.

و هکذا بقاء عبدیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء

شب را، بقاء اشتغال ذمه به نماز را، به طواف را و هكذا امثالهم ...

به عبارت دیگر: وقتی در تمام امور فوق و امثال آن، یقین سابق وجود دارد و شک لا حق، استصحاب می کنیم بقاء هر یک را تا زمانی که یقین حاصل کنیم که از نظر شرعی یک حجت معتبر و اماره معتبر آمده است و جلوی این استصحابات را بگیرد.

\* جناب محدث آیا این اماره معتبره که سبب مزیل حالت سابقه است در همه موضوعات یکی است یا نه؟

خیر جابجا فرق می کند فی المثل:

۱- در برخی موارد بینه و شهادت عدلین است مثلاً بر ارتفاع ملکیت، زوجیت و ...

۲- و در برخی موارد قول حجامتگر مسلمان است که قولش نسبت به تطهیر موضوع حجامت مورد قبول است.

۳- در برخی موارد قول جراح یا آرایشگر قابل قبول است.

۴- در برخی موارد قول رخت شوی است و در برخی موارد قول زوجه.

۵- در برخی موارد هم قانون سوق المسلمین و هكذا ..

و اما به نظر جناب محدث، اگر در حکمی از احکام شک کنیم، حق استصحاب نداریم.

فی المثل: این آب متغیر شده بود، در اثر تغیر متنجس شده بود، اکنون آن تغیر زائل شده است، نمی دانیم که آیا نجاست آب هم از بین رفته است یا نه؟ می گوید: نمی توانی استصحاب کنی بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: وضو گرفته بودم، در اثر وضو متطهر شده بودم، اکنون شک دارم که آیا وضوی من باقی است و یا اینکه در اثر حدث از بین رفته است؟ می گوید: حق نداری استصحاب کنی بقاء طهارت را.

پس: به نظر ایشان استصحابات مختلف فیه، استصحابات در احکام اند.

\* اما سؤالاتی که مرحوم استرآبادی آورد نوعاً از قبیل شک در رافع و عموماً از مقوله شبهات موضوعیه است، شما از کجا می گوئید که ایشان استصحاب در شبهات موضوعیه را مسلم گرفته و استصحاب در شبهه حکمیّه را محل نزاع قرار داده است؟

به عبارت دیگر: از کجا وی را ملتزم می کنید به اینکه وی میان شبهه موضوعیه و شبهه حکمیّه

فرق گذاشته است؟ و حال آنکه شاید میان شک در مقتضی و شک در رافع تفصیل قائل شده باشد؟

به عبارت دیگر جناب شیخ آیا می شود گفت که ایشان فرموده است که هر کجا در وجود رافع شک کردیم، آنجا استصحاب جاری می شود و هر کجا در وجود مقتضی شک نمودیم مثل بقاء تغیر مذکور، محل اختلاف است که آیا استصحاب جاری می شود یا نه؟

بله، اگر در میان مثالهایی که ایشان زده دو مثال لیل و نهار را ذکر نکرده بود، می شد روی بقیه مثالها قضاوت کرد و احتمال مزبور را پذیرفت، لکن این دو مثال شاهدهی است بر اینکه ایشان استصحاب را هم در شک در مقتضی جاری می داند و هم در شک رافع، و در این جهت تفصیل نداده است.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب بقاء لیل و استصحاب بقاء نهار، هر دو از قبیل شک در مقتضی هستند و نه شک در رافع. چرا؟ زیرا که هر یک از لیل و نهار دارای حد معینی است که تا آن حد معین استعداد بقاء دارد، یعنی آن حد که به پایان رسید، این استعداد هم می رود.

۲- از طرف دیگر همه مثالهایی که ایشان آورده است از موضوعات است پس ناچاریم بگوئیم مراد استرآبادی این بوده است که: اگر در قسمت احکام شک کردی که حکم خدا باقی است یا نه؟ تنها در یکجا استصحاب مسلّم است و آن استصحاب عدم نسخ است، لکن در بقیه شبهات حکمیّه، اختلاف نظر وجود دارد که آیا استصحاب در آنها جاری می شود یا نه؟ که خود ایشان و سایر اخباری ها می گویند لا یجری.

و اما جریان استصحاب در شبهات موضوعیّه مسلّم و در هر یک از شبهات موضوعیّه می توان آن را جاری نمود.

\* دومین عبارت جناب استرآبادی چیست؟

۲- عبارتی است که در این رابطه صریح تر است از عبارت قبلی و آن این است که: اختلاف در استصحاب منحصر است به شبهات حکمیّه بجز استصحاب عدم نسخ که در آن اتفاق نظر است، به عبارت دیگر می گویند: استصحابی که محل خلاف است و برخی جریان آن را قبول دارند و برخی نه، منحصر است به جائی که حکمی از طرف شارع در موردی آمده است و سپس تغییراتی پیش آمده و ما شک می کنیم که با وجود این تغییرات آیا باز هم حکم خدا باقی است یا

نه؟ فی المثل: شما وضو گرفته متطهر شدید، سپس خرج منک المذی، و لذا شک می کنید که آیا طهارت شما باقی است یا نه؟ چه باید بکنید؟

جناب محدث می گوید: استصحابی که محل اختلاف است منحصر است به این گونه موارد.

یعنی چه؟

یعنی ما در جریان استصحاب در شبهات موضوعیه اختلافی نداریم، بلکه این گونه شبهات از محل بحث خارج اند، آنچه محل اختلاف است، اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه است.

\* نظر جناب محدث در پاسخ به مثال مذکور چیست؟

این است که: به هنگام شک در این گونه موارد حقّ اجرای استصحاب را ندارید. چرا که جریان استصحاب در این گونه موارد، سرایت دادن حکم یک موضوع به موضوع دیگر است، فی المثل:

۱- شارع حکم کرده است به نجاست آب متغیر و حال آنکه شما می خواهید این حکم را بار کنید بر آب غیر متغیر.

۲- و یا شارع حکم کرده است به طهارت فرد قبل از خروج مذی و حال آنکه شما می خواهید این حکم طهارت را به او بدهید بعد از خروج مذی.

و لذا: در این گونه موارد استصحاب جاری نیست چرا که موضوع در هریک از این مثالها عوض شده است و اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر که در اصل ذات و ماهیت با هم متحداند و لکن در صفات و قیود مختلف اند قیاس کردن موضوعی به موضوع دیگر است، و قیاس هم باطل است.

الحاصل: اخباریها محل نزاع را منحصر به شبهه حکمیّه کردند و حال آنکه به نظر شیخ محل نزاع تعمیم دارد و شامل هر دو قسم شبهه می شود.

\*\*\*

من حيث إنّ الشكّ بالمعنى الأعمّ الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب:

قد يكون مع تساوى الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع.

و لا إشكال فى دخول الأولين فى محلّ النزاع، و أمّا الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلانى قد كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مضمون البقاء، و قد اختلف فى صحّحه الاستدلال به لإفادته الظنّ، و عدمها لعدم إفادته، (١) انتهى.

و التحقيق: أنّ الخلاف إن كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد و الطريق الظاهريّ، عمّ صورته الظنّ الغير المعبر بالخلاف. و إن كان من باب إفاده الظنّ - كما صرح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظنّ الشخصى، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائى فى الجبل المتين و بعض من تأخّر عنه (٢) - كان محلّ الخلاف فى غير صورته الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا يعقل ظنّ البقاء، و إن كان من باب افاده نوعه الظنّ لو خلى و طبعه - و إن عرض لبعض أفرادها ما يسقطه عن إفاده الظنّ - عمّ الخلاف صورته الظنّ بالخلاف أيضا.

و يمكن أن يحمل كلام العضدّى على إرادته أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، و سيحىء زياده توضيح لذلك. إن شاء الله.

١- شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

٢- يعنى به شارح الدروس، المحقّق الخوانسارى، انظر الصفحة ٢٢.

## تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب

## اشاره

از این جهت است که شکّ بالمعنی الاعمّ که در تعریف استصحاب اخذ شده است:

۱- گاهی متساوی الطرفین می باشد، و گاهی طرف بقایش و یا طرف ارتفاعش (که ظنّ به خلاف هم گفته می شود)، رجحان دارد.

و (اما) در دخول شکّ متساوی الطرفین و رجحان البقاء در محل نزاع، اشکال و اختلافی وجود ندارد.

و اما در رابطه با آن سومی (یعنی طرف ارتفاع و یا ظنّ برخلاف) از برخی عبارات علماء به نظر می آید که اختلافی در (عدم اجرای استصحاب) در آن وجود ندارد.

عضدی شارح مختصر می گوید معنای استصحاب حال سابق این است که: فلان حکم قبلا بود، درحالی که ظنّ به عدمش وجود نداشت، و چیزی که قبلا بود و ظنّ به عدمش وجود ندارد، در حکم مظنون البقاء است.

و گاهی استدلال کرده اند در صحت اجرای این استصحاب به اینکه (چون) مفید ظنّ است، و گاهی استدلال کرده اند به عدم صحت اجرای آن بخاطر اینکه مفید ظنّ نیست.

و تحقیق در مسئله این است که اختلاف علماء:

- اگر در حجّیت و اعتبار استصحاب از باب تعیّد و طریق ظاهری باشد، شامل صورت سوّم (یعنی) آنجائی که ظنّ غیر معتبر برخلاف حالت سابقه وجود دارد، هم می شود.

- و اگر در حجّیت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ (یعنی اماره) باشد، چنانکه عضدی شارح مختصر به آن تصریح کرده و (نیز) اگر (حجّیت و اعتبار آن) از باب ظنّ شخصی باشد، چنانکه از کلمات بعضی از علماء مثل شیخ ما بهائی در حبل المتین و برخی دیگر که متأخر از آنها هستند مثل صاحب معالم، آشکار می شود که محل اختلاف در غیر صورت ظنّ به خلاف (یعنی صورت ثالثه) می باشد (بدین معنا که استصحاب در صورت ثالثه حجّت نمی باشد) چرا که با وجود ظنّ برخلاف، ظنّ به بقاء معقول نیست.

- و اگر حجّیت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ نوعی، آن هم لو خلی و طبعه (یعنی بدون موانع خارجی) باشد، اگرچه برای بعضی از افراد استصحاب موانعی (مثل ظنّ غیر معتبر برخلاف) پیش می آید که آن را از افاده ظنّ ساقط می کند، اختلاف عمومیت پیدا کرده و صورت ظنّ برخلاف



(یعنی ثالثه) را نیز شامل می شود.

- و امکان دارد که کلام عضدی حمل شود بر اراده بر اینکه شأن استصحاب نوعاً بر این است که به هنگام فرض عدم ظنّ به اختلاف مفید ظنّ باشد. که توضیح بیشتر آن ان شاء الله به زودی خواهد آمد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما نسبت به حکمی و یا موضوعی در زمان سابق یقین داشتیم، این یقین نسبت به آن حکم و یا موضوع در زمان لاحق، از چهار حال خارج نیست و یا به تعبیر دیگر چند جور متصور است:

۱- گاهی در زمان لاحق یقین به بقاء آن امر و یا یقین به ارتفاع آن پیدا می کنیم.

۲- گاهی در زمان لاحق، ظنّ به بقاء پیدا می کنیم چه ظنّ نوعی و یا شخصی.

۳- گاهی هم در زمان لاحق، ظنّ به ارتفاع پیدا می کنیم، چه نوعی و چه شخصی.

۴- گاهی هم در زمان لاحق، شکّ به بقاء پیدا می کنیم، آن هم شکّ به معنای اخص یعنی متساوی الطرفین.

\* کدامیک از فروض فوق از محل بحث خارج است و چرا؟

فرض اول از محل بحث خارج است، زیرا که یقین در آنجا حجّیت است چه یقین به بقاء باشد و چه یقین به ارتفاع و لذا نیازی به اجرای استصحاب نداریم.

\* انما الکلام در کجاست؟

در هر سه فرض بعد، بدین معنا که آیا استصحاب در هریک از فروض دوّم و سوّم و چهارم حجّت است یا نه تفصیل در کار است؟

\* نظر شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: باید مطلب را روی مبانی باب استصحاب محاسبه و پاسخ داد:

- آیا بر مبنای حجّیت استصحاب از باب اخبار و روایات، استصحاب در هر سه فرض جاری می شود. چرا؟ زیرا موضوع



الاستصحاب در اخبار عدم العلم است، و در تمام فروض مزبور نیز

ص: ۱۹۵

عدم العلم وجود دارد چه با فرض ظنّ به بقاء و چه با فرض ظنّ به ارتفاع، چه مجرد شکّ.

- و اما بر مبنای حجّیت استصحاب از باب امارات ظنیّه و به مناط افاده ظنّ به بقاء:

- اگر افاده ظنّ نوعی و شأنی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بدانیم، باید بگوئیم در نوع این فروض استصحاب جاری می شود، مگر در فرض ظنّ نوعی به ارتفاع حالت سابقه.

- و اگر افاده ظنّ شخصی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بگیریم باید بگوئیم که تنها در فرض ظنّ شخصی برخلاف حالت سابقه، استصحاب جاری نمی شود.

چرا؟ زیرا عاقلانه نیست که انسان در آن واحد، هم ظنّ شخصی به بقاء داشته باشد، هم ظنّ به ارتفاع، و لکن در فرض ظنّ فعلی به بقاء جاری است، چنانکه در فرض شکّ نیز جاری است، بخاطر اینکه به مجرد توجه به یقین سابق حالت شکّ انسان تبدیل به ظنّ شده، ملاک حجّیت حاصل می گردد.

\* عبارۀ اخرای مطالب فوق در رابطه با این تقسیم چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- شما قبلا به یک عملی و یا یک حکمی یقین داشتید، لکن الآن این یقین زائل شده است.

۲- این یقین نداشتن به امر سابق چند جور متصوّر است:

تاره: این یقین نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، لکن نمی دانم که اکنون زنده است یا نه؟ این آب دیروز پاک بود، لکن نمی دانم که اکنون پاک است یا نه؟

خلاصه اینکه: ۵۰٪ احتمال بقاء سابقه را می دهی، ۵۰٪ احتمال ارتفاع آن را.

تاره: این یقین نداشتن به معنای متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد، فی المثل: ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۳۰٪ طرف ارتفاع، و یا بالعکس ۳۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۷۰٪ طرف ارتفاع که ظنّ برخلاف یعنی ارتفاع حالت سابقه است.

\* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: آیا در هر سه حالت فوق استصحاب جاری می شود یا نه؟ بلکه برخی از این احتمالات از محل بحث خارج است و بطور قطع استصحاب در آن ها جاری نمی شود؟

و لذا شیخ می فرماید:

۱- اگر ما استصحاب را از باب تعبد، یعنی از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض،

ص: ۱۹۶

هر سه حالت را دربر می گیرد. چرا؟ زیرا اخبار لا- تنقض می گوید: مادامی که یقین به حالت سابقه پیدا نکرده ای، برطبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف هم داشته باشی. چرا؟ زیرا یقین به ارتفاع ندارید و ۳۰٪ احتمال دارد که حالت سابقه را استصحاب کنی. البته مراد ما از ظنّ برخلاف در اینجا، ظنّ غیر معتبر است، مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب تعیّد حجّت ندانیم، بلکه از باب اماره و یا ظنّ به بقاء حجّت بدانیم، چه ظنّ نوعی و چه ظنّ شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می شود، حتی در آنجا که ظنّ برخلاف وجود دارد، استصحاب جاری می شود.

حال: اگر سؤال کنید که شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می دانید و حال آنکه این فرد ظنّ به ارتفاع دارد، چگونه می گوئید یجری الاستصحاب فیه؟

می گوئیم: بله این فرد در اینجا ظنّ به ارتفاع دارد و لکن نوع مردم در اینجا ظنّ به بقاء دارند، و لذا استصحاب از باب ظنّ مطلق حجّت است، و لو در یک موردی هم ظنّ غیر معتبر برخلاف وجود داشته باشد.

۳- و چنانچه کسی استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد حقّ اجرای استصحاب دارد: یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی هم در مورد شکّ متساوی الطرفین.

چونکه شکّ متساوی الطرفین پس از تأمل دقیق تبدیل می شود به ظنّ به بقاء.

بنابراین: در یکجا نمی تواند استصحاب جاری کند و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

\*\*\*

من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب:

١- قد يكون من جهة المقتضى، و المراد به: الشكّ من حيث استعداده و قابليته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الاوّل.

٢- و قد يكون من جهة طرؤ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، و هذا على أقسام:

لايّ الشكّ إمّا في وجود الرافع، كالشكّ في حدوث البول، و إمّا أن يكون في رافعيه الموجود؛ إمّا لعدم تعيّن المستصحب و تردّده بين ما يكون الموجود رافعا(١) و بينما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمّه بالصلاه المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر و الجمعة، و إمّا للجهل بصفه الموجود من كونه رافعا كالمذى، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرذّده بين البول و الودى، أو مجهول المفهوم.

و لا- إشكال في كون ما عدا الشكّ في وجود الرافع محلا- للخلاف، و إن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأنّ المقتضى للحكم الاوّل موجود(٢) ... إلى آخره، يوهم الخلاف.

و أمّا هو فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه؛ كما يظهر من انكار السيّد (قدس سره) للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر، و زيد الغائب عن النظر،(٣) و أنّ الاستصحاب لو كان حججه لكان بيّنه التّافى أولى؛ لاعتضادها بالاستصحاب.

و كيف كان، فقد يفصل بين كون الشكّ من جهة المقتضى و بين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب في الاوّل.

ص: ١٩٨

١- كذا في النسخ، و المناسب: «رافعا له».

٢- كما في المعارج: ٢٠٦.

٣- الذريعه ٢: ٨٣٢ و ٨٣٣.

و قد يفصل في الرفع بين الشك في وجوده و الشك في رافعيته، فينكر الثاني مطلقا، أو إذا لم يكن الشك في المصدق الخارجي.

هذه جمله ما حضرني من كلمات الاصحاب.

و المتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

ترجمه

### تقسیم سوم و آخرین تقسیم از تقسیمات استصحاب به اعتبار شک در بقاء مستصحب

#### اشاره

سومین تقسیم استصحاب از حیث شک در بقاء مستصحب این است که:

۱- گاهی شک ما در بقاء مستصحب (و یا موضوع حکم)، از جهت (شک در) مقتضی است و مراد از این شک در مقتضی، شک از حیث استعداد مستصحب و قابلیت ذاتیه آن است برای بقاء (و لذا به لحاظ اینکه نمی دانیم که این مستصحب تا چه اندازه قابلیت بقاء دارد در آن شک می کنیم)، مثل شک در بقاء شب و روز و مثل شک در استعداد خیار غبن در بقاء، پس از زمان اول (که آیا استعداد بقاء دارد و یا اینکه نه استعداد بقاء ندارد و فوری است؟)

۲- و گاهی از جهت تحقق و حدوث رافع است، با قطع نظر از استعداد بقاء (که آیا فی المثل بادی آمده است تا چراغ را خاموش کرده باشد یا نه باتوجه به اینکه می دانیم که به اندازه ۱۰ ساعت نفت که همان استعداد بقاء است در آن وجود داشته است؟)

و این شک در رافع بر پنج قسم است، چرا که شک ما:

۱- یا شک در وجود رافع است مثل شک در حدوث بول (که آیا اصلاً بولی از ما خارج شده است یا نه؟)

۲- و یا از نامشخص بودن وضعیت مستصحب است، یعنی مستصحب مردّد است بین اینکه آیا این امر موجود، می تواند رافع باشد و بین اینکه آیا این امر موجود نمی تواند رافع باشد، مثل انجام نماز ظهر (در ظهر جمعه) که مورد شک است که آیا رافع و برطرف کننده اشتغال ذمه به نماز مکلف قبل از نماز عصر روز جمعه هست یا نه؟ و (خود) این تردّد:

۱- یا به جهت تردد اشتغال ذمه به صلاه بین ظهر و جمعه است.

۲- و یا به جهت جهل به صفت موجود در رافع (یعنی این امر موجود) است (که شک دارد آیا شارع صفت رافعیّت را به آن داده است یا نه؟) مثل مذی.

۳- و یا به جهت جهل (و مشتبه شدن امر) در مصداق است (که آیا این مصداق) برای آن رافعی که مفهوما معلوم است، هست یا نه؟ مثل رطوبت (خارج شده) که مردد میان بول و مذی است.

۴- و یا (اگر رافع امری موجود است، ترددش) بخاطر مجهول المفهوم بودن است (مثل اینکه مکلف نمی داند که این نومی که ناقض وضو است، شامل چرت زدن هم می شود یا نه؟ یا لیل که رافع وجوب روزه است، شامل استتار فرص خورشید هم می شود یا نه؟).

(کدامیک از اقسام مذکور محل اختلاف است؟)

در اینکه ماعدای شک در رافع (که شک در وجود مقتضی و شک در رافعیّت الموجود با چهار صورتش باشد) محل اختلاف و نزاع است شکی وجود ندارد، گرچه ظاهر استدلال برخی از مثبتین که (می گویند) مقتضی برای حکم اولی موجود است، تا پایان مطلبشان موهم خلاف است (به نظر شیخ در هر سه قول همه اقسام محل اختلاف است، اگرچه ظاهر دلیل حضرات نشان می دهد که شک در مقتضی محل نزاع نیست، چرا که عدمش مسلّم است چون در یکی از ادله مثبتین آمده است که چرا درحالی که مقتضی برای حکم اول موجود است و شک ما در رافع است استصحاب جاری نکنیم، بلکه ما حالت سابقه را عملاً بالمقتضی حفظ می کنیم، که ظاهر این دلیل موهم این است که اگر در مقتضی شک کردیم، نمی توانیم استصحاب جاری کنیم و این از محل بحث خارج و سایر اقسام محل نزاع اند).

و اما شک در وجود رافع نیز، علی الظاهر محل اختلاف است (یعنی هم مثبت مطلق دارد، هم منکر مطلق دارد) چنانکه:

۱- این مطلب ظاهر می شود از انکار سید مرتضی، استصحاب در شهری که بر ساحل دریا بنا شده و ما در بقاء آن شک داریم، و زیدی که از نظر (مردم) پنهان است.

۲- و یا اینکه اگر استصحاب حجّت باشد، بینه نافی اولی و مقدم بر بینه اثبات خواهد بود (چرا که اصالة العدم مؤید آن است و چون بینه نفی ترجیح ندارد معلوم می شود که اصالة العدم ارزش ندارد و حال آنکه شک در رافع است).

در هر صورت:

ص: ۲۰۰

۱- گاهی تفصیل داده می شود بین اینکه شک از جهت مقتضی باشد و بین اینکه شک از جهت رافع باشد و در نتیجه استصحاب در اولی (یعنی شک در مقتضی) انکار می شود.

۲- و گاهی تفصیل داده می شود در رافع بین اینکه شک در وجود آن باشد و بین اینکه شک در رافعیت آن باشد، و در نتیجه استصحاب (در اولی مقبول و لکن) در بخش دوّم یعنی شک در رافعیت الموجود، انکار می شود مطلقاً (یعنی در هر چهار قسم متصور برای رافعیت الموجود)، و یا اگر که شک ما، شک در مصداق خارجی نباشد (که مثلاً هذه الرطوبه بول او مذی) و گرنه در اینجا نیز (که دو صورت از شک در رافع است) استصحاب جاری می شود.

این مطلب (که ما نقل نمودیم) از جمله مطالبی بود که از اصحاب در اختیار ما قرار داشت. و اما آنچه در بدو امر از این اقوال بدست می آید ۱۱ قول است که در متن بعد بررسی خواهد شد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شک لا حق در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما در بقاء یک شیئی شک می کنیم:

۱- گاهی این شک ما، از شک در وجود مقتضی سرچشمه می گیرد، یعنی با قطع نظر از عروض موانع، ما شک داریم که آیا در این شیء استعداد و قابلیت ذاتیه از برای بقاء و ادامه وجود هست یا نه؟

بنابراین: شک ما در بقاء مستصحب بخاطر این است که ما نمی دانیم این مستصحب تا چه اندازه اقتضاء و قابلیت بقاء دارد؟

\* اگر سؤال شود که جناب قبلاً هم نظیر این مسئله را داشتیم و آن در جائی بود که محقق صاحب معارج و محقق خوانساری فرمودند که آیا دلیل الحکم دلالت دارد بر استمرار حکم، الی حصول رافع او غایه یا نه دلالت نداشت و مهمل است؟ که گفته شد:

- اگر دلیل دلالت بر استمرار مستصحب تا حصول غایت کند، یجری الاستصحاب

- و اگر دلیل دلالت بر استمرار نداشته و ساکت باشد مثل خیار غبن، لا یجری الاستصحاب.

یعنی در اینجا نیز گاهی شک در رافع است و گاهی در مقتضی؟

بله درست می فرمائید و لکن بحث در اینجا با بحث در آنجا از جهاتی متفاوت است:





۱- در آنجا بحث از حیث دلیل بود که آیا دلیل دلالت دارد بر استمرار و یا مهمل است اما در اینجا بحث از حیث شک است، بدین معنا که آیا شک شما در رافع است یا در مقتضی.

۲- در آنجا بحث از این بود که استصحاب هم در مورد حصول رافع و هم در مورد حصول غایت هر دو جاری می شود یعنی مثل أتموا الصیام الی اللیل، استصحاب می کنیم حصول غایت را.

اما در اینجا شک در حصول غایت داخل در باب شک در وجود مقتضی است، یعنی: کسانی که می گویند: الاستصحاب عند الشک فی الرافع یجری و عند الشک فی المقتضی لا یجری، غایت نیز داخل در این بخش یعنی شک در مقتضی است.

- فی المثل: وقتی شک می کنیم که آیا شب آمده است یا نه؟ شک می کنیم که آیا وجوب صوم اقتضای بقاء دارد یا نه؟

۳- در آنجا بحث از نظر دلالت دلیل بر استمرار بود و لذا هم الی حصول رافع را شامل می شد هم الی حصول الغایه را، چرا که در هر دو استمرار است و لذا چون دلیل دلالت بر استمرار دارد، هر جا که شک کنیم استصحاب جاری می کنیم.

اما بحث ما در اینجا از جهت شک در رافع و شک در مقتضی است و لذا بحث در غایت داخل در شک مقتضی است. و لذا اگر از این نظر کسی بگوید شک در رافع جای جریان استصحاب است و نه شک در مقتضی، می گوئیم آن حصول الی الغایه از این بحث جدا می شود.

۴- اگر در آنجا بحث به لحاظ دلیل بود، مربوط بود به شبهات حکمیّه، که مکلف بخاطر رافع و یا غایت شک می کند در بقاء حکم خدا. اما بحث ما در شک وجود رافع و مقتضی در اینجا، اعم است از شک در شبهات حکمیّه و موضوعیّه و شبهات خارجیّه و هکذا ...

۲- و گاهی شک ما در بقاء مستصحب از جهت شک در اصل اقتضاء نیست چرا که اصل الاقتضاء مسلّم است و فلان شیء ذاتا قابل بقاء است، بلکه شک ما از شک در رافع سرچشمه می گیرد، بدین معنا که: شک داریم که آیا مانعی آمد و جلوی اقتضای این مقتضی را گرفت یا نه؟

\* باتوجه به مطلب فوق مراد از (و هذا علی اقسام ...) چیست؟

این است که: شک در رافع در یک تقسیم بر پنج قسم است:

۱- گاهی شک ما در اصل وجود رافع است، بدین معنا که من در بدو امر نمی دانم که آیا اصلا رافعی محقق شده است تا جلوی مقتضی را بگیرد یا نه؟

- فی المثل: قبلا- وضو ساخته برای من طهارت باطنیه حاصل شده بود، لکن اکنون شک دارم که آیا رافعی از قبیل حدث از من خارج شده است تا جلوی ادامه وجود طهارت را بگیرد یا نه؟

۲- گاهی شک ما در رافعیّت موجود است، بدین معنا که چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما شک داریم که آیا این امر محقق موجود، رافع آن مستصحب هست یا نه؟

البته خود شک در رافعیّت موجود دارای چهار شعبه است و به تعبیر دیگر علت اینکه امری موجود می شود و ما در رافع بودن آن شک داریم چهار چیز است:

۱- گاهی علتش این است که شک ما در رافعیّت موجود مسبب از تردّد مستصحب میان دو امری است که اگر این امر بود اکنون مرتفع شده بود و اگر آن دیگری بود اکنون حتما باقی بود.

به عبارت دیگر علت مطلب اینست که آن مستصحب سابق که اکنون می خواهیم آن را استصحب کنیم وضعیتش روشن نیست، که آیا با این امر موجود مرتفع می شود یا نه؟

- فی المثل: در ظهر روز جمعه اشتغال ذمه به یک نمازی قبل از نماز عصر حاصل شده است قطعا و بدنبال آن بنده به عنوان مکلف نماز ظهر هم می خوانم، لکن پس از نماز شک می کنم که آیا این خواندن نماز ظهر، آن اشتغال ذمه به نماز را برمی دارد یا نه؟ چرا؟ زیرا نمی دانم که مستصحب یعنی اشتغال ذمه به چیست؟

اگر اشتغال ذمه به ظهر بوده باشد، قطعا این امر موجود می تواند رافع آن باشد و اگر اشتغال ذمه به جمعه بوده باشد، این امر موجود رافعیّت نداشته و اشتغال ذمه همچنان باقی است. منتهی تردید در بقاء اشتغال ذمه به خاطر تردید در رافعیّت موجود است.

۲- گاهی نیز علت اینست که: شک در رافعیّت موجود از جهل به صفت این موجود سرچشمه می گیرد، بدین معنا که چیزی موجود شده است و لکن ما نمی دانیم که آیا این امر موجود معنون به عنوان رافعیّت و متصف به این صفت هست یا نه؟ در نتیجه شک می کنیم که آیا آن مستصحب ما مرتفع شده است یا نه؟

- فی المثل: شما قبلا وضو گرفته برایتان طهارت باطنیه حاصل شده بود، طهارت باطنیه ای که تا رافع نیاید قابل بقاء می باشد، و لکن پس از مدتی یکی از رطوبتهای ثلاث از ودی یا وذی و یا مذی را مشاهده نمودید و لکن نمی دانید که آیا این موجود خارجی، شرعا رافع وضو و مبطل آن هست یا نه؟

\* تفاوت این رطوبتهای سه گانه در چیست؟

۱- ودی رطوبتی است که گاهی پس از خروج بول مشاهده می شود.

۲- وذی رطوبتی است که گاهی پس از خروج منی مشاهده می شود.

۳- مذی رطوبتی است که گاهی پس از ملاعبه خارج می شود.

۳- و گاهی نیز علت این است که: شکّ در رافعیّت موجود از حیث اشتباه در مصداق است، بدین معنا که: چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما نمی دانیم که آیا این موجود مصداق عنوان کلی رافع هست یا نه؟ درحالی که معنا و مفهوم رافع برای ما روشن و معلوم است.

- فی المثل: شما می دانید که بول رافع طهارت باطنیه است و لکن مذی (برخلاف فرض قبلی) رافع طهارت نیست، حال رطوبتی از شما خارج شده است ولی نمی دانید که آیا بول است یا مذی؟ و لذا نمی دانید که آن طهارت باطنیه شما باقی است یا نه؟

به عبارت دیگر: اگر شما شکّ دارید که این رطوبت موجود رافعیّت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی دانی که آیا مصداق بول است و یا مصداق مذی؟ و لذا: شکّ شما، شکّ در مصداقیّت هذا الموجود است.

۴- و گاهی هم علت این است که: شکّ ما در رافعیّت موجود به جهت اشتباه در مفهوم است و نه اشتباه در مصداق، یعنی معنای رافع برای ما روشن نیست و این ابهام در مفهوم باعث شبهه در رافعیّت شده است.

فی المثل: شما می دانید که نوم یکی از مبطلات وضو است و لکن نمی دانید که آیا نوم شرعی نومی است که غالب بر سمع و بصر هر دو می باشد؟ و یا نوعی هم که تنها غالب بر بصر است و با چرت زدن نیز حاصل می شود داخل در نوم شرعی است؟

پس: در اینجا این مفهوم نوم است که اجمال دارد و لذا اکنون که خفقه و یا چرتی بر شما عارض شده، شکّ دارید که آیا این چرت موجود شده رافع طهارت باطنیه شما شده است یا نه؟

الحاصل: شکّ در رافع به پنج نحو متصور است، که یک تصوّر آن مربوط به شکّ در خود رافع است و لکن چهار تصوّر آن مربوط به شکّ در رافعیّت موجود است.

\* مراد از (ولا اشکال فی کون ما عد الشکّ فی وجود الرافع محل للخلاف...) چیست؟

این است که: هم شکّ در وجود رافع محل نزاع و اختلاف است، هم شکّ در وجود مقتضی، اگرچه برخی از مثبتین خیال کرده اند که شکّ در وجود مقتضی جای خلاف نیست چه وجودا و چه عدما. بدین معنا که عند الشکّ فی المقتضی، قطعاً استصحاب جاری نمی شود.



فی المثل گفته اند: وقتی مقتضی موجود باشد، یعنی آن دلیل مقتضی این حکم باشد و شک ما در رافع استصحاب حجت است. یعنی ما به مقتضی یعنی آن دلیلی که این حکم را آورده عمل کردیم و آن را ادامه می دهیم.

\* حاصل مطلب در (و کیف کان ...) چیست؟

این است که: در باب شک در مقتضی و رافع: برخی استصحاب را مطلقاً جاری می دانند، برخی آن را مطلقاً انکار می کنند و گروهی نیز قائل به تفصیل میان شک در مقتضی و شک در رافع شده اند که خود بر سه دسته اند:

۱- برخی از مفسرین از جمله محقق اول می گویند: در شک در مقتضی استصحاب جاری نیست و لکن در شک در رافع با همه اقسامش جاری است.

۲- برخی از مفسرین می گویند: استصحاب تنها در شک در وجود رافع جاری است و لکن در شک در مقتضی و در شک در رافعیّت موجود به همه اقسامش جاری نیست.

۳- برخی از مفسرین هم بر این عقیده اند که استصحاب در شک در اصل وجود رافع و در شک در رافعیّت موجود به خاطر اشتباه مصداق که قسم سوم از اقسامی است که اتفاقاً گذشت، جاری می شود، و لکن در شک در مقتضی و در سه قسم دیگر شک در رافعیّت موجود جاری نمی شود.

الحاصل: گویا در هر سه قول جریان استصحاب، در شک در اصل وجود رافع مسلّم و قطعی است و لذا برخی مدّعی شده اند که این قسم از محل بحث خارج بوده و دیگر اقسام محل نزاع و اختلاف اند. اما شیخنا می فرماید، از کلمات مثبتین و منکرین استفاده می شود که این قسم نیز داخل در محل نزاع است.

خلاصه اینکه: در امر سادس نه تقسیم بندی ذکر گردید و در ضمن این تقسیمات به اقوال مختلف در باب استصحاب پرداخته شد.

و لذا جناب شیخ در مقام جمع بندی می فرماید: از مجموعه مطالبی که گفتیم و نگفتیم یازده قول و نظریه روی هم رفته در باب استصحاب و حجّیت آن بدست می آید که در متن بعد مورد بیان قرار خواهند گرفت.

\*\*\*

(الأقوال في حججه الاستصحاب) الأوّل: القول بالحججه مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدميّ و الوجوديّ.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجيه و بين الحكم الشرعيّ مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعيّ الكلّي و غيره، فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئيّ و غيره، فلا يعتبر في غير الاول، و هذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يستظهر من كلام المحقّق الخوانساري في حاشيه شرح الدروس، على ما حكاه السيّد في شرح الوافيه. (١)

السابع: التفصيل بين الاحكام الوضعيه - يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع - و الاحكام التكليفيه التابعه لها، و بين غيرها من الاحكام الشرعيه، فيجرى في الأوّل دون الثاني. (٢)

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالاجماع و غيره، فلا يعتبر في الأوّل.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره

ص: ٢٠٦

١- لم ترد « و هذا هو الذي - شرح الوافيه » في « ه »، و كتب فوقها في (ص): « زائد ». و انظر شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٩.

٢- لم ترد « التفصيل - إلى - دون الثاني » في (ظ)، و ورد بدلها: « التفصيل بين الكلّي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي و غيره، فلا يعتبر في الأوّل ».

فشك في الغايه له، و بين غيره، فيعتبر في الاول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.(1)

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجي ء من كلامه.

الحادي عشر: زياده الشك في مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجي ء من المحقق الخوانساري.

ثم إنه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسأله في الاصول و الفروع، لزادت الاقوال على المذكور بكثير،(2) بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسأله، ألا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

ترجمه

### (اقوال در حجيت استصحاب)

#### اشاره

۱- قول (مرحوم آخوند و جناب مظفر) در حجيت مطلق استصحاب (در برابر تفاصيل بعدی)

۲- قول (مرحوم سيد مرتضى و صاحب معالم (ره)، در عدم حجيت استصحاب مطلقا.

۳- قول (پيروان ابو حنيفه و شريف العلماء به پيروى از صاحب رياض از علمای شيعه) در تفصيل بين (امور) عدمی و (امور) وجودی (بدین معنا که در امور عدمیه يجرى و در امور عدمیه لا يجرى).

۴- قول (محقق خوانساری) در تفصيل بين امور خارجيه (يعنى موضوعات) و بين حکم شرعى مطلقا چه کلى و چه جزئى، که جريان استصحاب در موضوعات خارجيه معتبر نمى باشد (و لکن در احکام شرعيه جارى و معتبر است)

۵- قول (جمعيت اخباريين) در تفصيل بين حکم شرعى کلى و بين موضوعات خارجيه که

ص: ۲۰۷

۱- المعارج: ۲۰۹-۲۱۰.

۲- للوقوف على سائر الاقوال، انظر «خزائن الاصول» للفاضل الدربندى، فن الاستصحاب، الصفحه ۱۶-۱۸ و ادعى بعضهم: أنّ الاقوال ترتقى إلى تيف و خمسين، انظر وسيله الوسائل فى شرح الرسائل للسيد محمّد باقر اليزدى، الصفحه ۱۲، من مباحث الاستصحاب.



اجرای استصحاب در اولی یعنی حکم کلی شرعی معتبر نمی باشد جز در عدم نسخ، و لکن در موضوعات خارجی معتبر است.

۶- قول (باز هم محقق خوانساری) در تفصیل میان حکم جزئی و غیر آن، یعنی حکم کلی و موضوعات خارجی، که جریان استصحاب در غیر حکم جزئی معتبر نمی باشد و این همان مطلبی است که گذشت که چه بسا از کلام محقق خوانساری در حاشیه شرح دروس بنا بر آنچه که سید صدر آن را در شرح وافیه نقل کرده روشن می شود که فقط در شبهه جزئی استصحاب جاری می شود و لکن در ماعدای آن لا یجری.

۷- قول (مرحوم ملا عبد الله تونی)، در تفصیل میان احکام وضعیه به معنای خود اسباب (نه سببیت الاسباب) و خود شرط (نه شرطیت الشرط)، و خود مانع (و نه مانعیت المانع) و احکام تکلیفیه ای که تابع احکام وضعیه هستند (مثل حرمت استعمال که تابع تنجس آب است و ...) و بین احکام تکلیفیه مستقله (و یا به تعبیر دیگر احکام شرعیه و خود شرطیت و سببیت و ...).

پس: در احکام وضعیه و احکام تکلیفیه تابعه استصحاب جاری می شود و لکن در احکام شرعیه و در خود شرطیت و سببیت و ... جاری نمی شود.

۸- قول (امام محمد غزالی) در تفصیل میان آن مستصحبی که توسط دلیل اجماع ثابت شده با آن حکمی که توسط دلیل شرعی دیگر مثل کتاب و سنت ثابت شده که استصحاب را در بخش اول انکار می کند و در بخش دوم اثبات.

۹- قول (محقق اول صاحب معارج) در تفصیل بین آنجائی که مستصحب از اموری است که استمرارش با دلیل از خارج (یعنی اجماع) ثابت شده، و شک می شود در غایتی که رافع آن است و بین غیر آن.

پس جریان استصحاب در اولی یعنی در شک در رافع معتبر است و لکن در غیر آن معتبر نیست.

(به عبارت دیگر: در اینجا تفصیل داده شده است بین شک در مقتضی و شک در رافع، بدین معنا که استصحاب در شک در مقتضی لا یجری و لکن در شک در رافع به همه پنج قسم آن یجری).

۱۰- قول (محقق سبزواری) به همین تفصیل نهم است به شرط اختصاص شک در وجود رافع، (یعنی از اقسام شک در رافع تنها قسم اول را قبول کرده که شک در اصل وجود رافع باشد و لکن استصحاب در اقسام اربعه شک در رافعیّت موجود را انکار نموده اند)

۱۱- قول (محقق خوانساری) به همین تفصیل دهم، به شرط زیادت شک در مصداق غایت، به جهت مشتبه شدن مصداق و نه مفهوم (یعنی دو قسم از اقسام شک در رافع را استثنا کرده و استصحاب را در آن جاری دانسته اند و آن قسم اول و قسم چهارم از چهار قسم می باشد).

اما در شک در مقتضی در قسم دوم و سوم و در قسم پنجم از شک در رافع منکر اجرای استصحاب اند.

سپس می فرماید: اگر بنا باشد که ظاهر کلمات کسانی که در اصول و فروع متعرض مسئله حجیت استصحاب شده اند، ملاحظه گردد، اقوال و آراء زیادت از این ۱۱ موردی که ذکر شد پیدا خواهد شد، بلکه گاهی برای یک عالم دو قول و یا بیشتر از آن در این مسئله پیدا می شود، و لکن صرف وقت در این گونه امور، سزاوار نیست.

\*\*\*

ص: ۲۰۹

(أقوى الاقوال فى الاستصحاب) (١) و الأقوى: هو القول التاسع، و هو الذى اختاره المحقق، فإنَّ المحكى عنه فى المعارج (٢) أنه قال:

إذا ثبت حكم فى وقت، ثم جاء وقت آخر و لم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلاله على نفيه؟ أم يفتقر الحكم فى الوقت الثانى إلى دلاله؟

حكى عن المفيد (قدس سره): أنه يحكم ببقائه، (٣) و هو المختار. و قال المرتضى (قدس سره): لا يحكم. (٤)

ثم مثل بالتيمم الواجد للمار فى أثناء الصلاة، ثم احتج للحجبه بوجوه، منها: أن المقتضى للحكم الاوّل موجود، ثم ذكر أدلّه المانعين و أجاب عنها.

ثم قال: و الذى نختاره: أن نظرى فى دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقا و جب الحكم باستمرار الحكم، ك: «عقد النكاح»، فإنه يوجب حلّ الوطء مطلقا، فإذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أن الطلاق لا يقع بها لو قال:

«حلّ الوطء ثابت قبل التطق بهذه الالفاظ، فكذا بعده» كان صحيحا؛ لأنّ المقتضى للتحليل - و هو العقد - اقتضاه مطلقا، و لا يعلم أن الفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال: انّ المقتضى هو العقد، و لم يثبت أنه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيدا بوقت، فيلزم دوام الحلّ؛ نظرا إلى

ص: ٢١٠

١- العنوان منّا.

٢- حكاه عنه فى المعالم: ٢٣٤ و ٢٣٥.

٣- حكاه عنه الشيخ الطوسى فى العده ٢: ٧٥٦، و انظر التذكرة بأصول الفقه (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٥.

٤- انظر الدرعيه ٢: ٨٢٩.

وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرفع.

ثم قال: فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، و إن كان أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه (١) انتهى.

و يظهر من صاحب المعالم اختياريه؛ حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجّيه الاستصحاب، (٢) فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره.

ترجمه

مختار شيخنا و مرحوم محقق در شكّ در رافع و نه در شكّ در مقتضى حجّيت استصحاب است

**و قوی ترین (قول در حجّیت استصحاب)؛ همان قول نهم است**

**اشاره**

، و آن قولی که جناب محقق حلی آن را برگزیده است، زیرا آنچه در معارج از ایشان نقل می شود این است که می گوید: هرگاه حکمی در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری آمد و دلیلی بر منافی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز به دلیل دارد؟

از شیخ مفید (ره) نقل شده که او معتقد بوده است به اینکه حکم می شود به بقاء آن و این قول مختار ماست.

و سید مرتضی (ره) (که منکر استصحاب در این گونه موارد است می گوید که خیر) حکم به بقاء آن نمی شود. سپس مثال زده است به متممی که در اثناء نماز واجد آب می شود (که آیا به صرف پیدا شدن آب، تیمّم این فرد منتقض می شود یا نه؟) سپس برای حجّیت (استصحاب در اینجا) به چند وجه استدلال نموده است.

از جمله این استدلالها این است که:

- مقتضى برای حکم اول موجود است، و (پس از ذکر ادله مثبتین)، ادله مانعین را ذکر کرده و به

ص: ۲۱۱

۱- المعارج: ۲۰۶-۲۱۰، مع اختلاف یسیر.

۲- المعالم: ۲۳۵.

آنها پاسخ داده است. سپس می گوید: آنچه من اختیار می کنم این است که: در دلیل آن حکم (که قبلاً متیقن بوده است) نظر کنیم؛ پس:

- اگر دلیل، به نحو مطلق (یعنی مستمرا)، اقتضای آن حکم را بکند، حکم به استمرار آن حکم سابق، واجب است، مثل عقد نکاح؛ زیرا عقد نکاح موجب حلالیت آمیزش به صورت مطلق (یعنی به نحو مستمر و برای همیشه) می شود.

پس اگر اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می شود (مثل انت خلیه و انت بریه) و کسی که منکر وقوع طلاق با این الفاظ است، استدلال کند به اینکه: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم نیز ثابت است، استدلال او صحیح خواهد بود.

چرا؟ زیرا مقتضای حلال بودن آمیزش که همان عقد ازدواج است، حلال بودن آن را به گونه مطلق (یعنی برای همیشه و بطور مستمر) اقتضاء داشته است و معلوم نیست که الفاظ گفته شده، آن اقتضاء را از بین برده باشد، پس حکم اول به جهت عمل به مقتضی، ثابت است.

سپس می فرماید: گفته نشود که مقتضی حلال بودن آمیزش، همان عقد بوده است و ثابت نشد که باقی است. زیرا ما در پاسخ می گوئیم: وقوع عقد، مقتضی حلیتی است که مقید به وقتی نمی باشد، پس با توجه به وقوع مقتضی، بدون توجه به دائمی بودن عقد، مستلزم دوام حلالیت است.

پس واجب است، حلالیت ثابت باشد، تا اینکه رافع ثابت شود.

سپس می فرماید: اگر مراد از مخالفت با مذهب امامیه، معنائی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل به استصحاب، عمل بدون دلیل نیست.

و اگر مراد سید مرتضی از این مخالفت، استصحابات دیگری ورای این استصحاب است (مثل استصحابات شک در مقتضی)، ما نیز از آن روی گردانیم. (۱)

ص: ۲۱۲

\* حاصل مطلب در (و الاقوی: هو القول التاسع ...) چیست؟

این است که: شیخنا (ره) می فرماید: به نظر من قول نهم که تفصیل می دهد میان شک در مقتضی و شک در رافع را و می گوید استصحاب در شک در مقتضی حجت نیست و لکن در شک در رافع به همه اقسامش حجت است، قوی ترین نظریه در باب حجیت استصحاب است، و لذا من نیز این قول را اختیار می کنم.

سپس می فرماید: قول نهم، همان قولی است که کسان دیگری از جمله مرحوم محقق اول در معارج آن را برگزیده و قائل به همین تفصیلی شده اند که ما شده ایم.

به عبارت دیگر: خود شیخ میان شک در مقتضی و شک در رافع تفصیل قائل شده اند به اینکه: استصحاب در شک در رافع جاری می شود، و لکن در شک در مقتضی جاری نمی شود و این رأی را به محقق حلی و صاحب معالم نسبت داده اند.

\* خلاصه قول نهم از زبان محقق (ره) چیست؟

این است که: اگر حکمی در یک زمانی ثابت شد، لکن در زمان دیگری ما در بقاء آن حکم شک کردیم درحالی که هیچ دلیل معتبری بر انتفاء آن حکم سابق اقامه نشده است، در چنین موردی آیا می توان حکم نمود به بقاء همان حکم سابق و یا اینکه حکم نمودن در زمان بعدی نیز مثل حکم کردن در همان زمان قبلی نیازمند دلیل است و ما حق استصحاب نداریم؟

به عبارت دیگر: اگر شک ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحاب ما به حسب دلیل، استعداد و قابلیت بقاء دارد، و لکن شک ما در این است که آیا رافعی پیش آمده است یا نه؟ و یا اینکه نه در حصول امر موجود هم شک نداریم، بلکه در رافعییت این رافع شک داریم آیا حق داریم که استصحاب جاری کنیم یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر اگر ما در رابطه با مستصحاب از حیث رافع نگران شدیم و نه از حیث مقتضی آیا می توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

می فرماید: از شیخ مفید حکایت شده است که فرموده: آری استصحاب (در چنین جائی) جاری است و مختار من نیز که شیخ مفید هستم، همین است و لکن سید مرتضی، منکر شده و فرموده است: خیر، استصحاب در چنین جائی جاری نیست.

\* پس غرض از (ثم مثل بالمتیّم الواجد للماء ...) چیست؟

بیان مثالی است که مرحوم محقق از باب تیمم آورده مبنی بر اینکه: شخصی که فاقد آب بود، از روی اضطرار با تیمم وارد نماز شد که در اینجا ممکن است حالات مختلفی برای این مصلی پیش بیاید و آن اینکه:

۱- شاید تا آخر نماز هم به آب دسترسی پیدا نکند که در این صورت نمازش بدون اشکال صحیح است.

۲- و شاید در اثناء نماز آب پیدا شود و او امکان تجدید وضو نیز داشته باشد که در اینجا بلاشکال باید وضو ساخته و باقیمانده عمل را ادامه دهد.

۳- و شاید در اثناء نماز برای یک لحظه آب پیدا شود و لکن در اثر ریختن و یا هر حادثه ای آب از بین برود.

حال سؤال این است که آیا جواز مضمی بر نماز با حال تیمم که قبل از پیدا شدن آب بود اکنون هم ادامه دارد یا نه؟

به عبارت دیگر آیا در این صورت بقاء حالت مضمی بر صلاه استصحاب می شود یا نه؟

می فرماید: کسانی که قائل به حجیت استصحاب اند، در اینجا استصحاب می کنند بقاء تیمم را و می گویند قبل از اینکه آبی پیدا شود، تیمم داشتم و حق داشتم که نمازم را بخوانم، حال که در اثناء نماز آب پیدا شده است و در اثر حادثه ای از بین رفته آیا تیمم من منتقض شده است یا نه؟

استصحاب می کنم بقاء تیمم را.

سپس می فرماید: تحقیق مطلب این است که آن حکمی که قبلاً ثابت شده بود: اگر دلیلش استمرار آن را اقتضاء می کند و دلالت دارد بر ثبوت الحکم مطلقاً یعنی بدون تقیید به زمان خاصی، در این صورت برطبق ظاهر دلیل فتوای داده و حکم می کنیم به بقاء ما کان و الّا فلا- یعنی: و اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار حکم نداشت و اقتضای دوام آن را نمی کرد، در صورتی که در بقاء آن حکم شک کنید، حق استصحاب بقاء ندارید. سپس مثال می زند به باب عقد نکاح بدین معنا که: وقتی عقد نکاح با همه شرایطش منعقد گردید، سبب زوجیت شده و به دنبال آن آثار زوجیت که عبارت باشد از استمتاع بر آن مرتب می شود و این حکم نیز مطلق است یعنی مقیّد به زمان خاصی نیست، بلکه قابلیت دارد که تا ده ها سال بماند، مگر اینکه مزیل و رافعی از قبیل مرگ، طلاق، ارتداد و ... حاصل شود.

بنابراین در این حکم مقتضی برای بقاء زوجیت باقی است و لکن در زمان لا حق:

۱- گاهی یقین به ارتفاع پیدا می کنیم و آن در فرضی است که صیغه معتبر طلاق با همه

شرایطش انشاء شود.

۲- و گاهی شک در بقاء این زوجیت پیدا می‌کنم، بخاطر شک در اصل وجود رافع که آیا اصلاً صیغه طلاق محقق شده و یا اصلاً موتی صورت گرفته یا نه؟

۳- و گاهی هم شک ما شک در رافعیت موجود است که مثال محقق از همین قبیل است، فی المثل: زوجی به زوجه اش گفته: انت حلیه، انت بریه و ... و لکن نمی‌دانیم که آیا این عبارات رافع زوجیت و حلّیت و طی می‌باشند یا نه؟

در این صورت حکم می‌کنیم به بقاء حلّیت و طی از باب عمل به مقتضی و این همان استصحابی است که جناب محقق در شک در رافع جاری کرده است.

\* پس غرض از (لا یقال: انّ المقتضی هو العقد، و لم یثبت انه باق ...) چیست؟

پاسخ و یا به تعبیر دیگر دفع یک اشکال است به اینکه: اگر کسی بگوید مقتضی حلّیت و طی در مثال فوق، عقد نکاح بود که اکنون بقاء آن ثابت نیست بلکه از بین رفته و معلوم العدم است، بخاطر اینکه عقد یک سری الفاظ بود که صدر ثم انعدم، در پاسخ به او می‌گوئیم: لازم نیست که خود صیغه عقد نکاح به لحاظ وجود خارجی دوام داشته باشد تا حلّیت و طی دائمی باشد، بلکه حلّیت و طی دائماً بر اصل وجود مقتضی مترتب است، یعنی این مقتضی به گونه ای است که در صورت تحقق، اثر و مقتضایش دائمی است و لو خودش آنی باشد.

به عبارت دیگر: وقتی عقد نکاح میان دو نفر تحقق می‌یابد، صیغه عقد پس از جریان از بین می‌رود، و لکن اقتضای این عقد که حلّیت است مستمر و دائمی می‌باشد تا اینکه رافعی بیاید و حیثیت این حلّیت را از بین ببرد.

\* پس غرض از (ثم قال: قال کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه ...) چیست؟

این است که جناب سید مرتضی که منکر استصحاب هستید و می‌گوئید استصحاب کردن یعنی عمل به غیر دلیل، مرادتان از این سخن چیست؟

۱- اگر مرادتان همین موردی است که ما گفتیم که دلیل ظهور در دوام و استمرار دارد و مقتی موجود است و شک ما در رافع، که چنین موردی عمل به غیر دلیل نیست.

۲- و اگر مرادتان غیر از این موردی باشد که ما گفتیم یعنی مرادتان باب شک در مقتضی است ما نیز با شما هم صدا شده و می‌گوئیم اجرای استصحاب در این گونه موارد جایز نیست.

به عبارت دیگر: جناب سید مرتضی که می‌گوئید استصحاب بخاطر اینکه اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر است و قیاس، پس غلط است و عملی است بدون دلیل، در پاسخ





به شما می گوئیم:

- خیر، استصحاب در این موارد عمل بلادلیل نیست بلکه مع الدلیل است، چرا که مواردی مثل عقد نکاح مقتضی حلّیت دائمی است.

یعنی: وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی توانید بگوئید استصحاب عمل بلادلیل است.

۳- و لکن اگر مرادتان غیر از مورد مذکور باشد مثل موارد شکّ در مقتضی بله اگر کسی در اینجا استصحاب جاری کند، عملش بلادلیل است مثل: استصحاب الخیار در خیار غبن.

پس: در مورد شکّ در رافع، استصحاب جاری است آن هم مع الدلیل و نه بلادلیل و لکن در مورد شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی شود چرا که عمل بلادلیل است.

\* مراد شیخ از (و یظهر من صاحب المعالم اختیاره...) چیست؟

این است که: از جمله کسانی که قبل از شیخنا (ره) همین تفصیل را پذیرفته است مرحوم صاحب معالم می باشد. صاحب معالم مرحوم محقق را جزء منکرین حجّیت استصحاب به شمار آورده می گوید به این دلیل که محقق موردی را که پذیرفته و در آن استصحاب جاری نموده، همان مورد شکّ در رافع است که مورد قبول همگان است.

به عبارت دیگر صاحب معالم می گوید: بیان مرحوم محقق در بالا نشان می دهد که او از فتوای اولش که گفت حقّ با مثبتین یعنی شیخ مفید است عدول کرده است چرا که این حرف صاحب معالم نشان می دهد که ایشان هم استصحاب را در شکّ در رافع جاری می داند. منتهی کم لطفی کرده می خواهد آن را از محل نزاع خارج نماید. به طوری که اگر کسی استصحاب را در شکّ رافع جاری بداند از منکرین است و نه از مثبتین.

\* جمع بندی مطالب تا به اینجا چه شد؟

۱- این شد که خود شیخ میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شد به اینکه:

استصحاب در شکّ در رافع جاری می شود، و لکن در شکّ در مقتضی جاری نمی شود.

۲- جناب شیخ رأی مزبور را به محقق حلی و صاحب معالم هم نسبت داده اند.

۳- در تعریف مقتضی فرمود: مقصود از (مقتضی) شکّ ما از حیث استعداد و قابلیت ذاتی موضوع است در بقاء. مثل شکّ در بقای شب و روز، و بقای خیار غبن، پس از اولین زمان اطلاع بر مغبوتیت. و اما گاهی با اینکه به استعداد موضوع برای بقاء یقین داریم، از جهت عارض شدن رافع بر موضوع، شکّ در رافع نیز بوجود می آید.

یعنی: ما شکّ می کنیم که آیا رافعی بر موضوع عارض شده است تا موضوع را از بین ببرد یا نه؟



۴- سپس می فرماید: شک در رافع بر چند قسم است:

- گاهی شک در وجود خود رافع است مثل شک در اینکه آیا بولی خارج شده است تا وضو را نقض کرده باشد یا نه؟

- گاهی هم شک در رافعیّت موجود است، که در این صورت هم: یا مستصحب معین نیست، یعنی میان چیزی که موجود است و رافع و چیزی که موجود نیست، مردد است، مثل نماز ظهر روز جمعه که مورد شک است که آیا خواندنش رافع اشتغال ذمه به نماز پیش از عصر روز جمعه هست یا نه؟ چرا که مردد میان نماز ظهر و جمعه می باشد، و یا اینکه رافع نماز جمعه است که هنوز خوانده نشده است؟

- گاهی نیز از حیث رافع بودن، جاهل به صفت موجود است، مثل مذی و یا اینکه مفهوم آن معلوم است، و لکن در مصداق رافع بودن تردید دارد، مثل رطوبتی که مرد میان بول بودن و ودی بودن است.

- گاهی نیز مفهوم آن مجهول است و رافع بودنش آشکار نیست.

سپس می فرماید: بالاتردید، حجّیت استصحاب در غیر شک در رافع محل اختلاف آراء است، گرچه ظاهر سخنان برخی از کسانی که استصحاب را در شک در رافع حجّت می دانند، و اینکه گفته اند مقتضی برای حکم اول موجود است، خود اشعار دارد که در این مسئله نیز توهم اختلاف آراء است، و لکن ظاهراً در شک در مقتضی اختلاف آراء واقع شده است، چنانکه از انکار سید مرتضی نسبت به حجّیت استصحاب شهری که در کنار دریا ساخته شده است و زیدی که از دیدگان غایب است، این مطلب ظاهر می شود؛ اگر استصحاب حجّت باشد، بینه نافی اولویت پیدا می کند چرا که معتقد به استصحاب عدم است.

علی ای حال: میان شک از جهت مقتضی و شک از جهت رافع تفصیل داده شده و حجّیت استصحاب در اولی مورد انکار قرار گرفته، و در رافع میان شک در وجود آن و شک در رافعیّت آن تفصیل داده شده است، که در صورت دوّم یا مطلقاً حجّت نیست، و یا در صورتی که شک در مصداق خارجی نباشد.

البته رأی که جناب شیخ انصاری در این مسئله اختیار کرده است را به مرحوم محقق حلی نسبت داده اند. چرا؟ زیرا محقق حلی گفته است: هر گاه حکم در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری فرا رسید درحالی که دلیلی بر منتفی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز

به دلیل دارد؟

سپس می گوید: آنچه من اختیار می کنم این است که در دلیل آن در نظر می کنم: اگر دلیل به گونه مطلق، اقتضای آن حکم را دارد، واجب است حکم به استمرار آن حکم شود، مثل عقد نکاح؛ چرا که عقد نکاح موجب حلالیت آمیزش به صورت مطلق می باشد.

پس هرگاه اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می شود، و کسی که منکر وقوع طلاق با آن الفاظ است استدلال کند که: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم ثابت است، استدلال او درست خواهد بود چرا؟ زیرا مقتضی حلال بودن آمیزش (یعنی عقد)، حلال بودن آن را به گونه مطلق اقتضاء داشته، و معلوم نیست که الفاظ گفته شده آن اقتضاء را از بین برده باشد.

پس: به جهت عمل به مقتضی، حکم ثابت است.

و اما اگر گفته شود که مقتضی حلیت، عقد بوده است و ثابت نیست باقی باشد؟ در پاسخ می گوئیم: وقوع عقد مقتضی حلیتی است که مقید به وقتی نمی باشد؛ پس با توجه به وقوع مقتضی (بدون توجه به دائمی بودن) مستلزم دوام حلالیت است. پس واجب است حلالیت ثابت باشد، تا رافع ثابت بشود.

حال: اگر مراد از مخالفت مذهب امامیه، معنایی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل بدون دلیل نخواهد بود، و اگر چیزی دیگر ورای آن را اراده کرده است ما از آن روی گردانیم. (۱)

\* نظر حضرت امام خمینی راجع به تفسیر شیخ از مقتضی چیست؟

ضمن انتقاد به تفسیر مقتضی از نظر شیخ انصاری چهار معنا از مقتضی ارائه فرموده که عبارتند از:

۱- چیزی که استعداد بقاء و استمرار و دوام و قرار دارد

۲- مناطها و ملاک های احکام؛

۳- اسباب و مسبب های شرعی؛ مثل عقد که مقتضی ملکیت است و وضو که مقتضی طهارت است.

۴- قاعده مقتضی و مانع.

ص: ۲۱۸

\* تفسیر جناب شیخ از مقتضی کدامیک از معانی فوق است؟

آنچه جناب شیخ در تفسیر مقتضی فرموده معنای اول است که سخنان محقق حلی را نیز بر آن تطبیق کرده است.

اما آنچه امام خمینی از سخنان مرحوم محقق اظهار داشته اند، معنای سوم از معانی مذکور است؛ چنانکه گفته اند:

سخنان شیخ انصاری ظهور در این دارد که مقصد از مقتضی، در مقابل رافع همان چیزی است که میان بزرگان معروف است که مستصحب هر گاه دارای استعداد بقاء و استمرار باشد و اقتضای دوام و قرار داشته باشد، و شک در پیدایش چیزی کند که رافع آن استعداد باشد، شک در رافع است، و لکن هر گاه شک در مقدار بقای آن و قابلیت دوام آن بکنند، و شک در زایل شدنش از ناحیه مقدار استعداد و قابلیت دوام باشد، شک در مقتضی است.

مقصودش از مقتضی، مناطهای احکام نیست، و مقتضی در باب اسباب و مسببهای شرعی، مثل (عقد مقتضی ملکیت است) و (وضو مقتضی طهارت است) نمی باشد.

الحاصل: آنچه گفته شد، ظاهر سخنان شیخ در موارد مختلف و معروف از عقیده و مذهب ایشان است اگرچه آن چیزی که در ادامه گفتار محقق حلی در بحث دلیل های رأی نهم بدان تصریح کرده اند، موهم خلاف آن است؛ بخاطر اینکه سخنان محقق حلی به مختار شیخ برمی گردد، در صورتی که مراد شیخ از دلیل حکم در کلامش (البته به قرینه مثالش به عقد نکاح) همان مقتضی باشد، و حکم شک در وجود رافع، حکم شک در رافعیّت چیزی باشد.

چرا؟ زیرا مراد محقق از مقتضی، همان چیزی است که در باب اسباب و مسبب های شرعی گفته می شود، مثل عقد نکاح که مقتضی حلال بودن آمیزش است؛ و مرادش از رافع، چیزی است که این اقتضاء را از بین می برد؛ چنانکه این معنا، صریح ادامه سخنان ایشان است، و این ادامه ممکن است قرینه باشد بر اینکه مرادشان از دلیل حکم در ابتدای گفتارشان، همان مقتضی است.

پس: در این صورت اگر سخنان محقق به مختار شیخ انصاری برمی گردد، مراد شیخ از مقتضی نیز همان چیزی است که در باب اسباب و مسبب ها اطلاق می شود. و لکن سخنان شیخ در ادامه خبرهای استصحاب، ظهور در چیزی دارند که از مذهب ایشان شناخته می شود.

بنابراین: سخنان شیخ به سخنان محقق بر نمی گردد؛ چرا که محقق حلی یا مطلقاً حجیت استصحاب را رد کرده است، البته اگر مرادش از دلیل حکم، اطلاق دلیل ها، یا عموم دلیل ها باشد؛

و مرادش از شک در رافعیّت، شک در تقیید یا شک در تخصیص باشد، یا اینکه مراد محقق از مقتضی و رافع همان قاعده مقتضی و مانع است، چنانکه جناب شیخ هم کلام ایشان را اوّل بر آن حمل کردند.

و یا اینکه اجرای استصحاب در چیزی است که هر گاه مقتضی (یعنی سبب شرعی) وجود داشت، مطلقاً مقتضی وجود مسبب است، مثل عقد نکاح که مطلقاً مقتضی حلال بودن آمیزش است و هنگام شک در الفاظی که آیا آنها رافع حلال بودن هستند یا نه، استصحاب حکم مقتضی می شود تا رافع معلوم شود.

هیچ یک از احتمال های گفته شده به ظاهر سخنان شیخ انصاری و آنچه از مذهبش شناخته شده بر نمی گردد. (۱)

ص: ۲۲۰

---

۱- الاستصحاب امام خمینی، ص ۱۷-۱۹.

آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری\* جناب شیخ تقسیمات استصحاب به انواع مختلف بر چه اساسی است؟

۱- یکی به اعتبار مستصحب است، چرا که شیئی که قبلاً بوده و اکنون آن را استصحاب می کنیم در صورتهای مختلفی است.

به عبارت دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق دارای تقسیماتی است.

۲- یکی به ملاحظه دلیل است، چونکه یقین سابق از روی دلیل بوده و این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- یکی هم براساس شکّ لاحق است.

الحاصل: استصحاب بر سه اساس تقسیم می پذیرد: ۱- مستصحب ۲- الیقین السابق ۳- شکّ لاحق

\* تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب چگونه است؟

از آنجا که مستصحب گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی، ما نیز یک وقت وجود امری که در سابق بوده است استصحاب می کنیم و یک وقت عدم وجود آن امر در سابق را استصحاب می کنیم.

۱- و امّا استصحاب وجود یک امر در سابق مثل اینکه می گوئیم: روزه رمضان در فلان ماه واجب بود، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز هم این روزه رمضان در آن ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می کنم وجوب این صوم را.

و یا فی المثل می دانم که قبلاً- طهارت شرط ورود به نماز بود، اکنون شکّ کرده ام که آیا هنوز هم این شرط هست یا نه؟ استصحاب می کنم وجوب شرط مزبور را.

۲- و امّا استصحاب عدم وجود امر سابق مثل استصحاب برائت اصلیه بدین نحو است که فی المثل می گوئیم: قبل از ظهور اسلام فلان عمل واجب نبود، حال نمی دانم که آیا پس از اسلام این عمل واجب شده یا نه؟ استصحاب می کنم عدم وجوب آن را.

\* جناب شیخ آیا هر دو استصحاب وجودی و عدمی محل کلام بوده و یا اینکه نه تنها استصحاب



وجودی محل نزاع بوده و استصحاب عدمی از مسلمات بوده و اختلافی در آن وجود نداشته است؟

۱- گاهی گفته شده است که نزاع مربوط به مستصحب وجودی است و نه عدمی.

۲- گاهی گفته شده است که خیر هر دو نوع مستصحب یعنی وجودی و عدمی، محل نزاع بوده است.

\* دلیل کسانی که مستصحابات عدمیه را از مسلمات دانسته و آنها را از محل بحث خارج دانسته اند چیست؟

دلیل اولشان اجماع قولی است، بدین معنا که همه علما بالاتفاق قائل اند به اینکه: یجری الاستصحاب فی العدمیات، و لذا از محل نزاع و اختلاف خارج اند.

دلیل دومشان سیره و یا اجماع عملی است. بدین معنا که همه علما در اعصار مختلف چنین استصحابی را اجرا می کرده اند. فی المثل وقتی به هنگام استنباط حکم شرعی شک می کنند که فی المثل این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می گویند: الاصل عدم التخصیص. و یا وقتی در معنای یک لفظی شک می کنند که آیا معنای حقیقی مراد لفظ بوده است یا مجازی؟ همه بنایشان این است که: الاصل عدم القرینه.

یعنی: اصل عدم قرینه بر اراده معنای مجازی کرده آن را حمل بر حقیقت می کنند.

دلیل دیگر حضرات این است که وقتی بحث می شود که هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

عده ای می گویند یجری و دلیلشان این است که: علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست.

عده ای می گویند: خیر، لا یجری، چرا که علّت محدثه، علّت مبقیه نیست.

\* جناب شیخ قبل از طرح سؤال اصلی و پاسخ به آن آیا چنین است که برخی به قول مطلق بگویند که علّت محدثه علّت مبقیه نیست و برخی بطور مطلق بگویند علّت مبقیه هست؟

خیر چرا که:

۱- در برخی از جاها ما یقین داریم که علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست، فی المثل: وقتی شما وضو می گیرید نه تنها وضو در حال وضو گرفتن علّت طهارت شماسست، تا زمانی هم که ناقض نیامده سبب طهارت شماسست.

یعنی این گونه نیست که در وقت وضو گرفتن پاک باشید و لکن پس از اتمام وضو طهارت از بین برود، خیر، اثر وضو که همان طهارت است تا نیامدن ناقض و یا رافع بحال خود باقی است.

پس در اینجا علت محدثه، علت مبقیه هم هست و لذا بقای طهارت نیازمند به علت دیگری نیست.

۲- لکن در برخی از جاها نیز یقین داریم که علت محدثه، علت مبقیه نیست، یعنی هم حدوث علت می خواهد، هم بقاء آن. فی المثل: طلوع شمس، علت محدثه روشنائی عالم است، حال آیا با یک طلوع، عالم برای همیشه روشن می ماند؟ خیر. زیرا خود خورشید علت محدثه دارد، بقای خورشید نیز نیاز به علت دارد.

به عبارت دیگر: مرتب باید خورشید باشد، تا که روشنائی هم باشد که اگر نباشد، روشنائی هم نخواهد بود.

\* جناب شیخ آیا علی القاعده و بطور کلی علت محدثه، علت مبقیه نیز هست یا نه؟

۱- برخی گفته اند چیزی که علت حدوث باشد، علی القاعده باید علت بقاء هم باشد. مگر اینکه خرج بالدلیل.

۲- برخی هم گفته اند که خیر، علی القاعده، بقاء یک چیز هم باید همچون حدوثش دارای علت باشد.

الحاصل:

- آنهایی که می گویند: استصحاب در عدمیات جاری می شود، بر این باورند که علت محدثه، علت مبقیه نیز هست. و لذا: وقتی یک چیزی در عالم حادث شد دارای علت است و علت حدوث علی القاعده، علت بقاء نیز هست، پس اگر شک کردیم استصحاب جاری می کنیم.

- و آنهایی که می گویند: استصحاب در عدمیات جاری نمی شود، بر این باورند که علت حدوث، علت بقاء نیست. یعنی: هر چیزی در بقاء احتیاج به علت جداگانه دارد، همان طور که در حدوثش نیازمند به علت دارد. و لذا: هر زمانی که شک کردیم که آن چیزی که حادث شده بود اکنون هم وجود دارد یا نه؟ حق اجرای استصحاب نداریم. چرا؟ زیرا: بقاء نیز مثل حدوث علت می خواهد و حال آنکه ما شک داریم که آیا این امری که قبلا حادث شده بود علت بقاء داشته است یا نه؟

\* جناب شیخ مراد و منظور از ذکر این امور چیست؟

این است که این حضرات جاری شدن و یا جاری نشدن استصحاب را بر این مبنا قرار داده اند که آیا علت محدثه برای بقاء کفایت می کند یا نه؟ و لذا: آنکه معتقد است که علت محدثه یکفای

ص: ۲۲۳

للبقاء، استصحاب را جاری می کند. و آنکه معتقد است که علت محدثه لا یکفی للبقاء استصحاب را جاری نکرده است.

-الحاصل در این وجه می خواهند بگویند: از این مباحث روشن می شود که عدمیات از محل بحثشان خارج و وجودیات محل بحث آنها بوده است. چرا؟ زیرا که:

۱- بحث از علت محدثه، بحث از وجودیات است و نه از عدمیات، چونکه این وجود موجودات است که علت می خواهد.

۲- اینکه علت محدثه، علت مبقیه نیز هست یا نه باز مربوط به وجودیات است، چونکه عدم حدوث ندارد تا وجودا یا عدما نیازمند به علت باشد.

- و اما چهارمین دلیل حضرات بر اینکه عدمیات از محل نزاع خارج بوده این است که:

حضرات به هنگام بحث از استصحاب از آن تعبیر به استصحاب الحال می کنند. و یا به تعبیر دیگر می پرسند آیا استصحاب حال موجود حجت است یا نه؟ که این مطلب ظهور دارد در اینکه بحث در وجودیات است و نه عدمیات. و یا می گویند که در تعریف استصحاب صحبت از ابقاء ما کان است، به معنای چیزی که وجود داشته است و ما آن را ابقاء می کنیم، و ابقاء مربوط به امور وجودی است و نه عدمی.

\* جناب شیخ نظر حضرت عالی نسبت به وجوه مزبور چیست؟

این است که: هیچ یک از وجوه مزبور اثبات کننده مدعای حضرات نیست و نمی تواند ثابت کند که عدمیات از محل نزاع خارج بوده باشند. فی المثل:

۱- در پاسخ به وجه اولشان که اجماع قولی علماء باشد می گوئیم اینجا جای اجماع قولی نیست چرا؟ زیرا در این مقوله کسانی هستند که اصلاً مخالف اجرای استصحاب اند چه در وجودیات و چه در عدمیات، به ویژه که گاهی استصحاب در عدمیات را رد کرده و گفته اند که چنین استصحابی جاری نمی شود. حال با وجود این اختلافات و صراحت در مخالفت، چگونه شما ادعای اجماع قولی بر مدعای مزبور دارید

۲- و در پاسخ به وجه دومشان که سیره علماء و یا اجماع عملی باشد می گوئیم: این استصحابات مربوط به ظواهر الفاظ است و ظواهر الفاظ ربطی به حجیت استصحاب ندارد. یعنی:

بنای عقلای عالم بر این است که وقتی در عامی شک کردند که آیا تخصیص خورده یا نه؟

بگویند: الاصل، عدم التخصیص. و هکذا در عدم تقیید. عدم قرینه، عدم نقل، عدم الاشتراک و

غیره ... یعنی اخذ به ظاهر لفظ.

و لذا باید بحث از ظواهر را در اینجا کنار گذاشته و در این گونه موارد به همان بحث ظنّ خاص که مربوط به ظواهر الفاظ بود مراجعه کنید که حالت استثنائی دارد و محل بحث ما هم نیست.

۳- و اما در پاسخ به وجه سومشان، وجوهی وجود دارد که در اینجا به آخرین وجه از وجوه ذکر شده در شرح اشاره می کنیم و آن این است که: به فرض که ما قبول کنیم که وقتی گفته می شود، استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود داشته است، به شما خواهیم گفت که: عمده هدف حضرات اصولیین در هر بابی از ابواب اصول، زنده کردن ادله ای است که با آن ادله بتوانند احکام خدا را استنباط و استخراج کنند و لذا عبارتشان از جمله ابقاء ما کان به نحوی است که ظهور دارد در حال وجودی، نه اینکه استصحاب عدمی محل بحث نبوده است.

\* جناب شیخ آیا قرینه ای هم بر این مدعی دارید؟

بله، اینکه برخی کلمه شرع را نیز به استصحاب الحال اضافه می کنند و می گویند: استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حکم شرع هم موجود است. و لذا نتیجه می گیرند که استصحابات موضوعیه مثل حیات زید و یا عدالت بکر و ... از محل بحث خارج بوده است.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این امر چیست؟

این است که: این قید شرع، نمی تواند موضوعات دیگر را از مجرای استصحاب خارج کند و چنانکه گفتیم چون هدف حضرات زنده کردن استصحابی بوده که به درد استصحاب احکام شرع بخورد گفته اند استصحاب حال شرع و گرنه غرضشان این نبوده که موضوعات خارجیه را از محل بحث بیرون بدانند.

حاصل مطلب اینکه: با این تعبیرات یعنی استصحاب الحال، استصحاب حال شرع و ابقاء ما کان نمی توان اثبات کرد که استصحابات عدمیه محل بحث نبوده است.

\* جناب شیخ آیا شما مؤید و یا دلیلی بر اینکه استصحابات عدمیه محل بحث علما بوده است دارید یا نه؟

بله،

۱- از جمله عبارات وحید بهبهانی در رساله استصحابیه، نشان می دهد که استصحاب امور عدمی و وجودی هر دو محل بحث و گفتگو بوده اند.

مرحوم وحید بهبهانی می فرماید: برخی معتقدند که الاستصحاب حجه مطلقا، برخی هم

معتقدند که الاستصحاب لیس بحجه مطلقا، برخی نیز قائل به تفصیل شده اند.

حال: این کلمه مطلقا در عبارات طرفین بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجت است و اما آنکه قائل به تفصیل شده مرادش این است که: مثلا استصحاب در عدمی حجت است و در وجودی لیس بحجه و یا بالعکس.

پس: ازین عبارات کاملا متوجه می شویم که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است چرا؟ زیرا هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد، هم نافی مطلق، هم مفصل.

\* جناب شیخ اگر کسی به شما اشکال کند که عبارت مرحوم وحید در اینجا قابل توجیه است و ما می توانیم کلمه مطلقا را بگونه ای دیگر معنا کرده بگوئیم:

اینکه برخی می گویند استصحاب حجت است مطلقا مرادشان این است که حکم الهی حجت است، چه در احکام و چه در موضوعات خارجی.

و اینکه برخی می گویند استصحاب حجت نیست منظورشان این است که استصحاب حجت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی.

آنها هم که مفصل اند، استصحاب موضوعی را معتبر دانسته و استصحاب حکمی را معتبر نمی دانند و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات بهبهانی ربطی به این مطلب که استصحاب عدمی مورد بحث بوده نیست، بلکه نشانگر این است که: خیر محل بحث نبوده است.

خلاصه: این مطلقا مربوط به این است که استصحاب در وجودیات، چه حکمی و چه موضوعی حجت بوده است و یا بالعکس ... چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: سلّما که شما درست بفرمائید لکن اگر به عبارات مرحوم وحید توجه کنید متوجه می شوید که مراد ایشان از مطلقا، استصحاب وجودی و عدمی بوده است.

در اوّل کلام ایشان چه آمده است؟ آمده است که: مستصحب تاره امر وجودی است و تاره امر عدمی و ایضا: تاره از قبیل احکام است مثل استصحاب وجوب، حرمت و ... و تاره از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ...

بعد از اینست که می فرماید: برخی استصحاب را مطلقا حجت می دانند و ... و این معنایش این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی، چه حکمی و چه موضوعی حجت است و بالعکس ... و هکذا.

پس: عبارت مرحوم بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث بوده است.

۲- و امّا مؤید و یا شاهد دیگر ما، استدلالات خود حضرات است، چه مثبتین و چه نافیین، چرا که در این استدلالات هم به وجودیات نظر دارند، هم به عدمیات.

فی المثل: نافیین در استدلالاتشان دارند که: اگر استصحاب حجّت بود، می بایستی در دعاوی بینه منکر، مقدم بر بینه مدّعی باشد، چرا که بینه منکر همیشه مؤید و همراه است با استصحاب عدم. و حال آنکه هیچ وقت بینه نافی به خاطر تایید اصاله العدم ترجیح داده نشده است بر بینه مثبت.

و لذا نتیجه می گیرند که: این مطلب دلیل بر این است که: استصحاب حجّت نیست، و اگر حجّت بود، در این مورد، بینه نافی را مقدم می داشتند بر بینه مثبت بخاطر اینکه استصحاب عدم کمک آن است.

الحاصل: مطلب فوق نشان می دهد که منکرین حجّیت استصحاب، حجّیت عدمی را نیز در نظر دارند، و دلیلی که در اینجا اقامه کرده اند مربوط است به امور عدمیه. از طرفی هم مثبتین حجّیت استصحاب ادله ای را ذکر کرده اند، از جمله می گویند اگر استصحاب حجت نبود، حضرات به هنگام استنباط احکام در استدلال به آیات و روایات با مشکل روبرو می شدند چرا که با ضمیمه کردن استصحاب به این آیات و یا روایات است که دست به استدلال و استخراج احکام می زنند.

فی المثل:

اگر به یک عام استدلال می کنند به برکت اصاله عدم تخصیص است.

اگر به یک مطلق استدلال می کنند به برکت اصالت عدم تقیید است.

اگر به یک لفظ حقیقی استدلال می کنند به برکت اصالت عدم القرینه است.

اگر به یک عموم زمانی استدلال می کنند به برکت اصالت عدم نسخ است و هكذا ...

حال: سؤال ما این است که این استصحاباتی که در این استدلالات مورد استفاده است عدمی است و یا وجودی؟ خواهید گفت: همه عدمی است.

پس: اعتراف خواهید کرد که چه مثبتین و چه نافیین به مطلق استصحابات نظر داشته اند چه وجودی و چه عدمی.

در نتیجه: استصحابات عدمیه از محل نزاع خارج نبوده است بلکه مورد ملاحظه قرار داشته

است.

۳- و امّا مؤیّد و شاهد دیگری که از وجود مذکور صریح تر است، فتوای صاحب ریاض است که می گوید: اگر به هنگام حرکت در مسیر به تکه ای گوشت و یا یک پوست دور افکنده شده ای برخوردید و شکّ کردید که میته است یا مذکّی؟ مشهور گفته است که میته است. چرا؟ به دلیل اصاله عدم تذکّیه.

صاحب ریاض در اینجا می گوید: در اینجا نمی توان حکم به نجاست این گوشت و یا پوست نمود، چرا که اصالت عدم تذکّیه که یک استصحاب عدمی است، حجت نیست.

این بحث صاحب ریاض نشان دهنده این است که: عدمیّات مورد بحث بوده اند.

۴- و امّا وجه و یا گواه دیگر ما بر مدّعیمان این است که: هر استصحاب وجودی توأم با یک استصحاب عدمی است، چرا که هر ایجابی سلبی دارد و هر سلبی ایجابی.

- فی المثل: شما شکّ می کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می کنید زنده بودن آن را که این یک استصحاب وجودی است، در عین حال می توانید استصحاب کنید، عدم موت زید را.

و یا فی المثل: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، که این یک استصحاب وجودی است و لکن می توانید تبدلش کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء نجس نبوده اکنون هم نجس نیست.

\* جناب شیخ آیا چنین حقی وجود دارد که بتوان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد؟

بر مبنای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ یعنی من باب امارات حجّت می دانند، بله می توان. فی المثل: زید زنده است و لذا مسئول نفقه اهلش می باشد، حال اگر در وجود او شکّ پیدا کنیم، استصحاب کرده می گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است، و لذا باید نفقه زن و بچه اش را بدهد.

و امّا بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب تعبد حجّت می دانند، خیر، نمی توان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد، چرا که می شود اصل مثبت، که حجّت نیست.

\* جناب شیخ حاصل بحث و نتیجه آن چیست؟

این است که: اگر بنا بشود کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می دانند بگویند اصول

عدمیّه از محل نزاع خارج است، چرا که ما حجّیت اصل عدمی را مسلّم گرفته ایم، و لذا انما الکلام در اصول وجودیّه است، این اشکال پیش می آید که وقتی اصل عدمی مسلم است و وجودی محل نزاع است، اصلاً چنین استصحابی غلط است، چرا که نیازی به اجرای استصحاب وجودی نیست.

به عبارت دیگر: وقتی استصحاب عدمی از مسلّمات است و ما قادریم که در هرجائی استصحاب عدمی جاری کنیم بحث در استصحاب وجودی چه فایده ای دارد و ما چه نیازی به آن داریم؟

به عبارت دیگر: برای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می دانند، بحث از استصحاب کردن عبث است چرا که شما استصحاب در عدمیّات را از مسلّمات بحساب آورده و می گوئید که ما قادریم همیشه و در هر جا از این استصحابات عدمیّه استفاده کنیم، و حال آنکه آنچه شما گفتید، خود محل بحث است.

الحاصل: استصحاب چه وجودی، چه عدمی همه اش محل بحث و نزاع بوده است، اعمّ از اینکه من باب ظنّ حجّت باشد و یا از روی تعبّد.

\* ولی جناب شیخ چنانکه این حضرات هم گفتند در برخی از جاها اصول عدمیّه ای وجود دارد که از مسلّمات است، چه پاسخ می دهید؟

بله، و لکن این نه بخاطر استصحاب بودن است، بلکه بحساب دیگری است که از مسلّمات شده است. فی المثل: در یکی از آیات الهی شکّ کردیم که آیا این آیه در شریعت نسخ شده است یا نه؟ همه بالاتفاق قبول دارند که الاصل، عدم النسخ، و این اصل عدمی از مسلّمات است.

بله، این اصل از اصول مسلّمه است و لکن نه بخاطر اینکه چون این آیه قبلاً- بوده است، اکنون هم آیه بودنش را استصحاب می کنیم، نه در حقیقت این تمسّک به عموم زمانی است.

مثل: اکرم العلماء، که هم عموم زمانی دارد و هم عمومی افرادی، بدین معنا که باید همه علماء را در همه ازمه اکرام بکنی. و لذا: هر حکمی که از جانب خدا صادر شده است، علی الظاهر عموم زمانی دارد. و اگر ما در هر یک از این احکام شکّ کردیم که نسخ شده است یا نه، الاصل، عدم النسخ.

\* نسخ چیست؟

تخصیص فی الازمان است، به عبارت دیگر: نسخ، تخصیص عام از حیث زمان است و لذا



وقتی شک می کنیم که فلان عام تخصیص خورده است یا نه؟ می گوئیم: الاصل، عدم التخصیص الزماني.

الحاصل: اصالت عدم نسخ برمی گردد به اصالت عدم تخصیص زمانی نه اینکه برگردد به استصحاب مصطلح.

- و یا فی المثل: از دیگر اصول عدمیه ای که از مسلمات اند، اصاله عدم تخصیص، اصاله عدم تقیید، اصاله عدم قرینه، اصاله عدم النقل عن معناه الی آخر، اصاله عدم الاشتراک و ... می باشند.

بله، این اصول، شباهت دارند به استصحاب عدم و لذا ما خیال می کنیم که در این اصول نیز حالت سابقه را استصحاب می کنیم و حال آنکه این گونه نیست. بلکه این تمسک به ظاهر لفظ است.

\* جناب شیخ برخی بر این باورند که استصحاب حجّت است مطلقاً چه در حکم و چه در غیر حکم، برخی هم بر این باورند که حجّت نیست مطلقاً چه در حکم و چه در غیر حکم، بفرمائید اهل تفصیل نظرشان چیست؟  
بله مرحوم قمی دو تفصیل را متعاکس نقل کرده می فرماید:

۱- برخی استصحاب در حکم را حجّت نمی دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب را در حکم حجّت می دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی دانند.

\* جناب شیخ نظر شما راجع به متعاکس بودن این دو تفصیل چیست؟

این دو تفصیل متعاکسان نیستند، چرا که در اینجا سه تفصیل وجود دارد و نه دو تفصیل متعاکس. زیرا ما دو گونه حکم شرعی داریم: ۱- حکم شرعی کلی ۲- حکم شرعی جزئی.

قابل توجه است که این حکم شرعی جزئی با آن جزئیات خارجی و یا به تعبیر دیگر موضوعات خارجی فرق دارد.

۱- تاره شک ما در حکم شرعی کلی است ۲- تاره شک ما در حکم شرعی جزئی است.

و اما شک در حکم شرعی کلی مثل اینکه گفته شود:

- آبی که یکی از اوصاف سه گانه اش تغییر کند نجس است

- این آبی که در اختیار من است یکی از اوصاف سه گانه اش تغییر کرده بود و لذا نجس شده بود.

- اکنون پس از مدتی متوجه شدم که آن تغییر به خودی خود از بین رفته است.

حال شک دارم که آیا حق تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست کرده و یا اینکه هم ابتداء و هم استدامه؟ و لذا شک من در حکم کلی است.

و اما شک در حکم شرعی جزئی مثل اینکه گفته شود:

۱- این ظرف آبی که در اختیار من است، پاک بود، چرا که با نجس ملاقات نکرده بود.

۲- اکنون شک دارم که آیا با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه با نجس ملاقات نکرده است تا پاک مانده باشد؟

در اینجا شک ما در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلی را می دانیم، یعنی می دانیم که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند نجس می شود. لکن شک ما در این اناء جزئی است که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس یا نه.

و لذا: اگر استصحاب بکنیم طهارت این اناء را می شود استصحاب در حکم شرعی جزئی.

\* جناب شیخ این تقسیمی که در اینجا ذکر گردید مربوط به احکام واقعیه است یا ظاهریه؟

۱- هم در حکم واقعی کلی است، هم در حکم واقعی جزئی است.

۲- هم در حکم ظاهری کلی است، هم در حکم ظاهری جزئی است.

یعنی، حکم چه واقعی باشد و چه ظاهری، تقسیم می شود به کلی و جزئی.

به عبارت دیگر:

۱- تمام احکام واقعی الهی، کلی هستند، لکن هریک دارای مصادیقی هستند که هریک از این مصادیق می شود حکم واقعی جزئی. فی المثل:

- الدم نجس یک حکم واقعی کلی است، دم یک موضوع کلی، نجس هم یک حکم کلی است.

- انا: هذا الدم نجس، یک حکم واقعی جزئی است، چرا که هذا الدم، یک مصداق جزئی خاری است و حکم رفته روی این مصداق جزئی.

۲- احکام ظاهری نیز کلی هستند و هریک خود دارای مصادیقی می باشند که هریک از این مصادیق می شود حکم ظاهری جزئی.

فی المثل: هرگاه در طهارت یک شیء شک کردید، بگوئید ان شاءالله که پاک است، در اینجا هرگاه بیانگر کلی بودن است، ان شاءالله که پاک است نشانه ظاهری بودن است.

ص: ۲۳۱

حال: هذا المائع نجس ام لا؟ هذا الثوب طاهر ام لا، بگو که ان شاءالله پاک است این ها از جمله احکام ظاهری جزئی هستند، چرا که شک ما در امور جزئی خارجیه است.

الحاصل: در تفصیل قمی (ره) آمد که:

۱- برخی استصحاب را در احکام حجّت نمی دانند و لکن در غیر احکام حجّت می دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب در غیر احکام را حجّت نمی دانند و لکن در احکام حجّت می دانند.

حال سؤال ما از جناب قمی این است که: مراد شما از حکم شرعی، حکم شرعی کلی (به معنای اخص) است و یا نه مطلق حکم شرعی است اعم از کلی و جزئی؟

۱- اگر مراد شما حکم شرعی کلی باشد، تفصیل اولی و یا اصل، درست است و لکن عکس نادرست است.

- اصل چیست؟

- اصل و یا تفصیل اول اینست که: استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست و لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است.

- خوب اخباریون هم حرفشان این است که استصحاب در حکم کلی جاری نمی شود و لکن در غیر حکم شرعی کلی یعنی در احکام جزئیّه و موضوعات خارجی جاری است.

- و اما عکس چیست؟

این است که استصحاب در حکم شرعی کلی و جزئی حجّت است و در غیر آن یعنی موضوعات حجّت نیست و این حرف نادرستی است، چرا که احدی به این مطالب قائل نشده است که استصحاب در حکم شرعی کلی و جزئی جاری شود و در غیر آن یعنی موضوعات خارجیه نشود.

و اگر مراد شما از حکم شرعی، مطلق حکم شرعی یعنی اعم از کلی و جزئی باشد، عکسی را که شما در اینجا فرمودید درست است و لکن اصل قضیه و یا تفصیل اول نادرست است.

\* عکس چه بود؟

ج- این بود که استصحاب در حکم شرعی جاری است، مطلقا چه در حکم شرعی کلی و چه در حکم شرعی جزئی، و لکن در موضوعات خارجیه جاری نیست.

بله، این مطلب با شرط مزبور درست است، چرا که این مطلب عقیده همان عده ای است که

محقق خوانساری از آنها نقل کرد که استصحاب در احکام حجّت است، کلیّاً او جزئیاً و لکن در غیر احکام یعنی موضوعات خارجیّه حجّت نیست.

\* اصل القضیه چه بود؟

ج: این بود که قمی فرمود استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست مطلقاً چه کلیّی باش و چه جزئی لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است، که این درست نیست. چرا که: احدی به این مطلب قائل نیست که استصحاب در احکام حجّت نباشد چه کلیّی و چه جزئی لکن در موضوعات خارجیّه حجّت باشد. چرا؟ زیرا اخباریین هم نظرشان این بود که استصحاب تنها در حکم کلیّی شرعی حجّت نیست و لکن آن را در احکام شرعیّه جزئیّه حجّت می دانستند.

علی ای حال این تفصیل دو فرض دارد: در یک فرض اصل درست، عکس نادرست، و در فرض دیگر عکس درست و اصل نادرست.

\* ولی جناب شیخ شما فرمودید که در اینجا سه تفصیل وجود دارد؟

بله،

۱- یکی کلام اخباریهاست که استصحاب را در حکم کلیّی شرعی جاری نمی دانند لکن در ماعدای آن جاری می دانند.

۲- یکی کلام آن عده ای که جناب خوانساری از آنها نقل کرد که آنها استصحاب در حکم شرعی را جاری می دانند کلیّاً او جزئیاً، و لکن در موضوعات خارجیّه جاری نمی دانند.

۳- یکی هم نظریه خود محقق خوانساری است که استصحاب را در حکم شرعی جزئی جاری می داند و لکن در حکم شرعی کلیّی و موضوعات خارجیّه جاری نمی داند.

\* سومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب بر چه اساسی است؟

بر این اساس است که مستصحب یا یک حکم شرعی تکلیفی است و یا یک حکم شرعی وضعی:

۱- حکم شرعی تکلیفی، حکمی است که یا تخیر در آن مراد است مثل اباحه که مکلف بین انجام و ترک مخیر است، یا اینکه طلب فعل و یا طلب ترک در آن مراد است و جوباً یا حرماً، استحباباً یا کراهه.

۲- حکم شرعی وضعی، حکمی است غیر از احکام تکلیفیّه، مثل سببیت، شرطیت، قاطعیت، مانعیت، الصحه و البطلان، ضمانت و هکذا.

فی المثل شارع:

- استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج.

- حدث و یا فعل کثیر را مانع قرار داده برای صلاه.

و اما اینکه به این گونه احکام تعبّدی شرعی گفته می شود، وضعی بخاطر این است که مثل امور تکوینی هستند.

\* در کدامیک از دو قسم حکم تکلیفی و یا وضعی اجرای استصحاب جایز است؟

- برخی در اینجا مثبت مطلق اند و استصحاب را در هر دو جاری می دانند چه مستصحاب، حکم شرعی تکلیفی باشد و چه حکم شرعی وضعی.

- برخی هم نافی مطلق اند و استصحاب را در هیچ یک از دو مستصحاب جاری نمی دانند نه در حکم شرعی تکلیفی و نه در حکم شرعی وضعی.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می گویند: در احکام تکلیفیه استصحاب جاری نمی شود و لکن در احکام شرعیّه وضعیه جاری می شود. فی المثل:

صوم در ماه رمضان واجب بود، اکنون رمضان تمام شده است، نمی دانم که آیا اکنون هم صوم رمضان واجب است یا نه؟

خیر، واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و ما حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان (که یک حکم تکلیفی مربوط به ماه رمضان است) را نداریم.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که چرا این تقسیم را تحت تقسیم دوّم قرار نداده اید و حال آنکه می توانستید در آنجا همان طور که گفتید مستصحاب بر دو قسم است حکم شرعی و غیر شرعی، بدنبال آن بگوئید که حکم شرعی نیز یا تکلیفی است یا وضعی؟

خیر، ظاهر لفظ این آقا نشان دهنده این است که تقسیم کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، سپس می گوید: در تکلیفی استصحاب جاری می شود و در وضعی جاری نمی شود. اما مراد این آقا این است که اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی شود چه تکلیفی، چه وضعی.

\* ولی می گوید در حکم وضعی جاری می شود؟

بله، و لکن مرادش اجرای استصحاب در موضوع حکم وضعی است، نه خود حکم وضعی.

\* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟



فی المثل: شارع، طهارت را شرط نماز قرار داده است.

به عبارت دیگر: شارع سمت شرطیت به وضو، اعطا کرده است، یعنی: وضو، خودش حکم شرعی نیست، شرطیت وضو حکم وضعی شرع و وضو، موضوع این حکم است.

و یا فی المثل: شارع، شرطیت و یا سببیت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی شرطیت و سببیت اعطا شده به وضو، حکم وضعی شرع و استطاعت موضوع آن است.

و یا فی المثل: شارع سمت مانعیت به حدث اعطا کرده است، این سمت مانعیت، حکم شرعی وضعی و حدث موضوع این حکم شرعی وضعی است.

بنابراین: این آقا که می گوید استصحاب در احکام وضعیه جاری است، مرادش خود احکام وضعیه یعنی سببیت، شرطیت، قاطعیت، مانعیت و ... نیست، بلکه مرادش این است که استصحاب در موضوع این احکام اجرا می شود یعنی حدث، وضو، استطاعت و ...

به عبارت دیگر: یک وقت شما شک می کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیت دارد یا نه؟ این می شود شک در بقاء حکم شرعی وضعی.

یعنی شارعی که دیروز به طهارت، شرطیت داده بود، آیا امروز هم شرطیت این طهارت باقی است و یا اینکه نه، شرطیت مزبور، مربوط به دیروز بود؟

حال: اگر شما بتوانید شرطیت طهارت را در اینجا استصحاب کنید، نامش هست استصحاب حکم شرعی وضعی.

اما این آقا نمی خواهد بگوید که اگر شما در شرطیت شک کردید، آن را استصحاب کنید بلکه منظورش استصحاب موضوع این حکم وضعی است.

فی المثل: شما ساعتی پیش وضو گرفتید و شدید متطهر، لکن اکنون شک دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟

در اینجا گفته، استصحاب کنید بقاء طهارت را که موضوع حکم وضعی است.

الحاصل: این آقا که می گوید: استصحاب در احکام وضعیه جاری است و در احکام تکلیفیه جاری نیست، مرادش خود احکام وضعیه نیست بلکه موضوع احکام وضعیه مرادش می باشد.

\* جناب شیخ دومین تقسیم استصحاب به چه اعتباری است؟

به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب دارد که خود بر سه قسم است.



\* تقسیم اول استصحاب در اینجا بر چه اساسی است؟

ص: ۲۳۵

بر این اساس است که دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد، گاهی اجماع است و گاهی ظواهر کتاب و سنت.

\* جریان استصحاب در اینجا چگونه است؟

- عده ای در اینجا مثبت مطلق اند، عده ای هم نافی مطلق.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می گویند: استصحاب در هر حکمی که با اجماع ثابت شده است، عند الشک جایز نیست، و لکن در هر حکمی که با آیه و روایت ثابت شده است، عند الشک جایز است.

فی المثل: الماء المتغیر متنجس، حال آیا این را اجماع گفته یا آیه و روایت؟

- اگر اجماع گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، حقّ اجرای استصحاب در آن را نداری.

- اگر آیه و روایت گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، می توانی در آن اجرای استصحاب کنی.

چرا؟ زیرا اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصاله العموم و اصاله الاطلاق در آن گرفته و عند الشک، حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان شاء الله عموم و یا اطلاق داشته است. اجماع یکی دلیل لبی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می کنیم قول امام را. و لذا ما نمی خواهیم که از ظاهر اجماع استفاده کنیم چونکه مجمل و مهمل است، نه عموم دارد، نه اطلاق.

امّا اگر دلیل آیه و روایت باشد، چون دلیل لفظی است و اطلاق و عموم دارد می توان به آن تمسّک کرد و استصحاب را جاری نمود، که تفصیلش خواهد آمد.

\* وجه و یا تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد بر چه اساسی است؟

بر این اساس است که این دلیل یا عقل است و یا نقل.

- گفته شده است که استصحاب در احکام عقلیه جاری نیست. چونکه استصحاب در احکام عقلیه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد و ارزش ندارد، نه، اصلاً مفهوم ندارد. بخاطر اینکه موضوع استصحاب در این احکام منتفی است. چرا؟ زیرا وقتی انسان می خواهد، حالت سابقه را استصحاب کند، اول باید موضوعش را احراز کند سپس حکم آن را استصحاب کند، فی المثل:

- شما می گوئی این آب قلیل، قبلاً کثر بود، آیا اکنون هم کثر است یا نه؟ استصحاب می کنی کریت آن را. چرا؟ زیرا آب به عنوان موضوع برای شما محرز است، کریت آن را نمی دانی که استصحاب می کنی کریت آن را.

اما اگر موضوع برای شما محرز نباشد و شما حکم را استصحاب کنید، بدون مفهوم است.

فی المثل: شما اصلا نمی دانید که فلان زیدی در این عالم بوده است یا نه؟ نمی توانید استصحاب کنید حیات او را چرا که سالبه به انتفاع موضوع است.

الحاصل: نمی شود که موضوع حکم عقل محرز باشد و انسان در بقاء حکم عقل شک کند، بلکه نگرانی از ناحیه موضوع است.

\* اگر گفته شود که ما موضوع حکم عقل را استصحاب می کنیم چه؟

بله، و لکن آن یک موضوع دیگری است و کلام ما فعلا در استصحاب خود حکم عقل است.

\* چرا هروقت در احکام عقل شک کنیم از ناحیه موضوع حکم عقل است و نه از ناحیه بقاء حکم؟

بخاطر اینکه عقل به هنگام صدور حکم، موضوعش را با تمام قیود و جهاتی که در آن دخیل اند از جمله مقتضیات، موانع، شرائط، اسباب، رافع در نظر می گیرد و سپس روی آن موضوع مشخص شده حکم صادر می کند.

و لذا تا مادامی که این موضوع با این مشخصات وجود دارد، حکم عقل هم وجود دارد و نیازی به استصحاب ندارد.

- اما گاهی در اثر کم و زیاد شدن در جهات دخیله در همین موضوع است که برای انسان شک پیدا می شود فی المثل:

- عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذن قبیح، که این یک حکم عقلی است.

به عبارت دیگر: قبح، حکم عقل است، تصرف در ملک غیر هم موضوع آن است.

به عبارت دیگر: تصرف، موضوع حکم است، ملک غیر بودن مقتضی قبح است، بدون اذن عدم المانع برای صدور حکم است قبیح بودن هم حکم است.

بنابراین: عقل، با قید (ملک الغیر) و با قید (بدون اذن)، حکم می کند به قباح این موضوع که تصرف است و لذا: تا این موضوع با این قیود محرز است، عقل در صدور حکمش شکی ندارد.

یعنی اگر فردا و فردای فردا هم این تصرف در ملک غیر و بدون اذن باشد، باز هم قبیح است و لذا شک در اینجا معنا ندارد.

اما: یک وقت شما می گوئید: دیروز تصرف کردن در فلان ملک غیر قبیح بود چرا که بدون اذن بود و لکن اکنون شک دارم که آیا باز هم این ملک، ملک الغیر است یا نه؟ چرا که ممکن است که مالک آن را به من هبه کرده باشد و یا در اثر مرگش به من ارث رسیده باشد، که این شک از ناحیه

حکم نیست، بلکه از ناحیه موضوع است و هکذا.

\* به این نتیجه رسیدیم که استصحاب در حکم عقل مفهوم ندارد، آیا استصحاب در حکم شرع جایز است؟

بله، بخاطر اینکه استصحاب در احکام شرعیّه مفهوم دارد. بخاطر اینکه وقتی شارع، حکمی را روی موضوعی می برد، اگر ما پس از مدتی و در اثر تغییرات مختصری که رخ می دهد، شک کنیم که آیا این حکم شرعی با وجود این تغییرات اکنون هم باقی است یا نه؟ به دلیل اجماع در موضوع حکم، می توانیم استصحاب کنیم حکم مزبور را.

- به عبارت دیگر: شارع وقتی حکمی را روی موضوعی می برد، به ذکر اجمالی موضوع پرداخته و آن را برای ما من جمیع الجهات مشخص نمی کند، اگرچه برای خودش و فی الواقع مشخص و محرز است.

فی المثل: شارع بالاجمال فرموده: الخمر حرام و لکن بطور مبین و مفصّل نفرموده است که چه امور و قیودی از موضوع در حرمت آن دخالت دارند.

حال: ظرف خمیری عندنا وجود دارد، ما هم می دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می شویم که این خمر خاصیت اصلی اش را از دست داده و دیگر حالت اسکار ندارد، در اینجا شک می کنیم که آیا باز هم نجس و حرام است یا نه؟ چه باید بکنیم؟

پاسخ این است که: اگر موضوع در اینجا مشخص است و محرز، استصحاب، مفهوم دارد و الّا فلا.

می گوئیم: بله، موضوع محرز است، چرا که همان خمر دیروز است، با اندکی تغییر.

پس: استصحاب حکم شرع یعنی همان که فرموده بود حرمت خمر بلاشکال است.

الحاصل: تفاوت حکم عقل با حکم شرع در این است که: عقل به هنگام صدور حکم موضوع آن را با تمام قیودش مشخص و معلوم می کند، شرع نیز چنین می کند و لکن به هنگام خطاب به ما موضوع حکمش را بالاجمال و مبهم می گذارد. و لذا استصحاب در اولی بی مفهوم و در دومی دارای مفهوم است.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که: شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را با تمام قیود و جهات دخیله آن در عالم واقع در نظر می گیرد، حال اگر مثلاً ما احتمال بدهیم که سکر، دخیل در حرمت باشد و شارع نیز آن را فی الواقع لحاظ کرده باشد و لو علی الظاهر برای ما مشخص نکرده باشد در نتیجه:

اگر ما یقین کردیم که در فلان خمر اختلال ایجاد شده، و سکرش از بین رفته است، آیا نمی توانیم حرمت و یا عدم حرمت آن را استصحاب کنیم؟

بله، مطلب همین است که شما فرمودید: یعنی در متن واقع فرقی در حکم عقل و شرع نیست، همان طور که عقل جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار دارد، شرع هم این جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار می دهد و لذا اگر نگرانی حاصل می شود از ناحیه موضوع است، و لکن ما در احکام شرعیّه مکلف به واقعیات نیستیم، بلکه ما موظف به لحاظ و رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام و دیگر نفرموده الخمر المسکر حرام، گرچه ممکن است فی الواقع هم سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع هم آن را مد نظر قرار داده باشد و لکن ما کاری با آن واقع نداریم و لذا می گوئیم: این مایع قبلا خمر بود و حرام، اگرچه اکنون خاصیتش را از دست داده است، لکن اکنون هم خمر است پس حرام است.

روی این محاسبات است که گفته می شود اجرای استصحاب در احکام شرعیّه جایز است.

نکته: اگر تشخیص جهات دخیله در توان مکلفین باشد که در بسیاری از موارد هست حرف جناب شیخ خیلی بر پایه منطق استوار نخواهد بود. زیرا با تشخیص جهات دخیله، موضوع حکم در حقیقت از بین رفته و حکمی وجود ندارد تا استصحاب شود.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که بر اساس قاعده تطابق یعنی کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس، ملاک در حکم عقل و شرع یکی است.

و لذا به محض اینکه شارع می فرماید: الصلاه واجبه، عقل درمی یابد که بله موضوع صلاه ملزماتی داشته که شارع آنها را در نظر داشته و این حکم را صادر فرموده است.

حال: وقتی عقل حکم می کند به اینکه: التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه، قبیح، از این حکم عقل یعنی قبیح استکشاف می کنیم که: التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه حرام شرعا یعنی از روی قاعده ملازمه که همان کلما حکم به العقل ... باشد، از قبح عقلی تصرّف مزبور، کشف می کنیم حرمت شرعی آن را.

اما پس از مدتی به شکّ می افتیم که آیا باز هم این ملک، ملک غیر هست یا نه؟ چرا که ممکن است آن را هبه کرده باشد به ما و هکذا ... و یا اینکه امکان دارد اجازه تصرّف داده باشد به ما.

حال سؤال ما این است که: شما در بحث قبلی فرمودید که حکم عقل و یا به تعبیر دیگر این قبح عقلی را نمی شود استصحاب کرد، چرا که شکّ شما، شکّ در موضوع است، چطور در اینجا می گوئید:

حرمت شرعیّه را می توان استصحاب کرد و حال آنکه موضوع در هر دو یکی است و این حرمت شرعیّه از همان قبح عقلیّه کشف شد؟

بله، حقّ با شماست، یعنی در هر حکم شرعی که به تبع حکم عقل پیدا شود، استصحاب در آن جاری نمی شود. اما چه کسی گفته است که قبح عقلی استصحاب نمی شود و لکن حرمت شرعی استصحاب می شود؟ خیر، اینکه ما گفتیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری می شود مرادمان احکام شرعیّه مستقله است یعنی احکامی که تابع احکام عقلیّه نباشند.

\* جناب شیخ به این نتیجه رسیدیم که استصحاب در احکام عقلیّه و در احکام شرعیّه تابعه یعنی غیر مستقلّه جاری نمی شود. بفرمائید منظورتان استصحاب وجودی است و یا عدمی؟

فرقی نمی کند، چه استصحاب وجودی باشد مثل همان قبح تصرّف در ملک غیر بغیر اذن و یا قبح صدق ضارّ و چه عدمی باشد مثل اینکه شما در حین نماز فراموش می کنید که سوره بخوانید در این صورت یعنی در حال نسیان و غفلت مکلف به سوره نیستی، چرا که عقلاً تکلیف ناسی قبیح است و بر مبنای ملازمه تکلیف او بر سوره، شرعاً هم حرام است.

حال: اگر در حین نماز و یا پس از نماز ملتفت و متوجه شدید که سوره را فراموش کرده ای، محل آن هم گذشته است، شکّ می کنید که آیا اعاده بر شما لازم است تا نماز با سوره بخوانید یا نه؟

۱- برخی گفته اند که بله اعاده واجب است چرا که مأمور به با مأتی به تطابق ندارد یعنی: نماز با سوره بر تو واجب بوده و حال آنکه تو نماز بدون سوره خوانده ای.

۲- برخی هم گفته اند، که خیر اعاده واجب نیست. چرا؟ زیرا آنگاه که ناسی بودید سوره بر شما واجب نبود.

پس از التفات اگر شکّ کنید که آیا سوره بر شما واجب شده یا نه؟ استصحاب می کنید عدم وجوب سوره را.

\* جناب شیخ آیا استصحاب عدم وجوب در اینجا برای اثبات عدم وجوب اعاده صحیح است؟

خیر، به نظر ما در اینجا استصحاب صحیح نیست. چرا که این عدم وجوب در حال نسیان، حکم عقل است و چنانکه گفتیم غیر قابل استصحاب.

به عبارت دیگر: آنجا که سوره بر من واجب نبود ناسی بودم، و حال آنکه اکنون ذاکر هستم.

\* جناب شیخ عدم وجوب عقلی را نمی توانیم استصحاب کنیم، عدم وجوب شرعی را چطور؟

خیر، نمی توانی، چرا؟ زیرا وقتی عقل حکم کرد، شرع هم به تبع آن حکم می کند و لذا وقتی شدی ذاکر، نه حکم عقل را می توانی استصحاب کنی و نه حکم شرع را که تابع حکم عقل است.

بخاطر اینکه موضوع در دو قضیه عوض شده است، در یکی نسیان و در جای دیگر ذکر و التفات است.

\* جناب شیخ اگر گفته شود که ما جائی سراغ داریم که استصحاب عدم جاری شده و نامش هم استصحاب حال عقل است چه؟ اگر پرسید کجا؟ می گوئیم آنجا که وقتی شما صبی بودید مکلف به تکلیف نبودید، اکنون بالغ و عاقل شده اید و ما شک داریم که آیا اکنون مکلف به تکلیف شده اید یا نه؟

برخی استصحاب می کنند عدم تکلیف در حال صغر را. که این همان استصحاب برائت اصلیه است؟

خیر، مطلب از این قرار نیست که شما فرمودید، چونکه ما در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی، لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست، و هر یک حساب جداگانه ای دارد، به عبارت دیگر: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی وجود دارد و یک عدم تکلیف شرعی که این دومی مستند به آن اولی نیست.

و لذا: وقتی صغیر بالغ می شود و ما شک می کنیم که آیا مکلف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی توانیم عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم، بلکه می توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

\* جناب شیخ مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که انسان در حال صغر:

۱- عقلا- به هیچ تکلیفی مکلف نیست، چرا که صبی ممیز نیست و تکلیف غیر ممیز قبیح است و لذا اگر ممیز بشود تکلیفش قبیح نخواهد بود.

پس: عدم تکلیف عقلی، موضوعش عدم تمیز است.

۲- شرعا هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع تا بالغ نشود تکلیفی ندارد و لو ممیز شده باشد- و لذا تکلیف بر او قبل از بلوغ قبیح است.

پس: عدم تکلیف شرعی، موضوعش عدم بلوغ است، چه صبی ممیز شده باشد و چه نه.

به عبارت دیگر: عدم تکلیف عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیز نشده و لکن وقتی ممیز بشود این عدم تکلیف عقلی از بین می رود.

عدم تکلیف شرعی هم در صورتی وجود دارد که صغیر بالغ نشده است و لو ممیز باشد و لکن وقتی بالغ شود این عدم تکلیف شرعی از بین می رود.

بنابراین: اگر صغیری ممیز شد، و شما شک کردید که مکلف به تکلیف شده است یا نه؟ ما عدم تکلیف شرعی را استصحاب می کنیم و نه عدم تکلیف عقلی را.

\* جناب شیخ تقسیم استصحاب به اعتبار شک لا حق در بقاء موضوع چیست؟

این تقسیم نیز از وجوه مختلفی است:

۱- یکی از این وجوه عبارتست از اینکه منشا شک ما در بقاء امر سابق:

- گاهی امور خارجی است، چرا که امور خارجی با هم اشتباه می شوند، که همان شبهه موضوعیه است. مثل مشتبه شدن آب پاک با آب نجس، یا مشتبه شدن خل و خمر.

- و گاهی مشتبه شدن حکمی است که از شارع صادر شده است که در مباحث و دروس گذشته گفته شد که یا بخاطر فقدان نص است و یا بخاطر اجمال نص است و یا تعارض نصین، که همان شبهه حکمیّه است.

حال: شبهه موضوعیه خود بر دو نوع است: گاهی شک ما در حکم جزئی شرعی است و اخری شک ما در موضوع خارجی است. فی المثل:

۱- یک وقت شما شک می کنید که آیا زید زنده است یا مرده، که این حیات و ممات زید موضوعی است خارجی.

۲- یک وقت هم شک می کنید که آیا این ظرف آبی که قبلاً پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟ که در اینجا استصحاب می کنیم طهارت و پاکی این آب را.

\* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

علی الظاهر، استصحاب هم در شبهات موضوعیه محل بحث است و هم در شبهات حکمیّه، چرا که با دقت نظر در کلام حضرات، چه مثبتین و چه منکرین، متوجه می شویم که هر دو طرف استصحاب در شبهات موضوعیه، مورد و محل بحث است.

فی المثل: در کلمات منکرین استصحاب آمده است که پس از آنی که زید از دید شما غایب شد و شما شک کردید که او زنده است یا نه؟ حق ندارید حیات او را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: در مورد فلان شهری که در ساحل فلان دریا ساخته شده است، اگر پس از طوفان حادث شده شک کردید که اکنون بقاء دارد یا نه؟ حق ندارید استصحاب کنید بقاء آن شهر





و یا در کلمات مثبتین استصحاب آمده است که استصحاب حجت است و اساسا بقاء نظم عالم بر پایه استصحاب است و حتی مشی مردم در معاش و معادشان روی استصحاب است. فی المثل:

فلان کشاورز امروز به آن زمینی می رود که دیروز از آن به خانه اش آمد، چرا که استصحاب می کند بقاء آن را و هکذا... و این گونه امور مربوط به شبهات موضوعیه است.

پس: استصحاب هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیّه هر دو محل نزاع و اختلاف بوده است.

\* نظر اخباریین در این مسئله چیست؟

اخباریها معتقدند که نزاع در اینجا منحصر است به شبهات حکمیّه و لذا شبهات موضوعیه خارج از بحث اند. چرا که اجرای استصحاب در آن ها مسلّم و قطعی است. فی المثل: مرحوم استرآبادی می گوید: ما دو تا استصحاب داریم که جای حرف و بحث ندارند:

۱- یکی آنجای است که اگر شک شود که آیا فلان حکمی که قبلا در اسلام بوده است، اکنون نسخ شده است یا نه؟ تمام علماء اجماع دارند بر عدم نسخ تا اینکه یقینا ناسخی وارد شده و آن حکم را نسخ نماید.

به عبارت دیگر: فلان حکم بود و نسخ نشده بود، اگر شک کردی که آیا اکنون نسخ شده است یا نه؟ می گویند استصحاب کن عدم نسخ را تا اینکه یقین به ورود نسخ حاصل کنی.

۲- یکی هم استصحاباتی است که مردم در زندگی دنیوی و اخرویشان اجراء می کنند.

فی المثل:

- فلانی مالک فلان زمین بود، آیا اکنون هم مالک آن هست یا نه؟ استصحاب می کنند مالکیت او را و هکذا..

جناب محدث سپس می گوید: و لکن اگر در مورد حکمی از احکام شک کردی حق استصحاب نداری فی المثل: این آب متغیر شده بود، و در اثر تغیرش منتجس شده بود، اکنون آب تغیر من قبل نفسه از بین رفته است، آیا آن نجاست از بین رفته است یا نه؟ حق نداری استصحاب کنی بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: وضو گرفته بودی و در اثر وضو متطهر شده بودی، اکنون شک می کنی که طهارت تو باقی است و یا اینکه در اثر حدث از بین رفته است؟ حق نداری استصحاب کنی بقاء

پس به نظر ایشان استصحاباتی که محل نزاع و اختلاف اند استصحابات در احکام اند و نه در موضوعات.

\* جناب شیخ از کجا می گوئید که مرحوم استرآبادی استصحاب در شبهات موضوعیه را مسلّم گرفته و استصحاب در شبهات حکمیّه را محل نزاع قرار داده، درحالی که ایشان از شبهات موضوعیه اسمی نبرده است؟ آیا می شود گفت که مراد ایشان این بوده است که هرکجا در وجود رافع شکّ کردیم، استصحاب جاری می شود و آنجا که شکّ ما در مقتضی بود مثل بقاء بقاء تغییر مذکور محل اختلاف است؟

بله، اگر آن مثال لیل و نهار در میان مثالهایش نبود، می شد به احتمال مزبور فکر کرد و روی بقیه مثالها به چنین قضاوتی نشست که نظر ایشان این بوده است که باید شکّ در رافع را مسلّم گرفت چونکه در مسئله نسخ، شکّ ما، شکّ در وجود رافع است و یا شکّ ما در مالکیت زید، و یا زوجیت او هر یک شکّ در رافع است و هكذا ...

امّا شکّ در بقاء لیل و نهار یعنی شکّ در زمان و قابلیت بقاء و نه شکّ در رافع. از قبیل شکّ در مقتضی است، چرا که روز یک حد معینی دارد، آن حد معین که تمام شد، روز هم تمام می شود، همین طور شب، دیگر استعداد بقاء و روز بودن یا شب بودن را ندارند.

پس: مراد استرآبادی این بوده است که اگر در قسمت احکام شکّ کردی که حکم خدا باقی است یا نه؟ تنها در یکجا استصحاب مسلم است و آن استصحاب عدم نسخ است.

امّا: استصحاب در شبهات موضوعیه را مسلّم و در همه موارد جاری می داند و لذا این مقوله را خارج از محل نزاع می داند.

\* سخن ایشان در فوائد المدینه چیست؟

در این رابطه عبارتی دارد که صریح تر از عبارت فوق است و آن این است که می گوید:

استصحابی که محل خلاف است، یعنی برخی جریان آن را قبول دارند و برخی نه، منحصر است به آنجائی که حکمی از طرف شارع در موردی وارد شده، پس از آن تغییراتی حادث شده و ما شکّ می کنیم که آیا با وجود این تغییرات، باز هم حکم خدا باقی است یا نه؟

فی المثل: شخصی وضو گرفته، متطهر شده است، سپس از او مذی خارج شده، حال شکّ می کند که آیا طهارتش باقی است یا نه؟ سخن ایشان این است که: در پاسخ به چنین اموری است

که اختلاف واقع شده است یعنی: برای اجرای استصحاب در شبهات موضوعیه اختلافی در میان نمی باشد، بلکه از آنجا که اجرای آن در شبهات موضوعیه قطعی است از محل نزاع خارج اند و لکن اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه محل اختلاف است.

\* نظر خود جناب محدث در اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه مثلاً در مثال مذکور چیست؟

می گوید به نظر ما که محدث هستیم به هنگام شکّ در این گونه امور حقّ اجرای استصحاب را ندارید چرا؟ زیرا این کار شبیه تر به قیاس است، چرا که حکم یک موضوع را جاری می کنید بر یک موضوع دیگری.

فی المثل: شارع حکم به نجاست آب متغیر کرده است و حال آنکه شما با اجرای استصحاب حکم به نجاست آب غیر متغیر می کنید و حال آنکه اینجا دو موضوع متفاوت وجود دارد.

و یا فی المثل: شارع حکم به طهارت شما قبل از خروج مذی کرده است، و حال آنکه شما می خواهید حکم به طهارت خودتان بعد المذی بکنید. و این قیاس است.

پاسخ مطلب را از شرح بخوانید.

\* جناب شیخ دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء چیست؟

این است که یک وقت ما به یک عملی و یا یک حکمی در زمان قبل یقین داشتیم، پس از مدتی این یقین زائل شده است، زائل شدن و یا نداشتن این یقین نیز چند جور متصور است:

۱- گاهی یقین به بقاء نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، نمی دانم اکنون هم زنده است یا نه؟ و یا این آب قبلاً پاک بود، نمی دانم اکنون هم پاک است یا نه؟ یعنی ۵۰٪ احتمال ارتفاع حالت سابقه را می دهی و ۵۰٪ احتمال بقاء حالت سابقه را.

۲- گاهی این نداشتن یقین به معنای شکّ متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد. یعنی ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد، و ۳۰٪ طرف ارتفاع و یا بالعکس ۷۰٪ طرف ارتفاع احتمال دارد و ۳۰٪ طرف بقاء.

حال سؤال این است که: آیا استصحاب در هر یک از احتمالات فوق جاری است و یا اینکه نه، برخی از احتمالات از محل بحث خارج بوده و استصحاب در آنها جاری نمی شود.

\* جناب شیخ پاسخ شما به این سؤال چیست؟

به نظر ما:

۱- اگر ما استصحاب را من باب تعیّد یعنی از باب اخبار لا- تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض، شامل هر سه حالت و یا احتمال می شود، چرا که این اخبار می گویند: مادامی که یقین به ارتفاع حالت سابقه نداری، طبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف داشته باشی.

\* مرادتان از ظنّ برخلاف چگونه ظنی است؟

ظنّ غیر معتبر است. مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب اماره و یا ظنّ مطلق به بقاء حجّت بدانیم اعمّ از اینکه ظنّ ما نوعی باشد و یا شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می شود. یعنی حتی در آنجا که ظنّ برخلاف هم وجود دارد، استصحاب جاری می شود.

\* ولی جناب شیخ شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می دانید و حال آنکه ممکن است مکلف ظنّ به ارتفاع داشته باشد، چگونه می فرمائید استصحاب در آن جاری می شود؟

بله، ممکن است یک مکلفی در اینجا ظنّ به ارتفاع داشته باشد و لکن نوع مردم در این مطلب ظنّ به بقاء دارند و لذا چون نوع مردم در نوع موارد، ظنّ به بقاء دارند، استصحاب از باب ظنّ مطلق، حجّت است و لو در یک موردی ظنّ غیر معتبر برخلاف هم وجود داشته باشد.

البته: اگر کسی استصحاب را من باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد است که حقّ اجرای استصحاب دارد:

- یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی در مورد شکّ متساوی الطرفین. چرا؟ زیرا: شکّ متساوی الطرفین نیز تبدیل می شود به همان ظنّ به بقاء و لذا در یکجا نمی تواند استصحاب جاری کند، و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

\* جناب شیخ سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که وقتی ما در بقاء یک شیء شکّ می کنیم: گاهی شکمان از جهت وجود رافع است، و گاهی از جهت اقتضاء و استعداد ذاتی مستصحب.

\* شکّ در وجود رافع خود بر چند قسم است؟

بر پنج قسم است و یا به تعبیر دیگر پنج جور قابل تصوّر است:

۱- گاهی شکّ ما در وجود خود رافع است بدین معنا که آیا رافعی آمده است یا نه؟ فی المثل:

به هنگام خروج از خانه وضو گرفته متطهر شدید، لکن ساعتی بعد برای شما شکّ حاصل می شود که آیا حدثی اعمّ از ریح المعده و یا بول از شما خارج شده است تا رافع این طهارت باشد یا نه؟

آیا گاهی شکّ ما در وجود رافع نیست، بلکه در رافعیّت امر موجود است بدین معنا که چیزی موجود شده است لکن ما نمی دانیم این شیء موجود رافعیّت دارد یا نه؟

\* علّت اینکه ما شکّ می کنیم که آیا این امر موجود رافعیّت دارد یا نه چیست؟

۱- گاهی علتش این است که آن مستصحب سابق که اکنون می خواهیم آن را استصحاب کنیم، وضعیتش روشن نیست که آیا با این امر موجود مرتفع می شود یا نه؟

فی المثل: ما در روز جمعه نمی دانستیم که نماز ظهر بر ما واجب است یا نماز جمعه؟ و لذا اشتغال ذمه ما به نماز باقی است، یا ظهر و یا جمعه.

فرض کنید که ما نماز ظهر را بجا آوردیم، لکن شکّ کنیم که آیا اشتغال ذمه ما به نماز برطرف شده است یا نه؟ این را شکّ در رافعیّت امر محقّق و موجود گویند.

به عبارت دیگر: ما نمی دانیم که آیا این عملی که به نام نماز ظهر انجام دادیم، قدرت و سمت رافعیّت از آن اشتغال را دارد یا نه؟ چرا که نمی دانیم آیا اشتغال ذمه ما نسبت به ظهر بوده است یا جمعه؟ یعنی وضعیت آن چیزی که می خواهیم راجع به آن استصحاب جاری کنیم روشن نیست و لذا وضع این نمازی هم که خواندیم برای ما روشن نیست که آیا رافعیّت دارد یا نه؟

۲- گاهی هم شکّ ما در رافعیّت آن امر موجود، بخاطر شکّ در صفت موجود در آن است، یعنی شکّ داریم که آیا شارع به این امر موجود سمت رافعیّت داده است یا نه؟

فی المثل: شما قبلاً وضو گرفته متطهر شدید، پس از وضو، مقداری مذي از شما خارج می شود لکن شما نمی دانید که این رطوبت خارج شده رافعیّت دارد یا نه؟ به تعبیر دیگر نمی دانید که شارع به این مذي مثل بول، سمت رافعیّت داده است یا نه؟

۳- و یا اینکه شکّ ما در رافعیّت موجود بخاطر اشتباه در مصداق است.

فی المثل: شما می دانید که بول ناقض وضو است و مثلاً مذي ناقض وضو نیست، در عین حال رطوبتی از شما خارج شده است و لکن شما نمی دانید که این رطوبت مصداق بول است و یا مصداق مذي؟ بنابراین اگر شما شکّ داری که این رطوبت موجود رافعیّت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی دانی که آیا مصداق بول است یا مذي؟

پس: شکّ شما، شکّ در مصداقیّت هذا الموجود است.

۴- گاهی هم شک ما در رافعیّت الموجود، به لحاظ تردّد در مفهوم است.

فی المثل: شما می دانید که خواب باطل کننده وضو است و لکن خواب مفهوما در نظر شما مشتبه است، چرا که نمی دانید آیا شامل چرت زدن هم می شود یا نه؟

علی ای حال: شک در رافع بر پنج قسم است، که یکی مربوط به وجود رافع است و چهار قسم مربوط به شک در رافعیّت امر موجود است.

\* با توجه به آنچه گذشت مراد شیخ از (و لا اشکال فی کون ما عد الشک ...) چیست؟

این است که: هم شک در وجود رافع محل اختلاف است، هم شک در وجود مقتضی، اگرچه برخی مثبتین خیال کرده اند که شک در مقتضی محل اختلاف نیست، بدین معنا که استصحاب به هنگام شک در مقتضی قطعا جاری نمی شود.

الحاصل: در اینجا نیز هم منکر مطلق وجود دارد، هم مثبت مطلق و هم مفصل.

\* مفصل چه می گوید؟

می گوید: اگر شک ما شک در رافع بود، یجری الاستصحاب در هر پنج قسم و لکن اگر شک ما شک در مقتضی بود، الاستصحاب لا یجری.

اما محقق خوانساری می گوید: اگر شک ما در وجود رافع بود، در یک قسم از آن پنج قسم، استصحاب جاری می شود و لذا اگر شک ما در رافعیّت الموجود بود، استصحاب در هیچ یک از ۴ صورتش اجرا نمی شود.

البته، برخی هم گفته اند تنها در دو صورت استصحاب جاری می شود: یکی در شک در وجود رافع و یکی در شک در رافعیّت الموجود آن هم در جائی که تردید در مصداق بوده و شبهه مصداقیه است.

\* جناب شیخ مختار شما کدام قول از اقوالی است که در رابطه با استصحاب مطرح نمودید؟

مختار ما قول نهم است و حاصل و خلاصه آن این است که:

۱- اگر شک ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحب ما به حسب دلیل استعداد بقاء دارد، و لکن شک ما در این است که آیا حادثه و یا به تعبیر دیگر رافعی بوجود آمده است یا نه؟ و یا اگر بوجود آمده شک ما در رافعیّت آن امر موجود باشد با اقسامی که در آن متصور است، در چنین جائی ما حق داریم که استصحاب جاری کنیم مطلقا، چه جزئی باشد و چه کلی، چه موضوع خارجی باشد و چه ...

۲- و اما اگر شكّ ما در رابطه با مستصحّب از حيث استعداد و قابليت بقاء بود كه به آن شكّ در مقتضى گفته مى شود، مثل خيار غبن كه نمى دانيم فوري است و يا اينكه مهلت دارد و يا مثل شكّ در بقاء ليل و نهار و يا شكّ در بقاء زيد پس از ۶۰ يا ۷۰ سال، كه همه از قبيل شكّ در مقتضى هستند، در اين صورت حقّ اجراى استصحاب نداريم.

و لذا ما با بيان جناب محقق در معارج موافقت داريم.

\* كلام محقق در معارج چيست؟

اين است كه: برخى از جمله مرحوم مفيد (ره) قائل به حجّيت استصحاب اند، و لكن برخى از جمله سيد مرتضى منكر حجّيت استصحاب اند.

كسى فرمايد: حقّ با مثبتين است كه استصحاب را حجّت مى دانند.

پس از آن مثال مى زند به اينكه: اگر شخصى پس از اينكه به آب دست نمى يابد و با تيمّم وارد نماز مى شود، در اثناء نماز آب پيدا شود:

۱- اگر تمكّن از وضو پيدا کرده، بدون اينكه مرتكب عمل منافی شود، مى تواند وضو گرفته و نماز را ادامه دهد، و يا وضو گرفته نماز را از سر بگيرد. لكن سؤال اين است كه: اگر اين فرد امكان و يا فرصت وضو گرفتن پيدا نكند، آيا به صرف پيدا شدن آب در اثناء نماز، تيمّم او منتقض مى شود يا نه؟

بدين معنا كه آيا بايد دوباره تيمّم کرده و دوباره نماز را بخواند و يا اينكه نه به صرف پيدا شدن آب تيمّم او باطل نشده و مى تواند با همان تيمّم نماز بخواند؟

و لذا مى فرمايد:

۱- كسانى كه قائل به حجّيت استصحاب اند، در اينجا استصحاب مى كنند بقاء تيمّم را.

فى المثل مى گویند: قبل از آنى كه آب پيدا شود، تيمّم داشتم و حقّ خواندن نماز، حال كه در اثناء نماز آب پيدا شده است، آيا تيمّم من منتقض شده است يا نه؟ استصحاب مى كنم بقاء تيمّم را.

البته در اينجا نامى از شكّ در رافع و مقتضى نبرده است و لكن مثالش از قبيل شكّ در رافع است.

سپس مى فرمايد تحقيق مطلب اين است كه آن حكمى كه قبلا ثابت شده بود:

- اگر دليلش اقتضای استمرار و دوام آن را داشته باشد تا اينكه مزيلي بيايد و آن را مرتفع كند، در صورتى كه در بقاء آن حكم شكّ كرديم، حقّ داريم بقاء آن را استصحاب كنيم.





- و اگر دلیلش دلالت بر دوام و استمرار آن را نداشته باشد، در صورتی که در بقای آن شک بکنیم، حق استصحاب بقای آن را نداریم. مثل خیار غبن.

\* مثال جناب محقق برای حکمی که دلیلش اقتضای استمرار آن را دارد چیست؟

مثال می زند به اینکه: دلیل داریم بر اینکه وقتی عقد ازدواج بین دو نفر جاری می شود، این عقد مقتضی حلّیت آمیزش این دو نفر است تا اینکه مزیلی از قبیل، موت، طلاق، ارتداد و ... بیاید و آن را مرتفع کند. یعنی: عقد ازدواج تقاضا می کند حلّیت این دو را مستمرا و تا زمانی که رافعی در کار نیست. حال:

- اگر این مرد پس از عقد با الفاظ خاص و مأثوره زنش را طلاق بدهد می دانیم که چنین طلاق رافع است و نکاح را از بین می برد.

- لکن اگر با برخی از الفاظ مثل انت حرّیه و انت برّیه و امثالهم اقدام به این کار کند و ما شک کنیم که آیا با این الفاظ طلاق حاصل می شود یا نه؟ در اینجا شک ما شک در رافع است، بدین معنا که آیا این نحوه از طلاق رافع نکاح هست یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء حلّیت را. تا اینکه با الفاظی مثل انت طالق یقین به حصول طلاق پیدا کنیم.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که الفاظ صیغه عقد به محض جریان از بین می رود و شما چگونه حکم به بقاء آن می کنید چه پاسخ می دهید؟

بله الفاظ این صیغه از بین می رود لکن اقتضای آنکه حلّیت است دائما و مستمر است تا اینکه رافعی بیاید و حیثیت این حلّیت را از بین ببرد.

سپس می فرماید: در پاسخ به کسانی مثل سید مرتضی که می گویند استصحاب غلط است چون اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر است آن هم بدون دلیل، می گوئیم: خیر این عمل ما عمل بلا دلیل نیست، بلکه مع الدلیل است، چرا که عقد نکاح اقتضاء کرده است حلّیت دائمی را.

و لذا وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی توانید بگوئید، عمل شما بلا دلیل است.

اما اگر سید مرتضی که منکر استصحاب است غیر مورد مذکور مرادش می باشد، مثل موارد شک در مقتضی، بله در آنجا اجرای استصحاب عمل بلا دلیل است. مثل استصحاب خیار غبن.

بله، ما هم از این گونه موارد روی گردانیم و در آنها استصحاب جاری نمی کنیم.

الحاصل: در مورد شک در رافع استصحاب جاری است آن هم مع الدلیل، لکن در مورد شک در مقتضی استصحاب جاری نمی شود، چرا که در این صورت عمل بلا دلیل است.



\* نظر صاحب معالم در اینجا چیست؟

می فرماید این بیان مرحوم محقق نشان می دهد که ایشان از فتوای اولش که گفت حقّ با مثبتین یعنی مفید است عدول کرده است. چرا؟ زیرا که در اینجا استصحاب را منحصر کرده است به شکّ در رافع و این نشان دهنده این است که ایشان نیز از منکرین یعنی سید مرتضی شده است.

\* چه استفاده ای از کلام صاحب معالم می شود؟

۱- اینکه ایشان نیز استصحاب را در شکّ در رافع جاری می داند.

۲- اینکه می خواهد آن را از محل نزاع خارج کند که این کم لطفی ایشان است.

\*\*\*

ص: ۲۵۱

(الاستدلال على القول المختار) (١) لنا على ذلك وجوه:

الأول: ظهور كلمات جماعه في الاتفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادئ، حيث قال: الاستصحاب حجّه؛ لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشكّ في أنه 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 مرجح، (٢) انتهى.

و مراده و إن كان الاستدلال به على حجّيه مطلق الاستصحاب، بناء على ما ادّعاه:

من أنّ الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشكّ في طرؤ المزيل، هو اعتبار الحاله السابقه مطلقاً، لكنّه ممنوع؛ لعدم الملازمه، كما سيجيء. (٣)

و نظير هذا ما عن النهايه: من أنّ الفقهاء بأسرهم - على كثره اختلافهم - اتفقوا على أنّا متى تيقّنا حصول شىء و شككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقّن، و هو عين الاستصحاب؛ لأنّهم رجّحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث. (٤)

و منها: تصريح صاحب المعالم (٥) و الفاضل الجواد: (٦) بأنّ ما ذكره المحقّق أخيراً في

ص: ٢٥٢

١- العنوان منّا.

٢- مبادئ الوصول إلى الاصول: ٢٥١.

٣- انظر الصفحه ٥٤ و ٨٢ في النسخه الاصلى.

٤- نهايه الاصول (مخطوط): ٤١٠ و ٤١١.

٥- المعالم: ٢٣٥.

٦- غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٣٠.

المعارج (١) راجع إلى قول السيّد المرتضى المنكر للاستصحاب؛ (٢) فإنّ هذه شهادته منهما على خروج ما ذكره المحقّق عن مورد النزاع و كونه موضع وفاق. إلّا أنّ في صحّته هذه الشهادة نظراً؛ لأنّ ما مثّل في المعارج من الشكّ في الرفع من (٣) مثال النكاح (٤) هو بعينه ما انكره الغزالي و مثّل له بالخارج من غير السيلين؛ (٥) فإنّ الطهاره كالنكاح في أنّ سببها مقتضى لتحقّقه (٦) دائماً إلى أن يثبت الرفع.

الثاني: أنا تتبعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا و حكم الشارع فيه بالبقاء إلّا مع أماره توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسه الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحاله السابقه- و إلّا لوجب الحكم بالطهاره لقاعده الطهاره- بل لغلبه بقاء جزء من البول أو المنى في المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الاصل، كما في غساله الحّمّام عند بعض، و البناء على الصحّه المستنده إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، و هو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد- كالمحقّق البهبهاني (٧) و صاحب الرياض:- (٨) أنّه المستند في حجّيه شهاده العدلين على الإطلاق.

ص: ٢٥٣

- 
- ١- المعارج: ٢١٠.
  - ٢- الذريعه ٢: ٨٢٩.
  - ٣- في النسخ بدل «من»: «و».
  - ٤- المعارج: ٢٠٩.
  - ٥- المستصفى ١: ٢٢٤، و ليس فيه مثال «الخارج من غير السيلين»، نعم حكى تمثيله بذلك في نهايه الوصول، كما سيأتي في الصفحه ١٥١.
  - ٦- كذا في النسخ، و المناسب: «لتحقّقها»؛ لرجوع الضمير إلى الطهاره.
  - ٧- الرسائل الاصوليه: ٤٢٩، و الفوائد الحائريه: ٢٧٧.
  - ٨- الرياض ( الطبعة الحجرية ) ١: ٤٤٠، و ٢: ٤٤١.

**(استدلال بر صحت قول نهم)****اشاره**

ما بر حجیت این استصحاب دلایلی داریم:

**۱- ظهور کلمات جماعتی از علماء است بر اجماع در این مطالب:**

- یکی از این کلمات (و یا اجماعات منقوله)، مطلبی است از مبادی، آنجا که می گوید: مطلق استصحاب حجّت است، به دلیل اجماع فقهاء بر اینکه؛ هرگاه که یک حکمی حاصل شود، سپس در اینکه آیا چیزی که (بعنوان رافع) آن را زائل کند، آمده است یا نه؟ شکّ کند، حکم به بقاء آن حکم، همان طور که بوده است، واجب است و اگر نبود این سخن حضرات که مطلق الاستصحاب حجّت است، حکم به بقاء یکی از دو طرف ممکن، ترجیح بلامرجح بود.

و اگر مراد صاحب مبادی، استدلال به این اجماع خاص بر حجیت مطلق الاستصحاب باشد، بنابراین چیزی که (در مطلب قبلی) آن را ادعا نمودند که: وجه و یا دلیل علماء در اجماع بر استصحاب با وجود شکّ در آمدن مزیل، ارزش و اعتبار حالت سابقه است، این استدلال به دلیل عدم ملازمه میان حجیت استصحاب در شکّ در رافع و حجیت استصحاب مطلق، ممنوع است، چنانکه بزودی خواهد آمد.

- و نظر این اجماع (مورد ادعای صاحب مبادی) مطلبی است که از نهاییه (علامه نقل می شود) به اینکه: تمام فقهاء با وجود اختلافات فراوانشان (در فتوی)، اتفاق نظر دارند بر اینکه وقتی ما در حصول یک شیء یقین داریم، و لکن در حدوث مزیل و رافع شکّ می کنیم، همان متیقّن سابق را اخذ می کنیم، و این همان استصحاب است؛ چرا: زیرا علماء بقاء آن ثابت قبلی را ترجیح داده اند بر حدوث آن حادث بعدی.

- یکی دیگر از این کلمات، تصریح صاحب معالم و فاضل جواد است به اینکه: آنچه را که جناب محقق اخیراً در کتاب معارج ذکر فرمود: (عدول از قول اولش) و بازگشت به قول سید مرتضی است که منکر استصحاب می باشد.

پس این حرف، گواهی است از این دو بزرگوار، بر خارج بودن آنچه محقق ذکر کرده است از محل نزاع، و مورد وفاق بودن بر این مطلب.

اما در صحت این شهادت و گواه، نظری وجود دارد چرا؟ زیرا آنچه را که محقق (ره) در معارج از شکّ در رافعیت در نکاح مثال زد، بعینه، همان مثالی است که غزالی (استصحاب در آن را) انکار

کرده است، و مثال زده است برای آن به خارج شدن بول (مثلاً) از غیر راه طبیعی، چرا که طهارت هم مثل نکاح است، در اینکه سبب آن، مقتضی تحقق طهارت است برای همیشه، تا اینکه آمدن رافع ثابت شود.

## ۲- دومین دلیل استبراء است

### اشاره

، مبنی بر اینکه:

ما تمام موارد شکّ در بقاء حکم سابق را که از جهت وجود رافع مشکوک است تتبع و بررسی کردیم، و لکن از اوّل فقه تا به آخر آن موردی را نیافتیم، مگر اینکه شارع مقدس در آن حکم به بقاء کرده است، مگر در صورت وجود اماره ای که آن اماره موجب ظنّ به خلاف بوده است (و شارع صلاح دیده که اماره را بر اصل مقدم بدارد)، مثل حکم (در حدیث شریف) به نجاست آن رطوبتی که قبل از استبراء خارج می شود (فی المثل شخصی بول می کند، لکن استبرا نکرده، وضو می گیرد، لکن پس از وضو متوجه می شود که رطوبتی از او خارج شده است، در اینجا شارع فرموده هم موضع را تطهیر کن، هم دوباره وضو بگیر یعنی اماره نشان می دهد که این رطوبت مشتبه، محکوم به بولیت است تو حقّ استصحاب طهارت را نداری).

زیرا حکم (شارع) به نجاست، بخاطر این نیست که حالت سابقه (و یا استصحاب) معتبر نیست و گرنه (اگر حکم شارع به نجاست از این جهت بود که استصحاب ارزش ندارد)، حکم به طهارت بخاطر قاعده طهارت، واجب می شد (چرا که در قاعده طهارت نیازی به حالت سابقه ندارد بلکه به مجرد شکّ، حکم می شود به طهارت مثل اشتغال و استصحاب اشتغال و یا برائت و استصحاب برائت) بلکه (این حکم به نجاست) بخاطر این است که: غالباً مقداری از اجزاء بول یا منی در مجرا باقی می ماند.

پس این ظاهر (یعنی غلبه) بر اصل ترجیح داده می شود (برای همین شارع اجازه نداده است که اصل جاری شود)، چنانکه در غسل حمام از نظر برخی حکم به نجاست می شود (چون غالباً کسانی که زیر دوش حمام می کنند بدنشان آغشته به نجاست است) و مثل بنا گذاشتن فعل فرد مسلمان بر صحیح بودن، که این بناگذاری مستند است به ظهور (و غلبه) فعل فرد مسلمان (فی المثل شخصی بر میت نماز خواند و ما شکّ می کنیم که آیا درست خواند تا رفع اشتغال ذمه از ما شود یا غلط خواند و ما مشغول به ذمه هستیم، که در اینجا اجازه داده نمی شود که ما استصحاب به ذمه جاری کنیم، چرا که فعل مسلم باید حمل بر صحت شود، و این اماره به صحت است و ما ظنّ به صحت پیدا می کنیم و ظنّ مقدم بر استصحاب است).



و اما انصاف این است که: این استقراء نزدیک است که افاده قطع بکند (یعنی اگر افاده قطع هم نکند حد اقل مفید اطمینان است) و این (استقرائی که در موارد استصحاب وجود دارد) اولی و قوی تر است از استقرائی که افراد متعددی مثل محقق بهبهانی (ره) و صاحب ریاض (ره) آن را ذکر کرده (و متمسک قرار داده اند) به اینکه در همه جا مستند و مدرک حجیت شهادت عدلین است.

\*\*\*

## مقدمه:

\* اولین کسی که قائل به نظریه تفصیل میان شکّ در مقتضی و رافع شد چه کسی بود؟

مرحوم محقق اوّل صاحب معارج است، لکن محقق خوانساری نیز پس از او با اندک تفاوتی این تفصیل را پذیرفته است. اما مرحوم شیخ انصاری به آن بهای زیادی داده است.

\* نظریه متأخرین از شیخ در این مسئله چیست؟

۱- گروهی از قبیل محقق نائینی (ره) آن را پذیرفته اند.

۲- گروهی از جمله مرحوم آخوند آن را رد کرده و قائل به حجیت استصحاب به نحو مطلق است.

\* در رابطه با این تفصیل در چه مقاماتی بحث می شود؟

در دو مقام:

۱- در اینکه مراد از کلمه مقتضی و مانع چیست؟

۲- در اینکه مقدار دلالت اخباری که شیخنا بدانها استدلال کرده تا کجاست؟ آیا تفصیل شیخ را در برمی گیرند و یا اطلاق مرحوم آخوند خراسانی را؟

\* مراد از کلمه مقتضی چیست؟

۱- گاهی مراد از مقتضی، مقتضی و یا ملاک حکم شرعی است که عبارتست از مصالح و مفسد.

۲- گاهی مراد از مقتضی، موضوع الحکم است، مثل عدالت که موضوع حسن است.

۳- گاهی مراد از مقتضی، سبب وجود یک شیء است، منتهی سبب شرعی و عقلی و نه تکوینی.

فی المثل: وضو شرعا مقتضی یعنی سبب طهارت است، عقد نکاح شرعا مقتضی، یعنی سبب زوجیت است و هكذا.

ص: ۲۵۶

۴- گاهی مراد از مقتضی، همان جزء العله تکوینی می باشد، مثل نار که در نظام تکوین مقتضی حرارت است و یا خورشید که مقتضی نور و گرماست و لولا المانع تأثیرگذار است.

۵- گاهی مراد از مقتضی، استعداد و قابلیت ذاتی یک شیء برای بقاء است با قطع نظر از موانع خارجی.

\* با توجه به معانی فوق مراد شیخ از شک در مقتضی چیست؟

همان شک در استعداد و قابلیت بقاء است، مثل اینکه اکنون شک دارم که آیا روز باقی است یا نه؟ چرا که شک دارم که آیا بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و هكذا شک در بقاء اللیل و شک در بقاء خیار غبن و ...

و لذا مراد از مقتضی در ما نحن فیه این است که: مستصحب ما امری باشد که ذاتا قابلیت بقاء دارد، البته اینکه تا چه حدی قابلیت بقاء دارد، یک ضابطه کلی ندارد، چرا که مستصحب ها متفاوتند به نحوی که برخی تا یک سال مقتضی بقاء دارند، و برخی تا یک ماه و برخی تا یک هفته و یا یک روز و یا یک ساعت.

\* مراد از رافع چیست؟

چیزی است که مستصحب را برمی دارد و از بین می برد با قطع به استعداد ذاتیه بقاء.

\* شک در رافع چند شعبه دارد؟

دو شعبه: ۱- شک در اصل وجود رافع ۲- شک در رافعیّت موجود.

\* شک در رافعیّت موجود چند شعبه دارد؟

چهار شعبه.

\* شک در اصل وجود رافع یعنی چه؟

یعنی آیا رافعی تحقّق یافته است تا جلوی اقتضاء و قابلیت بقاء مستصحب را بگیرد یا نه؟

فی المثل برای ذکر یک مثال عرفی می گوئیم: شما یقین دارید که آقای ایکس، استعداد دارد که تا صد سال دیگر در قید حیات باشد و لکن تردید می کنید که آیا مانع و یا رافعی از قبیل بیماریهای لاعلاج و ... عارض بر او شده است تا جلوی ادامه حیات او را بگیرد یا نه؟

و امّا مثال شرعی مثل اینکه: شما یقین دارید که وقتی با ساختن وضو تحصیل طهارت باطنیه می کنید، این طهارت باطنیه قابلیت بقاء و استمرار دارد، و لکن شک می کنید که آیا رافع و مانعی از قبیل نوم و یا بول و ... محقّق و موجود شده است تا طهارت شما را در هم بشکنند یا نه؟

\* این شک در اصل وجود رافع، در شبهات موضوعیه جاری است یا در شبهات حکمیّه؟

ص: ۲۵۷

۱- بر مبنای شیخ، شک در اصل جود رافع تنها در شبهات موضوعیه معنادار است و نه در شبهات حکمیّه. چرا که به نظر ایشان شک در وجود رافع در احکام منحصر به شک در نسخ است، چرا که رفع الحکم مساوی است با نسخ الحکم و لذا:

- هرگاه در نسخ حکمی شک کنیم بالاجماع اصالت عدم نسخ جاری می شود، و مدرک این حکم هم اجماع است و نه استصحاب.

\* شک در رافعیّت موجود یعنی چه؟

یعنی چیزی در خارج محقق و موجود است، اما اینکه رافعیّت دارد و می تواند جلوی مقتضی را بگیرد یا نه؟ نمی دانیم.

\* منشا شک در رافعیّت الموجود چیست؟

در اصل شرح آمده به آنجا مراجعه کنید.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* غرض از (لنا علی ذلک وجوه) چیست؟

این است که ما برای اختیار کردن قول نهم و حجیت استصحاب در شک در رافع و نه در شک در مقتضی، و ملاک قرار دادن این مطلب در باب استصحاب دلائلی داریم.

\* دلیل اول شیخ در اثبات این مدّعی چیست؟

اجماعاتی است که از سوی جماعتی از علماء شیعه بر حجیت استصحاب عنوان شده است:

۱- صاحب مبادی می گوید استصحاب حجّت است مطلقاً، چه در شک در رافع و چه در شک در مقتضی، چرا که فقهاء ما اجماع دارند بر اینکه وقتی یک حکمی در رابطه با یک موردی ثابت شود و سپس ما شک کنیم که آیا مزیل و یا رافعی عارض شده است تا جلوی آن حکم را بگیرد یا نه، باید برطبق حالت سابقه عمل کنیم و بگوئیم ان شاء الله آن حکم قبلی باقی است. تا زمانی که یقین به حصول رافعی نکنیم.

سپس می فرماید: اگر استصحاب عند العلماء حجّت نبود لازمه اش این بود که در چنین فتوائی ترجیح یکی از دو طرف یعنی بقاء بلامرّج باشد، و هو محال، پس استصحاب حجّت است.

\* چه استفاده ای از سخن صاحب مبادی در اینجا می شود؟

اینکه ایشان می گویند: علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرفع یجری الاستصحاب این همان ادعای شیخ و پیروان اوست.

\* نظر شیخ در رابطه با ادعای صاحب مبادی در اینجا چیست؟

این است که: صاحب مبادی با این دلیل که اجماع العلماء به اینکه عند الشک فی الرفع اجرای استصحاب است، نمی تواند اثبات کننده حجیت مطلق الاستصحاب باشد.

به عبارت دیگر: درست است که مدعای ایشان حجیت مطلق استصحاب است، لکن بیان مزبور اخص از مدعا بوده و تنها باب شک در رافع را در برمی گیرد.

\* پس دلیل صاحب مبادی در حجّت بودن استصحاب در شکّ در مقتضی چیست؟

از راه ملازمه و تنقیح مناط وارد شده است و خواسته است که تکلیف باب شکّ در مقتضی را روشن کند و لذا می گویند: مناط حجیت استصحاب در باب شکّ در رافع، همان ارزشمندی حالت سابقه است، همین مناط در شکّ در مقتضی نیز وجود دارد، پس در آنجا نیز باید استصحاب حجّت باشد.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید: شما که می گوئید علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرفع، یجری الاستصحاب، بله ما هم مدعی همین اجماع هستیم، لکن ملازمه ای بین این دلیل با مدعای شما که می گوئید: الاستصحاب حجه مطلقاً حتی فی الشکّ فی المقتضی وجود ندارد، مضافاً بر اینکه برخی از علما نیز اجماع مزبور را در شکّ در وجود رافع ادعا کرده اند.

۲- صاحب النهایه می گویند: تمام فقهاء با وجود اختلاف نظرهایی که دارند در ما نحن فیه متفق اند بر اینکه: هرگاه در زمان سابق نسبت به حصول چیزی یقین حاصل نمودیم و لکن در زمان لاحق شکّ نمودیم که آیا مزیلی آمده است تا آن چیز را برداشته باشد یا نه؟ برطبق همان متیقّن سابق عمل می کنیم، که این همان استصحاب است.

- بنابراین به نظر ایشان نیز جریان استصحاب در باب شکّ در رافع اجماعی است.

۳- تصریح صاحب معالم و فاضل جواد به اینکه: محقق اول از رأی اولش عدول کرده و منکر استصحاب شده است، و این حکم از جانب این دو بزرگوار شهادتی است بر اینکه باب شکّ در رافع محل نبود، و بالاجماع استصحاب در آن جاری می شود.

\* پس غرض شیخ از (الّا انّ فی صحه هذه الشهاده نظر...) چیست؟

اعتراض شیخ (ره) است به شهادت مزبور مبنی بر اینکه: در باب شکّ در رافع نیز برخی منکر استصحاب اند و لذا این باب نیز محل نزاع است. فی المثل:



غزالی در این باب استصحاب را انکار کرده و مثال زده به باب طهارت که مثل نکاح قابل بقاء است و مقتضی موجود می باشد.

اما سپس بول و یا غائطی از غیر مجرای طبیعی خودش یعنی از راه منفذی که در بدن او ایجاد کرده اند خارج می شود.

حال اگر سؤال شود که آیا این بول و یا غائط هم مبطل وضو و رافع هست یا نه؟ غزالی می گوید: اینجا جای استصحاب بقاء طهارت نیست با اینکه مورد از موارد شک در رافع است و لذا این شهادت حضرات مقداری مبتلای به اشکال است.

نکته: شیخ می توانست بدون اشاره به نظر غزالی هم بگوید: این اجماع منقول به خبر واحد، و لو مستفیض هم باشد به نظر ما فاقد ارزش بوده و نمی تواند دلیل مستقل باشد.

\* دومین دلیل شیخنا در اثبات تفصیل مذکور چیست؟

استقراء است که متشکل از یک صغری و یک کبری است.

و امّا صغرای آن عبارتست از اینکه: وقتی به ابواب مختلفه فقه از طهارت تا دیات و تعزیرات مراجعه می کنیم و در احکام داخلی و خارجی و یا جزئی و کلی نظر می کنیم به این نتیجه می رسیم که شرع مقدس در تمام موارد شک در رافع حکم به بقاء ما کان نموده است تا آنجا که حتی یک مورد خلاف این مطلب را مشاهده نمی کنیم مگر در مواردی که یک اماره ظنیه معتبره ای برخلاف حالت سابقه اقامه شود.

خوب در این صورت اماره از باب تقدیم دلیل بر اصل، مقدم خواهد بود، که جناب شیخ سه مثال در این جهت آورده است:

۱- شخصی بول کرده است و لکن پس از آن بدون استبراء از بول، موضع را تطهیر کرده و به حسب ظاهر، لباس و بدن او پاک شده است. امّا پس از مدتی رطوبتی از او خارج می شود و او شک می کند که آیا این رطوبت، بول است تا موجب نجاست بدن و لباس و شود و یا اینکه رطوبتی دیگر است؟

در اینجا: با اینکه طهارت حالت سابقه است، و لکن حکم به بقا طهارت نکرده اند و این عدم استصحاب نه بخاطر عدم حجیت استصحاب است چونکه اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد، و لکن حجیت قاعده طهارت جای بحث ندارد، مع ذلک از قاعده طهارت هم در اینجا استفاده کرده اند.

چرا؟ زیرا در اینجا پای اماره ظنیه در میان است و آن عبارتست از غلبه، بدین معنا که غالباً در



خارج پس از بول مقداری از ذرات و اجزاء آن در مخرج می ماند و چنانچه استبراء نشود، خود به خود خارج خواهد شد، و این غلبه موجب ظنّ به بولیت خواهد شد، و لذا حضرات ظاهر حال را که ظن آور است بر اصل مقدم داشته اند.

۲- اینکه در رابطه با غسله حمام جماعتی حکم به نجاست کرده اند بدین معنا که به استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت اعتنائی نکرده اند، و لذا باز هم از باب تقدیم ظاهر حال بر اصل که غالباً بدنها نجس است و این سبب ظنّ به نجاست غسله می شود و جای جریان اصل نمی باشد.

۳- اینکه اگر مسلمانی نماز میت بخواند و ما شک کنیم که آیا صحیح خواند تا اینکه اشتغال ذمه از ما برداشت شود یا خیر؟ در اینجا نیز از باب تقدیم ظاهر بر اصل گفته اند که جای استصحاب نیست، چرا که ظاهر حال مسلمان نشانگر صحت عمل اوست.

- و اما کبرای کلی آن استقراء این است که:

چنین استقرائی مفید یقین بوده و حجیت دارد و بلکه باید گفت که اگر استقراء در باب بینه در موضوعات مفید یقین باشد، در ما نحن فیه به طریق اولی مفید یقین است. چرا؟ زیرا در باب بینه ماده نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا است که باید چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد کافی نیست.

مع ذلک در آنجا استقراء را مفید قطع دانسته اند، پس در ما نحن فیه که یک ماده نقض هم ندارد بطریق اولی استقراء یقین آور است.

\*\*\*

الثالث: الاخبار المستفيضه منها: صحيحه زرارہ- و لا يضرها الاضمار- «قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارہ، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن (١) فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرّك إلى (٢) جنبه شىء، و هو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر. (٣)

و تقرير الاستدلال: أنّ جواب الشرط فى قوله (عليه السلام): «و ألا فإنه على يقين» محذوف، قامت العله مقامه لدالتها عليه، و جعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف، و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره فى القرآن و غيره، مثل قوله تعالى: (وَ إِنْ تَجَهَّرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى)، (٤) و (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ)، (٥) و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ)، (٦) و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)، (٧) و (فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ)، (٨) و (إِنْ يَشِرْ قَدْ سَرَقَ أَخٌ لَه مِنْ قَبْلُ)، (٩) و (إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ

ص: ٢٦٢

١- فى المصدر زياده: «و القلب».

٢- كذا فى التهذيب، و فى الوسائل: «على جنبه».

٣- التهذيب ١: ٨، الحديث ١١، و الوسائل ١: ١٧٤، الباب الاول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الاول.

٤- طه: ٧.

٥- الزمر: ٧.

٦- النمل: ٤٠.

٧- آل عمران: ٩٧.

٨- الانعام: ٨٩.

٩- يوسف: ٧٧.

كُذِّبَتْ، (۱) إلى غير ذلك.

فمعنى الروايه: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين، يكون قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين» بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره.

هذا، و لكنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمّه إلى الصغرى - «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك»، فيفيد قاعده كليته في باب الوضوء، و أنّه لا ينقض إلّا باليقين بالحدث، و «اللام» و إن كان ظاهرا في الجنس، ألّا أنّ سبق يقين الوضوء ربّما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادته خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ.

ترجمه

(سنت)

**۳- و اما دليل سوّم: اخبار مستفيضه است:**

**۱- از جمله اين اخبار صحيحه مضمرة زراره است**

**اشاره**

، که این مضمرة بودن روایت، ضرری به آن نمی زند.

زراره از امام عليه السلام می پرسد: یا ابن رسول الله، شخصی وضو ساخته و آماده نماز شده است، و لکن قبل از نماز، لشکر خواب بر او هجوم برده، یک یا دو چرت زده است. آیا این امر سبب می شود که وضوی این شخص باطل گردیده و دوباره باید وضو بگیرد یا نه؟ امام عليه السلام در پاسخ می فرماید: ای زراره گاهی چشم می خوابد (که این خواب به چرت زدن حاصل می شود) و لکن گوش و قلب انسان بیدار است (به نحوی که صداها را می شنود و مطالب را درک می کند)، وقتی چشم و گوش هر دو خوابیدند، آنگاه بر شخص متوضی تجدید وضو لازم می شود.

زراره می پرسد: یا ابن رسول الله: آیا اگر در اطراف این شخص چیزی حرکت داده شود و جابجا گردد و او ملتفت نشود همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟

ص: ۲۶۳

۱- فاطر: ۴.

امام علیه السّلام در پاسخ می فرماید: خیر این چیزها شرعا اماره نیست، بلکه او باید یقین کند که خوابیده است تا وضو واجب شود، سپس حضرت فرمود: و الا فأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبدا بالشک، و لکن ینقضه بیقین آخر، که محل استشهاد همین فقره و فراز اخیر است.

### (تقریر استدلال)

تقریر و توضیح استدلال این است که:

۱- جواب شرط در این سخن امام علیه السّلام که می فرماید: و الا فأنه علی یقین؛ حذف شده است، و علت (که همان صغری و کبری باشد) بخاطر دلالتش بر آن جزی، قائم مقام و جانشین آن گردیده است.

و قرار دادن (این صغری و کبری بعنوان) جزی (و نه صغری و کبری) مستلزم تکلف است؛ به اینکه: (فانه علی یقین من وضوئه را این گونه معنا کنیم که فلیق علی وضوئه، یعنی اگر یقین به نوم ندارد، بر روی یقین به وضو باقی بماند و این تکلف است).

- و (حذف کردن اجزاء) و اقامه علت در مقام (و جانشینی) آن، در قرآن و کلام عرب متداول و کثیر است که در متن و شرح هر دو آمده و تکرار نمی کنیم.

بنابراین معنای روایت این است که: اگر یقین به خوابیدن پیدا نکرده است، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا یقین بر وضو دارد.

و بعد از آنکه قید (وضو) از یقین مهمل و ملغی شود، و (یقین) علت قرار داده شود، جمله (و لا ینقض الیقین) به منزله کبری کلی و جمله (فانه علی یقین) صغرای قیاس است.

این بود تقریر استدلال و لکن توجه فرمودید که: مبنای استدلال (علاوه بر الغای قید من وضوئه از صغری) بر این است که: (ال) در الیقین، برای جنس است، زیرا اگر (قید من وضوئه در صغری ملغی نشود) و (ال) در الیقین برای عهد ذکری باشد، آن کبری ضمیمه شده به این صغری، و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک خواهد بود، که در نتیجه افاده قاعده کلی در (خصوص) باب وضو می کند، و این وضوء است که منتقض نمی شود، مگر با یقین به حدث.

و اگرچه (ال) ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که قبلا- (در صغری) یقین به وضو ذکر شده، چه بسا این ظهور (ال) در جنس را موهن و سست می کند، به نحوی که اگر فرض (و حمل شود) کبری به اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ بعید نخواهد بود (و عمل قبیحی صورت نگرفته است).

\* سومین دلیل شیخ برای اثبات حجیت استصحاب در شک رافع چیست؟

اخبار و روایاتی است که شیخ این اخبار را مستفیض توصیف کرده است، یعنی تعدادشان از سه تا بیشتر است و لکن به حد تواتر نرسیده اند، چنانکه امام خمینی (ره) فرموده است: آنچه شیخ انصاری در آن تفصیل گفته شده بر آن اعتماد کرده است، ادعای ظهور اخبار مربوط به استصحاب در آن تفصیل است. (۱)

سپس حضرت امام خمینی (ره) می فرماید: شیخ انصاری این اخبار را توصیف به مستفیضه کرده است، که برخی از این اخبار به لحاظ سندی صحیح می باشند، از جمله صحیح زراره که مضمهره است. یعنی زراره، نام امامی را که روایت را از ایشان نقل کرده نبرده است، لکن با ضمیر به ایشان اشاره کرده که مراد یا امام محمد باقر علیه السلام است و یا امام جعفر صادق علیه السلام می باشد، منتهی مضمهره بودن روایت ضرری به آن نمی زند، چرا که زراره راوی آن می باشد و ایشان جز از امام از کس دیگری نمی پرسیدند. (۲)

\* روایت اول و یا صحیح اولای زراره چیست؟

این است که زراره از امام علیه السلام می پرسد؟ یا ابن رسول الله، شخصی وضو ساخته و آماده نماز گردیده است ولی قبل از نماز لشکر خواب بر او هجوم برده و یک یا دو چرت زده، آیا این امر سبب می شود که وضوی این شخص باطل گردیده و دوباره باید وضو بگیرد یا نه؟

امام علیه السلام در جواب می فرماید: ای زراره گاهی چشم می خوابد (و خواب به چرت زدن حاصل می شود) ولی گوش و قلب انسان بیدار است (به نحوی که صداها را می شنود و مطالب علمی را درک می کند)، هنگامی که چشم و گوش هر دو خوابیدند آنگاه است که بر شخص متوضی، تجدید وضو لازم می گردد.

زراره می پرسد؟ یا ابن رسول الله، آیا اگر در اطراف این شخص چیزی حرکت داده شود و جابجا گردد و او ملتفت نشود، همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟

ص: ۲۶۵

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۲۱.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۳.

امام در پاسخ می فرماید: خیر این چیزها شرعا اماره نیست بلکه باید یقین کند که خوابیده است تا وضو بر او واجب شود، باید یک نشانه روشنی در اختیار او باشد تا وضو واجب شود.

سپس حضرت فرمودند: **وَأَلَا فَائِنَّا عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخِرٍ.** (۱)

\* کدام فراز حدیث محل استشهاد شیخ است؟

فراز و فقره اخیر روایت.

\* غرض شیخ از عبارت (و لا یضرها الاضمار) قبل از نقل حدیث مزبور چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مضمومه بودن این روایت یعنی اینکه راوی، مروی عنه را با اسم ظاهر بصورت ضمیر آورده است که قلت له، ضرری به سندیت حدیث نمی زند؟ و لذا در یک عبارت کوتاه می فرماید: مضمومه بودن در این مورد ضرر به جائی نمی زند. چرا؟

اولا: بخاطر شأن عظیم و جایگاه بلند زراره است که پس از امام علیه السّلام افقه فقهاء مکتب صادقین علیهما السلام است. از آنجا که جناب زراره جز از امام نمی پرسید، خود قرینه است که مروی عنه امام باقر علیه السلام بوده است.

ثانیا: احتمال قوی این است که این اضمارها بخاطر تقطیع باشد نه اینکه از اوّل بوده باشد.

به عبارت دیگر: زراره و امثال او کارشان این بود که مدام به خدمت امام علیه السّلام رسیده و روایات صادره را ضبط و ثبت می کردند، فی المثل: فردی صبح به محضر امام علیه السّلام می رسید، مسأله ای را از امام علیه السّلام می پرسید، امام هم پاسخی می دادند و آقای زراره در دفتر حدیثش می نوشت:

سئل عن الباقر علیه السلام و یا عن الصادق علیه السلام عن؟؟؟ فی الغنم السائمة فقال علیه السلام: فی سائمة الغنم زکاه مثلا.

پس از او نفر بعدی آمده سؤال دیگری را مطرح می کرد و امام علیه السّلام هم پاسخی می دادند زراره نیز در دفترش می نوشت و قیل له (علیه السلام) و یا قلت له (علیه السلام) و یا سئل عنه (علیه السلام) و هكذا.

این ضمیر و یا ضمائر بازمی گردد به صدر صفحه و نام امام باقر علیه السّلام و یا امام صادق علیه السّلام اما بعدها که این احادیث قطعه قطعه شده و هریک در بابی قرار گرفت و نوشته شد، اکنون که ما به سراغ کتب مدون حدیثی می رویم با این احادیث مضمومه روبرو می شویم که قال زراره: قلت له و ...

ص: ۲۶۶

البته، مضمرة های افرادی چون زراره که مشغول به جمع و تدوین احادیث بودند و این کارشان بوده است، برای ما ارزشمندند.

\* مراد از (انّ جواب الشرط فی قوله (علیه السلام): و الّا فانه علی یقین ... چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال اساسی است مبنی بر اینکه: جمله (و الّا فانه علی یقین من وضوئه)، یک جمله شرطیه است و کلمه (الا-) در اصل (ان لا-) بوده است که (ان) از ادوات شرط است و (لا) نافیّه اشاره دارد به فعل شرط که به قرینه ما قبلش معلوم می شود. چرا؟ چون قبل از آن فرمودند: حتی یستیقن انه قد نام، که مراد از این (لا) این است که: لا یستیقن انه قد نام، و لکن بفرمائید جزای این شرط چیست؟

و لذا شیخنا در توضیح این روایت احتمالاتی را ذکر فرموده که عبارتند از:

۱- اینکه جزای این شرط، یعنی و ان لم یستیقن انه قد نام، فهو باق علی وضوئه می باشد که محذوف است و عبارت (فانه علی یقین من وضوئه) که علت جواب است بجای جواب نشست و جانشین آن شده است، چرا که در روایت دلالتی بر این جانشینی وجود دارد، و لذا خود آن جمله را جزا قرار دادن، تکلف و زحمت بی دلیل است، مضافاً بر اینکه جانشین شدن علت به جای جزا از اموری است که در قرآن فراوان است.

به عبارت دیگر مجموعه: فانه علی یقین من وضوئه به عنوان صغری و لا ینقض الیقین ابداً بالشک به عنوان کبری، علت جزای شرطانند که قائم مقام آن جزا شده اند.

به عبارت دیگر اصل عبارت این گونه بوده است که: و ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، لانه کان علی یقین من وضوئه، فشک و لا ینقض ....

یعنی اگر یقین به نوم ندارد، پس وضو بر او واجب نیست، چرا که چیزی نیامده که وضو را از بین ببرد، تنها شک آمده است که آن هم عند جمیع العقلاء قابلیت از بین بردن یقین را ندارد.

پس شک کرده است و لکن یقین با شک نقض نمی شود.

\* آیا حذف جزاء و قیام علت بعنوان قائم مقام آن در قرآن وجود دارد؟

بله، نمونه های بیشماری از این نمونه در قرآن وجود دارد که برای نمونه به هفت آیه از قرآن کریم اشاره می کنیم که در همه آنها جزاء شرط حذف شده و علت جزا جانشین جزا شده است.

مثل:

۱- و ان تجهر بالقول، (فتتعب نفسك مثلا) فانه يعلم السر و أخفى. (۱)

۲- و ان تكفروا (فلن يضروا الله شيئا مثلا) فان الله غني عنكم. (۲)

۳- و من كفر، (فلن يضر الله مثلا) فان ربي غني عن العالمين. (۳)

۴- فان يكفر بها هؤلاء (فلا تعطل مثلا) فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين. (۴)

۵- و ان يشرق (فلا تعجب مثلا) فقد سرق اخ له من قبل. (۵)

ترجمه

**(احتمال دوّم)**

**اشاره**

۲- احتمال دیگر اینکه: این سخن امام علیه السلام که فرمود: فانه علی یقین، علتی که قائم مقام جزاست نباشد، بلکه جزئی، از این سخن امام که فرمود: و لا ینقض الیقین ابدا بالشک (یعنی کبری) استفاده شده است. و این سخن امام که می فرماید: فانه علی یقین، زمینه و مقدمه چینی برای آن (جزئی) باشد، تا معنای آن این بشود که: اگر این آدم یقین به نوم نداشت، بخاطر اینکه یقین داشته به وضوی قبلی، پس بماند بر مقتضای همان یقینش و آن را منتقض نکند (که اگر چنین بشود) پس این سخن امام که می فرماید: لا ینقض، از اینکه به منزله کبری کلی باشد خارج می شود (یعنی دیگر لا ینقض کبری کلی نخواهد بود).

در نتیجه: عمومیت یقین و اراده کردن جنس از (ال) سست تر است. (یعنی همان طور که اگر قید من وضوئه را در صغری حفظ کنید (ال) در الیقین در کبری جنس بودنش سست و موهن است، اگر هم صغری را مقدمه چینی بگیرید و کبری را از خود جزئی، عمومی بودن آن سست تر است)

امّا انصاف این است که: این کلام (یعنی این صغری و کبری) مع ذلک (با اینکه احتمال دوّم و سوّم تا حدودی مضر به استدلال اند) خالی از ظهور در احتمال اول نیست، به ویژه با ضمیمه شدن اخبار دیگری که می آید (و این اخبار) متضمن (این قاعده کلی یعنی) عدم نقض یقین با شکّ اند.

ص: ۲۶۸

۱- طه: ۷.

۲- زمر: ۷.



٣- آل عمران: ٩٧.

٤- انعام: ٨٩.

٥- يوسف: ٧٧.

## (اشکال)

چه بسا ایراد وارد می شود بر اراده کردن عموم از (الیقین) به اینکه: وارد شدن (حرف) نفی بر سر عام، دلالت بر سلب کلی نمی کند (بلکه دلالت بر سلب جزئی دارد) در پاسخ به این ایراد می گوئیم: عمومیت (در اینجا با ورود سلب و) در حیز و دنباله نفی است، پس عموم به لحاظ (نکره در سیاق) نفی است، چنانکه در لا- رجل فی الدار چنین است، نه اینکه نفی را داخل کنیم بر عموم چنانکه در (لم اخذ کلّ الدراهم) چنین است (در اولی عموم مستفاد از سلب است، و در دومی عموم تحت سلب است یعنی عامی است که سلب بر سر آن درآمده است).

## (پاسخ به یک سؤال مقدر)

اگر (ال) برای استفراق افراد باشد (در این صورت عام تحت نفی است) باز هم ظاهر قضیه، به دلیل قرینه مقام (که امام در مقام ضرب القاعدة است نه بیان حکم جزئی و فرعی)، و قرینه تعلیل (که بنا بر عقل عقلاء ارتکازی است) و به قرینه کلمه ابداء، همان اراده عموم نفی (یعنی سالبه کلیه) است و نه نفی العموم (که نتیجه اش سالبه جزئی است).

سپس شیخنا می فرماید: گاهی بر استدلال به این صحیح به اموری (مثل مضمهر بودن و ...) ایراد شده است که پاسخ آن بر آدم متفطن پوشیده و پنهان نیست.

مهم در این استدلال، اثبات اراده جنس است از یقین، و نه عهد ذکری.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### اشاره

\* حاصل مطلب در (مع احتمال ...) چیست؟

بیان دومین احتمال است مبنی بر اینکه: جزای شرط، خود جمله فائنه علی یقین من وضوئه باشد و نه یک امر مقدر، منتهی: ظاهر عبارت مزبور خبر دادن از یک واقعت خارجی است و شأن امام از آن جهت که امام است، بیان احکام شرعی است.

پس ناگزیریم که این جمله خبریه را به تأویل انشاء برده بگوئیم مراد این است که: فیجب علیه البقاء علی یقینه، و یا فلیبق علی یقین من وضوئه و هکذا ...

به عبارت دیگر می توان گفت: و الا ... شرط، و عبارت فائنه علی یقین ... جزای شرط است، نه



اینکه جزا محذوف باشد و علت جانشین آن شده باشد. و لذا معنای فائنه علی یقین ... این است که:

وضو بر او واجب نیست، تا قرار دادن آن بعنوان جزا برای شرط صحیح باشد.

به عبارت دیگر: چون یقین اولی مقید به وضو شده است، اراده جنس از «الیقین» موهن است و اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ بعید نمی باشد.

البته با این احتمال که جمله فائنه علی یقین، علتی نیست که جای جزای نشسته باشد، بلکه جزای از جمله و لا تنقض، استفاده می شود و عبارت فائنه علی یقین زمینه برای جزای است و لذا معنای این روایت این می شود که: اگر یقین به خواب پیدا نکرده، دارای یقین به وضوی پیشین خود است، و لذا باید بر مقتضای یقین خودش ثابت بوده و آن را نقض نکند.

بنابراین: لا تنقض، از به منزله کبری بودن خارج شده، عمومیت یقین و اراده جنس از آن موهن تر می شود. لکن انصاف این است که: با این احتمال هم، کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست. به ویژه با ضمیمه کردن اخبار دیگری که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، که آن اخبار بر عدم نقض یقین با شک دلالت دارند.

۳- و امّا احتمال سوم اینکه: (ان) حرف شرط و (لای) نافی، اشاره به فعل شرط و جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشک)، جزاء شرط، و لکن جمله (فائنه علی یقین من وضوئه) که در وسط شرط و جزا قرار گرفته، از باب توطئه و تمهید، یعنی مقدمه چینی برای بیان جزا باشد، تا اینکه جزای بعدی اوقع فی النفس باشد.

\* در نظیر و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: شما به اهل خانواده خود می گوئید: امروز فلان شخص به منزل ما می آید، بدانید که فردی عالم و متقی است، پس باید اکرامش کنید. این عبارت بدانید که، توطئه و یا تمهیدی است برای تبیین جزا که اکرام باشد.

حال: در ما نحن فیه نیز مراد این است که: اگر این فرد یقین به خواب ندارد، بلکه مجرد شک است، پس یقین قبلی را نشکند، منتها قبل از این جزای فرموده است: فائنه علی یقین، یعنی این شخص بر همان یقین سابق باقی است و چیزی نیامده است تا یقین او را نقض کند. بلکه تنها شکی پیدا شده است که آن هم عند العقلاء ناقضیت ندارد. و لذا نباید یقین را نقض کرد.

نکته: اینکه این احتمال نیز قرائن و شواهد فراوانی در کلام عرب و غیره دارد که لازم به ذکر نیست.

\* اگر در یک بحث دلالتی دیگر سؤال شود که این (ال) در یقین کدامیک از انواع (ال) است چه پاسخ داده می شود؟

می گویند سه احتمال متصور است:

۱- اینکه (ال) عهد ذکری باشد، یعنی اشاره باشد به همان یقین معهود یعنی یقینی که در صغری ذکر گردید که همان یقین در خصوص وضو باشد بدین معنا که خصوص یقین به وضو را با شکّ نقض نکنید.

۲- اینکه (ال) جنس و ماهیت باشد، یعنی جنس یقین و ماهیت آن و به تعبیر دیگر مطلق (الیقین) این ویژگی را دارد که با شکّ نقض نمی شود چه این جنس و طبیعت در ضمن وضو محقق شود بدین معنا که یقین به وضو داشته باشیم که مورد حدیث است، و یا اینکه در یک امر دیگری مصداق پیدا کند.

۳- اینکه (ال) برای استغراق و عمومیت باشد، بدین معنا که همه یقینها را با شکّ نقض نکنید.

مفهوم این سخن این است که: پس بعضی از یقینها با شکّ نقض می شود. حال هر یک از این سه احتمال متصور و محتمل است، و برای هر یک نیز شواهدی وجود دارد، که با نقد و بررسی هر یک باید ثابت کنیم که مراد از (ال)، جنسی است و جنس یقین مد نظر می باشد تا بتوانیم از حدیث نتیجه بگیریم و الا کار با مشکل روبرو می شود.

\* قرینه احتمال اول چیست؟

قرینه این احتمال، قید (من وضوئه) است که در صغرای کلام یعنی (فانه علی یقین من وضوئه بعد هم) آمده است، که پس از آن می فرماید: و لا ینقض الیقین. و لذا احتمال قوی داده می شود که مراد همان یقین به وضو باشد و نه جنس یقین، چرا که در کلام واحد، برخی مفسّر برخی دیگر است.

\* مبنای استدلال جناب شیخ در اینجا چیست؟

شیخ می فرماید مبنای استدلال این است که: (لام) در (الیقین)، برای جنس است، چرا که اگر (لام) برای عهد باشد، ضمیمه شدن کبری به صغری، افاده قاعده کلی در باب وضو می کند یعنی (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ) بدین معنا که وضو را جز به یقین به حدث، نقض نکن.

و (لام) اگرچه ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که یقین پیشین مقید به وضو است، ممکن است ظهور فوق را سست کند.

\* نتیجه این احتمال اول چیست؟

این است که این حدیث تنها به درد باب وضو می خورد بدین معنا که یک قاعده کلیه ای در این باب به ما می دهد و آن این است که: یقین به وضو را با شک نشکن.

و اما برای سایر ابواب قابل استدلال نیست، حتی می توان گفت که در باب وضو هم مفید کلیت نمی باشد و تنها آن وضوی مورد سؤال را شامل می شود، و حال آنکه هدف ما، استدلال به این حدیث، برای مطلق شک در رافع است، چه در وضو و چه در ابواب دیگر از قبیل بقاء ملکیت، زوجیت و ...

علی ای حال: جناب شیخ در احتمال اول جمله (فائه ...) را علت برای اجزاء گرفت و (ال) را نیز برای جنسیت، و لذا این حدیث برای حجیت استصحاب در شک در رافع حجیت دارد مطلقاً.

\* قرائن احتمال دوم چیست؟

۱- یکی تبادل است، یعنی آنچه از این گونه تعبیرات به ذهن خطور می کند این است که:

خصوص باب وضو، موضوعیتی ندارد، بلکه از باب اینکه مبتلا به، سائل بوده آمده است. مضافاً بر اینکه صغرای کلام معمولاً و بطور طبیعی کوچکتر از کبری است. فی المثل: ما از جمله زیدا لعالم و یا العالم یجب اکرامه، چیزی جز کلیت و تعمیم نمی فهمیم.

۲- ارتکازی بودن علت در اینجا است، چرا که علت یا ارتکازی است و یا تعبدی و از آنجا که علت باید عقل پسند باشد، اصل در علّیت، همان ارتکازی بودن است.

حال: اگر (ال) در اینجا، عهدی باشد، این علت، تعبدی خواهد بود و لذا معنایش این می شود که خصوص یقین به وضو را نباید با شک نقض نمود. پس این باب موضوعیت دارد، و لکن این خصوصیت چیست ما نمی دانیم.

- و اگر (ال) در اینجا جنس باشد، این علت، ارتکازی خواهد بود و معنایش این می شود که خود شما با عقلمان می فهمید که شک بما هو شک، نمی تواند ناقض یقین بما هو یقین باشد. و بلاشک حمل علت بر ارتکازی بودن اولویت دارد، چرا که مطابق اصل است.

۳- قرینه مقابله است، بدین معنا که مراد از کلمه (الشک) در (و لا ینقض الیقین بالشک) جنس بوده و مراد از آن مطلق شک می باشد و چه شک در وضو و چه در هر امر دیگری.

و لذا: اگر به قرینه مقابله، (الیقین) را در برابر (الشک) قرار دهیم، متوجه می شویم که مراد از (الیقین) جنس یقین است.

۴- اطلاق اخبار بعدی و بدون قید بودن آنهاست که بطور مطلق فرموده اند: الیقین لا ینقض بالشک و ... و این قرینه می شود

بر اینکه مراد از (اليقين) در این حدیث شریف، جنس اليقين باشد.

ص: ۲۷۲

خلاصه اینکه به قرینه وحدت سیاق و به برکت قرائن احتمال دوّم را تقویت کرده و بدان استدلال می کنند.

\* نتیجه هریک از احتمالات سه گانه در این بحث دلالتی را بطور خلاصه بنویسید؟

۱- نتیجه احتمال اوّل که مرحوم شیخ آن را برگزید و عبارت فأنه علی یقین... را علت برای جزا گرفت و (الف و لام) در آن دلالت بر جنس نکرد این است که: این حدیث برای حجّیت استصحاب در شکّ رافع دلالت دارد.

۲- نتیجه احتمال دوّم هم این شد که کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست، مخصوصا با ضمیمه کردن اخبار دیگری که مورد بحث قرار خواهد گرفت و آن اخبار بر عدم نقض یقین با شکّ دلالت دارند.

۳- نتیجه احتمال سوّم هم این است که: دلالت بر جنس علی هذا، سست تر است، چرا که وقتی متکلم قبل از آوردن جزا، مقدمه چینی می کند، معمولا جزا، در اطراف همان مقدمه چینی دور می زند و کلیت ندارد، تا قابل استدلال باشد، و این با عهدی بودن (ال) بیشتر سازگار است تا با جنس بودن آن.

\* غرض از (و ربّما یورد علی اراده العموم من الیقین...) چیست؟

این است که اگر اشکال شود که شما نمی توانید از کلمه (الیقین) عمومیت و مطلق الیقین را اراده کنید، چرا که طبق قواعد ادبیات عرب اگر کلامی فی حد نفسه مفید عمومیت و کلیت باشد، سپس حرف نفی و سلب بر سر آن داخل شود، به معنای نفی عموم و سلب کلیت است و نه عمومیت نفی و کلیت سلب.

و بلاشکّ سلب عموم نتیجه اش، اثبات جزئی و سلب جزئی است. فی المثل: اگر شما بگوئید که (لم اخذ کلّ الدرهم) اگرچه معنای کلّ الدرهم، کلیت است به معنای کلیه درهمها، و لکن وقتی حرف سلب لم بر سر فعل اخذ درآمد معنایش این می شود که من همه درهمها را نگرفته ام.

مفهوم این عبارت این است که: بعضی و یا قسمتی از درهم را گرفتم و بعضی را نه.

حال: اگر مراد از (الیقین) در ما نحن فیه نیز، کلیت و جنس باشد، معنایش این است که: هر یقینی پس از اینکه حرف سلب می آید، بطور مستقیم نفی عمومیت می کند، و لذا معنای عبارت لا ینقض الیقین... این می شود که: همه یقینها با شکّ نقض نمی شود و نتیجه نفی عموم اثبات سلب جزئی است.

یعنی برخی از یقینها هستند که با شکّ نقض نمی شوند و لکن برخی از یقینها قابل نقض هستند.



حال وقتی معنای حدیث، سلب جزئی شود، دیگر به درد ادعای شما نمی خورد. چرا که مدعای شما این است که: به حکم حدیث لا ینقض، استصحاب مطلقاً حجت است و در هیچ جائی نمی توان یقینی را با شکّ نقض کرد و نه در بعضی از جاها و لذا اراده عمومیت و جنس از (الیقین) مبتلای به اشکال است.

بنابراین: باید عمومیت را از (ال) در الیقین اراده نمود و از خیر این حدیث گذشت.

\* غرض از (و فیه: انّ العموم مستفاد من الجنس فی حیّز النفی ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه: گاهی عمومیت در حیّز و دنباله نفی است، یعنی با قطع نظر از حرف نفی، کلام مفید عموم است و لکن پس از اینکه حرف نفی بر سر کلام درمی آید از آن سلب عمومیت می کند مثل لم اخذ کلّ الدّراهم، که در این گونه موارد حقّ با شماست.

البته، در اینکه سلب العموم نتیجه اش سالبه جزئی است و نه کلیه شکی نیست، و لکن گاهی عمومیت به ملاحظه خود نفی و مستفاد از حرف نفی است. یعنی با قطع نظر از حرف سلب، اصلاً عمومیت در کار نیست، بلکه با آوردن حرف سلب، عمومیت درست می شود. فی المثل: وقتی می گوئیم: رجل فی الدّار، معنای کلام این است که: این طبیعت در خانه وجود دارد لکن اینکه خصوص یک فرد است یا همه افراد، هیچ یک را دلالت نمی کنند. امّا وقتی می گوئیم: لا رجل فی الدّار، لا نفی جنس، مستقیماً نفی طبیعت کرده و نفی طبیعت به نفی جمیع افراد است، چرا که الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها. و لذا معنای کلام این می شود که هیچ مردی در خانه نیست.

بنابراین: در این گونه موارد که عمومیت با خود نفی درست می شود، حرف سلب، بر سلب العموم دلالت ندارد تا نتیجه اش سلب جزئی باشد، بلکه بر عموم السلب و النفی دلالت دارد که نتیجه اش سلب کلی است.

ما نحن فیه از همین قبیل است، یعنی با قطع نظر از لاء ناهیه و یا نافی در لا ینقض، معنای الیقین، جنس و طبیعت است و کاری به افراد ندارد، نه عموماً که همه را شامل شود و نه خصوصاً که بعضی را شامل نشود.

بله، هنگامی که حرف سلب بر سر طبیعت داخل می شود و سلب طبیعت به سلب جمیع افراد است، عمومیت درست می شود و معنای لا- ینقض الیقین بالشکّ این می شود که: جنس یقین با شکّ قابل نقض نیست، چه این جنس در ضمن این فرد، یعنی یقین به وضو باشد، و یا در ضمن افراد دیگر.

بنابراین: در این گونه موارد نتیجه سلب کلی است و به درد مدعای ما می خورد.

\* مراد از (و لو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظاهر ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: چه مانعی دارد که ما (ال) در الیقین را برای استفراق بگیریم و معنای کلام کلّ یقین بشود، آنگاه ما نحن فیه از قبیل لم اخذ کلّ دراهم باشد که عموم در حیّز نفی است و نتیجه سلب جزئی است، و نه از قبیل: لا رجل فی الدار، که عموم مستفاد از نفی است و نتیجه سلب کلی؟

و لذا شیخ می فرماید:

اولا: (ال) دارای سه معناست: ۱- عهد ۲- جنس ۳- استغراق که بدون قرینه معینه بر هیچ یک از این سه معنا حمل نمی شود، و شما که مدّعی استغراق هستید، باید شاهد بیاورید و حال آنکه شاهدهی ندارید و لکن ما برای اراده جنس از آن شواهد متعددی آوردیم.

ثانیا: سلّمنا قبول کنیم که (ال) برای استغراق است و عمومیت در حیّز نفی است، و لکن باز هم می گوئیم در خصوص ما نحن فیه قرائنی وجود دارد مبنی بر اینکه مراد سلب کلی است و نه سلب جزئی تا مسئله از قابلیت استدلال بیفتد.

\* این قرائن چیست؟

۱- قرینه مقامیه است، چرا که این روایت و امثال آن در مقام ضرب القاعده هستند، و در اینکه این مقام با سلب کلی متناسب است و نه با سلب جزئی شکی نیست.

۲- قرینه تعلیل است، یعنی: اگر سلب را سلب جزئی بگیریم، فآنّه علی یقین، بعنوان تعلیلی که در حدیث وجود داشت یک علّت تعبّدی خواهد شد، یعنی تعبدا در بعض موارد لخصوصیه الموارد یقین را با شکّ نشکن و در بعض موارد نقض کن که بلامانع است.

پس قانونیّت پیدا نمی کند.

و اگر سلب را سالبه کلیه بگیریم، تعلیل مزبور به یک امر ارتکازی عقلی می باشد و قانونیّت پیدا می کند و این اولی است. چرا؟

اولا: بخاطر اینکه: الاصل فی العلیّه ارتکازیّه.

ثانیا: بخاطر اینکه: ظهور تعلیل هم عمومیت را می رساند، که العله تعمیم.

۳- کلمه ابدا در حدیث، سور قضیه کلیه است، و این هم با سلب کلی می سازد، یعنی اصلا یقین با شکّ نقض نمی شود، نه اینکه در موردی نقض شود و در موردی دیگر نه.

الحاصل: کلیه قرائن دست به دست هم داده و عموم النفی را نتیجه می دهند و نه نفی العموم را و اگر عموم نفی یا همان سالبه

کلیه شد این حدیث به درد مدعای ما می خورد.

ص: ۲۷۵

\* غرض از (و قد آورد علی الاستدلال بالصحیحه ...) چیست؟

این است که علاوه بر احتمالات و اعتراضاتی که تاکنون نقل و نقد شد، یک سری اشکالات دیگر بر استدلال به این حدیث وجود دارد که به دلیل بی پایه بودن متعرض آنها نشده و جناب شیخ فهم مطالب را به تیزهوشی خواننده واگذار می کنند.

\* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اول زراره در اینجا چیست؟

این است که: روایت ظهور دارد در اینکه:

۱- یا برای زراره شبهه حکمی وجود داشته و نمی دانسته که یک بار چرت زدن یا دو بار چرت زدن وضو را باطل می کند.

۲- یا اینکه در مفهوم خواب شک داشته است که آیا شامل یک بار یا دو بار چرت زدن می شود یا نه؟

۳- یا اینکه شبهه ایشان مفهومی نبوده است و می دانسته که چرت زدن داخل عنوان خواب نیست، و لکن شک داشته که چرت زدن، یکی از ناقض های وضو باشد.

۴- و یا اینکه شک داشته است در اینکه خوابی که وضو را می شکند آیا خوابی است که بر حواس غلبه نماید، یا اعم از خواب غالب و چرت زدن است، که از مراتب ضعیف خواب می باشد، و یقیناً داخل در عنوان خواب می باشد.

بنابراین: معنای جمله (الرجل نیام) یا این است که او حقیقتاً خوابیده، و لکن نمی دانسته که خوابی که وضو را می شکند چیست؟ اما اینکه وارد در بستر می شود و در آن دراز می کشد و آماده برای خوابیدن می شود، گفته می شود او خوابید.

پس بطور کلی شبهه در فقره اول روایت، حکمیّه است و امام علیه السلام پاسخ دادند خوابی که بر چشم و قلب و گوش غلبه نماید، موجب وضو است.

بنابراین: شبهه دیگری بوجود آمد که خواب غالب بر حواس از چیزهایی است که راهی جز اماره، برای آن وجود ندارد؛ آنگاه بعضی اماره های ظنی شامل حرکت دادن چیزی در کنار او، را مطرح کردند و پرسیدند، در صورتی که شک در تحقق خواب داشته باشد، آیا آن حرکت دادن، اماره شرعی بر خواب می باشد یا نه؟

امام علیه السلام پاسخ دادند که آن حرکت دادن، اماره شرعی نیست تا یقین پیدا کند که او حتماً خوابیده و چیز روشنی از آن بیابد.

\* سپس حضرت امام در رابطه با احتمالات موجود در جمله (فأنه علی یقین من وضوئه)،

- احتمال اول، اینکه جزا محذوف باشد، یعنی اگر یقین پیدا نکرد که او حتما خوابیده است، وضو بر او واجب نیست. در این صورت جمله (فأنه علی یقین) صغری و کبری و علت برای جزا است.

- این احتمال ظاهرترین احتمال ها است، و از آن یک قاعده کلی استفاده می شود به این صورت که ظاهر جمله دلالت دارد که امام علیه السلام در صدد بیان قاعده کلی بوده است، و ذکر وضو تنها به جهت مورد سؤال بودن آن است، نه اینکه در موضوع حکم دخالت داشته باشد. بلکه امکان دارد گفته شود، با شک در قید بودن آن، دست از ظاهر گفتار امام علیه السلام که (یقین هرگز با شک شکسته نمی شود) برداشته نمی شود. امکان خدشه در هر دو ادعا وجود دارد. چرا؟ زیرا:

۱- در تعلیم قاعده کلی، با استفاده از اختلاف علت و معلول، مقتضی سرایت به غیر باب وضو نیست، بلکه این تعلیل زمانی درست است که گفته شود: با توجه با اینکه مورد روایت، یکی از نواقض وضو (یعنی خواب) است، می توان آن را به تمام موارد نقض وضو تعمیم داد.

۲- و اما ادعای دوم هم ادعای وجیهی نیست، چرا که کلام پیچیده به چیزی است که صلاحیت قرینه بودن را دارد، و لکن فهم قاعده کلی از آن ممکن نیست، اگرچه شک در قرینه بودن موجود، وجود دارد.

بطور کلی اخذ به اطلاق، با شک در قرینه بودن چیزی که به کلام پیچیده شده ممکن نمی باشد.

۳- و اما ادعای اینکه خصوصیت مورد، مهمل است، بخاطر اینکه مناسبت حکم و موضوع، مقتضی الغای خصوصیت می باشد، ادعای حقی است برای همه فرض هائی که به زودی بیان خواهد شد.

در اینجا شبهه دیگری وجود دارد و آن این است که: براساس این احتمال، جمله (فأنه علی یقین من وضوئه)، صغری برای جمله (و لا ینقض الیقین بالشک) است. امام علیه السلام اراده اجرای استصحاب وضو را کرده است با اینکه استصحاب عدم نیز جاری می شود.

یعنی محکوم به استصحاب عدم وقوع خوابی است که ناقض وضو باشد؛ چرا که شک در وضو، از شک در حاصل شدن نقض کننده وضو ناشی شده است و اصالت عدم حصول ناقض، بر استصحاب وضو مقدم است، چنانکه جمله (... تا یقین پیدا کند که حتما خوابیده است) ظهور دارد در اینکه امام علیه السلام به اصل عدم وقوع خواب تمسک کرده اند؛ با اینکه مقدم بودن یا در عرض همدیگر بودن جریان اصل محکوم بر اصل حاکم، مخالف رأی تحقیقی است.

ممکن است در پاسخ گفته شود که امام علیہ السلام، در صدد بیان جواب مسئله بوده است بدین معنا که امام می خواسته از شک در باطل شدن و نشدن وضو پاسخ دهد؛ و پاسخ به صورت فنی نبوده است؛ که واجب نبودن وضو پس از یقین به داشتن وضو و نخواستن، نکته اش جریان اصل حاکم و یا محکوم است.

بله، علاوه بر پاسخ شبهه، افاده فرموده اند که این پاسخ اختصاص به باب وضو ندارد، بلکه ملاک و میزان، شکستن یقین با شک است؛ و این پاسخ مثل پاسخ صاحب فتوی به درخواست کننده فتوی در مسئله مشابه است که فتوادهنده خواست قاعده کلی تعلیم دهد که در تمام موارد مفید باشد و مرادش بیان مسئله علمی فنی و چگونگی جریان اصول و تمیز دادن اصل حاکم از محکوم نبوده است.

در نتیجه؛ چاره ای جز بیان نتیجه مسئله و اینکه وضوی یقینی با شک در خواب شکسته نمی شود، نداشته است. و لکن آیا شکسته نشدن آن به جهت جریان اصل بقای طهارت و یا اصل عدم ناقض بودن چرت برای وضو بوده است؟ چیزی است که مربوط به متقاضی فتوی نمی باشد و مراد متقاضی فتوی، تنها بیان تکلیف خود از حیث لزوم دوباره بجا آوردن و عدم لزوم آن بوده است، نه دلیلی که با صناعت و فن فقهی سازگار باشد.

سپس می فرماید: گفته نشود که وضو و خواب ضد یکدیگرند، و اصل عدم ضد، اثبات کننده وجود ضد دیگر نمی باشد؛ و لذا چاره ای جز اجرای استصحاب وضو نیست، چرا که پاسخش این است که: شرعا خواب از نقض کننده های وضو است و از ضد های تکوینی آن نیست و لذا تسلیم تعبّدی به اینکه نقض کننده وضو به وجود نیامد، شرعا تسلیم تعبّدی به باقی بودن وضو است، و شک بر باقی بودن وضو را از بین می برد.

الحاصل: از مجموع بحث هائی که شد، بنابراین احتمال، معنای روایت این است که: اگر یقین پیدا نشد که حتما خوابیده، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا او یقین داشته که وضو داشته است و هر کس یقین به چیزی داشته باشد، هرگز یقینش با شک شکسته نمی شود.

و امّا احتمال دوّم که شاید نزدیکترین احتمال ها با روایت باشد، این است که جزای شرط، مقدر باشد. لکن جزا غیر از آن چیزی است که شیخ انصاری گفته است.

جمله (و الّا)، باز می گردد به جمله (لا- حتی یستیقن) و جزای مقدر این است که: اگر پیش از یقین پیدا کردن، وضو واجب باشد مستلزم نقض یقین با شک است و جمله (فانّه علی یقین) قرینه بر جزای مقدر و بیان برای فساد شکستن یقین با شک و لازم آمدن شکستن یقین با شک است.

استفاده قاعده کلی از این احتمال نزدیکتر و سازگارتر با فهم عرف است. (۱)

نکته: در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: جمله (فان حرک الی جنبه شیء...) (...

سؤال از وجوب و عدم وجوب وضو در هنگام چرت زدن است. و (لا) یعنی وضو گرفتن بر او واجب نیست، تا یقین پیدا کند که تحقیقا خوابیده است.

و جمله ۰ (لا)، به جمله (لا حتی یستیقن) برمی گردد، یعنی اگر چنان نباشد و حکم به وجوب وضو بر او نشود، نقض یقین با شک لازم می آید، و نقض یقین با شک جایز نیست.

در این صورت نیازی به تقدیر گرفتن جزئی چنانکه شیخ انصاری گفته است نمی باشد. با این احتمال، استفاده قاعده کلی به گونه ای که شامل غیر باب وضو شود، آسان تر و ظاهرتر است. این احتمال را در سخنان اصولی ها ندیدیم. (۲)

و امّا احتمال سوم که گفته شد: جزای شرط همان جمله (فانه علی یقین من وضوئه) است. در این صورت باید تقدیری در جمله وجود داشته باشد؛ مثل اینکه گفته شود که واجب است که بنا بر یقین از وضویش بگذرد و یا اینکه گفته شود که: بر یقین از وضوی خودش جاری کند، و یا اینکه آن جمله، کنایه از لزوم بنای عملی بر یقین باشد.

امّا این سخن که جزای شرط، خود جمله فانه علی یقین من وضوئه، است بدون اینکه با تأویل جمله خبری به جمله انشائی، تقدیری در نظر گرفته شود، در نهایت ضعف است، چرا که اگر جمله مذکور با انگیزه انشاء صادر شده باشد، معنایش این می شود که: یقین به وضو را تحصیل کن. با اینکه برانگیختن به تحصیل یقین، خلاف مقصود است. و یا اینکه مراد از صدور جمله، انشای تحقق یقین در زمان شک باشد، که آن یقین از حیث اعتبار و تعبد، محقق گردیده است.

این مراد و مقصود از صدور آن جمله، با جمله (و لا تنقض الیقین بالشک) مناسب نیست؛ زیرا اعتبار لغو کردن شک، با اعتبار باقی بودن آن، ضد یکدیگرند، و تأویل جمله های خبری به جمله های انشائی، موجب نمی شود که معنای آن جمله (واجب است بنا گذاشتن) و یا (واجب است عمل کردن برطبق یقین به وضو) شود؛ چنانکه با دقت در جمله های خبری مشابهی که به انگیزه انشاء صادر شده اند، آشکار می شود.

و اما احتمال چهارم که گفته شد: جزای شرط جمله و لا ینقض الیقین أبدا بالشک، باشد، و

ص: ۲۷۹

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۲۳-۲۶.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۴.

جمله فائده علی یقین، زمینه برای پاسخ باشد:

۱- احتمالی است که از احتمال دوم قوی تر است و از اشکال های وارد بر احتمال دوم مصون تر است.

۲- اشکالی که بر احتمال دوم وارد شده است که با وجود اصل سببی، اصل مسببی اجرا می شود، وارد نمی باشد؛ چرا که در این صورت جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشک) کبری برای جمله (فائده علی یقین من وضوئه) نمی باشد، بلکه برای جمله (فان لم یستیقن انه قد نام) می باشد که در تقدیر است، و از این جمله مقدر چنین فهمیده می شود که او بر یقین خودش (که نسبت نخواهیدن است) باقی است، با اینکه نخواهیدن مورد فرض بوده است. دقت فرمائید.

اما این احتمال، خلاف ظاهر است؛ چرا که خالی از (فاء) است و جمله (فائده علی یقین) که با (فاء) شروع گردیده بدون دلیل است، و توطئه و زمینه بودن مخالف اسلوب و شیوه کلامی و سخن گفتن است، و ارتباط برقرار کردن شرط، یعنی جمله (و ان لم یستیقن انه قد نام) با جزا نیاز به تأویل دارد.

بنابراین دو احتمال، اگرچه جمله (و لا- ینقض) حامل کبری کلی نیست و لکن با لغو کردن ویژگی عرفی و مناسبت حکم و موضوع، امکان استفاده کبری کلی وجود دارد.

بدیهی است که عرف، یقین را مبرم و مستحکم می بیند؛ که با شکی که ابرام و استحکام ندارد، شکسته نمی شود. (۱)

\* توجه جناب شیخ انصاری در اختصاص داشتن حجیت استصحاب به شک در رافع چیست؟

ایشان برای استدلال بر حجیت استصحاب بر مبنای روایت، به دو گروه از روایات تمسک کرده است:

۱- به عموماًتی که به صورت کلی دلالت بر اعتبار و حجیت استصحاب می کنند و به موضوع خاصی مربوط نمی شوند، مثل: لا ینقض الیقین ابدا بالشک.

۲- روایاتی که بیان کننده حکم استصحاب نسبت به موضوعات خاص اند از جمله روایت: اذا استیقنت انک توضحات فایاک ان تحدث وضوء حتی تستیقن انک احداث. (۲)

حال: روایت هایی که نسبت به موضوعات خاص وارد شده اند، دلالت روشن دارند بر حجیت

ص: ۲۸۰

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۲۶- ۲۹.

۲- الکافی، ج ۳، ص ۳۳.



استصحاب در خصوص شک در رافع، و لکن نظر معروف در مورد عمومات این است که: دلالت بر حجیت استصحاب در تمام موارد دارند و حجیت استصحاب اختصاصی به شک در رافع ندارند.

اما اگرچه مشهور بر حجیت استصحاب در تمام موارد به عمومیات استدلال کرده اند، لکن در این استدلال جای تأمل وجود دارد، که باب این تأمل را محقق خوانساری گشوده است. می گوید:

حقیقت (نقض) عبارتست از رفع هیئت اتصالی، چنانکه (نقض حبل)، همان باز کردن ریسمان است، که هیئت اتصالی آن از بین می رود.

سپس می فرماید: به فرض که انتساب نقض به یقین مجازی باشد، نزدیکترین مجاز به آن عبارتست از رفع چیز ثابت. این رفع: گاهی بر مطلق دست کشیدن از چیزی، اطلاق می شود، حتی اگر دست کشیدن به جهت عدم اقتضای استمرار در آن باشد، پس از اینکه اخذ به آن یقینی شده بود.

بنابراین: مراد از (نقض)، استمرار ندادن یقین و بنای عملی را بر نبودن آن گذاشتن است، پس از آنکه یقین بوجود آمده بود.

باتوجه به مطالب فوق:

۱- یا از (نقض) مطلق رها کردن عمل و ترتیب اثر ندادن اراده می شود که در این صورت یقین شکسته شده عام است و شامل هر یقینی می شود.

۲- و یا از (نقض)، معنای ظاهری آن اراده می شود که تعلق نقض، اختصاص به چیزی پیدا می کند که شائیت استمرار در آن باشد؛ و نقض و شکستن به مواردی اختصاص پیدا می کند که این معنا در آن یافت شود.

مخفی نماند که این معنای دوم، بر معنای اول ترجیح دارد، چرا؟ زیرا: فعل خاص، برای متعلق عام، نقض مخصّص می شود، چنانکه گفته می شود: هیچ کس را زن، که این زدن قرینه است بر اینکه نهی عام، اختصاص به زندگان دارد، و عمومیت آنکه شامل مردگان هم می شود، قرینه بر اراده کردن مطلق زدن بر مردگان، مثل سایر جامدات نمی باشد.

سپس می فرماید: توهم پیش نیاید که در این صورت نیاز است به اینکه باید در (یقین) تصرّف به عمل آمده، و از یقین، متیقّن، یعنی چیز یقینی اراده شود. چرا؟ زیرا به هر حال تصرّف لازم است؛ چونکه نقض اختیاری قابلیت نهی شدن را دارد.

به هر تقدیر: نقض به خود یقین تعلق نمی گیرد، بلکه مراد، شکستن چیزی است که فرد نسبت به آن یقین داشته است، که آن چیز فی المثل طهارت قبلی بوده است، و یا اینکه مراد از

شکستن، احکام یقین است، و مراد از احکام یقین هم احکام خود وصف یقین نیست. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که حکمی شرعی بر خود صفت یقین حمل گردیده قطعاً با شک، یقین رفع شده است؛ مثل کسی که نذر کرده است در مدتی که یقین به زنده بودن زید دارد کاری انجام دهد.

پس: با شک به زنده بودن، یقین که صفت متضاد نفسانی با شک است، از بین می رود و دیگر وجود ندارد.

بنابراین مراد احکام متیقن است که از حیث یقین برای آن ثابت است، و این احکام مثل خود متیقن دارای دوام و استمرار شأنی می باشند و جز با رافع برطرف نمی شوند. چرا؟ زیرا جواز نماز خواندن با وضو، چیز مستقر و ثابتی است، تا اینکه ناقض آن بوجود آید.

علی ای حال: یا مراد، نقض و شکستن متیقن است و مراد از نقض، دست کشیدن از مقتضای متیقن است، و یا مراد شکستن احکام متیقن است. یعنی احکامی که از جهت یقین به متیقن برای آن ثابت می باشند. که در این صورت مراد از (نقض) دست کشیدن از آن احکام می باشد.

\* نظر حضرت امام در رابطه با این فرموده شیخ انصاری که انتساب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلق یقین است چیست؟  
به ضعف هائی که در کلام شیخنا وجود داشته اشاره کرده می فرمایند: یقین:

۱- گاهی به عنوان وصف نفسانی که قائم به نفس است، مورد ملاحظه قرار می گیرد، مثل تشنگی، گرسنگی، ترس و غم که از صفت های قائم به نفس اند، بدون اینکه آن نسبت آنها به خارج ملاحظه شود، شک و ظن نیز همین گونه است.

۲- و لکن گاهی یقین، شک و ظن، از حیث نسبتشان به خارج مورد ملاحظه قرار می گیرند که در این صورت: یقین، به کشف تام، کشف از متعلق خود می کند، ظن، کشف ناقص می کند؛ و شک اصلاً کشف کننده نیست، بلکه شک به خارج نسبت داده می شود که نسبت آن به خارج تردید است.

سپس می فرماید: بدون اشکال، یقین به حسب ملاحظه اولی، ممتاز از ظن و شک به وسیله ابرام و استحکام و عدم آنها نمی باشد؛ بلکه ابرام و استحکام به حسب این ملاحظه تنها در چگونگی قیام آنها به نفس از حیث مبادی ابرام و استحکام می باشد.

گاهی مبادی حصول و بوجود آمدن شک قوی است به نحوی که به آسانی قابل زوال نیست، و مبادی حصول قطع و یقین بقدری ضعیف است که با کمترین ایجاد شک از بین می رود، البته گاهی هم به عکس است و به آسانی زائل نمی شود.

به هر حال آسان زایل شدن این اوصاف و یا سخت زایل شدنشان، تابع مبادی حصول آنها

می باشد.

در این ملاحظه، یقین مبرم تر از شک و ظن نیست؛ و لکن با ملاحظه دومی، یعنی نسبت آنها به خارج، یقین ذاتا مبرم و محکم است و حال آنکه شک و ظن این چنین نیست. مثل اینکه:

۱- یقین ریسمان سخت تاییده ای است که یک طرف آن به نفس و طرف دیگر آن به متیقن وصل است، و ریسمانی مبرم است که محکم بافته شده است، گرچه مبادی بوجود آمدن آن ضعیف و غیر محکم باشد.

۲- اما ظن و شک برعکس آن بوده، و به حسب نسبت به جهان خارج محکم و مبرم نیستند، گرچه مبادی بوجود آمدن آنها محکم و قوی باشد.

الحاصل: تمایز یقین از شک در اینکه یقین مثل ریسمان مبرم است، و نه شک، تنها به حسب تعلق آنها به خارج است.

اما عمل کردن برطبق یقین، خارج از حقیقت یقین است، بلکه از آثار و احکام عقلی یا عقلانی یقین است.

ابرام و استحکام یقین بر وفق عمل برطبق آن نیست، بلکه عمل برطبق یقین تابع ابرام و استحکام است.

همچنین ابرام و استحکام یقین و اینکه یقین مثل ریسمان سخت تاییده شده است و شک چنین نیست، این ابرام و استحکام ربطی و یا ارتباطی با متیقن ندارد، بلکه این ها از مقتضاهای ذات یقین است، خواه به چیز مبرم تعلق بگیرد یا به غیر مبرم. چنانکه شک به هر چیزی که تعلق بگیرد غیر مبرم است.

بنابراین: این سخن شیخ انصاری که گفته اند: انتساب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلق یقین است، سخن درستی نیست و اسناد نقض به یقین به اعتبار ذاتش می باشد که دارای ابرام و استحکام است و آن مثالی که ذکر فرمودند که زنده بودن زید متیقن است، لکن شک در زنده بودن او بوجود آمده، مثال معناداری نیست. چرا؟ زیرا: حکم به حرمت نقض زنده بودن زید بی معناست. (۱)

ص: ۲۸۳

---

۱- تنقیح الاصول امام خمینی (ره)، ج ۴، ص ۳۱.

\* جناب شیخ شما برای اختیار کردن قول نهم و حجیت جریان استصحاب در شک در رافع و نه در شک در مقتضی، و ملاک قرار دادن آن در باب استصحاب چه دلیلی دارید؟

۱- دلیل اول ما اجماع علماء است، یعنی علماء اتفاق نظر دارند بر اینکه عند الشك في الرفع، یجری الاستصحاب.

\* گواهتان بر این مطلب چیست؟

یکی سخن صاحب مبادی است که می فرماید: الاستصحاب حجه مطلقا، یعنی استصحاب حجّت است، چه شک ما در رافع باشد و چه در مقتضی.

صاحب مبادی برای این مدّعی دلیل می آورد به اینکه علماء به هنگامی که یک حکمی در رابطه با یک موضوعی ثابت شد و ما در بقاء آن شک کردیم، مادامی که مزیلی نیامده است، آن حکم ما سبق را استصحاب می کنیم.

\* چه استفاده ای از این سخن صاحب مبادی می شود؟

- یکی اجماع علماء است بر اینکه عند الشك في الرفع، یجری الاستصحاب که این همان ادعای ماست.

- یکی اینکه صاحب مبادی با این دلیل که اجماع العلماء، استصحاب عند الشك في الرفع است اثبات کننده آن ادعا که مطلق الاستصحاب را حجّت می داند، نمی باشد، چرا که دلیل با مدّعی مطابقت ندارد.

\* جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

می گوئیم اینکه شما می گوئید: علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشك في الرفع یجری الاستصحاب درست است، ما هم همین را می گوئیم، و لکن ملازمه ای بین این دلیل با آن مدّعی وجود ندارد.

۲- دلیل دوم ما بر حجیت استصحاب در شک در رافع استقراء است، یعنی: اگر شما از ابتدای مطالب فقه که طهارت باشد تا پایان آنکه دیات است، تتبع کنید، خواهید دید که هر کجا موردی از قبیل شک در رافع پیش آمده از استصحاب استفاده شده است.

بله، درست است که این امور از موارد شخصیه است که هرکجا پیش آمده از استصحاب استفاده شده است، و لکن با تتبع در موارد جزئیّه است که انسان به قوانین کلیه دست پیدا می کند.

به عبارت دیگر: دومین دلیل ما بر این تفصیل، استقراء است که از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

\* صغرای دلیلتان چیست؟

همین تبعی است که در فقه صورت داده به این نتیجه می رسیم که در کلیه موارد شکّ در رافع شرع مقدس حکم به بقاء ما کان نموده است تا آنجا که حتی یک مورد هم خلاف این عمل را مشاهده نکرده ایم، مگر در مواردی که یکی اماره ظنّیه معتبر برخلاف حالت سابقه اقامه شود، که در این صورت اماره از باب تقدیم دلیل بر اصل، بر استصحاب مقدم است.

فی المثل: شخصی بول کرده و بدون استبراء از بول موضع را تطهیر کرده است، پس از مدتی می بیند که رطوبتی از او خارج شد، شکّ می کند که: آیا بول است تا موجب نجاست بدن و لباس او شود و یا اینکه رطوبت دیگری است؟

در اینجا با وجود اینکه حالت سابقه طهارت است، استصحاب نکرده و حکم به بقاء ما کان ننموده اند، و این نه به خاطر عدم حجّیت استصحاب است. چرا؟ چون اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد و لکن حجّیت قاعده طهارت جاری بحث ندارد مع ذلک در اینجا از این قاعده هم استفاده نشده است.

\* سر مطلب چیست؟

این است که: در اینجا پای اماره ظنّیه در میان است و آن غلبه است، بدین معنا که غالباً در خارج، پس از بول مقداری از ذرات و اجزاء آن در مخرج می ماند و چنانچه استبراء نشود، خودبخود خارج می شود. این غلبه موجب ظنّ به بولیت است و حضرات این ظهور حال را که ظنّ آور است بر اصل استصحاب مقدم داشته اند.

\* کبرای دلیلتان چیست؟

اولاً: چنین استقراء مفید یقین بوده و حجّیت دارد.

ثانیا: اگر استقراء در باب بیّنه در موضوعات مفید یقین باشد، پس در ما نحن فیه به طریق اولی مفید قطع می باشد. چرا که در باب بیّنه، مادّه نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا

است که باید چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد کافی نیست.

مع ذلک در آنجا استقراء را مفید قطع دانسته اند، و لذا در ما نحن فیه که یک ماده نقض هم ندارد، استقراء به طریق اولی یقین آور است.

۳- مهم ترین دلیل ما برای حجیت استصحاب در شکّ رافع، اخبار و روایات است که مستفیضه اند، یعنی تعدادشان از سه حدیث بیشتر است و لکن به حد تواتر نرسیده اند. از جمله این احادیث روایت اول یا صحیحه اولای زراره است.

\* در تبیین مطلب بفرمائید که سؤال زراره از امام علیه السلام چیست؟

این است که شخصی وضو دارد و آماده نماز است لکن قبل از شروع و ورود به نماز یک یا دو چرت بر او عارض می شود، آیا وضوی او باطل شده و باید دوباره وضو بگیرد و یا اینکه با یک یا دو چرت وضو باطل نمی شود؟

\* شبهه سائل در این سؤال از چه جهت است؟

از این جهت است که آیا نوم بر خفقه یعنی چرت هم صدق می کند یا نه؟ نه اینکه می داند که خفقه نوم نیست و لکن نمی داند از مصادیق مبطلات هست یا نه؟ خیر، می خواهد بفهمد که آیا خفقه از مصادیق نوم است تا مبطل وضو باشد یا نه؟

\* امام در پاسخ چه می فرماید؟

می فرماید: لا حتی یستیقن انه قد نام، یعنی، مادامی که یقین به نوم حاصل نشده است، وضو بر او واجب نیست.

\* پس بحث در کجاست؟

در عبارت بعدی امام است که می فرماید: و الّا فانه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین ابدا بالشک، و لکن ینقضه بیقین آخر.

الحاصل: جای تردید نیست که این حدیث دلالت دارد بر استصحاب وضو عند الشک فی النوم.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا همین مقدار از این حدیث استفاده می شود که اگر آدم متوضی شکّ کرد که آیا خواب بر او مستولی شده است یا نه، استصحاب بکند وضو را، تا اینکه حدیث اختصاص داشته

باشد به مورد خودش که وضو است؟ یا اینکه نه، حدیث مفید یک قاعده کلی به ماست، بدین معنا که: در هر جا از ناحیه رافع به شک افتادی، حالت سابقه را استصحاب کن، چه در وضو باشد، چه در مالکیت و چه در زوجیت و امثالهم...؟

\* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

این است که: حدیث را می توان بر سه گونه معنا کرد، که در نتیجه بر یک معنا مفید قاعده کلیه است، و بر دو معنا اگر چه مؤید مطلب ماست و لکن مفید قاعده کلیه نیست.

\* معنای اول ایشان از حدیث مزبور چیست؟

این است که: و الا مرکب از ان شرطیه و لای نافیه است و جمله شرطیه می باشد و معنایش این است که:

- اگر این متوضی یقین حاصل نکرد بر اینکه نومی بر او عارض شده است؛ در اینجا بلافاصله جای جزی را خالی دیده، برای ما سؤال پیش می آید که پس جزای این جمله شرطیه امام کجاست؟

- ما در پاسخ می گوئیم: حذف شده است، یعنی اصل شرط و جزا این بوده است که: و ان لم یستیقن انه قد نام، فلا یجب علیه الوضوء، که جزا حذف است.

\* کدامیک از عبارات حدیث بعنوان صغری و کبری علت جزی و قائم مقام آن شده اند؟

۱- ان لم یستیقن انه قد نام فانه باق علی یقین من وضوئه. (صغری)

۲- و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ. (کبری)

فان لم یستیقن انه قد نام فلا ینقض الیقین بالشک. (نتیجه)

به عبارت دیگر: وقتی گفته می شود جزای محذوف، فلا- یجب علیه الوضوء می باشد، سؤال می شود علتش چیست؟ پاسخ داده می شود: فانه علی یقین من وضوئه.

به عبارت دیگر: فرض این است که این شخص به وضو، یقین داشته است، که از فلا ینقض هم می فهمیم که این یقین به وضو با شک شکسته نمی شود.

حال سؤال اساسی در اینجا این است که: این (ال) در کبری یعنی لا- ینقض الیقین که می گوید: یقین با شک، شکسته نمی شود، عهد ذکری است و یا جنس است؟

به عبارت دیگر: این یقین در کبری یقین به چیست؟ آیا همان یقینی است که در صغری ذکر

شده است و می گوید: فائِه علی یقین من وضوئه است که می گوید: او یقین به وضو داشته است، و این یقین به وضو نباید با شکّ منتقض بشود؟ و یا اینکه (ال) جنس است، بدین معنا که بطور کلی جنس یقین نباید با شکّ منتقض شود؟

\* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

می فرماید: ما دو شاهد می آوریم بر اینکه این (ال)، ال، جنس است و نه عهد ذکرى.

۱- یکی اینکه عرف از این صغری و کبری، کلی می فهمد، و لو قید من وضوئه دارد و فرموده است: انه علی یقین من وضوئه.

یعنی: ابتداء به ذهن می آید که چون یقین را با قید من وضوئه آورده، پس (الیقین) بعدی، همان یقین به وضوء بوده و ذکرى است. و لکن عرف ان قید را ملغی حساب می کند.

به عبارت دیگر: عرف قید من وضوئه را ملغی کرده و فائِه علی یقین، را ملاک قرار داده می گوید: و لا ینقض الیقین بالشکّ.

حال: با ملغی شدن قید، دو عبارت صغری و کبری مفید قاعده کلی می شود، مثل اینکه: به بیماری بگویند که چون سرما خورده ای انار ترش نخور چرا که برای تو ضرر دارد. عرف، قید انار را در اینجا برمی دارد، چونکه ملاک را ترش بودن آن می داند.

به عبارت دیگر: عرف می فهمد که این ترشی است که برای سرماخوردگی بد است، منتهی از آنجا که مبتلا به این شخص انار بوده و بیشتر انار می خورده است طیب اسم انار را برده است و الا مرادش ترش بودن است.

حال: در ما نحن فیه نیز چون مبتلا به سائل، وضو بوده است، امام علیه السّلام اسم وضو را برده است و گرنه ملاک همان یقین داشتن است، بدین معنا که هرکجا یقین داشتی، یقینت را با شکّ نشکن.

ثانیا: اگر ما قید را الغاء نکرده و آن را هم در صغری و هم در کبری، هر دو حفظ کنیم، بدین معنا که (ال) را در اینجا، عهد ذکرى بگیریم و عبارت را این گونه معنا کنیم که: چون یقین به وضو داشتی نباید آن را با شکّ منتقض کنی، علّت یک حکم تعبّدی خواهد بود.

به عبارت دیگر: اگر این صغری و کبری را علّت برای یک مورد خاص قرار دهیم، علّت و یا حکم تعبّدی می شود. یعنی شارع تعبدا می فرماید کسی که وضو دارد، نباید آن یقین به وضو را با شکّ از دست بدهد، و این تعلیل به یک امر تعبّدی است.



و امّا اگر قید من وضوئه را ملغی کنیم باقی می ماند انه علی یقین، بدین معنا که این آدم دارای یقین است و یقین به لحاظ عقلی نباید با شکّ شکسته شود. که در اینجا علّت ارتکازی است.

یعنی آنچه در عقل عقلای عالم رسوخ کرده و مرتکز در عقل آنهاست این است که: کسی که به چیزی یقین دارد و سپس شکّ بر او عارض شود نباید یقینش را با شکّ از دست بدهد.

علی ای حال: از آنجا که علّت باید عقل پسند و دلنشین باشد و قانونیت داشته باشد، معمولاً تعلیلهائی که افراد حکیم می آورند ارتکازی است.

و لذا تعلیل امام در این خطاب باید بگونه ای معنا شود که ارتکازی به حساب آید، و این راهی ندارد جز اینکه قید من وضوئه را در صغری و کبری ملغی کرده و تمام الملائک را همان یقین سابق قرار دهیم.

\* جناب شیخ تا اینجا بحث بر این بود که اگر قید من وضوئه ملغی شود مفید قاعده کلی است و چنانچه ملغی نشود مختص به مورد وضو است، به نظر شما این قید من وضوئه باید ملغی شود یا نه؟

به نظر من به دو جهت بله، باید ملغی شود:

۱- اینکه فهم عرف از این گونه صغری و کبری، با قطع نظر از قید آن، کلی است.

۲- اینکه حفظ قید من وضوئه در صغری و کبری، سبب تعبدی شدن علّت می گردد و لکن حذف آن سبب ارتکازی شدن علّت می شود که در میان عقلای عالم متداول است.

و لذا ما می خواهیم کاری بکنیم که تعلیل امام در این عبارت ارتکازی باشد و آن صورت نمی پذیرد، مگر با الغای قید من وضوئه.

نتیجه اینکه: وقتی قید من وضوئه در این صغری و کبری ملغی شد، معنایش این می شود که:

اگر تو یقین به نوم پیدا نکردی، وضو بر تو واجب نیست. چرا؟ زیرا قبلاً یقین داشتی و یقین قبلی تو نباید با شکّ بعدی شکسته شود. و هذا اعطاء قاعده کلیه. منتهی: چون موردش از قبیل شکّ در رافع است، قاعده کلیه ای هم که از آن برداشت می شود، متناسب با مورد است.

یعنی هر جا که از این گونه شکّ ها پیش آمد که نامشان شکّ در رافع است به آن اعتنا نکرده یقینتان را حفظ کنید.

این بود نحوه استدلال و برداشت قاعده کلیه از این حدیث.

\* جناب شیخ اگر کسی بگوید لازم نیست که گفته شود جزا در اینجا حذف شده و این صغری و



کبری را جانشین آن کنیم، بلکه فانه علی یقین من وضوئه خودش جزا می باشد. و الّا؛ یعنی و ان لم یستیقن انه قد نام، فلیبق علی وضوئه، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: این حرف درست نیست و ما ناگزیریم که در اینجا قائل به همان صغری و کبری شده، آنها را علت برای جزا و قائم مقام آن قرار دهیم، نه اینکه مستقیماً آن را جزا بدانیم. چرا؟ زیرا فانه علی یقین، ظهور در تعلیل دارد و نه در امر.

و به عبارت دیگر: معنای فانه علی یقین این نیست که او باید بر روی وضویش باقی بماند، بخاطر اینکه امر نیست و فرموده که فلیبق علی یقینه بلکه فرموده فانه علی یقین من وضوئه.

\* جناب شیخ احتمال دوّم چیست؟

این است که اگر قید من وضوئه را ملغی نکرده بلکه آن را در صغری حفظ کنیم، در این صورت (ال) در کبری یعنی لا ینقض الیقین، (ال) عهد ذکری می شود، و وقتی ال در اینجا عهدی شد، دیگر استدلال به این حدیث موهن می شود. چرا؟ زیرا در این صورت بعید نیست که حدیث تنها به مورد خودش اختصاص داشته باشد.

یعنی: این فرد یقین به وضو داشته و نباید یقین به وضو را با شکّ شکست و لذا استفاده عموم از این حدیث سست می شود.

\* جناب شیخ اگر گفته شود، و لو ما قید من وضوئه را در صغری هم حفظ بکنیم، (ال) ظهور دارد در جنس، چه؟

می گوئیم:

اولاً: (ال) در هیچ یک از معانی خود ظهور ندارد، و لذا ممکن است عهدی باشد و ممکن است برای جنس باشد و امکان دارد برای استغراق باشد و ...

ثانیاً: بفرض که (ال) فی حد نفسه ظهور در جنس داشته باشد، و لکن به قرینه اینکه در صغری قید من وضوئه ذکر شده است، (ال) در کبری می شود، عهد ذکری و لذا:

۱- اگر قید من وضوئه در صغری ملغی شود، چنانکه دو شاهد هم بر این مطلب ذکر کردیم، (ال) الیقین می شود (ال) جنس و مفید قاعده کلیه است.

۲- و اگر این قید ملغی نشود، (ال) در کبری، ظهور پیدا می کند در عهد ذکری، و دیگر مفید قاعده کلیه نخواهد بود و به مورد وضو اختصاص خواهد داشت.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که در استدلال به این صحیحه، چنانچه کبری یعنی لا ینقض الیقین ابدا بالشک، قضیه کلیه بحساب آید داخل می شود در سلب العموم. به عبارت دیگر: شما گفتید:

الیقین کلی است، و حال آنکه (حرف لا-) داخل شده است ب این کلی وقتی حرف نفی بر کلی وارد شود، می شود سلب العموم، نتیجه سلب العموم هم سالبه جزئی است و نه سالبه کلیه.

فی المثل معنای لم اخذ کلّ دراهم، این است که من تمام پولها را برنداختم، نتیجه این حرف این است که: برخی دراهم را برداشتم، لکن برخی از آنها را برنداختم.

در ما نحن فیه نیز حرف لا، بر سر کبرای کلی شما یعین ینقض الیقین وارد شده است که معنای عبارت این می شود که: برخی یقینها را با شکّ نقض بکنند و بعضی را نه، و این می شود سالبه جزئی و حال آنکه ما در اینجا سالبه کلیه می خواهیم بدین معنا که معنای عبارت باید این بشود که هیچ یقینی را نباید با شکّ نقض بکنند، نه اینکه بعضی ها را نقض نکنند، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم که ما قضیه (لا- ینقض ...) را کلیه قرار دادیم، کلیه بودن را با همان سلب درست کردیم، نه با قطع نظر از حرف سلب.

بله، اگر قضیه با قطع نظر از حرف سلب، کلی باشد و سپس حرف سلب بر سر آن درآید نتیجه اش سالبه جزئی است. فی المثل: اخذت کلّ الدراهم، یک قضیه کلیه است، حال اگر لم روی آن بیاید و بشود لم اخذ کلّ الدراهم، تبدیل می شود به سالبه جزئی.

پس: ما عموم را با همان سلب و نفی درست کرده ایم، نه اینکه سلب و نفی را بر عموم داخل کرده باشیم.

به عبارت دیگر: گاهی عموم تحت سلب است، یعنی یک قضیه عام و کلی داریم مثل اخذت کلّ الدراهم که حرف سلب یا نفی لم بر سر آن می آید لم اخذ کلّ الدراهم، و لذا تبدیل می شود به سالبه جزئی.

گاهی عموم تحت سلب نیست، بلکه مستفاد از سلب است، چنانکه نکره در سیاق نفی مثل:

لا رجل فلی الدار و یا ما رأیت احدا، این چنین بوده و مفید عموم است. البته، رجل واحد، عمومیت ندارد، بلکه جنس اند و نکره و لکن ما عمومیت را از همین سیاق نفی می گیریم.

به عبارت دیگر: الیقین در ما نحن فیه، عام نیست، بلکه جنس است و لکن به همراه حرف سلب و نفی لا، مفید عموم می شود. و لذا: این سلب العموم نمی شود، بلکه عموم السلب می شود

و عموم السلب، سالبه کلیه است.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که این (ال)، ال جنس نیست، بلکه (ال) استغراق است و لذا الیقین یعنی تمام یقینها.

به عبارت دیگر: وقتی (ال) استغراق شد، با قطع نظر از حرف سلب، الیقین خود مفید عموم است. وقتی الیقین مفید عموم شد، سلب داخل شده است بر عموم.

به عبارت دیگر: لا ینقض کلّ یقین بالشک، یعنی هر یقینی را با شکّ منتقض نکند، که این سالبه جزئیّه است، بعضی از یقین ها را منتقض بکند، بعضی یقین ها را منتقض نکند.

می گوئیم:

این (ال)، استغراق نیست، بلکه ظهور در جنس دارد، وقتی ظهور در جنس داشت، از قبیل نکره در سیاق نفی است و نه عام تحت السلب.

یعنی: از قبیل: لم اخذ کلّ الدراهم نیست، بلکه از قبیل ما رأیت رجلا هست و مفید سالبه کلیه است.

ثانیا: به فرض که (ال) استغراق باشد و لکن قرائن فراوانی وجود دارد که مراد از لا ینقض سالبه کلیه است و نه سالبه جزئیّه.

\* این قرائن کدام اند؟

۱- یکی از قرائن این است که اگر (ال) استغراق گرفته شود، تعلیل امام، تعلیل به امر تعبّدی می شود و حال آنکه تعلیل باید به امر ارتکازی باشد.

به عبارت دیگر: اگر (ال) را استغراق بگیریم معنای عبارت این می شود که: این آدمی که یقین داشته است به وضو و لکن اکنون نمی داند که خواب بر او غلبه کرده است یا نه، اَنّه علی یقین، و وضو بر او واجب نیست.

چرا؟ زیرا او یقین به وضو داشته و نباید تمام یقین ها را بشکّ منتقض کند، بلکه بعضی یقین ها را باید منتقض کند و این تعلیل، تعبّدی است.

امّا اگر عبارت را سالبه کلیه معنا کنیم، تعلیل به امر ارتکازی می شود، بدین معنا که: این آدم یقین به وضو داشته و قانون در عالم عقل و عقلاء این است که: یقین را نباید با شکّ منتقض نمود.

پس اگر آن را سالبه جزئیه معنا کنیم (ال) می شود عهد ذکری و اگر آن را سالبه کلیه معنا کنیم می شود ارتکازی و هذا هو الحق. و لذا به فرض هم که (ال) استغراقی باشد، و لکن باید عبارت را سالبه کلیه معنا نمود. چنانکه مشابه آن را در بسیاری از جاها داریم.

فی المثل: کسی پشت سر رسول خدا نماز می خواند، فکر کرد که نماز چهار رکعتی سه رکعتی خوانده شد، سؤال کرد، انسیت یا رسول الله، ام قصر فی الصلاه؟ رسول الله فرمود: کَلْ ذَلْکَ لَمْ یکن. حال شما کَلْ ذَلْکَ لَمْ یکن را سالبه کلیه معنا می کنید یا سالبه جزئیه؟

اگر سالبه جزئیه معنا کنید، معنای آن این می شود که همه این ها را که شما گفتید نشده است.

یعنی: بعضی هایش صورت گرفته یا قصر یا فراموشی، و حال آنکه این با شأن رسول خدا سازگار نیست، یعنی نه ایشان سهو و نسیان کرده، نه نماز قصر شده است. و لذا باید آن را سالبه کلیه معنا نمود و گفت: نه، هیچ یک از این ها که شما گفتید نشده است.

یعنی: نه نماز قصر شده و نه من چیزی را فراموش کرده ام.

به عبارت دیگر: درحالی که عام تحت سلب است و باید آن را سالبه جزئیه معنا نمود، مع ذلک آن را سالبه کلیه معنا می کنیم.

۲- یکی دیگر از قرائن کلمه (ابدا) در لا ینقض الیقین ابداء، می باشد. یعنی اگر شما عبارت را سالبه جزئیه بگذارید، ابداء دیگر بی معنا خواهد بود. و لذا باید عبارت را سالبه کلیه معنا کنیم تا با تأکید ابداء، سازگاری داشته باشد.

از این گذشته، امام این مطلب را در ضرب القاعده فرموده است، و لذا اگر عبارت را سالبه جزئیه معنا کنید با مقام ضرب القاعده سازگار نیست.

پس باید آن را سالبه کلیه معنا کنیم تا با مقام ضرب القاعده نیز سازگار باشد.

الحاصل: به فرض که (ال) استغراق باشد، قضیه مزبور هم از قبیل عام تحت سلب باشد و نه نکره در سیاق نفی، براساس قرائن موجود باید عبارت لا ینقض الیقین را سالبه کلیه معنا نمود. و نه سالبه جزئیه.

\*\*\*

و منها: صحيحه اخرى لزراره- مضمرة ايضا-: «قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصببت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبى شيئاً و صلّيت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال (عليه السلام): تعيد الصلاة و تغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتة و لم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟

قال (عليه السلام): تغسله و تعيد.

قلت: فان ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت: فأتى قد علمت أنه قد أصابه، و لم ادر أين هو فاغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل على إن شككت فى أنه أصابه شىء، أن أنظر فيه؟

قال: لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشكّ (١) الذى وقع فى نفسك.

قلت: إن رأيتة فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة، و إن لم تشكّ ثم

ص: ٢٩٤

رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري، لعلّ شىء وقع عليك؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ ... الحديث» (١).

و التقريب: كما تقدّم فى الصحيحه الاولى، و إرادته الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا.

ترجمه

### (استدلال به صحیحہ ثانیہ زرارہ در حجّیت استصحاب در شک در رافع)

#### اشاره

و از جمله این روایات صحیحہ دیگری است از زرارہ کہ این نیز مضمّرہ است. زرارہ می گوید:

به امام عرض کردم:

۱- مقداری (نجاست اعمّ از) خون بینی یا غیر آن از خون رحم و یا مقداری از منی به جامه من اصابت کرده (به نحوی که به) جای نجاست (علم تفصیلی پیدا کرده محل آن را علامت گذاری کردم) تا اینکه برای شستن آن به آب دسترسی پیدا کنم، پس به آب رسیدم. لکن هنگام نماز فرا رسید و من فراموش کردم که لباس من نجس بود (و لذا) با همان جامه نجس نماز خواندم، و سپس یادم آمد که جامه ام آلوده به نجاست بود، چه کنم؟ که این فرض علم تفصیلی است امام علیه السّلام فرمودند: باید جامه ات را بشوئی و نمازت را اعاده کنی.

پرسیدم: اگر اجمالا بدانم که خونی به لباسم اصابت کرده است و لکن جای آن را ندانم، پس جستجو کرده محل آن را نیابم با همان جامه نماز بخوانم، ولی پس از نماز محل آن نجاست را بیابم چه؟ که این فرض علم اجمالی است.

امام علیه السّلام فرمودند: باید نمازت را اعاده کنی و جامه ات (برای این نماز و نمازهای بعدی) بشوئی.

پرسیدم: اگر تنها مظنه یا احتمال اصابت (نجاست) بدهم و یقین (اجمالی و یا تفصیلی) به آن پیدا نکنم و به دنبال این احتمال آن را واریسی کرده چیزی نبینم، پس با همان جامه نماز بخوانم و لکن پس از نماز خون را در آن جامه مشاهده کنم وظیفه ام چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: جامه ات را (جهت نمازهای بعدی) بشوی، و لکن نمازت را اعاده نکن.

پرسیدم چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام علیه السّلام فرمودند زیرا:



١- في المصدر بدل « بالشك »: « الشك ».

۱- تو قبلا یقین به طهارت داشتی، و سپس شک کردی. (صغری)

۲- سزاوار نیست که یقین را با شک نقض کنی. (کبری)

پرسیدم: اگر اجمالا بفهمم که خونی به فلان ناحیه لباس من اصابت کرده و لکن تفصیلا ندانم جای آن کجاست آیا باید همه جای جامه ام را بشویم؟

امام علیه السلام فرمودند: تمام آن ناحیه ای را که یقین داری خون به بخشی از آن اصابت کرده بشوی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

نکته: این فراز و به ویژه فراز قبلی از فرازهایی هستند که بر حجیت استصحاب در شک در رافع مورد بحث و استدلال قرار گرفته اند.

پرسیدم: اگر شک کردم که خونی به لباسم اصابت کرده یا نه؟ آیا بر من واجب است که واری و تحقیق کرده بینم خون هست یا نه؟ (شبهه موضوعیه).

امام علیه السلام فرمودند: خیر واری و تحقیق واجب نیست (چرا که شبهه موضوعیه است) و لکن اگر می خواهی مطمئن شوی که چیزی نیست، واری بلامانع است.

پرسیدم: اگر در اثناء نماز خونی در لباسم مشاهده کردم چه کنم؟

امام علیه السلام فرمودند:

۱- اگر قبل از نماز شک داشتی و احتمال اصابت دم می دادی و لکن به هنگامی که در اثناء نمازی آن را دیدی، این نماز را بشکن و آن را با جامه پاک اعاده کن.

۲- لکن اگر قبل از نماز شک نداشتی، بلکه ابتدا به ساکن و در اثناء نماز خون در جامه ات دیدی همان جا (به نحوی که منافی حاصل نشود) نماز را نگهدار، جامه ات را بشوی و سپس از همان جا نمازت را ادامه داده و به اتمام برسان. و اعاده لازم نیست.

سپس حضرت علیه السلام علت آوردند به اینکه: تو یقین نداری که این نجاست از اول نماز بوده است شاید در همان اثناء نماز این خون تازه به لباست اصابت کرده باشد.

پس: سزاوار نیست که یقین را با شک نقض کنی (که این فراز حدیث نیز مورد بحث و استدلال است).

و تقریب استدلال به این حدیث (برای استصحاب)، همانند استدلال به صحیحه اولی است که گذشت، و شاید اراده کردن جنس از (ال) در یقین، در اینجا اظهر است.

\*\*\*

ص: ٢٩٦

و أما فقه الحديث، فبيانه: أنّ مورد الاستدلال، يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاه نجاسه يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاه، و حينئذ فالمراد: اليقين بالطهاره قبل ظنّ الإصابه، و الشكّ حين إرادته الدخول في الصلاه.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلح علّه لمشروعيه الدخول في العباده المشروطه بالطهاره مع الشكّ فيها، و أنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهاره المتيقّنه، لا لعدم وجوب الإعاده على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسه - كما صرّح به السيد الشارح للوافيه (١) - إذ الإعاده ليست نقضا لآثار الطهاره المتيقّنه بالشكّ، بل هو نقض باليقين؛ بناء على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسه الثوب حين الصلاه و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربّما يتخيل: (٢) حسن التعليل لعدم الإعاده؛ بملاحظه اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فيكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعده و كاشفه عنها.

و فيه: أنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعنى ليس ينبغي لك الإعاده لكونه نقضا، كما أنّ ظاهر قوله (عليه السلام) في الصحيحه الاولى: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبدا»، عدم إيجاب اعاده الوضوء، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّه.

و دعوى: أنّ من آثار الطّهاره السّابقه اجزاء الصلاه معها و عدم وجوب الإعاده لها، فوجوب الإعاده نقض لآثار الطّهاره السّابقه. (٣)

مدفوعه: بأنّ الصّحه الواقعيه و عدم الإعاده للصّلاه مع الطّهاره المتحقّقه سابقا، من

ص: ٢٩٧

١- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦١.

٢- هذا التخيل من شريف العلماء (استاذ المصنّف)، انظر تقارير درسه في ضوابط الاصول: ٣٥٤.

٣- هذه الدعوى من شريف العلماء أيضا.

الآثار العقليّة الغير المجعوله للطهاره المتحقّقه لعدم معقوليّته عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت». إلّا أن يحمل هذه الفقهه - كما استظهره شارح الوافيه (١) - على ما لو علم الإصابه و شكّ في موضعها و لم يغسلها نسياناً، و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «و ان لم تشكّ ثم رأيت ... الخ».

و الثاني: أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنّه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه.

و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله (عليه السلام) أخيراً: «فليس ينبغي لك ... الخ» هو الشكّ في وقوعه أوّل الصلاه أو حين الرّؤيه، و يكون المراد من قطع الصلاه الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافى، لا ابطالها ثمّ البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكنّ تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

مع احتمال أن لا- يكون قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين» علّه قائمه مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله (عليه السلام): «و لا- ينقض»، و قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين» توطئه له، و المعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، و يثبت على مقتضى يقينه و لا- ينقضه؛ فيخرج قوله: «لا- ينقض» عن كونه بمنزله الكبرى، فيصير عموم اليقين و إرادته الجنس منه أو هن.

لكنّ الإنصاف: أنّ الكلام مع ذلك ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمه الاخبار الآخر الآتيه المتضمّنه لعدم نقض اليقين بالشكّ.

ص: ٢٩٨

و ربّما یورد علی إرادہ العموم من الیقین: أنّ النفی الوارد علی العموم لا یدلّ علی السلب الکلی. (۱)

و فیہ: أنّ العموم مستفاد من الجنس فی حیّز النفی؛ فالعموم بملاحظہ النفی کما فی «لا رجل فی الدار»، لا فی حیّزه کما فی «لم آخذ کلّ الدراهم»، و لو کان اللام لاستغراق الافراد کان (۲) الظاهر - بقرینہ المقام و التعلیل و قوله: «أبدا» - هو إرادہ عموم النفی، لا نفی العمم.

و قد اورد علی الاستدلال بالصحیحہ بما لا یخفی جوابہ علی الفطن. (۳)

و المهمّ فی هذا الاستدلال إثبات إرادہ الجنس من الیقین.

ترجمہ

## بیان فقہ الحدیث روایت دوم

### اشارہ

بیان فقہ الحدیث روایت این است کہ: مورد استدلال به این روایت به دو صورت محتمل است:

۱- اینکه مورد سؤال در روایت این باشد کہ پس از نماز نجاستی را ببیند، کہ می داند، همان نجاستی است کہ قبل از نماز بودہ، ولی بر او مخفی مانده است، کہ در این صورت:

۱- مراد از یقین، یقین به طہارت، قبل از پیدایش ظنّ و شکّ در هنگام وارد شدن به نماز است.

۲- و مراد از شکّ، همان شکّ حاصلہ به هنگام ورود به نماز است.

اما: نشکستن آن یقین (قبل از نماز) با آن شکّ (قبل از نماز) فقط صلاحیت مشروعیت بخشیدن به ورود به عبادتی را دارد کہ مشروط به طہارت است، و شکّ در داشتن طہارت دارد؛ و امتناع و خودداری از ورود در نماز، شکستن آثار این طہارت متیقّن است، نہ اینکه عدم وجوب

ص: ۲۹۹

۱- هذا الايراد محكي عن العلامة المجلسي، انظر الحاشية على استصحاب القوانين للمصنّف: ۱۵۸، و فی شرح الوافیه: «ان الايراد

نقله بعض الفضلاء فی رسالته المعموله فی الاستصحاب عن المجلسي» انظر شرح الوافیه (مخطوط): ۳۵۶.

۲- فی النسخ هكذا: «و لو کان اللام للاستغراق کان لاستغراق الافراد و کان».

۳- و قد أشار إلى جملة منها مع أجوبتها الفاضل الدربندي فی خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقة ۱۱.

اعاده با یقین به نجاست لباس، شکستن آثار طهارت متیقن باشد؛ زیرا دوباره خواندن، شکستن اثر طهارت متیقن با شک نیست، بلکه شکستن آن با یقین است، بنا بر اینکه از آثار یقین به نجس بودن لباس، حتی اگر آن یقین پس از اتمام نماز بوجود آمده باشد، وجوب دوباره خواندن نماز است، چنانکه سید شارح وافیه نیز به این معنا تصریح کرده است.

سپس شیخ می فرماید: چه بسا (در برابر اشکال ما) تصوّر می شود که: حسن این تعلیل امام علیه السلام برای عدم اعاده وجوب نماز (علاوه بر جواز دخول فی الصلاه) بخاطر این است که امتثال و فرمانبرداری امر ظاهری مقتضی اجزاء است (چرا که نتیجه استصحاب قبل از نماز، ایجاد امر ظاهری است، عمل برطبق امر ظاهری هم مجزی است).

پس: این صحیحه به جهت این تعلیلی که دارد (که فلیس ینبغی لک ...) دلیلی بر قاعده اجزاء و کاشف از آن است (یعنی بالمطابقه دلالت دارد بر حجیت استصحاب، و بالتضمن دلالت دارد بر قاعده اجزاء).

و لذا در پاسخ به این توجیه می فرماید در این توجیه مشکلی وجود دارد و آن این است که: با ظاهر روایت سازگار است. چرا؟ زیرا ظاهر سخن امام علیه السلام این است که: فلیس ینبغی لک ... یعنی شایسته نیست برای تو که نماز را اعاده کنی، چون اعاده تو نقض یقین به شک است (نه اینکه عدم الإعاده مستند به امر ظاهری باشد و چون امر ظاهری دارد، اعاده لازم ندارد. خلاصه اینکه ظاهر حدیث این است که عدم اعاده اثر مستقیم استصحاب است و نه مع الواسطه)، چنانکه ظاهر قول امام علیه السلام در صحیحه اولای زراره (در خفقه و خفتان) که فرمود: لا ینقض الیقین بالشک ابداً، عدم وجوب اعاده وضو است (بخاطر استصحاب است و نه بخاطر امر ظاهری و یا چیز دیگری) پس بفهم (که این سخن ما که گفتیم این استصحاب علی القاعده به درد جواز ورود به نماز می خورد و نه به درد عدم وجوب اعاده) خالی از دقت نیست.

### (طرح ادعای دیگری در رفع اشکال شیخ و دفع آن)

و ادعای اینکه: اجزاء نماز با وجود امر ظاهری و عدم وجوب اعاده نماز از آثار طهارت سابقه است (که قبل از نماز با استصحاب بدست آمده است)، پس (حکم به) وجوب اعاده نماز، نقض آثار طهارت سابقه است، دفع می شود به اینکه: صحت واقعه و عدم اعاده نماز با طهارتی که سابقاً (و قبل از نماز) محقق شده است از آثار عقلیه است (و نه از آثار شرعیه که) مجعول به جعل شارع

باشد برای طهارت واقعیه. چرا؟

بخاطر اینکه (اصلاً) عدم اجزاء (و وجوب الإعادة) در طهارت محققه معقول نیست (یعنی وقتی شما در طهارت واقعیه نماز خواندی و مأتی به شما با مأمور به مطابق شد، عقلاً وجوب اعاده بی معناست و این را عقل می فهمد و نیازی به حکم شرع ندارد. و حال آنکه در ما نحن فیه فرض این است که مأتی به با مأمور به مطابق نگردیده است، آن وقت چگونه عقل بگوید که در اینجا اعاده واجب نیست، اگر شرع هم بگوید اصل مثبت می شود و اصل مثبت حجت نیست).

در صورتی که (این فرمایش امام علیه السلام که در آن استصحاب قبلی فرمودند: نماز را اعاده نکن) موجب فرق بین وقوع تمام نماز است در لباس نجس که نماز را اعاده نمی کند، و بین وقوع قسمتی از نماز در لباس نجس، که نماز را اعاده می کند، چنانکه ظاهر فرمایش امام علیه السلام پس از این فرق گذاری که فرمود وقتی در ابتدای نماز شک کردی و سپس آن نجاست را دیدی، اعاده کن (و نمازت را از سر بگیر، همین است؛ مگر اینکه این فقره، چنانکه سید صدر شارح وافیهِ نیز آن را اظهار کرده است، حمل شود بر اینکه: اگر قبل از نماز می دانست که نجاست به لباسش اصابت کرده و لکن در محل آن شک کرده است و لکن فراموش کرده که آن را بشوید (یعنی شک در آنجا شک بدوی بوده و لکن در اینجا که می گوید: اذا شككت ثم رايتہ شك او همراه با علم اجمالی است) و این مخالف با ظاهر کلام است، و ظاهر کلام امام علیه السلام پس از آن مطلب این است که: هر کجا کلمه شک ذکر شده، همان شک بدوی است.

۲- و احتمال دوم اینکه: مورد پرسش، دیدن نجاست بعد از نماز باشد؛ که احتمال واقع شدن آن نجاست بعد از نماز داده می شود. مراد این است که: شکستن یقین به طهارت را، با احتمال اینکه در حال نماز لباسش نجس بوده، شایسته نیست. و این صورت دوم، از اشکالی که بر مورد اول وارد است، سالم است، جز اینکه مخالف ظاهر سؤال می باشد.

البته جمله (فلیس ینبغی لک ...) در آخر حدیث دلالت دارد به اینکه در وقوع نجاست، شک دارد که آیا اول نماز واقع شده است یا اینکه هنگام دیده شدن آن واقع شده است.

مراد این است که: اگر با اشتغال به شستن لباس نمازش را قطع کرده، در صورتی که دیگر منافی نماز را مرتکب نشده، نمازش باطل نمی شود، که این تفسیر مخالف اجماع است. و اینکه نشکستن یقین، متفرع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد. (ال) در (الیقین)، امتناع از حمل بر جنس دارد.

ص: ۳۰۱



\* دومین روایتی که شیخ در حجیت استصحاب در شک رافع بدان استدلال کرده است چیست؟

صحیحه ثانیه زراره است که شیخ طوسی (ره) با سندهای خود بصورت مضمرة و شیخ صدوق (ره) در علل الشرائع به صورت متصل، از امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده اند.

\* بطور کلی در رابطه با این حدیث چه مباحثی وجود دارد؟

۱- بحث سندی است، بدین معنا که این حدیث نیز مضمرة است و لکن چنانکه در رابطه با صحیحه اولی گفتیم مضمرة بودن ضرری به آن وارد نمی کند.

۲- تقریب استدلال به این روایت است برای حجیت استصحاب در شک در رافع.

\* کدامیک از فرازهای حدیث مورد استدلال قرار گرفته است؟

فراز چهارم و هفتم که در بحث سوم به تفصیل خواهد آمد.

۳- فقه الحدیث است، بدین معنا که آیا از این حدیث شریف قاعده استصحاب استفاده می شود یا نه؟ اگر مستفاد است از کدام فراز حدیث مستفاد است؟

- آیا علاوه بر استصحاب قواعد دیگری هم از این روایت استفاده می شود یا نه؟

- آیا احکامی که در فرازهای این روایت از امام علیه السلام صادر شده است، صرفاً تعبیدی هستند و یا اینکه با قواعد اصولی توافق دارند؟

\* اولین فراز این حدیث که مورد بحث و استدلال واقع شده کدام فراز است؟

سؤال سوم است که امام در پاسخ آن فرمودند: تغسله و لا تعید الصلاة

- زراره پرسید چرا اعاده نکنم؟ حضرت صغری و کبرای چیدند که حاصل و خلاصه آن استصحاب است.

\* مورد سؤال سوم زراره کجاست؟

دو احتمال در آن متصور است:

۱- یکی اینکه مورد سؤال ممکن است این باشد که این شخص قبل از نماز ظَنّ به اصابت نجاست پیدا کرد، و ارسای روی لباس را هم انجام داد، لکن چیزی نیافت، لکن پس از نماز آن را مشاهده نموده درحالی که یقین داشت که این نجاست، همان نجاستی است که قبل از نماز هم بود ولی بر او پوشیده مانده بود، وظیفه او چیست؟

ص: ۳۰۲

حال: براساس این احتمال می توان گفت:

۱- مراد امام علیه السلام از یقین به طهارت در عبارت (لأنك كنت على يقين من طهارتك)، آن یقین به طهارتی است که این فرد قبل از ظنّ به اصابت نجاست داشته است. چرا که قبل از اینکه احتمال اصابت نجاست بدهد، یقین داشت که لباسش پاک است که این همان یقین سابق است.

۲- و مراد ایشان از شكّ در طهارت که با عبارت فشككت آمده است، آن شکی است که در هنگام ورود به نماز برای او حاصل شده، و ارسای هم کرده ولی نجاست را نیافته، لکن احتمال بودن نجاست منتفی نیست.

به عبارت ساده تر: مراد این است که این آقا پس از اینکه آن نجاست را پس از نماز مشاهده کرده و فهمیده است که این نجاست قبل از ورود به نماز به جامه اش اصابت کرده است اکنون یقین دارد که در جامه نجس نماز خوانده است. یعنی حین ورود به نماز شاک بوده است نه پس از نماز و لذا امام که می فرمایند: لا تنقض اليقين بالشك، مرادشان آن یقین قبل از ظنّ و شكّ است و نه این یقین پس از نماز.

\* حاصل و نتیجه این بحث چیست؟

این است که براساس این احتمال قاعده استصحاب با استدلال به این حدیث ثابت می شود.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا این استصحابی که در اینجا صورت می گیرد، جواز دخول در نماز است یا دلیل بر عدم وجوب اعاده نماز.

به عبارت دیگر: پس از سؤال سائل امام علیه السلام فرمودند: لا تعید، نماز را اعاده نکن.

او پرسید چرا؟

۱- امام فرمودند: لأنك كنت على يقين. یعنی به دلیل قاعده استصحاب (صغری)

۲- سپس فرمودند: لا تنقض اليقين بالشك. (کبری)

منتهی این صغری و کبری را علت برای عدم اعاده قرار داد.

حل اشکال این است که: این پاسخ امام علیه السلام صلاحیت علیّت برای مشروعیت و جواز ورود به نماز را دارد و نه علیّت برای عدم اعاده نماز را. چرا؟ زیرا:

۱- نسبت به اصل ورود در نماز یقین سابق به طهارت دارد و شكّ لا حقّ در بقاء، و لذا یقین سابق را استصحاب کرده، وارد

نماز می شود و چنانچه از ورود به نماز امتناع بکند این نقض یقین به شک است.

ص: ۳۰۳

۲- و اما اینکه چرا عدم الإعادة بر استصحاب بار نمی شود، یعنی این صغری و کبری نمی تواند علت برای عدم وجوب اعاده، آن هم نسبت به کسی که پس از نماز یقین دارد که در لباس نجس نماز خوانده باشد بخاطر اینست که: اعاده کردن برای چنین شخصی از باب نقض یقین به شک نیست تا مشمول قانون استصحاب باشد و امام بفرماید لا تنقض یقین بالشک.

بلکه از باب نقض یقین به یقین است. پس چگونه امام علیه السلام عدم اعاده را معلل ساخته به اینکه: لانک کنت علی یقین ...

\* قبل از طرح سؤال بعدی مقدمه بفرمائید چه بحث مبنائی در رابطه با نجاست در اینجا مطرح است؟

این بحث که آیا نجاست:

۱- از موانع واقعیه و نفس الامری است یعنی وجود واقعی آن مضر و مبطل عمل است چه مکلف علم و التفات به آن داشته باشد یا نه؟ و در نتیجه: اگر مکلف از روی جهل و غفلت هم آن را رفع نکند، عبادت را باطل می کند.

۲- و یا اینکه از موانع علمییه و ذکریه است که عند العلم و الالتفات مانعیت دارد و در نتیجه:

اگر مکلف جاهل و یا غافل بود مانعیت نداشته و عمل او باطل نباشد تا اعاده لازم داشته باشد.

\* باتوجه به مطلب فوق مراد از (بناء علی انّ من آثار حصول یقین ...) چیست؟

این است که اشکال مذکور بر مبنای اول وارد است که چرا امام علیه السلام فرموده: لا تعید در حالی که علی القاعده باید می فرمود: تعید.

اما: بر مبنای دوم ایراد مزبور وارد نمی باشد، چرا که عمل این فرد تام الاجزاء و الشرائط است و لا تعید، حرفی بجاست.

\* غرض از (ربما یتخیل: حسن التعلیل لعدم الاعاده ...) چیست؟

این است که: برخی خیال کرده اند که این تعلیل، یعنی معلل ساختن عدم اعاده به قانون استصحاب، تعلیلی کاملاً پسندیده و بر وفق مراد است.

به عبارت دیگر: عدم الإعادة، اثر استصحاب است، منتهی اثری مع الواسطه و نه بلاواسطه.

به عبارت دیگر می گویند:

۱- از طرفی فرض بر این است که: این فرد قبل از نماز یقین سابق به طهارت و شکّ لاحق در بقاء داشته است، که در این مرحله، ارکان استصحاب تام بوده، استصحاب جاری کرده است.

پس به برکت استصحاب یک امری ظاهری برای او درست شده است که: ابن علی طهارتک



۲- از طرفی هم حضرات اصولیین می گویند: اگر مکلف عملش را براساس امر اضطراری مثل امر به تیمّم در صورت فقدان آب و یا ... و یا امر ظاهری درست شده مثل همین امر استصحابی مذکور انجام دهد، و لو بعدا هم کشف خلاف شود، عمل او مجزی بوده و نیازی به اعاده ندارد.

در نتیجه: عدم العاده مستند به امر ظاهری و امر ظاهری مستند به قاعده استصحاب است.

یعنی: عدم اعاده مع الواسطه مستند به استصحاب است و این تعلیل امام علیه السّلام تعلیلی پسندیده است.

بنابراین ما دو چیز از این روایت استفاده می کنیم: ۱- استصحاب ۲- امر ظاهری مقتضی اجزاء.

\* مراد از (و فیه: أنّ ظاهر قوله: فلیس ینبغی؛ ...) چیست؟

پاسخ شیخنا است به عقیده فوق مبنی بر اینکه: بله، توجیه شما، توجیه وجهی است و لکن با ظاهر روایت ناسازگار است. چرا؟ زیرا ظاهر روایت این است که: فلیس ینبغی ... یعنی لیس ینبغی لکّ الاعاده لانها نقض یقین بالشک.

یعنی: چون اعاده کردن نقض با شکّ است، امام علیه السّلام می فرماید: اعاده نکن بخاطر اینکه نباید یقین را به شکّ نقض نمود. نه اینکه عدم الإعادة مستند به امر ظاهری باشد بدین معنا که چون امر ظاهری دارد پس اعاده لازم نیست.

به عبارت دیگر: بطور کلی ظاهر حدیث این است که: عدم اعاده اثر مستقیم استصحاب است و نه مع الواسطه چنانکه در صحیحه اوّل زراره نیز امام علیه السّلام فرمودند: و الاّ ... که ما گفتیم: جزا یعنی لا یجب الوضوء، بخاطر استصحاب حذف است نه بخاطر امر ظاهری و یا چیزی دیگر. چرا که اعاده وضو در آنجا نیز نقض یقین به شکّ است.

بنابراین: آهنگ هر دو حدیث همسان است، که در این صورت باز هم اشکال در ما نحن فیه به قوت خود باقی است، یعنی اعاده کردن نماز در ما نحن فیه نقض یقین به شکّ نیست، بلکه نقض یقین به یقین است، پس چگونه امام فرموده است: لیس ینبغی ...؟

پس: چگونه می گوئید که این تعلیل نیکوست؟

\* عباره اخرای تخیل و یا تصوّر مزبور به همراه پاسخ شیخ در عباراتی ساده تر چگونه است؟

برخی بر این تصوّراند که امام علیه السّلام نخواسته است که عدم وجوب اعاده را مستقیما به

استصحاب مستند کند، بلکه منظور امام این است که: اگر اعاده واجب نیست بخاطر اینکه امر ظاهری مقتضای اجزاء است.

به عبارت دیگر: وقتی این مصلی قبل از نماز اقدام به استصحاب نمود، علی الظاهر متطهر شد، یعنی به حسب ظاهر لباس او پاک است و لذا به حسب ظاهر هم حق دارد که نماز بخواند، و این یک امر ظاهری است.

حال این آقا مطابق با این امر ظاهری شروع به نماز خواندن کرده و نماز را بجا آورده است لکن پس از نماز برای او روشن شده که لباسش نجس بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است. منتهی چون عمل او مطابق با این امر ظاهری صورت گرفته مجزی بوده و اعاده لازم ندارد.

بنابراین: عدم وجوب اعاده مستقیماً از ناحیه استصحاب نیست بلکه از ناحیه اجزاء امر ظاهری است. و امر ظاهری هم که از ناحیه استصحاب است، و به این جهت است که امام علیه السلام فرموده: لا تعید. پس این حدیث شریف دو قاعده بدست می دهد: یکی استصحاب، یکی امر ظاهری.

به عبارت دیگر: یکی اینکه به این فرد که قبل از نماز یقین به طهارت لباس داشته و سپس در آن شک کرده است می فرماید لا تنقض الیقین بالشک. یعنی یقین به طهارت خودت را استصحاب کن.

یکی اینکه وقتی فرد مطابق این استصحاب عمل نمود، چون عملش مطابق با امر ظاهری است مجزی است.

پس: حدیث بالمطابقه دلالت دارد بر حجیت استصحاب، و بالتضمین می رساند اجزاء امر ظاهری را.

\* اما جناب شیخ در پاسخ به این تخیل یا تصوّر می فرماید:

خیر، نمی توان گفت عدم وجوب اعاده مستند به قاعده اجزاء است، چرا؟ زیرا بخاطر لا تعید یعنی عدم وجوب اعاده است که ذکر علت کرده می فرماید: لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشک. و لذا ظاهر مطلب گویای این است که این عدم وجوب اعاده مستقیماً برمی گردد به استصحاب. چنانکه: در حدیث اولی امام با استصحاب استدلال می کند که اعاده وضو واجب نیست، در اینجا نیز با استصحاب استدلال می کند که اعاده نماز واجب نیست.

\* حاصل مطلب در (و دعوی ...) چیست؟



ادعای دیگری است مبنی بر اینکه: این تعلیل بجا و عدم اعاده اثر مستقیم و بی واسطه خود استصحاب است.

به عبارت دیگر می گویند: طهارت واقعیه آثاری دارد از جمله:

۱- جواز ورود در نماز و مشروعیت دخول در آن است.

۲- مجزی بودن عمل و عدم لزوم اعاده است. چرا؟

زیرا وقتی عبارت دارای طهارت باشد، مآتی به با مأمور به واقعی مطابقت دارد و لذا قهرا و جبرا اجزاء می آید و لابدیت عقلیه دارد.

حال: اگر ما یقین به طارت واقعیه داشته باشیم، این یقین ما خود طریق است و تمام آثار شرعی و عقلی بر آن مترتب می شود. و اگر یقین و جدائی به طهارت واقعیه نداشته باشیم، با استصحاب آن را ثابت می کنیم و حجیت استصحاب هم که شرعی است.

یعنی: این طهارت مستصحبه را نازل منزله طهارت واقعیه به حساب آورده می توان آثار طهارت واقعیه را بر آن مترتب کرد.

بنابراین در ما نحن فیه بر خود استصحاب طهارت، هم جواز ورود بر نماز مترتب می شود، هم عدم لزوم اعاده، و این اثر استصحاب است.

پس: تعلیل امام علیه السلام کاملا قانونی است و صرفا تعبّدی نمی باشد، و اشکال وارده رفع می شود.

\* پاسخ جناب شیخ به ادعای فوق چیست؟

این است که: دو تالی فاسد در این ادعا وجود دارد:

۱- اینکه اعاده کردن یا نکردن از آثار عقلیه است و عقل بدان حکم می کند و نه از آثار شرعیّه تا مجعول به جعل شارع باشد. یعنی: اگر مآتی به با مأمور به مطابق باشد قهرا و به لحاظ حکم عقل مجزی است و الا نه.

حال: وقتی اعاده کردن یا نکردن اثر عقلی باشد، بر مبنای حجیت استصحاب آثار عقلیه بر استصحاب مترتب نمی شود، چرا که می شود اصل مثبت و اصل مثبت حجّت نیست. بلکه از باب اخبار و روایات تنها آثار شرعیّه بر آن بار می شود.

۲- اینکه حکم به عدم وجوب اعاده براساس استصحاب در این فراز مورد بحث، با حکم به وجوب اعاده در فراز آخر روایت متفاوت می باشد.

به عبارت دیگر: استصحاب عدم وجوب اعاده در ما نحن فیه که فرد پس از نماز متوجه می شود تمام نمازش را در لباس نجس خوانده است، با وجوب اعاده در آنجائی که در اثناء نماز



متوجه می شود و نصف نمازش فی المثل در لباس نجس بوده است که فراز اخیر است، متفاوت می باشد.

درحالی که:

اولا: از آنجا که ظاهرا سؤال در هر دو فراز یکی است، جواب هم باید یکی باشد نه دو تا.

ثانیا: اگر قرار باشد که در فراز اخیر اعاده لازم باشد، بطریق اولی باید در فراز مورد بحث اعاده لازم باشد، چرا که در اینجا تمام عبادت در لباس نجس صورت گرفته است.

پس: وجهی برای ادعای شما باقی نمی ماند و اشکال همچنان بر حال خود باقی است.

\* اشکال سید صدر شارح وافیه به قسمت دوم بیان شیخ در اینجا چیست؟

قیاس فراز مورد بحث در اینجا با فراز اخیر روایت، قیاسی مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در فراز اخیر در اثناء نماز متوجه نجاست می شود، امام علیه السّلام می فرماید: تعید. چرا؟ چونکه شکّ در قبل از نماز این نماز گزار مقرون به علم اجمالی بوده و در اثناء نماز تبدیل به علم تفصیلی شده است.

بلاشکّ علم اجمالی مؤثر بوده و استدعای فراغت یقینیه می کند و لذا باید اعاده کند.

۲- لکن در فراز مورد بحث که سائل می پرسد، فان ظننت، شکستن، شکّ بدوی بوده است.

- بلاشکّ در شکّ بدوی یعنی شکّ در اصل تکلیف، براءت جاری شده و اعاده لازم ندارد.

پس: قیاس جناب شیخ مع الفارق است.

\* غرض از (الا ان یحمل هذه الفقره ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به توجیه فوق مبنی بر اینکه:

اولا: این توجیه با ظاهر کلام نمی سازد، چرا که امام علیه السّلام فرمودند: تعید اذا شککت فی موضع ثم رأیته یعنی: اگر در قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شکّ کردی و سپس در اثناء نماز آن را مشاهده نموده یقین حاصل نمودی، اعاده کن.

متبادر به ذهن از شکّ در اینجا، همان شکّ بدوی است و نه شکّ مقرون به علم اجمالی.

ثانیا: این توجیه با ظاهر کلام بعدی امام هم که فرمودند: و ان لم تشکّ ثم رأیته، ناسازگار است، چرا که در اینجا نیز آنچه به ذهن متبادر می شود، صرف شکّ بدوی است. یعنی به قرینه مقابله هر دو تعبیر گویای یک مطلب است که شکّ، شکّ بدوی است.

و لذا تفاوتی از این جهت بین دو فراز حدیث وجود نداشته و قیاس ما مع الفارق نمی باشد.

الحاصل: در بررسی مطلب براساس احتمال اول با این اشکال روبرو شدیم که چگونه

ص: ۳۰۸

استصحاب و عدم نقض یقین به شک، می تواند علت عدم اعاده شود؟ اما بر حسب قواعد تاکنون پاسخی برای این اشکال نیافتیم، مگر اینکه بگوئیم مطلب تعبدی است که این سخن دیگری است.

\* حاصل مطلب در (و الثانی: ان یکن مورد السؤال رؤیه النجاسه...) چیست؟

بیان دومین احتمال متصور در اینکه مورد سؤال سوّم سائل کجا و چیست می باشد مبنی بر اینکه: ممکن است که مورد سؤال زراره، برخلاف احتمال اول این باشد که:

- اگر پس از نماز خونی مشاهده کرده و لکن یقین نداشته باشد که همان خونی باشد که قبل از نماز احتمالش را می دادم، بدین معنا که هم احتمال می رود که این همان خون باشد، هم احتمال می رود که خون جدیدی باشد که پس از نماز به لباس اصابت کرده باشد. وظیفه ام چیست؟

می گوئیم: براساس این احتمال، معنای این سخن امام علیه السلام که فرمودند: و لیس ینبغی لک ...

این می شود که نقض یقین سابق به طهارت را، با شکّ لاحق در بقاء آن و احتمال وجود نجاست در اثناء نماز، شایسته نیست.

\* مراد از (و هذا الوجه سالم عما یرد علی الأول...) چیست؟

این است که حکم به عدم اعاده و تعلیل به استصحاب نیز قانونیت پیدا کرده و اشکالی که در احتمال اول بود، در اینجا وارد نمی آید. چرا؟ زیرا در این فرض، شکّ لاحق، منحصر به زمان ورود این فرد به نماز نیست، بلکه تا آخر نماز نیز ادامه دارد، که در چنین فرضی برخلاف احتمال اول اعاده کردن، نقض یقین به یقین نیست.

\* پس غرض از (الا انه خلاف ظاهر السؤال) چیست؟

این است که: این احتمال دوم مبتلای به اشکال دیگری است و آن اینکه برخلاف ظاهر سؤال سائل است. چرا که ظاهر سؤال اینست که این خونی که پس از نماز مشاهده کرده، همان خونی است که قبل از نماز بوده است و لکن در آن موقع آن را ندید و اکنون دیده است.

بنابراین: هریک از دو احتمال مبتلا به اشکالی است که برای رفع آن، یا باید ظاهر سؤال را گرفته، پاسخ امام را توجیه کنیم، یا باید ظاهر کلام امام را گرفته، سؤال را توجیه کنیم.

بله، عبارت (فلیس ینبغی لک...) در آخر حدیث دلالت دارد بر اینکه: این فرد، در وقوع نجاست، شکّ دارد که آیا اول نماز واقع شده است و یا اینکه به هنگام دیده شدن، واقع شده است. و لذا مراد این است که: اگر با اشتغال به شستن لباس، نمازش را قطع کرده، در صورتی که منافی نماز را مرتکب نشده باشد، نمازش صحیح است و باطل نمی شود که این تفسیر مخالف

اجماع است. و اینکه نشکستن یقین، متفرّع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد، الف و لام، الیقین، امتناع از حمل بر جنس دارد.

\* غرض از مطلب اخیر چیست؟ توضیح دهید.

این است که: دومین فراز مورد استدلال این فراز از حدیث است که زراره می پرسد: اگر در وسط نماز خون را در لباس مشاهده کنم، حکم چیست؟ حضرت در پاسخ تفصیل داده می فرمایند:

- اگر قبل از نماز احتمال می دادی که لباست خونی باشد و لکن پس از بررسی خونی را نیافتی و لکن در اثناء نماز آن را مشاهده کردی، نمازت را بشکن، لباست را بشوی و نماز را اعاده کن.

- و اگر قبل از نماز چنین احتمالی را نمی دادی بلکه ابتدا به ساکن، خون را در لباست مشاهده کردی، در همان جا نمازت را قطع کن (بدون اینکه مطلبی انجام دهی)، لباست را بشوی و دوباره نماز را از همان جا که بودی ادامه بده.

پس از آن حضرت عُلّت آوردند به اینکه: لانک لا تدری لعله شیء اوقع علیک، فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ.

الحاصل: این فراز از حدیث نیز برای حجّیت استصحاب قابل استدلال بوده و ارکان استصحاب در آن تام است چرا؟ زیرا: این فرد که در اثناء نماز خون دیده است، یقین ندارد که این خون قبل از نماز بوده یا نه؟ بلکه احتمال می دهد که همین حالا پیدا شده باشد. و لذا: اگر بخواهد نماز را اعاده کند، نقض یقین به شکّ کرده است و اشکالی که در فراز قبلی بود در اینجا وجود ندارد.

\* پس مراد از (لکن تفریع عدم نقض الیقین ...) چیست؟

این است که: و لکن یک اشکال در مطلب اخیر وجود دارد و آن این است که: امام علیه السلام کبرای کَلّی را با فاء تفریع، بر یقین به طهارت متفرّع ساخته اند و این تفریع از حمل (ال) در الیقین به جنسیت امتناع دارد. چرا؟ زیرا: (ال) در متفرّع اشاره به آن مطلبی است که در متفرّع علیه ذکر شده است و کلیت ندارد و حال آنکه مبنای استدلال نیز بر جنسیت است.

علی ای حال: از این حدیث نیز قاعده کلیه بدست نمی آید.

\* پس غرض شیخنا از (فافهم) چیست؟

اشاره به این است که اگرچه ظاهر تفریع همان است که ذکر شد، لکن قرائن مهمتری بر

جنس بودن (ال) وجود دارد که ما به واسطه این قرائن (ال)، را، جنس می گیریم، این قرائن چنانکه در مطالب قبل هم ذکر شد عبارتند از:

۱- قرینه مقامیه، که مقام صدور حدیث برای ضرب قاعده کلیه است و نه جزئیّه.

۲- قرینه تعلیل باتوجه به اینکه اصل در تعلیل هم ارتکازی بودن است و نه تعبدی بودن.

۳- قرینه مقابله یقین با شکّ است، باتوجه به اینکه (ال) در الشکّ، (ال) جنس است.

۴- فراز اوّل حدیث که بدون فاء تفریع بود و ظهور در جنس دارد.

در نتیجه: با استدلال به این حدیث نیز می توان حجّیت استصحاب را اثبات نمود.

\* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت دوّم زرارّه در اینجا چیست؟

می فرماید: دو فقره از این روایت مورد استدلال است، که فقره اوّل آن عبارت (فان ظننت أنّه قد اصابه ...) می باشد که چهار احتمال در آن متصوّر است:

۱- اینکه گمان به اصابت داشته و در لباسش نظر کرده و لکن چیزی ندیده است و لکن بدون اینکه از نظر و نگاهش، علم یا اطمینان حاصل کرده باشد، نماز خوانده است.

این نماز گزار وقتی نجاست را در لباسش دید، دانست که این نجاست، همان نجاست مورد ظنّ و گمانش بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است.

۲- اینکه گمان به اصابت داشته، در لباسش هم نظر کرده، چیزی هم ندیده، از نگاه خود به علم و اطمینان هم نرسیده و لکن پس از نماز احتمال می دهد که نجاست پس از ورود به نماز بوجود آمده باشد و احتمالاً نمازش در نجاست واقع شده باشد.

۳- اینکه پس از گمان، با نظر و نگاه، علم پیدا کرده که نجس نشده، لکن پس از نماز علمش به علم مخالف تبدیل گردیده، که از اوّل نجاست بوده است.

۴- احتمال قبلی به علاوه، این احتمال که نجاست پس از ورود به نماز پیدا شده باشد و نمازش در نجاست واقع شده باشد.

سپس در بررسی هریک از این احتمالات می فرماید:

- احتمال سوّم با تعلیلی که در پاسخ امام علیه السّلام آمده است در تنافی است.

- احتمال چهارم نیز که منطبق بر قاعده یقین است، بعید است. چونکه اگر برایش علم پیدا شده بود، باید در سؤال ذکر می کرد، بخاطر اینکه این احتمال در حکم دخالت دارد و ذکر نشدن آن در سؤال دلیل بر عدم علم است و در مقام سؤال غفلت

از موضوع خلاف اصل است.

بعلاوه، اینکه جمله (و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين)، ظهور در فعلیت شكّ و يقين با هم

ص: ۳۱۱



داشته باشد، جای تأمل دارد و با اینکه علی الظاهر کبری در این مورد و مورد ذیل روایت یکی می باشد، کبرای ذیل روایت منطبق بر استصحاب است و نه قاعده یقین.

سپس می فرماید: بدیهی است که معنای جمله (و ان لم تشکک) این است که: اگر غافل بودی و توجه به نجاست نداشتی، سپس آن را دیدی و احتمال دادی که نجاست از اول بوده است و پس از نگاه کردن بوجود آمده، معنایش یقین به عدم طهارت نیست.

پس احتمال چهارم مقصود نیست.

سپس می فرماید: دو احتمال دیگر یعنی احتمال اول و دوم نیز در افاده حجّت استصحاب مشترک اند. و لذا، اگر روایت از این جهت مجمل باشد مضر به حجّیت استصحاب نیست.

و اما دو احتمال اول:

۱- بعید نیست که ادعای ظهور روایت در احتمال اول بشود، که در این صورت اشکال می شود که: مکلف می داند که نمازش در لباس نجس واقع شده است، مع ذلك حکم به عدم وجوب اعاده نماز شده است.

۲- این تعلیل عدم وجوب اعاده، همان عدم جواز شکستن یقین با شک است، بدون اینکه چیز دیگری در آن دخالت داشته باشد؛ مثل اینکه امر ظاهری مقتضی اجزاء است، یا اینکه احراز طهارت، شرط نماز است و خود طهارت شرط نماز نیست، و یا اینکه احراز نجاست مانع نماز است، و خود نجاست مانع نماز نیست. و لذا استناد به چیز دیگری غیر از تعلیل گفته شده، خروج از ظهور روایت است.

\* دفع این اشکال به نظر حضرت امام خمینی چگونه است؟

می فرماید: از آنچه گفتیم روشن می شود که پاسخهایی که بدان پاسخها تمسک شده است، اشکال را دفع نمی کند، و نهایت چیزی که ممکن است در دفع این اشکال گفته شود این است که:

زراره در این فقره سؤال، اختصاصاً علت را ذکر نموده است؟ چرا؟ زیرا وجوب اعاده در دو فقره پیشین، یعنی در دو صورت فراموشی و علم اجمالی، موافق با قاعده است، چرا که مقتضای قاعده این است که نجاست با ورود واقعی اش مانع است، و طهارت نیز با وجود واقعی داشت، به فرض شرط بودنش برای نماز، شرط است.

و لذا زراره چون دید که پاسخ امام علیه السلام بر وفق قاعده است، دیگر از علت آن سؤال نکرد، و این موافق بودن با قاعده، منافاتی با سؤال کردن از اصل مسئله ندارد. چرا؟

زیرا احتمال می داد که حکم خداوند متعال در دو فقره مذکور مخالف با قاعده باشد.



\* پس چرا در فقره سوّم یعنی صورت ظنّ به اصابت نجس به لباس؛ و بجا آوردن نماز بعد از نظر و نگاه در لباس و سپس علم پیدا کردن به اینکه نماز در لباس نجس واقع شده است از علت سؤال کرد؟

چون حکم به عدم وجوب اعاده نماز در صورت سوّم مخالف با قاعده است.

\* خلاصه سؤال و اشکال زراره چه بود؟

این بود که چون نماز خوانده شده مطابق با مأمور به نیست، باید اعاده شود؛ چرا حکم به عدم اعاده آن شد؟

پاسخ این است که: حکم شارع به نشکستن یقین با شکّ، عملاً موجب موافقت عبادت بجا آورده شده با مأمور به است؛ و لذا اعاده واجب نیست؟

دلیل؟ دلیلش این است که: استصحاب طهارت، موجب توسعه در شرط است و لذا بر اطلاق ادلّه اولیه حاکم است.

پس جواب موافق با سؤال است. و این دلیل گرچه به بعضی صورت های گفته شده برمی گردد و لکن با این توجیه و تقریب، بدون تکلف منطبق بر مورد سؤال است.

سپس می فرماید: اگر خواستی بگو: دلیل اشکال این است که: تعلیل در پاسخ، مناسب با عدم وجوب اعاده نیست. پاسخش این است که: تعلیل در پاسخ، به عدم وجوب اعاده بر نمی گردد، بلکه حکم به عدم وجوب اعاده ارشادی است، که نماز بجا آورده شده با مأمور به موافق است، چرا که امکان ندارد که وجوب یا عدم اعاده، بدون تصرّف در منشا مورد تعبّد باشد.

پس: تعلیل به منشا برمی گردد و در این صورت اشکالی نخواهد بود. (۱)

به عبارت دیگر: وجوب و عدم وجوب اعاده از احکام شرعی نیست، بلکه از احکام عقلی هستند.

حال: در دو فرض اولی دستور به اعاده، ارشادی است که مصداق مأمور به تحقق پیدا نکرده است.

در فرض سوّم دستور به اعاده، ارشاد به تحقق مأمور به است. بخاطر اینکه حکم به عدم اعاده، بدون تصرّف در موضوع، معقول نیست؛ و حکم به عدم اعاده با شرطیت طهارت واقعی، معقول نمی باشد. (چرا؟) زیرا مقتضای شرط بودن طهارت واقعی، وجوب اعاده است، و مقتضای

ص: ۳۱۳

عدم وجوب اعاده، مطلوب بودن نماز با طهارت ظاهری است، که این محال است.

پس به ناچار، دستور به عدم اعاده ارشاد است به اینکه خصوص طهارت واقعی شرط نیست، بلکه شرط اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است، در غیر این صورت جمع میان دو نقیض لازم می آید.

پس: سخن زراره (و لم) سؤال از علت مصداق بودن آن، برای مأمور به بوده است؛ که پاسخ امام علیه السلام برمی گردد به اینکه: مقتضای استصحاب این است که شرط، اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری باشد، و این نماز نیز دارای شرط می باشد، پس این نماز صحیح است. (۱)

حضرت امام خمینی در جای دیگری می فرماید: تمام این مطلب در صورتی است که طهارت شرط باشد، لکن بنا بر مانع بودن نجس، نهایت چیزی که در دفع اشکال از تعلیل ممکن است گفته شود این است که: مانع همان نجس معلوم است؛ و با پیدایش شکّ در نجس بودن، احراز می شود که جزء موضوع نیست و با استصحاب، جزء دیگر احراز می شود؛ گوئی خواسته بگوید:

نجاست معلوم با هر دو جزء آن مفقود است؛ البته چیز دیگری نیز افاده کرده که عبارتست از جاری شدن اصل در جزء موضوع. (۲)

به عبارت دیگر: نهایت چیزی که در این مقام ممکن است گفته شود بنا بر اینکه علم به نجاست، موضوع برای مانعیت باشد، این است که: علم جزء موضوع است، بخاطر اینکه مانع در این صورت، نجس معلوم است.

پس با انتفای علم، نماز صحیح است؛ اگرچه در نفس الأمر، در نجس واقع شده باشد، چنانکه در خبرها وارد شده است که اگر معتقد به وجود نجس باشد و نماز بخواند، سپس کشف شود که نجس نبوده نمازش صحیح است، همان طور که فتوی هم بر آن است.

در این صورت می توان گفت: مراد از عبارت (لانک کنت علی یقین)، این است که: یکی از دو جزء، که همان علم باشد، با علم وجدانی منتفی است؛ و عبارت (و لا ینقض الیقین...) دلالت دارد که جزء دیگر، یعنی نجاست، با استصحاب منتفی است.

پس مراد از هر دو جمله، این است که: مانع با هر دو جزئش در فرض، منتفی است و حال آنکه انتفای یکی از این دو، در صحت نماز کافی است، در غیر این صورت اشکال عدم انطباق

ص: ۳۱۴

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۴۷.

۲- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۴۴.

تعلیل بر مورد، به حال خودش باقی است. (۱)

مخفی نماند که اشکال مذکور مختص به احتمال اول نیست و بر احتمال دوم نیز وارد می شود. (۲)

امام خمینی سپس ادامه می دهد که: اشکال دیگری بر این احتمال وجود دارد و آن عبارتست از اینکه: این احتمال مستلزم جدائی و تفرقه میان وقوع تمام نماز در لباس نجس، و وقوع بخشی از نماز در لباس نجس، می باشد. (چرا؟) زیرا:

در مورد اول حکم به عدم وجوب اعاده نماز شده و لکن در دومی حکم به وجوب اعاده شده است. این تفاوت و تفرقه در عبارت بعدی که امام فرمود: تنقض الصلاة و تعید اذا شککت فی موضع منه، ظاهر می شود. و لذا برخی از اصولیین این فقره از روایت را بر علم اجمالی حمل کرده اند که این حمل به دلایلی خلاف ظاهر است.

سپس می فرماید: اشکال دیگری بر ذیل روایت وارد است و آن اشکال این است که: میان وقوع بخشی از نماز در لباس نجس با جهل به نجاست، و احتمال پیدایش نجاست در وسط نماز، تفاوت روشنی وجود ندارد، در عین حال امام علیه السلام در مورد دومی به استصحاب تمسک کرده، ولی در اولی تمسک به استصحاب نکرده است.

توضیح اشکال این است که: برای نمازگزاری که در وسط نماز عالم به نجاست شده، فرقی نمی کند که احتمال عروض آن در همان ساعت را بدهد، یا اینکه در وسط نماز علم پیدا کند که از اول نماز، نجاست وجود داشته است.

می گوئیم سه حالت در اینجا وجود دارد:

۱- حالت جهل به نجاست

۲- حالت علم به نجاست و اشتغال تطهیر به آن

۳- حالت نماز با طهارت واقع، که آن پس از تطهیر از نجاست و اتمام نماز است.

حال: استصحاب تنها نسبت به حالت جهل سودمند است و نه حالت علم به نجاست و طهارت.

به عبارت دیگر: بنا بر حمل فراز و فقره پیشین روایت بر احتمال اول، بدین معنا که پس از

ص: ۳۱۵

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۵۰.

۲- همان.

نماز علم به وجود نجاست از اول نماز پیدا کرده است، و جاری نمودن استصحاب برای تصحیح نماز با بیان پیشین، تفاوتی میان دو فراه یا فقره آخری باقی نمی ماند. (چرا؟) زیرا استصحاب در دو فراه آخر جاری می شود. چنانکه با احتمال پیدایش نجاست در وسط نماز، استصحاب برای تصحیح اجزای سابق بر علم به نجاست، جاری می شود.

همچنین اگر در وسط نماز علم پیدا کند که از اول نماز نجاست وجود داشته است، استصحاب جاری می شود. (چرا؟) زیرا ظرف جهل به نجاست، با شک در پیدایش آن در جانی از لباسش، ظرف جاری شدن استصحاب است، و علم که ملحق به آن می شود، ضرر به جاری شدن استصحاب نمی زند، چنانکه در فقره اولی، یعنی استصحاب پس از تمام شدن نماز، مضر نیست.

امّا در حالت علم به نجاست، استصحاب مفید نماز نمی باشد، بلکه باید دلیل دیگری در تصحیح نماز باشد. یعنی همان دلیلهائی که دلالت دارند که هرگاه مکلف در وسط نماز خون دماغ شد، بینی اش را بشوید و بنا را بر نمازش بگذارد؛ (چرا؟) زیرا از این ادله استفاده می شود که تلبس به نجاست در زمانی که اشتغال به تطهیر نجاست دارد، مضرّ به نماز نیست. از اینجاست که گاهی احتمال دوم در فقره اولی ترجیح پیدا می کند.

گفته می شود: تطبیق استصحاب در دو فقره آخری بر دومی از آن احتمال ها است نه اولی که اجمال را از فقره اولی رفع می نماید؛ به این دلیل که فقره اولی بر احتمال پیدایش نجاست بعد از نماز، حمل می شود.

بنابراین: ذیل روایت شاهد بر صدر و اول روایت است.

علاوه بر اینکه به لفظ (فرأیت فیه) و نه (فرأیته فیه) تعبیر کرده است و شاید شهادت مزبور از این تعبیر استشمام شود، چنانکه تعبیر به (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ)، ظهور دارد در اینکه پس از نماز، شکّ فعلی است؛ و اگر فعلی نمی بود، شایسته بود که می گفت: (و ما کان ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ)

حال: با این مؤیدات، گرچه احتمال دوم خالی از قرب نیست، و لکن امکان دفع اصل اشکال بر اساس احتمال اول وجود دارد، به این صورت که گفته شود: اگر مکلف نماز بجای آورد، سپس نجاست را ببیند، با شکّ و التفات در حال نماز، و علم پس از نماز به اینکه نجاست وجود داشته، تمسک به استصحاب مانعی ندارد. و اما اگر در وسط نماز نجاست را ببیند، فرقی نمی کند که علم به وجود آن از اول نماز داشته باشد، یا اینکه احتمال بدهد که در وسط نماز بوجود آمده باشد، که در اینجا برای تصحیح نماز، امکان تمسک به استصحاب نیست. (چرا؟) زیرا چیزی که تمسک به

استصحاب در آن ممکن است، همان حالت شک است، و در حالت علم، باید با چیز دیگری نماز تصحیح شود؛ و الا در غیر این صورت ادله مانعیت نجاست یا شرط بودن طهارت، بر اثبات نجاست در نماز دلالت دارند.

نماز یک حقیقت است و دارای هیئت اتصالی می باشد؛ حرکت ها و سکون هایی که نماز گزار مشغول به ذکر گفتن نیست، به حسب دلالت های ظاهری ادله و باور ذهنی متشرعه، حرکت ها و سکونهای نماز می باشد.

پس نماز از اول تا به آخرش، مشروط به پوشش است، و همچنین نجاست مانع آن است و باید با دلیل، از ادله ای که دلالت بر شرط بودن طهارت و مانع بودن نجاست دارند، خارج شد.

نهایت چیزی که بر عدم اعتبار دلالت می کند، خبرهایی است که در مورد خون دماغ شدن در وسط نماز، وارد شده است.

و اما ادعای لغو بودن خصوصیت یعنی وسط نماز بودن، به دلیل اینکه عرفا بیان پیدایش نجاست در وسط نماز، و بودن آن از اول نماز فرقی نیست، در صورتی که توجه به حالت کرده و علم داشته است،<sup>(۱)</sup> ادعای مردودی است. چونکه احتمال دارد که پیدایش آن در صورت اتفاقی بودن، در رفع مانعیت دخالت داشته باشد، روی این جهت، التزام به جواز نجس کردن عمدی و اشتغال فوری به تطهیر لباس و سپس بنا را بر نماز گذاشتن ممکن نیست.

بنابراین می گوئیم:

۱- هرگاه در وسط نماز بداند که نجاست از اول بوده، تصحیح نمازش ممکن نیست. چرا که استصحاب نسبت به حالت علم که متلبس به نماز گردیده، مفید نیست و خروج برای ادله ای که بر شرط بودن طهارت یا مانع بودن نجاست برای نماز دلالت دارند، وجود ندارد.

پس چاره ای از شکستن نماز و دوباره خواندن آن پس از پاکیزه کردن لباس نیست.

۲- اما هرگاه احتمال عارض شد نجاست در وسط نماز داده شود، چنگ زدن به استصحاب برای تصحیح نماز ممکن است؛ نه براساس اصالت عدم عارض شدن نجاست در وسط نماز که پیدایش آن را در وسط نماز اثبات کند، تا مورد، مشمول ادله پیدایش خون دماغ شدن بشود؛ که به جهت آن، حالت وارد شدن به نماز با علم به نجاست تصحیح گردد.

بدیهی است که این اصل، اصل مثبت است؛ بلکه اصالت عدم عارض شدن نجاست تا این

ص: ۳۱۷

زمان، تنها برای تصحیح حالت جهل به نجاست است. در حالت علم به نجاست چون نماز گزار در حال ورود به نماز، شک داشت که نجاست موجود، در حالت نماز به وجود آماده تا مانع نباشد، یا اینکه از اول بوده تا مانع باشد، شک در مانعیت آن دارد و اصل برائت عقلی و شرعی اجرا می کند، چنانکه در لباس مشکوک چنین است.

آنچه از ادله، ظاهرتر است، مانع بودن نجاست از نماز است، نه شرط بودن طهارت؛ چنانکه برای کسی که در این ادله دقت نماید آشکار می شود. اگرچه برخی ادله از جمله همین صحیحه زراره موهم شرط بودن طهارت است؛ لکن به حسب مفاد ادله، مانعیت قوی تر است، و استصحاب طهارت در صدر این روایت زراره، شاید از باب اینکه به حسب نظر عرف، طهارت و نبودن نجاست یک چیز است و مراد این است که لباس از پلیدی که مانع نماز است، خالی باشد؛ که با اجرای اصل طهارت و اجرای اصل عدم عروض نجاست حاصل می شود.

این سخن در صورتی درست است که مراد از (اصل) در ذیل صحیحه زراره، همان اصالت عدم عروض نجاست تا این زمان باشد؛ چنانکه چه بسا جمله (لا تدری لعله شیء اوقع علیه)، این را می فهماند، در غیر این صورت، ممکن است گفته شود: مراد از (اصل) اصالت عدم عروض مانع در نماز است؛ زیرا نجاست واقعی با جهل به آن، مانع نیست؛ و نجاست معلوم ممکن است، در نماز بوجود آمده باشد.

پس: قبل از علم به نجاست، عدم عارض گردیدن مانع در نمازی که پیش رویش هست متیقن می باشد؛ تا زمان علم را استصحاب کند، لباس را می شوید و بنا را بر نماز می گذارد. اگر فرض شود اصالت عدم مانع جاری نمی شود، اصالت بقای هیئت اتصالی جاری می شود.

بنابراین: از تمام آنچه گفتیم به دست آمد که میان دو صورت، به حسب اصول و قواعد، تفاوت وجود دارد، همان طور که امام علیه السلام میان آنها فرق گذاشتند. (۱)

ص: ۳۱۸



\* جناب شیخ دومین روایتی که در حجیت استصحاب در شک رافع بدان استدلال کردید چیست؟  
صحیحه ثانیه زراره است.

\* موقعیت حدیث مزبور از لحاظ سندی چگونه است؟

مضمومه است و لکن مضمومه هایی که مضموم آن امثال زراره باشد، اضممار در آنها ضرری ندارد.

\* متن این حدیث حاوی چه مطالبی است؟

حاوی هفت سؤال و جواب است که در متن و شرح آمده است.

\* اولین فراز مورد استدلال در صحیحه مزبور چیست؟

آنجاست که سائل از امام علیه السلام می پرسد: اگر من احتمال دادم که به جامه ام خونی اصابت کرده ولی یقین به آن ندارم، ولی به دنبال این ظن و گمان جامه ام را واریسی کرده چیزی نیافتم، سپس وارد نماز شدم و با همین حال نماز خواندم. اما پس از نماز یا از روی اتفاق و یا واریسی، خون را در لباسم دیدم، وظیفه من چیست؟

امام علیه السلام فرمودند: تغسله و لا تعید، یعنی جامه ات را تطهیر کن و لکن نمازت صحیح است و اعاده ندارد.

\* چرا؟

زیرا او سابقاً یقین داشت که لباسش پاک است، پس از آن و در اثر خون دماغ شدن نگران شد و به لباسش نگاه کرد و خونی ندید. پس سزاوار نبود که یقین سابقش را با شک لا حقّ از بین ببرد، و لذا استصحاب طهارت کرده، نمازش را خوانده است.

در نتیجه: این نمازی را که او خوانده است زیر سایه استصحاب طهارت بوده و صحیح است، امر صحیح که اعاده لازم ندارد.

\* استدلال به این حدیث چگونه است؟

همانند استدلال به صحیحه اولی است بدین معنا که:

۱- ال در یقین برای جنس باشد نه عهد و یا استغراق به همان قرائنی که ذکر شد.

۲- قید من طهارت ثوبک را از صغری ملغی می کنیم تا بشود لانک کنت علی یقین یعنی تو

دارای یقین سابق بودی و سزاوار نیست که یقین را با شک بشکنی.

به عبارت دیگر: وقتی (ال) برای جنس باشد و قید من طهارت ملغی شود، سالبه کلیه نتیجه می دهد، یعنی بطور کلی استصحاب در موارد شک در رافع قانونیت دارد و جاری می شود.

۲- از طرفی ظهور این حدیث در جنس بودن یقین، قوی تر از حدیث اولی است پس به طریق اولی قابل استدلال است.

وجه اظهریت آن هم این است که: در حدیث اول جمله شرطیه در کار بود و لذا یک احتمال این بود که جمله فائنه علی یقین توطئه و تمهید باشد، که گفتیم اراده الجنس علی هذا اوهن ... و حال آنکه در این حدیث خبری از آن احتمالات نیست و مستقیماً در بیان علت است و ظهور در تعمیم دارد.

پس به راحتی می توانیم برای حجیت استصحاب در همه جا از این حدیث استفاده کنیم.

\* فراز مورد بحث بعدی کدام فراز است؟

این فراز است که زراره می پرسد اگر این فردی که خون دماغ شده است، فی المثل در اثناء نماز متوجه شود که لباسش خونی است، آیا این نماز استیناف دارد یا نه؟

امام فرمودند: اگر قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شک کرده بودی لکن در اثناء نماز متوجه خون شدی، تغسله و تعید، لباست را تطهیر کرده، نماز را اعاده می کنی و اگر قبل از نماز پس از نظر و نگاه به لباست خونی مشاهده نکرده، به پاک بودن لباست مطمئن شدی، لکن در اثناء نماز دیدی که خون در لباس تو هست، همان جا لباست را پاک می کنی و نمازت را از همان جا ادامه می دهی تا آخر.

چرا؟ زیرا: و لیس ان تنقض الیقین بالشک.

بخاطر اینکه تو قبلاً یقین به طهارت لباست داشتی، و اکنون شک می کنی که آیا نجس بوده است یا نه؟ و لذا لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشک.

چرا؟ زیرا ممکن است که اکنون این خون به لباس تو اصابت کرده باشد، پس اعاده و استیناف لازم ندارد. یعنی چه؟ یعنی اینکه امام علیه السلام در اینجا استصحاب طهارت را اجری فرمودند.

\* جناب شیخ نظر حضرت تعالی نسبت به استصحاب مزبور در اینجا چیست؟

در آن قضیه اولیه که امام علیه السلام فرمودند: تغسله و لا تعید، لباست را تطهیر کن و نمازی را که خوانده ای اعاده نکن دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه این خونی که اکنون یعنی در اثناء نماز و یا بعد نماز آن را دیده است، بفهمد و علم پیدا کند که این خون از اول بوده است.

۲- اینکه خونی که در اثناء نماز و یا پس از نماز می بیند، احتمال بدهد که پس از شروع به نماز و یا پس از انجام نماز به لباسش اصابت کرده باشد، نه اینکه از اول بوده باشد.

حال سؤال این است که: مراد امام علیه السلام از تغسله و لا- تعید کدامیک از دو فرض مذکور بوده است؟ اگر حکم امام مربوط به فرض اول است، باید بگوییم علی القاعده، استصحاب در این فرض جاری نشده و به درد نماز نمی خورد. چرا؟ زیرا در این فرض، زمان یقین و شکّ مربوط به قبل از نماز است، و او در اینجا یقین پیدا کرده بود که این خون از اول بوده است و مشمول عدم طهارت بوده، چه استصحابی؟ تازه استصحاب در اینجا که استصحاب قبل از نماز است به درد جواز دخول و ورود به نماز می خورد و یا عدم اعاده نماز؟

باید بگوئید که به درد جواز ورود به نماز می خورد. چرا که این مثل این است که: شما قبل از نماز شکّ بکنی که آیا لباس نجس است یا پاک؟ استصحاب طهارت کرده وارد نماز بشوی. یعنی نماز خواندن برای تو شرعیت دارد. اما وقتی بعدا برای تو یقین حاصل می شود که تو از اول نجس بوده ای، پس از این یقین به نجاست، چه چیز و یا کدام طهارت را استصحاب می کنی؟ چگونه می شود امام علیه السلام با استصحابی که و از ورود به نماز است، حکم به عدم وجوب اعاده نماز بکند؟

به عبارت دیگر: اگر با بودن این استصحاب، کسی به خود اجازه ورود به نماز ندهد، این عدم اجازه نقض یقین هست یا نه؟ خواهید گفت بله نقض یقین است. چرا؟ چون این نماز گزار یقین به طهارت داشته است، پس از آن شکّ کرده که طهارت دارد یا نه؟ در اینجا چون شکّ دارد و نمی داند که طهارت دارد یا نه؟ اگر اجازه ورود به نماز به خودش ندهد در حقیقت، یقین سابق را با شکّ لا حقّ شکسته است.

اما اینکه این فرد پس از نماز این خون را می بیند و علم پیدا می کند که این خون از اول به لباسش اصابت کرده بوده است، اگر به خودش بگوید بلند شو نماز را دوباره بخوان، نقض یقین به شکّ نکرده است، بلکه نقض یقین بالیقین نموده است.

حال چطور امام علیه السلام در این صورت استصحاب طهارت قبلی کرده و در اینجا فرموده است که اعاده لازم نیست؟

\* برخی در پاسخ به این سؤال و یا اشکال شیخ گفته اند:

امام علیه السّلام نخواستہ است کہ عدم وجوب اعادہ را مستقیماً بہ استصحاب مستند کند، بلکہ مراد این است کہ اگر اعادہ نماز در این صورت واجب نیست، بخاطر مطابقت با امر ظاہری حاصل شدہ از استصحاب است کہ مقتضی اجزاء است.

بہ عبارت دیگر می گویند:

- این مصلی قبل از نماز یقین بہ طہارت داشت، پس از آن در طہارتش شک کرد.

- براساس لا تنقض الیقین بالشکّ، طہارتش را استصحاب کرد.

- براساس این استصحاب بہ حسب ظاہر لباسش پاک است.

- وقتی لباس علی الظاہر پاک بود، بہ حسب ظاہر ہم حقّ دارد کہ نماز بخواند، و این یک امر ظاہری است.

حال: این مصلی مطابق این امر ظاہری شروع بہ نماز کردہ است، و مطابق آن عملش را انجام دادہ. اما پس از نماز برای او روشن شدہ است کہ لباسش نجس بودہ و نمازش در لباس نجس واقع شدہ است، لکن از آنجا کہ عملش را مطابق با این امر ظاہری انجام دادہ است مجزی بودہ و اعادہ لازم ندارد.

بنابراین: عدم وجوب اعادہ مستقیماً از ناحیہ استصحاب نیست، بلکہ از ناحیہ اجزاء امر ظاہری است، امر ظاہری ہم از ناحیہ استصحاب است، و لذا از این جهت است کہ امام فرمودہ اند کہ لا تعید.

پس این حدیث شریف معطی دو قاعدہ است: ۱- استصحاب ۲- امر ظاہری.

بہ عبارت دیگر:

۱- بہ این فردی کہ قبل از نماز یقین بہ طہارت لباسش داشتہ و سپس در آن شک کردہ می فرماید: لا تنقض الیقین بالشکّ، یعنی: یقین بہ طہارتت را استصحاب کن.

۲- اینکہ وقتی این فرد مطابق آن امر ظاہری کہ نتیجہ این استصحاب است عمل می کند مجزی است در نتیجہ: حدیث بالمطابقہ دلالت دارد بر حجّیت استصحاب و بالتضمّن می رساند اجزاء امر ظاہری را.

\* جناب شیخ پاسخ حضرت عالی بہ این ادعا چیست؟

این است کہ: خیر نمی توان گفت کہ عدم وجوب اعادہ مستند بہ قاعدہ اجزاء است، چرا کہ ظاہر حدیث نشان می دہد کہ عدم وجوب اعادہ مستند بہ استصحاب است.

چرا؟ زیرا امام (آ) بخاطر لا تعید یعنی عدم وجوب اعاده، ذکر علت کرده می فرماید: لیس ینبغی ... چنانکه در حدیث اوّل نیز، استصحاب را علت آورد بر عدم وجوب اعاده وضو.

به عبارت دیگر: در صحیحه اولی با استصحاب استدلال می کند که اعاده وضو واجب نیست، در حدیث دوّم نیز با استصحاب استدلال می کند بر اینکه اعاده نماز این فرد واجب نیست.

پس: در هر دو حدیث، ظاهر مطلب نشان می دهد که عدم وجوب اعاده مستقیماً مستند است به عدم نقض یقین بالشکّ.

\* جناب شیخ دیگر پاسخ مذکور در متن به اشکال حضرتعالی بر تعلیل مزبور چیست؟

این است که: طهارت یقینیه دارای دو اثر است: ۱- جواز الدخول ۲- عدم لزوم اعاده.

به عبارت دیگر می گویند: اگر کسی به طهارت لباسش یقین داشته باشد، دو اثر بر این یقینش مترتب می شود:

۱- یقین به اینکه می تواند وارد نماز شود چون لباسش پاک است.

۲- پس از انجام نماز ذمه ات بری می شود و لذا اعاده لازم ندارد.

می گویند: وقتی شارع فرمود: فلیس ینبغی لک ان ... یعنی نباید یقین به طهارت ثوب را بالشکّ منتقض بکنی، استصحاب را حجّت قرار داد که نتیجه این حجّت استصحاب این است که:

۱- طهارت استصحابیه نازل به منزله طهارت واقعیه قرار می گیرد.

۲- وقتی طهارت استصحابیه نازل به منزله طهارت واقعیه قرار گرفت، طهارت تنزیلیه باید هر اثری را که طهارت واقعیه ندارد از قبیل جواز دخول در نماز و عدم وجوب اعاده نماز، داشته باشد.

بنابراین: اگر امام علیه السلام عدم وجوب اعاده نماز را مستند فرموده به استصحاب، نه از این جهت است که این فرد پس از اتمام نماز هم می تواند استصحاب جاری کند، نه نمی تواند، چون پس از نماز یقین پیدا کرده که نمازش در لباس نجس واقع شده است و شرائط استصحاب وجود ندارد.

و لذا امام عدم وجوب اعاده را مستند فرموده به همان استصحابی که قبل از شروع به نماز داشته چرا که طهارت تنزیلیه هم باید همان آثار طهارت واقعیه را داشته باشد.

به عبارت دیگر: درست است که ارکان استصحاب قبل از نماز محقق شده است و استصحاب او قبل از نماز است لکن اثر این استصحاب که نازل به منزله طهارت واقعیه است، همان جواز دخول به نماز و عدم وجوب اعاده نماز است و قبل از نماز و بعد از نماز ندارد.



و لذا اگر این فرد اثر طهارت استصحابیه را بر آن مترتب نکند، نقض یقین، به شک کرده است.

\* جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به این مطلب چیست؟

می گوئیم بله، طهارت واقعیه دارای دو اثر است: یکی جواز ورود به نماز، دیگری عدم وجوب اعاده نماز، و لکن هر دو اثر، شرعی نمی باشند، بلکه جواز دخول در نماز اثر شرعی است، بخاطر اینکه شارع آن را مقرر کرده است. لکن عدم وجوب اعاده نماز برای کسی که با طهارت واقعیه نماز خوانده، حکم عقل است. چرا؟ چون شارع فرموده است نماز را با لباس پاک بخوان، و فرض این است که این فرد نمازش را با لباس پاک خوانده است.

- وقتی نمازش را با لباس پاک خوانده، ماتی به با مأمور به مطابق است، و لذا یسقط الأمر.

- وقتی امر ساقط شد، عقل حکم می کند به اینکه لا یجب الاعاده، چرا که امتثال بد از امتثال معنا ندارد.

و اما طهارت تنزیلیه و یا استصحابیه، کرارا گفته شد که وقتی شارع حکم فرمود به استصحاب، ما حق داریم که اثر شرعی آن را برش مترتب کنیم و نه اثر عقلی را. چرا؟ بخاطر اینکه اگر اثر عقلی بر آن مترتب کنیم می شود اصل مثبت، و اصل مثبت هم حجت نیست.

به عبارت دیگر: وقتی شارع فرمود: لیس ینبغی ان لا تنقض الیقین بالشک، مرادش این است که: وقتی لباس را پاک می دانی دخول به نماز برایت جایز است. اما اگر پس از اتمام نماز برای تو کشف بشود که ماتی به با مأمور به مطابقت نداشته باشد، چگونه می شود، عدم وجوب اعاده را بر آن مترتب کرد؟

آیا می شود گفت چون در طهارت واقعیه، لا یجب الاعاده، پس در طهارت ظاهریه نیز لا یجب الاعاده، قطعاً خیر، چرا که حرف بی معنائی است.

در طهارت واقعیه ماتی به با مأمور به مطابقت دارد و لذا عقل می گوید لا یجب الاعاده. لکن، در اینجا که طهارت را شما تنزیلیه می گیرید، ماتی به با مأمور به مطابقت ندارد و لذا عقل نمی تواند بگوید لا یجب الاعاده.

اگر استصحاب هم بخواهد بگوید لا یجب الاعاده می شود اصل مثبت. و لذا نه عقل در اینجا می گوید لا یجب الاعاده و نه شرع.

مضافاً بر اینکه اگر امام علیه السلام بخواهد عدم وجوب اعاده را مستند کند به استصحاب، اشکال

دیگری علاوه بر اشکال قبلی لازم آید و آن این است که: چطور در آن فرض و فقره ای که در وسط نماز متوجه شده، نجاست را در لباسش می بیند امام علیه السلام می فرماید: اگر اول کار و قبل از نماز نگرانی برای تو پیش آمد و شک کردی که لباست پاک است یا نه؟ لکن پس از واریسی چیزی نیافتی، ولی در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و تعید. یعنی لباست را تطهیر کن و نمازت را اعاده نما.

اما در این فرض که پس از انجام نماز متوجه می شود که همه نمازش در لباس نجس واقع شده است، می فرماید: تغسله و لا تعید؟

به عبارت دیگر: چرا استصحاب در وسط نماز بلا تأثیر است و امام علیه السلام می فرماید تغسله و تعید، و لکن پس از نماز مؤثر است و امام علیه السلام می فرماید: تغسله و لا تعید؟

علی ای حال: این تفاوت گذاری در اجرای استصحاب در این دو فرض نیز با قواعد موافقتی ندارد.

\* جناب شیخ هیچ گونه پاسخ و یا راه حل توجیهی برای تفاوت مزبور وجود ندارد؟

اللهم ان یقال: اینکه امام در این فرضی که نماز گزار در وسط نماز فهمیده است، لباسش نجس است فرمود: تعید، بخاطر این بوده باشد که شک او در پیش از نماز تو که با علم اجمالی بوده است. یعنی او اجمالا متوجه شد که نجاستی به لباسش اصابت کرده، واریسی هم نمود، لکن چیزی نیافت و نتوانست علم تفصیلی به وجود آن پیدا کند.

اما: در وسط نماز که آن نجاست را دید، علم تفصیلی پیدا نمود که کجای لباسش نجس است و لذا امام در آنجا فرمودند: تغسله و تعید.

لکن در آن فقره ای که او پس از انجام نماز نجاست را دید، و امام علیه السلام فرمود: لا تعید، نگرانی و شک قبل از نمازش، شک بدوی بوده است، چرا که وقتی کلمه شک را به نحو مطلق استعمال می کنند و می گویند اذا شککت، این اطلاق ظهور دارد در شک بدوی.

به عبارت دیگر: شک قبل از صلاه، در آنجا شک بدوی فرض شده، و نگرانی و شک در اینجا، شک توأم با علم اجمالی، و لذا در آنجا فرمود: تعید، در اینجا فرمود لا تعید.

\* جناب شیخ دومین احتمالی که در صحیحه دوم می دهید چیست؟

این احتمال است که بگوئیم: اگر این مصلی، نجس را پس از انجام نماز در لباسش ببیند و لکن برای او یقین حاصل نشود که از اول بوده یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر شک کرد که آیا از اول



بوده و یا اینکه نه اکنون و پس از نماز اصابت کرده است چه؟

امام علیه السّلام مطلب را در اینجا این گونه فرض کرده است که پس از نماز نجس را دیده و احتمال می رود که این نجاست دیده شده از اوّل نبوده باشد، بلکه پس از نماز اصابت کرده باشد. و لذا فرمود: تغسله و لا تعید، چرا که فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ.

حال اگر مراد امام از تغسله و لا تعید این فرض باشد، دیگر آن اشکالات قبلی به این فرض وارد نخواهد بود. چرا؟ زیرا وقتی فرد پس از نماز نجاست را ببیند، احتمال دارد که نجاست پس از نماز اصابت کرده باشد، و حال آنکه این فرد در قبل از نماز استصحاب کرده و تأثیر استصحاب در حالت صلاه باقی است. چگونه؟ بدین صورت که تا پایان نماز یقین دارد که لباسش پاک است، لکن پس از نماز که نجاست را می بیند شکّ می کند که این نجاست از قبل بوده یا بعد پیدا شده؟

استصحاب می کند طهارت آن را در طول نماز.

و چنانچه شکّ کند که در حین نماز نجس شده یا بعد نماز؟ باز استصحاب می کند طهارت آن را در حال نماز، البته او در اینجا یک استصحاب انجام می دهد، منتهی یک اثرش نسبت به قبل از نماز و جواز ورود به نماز است، و اثر دیگرش، عدم وجوب اعاده نماز است، و لذا اشکال قبلی متوجه این مورد نخواهد بود.

بله، این احتمال خالی از ایراد قبلی است و لکن مخالف با ظاهر کلام امام علیه السّلام است. چرا؟ زیرا ظاهر سؤال و جواب زراره و امام نشان می دهد که پس از اینکه او بعد از نماز نجس را می بیند، یقین می کند که این نجاست از اوّل بوده است و لذا حمل بر اینکه لعلّه شیء اوقع علیه، حمل بر خلاف ظاهر است.

\* جناب شیخ تکلیف این فقره اخیری که زراره پرسید اگر در اثناء نماز، نجس را دید چه می شود؟

امام علیه السّلام در اینجا تفصیل دادند به اینکه:

۱- اگر قبلاً شکّ کرده بودی و لکن در وسط نماز نجس را دیدی، تغسله و تعید.

۲- و چنانچه قبل از نماز هیچ گونه نگرانی و شکی برای تو پیش نیامده، لکن در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و لا تعید.

فرمایش امام در قسمت دوم این تفصیل علاوه بر اینکه بجا بوده، صحیح است، خلاف ظاهر هم نیست. چرا؟ زیرا نماز گزار در این صورت یقین قبلی به طهارت داشته، در اثناء نماز نجاست دیده، شکّ کرده آیا این مقدار از نماز را که خوانده با لباس نجس خوانده یا نه؟ در اینجا او

استصحاب می کند طهارت لباس را و لذا امام می فرمایند: نمازت را قطع کن، لباس را تطهیر نما، و سپس نمازت را از همان جا که قطع کردی شروع کن. نتیجه اینکه:

۱- فقره اول از حیث استدلال، از کار افتاد، چرا که ما نفهمیدیم که امام در چه فرضی فرموده است تغسله و لا تعید، آیا در فرضی که نجس از اول در لباس نماز گزار بوده و یا در فرضی که نجس بعدا واقع شده؟

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، گرچه معطی قاعده کلیه باشد.

۲- فقره دوم گرچه از اشکالات وارده بر فقره اول مبراست و لکن معطی یک قاعده کلیه نمی باشد. چرا؟ زیرا امام علیه السلام در اینجا فرمودند: فلیس ینبغی لک، ان تنقض الیقین بالشکّ و نفرمودند: و لیس ینبغی ... و حال آنکه کلمه فلیس دارای فاء تفریعیّه است و فاء تفریعیّه است و فاء تفریعیّه، متفرّع را به متفرّع علیه مرتبط کرده پیوند محکم می زند.

یعنی ما بعد خودش را به ما قبل خودش محکم به هم متصل می نماید و لذا نمی توان گفت که در اینجا قید من طهارت ثوب را می توان ملغی نمود. خیر. و لذا: این فاء تفریعیّه می رساند که امام در خصوص همین مورد فرموده است که: چون تو قبلا یقین داشتی که لباس پاک است و لکن در اثناء نماز نجاست را دیده ای و اکنون شکّ داری که آن مقدار نمازی را که خوانده ای در لباس نجس بوده است یا نه؟ استصحاب کن طهارت لباس را و نیازی به اعاده آنچه خوانده ای نمی باشد.

و اما از آنجا که امام در فقره اولی فرمود: و لیس ینبغی: خود قرینه است بر اینکه ایشان در مقام ضرب القاعده بوده است و لذا آنجا را قرینه می گیریم بر اینکه در اینجا نیز مراد ایشان اعطاء القاعده است.

\*\*\*

و منها: صحيحه ثالثه لزراره: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه. و لا- ينقض اليقين بالشك، و لا- يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، فيبنى عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات».(١)

و قد تمسك بها في الوافية،(٢) و قرره الشارح،(٣) و تبعه جماعه ممن تأخر عنه.(٤)

و فيه تأميل: لأنه إن كان المراد بقوله (عليه السلام): «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرده بين الثالثه و الرابعه،(٥) حتى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامه، و مخالف لظاهر الفقيه الاولى من قوله: «يركع (٦) ركعتين بفاتحه الكتاب»؛ فإن ظاهرها- بقريته تعيين الفاتحه- إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى: صلاه الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام- بعد التسليم في الركعة المرده- إلى ركعة مستقله، كما هو مذهب الإماميه.

فالمراد ب «اليقين»- كما في «اليقين» الوارد في الموثقه الآتيه،(٧) على ما صرح به السيد المرتضى (ره)(٨) و استفيد من قوله (عليه السلام) في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا،

ص: ٣٢٨

- ١- الوسائل ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.
- ٢- الوافية: ٢٠٦.
- ٣- شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.
- ٤- مثل المحدث البحراني في الحدائق ١: ١٤٣، و الوحيد بهبهاني في الرسائل الصوليه: ٤٤٢، و صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٠، و المحقق القمي في القوانين ٢: ٥٨.
- ٥- لم ترد: «من دون- إلى- الرابعه» في بعض النسخ.
- ٦- في التهذيب: «ركع».
- ٧- هي موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه في الصفحه ٦٦.
- ٨- راجع الانتصار، ٤٩.

و إن كنت قد أتممت فكذا(١)-: هو اليقين بالبراءه، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه، بالبناء على الاكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقصه.

و قد اريد من «اليقين» و «الاحتياط» في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله (عليه السلام) في الموثقه الآتيه:  
«إذا شككت فابن على اليقين».(٢)

فهذه الاخبار الأمره بالبناء على اليقين و عدم نقضه، يراد منها: البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه، مع جبره بصلاه الاحتياط؛ و لهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على أنّ هذا(٣) العمل محرز للواقع، مثل قوله (عليه السلام): «ألا اعلمك شيئاً إذا صنعته،(٤) ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟»(٥)

و قد تصدى جماعه(٦)- تبعاً للسيّد المرتضى- لبيان أنّ هذا العمل هو الاخذ باليقين و الاحتياط، دون ما يقوله العامه: من البناء على الأقل. و مبالغه الامام (عليه السلام) في هذه الصّحيحه بتكرار عدم الاعتناء بالشك، و تسميه ذلك في غيرها(٧) بالبناء على اليقين و الاحتياط، يشعر بكونه في مقابل العامه الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل و ضمّ الركعه المشكوكه.

ص: ٣٢٩

- 
- ١- الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.
  - ٢- و هي موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه في الصفحه ٦٦.
  - ٣- «هذا» من بعض النسخ لكن شطب عليها، و المناسب إثباتها.
  - ٤- كذا في النسخ، و لكن في روايتي الوسائل و التهذيب بدل «صنعتة»: «فعلته».
  - ٥- الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.
  - ٦- منهم السيد الطباطبائي في الرياض ٤: ٢٤٠، و المحقق النراقي في مستند الشيعة ٧: ١٤٦، و صاحب الجواهر في الجواهر ١٢: ٣٣٤، و أشار إليه المحقق في المعتبر ٢: ٣٩١، و العلّامه في المنتهى (الطبعه الحجرية) ١: ٤١٥-٤١٦، و الحرّ العاملي في الوسائل، ذيل موثقه إسحاق بن عمّار.
  - ٧- مثل: موثقه اسحاق بن عمّار الآتيه في الصفحه ٦٦، و مثل: المروى عن قرب الإسناد: «رجل صلى ركعتين و شك في الثالثه، قال يبني على اليقين...»، انظر الوسائل ٥: ٣١٩، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

**(استدلال به صحیحہ ثالثہ زرارہ در حجیت استصحاب در شک در رافع)****اشاره**

و از جمله این احادیث (که در حجیت استصحاب در شک در رافع) بدانها استدلال شده است صحیحہ ثالثہ زرارہ است که امام در پاسخ به سؤال او می فرمایند: دو رکعت نماز ایستاده همراه با چهار سجده (در هر رکعت دو سجده) بجای آورده درحالی که این دو رکعت را باید با فاتحه الکتاب بخواند (یعنی ۲ رکعت نماز احتیاط)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمه او نیست (یعنی که وظیفه شرعی را انجام داده است)

سپس خود امام علیه السلام فرمودند: و اگر شخص نماز گزار میان رکعت سوم و چهارم شک کند، باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید، آنگاه چیزی بر ذمه او نیست.

سپس فرمودند علیه السلام به اینکه: و نباید یقین را با شک بشکنند، و نباید شک را داخل در یقین بکنند، و نباید شک را با یقین مخلوط کنند، بلکه باید شک را با یقین بشکنند و باید عمل را با یقین تمام کنند، و باید بنا را بر یقین بگذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا کند.

سپس شیخ می فرماید: فاضل تونی در وافیہ برای اثبات حجیت استصحاب به این حدیث تمسک کرده اند، (۱) که در تمسک به این صحیحہ تامل وجود دارد، چونکه اگر مقصود از جمله (قام فاضاف الیها اخری)، این باشد که بعد از رکعت مردد میان سوم و چهارم، بدون سلام دادن برخاست و رکعت چهارم را اقامه کرد، محصول پاسخ امام علیه السلام این است که: بنا را بر اقل بگذارد.

این پاسخ مخالف مذهب امامیه و موافق با مذهب اهل سنت است، و با ظهور فقره اول که فرمودند: یرکع رکعتین بفاتحه الکتاب، مخالف است. ظاهر این فقره با ذکر فاتحه، قرینه است بر اینکه دو رکعت جداگانه را اراده کرده است، یعنی نماز احتیاط.

و لذا مقصود این است که بعد از رکعت مردد، برخاست و رکعت مستقله اقامه نمود، چنانکه مذهب امامیه بر آن است.

**(احتمال دوم)**

پس مراد از یقین، چنانکه سید مرتضی تصریح کرده اند و از گفتار امام علیه السلام در اخبار احتیاط که



فرمودند: (ان كنت قد نقصت فكذا، و ان كنت قد اتممت فكذا)، استفاده می شود که: یقین مورد نظر یقین به برائت است، پس مراد، واجب بودن احتیاط و تحصیل یقین به برائت است که با بنا گذاشتن بر اکثر و بجا آوردن یک رکعت مستقل، آنچه که احتمالاً کم گذاشته قابل تدارک و جبران است.

### (مراد از بناء بر یقین در اخبار)

و در تعدادی از اخبار از (یقین) و (احتیاط) این نحوه از عمل ارائه شده است؛ از آن جمله در روایت موثق که مورد بحث قرار خواهد گرفت، فرمودند: اذا شككت فاین علی الیقین).

مقصود از این روایت ها که دستور به بنای بر یقین و نشکستن یقین می دهند بنا گذاشتن بر عددی که متیقن است، سلام بر آن، و جبران آن بوسیله نماز احتیاط است.

روی این جهت در تعدادی از خبرها چیزی گفته شده که دلالت می کند بر اینکه عمل، واقع را احراز می کند؛ مثل این سخن امام علیه السلام که فرمودند: الا اعلمک شیئا اذا فعلته، ثم ذکرک انک نقصت او اتممت، لم یکن علیک شیء؟

گروهی هم به پیروی از سید مرتضی، متصدی بیان این شده اند که مراد از (عمل)، همان اخذ به یقین و احتیاط است، و نه چیزی که اهل سنت گفته اند که بنا بر اقل گذاشته شود.

و مبالغه امام علیه السلام در این صحیحه با تکرار به عدم اعتنا به شک، و در روایات دیگر بنا گذاشت بر یقین و احتیاط، اشعار به این دارد که در مقابل اهل سنت که گمان می کردند مقتضای بنا بر یقین، همان بنای بر اقل و ضمیمه کردن رکعت مشکوک به آن است، بوده است.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* سومین حدیثی که در حجیت استصحاب به آن استناد شده است کدام حدیث است؟

صحیحه سوم زراره است که به نقل از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام گفته اند:

قلت له: من لم یدر فی اربع هو او فی ثنتین، و قد احرز الثنتین؟ قال: یرکع رکعتین و اربع سجعات و هو قائم بفاتحه الکتاب و یتشهد، و لا شیء علیه.

و اذ لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث، قام فاضاف الیها اخری و لا شیء علیه؛ و لا ینقض الیقین بالشک، و لا یدخل الشک فی الیقین، و لا یخلط احدهما بالآخر؛ و لکنه ینقض





الشك باليقين، و يتم على اليقين فيني عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات. (۱)

زراره (ره) می گوید: به امام باقر و یا امام صادق علیه السلام عرض کردم: شخصی در اثناء نماز شك می کند که آیا دو رکعت خوانده یا چهار رکعت، چه باید بکند؟ امام علیه السلام فرمودند: دو رکعت نماز ایستاده بجا آورد، همراه با چهار سجده (یعنی در هر رکعت دو سجده) و این دو رکعت را باید با فاتحه الکتاب بخواند (نه تسبیحات اربعه)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند، که (در این صورت وظیفه شرعی اش را انجام داده) و چیزی بر ذمه او نیست.

سپس خود امام فرمودند: و اگر شخص نماز گزار میان رکعت ۳ و ۴ شك کند، باید قیام نماید و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید (که در این صورت نیز) چیزی بر ذمه او نیست.

سپس فرمودند: نباید که یقین را با شك بشکند، و نباید شك را در یقین داخل کند، و نباید یکی از این دو را با دیگری مخلوط کند، و لکن باید شك را با یقین نقض کند و نمازش را با یقین به اتمام برساند. و باید بنا را بر یقین بگذارد و نباید در هیچ حالی از حالات به شك اعتنا کند.

\* در رابطه با این حدیث شریف چه مباحثی مطرح است؟

دو بحث مطرح است: ۱- بحث سندی ۲- بحث دلالتی

در بحث سندی به این سخن بسنده می کنیم که این حدیث همچون دو صحیحه قبله مضمهره است و این مسئله ضروری به صحت حدیث نمی زند.

و امّا در بحث دلالتی می گوئیم: مرحوم فاضل تونی در کتاب وافیه الاصول برای حجّیت استصحاب به این حدیث استدلال کرده و مرحوم سید صدر نیز در شرح وافیه، استدلال جناب فاضل را پذیرفته است، چنانکه برخی از متأخرین هم بدان استناد کرده اند.

\* پس غرض شیخ از (وفیه تأمل...) چیست؟

این است که: به عقیده ایشان، دلالت این حدیث بر حجّیت استصحاب ناتمام است. چرا که در این حدیث احتمالاتی متصور است که بنا بر بعضی از آنها این حدیث به درد استصحاب می خورد و لکن این احتمالات مخدوش اند و بنا بر برخی از احتمالات که مؤید هم دارد، به درد استصحاب نمی خورد.

فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

ص: ۳۳۲

\* حاصل مطلب در (لأنه ان كان المراد بقوله: (قام فاضاف اليها اخرى) ... چیست؟

بیان اولین احتمال موجود در حدیث است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف اليها رکعه، این باشد که بنا را بر اقلّ بگذارد و برخیزد یک رکعت دیگر هم متصل به آن سه رکعت بجا آورد، مضافاً بر اینکه مراد از لا ینقض الیقین بالشکّ نیز این باشد که یقین سابق به عدم انجام رکعت چهارم را با شکّ لا حقّ در انجام، نقض نکند، بلکه عملاً بنا را بر همان یقین سابق بگذارد و حکم کند به عدم انجام و یک رکعت را بجای آورد.

حال براساس این احتمال حدیث به درد استدلال بر حجّیت استصحاب می خورد، و لکن این احتمال به اشکالات متعددی است که شیخ به دو تا از این اشکالات اشاره می کند:

۱- یکی اینکه این احتمال مخالف با مذهب اهل بیت علیهم السّلام و موافق با مذهب اهل سنّت است. چرا؟ زیرا بنا بر مبنای عامّه در شکوک نماز باید بنا را بر اقلّ گذاشت و نماز را متصلاً تکمیل نمود و لکن بر مبنای فقهای امامیه به پیروی از ائمه علیهم السّلام که فرموده اند: اذا شککت فابن علی الاکثر، بنا را باید بر اکثر یعنی چهار رکعت گذاشته نماز را سلام دهد و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصلاً انجام دهد.

پس: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیه.

۲- دیگر اینکه این احتمال با ظاهر فقره یا فراز اوّل حدیث سازگار نیست. چرا که امام علیه السّلام در رابطه با شکّ میان ۲ و ۴ فرمودند یرکع رکعتین بفاتحه الكتاب و این مبین این است که او باید دو رکعت نماز احتیاط منفصلاً بجا آورد. چرا؟

زیرا اگر مراد امام علیه السّلام این بود که این دو رکعت متصلاً باشد به نحوی که نماز گزار بنا را بر اقلّ بگذارد و این دو رکعت بعنوان رکعت سوّم و چهارم بحساب آید، هرگز نمی فرمودند که: این دو رکعت باید با فاتحه الكتاب باشد، بلکه یا کلام را مطلق می آوردند و یا صراحتاً می فرمودند که تسیّحات اربع بخواند و یا حکم به تخییر می نمودند.

بنابراین: تعیین فاتحه الكتاب قرینه است بر اینکه مراد امام نماز احتیاط بوده است، آنگاه به قرینه وحدت سیاق می گوئیم: در فراز بعدی نیز که می فرماید: قام و اضاف اليها اخرى، مراد این است که در آن صورت نیز باید آن را منفصلاً بخواند تا نماز احتیاط باشد، که این مذهب امامیه است.

پس: این احتمال قابل قبول نمی باشد.

\* پس مراد شیخ از (فالمراد بالیقین، کما فی (الیقین)، ...) چیست؟

بیان دومین احتمال در حدیث مزبور است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف ... این باشد که نماز گزار پس از اینکه بنا را بر اکثر می گذارد و بر همان رکعت مشکوک که سلام می دهد، یک رکعت نماز احتیاط بصورت جداگانه بجا آورد که این همان مبنای امامیه است.

بیان صورت معنای عبارت لا ینقض الیقین بالشکّ این می شود که: یقین به براءت ذمه را نباید با شکّ در براءت، نقض کند، یعنی این نماز گزار، یقین به اشتغال ذمه پیدا نمود و اکنون باید یقین به براءت ذمه پیدا کند و به شکّ در براءت ذمه قناعت نکند، منتهی راه تحصیل یقین به فراغ ذمه، همان مذهب امامیه است که گفته شد: بنا گذاشتن بر اکثر، سلام دادن و سپس خواندن نماز است.

سپس شیخ می فرماید: اگر مراد حدیث این احتمال باشد دیگر ربطی به قانون استصحاب نخواهد داشت بلکه به قاعده اشتغال و احتیاط مربوط می شود که برای خود ملاک خاصی دارد.

\* چگونه شیوه امامیه یقین به براءت می آورد و لکن شیوه عامه نه؟

۱- بر مبنای عامه که بنا را بر اقل می گذارند و یک رکعت نماز متصلاً بجا می آورند از دو حال خارج نیست:

- یا در واقع نماز این نماز گزار، ناقص بوده است که در این صورت این یک رکعت جبران کننده آن است.

- و یا در واقع نماز او کامل بوده است که این یک رکعت، زیادی عمدی به حساب می آید که مبطل است.

در نتیجه: یقین به فراغت ذمه حاصل نمی آید و صرف احتمال است.

۲- و اما بر مبنای امامیه که بنا را بر اکثر می گذارند و دو رکعت نماز منفصلاً بجا می آورند باز دو صورت دارد:

- یا در واقع نماز او ناقص بوده است که این نماز آن را جبران می کند.

- یا در واقع کامل بوده است که این دو رکعت اضافی ضرری به آن وارد نمی کند بلکه یک عمل مستحبی بحساب آمده که ربطی به اصل نماز ندارد.

علی ای حال در اینجا در هر یک از دو صورت مزبور یقین به براءت حاصل می آید.

\* غرض از (وقد ارید من (الیقین) و (الاحتیاط) فی غیر واحد من الاخبار هذا النحو من العمل (...)

چیست؟

اشاره به موثقه عمّار است که می گوید: اذا شككت فابن علی یقین که برخی گفته اند مراد از یقین در اینجا، یقین به براءت ذمه است و لذا آن را شهادی قرار داده اند بر اینکه حدیث مورد بحث را بر قاعده اشتغال حمل کنند.

\* غرض از (فهذه الاخبار الآمره بالبناء علی یقین و عدم نقضه ...) چیست؟

این است که: در تعدادی از اخبار، از یقین و احتیاط این نحوه از عمل اراده شده است از جمله:

۱- در برخی از اخبار نماز احتیاط فرموده:

- ان كنت قد نقضت فكذا، یعنی که این نماز احتیاط متمم است.

- و ان كنت قد اتممت فكذا، یعنی اگر نمازت هم در واقع تمام بوده باشد این نماز احتیاط به تو ضرری نمی رساند و مبطل اصل نیست.

بنابراین: این گونه روایات نیز دلالت دارند بر اینکه در شکوک نماز باید نماز احتیاط بخوانی تا یقین به براءت ذمه پیدا کنی.

و لذا این هم قرینه ای است بر اینکه مراد از لا ینقض یقین در مورد این صحیحه، یقین به براءت ذمه است.

۲- در روایات دیگری آمده است: کاری را که به تو می آموزم علی کلّ حال احراز کننده واقع است و این کار چیزی غیر از همان بناگذاری بر اکثر و انجام نماز احتیاط نمی باشد.

و لذا این نیز قرینه ای است بر اینکه مراد از اضافه رکعت، در ما نحن فیه نیز، همان نماز احتیاط است و معنای لا ینقض نیز یقین به براءت ذمه ... است.

\* در تبیین صحیحه ثالثه بفرمائید حاصل سؤال جناب زراره از امام (علیه السلام) و پاسخ ایشان به او چیست؟

۱- اگر نماز گزار بین ۲ و ۳ شک کند چه کند؟

امام علیه السلام فرمودند: قام و اضاف الیها رکعتین بفتح الکتاب (و نه با تسبیحات اربعه)

۲- اگر نماز گزار بین ۳ و ۴ شک کند چه کند؟

امام علیه السلام فرمودند: قام و اضاف الیها اخری، و لا ینقض یقین بالشک.

\* محل بحث در چیست؟

دو جمله اخير است: ۱- قام و اضاف اليها ركعه اخرى ۲- ولا ينقض اليقين بالشك

ص: ۳۳۵

\* عقیده شیخ در رابطه با استدلال به این حدیث بر حجیت استصحاب چیست؟

می فرماید: در این دو جمله، چهار معنا محتمل است:

۱- سه معنا از این چهار معنا محتمل به درد استدلال بر حجیت استصحاب می خورد، و لکن هر سه معنا محتمل ضعیف اند.

۲- یک معنا از این چهار معنا محتمل قوی است، و لکن به درد استدلال بر حجیت استصحاب نمی خورد.

\* احتمال اول چیست؟

این است که: مراد از قام و اضاف اخری، این باشد که مصلی برخیزد و یک رکعت نماز دیگر متصله بخواند. چرا؟ زیرا که براساس لا ینقض الیقین...، نباید یقین سابق را که در اینجا احتمال انجام اقل است، با شک لا حق بشکند.

به عبارت دیگر: اقل در این احتمال متیقن است و الاصل عدم الاکثر، که همان استصحاب است.

پس: براساس این احتمال حدیث دلالت بر حجیت استصحاب دارد و لکن مبتلا به اشکالاتی است.

\* عیوب این احتمال چیست؟

۱- یک عیب این است که براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود. چرا؟ زیرا به عقیده امامیه:

اولاً: بنا در شکوک مزبور بر اکثر گذاشته می شود. ثانیاً: نماز احتیاط را منفصله می خوانند و لذا در اینجا استصحاب جاری نمی کنند.

بله، عامه، بنا را بر اقل گذاشته، استصحاب می کنند عدم انجام اکثر را، و رکعت مشکوک را متصله می خوانند.

بنابراین: درست است که حدیث با استصحاب سازگار است، و لکن امامیه در اینجا استصحاب جاری نمی کنند، و لذا اجرای استصحاب در اینجا مخالف مذهب امامیه است.

الحاصل: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیه.

۲- عیب دیگر این احتمال این است که: سوای ارزشمند بودن استصحاب، اجرای آن را حمل

بر تقيه کرده بگوئيم: امام عليه السّلام که فرموده: لا تنقض اليقين بالشكّ، مرادش استصحاب است و لکن مرادش يك حکم على القاعده اى است، چرا که استصحاب تقيه اى نیست. يعنى امام مى خواهد اين قاعده را به دست بدهد که هيچ وقت يقين سابق خودت را با شكّ لا حقّ نشکن.

پس: قاعده را بدون تقيه فرموده و لکن اجراى آن را در اینجا که نماز گزار نمى داند ۳ رکعت خوانده يا ۴ رکعت، تقيه اى فرموده است.

به عبارت ديگر: عُلّت را از معلول تفكيك کرده به نحوى که عُلّت بدون تقيه و لکن معلول که همان استصحاب اقل است از روى تقيه باشد. که اين نیز خلاف ظاهر است. چرا؟ زیرا اگر قرار است سخن از روى تقيه گفته شود، بايد همه اش از روى تقيه باشد.

۳- عيب ديگر اين احتمال اين است که: زراه ابتدا شكّ بين ۲ و ۴ را پرسيد و امام عليه السّلام پاسخ دادند به اينکه: رکعتين بفاتحه الكتاب و نه به تسيحات و ...

از اين کلمه فاتحه الكتاب بدست مى آيد که بنا را بر اکثر بگذار، نماز را سلام بده بعد دو رکعت نماز احتياط منفرسه بجای آور.

چرا؟ زیرا اگر مراد امام متصله بود، رکعتين بفاتحه الكتاب را تعيين نمى فرمود بلکه مى فرمود:

رکعتين مثلا به تسيحات و يا مى فرمود رکعتين مخيرا بتسيح او بفاتحه الكتاب و ...

\* انما الكلام در چیست؟

در اين است که: چطور امام عليه السّلام در شكّ بين ۲ و ۴ فرموده است بنا را بر اکثر بگذار يعنى استصحاب جارى نکن، بلکه سلام نماز را بده و دو رکعت نماز احتياط منفرسه بخوان، و لکن در پاسخ به سؤال بعدى يعنى شكّ بين ۳ و ۴ فرمود بنا را بگذار بر اقلّ يعنى استصحاب کن عدم انجام اکثر را و سپس يك رکعت متصله بخوان؟

آيا اين مطلب که در پاسخ به فراز اول يك جور حکم بدهند و در فراز دوم جور ديگر خلاف ظاهر نیست؟ به عبارت ديگر وضعيت شکوک نماز به گونه اى است که:

۱- يا بايد بنا را بر اقلّ گذاشت و عدم انجام اکثر را استصحاب کرد چنانکه عامه چنين مى کنند.

۲- و يا بايد بنا را بر اکثر گذاشت، بدون اينکه استصحاب جارى شود و نماز احتياط را منفرسه بجا آورد، چنانکه اماميه چنين مى کنند.

در نتيجه: براساس احتمال اول نمى توان با حديث ثالثه بر حجيت استصحاب استدلال نمود.





\* جناب شیخ احتمال دوّم در صحیحہ ثالثہ چیست؟

این است که بگوئیم: مراد از: قام و اضاف علیه آخری، یک رکعت منفصله است و نه متصله.

به عبارت دیگر: در اینجا که نمی داند ۳ رکعت خوانده و یا ۴ رکعت، بنا را بگذارد بر ۴، نماز را سلام داده تمام کند، و پس از آن برخیزد وی ک رکعت نماز احتیاط منفصله بخواند.

و امّا اینکه امام علیه السّلام می فرماید: و لا ینقض الیقین بالشکّ، مراد از یقین، یقین سابق و مراد از شکّ، شکّ لا حقّ نمی باشد، بلکه مراد از یقین، یقین به براءت ذمه و مراد از شکّ، شکّ در براءت است.

به عبارت دیگر: لا تنقض الیقین، به معنای لا تنقض البراءه، است، و لا تنقض البراءه، به معنای لا تنقض الاحتیاط است.

یعنی: یقین به براءت را، با شکّ در براءت از دست نده.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر این نمازگزار، بنا را بر اکثر بگذارد، نماز را سلام داده تمام کند و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصله بخواند، می شود یقین به براءت و لکن اگر این یک رکعت را متصله بخواند چنانکه عامّه بر آن اند، می شود شکّ در براءت و خلاف احتیاط؟

به عبارت دیگر چرا عمل عامّه در اینجا می شود شکّ در براءت و خلاف احتیاط و لکن عمل امامیه یقین به براءت است و عمل به احتیاط؟ زیرا:

۱- عامّه بنا را بر اقلّ می گذارد و عدم انجام اکثر را استصحاب کرده و ...

حال: اگر در واقع نماز این نمازگزار تمام و چهار رکعتی باشد، تکلیف این یک رکعت اضافی که متصله خوانده چه می شود؟ خواهید گفت: زیادی عمدی، می گوئیم زیادی عمدی مبطل نماز است، و لذا این عمل یقین به براءت و رعایت احتیاط نیست، بلکه نگران کننده است.

۲- امامیه بنا را بر روی شکّ گذاشته، نماز را سلام داده تمام می کنند و سپس نماز احتیاط را منفصله بجا می آورند. این نماز دو صورت دارد: اگر نماز این فرد به هنگام شکّ ناقص و کم بوده باشد، این نماز آن را جبران می کند و اگر نماز او به هنگام شکّ کامل بوده باشد، این نماز ضرری به آن نمی زند، چرا که منفصله انجام شده و دارای ثواب علی حده است.

بله، شما یک سلامی در وسط کار داده ای که زیادی آن معفو است، و لکن زیاد شدن آن رکعت معفو عنه نیست.

خلاصه مطلب اینکه در این احتمال گفته می شود: امام علیه السلام که فرمودند: قام و اضاف اليها اخرى، مراد این است که یک رکعت منفصله بخواند چرا؟ زیرا: نباید یقین به براءت را با شكّ در براءت منتقض بکند، و حال آنکه عامّه عملشان را با شكّ می گذرانند و امامیه با یقین به براءت و ...

الحاصل: براساس این احتمال هم حدیث به درد استدلال بر حجّیت استصحاب نمی خورد، چرا که یقین و شكّ در این احتمال، یقین سابق و شكّ لاحق نیست تا ارکان استصحاب در آن وجود داشته باشد، بلکه بر خلاف استصحاب است.

به عبارت دیگر بنا را بر اکثر گذاشته می گویند به فکر احتیاط و یقین به براءت باش البته، این احتمال و لو به درد استدلال برای حجّیت استصحاب نخورد، و لکن برای معنای حدیث احتمال قوی است.

\* وجه قوت این احتمال چیست؟

اولاً: با فقره اول یعنی آن سؤالی که امام در پاسخ آن فرمودند: یرکع رکعتین. و او ۲ رکعت نماز احتیاط می خواند سازگار است، بخاطر اینکه در اینجا نیز فرمودند: یک رکعت نماز احتیاط منفصله بخواند.

\* گواهتان بر اینکه مراد از یقین در اینجا، یقین به براءت و از شكّ، شكّ در براءت است چیست؟

حدیث دیگری است که بزودی خواهد آمد، و در این حدیث از امام سؤال می شود که ما در شکّهائی که در نماز پیش می آید چه کنیم؟

امام علیه السلام می فرمایند: اذا شککت فابن علی الیقین، یعنی هر وقت در نماز شکی برای شما پیدا شد، بنا را بر یقین بگذار.

یقین در شکوک هم با بناگذاری بر اکثر، اتمام نماز، و بجا آوردن نماز احتیاط است تا اینکه آن گرفتاری زیادی عمدی که عامّه گرفتار آن اند برای نماز گزار پیش نیاید.

علی ای حال: برفرض که حدیث ظهور در احتمال دوّم نداشته باشد، از آنجا که در مقابله با احتمال اول قرار می گیرد و جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

پس با این حدیث نمی توان بر حجّیت استصحاب استدلال نمود.

\*\*\*

ثم لو سلم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

۱- تعین حملها حينئذ على التقيّه، و هو مخالف للاصل.

۲- ثم ارتكاب الحمل على التقيّه في مورد الروايه، و حمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع- ليكون التقيّه في اجزاء القاعده في المورد لا في نفسها- مخالفه اخرى للظاهر و إن كان ممكنا في نفسه.

۳- مع أنّ هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبي عن الحمل على التقيّه.

۴- مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الاكثر.

إلى غير ذلك مما يوهن إرادته البناء على الأقل.

ترجمه

### (قرائن صارفه و حمل حديث برخلاف ظاهرش)

مرحوم شيخ مي فرمايد: برفرض كه ظهور اين صحيحه در بناگذاري بر اقل و مطابق قانون استصحاب بوده و پذيرفته شود، لكن در اين احتمال قرائن صارفه اي وجود دارد كه حديث را از ظاهرش صرف مي كند (و ما آن را برخلاف ظاهر حمل مي كنيم) و آن اينكه:

۱- (احتمال اول)، مستلزم تعين و حمل حديث بر تقيّه است (چونكه با مبنای عامه سازگار است و لكن حمل حديث بر تقيّه) برخلاف اصل است. چونكه الاصل، عدم التقيّه، و الاصل صدور الخبر لبيان الحكم و الواقعي.

۲- اينكه اجرا كردن قانون استصحاب در اين مورد از باب تقيّه است و لكن در ساير موارد از باب حكم واقعي و بيان واقع است كه اين نيز مخالف ظاهر است، چون ظاهر حديث اين است كه:

ص: ۳۴۰

در مورد خودش نیز استدلال به این قاعده از باب بیان واقع باشد، نه تقیّه، و وجهی برای تفکیک نیست (و حال آنکه احتمال اوّل مستلزم تفکیک بین اجرا قانون استصحاب در مورد حدیث با سایر موارد است).

البته این توجیه فی حد نفسه ممکن است و نه محال، چرا که از تخصیص مورد خروج موردی لازم نمی آید تا قبیح باشد و لکن خلاف ظاهر است.

۳- اینکه این معنا (یعنی حمل حدیث بر تقیّه) مخالف با ظاهر صدر حدیث (یعنی فراز اوّل) آن است، چرا که ظاهر فراز اوّل، آبی از حمل بر تقیّه است.

۴- اینکه علماء از این حدیث نفهمیده اند مگر بناگذاری بر اکثر یا (و نه بناگذاری بر اقلّ و استصحاب را گرچه فهم علماء مستقلاً دلیل نیست و لکن مؤید بر آن می باشد و لذا احتمال اوّل بر خلاف فهم علماء است.

۵- اخبار وارده در باب شکوک نماز نیز بصورت قانونی می گویند: اذا شککت فابن علی الاکثر، و لذا احتمال اوّل با این روایات نیز مخالف است و لذا قابل قبول نیست.

\*\*\*

و اما احتمال (١) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشكّ - كما هو مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعه المرذده بين الثالثه و الرابعه، و قوله: «لا يدخل الشك في اليقين» يراد به: أنّ الركعه المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين - أعني (٢) القدر المتيقن من الصلاه - بل يأتي بها مستقله على ما هو مذهب الخاصه.

ففيه: من المخالفه (٣) الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمل؛ فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين.

إما الحمل على التقيّه، و قد عرفت مخالفته للاصول و الظواهر.

و إما حملة على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط، و هذا الوجه و إن كان بعيدا في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، و لا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصّحيحه، خصوصا على مثل هذه القاعده.

و أضعف من هذا دعوى: (٤) أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاه بالعمل على الاكثر، و العمل على الاحتياط بعد الصلاه - على ما هو فتوى الخاصه و صريح أخبارهم الآخر - لا ينافي إرادته العموم من القاعده لهذا و للعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر.

و سيظهر اندفاعها بما سيجي ء في الاخبار الآتيه: (٥) من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

ص: ٣٤٢

١- هذا الاحتمال من صاحب الفصول في الفصول: ٣٧١.

٢- في (٥): «يعني».

٣- في (ت)، (ص) و (ظ): «لظواهر».

٤- الدعوى من صاحب الفصول أيضا في كلامه المشار إليه في الصفحه السابقه، الهامش (١).

٥- انظر الصفحه ٧٤.

\* حاصل مطلب در (و اما احتمال ...) چیست؟

بیان احتمال سومی است از صحاب فصول مبنی بر اینکه: بگوئیم این حدیث شریف، هم به درد استصحاب می خورد، هم به درد مذهب امامیه در شکوک نماز.

به عبارت دیگر:

۱- امام علیه السلام در رابطه با شک بین ۳ و ۴ اول فرمودند: قام فاضاف رکعه اخری، بدین معنا که یک رکعت دیگر اضافه کرده و به آن مشکوک که سه رکعت است و یا چهار رکعت اکتفا نکند. لکن به دلیل اجمال این بیان ما با دو احتمال روبرو می شویم:

- آیا نماز گزار این یک رکعت را متصلا بخواند، چنانکه اعتقاد عامه چنین است، تا در نتیجه حدیث حمل بر تقیه شود؟

- و یا اینکه باید آن را منفصلا انجام دهد، چنانکه اعتقاد شیعه بر آن است تا بیان واقع باشد؟

۲- سپس امام علیه السلام فرمودند: لا ینقض الیقین بالشک، که مراد از این عبارت استصحاب است.

یعنی به صرف شک بنا را نگذارد بر اینکه ان شاء الله رکعت مشکوک انجام گرفته است و من نیاز به اقدامی ندارم. خیر، بلکه باید به یقین اسبقش بر عدم انجام رکعت چهارم ترتیب اثر داده و کاری بکند، و این همان معنای استصحاب است.

منتهی نمی داند این کاری را که قرار است انجام بدهد، متصلا انجام بدهد یا منفصلا؟

۳- سپس امام علیه السلام در تفسیر و تبیین جمله اول خود فرمودند: و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر. یعنی: آن رکعت چهارم را که مشکوک است، در رکعات ثلاث که متیقن است داخل نکند، بلکه آن را مستقلا و جداگانه بجا آورد که مذهب امامیه همین است.

در نتیجه: از این حدیث شریف، هم قانون استصحاب بدست می آید، هم مسلک امامیه.

\* حاصل مطلب در (فقیه: من المخالفه لظاهر الفقرات، الست و السبع ...) چیست؟

عقیده شیخ است در رابطه با احتمال مزبور مبنی بر اینکه: این احتمال با ظاهر فقرات ششگانه و یا هفت گانه مخالف است و لذا احتمالی ناقص و ناتمام است و لذا یا باید حدیث را حمل بر احتمال اول کنیم که مبتلا به آن اشکالات بود و یا باید آن را بر احتمال دوم حمل کنیم، که به برکت قرائنی که داشت همان احتمال متعین است، و به فرض عدم تعین هم احتمالی است که

وجود دارد.

اما: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس: با حدیثی که دارای دو یا چند احتمال است نمی توان بر اثبات حجیت قاعده مهمی مثل استصحاب که در بیشتر ابواب فقه جاری است استدلال نمود.

\* تفسیر حضرت امام خمینی از صحیحه ثالثه زراره چیست؟

این است که: این حدیث را تقیه ای دانسته می فرماید: آثار تقیه از این صحیحه آشکار است، با اینکه امام علیه السلام عنایت داشته اند که مذهب حق را در پرده و حجاب بیان نمایند.

سپس متعرض تفسیر و احتمال شیخ (ره) شده آن را بدترین احتمال ها توصیف کرده و فرموده اند به اینکه: عبارت (لا ینقض الیقین بالشک) بر تحصیل یقین با رکعت ها که بوسیله احتیاط در مذهب حق مقرر گردیده است، منطبق نمی شود؛ و این گونه نیست که امر منحصر باشد در دو احتمالی که در سخنان شیخ به آنها اشاره شد، تا اگر یکی از احتمال ها مخالف تقیه بوده اضطرابا بر احتمال دیگر حمل شود، و لو آن احتمال بخودی خود مخالف ظاهر باشد، چنانکه شیخ انصاری آن را افاده کرده اند.

بنابراین: احتمالی که امام خمینی آن را روشن ترین احتمال ها توصیف کرده است این است که:

از یقین و شک، در تمام جمله ها، خود حقیقت شک و یقین که جامع میان خصوصیت ها و افراد است، اراده می شود، چنانکه ظاهر آنها همین است. و اراده حقیقت آنها منافاتی با اختلاف حکم آنها به سبب اختلاف موارد ندارد، و لذا گفته می شود: طبیعت یقین، با شک نقض نمی شود.

برای نقض شدن طبیعت یقین با شک در بحث ما، دو مصداق وجود دارد:

۱- یکی از آنها نقض شدن یقین با رکعت ها احراز شده و باطل نشدن آنها به جهت شک در رکعت اضافی است.

۲- دیگری نشکستن یقین به سبب بوجود نیامدن رکعت چهارم بوسیله شک در بجا آوردن آن می باشد.

هر دو مصداق تحت حقیقت نشکستن یقین با شک و داخل نبودن حقیقت شک در یقین و مخلوط نبودن یکی از آنها در دیگری، داخل هستند. البته؛ دو مصداق دیگر هم وجود دارد که:

۱- یکی از آنها به رکعت مورد شک، بدون تدارک و جبران آن، اکتفا نمی شود.

۲- یکی هم بجا نیامدن رکعت اضافه شده مورد شک، که متصل به رکعت های احراز شده باشد.





البته این در صورتی است که بگوئیم: نهی، ظهور در داخل بودن یکی در دیگری و مخلوط بودن آنها در فصل اختیاری می باشد؛ و الاً یک مصداق خواهد داشت.

امّا با بجا آوردن رکعت متیقّن و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، نقض شکّ با یقین می شود، و با بجا آوردن رکعت یقینی و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، یقین را کامل می نماید؛ و در هیچ حالی از حالات، شکّ بحساب نمی آید. به حساب نیامدن شکّ در بحث ما، همان بنا گذاشتن بر انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ و بجا آوردن آن رکعت است.

بنابراین: روایت زراره درحالی که متعزّض مذهب حقّ می باشد، یعنی دستور بجا آوردن یک رکعت جداگانه را داده است، متعزّض باطل نشدن رکعت های احراز شده نیز شده است؛ چرا که انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ را استصحاب کرده است.

بنابراین: این روایت از ادلّه عامّه بر حجّیت استصحاب می باشد.

این احتمال، از دیگر احتمال ها راجح تر است. چرا؟ زیرا:

اولاً: ارتباط میان عبارات روایت برقرار بوده و میان عبارتها تفکیک نشده است؛ چرا که روایت بر بیان قواعد کلی حمل گردیده است، که همان نشکستن یقین با شکّ، و دخالت ندادن شکّ در یقین، و شکستن شکّ با یقین، و به حساب نیاوردن شکّ در هیچ حالی است؛ که این ها همان قاعده های کلی هستند که حکم مقام از آنها فهمیده می شود. چرا؟ زیرا قاعده ها بر مقام منطبق می شوند.

ثانیاً: با این احتمال، ظهور (ال) در جنس و عدم حمل آن برعهده و نیز ظهور (یقین) در اینکه خود حقیقت یقین اراده شده است، و نه خصوصیت ها و افراد، حفظ می شود.

ثالثاً: ظهور سیاقی نیز حفظ شده است. چونکه جمله (لا ینقض الیقین بالشکّ) در تمام روایت ها به یک معناست؛ و آن دست برداشتن از یقین به صرف شکّ می باشد. و استصحاب یکی از مصادیق این قاعده کلی است. لکن شکّ ساری در آن داخل نیست. بخاطر اینکه این قاعده کلی ظهور در فعلی بودن شکّ و یقین دارد، چنانکه در استصحاب، و نیز در رکعت هایی که به وسیله رکعت مورد شکّ نقض نشده، چنین است؛ و لکن در شکّ ساری، یقین فعلی نیست. (۱)

ص: ۳۴۵

و ممّا ذكرنا ظهر عدم صحّحه الاستدلال(١) بموثّقه عمّار(٢) عن أبي الحسن (عليه السلام): «قال: إذا شككت فابن عليّ اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم». (٣)

فإنّ جعل البناء على الأقلّ أصلاً ينافي ما جعله الشّارع أصلاً في غير واحد من الاخبار، مثل قوله (عليه السلام): «أجمع لك السّهو كلّه في كلمتين: متى ما شككت فابن عليّ الأكثر»، (٤) وقوله (عليه السلام) فيما تقدّم: «ألا أعلمك شيئاً... إلى آخر ما تقدّم».

فالوجه فيه: أمّا الحمل على التقيّه، و إمّا ما ذكره بعض الاصحاب (٥) في معنى الروايه:

بإرادته البناء على الأكثر، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل الصّلاه على تقدير الحاجه و لا يضّرّ بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثّقه بشكوك الصلاه، فضلاً عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلّى خرج منه الشكّ في عدد الرّكعات، و هو غير قادح.

لكن يرد عليه: عدم الدّلاله على إرادته اليقين السابق على الشكّ، و لا المتيقّن السابق على المشكوك اللاحق، فهي أضعف دلالة من الرّوايه الآتية الصريحه في اليقين السابق؛ لاحتمالها لإرادته ايجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

ص: ٣٤٦

١- استدللّ بها- فيها عثرنا- الفاضل الدربندي في خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقه ١٣.

٢- كذا، و الصحيح: «اسحاق بن عمار» كما في المصادر الحديثيه.

٣- الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

٤- الوسائل ٥: ٣١٧-٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١، و فيه بدل «فابن عليّ الأكثر»: «فخذ بالأكثر».

٥- مثل: الحرّ العاملى في الوسائل ذيل الروايه، و الفاضل النراقي في مستند الشيعة ٧: ١٤٥.

## ۴- استدلال به موثقه اسحاق بن عمار

## اشاره

شیخ انصاری (ره) می فرماید: از آنچه پیرامون صحیح زراره گفته ایم، آشکار شد که استدلال به موثقه عمار از امام هفتم علیه السلام که فرموده: هرگاه در امری از امور شک کردی باید بنا را بر یقین بگذاری، صحیح نیست. چونکه بنا را بر اقل گذاشتن منافات با چیزی دارد که شارع مقدس در تعدادی از خبرها آن را اصل قرار داده است، مثل این سخن امام علیه السلام که فرمودند: اجمع لك الشیهو كله فی كلمتین: متی ما شككت فابن علی الاكثر. و مثل این سخن امام علیه السلام که قبلا نقل کردیم که (الا اعلمك شیئا...)

پس توجیه روایت این است که: یا باید بر تقیه حمل گردد، یا آنچه بعضی از اصحاب در معنای روایت گفته اند که بنا بر اکثر گذاشته شود و اراده اکثر گردد، سپس احتیاط کند به اینکه آنچه برای نماز بر فرض نیاز سودمند است انجام دهد، و بر فرض بی نیازی از آن، ضرری به نماز نمی زند.

بله، ممکن است گفته شود که دلیلی بر اختصاص این موثقه به شکوک نماز وجود ندارد، تا چه رسد به خصوص شک در رکعات نماز.

پس: مفاد این موثقه یک اصل کلی است (یعنی همه جا در شک بین اقل و اکثر باید بنا را بر اقل که متیقن است بگذاریم و نسبت به اکثر اصالة العدم جاری کنیم، مگر در خصوص شک در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بگذاریم بر اکثر) که خصوص شک در تعداد رکعات نماز از این اصل کلی خارج شده است (منتهی) خروج این مورد (به عمومیت و کلیت آن اصل) ضرری نمی زند. (چون هر عامی مبتلا به یک یا چند تخصیص و تبصره است).

اما باز هم ایراد وارد شده است بر آن به اینکه: دلالتی بر اراده یقین سابق بر شک وجود ندارد (تا دلیل بر قاعده یقین باشد)، چنانکه دلالتی بر اراده متیقن سابق بر مشکوک وجود ندارد (تا دلیل بر قانون استصحاب باشد)

پس (باتوجه به این محاسبات)، دلالت این موثقه بر استصحاب، از دلالت روایت علوی بعدی که ذیلا می آید و صریح در یقین سابق (یعنی استصحاب) است، ضعیف تر است، به دلیل احتمال ثالثش بر اراده (یقین به فراغ ذمه) و وجوب عمل بر قانون احتیاط. (چونکه هرچه احتمالات بیشتر می شود، دلالت کم رنگ تر می گردد).

پس بفهم.

\* چهارمین حدیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

موثقه عمّار است از امام هفتم علیه السّلام که امام در این روایت فرموده: اذا شككت فابن علی یقین، یعنی اگر در امری از امور شكّ کردی بنا را بر یقین بگذار.

زراره می گوید: پرسیدم: هذا اصل، یعنی آیا این کلام شما یک قانون کلی است؟ حضرت فرمودند: بله یک اصل کلی است.

\* کیفیت استدلال، طرفداران استصحاب به این حدیث چگونه است؟

می گویند مراد امام این است که:

اگر شكّ کردی درحالی که دوران امر بین اقلّ و اکثر است، بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذار و نسبت به اکثر که شكّ داری اصالة العدم جاری کن.

به عبارت دیگر بگو: قبلا عدم انجام اکثر مسلم بود، اکنون هم که شكّ دارم استصحاب می کنم همان عدم انجام را.

فی المثل: اگر در نماز سه رکعتی میان اینکه دو رکعت خوانده ای یا سه رکعت شكّ کردی، بنا را بر دو بگذار و نسبت به رکعت سوّم استصحاب عدم جاری کن؛ و هکذا در شكّ میان دو و چهار یا سه و چهار و ...

پس: با این حدیث نیز استصحاب ثابت می شود.

\* پاسخ جناب شیخ بر استدلال فوق چیست؟

این است که: شما قدر متیقّن را در اذا شككت فابن علی یقین به عنوان یک اصل کلی اقلّ گرفته و در باب شکوک نماز بنا را بر اقلّ گذاشتید، لکن این بناگذاری منافی با صریح اصل کلی در این روایت معصوم علیه السّلام است که می فرماید: متی شككت فابن علی الاكثر.

آیا معقول است که هم بناگذاری بر اقلّ اصل باشد، هم بر اکثر؟

خیر، علاوه بر اینکه روایات بناگذاری بر اکثر، و اصل قرار دادن آن، هم به لحاظ عددی بیشترند، هم بلحاظ سندی متقن ترند و هم بیشتر مورد عمل اصحاب قرار گرفته اند و لذا به عقیده ما اصل همان بناگذاری بر اکثر است.

\* غرض شیخ از (فالوجه فیه: ...) چیست؟

توجیه این روایت موثقه است مبنی بر اینکه:

۱- یا باید آن را حمل بر تقیه کرده بگوئیم امام علیه السلام در مقام تقیه فرمود اصل بناگذاری بر اقل است.

۲- یا باید آن را حمل بر قانون احتیاط کرده بگوئیم مراد این است که: هرگاه در برائت از ذمه، شک کردی به شکت اعتنا نکن و کاری بکن که یقین به فراغت برایت حاصل شود.

تحصیل فراغت یقینیه هم به این است که: بنا را بر اکثر گذاشته، نماز را سلام دهی، سپس نماز احتیاطی جداگانه بجا آوری.

حال: از آن جهت که احتمال اول مبتلا به اشکالاتی است، به ناچار باید احتمال دوم را بگیریم.

پس: حمل این خبر بر قاعده احتیاط تعیین می یابد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

\* مقدمه بفرمائید شک در نماز بر چند گونه است؟

بر دو گونه: ۱- شک در افعال نماز ۲- شک در رکعات نماز.

\* چه تفاوتی بین صحیح و این موثقه در این رابطه وجود دارد؟

۱- مورد صحیح، خصوص شکوک در نماز است به ویژه قسم دوم که شک میان سه و چهار و یا دو و چهار باشد.

۲- مورد موثقه کلی است، چرا که بقول مطلق فرموده است: اذا شکت.

یعنی در اینجا سخنی از شکوک صلاتی نرفته است تا چه رسد به خصوص شک در رکعات صلاه.

\* باتوجه به این مقدمه مراد از (نعم، ممکن ان یقال...) چیست؟

این است که: بله، ممکن است گفته شود دلیلی بر اختصاص موثقه به شکوک نماز وجود ندارد، تا چه رسد به اختصاص آن به رکعات نماز. به عبارت دیگر: چه مانعی دارد که کسی بگوید:

مفاد موثقه اصل است، بدین معنا که همه جا در شک میان اقل و اکثر باید بنا را بر اقل که متیقن است بگذاریم و نسبت به اکثر اصالة العدم جاری کنیم، مگر در خصوص شک در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بر اکثر بگذاریم و خصوص این مورد را از آن اصل کلی مستثنی کنیم.

\* غرض شیخ از (لکن یرد علیه...) چیست؟

این است که: در این حدیث هیچ گونه قرینه ای بر اینکه مراد از یقین، یقین سابق بر شک



است، تا اینکه دلیل بر قاعده یقین باشد، و یا اینکه متیقن سابق بر مشکوک است تا دلیل بر قانون استصحاب باشد، بلکه هر دو وجه محتمل است. و لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر:

۱- در اینجا دو قاعده وجود دارد: یکی قاعده یقین یا شک ساری، یکی هم استصحاب.

۲- متیقن و مشکوک یا متعلق یقین و الشک در هر دو مورد به لحاظ ذات و ماهیت متحدند.

فی المثل: عدالت زید در روز گذشته متیقن بود، و در امروز مشکوک است، ما استصحاب می کنیم عدالت زید را، و لا فرق در اینکه خود وصف یقین هم زمانا سابق و لاحق یعنی مختلف باشند و یا اینکه متحد بوده و معیت داشته باشند.

\* امّا در باب شک ساری دو وصف یقین و شک زمانا اختلاف دارند، چرا که یقین مربوط به سابق و لکن شک مربوط به لاحق است؟

بله، و لکن متعلق یقین و شک یکی است، مثلا عدالت زید که به لحاظ ماهیت در هر دو وصف یکی است.

الحاصل: باتوجه به این مطالب است که می گوئیم: نمی دانیم مراد از یقین در این سخن امام علیه السلام که می فرماید: اذا شککت فابن علی یقین، چیست؟

آیا مراد یقین سابق بر شک است یا مراد متیقن سابق بر مشکوک؟ هیچ قرینه ای هم بر تعیین یکی از این دو مطلب در حدیث وجود ندارد، بلکه هر دو محتمل است و چنانکه در صدر مطلب گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* غرض شیخنا از عبارت (فهی اضعف دلالة من الروایة الآتیه ...) چیست؟

این است که: با این محاسباتی که انجام شده دلالت این موثقه بر استصحاب از دلالت روایت علوی که ذیلا خواهد آمد ضعیف تر است. چرا؟ زیرا در روایت علوی تنها دو احتمال وجود دارد بدین معنا که شاید دلیل بر استصحاب باشد و شاید که دلیل بر شک ساری و حال آنکه در این موثقه، علاوه بر این دو احتمال یک احتمال دیگری نیز پیدا شد و آن این بود که شاید مراد از یقین، یقین به فراغ ذمه و قانون احتیاط باشد.

از طرفی می دانیم که هر چقدر احتمالات بیشتر شود، دلالت حدیث هم کم رنگ تر می شود.

\* غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

این است که: شاید عبارت اضعفیت درست نباشد، بلکه بهتر است بگوئیم: دلالت موثقه بر استصحاب ضعیف و لکن دلالت روایت علوی بر آن قوی است.





علی ای حال: شیخ انصاری می فرماید: از آنچه پیرامون صحیحه سوم زراره گفتیم، روشن شد که استدلال بر موثقه عمار صحیح نیست، چرا که بنا بر اقل گذاشتن، منافات با چیزی دارد که شارع در برخی از خبرها آن را اصل قرار داده است.

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: اجمع لك السهو كله في كلمتين: متى شككت فابن علی الاكثر و حدیث دیگر که قبلا نقل کردیم که (الا اعلمك شیئا...)

سپس در توجیه روایت فرمود: یا این روایت را باید حمل بر تقیه نمود، یا آنچه بعضی از اصحاب در معنای روایت گفته اند که بنا بر اکثر گذاشته شود و اراده اکثر گردد، سپس احتیاط کند به اینکه آنچه برای نماز فرض نیاز سودمند است انجام دهد، و بر فرض بی نیازی از آن، ضرری به نماز نمی زند.

\* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اسحاق بن عمار چیست؟

می فرمایند: ظاهرا این روایت در شكّ در رکعت هایی که محل اختلاف میان مسلمانان است وارد شده است و آن این است که: آیا در شكّ، واجب است که بنا بر اقل گذاشته شود و رکعت مورد شكّ را متصلا بجا آورد، یا اینکه بنا بر اکثر گذاشته شود و آن یک رکعت را منفصلا بجا آورد؟

و لذا: این روایت مثل سایر روایاتی است که به این مضمون وارد شده است که بنا بر کم و بنا بر یقین و جزم گذاشته شود و شاید تعبیر همانند آن از روی تقیه باشد.

سپس می فرمایند: ممکن است گفته شود: از جهتی میان بناگذاری بر یقین که همان اقل است، و بناگذاری بر اکثر، منافاتی نیست؛ و آن جهت، جایز نبودن اکتفا به اقل است؛ چنانکه روایات بر آن متفق می باشند و این معنای بنای بر یقین، و بر جزم و بر نقصان و کم است.

سپس می فرمایند: اختلاف بین روایات، تنها در بجا آوردن سلام و جداگانه بودن رکعت، و یا بجا نیوردن سالم و متصل بودن رکعت است. پس روایاتی که دلالت می کنند بر بناگذاری بر اکثر، دلالت می کنند بر اینکه با سلام، رکعت را باید جداگانه بجا آورد؛ و روایاتی که دلالت بر بناگذاری بر اقل دارند ظهور در متصل بجا آوردن آن رکعت دارند.

پس این دو دسته روایات از جهت این مضمون که باید یک رکعت دیگر بجا آورد و اکتفا به رکعت مورد شكّ نکند، با هم متحدند، و در اتصال و انفصال رکعت احتیاطی مختلف اند؛ و لذا تعبد بر اکثر از جهت وجوب انفصال، منافی استصحاب از جهت بجا نیوردن رکعت نیست.

بنابراین: بنا بر تعیین گذاشتن، دلالت بر استصحاب عدم اتیان می کند و ظاهر آن بجا آوردن

متصل رکعت احتیاطی است، و لکن از ظاهر این روایات به سبب دلیل هایی که دلالت بر بجا آوردن جداگانه دارند، رفع ید می شود. جز اینکه گفته شود، اخباری که دلالت بر بنای بر اکثر و بجا آوردن جداگانه رکعت احتیاطی دارند، فقط از باب احتیاط است، و نه از باب استصحاب، که در نتیجه با اخباری که دلالت بر بناگذاری بر یقین دارند، منافات پیدا می کند.

بنابراین: محل حمل و توجیهی جز تقیّه، برای آن اخبار نیست، ولی حل بر یقین به براءت، محل و توجیه بعیدی است، چنانکه پوشیده نیست. این مطالب در صورتی است که بگوئیم:

موثقه اختصاص به شکّ در رکعت ها دارد؛ اما اگر قائل به تعمیم بشویم که مضمون آن اصل کلی در تمام ابواب باشد، شکّ در رکعت ها از آن خارج می شود؛ و لذا دلالت آن بر استصحاب ظاهرتر است؛ زیرا موثقه ظهور در فعلیت شکّ و یقین با وحدت متعلق دارد، که جز بر استصحاب منطبق نمی شود. (۱)

ص: ۳۵۲

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».(١)

و فى روايه اخرى عنه (عليه السلام): «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».(٢) و عدّها المجلسى - فى البحار - فى سلك الاخبار التى يستفاد منها القواعد الكليه.(٣)

أقول: لا يخفى أنّ الشكّ و اليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما:

إما فى زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعداله زيد فى زمان، ثمّ يشكّ يوم السبت فى عدالته فى ذلك الزمان.

و إمّا فى زمان متعلّقهما و إن اتّحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعداله زيد يوم الجمعة، و يشكّ - فى زمان هذا القطع - بعدالته(٤) فى يوم السبت، و هذا هو الاستصحاب، و ليس منوطاً بتعدّد زمان الشكّ و اليقين - كما عرفت فى المثال - فضلاً عن تأخّر الأوّل عن الثانى.

و حيث إنّ صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين و ظاهراً اتّحاد زمان متعلّقهما؛ تعيّن حملها على القاعده الاولى، و حاصلها: عدم العبره بطرؤ الشكّ فى شىء بعد اليقين بذلك الشىء.

ص: ٣٥٣

١- الخصال: ٦١٩، و الوسائل ١: ١٧٥-١٧٦، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- المستدرک ١: ٢٢٨، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- البحار ٢: ٢٧٢.

٤- المناسب: «فى عدالته»، كما فى بعض النسخ و لكن شطب عليها.

و يؤيدُه: أنّ النقص حينئذٍ محمول على حقيقته؛ لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضا لليقين السابق، إلّا إذا أخذ متعلّقه مجردا عن التقييد بالزمان الأوّل.

و بالجمله: فمن تأمل في الروايه، و أغمض عن ذكر بعض (1) لها في أدلّه الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الروايه.

ترجمه

### **(استدلال به روایت خصال و یک روایت دیگر بر حجیت استصحاب)**

#### **اشاره**

و از جمله احادیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده است:

۱- روایتی است در کتاب خصال (که مرحوم شیخ صدوق)، با سند خود، از محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام، از امیر المؤمنین نقل نموده که آن حضرت فرمودند:

«من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقين، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» (2)

و در روایت دیگری امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمودند:

«من كان على يقين فاصابه الشكّ، فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» (3)

علامه مجلسی در بحار الانوار آن را در سلک اخباری قرار داده است که از آنها قاعده کلی استفاده می شود.

### **(مناقشه شیخ انصاری در استدلال به این دو روایت)**

می گویم: پنهان نیست که شکّ و یقین با هم جمع نمی شوند؛ مگر اینکه یکی از آنها دیگری را نقض نماید؛ بلکه ناچار باید اختلاف داشته باشند.

ص: ۳۵۴

---

۱- مثل: الوحید البهبهانی فی الرسائل الاصولیه: ۴۴۰، و المحقّق القمی فی القوانین ۲: ۶۲، و الفاضل النراقی فی مناهج الاحکام: ۲۲۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۴۷، ح ۶.



۱- یا باید اختلاف در زمان پیدایش وصف‌ها باشد، مثل اینکه روز جمعه یقین به عدالت زید در همان روز داشته، سپس روز شنبه در عدالت ایشان در روز جمعه شک کرده است.

۲- یا اگر در زمان پیدایش صفت، شک و یقین متحد است، باید در متعلق آنها اختلاف باشد، مثل اینکه در روز شنبه یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته، و در همان روز شنبه (که همان زمان یقین است) در عدالت ایشان در روز شنبه شک می‌کند؛ و این دومی همان استصحاب است؛ چرا که منوط به متعدّد بودن زمان شک و یقین نیست، تا چه رسد به اینکه شک بعد از یقین پیدا شود؛ چرا که روایت صراحت دارد که زمان وصف‌ها مختلف است و ظاهر آن، اتحاد زمان متعلق آن‌ها است. و لذا روایت باید بر قاعده شک ساری حمل شود.

الحاصل: مضمون روایت این است که: اعتباری برای عارض شدن شک در چیزی، پس از یقین داشتن به آن چیز، نباید قائل شد.

آنچه این تفسیر را تأیید می‌کند این است که: نقض، در این صورت بر معنای حقیقی خودش حمل شده است، چرا که معنای حقیقی (نقض) دست برداشتن از آثاری است که قبلاً بر متیقّن مترتب می‌شد، و لکن استصحاب چنین نیست بلکه مقصود از نقض یقین در استصحاب، دست برداشتن از مترتب شدن آثار در غیر زمان یقین می‌باشد؛ و این شکستن یقین پیشین نیست؛ مگر اینکه متعلق آن از تقیید به زمان اول تجرید گردد.

و بطور کلی کسی که در روایت دقت نماید و از ذکر برخی دلیل‌های استصحاب چشم‌پوشی نماید، به آنچه در معنای روایت گفتیم، جزم پیدا می‌کند.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* پنجمین حدیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال از امام صادق از امیر مؤمنان علیه السلام نقل نموده، و در حقیقت دو حدیث است، که حضرت فرمودند:

۱- من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الشک لا ینقض الیقین.

۲- من کان علی یقین فاصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

\* حدیث مزبور دلالت بر قاعده یقین و یا به تعبیر دیگر شک ساری دارد و یا اینکه مراد از آن

استصحاب در مورد شک در بقاء است و نه شک ساری؟

برخی مدعی هستند که دلالت این دو حدیث بر حجیت استصحاب بسیار روشن است.

\* کیفیت استدلال آنها به این حدیث چگونه است؟

می گویند: کسی که یقین سابق داشت و شک لا حق پیدا نمود، باید بنا بگذارد بر یقین سابق چرا؟ زیرا که یقین لا یدفع بالشک. به عبارت دیگر می گویند:

۱- اول امام به صورت صغری فرموده: کسی که در گذشته یقین داشت و در آینده شک کرده است باید بنا را بگذارد بر یقین سابقش و اعتنا به شک لا حق نکند.

۲- سپس امام تعلیل آورده به اینکه شک ناقض یقین نمی شود.

۳- (ال)، هم ظاهرا (ال) جنس است.

در نتیجه: این قاعده ای است کلی و در همه جا برای اجرای استصحاب از آن کمک می گیریم.

\* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

نظر بدوی ایشان این است که این حدیث به درد قانون یقین و شک ساری می خورد و نه استصحاب، چرا که روی ملاکهای که برای شک ساری گفته شده دلالتش بر شک ساری روشن است. به عبارت دیگر:

۱- گاهی متعلق یقین و شک به لحاظ ماهیت متفاوت و مختلف اند، فی المثل: یقین به وجود مقتضی تعلق گرفته است و لکن شک ما در وجود مانع است اینجا جای قانون مقتضی و مانع است.

۲- گاهی هم متعلق یقین و شک به لحاظ ماهیت و ذات متحداند که در این صورت محال است که وصف یقین با وصف شک زمانا متحد باشند.

یعنی محال است که در آن واحد نسبت به امر واحد مثلا عدالت زید هم یقین داشته باشیم، هم شک، چرا که مستلزم تناقض است.

پس: در جایی که متعلق یقین و شک ماهیتا یکی هستند، باید به لحاظ زمانی مختلف باشند.

به عبارت دیگر: آنجا که متعلق یقین و متعلق شک ذاتا متحدند، نفس دو وصف یقین و شک به لحاظ زمانی مختلف اند.

فی المثل: عدالت زید در دیروز است و لکن یقین و شکی که به آن تعلق می گیرند در دو زمان هستند، بدین معنا که یقین در زمان سابق که دیروز باشد به آن تعلق گرفته و شک اکنون که زمان لا حق است به همان عدالت دیروزی تعلق گرفته است به

نحوی که با آمدن شک، آن یقین

ص: ۳۵۶



می رود، یعنی بدان سرایت کرده، آن را از بین می برد. چنین موردی مجرای قاعده شک ساری است و نه استصحاب.

اما: اگر متعلق یقین با متعلق شک زمانا اختلاف داشته باشند، فی المثل: متیقن، عدالت زید، در روز گذشته باشد و مشکوک، عدالت زید در امروز، مجرای قاعده استصحاب است، صرف نظر از اینکه زمان شک و یقین مختلف باشد یا متحد، گرچه غالبا مختلف است.

\* مقدمه بفهمائید، یقین و شک در باب استصحاب، زمانا بر چند قسم اند؟

بر سه قسم اند:

۱- گاهی علاوه بر یقین که سابق بر شک است، زمان حصول یقین هم سابق بر زمان پیدایش شک است، بدین معنا که دیروز به عدالت زید یقین پیدا کرد، لکن امروز شک در بقاء آن پیدا نمود. که غالبا همین طور است.

۲- گاهی بالعکس است یعنی زمان حدوث و پیدایش شک مقدم بر زمان حصول یقین است، فی المثل: اکنون شک می کند که فی الحال زید عادل است یا نه؟ و لکن ساعتی بعد، یقین حاصل می کند که دیروز زید عادل بوده است و لکن وی نمی دانسته است، که این صورت کم اتفاق می افتد.

۳- گاهی زمان حصول شک با زمان حصول یقین یکی است، فی المثل: هم اکنون یقین حاصل می کند به عدالت دیروز زید، و هم اکنون شک حاصل می کند به بقاء همان عدالت در امروز، که این هم به ندرت اتفاق می افتد.

علی ای حال: هر یک از این سه قسم که باشد، در اجرای استصحاب فرقی ندارند، چرا که مناط در جریان استصحاب اختلاف زمانی متعلق ها می باشد که در هر یک از این سه قسم وجود دارد.

\* باتوجه به مقدمه فوق گواه شیخ بر اینکه مقصود این دو حدیث قانون شک ساری است و نه استصحاب چیست؟

۱- یکی صراحت حدیث است در مختلف بودن زمان دو وصف یقین و شک به عبارت دیگر:

روایت صریح است در اینکه زمان یقین، سابق است و زمان شک لاحق. چرا؟ زیرا اول فرمودند:

من کان علی یقین، که کان فعل ماضی بوده و دلالت بر زمان گذشته دارد، و لذا معنای عبارت این می شود که: کسی که در زمان گذشته یقین به امری (مثل عدالت زید داشت.

سپس فرمودند: فشک، آوردن (فاء) در اینجا دلالت بر ترتیب دارد، یعنی که پس از زمان یقین شک کرده است. یعنی زمان شک پس از زمان یقین است. و لذا در چنین موردی است که

امام می فرماید: فلیمض علی یقینه.

حال می گوئیم: این قانون شکّ ساری است که در آن زمان یقین سابق است و زمان شکّ لاحق. و حال آنکه در استصحاب این ویژگی لازم نیست، بلکه اگر یقین و شکّ در یک زمان هم پیدا شوند، باز هم مجرای استصحاب می باشد.

۲- ظهور روایت است در اتحاد زمانی متعلّق یقین و شکّ، همان طور که ذاتا متحدند، و این وحدت زمانی در متعلّق شکّ و یقین با قاعده استصحاب ناسازگار است، چرا که در استصحاب باید متعلّق یقین به لحاظ زمانی، مقدّم بر متعلّق شکّ باشد، و لکن این وحدت با قاعده الیقین می سازد.

\* از کجا در اینجا ادعا می کنید که متیقن و مشکوک، هر دو عدالت مثلا زید است؟

از طریق دلالت تنبیه که یکی از دلالات سیاقیه است و خود دارای مصادیقی است، که یکی از مصادیقش وجود دو فعل یا بیشتر در کلام است.

در چنین موردی فعل اول با همه متعلقاتش ذکر می شود و لکن فعل دوّم بدون متعلّق می آید و لکن فعل اولی مراد و مقصود از فعل دومی را روشن می سازد. مثل: شریفه: یمحو الله ما یشاء و یشاء یعنی یشاء ما یشاء.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، چرا که امام علیه السّلام فرموده اند: من کان علی یقین، فشکّ، یعنی کسی که در گذشته (مثلا به عدالت زید) یقین داشت، لکن پس از آن در همان عدالت قبلی زید شکّ می کند.

بنابراین: متیقّن و مشکوک، عدالت قبلی و یا دیروزی زید است که این در قاعده الیقین و مربوط به آن است و نه در قاعده استصحاب.

۳- حمل این حدیث بر قانون شکّ ساری، مستلزم استعمال کلمه نقض در معنای حقیقی اش می باشد و حال آنکه حمل آن بر استصحاب مستلزم استعمال آن در معنای مجازی بوده و بصورت مسامحی نقض بکار رفته است.

بلاشکّ حمل لفظ بر معنای حقیقی اش بهتر از حمل آن بر معنای مجازی است.

\* مرادتان از مطلب اخیر چیست؟ توضیح دهید.

این است که: معنای نقض رفع ید است، حال:

- اگر مراد در حدیث، قانون شکّ ساری باشد، نقض حقیقتا در آنجا صدق می کند چرا که نقض در آنجا به معنای رفع ید کردن از آثار خود یقین سابقی است که در ظرف زمان گذشته

موجود بود. یعنی چه؟ یعنی اگر در زمان یقین به شخص زید اقتدا کرده ای یا از او تقلید نموده ای و یا شهادت او را قبول کرده ای، همه این آثار را نادیده بگیر و دوباره اعمال را اعاده کن.

- و اگر مراد حدیث استصحاب باشد، نقض در آنجا حقیقه صدق نمی کند، چرا که در زمان شک که اکنون و یا امروز است، ما رفع ید از آثار متیقن سابق که در ظرف گذشته بود، نکرده ایم، بلکه آن آثار همچنان به قوت خود باقی است.

بله، از هم اکنون که شک پیدا شد دیگر به آن آثار اعتنا نمی کنیم چرا که دیگر یقینی در کار نیست.

بنابراین: تا آنجا که یقین بوده اثر مترتب شد و نه رفع ید از اثر، و لکن اکنون که اثری مترتب نمی شود، یقینی در کار نیست. فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

در نتیجه: نه یقین حقیقه نقض شده و نه از آثار یقین رفع ید گردیده است. برخلاف حمل حدیث بر قانون یقین و شک ساری که هر دو مطلب صورت می پذیرد.

الحاصل: مرحوم شیخ تا به اینجا جازم شد بر اینکه مراد حدیث علوی قانون شک ساری است و نه استصحاب.

\* عباره اخرای آنچه در رابطه با حدیث شریف من كان علی یقین فشك فلیمض علی یقینه گذشت چیست؟

این است که: دو احتمال در این حدیث داده شده است:

۱- یک احتمال اینکه این حدیث مربوط باشد به قاعده یقین و یا همان شک ساری.

۲- احتمال دیگر اینکه مربوط باشد به قاعده استصحاب، و لکن دیگر یقین به برائت و شک در رکعات نماز و ... در این حدیث مطرح نیست.

\* نکته اساسی در این بحث چیست؟

فهم و دریافت حقیقت قاعده یقین است و قاعده استصحاب است.

\* پس بفرمائید در قاعده یقین چه اموری معتبر است؟

۱- یکی مختلف بودن زمان یقین با زمان شک است.

۲- یکی متحد بودن زمان متعلق یقین با زمان متعلق شک است.

فی المثل:

۱- شما در روز جمعه یقین داشتید به عدالت زید، و لذا در همان روز جمعه رفتید و پشت سر او نماز خواندید و یا در همان

روز شهادت او را در مورد فلان مسئله قبول کردید. اما در روز بعد

ص: ۳۵۹

یعنی روز شنبه، در اصل وجود عدالت او و نه در بقاء وجود عدالت او به شک می افتید، که آیا در روز جمعه که من عدالت او را قبول کردم، به راستی عادل بوده است یا اینکه من به اشتباه افتاده بودم؟

حال دقت بفرمائید که: متعلق یقین من که عدالت زید بود، زمانش روز جمعه بود، متعلق شک من نیز که راجع به آن شک پیدا کرده همان عدالت زید در روز جمعه است.

پس: زمان یقین و شک من مختلف است به روز جمعه و شنبه، و لکن متعلق یقین و متعلق شک من، یکی است که همان عدالت است در روز جمعه.

\* چرا اگر ما در اینجا از این یقین خود استفاده کنیم می شود یقین؟

زیرا روز شنبه که شما در رابطه عدالت زید در روز جمعه شک می کنید، شک شما سرایت می کند به عدالت زید در آن روز.

\* چه تفاوتی میان استصحاب با قاعده یقین در اعتبار مزبور وجود دارد؟

در استصحاب، اختلاف زمان یقین با زمان شک معتبر نیست.

به عبارت دیگر: ممکن است یقین و شک به لحاظ زمانی مختلف باشند، چنانکه ممکن است مختلف نباشند، بلکه متحد باشند.

۱- در رابطه با اتحاد یقین و شک به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما در روز شنبه در رابطه با عدالت زید به فکر افتاده، به اینجا می رسید که تا دیروز عادل بوده است، لکن در حین همین فکر و محاسبه شک دارید که آیا امروز هم عادل هست یا نه و یا ظن پیدا می کنید که آیا فردا عادل خواهد بود یا نه؟

اما: هم اکنون که در رابطه با عدالت زید می اندیشی، برای شما یقین حاصل می شود که زید دیروز عادل بوده، در عین حال در همین زمان که در آن به عدالت زید در دیروز دست یافتید، شک در عدالت او در امروز دارید.

پس: زمان یقین و شک شما یکی است و آن هم اکنون است.

۲- و اما در رابطه با اختلاف یقین و شک به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما دیروز یقین داشتید که زید عادل است، امروز شک دارید که او عادل است یا نه؟

بنابراین: اختلاف یقین و شک و اتحاد آن دو به لحاظ زمانی در استصحاب ممکن است.

\* پس امر معتبر در استصحاب چیست؟

اختلاف زمانی متعلق یقین و شک است، یعنی متعلق یقین باید به لحاظ زمان با متعلق شک

ص: ۳۶۰

مختلف باشند.

به عبارت دیگر: متعلق یقین و شک در قاعده یقین زمانا باید متحد باشند، و لکن در استصحاب باید مختلف باشند. الحاصل:

الف: وقتی به حقیقت شک ساری توجه کردیم، متوجه شدیم که متعلق یقین و شک یکی است لکن با قید زمان، فی المثل:  
۱- متیقن عدالت زید بود در روز جمعه ۲- مشکوک هم عدالت زید بود در روز جمعه.

ب: و وقتی به حقیقت استصحاب توجه کردیم، متوجه شدیم که متعلق یقین و شک دو تا است و زمانا مختلف اند. فی المثل:  
۱- متیقن ما عدالت زید است در روز جمعه ۲- مشکوک ما نیز عدالت زید در روز شنبه.

\* چگونه می توان متعلق یقین و شک را در استصحاب یکی نمود؟

با برداشتن قید زمان، فی المثل:

۱- متعلق یقین و یا به تعبیر دیگر متیقن من عدالت زید است، بدون اینکه روز جمعه را لحاظ کنیم.

۲- متعلق شک و یا به تعبیر دیگر مشکوک من نیز عدالت زید است، بدون اینکه روز شنبه را لحاظ کنیم.

در نتیجه با لحاظ نکردن قید زمان، متیقن و مشکوک به لحاظ ذات و ماهیت یکی می شود.

بدین معنا که قبلا به عدالت زید یقین داشتیم، اکنون هم به عدالت او شک دارم.

متعلق ها در قاعده یقین یکی است و لو با قید زمان و لکن استصحاب با الغاء قید زمان آن هم ذاتا و ماهیه یکی می شوند و نه با قید زمان.

\* منظور؟

برخی گفته اند چون حدیث شریف می گوید برای یقین سابق ارزش قائل شوید و در صورتی که شک کرده و شک شما ساری بود و به گذشته سرایت می کرد، به سرایت این شک توجه نکرده، یقین قبلی خود را حفظ کنید، پس ظهور در قاعده یقین دارد و نه استصحاب.

\* دلیلشان چیست؟

۱- اینکه ما در قاعده یقین نیازمند به اختلاف زمان یقین و شک داریم و این حدیث بر این اختلاف زمانی یقین و شک دلالت دارد.

\* چرا؟





زیرا: در (من کان علی یقین، کان دلالت بر گذشته دارد، و (فاء) در فشک، تفریعیّه بوده و دلیل بر شک پس از یقین می باشد.

پس: حدیث ظهور در قاعده یقین دارد و مربوط به شک ساری است.

۲- اینکه ظاهر حدیث نیز دلالت دارد بر اینکه متعلق یقین و شک زمانا متحد بوده و یکی است.

\* چرا؟

زیرا وقتی می گوید: ککان یوم الجمعة علی یقین علی عداله زید فی الیوم الجمعة پس از آن می فرماید: فشک فی یوم السبیت فی عداله زید فی یوم الجمعة.

پس: حدیث دلالت دارد بر متعلق یقین و شک زمانا، که این همان قاعده یقین است و یا شک ساری.

بنابراین: حدیث مزبور منطبق می شود با آن دو ملاکی که برای یقین گفته شد.

۳- از طرف دیگر وقتی ما قاعده یقین را گرفته و متعلق یقین و شک را متحد دانستیم و لو با قید زمان، که متعلق یقین عدالت زید در روز جمعه است و متعلق شک هم عدالت زید در روز جمعه است، کلمه (فلیمض) در معنای حقیقی خودش استعمال می شود. چرا؟ بخاطر اینکه فی المثل: شما روز جمعه یقین داشتید که زید عادل است، رفتید و پشت سر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه به شک افتادید که آیا او روز جمعه عادل بوده است یا نه؟

شارع فرموده: فلیمض، یعنی آن یقین قبلی را امضاء کن و نمازی را که دیروز پشت سر زید خوانده ای صحیح به حساب آر. به عبارت دیگر: در قاعده یقین، ما شک خود را به گذشته سرایت نمی دهیم و برای یقین سابق خود ارزش قائل می شویم.

امّا در باب استصحاب، و لو ما برای یقین سابق خود، ارزش قائل نشویم، در حقیقت آن یقین سابق را به هم می زنیم، به هم زدن آن مجازی است. چرا؟ زیرا زمان متیقن و شک مختلف است، فی المثل: روز جمعه یقین داشتید که زید عادل است، رفتید و پشت سر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه شک کردی که آیا امروز هم عادل است یا نه؟

حال: اگر شما بخواهید که آن یقین سابق در روز جمعه را امضاء بکنید چگونه امضاء می کنید؟

آیا نماز دیروز را اعاده می کنید؟ قطعاً خیر، تنها امروز که شک داری نمی روی پشت سر او نماز بخوانی.

به عبارت دیگر: دیروز یقین داشتید، پشت سر زید نماز خواندید، اکنون در رابطه با نماز

دیروزتان شکّ دارید، نماز دیروزتان را امضاء کرده صحیح می دانید و لکن از امروز به بعد که شکّ دارید عادل است یا نه دیگر پشت سر او نماز نمی خوانید.

و لذا: این کار در حقیقت امضای یقین قبلی است و نه نقض آن، اگر شما بخواهید بگوئید که یقین قبلی در اینجا نقض شده است، حالت مجاز دارد و نه حقیقت و چنانکه گفتیم نقض حقیقی در قاعده الیقین صورت می گیرد.

\* جناب شیخ اگر گفته شود که خیر این حدیث ظهور در استصحاب داشته و مربوط به آن است منظور مستشکل از این حرف چیست؟

می خواهد بگوید که:

۱- حرف اوّل شما این بود که حدیث من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینه ظهور دارد در اختلاف زمان یقین با زمان شکّ، سؤال ما این است که این اختلاف زمانی یقین با شکّ چه تنافی با استصحاب دارد؟

مگر شما پس از آن نگفتید که ممکن است زمان یقین و شکّ هم در استصحاب یکی باشد و ممکن است مختلف باشد؟

۲- اینکه شما می گوئید حدیث دلالت دارد بر اتحاد متعلّق یقین و شکّ، بله ما نیز گفتیم که متعلّق یقین و شکّ باید یکی بوده و متحد باشند، لکن از شما می پرسیم که این قید زمان را شما از کجا آورده اید؟

بلکه باید بدانید ظاهر اینست که: زمان، قید متعلّق یقین و شکّ نمی باشد.

بنابراین: وقتی زمان را در اینجا قید نگرفته و گفتیم: کان علی یقین من عداله زید، فشکّ فی عداله زید، متعلقها بدون لحاظ قید زمان یکی می شود. حدیث هم که دلالتی بر قید بودن زمان در متعلّق ندارد.

پس: متعلّق یقین و شکّ یکی شده و حدیث مربوط به استصحاب است. فی المثل می گوئیم:

کان یوم الجمعہ متیقنا به عداله زید، فشکّ یوم السّبت فی عداله زید.

پس: با این حساب می توان حدیث را منطبق بر استصحاب کرد.

\*\*\*

ثم لو سلم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفه للإجماع، أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبه إلى الاعمال التي رتبها حال اليقين به - كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته - أو تقييد الحكم بصوره عدم التذكّر لمستند القطع السابق، وإخراج صورته تذكّره و التفتّن لفساده و عدم قابليته لافاده القطع.

اللهم إلا - أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضي في الروايه ظرفاً لليقين - : إنّ الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان؛ فإنّ قول القائل: «كنت متيقّناً أمس بعداله زيد» ظاهر في إرادته أصل العدالة، لا العدالة المقيده بالزمان الماضي، و إن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان، متعلّقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقّق أصل العدالة في زمان الشكّ، فينطبق على الاستصحاب، فافهم.

فالإنصاف: أنّ الروايه - سيما بملاحظه قوله (عليه السلام): «فان الشكّ لا ينقض اليقين»، و بملاحظه ما سبق في الصّحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ حيث إنّ ظاهره مساوقته لها - ظاهره في الاستصحاب، و يبعد حملها على المعنى الذي ذكرنا.

هذا، لكن سند الزوايه ضعيف ب «القاسم بن يحيى»؛ لتضعيف العلّامة له في الخلاصه، (1) و إن ضعّف ذلك بعض (2) باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمّل.

ص: ٣٦٤

١- خلاصه الاقوال في معرفه الرجال (رجال العلّامة الحلّي): ٣٨٩.

٢- هو الوحيد البهبهاني في الحاشيه على منهج المقال: ٢٦٤.

**(اقوال و نظریات پیرامون قانون یقین)****اشاره**

اگر پذیرفته شود که قاعده شک ساری با اطلاق خودش، مخالف اجماع است، ممکن است نشکستن یقین پیشین را مقید کرد به اعمالی که زمان یقین، مترتب بر قاعده شده است، فی المثل: در مثال عدالت، اقتدایی که به آن شخص کرده، عمل کردن به فتوای او، عمل کردن به شهادت، یا اینکه نشکستن یقین پیشین را مقید به صورت متذکر نشدن مستند یقین پیشین نمود و صورت متذکر و متفطن شدن را از آن حکم بیرون کرد؛ چرا که آن اعمال باطل است، و مستند قطع، قابلیت افاده قطع را نداشته است.

**(نظریه متوسط مرحوم شیخ)**

مگر اینکه گفته شود که زمان گذشته در روایت، ظهور در ظرف بودن برای یقین دارد و ظاهرش این است که متعلق یقین، مجرد از تقیید به زمان می باشد. فی المثل کسی که گفته: دیروز یقین به عدالت زید داشتم، ظاهرش این است که: اصل عدالت را اراده کرده، نه عدالتی که مقید به زمان گذشته است. اگرچه در واقع ظرف زمان، ظرف یقین است، و لکن بصورت تقید به زمان، ملاحظه نمی شود. بعد از این، شک به خود آن متیقن که مجرد از تقیید به ظرف زمان بوده تعلق می گیرد، که ظاهراً شک در تحقق اصل عدالت در زمان شک می باشد، پس این روایت منطبق بر استصحاب می شود.

امّا رأی منصفانه این است که: عبارت: فان یقین لا ینقض بالشک، با ملاحظه آنچه در روایات صحیحه قبله گذشت که لا ینقض یقین بالشک، ظاهرش مساوی بودن با آن عبارت است و تفسیر و حمل آن بر معنایی که گفتیم بعید است.

امّا سند روایت به سبب قاسم بن یحیی ضعیف است، چرا که علامه در خلاصه، ایشان را تضعیف کرده اند؛ اگرچه بعضی ها تضعیف علامه را تضعیف کرده اند به اینکه مستند تضعیف علامه، ابن غضایری است و معروف است که تضعیف ایشان سبب قدح و عیب نمی شود.

\*\*\*

\* حاصل مطلب در (ثم لو سلم ان هذه القاعدة ...) چیست؟

این است که: چون حجیت مطلق قانون به فرض تسلیم، مخالف اجماع است به ناچار باید آن را تخصیص زده و تقیید کنیم.

برخی در چگونگی این تقیید گفته اند آن را مقیّد می کنیم به اعمال ماضیه و می گوئیم:

- قانون یقین، نسبت به کارهائی که در زمان یقین انجام شده، حجّت است و لکن نسبت به اعمال آتیه که در زمان شکّ ساری انجام می گیرد حجّت نیست و نمی توانیم بنا را بر آن بگذاریم.

- برخی نیز از جمله مرحوم کاشف الغطاء در تقیید حجیت مزبور می گویند: حجیت این قانون را مقیّد می کنیم به صورت التفات و عدم التفات. یعنی: اگر بعدا ملتفت نشد که مدرک این قطع و یقینش چه بوده است و یا اگر هم ملتفت شد، و لکن متوجه فساد آن مدرک و مقدمات نشد، در این صورت یقین سابق حجّت است، حتی نسبت به اعمال آتیه و می توان بنا را بر یقین گذاشت و گذشت.

و اما اگر متوجه مدرک و یا طریق یقین خود شد و متوجه گردید که این مدرک و یا طریق، فاسد بوده است مثل قول کودک و یا ... دیگر آن یقین قبلی پس از شکّ ساری هیچ ارزشی ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده.

\* پس غرض شیخ از (اللهم الا ان يقال: ...) چیست؟

این است که شیخ می خواهد یک قدم جلوتر گذاشته و برخلاف مرحله قبل که براساس قرائنی تلاش می فرمود که اثبات کند که مراد از حدیث علوی قانون شکّ ساری است، بگوید:

اراده استصحاب نیز از حدیث مزبور ممکن است و لذا می فرماید: کسی که در گذشته یقین به کاری داشته و در آینده نسبت به آن شکّ می کند از دو حال خارج نیست:

۱- گاهی زمان گذشته، قید متعلّق یقین است فی المثل می گوئیم:

من دیروز به عدالت زید در دیروز یقین داشتم (که متیقّن عدالت زید در دیروز با همان قید در دیروز است) و لکن اکنون شکّ دارد، یعنی اکنون شکّ دارم در همان عدالتی که در دیروز بدان یقین داشتم، که در این صورت متعلّق یقین و شکّ زمانا متحدند و چنین موردی مجرای شکّ ساری است و نه استصحاب، چرا که مناط استصحاب اختلاف آن در زمانا است.

۲- و لکن گاهی زمان گذشته، ظرف تحقّق متیقّن و یقین می باشد و لکن متیقّن ذات العداله است و نه عدالت دیروزی.

فی المثل گفته می شود: من دیروز یقین داشتم که زید عادل است که در این صورت متیقّن، عدالت زید است، و نه عدالت زید در دیروز، بله دیروز ظرف تحقّق این عدالت بود. اما امروز شکّ دارم، یعنی امروز در همان عدالت شکّ دارم و این اعمّ است از اینکه:

۱- شکّ داشته باشم در اصل وجود عدالت تا با قاعده یقین بسازد.

۲- یا شکّ داشته باشم در بقاء و استمرار عدالت که همان شکّ در عدالت است تا با قانون استصحاب بسازد.

پس: اگر زمان گذشته ظرف شد، با هر دو می سازد.

\* منظور؟

منظور این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی آنچه از حدیث شریف به ذهن تبادر می کند این است که: زمان گذشته ظرف یقین به عدالت زید است، و لکن متیقّن ذات العداله است، آن هم بقول مطلق و مجرد از هر قیدی.

در نتیجه: حدیث شریف به درد استدلال بر حجّیت استصحاب می خورد.

\* مراد شیخ از (فافهم) چیست؟

اشاره به این است که با بیان فوق حد اکثر می توان ثابت کرد که اراده استصحاب از این حدیث ممکن است و لکن از آنجا که متعین نشد، و هر دو قانون محتمل است، بطل الاستدلال.

\* حاصل مطلب در (فالانصاف: انّ الروایه، سیما بملاحظه قوله (علیه السلام) ...) چیست؟

این است که شیخ یک قدم جلوتر آمده می فرماید: نه تنها اراده استصحاب از این حدیث شریف ممکن و محتمل است، بلکه به حکم قرائنی که ذیلا خواهد آمد، حتمی و متعین است:

۱- ظهور دو کلمه یقین و شکّ در فعلیت، چرا که مشتقات ظهور در فعلیت دارند.

یعنی یقین فعلی را با شکّ فعلی نقض نکن و آنکه یقین و شکّ هر دو در آن بالفعل اند، قانون استصحاب است، چرا که فرد اکنون هم نسبت به گذشته در یقین است و هم نسبت به بقاء بر شکّ. اما در قانون یقین به محض اینکه شکّ ساری می آید، یقین از بین می رود و دیگر فعلیتی ندارد.

پس: تعبیر یقین لا یدفع بالشکّ و یا الشکّ لا ینقض الیقین با استصحاب می سازد و لا غیر.

۲- ان الشکّ لا ینقض الیقین، علّت آورده شده برای فلیمض علی یقینه.



حال: اگر این حدیث را حمل بر قانون استصحاب کنیم، علت یک امر ارتكازی عقلائی است چونکه بنای عقلاء بر این است که به هنگام یقین سابق و شك لاحق، بنا را بر یقین سابق بگذارند.

و اگر این حدیث را بر قانون الیقین حمل کنیم، تعلیل به یک امر تعبّدی می باشد و نه یک امر ارتكازی. و حال آنکه: الاصل فی العلیه، الارتكازیه، و لذا وقتی تعلیل به امر ارتكازی ممکن است نوبت به تعلیل تعبّدی نمی رسد.

۳- تعبیر موجود در صحیحہ اول، دوّم و سوّم زراہ نیز بطور هماہنگ ہمین تعبیر بود کہ ما از آنها استصحاب را برداشت کردیم.

پس به قرینہ وحدت سیاق این حدیث را نیز حمل بر استصحاب می کنیم.

الحاصل: با شواہدی کہ آوردیم این دو حدیث نیز از ادلّہ محکم استصحاب اند.

\* پس مراد از (لکن ...) چیست؟

این است کہ: اگرچہ دلالت این حدیث بر استصحاب قوی است و لکن ضعیف السند است، چرا کہ در سلسلہ سند این حدیث شخصی وجود دارد بہ نام قاسم بن یحیی کہ مرحوم علامہ در کتاب مختلف، وی را تضعیف کرده است. برخی تضعیف علامہ را رد کرده می گویند تضعیف ایشان براساس تضعیف غضائری است کہ از روی سلیقہ برخی را تضعیف کرده است. و لذا تضعیفات وی ضرری زنندہ نیست.

\* پس مراد شیخ از (فتأمل) چیست؟

این است کہ: باتوجّہ بہ جلالت شأن علامہ و آگاهی ایشان بر تضعیفات غضائری، نمی توان گفت مستند تضعیف علامہ، تضعیف غضائری است.

\* تفسیر حضرت امام خمینی از روایت محمّد بن مسلم چیست؟

آن را از دلیل های استصحاب دانسته می فرماید: آنچه از دو روایت ظاهر است این است کہ:

اگر کسی بہ چیزی (مثل مثلاً طہارت) در زمان قبل یقین داشته، و لکن در زمان لاحق، در آن چیز شك کرده است، در زمان شك، بر یقینش باشد.

پس این دو روایت از دو جهت دلالت بر استصحاب دارند:

۱- اینکه متعلّق یقین مقیّد بہ زمان نیست و معنای عبارت (من کان علی یقین) این است کہ: یقین بہ چیزی؛ نہ یقین بہ چیزی کہ مقیّد بہ زمان است. بر این اساس، شك نیز در زمان لاحق، متعلّق بہ این شیء است، بدون اینکه مقیّد بہ زمان باشد. مثل اینکه گفته شود: اگر در





زمان پیشین متیقن به عدالت زید بودی، سپس در زمان لاحق در آن متعلق شک پیدا کردی، بر یقین خودت باش، بلاشکال این کلام ظهور در استصحاب دارد، نه شک ساری، و احتمال شک ساری با آنچه عرف ظاهرا می فهمد، مخالف است.

۲- به این جهت که یقین و شک اخذ شده در روایت، ظهور در یقین و شک فعلی دارند، یعنی به سبب شک فعلی، یقین فعلی دفع نمی شود، با اینکه ظهور سیاقی نیز مقتضی حمل بر استصحاب است.

رای منصفانه این است که: این دو روایت ظهور در استصحاب دارند و اشکالی در دلالت آنها بر قاعده کلی نیست. (۱)

ص: ۳۶۹

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۵۸.

(در یک گفتگوی ساده با شیخ انصاری رحمه الله) \* جناب شیخ پنجمین و ششمین حدیثی که در رابطه حجیت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که:

من كان على يقين، فشك، فليمض على يقينه و لا ينقض اليقين بالشك.

\* انما الكلام در چیست؟

در این است که: آیا مورد این حدیث شریف قاعده یقین است در مورد شک ساری و یا اینکه مراد استصحاب است در مورد شک در بقاء و نه در شک ساری؟

\* نظر جناب شیخ در پاسخ به این سؤال چیست؟

دلالت این حدیث شریف، روی ملاکهایی که برای شک ساری گفته شد، بر شک ساری روشن و واضح است، و لکن می توان کاری کرد که بر استصحاب نیز دلالت کند. چرا؟ و چگونه؟ به این خاطر که اختلاف زمان یقین و شک که نص حدیث است، در استصحاب هم متصور است.

فی المثل: دیروز یقین داشتم به وجود فلان حکم، امروز در بقاء آن حکم به شک افتاده ام.

\* جناب شیخ درست است که زمان یقین و شک در استصحاب مختلف است و لکن متعلق یقین و شک ذاتا و ماهیتا متحد است؟

بله، در رابطه با اتحاد متعلق یقین و شک که نص حدیث است، در رابطه با استصحاب نیز ایجاد وحدت می کنیم.

\* چگونه؟

با الغاء قید زمان، بدین معنا که با الغاء قید زمان متیقن و مشکوک یکی می باشد، همان طور در شک ساری با حفظ قید زمان متیقن و مشکوک یکی است. فی المثل: شما یقین داشتید به عدالت زید در دیروز، امروز شک داری به عدالت دیروز او، قید زمان را بردارد، همان عدالت را استصحاب کن.

پس: می توان به طریقی مطلب را اصلاح کرد و حدیث را منطبق بر قاعده استصحاب نمود،

لکن جزم بر اینکه این مطلب دلیل بر استصحاب باشد وجود ندارد.

\* جناب شیخ مرادتان از عبارت (و الانصاف ...) چیست؟

می خواهیم قدمی را از عبارت فافهم فراتر گذاشته ادعای جزم کنیم. در عبارت فافهم، مرادمان این بود که می شود حدیث مزبور را حمل بر استصحاب نمود و لکن جزم نداشتیم، لکن در اینجا می خواهیم بگوئیم که در حمل این حدیث بر حجیت استصحاب جزم داریم. چرا؟

۱- زیرا امام علیه السلام عبارت انّ الیقین لا تنقض بالشکّ را علتّ قرار داده است برای فلیمض علی یقینه و لذا:

- اگر ما عبارت انّ الیقین لا- تنقض بالشکّ را حمل بر استصحاب کنیم، این تعلیل براساس یک قاعده ارتکازی است و نه تعبّدی. چرا؟ زیرا تمام عقلای عالم، ارتکاز ذهنشان بر این است که: وقتی به چیزی یقین داری، در صورتی که در مورد آن به شکّ افتادی، حالت سابقه یقینت را حفظ کن تا اینکه به نقض یقین سابق، یقین پیدا کنی.

- و اگر این عبارت انّ الیقین لا- تنقض بالشکّ را حمل بر شکّ ساری کرده بگوئیم در مورد شکّ ساری، یقین خودت را نقض نکن، دستوری تعبّدی است. فی المثل: دیروز یقین داشتید که زید عادل است، و لذا پشت سر او نماز خواندید، و یا گواهی او را در دادگاه قبول نمودید و یا ... لکن امروز شکّ دارید که دیروز او عادل بوده است یا اینکه اعتماد شما به او نادرست؟

اگر شارع در اینجا بفرماید: شما که در مورد نماز دیروز که پشت سر زید خواندی به شکّ افتادی به شکّ خودت اعتنا نکن، تعبّدی است و نه ارتکازی.

۲- از طرف دیگر در احادیث مشابه این حدیث که در بحثهای قبلی مورد بررسی قرار گرفتند، بطور یکنواخت گفته شد که لا تنقض الیقین بالشکّ دلالت بر استصحاب دارد حال چطور می شود که لا تنقض الیقین بالشکّ در این حدیث در مورد شکّ ساری بوده و در ردیف آن احادیث نباشد.

پس: با این دو مؤید، کلام امیر بیان را نیز در اینجا حمل می کنیم بر استصحاب.

\* مقدمه بفرمائید در باب شکّ ساری چند قول وجود دارد؟

چهار قول:

۱- یک قول این است که ما اصلاً قاعده الیقین را در مورد شکّ ساری حجّت نمی دانیم، بدین معنا که یقین سابق در مورد شکّ ساری فاقد ارزش است.

\* پس چطور در بسیاری از موارد که پس از یقین به عملی که انجام می دهیم و سپس در مورد آن



متزلزل شده به شك می افتیم، آن عمل را اعاده نمی کنیم؟

می گویند چونکه این گونه موارد مربوط به قاعده فراغ است و قاعده فراغ غیر از قاعده یقین است.

\* چه فرقی با هم دارند؟

- در قاعده یقین، شما، عمل را تیقنا بصره انجام می دهید، و سپس در رابطه با همان یقینتان به شك می افتید، که موسوم به شك ساری است و ملاکش یقین است.

- در قاعده فراغ ملاک این نیست که شما عملی را با یقین انجام داده ای و سپس متزلزل می شوی، بلکه ممکن است که شما عملی را در حال غفلت هم انجام بدهید، و پس از آنکه به خود می آید از خود پرسید که آیا این عمل من درست بود یا نه؟ که قاعده فراغ به داد شما می رسد.

قاعده فراغ می گوید: به شك بعد از فراغ از عمل اعتنا نکن و لذا این مطلب ربطی به یقین سابق ندارد. به عبارت دیگر: مشاهده می کنید که در رساله های عملیه می نویسند اگر پس از عمل دچار نگرانی و تردید شدید، اعتنا نکنید، از باب قاعده فراغ و تجاوز است و نه از باب قاعده یقین.

الحاصل: برخی معتقدند که در مورد شك ساری دلیلی بر محفوظ بودن یقین سابق وجود ندارد.

۲- قول دیگر این است که: عملی را که ما عن یقین انجام می دهیم و لو پس از آن دچار شك ساری بشویم، یقین سابق کاملا در جای خود محفوظ است. یعنی علاوه بر اینکه لازم نیست که ما عمل انجام شده را اعاده کنیم، از این به بعد هم می توانیم به شك خود اعتنا نکرده، و بر همان یقین سابقی که اکنون مورد تزلزل واقع شده، عمل کنیم. فی المثل: دیروز زید را عادل دانسته پشت سر او نماز خواندیم، امروز به شك افتاده ایم که آیا دیروز زید واقعا عادل بوده است یا نه. ما به اشتباه افتاده بودیم؟ قاعده یقین می گوید: استصحاب کن یقین سابقت را و از این به بعد هم برطبق یقین سابقت پشت سر او نماز بخوان.

\* چرا؟

به دلیل اطلاق عبارت فلیمض علی یقینه، که هم شامل گذشته می شود، هم شامل اعمالی که از این به بعد انجام می دهیم.

۳- قول دیگر این است که: خیر، به فرض که این حدیث مربوط به شك ساری بشود،

اطلاقش خلاف اجماع است. یعنی: نمی توان اخذ به اطلاق حدیث کرد و گفت، بله قاعده یقین به درد آینده و پس از شک هم می خورد، و لذا باید آن را تقیید کرد و تخصیص زد.

\* چگونه می شود حدیث مزبور را تقیید کرد؟

برخی گفته اند: معتبر بودن فلیمض علی یقینه، نسبت به اعمال گذشته است و نه نسبت به اعمال آتی. فی المثل: اگر امروز به شک افتادی که آیا زید عادل است یا نه؟ برای نماز خواندن امروز و فردایت در پشت سر او باید به قاعده دیگری تمسک کرده، مثلاً دو نفر عادل شهادت بر عدالت او بدهند تا بتوانی پشت سر او نماز بخوانی.

برخی گفته اند: راه تقییدش این است که آن را مقید به یک شرط کنیم و بگوئیم: فلیمض علی یقینه، ان لم یظهر مدرک فساد یقینه. فی المثل: شما جمعه قبل پشت سر فلان زید، نماز خوانده اید، امروز به شک می افتید که آیا او عادل بوده است یا اینکه من در عادل بودن او اشتباه کرده ام؟ در اینجا باید فکر کرده بگوئید مدرک حصول یقین من در آن روز چه بود، آیا خیالات من بود، آیا گفتار کودک غیر ممیز و ناپخته ای بوده و هکذا ...

خلاصه اینکه اگر به اینجا بررسی که یا مدرکی در کار نبوده یا اگر بوده قابل اعتماد نبوده، آن یقین شما دیگر اعتباری ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده. و اگر شک ساری شما به نحوی است که لم یظهر فساد مدرک یقینک، مثل اینکه دو نفر عادل در آن روز شهادت داده اند به اینکه این آقا عادل است و شما روی آن شهادت پشت سر او نماز خوانده ای، لکن امروز در مورد عدالت آن دو نفر به شک افتاده ای با این تزلزل و شک فساد مدرک یقین و اعتماد ظاهر نمی شود. و یقین شما به عدالت آن زید کما فی السابق دارای ارزش است، چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده.

الحاصل: روایت مورد بحث گرچه دلالت بر حجیت استصحاب دارد و لکن ضعیف السند است چرا که علامه راوی آن یعنی قاسم ابن یحیی را تضعیف کرده است. البته برخی هم گفته اند تضعیف علامه درست نیست چون براساس حرف های این غضائری صورت گرفته است و تضعیف ابن غضائری عیب و ضرری نمی زند.

\*\*\*

و منها: مکاتبه علی بن محمد القاسانی: «قال: کتبت الیه- و أنا بالمدينه(۱)- عن الیوم الذی یشکّ فیہ من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب (علیه السلام): الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیه و افطر للرؤیه».(۲)

فانّ تفریع تحدید کلّ من الصوم و الإفطار- برؤیه هلالی رمضان و سؤال- علی قوله (علیه السلام): «الیقین لا یدخله الشکّ» لا یتستقیم إلّا یراده عدم جعل الیقین السابق مدخولا بالشکّ، أی مزاحما به.

و الإنصاف: أن هذه الروایه أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غیر سلیم.

هذه جمله ما وقفت علیه من الاخبار المستدلّ بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحیح منها،(۳) و عدم صحّحه الظاهر منها؛(۴) فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد.

ترجمه

**(مکاتبه علی بن محمد کاشانی)**

**اشاره**

از جمله احادیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده، مکاتبه علی بن محمد کاشانی است. او می گوید: من در مدینه بودم و در آنجا نامه ای به محضر امام علیه السّلام نوشته از حضرتش راجع به روزه یوم الشکّ پرسیدم که آیا این روزه واجب است یا نه؟ امام علیه السّلام در پاسخ فرمودند: الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیه و افطر للرؤیه.

ص: ۳۷۴

۱- فی (الوسائل) زیاده: (أسأله).

۲- الوسائل ۷: ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

۳- و هی الصحاح الثلاثه لزراره و موثقه عمّار.

۴- و هی روایت الخصال و مکاتبه القاسانی.



شیخ (ره) می فرماید: تعیین حدود هریک از روزه و افطار را متفرّع بر دیدن هلال رمضان و شوال کردن، مستقیم و سر راست نخواهد بود، مگر اینکه اراده شود که یقین پیشین، محل دخول شک قرار داده نشده است؛ یعنی مورد مزاحمت شک نیست.

منصفانه این است که: این روایت از لحاظ دلالت، اظهر روایات در حجّیت باب استصحاب است. این ها تعدادی از اخبار می باشد که بر آن اطلاع یافتیم، و با آنها بر استصحاب استدلال شده است.

دانستی که احادیث صحیحه از این احادیث، ظهور در استصحاب ندارد و آنهایی که ظهور دارند، صحیح نیستند. شاید استدلال به مجموع آنها به این اعتبار است که آنها ضعف همدیگر را جبران نمایند و بازوی یکدیگر بشوند.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید یوم الشک بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- یکی نسبت به روز اوّل رمضان. بدین معنا که در پایان ماه شعبان شک داریم که آیا فردا روز اوّل رمضان است یا که نه روز آخر ماه شعبان است، چرا که نمی دانیم که آیا ماه شعبان ۲۹ روزی است یا که نه کامل است و سی روزی است؟ و لذا این سؤال پیش می آید که در چنین روزی، روزه گرفتن واجب است یا نه؟

۲- یکی هم نسبت به روز آخر ماه رمضان، بدین معنا که پس از گذشت ۲۹ روز از ماه رمضان نمی دانیم که آیا فردای روز سی ام ماه رمضان است، یا اینکه نه روز اوّل ماه شوال است؟

چرا که نمی دانیم ماه رمضان کامل است یا ناقص؟ و لذا این سؤال پیش می آید که آیا روزه چنین روزی واجب است یا نه؟

\* باتوجه به مقدمه فوق بفرمائید سؤال محمّد بن قاسم در مکتوبه اش به امام (علیه السلام) چیست؟

این است که: گاهی ما دچار یوم الشک می شویم وظیفه ما چیست، روزه بگیریم یا نه؟

امام علیه السلام در پاسخ نوشتند: یقین لا یدخله الشک، صم للرؤیه و افطر للرؤیه. یعنی: شک

نمی تواند در یقین دخالت کند. با رؤیت هلال روزه بگیر و با رؤیت هلال افطار کن.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا این حدیث دلیل بر استصحاب است یا دلیل بر قاعده احتیاط و یا دلیل بر هر دو؟

\* پاسخ شیخنا به این سؤال چیست؟

این است که: اگر امام علیه السّلام به دنبال کبرای کلی یعنی (الیقین لا یدخله الشک) تنها می فرمودند که افطر للرؤیه، یعنی فقط افطار کردن با رؤیت هلال را بر این قاعده کلی متفرّع می فرمودند:

امکان داشت که کسی بگوید مراد امام، از این قاعده کلی، قانون اشتغال است، بدین معنا که:

۱- شما که یقین به اشتغال ذمه به روزه دارید، باید احتیاط کنید، یعنی کاری بکنید که یقین به فراغ ذمه برای شما حاصل شود و به شک در فراغتان اکتفا نکنید.

۲- بلاشک تحصیل فراغ ذمه و احتیاط کردن به این است که: تا رؤیت هلال نشود باید به روزه خود ادامه داد.

پس: باید فردا را هم که یوم الشک است روزه بدارید، چرا که فان الیقین بالبراء لا یدخله و لا یزاحمه الشک فی براءت الذمه.

اما امام علیه السّلام دو مطلب را بر این کبرای کلی متفرّع نمودند:

۱- افطر للرؤیه ۲- صم للرؤیه.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: صم للرؤیه با قاعده اشتغال نمی سازد و این قرینه است بر اینکه مراد از الیقین در این قاعده کلیه قاعده اشتغال نیست و اما این تفریع صحیح نبود. چرا؟ زیرا که در یوم الشک اول، اصل اشتغال ذمه مشکوک است و قطعی نشده است تا اینکه بفرماید: الیقین بالبراء ...

بله، از آنجا که مراد امام علیه السّلام از این قاعده کلی این است که: یقین سابق را با شک لا حقّ نشکن این قاعده به درد استصحاب می خورد.

بنابراین: عدم دخول رمضان و عدم موجب روزه را استصحاب می کنیم، چنانکه این قاعده در افطر للرؤیه نیز با استصحاب سازگار است.

در نتیجه سه احتمال در اینجا متصوّر است:



۱- اینکه مراد تنها قانون استصحاب باشد، بدین معنا که یقین السابق لا یدخله الشک الا حقّ.

۲- اینکه مراد تنها قاعده اشتغال باشد، بدین معنا که: یقین بالبراءه لا یدخله الشک فی البراءه.

۳- اینکه: هم یقین السابق ... مراد باشد، هم یقین بالبراءه ...

\* کدامیک از احتمالات فوق می تواند مراد حدیث باشد؟

احتمال اول که منظور در آن یقین سابق و شکّ لا حقّ، یعنی استصحاب است چرا؟ زیرا:

۱- احتمال سوّم باطل است چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و قدر جامعی هم در کار نیست.

۲- و اما احتمال دوّم نیز باطل است بخاطر اینکه با تفریع صم للرؤیه نمی سازد.

بنابراین: احتمال اول تعیین پیدا می کند.

\* غرض شیخنا از (انّ هذه الروایه اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب ...) چیست؟

این است که به عقیده ایشان این روایت از لحاظ دلالت ظاهرترین روایت در میان روایات باب حجّیت استصحاب است. چرا؟  
زیرا:

۱- در روایت اول و دوّم، دو احتمال وجود داشت که طبق یک احتمال (ال) یقین عهد ذکر بود و لذا مفید عموم نبود، و حال آنکه در این مکتوبه بطور مستقیم کبرای کلی بیان شده و این احتمال منتفی است.

۲- در روایت سوّم و چهارم نیز این احتمال داده شد که شاید مراد از آنها قاعده اشتغال باشد و ربطی به استصحاب نداشته باشد، و حال آنکه در این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

۳- در روایت پنجم و ششم هم احتمال داده شد که شاید مراد شکّ ساری باشد که ربطی به استصحاب ندارد و حال آنکه این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

پس: تنها چیزی که در این مکتوبه مراد است و تعیین پیدا می کند استصحاب است.

بنابراین: این حدیث به لحاظ دلالت خیلی قوی است و لکن علاوه بر اینکه کاشانی از نظر رجالیون محل بحث است، خود حدیث از لحاظ مکاتبه بودن و مضمهر بودن اشکال سندی دارد.

و لذا این حدیث نیز می تواند به تنهایی در اثبات حجّیت استصحاب مورد استدلال قرار بگیرد.

\* پس مراد شیخ از عبارت (هذه جمله ما وقف علیه من الاخبار ...) چیست؟



این است که: این هفت روایت جمع روایاتی است که قوم بدانها استدلال کرده و یا اینکه من بدانها دست پیدا نمودم.

اما ملاحظه فرمودید که:

۱- آن دسته از این روایات که قوی السند بودند مثل صحیحہ اول، دوم و سوم زرارہ و موثقہ عمّار کہ ضعیف الدلالہ بودند.

۲- و آن دسته از این روایات کہ قوی الدلالہ بودند مثل روایت پنجم و ششم و هفتم، ضعیف السند بودند.

در نتیجه: ما به تکک تکک این روایات استدلال نمی کنیم تا قابل خدشه باشد، بلکه به مجموع این روایات به لحاظ تجاوبر و تعاضد استدلال می کنیم.

\* یعنی چه؟

یعنی آن دسته از روایات کہ قوی السندانند، ضعف سندی آن دسته از روایات کہ ضعیف السند هستند، جبران می کنند، و آنها کہ قوی الدلالہ هستند، ضعف دلالی، آن ضعیف الدلالہ را تقویت می کنند.

پس از مجموع این احادیث برای ما اطمینان به حجّیت استصحاب حاصل می شود.

\* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت علی بن محمد قاسانی چیست؟

می فرمایند: اعتبار سند این روایت نیز ثابت نشده است، چرا کہ محمّد میان ثقہ و ضعیف مشترک است و هر دوی آنها از اصحاب امام هادی علیه السلام هستند و در یک طبقه قرار دارند به نحوی کہ یکی از آنها از دیگری ممتاز نیست. (۱)

حضرت امام در جای دیگری می فرمایند:

ادعای اظهر بودن این روایت در حجّیت استصحاب، شامل ادعای برخی کہ می گویند اصلا دلالت ندارد، (۲) مردود است؛ بلکه ظهور در استصحاب دارد. لکن بعضی از روایاتی کہ گذشت مثل صحیحہ اول زرارہ، ظاهرتر از این روایت است.

\* به نظر امام اصل دلالت روایت بر استصحاب چیست؟

ص: ۳۷۸

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۶۴.

۲- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۶۶.

این است که: از ظاهر جمله (صم للرؤیه، و افطر للرؤیه) فهمیده می شود که این دو متفرّع بر عبارت (الیقین لا یدخله الشک) می باشند. در این صورت احتمال داده می شود که: ۱- مراد سؤال کننده از یوم الشک، مطلق یوم الشک باشد، چه آخر شعبان باشد و یا اوّل رمضان. و احتمال داده می شود که مراد ۲- روز شکّ میان شعبان و رمضان و یا ۳- میان رمضان و شوال باشد که علی الظاهر احتمال سوّم بعید است.

باقی ماند دو احتمال که هر یک از این دو احتمال باشد، پاسخ با ملاحظه دو تفریع داده شده است بدین معنا که: مراد از مطلق یوم الشک، اوّل رمضان یا آخر آن می باشد.

عبارت الیقین لا یدخله الشک جز بر استصحاب منطبق نمی شود. چرا که استصحاب داخل نشدن رمضان و داخل نشدن شوال تا رؤیت هلال بر آن متفرّع می شود. (۱)

سپس در جای دیگر می فرماید: این ها اخباری است که در باب مورد بحث وارد شده و از آن حجّیت استصحاب استفاده می شود. (۲)

ص: ۳۷۹

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی، ص ۵۶-۶۰.

۲- الاستصحاب، امام خمینی، ص ۶۰.

و ربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصه:

مثل: روايه عبد الله بن سنان- الوارده فيمن يعير ثوبه الذمّي و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير-: «قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال (عليه السلام): لا؛ لأنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه». (۱)

و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله، هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها، و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره؛ إذ الحكم في القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه.

نعم، الروايه مختصّه باستصحاب الطهاره دون غيرها، و لا- يبعد عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها ممّا يشكّ في ارتفاعها بالرافع.

ترجمه

### (اخبار خاصه و اثبات استصحاب در موارد خاص)

#### اشاره

و چه بسا آن قاعده كليّه استصحاب بوسيله اخبار وارده در موارد خاصّه تأييد مي شود:

#### ۱- مثل: روايت عبد الله بن سنان

#### اشاره

، که در رابطه با کسی وارد شده است که لباسش را به کافر ذمی عاریه می دهد، درحالی که می داند که آن ذمی شراب می نوشد و گوشت خوک می خورد، از امام علیه السّلام می پرسد: آیا (اکنون که لباس را به من برمی گرداند) بر من واجب است که آن را بشویم یا نه؟ امام علیه السّلام فرمودند: نه (و این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه) روزی که لباس را به وی دادند پاک بود (یعنی لباس سابق طهارت دارد) و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد (یعنی که شکّ لا حقّ داری).



١- الوسائل ٢: ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

## (دلالت حدیث بر استصحاب طهارت)

در این حدیث: دلالت روشنی وجود دارد بر اینکه علت و دلیل بناگذاری طهارت و علت بناگذاری بر عموم وجوب شستن آن، همان طهارت سابق لباس و عدم علم (این شخص) به از بین رفتن این طهارت است.

و اگر اسناد کلام امام روی قاعده طهارت بود، تعلیل حکم به طهارت سابق معنا نداشت، چونکه حکم (به طهارت) در قاعده طهارت (به ملاحظه حالت سابق نیست بلکه) مستند به خود عدم علم به طهارت و نجاست است (یعنی مربوط به مجرد شک در طهارت و نجاست است).

بله، این روایت اختصاص دارد به استصحاب طهارت، نه غیر آن (چون در کلام امام ۷ کبرای کلی بیان نشده است گرچه به منزله بیان کبرای کلی است) و لکن بعید نیست که از راه اجماع مرکب یا عدم قول به فصل (بدین معنا که کسی نیست که بگوید، در باب طهارت استصحاب جاری است ولی در ابواب دیگر جاری نیست)، در ابواب دیگر که در ارتفاحشان شک می شود هم جاری باشد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و ربّما یؤید ذلك بالاخبار الواردة فی الموارد الخاصه) چیست؟

این است که: چه بسا استصحاب به وسیله اخبار خاصی که هریک به باب خاصی اختصاص دارند در همان باب خاص تایید می شود و مورد اثبات قرار می گیرد برخلاف روایت هفت گانه ای که عام بودند و قاعده کلیه از آنها استفاده می شد و حجیت استصحاب را علی الاطلاق و در همه ابواب فقه اثبات می کردند.

\* اولین روایت از این روایات خاصه کدام روایت است؟

روایت عبد الله بن سنان است که راوی در آن از امام علیه السلام می پرسد: لباسم را به کافر ذمی عاریه داده ام، درحالی که می دانم او شراب می نوشد و گوشت خوک می خورد.

آیا اکنون که لباس را به من برمی گرداند، شستن آن لباس بر من واجب است یا نه؟

حضرت فرمودند: نه، یعنی خیر شستن آن بر تو واجب نیست، سپس این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه: روزی که لباس را به وی دادی پاک بود و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد. به عبارت دیگر:

۱- عبارت و هو طاهر یعنی لباس حالت سابقه طهارت دارد، و تو به این طهارت سابقه یقین داری.

۲- عبارت و لم تستیقن أنه نجسه، یعنی تو شکّ لا حقّه داری.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این روایت ظهور در قاعده طهارت دارد یا که دلیل بر استصحاب طهارت است؟

\* مقدمه بفرمائید از حیث مناط و ورد چه نسبتی بین قاعده طهارت و قانون استصحاب وجود دارد؟

از حیث مناط نسبت میان آن دو تباین کلی است، و لکن به لحاظ مورد عموم و خصوص مطلق اند. به عبارت دیگر:

۱- مناط استصحاب تنها و تنها، لحاظ حالت سابقه است و به لحاظ حالت سابقه است که حکم به استصحاب می شود و الا با قطع نظر از حالت سابقه، استصحاب معنا ندارد.

۲- و اما مناط در قاعده طهارت، صرف شکّ در طهارت و نجاست است با قطع نظر از حالت سابقه، چه حالت سابقه ای باشد و ملاحظه نشود و چه اصلا حالت سابقه ای وجود نداشته باشد.

و اما به لحاظ مورد:

۱- استصحاب تنها در موردی جاری می شود که شکّ ما حالت سابقه یقین دارد و این حالت در حکم ملاحظه می شود.

۲- قانون طهارت در مورد یا مواردی جاری می شود که حالت سابقه یقینی باشد لکن نه به لحاظ آن حالت سابقه، بلکه صرفاً به لحاظ شکّ در طهارت و نجاست و یا در موردی به کار می رود که اصلا حالت سابقه ای در کار نیست، بلکه ابتدا به ساکن شکّ در طهارت و نجاست داریم.

پس: هر جا و یا هر موردی که محل اجرای استصحاب است، محل اجرای قاعده طهارت نیز هست و لکن این گونه نیست که هر جا مورد و محل قاعده طهارت باشد، محل اجرای استصحاب نیز باشد.

حال: باتوجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به سؤال مزبور روشن می شود و آن اینکه: حدیث تنها مربوط به قاعده استصحاب است و ظهور در آن دارد. چرا؟

- زیرا امام علیه السلام در مقام تعلیل فرموده است: چون قبلاً یقین به طهارت داشتی و اکنون یقین به نجاست برای تو نیامده بلکه شکّ در بقاء و ارتفاع طهارت داری، پس غسل و شستن لازم

نیست. و این امر از خصوصیات استصحاب است.

چرا؟ زیرا: در قاعده طهارت به مجرد شک حکم به طهارت سابق می شود و لذا اگر مراد امام علیه السّلام قاعده طهارت بود باید فی المثل بفرماید: لأَنَّكَ شَاكَ فِي الطَّهَارَةِ وَ النَّجَاسَةِ.

پس: حدیث مزبور دلیل بر استصحاب است، آن هم در خصوص شک در رافع که مورد ادعای ماست، چرا که طهارت از اموری است که اقتضای بقاء دارد.

\* چرا این حدیث تنها دلیل بر استصحاب طهارت است و مفید قاعده کلیه نیست؟

بخاطر اینکه کبری به صراحت در کلام امام علیه السّلام نیامده است، و قدر متیقن همین مورد شک در بقاء طهارت است. البته می توان از راه اجماع مرکب یا عدم قول بالفصل، سایر موارد را نیز درست نمود.

به عبارت دیگر می توان گفت: برخی استصحاب را در هیچ بابی از ابواب فقه جاری نمی کنند و برخی آن را در همه ابواب فقه حجیت می دانند پس کسی نیست که بگوید استصحاب در باب طهارت جاری می شود و لکن در دیگر ابواب جاری نمی شود.

در نتیجه: اگر به حکم این حدیث حجیت استصحاب در باب طهارت ثابت شود، پس به ضمیمه اجماع مرکب در سایر ابواب هم ثابت می شود.

\*\*\*

و مثل: قوله (عليه السلام) في موثقه عمّار: «كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنّه قذر»<sup>(١)</sup>

بناء على أنّه مسوق لبيان استمرار طهاره كلّ شىء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغايه- و هي العلم بالقذاره- على الاوّل، غايه للطهاره رافعه لاستمرارها، فكلّ شىء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذاره، فغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده.

و على الثانى، غايه للحكم بثبوتها، و الغايه- و هي العلم بعدم الطهاره- رافعه للحكم، فكلّ شىء يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغايه انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها.

الاصل فى ذلك: أنّ القضيّه المغيّاه- سواء كانت إخبارا عن الواقع و كانت الغايه قيّدا للمحمول، كما فى قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا، أم كانت ظاهريّه مغيّاه بالعلم بعدم المحمول، كما فى ما نحن فيه- قد يقصد المتكلّم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غير ملاحظه كونه مسبقا بثبوت له، و قد يقصد المتكلّم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه. و الاوّل أعمّ من الثانى من حيث المورد.

ص: ٣٨٤

١- الوسائل ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، و فيه: «كلّ شىء نظيف...».

**۲- موثقه عمار****اشاره**

و مثل این سخن امام علیه السلام در موثقه عمار است که می فرماید: هر چیزی پاک است تا اینکه قذارت یعنی نجاست آن معلوم شود (که این مطلب دلیل بر استصحاب است)، البته: بنا بر اینکه این حدیث سوق شده است؛ برای بیان (عمر، و) استمرار طهارت سابقه (و ثابت شده) هر چیزی تا اینکه علم به حدوث نجاست آن حاصل شود، و نه برای ثبوت (و یا اثبات حکم به) طهارت برای آن، و استمرار آن حکم تا اینکه عدم این طهارت معلوم شود.

پس غایت که همان علم به قذارت است:

۱- بنا بر معنای اول (یعنی استصحاب طهارت) غایت است برای خود طهارت ثابته و رافع و ازین برنده استمرار این طهارت.

پس هر شیئی تا زمان علم به حصول نجاستش، ظاهراً محکوم به استمرار طهارت است در نتیجه غایتی (برای) حکم (به) طهارت) در عبارت ذکر نشده و اصلاً مورد نظر نمی باشد.

۲- و بنا بر معنای دوم (که همان حکم به طهارت و یا اثبات آن است) غایت برای حکم به ثبوت (همان) طهارت است، و این غایت که همان علم به عدم طهارت است رافع و بردارنده حکم است. پس هر شیء (مشکوک)، حکم به طهارتش استمرار دارد تا اینکه علم به قذارتش حاصل شود. و لذا وقتی علم به قذارت حاصل شود، حکم به طهارت آن شیء مشکوک هم قطع می شود (و عمرش به پایان می رسد) نه عمر خود طهارت.

**(راز و رمز دو معنائی بودن برخی عبارات)**

اصل و سرچشمه این (دو احتمال) در حدیث مزبور این است که: هر قضیه ای که دارای چنین غایتی می شود:

۱- چه خبردهنده از واقع باشد (مثل الثوب طاهر حتی ...) و چه غایت قید برای محمول باشد چنانکه در این کلام ما (که می گوئیم) الثوب طاهر الی ان یلاقی نجسا.

۲- و یا اینکه قضیه ظاهریه ای باشد (مثل: کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال ...) که مغیا شده است (و غایتش عبارتست از) علم به نابودی محمول (که همان طهارت و یا قذارت است)، چنانکه در ما نحن فیه:

۱- گاهی متکلم، صرف ثبوت حکم برای موضوع را قصد می کند، یا ظاهرا (مثل کلّ شیء طاهر) و یا واقعا (مثل: زید رئیسکم ...) بدون اینکه حالت سابقه طهارت برای آن موضوع را ملاحظه کند (که این همان قاعده طهارت است).

۲- و گاهی متکلم، مجرد استمرار (آن صفت ثابت شده) را از آن غایت قصد می کند و نه اصل ثبوت حکم (به طهارت) برای موضوع را، به نحوی که ثبوت الحکم مفروغ عنه یعنی مسلم است (که این همان استصحاب طهارت است).

و اولی (یعنی قاعده طهارت) از حیث مورد (و نه از حیث مناط) اعمّ است از دومی (که استصحاب طهارت) است، چرا که هرکجا که استصحاب طهارت جاری می شود، قاعده طهارت هم جاری می شود، و حال آنکه در بسیاری از موارد، قاعده طهارت جاری می شود و لکن استصحاب طهارت بخاطر نبودن حالت سابقه جاری نمی شود.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* دومین روایتی که برای استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص وارد گردیده کدام روایت است؟

روایت خاصه موثقه عمّار است که در این حدیث امام می فرماید: هر چیزی پاک است، تا اینکه علم پیدا کنی که آن چیز نجس است.

پس: این حدیث جمله خبریّه ای است که دارای غایت است و غایتش علم به قذارت است.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که در این روایت با این غایتی که وجود دارد دو جور معنا می شود:

۱- هر چیزی پاک است و این پاک بودن ادامه و استمرار دارد تا زمان علم به قذارت آن چیز.

۲- هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است، و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست ادامه دارد. حال:

- شیء، بنا بر معنای اوّل، مفروض الطهاره فرض می شود تا زمانی که فرد علم به قذارت آن شیء پیدا کند، که این موسوم به طهارت است.

- شیء، بنا بر معنای دوّم، مفروض الطهاره نیست، بلکه مشکوک الطهاره است و هر شیء

مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم شارع به طهارت تا زمان علم به قذارت آن شیء ادامه دارد، که این موسوم به قاعده طهارت است.

\* به عبارت دیگر در این روایت دو احتمال متصور است:

۱- اینکه مراد امام علیه السلام این باشد که: (کل شیء که یقینی الطهاره سابقا، طاهر، ای طهارته عند الشک مستمر حتی تعلم أنه قدر). یعنی: هر چیزی که قبلا طهارت آن محرز و مسلم بوده، در صورت شک در طهارت آن، طهارتش استمرار دارد تا زمانی که علم به نجاست آن پیدا کنی.

بنابراین: تا زمانی که شما یقین به طهارت آن شیء دارید، واقعا طاهر است.

زمانی هم که در مورد طهارت آن به شک می افتید، باز هم طهارتش علی الظاهر ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا کنید. که پس از علم به قذارت و نجاست آن دیگر حکم به طهارت آن نمی شود.

حال: براساس این احتمال، حدیث مزبور ظهور در استصحاب دارد و به درد آن می خورد.

چرا؟ زیرا:

اولا: در استصحاب است که وقتی چیزی سابقا یقینی الطهاره بوده و بعدا مشکوک الطهاره می شود، حکم به بقاء و استمرار آن می کنیم.

ثانیا: غایت یعنی حتی تعلم أنه قدر، خود غایت برای استمرار طهارت آن است یعنی طهارتی که به عنوان یک صفت برای شیء ثابت شده است، همچنان ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود.

به عبارت دیگر: غایت، غایت محمول یعنی طهارت است و نه غایت خود حکم به طهارت، چونکه غایت خود حکم به طهارت در کلام نیامده است و در این احتمال هم مراد نیست.

۲- اینکه مراد امام علیه السلام این باشد که: کل شیء مشکوک طهارته و نجاسته، فهو محکوم شرعا بالطهاره ظاهرا حتی تعلم أنه قدر. یعنی: طهارت ظاهریه را برای آن شیء اثبات می کنیم و این اثبات طهارت و یا حکم است که تا زمان علم به قذارت ادامه دارد.

حال:

۱- براساس این احتمال روایت ظهور در قاعده الیقین دارد و به درد آن می خورد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

۲- غایت یعنی حتی تعلم أنه قدر نیز غایت برای حکم و اثبات است، یعنی این حکم به طهارت علی الظاهر تا مرحله علم به قذارت ادامه دارد و لکن غایت برای خود طهارت نیست.





چونکه خود طهارت براساس این احتمال از اول مشکوک و غیر محرز بوده است و لذا نمی توان گفت که الآن هم استقرار دارد.

پس: غایت، غایت الحکم و الاثبات است و نه غایت الطهاره.

\* مقدمه بفرماید احکام شرعیّه بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱- احکام ظاهریه ۲- احکام واقعیّه

\* مراد از احکام واقعیّه چیست؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الامر برای اشیاء ثابت هستند و به لحاظ ذات و ماهیت اشیاء و با قطع نظر از علم و جهل مکلف برای آنها جعل و مقرر شده اند. مثل: الصلاه واجبه و یا الخمر حرام.

بنابراین: قضایایی که چنین احکامی را برای ما اثبات می کنند، قضایای واقعیّه نامیده می شوند، چرا که مبین احکام واقعیّه هستند.

\* احکام ظاهریّه چگونه احکامی هستند؟

احکامی هستند که ظاهراً و به لحاظ جهل مکلفین نسبت به حکم واقعی اشیاء، برای اشیاء جعل و اثبات می شوند.

فی المثل: اینکه در طهارت و نجاست فلان شیء شکّ می کنیم، و حکم می شود به طهارت آن در ظاهر، یک حکم ظاهری است.

بنابراین: قضایایی که مبین این گونه از احکام باشند، قضایای ظاهریّه نامیده می شوند.

\* قضایای شرعیّه به لحاظ غایت و عدم غایت بر چند قسم اند؟

بر دو دسته اند:

۱- برخی مغیّا به غایتی نیستند مثل: الخمر حرام و یا الغضب حرام.

۲- برخی هم مغیّا به غایتی می باشند که خود بر دو قسم اند: واقعیّه و ظاهریّه.

۱- قضایای واقعیّه، مبین احکام واقعیّه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: الثوب طاهر الی ان یلاقی النّجس.

یعنی: طهارت ثوب در اسلام یک حکم واقعی اولی است لکن تا زمان ملاقات با نجس، اما پس از ملاقات با نجس، متنجس شده و این خود نیز یک حکم واقعی است.

۲- قضایای ظاهریه، مبین احکام ظاهریه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر. و  
هكذا ...

ص: ۳۸۸

\* با توجه به مقدماتی که گذشت غرض از (و الاصل فی ذلک: ...) چیست؟

این است که: هر قضیه خبریه ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم باشد، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد و چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و چه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد. بلکه در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد، دارای چنین ظرفیتی هستند و این گنجایش و قابلیت را دارند که هر یک از دو معنای مذکور از آنها اراده شود. و لذا:

۱- گاهی مراد متکلم از کلامی که می گوید: صرفا اصل اثبات محمول برای موضوع است به نحوی که غایت این اثبات و یا این حکم که کار این متکلم است باشد. اعم از اینکه این اثبات، اثبات واقعی باشد چنانکه در قضایای واقعی چنین است و یا اینکه اثبات ظاهری باشد، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است مراد از آن این باشد که: کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو محکوم شرعا بالطهاره ظاهرا الی ان يحصل العلم بالقدره.

به عبارت دیگر: وقتی متکلم حتی تعلم را می آورد مرادش این است که این اثبات محمول برای این موضوع که بعنوان یک حکم از من صادر شده و فعل من است تا زمان علم به قذارت این شیء پابرجا و مستمر است. براساس این احتمال، حدیث مذکور، ظهور در قاعده طهارت داشته و دلیل بر آن می باشد.

۲- گاهی هم ممکن است مراد این متکلم از کلامش اثبات استمرار محمول است، پس از فراغت از اصل ثبوت محمول برای موضوع، اعم از اینکه این قضیه از قضایای واقعی باشد و یا ظاهریه، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است این باشد که: کل شیء یقینی الطهاره سابقا، طاهر، ای مستمر الطهاره الی ان يحصل العلم بالقدره.

به عبارت دیگر: غایت در این صورت غایت می شود برای محمول ثابت شده، یعنی این محمول و یا وصفی که برای موضوع ثابت شده است و سابقه ثبوتش را شما می دانید عمرش تا زمان حصول علم به قذارت شیء است.

براساس این احتمال حدیث مذکور ظهور در استصحاب داشته و دلیل بر آن می باشد.

پس: هر جمله خبریه ای که دارای موضوع، محمول و غایتی مثل حتی تعلم دارد ظرفیت و گنجایش دو جور معنا شدن را نیز دارد.

\*\*\*

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الرواية:

إما أن يكون خصوص المعنى الثانى، و هو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استحباب الطهارة. لكنّه خلاف الظاهر.

و إما خصوص المعنى الأوّل الاعمّ منه، و حينئذ لم يكن فيه دلالة على استحباب الطهارة و إن شمل مورده؛ لأنّ الحكم فيما علم طهارته و لم يعلم طرؤ القذاره له ليس من حيث سبق الطهارة، بل باعتبار مجرّد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعده الطهارة حتى فى مسبوق الطهارة، لا- استحبابها، بل تجرى فى مسبوق النجاسه على أقوى الوجهين الآتين فى باب معارضه الاستصحاب للقاعده.

ثمّ لا- فرق فى مفاد الروايه، بين الموضوع الخارجى الذى يشكّ فى طهارته من حيث الشبهه فى حكم نوعه، و بين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجى.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّه لا- وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادته المعانى الثلاثه من الروايه (١)- أعنى: قاعده الطهارة فى الشبهه الحكميه، و فى الشبهه الموضوعيه، و استحباب الطهارة؛ إذ لا مانع عن إرادته الجامع بين الاولين، أعنى: قاعده الطهارة فى الشبهه الحكميه و الموضوعيه.

نعم، إرادته القاعده و الاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين؛ لما عرفت (٢) أنّ المقصود فى القاعده مجرّد إثبات الطهارة فى المشكوك، و فى الاستصحاب خصوص إبقاءها فى معلوم الطهارة سابقاً، و الجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا.

و الفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعده البراءه و استحبابها، و لا جامع بينهما. (٣)

ص: ٣٩٠

١- القوانين ٢: ٦٠.

٢- فى الصفحه السابقه.

٣- فى النسخ بد « فيلزم - إلى - و لا جامع بينهما»: « و قد تفتن للزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين».

## معنای موثقه یا استصحاب و یا قاعده طهارت

### اشاره

وقتی به این (دو احتمال در معنای حدیث و بیان منشا این دو احتمال) آگاه شدی می گوئیم:

معنای این روایت:

۱- یا فقط معنای دوّم می باشد که همان اراده بر بیان استمرار طهارت است، پس از ثبوت اصل طهارت و مفروغ عنه بودن آن، که در این صورت (و چنین معنایی)، روایت دلیلی بر استصحاب طهارت است و لکن این گونه معنا کردن خلاف ظاهر است (چرا که مراد از کل شیء طاهر در ظاهر حدیث، هر شیء مشکوک الطهاره و النجاسه است و نه هر شیء مسبوق به طهارت).

۲- و یا تنها معنای اوّل (یعنی قاعده طهارت) مراد است که (موردا) اعّم از استصحاب طهارت است، که در این صورت دلالتی بر استصحاب طهارت در آن نمی باشد و لو شامل مورد استصحاب طهارت هم بشود (چرا که ملاک در قاعده طهارت شکّ است و لکن در استصحاب حالت سابقه) زیرا بنا بر قاعده طهارت، حکم در چیزی که طهارتش معلوم است و لکن عروض نجاست بر آن معلوم نیست، از جهت طهارت سابقه اش نیست، بلکه صرفاً به اعتبار مشکوک الطهاره بودن است.

پس این روایت مفید قاعده طهارت است، حتی در جائی که مسبوق به طهارت و یا مورد استصحاب طهارت) است، نه اینکه (دلیلی باشد بر) استصحاب طهارت.

بلکه بنا بر اقوای آن دو وجهی که در باب معارضه استصحاب با قاعده طهارت خواهد آمد، در مسبوق النجاسه هم این حدیث جاری می شود (مثلاً یکی شیئی قبلاً پاک بوده اکنون نمی دانیم که پاک است یا نجس لکن به لحاظ اینکه در طهارت و نجاست آن شکّ داریم می شود قاعده طهارت در آن جاری نمود، چرا که ملاحظه حالت سابقه در این قاعده ملاک نمی باشد، بلکه آنچه ملاک است، مجرد شکّ است).

سپس می فرماید: در مفاد این روایت فرقی بین آن موضوع خارجی که شکّ ما در طهارتش به جهت شکّ و شبهه (ما) در حکم نوع آن است، و بین آن موضوع خارجی جزئی مشکوک الطهاره که شکّ در طهارتش به جهت اشتباه در خود آن است نمی باشد. (یعنی فرقی نمی کند که شما حدیث مزبور را حمل بر قاعده طهارت بکنید و یا بر استصحاب طهارت).

پس: از آنچه ما بیان کردیم روشن می شود که هیچ گونه دلیلی بر این مطلب صاحب قوانین که

فرموده: اراده آن معانی سه گانه از روایت؛ یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه و قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه و استصحاب طهارت غیر ممکن است، وجود ندارد. چونکه مانعی از اراده قدر جمعی میان دوتای اولی یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه بر قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه وجود ندارد (و آن قدر جامع همان شیئی است که مشکوک الطهاره و النجاسه است).

### **(اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب با هم از موثقه ممکن نیست)**

بله، اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از عبارت، موجب استعمال لفظ (واحد) در اکثر از معنای واحد می شود. (چرا؟) زیرا متوجه شدید که مقصود در قاعده طهارت، صرف اثبات طهارت است در مشکوک و لکن مقصود در قاعده استصحاب تنها ابقاء طهارت (سابق) است، در اشیائی که سابقه طهارتشان معلوم است، و جمعی میان این دو مقصود متباین وجود ندارد، پس لازم می آید استفاده یک لفظ در اکثر از معنای واحد.

پس فرق بین این دو قاعده روشن است، مثل فرق میان قاعده برائت و استصحاب برائت که جمعی بین آنها وجود ندارد (چرا که در برائت اشتغال مجرد شک ملاک است و حال آنکه در استصحاب برائت ملاحظه عدم تکلیف در سابق ملاک است).

\*\*\*

### **تشریح المسائل**

\* حاصل مطلب در (اذا عرفت هذا فنقول ...) چیست؟

این است که پس از اینکه با دو احتمال در معنای حدیث و منشا این دو احتمال آشنا شدید نوبت می رسد به بیان قول حقّ و تعیین یکی از دو احتمال مذکور، و لذا می گوئیم: بطور کلی سه احتمال در حدیث شریف وجود دارد:

۱- اینکه از حدیث شریف هم قاعده طهارت اراده و استفاده می شود، هم قاعده استصحاب.

۲- اینکه خصوص قانون استصحاب طهارت از حدیث اراده شود.

۳- اینکه خصوص قاعده طهارت مراد حدیث باشد.

\* آیا احتمال اوّل یعنی اراده هم زمان قاعده طهارت و قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، زیرا اراده هر دو قاعده بطور هم زمان از حدیث مبتنی بر احد الامرین علی سبیل منع

الخلو است که هیچ کدام مورد قبول نیست.

۱- اینکه بگوئیم: استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد جایز است تا بشود هر دو معنا را اراده نمود و لکن چنین استعمالی محال است.

۲- اینکه بگوئیم: میان این دو قاعده قدر جامعی وجود دارد که کلام در آن قدر جامع استعمال شده و آن قدر جامع قابل انطباق بر هریک از این دو قاعده می باشد، و لکن قبلا بیان شد که این دو قاعده به لحاظ ملاک متباینین اند و لو موردا اعم و اخص باشند و دو معنای متباین را نمی شود با یک لفظ اراده نمود چرا که باز استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است و لذا قدر جامعی بین این دو وجود ندارد و این احتمال باطل است.

\* آیا احتمال دوم یعنی اراده خصوص قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، این نیز خلاف ظاهر است. چونکه آنچه از اطلاق جملات خبریه به ذهن تبادر می کند، اصل ثبوت محمول برای موضوع است و نه استمرار آن، چرا که بیان استمرار نیاز به بیان زائد دارد و لیس فلیس. پس این احتمال هم باطل است.

بنابراین احتمال سوم که مراد حدیث خصوص قاعده طهارت باشد تعیین پیدا می کند و لذا ربطی به استصحاب ندارد حتی در مواردی که شیء مسبوق الطهاره باشد.

\* پس غرض از (بل تجری فی مسبوق النجاسه علی اقوی و الوجهین...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا در مواردی که چیزی حالت سابقه نجاست دارد و اکنون ما شک در بقاء نجاست آن چیزی داریم و چنین موردی مجرای استصحاب است، اساسا قاعده طهارت مجری دارد یا نه؟

۱- برخی از جمله صاحب ریاض مدعی شده اند که چنین موردی تخصصا و موضوعا از تحت قاعده طهارت بیرون است.

۲- لکن به نظر شیخ قول حق این است که: در چنین مواردی نیز قاعده طهارت مجرا داشته و قابل جریان است و لکن قانون استصحاب نجاست، عند المعارضه بر آن مقدم می شود.

البته ادله هریک از این دو قول پس از ذکر تنبیهات استصحاب در بیان تعارض استصحاب با سایر قواعد خواهد آمد.

علی ای حال: قاعده طهارت به لحاظ مورد و مجری دامنه ای وسیع تر از استصحاب دارد.

\* مقدمه در تبیین شبهه در حکم کلی و جزئی و در شبهه در موضوع کلی و جزئی مثال بزنید؟

۱- شبهه در حکم کلی مثل اینکه ما ندانیم که آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟



۲- شبهه در حکم جزئی مثل اینکه ما ندانیم که آیا این مایع که در اختیار ماست حلال است یا حرام؟

۳- شبهه در موضوع کلی مثل اینکه ما نمی دانیم که بطور کلی آیا مدفوع و یا به تعبیر دیگر فضله پرندگان حرام گوشت پاک است یا نجس؟

۴- شبهه در موضوع جزئی خارجی مثل اینکه ما نمی دانیم این مایع خارجی خلّ است یا خمر؟ و یا بول است یا آب...؟ که در نتیجه نمی دانیم پاک است یا نجس؟

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ثم لا فرق فی مفاد الزّوايه ...) چیست؟

این است که: حدیث کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال در تمام موارد مذکور جاری بوده و دلالت دارند بر حلیت و طهارت در همه صور مزبور اعمّ از اینکه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه و لذا اختصاصی به شبهات موضوعیّه ندارند.

\* اگر کسی اشکال کند که این استعمال لفظ است در بیشتر از معنای واحد، که جایز نیست چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیّه قدر جامع وجود دارد و کلام در آن استعمال شده است و آن قدر جامع عبارتست از: شیء مشکوک الطهاره و النجاسه، اعمّ از اینکه این شیء کلی باشد چنانکه در شبهات حکمیّه چنین است و یا جزئی باشد، چنانکه در موضوعات خارجیّه و یا احکام جزئیّه چنین است.

حال: لفظ کلّ شیء در این معنای اعمّ استعمال شده و قابل انطباق بر هریک از مصادیق آن می باشد و مانعی در کار نیست.

\* پس مراد از (فعلم مما ذکرنا: انه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین: ...) چیست؟

پاسخ مرحوم شیخ است به کلام میرزای قمی که در کتاب قوانین پس از بحث مفصّل راجع به قاعده طهارت در شبهات حکمیّه و موضوعیّه و استصحاب طهارت و مشخص کردن مناطها می گوید: مراد از حدیث کلّ شیء طاهر حتی تعلم انه قدر، خصوص قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه است. و لذا شیخ می فرماید: از آنچه ما ذکر نمودیم، روشن می شود که اراده قاعده طهارت از حدیث چه در شبهه موضوعیّه و چه در شبهه حکمیّه بلامانع است. چرا؟ زیرا قدر جامع دارند و کلام در آن قدر جامع استعمال می شود و لکن اراده قاعده طهارت و استصحاب طهارت هر دو ممنوع است، چرا که قدر جامع ندارند مثل قاعده برائت با استصحاب برائت که در احکام تکلیفیه فاقد قدر جامع اند.

و قد خفى ذلك على بعض المعاصرين،<sup>(١)</sup> فزعم جواز إرادته القاعده و الاستصحاب معا، و أنكر ذلك على صاحب القوانين فقال: إن الروايه تدلّ الروايه تدلّ على أصليين.

أحدهما: أن الحكم الأوّلى للأشياء ظاهرا هي الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه، و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب.

الثانى: أن هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسه، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته،<sup>(٢)</sup> انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسه»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الاصل الأوّلى، فليس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغنيا بزمان العلم بالنجاسه، بل هو مستمرّ إلى زمن نسخ هذا الحكم فى الشريعة، مع أن قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأوّل الذى هو الموضوع للحكم الثانى، فمن أين يصير الثانى مغنيا به؟! إذ لا يعقل كون شىء فى استعمال واحد غايه لحكم و لحكم آخر يكون الحكم الأوّل المغنيا موضوعا له.

و إن كان هو الحكم الواقعى المعلوم- يعنى أن الطهاره إذا ثبتت واقعا فى زمان، فهو مستمرّ فى الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسه- فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهرى فيما علم ثبوت الطهاره له واقعا فى زمان، فأين هذا من بيان قاعده الطهاره من حيث هي للشىء المشكوك من حيث هو مشكوك؟!

و منشأ الاشتباه فى هذا المقام: ملاحظه عموم القاعده لمورد الاستصحاب، فيتخيل

ص: ٣٩٥

١- هو صاحب الفصول.

٢- الفصول: ٣٧٣.

أنّ الروايه تدلّ على الاستصحاب، و قد عرفت:

أنّ دلالة الروايه على طهاره مستصحب الطهاره غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهاره، و الّا فقد أشرنا إلى أنّ القاعده تشمل مستصحب النجاسه أيضا، كما سيجيء.

و نظير ذلك ما صنعه صاحب الوافيه؛ حيث ذكر روايات «أصله الحلّ» الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام. (1)  
ثمّ على هذا، كان ينبغي ذكر أدلّه أصله البراءه؛ لأنّها أيضا متصادقه مع الاستصحاب من حيث المورد.

ترجمه

### کلام صاحب فصول در دلالت حدیث بر هر دو قاعده

#### اشاره

این نکته (که این دو قاعده ملاکا متباینین هستند) بر برخی از معاصرین ما یعنی فاضل نراقی صاحب فصول، مخفی مانده است که در نتیجه گمان به جواز قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از حدیث برده اند. و لذا در رابطه با این مطلب به صاحب قوانین اعتراض کرده می گوید:

این دو روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد:

۱- یکی از این دو اصل این است که: حکم اولی (یعنی حکمی که به صرف شک پیدا می شود)

برای اشیاء در صورت عدم علم به نجاست آنها، علی الظاهر، نجاست است، و این (که همان قاعده طهارت است) ربطی به مسأله استصحاب (و ملاحظه حالت سابقه) ندارد.

۲- اصل دیگر اینکه این حکم (به طهارت) ادامه دارد تا زمان علم به نجاست (شیء مشکوک الطهاره)، و این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصادیق آن است.

### (مناقشه شیخ (ره) در کلام صاحب فصول)

#### اشاره

می گویم: ای کاش می فهمیدم که مشار الیه هذا در این کلامش که می گوید: هذا الحكم مستمر الی ... چیست؟ و لذا:



۱- اگر این مشار الیه همان حکمی است که از اصل اولی استفاده می شود (یعنی طهارت اشیاء تا زمان علم به قذارشان)، استمرار این حکم، نه ظاهراً و نه واقعاً، محدود به زمان علم به نجاست نیست، بلکه قانونی (شرعی) است که تا زمان نسخ آن، اگر قرار است که نسخ بشود) از جانب شارع، ادامه و استمرار دارد.

مضافاً بر اینکه این سخن امام علیه السلام که می فرماید: حتی تعلم ... وقتی از توابع حکم اولی (که صغری می باشد) و موضوع است برای حکم دوّم (یعنی جمله کبری) چگونه حکم دوّم (یعنی استصحاب طهارت) معنیاً می شود به همین غایت (که غایت است برای موضوع یعنی قاعده طهارت) زیرا: معقول نیست که یک شیء در یک استعمال، غایت برای دو حکم باشد، که حکم اولی (یعنی قاعده طهارت) که خود معنیاً شده است به این غایت، موضوع (واقع شده) برای آن ب دوّم (یعنی استصحاب طهارت).

۲- و چنانچه مشار الیه هذا (قاعده طهارت نباشد، بلکه) همان حکم واقعی معلوم است، بدین معنا که اگر طهارت (برای یک شیئی) در یک زمانی، واقعاً ثابت شد (و سپس در آن شکّ کردی) آن طهارت واقعیه استمرار دارد (یعنی استصحاب می شود) تا زمان علم به نجاست آن، پس در این صورت: این کلام سوق داده شده است برای بیان استمرار ظاهری (که همان استصحاب است) در اموری که ثبوت طهارت برای آنها در یک زمانی معلوم است.

بنابراین: این معنا (که مراد طهارت واقعیه برای اشیاء مسلّمه است) چه ربطی دارد به بیان اصل قاعده طهارت (ظاهریه) از آن جهت که برای اشیاء مشکوک است از آن جهت که مشکوک اند؟

### (منشا اشتباه مذکور)

سرچشمه اشتباه در این مورد، لحاظ عمومیت قاعده طهارت است، نسبت به مورد استصحاب.

در نتیجه خیال شده است که این روایت، دلالت دارد بر استصحاب طهارت، و حال آنکه دانستید که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب الطهاره، غیر از دلالت آن بر اعتبار استصحاب طهارت است و الاً (اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید دلالت این حدیث بر طهارت مستصحب النجاسه نیز عین دلالت آن بر اعتبار استصحاب نجاست و یا مستلزم آن می بود) و لکن ما قبلاً اشاره کردیم که قاعده طهارت شامل مستصحب النجاسه می شود، ولی قاعده طهارت در مستصحب النجاسه، غیر از استصحاب نجاست است.

و مشابه این اشتباه، اشتباهی است که فاضل تونی صاحب وافیه مرتکب شده است، آنجا که روایات اصاله الحَلَّ را که در شبهات حکمیّه و یا موضوعیّه در این باب (یعنی باب استصحاب) وارد شده اند، ذکر می کند.

بنابراین: ذکر ادله اصاله البراءه نیز در اینجا شایسته و سزاوار بود، چرا که ادله اصاله البراءه نیز از حیث مورد تصادق دارند با استصحاب البراءه.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین ...) چیست؟

این است که مرحوم نراقی که از معاصرین شیخ انصاری (ره) می باشد در این مسئله از یک نکته اساسی غفلت کرده و لذا متوجه نشده است که برداشت هم زمان قانون استصحاب طهارت و قاعده طهارت از حدیث کَلَّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر باطل است.

\* ادعای جناب فاضل چیست؟

این است که: این روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد: یکی استصحاب طهارت، یکی هم قاعده طهارت.

\* دلیل ایشان چیست؟

۱- این است که: فراز اول حدیث یعنی کَلَّ شیء طاهر، دلالت دارد بر حکم اولی، یعنی حکمی که به صرف شک پیدا می شود. و لذا می گویند: حکم اولی اشیاء به هنگام شک در طهارت و نجاست آنها و نداشتن علم به طهارت و نجاست واقعی، علی الظاهر، طهارت است.

به عبارت دیگر کَلَّ شیء طاهر، یعنی: کَلَّ شیء شک فی طهارته و نجاسته، طاهر، ای محکوم شرعا بالطهاره ظاهرا. به عبارت ساده تر: هر شیئی که شما شک دارید که آیا پاک است یا نجس، شرعا تا زمان علم به قذارتش محکوم به طهارت است.

مفهوم آن این است که: وقتی شک تو در اثر علم به قذارت آن شیء برطرف شد، حکم به طهارت آن هم، عمرش به پایان می رسد. این همان قاعده طهارت است که بخاطر عدم لحاظ حالت سابقه در آن ربطی به استصحاب ندارد.

۲- اینکه فراز پایانی حدیث، یعنی: حتی تعلم أنّه قدر، نیز دلالت دارد بر اینکه: هذا الحكم

یعنی این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده بر موضوع تا زمان علم به قذارت استمرار دارد.

این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصداقی از مصادیق آن است.

پس: این روایت به درد هر دو باب می خورد: قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب در مورد خودش.

\* مراد شیخ از (اقول: لیت شعری ما المشار الیه بقوله: ...) چیست؟

می فرماید: ای کاش می دانستم که مشار الیه کلمه (هذا) در بند اول عبارت جناب فاضل چیست؟

\* نظر خود جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: دو احتمال در آن متصور است که به هر دو احتمال هم ایراد وارد است:

۱- اینکه مشار الیه هذا، همان حکمی باشد که از اصل اول ایشان برداشت می شود و آن این بود که: کلّ شیء مشکوک الطهاره و النجاسه ظاهر ظاهرا، الی ان يحصل العلم بقذارته.

یعنی این حکم استمرار دارد تا زمان علم به قذارت.

اگر مراد جناب نراقی این باشد دو ایراد عمده بر آن وارد است: یک ایراد این است که: کلّ شیء ظاهر ... یک قانونی است که توسط شارع اسلام جعل شده و یک قانون تشریحی است که الی الابد استمرار دارد. چرا که حلال محمّد حلال الی یوم القیامه، و حرامه حرام الی یوم القیامه.

پس: قاعده طهارت مغیا به این غایت است، نه مغیا به غایت علم به قذارت، حال شما چطور می فرمائید هذا الحکم مستمر تا زمان علم به قذارت.

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قذارتش ادامه دارد بدین معنا که با علم به قذارتش، عمر طهارتش نیز به پایان می رسد، و این فرق می کند با حکم کلی شرعی. به عبارت دیگر: پس از علم به قذارت و نجاست در حقّ شخص مکلف، قاعده طهارت دیگر جاری نیست چرا که موضوع ندارد، بخاطر اینکه موضوعش شک بود که با آمدن علم از بین می رود، و لکن عمر قانون کلی محدود به این حد نیست.

به عبارت دیگر: اگر این قانون کلی در زمان دیگری و یا در جای دیگری موضوع پیدا کند، در آنجا جاری می شود.

ایراد دیگر به مراد و مقصود شما این است که: این احتمال مستلزم تقدم شیء علی نفسه می باشد که این مستلزم احتمال نقیضین است و اجتماع نقیضین هم باطل است. به عبارت دیگر:

اولا: در کلام شما یک صغری وجود دارد و یک کبری، بدین صورت که:

۱- کلّ شیء طاهر، تقدیرش چنین است که:

- کلّ شیء مشکوک بالطهاره و النجاسه، محکوم بالطهاره الی زمن العلم بالقذاره. (صغری)

- و الحکم بطهاره شیء مشکوک الی زمن العلم بالقذاره، مستمرّ الی زمن العلم بالقذاره.

(کبری).

شما اصل اوّل یعنی قاعده طهارت را از کلام امام علیه السّلام استفاده کردید، سپس همان حکم اوّل و یا قاعده طهارت را با همان قید، (حتی تعلم أنّه قدره)، موضوع قرار دادید برای حکم دوّم که مستمرّ است و دوباره محمول یعنی مستمرّ را در این حکم دوّم مغمّا کردید به همین حتی تعلم أنّه قدره.

بنابراین:

۱- شیء واحدی به نام حتی تعلم، هم غایت شده برای حکم اوّل که طهارت ظاهریه است و هم غایت شده برای حکم ثانی که استمرار همان طهارت ظاهریه است.

۲- حکم اوّل یعنی صغری، موضوع قرار گرفته برای مجموع کبری. و لذا: حتی تعلم هم در موضوع اخذ شده است، هم در محمول.

پس: چیزی که غایت محمول است، بر محمول مقدم شده است، چرا که در رتبه موضوع اخذ شده است، درحالی که موضوع طبعا و رتبه بر محمول مقدم است.

به عبارت ساده تر: حتی تعلم در موضوع اخذ شده درحالی که موضوع رتبه مقدم بر محمول است، در محمول اخذ شده، درحالی که محمول رتبه مؤخر است.

پس: شیء واحد باید در آن واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر، در نتیجه تقدم شیء بر نفس خودش پیش می آید و این باطل است.

۲- و اما احتمال دوّم این است که مشار الیه هذا، آن حکم مذکور در اصل اوّل که به شکل قاعده طهارت بیان شده نباشد، بلکه اموری باشد که سابقا و فی الواقع پاک بوده اند و به تعبیر دیگر حکمی به نام طهارت در واقع برای شیئی ثابت شده است و ما هم به آن یقین داریم، چنین حکمی علی الظاهر تا زمان علم به قذارت مستمرّ است.

اگر مراد شما این باشد، حدیث شریف سوق داده شده برای بیان قاعده استصحاب و ربطی به قاعده طهارت در شیئی مشکوک من حیث هو مشکوک یعنی بدون ملاحظه حالت سابقه ندارد.



تا اینکه دلیل آن اصل هم باشد.

ص: ۴۰۰

بنابراین: جناب نراقی به هر نحو که احتمالات را بررسی کنیم، استفاده هر دو قاعده از این روایت ناتمام است.

\* غرض از (و منشا الاشتباه فی هذا المقام: ...) چیست؟

این است که ایشان به لحاظ اینکه قاعده طهارت از نظر مورد اعمّ از استصحاب است، بدین معنا که حتی در مواردی هم که شکّ ما حالت سابقه دارد و در اصطلاح مستصحب الطهاره است جاری می شود، خیال کرده است که علاوه بر قاعده طهارت، قاعده استصحاب نیز برداشت می شود.

به عبارت دیگر: جناب نراقی دیده است که قاعده طهارت مورد اعمّ از قاعده استصحاب است و چه بسا می توان در برخی موارد که قاعده طهارت اجرا می شود، قاعده استصحاب هم جاری نمود و لکن به این نکته توجه نکرده اند که این دو قاعده منطبق و به لحاظ ملاک کاملاً متباین اند، و قدر جامعی هم بین این دو قاعده وجود ندارد.

\* پس غرض از (و قد عرفت: أنّ دلالة الروایة علی طهاره مستصحب الطهاره ...) چیست؟

این است که: با توجه به مباحثی که گذشت متوجه شدید که روایت کُلّ شیء طاهر: هم در استصحاب طهارت جاری می شود، و هم در مستصحب الطهاره که طهارت مشکوک که حالت سابقه یقینی دارد جاری می شود. و لکن باید بدانید که دلالت روایت بر مستصحب الطهاره غیر از دلالت آن بر حجّیت استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: در دلالت روایت بر استصحاب طهارت و مستصحب الطهاره، استلزام و یا عینیتی وجود ندارد. بخاطر اینکه اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید می گفتیم که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب النجاسه نیز عین دلالت آن بر استصحاب نجاست و یا مستلزم آن است، و حال آنکه احدی به این مطلب قائل نیست.

به عبارت دیگر: جناب نراقی شما باید بدانید که اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره، غیر از اجرای آن در استصحاب طهارت است، یعنی وقتی شما قاعده طهارت را اجرا می کنید بدین معناست که:

چیزی قبلاً پاک بوده است و لکن الآن نمی دانید پاک است یا نه؟ و لکن می دانید که حالت سابقه اش طهارت است، این را می گویند مستصحب الطهاره.

در اینجا قاعده طهارت تنها و به صرف شکّ در طهارت و نجاست این شیء و نه به لحاظ حالت سابقه طهارت آن، اجرا می شود.

این می شود قاعده طهارت در مستصحب الطهاره و نه استصحاب الطهاره.

به عبارت دیگر: ملاک در استصحاب طهارت ملاحظه حالت سابقه است و لکن ملاک در قاعده طهارت صرفاً شک در طهارت و نجاست است.

بله، قبلاً گفته شد که ممکن است ما قاعده طهارت را در مستصحب النجاسه هم جاری کنیم و فی المثل بگوئیم: این شیء قبلاً نجس بود، اکنون نمی دانیم که پاک است یا نجس، قاعده طهارت را در اینجا جاری کرده می گوئیم: ان شاء الله که پاک است. لکن نه به لحاظ حالت سابقه، بلکه به لحاظ شک در طهارت و نجاست آن.

پس: یجری قاعده الطهاره فی مستصحب الطهاره و یا فی مستصحب النجاسه و لکن این غیر از استصحاب طهارت است که ما به لحاظ حالت سابقه، طهارت شیء را استصحاب می کنیم و نه به لحاظ شک.

\* جناب شیخ حال که بنا شد یکی از این دو قاعده از روایت استفاده شود، به نظر حضرت عالی بهتر است کدام یک از این دو قاعده را از آن استفاده کنیم؟

به نظر ما صلاح این است که قاعده طهارت از آن استفاده شود و نه استصحاب طهارت چونکه قضیه کلی شیء طاهر، را پیش هر کسی که ببریم این گونه معنا می کند که: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابت برای شیء مشکوک ثابت باشد. چرا که ثبوت الطهاره غیر از طهاره الثابته است.

به عبارت دیگر: این قضیه یک قضیه خبریه است و قضیه خبریه، خبر می دهد از ثبوت محمول برای موضوع.

\* پس مراد از (نظیر ذلک ...) چیست؟

اشاره به سومین خبر از روایات خاصه، یعنی خبر حلیت است که می فرماید: کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه.

باید توجه نمود که در این حدیث نیز، جملات مغیبات به غایتی هستند، و ظرفیت همان دو احتمال و یا به تعبیر دیگر دو قاعده الحلیه و استصحاب الحلیه را دارند. چرا؟ زیرا:

۱- می توان گفت این حدیث شریف برای بیان استمرار حلیت ثابت است. یعنی بیان می کند که چیزهایی که قبلاً حلیتشان ثابت شده است، این حلیت تا زمان علم به حرمت استمرار دارد، که این می شود همان استصحاب الحلیه.

۲- و می توان گفت که مراد این حدیث شریف، حلیت ثابت شده برای شیء نیست، بلکه

مرادش بیان ثبوت الحلیه و استمرار این ثبوت الحلیه و یا حکم به ثبوت حلّیت است برای اشیاء مشکوکة تا زمان علم به حرمت. که این می شود قاعده حلّیت.

البته در معنای اوّل یعنی استصحاب حلّیت، لحاظ حالت سابقه ملاک است و لکن در معنای دوّم یعنی قاعده حلّیت مجرد شکّ در حلّیت و حرمت شیء.

نکته قابل توجه اینکه: در اینجا نیز قاعده حلّیت به لحاظ مورد اعمّ است از استصحاب حلّیت، بدین معنا که هرکجا استصحاب حلّیت جاری شود، قاعده حلّیت هم اجرا می شود، و لکن معلوم نیست که هرکجا قاعده حلّیت جاری شد، استصحاب حلّیت نیز اجرا شود.

فی المثل می گوئیم: عصیر عنبی قبل از اینکه به جوش بیاید حلال بود، حال که به جوش آمده نمی دانم که حرام شده یا نه؟ در اینجا هم می توان استصحاب حلّیت جاری نمود، هم قاعده حلّیت.

امّا اگر گفتیم که لحم الحمیر در اسلام حرام است یا حلال؟ دیگر نمی شود استصحاب الحلیه جاری نمود و لکن می توان قاعده حلّیت را جاری کرد.

علی ایّ حال: منشا هر دو احتمال نیز همان است که در حدیث قبلی گفته آمد و عقیده شیخ نیز بر آن است که این حدیث نیز دلیل بر اصاله الحلیه است و ربطی به قانون استصحاب حلّیت ندارد. منتهی به جای فاضل نراقی (ره) در این خبر و یا اخبار عقیده فاضل تونی مطرح است که همان قاعده مرحوم نراقی است و پاسخ ما به ایشان نیز این است که: از اخبار حلّیت یک اصل یعنی اصاله الحلیه و یا به تعبیر دیگر قاعده الحلیه استفاده می شود.

\* پس غرض شیخ از (ثم علی هذا، کان ینبغی ذکر ادله اصاله البراءه ...) چیست؟

این است که نظیر همین حرفهائی را که زده شد می توان در ادلّه و اخبار برائت گفت مثل: کل شیء مطلق حتی یردد فیه نهی او امر. و یا الناس فی سعه ما لا یعلمون ... و هكذا.

حال تمام آنچه در حدیث حلّیت و طهارت گفته شد در اینجا نیز گفته می شود، با این تفاوت که:

۱- در اخبار طهارت سخن از قاعده طهارت و استصحاب آن بود.

۲- در اخبار حلّیت، سخن از قاعده حلّیت استصحاب آن بود، که مربوط به احکام تکلیفیه است.

۳- در اخبار برائت سخن از اصل برائت و استصحاب آن است.

\*\*\*

فالتحقيق: أن الاستصحاب - من حيث هو - مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، و الحَلّ، و الطهاره، و إن تصادقت مواردها.

ثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الزوايه المذكوره على احد المعنيين، و الظاهر إرادته القاعده - نظير قوله (عليه السلام): «كلّ شيء لك حلال» (١)؛ لأنّ حمله على الاستصحاب و حمل الكلام على إرادته خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة خبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: «حتى تعلم» يدلّ على استمرار المغيّا، لكن المغيّا به الحكم بالطهاره، يعنى: هذا الحكم الظاهري مستمرّ له إلى كذا لا أنّ الطهاره الواقعیه المفروغ عنها مستمرّه ظاهرا إلى زمن العلم.

ترجمه

### حاصل و نتیجه بحث

### اشاره

پس تحقیق مطلب این شد که: استصحاب از آن جهت که استصحاب است (و حالت سابقه در آن لحاظ می شود) مخالف با قواعد سه گانه، یعنی قاعده البراءه، قاعده الحلیه و قاعده الطهاره است (یعنی ملاکا با آنها تباین کلی دارد)، گرچه به لحاظ موارد تصادق دارد.

### (ظاهرا مراد از حدیث، قاعده طهارت است)

از تمام آنچه که ما گفتیم ثابت شد که آنچه متعین است حمل این روایت مذکوره است بر یکی از آن دو معنا، که ظاهرا مراد قاعده طهارت است مثل این سخن امام علیه السّلام که می فرماید: هر چیزی برای تو حلال است (تا اینکه علم به حرمت آن چیز پیدا کنی) چرا؟ زیرا حمل این روایت بر

ص: ۴۰۴

استصحاب و به تعبیر دیگر حمل این کلام بر اراده کردن خصوص استمرار در چیزی که طهارت قبلی اش معلوم است، خلاف ظاهر است، زیرا ظهور یک جمله خبریه، اثبات محمول است برای موضوع، و نه اثبات استمرار.

بله، قول امام علیه السلام یعنی حتی تعلم، دلالت دارد بر استمرار مغنیا، لکن آنچه مغنیا به حکم طهارت است، یعنی این حکم ظاهری استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت. (یعنی این غایت الحکم و اثبات الطهاره او الحلیه است) نه خود طهارت واقعیه که طهارتش ثابت شده است، استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (فالتحقیق ...) چیست؟

آخرین بیان جناب شیخ است در این مسئله مبنی بر اینکه: قاعده استصحاب در هر یک از اخبار طهارت و اخبار حلیت و اخبار براءت به لحاظ ملاک و مناط با قواعد ثلاثه یعنی قاعده طهارت و قاعده حلیت و اصل براءت یا قاعده اشتغال تباین کلی دارد و لکن به لحاظ مورد رابطه آنها عام و خاص است، و لذا: اراده کردن دو قانون از هر یک از احادیث مذکور صحیح نمی باشد.

بنابراین: حمل بر یکی از دو قاعده تعیین پیدا می کند، که به عقیده ما حمل اخبار طهارت بر قاعده طهارت و اخبار حلیت بر قاعده حلیت و اخبار براءت بر اصل براءت، بر حمل هر یک از این اخبار بر استصحاب، اولویت دارد. چرا؟ زیرا که ظاهر جملاست خبریه اثبات اصل محمول از برای موضوع است، و نه اثبات استمرار محمول برای موضوع پس از فراغت از اصل ثبوت، چونکه اثبات استمرار نیاز به بیان زائد دارد که از ظاهر کلام بیان زائد فهمیده نمی شود. چرا؟ بخاطر اینکه ظاهر کلام، فهو مستمر الطهاره و الحلیه او البراءه نیست، بلکه فهو طاهر او حلال ... است.

پس هیچ یک از این روایات ثلاثه به درد اثبات حجیت استصحاب نمی خورد.

\* غرض از (نعم، قوله، حتی تعلم، يدلّ علی استمرار المغنیا ...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: آیا غایت بودن حتی تعلم، قرینه بر اراده استمرار است؟ و لذا شیخ در پاسخ می فرماید: این غایت، غایت الحکم و اثبات الطهاره او الحلیه است و نه غایت خود طهارت یا حلیت. چرا؟ زیرا: اصل طهارت از ابتدای کار مشکوک است و هیچ گاه متیقّن و مسلّم نبود تا حتی تعلم غایت آن باشد و به درد استصحاب بخورد.

و منها: قوله (عليه السلام): «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» (١). و هو و إن كان متحدا مع الخبر السابق (٢) من حيث الحكم و الغايه ألما أنّ الاشتباه في الماء من غير جهه عروض النجاسه للماء غير متحقق غالبا، فالاولى حملها على إرادته الاستصحاب، و المعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتى تعلم ...، أي: تستمرّ طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له، سواء كان الاشتباه و عدم العلم من جهه الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقى للنجس و البئر، أم كان من جهه الاشتباه في الامر الخارجيّ، كالشكّ في ملاقاته للنجاسه أو نجاسه ملاقيه.

و منها: قوله (عليه السلام): «إذا استيقنت أنّك توضأت فيأياك أن تحدث وضوءا، حتى تستيقن أنّك أحدثت» (٣).

و دلالتة على استصحاب الطهاره ظاهره.

ترجمه

### روایت سوم:

و از جمله روایت خاصه که استصحاب را در مورد خاصی به اجرا در آورده این سخن امام علیه السلام است که می فرماید: هر آبی پاک است تا اینکه علم به تنجس آن پیدا کنی.

این حدیث گرچه به لحاظ حکم (به طهارت) و غایت (حتی تعلم) مثل همان حدیث قبلی است، و لکن شبهه در آب از غیر جهت عروض نجاست بر آن، غالبا متحقق نمی شود. (منظور این است که در حدیث قبلی دو احتمال داده می شد که یا قاعده طهارت بود و یا استصحاب طهارت

ص: ۴۰۶

۱- الوسائل ۱: ۱۰۰، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۵، و فيه: «حتى يعلم».

۲- أي موثقه عمّار المتقدّمه في الصفحة ۷۲.

۳- التهذيب ۱: ۱۰۲، الحدیث ۲۶۸.

لکن در این حدیث تنها استصحاب طهارت منظور است و کاری با قاعده طهارت ندارد چرا که آب بر حسب خلقت اصلیه اش پاک است، اگر هم نجس بشود، در اثر عروض نجاست بر آن است).

پس حمل این حدیث بر اراده استصحاب طهارت سزاوارتر است و لذا معنای آن این است که آبی که طهارتش به حسب خلقت اولیه معلوم است، پاک است تا اینکه علم پیدا کنی به اینکه نجس است.

یعنی طهارت مفروضه (و قبلی آن) استمرار دارد تا هنگام علم به عروض نجاست بر آن، خواه این شک و شبهه و عدم علم، از جهت اشتباه در حکم (یعنی شبهه حکمیّه) باشد، مثل آب قلیل ملاقات کننده با نجس و آب چاه (که طبق دستور شارع، طهارت آن را استصحاب می کنیم)، و یا از جهت اشتباه در امر خارجی (یعنی شبهه موضوعیّه) باشد، مثل شک در ملاقات آن با نجاست و یا نجاست ملاقات کننده (مثلاً بچه) با آن.

### (روایت چهارم)

و از جمله روایات خاصه، این سخن امام علیه السلام است که می فرماید: وقتی یقین داشتی بر اینکه وضو داری، پس از آن هرگاه که شک کردی که آیا وضو داری یا نه؟ از اینکه وضوی مجدد بگیری (البته به قصد وجه) برحذر باش.

- دلالت این حدیث بر استصحاب طهارت روشن است.

\*\*\*

### تشریح المسائل

#### اشاره

\* سومین حدیث از احادیث خاصه که دلالت بر استصحاب در مورد خاص دارند کدام حدیث است؟

حدیث آب است بدین معنا که امام علیه السلام فرمودند: الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس. که مثل کلّ شیء طاهر حتی تعلم، معنیاً به غایت است و دو احتمال در آن متصور است. یعنی: این حدیث به لحاظ حکم که طهارت باشد و غایت که حتی تعلم باشد همچون حدیث قبلی است و در حقیقت یکی از مصادیق آن است. چرا؟ زیرا در آن حدیث، کلّ شیء موضوع بود و در این حدیث الماء موضوع است و ماء نیز شیئی از اشیاء است.



\* پس چرا شیخ آن را جداگانه ذکر کرده است؟

زیرا: در این حدیث موضوع ماء است که حالت سابقه طهارت در آن به لحاظ خلقت اولیه محرز و مسلم است. و حال آنکه موضوع در حدیث قبلی کلّ شیء است و چه بسا شیئی از اشیاء مثل مدفوع پرندگان حرام گوشت به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه مشکوک الحکم باشد.

بنابراین: موضوع در عبارت کلّ شیء طاهر متناسب با قاعده طهارت است که ملاک در آن صرف شکّ فی النجاسه و الطهاره است.

امّا در حدیث الماء کله طاهر، که موضوع به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه قطعی الطهاره است و این طهارت حکم واقعی آن است یعنی حالت سابقه آنها محرز است لکن گاهی در اثر عروض عوارضی، ما شکّ می کنیم که آیا فلان آب نجس شده است یا بر طهارت خود باقی است؟ که آن هم گاهی شبهه موضوعیه است.

فی المثل: نمی دانیم آب چاه در حکم آب قلیل است تا به صرف ملاقات با نجس متنجس شود و یا در حکم آب کثیر است تا به مجرد ملاقات با نجس، متنجس نشود؟

علی ای حال: حالت سابقه یعنی پاکی آن محرز است و لذا به هنگام شکّ در نجاست یا طهارت آن به حکم حدیث مزبور یعنی الماء کله طاهر حکم می کنیم به بقاء آن طهارت سابقه اش.

پس از نظر شیخنا این حدیث می تواند دلیل بر استصحاب آن هم در خصوص باب طهارت و نجاست باشد و لکن یک قانون کلی نیست تا که در ابواب دیگر نیز از آن استفاده شود.

\* چهارمین روایت از روایات خاصّه که در این باب بدانها تمسک شده کدام روایت است؟

این قول امام علیه السلام است که می فرماید: هرگاه یقین کردی که وضو گرفتی، از وضوی دوباره (البته یتّ طهارت) تا زمانی که یقین حاصل کنی که حدثی از تو سر زده است.

پس: تا یقین (به حدث) نداری بر وضوی سابق باقی بمان.

\* نظر جناب شیخ در رابطه با این حدیث چیست؟

دلالت این حدیث شریف را بر استصحاب واضح و روشن می داند و لکن آن را مخصوص به باب استصحاب طهارت می داند و قاعده کلی از آن استفاده می شود.

\*\*\*

\* جناب شیخ از جمله روایاتی که برای اثبات حجیت استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص هم وارد گردیده است، حدیث (کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر) می باشد. انما الکلام در این حدیث چیست؟

در این است که: این حدیث با توجه به غایتی که دارد ظرفیت و گنجایش دو گونه معنا شدن را دارد. یعنی:

می توان گفت معنای آن این است که:

۱- هر چیزی پاک است و طهارتش ادامه دارد تا زمان حصول علم به قذارتش.

۲- و می توان گفت معنای آن این است که: هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست پابرجاست.

حال: بنا بر معنای اول، شیء را مفروض الطهاره گرفتیم تا زمانی که فرد شاکّ علم به نجاست آن پیدا کند، که این همان استصحاب طهارت است، چرا که حالت سابقه را در این حکم لحاظ کردیم.

بنا بر معنای دوم، شیء را مشکوک الطهاره و النجاسه فرض کردیم، بدون لحاظ حالت سابقه و سپس حکم به طهارت آن نمودیم، چرا که حکم شارع است و این حکم شارع تا زمان علم به نجاست شیء ادامه دارد، که این همان قاعده طهارت است.

\* باز هم جناب شیخ بفرمائید انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این حدیث شریف مربوط به استصحاب طهارت است یا مربوط به قاعده طهارت؟

\* پاسخ حضرت عالی چیست؟

این است که: استصحاب طهارت مربوط به جائی است که یک شیئی که قطعا و مسلما پاک بوده لکن ما در ادامه طهارتش شکّ می کنیم، لکن به ملاحظه همین حالت سابقه طهارتش حکم می کنیم به ادامه طهارت آن تا اینکه علم به نجاستش پیدا کنیم، این همان استصحاب طهارت است.

اما در قاعده طهارت ملاک پاک بودن یک شیء در سابق و یا ملاحظه حالت سابقه آن شیء در سابق نیست، بلکه یک شیء از آن جهت که یک شیء است مشکوک الطهاره و النجاسه است، یعنی ما شک می‌کنیم که فلان شیء پاک است یا نجس؟

و لذا به ملاحظه همین شک در طهارت و نجاست آن، شارع حکم می‌کند به پاک بودن آن تا زمان علم به قذارتش.

پس در اینجا صحبت از سابقه طهارت و مفروغ عنه بودن طهارت نیست بلکه صحبت از شک است حال اگر سؤال کنید که حدیث مزبور ظهور در استصحاب دارد یا قاعده طهارت؟

می‌گوییم دو احتمال در این حدیث شریف وجود دارد:

۱- بنا بر معنای اول: حتی برای غایت استمرار طهارت است تا علم به قذارت.

۲- بنا بر معنای دوم، حتی برای استمرار حکم به طهارت هر شیء است که مشکوک است تا زمان علم به قذارت.

به عبارت دیگر:

- در معنای اول صفت و یا طهارتی که قبلاً ثابت شده استمرارش تا زمان علم به قذارت مد نظر است.

- در معنای دوم، استمرار صفت ثابت شده مد نظر نیست، بلکه عمر و استمرار اثبات حکم مد نظر است.

پس قاعده طهارت ملاک با استصحاب طهارت فرق کرده و متباین است، چونکه ملاک در قاعده طهارت صرف شک در طهارت و نجاست یک شیء است بدون اینکه حالت سابقه ای در کار و یا مورد لحاظ باشد. و لکن ملاک در استصحاب طهارت، لحاظ حالت سابقه شیء است. اما این دو قاعده به لحاظ مورد عموم و خصوص اند، یعنی قاعده طهارت اعم از استصحاب است.

فی المثل: آبی که در این ظرف قرار دارد که قبلاً پاک بوده است، لکن اکنون شما شک داری که آیا متنجس شده است یا نه؟

اگر شما به ملاحظه حالت سابقه حکم به طهارت و استمرار آن تا زمان علم به قذارتش صادر کنید می‌شود استصحاب طهارت.

و اگر شما به ملاحظه شک در طهارت و نجاست آن، حکم به طهارتش بکنید بدون لحاظ حالت سابقه می‌شود قاعده طهارت.

پس: در اینجا از استصحاب طهارت استفاده کردید چرا که شیء حالت سابقه دارد، از قاعده طهارت استفاده کردید چون مشکوک الطهاره و النجاسه است.

حال: در برخی از موارد قاعده طهارت جاری می شود، لکن استصحاب طهارت جاری نمی شود. فی المثل: در این ظرف مایعی وجود دارد و لکن من نمی دانم خلّ است یا خمر؟ بول است یا آب؟ در اینجا این مایع شیئی است مشکوک الطهاره و النجاسه، یعنی حالت سابقه آن برای ما معلوم نیست و لذا قاعده طهارت در آن اجرا می شود، اما چون حالت سابقه اش معلوم نیست استصحاب اجرا نمی شود.

پس: قاعده طهارت و قاعده استصحاب مورد اعمّ و اخص اند و لکن ملاکا متباینین اند.

بنابراین: اگر ظهور حدیث شریف در قاعده طهارت باشد، شما در هر شیء مشکوکی می توانید از قاعده طهارت استفاده کنید حتی در مشکوکی که حالت سابقه دارد. منتهی به لحاظ اینکه مشکوک الطهاره و النجاسه است و نه به لحاظ اینکه حالت سابقه دارد. و اگر ظهور حدیث شریف در قاعده استصحاب باشد، در برخی از موارد می توان از آن استفاده نمود چنانکه در مثال تبیین شد.

علی ای حال: اگر حدیث را استصحاب الطهاره معنا کنیم، یکنون الدلیل للاستصحاب، منتهی در مورد خاص که البته با استفاده از قول به عدم الفصل و اجماع مرکب می توان آن را توسعه داده و در موارد دیگر هم اجرا نمود که این مطلب دیگری است. و اگر حدیث را قاعده طهارت معنا کنیم، دیگر دلیل بر استصحاب نخواهد بود.

\* جناب شیخ سر اینکه این حدیث گنجایش دو معنا دارد چیست؟

این است که هر قضیه خبریه ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم بشود، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد، چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و یا اینکه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد بلکه فی المثل در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد و هکذا... این ظرفیت را پیدا می کند. فی المثل:

۱- گاهی متکلم می خواهد محمولی را مثلا طهارت برای موضوعی مثلا فلان شیء اثبات کند، لکن در پایان عبارتش حتی تعلم را می آورد و مرادش این است که این اثبات که فعل من است تا زمان علم به قذارت شیء ادامه دارد.

به عبارت دیگر: این اثبات محمول برای این موضوع تا فلان جا عمر و استمرار دارد.

۲- گاهی مرادش از حمل محمول برای موضوع این نیست که این اثبات که فعل من است

این مقدار عمر دارد، بلکه مرادش این است که ثبوت این محمول که برای این موضوع ثابت شده و مسلم است و نیازی هم به اثبات ندارد، عمرش تا علم به قذارت است.

در اینجا این غایت یعنی حتی تعلم، غایت می شود برای محمول ثابت شده و نه برای اثبات محمول.

یعنی: محمول و یا صفتی که ثابت شده برای موضوع و سابقه این ثبوت هم نزد شما وجود دارد، عمرش تا فلان وقت است.

پس: یک معنای حدیث عمر است برای اثبات که فعل متکلم است، و یک معنا عمر است برای محمول و صفت ثابت شده.

پس: هر جمله خبریه ای که دارای موضوع، محمول و غایتی همچون حتی تعلم است ظرفیت دو گونه معنا شدن را دارد.

\* آیا این دو احتمال یا دو گونه معنا شدن در احکام واقعیه هست و یا ظاهریه؟

فرقی نمی کند، چرا که فی المثل جملات ذیل از احکام واقعیه هستند:

الثوب طاهر ... الخبز طاهر ... الخلل طاهر ... الماء طاهر ...

حال: هر یک از این احکام واقعیه را می شود دو جور معنا نمود. فی المثل: الثوب طاهر حتی تعلم انه قدر را لحاظ کنید:

۱- ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه ثوبی که در اسلام حکم به طهارتش شده، این طهارت واقعیه اش مستمر است تا علم به قذارت، اینجا غایت، غایت طهارت است.

به عبارت دیگر: غایت، غایت آن محمول و یا صفت طهارتی است که برای آن موضوع یعنی ثوب وجود دارد و عمر این صفت تا حتی تعلم است.

۲- و ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه اثبات این صفت یا طهارت برای این ثوب مستمر است تا حتی تعلم.

حتی موضوعات خارجی نیز ظرفیت دو جور معنا شدن را دارند، بدین معنا که: الغایه، غایه للصفه و یا الغایه، غایه لاثبات الصفه.

فی المثل: شما در یک حکمی می نویسید: محمد رئیسکم الی الغروب، می شود گفت:

۱- معنایش این است که فلانی که رئیس بودنش محرز است، این ریاست ثابت شده اش تا غروب است. پس غایت در اینجا غایت برای ریاست و امارت ثابته است که این می شود دلیل بر

استصحاب الأماره الثابته.

۲- اینکه معنایش اثبات الأماره باشد بدین معنا که من اثبات می کنم ریاست فلانی را بر شما و این اثبات الأماره که فعل من است تا غروب ادامه دارد، که این می شود قاعده امارت و نه استصحاب الأماره. و هکذا در شبهه موضوعیه و ...

\* جناب شیخ برداشت مرحوم نراقی از حدیث مورد بحث چیست؟

استفاده هر دو قاعده از این حدیث است و لذا او مدعی است که حدیث بر دو اصل دلالت دارد:

یکی قاعده طهارت و دیگری استصحاب طهارت.

\* بفرمائید استدلال جناب نراقی در اینجا به چه شکل است؟

می فرماید:

اولاً: براساس حدیث مزبور، در هر شیئی که شک دارید پاک است یا نجس؟ آن شیء محکوم به طهارت است تا علم حاصل شود به قذارت یعنی نجاست آن. یعنی تا نسبت به یک شیء در رابطه با طهارت و نجاستش در شک هستی، آن شیء محکوم به طهارت است و لکن وقتی شک تو در اثر تحصیل علم از بین رفت، طهارت این شیء هم از بین می رود.

به عبارت دیگر: ثبوت المحمول استمرار دارد تا زمان علم به قذارت که این قاعده طهارت است و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیاً: این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده برای موضوع، تا زمان علم به قذارت، استمرار دارد که این حکم همان استصحاب طهارت است.

پس ایشان معتقد است که می توان هر دو قاعده را از حدیث برداشت کرد، قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب نیز در مورد خودش.

\* جناب شیخ نظر شما در رابطه با بیان جناب نراقی چیست؟

ایشان در اثر غفلت نسبت به تباین کلی میان این دو قاعده در بیان مطلب دچار اشتباه بزرگی شده است و آن این است که می گوید: وهذا الحكم مستمرّ الى زمن العلم بقذارته.

\* جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

در این است که مراد ایشان از حکم در هذا الحكم مستمرّ الى زمن العلم به قذارته، کدام حکم است آیا ان حکم اولی یعنی ثبوت طهارت برای هر شیء مشکوک است؟

اگر این حکم مرادتان باشد دو اشکال بر آن وارد است:



۱- یک اشکال این است که عمر قاعده طهارت محدود به علم به قذارت نیست، چرا که این قاعده یک قاعده شرعی کلی است که الی الابد ادامه دارد، چطور شما عمر آن را تا زمان علم به قذارت محدود می کنید؟

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قذارت آن ادامه دارد و پس از علم به قذارت طهارت آن هم از بین رفته، تمام می شود.

۲- اشکال دیگر اینکه در استدلال خود یک صغری قرار دادید و یک کبری.

۱- کل شیء طاهر، حتی تعلم آن قدر تقدیرش این است که:

کل شیء مشکوک محکوم بالطهاره، الی زمن العلم بالقذاره. (صغری)

و الحكم بطهاره شیء مشکوک، الی زمن العلم بالقذاره، مستمر الی زمن العلم بالقذاره.

(کبری)

در این صغری و کبری، حتی تعلم هم غایت شده برای جمله صغری، هم غایت شده برای جمله کبری.

اما جمله صغری با تمام بند و بیل و قید حتی تعلم، موضوع واقع شده برای جمله کبری و این بدان معناست که هم در موضوع کبری اخذ شده و هم در محمول کبری.

بنابراین: حتی تعلم در موضوع اخذ شده در حالی که موضوع نسبت به محمول در رتبه مقدم است، و در محمول اخذ شده است و حال آنکه محمول رتبه از موضوع مؤخر است.

پس: لازم می آید که شیء واحد در آن واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر.

در نتیجه: تقدم شیء علی نفسه پیش می آید.

و اما جناب نراقی اگر مشار الیه هدا، آن حکم اولی که به شک قاعده طهارت بیان شد نباشد، بلکه مرادتان اموری باشد که سابقا و فی الواقع پاک بوده اند و این مسبوق الطهاره بودنشان مسلم و برای ما معلوم است مثل آب که به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه پاک است تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود، این ربطی به قاعده طهارت ندارد.

پس: چگونه شما دو قاعده از این حدیث برداشت می کنید؟

\* جناب شیخ منشا اشتباه جناب نراقی و یا در مطالب بعدی فاضل تونی چیست؟

این است که: قاعده طهارت با قاعده استصحاب به لحاظ مناط و ملاک کاملا متباینین هستند. اگرچه موردا قاعده طهارت اعّم از قاعده استصحاب است.





یعنی چه بسا در مواردی که قاعده استصحاب طهارت جاری می شود، قاعده طهارت هم جاری بشود لکن این گونه نیست که هرکجا قاعده طهارت جاری می شود، قاعده استصحاب نیز جاری شود.

بنابراین جناب نراقی باید بداند که حکم به طهارت مستصحب الطهاره غیر از استصحاب طهارت است. بله، اگر مراد حدیث قاعده طهارت باشد، قاعده طهارت در همه جا جاری می شود.

حتی در مستصحب الطهاره و لکن اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره غیر از استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: وقتی شما قاعده طهارت اجرا می کنید معنایش این است که: شیئی قبلاً پاک بوده لکن اکنون شما شک دارید که پاک است یا نه، اینکه این شیء قبلاً پاک بوده و اکنون پاک بودنش مورد شک است مستصحب الطهاره است در چنین موردی که شیء مستصحب الطهاره است و الآن مورد شک واقع شده، قاعده طهارت جاری می شود.

یعنی: بدون اینکه حلت سابقه طهارت مورد لحاظ واقع شود و تنها به صرف شک در طهارت و نجاست آن حکم به طهارتش می شود تا زمانی که علم به قذارتش پیدا شود.

به عبارت دیگر: ملاک در استصحاب طهارت، ملاحظه حالت سابق است، لکن ملاک در قاعده طهارت صرفاً شک در طهارت و نجاست است بدون لحاظ حالت سابقه، و لو شیء حالت سابقه اش مسلم باشد.

بنابراین تلازمی بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت وجود ندارد و الا اگر عینیت و استلزامی در کار بود، باید استصحاب طهارت مستلزم مستصحب النجاسه می بود و حال آنکه چنین نیست. فی المثل:

۱- یک وقت می گوئیم این شیء قبلاً پاک بود، لکن اکنون شک داریم که پاک است یا نجس، به صرف وقوع شک، قاعده طهارت را اجرا کرده حکم به طهارت این شیء می کنیم تا اینکه علم به نجاست آن حاصل شود و این اجری بدون حالت سابقه است.

۲- یک وقت می گوئیم این شیء قبلاً نجس بوده لکن اکنون شک داریم که آیا پاک است یا نجس است، قاعده طهارت را جای کرد حکم به طهارت آن می کنیم. لکن بدون اینکه حالت سابقه را لحاظ کنیم. چه استلزامی اینجا در کار است؟

پس: قاعده طهارت هم در مستصحب الطهاره و هم در مستصحب النجاسه جاری می شود و

این غیر از استصحاب طهارت است که ملاکش لحاظ حالت سابقه است.

بنابراین: جناب نراقی شما قاعده الطهاره فی مستصحب الطهاره را با استصحاب الطهاره اشتباه کرده اید.

\* جناب شیخ حال که قرار شد یک قاعده از حدیث مزبور استفاده شود، برداشت کدام قاعده به صلاح است؟

به نظر ما بهتر است که قاعده طهارت از این حدیث شریف برداشت شود نه استصحاب طهارت. چرا؟ زیرا قضیه کلّ شیء طاهر... را پیش هر کس بگذاریم آن را معنا می کند به ثبوت الطهاره للشیء المشکوک.

یعنی: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابته برای شیء مشکوک ثابت است.

پس: ثبوت الطهاره غیر از طهارت ثابته است.

به عبارت دیگر: کلّ شیء طاهر، یک قضیه خبریه است و قضیه خبریه، خبر از ثبوت محمول برای موضوع دارد.

نکته:

احادیث دیگری از قبیل: کلّ شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه و هكذا. احادیثی که در موارد خاص وارد شده و در اثبات حجیت استصحاب بدانها تمسک شده است که بحث های پیرامونی آن احادیث عینا همین مباحثی است که ذکر شد و لذا از تکرار آن در این خلاصه خودداری می شود. به شرح مراجعه فرمائید.

\*\*\*

ص: ۴۱۶

(اختصاص الاخبار بالشك في الزافع) (١) ثم إن اختصاص ما عدا الاخبار العامه المختار واضح.

و اما الاخبار العامه، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب في جميع الموارد. (٢)

و فيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس. (٣)

توضيحه: أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه، كما في نقض الحبل.

و الاقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الامر الثابت. (٤)

و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشىء - و لو لعدم المقتضى له - بعد أن كان آخذا به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار

عليه و البناء على عدمه بعد وجوده. (٥)

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الامر يدور:

بين أن يراد ب «النقض» مطلق ترك العمل و ترتيب الاثر - و هو المعنى الثالث (٦) - و يبقى المنقوض عامًا لكل يقين.

ص: ٤١٧

١- العنوان منّا.

٢- انظر الرسائل الاصوليه: ٤٤٣، و القوانين ٢: ٥٢.

٣- مشارق الشموس: ٧٦.

٤- في النسخ زياده: «كما في نواقض الطهاره، و الاقرب إليه رفع ما له مقتضى الثبوت». و في (ظ) بدل عباره «هو رفع الهيئه -

إلى - الأمر اثبات» هكذا: «هو رفع الأمر الثابت كما في نواقض الطهاره و الاقرب إليه دفع الأمر الغير الثابت و منع مقتضيه و هو

المسمى بالمانع».

٥- لم ترد «و البناء على عدمه بعد وجوده» في بعض النسخ.

٦- في نسخ بدل: «الرابع».

و بين أن يراد من النقص ظاهره- و هو المعنى الثاني(١)- فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار و الاتصال،(٢) المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

و لا يخفى(٣) رجحان هذا على الاول؛ لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصا لمتعلقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحدا؛ فإنّ الضرب قرينه على اختصاص العامّ بالاحياء، و لا يكون عمومه للأموات(٤) قرينه على إرادته مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثمّ لا- يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بإرادته المتيقن منه؛ لأنّ التصرف لازم على كلّ حال؛ فإنّ النقص الاختياريّ القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد: نقص ما كان على يقين منه- و هو الطهاره السابقه- أو أحكام اليقين.

و المراد ب «أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكما شرعيّا محمولا- على نفس صفه اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلا في مدّه اليقين بحياه زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبت له من جهه اليقين، و هذه الاحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأنى لا يرتفع الا بالزّاع؛ فإنّ جواز الدّخول فى الصّلاه بالطّهاره أمر مستمرّ إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان، فالمراد: امّا نقص المتيقن، و المراد به رفع اليد عن مقتضاه، و إمّا نقص أحكام اليقين- أى الثّابته للمتيقن من جهه اليقين به- و المراد حينئذ رفع اليد عنها.

ص: ٤١٨

١- فى النسخ: «الأول»، و فى نسخه بدل: «الثالث».

٢- «الاتصال» من بعض النسخ.

٣- فى النسخ بدل «لا يخفى»: «و الظاهر».

٤- لم ترد «لأموات» فى بعض النسخ.

**(در مقدار دلالت اخبار) (این اخبار اختصاص به شک در رافع دارند)****اشاره**

سپس (بدانید) اختصاص اخباری که غیر از اخبار عامه است (یعنی اخبار خاصه) به قولی که ما برگزیدیم (یعنی مورد شک در رافع) روشن است.

و اما اخبار عامه (مثل لا تنقض ...):

مشهور بین متأخرین از (مرحوم شیخ انصاری) استدلال به روایات عامه است بر حجیت استصحاب در تمام موارد (چه شک در رافع و چه شک در مقتضی). و در این (استدلال) جای تامل وجود دارد، و باب این تامل را مرحوم محقق خوانساری در شرح دروس گشوده اند.

توضیح و تبیین افتتاح باب تأمل این است که: حقیقت نقض، همان رفع هیئت اتصالیه است مثل وارسیدن طناب و حبل رسیدن شده.

و نزدیکترین معنای مجازی به این معنای حقیقی، علی فرض مجاز بودنش، همان رفع و برداشتن یک امر ثابت و مستحکم است (مثل موارد شک در رافع).

و گاهی اطلاق می شود (این اقرب المجازات) بر مطلق رفع الید از یک شیء و لو بخاطر عدم مقتضی برای آن باشد پس از اینکه دارنده آن اقتضاء بوده است. (مثل رفع ید از لیل یا نهار که قبلا بود و لکن اکنون دیگر مقتضی برای دوام ندارد).

پس (بنا بر معنای سوم) مراد از نقض، تداوم نداشتن آن شیء و بناگذاری بر عدمش پس از وجودش می باشد (چه در مورد شک در رافع و چه در مورد شک در مقتضی). سپس وقتی این (معانی سه گانه نقض را) دانستی می گوئیم: این امر دائر است:

۱- بین اینکه اراده شود از نقض، مطلق ترک عمل و ترتیب اثر که همان معنای سوم است (که در این صورت) منقوض (که همان یقین است) بصورت عام باقی می ماند برای هر یقینی (چه شک در رافع و چه در موارد شک در مقتضی).

۲- و بین اینکه اراده شود از این نقض (یعنی یقین) ظاهر آن، که همان معنای دوم (یعنی رفع الأمر الثابت) است (که در این صورت) متعلق نقض یا یقین، اختصاص پیدا می کند به اموری که شأن آنها استمرار و اتصال (یعنی استحکام و ابرام) است، و این امر مستمر اختصاص دارد به



مواردی که این معنای استحکام در آن‌ها پیدا می‌شود. و رجحان و برتری این معنای دوّم (یعنی اقرب المجازات) بر معنای اوّل (یعنی ابعد المجازات) بر احدی پوشیده نیست.

زیرا که فعل خاص (مثل نقض کردن در ما نحن فيه) مخصّص متعلّق عامش (مثل یقین) می‌شود (و آن را کوچکتر می‌کند)، چنانکه ضرب (که دلالت بر ضرب مولم دارد) در قول قائلی که می‌گوید: احدی را زن، قرینه است بر اختصاص داشتن (آن احد بر) زندگان و عام بودن آن برای اموات، قرینه بر اراده شدن مطلق ضرب، از ضرب (حتی) برای جامدات نمی‌باشد. (یعنی ضرب احد را تضییق می‌کند به اینکه احد ضرب را توسعه دهد، چونکه متعلّق تابع فعل است و نه فعل تابع متعلّق).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید مقام اوّل بحث در رابطه با اخبار استصحاب چه بود؟

در رابطه با اصل دلالت این اخبار بود که دو دسته از روایات مطرح گردید: ۱- روایات عامّه ۲- روایات خاصّه.

و امّا دلالت روایات عامّه بر استصحاب را نوعاً جناب شیخ پذیرفتند لکن با تجاوبر و تعاضد و اما از میان روایات خاصّه، سه روایت مورد قبول ایشان واقع شد که بررسی گردید.

\* مقام دوم بحث چیست؟

در رابطه با مقدار دلالت این احادیث است.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (ثم انّ اختصاص ما عد الاخبار العامه بالقول المختار واضح) چیست؟

این است که: دلالت روایات خاصّه بر تفصیل نهم یعنی حجّیت استصحاب در خصوص شکّ در رافع واضح و روشن است، چرا که سه روایت از روایات مورد بررسی، موردشان از موارد شکّ در رافع بود، چرا که طهارت از اموری است که ذاتاً و فی حد نفسه قابلیت بقاء دارد.

یعنی مقتضی موجود است، و شکّ در بقاء آن همیشه از ناحیه شکّ در عروض رافع است.

\* غرض از (و اما الاخبار العامه ...) چیست؟

این است که: مشهور اصولیین قبل از شیخ اعظم (ره) و پس از ایشان مدّعی هستند که به



برکت روایات عامه حجیت مطلق استصحاب اثبات می شود. چه در شک در رافع و چه شک در مقتضی. و شواهدی نیز بر این مدعی آورده اند.

\* پس مراد از (و فیه تأمل، ...) چیست؟

این است که: به قاعده مرحوم شیخ به پیروی از محقق خوانساری (ره) شارح دروس در این کلام مشهور جای تأمل وجود دارد. و حق این است که از این روایات تنها حجیت استصحاب در باب شک در رافع اثبات می شود و به درد شک در مقتضی نمی خورند.

کلمه نقض دارای سه معناست:

۱- معنای حقیقی و لغوی ۲- معنای مجازی قریب الی الحقیقه ۳- معنای مجازی بعید عن الحقیقه.

و امّا معنای حقیقی و لغوی نقض آن است که در مقابل غزل قرار دارد، و غزل در لغت عرب به معنای ایجاد اتصال در میان منفصلات است، بدین معنا که اجزاء از ازم گسیخته و منفصل را به هم می بافد و پیوند می زند، مثل: نخ درست کردن از پنبه و یا پشم زده شده.

بنابراین وقتی غزل ایجاد اتصال بین المنفصلات است، نقض رفع الهیئه الاتصالیه است، یعنی که آن رشته ها را از هم گسستن و باز کردن است، مثل باز کردن طناب ریسیده و به هم پیچیده شده است.

حال: نقض به معنای حقیقی در خصوص محسوسات و اجسام از هر نوعش بکار رفته و از محل بحث ما خارج است. و امّا معنای مجازی قریب الی الحقیقه کلمه (نقض) به معنای خصوص رفع الأمر الثالث است. یعنی چیزی را که ثابت و مستحکم و مبرم است و ذاتا قابلیت بقاء دارد، رفع کرده از میان برداریم.

مثل طهارت مائیه که امری ثابت و ماندگار است، یعنی تا زمانی که رافعی نیاید رفع نمی شود.

به عبارت دیگر وقتی ما بواسطه رافعی از طهارت دست برمی داریم مجازا به معنای نقض است.

\* وجه قرب این معنا به معنای حقیقی نقض چیست؟

این است که: در خود کلمه نقض معنای ابرام و استحکام خوابیده و در این معنا نیز این جنبه لحاظ شده است و لذا اقرب المجازات می باشد.

و امّا معنای مجازی بعید عن الحقیقه کلمه (نقض)، عبارتست از: مطلق رفع الید از چیزی، چه آن چیز از اموری باشد که ذاتا دارای ثبات و استحکام است و ما از آن رفع ید می کنیم. مثل

طهارت، و چه آن چیز از اموری باشد که ذاتاً اقتضاء و قابلیت بقاء را نداشته باشد مثل رفع ید از روز یا شب.

\* وجه بعد این معنا از معنای حقیقی چیست؟

همین عدم لحاظ جنبه استحکام در آن است.

\* کدامیک از معانی سه گانه نقض در ما نحن فیه یعنی اخبار لا تنقض مورد نظر است؟

معنای حقیقی نقض نمی تواند در ما نحن فیه مراد باشد، چرا که این معنا اختصاص به محسوسات دارد، از این گذشته در ما نحن فیه این رشته یقین و هیئت اتصالیه به صرف شک از بین می رود چونکه در اختیار ما نیست. در نتیجه: امر دائر می شود بین اراده معنای مجازی قریب و یا معنای مجازی بعید.

\* اراده هر یک از این دو معنا در ما نحن فیه چه نتیجه ای دارد؟

اگر مراد از نقض در لا تنقض مجاز قریب باشد به درد شک در رافع می خورد.

و اگر مراد از نقض در آن، مجاز بعید باشد، علاوه بر شک در رافع به درد شک در مقتضی هم می خورد.

\* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: اراده مجاز قریب از دو جهت دارای اولویت و رجحان است:

۱- اینکه به لحاظ قاعده ادبی: اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده من الکلام.

۲- قاعده این است که اگر در کلام یک فعل خاص و یک متعلق عام وجود داشته باشد، خصوصیت آن فعل باعث تخصیص عمومیت آن متعلق می شود، نه اینکه عموم متعلق، دلیل بر اطلاق و تعمیم فعل شود. چرا؟ چون عند العرف و العقلاء، خاص قرینه بر عام و مفسر و مراد از عام است نه اینکه عام قرینه بر خاص باشد. فی المثل: اگر شما به فرزندتان بگوئید: لا تضرب احدا.

۱- فعل ضرب، خصوصیت دارد، چرا که چون بدنبال آن درد احساس می شود و مضروب در برابر آن عکس العمل نشان می دهد که این مخصوص ذوی الحیاه است.

۲- کلمه احدا، که متعلق ضرب باشد، عمومیت دارد و شامل اموات هم می شود. اما خصوصیت ضرب قرینه می شود بر اینکه مراد از احدا، احدا من الاحیاء است نه اینکه عمومیت احدا قرینه شود بر اینکه مراد از ضرب مطلق الضرب باشد و شامل ضرب الجماد هم بشود،

چونکه چنین تفسیری منطقی نیست.

\* منظور از مثال چیست؟

این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. چرا؟ زیرا:

۱- نقض کردن فعل خاصی است که در آن استحکام و ابرام وجود دارد و مخصوص به موارد شک در رافع است.

۲- اما یقین که متعلق نقض کرده است، عام است و شامل می شود یقین به امر مبرم و مستحکم و غیر امر مبرم را.

حال طبق بیان فوق: این خصوصیت فعل است که قرینه می شود بر عموم متعلق و آن را اختصاص می دهد به امر مستحکم.

در نتیجه: روایت اختصاص پیدا می کند به مواردی که اصل وجود مقتضی و اقتضاء البقاء و استعداد در آن ها محرز و مسلم باشد.

پس: انما الکلام در شک در رافع است و شامل شک در اصل مقتضی نمی شود. بنابراین:

اینکه در احادیث فرموده لا تنقض، یعنی به مجرد عروض شک از امر مبرم و مستحکم، رفع ید نکن. بدین لحاظ است که این احادیث اختصاص دارند به موارد شک در رافع چرا؟ زیرا در این گونه موارد است که مستصحب یک امر مبرم و مستحکم است، و شارع مرادش این است که: بواسطه عروض شک دست از این امور مبرم و مستحکم نکش.

\* پس غرض از (ثم لا یتوهم الاحتیاج حینئذ الی تصرف فی الیقین بالاراده المتیقن منه ...) چیست؟

پاسخ به یک توهم و یا یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است: اگر شما حدیث را بر مجاز قریب حمل کنید احتیاج به یک تصرف در ظاهر کلام پیدا می شود که در این صورت مرتکب خلاف ظاهر می شوید و آن این است که: ناچار می شوید که کلمه یقین را به معنای متیقن بگیرید، چرا که این متیقن است که یا ثابت و استحکام دارد یا ندارد، و حال آنکه خود صفت یقین بما هو یقین با قطع از متیقن معنا ندارد تا که مستحکم باشد یا نه.

و لذا نیاز به مجاز در کلمه پیدا می شود، و حال آنکه الاصل، عدم المجازیه و اگر شما حدیث را بر مجاز بعید حمل کنید، نیازی به این تصرفات نمی باشد، بلکه لا تنقض الیقین به معنای لا ترفع الید عن الیقین می شود، اعم از اینکه به امر مستحکم تعلق بگیرد یا به غیر آن.

در نتیجه: ظاهر کلام در این صورت حفظ می شود، که نسبت به حمل در صورت قبل اولویت

به عبارت دیگر: مستشکل می گوید: یقین امر ثابت است یا متیقن؟ و به تعبیر دیگر طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت؟ می گوید: یقین یک حالت نفسانیه است که ثبوت در آن معنا ندارد، و لذا این امر ثابت و مستحکمی که لا یرتفع الا برافع، همان متیقن است.

بنابراین: اگر شما نقض را به معنای مجازی قریب آن بگیرید، آن امر ثابت در متیقن متصور است، مثل طهارت و یا نجاست. به عبارت دیگر می گوید: اگر نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچارید که یقین را به معنای متیقن بگیرید، چون متیقن است که امر ثابت، مستحکم و مبرم است و لا یرتفع الا برافع.

و حال آنکه الاصل عدم التصرف فی الظاهر.

پس اصل این است که ما ظاهر کلام را به هم نزده و یا یقین را به معنای متیقن نگیریم. بلکه در معنای خودش باشد و وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود ما ناگزیر هستیم که نقض را هم به معنای ابعداً المجازاتش بگیریم.

در نتیجه: از آنجا که نقض به معنای مطلق رفع الید است، پس لا تنقض الیقین. یعنی: لا ترفع الید عن الیقین.

در این صورت حدیث هم شامل موارد شکّ در رافع می شود، هم شامل موارد شکّ در مقتضی. و لذا شیخنا در دفع توهم مزبور می فرماید: این تصرّف در ظاهر کلام اختصاص به حمل کلام بر مجاز قریب ندارد، بلکه شما نقض را به هر معنا که بگیرید علی کلّ حال نیاز به تصرّف دارید، و الا ابقاء کلام بر ظاهرش مستلزم عدم صحت و یا عدم صدق است. و به حکم دلالت اقتضاء باید چیزی مقدر باشد.

چرا؟ زیرا کلمه لا تنقض، فعل نهی است، نهی از جمله تکالیف است، تکلیف هم باید به چیزی تعلق بگیرد که مقذور است، و حال آنکه نقض خود یقین بما هو یقین از جمله اموری است که مقذور ما نیست تا اینکه ما را جهت نقض آن مورد خطاب قرار داده باشند، بلکه یک امر قهری است که با آمدن عوامل و اسباب یقین، می آید و با رفتن آنها می رود و این ربطی به مکلف ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه حدیث فرموده لا تنقض الیقین، مرادش این نیست که یقین بما هو یقین را نقض نکن، بخاطر اینکه وقتی شکّ آمد، یقین از بین رفت. اگر یقین از دست نرفته بود که شما دچار شکّ نمی شدید.

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شک دارید که آیا عادل است یا نه؟ چرا؟ چونکه عوامل و اسباب یقین رفته، خود یقین هم رفته و شما دچار نگرانی و اضطراب شده اید.

پس: زمام یقین، ظنّ و شکّ در دست ما نیست که بشود به زور آنها را ایجاد نمود. بلکه یقین منشا می خواهد، چه شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی. در نتیجه باید چیزی را در کلام مقدر گرفت و آن این است که بگوئیم:

۱- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض المتیقّن است. و یا بگوئیم:

۲- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار الیقین و احکامها است، که از باب مجاز حذف و به حذف مضاف باشد.

یعین بالا-خره باید نقض را روی یک چیزی برد که زمامش در دست خود انسان است چون زمام یقین به دست ما نیست که اراده کنیم و دستور بدهیم که نقض شو یا نقض نشو.

خیر، یقین امری غیر اختیاری است که با منشأش می آید، و بدون آن از میان می رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقّن که همان مستصحب سابق است اعمّ از اینکه طهارت باشد یا رطوبت باشد و یا ...

\* آیا با این عمل که یقین را متیقّن بگیرید، کار درست می شود یا نه؟

خیر، این مقدار از تصرف نیز کافی نیست، بلکه نیاز به یک تصرف دیگر هم لازم است و آن اینکه:

۱- بنا بر اولی بگوئیم: مراد از لا-تنقض الیقین، این است که لا-تنقض مقتضی المتیقّن چونکه نقض خود متیقّن هم که در اختیار ما نیست، فی المثل:

زید زنده بود و حیات داشت و ما به حیات او یقین داشتیم، یعنی متیقّن ما حیات زید بوده. آیا اکنون شارع می تواند به ما بگوید: حیات زید را نقض نکن تصدیق خواهید کرد که نه، چون حیات زید در اختیار ما نیست که آن را نقض کنیم یا نه. بلکه در اختیار خداست.

بله، این متیقّن یک سلسله مقتضیات و لوازمی دارد مثل نفقه زوجه و ... که این گونه امور در اختیار ماست.

پس اگر این مقتضیات و لوازم را در نظر گرفته بگوئیم: مراد از لا-تنقض، مقتضای متیقّن است، بدین معنا که مقتضای متیقّن خود را که پرداخت نفقه زوجه زید است که با شکّ در حیات یا عدم حیات زید، آن را نباید نقض کرد بلکه باید نفقه او را از اموال شوهرش پرداخت نمود. یعنی

اثر را بر آن مقتضی مترتب نمود.

۲- و بنا بر دومی بگوئیم: مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار المتیقن التي ثبتت له است که با آمدن یقین می آیند و با رفتن یقین هم می روند، چرا که معلول تابع علت خود می باشد.

و لذا این آثار نیز در اختیار ما نیستند که ما آنها را نقض بکنیم یا نه؟

بله، ما می توانیم آثاری که به برکت یقین سابق برای متیقن ثابت شده آن آثار را مترتب کرده و به شک خود اعتنا نکنیم.

به عبارت دیگر: حیات زید چه اثری داشت، خواهید گفت وجوب پرداخت نفقه زوجه او از اموالش و لذا از آنجا که تاکنون یقین داشتید به حیات زید به برکت یقینتان نفقه زوجه او را از اموالش پرداخت می نمودید.

حال اگر این یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما نسبت به آن شک حاصل شود، شرع می گوید: لا تنقض آثار المتیقن التي كانت تترتب علیها بواسطة الیقین.

یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال زید، پرداخت شود.

الحاصل: جناب مستشکل شما نگران این مطلب نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن گرفتیم، تصرّف در کلام لازم می آید، بلکه نیاز به تقدیر علی کلّ حال وجود دارد و اختصاصی هم به مجاز قریب ندارد، بلکه با توجه به دو شاهدی که ذکر کردیم این معنا اثبات می شود و ما به اینجا می رسیم که: باید احادیث لا تنقض را حمل بر امر الثابت بکنیم، یعنی این احادیث را در موارد شک در رافع بکار ببریم و نه در موارد شک در مقتضی.

\*\*\*

و يمكن أن يستفاد من بعض الامارات إرادته المعنى الثالث، مثل: قوله (عليه السلام): «بل ينقض الشك باليقين».

و قوله (عليه السلام): «و لا يعتد بالشك في حال من الحالات».

و قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و أفطر للرؤية»، فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان، و الشك فيه ليس شكاً في الزّافع، كما لا يخفى.

و قوله (عليه السلام) في روايه الأربعمائه: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك».

و قوله: «إذا شككت فابن على اليقين».

فإنّ المستفاد من هذه و أمثالها: أنّ المراد بعدم النّقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السّابق، نظير قوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» (١).

هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره.

لأنّ قوله: «بل ينقض الشك باليقين» معناه رفع الشكّ؛ لأنّ الشكّ ممّا اذا حصل لا يرتفع إلّا برفع.

و أمّا قوله (عليه السلام): «من كان على يقين فشكّ»، فقد عرفت أنّه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب، مع إمكان أن يجعل قوله (عليه السلام): «فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، أو يدفع به» قرينه على اختصاص صدر الرّواية بموارد النّقض، مع أنّ الظاهر من المضى: الجرى على مقتضى الدّاعى السّابق و عدم التوقف إلّا لصارف، نظير

ص: ٤٢٧

١- الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١، و فيه بدل «فدخلت»، «ثم دخلت».

قوله (عليه السلام): «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك» (1) و نحوه، فهو أيضا مختص بما ذكرنا.

و أما قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع، و بالجملة: فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الاخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع.

\*\*\*

### ارائه پنج شاهد از جانب شيخ در حجيت مطلق استصحاب [تشریح المسائل]

\* حاصل مطلب در (و يمكن ان يستفاد من بعض الامارات ...) چیست؟

ارائه پنج شاهد از جانب شيخ است در تأييد قول مشهور، يعنى حجيت مطلق استصحاب، چه در شك در رافع و چه در شك در مقتضى.

۱- یکی از این شواهد فراز بل ينقض الشك باليقين، از صحیحه ثالثه زراه است.

\* استشهاد شيخ به این عبارت چگونه است؟

می فرماید:

۱- در عبارت لا ينقض، نقض مستند به شك شده است.

۲- بلا تردید شك بما هو شك يك امر ثابت و مستحکمی است.

پس می توان گفت مراد از نقض همان رفع الأمر الثابت است که مجاز قریب است.

بنابراین: می توان گفت مراد از نقض، مطلق رفع الید عن شیء است، چه امر ثابت و مستحکم باشد و چه غیر آن.

از طرف دیگر: در رابطه با عبارت لا ينقض اليقين با شك در صدر حدیث، به قرینه مقابله و به لحاظ وحدت سیاق و همچنین بخاطر عطف جملات هفت گانه بر یکدیگر می گوئیم:

اگرچه این جمله ذاتا و فی حد نفسه قابلیت اراده مجاز قریب و بعید را دارد و لکن حمل بر مجاز بعید می شود، تا به معنای مطلق رفع ید از ترتیب آثار باشد چه در شك در رافع که امر مستحکم و مبرم وجود دارد و چه در شك در مقتضى.

آنگاه به قرینه وحدت سیاق این حدیث با احادیث دیگر، آن احادیث هم حمل بر همین معنا



---

١- الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١.

می شوند و در نتیجه با قول مشهور سازگار می شود.

۲- دومین شاهد شیخ عبارت (و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات)، از صحیحہ ثالثه است.

\* استشهاد شیخ به این فراز چگونه است؟

می فرماید:

۱- مراد از (لا یعتد بالشک) این است که جنس الشک بما هو شک قابل اعتماد نیست چه شک در اصل مقتضی باشد، و چه شک در رافع.

۲- وقتی جنس شک قابل اعتنا نیست، پس بواسطه آن از یقین رفع ید نمی شود، به ویژه اینکه پس از آن فرموده، فی حال من الحالات، که نکره در سیاق نفی است.

۳- نکره در سیاق نفی مفید عموم است، یعنی در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا نکن چه درحالی که به امر مستحکم تعلق گرفته باشد و چه درحالی که به غیر آن تعلق گرفته باشد.

و لذا: به قرینه مقابله و وجود وحدت سیاق، بقیه فرازهای حدیث مذکور و دیگر احادیث حمل بر همین معنا می شوند که با قول مشهور سازگارتر است.

۳- سومین شاهد شیخ فراز: الیقین لا یدخله الشک صم للرؤیه و افطر للرؤیه در مکاتبه کاشانی است.

\* استشهاد جناب شیخ به حدیث چگونه است؟

می فرماید:

۱- مورد حدیث در جایی است که شک در اصل مقتضی باشد، چه نسبت به یوم الشک اول و چه نسبت به یوم الشک آخر. بخاطر اینکه زیرا که شک ما در بقاء ماه شعبان است پس از ۲۹ روز، چنانکه شک ما در بقاء ماه رمضان است پس از ۲۹ روز.

به عبارت دیگر: شک ما در بقاء رمضان شک در مقتضی است، بدین معنا که آیا این ماه استعداد بقاء بیشتر از ۲۹ روز را دارد یا نه؟

۲- در چنین موردی بود که امام فرمود: الیقین لا یدخله الشک، یعنی در این صورت به شک اعتنا نکن و از یقین خودت رفع ید ننما.

آنچه مسلم است این است که مراد در اینجا رفع ید از یک امر ثابت نیست بلکه مطلق رفع ید مراد است.

و لذا به قرینه وحدت سیاق، از بقیه روایات نیز همین معنا اراده می شود که در نتیجه با قول مشهور سازگارتر است.



\* چهارمین شاهد شیخ بر مدعای مورد نظر چیست؟

روایت خصال از امام علیه السلام است که فرمود: من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

\* کیفیت استشهاد چگونه است؟

۱- در من کان علی یقین اینکه یقین به امر مبرم باشد و یا به امر غیر ثابت مشخص نشده و لذا عبارت مفید عموم است.

۲- پس از آن فرموده اند: فلیمض علی یقینه، یعنی مشی اش بر یقینش باشد بدین معنا که از یقینش رفع ید نکند، چه نسبت به امر ثابت باشد و چه نسبت به امر غیر ثابت.

در نتیجه: صدر حدیث، قرینه می شود بر مراد از ذیل آنکه فرموده اند: فان الیقین لا ینقض بالشکّ بدین معنا که بواسطه شکّ از یقین رفع ید نمی شود. چه در امر ثابت چه در غیر آن.

پس: از صدر روایت عموم فهمیده می شود و به لحاظ قرینه از ذیل آن نیز عموم فهمیده می شود که این با قول مشهور سازگارتر است.

\* پنجمین شاهد شیخ بر مطلب اخیرشان چیست؟

موتّقه عمّار است که امام علیه السلام می فرماید: اذا شککت، فابن علی الیقین، قلت هذا الاصل؟ قال:

نعم.

این حدیث شریف نیز مفید عموم است، یعنی دلالت دارد بر اینکه هرکجا شکّ کردی اعمّ از اینکه در امر ثابت و مستحکم باشد یا غیر آن، بنا را بر یقین بگذار.

یعنی: از یقین خود رفع ید نکن چه متعلق یقین امر ثابت و مستحکمی باشد و یا غیر آن.

حال: به قرینه وحدت سیاق از بقیه روایات هم همین معنا استفاده می شود که باز با نظر مشهور سازگارتر است.

\* پس غرض شیخنا از (و لکنّ الانصاف ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از شواهد مذکور و لذا می فرماید: بواسطه هیچ یک از شواهد مزبور ما از معنای ظاهر و متبادر نقض، که همان مجاز قریب باشد، رفع ید نخواهیم کرد.

\* پاسخ ایشان به شواهد اول چیست؟

می فرماید: بله، درست است که نقض مستند شده است به شکّ و لکن چه کسی گفته است که شکّ امر ثابتی نمی باشد؟

چرا شك هم از امور ثابتہ ای است كه وقتى حاصل شود قابلیت بقاء دارد تا اينكه رافع ديگرى آن را رفع كند.

ص: ۴۳۰

پس: در همین جا نقض به معنای رفع الأمر الثابت می آید و با صدر روایت هم متناسب است.

نکته اینکه: شاهد دوّم نیز عطف به شاهد اوّل است و پاسخ آن نیز همین پاسخ است.

\* پاسخ ایشان به شاهد سوّم چیست؟

این است که: اگر مستصحّب ما، بقاء شعبان یا رمضان باشد، بله شما درست می فرمائید، شکّ ما در این گونه موارد از قبیل شکّ در مقتضی است و مورد حدیث همچین موردی است. و لکن حرف ما این است که:

۱- در یوم الشکّ اوّل، مستصحّب ما عدم وجوب صوم و یا براءت ذمه از صوم و یا عدم دخول رمضان است.

از طرفی می دانیم که امور عدمیه ذاتا قابلیت دارند که الی الابد باقی باشند، مگر اینکه علت تامه ایجاد وارد شود و عدم را رفع نماید. پس علی هذا مطلب از باب شکّ در رافع است.

۲- و امّا در رابطه با یوم الشکّ دوّم نیز مستصحّب ما، بقاء اشتغال ذمه به صوم، یا بقاء وجوب صوم و یا عدم دخول شوال است، که هر یک از این ها نیز استعداد و قابلیت بقاء دارند تا اینکه رافعی آنها را رفع کند.

پس باز هم شکّ ما در رافع است نه در مقتضی.

\* پاسخ ایشان به شاهد چهارمشان چیست؟

این است که:

اولا: در مباحث قبل گفته شد که شاید که این حدیث مربوط به قاعده الیقین و شکّ ساری باشد، و لذا به درد استشهاد در باب استصحاب نمی خورد، چنانکه حدیث مورد بحث در شاهد پنجم نیز مربوط به قاعده اشتغال بود و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیا: سلمنا که مخصوص به استصحاب باشد، شما به چه مجوزی عموم صدر را قرینه بر خصوص ذیل قرار دادید و ادعا کردید که مراد از این ذیل هم اطلاق و عمومیت است؟ بلکه برعکس قاعده عقلائی می گوید: خصوص ذیل قرینه است بر تخصیص عموم صدر، همان طور که در مثال لا تضرب احدا بیان گردید.

ثالثا: خود کلمه مضیّ به معنای جری و مشی برطبق یقین سابق و داعی سابق است و اینکه می گوید بر یقین خودت مشی کن و بگذر تا رافعی بیاید باز هم شکّ در رافع اراده شده و این با کلام ما تنافی ندارد.

پس: هیچ یک از این شواهد هم به درد شما نمی خورد.

\* جناب شیخ روایاتی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفت، دلالتشان بر حجیت استصحاب بود، و لکن دیگر دلالتی بر استصحاب در شکّ در رافع دون شکّ فی المقتضی نداشتند و حال آنکه شما می خواهید با این روایات استدلال کنید بر حجیت استصحاب فی الشکّ فی الرفع دون المقتضی، این رافع و مقتضی را از کجای این روایت می فهمید؟

به عبارت دیگر: این روایات بطور مطلق می گوید استصحاب حجّت است و تو یقین سابق خودت را حفظ کن، چه شکّ شما در رافع باشد و چه در مقتضی؟

بله، روایات بر دو دسته بود: ۱- خاصّه ۲- عامه

۱- اما دلالت روایات خاصّه ای که ائمه (علیهم السلام) در موارد خاصّه فرمودند، بر مدعای ما روشن است، چرا که مورد همه این روایات از قبیل شکّ در رافع است.

فی المثل: در روایت عبد الله بن سنان امام علیه السلام در رابطه با کسی که لباسش را به کافر ذمی عاریه داده بود، فرمودند: لا تکتع اعرته اياه و هو طاهر، و لم تستيقن انه نجسه. در اینجا روشن است که طهارت اقتضای استمرار دارد و از جمله اموری است که رفع نمی شود جز با ورود یک رافع.

و هکذا در بقیه احادیث مذکوره که همه در رابطه با شکّ در رافع است و لا یرتفع الا برفع و چنانکه در شرح آمده است، مورد هیچ یک از احادیث خاصّه ای که مورد بررسی واقع شد، شکّ، از قبیل شکّ در مقتضی نبود.

۲- و امّا روایات عامّه ای هم که قبل از روایات خاصّه مورد بررسی قرار گرفتند، مفید یک قاعده کلی بود، مثل: لا تنقض الیقین بالشکّ، بل انقضه بیقین آخر.

\* از کجا متوجه می شوید که این روایات عند الشکّ فی الرفع دلالت بر استصحاب دارند؟

از کلمه (نقض) آن را استفاده می کنیم، چرا که کلمه نقض دارای سه معنا می باشد:

۱- معنای لغوی آن است که طرف مقابل قرار دارد که رسیدن پشم و پنبه و حالت اتصالیه دادن به این امور است.

پس نقض، رفع است و برداشت و به هم زدن و گسستن همان هیئت‌های اتصالیه.

۲- معنای مجازی آن خود بر دو قسم است: ۱- مجازی قریب ۲- مجازی بعید

معنای مجازی قریب آن، رفع یک امر ثابت و میرمی است مثل طهارت که وقتی حاصل می گردد از امور ثابت است و لا یرتفع الا برافع.

به عبارت دیگر وقتی انسان بواسطه رافعی دست از طهارت می کشد، مجازاً به معنای نقض است و اما معنای مجازی بعید، مطلق رفع الید عن شیء است.

به عبارت دیگر مطلق دست کشیدن از یک امر موجود غیر مبرم هست، فی المثل: الآن شب است و یا نه روز است و شما می خواهید از این شب و یا از این روز دست بردارید، آیا شب یک امر مستحکم است؟

خیر، امور زمانیه از اموری هستند غیر مستقر و دارای عمر محدودی می باشند.

بله، نقض در این روایات در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است چرا که معنای حقیقی نقض در اجسامی مثل جبل و ریسمان و دیگر اشیاء متصوّر است و نه در غیر اجسام.

پس به ناچار باید نقض را در این احادیث بر معنای مجازی حمل نمود، چرا که اهل فن گفته اند که: اذا تعدّرت الحقیقه، اقرب المجازات اولی.

یعنی لفظ را به اقرب المجازاتش حمل کنند.

\* اقرب المجاز در اینجا چه بود؟

رفع الامر الثالث بود، یعنی جائی که از یک امر مستحکم و میرمی رفع ید می کنند حال: از آنجا که در این احادیث گفته شد که لا تنقض، و معنای مطلب اینست که از امر میرم و مستحکم به مجرد عارض شدن شک، رفع ید نکن، متوجه می شویم که این احادیث اختصاص دارند به موارد شک در رافع.

ان قلت:

\* اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید و آن را رفع الأمر الثابت حساب کنید، ناچار خواهید بود که در کلمه (یقین) تصرف کنید و آن را به معنای متیقّن بگیرید.

به عبارت دیگر: اگر از شما پرسیم که یقین امر ثابت است یا متیقّن، و به تعبیر دیگر آیا طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت، چه می گوئید؟ خواهید گفت یقین یک حالت نفسانیه است و ثبوت در آن معنا ندارد، این امر ثابت مستحکمی که لا یرتفع الا برافع، همان متیقّن است.

به عبارت دیگر شل و سفت بودن و یا استحکام و ابرام را در یقین نمی آزمائید، بلکه در متعلّق یقین می آزمائید. و لذا اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید آن امر ثابت در متیقّن متصوّر





است چنانکه شب امری غیر ثابت و لکن طهارت یا نجاست هر یک امری ثابت می باشند.

به عبارت دیگر: اگر شما نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچار هستید که یقین را به معنای متیقن بگیرید چرا که متیقن همان امر مستحکم و مبرم است که لا یرتفع الا برفع. و حال آنکه الاصل، عدم التصرف فی الظاهر الکلام.

پس نباید ما ظاهر کلام را به هم زده و یا یقین را به معنای متیقن بگیریم، بلکه کلام را در معنای خودش بکار ببریم.

وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود، ناچار خواهیم بود که نقض را هم به معنای ابعداً المجازاتش بگیریم. وقتی نقض به معنای مطلق رفع الید شد، لا تنقض الیقین، یعنی لا ترفع الید عن الیقین.

الحاصل: اگر نقض را به معنای رفع الامر الثابت بگیرید پس باید یقین را به معنای متیقن بگیرید اگر نقض را به معنای مطلق رفع الید عن الشیء بگیرید، دیگر لزومی ندارد که در کلمه یقین تصرّف کنید چرا که خود یقین هم یک شیئی است که طبق قاعده لا تنقض الیقین، نباید از آن رفع ید نمود.

در این صورت حدیث هم شامل می شود موارد شکّ در مقتضی را و هم موارد شکّ در رافع را، جناب شیخ چه می فرمائید؟

می گوئیم: شما نقض را به هر معنایی که بگیرید، علی کلّ تقدیر تصرّف در کلمه یقین لازم است. بخاطر اینکه حدیث شریف که فرموده: لا تنقض الیقین، مرادش این است که: یقین بما هو یقین را نقض نکن، چرا که یقین شما از بین رفته، اگر از بین نرفته بود که دچار شکّ نمی شدید به عبارت دیگر: کسی دچار شکّ می شود که یقین سابقش از دستش رفته باشد.

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شکّ دارید که آیا هنوز هم عادل است یا نه؟ چرا؟ چون یقین شما به عدالت او از بین رفته است. به عبارت دیگر: زمام یقین و ظنّ و شکّ همه جا در اختیار انسان نیست که بشود به زور آن را ایجاد نمود، بلکه هر یک دارای منشئی می باشند.

به هر حال، چه شکّ، شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی، باید در کلمه یقین تصرّف شده و به معنای اقرب المجازات گرفته شود. چگونه؟

یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعنی لا تنقض المتیقن.

و یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعنی لا تنقض آثار الیقین.

مراد اینکه بالاخره ما باید نقض را ببریم روی یک چیزی که زمامش در دست خود ماست.

چرا؟ بخاطر اینکه یقین که زمامش در دست ما نیست که امر کنیم که نقض بشود یا نشود بلکه یک امر غیر اختیاری است، با منشا می آید، بدون منشا می رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقن، که همان مستصحب سابق است چه طهارت باشد چه حیثیت باشد و چه رطوبت و چه ...

چنانکه: لا تنقض آثار الیقین یعنی آثاری را که قبلاً حمل بر یقین می کردی از دست نده.

\* جناب شیخ اگر حضرات یقین را به معنای متیقن بگیرند کار درست می شود؟

خیر درست نمی شود.

\* اگر یقین را به معنای آثار التصرف بگیرند چطور؟

خیر باز هم کار درست نمی شود. چرا؟ بخاطر اینکه یک تصرف دیگر پس از آن تصرف اول لازم است، چرا؟ زیرا:

اولاً: ما در کلمه یقین تصرف نمودیم بخاطر اینکه زمام یقین در دست ما نیست تا براساس دستور شارع به او بگوئیم نقض بشو یا نقض نشو.

ثانیا: آنگاه که در یقین تصرف کرده آن را به معنای متیقن بگیریم، باز متیقن هم زمامش در دست ما نیست.

ثالثاً: اگر یقین را به معنای آثار یقین هم بگیریم باز زمام آثار یقین هم در دست ما نمی باشد.

فی المثل: زید قبلاً زنده بود، اکنون نمی دانیم که هنوز حیات دارد یا نه؟ چرا که حیات او در دست ما نیست.

به عبارت دیگر: حدیث که می گوید: لا تنقض الیقین، مگر حیات زید در دست من است که آن را از دست ندهم؟

به عبارت دیگر: همان طور که زمام یقین در دست ما نیست، زمام متیقن هم در دست ما نیست و لذا لا تنقض المتیقن هم درست نیست، پس باید در متیقن هم تصرف نموده یک مقتضی در تقدیر بگیریم و بگوئیم لا تنقض مقتضی المتیقن، یعنی مقتضای متیقن را از دست مده.

فی المثل:

زید قبلاً زنده بود، مقتضای حیات زید وجوب نفقه زوجه اش می بود و باید که پرداخت می کرد



و یا در صورت غیبت از اموال او پرداخت می کردند لکن اکنون شک داریم که زنده است یا مرده؟

باز هم باید از اموالش پرداخت شود.

پس آنی که زمامش در دست ماست مقتضای متیقن است، نه حیات زید و نه یقین به حیات زید.

\* اگر گفته شود که یقین را به معنای احکام الیقین می گیریم چطور؟

باز هم نیازمند به یک تصرفی در آن است، چرا که نمی شود احکام خود یقین را نگهداشت.

یعنی: اگر یقین بما هو یقین احکامی داشته باشد، با رفتن یقین آن احکام نیز به تبع یقین از بین می رود و ما قادر به حفظ آنها نمی باشیم. فی المثل:

۱- شما نذر کرده اید که تا زمانی که به حیات و زنده بودن فرزندان یقین دارید، روزی یک درهم به فقیر بدهید. سؤال این است که: یقین به حیات فرزند اثرش چیست؟ می گوئید دادن یک درهم در روز به فقیر.

پس این یقین به حیات ولد که از بین برود، دادن آن یک درهم نیز به تبع از بین می رود چرا که تبعیت معلول از علت لازم است، یعنی نمی شود گفت: چه عیب دارد حالا- که یقین رفت ما عمل به احکام یقین از دست رفته را ادامه دهیم، و لذا یک تصرف دیگر در اینجا لازم است و آن اینکه بگوئیم: لا- تنقض احکام الیقین، یعنی لا- تنقض احکام المتیقن التي ترتب علیه بواسطة الیقین. چرا؟ چون احکام مترتب بر یقین از آن خود یقین نیست، بلکه با یقین ارتباط دارد، بلکه احکام از آن متیقن است. فی المثل:

اثر حیات زید وجوب نفقه زوجه اش بود، لکن این اثر بر این حیات بواسطه یقین مترتب شده است.

یعنی: چون تاکنون به حیات زید یقین داشتید، به برکت این یقین آثار را بر متیقن بار می کردید. حال اگر یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما شک حاصل شود می گوئیم:

لا- تنقض آثار المتیقن التي كان ترتب عليها بواسطة الیقین، یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال او نفقه زوجه اش پرداخت شود.

\* جناب شیخ حاصل مطلب و مراد خود را از این مطالب بفرمائید؟

۱- شما دیگر نگران این نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن بگیرید تصرف لازم می آید، چرا که تصرفات علی کل تقدیر لازم است، بلکه نگران کلمه (نقض) باشید که آن را

باید به چه معنایی بگیرید.

چرا که اذا تعذرت الحقیقه، اقرب المجازات اولی، یعنی اگر نقض را به معنای حقیقی اش نمی گیرید، لا اقل به معنای اقرب المجازاتش بگیرید.

الحاصل: باید احادیث لا- تنقض را حمل بر امر الثابت کنیم، یعنی در موارد شک در رافع آنها را به کار ببریم و نه در موارد شک در مقتضی.

بله، انسان گاهی به اموری برمی خورد که از این امور این تصوّر برایش حاصل می شود که نه، نقض در این احادیث به معنای اقرب المجازاتش نمی باشد، بلکه به معنای همان ابعالمجازاتش می باشد.

امور مزبور عبارتند از: رفع الید عن الشیء عدم الاعتناء بالشیء و هكذا ...

\* رأی منصفانه چیست؟

این است که: با وجود این امور هم نمی شود از ظاهر لفظ صرف نظر نمود، بلکه باز هم باید گفت: اذا تعذرت الحقیقه اقرب المجازات اولی.

\* اولی یعنی چه؟

یعنی لفظ ظهور دارد در اقرب المجازات و الظاهر حجه، و لذا ظاهر لفظ بر ما حجّت است.

\*\*\*

ص: ۴۳۷

و ينبغي التنبيه على امور:

و هي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، و ما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، و ما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقائه.

الاوّل أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد(1) و شكّ في بقائه: فإما أن يكون الشكّ من جهه الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

و إما أن يكون من جهه الشكّ في تعيين ذلك الفرد و تردّده بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك.

و إما أن يكون من جهه الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي و نفس الفرد و ترتيب احكام كلّ منهما عليه.

ص: ٤٣٨

و اما الثانى، فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلّى مطلقا على المشهور. (1) نعم، لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقى.

سواء كان الشكّ من جهة الرفع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه و جب الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما و شكّ فى رفع الحدث فالاصل بقاءه، و إن كان الاصل عدم تحقّق الجنابه، فيجوز له ما يحرم على الجنب.

أم كان الشكّ من جهة المقتضى، كما لو تردّد من فى الدار بين كونه حيوانا لا يعيش إلّا سنه و كونه حيوانا يعيش مائه سنه، فيجوز بعد السّينه الاولى استصحاب الكلّى المشترك بين الحيوانين، و يترتب عليه آثاره الشرعيه الثابته دون آثار شىء من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الاصلين، كما فى الشبهه المحصوره.

و توهم: عدم جريان الاصل فى القدر المشترك؛ من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، و ما هو مشكوك الحدث، و هو محكوم بالانتفاء بحكم الاصل.

مدفوع: بأنّه لا يقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشكّ فى بقاءه و ارتفاعه، إمّا لعدم استعداده و إمّا لوجود الرفع.

كاندفاع توهم: كون الشكّ فى بقاءه مسببا عن الشكّ فى حدوث ذلك المشكوك الحدث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره:

فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى، لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين، و بينهما فرق واضح؛ و لذا ذكرنا أنّه ترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابه فى المثال المتقدّم.

ص: ٤٣٩

---

١- نسبته إلى المشهور باعتبار أن من جمله أفراد الإطلاق فى هذا القسم هو الشكّ فى المقتضى، و المصنّف لا يقول بحجّيته الاستصحاب فيه.



**(تنبيهات بر چند امر)****اشاره**

این تنبيهات عبارتند از: تنبيهاتی که به متيقّن پيشين تعلق می گیرند، و تنبيهاتی که به دليل استصحاب که دلالت بر آن دارد تعلق می گیرد، و تنبيهاتی که به شكّ لا حقّ در بقای يقين تعلق می گیرند.

**تنبيه اول: اقسام استصحاب کلی****اشاره**

۱- هرگاه متيقّن پيشين، کلی در ضمن فرد باشد و شكّ در بقای آن فرد بوجود آید، این شكّ، یا از جهت شكّ در بقای آن فرد است، یا از جهت شكّ در تعیین آن فرد است که مردد میان فرد (و یا چیزی) که قطعاً باقی است (مثل جنابت که با وضو گرفتن هنوز باقی است) و فرد (و یا چیزی) که قطعاً مرتفع شده است (مثل بول که با وضو گرفتن مرتفع می شود). و یا از جهت شكّ در جانشین شدن فرد دیگری به جاری فردی که قطعاً از بین رفته است، می باشد.

**اما استصحاب کلی قسم اول:**

اشکالی در جواز استصحاب خود کلی (مثل حدث و یا حیوان) و خود فرد و مترتب کردن احکام هر یک از آنها بر او وجود ندارد (فی المثل شما محدث بودید به جنابت اکنون شكّ دارید که حدث رفته است یا نه؟ هم استصحاب می کنید حدث را برای حرمت در نماز، هم استصحاب می کنید جنابت را برای حرمت ورود به مسجد)

**و اما استصحاب کلی قسم دوم:****اشاره**

ظاهراً بنا به نظریه مشهور، استصحاب در کلی نوع دوم (مثل حدث و حرمت فی المسجد و یا حیوان و وجوب علوفه) جایز است، مطلقاً (چه در شكّ در رافع باشد و چه در شكّ در مقتضی).

بله، با استصحاب کلی احکام آن فرد باقی مشخص نمی شود (فی المثل استصحاب حدث به درد دخول در نماز می خورد و نه به درد حرمت دخول در مسجد و یا استصحاب حیوان به درد وجوب علوفه می خورد نه به درد استطاعت وجوب حج)، چه این شكّ:

۱- از جهت رافع باشد چنانکه هرگاه علم به پیدایش بول یا منی دارد و لکن حالت سابقه (این رطوبت بول یا منی) را نمی داند که بالاصغر است یا بالاکبر، جمع کردن بین دو طهارت (غسل و

ص: ۴۴۰

وضو) بر او واجب است.

پس اگر یکی از این دو فعل (مثلاً- وضو) را انجام داد (و لکن پس از آن) در رفع حدث شک نمود، اصل باقی بودن (یعنی استصحاب) آن حدث می باشد، گرچه اصل این است که جنابت محقق نشده و در نتیجه انجام آنچه برای جنب حرام است برای این فرد جایز است.

۲- و چه از جهت شک در مقتضی باشد، چنانکه اگر کسی (و یا به تعبیر دیگر حیوانی که) در خانه وجود دارد، مردد باشد میان حیوانی که جز یک سال نمی ماند و حیوانی که استعداد صد سال زنده ماندن را دارد.

پس استصحاب این کلی مشترک میان دو حیوان پس از یک سال جایز است و آثار شرعیّه ثابت (مثل وجوب علفه) بر آن مترتب می شود، نه آثار چیزی از ویژگیها و خصوصیات هریک از آن دو حیوان، بلکه (اگر هریک از این دو حیوان دارای اثر شخصی هستند) حکم به اصالت عدم یعنی نبودن خصوصیت در هریک از آن دو می شود. در صورتی که مانعی از اجرای اصلین نباشد، چنانکه در شبهه محصوره چنین مانعی وجود دارد. (مثلاً- اگر دو نفر نذر کرده باشند یکی برای عصفور و دیگری برای فیل هیچ مانعی از اجرای دو اصل عدم وجود ندارد و لکن اگر شما به تنهایی این دو نذر را کرده باشید خود می دانید که نسبت به یکی از درهم و یا دینار اشتغال به ذمه دارید و باید بپردازید و این اشتغال به ذمه مانع از اجرای اصل عدم نمی شود).

### (طرح یک اشکال و یا توهم)

و توهم عدم جریان اصل استصحاب در قدر مشترک، از آن جهت که کلی به حسب بقاء و عدم بقاء دائر است بین فردی که مقطوع الانتفاء است (مثل عصفور) و بین فردی که طویل العمر است و لکن مشکوک الحدوث است، و با اصل عدم، حکم به عدم پیدایش آن می شود. (یعنی کلی به دلیل اصل و وجدان یقیناً وجود ندارد، تا اجرای استصحاب قدر مشترک شود). دفع می شود به اینکه:

مشکوک الحدوث بودن (و یا متیقن الارتفاع بودن) ضرری به استصحاب کلی پس از فرض شک در بقاء و ارتفاع آن وارد نمی کند (به تعبیر دیگر شک تنها در بقاء و ارتفاع فرد است، نه در حدوث و پیدایش آن؛ لذا عیبی در قدر مشترک میان آنها نیست). مثل دفع کردن این توهم که شک در بقای کلی مسبب از شک در پیدایش آن فرد طویل العمر است که پیدایشش مشکوک است و اصالت عدم پیدایش آن جاری می شود، که بر اصالت عدم پیدایش و حدوث، ارتفاع قدر مشترک مترتب

می شود چونکه از آثار آن است.

به اینکه: ارتفاع قدر مشترک از لوازم آن است که حادث، همان چیزی است که یقیناً رفع گردیده، و از لوازم حادث نشدن چیز دیگری نیست، بلکه لازمه حادث نشدن، همان وجود نداشتن چیزی است که در ضمن آن است؛ چیزی که در ضمن آن وجود دارد همان قدر مشترک در زمان دوّم است، نه از بین رفتن قدر مشترکی که میان دو چیز قرار دارد و میان آنها فرق آشکاری وجود دارد؛ لذا در مثال پیشین گفته ایم که احکام عدم جنابت بر آن مترتب می شود.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید موضوع بحث در این بخش چیست؟

تنبیهات استصحاب است.

به عبارت دیگر: علماء اصول پس از اینکه اقوال در باب استصحاب را طرح و بررسی می کنند در خاتمه مطالبی را به عنوان تنبیهات استصحاب می آورند و در این تنبیهات از مسائل مهمه ای که دارای فوائد فقهیه و اصولیه است سخن می گویند، و لذا جناب شیخ نیز دوازده تنبیه در کتاب شریف رسائل آورده و مورد بررسی قرار داده است.

\* محور مطالب در بحث تنبیهات استصحاب چیست؟

سه چیز است:

- ۱- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با مستصحب و یا متیقّن سابق بحث می شود.
- ۲- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با دلیلی که دلالت بر مستصحب دارند بحث می شود.
- ۳- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با شکّ در بقاء که رکن دوّم استصحاب است بحث می شود.

\* تنبیه اوّل به کدام محور است؟

مربوط به متیقّن سابق یا مستصحب است.

به عبارت دیگر در باب استصحاب بطور کلی:

- ۱- گاهی مستصحب و یا همان متیقّن سابق از امور معین و یا به تعبیر دیگر جزئیّه و

شخصیه است، یعنی از اموری است که صدقش بر افراد کثیره ممنوع است. مثل: عدالت زید که قبلاً متیقن بود و لکن اکنون که مشکوک البقاء است آن را استصحاب نموده و آثار شرعیّه عدالت زید را بر آن مترتب می‌کنیم.

فی المثل: اگر مرجعیت دارد می‌توانیم از او تقلید کنیم و یا اگر امام جمعه یا جماعت است به او اقتدا کنیم و یا اگر در محکمه بعنوان شاهد احضار شد، شهادتش را قبول کنیم.

۲- و گاهی مستصحاب و یا متیقن سابق ما یک امر عام و کلی است، یعنی امری است که قابل صدق بر کثیرین است، اجرای استصحاب در این قسم به نام استصحاب کلی معروف است.

به عبارت دیگر: اگر در موردی فرضاً تحقق اصل کلی در زمان سابق برای ما مسلم و متیقن بود و در زمان لاحق، شک در بقاء همان کلی نمودیم، اجرای استصحاب کلی می‌کنیم.

الحاصل: یک وقت شما شک می‌کنید در یک شیء و یا به تعبیر دیگر یک مستصحاب شخصی مثل اینکه: یقیناً می‌دانید که زید دیروز حیات داشت، لکن اکنون شک دارید که آیا او امروز هم حیات دارد یا که نه مرده است؟

در اینجا که مستصحاب یک امر جزئی و شخصی است یعنی حیات زید استصحاب می‌شود و هر آثاری که قبلاً بر آن مترتب می‌کردیم مثل نفقه زوجه اش، اکنون هم آن را مترتب می‌کنیم. امّا گاهی آن مستصحابی که ما روی آن شک می‌کنیم از کلیات است، یعنی شک در بقاء امر کلی است.

\* استصحاب کلی بر چند قسم است؟

به سه قسم است: استصحاب کلی قسم اول، استصحاب کلی قسم دوم، استصحاب کلی قسم سوم.

\* منشا شک در بقاء کلی چیست و یا بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شک ما در بقاء کلی به جهت شک در بقاء همان فرد اولی است که کلی در ضمن آن فرد موجود شد.

به عبارت دیگر: گاهی ما یقین داریم که این کلی در ضمن فردی از افراد محقق شده است و لکن اکنون در بقای آن کلی شک داریم به لحاظ اینکه شک داریم که آیا آن فرد معینی که کلی در ضمن آن محقق شده بود باقی است یا نه؟ و لذا سخن از تکرار افراد و یا تردد میان این فرد و

آن فرد نیست.

بلکه همان فرد خارجی که کلی در ضمن محقق شده بود اکنون مشکوک البقاء است و لذا ما شک می کنیم که آیا کلی بقاء دارد یا نه؟

\* یک مثال عرفی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما یک ساعت پیش دیدید که زید زنده وارد منزل و یا باغ شما شد، و از آنجا که کلی طبیعی بعین وجود افرادش موجود است می توانید بگوئید: کان الانسان فی الدّاری او فی الحدیقتی، یعنی یقیناً کلی طبیعی در ضمن زید در باغ من موجود شد، لکن پس از یک ساعت شک می کنید که آیا کلی انسان همچنان در باغتان موجود است یا نه؟

علت این شک آن است که نمی دانید آیا زید اکنون هم در باغ است یا که بیرون رفته است. اگر زید هم اکنون نیز در باغ باشد، پس کلی انسان هم هست و الا فلا.

\* یک مثال شرعی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما در یک ساعت پیش یقین داشتید به حدوث خصوص حدث اصغر، و لذا از آنجا که کلی حدث در ضمن فردش موجود می شود، یقین به کلی و قدر جامع حدث در ضمن این فرد که حدث اصغر است پیدا کردید. لکن پس از ساعتی شک می کنید که آیا کلی حدث باقی است یا نه مرتفع شده است؟ چرا؟ زیرا نمی دانید که آیا وضو گرفته و حدث اصغر را مرتفع ساخته اید یا نه حدث همچنان باقی است؟ و لذا: اگر این فرد حدث اصغر مرتفع شده باشد، خوب کلی حدث نیز مرتفع شده و الا فلا. حال همین محاسبه را می توانید نسبت به یقین به حدث اکبر انجام دهید.

به عبارت دیگر: کلی و یا به تعبیر دیگر حدث در اینجا ممکن است در ضمن نوم محقق شود و یا در ضمن بول محقق شود و یا در ضمن جنابت محقق شود و هکذا اینکه موجبات حدث فراوان اند.

و الشک فی بقاء الحدث، للشک فی بقاء الجنابه او ...

۲- و گاهی شک ما در بقاء کلی بخاطر شک و تردید ماست در اینکه آیا کلی در ضمن این فرد محقق شد یا در ضمن آن یکی از افرادش. به عبارت دیگر: ما یقین داریم که این کلی در ضمن یک فرد محقق شده است، لکن تردّد فردین در کار است، یعنی ما از اول نمی دانیم که آیا این کلی در ضمن فرد قصیر العمر محقق شده تا قطعاً از بین رفته باشد و یا در ضمن فرد طویل العمر محقق شده تا قطعاً باقی باشد.

پس یک طرف قضیه مقطوع الارتفاع و طرف دیگر مقطع البقاء است، و لذا تردد در افراد موجب تردد در بقاء و ارتفاع کلی می شود. فی المثل: یقین دارید که کلی حیوان در خانه یا باغ موجود شد لکن این موجود شدن یا در ضمن یک گنجشک است مثلاً که معمولاً عمرش تا یک سال می باشد و یا در ضمن یک کلاغ است که معمولاً تا صد سال هم عمر می کند. حال پس از یک سال شک می کنید که آیا کلی حیوان در خانه و یا باغ موجود است یا نه؟ منشا این شک شما این است که از اول مردد بودید که کلی در ضمن کدام فرد موجود شد؟

در نتیجه: اگر در ضمن فرد قصیر العمر موجود شده باشد، اکنون نیز مقطوع الارتفاع است و چنانچه در ضمن فرد طویل العمر محقق شده باشد، اکنون نیز مقطوع البقاء است.

\* در تبیین مسئله یک مثال شرعی هم بزنید؟

فی المثل: شما نسبت به کلی حدث یقین دارید، سپس وضو می سازید و لکن پس از وضو نیز مردد هستید که آیا کلی حدث باقی است یا نه؟

منشا این تردید و شک شما چیست؟

منشا این شک شما این است که از اول نمی دانستید که کلی حدث در ضمن کدام فرد محقق گردید؟ آیا این حدث در ضمن حدث اکبر محقق شد و یا در ضمن حدث اصغر؟ و لذا اگر در ضمن حدث اصغر موجود شده باشد هم اکنون مقطوع الارتفاع است بخاطر اینکه وضو رافع حدث اصغر است

و اگر در ضمن حدث اکبر یعنی جنابت موجود شده باشد هم اکنون نیز به حال خود باقی است، بخاطر اینکه وضو رافع جنابت نیست، بلکه باید غسل کنید.

پس: یقین سابق بود و اکنون شک در بقاء آن کلی و یا حدث سابق دارید و لذا ارکان استصحاب در کلی تمام و می توانید بقاء کلی حدث را استصحاب کنید و لکن استصحاب فرد جایز نیست، چونکه نسبت به فرد ارکان استصحاب تمام نیست.

نکته: مثال اول از موارد شک در مقتضی و مثال دوم از موارد شک در مقتضی بود.

۳- و گاهی شک ما در بقاء کلی بخاطر شک در تبادل و جابه جایی افراد آن کلی است بدین نحو که: شما یقین دارید که کلی در ضمن یک فرد خارجی تحقق یافته است و یقین دارید که آن فرد نیز منتفی شده، از بین رفته است. حال منشا این شک شما در بقاء آن کلی چیست؟ این است که: احتمال می دهید که مقارن با وجود فرد اول و یا مقارن با زوال آن فرد دیگری وجود

گرفته باشد و کلی منحصر در آن فرد مقطوع الارتفاع نباشد.

و لذا: اگر وجود فرد دیگر مسلم شود، باز هم آن کلی اکنون مقطوع البقاء است و چنانچه چنین تبادلی در کار نبوده باشد پس کلی هم اکنون موجود نیست.

فی المثل: زید در خانه موجود شد، کلی انسان نیز در ضمن آن محقق گردید، پس از چندی زید از خانه خارج شد و لکن ما احتمال می دهیم که خاله وارد خانه شده باشد و کلی انسان در ضمن آن موجود باشد، و لذا شک می کنیم که آیا کلی اکنون باقی است یا نه منتفی شده است.

این قسم را استصحاب کلی قسم ثالث می گویند.

\* پس مراد شیخ از (اما الاول...) چیست؟

بیان حکم قسم اول از اقسام استصحاب کلی است و لذا می فرماید دو استصحاب در این مورد قابل اجرا است:

۱- هم استصحاب بقاء فرد با ویژگیهای فردی و شخصی اش جاری است، چنانکه اگر اثر شرعی هم داشته باشد بر آن مرتب می شود.

۲- هم استصحاب بقاء کلی با قطع نظر از خصوصیات فردیه اش جاری است و چونکه در هر دو قسم، ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لا حق است وجود دارد. فی المثل: هم استصحاب بقاء زید در خانه قابل جریان است، هم استصحاب بقاء کلی انسان.

هم استصحاب خصوص حدث اصغر جاری است، هم استصحاب کلی حدث، که آثار شرعیته بر آن مرتب می شود که پس تصدق به درهم واجبست، و یا ورود در نماز حرام است، مس کتابت قرآن حرام است، پس وضو ساختن برای نماز واجب است و ...

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با استصحاب در کلی نوع اول چیست؟

همچون مرحوم شیخ معتقدند که در کلی نوع اول، بدون اشکال هم استصحاب کلی و هم استصحاب فرد، هر دو جاری می شود و لکن حضرت امام (ره) مطلب را ادامه می دهند به اینکه:

همچنین جاری شدن استصحاب کلی، (ما را) از استصحاب فرد بی نیاز نمی کند (چرا؟) زیرا عقلا بقای کلی، مستلزم بودنش در ضمن این فرد است، چرا که اگر به فرض منحصر به آن باشد، آیا استصحاب فرد از استصحاب کلی بی نیاز می کند یا بی نیاز نمی کند؟ یا اینکه باید میان کلی که به نحو صرف الوجود است و میان چیزی که به نحو وجود ساری می باشد، تفصیل قائل شد؛ زیرا در صورتی که کلی به گونه دوّم اعتبار شود با افرادش متحد است و جریان استصحاب در فرد، بی نیاز





از کلی می کند، چرا که متحد با فرد است، نه اینکه مستلزم فرد باشد؟

سپس حضرت امام (ره) می فرماید: رأی تحقیقی این است که: مطلقاً از استصحاب کلی بی نیاز نمی کند، چرا که حیثیت کلی در عالم اعتبار و مقام تعلق احکام به موضوعات، غیر از حیثیت ویژگیهای فردی است یعنی اعتبار واجب کردن اکرام و پذیرایی هر انسان، غیر از اعتبار واجب کردن پذیرائی زید و عمر است. (چرا؟ زیرا: در اولی حکم به حیثیت انسانی هر فرد تعلق گرفته است، و حیثیت انسانی عرفاً نیز از ویژگیهای فردی است، و لذا سرایت دادن حکم از یکی از متحدهای در وجود و مختلف های در حیثیت بوسیله استصحاب جزء، با اصل مثبت ممکن نیست؟<sup>(۱)</sup>

به عبارت دیگر: قسم اول از استصحاب کلی یا مستصحب کلی از احکام است و یا از موضوعات. در موضوعات بدون اشکال استصحاب کلی در چیزی که اگر اثر شرعی بر آن مترتب بشود، بر خود طبیعت مترتب می شود، جاری می گردد. چرا؟ زیرا ارکان استصحاب محقق است؛ اگرچه شک در بقای کلی در موضوعات مسبب از شک در بقای فرد است.

چنانکه اشکالی در جاری شدن استصحاب فرد نیز وجود ندارد، چون در اینجا دو قضیه مشکوک وجود دارد: یکی نسبت به فرد است، دومی نسبت به کلی و طبیعت. و لذا اشکالی در جاری شدن استصحاب در هر یک از آنها بر فرض مترتب شدن اثر شرعی بر آنها نیست.

اشکال تنها در این است که آیا استصحاب فرد بر استصحاب کلی حاکم است؛ چرا که شک در بقای کلی، مسبب از شک در بقای فرد است؛ یا اینکه استصحاب یکی از آنها بی نیاز از استصحاب دیگری می کند. زیرا اثر کلی بر فرد و اثر فرد بر کلی مترتب می شود؛ و یا تفصیل داده می شود به اینکه استصحاب فرد، بی نیاز از استصحاب کلی می کند و استصحاب کلی، بی نیاز از استصحاب فرد نمی کند.

و یا تفصیل داده می شود میان چیزی که اگر موضوع صرف الوجود بود، استصحاب فرد، بی نیاز از استصحاب کلی می کند و اگر به گونه وجود ساری و به نحو قضیه حقیقی باشد استصحاب فرد از آن بی نیاز نمی کند.

و یا تفصیل داده می شود میان چیزی که اگر کلی، نوعی از انواع باشد و فرد، مصداق آن باشد،

ص: ۴۴۷

استصحاب یکی از دیگری بی نیاز می کند و اگر کلی جنس بوده و فرد مصداق آن باشد، بی نیاز نمی کند؛ چند صورت دارد.

رای تحقیقی این است که: استصحاب در هر یک از آنها جاری می شود، و یکی کفایت از دیگری نمی کند. چرا؟ زیرا گاهی عنوان های مختلف بر مصداق خارج صدق می کنند، مثل اینکه:

انسان، حیوان، سفید و ... بر زید صدق پیدا می کند و این عنوان ها ذاتا و در عالم عنوان با همدیگر مختلف می باشند. لکن در خارج متحدند و به خود وجود زید متحقق هستند. چرا؟ زیرا عنوان های انتزاعی مشتق در خارج به خود وجود منشا انتزاعی آن موجود هستند، بفرض که عقلا در خارج متحد نباشند، عرفا متحدند، چنانکه این عنوان ها در عالم عنوان، هر یک با دیگری مختلف است و هر یک از آنها در عالم عنوان غیر از مصداق خارجی است، اگرچه در خارج با او متحد است و به یک وجود، موجود می باشد، که همان زیدی است که دارای ماهیت شخصی است که آن هویت، محل جمع شدن عنوان ها است، و طبیعی در خارج به خود وجود فردش موجود است و با تکرار افراد در خارج متکثر می باشد، و لذا معنای (احل الله البيع) این است که: خداوند متعال طبیعت بیعی که در خارج متکثر است را حلال نموده است.

بنابراین: هرگاه لفظ (کل) بر آن طبیعت وارد شود، افاده عموم افراد طبیعت می کند و افراد طبیعت را متکثر می نماید، نه غیر نفس طبیعت را، بلکه نفس طبیعت را بدون ملاحظه ویژگیهای فردی متکثر می کند.

وقتی که گفته شده: کل نار حاره معنایش به نحو تعدد دال و مدلول، هر فرد از افراد طبیعت آتش، به چیزی که طبیعت آتش است، می باشد، نه به چیزی که مثلا آن چیز کروی شکل است.

انشای احکام نیز چنین است، مثل (اکرم کل عالم) که حکم به نحو شبهه قضیه حقیقی متعلق به هر فرد از افراد عالم از آن جهت که عالم است می باشد، نه از جهت آنکه فقیر یا قریشی و امثال آن است.

در این صورت، فرقی نمی کند که حکم بر صرف وجود طبیعت انشاء شود، یا بر وجود طبیعت که در خارج متکثر است، و یا به نحو عموم که موضوع حکم همان نفس طبیعت، بدون سرایت آن به حیثیت های دیگر است.

وقتی ثابت شد که برای انسان حکمی است و برای سفید بودن حکم دیگر، دیگری وجود دارد و هر دو به یک وجود در خارج وجود دارند و مورد یقین قبلی بودند، آنگاه اگر شک در بقای

آن بشود، دو قضیه مورد یقین و مورد شک وجود دارد: یکی نسبت به انسان است، دیگری نسبت به سفیدی، و برای هریک از آنها استصحاب خاصی می باشد که (لا تنقض) شامل هریک از آنها می شود، و صدق کردن آنها بر یک وجود در خارج، موجب یکی شدن حکم نمی شود.

پس همان گونه که دو عنوان چنین هستند، عنوان طبیعی و عنوان فرد و مصداقش نیز چنین هستند، مثل عنوان (انسان) و عنوان (زید) که در عالم عنوان با همدیگر متغایرنند، احکام نیز متعلق به عنوان هاست، وقتی که بر یقین از وجود انسان که متحقق است در ضمن زید موجود باشد، و شک در بقای انسان به جهت شک در بقای زید بوجود آید، دو قضیه مورد یقین و مورد شک وجود دارد؛ یکی نسبت به زید و دیگری نسبت به انسان.

پس مانعی از جاری شدن استصحاب در هریک از آنها نیست، زیرا که ارکان استصحاب همان یقین سابق و شک لا حق، در آنها وجود دارد و اگر بر هریک از آنها استصحاب شرعی خاص مترتب شود، صرف اتحاد آنها در خارج موجب کفایت استصحاب هریک از آنها نسبت به دیگری به ترتیب اثرش نمی شود، این واضح است و بر کسی پوشیده نیست. (۱)

\* غرض جناب شیخ از (و اما الثانی، ...) چیست؟

بیان حکم استصحاب کلی در قسم دوم است و لذا می فرماید: استصحاب جزئی و یا فرد، در هیچ یک از دو طرف در این قسم، جاری نمی شود، چرا که ارکان استصحاب نسبت به فرد در اینجا ناتمام است. فی المثل:

۱- اگر بخواهیم بقاء فرد قصیر العمر همچون گنجشک را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولاً: یقین سابق به وجود این فرد بخصوصه نداریم.

ثانیاً: به فرض که این فرد موجود شده باشد، اکنون پس از گذشت یک سال دیگر شک در بقاء آن وجود ندارد، بلکه مقطوع الارتفاع است.

پس: رکنی از ارکان استصحاب در اینجا ناتمام است.

۲- و اگر بخواهیم بقاء فرد طویل العمر را همچون فیل را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولاً: در خصوص این فرد شک در بقاء نداریم، چرا که اگر این فرد موجود بوده، هم اکنون نیز مقطوع البقاء است.

ص: ۴۴۹

ثانیا: به فرض که شک در بقاء فرد طویل العمر داشته باشیم و لکن رکن اوّل استصحاب در اینجا ناتمام است، چرا که فرد طویل العمر از اوّل امر، مشکوک الحدوث است و یقین سابقی نسبت به آن وجود ندارد. چنانکه امر در مثال شرعی حدث و تردّد میان بول و منی و یا حدث اصغر و اکبر مطلب چنین است.

پس: استصحاب جزئی جاری نمی شود، مگر اینکه نسبت به خصوصیات فردیه به هنگام شک، از اصل عدم استفاده می کنیم، که فی المثل می گوئیم: الاصل عدم حدوث العصفور، یا الاصل عدم حدوث البولیه ... و هکذا مشروط به اینکه جریان اصلین در طرفین هم دارای اثر شرعی باشد، هم مستلزم مخالفت قطعیه عملیه با علم اجمالی نباشد و الا اصلین جاری نمی شود و جای اجرای اصل احتیاط خواهد بود.

\* با ذکر مثالی تبیین کنید که چگونه اجراء اصلین موجب مخالفت با علم اجمالی نمی شود؟

فی المثل شما نذر کرده اید که اگر گنجشک در خانه ما باشد روزانه یک درهم صدقه بدهید و لکن برادر شما نذر کرده که اگر فیلی در آن خانه باشد، روزانه یک دینار صدقه بدهد. اما هریک از شما دو نفر، در حدوث آن فرد مورد نظر شک دارید. در اینجا هریک از شما دو نفر حق استفاده از اصل عدم حدوث را دارید. چرا؟ زیرا وقتی در باب علم اجمالی پای دو نفر به میان می آید، چون علم اجمالی بدون تأثیر است هریک از این دو نفر باید به حساب خود برسند.

\* نظر جناب شیخ در رابطه با استصحاب خود کلی حدث و یا کلی حیوان در این قسم دوّم چیست؟

این است که: استصحاب خود کلی حدث و یا کلی حیوان در این قسم جاری است، چرا که نسبت به خود کلی، ارکان استصحاب تمام است. چرا؟ زیرا یقین سابق به حدوث کلی و شک لا حقّ در بقاء آن وجود دارد، و لذا استصحاب می کنیم، بقاء آن را.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: به عقیده شیخنا (ره) استصحاب کلی تنها در موارد شک در رافع جاری است و لکن به عقیده مشهور استصحاب کلی:

۱- هم در باب شک در مقتضی جاری است، مثل مثال حیوان مردد میان گنجشک و فیل که هر حیوانی تا زمانی اقتضاء و استعداد بقاء را دارا می باشد و لکن بیش از آن شک در مقتضی داریم.

۲- و هم در باب شک در رافع، مثل مثال حدث اصغر و اکبر جاری است که وقتی کلی حدث

آمد، مقتضی بقاء تا صد سال و بیشتر وجود دارد و شک ما در رافع است که آیا با وضو رفع شده است یا نه؟ آیا با غسل تنها رفع شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می کنیم بقاء آن را و مترتب می کنیم بر آن جمع میان وضو و غسل را.

\* نظر حضرت امام خمینی در تمسک به استصحاب در کلی نوع دوم چیست؟

امام خمینی نیز عقیده دارند که نوع دوم از استصحاب کلی:

۱- یا شک در مقتضی است، مثل استصحاب حیوانی که مردد میان مقطوع الارتفاع است مثل پشه و مقطوع البقاء است مثل فیل.

۲- و یا شک در رافع است، با احراز استعداد مقتضی برای بقاء، چنانکه اگر علم به حدث دارد، ولی مردد میان اکبر و اصغر است، پس از وضو، حدث مشکوک البقاء است. نظریه درست تر این است که: استصحاب در آن نیز جاری می شود، چرا که آنچه در استصحاب معتبر است وحدت عرفی قضیه مورد یقین و مورد شک است، و در استصحاب کلی نوع دوم این وحدت وجود دارد.

چرا؟ زیرا با علم به وجود فردی از حیوان، علم به وجود حیوان دارد، و با شک در دراز بودن عمر، شک در بقای خود حیوان مورد یقین می کند، پس آنچه مشکوک البقاء است همان چیزی است که یقیناً حادث گردیده است. (۱)

\* مراد شیخ از (و توهم: عدم جریان الاصل فی القدر المشترك من حیث دورانه ...) چیست؟

بیان اولین ایراد و اشکال بر جریان استصحاب کلی قسم دوم در نفس کلی است و لذا می فرماید سخن متوهم این است که:

۱- استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شک لاحق.

۲- در ما نحن فیه یعنی مسئله مورد بحث، رکن اول استصحاب که یقین سابق باشد وجود دارد. چرا که یقین به حدوث کلی داریم و لکن رکن دوم آنکه شک در بقاء باشد وجود ندارد. چرا؟

زیرا کلی در خارج به یک وجود مستقل و جداگانه ای از افرادش، وجود ندارد بلکه به عین وجود افرادش موجود است و حال آنکه آن فرد در اینجا مردد و مشکوک است میان قصیر العمر و طویل العمر، بدین معنا که: اگر کلی در ضمن قصیر العمر محقق شده باشد، اکنون قطعاً مرتفع است و اگر در ضمن فرد طویل العمر بوده است که اصل حدوث آن مشکوک است و در اینجا باید



اصاله العدم جاری کنیم و لذا دیگر نوبت به شک در بقاء نمی رسد.

پس: استصحاب در اینجا قابل جریان نمی باشد.

و لذا شیخ در پاسخ به این اشکال می فرماید: شما بین خصوصیات فردیه با خود کلی طبیعی که مجرد از خصوصیات است خلط کرده اید بله، آنکه ارکان استصحاب در آن ناتمام و ناقص است، خصوص این فرد یعنی طویل العمر و یا آن فرد قصیر العمر است و لکن ما کاری به خصوصیات فردیه نداریم بلکه می خواهیم در خود کلی و قدر جامعی استصحاب را جاری کنیم، و این در حالی است که وجدانا ارکان استصحاب نسبت به خود کلی تکمیل است.

یعنی یقین سابق به اصل وجود کلی و شک لا حق در بقاء آن داریم و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

\* پاسخ حضرت امام خمینی به اشکال اول چیست؟

این است که: مرتب شدن عدم کلی بر اصالت عدم پیدایش فرد طویل العمر، عقلی است و نه شرعی، و بر استصحاب کلی، جز آثار شرعی بدون واسطه مرتب نمی شود، مثل مرتب نشدن نبودن روز بر اصالت طلوع نکردن خورشید. (۱)

\* پس غرض از (کاندفاع توهم کون الشک فی بقاءه مسببا عن الشک فی حدوث ذلک ...) چیست؟

بیان دومین ایراد و اشکال بر استصحاب کلی قسم دوم است که مستشکل می گوید: ۱- قاعده کلی در باب اصلهای سببی و مسببی این است که: اصل سببی بر اصل مسببی، حاکم است و لذا زمانی که اصل سببی جریان دارد، نوبت به اصل مسببی نمی رسد، چه اصل مسببی موافق با اصل سببی باشد و چه مخالف. چرا؟

زیرا اصل سببی اصل موضوعی است و در رتبه موضوع جاری می شود و لکن اصل مسببی اصل حکمی است و در رتبه متأخر قرار دارد و لذا تا زمانی که اصل در رتبه متقدم جاری می شود و مشکل ما را حل می کند، دیگر نوبت به جریان اصل در رتبه بعد نمی رسد. فی المثل: دست شما نجس شده بود، آن را دو یا سه نوبت با آب قلیل شستید و لکن اکنون شک می کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ منشا این شک شما هم این است که آیا آن آب پاک بوده است یا نجس؟

اگر آب پاک بوده است، اکنون دست شما پاک است و چنانچه آب نجس بوده است پس دست شما

ص: ۴۵۲



هم نجس است.

پس: آن شکّ شما ناشی و مسبب از این شکّ است و لذا: در ناحیه سبب که طهارت و نجاست آب باشد اصل طهارت جاری می‌کنید و نتیجه می‌گیرید که ان شاء الله این آب پاک است، آنگاه حساب دست شما خودبه خود معلوم می‌شود که پس دست هم پاک شده است و نوبت به استصحاب بقاء نجاست ید، نمی‌رسد حال با حفظ این مقدمه اشکال ما این است که: شکّ ما در ما نحن فیه پس از گذشت یک سال در بقاء و ارتفاع کَلّی حیوان، مسبب و ناشی از شکّ در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر است. یعنی: اگر فرد طویل العمر فی الواقع حادث شده باشد، پس اکنون کَلّی حیوان در خانه نیز قطعاً موجود است. و اگر فرد طویل العمر حادث نشده باشد، پس اکنون کَلّی حیوان هم در خانه موجود نیست.

حال ما: روی اصل مذکور که قبل از اشکال بیان کردیم، در ناحیه سبب که حدوث طویل العمر باشد اصل عدم جاری کرده و می‌گوئیم: الاصل عدم حدوث الفرد الطویل، و لذا وضع کَلّی خود به خود روشن می‌شود که پس کَلّی حیوان در خانه وجود ندارد و لذا نیازی به اجرا اصل مسببی هم نیست بلکه اگر هم باشد قابل جریان نمی‌باشد.

پس وجهی برای استصحاب خود کَلّی در قسم دوّم وجود ندارد، چه پاسخ می‌دهید؟ جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

۱- بله، هر شکی دارای دو احتمال است: ۱- احتمال وجود ۲- احتمال عدم.

۲- این شکّ سببی و مسببی تنها در موردی می‌باشد که هر دو احتمال در این شکّ مستند باشد به دو احتمال در آن یکی شکّ. یعنی چه؟ یعنی احتمال وجود این شکّ ناشی از احتمال وجود آن شکّ و احتمال عدمش، ناشی از عدم آن شکّ باشد. مثل همان مثالی که در ذیل توهم آورده شد که: طهارت دست مستند به احتمال طهارت آب و احتمال عدم طهارت دست ناشی از احتمال عدم طهارت آب بود که کاملاً سببی و مسببی بودند.

اما در ما نحن فیه مسئله از این قبیل نمی‌باشد. چرا؟ چونکه احتمال وجود حیوان مسبب از احتمال حدوث فرد طویل است و لکن احتمال عدم آن مسبب از احتمال عدم حدوث فرد طویل نیست بلکه مسبب است از احتمال حدوث فرد قصیر. پس احتمال وجود کَلّی مستند به یک امر و احتمال عدم آن مستند به یک امر دیگر است.

\* سرّ مطلب چیست؟

این است که:

ص: ۴۵۳

۱- در این گونه موارد ما یک امر مسلّم الحدوثی داریم و به اینکه حیوانی موجود شده علم اجمالی داریم و لکن دوران امر بین قصیر و طویل است. یعنی تنها طرف طویل نیست تا بتوانیم یک طرفه تصفیه حساب کرده و سپس بگوئیم: در ناحیه سبب اصل عدم جاری می شود و وضع مسبب خودبه خود روشن می گردد.

۲- به فرض که این گونه از موارد مسامحه هم سببی و هم مسببی باشند و لکن قانون آن باب این است که: اگر اصل در ناحیه سبب بنا به دلالتی از جمله در اثر ابتلاء به معارض جاری نشود نوبت به اصل مسببی می رسد.

حال: ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که اصل عدم حدوث طویل با اصل عدم حدوث قصیر تعارض کرده تساقط می کنند و نوبت به اصل مسببی می رسد که استصحاب بقاء کلی حیوان و کلی حدث و ... باشد.

پس: به عقیده ما استصحاب کلی قسم دوّم در خود کلی بلامانع است، گرچه نسبت به خصوصیات فردیه در اثر نقص ارکان جاری نشود.

\* نظر حضرت امام خمینی به این پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

می فرمایند: این جواب درست است، چرا که بقای کلی از لوازم آن است که در مثال، حادث همان فیل است، و از لوازم نبودن پشه نیست.

منشا این شکّ همان شکّ در این است که موجود آیا این حیوانی است که قطعاً باقی است، یا آن حیوانی است که قطعاً از بین رفته است. در اینجا اصلی وجود ندارد که وجود فرد طویل العمر را نفی کند، تا به سبب جریان آن اصل، حکم به ارتفاع شکّ در بقاء شود؛ چرا که اصل عدم ازلی جاری نمی شود. (۱)

\* شبهه خود حضرت امام در این مسئله چیست؟

این است که: متیقّن سابق، مردد میان دو حیوان است، و کلی در خارج متکثر الوجود می باشد، پشه از لحاظ وجود و حیثیت غیر از فیل است؛ حتی حیوانیت پشه نیز غیر از حیوانیت فیل است، چنانکه رأی تحقیقی در باب کلی طبیعی چنین است. آنچه مشکوک البقاء است، این متیقّن میان دو حیوان نیست، و لذا دو قضیه متحد نیستند. (۲)

ص: ۴۵۴

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۷.

۲- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۸۵.

ایشان در جای دیگری می فرماید لازم به توضیح است که:

بلاشک در استصحاب، یکی بودن قضیه متیقن و مشکوک شرط است، بلکه استصحاب به آن استوار است و رکن استصحاب می باشد که این شرط در اینجا وجود ندارد. چرا؟ زیرا آنچه یقینی است، همان طبیعت متکثر در خارج است و نه طبیعت واحد که جامع میان افراد مشترک میان طبیعت باشد، چونکه آنچه در مثال معروف در خارج وجود دارد عبارت است از پشه و فیل و چیزی در خارج وجود ندارد که غیر آنها و مشترک میان آنها باشد، یعنی حیوان کلی واحد. زیرا طبیعی در خارج، خود افراد است و هر فرد، خود طبیعی به تمام هویتش می باشد.

پس کلی طبیعی در خارج به سبب تکثر افرادش متکثر است؛ یکی نیست که در خارج وجود داشته باشد و میان افراد مشترک باشد، تا متعلق علم قبلی باشد. آنچه مورد یقین است و در مثال معروف، متعلق علم قبلی است، همان وجود پشه و فیل، یعنی یکی از آنها که مردد میان آنهاست، می باشد؛ و آنچه مشکوک است این است که: آیا موجود قبلی این حیوان با این مشخصات است، یا آن حیوان با آن مشخصات؟

اگر اولی باشد قطعاً باقی است و چنانچه دومی باشد، حتماً از بین رفته است. پس متیقن قبلی کلی نیست، بلکه یا این فرد است یا آن فرد، که استصحاب آن معنا ندارد. (۱)

\* پاسخ حضرت امام خمینی به شبهه مذکور چیست؟

می فرمایند: اشکال فوق الذکر تنها در صورتی وارد است، که ما بپذیریم که عرفاً طبیعی با افراد در خارج متکثرند. آن هم اگر ما استصحاب فرد مردد را خواسته باشیم، نه وقتی که خواهان استصحاب کلی هستیم. چرا؟ زیرا آنچه مورد علم قرار گرفته، همان حیوان خارجی معین است که کلی به وجود آن موجود است، و شک در بقای همان حیوان معین به وجود آمده است. و لذا اشکالی در جریان اصل در آن نیست.

امام (ره) سپس می فرماید و لکن انصاف این است که: اگر از وحدت عرفی آن ها چشم پوشی نمائیم، رهایی از اشکال ممکن نیست و فرقی نمی کند که اجرای کلی واقعاً برهنه از خصوصیات اراده شود، یا استصحاب کلی ای که به یکی از دو خصوصیت مشخص و معین اراده شود، یا کلی خارجی با قطع نظر از خصوصیت اراده شود، با ادعای اینکه موجود خارجی دارای دو جهت است:

۱- جهت مشترک که میان موجود خارجی و غیر آن از نوع و جنس در خارج وجود دارد.

ص: ۴۵۵

۲- و جهت ممیزه علم به وجود یکی از فردها موجب علم تفصیلی به جهت مشترک خارجی میان آنها می شود.

دلیل آن هم، مختلف شد دو رکن یا یکی از رکن ها در تمام صورتها است. حال:

۱- برفرض اول، علم داریم که کلی واقعا برهنه از ویژگی وجود ندارد، چرا که چنین کلی ای ممتنع است که بوجود آید؛ پس دو رکن آن مختل است.

۲- برفرض دوم، کلی ای که با یکی از خصوصیت ها مشخص می شود، خود علم اجمالی به وجود یکی از آنهاست. (چرا؟) زیرا کلی ای که با هر ویژگی ای مشخص شود، با کلی مشخص شده با ویژگی دیگر مغایرت دارد.

پس قضیه مورد یقین، علم اجمالی به وجود یکی از آنها می باشد، و مقتضای شرط بودن وحدت قضیه یقینی با مشکوک این است که: در بقای معلوم اجمالی شک بوجود آید.

در مقام مورد بحث، شک در بقای معلوم اجمالی نیست، بلکه در زمان دوم اجمالا- دانسته می شود که یا طویل العمر باقی است، یا قصیر العمر از بین رفته است؛ شک فقط در بقاء خواهد بود. هرگاه احتمال از بین رفتن چیزی را که معلوم بوده بدهد چه طویل العمر باشد و چه قصیر العمر.

پس: رکن دوم استصحاب مختل شده است.

۳- و برفرض سوم، که کلی با قطع نظر از ویژگی وجود دارد، در خارج جهت مشترک میان افراد، از حیث جهت مشترک بودن، وجود ندارد، مگر براساس رأی رجل همدانی که می گفت:

کلی طبیعی با وصف وحدت و اشتراک در خارج وجود دارد، و اینکه موجود در مثل طبیعت انسان، مثلا یک طبیعت است که با وجود یک فرد یافت می شود، و با منعدم شدن تمام افراد منعدم می شود. (۱)

اما مبنای رجل همدانی فاسد است و کلی طبیعی بنا بر رأی تحقیقی، در خارج به تکثیر خود افرادش، متکثر است، و در خارج انسان های متعدّد وجود دارد، نه انسان کلی با وصف وحدت که مشترک میان افراد باشد. (۲)

پس بنا بر مسلک مورد قبول، طبیعت در خارج دو طبیعت است، چنانکه علم تفصیلی به یکی

ص: ۴۵۶

۱- رسائل، ابن سینا، ج ۱، ص ۴۶۶. حکمت متعالیه ملا صدرا، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۲- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

از خصوصیت ها وجود ندارد، علم تفصیلی به یکی از طبیعت ها وجود ندارد؛ زیرا به دست آوردن علم تفصیلی، جز با طبیعت معلوم، ممتنع است. در این صورت اشکال متقدم بوجود می آید، رهایی از اشکال همان چیزی است که بدان اشاره کردیم، یعنی عرفا میان قضیه مورد یقین و مشکوک وحدت وجود دارد، و در استصحاب، وحدت عرفی معتبر است و دلیل بر عرفی بودن وحدت قضیه چیزی است که می بینی که انسانها مخالف آن را جز با برهان قبول نمی کنند و قاطبه اهل عرف هم، حکم به بقای نوع انسانی و سایر انواع، از آغاز خلقت تا منقرض شدن آنها می کنند. و اشتهار این سخن که قضیه مهمله با وجود یک فرد یافت می شود، و با از بین رفتن همه افراد معدوم می شود از لوازم گفتار رجل همدانی است.<sup>(۱)</sup>

سپس حضرت امام خمینی می فرماید: چیزی که رجل همدانی بدان اعتقاد دارد:

۱- اگر مرادش این باشد که برای طبیعی در خارج، وجودی است غیر از وجود آن به خود وجود افراد، مستلزم این است که: تمام افراد با وصف کثیر بودنشان، یکی باشند، و آن، مخالف بدیهی و ضرورت است.

۲- و اگر مرادش این باشد که برای طبیعی در خارج غیر از وجود افرادش وجود خاصی می باشد، با این حال میان افراد خارجی مشترک است، این هم درست نیست، مگر براساس عقیده و سخن به وحدت وجود خارجی، که مستلزم وحدت تمام افراد انسان است؛ که این هم مخالف ضرورت و بداهت است.

در این صورت برای گفتار رجل همدانی معنایی نمی ماند؛ مگر اینکه ادعای اصالت ماهیت به اضافه اصالت وجود بشود و گفته شود که در عالم تحقق، دو اصل وجود دارد: ماهیت و وجود؛ چنانکه شیخ احمد احسانی معتقد است که در محل مناسب،<sup>(۲)</sup> بر امتناع آن برهان اقامه شده است.<sup>(۳)</sup>

ص: ۴۵۷

---

۱- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۸۵-۸۶.

۲- شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۵.

۳- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

و يظهر من المحقق القمي (ره) في القوانين - مع قوله بحجيه الاستصحاب على الإطلاق - عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، و لم أتحقق وجهه. قال:

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه في مقدار قابليته الامتداد و ملاحظه الغلبه فيه، فلا بدّ من التأمل في أنّه كلّى أو جزئى، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلا مفهوما كلياً مردّدا بين امور، و قد يكون جزئياً حقيقياً معيناً، و بذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلّى في قابليه الامتداد و مقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعدادا للامتداد.

ثمّ ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لاثبات نبوه نبيه بالاستصحاب، و ردّ بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابى، ثمّ ردّه بما ادعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظه مقدار القابليته.

ثمّ أوضح ذلك بمثال، و هو: أنا إذا علمنا أنّ في الدار حيوانا، لكن لا نعلم أنّه أى نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّه، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّه يعيش فيها أطول الحيوان عمرا، فاذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفورا أو فأره أو دود قرّ، فكيف يحكم - بسبب العلم بالقدر المشترك - باستصحابها إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمرا؟ قال: و بذلك بطل تمسك الكتابى، انتهى.

أقول: إنّ ملاحظه استعداد المستصحب و اعتباره في الاستصحاب - مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرفع - موجب لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامه اراده استعداده من حيث شخصه، و لا - أبعد الاجناس، و لا - أقرب الاصناف، و لا ضابط لتعيين المتوسط، و الإحالة على الظنّ الشخصى قد عرفت ما فيه سابقا، مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقا، فلا مانع من

استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره، سيجيء ما فيه مفضلاً إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

### [نظر محقق قمی عدم جواز اجرای استصحاب در این قسم] تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و يظهر من المحقق القمي (ره) في القوانين ...) چیست؟

این است که مرحوم قمی صاحب قوانین می فرماید در باب استصحاب باید استعدادها و قابلیتها را مورد نظر قرار دهیم. چرا؟ زیرا هر موضوعی در خارج دارای استعداد و قابلیت خاصی است که بیشتر از آن اقتضاء بقاء ندارد. و لذا به پیروی از موضوع حکم، آن حکم نیز که تابع آن موضوع است تا حد موضوع قابلیت بقاء دارد نه بیش از آن و الا لازم می آید که حکم بدون موضوع و یا به تعبیر دیگر معلول بدون علت باشد.

حال: استصحاب نیز تابع حکم و موضوع است، بدین معنا که تا آنجا که استعداد در بقاء موضوع و حکم محرز باشد، استصحاب نیز قابل جریان است و بیش از آن جاری نیست.

به عبارت دیگر: باید بینیم که این مستصحب ما و آثار مستصحب ما تا چه مدت استعداد بقاء دارند. پس از آن مطابق با آن استعداد و ظرفیت در جایی که شک می کنیم استصحاب را جاری می کنیم.

فی المثل: برخی از موضوعات از جمله طهارت و یا جنابت و یا حدث الی الابد استعداد بقاء دارند، یعنی هر یک از این امور پس از حدوث همچنان باقی هستند تا زمانی که رافعی بیاید و آنها را مرتفع سازد.

در این گونه موارد حکم نیز الی الابد اقتضای بقاء دارد مگر رافعی بیاید و آن را نسخ نماید.

مثلاً وقتی کسی جنب می شود تا رافعی نیاید جنابت برقرار است، حکم جنابت نیز همچنان به تبعیت از جناب برقرار است یعنی دخول فی المسجد برای شخص جنب حرام است تا اینکه موضوع حکم یعنی جناب برداشته شود.

پس اگر امروز کسی جنب شود و احکام جنابت بر او بار گردد اگر تا ۵۰ سال دیگر هم در بقاء آن شک کند، هم استصحاب موضوعی جاری است، هم استصحاب حکمی و اثر جنابت بر آن مترتب

می شود مگر رافعی بیاید و او علم به ارتفاع جنابت و حصول طهارت پیدا کند و یا اینکه بمیرد.

برخی از موضوعات نیز تا مدت مشخصی مثلا ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ سال اقتضای بقاء دارند مثل فیل در مثال مورد نظر که در طول مدت مثلا صد سال هر گاه که در بقاء آن شک کنیم استصحاب بقایش را جاری کرده اند و آثارش بر آن مترتب است، لکن پس از صد سال اصل قابلیت و استعداد مورد شک واقع می شود و دیگر حق اجرای استصحاب را نداریم.

و یا فی المثل گنجشک تا یک سال استعداد بقاء دارد حال هر گاه در رابطه با گنجشکی که امروز به دنیا آمده و حادث شده شک کنیم تا مدت یک سال می توانیم استصحاب بقاء حیات آن را بکنیم و لکن یک سال که تمام شد دیگر حق اجرای استصحاب حیات آن را نداریم. و هکذا امثالهم ...

\* هدف جناب قمی از طرح این مطلب چیست؟

پاسخگویی به شبهه ای بود که از جانب علمای یهود و نصاری بواسطه قاعده استصحاب مطرح می کردند.

به عبارت دیگر برخی از علماء یهود در مقام بحث با برخی از علمای اسلام، از قاعده استصحاب استفاده کرده می گفتند نبوت حضرت موسی علیه السلام امتداد دارد، و لکن هر کجا و یا در هر مقطع زمانی که در بقاء و استمرار آن شک کنیم، استصحاب می کنیم بقاء نبوت و شریعت ایشان را.

مرحوم قمی پاسخهای داده شده به این شبهه را نپسندیده با تهیه مقدمه فوق به پاسخ آن پرداخته می فرماید:

نبوتها و شریعتها به لحاظ استعداد بقاء و قبول استمرار، متفاوتند: ۱- برخی از نبوتها زمانا و مکانا بسیار محدودند و برخی گسترده تر، تا اینکه می رسد به نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که همه عصری و همه نسلی است و لذا می گوئیم: استعداد بقاء نبوت و شریعت موسوی و عیسوی علیهما السلام تا زمان نبوت نبی اکرم اسلام صلی الله علیه و آله می باشد و پس از آن اگر در اصل اقتضاء و استعداد بقاء آن شک کردیم حق اجرای استصحاب بقاء نداریم.

\* غرض جناب شیخ از (اقول ...) چیست؟

ایرادات ایشان به مطلب جناب قمی است و لذا می فرماید:

اولا: لحاظ استعدادها و اقتضا استمرار هر یک از اشیاء با مبنای خود شما که استصحاب را مطلقا حجت می دانید چه در شک در مقتضی و چه در شک در رافع ناسازگار است، چونکه با لحاظ استعدادها، تنها در موارد شک در رافع است که می توان از استصحاب استفاده کرد و نه در شک در مقتضی و حال آنکه شما خود بدان مطلب ملتزم نیستید.



ثانیا: ضابطه شما در لحاظ این استعدادها و اجرای استصحاب در اشیاء بر حسب این استعدادها چیست؟ مضافا بر اینکه بیان شما در لحاظ استعدادها مجمل است، بفرمائید که مرادتان از استعداد بقاء در اینجا چیست؟

- اگر مراد شما از استعداد، استعداد شخصی است، بدین معنا که باید مد نظر قرار داد که شخص فلان موجود مثلا زید و یا بکر تا کی استعداد بقاء دارد در این فاصله زمانی هر گاه در مورد او شک کردیم استصحاب کنیم حیات او را و پس از آن فاصله و یا مقدار زمان مشخص دیگر حق استصحاب نداریم، به شما می گوئیم استعداد بقاء هر موجودی به ویژه انسان در دست ما نیست بلکه خدا می داند و کسانی که علم کتاب دارند و لذا شما ما را به قضاوتی می خوانید که پرونده اش مجهول است.

- و اگر مراد شما از استعداد، استعداد صنفی هر موجود است آن هم اقرب الاصناف یک موجود بدین معنا که اگر خواستیم استعداد بقاء فلان زید را لحاظ کنیم این استعداد را از صنف کسانی که دارای شرائط و امکانات زید هستند بدست آوریم این نیز امر مشکلی است که ما قادر بر آن نیستیم چرا که باز حواله به مجهول است.

مراد شما از این استعداد، استعداد نوعی و یا جنسی است آن هم ابعدا الجناس حیوانات که جوهر است و انواع مختلفی در تحت آن قرار دارند، باز کار مشکل تر می شود چرا که قابلیت در جوهر مختلف است از یک آن تا میلیونها سال و این یک آن می شود قدر مشترک تمام موجودات و یا حیوانات، آیا استعداد بقاء هر حیوانی همین یک آن است و شک حاصله در همین یک آن برای ما رخ می دهد؟ خواهید گفت که نه.

به عبارت دیگر: نوع شکهایی که برای ما در بقاء موجودات حاصل می شود متجاوز از یک آن و یک ساعت است و به فرض که چنین موردی هم پیش بیاید، مستلزم تخصیص اکثر است که مستهجن است.

علی ای حال مراد شما هریک از این امور باشد، حواله به مجهول است و دست یابی به یک ملاک تعیین کننده در این طرح غیر ممکن است اگرچه تصورا و در عالم خیال بتوان در مورد آن.

اگر مراد شما تشخیص استعدادها از روی ظن شخصی است، علاوه بر ظن شخصی فاقد اعتبار است مگر خود شما استصحاب را از باب اخبار حجیت نمی دانید، چگونه در اینجا مبنای خود را تغییر می دهید. بنابراین: استصحاب کلی حیوان مطلقا جاری است و آثار شرعی نیز بر آن داشته باشد آن آثار نیز بر آن مترتب می شود.

\*\*\*

و اما الثالث- و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه- فهو على قسمين؛ لأنّ الفرد الآخر.

إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله.

و إما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدّله إليه و أمّا بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد.

و في جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين؛ نظرا إلى تيقّنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه، و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و شكّ في حدوث ما عداه؛ لأنّ ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الافراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما؛ لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عباره عن استمرار وجوده الخارجيّ المتيقّن سابقا، و هو معلوم العدم، و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و القسم الثاني؛ حيث إنّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقا.

أو التفصيل بين القسمين، فيجرى في الأول؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقا بين أن يكون وجوده الخارجيّ على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ حقيقه إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، و استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا- يثبت تعيين استعداد الكلّي.

وجوه، أقواها الاخير.

و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد. و كذا لو كان الشخص في مرتبه من كثره الشكّ، ثم شكّ- من جهه اشتباه المفهوم أو المصداق

- فی زوالها أو تبدلها إلى مرتبه دونها. أو علم إضافه المائع، ثم شكّ في زوالها أو تبدلها إلى فرد آخر من المضاف.

و بالجمله: فالعبره في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، و لو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق؛ و لذا لا إشكال في استصحاب الاعراض، حتى على القول فيها بتجدد الامثال. و سيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقه العقلية.

ترجمه

### (استصحاب کلی قسم سوم)

#### اشاره

و اما استصحاب کلی نوع سوم، در حالی است که شکّ در بقاء کلی، مستند به احتمال وجود فرد دیگری باشد به جای فردی که آن فرد حدوث و ارتفاعش معلوم است.

پس این کلی نوع سوم بر دو قسم است چرا که:

- یا احتمال داده می شود که وجود آن فرد دیگر هم زمان با آن فردی باشد که وضعیتش معلوم است.

- یا اینکه احتمال داده می شود که پس از آن فرد بوجود آمده باشد.

(این احتمال سوم نیز خود بر دو قسم است):

یا این است که آن فرد معلوم، به فرد جانشین تبدیل شده است و یا این است که صرفا پیدایشش هم زمان با ارتفاع و نابودی آن فرد بوده است.

سپس شیخ (ره) می فرماید:

۱- استصحاب کلی، در هر دو قسم، از کلی نوع سوم جاری می شود؛ چرا که یقین قبلی به وجود فرد دارد و علم به ارتفاع آن ندارد؛ اگرچه علم به ارتفاع بعضی وجودهای آن حاصل شده و در پیدایش غیر آن، شکّ دارد؛ چرا؟ زیرا شکّ در پیدایش، مانع از اجرای استصحاب در افراد است، نه کلی، چنانکه نظیر آن در بخش اشکالات به کلی نوع دوم گذشت.

۲- یا اینکه در هر دو قسم، از این کلی نوع سوم، استصحاب جاری نمی شود؛ چرا که بقای کلی در خارج عبارتست از استمرار وجود خارجی آن، که قبلا وجودش یقینی بوده و اکنون عدم آن

معلوم است و همین فرق میان آنچه که ما در آن بحث می‌کنیم و کلی قسم دوم است چرا؟ زیرا که باقی در زمان لاحق به سبب استصحاب، همان وجود مورد یقین است که قبلاً یقینی بوده است.

۳- یا اینکه میان دو قسم از کلی نوع سوم تفصیل قائل شده، در قسم اول استصحاب جاری می‌شود، چرا که احتمال داده می‌شود که موجود ثابت در زمان لاحق، خود موجود سابق باشد، و لذا کلی ای که قبلاً معلوم بوده، مردد است میان وجود خارجی آن به نحوی که با از بین رفتن فردی که از بین رفتنش معلوم است، مرتفع نمی‌شود، یا به نحوی است که با از بین رفتن آن فرد، از بین می‌رود.

پس شک حقیقتاً منحصر است در مقدار استعداد آن کلی (یعنی شک در مقتضی)، و استصحاب عدم پیدایش فرد مشکوک، تعیین استعداد آن کلی را اثبات نمی‌کند.

الحاصل: چند وجه در جریان این استصحاب مطرح است:

۱- جریان استصحاب کلی نه افراد ۲- عدم جریان آن مطلقاً ۳- تفصیل میان دو قسم استصحاب کلی نوع سوم، که قوی‌ترین آنها صورت سوم، یعنی تفصیل است.

پس از آن شیخ (ره) می‌فرماید: از عدم جریان استصحاب در قسم دوم از کلی نوع سوم، چیزی که عرف در آن تسامح می‌کند، استثنا می‌شود، که فرد لاحق را با فرد سابق همانند استمرار یک چیز می‌دانند، فی‌المثل:

۱- اگر سیاهی پررنگ در محلی شناخته شده، و شک در تبدیل شدن آن به سیاهی کم‌رنگ یا سفیدی بوجود آید، استصحاب سیاهی می‌شود.

۲- همچنین اگر شخصی در رتبه ای از دچار شدن به شک است که کثیر الشک به حساب می‌آید، سپس از جهت اشتباه مفهوم یا مصداق، در زایل شدن فرد سابق و یا تبدیل شدن آن به مرتبه پایین‌تر شک کند، یا اینکه اضافه شدن مایع را بداند، سپس در زایل شدن آن یا تبدیل شدن آن به فرد دیگر از مضاف شک کند، بطور کلی شرط جاری شدن استصحاب، مستمر شمرده شدن موجود سابق به موجود لاحق است؛ حتی اگر چیز لاحق بر فرض وجود یافتنش، به حسب دقت، مغایر با فرد سابق باشد.

و لذا اشکالی در استصحاب عرض‌ها نیست؛ حتی براساس قول به تعدد امثال در عرض‌ها.

\*\*\*

\* مقدمه بفرمائید استصحاب کلی قسم ثالث چه بود؟

این بود که شک در بقاء و یا ارتفاع کلی مثلا حیوان و یا حدث، بخاطر شک در تبادل افراد باشد. فی المثل: ما یقینا می دانیم که کلی انسان مثلا در ضمن فردی به نام زید، محقق گردیده و باز یقینا مطلع شده و می دانیم که با موت این زید، آن کلی مرتفع شده است، و لکن احتمال می دهیم که فرد دیگری از این کلی مثلا به نام عمرو موجود شده باشد و لذا کلی همچنان در ضمن این فرد متحقق و مستدام باشد.

\* انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا استصحاب کلی در اینجا جایز است یا نه؟

\* پاسخ شیخ انصاری (ره) به این سؤال چیست؟

باتوجه به متن مزبور پنج صورت در آن متصور است:

۱- اینکه شک ما در بقاء کلی مسبب باشد از اینکه:

- شاید قبل از زید فرد دیگری مثلا عمر و، در خانه موجود بوده و هم اکنون نیز موجود است که در نتیجه کلی انسان در ضمن او باقی است.

- و شاید هم اصلا نبوده که در نتیجه کلی هم وجود ندارد.

۲- اینکه شک ما در بقاء کلی مسبب باشد از اینکه:

- شاید هم زمان با ورود زید به خانه و تحقق کلی انسان در ضمن او، بکر نیز وارد خانه شده و کلی انسان ضمن دو فرد محقق شده باشد، که در نتیجه اکنون که زید از خانه خارج شده و یا فوت کرده است باز هم کلی انسان به برکت وجود بکر در خانه موجود است.

- و شاید اصلا چنین نباشد که در نتیجه با رفتن زید، کلی هم منتفی شده است.

۳- اینکه شک ما در بقاء کلی مسبب باشد از اینکه:

- شاید هم زمان با زوال فرد اول مثلا زید، و بلافاصله پس از او فرد دیگری از این کلی مثلا بکر موجود شده و کلی در ضمن او ادامه حیات می دهد.

- و شاید که فرد دیگری جایگزین فرد اول یعنی زید، نشده باشد که در نتیجه کلی نیز منتفی شده است.

\* پس غرض از (و اما یحتمل حدوثه بعده اما بتبدله الیه و اما بمجرد حدوثه ...) چیست؟

ص: ۴۶۵

این است که همین احتمال و یا قسم سوّم دارای دو بخش است:

- بخش اوّل اینکه: گاهی شکّ ما در بقاء کَلّی، مسبّب از مراتب کَلّی است، مثل کَلّی سیاه که دارای مراتب شدید و ضعیف است و بین دو مرتبه شدید و ضعیف هم متوسطات وجود دارد

حال: می دانیم که مرتبه شدید از سیاهی قطعا منتفی شده است، و لکن ما شکّ داریم که آیا مرتبه ضعیفه آن موجود است تا کَلّی سیاه در ضمن آن موجود باشد و یا اینکه اصلا سیاهی با همه مراتبش جای خود را به سفیدی داده است و کَلّی سیاه از بین رفته باشد.

۴- بخش دوّم از قسم سوّم این است که: شکّ ما در مجرد حدوث فرد دیگر به جای فرد اوّل است.

یعنی در اینجا سخن از مراتب طولیه یک امر ذات المراتب نیست بلکه سخن از مصادیق آن کَلّی است که در عرض هم اند. مثل اینکه: زید در خانه بود پس از اینکه از خانه خارج شد، اکنون ما احتمال می دهیم که بلافاصله بکر جای او را گرفته باشد.

۵- و گاهی شکّ ما در بقاء کَلّی در خانه مسبّب از این است که قطعا کَلّی در ضمن فرد اوّل منتفی گردید و لکن پس از ساعتی شکّ می کنیم که آیا فرد دیگری از انسان در خانه موجود شد تا مجددا کَلّی در ضمن آن موجود شود یا نه؟

\* انما الکلام در چیست؟

در حکم صورت و یا احتمال دوّم، سوّم و چهارم است، که آیا در این سه صورت استصحاب جاری می شود یا نه؟

\* پاسخ جناب شیخ چیست؟

این است که: استصحاب جزئی و فرد در این صور جاری نمی شود، در استصحاب خود کَلّی نیز بحث وجود دارد.

\* چرا در کَلّی قسم ثالث، نسبت به خصوص زید یا بکر و یا نسبت به مرتبه شدید یا ضعیفه، حقّ اجرای استصحاب نداریم؟

زیرا:

۱- نسبت به فرد اوّل که یقین سابق داریم، شکّ لاحق نداریم بلکه یقین به ارتفاع آن داریم.

به عبارت دیگر: آنکه متیقّن الحدوث بود، اکنون مشکوک البقاء نیست، بلکه متیقّن الارتفاع است، یعنی رکن دوّم استصحاب را ندارد.

۲- نسبت به فرد دوّم نیز که از اوّل در اصل حدوثش شکّ داریم و نه یقین و لذا رکن اوّل

استصحاب که یقین باشد وجود ندارد.

پس: استصحاب خصوصیات و یا به تعبیر دیگر فرد و جزئی در اینجا جاری نیست.

\* مراد شیخ از عبارت (وجوه اقواها الاخیر) چیست؟

پاسخ به این سؤال است که آیا استصحاب خود کلی در قسم ثالث جاری می شود یا نه؟ که می فرماید در اینجا وجوهی مطرح است:

۱- وجه اول اینکه: استصحاب خود کلی جاری می شود مطلقاً، چه در آنجا که احتمال داده می شود که فرد دوم، هم زمان و همراه فرد اول موجود شده باشد یعنی احتمال معیت در قسم اول، و چه در آنجا که احتمال داده می شود که فرد دوم بلافاصله پس از فرد اول موجود شده باشد یعنی احتمال تأخر بلافاصله که دو صورت و یا دو بخش قسم دوم است چرا؟ زیرا نسبت به خود کلی با قطع نظر از خصوصیات فردیه، ارکان استصحاب تام است. یعنی: یقین سابق به وجود کلی و شکّ لاحق در بقاء آن دارم، که مجرای استصحاب است.

\* اگر در اینجا اشکال شود که کلی در خارج به یک وجود مستقلی موجود نیست بلکه در خارج یا در ضمن این فرد و بوجود آن موجود است و یا در ضمن فرد دیگر و فرض هم این است که ارکان استصحاب نسبت به خصوص این فرد و یا آن فرد ناتمام است، پس شما چگونه استصحاب کلی می کنید؟ چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: شما بین خود کلی با خصوصیات فردیه خلط کرده اید. چرا؟ زیرا: ناتمام بودن ارکان استصحاب در خصوص این فرد و یا آن یکی از جریان استصحاب در فرد و جزئی ممانعت می کند که مورد بحث ما نمی باشد.

۲- اما از آنجا که زید و بکر همان طور که یک مابه الامتیازی دارند که همان مشخصات فردی هر یک از این دو نفر است، یک مابه الاشتراک هم دارند که جنبه انسانیّت این دو نفر می باشد.

این جنبه انسانیّت، همان کلی و قدر مشترکی است که در ضمن هر یک از این دو نفر باشد فرقی ندارد و عوض نمی شود و لذا ما این کلی و قدر مشترک را استصحاب می کنیم.

پس: کامل نبودن ارکان استصحاب در خصوص این یا آن فرد، از جریان استصحاب نفس کلی ممانعت نمی کند.

۲- وجه دوم این است که: استصحاب خود کلی جاری نمی شود مطلقاً چه در فرض احتمال معیت این فرد با آن فرد دیگر و چه در فرض احتمال بعدیت بلافاصله.

چرا؟ زیرا: اولاً: در استصحاب باید قضیه متیقنه و مشکوکه از حیث ماهیّت و ذات وحدت



داشته باشند و تنها از لحاظ زمان مختلف باشند.

یعنی: زمان متیقن باید سابق و زمان مشکوک باید لاحق باشد.

به عبارت دیگر: شک ما در بقاء همان متیقن سابق باشد و اما اگر شک ما در اصل حدوث و وجود چیزی بود، مجرای استصحاب نمی باشد.

ثانیا: کلی خود بر دو گونه ملاحظه می شود:

۱- گاهی ما کلی را به ما هو کلی، بعنوان اینکه یک ماهیت است و در ذهن ما تصور می شود مورد ملاحظه قرار می دهیم.

۲- و گاهی ما کلی را به لحاظ وجود خارجی اش، یعنی وجودش در ضمن وجود خارجی زید و بکر و ... مورد ملاحظه قرار می دهیم.

حال آنکه موضوع برای احکام شرعیه واقع می شود، کلی به معنا و یا ملاحظه دوم است، چرا که کلی به لحاظ اول تنها در ظرف ذهن ما وجود دارد و لکن در خارج قابل امتثال نمی باشد.

\* مراد حضرات از این مقدمه چیست؟

این است که: باتوجه به نکته مذکور، دلیل جاری نشدن استصحاب خود کلی این است که: ما که استصحاب را در خود کلی بما هو کلی یعنی لحاظ اول نمی خواهیم جاری کنیم. چرا؟ زیرا:

اولا: کلی به لحاظ و اعتبار اول، موضوع برای احکام شرعیه واقع نمی شود تا اینکه آن را استصحاب کرده و اثر شرعی بر آن مرتب سازیم. چونکه آثار شرعیه در خارج و بر وجودات خارجیه اشیا مرتب می شود و نه بر وجودات ذهنیه.

ثانیا: در کلی بما هو کلی به لحاظ اول، شک نمی شود تا که آن را استصحاب کنیم.

پس: ما استصحاب را در کلی به لحاظ و اعتبار دوم جاری می کنیم، و بلاشک کلی انسان در ضمن زید در خارج، غیر از کلی در ضمن بکر است و لذا: اکنون که در وجود کلی در ضمن بکر شک می کنیم، در حقیقت شک در اصل حدوث است و نه شک در بقاء، چرا که متیقن یک امر است و مشکوک امر دیگری است و ما شک در بقاء نداریم تا اینکه استصحاب جاری شود و حال آنکه شرط اساسی استصحاب همان شک در بقاء است.

ثالثا: و اما وجه سوم این است که: در میان دو صورت تفصیل داده بگوئیم: استصحاب کلی:

۱- در فرض اول که احتمال معیت و همراهی فرد اول و دوم در موجود شدن باشد جاری است.

۲- لکن در فرض دوم که احتمال بعدیت فرد دوم از اول در موجود شدن بود به هر دو



قسمش که یکی شک در مراتب بود و یکی در مصادیق جاری نیست.

\* دلیل اجرای استصحاب در فرض اول چیست؟

این است که: اگر در واقع فرد دیگری از کلی هم زمان با فرد اول در خانه موجود بوده، پس این کلی که اکنون موجود است، همان است که از اول موجود بوده است و شک ما در وجود از اول امر است و نه در حدوث یک امر جدید.

به عبارت دیگر: از اول که کلی در این فرض موجود شده، ما نمی دانیم که آیا در ضمن یک فرد موجود شد و یا دو فرد؟

به عبارت دیگر: ما شک داریم که آیا کلی انسان بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟

- اگر از اول در ضمن یک فرد موجود شده باشد، پس بیش از این مقتضی بقاء نمی باشد.

- و اگر در ضمن دو فرد موجود شده باشد، اقتضای بقاء دارد.

در نتیجه: بنا بر عقیده مشهور به هنگام شک در مقتضی، استصحاب نفس کلی جاری می شود.

\* جناب شیخ اگر گفته شود چه مانعی دارد که احتمال وجود فرد دیگر را که هم زمان با فرد اول موجود شده با اصل عدم برداریم و در نتیجه احتمال وجود کلی را که مسبب از آن است برداشته شود؟

می گوئیم: مانعش این است که اجرای اصل عدمی و یا استصحاب عدمی در اینجا اصل مثبت است و لذا اجرا نمی شود. چرا؟ زیرا شما می خواهید با این استصحاب ثابت کنید که استعداد کلی برای بقاء تا اینجا بود و لکن از حالا به بعد نیست و این اثر عقلی است. اثر عقلی بر مبنای اخبار، بر استصحاب مترتب نیست.

\* دلیل عدم اجرای استصحاب در فرض دوم چیست؟

این است که: چون شک ما در اصل حدوث و وجود کلی در ضمن فرد یا مرتبه دیگر است جای جریان استصحاب نیست. چرا؟ چون متیقن با مشکوک مغایرت دارند و حال آنکه وحدت این دو در استصحاب لازم است.

\* غرض جناب شیخ از (او التفصیل بین القسمین ...) چیست؟

بیان چهارمین وجه و یا مختار خود شیخ (ره) است، مبنی بر اینکه:

۱- در فرض اول یعنی احتمال معیت فرد اول و دوم، استصحاب نفس کلی جاری می شود، البته به همان دلیلی که در تفصیل قبلی یعنی قول سوم بیان گردید.

۲- و لکن در فرض دوّم که احتمال بعدیّت فرد دوّم از فرد اوّل است:

الف: در شکّ در مصادیق مثل وجود کَلّی در ضمن زید و یا بکر، استصحاب کَلّی جاری نمی شود، دلیلش هم همان است که در قول دوّم بیان گردید.

ب: و اما در شکّ در مراتب باز هم استصحاب کَلّی جاری می شود.

\* سرّ مطلب چیست؟

این است که: قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب باید وحدت داشته باشند یعنی: باید شکّ ما در زمان لا حقّ، در بقاء همان متیقّن سابق باشد و نه در حدوث یک امر مغایر، و الاّ استصحاب جاری نخواهد شد.

به عبارت دیگر: شرط استصحاب بقاء موضوع است و آن بر دو گونه است:

۱- یکی بقاء موضوع از طریق دقت عقلی است، بدین معنا که: وقتی عقل می گوید موضوع باقی است که موضوع سابق را با تمام قیود یعنی اجزاء و شرایط احراز بکند و الا- اگر یک قید و یا به تعبیر دیگر یک جزء و یا شرط از بین رفته باشد، عقل موضوع را تغییر یافته می بیند و اعلام می کند که این، آن نیست.

۲- یکی هم بقاء موضوع از نظر عرف است، بدین معنا که عرف عام و عقلاء در مقام حکم به بقاء موضوع تسامح کرده و تغییر حالات و عوارض را موجب تغییر موضع ندانسته می گوید: این همان است. فی المثل: زید قبل از بلوغ با زید بعد از بلوغ در دقت نظر عقلی دو مرتبه از وجود و هر مرتبه ای متفاوت از مرتبه دیگر است و حال آنکه از دیدگاه عرف زید پس از بلوغ همان زید قبل از بلوغ است که تنها عرضی از عوارض او تفاوت کرده.

\* نتیجه؟

نتیجه اینکه: مناط در باب استصحاب بقاء موضوع با دقت عقلیه نمی باشد و الاّ لازم می آمد که باب استصحاب مسدود شود. بلکه مناط بقاء عرفی موضوع است.

حال: در موارد شکّ در مرتبه ذات المراتب، موضوع از دید عرف واحد است. حال شکّ ما در ما نحن فیه، در استمرار و بقاء همین مرتبه است که مجرای استصحاب می باشد.

\* غرض از (مثل ما لو علم السواد الشدید فی محل و شکّ فی تبدّله بالبیاض او سواد اضعف من الأوّل...) چیست؟

ذکر اولین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است بدین صورت که: فی المثل: شما می دانید که سیاهی دارای مراتبی است و می دانید که فلان جسم تا یک ساعت قبل دارای

سیاهی شدید بود و اکنون نیز پس از یک ساعت شما یقین دارید به اینکه آن سیاهی شدید از بین رفته است و لکن احتمال می دهید که شاید به مرتبه دیگری از سیاهی که ضعیف تر و کم رنگ تر است تبدیل شده و شاید هم آن سیاهی شدید به کلی از بین رفته باشد و سفیدی جایگزین آن شده باشد؟

حال سؤال این است که: اگر در اینجا واقعا مرتبه دیگری از سیاهی موجود باشد، آیا استمرار همان سیاهی سابق است و یا اینکه وجودی است مغایر با آن؟

در پاسخ می گوئیم: با دقت عقلی مغایر است و لکن از نظر و یا به دید عرفی متحد است.

پس: در حقیقت شک ما در بقاء همان متیقن سابق است و لذا استصحاب بقاء کلی سواد جاری می شود.

\* پس غرض از (و کذا لو كان الشخص في مرتبه من كثره الشك ثم ...) چیست؟

ذکر دومین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوم است و لذا می فرماید:

۱- عنوان کثیر الشک یک عنوان کلی ذات المراتب است.

مرتبه عالی این کلی آن فردی است که در تمام نمازهایش شک می کند و همین طور پائین آمده تا آنجا که کسی هم از هر چهار نماز مثلا در یک نمازش شک می کند.

پس: بطور کلی بحثی در ذات المراتب بودن عنوان کثیر الشک وجود ندارد.

۲- فی المثل شخصی است که از هر سه نماز در دو نمازش شک می کند و دارای این مرتبه از شک قرار دارد.

۳- در روایات آمده است که: لا سهو لمن كثر عليه السهو.

۴- پس از مدتی این فرد شک می کند که آیا کثیر الشک بودنش بکلی از بین رفته است تا از این پس به شکوکش اعتنا بکند و یا اینکه به مرتبه پایین تری نازل شده و هنوز به کلی از بین نرفته است؟

در اینجا می گوئیم: اگر در واقع به مرتبه نازله ای تقلیل یافته باشد، به لحاظ عرف این باقی مانده، همان ما کان است.

پس قابل استصحاب است و این فرد نباید به شکوکش اعتنا کند، و در این جهت فرقی بین شبهه مفهومی و یا مصداقیه نیست.

\* مرادتان از شبهه مفهومی در اینجا چیست؟

این است که: در معنا و مفهوم کثیر الشک، شک داریم که آیا کثیر الشک به کسی می گویند که

از هر پنج نماز در چهارتای آن شک کند و یا به کسی هم که از هر پنج نماز در سه تایی آن شک کند اطلاق کثیر الشک می شود؟

حال: شبهه در عنوان مفهوم فوق است و لکن مکلف وضع خود را می داند که اکنون از هر پنج نماز در سه تایی آن شک می کند.

\* مرادتان از شبهه مصداقیه در اینجا چیست؟

این است که: ما معنای کثیر الشک را می دانیم، یعنی می دانیم به کسی کثیر الشک می گویند که از هر پنج نماز در چهارتای آن شک کند و لکن این مکلف وضع خود را نمی داند که آیا امروز نیز مثل دیروز از هر پنج نماز در چهارتای آن شک می کند و یا اینکه امروز فرق کرده و مثلاً از هر پنج نماز در سه تایی آن شک می کند؟

\* پس غرض از (او علم اضافه المانع ثم شک فی زوالها او تبدلها ...) چیست؟

ذکر سومین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوم است و لذا می گوید: فی المثل:

۱- ما می دانیم که با آب مضاف نمی توان وضو گرفت و یا غسل کرد و تطهیر نمود و این خود دارای مراتبی است.

۲- در خارج مایع مضافی مثلاً گلاب داریم و این را هم می دانیم که دارای طعم و بوی مخصوصی است.

۳- پس از مدتی مقداری آب به آن مخلوط کردیم که در نتیجه مقدار زیادی از آن طعم و بو از بین رفته است.

۴- اکنون شک می کنیم که آیا مضاف بودن آن مایع همچنان باقی است، لکن از مرتبه شدید به ضعف تبدیل شده و یا اینکه مضاف بودن بکلی از بین رفته و به آب مطلق تبدیل شده است؟

در اینجا: باز هم به لحاظ عرفی شک در بقاء صدق می کند و مجرای استصحاب است اگرچه به حسب دقت عقلی موضوع عوض شده است، و لکن ملاک عرف است نه عقل مذاقه گر فلسفی.

\* حاصل مطلب در (و لذا لا اشکال فی استصحاب الاعراض حتی ...) چیست؟

این است که: براساس همین اصل که ضابطه در استصحاب دید عرف است می گوئیم:

استصحاب اعراض از قبیل رنگها و مزه ها و ... حتی بر مبنای اشاعره هم جاری می شود. به عبارت دیگر: در رابطه با بقاء یک عرض در یک محل مثل بقاء رنگ در جسم میان متکلمین دو نظر

وجود دارد:

۱- متکلمین عدلیه غالباً بر آن اند که این رنگ یک چیز است که همچنان ثابت و پایدار است.

۲- اشاعره معتقدند که این رنگ هر لحظه وجود جدیدی است بدین معنا که خداوند هر آن رنگ قرمزی را در فلان جسم ایجاد می کند به نحوی که قرمزی آن بعدی مماثل با قرمزی آن قبلی است و نه عین آن. حال:

۱- بر مبنای اول که شک در بقاء عرض قرمزی، قطعاً استصحاب جاری است.

۲- حتی بر مبنای اشاعره نیز استصحاب عند الشک جاری است. چرا؟

زیرا اینکه می گویند: هر لحظه رنگ جدیدی ایجاد می شود مغایر با آن رنگ قدیم از روی دقت عقلیه چنین است و لکن از دید عرف این رنگ همان رنگی است که این جسم مثلاً یک سال پیش هم داشت، اکنون هم دارد.

پس: در اینجا نیز به هنگام شک می توان استصحاب جاری نمود.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با تقسیمات شیخ در کلی نوع سوّم چیست؟

ایشان نیز به تقسیماتی مثل تقسیم مرحوم شیخ برای کلی نوع سوّم قائل اند چنانکه می فرماید: کلی نوع سوّم در صورتی است که شک در بقای کلی مشروط به احتمال جانشینی فرد دیگری به جای فردی که ارتفاعش معلوم باشد؛ که تصوّر آن به دو صورت است:

۱- اینکه گاهی منشا شک، احتمال هم زمان بودن وجود فرد جانشین شونده با فرد معلوم است، به گونه ای که احتمال دارد آنها در وجود اجتماع نمایند.

۲- اینکه گاهی منشا شک، احتمال پیدایش فردی هم زمان با از بین رفتن فرد معلوم باشد، و فرقی نمی کند که این فرد دیگر، از جواهر باشد یا از عرض ها.

وقتی که احتمال دارد فردی از سیاهی در جسمی با فرد دیگر از سیاهی در جسم دیگر، که از بین رفتنش معلوم است، هم زمان باشد، از قسم اول است.

وقتی که احتمال داده شود پیدایش فردی از سیاهی با از بین رفتن آن فرد معلوم، هم زمان باشد؛ از قسم دوم است؛ چنانکه اگر احتمال داده شود، فرد زوال یافته به فرد دیگری که با خودش در وجود مابین است تبدیل شده باشد، نیز از قسم دوم است.

اما اگر احتمال داده شود، مرتبه ای از عرضی که دارای پهنایی بسیار و نقص و کمال است، به مرتبه دیگر تبدیل شود، از بنیان، کلی نوع سوّم نیست. زیرا شخصیت فرد و هویت آن، در تمام مراتب عقلا و عرفا باقی است.





و لذا: اگر سرخی زیاد به سرخی کم رنگ تبدیل شود، تبدیل آن از کمال به نقص، تبدیل فردی به فرد دیگر نیست و اینکه عقلا- تبدیل به فرد دیگر محسوب نمی شود، نزد اهل فن روشن است، مثل طبیعت که دارای پهنای بسیاری است، هرگاه در خارج یافت شود، موجود از آن، یک مصداق دارای مراتب است؛ گرچه بعضی مراتب آن به مرتبه دیگر تبدیل شوند؛ نه اینکه هر مرتبه از آن طبیعت، مصداقی غیر از مصداق دیگر و از باب تجدد امثال باشد. (۱)

سپس ایشان در جای دیگر می فرماید: اما عرفا فرد دیگر به حساب نمی آید؛ چرا که عند العرف، مراتب در امثال خودش از قبیل حالت ها و شئونات برای چیزی است، سرخی پررنگ و سرخی کم رنگ از حالت های خود سرخی است که ذات و تشخیص آن باقی است، استصحاب در مثل آن از کلی نوع اول است و نه سوّم.

البته هرگاه علم به واجب بودن چیزی داشته باشد، و یقین هم دارد که وجوب از بین رفته است، و احتمال دارد که تبدیل به استصحاب شده باشد، کلی از نوع سوّم است؛ چرا که از قبیل تبدیل شدن فردی از طلب به فرد دیگری از عرفا و عقلا مغایرت با آن دارد نمی باشد. (۲)

ص: ۴۷۴

---

۱- تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۱۳.

۲- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۹۱-۹۲.

ثم إن للفاضل التونى كلاما يناسب المقام - مؤيدا لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال فى ردّ تمسك المشهور فى نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

إنّ عدم المذبوحية لازم لامرين: الحياه، و الموت حتف الانف. و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثانى، أعنى: الموت حتف الانف، فعدم المذبوحيه لازم أعمّ لموجب النجاسه، فعدم المذبوحيه اللازم للحياه مغاير لعدم المذبوحيه العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الاوّل لا الثانى، و ظاهر أنه غير باق فى الزمان الثانى، ففى الحقيقه يخرج مثل هذه الصوره من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم. قال:

و ليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاوّل. و فساد غنى عن البيان، انتهى.

أقول: و لقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره، إلا أنّ نظر المشهور - فى تمسكهم على النجاسه - إلى أنّ النجاسه إنما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، (١) الظاهر فى أنّ المحرّم إنما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعى و لو كان أصلا، و قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»، (٢) و قوله تعالى:

«فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»، (٣) و قوله (عليه السلام) فى ذيل موثقه ابن بكير: «إذا كان ذكيا ذكاه

ص: ٤٧٥

١- المائدة: ٣.

٢- الانعام: ١٢١.

٣- الانعام: ١١٨.

الذابح» (۱) و بعض الاخبار المعلّمه لحرمة الصيد الذى ارسل إليه كلاب و لم يعلم أنّه مات بأخذ المعلّم، (۲) بالشكّ فى استناد موته إلى المعلّم، (۳) إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، و النهى عن الاكل مع الشكّ.

و لا ينافى ذلك ما دلّ (۴) على كون حكم النجاسه مرتّباً على موضوع «الميتة» بمقتضى أدلّه نجاسه الميتة؛ لان «الميتة» عباره عن كلّ ما لم يذكّ، لأنّ التذكيه امر شرعى توفيقى، فما عدا المذكى ميتة.

و الحاصل: أنّ التذكيه سبب للحلّ و الطهاره، فكّلما شكّ فيه و فى مدخله شىء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعى حاكمه على أصالة الحلّ و الطهاره.

ثمّ إنّ الموضوع للحلّ و الطهاره و مقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكيه فى اللحم يكفى فى الحرمة و النجاسه.

ترجمه

**(كلام فاضل تونى تأييدى بر برخى از گفتار ماست)**

**اشاره**

مرحوم فاضل تونى (ره) در وافية سخنى دارد كه مناسب با اين مقام (يعنى كلّ قسم ثالث) است و تأييدكننده برخى از گفتار ماست، اگرچه قسمتى از سخن ايشان خالى از اشكال و بلکه خالى از منع نيست.

جناب فاضل در ردّ تمسّك مشهور به استصحاب عدم تذكيه براى اثبات نجاست پوست به دور انداخته شده مى گويد: اين عدم تذكيه لازمه دو امر است (يعنى كلّى است كه محقق مى شود لكن با دو فرد:)، يكي حيات (چنانكه برخى حيوانات زنده لم يذكّ)، يكي هم موت حتف انف

ص: ۴۷۶

۱- الوسائل ۳: ۲۵۰، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱، لكن فى جميع المصادر الحديثيه بدل «الذابح»: «الذبح».

۲- فى بعض النسخ، زياده: «معللاً».

۳- انظر الوسائل ۱۶: ۲۱۵، الباب ۵ من أبواب الصيد، الحديث ۲.

۴- انظر الجواهر ۵: ۲۹۷-۲۹۹.

(یعنی مردار که به دلیلی لم یدک).

این لازم (و یا کلی عدم تذکیه) از آن جهت که کلی است موجب نجاست نیست، (و الا باید حیوان زنده هم حرام و نجس باشد چون لم یدک) بلکه (موجب نجاست و حرمت)، ملزوم دوم آن یعنی موت حتف انف (مردار شدن) است.

پس عدم مذبوحیت (و تذکیه نشدن) یک لازم (کلی است که) اعم است از موجب نجاست (بخاطر اینکه در ضمن حیات موجب نجاست نیست و لکن در ضمن مردار شدن و یا موت حتف انف موجب نجاست است).

پس عدم مذبوحیت (و مذکی نشدن) که لازم (و یا به تعبیر دیگر در ضمن) حیات است، مغایر است با عدم مذبوحیت (و مذکی نشدن) که عارض بر موت حتف انف (یا مردار شدن) است.

و آنکه ثبوتش در زمان گذشته معلوم است، همان اولی (یعنی عدم تذکیه در ضمن حیات و یا به تعبیر دیگر متیقن سابق است، که قطعاً از بین رفته)، است، و نه آن دومی (که مشکوک الحدوث است، و روشن است که متیقن سابق در زمان دوم باقی نبوده و از بین رفته است).

پس در باب حقیقت مثل چنین موردی از باب استصحاب خارج می شود، چرا که شرط استصحاب (محرز بودن) بقاء موضوع است و حال آنکه نبود موضوع در اینجا مسلم و معلوم است (یعنی کلی در ضمن فرد اول با از بین رفتن آن از بین رفته، کلی در ضمن فرد دوم هم که مشکوک است، در نتیجه ارکان استصحاب مختل بوده و استصحاب جاری نمی شود).

سپس می فرماید: مثل تمسک به این استصحاب (عدم تذکیه) نیست مگر مثل کسی که تمسک می کند به وجود (یعنی جایگزین شدن عمر و یا) بکر در خانه، به واسطه استصحاب کلی ضاحک که تحقق یافته با وجود زید در آنجا در وقت اول (یعنی استصحاب می کند کلی ضاحک را از وجود زید، سپس از این کلی نتیجه می گیرد وجود عمر را). که فساد چنین استصحابی بی نیاز از بیان است.

**(مناقشات شیخ انصاری در آنچه جناب تونی افاده فرمود)**

**اشاره**

شیخنا می فرماید من می گویم: تحقیقا در رابطه با عدم جواز استصحاب (ضاحک برای اثبات عمر) در مثال مذکور و نظیر آن (که در کلام خود ما استصحاب کلی انسان برای جایگزینی عمر بود) بسیار عالی افاده فرمودند، و لکن نظر مشهور در تمسکشان بر (استصحاب عدم تذکیه برای

حرمت و) نجاست این است که: نجاست در نظر شرع مترتب است بر خود عدم تذکیه (که یک امر عدمی است و نه اینکه اثر موت حتف انف یعنی مردار شدن باشد تا بشود اصل مثبت)، چنانکه ارشاد و راهنمایی می کند به این ادعا (که نجاست اثر عدم تذکیه است):

۱- این سخن خدای تعالی که می فرماید: حرام است، مگر چیزی که شما آن را تذکیه کرده اید که این کلام ظهور دارد در اینکه، پس آنچه حرام است، همان گوشت حیوانی است که تذکیه بر آن واقع نشده است، یا واقعا (مثل اینکه خود ببینیم که مات حتف انفه) و یا به طریق شرعی تذکیه نشده باشد و لو اینکه (مثل استصحاب عدم تذکیه عند الشک) اصل باشد.

۲- و این سخن خدای تعالی که می فرماید: نخورید از گوشت آن حیوانی که اسم خدا بر آن ذکر نشده است. (که در اینجا حرمت را برده است روی امر عدمی که لم یدکر اسم الله است).

۳- و این سخن خدای تعالی که می فرماید: از آنچه اسم خدا بر آن برده شده بخورید (که مفهومی این است که از آنچه اسم خدا بر آن برده نشده نخورید).

۴- و این سخن امام علیه السلام در ذیل موثقه ابن بکیر است که می فرماید: اگر این لحم ذکی باشد، یعنی ذابح آن را تذکیه کرده بخورید (که مفهومی این است که: اگر ذکی نباشد از آن نخورید).

۵- و برخی از اخبار که معلل کرده (و یا به تعبیر دیگر علت آورده است) برای حرام بودن صیدی که سگ شکاری برای صید او فرستاده شده، و لکن شکارچی نمی داند که این صید، قبلا مرده بود و یا به سبب گرفتن سگ شکاری مرده است، شک شکارچی را در استناد مرگ آن صید به کلب معلم یعنی سگ شکارچی، و الی غیر ذلک از احادیثی که در آنها شرط شده است، علم به استناد قتل به فرستادن سگ شکاری، و نهی شده است از خوردن آن صید در صورت شک در تذکیه آن.

### (پاسخ شیخنا به یک اشکال مقدر)

اینکه (ما گفتیم که میته و مردار بر شما حرام شده است)، تنافی ندارد با آنچه دلالت دارد بر اینکه حکم نجاست مترتب است، بر موضوع میته، چرا که میته عبارتست از هر چیزی که تذکیه نشده است (بدین معنا که میته برمی گردد به امر عدمی، چونکه لازم نیست که میته حتما بصورت حتف انف باشد، بلکه ممکن است واجد شرایط ذبح شرعی نشده باشد، یعنی میته جامع میان موت حتف انف و ذبح ناصحیح است) زیرا تذکیه (مثل نماز، روزه، حج و ... یک امر شرعی توقیفی است،

پس آنچه مذکی نیست میته و مردار است و لذا حکم شرعی به نجاست آن.

حاصل مطلب اینکه: تذکیه سبب برای حلیت است، پس هر چیزی که (در تذکیه شدنش) و یا در مدخلیت بسم الله در تذکیه شدنش، شک شود، اصل (در آنجا) این است که عدم تحقیق سبب شرعی حاکم است بر اصالت حلیت و اصالت طهارت (یعنی استصحاب می کنیم عدم تحقق سبب شرعی را و دیگر نوبت به اصاله الحلیه و الطهاره نمی رسد).

**(پاسخ جناب شیخ به اشکال دیگری که می گوید این امر نیز اصل مثبت است)**

موضوع برای حلال بودن و پاک بودن و مقابل این دو یعنی نجس بودن و حرام بودن، همان گوشت و یا مورد خوردنی است.

پس: صرف تحقق عدم تذکیه (و استصحاب آن) در این گوشت، برای حرمت و نجاست آن کفایت می کند.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل کلام فاضل تونی (ره) صاحب وافیه در اینجا چیست؟

مطلبی است که از جهاتی قابل قبول و مؤید گفتار شیخ است و از جهاتی هم قابل خدشه و بلکه مردود است و آن مطلب این است که: اگر قطعه گوشتی یا پوست گوسفندی در وسط صحرا یا در اثناء راه افتاده باشد و هیچ گونه اماره ای از امارت تذکیه و ذبح شرعی هم موجود نباشد، آیا این گوشت و پوست شرعا محکوم به نجاست و حرمت است و یا طهارت و حلیت؟

در پاسخ به این سؤال جناب فاضل دو نظریه وجود دارد:

۱- مشهور فقهاء شیعه، فتوی به نجاست و حرمت چنین پوست و گوشتی داده اند.

۲- مرحوم فاضل تونی و سید صدر و برخی دیگر از علماء فتوی به حلیت و طهارت چنین گوشت و پوستی داده اند.

\* دلیل مشهور در صدور چنین فتوایی چیست؟

عمده دلیل آنها استصحاب عدم تذکیه است که اصل عملی است. به عبارت دیگر مشهور می گویند:

۱- این گوشت و یا پوست قطعاً یک زمانی مذکی یعنی ذبح شرعی بود که همان زمان حیات گوسفند باشد.

۲- اکنون ما شک داریم که آیا تذکيه شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم تذکيه را و نتیجه می گیریم که پس اکل این گوشت حرام است و این پوست نجس می باشد.

\* اشکال جناب تونی (ره) به استدلال مزبور چیست؟

این است که: استصحاب در اینجا جاری نمی شود. چرا؟ زیرا: عدم التذکيه یک عنوان کلی است و در ضمن دو فرد در خارج متحقق می شود و یا به تعبیر دیگر مسبب از دو سبب است علی سبیل منع الخلو.

به عبارت دیگر می فرماید: عدم التذکيه لازم دو ملزوم است که عبارتند از: ۱- یکی حیات ۲- یکی هم موت حتف الانف.

یعنی: مادامی که حیات داشت و زنده بود قطعاً مذکی نبود، دیگر اینکه وقتی خودش بمیرد و با شرائط شرعیّه ذبح نشود مساوی است با اینکه کارد با گلوی او آشنا بشود یا نه.

حال: اگر حرمت نجاست اثر شرعی مطلق عدم التذکيه بوده باشد، چه در ضمن این فرد و چه در ضمن آن فرد باشد، جای جریان استصحاب کلی است، و لکن حرمت و نجاست اثر شرعی خصوص عدم تذکيه ای است که در ضمن فرد دوّم محقق شده باشد. یعنی در ضمن موت حتف الانف.

و لذا وقتی مطلب چنین شد، این استصحابی که شما جاری نمودید، از سه جهت مورد اشکال و ایراد است و نباید جاری شود.

\* اولین اعتراض جناب تونی به اجرای استصحاب در اینجا توسط مشهور چیست؟

این است که: قضیه متیقنه با مشکوک که متفاوت است و حال آنکه در استصحاب وحدت لازم است به عبارت دیگر:

۱- متیقّن ما عبارت بود از عدم التذکيه در ضمن حیات حیوان که اکنون این فرد حیوان قطعاً از بین رفته است و ما شک در بقاء نداریم.

۲- مشکوک ما نیز عدم التذکيه در ضمن فردی است که موتش حتف انف است که آن هم از اوّل مشکوک الحدوث است.

یعنی ما نمی دانیم که مرگ حیوان به سبب تذکيه و ذبح شرعی است و یا به حتف انف و غیر از طریق شرعی است.

بنابراین: موضوع فرق کرده است، درحالی که بقاء موضوع در استصحاب شرط است. پس اینجا جای جریان استصحاب نیست.

\* غرض جناب تونی از (ولیس مثل الممسک بهذا الاستصحاب ...) چیست؟

تنظیر استصحاب عدم تذکیه است به استصحاب کلی ضاحک است که از قبیل همان استصحاب کلی قسم سوّم است.

به عبارت دیگر ما به انسان مثال زدیم و جناب تونی به ضاحک و اینکه مثل عوض شود نیازی به توضیح و بیان ندارد.

پس به نظر جناب تونی (ره) همان طوری که استصحاب کلی قسم سوّم جاری نیست، این استصحاب عدم تذکیه نیز جاری نیست.

\* پاسخ مرحوم شیخ از اشکال جناب تونی چیست؟

این است که: اگر اثر شرعی حرمت و نجاست مال خصوص عدم التذکیه در ضمن موت حتف انف بود اعتراض جناب تونی درست بود که بفرماید چون ارکان استصحاب وجود ندارد، این استصحاب جاری نیست.

اما از آنجا که اثر شرعی بر خود عدم تذکیه من حیث هو، مترتب می شود، و نسبت به کلی عدم تذکیه، ارکان استصحاب تام است، مانعی از جریان آن وجود ندارد.

پس اعتراض ایشان وارد نیست.

\* پس مراد از (الا انّ نظر المشهور فی تمسکهم علی النجاسه ...) چیست؟

این است که: جناب شیخ در دفاع از رأی مشهور، شواهدی از آیات و روایات نقل می کنند مبنی بر اینکه: موضوع حرمت و نجاست در شریعت اسلام، مجرد عدم تذکیه است و موضوع حلّیت و طهارت هم مذکّی بودن است. منتهی:

۱- برخی از این شواهد با منطوق و مدلول مطابقی مثبت مدعای شیخ هستند.

۲- برخی از آنها هم با مفهوم شرط و برخی با مفهوم حصر و برخی با مفهوم وصف و برخی با تعلیل و هکذا ... بر مدعای ایشان دلالت دارند.

\* اولین شاهد ایشان چیست؟

فراز: (الا ما ذکّیتم) در شریفه (حرمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر و ما اهلّ لغير الله به و ... الا ما ذکّیتم) است. (۱)

\* استشهاد شیخ به فراز مزبور چگونه است؟

ص: ۴۸۱



می فرماید:

۱- در صدر شریفه اموری تحریم شده است، و در ذیل آن با الا ما ذکیتم که مفید حصر هم می باشد، حیوانات تذکیه شده با ذبح شرعی مستثنا شده اند.

۲- مفهوم (الا ما ذکیتم) این است که: اگر تذکیه کرده باشید حلال است.

به عبارت دیگر، می خواهد بفرماید که حکم حلیت دائر مدار تذکیه شده است، یعنی: اگر تذکیه باشد، حلیت نیز هست، اگر تذکیه نباشد، حلیت هم نیست.

بنابراین: موضوع حلیت و حرمت، مذکی و غیر مذکی است، و لذا گوشت هر حیوانی که تذکیه یعنی ذبح شرعی بر آن واقع نشده باشد، حرام است، چه واقعا تذکیه نشده باشد و ما بدان عدم تذکیه علم داشته باشیم و یا این عدم تذکیه از یک طریق شرعی ثابت شود، و چه این طریق شرعی اماره ای از امارات ظتیه باشد، مثل بینه، و چه اصلی از اصول عملیه باشد مثل استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه.

\* دومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور چیست؟

شریفه: (و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ...) (۱) می باشد.

\* استشهاد شیخ به این شریفه چگونه است؟

این است که:

۱- این شریفه منطوقاً می رساند که خوردن گوشت حیوانی که نام خدا بر آن برده نشده، ذبح شرعی نشده است.

۲- گوشت حیوانی که ذبح شرعی نشده است، مذکی نیست و به برکت نهی لا تأکلوا، حرام است.

پس: موضوع حرمت در شریعت ما (لم یذکر اسم الله علیه)، به معنای (ما لم یذک) می باشد، که این همان مطلوب و مدعای ماست.

\* سومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور در ما نحن فیه چیست؟

شریفه: فکلوا مما ذکر اسم الله علیه، است.

\* کیفیت استشهاد؟

می فرماید: این آیه شریفه به منطوقش می گوید:

۱- از هر آنچه که نام خدا بر آن برده شد، تناول کنید و حلالتان باد.

ص: ۴۸۲

---

۱- قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۳.

۲- در صورتی که وصف دارای مفهوم باشد، مفهوم آیه شریفه این می شود که: پس چیزی که نام خدا بر آن برده نشده، استفاده نکنید، که بر شما حرام است، چرا که تذکیر نشده است.

پس: حرمت در اینجا نیز بر عدم المذکری مترتب شده است.

\* گواه و شاهد بعدی شیخ در دفاع از رأی مشهور در مدعی مورد نظر چیست؟

موثقه ابن بکیر است که می گوید:

سئل زرارہ ابا عبد اللہ علیہ السّلام عن الصّلاه فی الثّعالب و الفنک و السّینجاب و غیره من الوبر فاخرج کتابا زعم أنّها املاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ:

انّ الصّلاه فی و بر کلّ شیء حرام اکلہ فالصّلاه فی وبرہ و شعرہ و جلدہ، و بولہ و روثہ و کلّ شیء منہ فاسد لا تقبل تلک الصّلاه حتی یصلی فی غیرہ ممّا احلّ اللہ اکلہ و ان کان مما یؤکل لحمہ فالصّلاه فی وبرہ و بولہ و شعرہ و روثہ و کلّ شیء منہ جائزہ اذا علمت أنّه ذکّی قد ذکاه الذّابح.

\* محل استشهاد ایشان در این موثقه کدام فراز است؟

همین فراز اخیر موثقه است.

\* کیفیت استشهاد؟

فراز اخیر موثقه:

۱- با مدلول مطابقی دلالت دارد بر اینکه اگر شیء مذکری باشد، پس نماز خواندن در آن جایز است.

۲- به مفهوم شرط دلالت دارد که اگر مذکری نباشد، پس نماز در آن جایز نیست.

در نتیجه: اثر شرعی جواز و عدم جواز بر مذکری بودن و عدم آن مترتب شده است.

\* گواه و مؤید دیگر شیخ چیست؟ مشهور چیست؟

این است که:

۱- در برخی از روایات حکم کرده به اینکه اگر سگهای شکاری حیوانی را صید کردند در صورتی که شکارچی پس از مردن صید به آن برسد و لکن شک کند که آیا مردن صید به اجل طبیعی بود یا به تعبیر دیگر به حتف انف بوده است تا حرام باشد و یا اینکه به واسطه گرفته شدنش بواسطه کلب مرده است، تا حلال باشد؟ این صید حرام است.

چرا؟ در ذیل این روایت علت آورده است به اینکه: چون شک دارید که آیا موت مستند به کلب معلم است یا نه؟ و در نتیجه شک دارید که آیا تذکیر شده است یا نه؟ از اینجا روشن می شود که معیار مذکری بودن و نبودن است، و به مجرد انتفاء تذکیر حلیت هم منتفی می شود.

ص: ۴۸۳

۲- در برخی روایات نیز حلیت صید را مشروط کرده به اینکه قتل مستند به تیراندازی تیرانداز باشد، که سبب تذکیه صید می شود، و الا اگر یقین نکردی که حرام است، میزان مذکّی بودن و نبودن است.

\* حاصل مطلب؟

اینکه موضوع حرمت کلی عدم تذکیه است که ارکان استصحاب هم در آن وجود دارد و لذا استصحاب در آن جاری شده و حرمت و نجاست بر آن مترتب می شود.

\* پس غرض شیخ از (و لا ینافی ذلک ما دلّ علی کون حکم النجاسه مرتباً علی موضوع المیته ...) چیست؟

پاسخ به دومین اعتراض جناب تونی بر استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه است مبنی بر اینکه: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجت نیست.

به عبارت دیگر جناب تونی می فرماید:

۱- حکم حرمت و نجاست در آیه حرمت علیک المیته، بر عنوان میته بودن مترتب شده است و نه بر عنوان عدم المذکّی.

۲- در این صورت اگر ما بخواهیم عدم تذکیه را استصحاب کنیم ابتدا باید میته بودن را نتیجه بگیریم و سپس حکم به نجاست و حرمت آن بکنیم. و لذا می شود اصل مثبت چرا که اثر شرعی آن مع الواسطه است.

پس: این استصحاب جاری نمی شود.

۳- وقتی اصل موضوعی و سببی حاکم جاری نشد، نوبت به اصل حکمی یعنی اصاله الطهاره و اصاله الحلیه می رسد، که در این گوشت و پوست مشکوک جاری شده و حکم به حلیت و طهارت آن می شود.

و لذا شیخ می فرماید: اگرچه علی الظاهر برخی از ادله حکم حرمت و نجاست، مترتب بر میته بودن شده است و لکن این مطلب با ما نحن فیه که ما می گوئیم موضوع الحرمة و النجاسه عنوان عدمی عدم المذکّی است، منافاتی ندارد. چرا؟ زیرا که میته نیز یک امر عدمی است، و لذا عباره اخرای عدم المذکّی می باشد و عینیت در کار است و نه استلزام، تا اینکه واسطه در اثبات شود.

پس: اثر شرعی بر میته بار می شود که همان غیر مذکّی باشد، و اصل مثبت نیست.

\* غرض شیخ از (لأنّ التذکیه امر شرعی توقیفی ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: جناب شیخ به چه دلیل می گوئید میته

همان غیر مذکی است؟

به این دلیل که تذکيه يك امر شرعی توقیفی است که به لحاظ شرائط و احکام متوقف است بر بیان شارع. و لذا هر آن چیزی که غیر از این باشد میته است.

پس: میته یعنی هر آنچه که مذکی نیست.

الحاصل:

۱- مذکی بودن سبب حلیت و طهارت است.

۲- شك ما در سبب است.

استصحاب می کنیم عدم تذکيه را.

در نتیجه چون اصل مزبور در رتبه سبب و موضوع جاری می شود، بر اصول حکمیّه طهارت و حلیت مقدم است و نوبت به آنها نمی رسد.

\* غرض از (ثم انّ الموضوع للحلّ و الطهاره و مقابليهما هو اللحم او المأكول ...) چیست؟

بیان اعتراض سومی بر استصحاب عدم تذکيه است مبنی بر اینکه: اگر اثر شرعی مال فرد و مصداق باشد و ما بخواهیم با استصحاب کلی، این فرد را اثبات کنیم، و سپس اثر، بر فرد مترتب شود، باز هم می شود اصل مثبت و جاری نیست.

فی المثل: اگر اثر شرعی از آن وجود زید باشد و ما کلی انسان را استصحاب کنیم و بواسطه این استصحاب کلی این فرد را ثابت کنیم تا وجوب تصدق بر وجود زید مترتب شود، اصل مثبت است، و ما نحن فيه نیز از همین قبیل است.

چرا؟ زیرا: شما با استصحاب کلی عدم تذکيه، نتیجه می گیرید که پس این گوشت و یا پوست خارجی، مذکی نیست و یا اینکه از حیوان غیر مذکی است.

پس این لحم حرام و نجس است و اصل مثبت جاری نمی شود. و لذا باز هم نوبت می رسد به اصول حکمیّه طهارت و حلیت و براساس آن حکم می کنیم به طهارت و حلیت.

و لذا شیخنا در پاسخ به این اعتراض می فرماید: ما استصحاب را در خود این گوشت و یا پوست خارجی اجرا کرده می گوئیم: حیوان این گوشت و یا پوست قبلا مذکی نبود، اکنون در بقاء این عدم التذکيه شك داریم؟

استصحاب می کنیم عدم تذکيه این گوشت و یا حیوان این گوشت و لذا حرمت و نجاست بر آن مترتب می شود و نیازی به اصل مثبت نیست.

\*\*\*

ص: ٤٨٥

لكنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسه على ما مات حتف الأنف- لكون الميتة عباره عن هذا المعنى، كما يراه بعض (١)- أشكال إثبات الموضوع بمجرد أصاله عدم التذكيه الثابته حال الحياه؛ لأنّ عدم التذكيه السابق حال الحياه، المستصحب إلى زمان خروج الروح لا- يثبت كون الخروج حتف الانف، فيبقى أصاله عدم حدوث سبب نجاسه اللّحم- وهو الموت حتف الانف- سليمة عن المعارض، وإن لم يثبت به التذكيه، كما زعمه السيّد الشارح للوافيه، فذكر: أنّ أصاله عدم التذكيه تثبت الموت حتف الانف، و أصاله عدم الموت حتف الأنف تثبت التذكيه. (٢)

فيكون وجه الحاجه إلى إحراز التذكيه- مع أنّ الإباحه و الطهاره لا تتوقّفان عليه، بل يكفي استصحابهما- أنّ استصحاب عدم التذكيه حاكم على استصحابهما، فلو لا ثبوت التذكيه بأصاله عدم الموت حتف الانف لم يكن مستند للإباحه و الطهاره.

و كأنّ السيّد (قدس سره) ذكر هذا؛ لزعمه أنّ مبنى تمسّك المشهور على إثبات الموت حتف الانف بأصاله عدم التذكيه، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيّد (قدس سره)، فيرجع بعد التّعارض إلى قاعدتي «الحلّ» و «الطهاره» و استصحابهما.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه: من تعلّق الحكم على الميتة، و القول بأنّها ما زهق روحه بحتف الانف.

اما إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحم لم يذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحه المسلم و ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الامرين و لو بحكم الاصل- و لا ينافي ذلك تعلّق الحكم في بعض الأدلّه الأخر بالميتة،

ص: ٤٨٦

١- انظر مفاتيح الشرائع ١: ٧٠، المفتاح ٧٨.

٢- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦٥.



و لا علق فيه الحلّ علی ما لم یکن میتة، كما فی آیه: (قل لا أجد ... الآیه) (۱) -، أو قلنا:

انّ المیتة هی ما زهق روحه مطلقا، خرج منه ما ذکّی، فاذا شکّ فی عنوان المخرج فالاصل عدمه، فلا محیص عن قول المشهور.

ترجمه

سپس شیخ (ره) می فرماید انصاف این است که: اگر حکم نجاست و حرمت معلق شود بر چیزی که مات حتف انفه، و میتة یعنی مردار هم عبارت باشد از این معنا (یعنی امر وجودی) چنانکه برخی مثل مرحوم تونی و سید صدر بر آن عقیده دارند، اثبات موضوع (یعنی مردار بودن، به صرف استصحاب عدم تذکیه که در حال حیات بوده، مشکل است، چون عدم تذکیه سابق که در حال حیات و زنده بودن مستصحب بوده تا زمان خروج روح، نمی تواند اثبات بکند که خروج روح این حیوان به طریق موت حتف انف بوده است.

پس باقی می ماند اصالت عدم حدوث سبب نجاست این گوشت که همان موت حتف انف است (یعنی اصل عدم موت حتف انف و مردار شدن این لحم است) درحالی که در امان از معارض است. گرچه سبب آن (یعنی استصحاب مردار نشدن) یا تذکیه ثابت نمی شود (بخاطر اینکه اصل مثبت است و باید در اینجا از قاعده طهارت استفاده شود) اگرچه (از این طرف هم) با استصحاب عدم تذکیه (یعنی میتة) مذکّی بودن ثابت نمی شود (بخاطر اینکه هر دو می شود اصل مثبت و این غلط است و لذا می رویم به سراغ اصل طهارت) چنانکه سید صدر شارح وافیه این اثبات گمان کرده است و لذا فرموده است که: (از یک طرف با استصحاب) اصالت عدم تذکیه، موت حتف انف یعنی مردار بودن را ثابت می کند و (از طرف دیگر با استصحاب) اصالت عدم حتف انف یعنی مردار نبودن ثابت می کند. مذکّی بودن را (و لکن تعارض و در نتیجه تساقطاً فی رجع الی اصالة الطهاره).

**(چرا جناب سید [صدر شارح وافیه] از ابتدا به سراغ اصالة الطهاره نرفته است؟)**

**اشاره**

می فرماید: پس وجه نیاز ما به احراز تذکیه یعنی مذکّی بودن با وجود اینکه استصحاب الاباحه و الطهاره متوقف بر این استصحابات نیستند، بلکه (به مجرد شکّ) استصحاب این دو اصل (اباحه

ص: ۴۸۷

و طهارت) کفایت می کند- این است که (ممکن است کسی اعتراض کند به اینکه): استصحاب عدم تذکیه حاکم است بر استصحاب اباحه و طهارت، و لذا اگر نبود ثبوت تذکیه بواسطه استصحاب اصالت عدم موت حتف انف، استناد به اصالت اباحه و طهارت ممکن نبود (یعنی از جاری کردن این دو استصحاب و تعارض آن دو و تساقطشان آنها را از حاکمیت انداخته و سپس به دنبال اصاله الاباحه و اصاله الطهاره می رویم).

و گویا این سید بزرگوار با این گمان، این مطالب را ذکر فرموده است که مبنای تمسک مشهور بر اثبات موت حتف انف به اصالت عدم تذکیه (این است که آنها می خواهند با استصحاب عدم تذکیه، امر وجودی را اثبات کنند، که خوب اگر چنین بود) در این صورت معارضه مشهور با سید در آنچه گفته است، جا داشت.

در نتیجه: پس از این تعارض و تساقط رجوع می شود به قاعده حل و طهارت و استصحاب این دو اصل.

۱- امّا همه این حرفها مبنی بر این فرض ماست که حکم حرمت و نجاست متعلق بر میتة بودن و قول به اینکه این میتة چیزی است که روح او به سبب حتف انف خارج شده است (بدین معنا که با یک امر وجودی، مردار شده است).

و امّا اگر ما قائل شویم به اینکه این حکم متعلق است بر گوشت (و یا جلدی) که حیوانش تذکیه، گردیده و یا نام خدا (در هنگام ذبح) بر او برده نشده است یا اینکه حکم حلیت بر ذبیحه مسلم تعلق گرفته و یا آنچه نام خدا بر آن برده شده است، حلال است که این مستلزم این است که با انتفاء اسم الله، احد الامرین یعنی تذکیه نیز منتفی است و لو با حکم اصل (یعنی با استصحاب عدم تذکیه) باشد.

(پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر)

و این حرفهای ما تنافی ندارد با تعلق این حکم (حرمت و نجاست) با حکم در برخی از ادله دیگر به میتة (مردار) بودن (که اشاره به حرمت علیک المیتة) است و (همچنین گفتار ما منافات ندارد) با ادله ای که حلال بودن در آنها متعلق شده است بر آنچه که میتة نمی باشد (یعنی ملاک مذکّی بودن و نبودن شد و نه میتة بودن و نبودن و لذا هر کجا که کلمه میتة وجود دارد برمی گرداند به مذکّی بودن و نبودن)، چنانکه در آیه شریفه فرموده بگو نمی یابم... الی آخر الآیه.

۲- و همه این حرفهای ما در صورتی است که قائل شویم به اینکه: میتة آن حیوانی است که روحش از بدنش رفته مطلقا (چه با حتف انف چه با ذبح ناقص، چه با ذبح کامل که می شود عام و خرج منه ما ذکی).

پس اگر شک شود در این عنوانی که خارج شده است از تحت آن عام (یعنی گوشت و یا جلد مطروحه)، اصل عدم آن است، (یعنی اصل این است که این از مصادیق ما خرج نیست و لذا تمسک می شود به عموم حرمت علیک المیتة که می شود حرام و نجس).

پس: بنابراین دو مبنا، راهی جز پذیرش قول مشهور در این مسئله نیست.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید مذکی و میتة به چه معناست؟

سه قول و یا نظریه در این رابطه مطرح شده است:

۱- مشهور این است که: مذکی یک امر وجودی است، که همان حیوان ذبح شرعی شده است و میتة یک امر عدمی است، که همان حیوانی است که تذکیه نشده باشد، چه به حتف انف مرده باشد و چه به ذبح فاسد کشته شده باشد.

طبق این معنا، تقابل میتة و مذکی، تقابل ملکه و عدم ملکه است.

۲- اینکه هر یک از میتة و مذکی یک امر وجودی هستند و لذا تقابلشان تقابل تضاد است و لذا: مذکی به حیوانی گفته می شود که ذبح شرعی شده و میتة به حیوانی گفته می شود که خود به خود یعنی مات حتف انفه باشد و یا اینکه ذبح فاسد شده باشد.

۳- اینکه میتة یک امر وجودی بوده و اعم از مذکی است. چرا؟ زیرا میتة، چیزی است که روحش از آن بدنش خارج شده است، اعم از اینکه: مات حتف انفه باشد، یا به ذبح فاسد ذبح شده باشد و یا صحیحا ذبح شده باشد که همان مذکی باشد.

پس: مذکی به لحاظ موضوع، فردی از افراد میتة است و لکن به لحاظ حکمی مستثنای از آن می باشد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد شیخ در (لکن الانصاف) چیست؟

این است که پاسخهای ما به اشکالاتی که تاکنون وارد شد، بر مبنای معنای اول در میتة و

مذکّی بود که گفته شد، میته یک امر عدمی است.

اما بر مبنای دوم که می گوید: میته یک امر وجودی است، و حرمت و نجاست را بر اساس ادله مترتب بر میته می داند و نه بر عدم المذکی، اشکال چهارمی پیش می آید که نمی توان استصحاب عدم تذکیه را جاری و یا اثبات نمود. چرا؟ زیرا با اجرا اصل عدم تذکیه و ترتب میته بودن و به این نتیجه رسیدن که پس حرام و نجس است، می شود اصل مثبت، که از قبیل اثبات احد الضدین به نفی ضد دیگر است و اصل مثبت هم حجت نیست. و لذا باید از این اصل موضوعی گذشت.

آنگاه شکّ می کنیم که آیا این موضوع نجاست و حرمت یعنی موت حتف انف، حاصل شد است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم حصول آن موضوع را.

\* با این استصحاب مذکّی بودن ثابت می شود؟

خیر، چون باز هم اصل مثبت است و از قبیل اثبات احد الضدین بنفی الآخر می باشد.

\* پس اجرای این اصل در اینجا چه ارزشی دارد؟

حد اقل موضوع نجاست را که موت حتف انف باشد برمی دارد و در نتیجه نوبت به اصول حکمیّه طهارت و حیثیت می رسد.

پس باید حکم به طهارت و حیثیت نمود و نه به حرمت و نجاست و لذا وجهی برای فتوای مشهور وجود ندارد.

\* پاسخ جناب شیخ به این اعتراض چیست؟

پس از بیان اعتراض پنجم، در عبارت: لکن هذا کله، بدان پاسخ خواهد داد.

\* غرض از عبارت (لما زعمه السيد الشارح للوافیه ...) چیست؟

در حقیقت پنجمین اعتراض به استصحاب عدم تذکیه مشهور است بواسطه مرحوم سید صدر که می فرماید:

۱- حکم شرعی حرمت و نجاست مترتب بر میته بودن است.

۲- میته بودن هم یک امر وجودی است که همان مات حتف انفه است.

۳- استصحاب عدم تذکیه نیز اصل مثبت است، همان طور که استصحاب عدم موت حتف انف اصل مثبت است.

\* پس چه تفاوتی بین رأی سید و رأی قبلی وجود دارد؟

سید اصل مثبت را حجت و آن را جاری می داند و لذا هر یک از دو استصحاب جاری می شود



که استصحاب اول، میته بودن را نتیجه می دهد و استصحاب دوم مذکبی بودن را، و لکن تعارضاً و در نتیجه تساقطاً و لذا نوبت به اصل حکم طهارت و حلّیت و استصحاب آن دو می رسد.

به عبارت دیگر ایشان از طریقه معارضه به معارضه با استصحاب عدم تذکیه مشهور پرداخته است.

\* پس چرا سید بطور مستقیم به سراغ اصل طهارت و حلّیت و یا استصحاب این دو نرفت و نفرمود که گوشت یا پوستی که ما در حلال بودن یا حرام بودن آن و یا پاک بودن و نجس بودن آن شک داریم، اصل طهارت و حلّیت جاری می کنیم؟ بلکه مستقیماً به سراغ استصحاب عدم تذکیه و عدم موت حتف انف رفته است؟

بخاطر اینکه اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است.

به عبارت دیگر تا زمانی که استصحاب عدم تذکیه جاری است حاکم بر اصل استصحاب طهارت و حلّیت است چرا که چنین گفتیم اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است.

پس با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

و لذا سید خواسته است بین این دو اصل معارضه بیندازد تا به نوعی، از اجرای اصل موضوعی و سببی جلوگیری کند و نوبت به اصل حکمی برسد.

\* پس اشتباه سید در کجاست؟

در این است که: اولاً: اصل مثبت را حجّت دانسته. ثانیاً: همچون فاضل تونی خیال کرده است که مشهور با استصحاب عدم تذکیه به دنبال ثابت کردن موت حتف انف و مترتب کردن اثر آن بر آن اند، و حال آنکه از نظر مشهور چنانکه مفصلاً بحث شد اثر شرعی از آن خود عدم المذکی است.

بله، اگر اثر از آن موت حتف انف بود جا داشت که معارضه افکنده و سپس به دنبال اصلهای حکمی برویم، و لکن این گونه نیست.

\* غرض شیخنا از (لکن هذا کله ...) چیست؟

این است که: تمام این اعتراضاتی که به فتوای مشهور یعنی استصحاب عدم تذکیه وارد شد و گفته شد که این اصل، در اینجا اصل مثبت است، مبتنی بر این است که: ما بپذیریم که میته یک امر عدمی یعنی عدم المذکی نیست، بلکه یک امر وجودی است آن هم خصوصاً ما، مات حتف انفه.

در نتیجه می توان گفت استصحاب عدم تذکیه جاری نیست، چونکه اثر شرعی مستقیماً بر این

مستصحب مرتب نیست. و لذا باید بواسطه این استصحاب نتیجه بگیریم موت حتف انف را، تا اینکه حکم کنیم به حرمت و نجاست، و چنین استصحابی اصل مثبت است و اصل مثبت هم که حجت نیست، پس نوبت می رسد به قاعده طهارت و حلیت.

سپس شیخ می فرماید: اگر ما یکی از دو مبنای ذیل را بپذیریم چاره ای جز قبول قول مشهور که حکم به حرمت و نجاست است، نخواهیم داشت:

۱- اینکه بگوئیم اثر شرعی یعنی حرمت و نجاست مستقیماً بر خود عنوان عدمی عدم المذکّی بار می شود که با شواهد متعدّد آن را ثابت کردیم و لذا استصحاب می کنیم عدم تذکّیه را و مستقیماً نتیجه می گیریم حرمت و نجاست را بدون اینکه اصل مثبت بشود.

\* اگر اشکال شود که در برخی از آیات و روایات مثل مثلاً حرمت علیکم المیتة، حکم حرمت روی عنوان میتة رفته است و لذا این اشکال پیش می آید که شما می خواهید با استصحاب عدم تذکّیه میتة بودن را اثبات کنید و این اصل مثبت است، چه می گوئید؟

می گوئیم: بین این دسته از ادلّه با مطلب ما که می گوئیم موضوع الحرمة و النجاسة، عدم المذکّی است، منافاتی وجود ندارد، چونکه مراد از میتة، همان عدم المذکّی است.

۲- و یا اینکه بگوئیم: حکم شرعی بر میتة بار شده است و نه بر عدم المذکّی و میتة یک امر وجودی است و نه عدمی و لکن این معنا اختصاصی به ما مات حتف انفه ندارد بلکه میتة یعنی مطلق حیوانی که روح از بدنش خارج شده است، اعمّ از اینکه این خروج روح به وسیله موت حتف انف یعنی مرگ طبیعی باشد و یا به واسطه ذبح فاسد و یا به سبب ذبح صحیح و شرعی که همان مذکّی است.

و لذا: روی این مبنا، میتة و مذکّی دیگر متقابلان نیستند، بلکه چنانکه قبلاً هم گفته شد میتة اعمّ از مذکّی است، یعنی مذکّی فرد و مصداقی از افراد و مصداقی میتة است.

به عبارت دیگر: مذکّی موضوعاً داخل در میتة است و لکن حکماً مستثنا شده است.

یعنی چه؟ یعنی حکم میتة که حرمت و نجاست باشد، در خصوص این فرد یعنی مذکّی نیست که این نیز طبیعی و کاملاً عقلی و منطقی می باشد، چرا که ما من عام الا و قد خصّ. آنگاه در خارج:

۱- نسبت به مواردی که عدم مذکّی بودن برای ما محرز است، در تحت عموم باقی مانده و حکم به حرمت و نجاست می شود.

۲- و نسبت به مواردی که مذکّی بودن محرز است از عموم خارج شده و در عنوان خاص یعنی مذکّی بودن داخل می شود و محکوم به حلیت و طهارت می گردند.





۳- و نسبت به مواردی که در خارج مشکوک اند، مثل لحم و یا جلد مورد بحث که نمی دانیم میته است یا مذکّی، نمی توان ابتدا به ساکن به عموم عام و یا خصوص خاص تمسّک نمود. چرا که می شود از تمسّک به عام در شبهه مصداقیه که عند المشهور باطل است.

بله، اگر به طریقی از طرق، و لو به واسطه استصحاب عدم تذکّیه بتوانیم این فرد مشکوک را از تحت عنوان خاص خارج نمائیم، اصالة العموم زنده شده و شامل این فرد هم می شود و لذا محکوم به حکم نجاست و حرمت می گردد.

الحاصل: به نظر جناب شیخ روی این مبنا نیز حقّ با مشهور است.

\*\*\*

ص: ۴۹۳

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني - من عدم جواز إثبات عمر و باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد - صحيح، و قد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلّي - و إن لم يثبت به خصوصيته - لا يخلو عن وجه، و إن كان الحق فيه التفصيل، كما عرفت.

إلّا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محلّ نظر؛ من حيث إنّ العدم الانزليّ مستمرّ مع حياه الحيوان و موته حتف الانف، فلا مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنه له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلّي كان الاستصحاب في الامر العدميّ المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال إذا لم يرد به اثبات الموجود المتأخّر المقارن له - نظير إثبات الموت حتف الانف بعدم التذكيه - أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقدفه المرأه من الدم إذا لم يكن حيضا فهو استحاضه، فإنّ استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه عليه، حتّى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضه؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض و بين الدم المنفي عنه الحيضيه.

و سيجي ء نظير هذا الاستصحاب الوجوديّ و العدميّ في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ و بين الماء المتّصف بالكرّيه.

و المعيار: عدم الخلط بين المتّصف بوصف عنواني و بين قيام ذلك الوصف بمحلّ؛ فإنّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يثبت كون المحلّ موردا لذلك الوصف العنواني، فافهم.

\*\*\*

**(سخن پیرامون تنظیر جناب تونی (ره))****اشاره**

سپس آنچه را که جناب فاضل تونی فرموده است مبنی بر عدم جواز اثبات وجود عمرو، با استصحاب (کلی) ضاحک که (اول) تحقق یافته است در ضمن وجود زید صحیح و درست است.

و قبلاً- (از توضیحات ما) دانستی که اگرچه جایز نبودن استصحاب کلی قسم سوّم، خصوصیت آن یعنی فرد الآخر را ثابت نکند، خالی از وجه نیست، گرچه حقّ در کلی قسم ثالث (قول به) تفصیل بود (که استصحاب را در دو قسم جاری کردیم و در یک قسم آن آن را جایز ندانستیم)

لکن استصحاب عدم مذبوحیت و یا تذکیه، را از قبیل (استصحاب) ضاحک دانستن، محل اشکال است، از آن جهت که عدم ازلی مستمرّ است، (گاهی) با حیات و زندگی این حیوان و (گاهی همراه با) موت آنکه موت حتف انف و مردار بودن است (که بر خورد اخیر موجب حرمت و نجاست است).

پس: مانعی در استصحاب عدم تذکیه و مترتب کردن احکام عدم تذکیه به هنگام شکّ، بر آن مانعی ندارد، اگرچه علم حاصل شود به تبادُل (و عوض و بدل شدن) آن وجوداتی که مقارن (و در مراحل مختلف با این) عدم ازلی است (و لکن این عدم ازلی متبدل نمی شود تا اینکه در این فرد اخیر موجب حرمت و نجاست می شود).

بلکه (حتی) اگر ما قائل شویم به عدم جریان استصحاب در دو قسم اول از کلی (در قسم سوّم)، استصحاب در امر عدمی ای که همراه است با وجودات مختلفه، خالی از اشکال است، منتهی به شرط اینکه از استصحاب عدم تذکیه:

۱- اراده اثبات فرد اخیر مثل اثبات موت حتف انف یعنی مردار نشود.

۲- یا اراده ارتباط بین این عدم و آن موجودی که مقارن و همراه با عدم است (نیز) نشود (یعنی نباید عدم حیض را استصحاب کرده، آن را با دم موجود مرتبط کند)، چنانکه اگر فرض شود که دلیل قائم شده است بر اینکه: هر خونی که زن بر آن خون مبتلا می شود، اگر خون حیض نباشد، پس آن خون، خون استحاضه است.

پس استصحاب عدم حیض در زمان خروج خون مشکوک موجب انطباق آن سلب بر این دم و صدق آن بر این نمی شود، تا که صدق بکند (این) لیس بحیض که استصحاب شد، بر این خونی (که زن دیده است) و در نتیجه حکم شود بر اینکه این خون استحاضه است (چرا؟).

زیرا فرق است میان خونی که مقارن و همراه است با عدم حیض (که همان فرض اوّل است که عدم حیض را استصحاب می کند و به این خونی که دیده مرتبطش می کند)، با خونی که حیضیت (از اوّل) از آن منتفی است (که همان فرض دوّم است که زن از اوّل می گوید: هذا الدّم، لم یکن حیضا).

و به زودی نظیر این استصحاب وجودی (یعنی انسان، ضاحک، حیوان) و این استصحاب عدمی (مثل استصحاب عدم تذکیه، عدم حیض و ...) در فرق میان آبی که مقارن و همراه با کرّیت است، و آبی که (خودش از اوّل) متصف به کرّیت است خواهد آمد.

و اما معیار کلی (چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ عدمی)، خلط نکردن میان چیزی است که متصف به وصف عنوانی است (که همان فرض دوّم است که می گوید: هذا الدم لم یکن حیضا و یا هذا الماء کان کزّا) و میان وصف و یا صفتی که قائم به محل است (که خود صفت استصحاب شده و به محلی مربوط گردد که می شود اصل مثبت).

پس: استصحاب وجود چیزی که متصف است (مثل استصحاب وجود آب کر) یا استصحاب عدم آن (مثل استصحاب عدم الحیض) نمی تواند اثبات کند که این محلی که مقارن است، متصف است به آن وصف عنوانی.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### اشاره

\* حاصل مطلب در (ثم انّ ما ذکره الفاضل التونی، من عدم ...) چیست؟

در رابطه با تنظیری است که در پایان سخن جناب تونی آمده بود و آن عبارت بود از اینکه مثل کسی که برای اثبات حرمت و نجاست پوست دور انداخته شد به استصحاب عدم تذکیه تمسک می کند، مثل کسی است که برای اثبات وجود عمرو و یا بکر در خانه به استصحاب کلی ضاحک تمسک می کند، و همان طوری که این استصحاب دوّم جاری نمی شود، به دو دلیل ذیل استصحاب اولی یعنی استصحاب عدم تذکیه نیز جاری نمی شود:

۱- ضاحکی که در ضمن زید قرار دارد با ضاحک در ضمن عمرو مغایر است. چرا؟ زیرا اولی یعنی ضاحک در ضمن زید قبلا متیقّن بود اکنون مشکوک البقاء نیست، بلکه مقطوع الارتفاع است، ضاحک دومی هم که باید در ضمن عمرو باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

پس: ارکان استصحاب ناتمام بوده و استصحاب در اینجا جاری نمی شود.

۲- سلمنا که ارکان استصحاب در اینجا تمام باشد، لکن باز هم چون اصل مثبت است باز هم جاری نیست. چرا؟ زیرا شما:

- اول استصحاب می کنید بقاء کلی ضاحک را و از آن نتیجه می گیرید وجود و تحقق خصوص عمرو را.

- پس از نتیجه گیری وجود عمرو در خانه از طریق استصحاب بقاء کلی ضاحک، اثر شرعی بر آن مترتب می کنید و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا اثر از آن خود کلی نیست بلکه از آن فرد است.

حال: استصحاب در اولی یعنی عدم تذکیه من هذا القبیل و به همین دو دلیل جاری نمی شود.

\* پاسخ جناب شیخ (ره) به رأی جناب تونی در این تنظیر چیست؟

این است که: بله، در استصحاب کلی ضاحک حق با شماست، چرا که استصحاب خود کلی بما هو کلی و با قطع نظر از خصوصیات هم در آنجا جاری نشد، بخاطر اینکه از قبیل کلی قسم سوم بود. تا چه رسد به استصحاب کلی ضحک برای اثبات خصوص فرد دیگر که بر مبنای مشهور به طریق اولی جاری نمی شود، و لکن مقایسه کردن استصحاب عدم تذکیه با استصحاب کلی ضاحک باطل و مع الفارق است.

به عبارت دیگر مستصحب ما:

۱- گاهی از امور وجودیه است، اعم از اینکه کلیه باشد مثل: انسان و یا حیوان و یا ضاحک و یا جزئی باشد، مثل حیات زید، عدالت بکر و رطوبت لباس و ...

۲- گاهی هم از امور عدمیه است، مثل عدم تذکیه در مورد بحث ما.

\* منظور؟

منظور اینکه خاصیت امور وجودیه این است که: با هم متغایر و متباین اند، بدین معنا که یک امر وجودی در خارج غیر از امر وجودی دیگر است. فی المثل: نمی شود گفت که این سنگ همان درخت است، خیر، هیچ حجری شجر نیست و هیچ شجری حجر نیست.

اما: امور عدمیه مخصوصا اعدام ازلیه تغایری ندارند، بلکه ازلا بدون موضوع بوده تا زمانی هم که بدون موضوع اند از باب سالبه به انتفاء موضوع، بصورت کش دار ادامه دارند.

اما سالبه بر دو قسم است: ۱- سالبه به انتفاء الموضوع ۲- سالبه بانتفاء المحمول.

- سالبه به انتفاء موضوع مثل اینکه بگوئیم: پسر خدا عالم نیست.

- سالبه به انتفاء محمول، مثل زید و یا بکر لیس بعالم او بقاءم و ...



و لذا بعدا هم که در خارج موضوعی محقق می شود باز هم آن عدم تقارن موجودات دیگر با این موجود جدید وجود دارد.

به عبارت دیگر: موجودات دائما در حال تبدیل و جابجا شدن هستند و مرتب موضوعات تازه ای موجود و محقق می شود و لکن این عدم تقارن و یا به تعبیر دیگر همان تغایر، در همه حالت یک حقیقت است عین همان عدم قبلی است نه غیر آن و استمرار دارد.

\* مراد جناب شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: بله، در مورد استصحاب کلی ضاحک و عدم جریان آن شما درست می فرمائید، چرا که ضاحک در ضمن این فرد با ضاحک در ضمن آن فرد متباین اند و لذا ارکان استصحاب ناتمام است. اما در مورد استصحاب عدم تذکیه شما اشتباه کردید. چرا؟ زیرا: عدم تذکیه در ضمن حیات و مقارن با این فرد با عدم تذکیه در ضمن ممات و موت حتف انف یا مذبوح به ذبح فاسد متغایر و متباین نیستند بلکه این همان عدم تذکیه ازلی است که قبل از وجود حیوان و با وجود حیوان، مادامی که زنده است و پس از موتش ثابت است.

حال که چنین است، چنانچه در موردی شک حاصل شود، ارکان استصحاب تام است. چرا؟

زیرا که یقین سابق به عدم تذکیه داشتیم و اکنون شک لا حق در بقاء آن داریم. پس استصحاب می کنیم بقاء آن را، و لذا این مقایسه شما غلط است.

\* پس غرض شیخ از (بل لو قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی قسمین الاوّلین من الکلی ...) چیست؟

این است که: اگر شما حتی در استصحاب کلی قسم اول و دوم هم که عند المشهوری جاری بود اشکال کنید، در استصحاب عدم تذکیه نمی توانید اشکال کنید.

البته از استصحاب عدم تذکیه، در هر جایی و به هر منظوری نمی توان استفاده کرد بلکه باید از روی حساب از آن بهره برداری نمود.

۱- گاهی استصحاب عدم تذکیه را به منظور اثبات خود عدم تذکیه جاری می کنیم که مستصحب و پس از آن ترتیب اثر شرعی حرمت و نجاست مستقیما به خود این عدم برمی گردد، و لذا: استصحاب به این منظور جاری شده و بلا مانع است.

۲- گاهی استصحاب عدم تذکیه را به منظور اثبات یک امر وجودی دیگر بواسطه آن اجرا می کنیم، که آن امر موجود، مقارن با این امر عدمی است و اثر شرعی از آن همان امر وجودی است. فی المثل چنانکه قبلا هم گفته شد: اکنون فلان حیوان مرده است و ما شک در تذکیه آن

داریم و لذا استصحاب می کنیم عدم تذکیه آن را. از این استصحاب عدم تذکیه نتیجه می گیریم یک موضوع وجودی را و می گوئیم: این حیوان مات حتف انفه.

سپس اثر شرعی حرمت و نجاست را بر همین امر وجودی مترتب می کنیم. استصحاب به این منظور جاری نمی شود، چرا که اصل مثبت است.

۳- گاهی نیز عدم تذکیه را استصحاب می کنیم تا اینکه اتصاف یک موضوع دیگری را به این وصف عنوان عدمی اثبات کنیم و سپس اثر شرعی را بر آن موضوع دیگر مترتب سازیم، فی المثل در روایات آمده است که:

۱- کَلَّ مَا تَقْدَفُهُ الْمَرْأَةُ مِنَ الدَّمِ إِذَا لَمْ يَكُنْ حَيْضًا فَهِيَ اسْتِحَاضَةٌ.

هر خونی که زن مشاهده می کند اگر خون حیض نباشد، پس خون استحاضه است.

۲- فلان خانم تا به امروز خون ندیده بود و مثلاً پاک بود، لکن اکنون خون دیده است و شک دارد که آیا حائض است یا نه؟ اگر این خانم بخواهد، عدم حیضیت خودش را استصحاب کند و از این استصحاب عدم حیضیت بخواهد نتیجه بگیرد که این خونی که اکنون دیده، خون استحاضه است، پس احکام استحاضه را دارد، اصل مثبت است و جاری نیست. چرا؟ زیرا ایشان:

۱- کلی عدم حیضیت مرثه را استصحاب کرد و سپس در خصوص این خون خارجی عدم حیضیت را نتیجه گرفت و اثر را بر آن بار کرد که این اصل مثبت است و لذا جاری نمی شود.

بله، اگر این خانم از اول خون می دیده درحالی که استحاضه هم بوده است و لکن اکنون شک دارد که آیا می تواند در خود آن خون خارجی استصحاب عدم جاری کند یعنی بگوید: این خون تاکنون که خون حیض نبود، از حالا به بعد هم خون حیض نیست سپس، صغرای را که از طریق استصحاب درست کرد، صغرای قیاس کرده بگوید:

۱- این خون تاکنون که خون حیض نبوده از اکنون به بعد هم خون حیض نمی باشد. سپس کبرای کلی را ضمیمه کرده بگوید:

۲- کَلَّ دَمٌ لَيْسَ حَيْضًا فَهُوَ اسْتِحَاضَةٌ

پس: این خون، خون استحاضه است و احکام شرعی بر آن مترتب می شود.

\* غرض شیخنا از (و سیجی ء نظیر هذا الاستصحاب ...) چیست؟

این است که نظیر استصحاب فوق را در امور وجودیه هم داریم فی المثل:

۱- آب حوض خانه شما کز است، خانواده مقداری از آن را مصرف می کند.



۲- پس از این مصرف شما شک می کنید در بقاء کریت آن.

ص: ۴۹۹

استصحاب می کنید بقاء کریت را در این محل یعنی استصحاب کلی.

حال: از استصحاب بقاء کریت و یا کلی نتیجه می گیرید که پس این آبی که در حوض وجود دارد، در خارج متصف است به کریت، که همان استصحاب جزئی است.

پس: این آب پاک و پاک کننده است، و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا شما به برکت استصحاب بقاء کریت حوض، موضوع دیگری را که همان آب باقیمانده در حوض است، متصف کردید به این وصف وجودی و پاک بودن و پاک کننده بودن را برای آن اثبات نمودید. و لذا این استصحاب جاری نمی باشد.

بله، نسبت به خود این آب خارجی می توانید بگوئید: این آب قبلا- متصف به وصف کریت بود، لکن اکنون در بقاء این وصف کریت شک دارید، می توانید استصحاب کنید بقاء آن را و مستقیما اثر شرعی را بر آن مترتب سازید.

\* مراد شیخ از (فافهم) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که اگر گفتیم اصل مثبت حجت نیست بر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار گفتیم، و لکن اگر استصحاب از باب عقل حجت باشد مثبتات آن هم جاری می شود.

شاید هم اشاره به این باشد که در این گونه از اصلهای مثبت واسطه خفیه است که مانع از جریان استصحاب نیست، آنکه مانع از جریان استصحاب است، واسطه جلیه و آشکار است.

### تلخیص المطالب

\* جناب شیخ مطلب مورد بحث در تنبیه اول راجع به چه امری است؟

راجع به استصحاب کلی است، بدین معنا که: گاهی آن مستصحابی که ما در بقاء آن شک می کنیم از کلیات است و نه جزئیات.

\* منشا شک در بقاء کلی چیست؟

۱- گاهی منشا شک ما در بقاء کلی به جهت شک در بقاء آن فردی است که کلی در ضمن آن فرد تحقق یافته و وجود داشته است، چرا که کلی در ضمن وجود افراد محقق در خارج، محقق می شود.

۲- گاهی منشا شک ما در بقاء کلی، به جهت شک در صنف الفرد است یعنی نمی دانیم آن فردی که کلی در ضمن آن بوده از کدام صنف بوده است؟

۳- و گاهی منشا شک در بقاء کلی ناشی از تبادل افراد است، فی المثل: می دانیم که آن فرد ضمن آن فرد تحقق یافته و پایدار بماند یا اینکه نه فرد دیگری وجود پیدا نکرده و کلی نیز از بین رفته است؟

\* برای شک در بقاء به جهت شک در بقاء فرد مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شخصی محدث شده بود به جهت جنابت.

۲- در اینجا کلی حدث است، که فردی به نام جنابت محقق شده است البته، ممکن است در ضمن بول و یا در ضمن نوم محقق شود، چرا که موجبات حدث بسیارند.

۳- سپس این شخص شک می کند که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ چرا که شک می کند که آیا غسل جنابت کرده است یا نه؟

پس: الشک فی بقاء الحدث، للشک فی بقاء الجنابه.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شخص مزبور می تواند در اینجا اجرای استصحاب کند یا نه؟

\* آیا می تواند یا نه؟

بله، هم می تواند در خود فرد جنابت، استصحاب جاری کند، هم می تواند در کلی حدث استصحاب جاری کند.

\* چرا؟

زیرا این امر بستگی دارد بر آن اثری که این فرد می خواهد بر این استصحاب مترتب کند، و لذا: اگر بخواهد اثر را بر خود فرد جنابت مترتب کند، خود آن فرد را استصحاب می کند اگر بخواهد، اثر را بر کلی مترتب کند، کلی را استصحاب می کند. فی المثل: نمی داند که حدث باقی است یا نه؟

نمی داند جنابت مانده است یا نه؟ نمی داند دخول فی المسجد حرام است، مربوط به کلی حدث است و یا مربوط به حصول جنابت است؟

به او پاسخ گفته می شود که مربوط به خصوص جنابت است و لذا: استصحاب می کند جنابت را و حرمت دخول در مسجد را بر فرد جنابت مترتب می کند.

اگر بخواهد اثر را بر کلی حدث مترتب کند، کلی حدث را استصحاب می کند کلی حدث را،



فی المثل از خود می پرسد: هل يجوز الدخول فی الصلاة ام لا؟

استصحاب می کند بقاء حدث را و نتیجه می گیرد عدم دخول در نماز را. چرا؟ زیرا جواز دخول در نماز و عدم جواز دخول در نماز دائر مدار محدث بودن یا محدث نبودن است، حال چه حدث اصغر باشد و چه حدث اکبر. و لذا در این صورت نیز می تواند کلی را استصحاب کند و هم فرد را.

به عبارت دیگر: اگر هدف او ترتب اثر بر کلی است، مثل حرمت دخول در نماز، استصحاب می کند کلی حدث را. و اگر هدف او ترتب اثر بر فرد است مثل حرمت دخول در مسجد، استصحاب می کند فرد جنابت را. تمام.

\* در تبیین قسم دوم یعنی آنجا که شک در بقاء کلی بخاطر شک در صنف الفرد است مثال بزنید؟

بله، مثال اول از موارد شک در رافع است، مثل اینکه:

۱- شخص شما یا به واسطه صدور بول و یا به جهت خروج منی محدث شده بودید.

۲- بلند شوید و وضو گرفتید، پس از وضو به شک می افتید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ چرا؟ زیرا: آن فردی که این کلی حدث در ضمن آن فرد محقق شده بود، برای شما مشخص نشده است که آیا حدث اصغر بوده است یا حدث اکبر؟ به عبارت دیگر شما شک دارید که آیا محدث به حدث اصغر شده اید یا محدث به حدث اکبر؟

و لذا: اگر شما می دانستید که محدث بالبول هستید، متوجه می شدید که با گرفتن وضو حدث برطرف شده است. و اگر می دانستید که محدث بالمنی هستید، متوجه می شدید که با وضو گرفتن حدث بالمنی برطرف نمی شود و نشده است.

اما مشکل شما در این است که نمی دانید محدث بالمنی بوده اید یا محدث بالبول؟

بالعکس: شما رفتید و غسل نمودید، پس از غسل شک کردید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ در اینجا به شما می گوئیم:

۱- اگر حدث شما بالمنی بوده، بله با غسل کردن، حدث برطرف شده است.

۲- اگر حدث شما بالبول بوده، خیر حدث بالبول، با غسل برطرف نمی شود.

بنابراین: شک شما در بقاء کلی در حدث بخاطر این است که نمی دانید آن فرد از کدام صنف است، بول یا منی و یا ...

\* چرا این مثال از موارد شک در رافع به حساب می آید؟

زیرا: با وضو و غسل حدث برطرف می شود و لکن بدون وضو و غسل، حدث برطرف نمی شود،

و لذا شكّ در اینجا شكّ در رافع است.

و اما مثال دوم از موارد شكّ در مقتضی است، فی المثل:

۱- شما می دانید که یک حیوانی وارد خانه شد.

۲- پس از یک سال شكّ می کنید که آیا آن حیوان در خانه است یا نه؟

چرا شكّ می کنید که آیا آن حیوان در خانه هست یا نه؟ و به تعبیر دیگر چرا در بقاء کلی شكّ دارید؟ زیرا شما در صنف الفرد شكّ دارید، یعنی نمی دانید که آن حیوان گنجشک بود یا فیل؟

حال: اگر این حیوان عصفور بوده که خوب چون معمولاً- یک سال عمر می کند، اکنون از بین رفته است چرا که عمرش مقتضی بیشتر از یک سال نبوده است. و اگر فیل بوده از آنجا که وجودش اقتضای عمر بیشتری حتی صد سال را دارد پس اکنون هم وجود دارد.

پس: شكّ شما در بقاء کلی (یعنی حیوان) للشکّ فی صنف الفرد است.

این مثالی از موارد شكّ در مقتضی بود چرا که هر حیوانی استعدادی خاص برای بقاء خود دارد.

یعنی هر موجودی با تمام شدن مقتضی و استعدادش، عمرش تمام می شود، و نه با آمدن و رفتن رافع.

\* حکم این مسئله چیست، آیا می توانیم در اینجا فرد را استصحاب بکنیم و یا اینکه مثل قسم اول می توانیم کلی را نیز استصحاب کنیم؟

به نظر ما که شیخ انصاری هستیم،

۱- در اینجا نمی توانیم فرد را استصحاب کنیم، فی المثل: نمی شود بقاء حدث اصغر یعنی نوم و یا بول را استصحاب نمود و یا نمی شود بقاء حدث اکبر یعنی بقاء منی را استصحاب کرد.

چرا؟ زیرا ارکان استصحاب که یقین سابق و شكّ لاحق است، نسبت به فرد در اینجا تمام نیست، فی المثل: رفتید و وضو گرفتید و اکنون شكّ دارید که حدث باقی است یا نه؟ چرا؟ چون صنف فرد را نمی دانید. و لذا اگر بخواهید حدث را استصحاب بکنید:

۱- اگر حدث، حدث اصغر بوده است که خوب با وضوی شما، مرتفع شده است و چیزی وجود ندارد که شما آن را استصحاب بکنید، شكّ در بقائی وجود ندارد.

۲- اگر حدث، حدث اکبر بوده است، که محدث بودن شما به حدث اکبر فاقد یقین سابق هستید، چرا که شما شكّ دارید که

آیا از اوّل محدث به حدّث اکبر شده اید یا نه؟

ص: ۵۰۳

پس: نسبت به حدث اصغر شك در بقاء ندارید و نسبت به حدث اكبر هم يقين سابق ندارید، چرا که نمی دانید باید حدث اصغر را استصحاب کنید و یا احدث اكبر را به تعبیر دیگر حدث بولی را یا حدث منوی را؟

۲- و اما در رابطه با استصحاب کلی در اینجا، نظر ما این است که: بله، می توان کلی را استصحاب کرد و اثرات شرعی را نیز بر آن مترتب نمود، فی المثل: ما محدث بودیم، یا بالبول و یا بالمنی، لکن اکنون برای ما شك پیدا شده است که آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء کلی حدث را یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء کلی حدث را.

چرا؟ زیرا ارکان نسبت به استصحاب کلی تکمیل است، چرا؟ زیرا يقين داشتیم که حدثی بود، لکن اکنون شك داریم که آیا آن حدث باقی است یا نه؟

و لذا هم يقين سابق نسبت به کلی وجود دارد، هم شك لا- حق نسبت به آن و هیچ یک از ارکان استصحاب کلی مختل نیست.

پس: استصحاب می کنیم بقاء آن حدث را.

\* وقتی ما کلی را استصحاب کردیم آیا اثر کلی را می توانیم بر آن مترتب کنیم و یا اینکه آثار خصوص کل من الفرد را هم می توانیم بر آن کلی مرتب کنیم؟

در پاسخ باید بدانید که استصحاب کلی به درد مترتب کردن اثر شخصی، در صورتی که اثر شخصی وجود داشته باشد، نمی خورد، فی المثل: شما نمی دانید که محدث بالبول بوده اید و یا محدث بالمنی؟ می روید و وضو می گیرید و لکن شك دارید که آیا حدث از شما برطرف شد یا نه؟

به شما می گوئیم: در اینجا استصحاب کنید بقاء حدث را و میان غسل و وضو جمع کنید و گرنه حق ندارید که وارد به نماز شوید.

حال سؤال ما این است که آیا شما می توانید با استصحاب کلی حدث این نتیجه را بگیرید که دخول در مسجد حرام است؟ باید بدانید که خیر، چرا؟ چون شما رفتید و وضو گرفتید، پس چرا پس از آن استصحاب حدث می کنید؟ بخاطر اینکه شاید موجب حدث جنابت بوده باشد. که اثر شخصی آن حرمت دخول در مسجد است و بر آن مترتب می شود.

\* جناب شیخ چرا ترتب این اثر شخصی بر استصحاب کلی حدث در اینجا جایز نیست؟

بخاطر اینکه این شاید موجب حدث جنابت بوده باشد، یک اثر عقلی است و نه یک اثر



شرعی و لذا اصل مثبت است و اصل مثبت حجت نیست.

در نتیجه: شما می توانید کلی حدث را در اینجا استصحاب کرده و اثر خود کلی را که حرمت دخول در نماز است بر آن مترتب نمائی. نه اینکه با استصحاب کلی حدث، اثبات کنید لازمه عقلی را، و سپس مترتب کنید بر آن کلی اثر شخصی یعنی حرمت الدخول فی المسجد را تا بشود اصل مثبت.

\* پس چه باید کرد؟

باید نسبت به آثار شخصیه در اینجا اصاله العدم جاری کنید فی المثل: شما شكّ داری که آیا دخول در مسجد برایتان حرام است یا نه؟ الاصل عدم الحرمة.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که همان طور که در فرد نمی شود استصحاب جاری نمود نه در عصفور و نه در فیل، در کلی هم که حدث باشد و یا کلی حیوان هم نمی شود استصحاب جاری نمود چه پاسخ می دهید؟

از او می پرسیم چرا و به چه دلیل؟

\* پاسخ می دهد بخاطر اینکه اگر این حیوان کلی در ضمن عصفور بوده که حتما از بین رفته است و چنانچه در ضمن فیل بوده که از اوّل مشکوک الحدوث بوده است و خلاصه اینکه به همان دلیل که در فردین استصحاب جاری نمی شود به همان دلیل هم در کلی جاری نمی شود چه می فرمائید؟

می گوئیم: اگر مقداری دقت بفرمائید مانع مزبور در فردین وجود دارد و نه در کلی چرا؟ چون در عصفور بخاطر اقتضای عمر یک ساله اش پس از یک سال دیگر شكّ در بقاء وجود ندارد و در فیل نیز یقین به حدوث.

به عبارت دیگر: در بول بخاطر مرتفع شدنش به واسطه وضو شكّ در بقاء وجود ندارد و در منی یقین به حدوث نداریم. اما در کلی این ارکان تمام است. چرا؟

چون ما نسبت به اینکه حیوانی بود یقین داریم و لکن اکنون نسبت به بقاء آن شكّ پیدا کرده ایم و لو صنف الفردش را ندانیم.

به عبارت دیگر اگر شما بگوئید: ما یقینا می دانیم که حدّی بود، لکن اکنون شكّ داریم که آن حدث باقی است یا نه؟ خوب استصحاب می کنیم بقاء حدث را و می گوئیم: ارکان نسبت به کلّ مختل نیست و شما در اشتباه هستید.

\* جناب شیخ دومین اشکال بر سر راه استصحاب کلی در چیست؟

این است که: اگر شک سببی و مسببی باشد، باید اصل را در سببی جاری نمود و نه در مسببی که کلی است.

\* در تبیین این اشکال مثال بزنید؟

فی المثل: یک سال می گذرد و شما شک می کنید که حیوانی در خانه هست یا نه؟ می پرسند این شک شما از کجا سرچشمه می گیرد؟ باید بفهمائید از آنجا که نمی دانم فیل بوده است یا نه؟

می گوئیم: اگر فیل بوده باشد پس حیوان هم هست، و چنانچه فیل نبوده پس حیوان هم نیست.

پس: الشک فی بقاء الکلی مسبب عن شک فی وجود الفیل.

و یا فی المثل: وقتی شما می روید و وضو می گیرید و سپس شک می کنید که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ این هست یا نیست مسبب از این است که آیا سبب جناب بوده است یا نه؟ و لذا گفته می شود: اگر جناب بوده پس حدث باقی است و اگر جنابت نبوده پس حدث هم نیست.

پس: الشک فی بقاء الحدث مسبب عن الشک فی وجود الجنابه.

حال مستشکل سؤالش این است که: اصل در کدامیک از شک سببی و مسببی اجرا می شود؟

\* نظر خود مستشکل چیست؟

این است که: اصل را باید در شک سببی جاری نمود، چرا که با این اجرا، حساب شک مسببی خودبخود روشن می شود. فی المثل: شما شک دارید که فیل در خانه حادث شده یا نه؟ باید بگوئید: الاصل، عدم حدوث الفیل. حساب مسبب یعنی کلی خودبخود روشن می شود، چرا که وقتی فیل در کار نباشد حیوانی محقق نگردیده که تا که شما آن را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: شک شما در بقاء کلی حدث مسبب است از شک در حدوث جنابت و لذا در اینجا وقتی گفته می شود الاصل، عدم حدوث الجنابه، خوب جنابتی در کار نمی باشد، در نتیجه حدثی هم در کار نیست تا شما استصحاب کنید بقاء حدث را.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این اشکال چیست؟

آن را صحیح نمی دانم چرا که شک سببی و مسببی در جایی است که دو طرف شک مسببی مستند باشد به دو طرف شک سببی.

به عبارت دیگر: هست در شک مسببی باید مستند به هست در شک سببی باشد و نیست در شک مسببی باید مستند به نیست در شک سببی باشد.

بنابراین: وقتی این هست و نیست از آن هست و نیست سرچشمه بگیرد، به آن شک سببی و



مسببی گفته می شود. فی المثل: دست شما نجس شده بود، رفتید و آن را با آب قلیل شستید، حال پس از این شستن شک می کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ این شک شما ناشی از چیست؟

خواهید گفت که ناشی از این است که: آیا آن آب قلیل پاک بوده است یا نه؟

پس: الشک فی طهارت ید، مسبب عن الشک فی طهارت الماء.

حال: سؤال ما این است که: اصل طهارت در دست جاری می شود یا در آب. حتما در آب.

چرا؟ زیرا وقتی شما شک می کنید که آیا این آب پاک است یا نه؟ می گوئید الاصل، الطهاره، ان شاء الله که پاک است. در اینجا نیز وقتی شک می کنید که آیا این آب پاک بوده است یا نه؟

بگوئید: ان شاء الله که پاک بوده است، پس در نتیجه دست شما هم پاک است و لذا شما حق ندارید در اینجا استصحاب نجاست در دستتان را جاری کنید.

یعنی: وقتی حساب سبب که آب قلیل است تصفیه شد و طهارتش طبق اجرای اصل معلوم گردید، حساب دست شما روشن می شود که پاک است. پس جناب مستشکل مسئله شک در ما نحن فیه از مقوله شک سببی و مسببی نیست؟ چرا؟ چون بقاء کلی با دو احتمال روبروست، یکی هست یکی نیست. یک طرف به فیل بسته است، یک طرف به عصفور، و این گونه نیست که هر دو طرف شک به فیل بسته باشد تا اینکه سببی و مسببی به حساب آید و شما بگوئید: الاصل عدم الفیل، پس حیوانی هم در کار نیست.

بلکه یک طرف شک بسته به وجود فیل است و طرف دیگر شک بسته به وجود عصفور.

چطور؟

به عبارت دیگر: آن فردی که ما یقین به وجود سابقش داشتیم، اکنون یقین را حق به ارتفاعش داریم و لذا چیزی وجود ندارد تا که استصحابش کنیم.

\* آیا فرد محتمل را نمی شود استصحاب کرد؟

خیر، او چون محتمل است، از اول مشکوک الحدوث است، حتی ما نمی دانیم که این فرد محتمل بصورت جایگزین به جای فرد اول آمده، یا تبدیل یافته همان فرد قبلی است. و لذا در حدوث آن شک داریم.

پس: نسبت به فردین استصحاب معقول نمی باشد، چنانکه در قسم دوم نیز معقول نبود.

\* پس انما الکلام در چیست؟



در بیان این مطلب در قسم دوّم و قسم سوّم است.

\* در قسم دوّم چه فرمودید؟

گفتیم که ما از اوّل نمی دانستیم که فیل است یا عصفور و لذا گفتیم: اگر عصفور بوده که قطعاً به اقتضای عمری که می توانسته است داشته باشد پس از یک سال از بین رفته است و لذا احتمال بقاء در آن نمی دهیم. اگر هم فیل بوده باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

\* در قسم سوّم چه می فرمائید؟

می گوئیم: در اینجا ما می دانستیم که فرد موجود زید بود، اکنون هم می دانیم که زید مرده است و لذا می گوئیم آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقین به ارتفاعش داریم، فرد دیگر هم که مشکوک الحدوث است.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در کلی است، یعنی سؤال این است که آیا می توان کلی را در اینجا استصحاب نمود یا نه؟

\* پاسخ چیست؟

۱- برخی گفته اند بله، می گوئیم: انسانی بود، اکنون هم هست، و یا حدوثی بود، اکنون هم استمرار دارد، سیاهی بود اکنون هم هست و هكذا.

چرا؟ زیرا: نسبت به کلی مانعی وجود ندارد. چرا؟ چونکه ما یک یقین سابق می خواهیم و یک شکّ لاحق، خوب ما وجدانا نسبت به کلی انسان و یا سیاهی و یا حدث این یقین را داریم، اکنون هم که دچار شکّ لاحق هستیم، استصحاب می کنیم کلی انسان و یا سیاهی و یا حدث را.

۲- برخی هم گفته اند؛ خیر، کلی قسم سوّم را نمی شود استصحاب کرد چرا که با کلی قسم دوّم متفاوت است. چرا؟ زیرا در اینجا همان طور که مانع از استصحاب فرد وجود دارد، مانع از استصحاب کلی هم وجود دارد.

\* این مانع چیست؟

چنانکه می دانید استصحاب یقین سابق و شکّ لاحق می خواهد، سؤال ما منکرین این است که، این شکّ لاحق در چیست، در بقاء است یا در وجود؟ به نظر خود ما شکّ لاحق در بقاء استمرار است و نه نسبت به حدوث و وجود.

به عبارت دیگر: در استصحاب کلی قسم دوّم که یقین سابق داشتیم به وجود فرد اوّل، شکّ لاحق ما در استمرار و بقاء آن فرد بود و نه در حدوث و وجود فرد دیگر. فی المثل: وقتی پس از



گرفتن وضو احتمال می دادیم حدث را، احتمال، احتمال بقاء حدث بود و نه حدوث حدث، یعنی لعلّ که از اول جنابت بوده، هنوز هم هست. امّا در کلی قسم سوّم هم ما یقین سابق داریم، شکّ لا- حقّ هم داریم و لکن این شکّ لا حقّ در حدوث و وجود فرد دوّم است و نه در بقاء آن.

چرا؟ زیرا احتمال می دهیم که زیدی که اکنون مرده مصاحبی با خود داشته و یا سیاهی که بود، جایگزین برای او پیدا شده و یا خود متبدل شده باشد. و لکن یقین به حدوث و وجود آن نداریم.

به عبارت دیگر: در اینجا ما احتمال می دهیم که انسانی در خانه باشد، لکن نه به برکت آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، بلکه به برکت یک مصاحبی که وجودش محتمل است.

پس: در اینجا ما احتمال بقاء کلی را نمی دهیم، بلکه احتمال حدوث و وجود کلی را می دهیم در وجود فرد دیگری چه مرتباً و چه متبدلاً.

الحاصل: در کلی قسم ثالث، آنی را که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقیناً مرتفع شده است و لکن احتمال می دهیم که کلی در وجود فرد دیگر محقق و مستمرّ بوده باشد. چه مرتباً و چه متبدلاً.

به عبارت دیگر: در اینجا احتمال وجود کلی بفرد آخر است و نه بقاء آن و لذا چون ارکان استصحاب تمام نیست، همان طوری که نسبت به فردین استصحاب جاری نمی شود نسبت به کلی هم معقول نیست.

۳- برخی همچون خود ما که شیخ انصاری هستیم قائل به تفصیل شده می گوئیم:

- آنجا که احتمال مصاحبت داده می شود، آنجا استصحاب کلی بلامانع است.

- آنجا که مرتبه ای به مرتبه دیگری متبدل شده است، استصحاب کلی مانعی ندارد.

- و آنجا که احتمال حدوث فرد دیگری پس از ارتفاع فرد اوّل برود باز استصحاب کلی جایز نمی باشد.

پس: سه فرض در رابطه با استصحاب کلی نوع سوّم مطرح است، که در فرض اوّل و دوّم کلی قابل استصحاب است و لکن در فرض سوّم، کلی هم قابل استصحاب نیست.

\* در تبیین فرض اوّل مثال بزنید؟

فی المثل می گوئیم:

۱- انسانی در خانه بود و او یقیناً زید بود.



۲- اکنون یقیناً می دانیم که زید از بین رفته است، لکن احتمال می دهیم که مصاحب و همراهی داشته که هنوز آن مصاحب وجود داشته باشد.

حال سؤال این است که: اگر حیوانی در خانه باشد، از اوّل بوده یا اینکه تازه پیدا شده است؟

خواهید گفت که از اوّل بوده است. چرا؟ چون احتمال وجود انسان از آنجا ناشی شده است که شاید دو نفر بوده اند که ما به یکی از آنها علم داشتیم و لکن به آن دیگری علم نداشتیم.

یعنی روی این احتمال که دو نفر بوده اند اکنون احتمال می دهیم که شاید هنوز یک حیوان در خانه باشد، که کلی حیوان نیز در آن محقق و مستمرّ باشد. و لذا روی این حساب استصحاب در این فرض بلامانع است.

\* در تبیین فرض دوّم نیز مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- جسمی بود یقیناً سیاه که مورد رؤیت ما بود.

۲- اکنون یقیناً می دانیم که آن سیاهی از بین رفته باشد، لکن این احتمال وجود دارد که سیاهی بکلی از بین رفته باشد و جایگزینی برای او پیدا شده باشد و احتمال هم می رود که به سیاهی کم رنگ تر متبدل شده باشد.

حال سؤال این است که: اگر این سیاهی شدید به سیاهی ضعیف تر تبدیل شده باشد، عرفاً به آن حدوث می گویند یا استمرار؟ در پاسخ باید گفت با دقت فلسفی و عقلی حدوث گفته می شود چرا که این دو سیاهی به لحاظ هویت با هم متفاوت اند و لکن به لحاظ عرف، استمرار است و این همان سیاهی است.

پس: در این صورت نیز استصحاب بقاء سیاهی، بلامانع است، چرا که یک سیاهی وجود داشت، اکنون هم وجود دارد، و لو در ضمن یک مرتبه دیگری باشد.

\* در تبیین فرض سوّم مثال بزنید؟

در این فرض، همان طور که استصحاب فردین جایز نیست، استصحاب کلی نیز جایز نمی باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- زید بود که می دانیم حتماً از بین رفته است، و لکن نمی دانیم که عمر و حادث شده است یا نه؟ و لذا در اینجا احتمال مصاحبت نمی دهیم، چرا که می دانستیم زید به تنهایی در خانه بود و از بین رفت.

۲- ما احتمال می دهیم که بلافاصله پس از ارتفاع زید کسی جایگزین او شده باشد و روی این احتمال، احتمال می دهیم بقاء کلی را.

حال سؤال این است که: اگر این احتمال واقعیت داشته باشد و عمری در خانه باشد، آیا این عمرو، حادثی است یا استمراری؟ حادثی است، چرا که ما می دانستیم که از اول یک نفر در خانه بود و احتمال نفر دیگری نمی رفت، آنی که بود زید بود که مرد و رفت. و لذا اگر اکنون کسی در خانه باشد تازه آمده است، نه اینکه از اول آمده باشد.

پس در اینجا احتمال وجود کلی در وجود فرد دیگر، احتمالی حادثی است و نه استمراری و بقائی و لذا استصحاب جاری نمی شود.

\* تنظیر مسئله را در ما نحن فیه بیاورید؟

۱- شخصی کثیر الشک است، یعنی مبتلا شده به شک زیاد. و لذا از هر ۵ نمازی که می خواند در ۴ تای آن شک می کند.

۲- در روایات آمده است که فرد کثیر الشک نباید به شکش اعتنا کند.

۳- اکنون می دانیم که این فرد دیگر مبتلای به این درجه از شک نیست بلکه احتمال می دهیم که یا بطور کلی این ابتلای به شک در او از بین رفته باشد، و یا اینکه نه متبدل شده باشد به یک مرتبه ضعیف تری به نحوی که از هر ۵ نمازی که می خواند در ۲ تای آن شک می کند.

حال سؤال این است که آیا این فرد در این صورت باید همان صفت کثرت شک را استصحاب کند و بگوید من کثیر الشک بودم اکنون هم هستم و لذا به شک خودم اعتنا نمی کنم؟ خوب باید دید که چرا او چنین شکی می کند، چرا شک می کند که آیا تبدل حاکم شده است و یا اینکه شک بطور کلی از بین رفته است؟

چنین شکی یا به دلیل تردد در مفهوم کثرت شک است و یا به سبب تردد مصداق کثرت شک.

۱- تردد در مفهوم کثرت شک مثل اینکه: شارع فرموده لا- شک لکثیر الشک، و لکن این فرد نمی داند که کثیر الشک به کسی گفته می شود که از هر ۵ نمازی که می خواند در ۴ تای آن شک می کند یا به کسی گفته می شود که در ۲ تای آن شک می کند، خلاصه نمی داند که کثرت شک به چهار نماز از ۵ نماز صدق می کند یا به دو شک از ۵ نماز.

چون مفهوم کثرت شک را نمی داند شک می کند که آیا مرتبه دیگری از شک در او باقی است یا نه؟ اما اگر او بداند که:

۱- وقتی کثرت هم بر اربع صادق است، هم بر اثین، کثیر الشک به حساب می آید خوب به شکش اعتنا نمی کند.

۲- و وقتی کثرت تنها بر اربع صادق است و نه بر اثین دیگر کثیر الشک به حساب نمی آید و در این صورت باید به شک خود اعتنا کرده و وظایفی را که در اینجا دارد بدان عمل می کند.

۲- و امّا تردّد در مصداق مثل اینکه: این فرد می داند که کثرت هم به اربع صادق است هم به اثین، و لکن نمی داند که اکنون در ۴ نماز از هر ۵ نماز شک می کند یا در ۲ نماز از هر ۵ نماز؟ پس تردید و شک او در مصداق است و نه مفهوم، چه باید بکند؟ آیا کثرت شک را در این حالت استصحاب بکند یا نه؟

پاسخ این است که: در جائی که احتمال کلی لاحتمال تبدل مرتبه ای به مرتبه دیگر باشد، حقّ دارد که استصحاب کند کثرت را.

\* جناب شیخ در کلی قسم دوم فرمودید استصحاب کلی بلاشکال است، فی المثل می گوئیم حیوانی بود اکنون هم هست و لکن استصحاب کلی برای اثبات فرد الباقی نیست، یعنی نمی توان گفت حیوانی بود، اکنون هم هست پس فیل هست، خیر چونکه می شود اصل مثبت و امّا در کلی قسم سوم جز در فرضی فرمودید خود کلی قابل استصحاب نیست چون ارکان در اینجا مختل است تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد با استصحاب کلی، فرد الباقی را اثبات کند.

حاصل مطلب اینکه: در قسم ثانی خود کلی قابل استصحاب است و لکن نمی تواند مثبت فرد دیگری باشد، در قسم سوم بجز در دو فرض نه خود کلی قابل استصحاب است و نه می تواند مثبت فرد دیگری باشد، حال جناب تونی در فقه مطلبی دارد که تا حد زیادی این گفتار شما را تأیید می کند، اگرچه دارای اشکالاتی هم هست، بفرمائید سخن فاضل تونی در اینجا چیست؟

این است که: اگر در مسیر خود به گوشت و یا پوست مطروحه و دور افتاده ای برخوردیم، شک بکنیم که آیا مذکّی است یا میتّه و به تعبیر دیگر آیا پاک است یا نجس تکلیف چیست؟

فتوای مشهور این است که حرام است و نجس، لاستصحاب عدم تذکّیه.

یعنی: استصحاب عدم تذکّیه نمی گذارد که شما اصاله الحل و یا اصاله الطهاره در اینجا جاری کنید، بخاطر اینکه استصحاب بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصول لفظی. حال جناب

فاضل فرموده است این استصحاب عدم تذکیه مشهور درست نیست. چرا؟ زیرا این استصحاب عدم تذکیه ای که شما می کنید، یک کلی است که در ضمن دو فرد محقق می شود، فی المثل: کلی انسان در ضمن زید و عمر، حال سؤال ما این است که آیا این عدم تذکیه قائم بر فرد اول بوده یا قائم بر فرد دوم؟

- اگر استصحاب می کنید عدم تذکیه ای را که قائم بر فرد اول بوده، او که قطعاً از بین رفته است.

- اگر استصحاب می کنید، عدم تذکیه ای را که قائم بر فرد دوم است که آن هم مشکوک الحدوث است.

الحاصل: همین طور که حق نداشتید در کلی قسم سوم انسان را استصحاب کنید همان طور هم نمی توانید عدم تذکیه را در کلی حیوان استصحاب کنید.

\* جناب تونی چگونه است که عدم تذکیه با دو فرد محقق می شود؟

۱- یک عدم تذکیه ای داریم که مربوط به حیوانات زنده است، بدین معنا که برخی حیوانات در حال حیات و زندگی شان مذکّی نیستند.

۲- یک عدم تذکیه ای هم داریم که با مردار شدن حیواناتی که در حال حیات مذکّی هستند محقق می شود.

به عبارت دیگر: این عدم تذکیه، گاهی بالحیاه محقق می شود و گاهی به موت حتف انف.

این طور که ما احتمال می دهیم که پس از یک سال، حیوان در خانه باشد، نه اینکه قطع به وجود آن داشته باشیم، این احتمال از کجا سرچشمه می گیرد؟ از آنجا که احتمال می دهیم، فیل در آنجا حادث شده باشد.

حال: احتمال عدم وجود حیوان در خانه مستند است به نبودن فیل یا مستند است به حدوث عصفور؟ خواهید گفت مستند است به حدوث عصفور.

یعنی: اگر احتمال بدهیم که حیوانی در خانه نباشد، بخاطر این است که: احتمال می دهیم، حادثی که عصفور بوده به اقتضای عمر یک ساله اش دیگر وجود ندارد.

پس: عدم وجود حیوان مستند شد به عدم حدوث عصفور.

و لذا جناب مستشکل خیال کرده است که همان طور که وجود حیوان مستند است به حدوث فیل، عدم وجود حیوان نیز مستند است به عدم حدوث فیل و حال آنکه احتمال عدم حیوان

مستند است به احتمال حدوث عصفور.

در نتیجه این شک، شک سببی و مسببی بحساب نمی آید تا ایشان بگویند: وقتی اصل را در فیل جاری کرده و گفتیم الاصل عدم حدوث الفیل، دیگر حساب حیوان تصفیه می شود، و چون فیلی در کار نیست، پس حیوانی هم در کار نیست که ما آن را استصحاب کنیم. خیر این گونه نیست.

بله، وقتی شما اصل را در فیل جاری کرده می گوئید: الاصل عدم حدوث الفیل، این دلیل نمی شود که حیوانی در خانه نیست، بلکه دلیل می شود بر اینکه حیوانی که باید در ضمن فیل باشد آن حیوان نیست. و لذا اگر اثر بالخصوصی هم داشته باشد، آن اثر بالخصوص مترتب نخواهد شد.

یعنی: اصل این است که: فیلی حادث نشده است، پس آن حیوانیتی هم که باید در ضمن فیل حادث می شد، حادث نشده است و لذا با نفی فیل نمی توان حیوان مشترک میان فیل و عصفور را نفی کرد چونکه سببی و مسببی نیستند.

حال مسئله در مثال حدث و جنابت نیز چنین است. چرا؟ چون در آنجا نیز با جریان اصل دم جنابت نمی شود کلی حدث را که مردد میان حدث اصغر و اکبر است، نفی نمود. بله، می توان گفت اصل این است که: جنابتی رخ نداده و حدثی هم که باید در ضمن جنابت باشد حادث نگردیده است و لذا لا یحرم الدخول فی المسجد.

بله، با اجرای اصل عدم می توان در اینجا اثر بالخصوص جنابت را برداشت و لکن کلی فی الحدث را نمی توان برداشت و گفت پس ورودش به نماز هم جایز نیست.

\* جناب شیخ جناب قمی صاحب قوانین در اینجا چه می فرماید؟

می فرماید: وقتی که ما می خواهیم استصحاب جاری کنیم باید قابلیت و استصحاب مستصحاب و استعداد حکم مستصحاب را از حیث قابلیت بقاء در نظر بگیریم و ببینیم که این مستصحاب ما و آثار آن تا چه مدت زمانی استعداد بقاء دارد؟ سپس مطابق با آن استعداد و ظرفیت هر جا که شک کردیم، استصحاب جاری می کنیم.

فی المثل: استعداد بقاء طهارت همیشگی است، و لذا حکم آن نیز که حرمت دخول در مسجد است به تبع خود جنابت استعداد بقاء دارد.

یعنی: اگر انسان ۱۰۰ سال هم جنب بماند، ۱۰۰ سال برای او یحرم الدخول فی المسجد و یا

فی المثل: خمر برای مثال ۵ سال استعداد بقاء دارد، اگر پس از ۵ سال تبدیل به خل شود، حرمت آن نیز تا ۵ سال استعداد بقاء دارد.

و یا فی المثل: عصفور مثلاً قابلیت و استعداد بقایش یک سال است، حال اگر پس از اینکه عصفوری بوجود آمد و یک سال از حدوث آن گذشت و شما شک کردید که آیا زنده است یا مرده؟

چه باید بکنید؟ تا یک سال شما حق دارید استصحاب کنید بقاء وجود آن عصفور را چرا که استعداد بقاء آن یک سال است و لکن یک سال که تمام شد، دیگر حق اجرای استصحاب حیات این عصفور را ندارید. و هکذا امثالهم.

\* هدف جناب قمی از این رأی و نظر چیست؟

پاسخ به استصحاب بقاء نبوت عیسی و موسی سلام الله علیهما است پس از نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از اسلام. که براساس قاعده استصحاب چنین ادعائی داشتند. و لذا جناب قمی می گوید: هر نبوتی استعداد بقائی مربوط به خودش دارد در رابطه با رسالتش در امتش و لذا با ظهور پیامبر جدید و پدیدار شدن امت جدید، نبوتش به پایان رسیده و یا به پیامبر بعدی منتقل می گردید تا اینکه نبوت به حضرت رسول رسید که برای همیشه بقاء دارد.

بنابراین: پس از بعثت رسول خدا در اسلام، اگر شک کردی که آیا نبوت حضرت عیسی و موسی بقاء دارد یا نه؟ نمی توانید استصحاب کنید بقاء نبوت آنها را، چرا که استعداد بقاء نبوت آنها تمام شده است.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این رأی جناب قمی چیست؟

این است که ایشان به دنبال یک مقدمه چینی برای پاسخ به استصحاب اهل کتاب بوده است و لکن دچار اشتباهات زیادی شده است و لکن اشتباه عمده ایشان این است که ایشان می فرماید:

باید در باب استصحاب، استعداد را مد نظر قرار داد و این معنایش این است که: عند الشک فی الرفع می توان استصحاب جاری کرد و نه عند الشک فی المقتضی، چه عند الشک فی الرفع و چه عند الشک فی المقتضی. و لذا این رأی جناب قمی با مبنای خودش سازگار نیست، مضافاً بر اینکه: اگر ما بخواهیم در استصحاب، استعداد را در نظر بگیریم با عدم توانائی در این کار روبرو هستیم، یعنی ما نمی توانیم استعداد بقاء و زندگی افراد و اشخاص را تشخیص بدهیم، چرا که تنها کرام الکاتبین از این مسئله مطلع است.

\* جناب شیخ فرمودید در شک در بقاء کلی سه فرض وجود دارد، فرض اول و دوم آن گذشت،

بفرمائید فرض سوّم چیست؟

این است که: شکّ ما در بقاء کلیّ لاحتمال فرد آخر باشد، یعنی: ما احتمال می دهیم که کلیّ اکنون هم باقی باشد، لکن نه بخاطر احتمال بقاء فرد، و نه بخاطر تردد فرد بین صنفین، بلکه لاحتمال فرد آخر.

به عبارت دیگر: ما احتمال می دهیم که کلیّ در ضمن یک فرد دیگری وجود پیدا کرده و مستمرّ باشد.

به عبارت دیگر: کلیّ در ضمن یک فردی وجود داشت، آن فرد هم برای ما معین بود، و ما می دانیم که آن فرد معین از بین رفته است، لکن احتمال می دهیم که در ضمن فرد دیگری موجود باشد، و لکن این احتمال سه جور مصور است، و لذا می گویند که احتمال سوّم، خود دارای سه قسم است:

۱- قسم اوّل آن این است که بگوئیم: آن فردی را که ما می دانیم از بین رفته، مصاحب و همراه بوده با یک فرد دیگری که ما از وجود او بی خبر بوده ایم، لکن اکنون که می دانیم آن فرد اوّل از بین رفته است، احتمال می دهیم که مصاحبی داشته و آن مصاحب اکنون هم وجود داشته و کلیّ در ضمن این فرد محتمل، استمرار داشته باشد، فی المثل:

۱- یقیناً می دانستیم که فلان زید در خانه است و لذا کلیّ انسان در ضمن این زید، در خانه محقّق بود.

۲- امروز هم یقین داریم که آن زید مرد و رفت.

۳- لکن امروز که یقین به عدم وجود این زید داریم، احتمال می دهیم که کلیّ انسان امروز نیز در خانه محقّق و موجود باشد. چرا؟ زیرا واقعا یقین نداریم که زید خودش به تنهایی در خانه بوده است، بلکه شاید عمرو هم به همراه او بوده و اکنون هم در آنجا باشد.

بنابراین: احتمال بقاء انسان در خانه ناشی از احتمال وجود مصاحب است.

به عبارت دیگر: اینکه ما احتمال می دهیم بقاء کلیّ انسان را در خانه، لاحتمال حدوث فرد آخر، بعد ارتفاع زید است. منتهی: گاهی این احتمال ما بدین صورت است که شاید عمرو جایگزین زید شده باشد. گاهی این احتمال بقاء کلیّ از جانب ما لاحتمال تبدل مرتبه به مرتبه است.

فی المثل: یقین داشتیم که جسم سیاهی در خانه وجود دارد، لکن اکنون علم داریم که آن

سیاهی از بین رفته است، اما دو احتمال در اینجا وجود دارد:

۱- یکی اینکه آن سیاهی قبلی بکلی از بین رفته باشد و مثلاً سفیدی جایگزین آن شده باشد.

۲- یکی اینکه نه آن سیاهی قبلی به کلی از بین نرفته بلکه تبدیل شده باشد به یک رنگ تیره و ضعیف تر از خود آن سیاهی شدید. در نتیجه احتمال می دهیم بقاء کلی آن رنگ را. چرا؟

زیرا اگر مرتبه شدیدتر از رفته، مرتبه ضعیفتر از وجود دارد و کلی رنگ در ضمن این فرد محقق است.

\* جناب شیخ با توجه به سه وجهی که فرمودید استصحاب کلی قسم سوم نیز متصور است، حال بفرمائید حکم آن چیست، آیا می توانیم کلی را در اینجا استصحاب کنیم یا نه؟

البته باید توجه داشت که کلی قسم سوم مثل کلی قسم دوم نسبت به افراد قابل استصحاب نیست، بدین معنا که نمی توان خود فرد را استصحاب نمود. چرا؟ زیرا آن فردی که شما یقین به وجود قبلی آن داشتید، اکنون یقین به ارتفاعش دارید، یعنی زیدی بودی، یقیناً اکنون نیست، سیاهی وجود داشت، اکنون از بین رفته است.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شما که با دیدن این لحم یا این جلد، عدم تذکیر را استصحاب می کنید آیا عدم تذکیر با حیات را استصحاب می کنید یا عدم تذکیر ای که قائم به موت حتف انف است؟

استصحاب عدم تذکیر بالحياء درست نیست، چرا که حیات رفته، عدم تذکیر نیز با حیات رفته است.

استصحاب عدم تذکیر به موت حتف انف و یا مردار شدن هم اصلاً ممکن نیست. چرا؟ چون شما اصلاً نمی دانید که آیا حیوان این گوشت یا پوست، اصلاً مردار شده یا نه؟ شاید که تذکیر شده باشد. خلاصه اینکه مشکوک الحدوث است.

پس: حضرات مشهور حق استصحاب این عدم تذکیر را ندارند، و مثل استصحاب عدم تذکیر، مثل استصحاب انسان فی الدار است که با زید محقق بود، لکن زید مرد و اکنون ما احتمال می دهیم که عمر جایگزین او شده است، یعنی مشکوک الحدوث است.

از طرفی وقتی شما نمی توانید عدم تذکیر را استصحاب کنید. چگونه می خواهید با آن فرد الآخر یعنی موت حتف انف را اثبات کنید؟



پس: استصحاب عدم تذکيه در اینجا دارای دو عيب است:

۱- از جمله کلی هائی است که قابل استصحاب نیست، چون ارکانش مختل است.

۲- اگر بخواهید با این استصحاب، فرد دیگر را استصحاب کنید، اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجت نیست.

بنابراین: به نظر ما اینجا جای استصحاب عدم التذکيه نیست، بلکه جای اجرای اصاله الطهاره و الحليه است.

یعنی اصل این است که: این گوشت و یا پوست پاک است و ان شاءالله حلال.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این اشکال فاضل تونی چیست؟

یک مطلب در مسئله مورد ادعای جناب تونی در اینجا قابل قبول است و آن این است که: ما نمی توانیم انسان فی الدار را استصحاب کنیم و بواسطه آن اثبات کنیم که پس عمر جایگزین زید شده است، که حق با جناب فاضل است. چرا؟ زیرا در اینجا هم ارکان استصحاب مختل است، هم اثبات فرد دیگر ممکن نیست، همچنین روندی، اصل مثبت است.

\* پس اشکال جناب عالی به اشکال جناب فاضل چیست؟

این است که: مقایسه استصحاب عدم تذکيه در اینجا با استصحاب کلی انسان در خانه و یا ضاحک در خانه، مع الفارق و دارای اشکالاتی است:

۱- اشکال اول این است که: جناب تونی خیال کرده است که مشهور می خواهند با استصحاب عدم تذکيه، فرد دیگر مثلاً موت حتف انف یا مردار شدن را اثبات کند، و حال آنکه مشهور چنین قصدی نداشته است تا ایشان بگویند چنین حرکتی اصل مثبت است.

۲- اشکال دوم آن این است که: استصحاب عدم تذکيه را مقایسه کرده است با استصحاب کلی ضاحک و حال آنکه استصحاب این دو کلی با هم متفاوت است.

در مثال ضاحک، فرموده ایشان که می گویند نمی توانیم کلی را استصحاب کنیم چون ارکانش مختل است، بله، ما نیز قبول داریم، و می گوئیم: با استصحاب کلی نمی شود فرد دیگر را اثبات نمود، چون اصل مثبت است.

اما هیچ یک از این فرمایشات ایشان در استصحاب عدم تذکيه دارای جای پا نمی باشد. چرا؟

زیرا مشهور که کلی عدم تذکيه را استصحاب می کنند، و به دنبال نتیجه و یا اثری از آن هستند، این اثر و نتیجه از آن خود کلی است و نه از فرد الآخر.

\* مشهور با استصحاب کلی عدم تذکيه بدنبال دست يابی به چه اثری است؟

می خواهند به این نتیجه برسند که این گوشت و یا پوست مطروحه، نجس و حرام. لکن رأیشان این است که: این نجس و حرام بودن اثر همان عدم تذکيه است به عبارت دیگر می گویند: وقتی حیوان تذکيه نشد، می شود نجس و حرام، نه اینکه نجس و حرام بودن اثر مردار شدن باشد تا اینکه وقتی حیوان مردار شد بگوئیم نجس و حرام است.

به عبارت دیگر: تذکيه نشدن یک امر عدمی است و حال آنکه مردار شدن یک امر وجودی است و حرام بود و نجس بودن از آن تذکيه نشدن و مذکي نبودن و یا به تعبیر دیگر عدم تذکيه است.

پس نباید با عدم تذکيه اثبات کنیم مردار شدن را و آن وقت بگوئیم که چون مردار شده پس نجس و حرام است تا که نجس بشود اصل مثبت.

بنابراین: این اشکال جناب تونی به مشهور بجا نبوده است، چرا که مشهور کلی را استصحاب کرده و اثر را که حرام و نجس بودن است بر خود کلی و یا عدم تذکيه مترتب ساخته است، نه اینکه چنانکه ایشان فرموده است به دنبال اصل مثبت رفته باشند. خیر.

\* سيد صدر شارح وافيه در این رابطه چه می فرماید؟

می فرماید: اصل مثبت بودن چه اشکالی دارد؟ اشکالی بر آن مترتب نیست بلکه حجّت است و لذا می توان عدم تذکيه را استصحاب کرد و به اثبات فرد الآخر مثلا موت حتف انف پرداخت.

منتهی چیزی که هست، از طرف دیگر نیز این استصحاب عدم تذکيه جاری می شود. فی المثل:

۱- ما شکّ داریم که موت حتف انف حادث شده است یا نه؟

۲- اصل این است که؛ خیر، موت حتف انف حادث نشده است، یعنی اثبات می کند که مردار نشده، پس مذکي شده است.

به عبارت دیگر: به نظر ایشان فرقی نمی کند که بگوئیم: مذکي نشده، پس مردار شده است، مردار نشده، پس مذکي شده است و لذا هر دو می شود اصل مثبت، هر دو هم دارای حجّیت است و لکن اجرای اصل در هر دو طرف نتیجه اش این است که: تعارض و تساقط.

پس: اصل عدم تذکيه جاری نمی شود، چرا که با عدم موت حتف انف و یا به تعبیر دیگر با عدم مردار شدن، تعارض کرده، تساقط می کند.

به عبارت دیگر: نه موضوع نجاست را می شود ثابت کرد که مردار شدن باشد، و نه موضوع

طهارت را می شود ثابت کرد که طهارت باشد و مذکّی شدن.

پس: نوبت می رسد به اصاله الطهاره و الحلیه، این بود سخن سید صدر.

\* جناب شیخ راه و یا راههای رسیدن به حرمت و نجاست و یا طهارت و حیثیت در این گونه امور، یعنی لحم و یا جلد مطروحه چیست؟

۱- یکی طریق مشهور است که همان استصحاب عدم تذکیه است، یعنی اجرای اصل عملی که نتیجه اش این شد که هر چیز غیر مذکّائی نجس است و حرام، که بحثش گذشت.

۲- طریق دیگر، طریق لفظی و اجرای اصاله الطهاره و الحلیه است. به عبارت دیگر راهش این است که بگوئیم: چون شارع فرموده: حرمت علیکم المیته، پس کلّ ما زهق روحه میته.

و لذا وقتی روح می رود، به جسم میته و مردار گفته می شود. چه این خروج روح از بدن به موت حتف انف باشد، چه مذبوح به ذبح غیر شرعی باشد و یا ذبح شرعی شده باشد.

حال عمومیت این عام یعنی حرمت علیکم المیته، تخصیص خورده و یک فردش که المذکّی باشد خارج شده است. به عبارت دیگر: آنچه تذکیه شده و می شود از تحت حرمت علیکم المیته، خارج گردیده است.

بنابراین ما یک عامی داریم که حرمت علیکم المیته است، یک خاصی داریم که الا المذکّی است.

حال: می رسیم به یک لحم مطروحه و یا یک جلد دور افتاده شده، شکّ می کنیم که آیا این لحم و یا جلد از مصادیق عام است یا از مصادیق خرج بالتخصیص؟ استصحاب می کنیم عدم تذکیه و با استصحاب عدم تذکیه اثبات می کنیم که این گوشت و یا پوست مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصیص نیست. وقتی لحم و یا جلد مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصیص نشد، تمسّیک می کنیم به عموم حرمت علیکم المیته و می گوئیم: این لحم و یا جلد مطروحه زهاق روح شده است، ما هم که نمی دانیم که از مصادیق ما خرج بالتخصیص هست یا نه؟ با تمسّک به عموم حرمت علیکم المیته، حکم می کنیم به نجاست و حرمت آن.

الحاصل: این شد دو تأیید در حرمت و نجاست مشکوک التذکیه که یکی شد اصل عملی و دیگری اصل لفظی.

\* جناب شیخ پس طرق حکم به طهارت چیست؟

طرق آن زیاد است و لکن ما در کلمات خود به سه طریق از آن طرق اشاره می کنیم:

۱- یک طریق همین طریقی بود که جناب تونی فرمود و گفت که در اینجا نمی توان گفت که این لحم و یا جلد مطروحه نجس و حرام است، بلکه این ها محکوم به طهارت و حیثیت اند.

چرا؟ بخاطر اینکه در اینجا استصحاب عدم تذکيه به دو دليل قابل اجرا نيست:

۱- یکی اینکه استصحاب عدم تذکيه در اینجا مثل استصحاب قسم ثالث است که کلی ضاحک را در ضمن وجود زید استصحاب می کردند و از آن نتیجه می گرفتند که پس عمر جایگزین زید شده است که در پاسخ به چنین حرکتی گفت شد که: ارکان استصحاب در اینجا مختل است، چرا که عدم تذکيه در ضمن حیات با از بین رفتن زید قطعاً از بین رفته است و عدم تذکيه در ضمن موت حتف انف و یا مردار نیز مشکوک الحدوث است چرا که ما نمی دانیم که چنین موت حتف انفی حادث شده است یا نه؟

پس: این کلی قابل استصحاب نیست چون ارکان کلی نسبت به آن مختل است.

۲- دیگر اینکه گر کلی عدم تذکيه در اینجا استصحاب بشود برای اثبات فرد الآخر کار غلطی است.

یعنی: همان طور که در کلی قسم دوّم نمی شد با استصحاب کلی حیوان در ضمن وجود عصفور، اثبات وجود فیل کرد، در اینجا نیز نمی توان با استصحاب کلی ضاحک اثبات جایگزین شدن عمرو را بجای زید کرد چون می شود اصل مثبت.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز هم ارکان استصحاب مختل است، و هم اثبات فرد آخر بواسطه این استصحاب غلط است.

۳- از یک نگاه دیگر نیز چنین استصحابی اصل مثبت است و آن اینکه: شما می خواهید کلی را استصحاب کنید و سپس کلی را به فرد دیگر منتقل نمایید. اما اثبات فرد آخر یک حساب است و تطبیق کلی بر فرد آخر حساب دیگر است.

به عبارت دیگر: شما می گوئید: وقتی شک داریم که آیا حیوان این جلد تذکيه شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم تذکيه را.

ما از شما سؤال می کنیم که عدم تذکيه کلی است یا جزئی؟ خواهید گفت کلی.

بنابراین: شما کلی عدم تذکيه را استصحاب می کنید، سپس از آن استفاده کرده حکم می کنید که هذا اللحم و یا هذا الجلد غیر مذکي. که این می شود استصحاب کلی و تطبیق آن بر یک فرد که اصل مثبت است.

به عبارت دیگر: تفاوتی نمی کند که شما کلی را استصحاب کنید برای اثبات فرد الآخر و یا برای تطبیق آن بر فرد دیگر.

الحاصل: جناب تونی می گوید ما از اصالة الطهاره و الحلیه استفاده کرده و حکم می کنیم به اینکه این لحم مطروحه و یا این جلد مطروحه پاک است.

\* جناب شیخ نظر جناب عالی راجع به رأی جناب تونی در اینجا چیست؟

این است که: عیبهایی که ایشان در رابطه با استصحاب عدم تذکیه توسط مشهور فرمود همه قابل جواب است.

۱- و اما در پاسخ به عیب اولی که ایشان گرفت و گفت با استفاده از استصحاب کلی می خواهند، اثبات فرد الآخر کنند می گوئیم: مشهور نمی خواهد با استصحاب عدم تذکیه، میته بودن را اثبات کند، بلکه چنانکه گفتیم اثر را بر خود کلی مترتب می کند.

به تعبیر دیگر مشهور استصحاب می کند عدم تذکیه را و چون حرمت و نجاست از آن عدم تذکیه است و واسطه ندارد آن را بر خود عدم تذکیه بار می کند نه اینکه با استصحاب عدم تذکیه بخواهند اثبات کنند میته بود را و سپس حرمت و نجاست را بر میته بودن مترتب کنند تا شما بگوئید اصل مثبت است.

به عبارت دیگر: به عقیده مشهور، موضوع حرمت و نجاست، امر عدمی یعنی عدم تذکیه است و نه امر وجودی که میته و یا مردار بودن باشد.

\* جناب شیخ پاسخ شما به این عیب و ایراد تونی که گفتند شما کلی را استصحاب کرد سپس آن را بر فرد الآخر تطبیق می کنید و این کار درستی نیست، چیست؟

می گوئیم خیر ما چنین تطبیقی را صورت نمی دهیم بلکه از اول که اراده استصحاب می کنیم با اسم اشاره هذا اشاره کرده و می گوئیم: هذا اللحم او هذا الجلد، لم یکن یدکی.

یعنی: این گوشت و یا جلد مطروحه، یک زمانی مذکی نبود، اکنون ما شک داریم که تذکیه شده است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم تذکیه آن را، نه اینکه اول استصحاب بکنیم کلی عدم تذکیه را و سپس بگوئیم هذا المورد هم لم یذکی، خیر.

پس: استصحاب عدم تذکیه از این عیوبی که جناب تونی وارد کرد مبری می باشد.

\* جناب شیخ مرادتان از (و لکن هذا کله مبنی علی ما فرضنا...) چیست؟

این است که چنانکه شما هم توجه کردید اگر ما استصحاب را از عیوب مورد نظر تونی مبری

کردیم، روی این فرض بود که ما موضوع حرمت و نجاست را، امر عدمی یعنی عدم تذکيه بگيريم و آيا اگر قائل شويم به اينکه موضوع نجاست و حرمت امر عدمی نیست بلکه امر وجودی یعنی ميته و يا مردار است، آن وقت ايراد فاضل مبنی بر اينکه اين حرکت اصل مثبت است وارد است.

چرا؟ زيرا که ما عدم تذکيه را استصحاب می کنيم و با استفاده از آن به اثبات فرد الآخر که ميته بودن است می پردازيم و سپس نتیجه می گيريم که هذا اللحم حرام که می شود اصل مثبت.

پس: مراد از هذا کله اين است که: استصحاب در صورتی درست است که ما موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی یعنی عدم تذکيه بگيريم.

\* جناب شيخ طريق سيد صدر برای اجرای اصاله الطهاره و اصاله الحليه چيست؟

ايشان نیز استصحاب عدم تذکيه را از تمام عيوب مبرّی می دانند، چرا؟ زيرا ايشان اصل مثبت را حجّت می دانند. و لذا سؤال ايشان اين است که: چه اشکال دارد که ما استصحاب کنیم عدم تذکيه را و اثبات کنیم مردار بودن حيوان هذا اللحم را؟

\* پس چرا ايشان خود قائل به اجرای اصاله الطهاره و الحليه شده است؟

زيرا اجرای اين اصل از طرف ديگر هم ممکن است، یعنی در پاسخ به اين سؤال که آيا حيوان اين لحم مردار شده است يا نه؟ می توان گفت: اصل اين است که: خير، مردار نشده است، پس مذکّی است.

حال: از آن طرف اصل اجرا شد و به استصحاب عدم تذکيه پرداخت و فرمود اصل مثبت حجّت است، از اين طرف نیز اگر اصل مثبت است باز حجّت است.

منتهی عيب مطلب در اين است که: اجرای اصلين در دو طرف قضيه با هم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند، کانه ما نه اصالت عدم تذکيه داريم و نه اصالت عدم موت. و لذا سيد صدر می گويد در اين صورت نوبت می رسد به دو اصل لفظی مذکور.

\* تفاوت رأی جناب تونی و سيد صدر در اين مسئله چيست؟

اين است که: جناب تونی از اول چنين استصحابی را بخاطر مختل بودن ارکان استصحاب باطل دانست و لذا رفت به سراغ اصاله الطهاره.

۲- ما گفتيم که استصحاب عدم تذکيه عیبی ندارد و لکن در صورتی که موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی بگيريم و نه وجودی و آيا اگر موضوع حرمت و نجاست را امر وجودی یعنی مردار بودن بگيريم دچار يک عيب عمده می شود و آن اينکه: اصل مثبت می شود که در اين



صورت نوبت به اصاله الطهاره و ... می رسد.

۳- سید صدر نیز استصحاب عدم تذکيه را از عيوب مورد نظر تونی مبری دانست و لکن معتقد به عیب دیگری شد که تساقط اصلین در اثر تعارض آنها بود و لذا به سراغ اصاله الطهاره رفت.

الحاصل: دو طریق برای حکم به حرمت و نجاست لحم مطروحه باین شد که یکی اصل عملی است و یکی اصل لفظی.

سه طریق هم برای حکم به پاک و حلال بودن آن مطرح شده که یک طریق از جناب تونی بود، یک طریق از سید صدر و یک طریق را هم ما در تحت لکن الانصاف مطرح نمودیم.

\* جناب شیخ چرا سید صدر که می خواهد اصل طهارت جاری بکند اول به سراغ اجرای اصلین رفت و خود را در پیچ و خم تعارض و تساقط قرار داد، بلکه از همان اول می گفت اینجا جای اصاله الطهاره و الحلیه است؟

اگر ایشان از اول به سراغ اصاله الطهاره و ... می رفت، به او اعتراض می شد که استصحاب عدم تذکيه بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصل طهارت به عنوان یک اصل لفظی و لذا با بودن استصحاب اصل طهارت جاری نمی شود.

در نتیجه ایشان مجبور شده است که به نحوی جلوی جریان آن را گرفته، موانع سر راه را نشان بدهد، و سپس به سراغ اصل طهارت رفته است.

\* جناب شیخ چرا شما اولین عیبی را که جناب تونی در رابطه با استصحاب عدم تذکيه مطرح کرد نپذیرفتید؟

زیرا تغییری که ایشان عنوان کردند، که اگر مرادتان از عدم تذکيه، عدم تذکيه اولی باشد، از بین رفته، چون در ضمن حیات بوده و با رفتن حیات آن عدم تذکيه هم رفته، و اگر مرادتان عدم تذکيه در حال مرگ است که این هم مشکوک الحدوث است، درست نمی باشد. چرا؟ زیرا: اصلا تغایر در امور وجودیه متصور است و نه در اعدام ازلیه. این وجودات اند که به لحاظ مراتب و یا حد اقل مشخصات با هم مختلف و متفاوت اند و الا عدم با عدم فرقی ندارد، همه اعدام در عدم ازلی مستمر بوده و این عدم تذکيه ای هم که مورد بحث ماست از اعدام ازلیه است و لازم نیست که در ضمن چیزی تحقق پیدا کند، و لذا این گونه آن را تصویر می کنیم که این عدم ازلی:

۱- تاره سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی اصلا حیوانی نبود تا تذکيه شود.

۲- تاره این حیوان در مراحل آفریده شد و چون زنده بود، لم یدک.



حال: لم یذک در مرحله اول با دوّم یکی است و نمی شود گفت که موضوعا دوتا است. خیر این استمرار همان است، تذکیه ای در کار نیست نه در این مرحله و نه در مرحله قبل.

به عبارت دیگر: عدم تذکیه امری مستمرّ است که در مراحل مختلف، گاهی حیوانی را طی می کند، در طی این مرحله یک وقت با مرحله حیات حیوان است و یک وقت با مرحله ممات آن حیوان است، و در این مراحل تذکیه ای وجود ندارد. و لذا این عدم تذکیه ای که صحنه های مختلفی را تماشا می کند، حکمش هم در هریک از این صحنه ها فرق می کند.

۱- آن وقتی که این لم یذک بعنوان سالبه به انتفاء موضوع تصوّر می شود، اصلا حرمت و نجاست معنا ندارد، چون اصلا موضوعی وجود ندارد تا بشود حرام و نجس.

۲- آن وقتی که به مرحله حیات برخورد می کند، برخوردش موجب حرمت و نجاست نمی شود.

۳- یک وقت است که این عدم تذکیه مستمرّ در صحنه ای به ممات آن حیوان برخورد می کند و در اینجاست که موجب حرمت و نجاست می شود، و این همان سخن مشهور است.

به عبارت دیگر: مشهور می گوید: ما استصحاب می کنیم عدم تذکیه ازلی را، این عدم ازلی در طول مراحل مختلف برخورد می کند به مورد موت که موجب حرمت و نجاست می شود.

\* جناب شیخ خلاصه الکلام و عباره اخرای مطالب اخیر چیست؟

این است که: چه در استصحاب عدمی و چه در استصحاب امر وجودی، اگر قصد اثبات فرد الآخر و یا تطبیق بر فرد الآخر باشد، اصل مثبت است و بلا حجّیت، و لکن اگر اثر از آن خود کلّی باشد استصحاب کلّی بلا اشکال است. فی المثل:

۱- اگر بگویی دیروز کلّی حیوان در ضمن وجود فرد عصفور در خانه بود، اکنون هم هست و این استصحاب به منظور اثبات فرد الآخر یعنی فیل باشد، اصل مثبت است و غلط.

اما اگر استصحاب کنی کلّی حیوان را به جهت اثری که بر خود حیوان مترتب می شود، مثل وجوب العلوفه، اشکالی ندارد.

۲- اگر بگویی دیروز کرّیت در این حوض متحقق بود، مقداری محسوس از آب حوض برداشته اند، اکنون شک دارم که آیا کرّیت باقی است یا نه؟

پس استصحاب می کنم کلّی کرّیت را که دیروز در ضمن آب محقق بود و قصدتان این باشد که پس هذا الماء (یعنی این آبی که امروز در حوض وجود دارد) کّر است. شما وجود کرّیت کلّی را

تطبیق کرده اید بر فرد دیگری که هذا الماء است و این اصل مثبت است.

امام اگر استصحاب را در هذا الماء یعنی خود این آبی که امروز در حوض است جاری کنید و نه در کریت کلی، و بگوئید: هذا الماء کان کزاً، فهو کزاً، بلاشکال است و اصل مثبت نیست.

به عبارت دیگر:

۱- یک وقت ما صفت را استصحاب کرده و موجود را متّصف به این صفت می کنیم، فی المثل: موجود الکر را استصحاب می کنیم و این آب را به آن موجود الکر متّصف می کنیم که می شود اصل مثبت.

۲- یک وقت هم خود متّصف را استصحاب کرده می گوئیم هذا الماء کان کزاً فهو کزاً، که دیگر اصل مثبت نیست.

\* جناب شیخ امثله فوق برای استصحاب در امر وجودی بود، امثله ای هم برای استصحاب امر عدمی بیاورید؟

فی المثل:

۱- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را و قصدمان این باشد که با آن اثبات کنیم موت حتف انف و یا مردار بودن را، اصل مثبت است.

اما اگر استصحاب کنیم عدم تذکیه را به جهت نتیجه خود عدم تذکیه که حرمت است و نجاست، دیگر اصل مثبت نبوده و مشکل ندارد.

۲- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را برای تطبیق آن بر هذا اللحم و بگوئیم هذا اللحم لیس بمذکّی، اصل مثبت است و غلط.

لکن، اگر این استصحاب را در خود لحم جاری کرده بگوئیم هذا اللحم لم یکن مذکّی و الآن لیس بمذکّی اصل مثبت نخواهد بود.

۳- اگر زنی استصحاب کند عدم الحيض را بخاطر تطبیق آن بر فرد موجود می شود. اصل مثبت و غلط. فی المثل: زنی است که اکنون خون دیده است، شک می کند که خون حیض است یا استحاضه؟ اگر بگوید که من قبلاً حیض نبودم، اکنون هم حیض نیستم، پس این خون، خون حیض نیست، بلکه خون استحاضه است، اصل مثبت است و غلط.

اما اگر این زن این استصحاب را در خود این خونی که دیده جاری کرده بگوید: هذا الدم لم یکن حیض، و الآن لیس بحیض، فهو استحاضه، دیگر اصل مثبت نخواهد بود.

\* جناب شیخ مگر همیشه زمام امور در دست ماست که هر طور که بخواهیم به نفع خودمان استصحاب جاری کنیم؟

خیر، همیشه زمام امور در دست ما نیست، بلکه در برخی از موارد چاره ای نداریم جز اینکه استصحابی را جاری کنیم که اصل مثبت نباشد.

فی المثل: در آن مثال آب کز، اگر بگوئیم: الکز کان موجودا و الآن ایضا موجود، فهذا الماء کز می شود اصل مثبت و غلط. لکن اگر بگوئیم: هذا الماء کان کزا و الآن ایضا کز، دیگر اصل مثبت نیست.

چرا و سرّ مطلب چیست؟ این است که موضوع استصحاب در اینجا دو تاست، این آبی که از آن بطور محسوس برداشته شده دیگر آن آب کر دیروزی نیست، و این با دقت عقلیه کاملا مفهم است.

پس چرا استصحاب شما در خود هذا الماء اصل مثبت نمی شود و صحیح است. بخاطر اینکه هذا الماء از نظر عرف، همان آب دیروز است و با برداشتن یک سطل موضوع عوض نشده است و لذا استصحاب در این صورت صحیح است و اصل مثبت نیست.

و یا فی المثل در آن مثال دم: اگر زن بگوید: هذا الدم لم یکن حیضا و الآن لیس بحیض، صحیح است و اصل مثبت نیست.

اما اگر زنی ابتداء خون ببیند و شک کند که این دم حیض است یا دم استحاضه؟ دیگر نمی تواند بگوید: این دم حیض نبود. چرا؟ چونکه این خون سابقه ندارد تا که او استصحاب کند عدم حیضیتش را.

پس اگر بخواهد استصحاب جاری کند بگوید: من حائض نبودم، اکنون هم حائض نیستم، پس این خون هم خون حیض نیست، می شود اصل مثبت و غلط.

بنابراین: اجرای استصحاب در موارد مختلفه به لحاظ موارد فرق می کند و این گونه نیست که زمامش بطور کلی در دست ما باشد و ما به هر نحوی که بخواهیم آن را اجرا کنیم.

\*\*\*

الأمر الثاني أنه قد علم من تعريف الاستصحاب و أدلته أنّ مورده الشكّ في البقاء، و هو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق. و يترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، و لا في الزمان الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج، و كذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيدا له. إلاّ أنّه يظهر من كلمات جماعه جريان الاستصحاب في الزمان، فيجری في القسمين الاخيرين بطريق أولى، بل تقدّم من بعض الاخباريين:

أنّ استصحاب الليل و النهار من الضّروريات.

ترجمه

**تنبیه دوّم: در اینکه آیا استصحاب در زمان و امور زمانیه جاری می شود یا نه؟**

**اشاره**

به تحقیق از تعریف استصحاب و دلایل آن دانسته شد که مورد استصحاب همان، شکّ در بقاء است، و بقاء هم، وجود همان چیزی است که در سابق موجود بود و مترتب می شود بر این مطلب، جريان نیافتن استصحاب، در نفس زمان و در امور زمانیه ای که استقراری برای وجودشان نیست (مثل تکلم و یا جريان آب)، بلکه شیئا فشیء و در حالت تدریج حادث می شوند، و همچنین در امر مستقره ای که زمان به عنوان قید برای او اخذ شده است (مثل: صوم الجمعه و صوم الخمس و ...)

لکن از کلمات جماعتی جريان استصحاب در نفس زمان آشکار می شود (که اگر چنین باشد که استصحاب در زمان جاری شود)، پس در دو قسم اخیر به طریق اولی جاری می شود، بکله این بحث گذشت که برخی از اخباریین معتقدند که استصحاب شب و روز، از بدیهیات است (و جای حرف ندارد).

\*\*\*

ص: ۵۲۸

\* دومین تنبیه از تنبیهات استصحاب مربوط به چه امری است؟

همچون تنبیه اول مربوط به متیقن سابق است.

\* در این تنبیه پیرامون چه مطلبی بحث می شود؟

پیرامون جریان استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه بحث می شود. به عبارت دیگر: وقتی ما در امری از امور و یا حادثی از حوادث شکّ می کنیم، بطور کلی از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که شکّ ما در اصل حدوث یک امر است، مثل اینکه شکّ می کنیم که آیا فلان امری که تاکنون حادث نشده و یا اتفاق نیفتاده بود، اکنون حادث شده است یا نه؟

۲- یا این است که: شکّ ما در بقاء یک امری است که سابقاً متیقن بود، بدین معنا که می گوئیم: فلان شیء یقیناً در سال گذشته وجود داشت و ما در اصل حدوث آن بحثی نداریم و لکن اکنون شکّ داریم که آیا آن شیء موجود در سابق، عیناً در زمان لاحق نیز موجود است یا نه؟

\* انما الکلام در چیست؟

این است که: مجرای استصحاب، شکّ در بقاء است و نه شکّ در اصل حدث.

\* این مطلب را از کجا بدست آوردید؟

۱- هم از تعریف استصحاب، چرا که در تعریف استصحاب گفته شد عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقاء آنچه در سابق وجود داشت.

۲- همه از ادله و اخبار استصحاب، چرا که فرمود: لَانْكَ كُنْتَ عَلِيَّ يَقِينُ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَ وَ لَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.

از فرموده امام کاملاً برمی آید که در زمان گذشته یک متیقنی بوده است و مکلف به امری یقین داشته است و لکن اکنون در رابطه با همان متیقن به شکّ افتاده که آیا هنوز هم باقی است یا نه؟ و هکذا در ادله دیگر.

\* منظور؟

منظور اینکه استصحاب در خصوص موارد شکّ در بقاء جاری می شود و نه در موارد شکّ در مقتضی.

\* جناب شیخ بقاء به معنای حقیقی کلمه چیست و به چه امری عنوان بقاء اطلاق می شود؟

ص: ۵۲۹

بقاء عبارتست از: استمرار عین موجود فی السابق، در زمان لا حقّ. به عبارت دیگر بقاء عبارتست از: موجود بودن چیزی که در زمان سابق موجود بود، هم اکنون یعنی در زمان لا حقّ نیز عین همان چیزی موجود و محقق است، نه اینکه یک وجود جدید و تازه ای مماثل با آن وجود قدیم حاصل و پدیدار شده باشد. مثل: عدم تذکّیه ازلی که از اوّل بوده و همچنان استمرار دارد.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که بگوئیم: استصحاب در امور قاره مقیده به زمان جاری است.

به عبارت دیگر: استصحاب در امور مستقرّه، قابل جریان است و معقول و نه غیر مستقرّه، مثل اینکه: زیدی وجود داشت، اکنون شکّ می کنیم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء وجود زید را. چرا که زید از امور مستقرّ است.

\* ملاک تقسیم بندی اشیاء به قاره و غیر قاره چیست؟

اجتماع و یا عدم اجتماع اجزائشان است.

\* به چه اموری غیر قاره گفته می شود؟

به اموری که سیال بوده و اجزاء آنها بالفعل در یکجا جمع نمی شوند بلکه هر جزئی که محقق می شود، جزء قبل معدوم می گردد مثل زمان، حرکت، سیلان آب، تکلم و ...

به عبارت دیگر: به وجوداتی که دارای قرار و ثبات نیستند و اجزاء آنها در یکجا جمع نمی شوند و نمی توان تمام اجزاء آنها را در آن واحد و یا یک پیکره واحد مشاهده کرد امور غیر قاره گفته می شود.

به عبارت دیگر: در وجودات غیر قاره، هر جزئی که موجود و محقق می شود الا و لابدّ باید معدوم شود تا جزء بعدی بتواند جای آن را بگیرد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قاره، امور تدریجی الوجود هستند که به تدریج از قوه به فعلیت می رسند و هر جزئی که به فعلیت می رسد، معدوم شده و جای خود را به جزء بعدی می دهد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قاره، متصرّم الوجودند، یعنی مرتبا یوجد و یعدم، مثل خود زمان و حرکت و تکلم و اکل و شرب و ...

شد مبدل آب این جو، چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

\* امور قاره چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که اجزائشان بالفعل مجتمع اند، و به تعبیر دیگر سیال نیستند به عبارت دیگر:

امور قاره، وجوداتی هستند که دارای قرار و ثبات هستند و همه اجزاء آنها بصورت بالفعل در یکجا

ص: ۵۳۰



مجتمع اند مثل وجود زید که در خارج مرکب از اجزائی است و همه این اجزاء در آن واحد و محل واحد فعلیت دارند.

\* مراد از غیر مقید بودن امور قارّه به زمان چیست؟

این است که زمان برای این گونه از امور ظرفیت دارد و نه قیدیت. فی المثل: تا به حال یقین داشتیم که زید موجود است، از حالا شک داریم که آیا او معدوم شده است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء آن ذات را.

\* باتوجه به مقدمات فوق مراد از (و یتربّ علیه، عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، و لا فی الزمانی الذی ...) چیست؟

این است که: امور متصرم الوجود و یا وجودات غیر قارّه، به سه بخش تقسیم می شود که با توجه به تعریف استصحاب و ادله آن، در هیچ یک از این سه بخش استصحاب جاری نمی شود، چرا که هرگز در هیچ یک از این امور شک در بقاء عین ما کان پیدا نمی شود بلکه در این امور، همواره شک در تجدد امثال و حدوث است و لذا.

۱- در نفس زمان استصحاب جاری نمی شود. فی المثل ما نمی توانیم بقاء نسبت و یا بقاء روز را و یا بقاء شعبان و یا رمضان را استصحاب کنیم. چرا که فی المثل شب از امور جاریه است که از هزاران آنات مظلّمه ای که در کنار هم ردیف می شوند تشکیل می شود، قطعاً این آنات از امور جاریه و غیر مستقره اند و نه از امور مستقره، چرا که یک آن یوجد و یعدم، و سپس آن بعدی دوباره یوجد و یعدم الی الآخر.

به عبارت دیگر: کلمه شب اسم است برای مجموعه ای از آنات مظلّمه و یا روز اسم است برای مجموعه ای از آنات مضمیئه. و لا-ریب که این آنات یک سلسله امور تدریجی و غیر قارّه اند که یکی پس از دیگری موجود و پس از اینکه به منصفه ظهور می رسند، بلافاصله معدوم می شوند.

حال: اگر شما در آنی از این آنات شک کنید که آیا از آنات مظلّمه است یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر از شب است یا نه؟ نمی تواند در خود این آن مشکوک استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: شما در اینجا نمی توانید بگوئید: هذا الآن کان سابقاً من اللیل و چون اکنون شک در بقاء آن دارم، استصحاب بقاء آن را از لیل.

خیر، اینجا جای استصحاب نیست، چرا که این مشکوک شما همین الان حادث شده است و حالت سابقه ندارد تا که شما آن را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: این آن قبلاً اصلاً موجود نبوده است، تا چه رسد به اینکه شما بخواهید بدانید

که آیا قبلاً متّصف به لیلیت بوده است یا نه؟

پس: شکّ شما در این گونه موارد، شکّ در بقاء ما کان نیست، بلکه در حدوث و تجدد مثل است و چنین جائی مجرای استصحاب نمی باشد.

۲- و اما در زمانیات نیز اگرچه غیر از خود زمان اند و لکن چون در طرز زمان و بصورت تدریجی، یوجد و یعدم، استصحاب جاری نمی شود.

\* امور زمانیه چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که ماهیتاً از مقوله زمان نیستند و لکن در بستر زمان موجود می شوند و مشخصه آنها زمان است.

به عبارت دیگر: اموری هستند که به مرور زمان و بصورت تدریجی قدم به عالم وجود گذاشته و سپس معدوم می شوند و فرد دیگری جای آنها را می گیرد، مثل تکلم که هر کلمه ای در آنی از متکلم صادر می شود، و با رفتن آن آنی که کلمه در آن صادر شده کلمه نیز می رود و معدوم می شود و کلمه بعدی در آن بعدی موجود می شود.

حال شما تا این لحظه یقین داشتی به تکلم، اگر از این لحظه که آن جدیدی حادث شد شکّ کنید که تکلمی هست یا نه؟ جاری استصحاب بقاء تکلم وجود ندارد. چرا؟ چون این تکلم مشکوک که در این لحظه مورد شکّ واقع شده از مقوله شکّ در حدوث مثل است و نه از قبیل شکّ در بقاء ما کان و هکذا نسبت به سیلان آب و ...

۳- و امّا در امور مقیّد به زمان مثل صوم الجمعه و یا صوم الخمیس، نیز استصحاب جاری نمی شود. به عبارت دیگر: استصحاب در امور قارّه ای که به حسب ماهیت دارای ثبات و قرارند و لکن مقیّد به قید زمان شده اند جاری نمی شود. فی المثل: وقتی گفته می شود: اکرم العلماء.

وجوب اکرام، یک حقیقت مستقر و ثابت است. و لکن مولی فرموده: اکرم العلماء یوم الجمعه. یعنی وجوب را مقیّد کرده است به روز جمعه.

حال: اگر شما در روز شنبه شکّ کنید که آیا باز هم اکرام علماء واجب است یا نه؟ نمی توانید استصحاب کنید وجوب روز جمعه را. چرا که وجوب قبلی مقیّد به روز جمعه بود و لذا وقتی قید رفت مقیّد هم از بین می رود.

پس وجوب اکرام در روز جمعه با گذشتن روز جمعه، از بین رفت و این وجوب روز شنبه، اگر هم مسلّم بشود، وجوب جدیدی است غیر از آن وجوب قبلی لکن مماثل آن و مصداقی از کلی وجوب می باشد.

پس: شک در این وجوب نیز، از قبیل شک در حدوث مثل است و نه در بقاء ما کان و لذا مجرای استصحاب نمی باشد.

و یا فی المثل: در امور غیر قارّه و یا تدریجیه مثل سیلان آب، چون آن آبی که لحظه قبل جاری و ساری بود، با آبی که در لحظه بعد جریان دارد، دو جزء از آب هستند، هیچ گاه ما شک نمی کنیم در اینکه آیا همان جزئی که قبلاً سیلان داشت الآن هم سیلان دارد یا نه؟ چرا؟ چون آن جزء قبلاً- حتماً از بین رفته است، اما اینکه جزء بعدی الآن سیلان دارد یا نه؟ مشکوک است و این جزء مشکوک حالت سابقه ندارد.

بنابراین: آنکه متیقّن الوجود بود، اکنون متیقّن الارتفاع است، و آنکه درش شک داریم از اوّل مشکوک الحدوث است. پس به حسب ظاهر ارکان استصحاب در این گونه امور ناتمام است و لذا جای استصحاب نیست.

\* پس غرض از (الا انه و يظهر من کلمات جماعه جریان الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: اگرچه در بدو امر چنین به نظر می رسد که در هیچ یک از اقسام سه گانه فوق استصحاب جاری نمی شود و لکن با مراجعه به کلمات قوم متوجه می شویم که مشهور علماء متأخر از زمان شیخ الی یومنا هذا می گویند: در امور زمانیه و یا مقید به زمان نیز استصحاب جاری می شود، چرا که میان قضیه متیقنه و مشکوک و وحدت برقرار است و از این نظر ارکان استصحاب تمام است منتهی در باب زمان و حرکت و سیلان دو مبنا وجود دارد:

۱- یک مبنا این است که هر یک از این امور را یک موجود واحد کش دار و مستمرّ می داند که قوام این موجود واحد به این است که: هر جزئی از آن یوجد و يتصرّم و نوبت به جزء بعدی می رسد.

بر این مبنا، هیچ مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد، چرا که با دقت عقلیه میان قضیه متیقنه و مشکوک و وحدت وجود دارد، چه رسد به وحدت آنها عند العرف.

پس: مقتضی موجود، مانع مفقود، فیجری الاستصحاب.

۲- مبنای دیگر این است که: زمان و حرکت و ... را مرکب از یک سلسله آانات و حرکات و کلمات می داند که متصرّم هستند، یعنی هر یک از این امور یک واحد نیست بلکه مجموعه ای از اجزاء بی نهایت است که با نظر عرفی آنها یکی دیده می شوند، گرچه با دقت فلسفی چنین نمی باشد. بر پایه این مبنا نیز مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد. چرا؟ زیرا: براساس عرف میان قضیه متیقنه و مشکوک و وحدت وجود دارد و حال آنکه مدار در استصحاب، همان عرف است و نه دقت عقلیه.

و التحقيق: انّ هنا اقساماً ثلاثه:

امّا نفس الزمان، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه. لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل او النهار؛ لأنّ نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهارة، او ليلاً.

نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل او النهار، و لوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً، و جعل بقاؤه و ارتفاعه عبارته عن عدم تحقق جزئه الاخير و تحقّقه أو عن عدم تجدد جزء مقابله و تجددّه، أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً؛ لأنّ بقاء كلّ شىء في العرف بحسب ما يتصوّره العرف له من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود الليل فشكّ فيه، فالعبره بالشكّ في وجوده بعد العلم بتحقّقه قبل زمان الشكّ و إن كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ. و إنّما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى في الزمانيّات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحه.

الا أن هذا المعنى - على تقدير صحّته و الإغماض عمّا فيه - لا يكاد يجدى في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلا على القول بالاصل المثبت مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية، و لو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات اخرى في امور متلازمه مع الزمان، كطلوع الفجر، و غروب الشمس، و ذهاب الحمرة، و عدم وصول القمر إلى درجه يمكن رؤيته فيها.

فالاولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقّق حكم الصوم و الافطار عند الشكّ في هلال رمضان و شوال، و لعلّه المراد بقوله (عليه السلام) في المكاتبه المتقدّمه في أدلّه الاستصحاب «اليقين لا يدخله

الشك، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه»، إلما أن جواز الافطار للرؤيه لا- يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا- بناء على جريان استصحاب الاشتغال و التكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءه، لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا.

ترجمه

**تحقیق در مسئله: این است که: در اینجا سه فصل از بحث وجود دارد:**

**۱- و اما (جریان استصحاب) در خود زمان؛ بدون اشکال، استصحاب در خود زمان جاری نمی شود**

**اشاره**

، زیرا تشخیص داده نمی شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز؛ چرا که خود جزء سابق محقق نبوده است، تا چه رسد از توصیف آن به اینکه روز است یا شب.

بله، اگر مستصحب، مثلا- مجموع روز، یا مجموع شب در نظر گرفته شود و به عنوان یک چیز خارجی ملاحظه گردد، و بقای آن عبارت باشد از محقق نشدن آخرین جزء آن، و ارتفاع آن نیز عبارت باشد از جدید و نو شدن آخرین جزء آن، یا اینکه بقاء و ارتفاع آن عبارت باشد از جدید شدن یا نشدن جزء مقابل آن، به این معنا که امکان دارد گفته شود که استصحاب در آن نیز جاری می شود؛ چرا که بقای هر چیزی در عرف، به حسب چیزی است که عرف تصور وجود آن را می کند؛ و لذا از نظر عرف صحیح است که گفته شود: شخصی یقین به وجود شب داشته است (سپس) در وجود شب شک کرده است، پس شک در وجود آن مشروط به علم داشت به تحقق آن قبل از زمان شک است، اگرچه تحقق آن به خود تحقق زمان شک است.

تعبیر به (بقاء) در تعریف استصحاب، فقط به ملاحظه این معنا در امور زمانی واقع شده است، چرا که بحث را در استصحاب، حال قرار داده اند؛ یا اینکه معنای (بقاء) را تعمیم داده اند تا از روی تسامح، شامل مثل این معنا هم بشود.

جز اینکه این معنا، به فرض درست بودنش و چشم پوشی کردن از اشکالاتی که در آن است، شاید در اثبات اینکه جزء مشکوک، توصیف به روز یا شب بشود، مفید نباشد، تا بر فعلی که در آن زمان مشکوک واقع شده، صدق نماید که شب یا روز واقع شده است؛ مگر با پذیرفتن اصل مثبت به

ص: ۵۳۵

صورت مطلق (یعنی چه واسطه جلیه باشد و چه خفیّه) و یا پذیرفتن اصل مثبت در بعضی صورها (که با خفاء واسطه است)؛ که اگر بنا بر آن گذاشته شود، بی نیاز از توجیه هستیم.

و اگر بنا بر آن گذاشته (برویم به سراغ کسانی که اصل مثبت را حجت می دانند) از توجیه استصحابات دیگری که در امور متلازمه با زمان ذکر شد، ما را بی نیاز می کند مثل (اینکه شک داریم که طلوع فجر شده است یا نه؟ می گوئیم: الاصل) عدم طلوع الفجر (که لازمه اش بقاء لیل است و نیازی هم به توجیه ندارد) و مثل (الاصل عدم) غروب الشمس و مثل (الاصل و عدم) ذهاب حمرة مشرقیه، و مثل (الاصل عدم وصول ماه به درجه و محلی که رؤیت آن در اوّل ماه ممکن باشد) (که پس هنوز رمضان باقی است).

پس: اگر استصحاب در زمان جاری بشود، اولی در این مقام، تمسک به استصحاب حکمی است که مترتب بر زمان است (و شما می خواستید با استصحاب زمان آن را نتیجه بگیرید) مثل اینکه به هنگام شک در هلال رمضان یا شوال (بگوئیم اصل این است که) وجوب صوم محقق نگردیده و افطار جایز شده است.

و شاید مراد امام علیه السّلام از کلامشان در مکاتبه کاشانی در ادله استصحاب که فرمودند: شک داخل در یقین نمی شود، روزه بگیر تا اینکه هلال را رؤیت کنی و افطار کن وقتی که هلال را رؤیت نمودی، همان استصحاب حکمی (یعنی عدم وجوب روزه و عدم جواز افطار) بوده است، جز اینکه (در یوم الشک آخر رمضان) جواز افطار بخاطر رؤیت نمی تواند متفرّع بر استصحاب حکمی باشد (چرا که اگر بخواهیم اصل را بر حکم جاری کنیم باید اصل برائت جاری کنیم و نه استصحاب وجوب صوم بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است)، مگر بنا بر جریان استصحاب اشتغال و استصحاب تکلیف روزه رمضان باشد (یعنی مگر کسی بگوید بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است، علم اجمالی وجود دارد و علم اجمالی مجرای قاعده اشتغال است) در صورتی که حقّ مطلب در مثل این مسئله، تمسک به برائت است (و نه قاعده اشتغال) به جهت اینکه، روزه هر روز، یک واجب مستقل است (و لذا مشکل است که بگوئیم مراد امام علیه السّلام در اینجا استصحاب حکمی است در نتیجه ناچاریم که بگوئیم: مرادشان استصحاب موضوعی یعنی استصحاب رمضان بوده است).

\*\*\*

\* حاصل مطلب در (و التحقيق ...) چیست؟

این است که: یکی از مسائلی که در سخنان اهل حدیث و اخبار مطروح شده است، استصحاب شب و روز است، چنانکه محدث استرآبادی گفته است:

ما همه امور شرعی را استصحاب می کنیم چنانکه اگر شخصی مالک زمینی بوده، شوهر زنی بوده وضو داشته، لباسش پاک یا نجس بوده، شب یا روز بوده، ذمه انسان مشغول به نماز یا طواف بوده، همه آنها را استصحاب می کنیم تا یقین به تحقق و وجود یافتن چیزی حاصل شود که شارع آن را سبب زایل شدن این امور قرار داده است، مثل شهادت دو نفر عادل یا امثال آن از امور حسی که به نقض این امور شهادت دهند. (۱)

جناب شیخ انصاری جهت تحقیق و بررسی کلام اهل حدیث، تنبیه دوم را در رابطه با امور تدریجی الوجود قرار داده اند یعنی اموری که در مقابل امور دفعی الوجود، قرار دارند، چنانکه در مثالهای جناب استرآبادی گذشت.

و اما سبب شبهه در جاری شدن استصحاب در امور تدریجی الوجود، شبهه فقدان بقای متیقن سابق است؛ چرا که امور در حال گذر یعنی امور متصرمه، مثل زمان و حرکت و امثال این ها، بقاء ندارند، چرا که بقاء تنها در امور ثابتی تصور می شود که در تمام حدود با هویت خود موجود باشند.

مثل زید که به عین و هویت خودش در تمام حدود باقی و موجود است و وجود آن دگرگون نمی شود و شخصیتش ثابت است، اگرچه حالت ها و عرضیات او دگرگون شود.

زمان و امثال آن از چیزهای در حال گذر چنین نیستند و در هر حدی به وجود می آیند و معدوم می شوند. و حقیقت آنها بوجود آمدن و معدوم شدن است، هر چیزی که چنین است، بقاء بر آن صدق نمی کند با اینکه در استصحاب، شک در بقاء شرط است، چنانکه آن شرط، از اخبار استفاده می شود.

پس مجالی برای جریان شدن استصحاب در زمان و امثال آن وجود ندارد، چرا که چیزی که مورد یقین بوده قطعا از بین رفته است، و چیزی که مشکوک است، پیدایش جزء دیگری از آن است. و لذا شیخ انصاری فرموده است: از تعریف ها و دلیل های استصحاب متوجه شدیم که مورد

ص: ۵۳۷

استفاده شک در بقاء است، یعنی وجود داشتن چیزی که در زمان سابق موجود بوده است.

نتیجه این شرط این است که استصحاب در خود زمان و امور زمانی که وجودشان ثبات و آرامش ندارد، بلکه لحظه به لحظه و به تدریج وجودشان جدید می شود، جاری نمی گردد.

علی ای حال مراد شیخ از این عبارت این است که: در اینجا سه مرحله و یا مقام از بحث وجود دارد:

۱- استصحاب نفس زمان ۲- استصحاب زمانیات ۳- استصحاب امور قاره مقیده به زمان

\* در رابطه با مقام اول بحث یعنی استصحاب نفس زمان چه مراحل از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- دقت عقلیه ۲- محاسبه مسامحی در عرف

و آیا با دقت عقلیه استصحاب در خود زمان جاری نمی شود. فی المثل: در همان مثال قبلی که شک ما در این بود که آیا این جزء مشکوک از شب است یا نه؟ نه در خود این جزء مشکوک استصحاب جاری می شود، و نه در کلی شب. چرا؟ زیرا:

۱- خود این جزء مشکوک که فاقد حالت سابقه است و لذا نمی توان گفت: هذا الآن کان موجودا سابقا متصفا باللیل، و الآن شک فی بقاءه. خیر، این آن مشکوک، قبل از اکنون وجودی نداشته است تا چه رسد به اینکه متصف به لیلیت باشد.

۲- در بحث شب هم، صحبت از کلی و فرد نیست، بلکه صحبت از کل و جزء است. چرا؟

زیرا: شب مجموعه ای از آنات است که هر یک از این آنات جزئی از کل شب هستند، و می دانید میان کل و جزء با کلی و جزئی تفاوت بسیار است.

به فرض که در بحث شب هم بحث از کلی و جزئی باشد باز هم از قبیل استصحاب در کلی قسم سوم است که عند المشهور جایز نیست.

و به فرض که استصحاب هم در اینجا جاری باشد، باز اصل مثبت است و حجت نمی باشد و اما اگر بنا را بر مسامحات عرفیه بگذاریم که در باب استصحاب، احراز موضوع را ملاک می دانند باید بگوئیم: استصحاب در خود زمان هم جاری است، لکن با یکی از دو توجیه، و یا یکی از دو تصرّف ذیل در ظاهر.

\* باتوجه به مطلب اخیر، مراد شیخنا از (نعم لو اخذ المستصحب ...) چیست؟

بیان اولین توجیه و یا تصرّف در مستصحب است که همان شب و یا روز است و لذا می فرماید:

۱- اگرچه از طرفی با دقت عقلیه، شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه که متناوبا توجد و



تعدم، و لکن عند العرف، شب و یا روز یک امر واحدی می باشد.

به عبارت دیگر: عرف مسامحه یک نوع وحدت اعتباریه و لحاظیه میان امور متشتمه و مختلفه، اعتبار کرده و آنها را یک واحد به هم پیوسته می بیند، که ما نحن فیه یعنی شب و یا روز نیز از همین قبیل است.

به عبارت دیگر: عرف، شب را یک واحد به هم پیوسته می بیند، چنانکه روز را نیز چنین اعتبار می کند.

۲- و لکن از طرفی هم عند العرف وجود کلّ شیء بحسبه، و بقاءه بحسبه و ارتفاعه بحسبه.

یعنی: هر چیزی به حسب وجودش، حدوث، بقاء و ارتفاع دارد. فی المثل: اموری که دارای وحدت حقیقیه هستند، حدوثشان به این است که: مجموعه اجزایش در یکجا جمع و حادث شود.

مثلا حدوث انسانی مثل زید با تحقق جمیع اجزایش صورت می پذیرد، بقاء او نیز به بقاء اجزایش بستگی دارد، و ارتفاع او به از بین رفت همه اجزایش می باشد.

امّا وجود و حدوث امری که دارای وحدت اعتباریه است به حدوث جزء الأول است یعنی به محض اینکه اولین جزء آن حادث می شود، عرفاً آن شیء نیز حادث می شود.

به عبارت دیگر: اولین آن شب که رسید، عرف می گوید شب محقق شد، آن دوّم بقاء، آن سوّم بقاء و هکذا ...

ارتفاع شب نیز با مرتفع شدن آخرین جزء آن است که با فرارسیدن اولین جزء از روز دیگر وجود نخواهد داشت. اگرچه به دقت عقلیه این ها تجدد امثال است.

پس: بقاء و حدوث هر چیزی بحسب وجود اوست.

حال که حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد. می توانیم بگوئیم: قبل از این جزء مشکوک، شب بود، اکنون ما در بقاء عرفی آن شک داریم، پس استصحاب می کنیم بقاء عرفی شب را.

\* پس مراد ایشان از (او لتعمیم البقاء لمثل هذا مسامحه) چیست؟

بیان دومین توجیه در اجرای استصحاب در زمانیات و امور زمانیه است و لذا دومین توجیه این است که ما در استصحاب که شب باشد و یا روز تصرّف نکنیم، بلکه در تعریف استصحاب تصرّف کرده بگوئیم: استصحاب عبارت بود از حکم به بقاء ما کان و معنای حقیقی بقاء هم، چنانکه گفتیم: بقاء عین الموجود السابق است، لکن به یک معنای مجازی عامی نیز در تعریف استصحاب استعمال شده است که شامل معنای حقیقی و مجازی هر دو می شود، چنانکه استعمال لفظ اسد در مطلق الشجاع شامل رجل شجاع و حیوان مفترس هر دو می شود.

\* این معنای عام چیست؟

عبارتست از (وجود الشیء بعد عدمه) که:

۱- هم آنجا را شامل می شود که این وجود پس از عدم به عین همان وجود سابق باشد، مثل امور قارّه.

۲- هم آنجا را شامل می شود که وجود پس از عدم به وجود مثل آن موجود سابق باشد مثل امور تدریجیه.

پس: بقاء شامل تجدد امثال هم می شود. و لذا جریان استصحاب به لحاظ دید عرف و یا یکی از دو توجیه در این گونه امور نیز بلامانع است.

\* پس غرض شیخنا از (ألا انّ هذا المعنی، علی تقدیر صحبته ...) چیست؟

این است که:

اولا: این توجیهاات و تصرفات به خودی خود، غیر وجیه و نادرستند.

ثانیا: به فرض که صحت و درستی این توجیهاات و تأویلات در استصحاب شب و روز و صرف نظر از اشکالاتی که بر آنها مترتب است، باید گفت که جریان استصحاب در نفس زمان اصل مثبت است. چرا؟ زیرا:

۱- در شکّ در بقاء شب، استصحاب می کنیم بقاء شب را.

۲- سپس نتیجه می گیریم که پس این جزء مشکوک و آن مردد، از اجزاء شب است که این یک اثر عقلی است.

۳- از آن به مصدق کلوا و اشربوا حتی یتبین ... یک اثر شرعی بر آن مترتب کرده گفتیم که پس خوردن و آشامیدن نیز در این آن جایز است.

به عبارت دیگر: ما استصحاب کردیم بقاء شب را، سپس یک اثر عقلی بر آن مترتب کرده گفتیم که این آن مشکوک و مردد از اجزاء شب است. پس از ترتب این اثر عقلی یک اثر شرعی، یعنی خوردن و آشامیدن را بر مستصحب یعنی شب مترتب نمودیم.

این اثر شرعی مع الواسطه بر مستصحب مترتب شد و نه بلاواسطه. و یا فی المثل:

۱- استصحاب می کنیم بقاء روز را و نتیجه می گیریم که پس این آن مشکوک از روز است که این یک اثر عقلی است.

۲- پس از ترتب اثر عقلی، مترتب می کنیم بر مستصحب که روز است یک اثر شرعی را که وجوب امساک و اتمام صیام و حرمت افطار باشد.



این اثر شرعی وجوب امساک باز اصل مثبت است چرا که مع الواسطه العقلیه بر روز بار گردید.

پس: مسئله مبتنی است بر جریان اصل مثبت.

و یا فی المثل:

۱- رسیدن قمر در حرکت خود به درجه ای که امکان رؤیت هلال در افق در آن درجه باشد، خود از امور حادثه است و تلازم دارد با تمامیت این ماه و فرا رسیدن ماه بعدی.

۲- ما شک داریم که آیا قمر به این درجه نائل شده است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم نیل ماه به این درجه را.

۳- از استصحاب دم نیل ماه به این درجه، نتیجه می گیریم بقاء و استمرار این ماه را که مثلاً ماه شعبان و یا رمضان است.

۴- مترتب می کنیم بر این بقاء و استمرار اثر شرعی مترتب بر آن را، یعنی می گوئیم اگر شعبان است که پس فردا روزه گرفتن واجب نیست و می شود افطار کرد. اگر رمضان است که پس فردا روزه واجب است و افطار کردن حرام می باشد.

الحاصل: بهتر است که ما از اول از همین عناوین عدمی استفاده کرده و به همان نتایج دست پیدا کنیم و از پیچ و خم توجیهاات خود را خلاص نمائیم.

\* چه مراحل تا به اینجا در رابطه با جریان استصحاب در زمان و زمانیات پیموده شد؟

۱- اینکه استصحاب در خود زمان با دقت عقلیه جاری نمی شود.

۲- استصحاب با توجیهاات، تصرفات و مسامحات مختلفه در زمان جاری می شود و لکن اصل مثبت و مبتنی بر دو دیدگاه در این باب است.

۳- می توانیم بجای پرداختن به توجیهاات غیر موجه به سراغ عناوین عدمیه ای برویم که ملازم با زمان اند و آنها را استصحاب کنیم ولی خوب در دست یابی به نتایج باید به قول کسانی پناه ببریم که قائل به حجیت اصل مثبت اند.

\* باتوجه به جمع بندی اخیر مراد از (فالاولی ...) چیست؟

این است که: به فرض که استصحاب در خود زمان نیز از طریق توجیهاات و یا در امور ملازم با زمان و ... جاری بشود بهتر و آسان تر این است که استصحاب را در خود حکم شرعی جاری کنیم. فی المثل:

- قبلاً شب بود، اکنون در بقاء شب شک داریم، به دنبال شک در بقاء شب، شک می کنیم در بقاء جواز اکل و شرب، البته شک در حکم، مسبب از شک در موضوع است.

استصحاب می کنیم جواز اکل و شرب را.

و یا فی المثل: قبلا- روز بود، اکنون در بقاء روز شک دارم، و به دنبال شک در بقاء روز، در وجوب امساک و حرمت افطار شک دارم؟

استصحاب می کنم وجوب امساک و حرمت افطار را.

\* وجه اولویت این استصحابات چیست؟

۱- دیگر نیازی به توجیهاست مزبور نیست برخلاف جریان استصحاب در خود زمان.

۲- جریان استصحاب در این گونه امور به اصل مثبت نمی انجامد. برخلاف استصحاب در امور متلازمه با زمان که عییشان این بود که اصل مثبت می شد.

۳- این اولویت در استصحاب خود حکم به فرض این است که: جریان استصحاب در خود زمان و ملازمات آن مورد قبول باشد و الا اگر جریان استصحاب را در آن اصل مثبت بدانیم، استصحاب خود حکم متعین می گردد که دیگر اصل سببی و موضوعی هم نمی باشد تا از جریان این اصل حکمی و مسببی ممانعت به عمل آید.

الحاصل: استصحاب خود حکم شرعی نیازی به توجیه ندارد، اصل مثبت هم نمی باشد، و لذا یا بر دیگر طرق اولویت دارد و یا اینکه متعین است.

\* پس غرض از (و لعلّه...) چیست؟

این است که برخی با تمسک به مکاتبه علی بن محمد کاشانی به دنبال اثبات این هستند که اصل موضوعی یعنی استصحاب خود زمان نیز جاری است اگرچه اصل مثبت باشد. و لذا شیخ در پاسخ به این مدعی فرموده اند: اگرچه کلام امام علی الظاهر دلالت بر استصحاب زمان یعنی بقاء شعبان و رمضان است و لکن قابل حمل بر استصحاب حکمی نیز می باشد. بدین معنا که می توانیم بگوئیم مراد امام این است که: الیقین بالحکم الشرعی لا یدخله الشک فی بقاء الحکم.

فی المثل: یقین به عدم وجوب روزه ماه شعبان که تا ۲۹ روز بود، ان شاء الله در روز سی ام هم باقی است. و یا فی المثل: یقین به وجوب روزه و اشتغال ذمه که در ۲۹ روز ماه رمضان بوده اکنون هم باقی است. لکن شیخ پس از آن می فرماید که امام علیه السلام در ذیل فراز فوق، عبارت (افطر للرؤیه) را بر این صدر و قانون کلی متفرع ساخته اند که با اراده کردن استصحاب حکمی نمی سازد.

\* منظور؟

منظور اینکه آن استصحاب حکمی که در اینجا قابل جریان است عبارتست از استصحاب اشتغال ذمه به روزه و یا استصحاب

خود تکلیف یعنی وجوب روزه و لکن متأسفانه جای هیچ یک

ص: ۵۴۲

از این دو استصحاب در اینجا نمی باشد.

به عبارت دیگر در مبحث علم اجمالی گفته آمد که:

۱- گاهی دوران الأمر بین المتباینین است، مثل: ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ...

در اینجا قاعده اشتغال یقینی حکم می کرد که باید بروی و فراغت یقینه تحصیل کنی

۲- گاهی هم دوران الأمر بین الاقل و الاکثر است که علی کلّ حال، اقلّ قدر متیقّن است.

۳- اقلّ و اکثر خود بر دو نوع بود:

۱- اقلّ و اکثر استقلالی مثل ۱۰۰ نماز قضاء و یا ۱۵۰ نماز.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی مثل نماز ده جزئی و یا نه جزئی.

و اما: رأی مشهور، از جمله خود شیخ (ره) در اقلّ و اکثر استقلالی این شد که: باید اقلّ را که متیقّن است انجام بدهد و نسبت به اکثر که مشکوک به شکّ بدوی است، براءت جاری نماید.

البته، ریشه و رمز مطلب در اینجا، در انحلال علم اجمالی بود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک شکّ بدوی نسبت به اکثر. البته جمعی هم در اینجا احتیاطی شده بودند.

\* رأی شیخنا نسبت به اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

رأی ایشان در اقلّ و اکثر ارتباطی هم این بود که باید نسبت به اکثر اصل براءت جاری نمود چه براءت عقلیه و چه براءت فعلیه.

دلیل شیخ در اینجا نیز همان انحلال علم اجمال به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک شکّ بدوی نسبت به اکثر بود.

\* رأی مشهور در اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

برخلاف رأی شیخنا آنها در اینجا احتیاطی شدند و نه براءتی.

\* باتوجه به این توضیحات انما الکلام در چیست؟

در این است که وقتی در ما نحن فیه می گوئیم آیا ماه رمضان ۲۹ روزی است یا ۳۰ روزی؟ به عبارت دیگر ماه رمضان در مورد بحث ما ناقص است یا کامل؟ و در نتیجه ۲۹ روز، روزه واجب است یا سی روز؟ این اقلّ و اکثر، عند المشهور، اقلّ و اکثر استقلالی است و نه ارتباطی. چرا؟

روزه در هریک از روزها ماه رمضان مستقلاً وجوب دارد و یک تکلیف علی حده ای است.

از طرفی در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر:

۱- قاعده اشتغال جاری نمی شود، چرا که علم اجمالی منحل شده و از تأثیر می افتد.

۲- نه استصحاب اشتغال جاری می شود؛ چونکه استصحاب شک در بقاء لازم دارد و حال

ص: ۵۴۳



آنکه در شکّ این مکلف، شکّ در حدوث مثل است و نه شکّ در بقاء ما کان.

۳- و نه استصحاب وجوب جاری است، چرا که باز هم شکّ او در حدوث مثل است. حال:

وقتی هیچ یک از این استصحابات جاری نشود، نوبت می رسد به اصل براءت.

در نتیجه: نمی توان از مکاتبه کاشانی و به تعبیر دیگر از کلام امام علیه السّلام استصحاب حکمی را اراده نمود، و لذا نوبت می رسد به استصحاب موضوعی که با اجرای آن ماجرای اصل مثبت رخ می دهد و ...

\* آیا در (صم للرؤیه)، نیز نمی توان استصحاب حکمی جاری نمود؟

خیر، بخاطر اینکه:

۱- اینجا جای اجرای براءت است و نه استصحاب.

۲- موضع محرز نیست و حال آنکه شرط استصحاب حکمی احراز موضوع است.

\* نظر جناب شیخ در رابطه با اجرای استصحاب در خود زمان این شد که استصحاب در خود زمان جاری نمی شود، چرا که تشخیص داده نمی شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز، بخاطر اینکه خود جزء در سابق محقق نبوده است تا چه رسد به توصیف آنکه روز است یا شب، و سپس وارد بحث توجیهاات و تصرفات و در نهایت استصحاب امور و عناوین عدمیه شدند، بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی (ره) در این رابطه می فرمایند: رأی تحقیقی این است که:

۱- شکّ در بقاء، در استصحاب معتبر است.

۲- شرط بودن شکّ در بقاء از ادلّه استصحاب استفاده می شود.

۳- با شرط بودن در بقاء، اشکالی در جاری شدن استصحاب در امور زمانی در حال گذر پیش نمی آید اما اینکه شرط بودن بقاء در استصحاب، از ادلّه استصحاب استفاده می شود بخاطر این است که:

۱- مقتضای قرار داده شده، در عبارت (لا ینقض الیقین بالشکّ) این است که: یقین فعلی با شکّ فعلی شکسته نمی شود.

۲- لازمه این عدم شکستن این است که شکّ فعلی متعلّق به خود چیزی است که یقین فعلی به آن تعلق گرفته است.

۳- تعلق شکّ به چیزی که یقین به آن تعلق گرفته است، تصوّر نمی شود، جز اینکه شکّ در بقای چیزی باشد که وجود قبلی و یا پیشین آن معلوم بوده است.



بنابراین: عبارت: لائیک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، و عبارت: و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکک ابتداء، عباره اخرای شکک در بقاء طهارت است.

پس چگونه می توان گفت که شکک در بقاء از اخبار استفاده نمی شود؟ و اما اینکه با شرط بودن شکک در بقاء استصحاب در زمان و حرکت جاری می شود، بخاطر این است که هویت شخصی و وجود بسیط و خارجی آنها باقی است، و عقل، بقای آن را تصدیق کرده و حکم به بقای آن می کند، چنانکه عرف نیز حکم به بقای آن می کند.

و اما اینکه عندالعقل بقای آن ثابت است، بخاطر اینکه در محل خودش (۱) اثبات شده است، اگرچه نحوه وجود آن در حال گذر و پایان پذیری و عبور است.

تا زمانی که متحرکی در حال حرکت است، حرکت به شخصیت تدریجی خود، محقق و باقی است و برای هر موجودی، گونه ویژه ای از وجود می باشد، که عدم آن به معدوم شدن همین وجود ویژه و اختصاصی است، و نه وجودی که لایق آن نیست. گونه وجودی که لایق حرکت و زمان است، وجود در حال گذر و جدیدشونده است و نه وجود ثابت.

کسی که وجود را برای حرکت و زمان نفی می کند، اگر وجود ثابت را از آنها نفی کرده است، تحقیقا چیزی را که برای آنها نبوده است، نفی کرده است؛ و اگر وجود در حال گذر و جدیدشونده را از آنها نفی کرده است، ملتزم به چیزی شده است که مخالف ضرورت و بداهت است.

حرکت یک چیز دارای امتداد و استمرار است؛ و به سبب امتداد در حال گذر، باقی، جدید شونده و دگرگونی پذیر است.

کسی نمی تواند بگوید آنچه موجود است، حرکت توسطیه است؛ و نه حرکت قطعیه، چرا که حرکت توسطیه اگر موجود باشد، به معنای منقطع و بریده شدن تمام حدود و آنات، از قبل و بعد خود است، و وجود حد دیگر و آن بعدی منقطع از حد و آن دیگر است.

لازمه حرکت توسطیه:

اولا: انکار حرکت است چرا که دگرگونی و بدل همدیگر قرار گرفتن موجب وجود حرکت نیست.

ثانیا: لازمه آن، جزءناپذیر و پی در پی آمدن آن می باشد.

روی این جهت، حرکت به معنای توسط و آن سیال، وجود ندارد؛ بلکه آنچه موجود است

ص: ۵۴۵

همان حرکت قطعی و زمان است؛ ولی گونه وجود آنها با امتداد در حال گذر و استمرار و جدید شونده است.

به عبارت دیگر، رأی مشهور حکیمان این است که: آنچه از حرکت، موجود و دارای تحقق است، همان حرکت توسطه است؛ که عبارتست از وسط و میان مبدأ و منتهی قرار گرفتن شیء است. تا زمانی که متحرک میان آنهاست، این عنوان صدق می کند. مثل صدق کلی بر جزئیات خودش.

- حرکت توسطه در خارج وجود دارد و در هر حد به وجود می آید و منعدم می شود.

- حرکت در خارج، دارای امتداد نیست، بلکه در خیال دارای استمرار و امتداد است، چرا که وجود جزء دیگر در حس مشترک، قبل از زایل شدن صورت اولی آن است، مثل دایره در حال گردش که در خیال دارای امتداد و استمرار است، و حال آنکه در خارج حقیقتاً این چنین نیست و این چیزی که استمرار خیالی دارد و تدریجی است، همان حرکت قطعی است، و حرکت توسطی در خارج وجود ندارد؛ بلکه در خارج رسم کننده حرکت توسطی وجود دارد. (۱)

امّا محققین حکما بر آن اند که وجود حرکت توسطی، بدون حرکت قطعی، در خارج محال است؛ بلکه حرکت قطعی، در خارج موجود و محقق است.

دلیل آن این است که موجودات خارجی در گونه های وجود، مختلف اند، وجود جوهرها گونه ای از وجود است که با گونه وجود عرض ها مغایرت دارد؛ وجود حقایق ثابت گونه دیگری از آن است که با گونه وجودهایی که ذاتاً ثابت نیستند مثل زمان، مغایرت دارند؛ چرا که وجود موجودات بدون ثابت عبارتست از: درجه پذیری آن ها، در حال گذر بودن آنها و پایان پذیری آنها، نه اینکه آنها بوجود می آیند و منعدم می شوند. چرا؟ چون اگر به معنای بوجود آمدن و معدوم گردیدن باشد، پی در پی آمدن آن ها لازم می آید. (۲)

دلیل بر اینکه حرکت قطعی در خارج وجود دارد، برهانی است که بر بطلان تحقق جزئی که در خارج تجزیه پذیر نباشد، اقامه گردید.

و لذا حرکتی که در هر حد وجود دارد قابل قسمت است و با پذیرفتن تجزیه پذیری اش ثابت می شود که دارای بقاء است. پس حرکت اگرچه برای وجود ثابت و آرام نیست و لکن به گونه در حال

ص: ۵۴۶

۱- شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۸۳-۸۴، شرح منظومه، ج ۳، ص ۲۵۵.

۲- الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۳۳، مباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۵۵۱-۵۵۲.

گذر و درجه پذیر موجود است.

پس حرکت یک هویت در حال گذر، در دگرگونی موجود است، و حقیقتاً باقی است؛ بلکه گفته اند: امور ثابت نیز تدریجی است، که بنا بر حرکت جوهری در حال دگرگونی می باشد. (۱)

این به حسب حکم عقل می باشد. (۲)

اما عند العرف، چون آنها می بینند وقتی که روز به وجود آمد، تا شب باقی است و شب تا هنگام روز باقی است، و بقای آنها منافاتی با اعتبار کردن ساعت ها و حدودی برای شب و روز ندارد، شاید باور ذهنی و مرتکز عرف عقل را در بقای موجود دگرگونی پذیر، دارای استمرار و جدیدشونده مساعدت نماید.

به هر حال، عرفا اشکالی در صدق بقاء بر استمرار روز و شب نیست، همچنین وقتی که چیزی به حرکت در آمد، حرکتش موجود است و عرفا منقطع و بریده شدن آن بوسیله سکون باقی است؛ و حرکت مجموع دقیقه ها و ساعت ها

که بعضی از آنها به بعضی دیگر ضمیمه شده باشد نیست. (۳)

نکته: جناب شیخ انصاری بر استصحاب در زمان اشکال گرفتند که: استصحاب بقاء شب یا روز ثابت نمی کند که جزء مشکوک، توصیف به روز و شب بودن شود تا اینکه بر فعلی که در آن جزء واقع شده است صدق کند که در شب یا روز واقع شده است، مگر با پذیرفتن اصل مثبت بصورت مطلق و یا بر بعض صورت ها.

حضرت امام خمینی در پاسخ به این ایراد جناب شیخ فرموده اند ممکن است به آن پاسخ داده شود به اینکه:

اولاً: زمان عبارتست از هویت خارجی دارای استمرار که به بقاء در حال گذر باقی است.

وقتی که وجود روز دانسته شد، تحقیقاً معلوم می شود که این هویت دارای استمرار متّصف به روز بودن است. و وقتی که در بقای روز شک می شود، شک در زایل شدن این صفت از آن هویت می باشد.

(معلوم) در زمان سابق این است که: این هویت دارای استمرار، روز بوده است، و (مشکوک)

ص: ۵۴۷

۱- الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۶۱ تا ۶۴.

۲- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۳- الاستصحاب، امام خمینی (ره)، ص ۱۱۵.

بقای بودن آن هویت بر صفت روز بودن است؛ و به آنچه گفته شده است که این زمان حاضر یا از شب است یا از روز، و یقینی در کار نیست که از کدام یک از آنهاست تا اینکه حالت سابقه آن استصحاب گردد؛ چرا که این سخن، مساوی انکار بقای زمان و شب و روز است؛ درحالی که دانستی آنچه از حرکت یا زمان باقی است، خود آن چیزی است که سابقاً تحقق داشته است؛ چرا که زمان یا حرکت، مرکب از قطعات نیستند؛ گذشته، حال و آینده، عقلا و عرفا به حسب هویت خارجی، اجزای زمان نیست؛ بلکه قطعه قطعه کردن فقط بوسیله وهم است و هویت زمان و حرکت چیز بسیطی است که باقی می باشد.

ثانیا: تعبد به باقی بودن روز در زمان حال عبارت دیگری است از روز بودن این حال؛ و لذا حتی به نظر عرف، زمان در زمان نیست.

وقتی گفته می شود: در صورتی که شک در باقی بودن روز کرده ای، متعبد به موجود بودن آن در حال باش، عرف از آن سخن می فهمد که زمان حاضر همان روز است، نه اینکه روز چیزی است، و زمان حاضر چیز دیگری؛ و این اصل مثبت نیست، چنانکه مثل استصحاب کلی برای اثبات فرد نیست. (چرا؟) زیرا: عند العرف، کلی عبارت دیگری از فرد نیست؛ ولی (روز در این زمان موجود است)، عبارت دیگری از روز بودن زمان حاضر است.

ثالثا: ممکن است استصحاب تعلیقی به گونه تعلیقی در موضوع جاری شود، به اینکه گفته شود: اگر در زمان سابق که معلوم بود روز است نماز خواندم، نماز در روز بوده است چنانچه در باقی بودن روز شک کردم، استصحاب می شود که: اگر نماز وجود پیدا کرد، در روز می باشد.

پس ایجاد نماز، وجدانی است، و واقع شدنش در روز، به فرض وجود پیدا کردن، به حکم اصل است، و لکن اصل بصورت تعلیقی جاری شده، که به گونه تعلیق در موضوع می باشد؛ و تعلیق در موضوع محل اشکال است.

این بود وضع استصحاب خود زمان یا چیزی که مانند زمان است؛ مثل حرکت. (۱)

ص: ۵۴۸

و أما القسم الثاني، أعنى: الامور التدريجية الغير القارّه- كالتكلم و الكتابه و المشى و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم- فالظاهر جواز اجزاء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمرا واحدا مستمرا، نظير ما ذكرناه فى نفس الزمان، يفرض التكلم- مثلا- مجموع أجزائه أمرا واحدا، و الشكّ فى بقاءه لاجل الشكّ فى قلّه أجزاء ذلك الفرد الموجود منه فى الخارج و كثرتها، فيستصحب القدر المشترك المرّدّد بين قليل الاجزاء و كثيرها.

و دعوى: أنّ الشكّ فى بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، و الاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكوره فى الامر السابق.

مدفوعه: بأنّ الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلاثة؛ لأنّ المفروض فى توجيه الاستصحاب جعل كلّ فرد من التكلم مجموع ما يقع فى الخارج من الاجزاء التى يجمعها رابطه توجب عدّها شيئا واحدا و فردا من الطبيعه، لا- جعل كلّ قطعه من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعه بتبادل أفرادها، غايه الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فى الزمان الاول بوجود جزء منه و وجوده فى الزمان الثانى بوجود جزء آخر منه. و الحاصل: أنّ المفروض كون كلّ قطعه جزء من الكلّ، لا جزئيا من الكلّي.

هذا، مع ما عرفت- فى الامر السابق- من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الاول، كما فى السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوى، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

**۲- استصحاب در امور تدریجی غیر قازه****اشاره**

و امّا قسم دوّم، یعنی: امور تدریجی غیر ثابت، (که در زمان انجام می شوند و تعبیر به زمانیات می شوند) مثل حرف زدن، نوشتن، راه رفتن، جوشیدن آب از چشمه، جاری شدن خون از رحم.

ظاهراً در چیزهایی که ممکن است فرض شود که یک چیز دارای استمرار است، اجرای استصحاب در آن جایز است؛ نظیر چیزی که در مورد خود زمان گفته اند.

پس اگر فرض شود که مثلاً حرف زدن مجموع اجزایش یک چیز است، و شکّ در بقای آن بشود، به جهت شکّ در کمی اجزای آن فرد و بسیاری آن، استصحاب قدر مشترک که مردد میان اجزای اقلّ و اکثر است، جاری می شود.

**(اشکال در استصحاب قدر مشترک و پاسخ آن)**

و ادعای اینکه شکّ در بقای قدر مشترک (تکلم)، از پیدایش جزء آخر کلام ناشی می شود، و اصل عدم پیدایش جز آخر است، که مستلزم مرتفع شدن قدر مشترک (تکلم) می باشد و از قبیل کلیّ نوع سوّم است که استصحاب در آن جاری نمی شود.

پاسخ داده می شود به اینکه: ظاهراً استصحاب قدر مشترک از قبیل کلیّ نوع اوّل است؛ زیرا در توجیه استصحاب، فرض بر این است که هر فرد از سخن گفتن، مجموع چیزی است که در خارج واقع می شود و از اجزایی که رابطی آنها را جمع می کند یک چیز و یک فرد از طبیعت شمرده می شود، نه اینکه هر قطعه از یک سخن، یک فرد قرار داده شود، تا بقای طبیعت به دگرگونی و بدل پذیری افراد آن باشد.

نهایت اینکه مقصود از بقاء در اینجا وجود آن مجموع در زمان اوّل با وجود یک فرد از آن است؛ و وجودش در زمان دیگر، با وجود جزء دیگر از آن است.

الحاصل: محصل بحث این است که فرض شده هر قطعه جزئی از کلّ است، نه جزئی از کلیّ، علاوه بر اینکه در تنبیه قبلی گفته شد که در کلیّ نوع سوّم، در چیزی که فرد لا حقّ بر فرض وجودش، موجود دیگری مغایر با وجود اوّل نباشد، استصحاب جاری می شود، چنانکه در سیاهی کم رنگ که بعد از ارتفاع سیاهی پررنگ مانده است، اجرای استصحاب در آن جایز است، و چیزی که ما در آن بحث می کنیم اگر از کلیّ نوع سوّم باشد، از این قبیل است. پس بفهم.



\* محور بحث در مقام دوّم چیست؟

استصحاب زمانیات است.

\* زمانیات یعنی چه؟

یعنی امور تدریجیه ای که در بستر زمان بصورت تدریجی موجود می شوند، و تا جزء سابق منعدم نشود نوبت به جزء لاحق نمی رسد، و لذا هیچ گاه تمامی اجزاء آنها در آن واحد مجتمع نمی شوند، مثل تکلم کتابت، جریان آب از چشمه و یا از شیر آب و یا سیلان خون از رحم و ... که تدریجا و شیئا فشیئا موجود می شوند.

\* باتوجه به مقدمه فوق انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر در یکی از موارد مذکور مثلا- تکلم تا زمان معینی یقین داشتیم، پس از آن شک کردیم، می توانیم استصحاب کنیم بقاء تکلم را یا نه؟

\* پاسخ به این سؤال چیست؟

۱- به حسب فلسفی و دقت عقلیه خیر نمی توان در اینجا استصحاب جاری نمود: نه استصحاب خود این فرد مشکوک را، چرا که حالت سابقه ندارد تا ما بگوئیم: هذا التکلم کان کذا و الآن کذا و موجود است.

و نه استصحاب کلی تکلم را، چونکه تکلم در ضمن فرد قبلی یقینا موجود بود، اکنون یقینا مرتفع شده است، از طرفی تکلم در ضمن فرد متأخر هم، از اول مشکوک الحدوث است در نتیجه ارکان استصحاب ناتمام است و جاری نمی شود.

و اما به حسب دید عرف بله، مع المسامحه قابل جریان است، منتهی با یکی از دو توجیه فوق.

۲- اما به حسب دید عرف مع المسامحه قابل جریان است و لکن با یکی از دو توجیه ذیل:

۱- در مستصحب تصرّف کرده بگوئیم، گرچه به حسب دقت عقلی تکلم کلی است و صدها و هزاران فرد در خارج دارد و لکن عرف میان این کلمات یک نوع وحدت اعتبار می کند و کلّ یک سخنرانی را فی المثل یک تکلم و یا یک واحد به حساب می آورد. که هریک از کلمات اجزاء این پیکر واحد هستند و لذا در عرف می گویند: سخنرانی فلانی یک سخنرانی خوب بود و یا منبر او منبر خوبی بود، چنانکه وجود تکلم راه به تحقق همان جزء اول می دانند و بقاء آن را به عدم

ارتفاع آخرین جزء آن و لذا می گویند: این تکلم و یا سخنانی کماکان ادامه دارد.

حال: وقتی سخنانی فلان آقا شروع می شود، اگر پس از مدتی ما شک کنیم که آیا منقطع شده است یا نه؟ در این گونه موارد شک در بقاء صدق می کند و جای جریان استصحاب است.

\* پس غرض از (و دعوی؛ انّ الشکّ فی بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام...) چیست؟

طرح یک اشکال است مبنی بر اینکه به عقید خود شما که اگر اصل موضوعی و حکمی داشتیم، قاعده این است که: اصل موضوعی را جاری کنیم، حساب اصل حکمی خودبه خود روشن می شود. به عبارت دیگر: اصل سببی بر اصل مسببی تقدم دارد.

حال: در ما نحن فیه که شک ما در بقاء و ارتفاع کلی تکلم است، شک ما مسبب است از شک در حدوث فرد دیگر از کلام و تکلم که کثیر الاجزاء باشد، و لذا نسبت به حدوث فرد دیگر اصالة العدم جاری می کنیم، که در نتیجه حساب مسبب و کلی خودبه خود روشن می شود که: پس کلی نیز مرتفع شده است و جایی برای استصحاب کلی تکلم وجود ندارد. و لذا جریان این استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم سوّم است که شک ما در بقاء و ارتفاع کلی انسان مسبب است از شک در حدوث فرد دیگر مثلاً به نام بکر.

آنگاه در حدوث این فرد اصل عدم جاری می شود که در نتیجه حساب کلی خودبه خود روشن می شود. و لذا شیخ می فرماید این ادعا و اشکال دفع می شود به اینکه: استصحاب تکلم از قبیل استصحاب کلی قسم اوّل است و نه از قبیل کلی قسم سوّم. چرا؟ زیرا طبق توجیه اوّل فرض این است که: کلمه تکلم کلی است مثل کلمه انسان که کلی است و افراد و مصادیق این کلی عبارتند از مجموعه اجزاء خارجی ای که در یک جهت مشترک اند و به اعتبار همان جهت مشترک میانشان وحدت اعتبار شده است.

فی المثل: یک منبر یا یک سخنانی کامل که دارای ده ها و صدها کلمه است، خود یک فرد از افراد کلی تکلم است، مثل زید که دارای صدها و هزاران جزء مادی و معنوی است و خود فردی از افراد انسان بحساب می آید، نه اینکه هر قطعه ای از کلمات این سخنانی یک فرد از کلی باشد، تا شک ما در تبادل افراد باشد به اینکه کلی قطعا در ضمن این فرد رفته و کلی در ضمن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث است، پس از قبیل کلی قسم سوّم است.

خیر تمام قطعات اجزاء یک کلّ بحساب می آیند و آن کلّ به نظر عرف یک امر واحد به حساب می آید که به وجود جزء اوّل موجود می شود و لذا بقیه اجزاء که می آیند، عرفاً استمرار

همان موجود اولی است.

پس شک ما در بقاء است و مجرای استصحاب عینا همان موجود اولی است.

همان طور که کلی انسان در ضمن زید موجود شد و سپس ما در بقاء آن کلی در ضمن همان زید شک کردیم و نه در حدوث امر جدید.

پس: ما نحن فیه از قبیل کلی قسم اول است و نه قسم سوم.

الحاصل: تفاوت در این است که: ما هر قطعه از کلام را جزء برای کل بحساب می آوریم و لکن مستشکل جزئی برای کلی.

\* پس غرض از (هذا مع ما عرفت، فی الأمر السابق، من جریان الاستصحاب ...) چیست؟

بیان دومین توجیه است مبنی بر اینکه: به فرض که استصحاب کلی تکلم از قبیل استصحاب کلی قسم سوم باشد و لکن این گونه نیست که استصحاب در کلی قسم سوم بطور مطلق جاری نشود، بلکه چنان که قبلا هم بیان کردیم ما قائل به تفصیلی شدیم که عبارت بود از اینکه:

۱- در احتمال معیت که وجود فرد دیگر به همراه فرد اول محتمل است استصحاب جاری می شود.

۲- در احتمال تأخر بلافصل، که شک داریم آیا پس از وجود فرد اول بلافاصله فرد دیگری جایگزین او شده است یا نه؟ استصحاب جاری نمی شود.

۳- در جایی که شک ما در مراتب باشد مثل: سیاهی شدید و ضعیف که عند العرف سیاهی ضعیف بقاء همان سیاهی سباق است و نه مغایر با آن، استصحاب جاری می شود.

\* منظور؟

منظور اینکه استصحاب تکلم نیز از این قبیل است که کلی تکلم در ضمن مرتبه ای که قلیل الاجزاء قطعا موجود و معدوم شده است و لکن شک داریم که آیا بطور کلی معدوم شده یا در ضمن مرتبه دیگری که کثیر الاجزاء باشد، موجود است؟ اگر در ضمن این مرتبه عرفا ادامه و بقاء همان موجود اول است.

پس: شک در بقاء است، و مجرای استصحاب می باشد.

نکته: تاکنون مکرر گفته آمد که معیار، وحدت عرفیه است، یعنی:

۱- هر کجا را که عرف امر واحد اعتبار نماید، شک ما در آنجا از قبیل شک در بقاء بود، و استصحاب جاری می شود.

۲- هر کجا را هم که عرف متعدّد اعتبار نماید، شک ما در آنجا از قبیل شک در حدوث مثل بوده و جای استصحاب نیست.



ثم إنَّ الرابطه لعَدَّ المجموع أمرا واحدا موكوله إلى العرف، فإنَّ المشتغل بقراءه القرآن لداع، يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمرا واحدا، فإذا شكَّ في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشكِّ في حدوث الصَّارف أو لاجل الشكِّ في مقدار اقتضاء الداعي، فالاصل بقاؤه، اما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شكَّ في بقاءه على صفه التكلم لداع آخر، فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

و كذا لو شكَّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيه أم لا، فيمكن اجراء الاستصحاب؛ نظرا إلى أنَّ الشك في اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم في أيّ مقدار من الزمان، فالاصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شكَّ في اليأس، فرأت الدم، فإنَّه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظرا الى كون الشكِّ في اقتضاء ما اقتضته الطبيعه من قذف الحيض في كلِّ شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب: ملاحظه كون الشكِّ في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاء السبب الواحد، و إذا لوحظ كلُّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا، فالاصل عدم الزائد على المتيقن و عدم حدوث سببه.

و منشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظه ذلك المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعدده.

و الإنصاف: وضوح الوحده في بعض الموارد، و عدمها في بعض، و التباس الأمر في ثالث. و الله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

\*\*\*

سپس جناب شیخ (ره) می فرماید:

**شناخت رابطی که موجب می شود مجموع اجزاء یک چیز شمرده شوند، به عرف واگذار شده است.**

## اشاره

پس کسی که روی انگیزه ای به خواندن قرآن در آن زمان باشد، از بابت شکّ که در پیدایش تغییر انگیزه شده است یا از بابت شکی که در مقدار استعداد و اقتضای آن انگیزه شده، اصل باقی بودن او است.

اما اگر به انگیزه هایی سخن می گفت؛ سپس شکّ در باقی بودن او بر وصف سخن گفتن از جهت انگیزه دیگر باشد اصل عدم پیدایش انگیزه دیگر بر انگیزه مورد یقین می باشد.

همچنین اگر پس از قطع شدن خون حیض، شکّ در بازگشت آن نماید، آیا حکم به حیض بودن می شود یا نه؟ در اینجا اجرای استصحاب ممکن است، نظر به اینکه شکّ در اقتضای طبیعت رحم است برای ریزش خون در هر مقدار از زمان؛ و اصل قطع نشدن آن است. همچنین اگر زنی شکّ در یائسگی نماید، آنگاه خون ببیند، گفته می شود که استصحاب حیض می شود، نظر به اینکه شکّ در مقتضی شدن چیزی است که طبیعت، مقتضی آن است.

محصول دلیل جاری شدن استصحاب (در این گونه موارد) ملاحظه کردن شکّ در استمرار امر واحد و یا به تعبیر دیگر چیزی است که سبب واحد مقتضی آن است.

هرگاه هریک از اجزای این چیز، یک پدیده مستقل لحاظ شوند، اصل نبودن اضافه بر متیقّن و به وجود نیامدن سبب آن است.

و منشا اختلاف برخی از علماء در اجرای استصحاب در این موارد، اختلاف دیدگاه آنان در ملاحظه آن امر مورد استمرار است که یک پدیده است یا نه پدیده های متعدّد است.

و اما رأی منصفانه این است که: در برخی موارد یکی بودن و در برخی موارد یکی نبودن روشن است و در برخی موارد یکی بودن و متعدّد بودن مشتبه است.

\*\*\*

\* حاصل مطلب در (ثم انّ الرباطه الموجهه لعدّ المجموع امرا واحدا موكوله الى العرف ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: معیار در اعتبار وحدت و عدم آن، در عرف چیست؟ و لذا شیخ پاسخ می دهد به اینکه:

۱- در برخی جاها، وحدت و تعدد داعی و غرض معیار و میزان وحدت و تعدد است.

فی المثل: شما به انگیزه مجلس ختم، مثلا مشغول خواندن قرآن هستی، به مقداری از قرآن قرائت می کنی که عرفا یک قرائت بحساب می آید.

حال اگر شکّ در بقاء این قرائت بکنید، چه از جهت شکّ در مقتضی بدین معنا که آیا قرائت من بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و چه پس از احراز مقتضی از جهت رافع شکّ بکنید، عرفا شکّ در بقاء صدق می کند و مجرای استصحاب است.

اما اگر به دو یا چند داعی و انگیزه قرائت قرآن بکنید، و یقین داشته باشید به وجود و تحقق برخی از آن قرائت ها و لکن در تحقق بقیه قرائتها به دواعی و انگیزه های دیگر شکّ داشته باشید، باید قدر متیقّن را بگیرید و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری کنید. و لذا دیگر نوبت به استصحاب بقاء قرائت سابقه نمی رسد، چرا که شکّ شما در بقاء ما کان نیست، بلکه شکّ در حدوث مثل است.

۲- در برخی امور هم، وحدت و تعدد موضوع، معیار و میزان است. فی المثل: شما قلم در دست گرفته ای و حول موضوعی اجتماعی مقاله ای می نویسی، اگرچه این مقاله از بخشها و قسمت های مختلفی تشکیل شده و لکن همه نوشته هائی که در رابطه با این موضوع نوشته اید، عرفا واحد بوده و یک مقاله بحساب می آید.

حال اگر در رابطه با ادامه کتاب حول همین موضوع شکّ کنید، شکتان در بقاء است و جای استصحاب.

اما اگر چند موضوع اجتماعی را در نظر گرفته و مقاله یا مقالاتی بنویسید سپس احتمال داده یا شکّ کنید که آیا در ارتباط با فلان موضوع جدید هم شروع به نوشتن مقاله کرده ام یا نه؟

نمی توانید استصحاب بقاء کتابت جاری کنید. چرا؟ چون شکّ شما، شکّ در بقاء ما کان نیست،

بلکه شكّ در حدوث مثل است و لو به نظر عرفی.

۳- در برخی از امور نیز، وحدت و تعدّد سبب و منشا است، و لذا:

- حوادثی که از یک سبب ناشی می شوند، عرفاً میانشان وحدت اعتبار می شود و عند الشكّ، در آنها استصحاب جاری می شود، چرا که شكّ، شكّ در بقاء است.

- و حوادثی که دارای سببهای مختلفه هستند، هر حادثه ای که سببش حادث شود، مسبب هم موجود می گردد.

حال اگر فلان حادثه مماثل با این مسبب موجود، مشکوک الحدوث شد، جای جریان استصحاب بقاء نیست. چرا؟ زیرا هر مسببی دارای حکمی است که ربطی به حکم مسبب دیگر ندارد.

\* غرض از (و کذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض...) چیست؟

ذکر اولین مثال در امری است که وحدت سبب معیار است، فی المثل:

۱- زنی ۵ روز خون دیده است و برای او قطع حاصل شده است که حیض است.

۲- در روز ششم و هفتم تا دهم نیز رؤیت خون نمود و سپس خون قطع شد.

اکنون شكّ دارد که آیا در روز ششم تا دهم، خون، خون حیض بود یا نه؟ استصحاب می کند بقاء حیضیت را. چرا؟ زیرا این خون دیدن ها اگرچه متعددند و در هر روزی حادثه ای جدید است، و لکن سبب همه این حوادث یکی است و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه حد اکثر تا ده روز خون حیض ببیند.

پس از آنجا که سبب همه این ها واحد است، عرفاً واحد بحساب می آیند، شكّ ما هم شكّ در بقاء است و مجرای استصحاب می باشد.

و یا فی المثل: زنی بطور قطع تا ۵ روز حائض بود و لکن روز ششم و هفتم جریان خون قطع شد، مجدداً در روزهای هشتم، نهم و دهم خون دید. حال شكّ می کند که خون در این روزهای اخیر خون حیض بوده و یا اینکه نه، استصحاب است؟ باید استصحاب کند بقاء حیضیت را. چرا؟

زیرا شكّ ایشان مسبب است از شكّ در اقتضای طبیعت زن که تا ۵ روز است و یا تا ۱۰ روز و حیث اینکه اگر تا ده روز هم باشد، مسبب از سبب واحد است.

و لذا عرفاً امر واحد به حساب می آید و جای استصحاب است، البته نه به نظر شیخ بلکه به نظر کسانی که استصحاب را در شكّ در مقتضای جاری می دانند.



\* مراد از (و كذا لو شكّ في اليأس، فرأت الدّم...) چیست؟

ص: ۵۵۷

ذکر مثال دیگری است برای وحدت سبب، فی المثل: زنی خونی دیده است و لکن شک دارد که این خون، خون حیض است یا نه؟ چرا؟ چون شک دارد که یائسه شده است یا نه؟ وظیفه اش چیست؟ برخی گفته اند، باید استصحاب حیضیت جاری کند. چرا؟ چون حیضیت سبب واحد دارد و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه تا مدت معینی که در غیر قریشیه تا ۵۰ سال و در قریشیه تا ۶۰ سال است، به مدت ۵ تا ۱۰ روز خون ببیند. و لذا شک این زن شک در بقاء است و شک در بقاء مجرای استصحاب است، گرچه اعتبار وحدت در این مثال دشوار است. علی ای حال:

۱- معیار کلی در این گونه موارد: ملاحظه کون الشک فی استمرار الأمر الواحد است.

۲- سرچشمه اختلاف در این گونه موارد که آیا استصحاب جاری می شود، در این است که آیا این گونه حوادث متعدده را می توان به یک امر واحد ارجاع داد یا نه؟ به نظر شیخ:

۱- در برخی موارد وحدت عرفیه محرز است مثل همان قرائت برای انگیزه معین و لذا در اینجا به هنگام شک در بقاء، استصحاب جاری می شود.

۲- در برخی امور نیز تعدد محرز است مثل قرائتهای متعدّد در مجالس متعدّد به دواعی و انگیزه های مختلفه.

۳- در برخی از جاها هم امر بر انسان مشتبه می شود، مثل مثال سوم از سببهای واحد که منشا شک در حیضیت، شک در یائسه شدن بود.

در این گونه موارد که امر مشتبه است، جای استصحاب بقاء نمی باشد و لذا رجوع می شود به اصول عدمیه دیگر چه سببی باشند و چه مسببی یا غیر سببی و مسببی.

\* نظر امام خمینی (ره) در استصحاب امور زمانی چیست؟

ایشان امور زمانی غیر از حرکت را که در حال گذر هستند و پایان پذیرند، به سه قسمت تقسیم کرده اند:

۱- چیزهایی که عرف دگرگونی و پایان پذیری آنها را نمی بینند، بلکه به نظر آنان مثل بقیه ثابت ها هستند.

مثل شعله چراغ که عرف آن را از اول شب تا آخر شب باقی می بینند، بدون اینکه دگرگونی و یا تغییری در آن ببینند، با آنکه واقعیت، مخالف نظر عرف است، و مثل شعاع خورشید که بر روی دیوار می افتد و عرف آن را ثابت و بدون تغییر می بیند.

۲- چیز و (یا چیزهایی) که عرف دگرگونی و تغییر آن را می بینند. و لکن نحوه باقی بودن آن، مثل باقی بودن خود زمان و حرکت، از چیزهایی است که عقلا و عرفا یکی است اگرچه واحد و

باقی بودن آن به خود دگرگونی و پایان پذیری آن است، مثل صدای ممتد، مثل رعد و امثال آن.

۳- چیزی که وحدت و بقای آن به گونه ای اعتباری است، مثل چیزی که شیخ انصاری نسبت به زمان و امور زمانی به صورت مطلق فرض کرده است.

شاید در این قسم، چنین اعتباری مورد نیاز بوده است، و این قسم مثل سخن گفتن، کوبیدن نبض و ساعت است.

حضرت امام (ره) سپس می فرماید: بلاشکال، استصحاب در قسم اول جاری می شود، فرقی هم نمی کند که در زمان و حرکت جاری بشود یا نشود.

و امّا قسم دوم وضعیتش، وضعیت خود زمان و حرکت است، که گفته شد در زمان و حرکت استصحاب جاری می شود، بدون اینکه نیاز به شرط و اعتباری که جناب شیخ آن را اعتبار کرد باشد.

و اما وضعیت قسم سوم، از وضعیت زمان و حرکت بدتر است نظر درست تر در این قسم نیز جاری شد استصحاب است. چرا؟ زیرا به نظر عرف، بقاء در این قسم نیز صدق می کند و دست کشیدن از آن، شکستن یقین با شک است.

و لذا جاری شدن استصحاب در این قسم از چیزهایی است که شبهه ای در آن نیست و لکن ظاهر این است که: از قبیل قسم دوم از کلی نوع سوم است، و نه اول و سوم از نوع سوم که جناب شیخ پنداشته است.

بدیهی است که عرف هر کلمه و جمله ای که در یک سخنرانی یا در یک مجلس اخلاق می بیند از سپاس خداوند، ذکر (لا اله الا الله)، شعر، نثر و چیزهای دیگر، هریک را وجودی می داند غیر از وجود دیگری که به آن ملحق می شود، و وحدت میان آنها، حتی در نظر عرف، اعتباری است که با اشتغال به اول آن، تسامحاً یک موجود اعتباری دیده می شود، نه از روی حقیقت؛ و لذا شکستن یقین به سبب شک نسبت به مجموع، جز با تسامح و تأویل صدق نمی کند، و حال آنکه موضوعات احکام از عرف گرفته می شوند، و لکن نه به صورت تسامح، بلکه از روی حقیقت و دقت عرفی، اگرچه به نحو دقت عقلی باشد.

بنابراین: صدق نشکستن یقین با شک، جز نسبت به ماهیت کلام و سخنرانی نیست، مثل صدق بقاء نسبت به نوع انسان و شکستن یقین با شک در آن. حضرت امام (ره) سپس می فرماید:

لازم به ذکر است که اختلاف دواعی و انگیزه ها غالباً موجب مختلف شدن شخصیت کلام نمی شود، چرا که گوینده ای که مشغول سخن گفتن است، مثل سخنران و واعظ، انگیزه های

متعدد و مختلف در سخنرانی اش وجود دارد، با اینکه تا زمانی که به سخنرانی مشغول است، وحدت کلام او از نظر عرف ملحوظ است.

وجود وحدت کلام و عدم آن، به وحدت انگیزه و عدم وحدت آن بستگی ندارد، چه به لحاظ جامع بودن و چه به لحاظ مانع بودن، چنانکه با تأمل در موارد آن روشن می شود. (۱)

\* شیخ انصاری معتقد است که امور زمانی از قبیل قسم اول از استصحاب کلی می باشند و حاصل کلام ایشان در توجیه این مدّعی این است که: قطعه های سخن اگرچه متعدد است ولی نسبت آن قطعه به اصل سخن، نسبت کلی به مصداقش نمی باشد، بلکه نسبت جزء به کلّ است که با اولین اجزای آن به وجود می آید و تا به وجود آمدن آخرین اجزایش باقی می ماند.

شیخ سپس فرمودند: بفرض که از قسم اول نباشد، از قبیل قسم سوم از نوع سوم از اقسام استصحاب کلی است مثل سیاهی کم رنگ و پررنگ و امثال این ها، از چیزهایی که فرد ملحق شوند، بفرض وجود یافتنش، موجود دیگری مغایر با موجود اول به حساب نمی آید.

سپس شیخ افزودند که: معیار در وحدت و کثرت این امور، وحدت و کثرت انگیزه برای این امور است. اگر برای گوینده یک انگیزه باشد، بدون اشکال مجموع سخنان او یک چیز شمرده می شود و بقاء در آن صدق می کند؛ در صورت شکّ در بقاء، استصحاب می شود؛ فرقی نمی کند که شکّ در پیدایش منصرف کننده باشد یا از جهت شکّ در مقدار اقتضای داعی و انگیزه باشد.

و اگر برای انگیزه یا انگیزه هایی سخن می گوید، سپس شکّ در بقای گوینده بر وصف گویندگی به وجود آید، اصل عدم پیدایش انگیزه ای اضافه بر انگیزه مورد یقین می باشد. بفرمائید نظر حضرت امام خمینی در رابطه با این عقیده چیست؟

امام خمینی (ره) می فرماید: آنچه را که شیخ انصاری افاده کرده اند از چیزهایی است که عرف بر آن مساعدت نمی کند. چرا؟ زیرا هر گاه مثلاً سخنران به انگیزه ای سخنرانی می کند و مشغول به ستایش می شود، سپس شکّ در بقای او بر اشتغال به ستایش بشود که آیا ستایش ادامه دارد یا در وعظ و نصیحت مشغول شده، متیقّن پیشین غیر از مشکوک لا حقّ است.

پس از قسم اول از استصحاب کلی نیست. چرا؟ زیرا در کلی نوع اول، شکّ در بقای چیزی که در سابق موجود بوده، به خود همان وجود در زمان لا-حقّ شرط است؛ و حال آنکه مورد فرض چنین نیست. چرا؟ زیرا که علم وجود دارد که در زمان لا-حقّ به ستایش مورد یقین پیشین اشتغال

ص: ۵۶۰

ندارد. همچنین است کوبیدن نبض، چرا که آنچه از زدن نبض در زمان خردسالی وجود دارد، غیر از زدن نبضی است که در پیری وجود دارد، و مجموع زدن نبض در روزگار زنده بودن نیست؛ و مثل صدای ممتدی که از دمیدن حاصل می شود، در اینکه یک هویت است؛ زیرا کثرت ها در زدن های نبض عرفا مورد ملاحظه است، درحالی که مقصود از مسامحه در بقای موضوع، مسامحه در محیط عرف و نزد آنان نیست، بلکه مراد مسامحه در نزد عقل است.

سپس حضرت امام خمینی (ره) می فرماید: در آنچه شیخ انصاری گفته اند، که مجموع آنچه از اجزاء در خارج واقع می شود، در زمان اول با وجود جزء اول از آن مجموع ایجاد می شود، و وجود آن در زمان لاحق با وجود جزء دیگر آن مجموع است، اشکالی وجود دارد که آن اشکال را دانستی، چرا؟ زیرا آنچه در زمان اول واقع می شود، جزء از مجموع است، نه مجموعه؛ بخاطر اینکه زدن نبض در زمان کودکی غیر از زدن آن در زمان پیری است. از این سخن آشکار می شود که دلیلی برای قرار دادن این استصحاب از قبیل قسم اول از استصحاب کلی و همچنین قسم دوم از آن وجود ندارد.

و اما بدون شک از قسم سوم از کلی نوع سوم هم نیست، چرا که سخن گفتن و زدن نبض، از قبیل دگرگونی و تبادل حالت ها نیست؛ چنانکه سیاهی پررنگ به کم رنگ و امثال آن تبدیل می شود، بلکه از قبیل قسم دوم از کلی نوع سوم است. و اما آنچه جناب شیخ انصاری افاده کرده اند، که مناط و ملاک در وحدت کلام و کثرت آن، وحدت و کثرت انگیزه است و آن ها در مدار آن دور می زنند، اشکالش این است که: وحدت هر چیزی به خودش است، نه به دیگری. یعنی ممکن است سخنان انگیزه های متعددی داشته باشد، با اینکه مجموع سخنان او یک خط به حساب می آید.

بفرض قبول وحدت مجموع سخنان کلام او، مانعی از استصحاب آن با احتمال وجود انگیزه دیگر نیست.

اختلاف انگیزه ها و بدل پذیری آن، مثل بدل گردیدن پایه های سقف به پایه های دیگر است، که با تبدیل ارکان و پایه ها، آن وحدت سقف محفوظ است، انگیزه ها نسبت به سخن گفتن هم چنین است.

تمام این سخنان در مورد امور زمانی در حال گذر می باشد. (۱)

ص: ۵۶۱

و أما القسم الثالث- وهو ما كان مقتديا بالزمان- فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. و وجهه: أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء؛ لأن البقاء:

وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني، و قد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية؛ لكون متعلقاتها هي الافعال المتشخصه بالمشخصات التي لها دخل وجودا و عدما في تعلّق الحكم، و من جملتها الزمان.

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين: (1) من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقا، و معارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم أنّ المتيقن وجود ذلك الامر في القطعه الاولى من الزمان، و الاصل بقاءه- عند الشك- على العدم الازلي الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود الا في القطعه السابقه من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين:

إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنّه واجب إلى الزوال، و لم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال، و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع الشك، فهنا شكّ و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشكّ، و هو اليقين بالجلوس.

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظه أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس- مثلا، حال ورود الأمر- في أنّ الجلوس غدا هل هو المكلف به بعد الزوال أيضا أم لا؟ و اليقين المتصل، به هو عدم التكليف، فيستصحب و يستمرّ ذلك إلى وقت الزوال، انتهى.

**۳- استصحاب امور مقیده به زمان****اشاره**

و امّا قسم سوّم (استصحاب) اموری که زمان قید آنها شده است (مثل روزه رمضان، نماز روزانه) پس قطع به عدم جریان استصحاب در اموری که مقید به زمان اند شایسته است. چرا؟ زیرا چیزی که مقید به زمان خاص است، باقی بودن در آن معقول نیست، چرا که بقاء عبارتست از وجود موجود اوّل در زمان ثانی.

وجود اوّل با قید در زمان اوّل بودن، مورد تکلیف بوده است، و با تغییر زمان موجود اوّل وجود بقاء ندارد تا استصحاب شود. قبلا هم اشکال (برخی از حضرات) در جریان استصحاب در احکام تکلیفیه (یعنی احکام خمسه) مورد بحث واقع شد، بخاطر اینکه متعلقات این احکام، افعال مشخصه با مشخصاتی است که یا وجودا در تعلق حکم به این متعلقات مدخلیت دارند (مثل وجود تغیر که مدخلیت دارد در نجاست ماء...) و یا عدما مدخلیت دارد (مثل فقدان الماء...) و از جمله این امور زمان است.

**(سخن فاضل نراقی در معارضه استصحابین)**

و روشن می شود از آنچه ما گفتیم فساد تخیل و گمان برخی از معاصرین. یعنی مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه: استصحاب عدم چیزی که سابقا وجودش مورد یقین بوده، جاری می شود و با استصحاب وجود آن چیز معارض خواهد بود، به این گمان که: آنچه مورد یقین بوده وجود آن چیز در قطعه اولی از زمان است، و در هنگام شک، اصل، بقای آن چیز است بر عدم ازلی ای که تحول و انقلاب آن به وجود، معلوم نشده است، مگر در قطع پیشین از زمان (یعنی یوم الجمع).

سپس: در توجیه تعارض این دو استصحاب می گوید: هرگاه بدانند که شارع دستور به نشستن روز جمعه داده است، و بدانند که آن نشست تا ظهر واجب است و وجوب آن در بعد از ظهر معلوم نباشد، می گوئیم: نبودن تکلیف به نشستن پیش از روز جمعه، و روز جمعه تا ظهر و بعد از ظهر، قبل از ورود دستور شارع معلوم بوده است؛ بقای آن عدم، پیش از روز جمعه معلوم است، و ارتفاع عدم و وجود تکلیف به نشستن در روز جمعه قبل از ظهر معلوم است؛ بعد از ظهر جمعه موضوع شک قرار گرفته است.

و لذا در اینجا شک و دو یقین وجود دارد؛ و ابقای حکم یکی از یقین ها از ابقای حکم یقین

دیگر اولی نیست.

جناب نراقی در ادامه می گوید: اگر بگوئی: حکم به بقای یقین متصل به شک، که همان یقین به نشستن است، می شود؟ می گوئیم: شک در تکلیف بعد از ظهر جمعه قبل از آمدن روز جمعه، به هنگام ملاحظه دستور شارع وجود داشت. مثلاً در روز پنج شنبه زمان وارد شدن دستور، شک کرد که آیا نشستن فردا، بعد از ظهر هم مورد تکلیف است یا نه؟

یقینی که متصل به شک است، همان نبودن تکلیف است؛ پس آن یقین استصحاب می شود و تا ظهر جمعه استمرار می یابد. (۱)

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید مراد از مقیدات به زمان چیست؟

اموری است که ذاتاً از امور قارّه و مستقره هستند و لکن مقید شده اند به یک امر قاری از قبیل زمان و زمانیات.

\* ولی جناب شیخ در خصوص امور مقید به زمان بحث کرده است؟

بله، و لکن مقید به زمانیات نیز، حساب همان امور مقید به زمان را دارند فی المثل فرض کنید که: مولی فرمود که: صم یوم الخميس، که وجوب روزه را مقید کرده به یک زمان معین یعنی روز پنج شنبه.

حال: روز جمعه فرا رسیده و ما شک داریم که آیا وجوب باقی است یا نه؟ آیا می توانیم بقاء وجوب روزه را استصحاب کنیم یا نه؟

\* قبل از پاسخ به سؤال مزبور، مقدمه صور مسئله را مورد بررسی قرار دهید تا محل نزاع روشن شود؟

بلاشک تمام افعالی که از ما صادر می شود در یک زمان خاص و یک محل مخصوصی انجام می پذیرد، و لکن زمان نسبت به بیشتر افعال ما صرفاً ظرفیت دارد. به عبارت دیگر:

۱- هیچ گونه خصوصیتی در زمان یک فعل وجود ندارد و لکن از باب اینکه فعل ما ناگزیر از

ص: ۵۶۴



انجام در زمان است، زمان در فعل ما می آید، سپس فعل ما در هر زمانی که انجام بگیرد کفایت می کند، و لذا از محل بحث ما خارج است.

۲- زمان نسبت به برخی از افعال خاص ما قیدیت دارد، بدین معنا که اصل العمل و طبیعت مطلوب نیست، بلکه عمل در فلان زمان خاص مطلوب است، مثل نمازهای یومیّه، حج، روزه ماه مبارک رمضان.

انما الکلام در همین قسم است که خود دارای دو صورت است:

۱- گاهی تقید به زمان در لسان دلیل وجود ندارد و از ظاهر خطاب استفاده نمی شود.

به تعبیر دیگر اموری وجود دارد که در لسان دلیل و یا به تعبیر دیگر خطاب شارع به زمان خاصی مقید نشده اند، مثل اداء دین، یا جواب سلام و ...

لکن این تقید از خارج و به حکم عقل از باب قدر متیقّن فهمیده می شود. فی المثل در باب شفعه می گوید: اگر یکی از دو شریک حصّه مشاعه خودش را فروخت، شریک دیگر شرعا حقّ دارد که اخذ به شفعه نموده و حصّه فروخته شده را به ملک خویش درآورد. منتهی در اینجا این سؤال پیش می آید که این حقّ شفعه:

- آیا فوریت دارد و شریک به مجرد اطلاع باید در اولین فرصت ممکن اعمال حقّ نماید و الا اگر تأخیر بیندازد حقّ او ساقط می شود؟

- و یا متراحی بوده و شریک پس از علم و آگاهی می تواند با تأخیر اعمال حقّ کند؟

مشهور علما از باب قدر متیقّن معتقد به فوریت بوده و می گویند نسبت به ما زاد مشکوک باید اصل برائت جاری نمود. و لذا از محل بحث خارج است.

۲- و گاهی تقید به زمان در خود لسان دلیل آمده و از ظاهر خطاب استفاده می شود که این تقید خود بر دو گونه است:

۱- گاهی مطلوب مقید شده است به یک زمان مبهم و مجملی، مثل اینکه مولی بفرماید:

افعل کذا الی زمان.

در اینجا باز نظر مشهور بر این است که باید به قدر متیقّن اکتفا نمود و در ما زاد مشکوک اصل برائت جاری نمود. و لذا این مورد هم از محل بحث خارج است.

۲- و گاهی هم مطلوب مقید شده به زمان معلوم و معینی که خود این تقید به زمان معلوم و مشخص نیز خود بر دو قسم است:

۱- گاهی خطاب، غایب است، یعنی تقید به زمان بصورت غایت ذکر شده است فی المثل



فرموده: أتموا الصيام الى الليل و یا فرموده: كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط ...

حال از آنجا که جمله غائیه دارای مفهوم است، یعنی به مدلول التزامی اش دلالت می کند بر اینکه آن حکم در خود این غایت و در ما بعد این غایت وجود ندارد و لذا شکی برای ما باقی نمی ماند تا که نیازی به استصحاب باشد. بخاطر اینکه مدلول التزامی کلام یک دلیل اجتماعی است و الاصل دلیل حیث لا دلیل.

و لذا این مورد هم از محل بحث ما خارج است.

۲- و لکن گاهی تقیید به زمان خاص، صرفا بصورت یک وصف و یا قید آورده می شود، بدین معنا که خطاب یک جمله وصفیه است مثل: صوم الخمس واجب. در اینجا صوم الخميس واجب دلالت ندارد بر اینکه پس صوم الجمعة لا واجب.

به عبارت دیگر: جمله وصفیه در اینجا مفهوم ندارد، چرا که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

پس: احتمال وجوب صوم در جمعه نیز قرار داده می شود.

\* انما الکلام در چیست؟

در همین مطلب اخیر است که آیا در جائی که تقیید مطلب به یک زمان خاص مثلا یوم الخميس آن هم به وصف قیدیت آورده می شود. اگر ما نسبت به وجوب صوم در روز جمعه شک کنیم می توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

این مطلب همان محل بحثی است که ما بدنبال پاسخ آن هستیم.

\* باتوجه به روشن شدن محل بحث مراد از (فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه ...) چیست؟

این است که: در مقیدات به زمان استصحاب مطلقا جاری نمی شود. نه به دقت عقلیه و نه به حسب مسامحات عرفیه:

۱- و اما به دقت عقلیه، بخاطر اینکه عقل حساب موضوع دارای قید را از موضوع فاقد قید جدا کرده و هریک را غیر از دیگری می داند. و لذا هیچ گاه شک در بقاء همان موجود قبلی برایش پیدا نمی شود، بلکه شک او دائما در حدوث موجود جدید است، که چنین جائی هم جای استصحاب نیست.

۲- و اما به حسب مسامحه عرفی هم بخاطر اینکه صوم یوم الخميس با صوم یوم الجمعة فرق دارد، هریک عملی مستقل و برای خود دارای حکمی مستقل است، و عرف هم آنها را متغایران می بیند، نه اینکه صوم یوم الجمعة را ادامه صوم یوم الخميس بداند. پس به لحاظ عرف هم شک

در اینجا شک در بقاء نیست، بلکه شک در حدوث مثل است.

الحاصل: وقتی عملی مقید به زمان خاصی باشد، اگر قیدش که ظرف زمانی آن باشد مرتفع شود مقید هم که مظلوف آن ظرف است از بین می رود و لذا در زمان بعد از زمان قبل شک ما، شک ما شک در بقاء آن مقید قبلی نیست.

\* غرض از (وقدت تقدّم الاستشکال فی جریان الاستصحاب فی لاحکام التکلیفیه) چیست؟

اشاره به هفتمین قول از اقوالی است که در بیان استصحاب گذشت و آن قول فاضل تونی است که میان احکام تکلیفیه از قبیل وجوب و حرمت و ... و بین احکام وضعیه به معنای خاصی که مراد خودش بود قائل به تفصیل گردید و فرمود: استصحاب در احکام وضعیه جاری می شود و لکن در احکام تکلیفیه جاری نمی شود. الغرض، در بخش ادله اقوال دلائلی برای این تفصیل آورده شد که یکی از آن ادله این بود که:

در حکم شرعی تکلیفی هیچ گاه شک در بقاء پیدا نمی شود تا نوبت به استصحاب برسد. چرا؟

بخاطر اینکه شارع مقدس در مقام جعل و تشریح حکم وجوبی و یا تحریمی و یا ... همیشه موضوع و متعلق حکم خودش را با تمام قیود وجودیه و عدمیه ای که در غرض مولی و در تأمین مصلحت حکم دخالت دارند، در نظر می گیرد و پس از آن حکم می کند و در این مقام به حسب واقع و نفس الامر اهمالی نمی ورزد.

فی المثل در وجوب نماز:

۱- قیود وجودیه ای مثل طهارت، استقبال و ... نقش دارند.

۲- چنانکه قیود عدمیه ای مثل عدم الحدث و عدم الکلام الخارجی و عدم القهقهه و فعل کثیر و ... دخالت دارند.

پس شارع باتوجه به تمام این قیود حکم می کند و تا زمانی که موضوع با تمام این قیود موجود است، حکم نیز موجود است، و لذا شک نداریم تا اینکه نوبت به استصحاب برسد.

امّا اگر متعلق حکم با همه قیود و یا برخی از قیودش از بین برود، قطعاً حکم هم می رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.

\* منظور؟

منظور اینکه یکی از قیود زمان است در واجبات موقته، و لذا مادامی که این زمان خاص باشد، حکم نیز موجود است و با انتفای آن، حکم هم منتفی می شود. و لذا شک در بقاء نداریم تا که نیازی به استصحاب داشته باشیم.

\* غرض جناب شیخ از تکرار این مطلب چه بود؟

تأییدی بر مطلب خودش بود مبنی بر اینکه: اگر حکمی مقتید به زمانی شد با رفتن قید زمان حکم هم می رود و جائی برای استصحاب نیست.

\* شبهه مولی احمد نراقی (ره) در تعارض استصحاب وجودی با عدم با گذشت زمان چیست؟

جناب نراقی می فرماید بطور کلی در باب استصحاب، مستصحاب ما:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است مثل وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

۲- گاهی هم امری از امور خارجیّه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام است مثل: عدالت زید و ..

آنجا مستصحاب ما امری از امور شرعیّه است یعنی قسمت اول:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء مستصحاب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در مقتضی است یعنی اصل اقتضاء و استعداد مستصحاب برای بقاء مورد شکّ است.

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء مستصحاب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در رافع است با همه اقسام پنج گانه اش پس از احراز مقتضی.

الحاصل: مجموعاً سه صورت در رابطه با مستصحاب در اینجا وجود دارد:

\* صورت اول چیست با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

این است که مستصحاب از امور شرعیّه باشد، شکّ ما هم از قبیل شکّ در مقتضی باشد جناب نراقی مدّعی است که در اینجا دو استصحاب جاری می شود که در نتیجه با هم تعارض کرده و تساقط می کنند و لذا رجوع می شود به اصل سوّم.

الف: برای مثال: مولی به عبدش می گوید: بنشین در این مکان تا زوال و یا پایان روز جمعه در اینجا سه حالت متصوّر است:

۱- یکی اینکه بگوئیم ما از ازل و از قبل از این امر مولی یقین داشتیم به عدم وجوب جلوس که همان یقین عدم ازلی باشد.

۲- یکی اینکه بگوئیم: ما یقین داشتیم به وجوب جلوس از صبح جمعه تا ظهر جمعه که یقین به یک امر وجودی است.

۳- یکی اینکه بگوئیم: شکّ ما در بقاء این وجوب و ارتفاع آن است نسبت به ما بعد زوال.

\* انما الکلام در کجاست؟

در همین مورد اخیر است که جناب نراقی می فرماید در چنین موردی دو استصحاب جاری

ص: ۵۶۸

می شود:

۱- یکی استصحاب عدم ازلی بدین معنا که از ازل جلوس واجب نبوده است و لکن در یک مقطعی از صبح تا ظهر واجب شد، ولی باز هم ما دوباره شک می کنیم که آیا آن عدم ازلی باقی است یا نه؟ در نتیجه استصحاب می کنیم عدم را.

۲- یکی هم استصحاب بقاء و جوب جلوس است یعنی وجوب جلوس از صبح تا به ظهر بوده است و لکن اکنون شک ما در بقاء این وجوب است، و لذا استصحاب می کنیم بقاء وجوب جلوس را.

در نتیجه: این دو اصل تعارضاً و تساقطاً، که نوبت به اصل سوّم یعنی اصالة البراءة می رسد، نسبت به ما بعد زوال.

\* اگر جناب نراقی اشکال شود که ما حکم یقین متصل به شک را که همین یقین به امر وجودی باشد استصحاب می کنیم چرا که رجحان دارد و لذا نوبت به حکم یقین به امر عدمی که از شک منقطع شده است نمی رسد تا اینکه تعارض و تساقط پیش آید چه جواب می دهد؟

می گوید: هر دو یقین متصل به شک هستند، چرا که در همان روز پنج شنبه مثلاً که زمان صدور امر به جلوس در روز جمعه تا ظهر باشد:

۱- همان زمان یقین به عدم وجوب جلوس از ازل دارد، و همان زمان هم یقین به وجوب جلوس در جمعه تا ظهر دارد.

۲- همان زمان هم، شک در بقاء جلوس یا ارتفاع آن نسبت به ما بعد از زوال دارد.

پس: شک به هر دو یقین متصل است.

بله، اگرچه متیقّن اوّل از مشکوک فاصله دارد و متیقّن دم به مشکوک متصل است و لکن خود وصف یقین اوّل و دوّم، هر دو متصل به شک اند، و لذا: اجراء حکم هریک از دو یقین نسبت به حال شک ممکن است، چرا که هیچ یک نسبت به دیگری رجحان ندارد و لذا هر دو اصل جاری می شود.

در نتیجه: قانون متعارضین متکافئین جاری می شود که همان تعارض و تساقط است و لذا نوبت به اجرای اصل برائت می رسد.

ب: و یافی المثل:

۱- شارع مقدس به امام امر کرده که: صم یوم الخمیس

۲- تا ظهر روزه گرفتیم و لکن مرضی عارض ما شد که شک کردیم آیا وجوب صوم باقی

است یا نه؟ در اینجا دو استصحاب جاری می شود:

۱- استصحاب بقاء و جوب صوم.

۲- استصحاب عدم ازلی و جوب صوم.

در نتیجه این دو استصحاب تعارض کرده، تساقط می کنند و لذا نوبت می رسد به اجرای اصل براءت.

\* شكّ ما در دو مثالی که گذشت از قبیل شكّ در مقتضی است یا شكّ در رافع؟

از قبیل شكّ در مقتضی است. چرا؟ زیرا: شكّ ما در بقاء و استعداد و جوب جلوس یا صوم است نسبت به ما بعد زوال و مرض که عند المشهور استصحاب جاری است.

\* حاصل و نتیجه بحث جناب شیخ و جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که:

۱- به عقیده جناب شیخ انصاری استصحاب در مقیدات به زمان جاری نیست.

۲- و به عقیده جناب فاضل نراقی استصحاب در مقیدات به زمان جاری است، منتهی مبتلای به تعارض و تساقط است.

\*\*\*

ص: ۵۷۰



ثم أجرى ما ذكره - من تعارض استصحابي الوجود و العدم - في مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض شك في بقاء وجوب الصوم معه، و في الطهاره إذا حصل الشك فيها لاجل المذی، و في طهاره الثوب النجس إذا غسل مره.

فحكم في الاوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى و استصحاب عدمه الاصلی قبل وجوب الصوم، و في الثاني بتعارض استصحاب الطهاره قبل المذی و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهاره بعد المذی، و في الثالث بتعارض استصحاب النجاسه قبل الغسل و استصحاب عدم كون ملاقه البول سببا للنجاسه بعد الغسل مره، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، و هو عدم الرفع و عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيه رافعا.

قال: و لو لم يعلم أن الطهاره مما لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود.

ثم قال: هذا في الامور الشرعيه، و اما الامور الخارجيه - كالیوم و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها - فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا معارض؛ لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها، انتهى.

ترجمه

**سپس جناب نراقی: آنچه را در تعارض دو استصحاب وجودی و عدمی ذکر نموده**

**اشاره**

در مثل واجب بودن روزه جاری می داند که: هرگاه بیماری بر او عارض شود و شک در واجب بودن آن به جهت خروج مذی نماید، یا شک در طهارت پیراهن نجس با یک بار شستن کند، در مورد اول حکم به تعارض استصحاب وجوب روزه پیش از بیمار شدن و استصحاب عدم اصلی آن قبل از

ص: ۵۷۱

واجب شدن روزه می کند؛ و در مورد دوّم حکم به تعارض استصحاب طهارت قبل از خارج شدن مذی و استصحاب عدم جعل شارع نسبت به وضوی بعد از خروج مذی را سبب طهارت دانست و در مورد سوّم حکم به تعارض استصحاب نجاست قبل از شستن و استصحاب عدم سببیت ملاقات بول برای نجاست، پس از یک بار شستن نمود.

در تمام این صورت ها استصحاب ها ساقط می شوند؛ مگر اینکه به استصحاب دیگری که حاکم بر استصحاب عدم باشد، برگردد، که آن استصحاب عبارتست از عدم رافع، یا اینکه شارع مشکوک الرافعیه را، رفع قرار نداده است.

سپس می فرماید: اگر معلوم نشد که طهارت از چیزهایی است که جز با رافع رفع نمی شود، قائل به استصحاب وجود در آن نمی شویم.

سپس می فرماید: (۱) این در امور شرعی است، اما امور خارجی، مثل روز و شب، زنده بودن، رطوبت و خشکی و امثال آن، از چیزهایی که جعل شارع در وجود آن ها دخالتی ندارد، استصحاب وجود در آن امور، بدون معارض، حجّت است؛ چرا که استصحاب حال عقل که معارض با استصحاب وجود باشد، محقق نشده است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (ثمّ اجری ما ذکره...) چیست؟

بیان دومین صورت است که مستصحب ما از امور شرعیّه و شکّ مان از قبیل شکّ در رافع باشد. فی المثل:

۱- یقیناً قبل از اسلام وضو، سبب از برای طهارت باطنیه نبود، یعنی یقین به عدم.

۲- پس از اسلام تا قبل از خروج مذی مثلاً این سببیت برای وضو جعل شده یعنی یقین به وجود.

۳- اکنون پس از خروج منی من مکلف شکّ دارم که آیا طهارت باطنیه ام باقی است یا نه؟

براساس قاعده هریک از دو استصحاب وجودی و عدمی قابل جریان است، که تعارض و

ص: ۵۷۲

تساقط و لذا نوبت به اصول عملیه می رسد.

و یا فی المثل:

۱- قبل از اسلام ملاقات با نجاست، از برای تنجس ملاقی نبود، یعنی یقین به عدم ازلی.

۲- پس از اسلام، این ملاقات سبب از برای آن تنجس شده یعنی یقین به وجود.

۳- شیء متنجسی را مثلاً یک بار با آب قلیل شستیم و لکن اکنون شک داریم که آیا تنجس آن باقی است یا اینکه نه؟

۱- هم می توانیم در اینجا استصحاب کنیم عدم ازلی سببیت ملاقات از برای تنجس را و بگوئیم از حالا به بعد تنجسی نیست.

۲- هم می توانیم استصحاب کنیم بقاء نجاست ملاقی را.

به نظر ما که نراقی هستیم هیچ یک از این دو استصحاب بر دیگری رجحان ندارند، و لذا بحسب قاعده تعارض کرده، تساقط می کنند.

\* پس غرض از (الّا ان یرجع الی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم...) چیست؟

این است که یک اصل سوّم و یا استصحاب سومی هم در خصوص این دو مثال وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدم ازلی است و جلوی جریان استصحاب عدم ازلی را می گیرد و آن عبارتست از: استصحاب عدم وجود رافع و یا عدم رافعیت موجود.

\* در دو مثال فوق شک ما شک در رافعیت است یا شک در رافعیت موجود؟

شک در رافعیت موجود است بدین معنا که این مذی که محقق شده است رافع طهارت ما هست یا نه؟ و آیا شستن یک بار رافع تنجس می باشد یا نه؟

به عبارت دیگر: شک ما در بقاء و ارتفاع سببیت وضو برای طهارت، پس از خروج مذی، و هم شک ما در سبب ملاقات برای تنجس پس از یک بار غسل، مسبب است از شک در اینکه آیا این امر موجود یعنی مذی رافعیت دارد یا نه؟

اگر رافعیت داشته باشد، پس آن سببیت منقطع شده بجای طهارت حدث می آید و بجای تنجس طهارت. و اگر رافعیت نداشته باشد، پس آن سببیت باقی است.

در اینجا اصل اصاله عدم رافعیه الموجود می گوید:

۱- قبل از اسلام نه مذی رافع طهارت بود و نه یک بار شستن رافع نجاست.

۲- اکنون پس از اسلام شكّ می کنیم که این رافعیت جعل شد است یا نه؟

استصحاب عدم جاری می کنیم و لذا نوبت به استصحاب عدم سببیت که عدم ازلی است

ص: ۵۷۳

نمی رسد، بخاطر اینکه اصل مسیبی است.

در نتیجه: استصحاب امر وجودی بلامعارض می ماند.

\* بطور کلی بفرمائید خصوصیت این دو مثال چه شد؟

این شد که در هر دو مورد استصحاب عدمی توسط یک اصل دیگر محکوم واقع شد و خصوص استصحاب وجودی جاری گردید.

بله، اگر در این دو مورد هم مسئله طهارت و نجاست مثل مسئله جلوس و صوم بود که شک ما در اصل اقتضاء بود، استصحاب وجودی با عدمی تعارض کرد، جاری نمی شدند.

\* پس غرض از (و اما الامور الخارجیه، کالیوم و اللیل و الحیاه ...) چیست؟

بیان سومین صورت از صور سه گانه در مسئله است که در این صورت، مستصحاب ما از امور خارجیه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام شرعیّه است مثل شب، روز شعبان، رمضان، رطوبت، حیات زید، عدالت عمرو و ... فی المثل:

۱- قبلا زیدی در کار نبود پس عدالت او هم نبود، یعنی یقین به عدم ازلی عدالت زید.

۲- مدتی است که زید موجود شده است و روزگاری است که ما یقین کرده ایم به عدالت او.

اکنون در بقاء و یا ارتفاع عدالت او شک داریم.

آیا می توانیم بگوئیم: در اینجا نیز دو استصحاب قابل جریان است، یکی استصحاب عدم ازلی عدالت و دیگری استصحاب وجودی عدالت زید و در نتیجه تعارض و تساقط؟

نظر جناب نراقی در پاسخ به این سؤال این است که: خیر، در امور خارجیه دو استصحاب جاری نمی شود تا مسئله تعارض پیش بیاید، بلکه این استصحاب وجودی است که در این امور بلامعارض جاری شده و حجّت می باشد، و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی رسد.

\* سر مطلب در چیست؟

در تفاوت امور شرعیّه با امور خارجیه است، بدین معنا که:

۱- امور شرعیّه یک سری امور اعتباریه ای هستند که تابع اعتبار معتبر یعنی شارع اند در نتیجه در این گونه امور، انقلاب عدم ازلی از عدم به وجود، تابع اعتبار شرع است و قدر متیقّن این است که: در یک مقطع معین یعنی تا ظهر جمعه مثلا این عدم ازلی وجوب و یا حرمت، تبدیل می شود به وجود. و اما بیش از آنکه بعد از ظهر هم فی المثل چنین باشد مشکوک است.

و لذا می توان گفت که ما قدر متیقن را گرفته و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری می کنیم.

۲- و اما در امور خارجی و یا موضوعات احکام، انقلاب عدم به وجود یک انقلاب حقیقی

ص: ۵۷۴

است و نه اعتباری، یعنی عدم فلان زید منقلب نمی شود به وجود مقید به زمان.

به عبارت دیگر: وجود مطلق یعنی وجودی که استمرار دارد و خداوند با وجود زید که دارای استمرار است آن عدم مطلق ازلی را منتقض نمود و لذا وجهی برای استصحاب آن عدم ازلی وجود ندارد. پس بطور معین استصحاب جاری می شود.

یعنی: هرکجا در بقاء حیات زید و یا عدالت عمرو ... شک کردیم استصحاب بقاء جاری می شود.

\* حاصل و نتیجه فرمایشات جناب نراقی چیست؟

آنچه مربوط به بحث ما بود، در حقیقت همان دو مثال جلوس و صوم بود که از مقیدات به زمان بود که به نظر شیخ در این گونه موارد هم استصحاب جاری نمی شد و لکن به نظر خود مرحوم فاضل در این گونه امور هم استصحاب جاری می شد و لکن مبتلای به تعارض می شد.

\*\*\*

ص: ۵۷۵

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

أما أولا: فلأن الأمر الوجوديّ المجموع، إن لوحظ الزمان قيّدا له أو لمتعلّقه - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئا، و المقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلّقا للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشك في حدوث ما عداه؛ و لذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد، و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من ابقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

و ما ذكره (قدس سره): من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع: بأنّ ذلك أيضا - حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّه بقاءه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث في مدّه بقاءه.

و الحاصل: أن الموجود في الزمان الأول، إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذه فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود؛ إذا لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته.

و إن لوحظ متّحدا مع الثاني لا مغايرا له إلا من حيث ظرفه الزمانيّ، فلا معنى



لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنه انقلب إلى الوجود.

و كأنّ المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشكّ، و في دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كلّ واحد منها بملاحظه تحقّقه في زمان مغايرا للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها و يحكم على المشكوك منها بالعدم.

و ملخص الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن اخذ ظرفا للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّه الاستصحاب. و إن اخذ قيّدا له فلا يجري الا استصحاب العدم؛ لأنّ انتفاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتفاض المطلق، و الاصل عدم الانتفاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة و لم يثبت غيره.

ترجمه

**(مناقشه شيخ در آنچه فاضل نراقى فرمود)**

**اشاره**

شيخ انصاري (ره) مي فرمايد: ظاهر اين است كه: مطلب بر مرحوم نراقى مشتبه شده است؛ زيرا:

اولا: چيز وجودى اى كه مورد جعل قرار گرفته است اگر زمان، قيد براى آن و يا براى متعلّق آن در نظر گرفته شود، به اين صورت كه وجوب نشستن مقيّد تا ظهر چيزى باشد، و مقيّد به بعد از ظهر بودن چيز ديگرى كه متعلّق براى وجوب باشد، مجالى براى استصحاب وجود نيست. چرا؟ زيرا كه قطعا چيزى كه وجودش معلوم بوده، از بين رفت، و پيدايش غير آن مورد شكّ است؛ و لذا: در مثل (روز پنج شنبه روزه بگير)، در صورتى كه شكّ در وجوب روزه روز جمعه شود، استصحاب جايز نيست.

و اگر زمان به عنوان ظرف وجوب نشستن مورد ملاحظه قرار گيرد، مجالى براى استصحاب عدم نيست. چرا؟ زيرا هرگاه عدم منقلب به وجود شود و مردد ميان بود آن در قطعه خاصى از زمان و بودنش در زمان بيشتر باشد، و فرض شود كه حكم شارع را پذيرفته كه آنچه در زمانى يقينى

ص: ۵۷۷

بوده، باید آن را ابقاء کرد، دلیلی برای اعتبار عدم پیشین نیست.

آنچه نراقی فرموده، که شک در وجوب نشستن بعد از ظهر، در زمان یقین به عدم وجوب در روز پنجشنبه ثابت بوده است، به این صورت دفع شده است که: آن شک، از حیث اینکه فرض گردیده پس از تعیین به وجوب نشستن تا ظهر، با حکم شارع به ابقای هر حادثی که مدت بقای آن نامعلوم است، مهمل می باشد؛ چنانکه اگر قبل از پیدایش پدیده و حادث، شک در مدت بقای آن می شد، مهمل می بود.

محصول بحث این است که: اگر موجود در زمان اول از حیث قیدهای اخذ شده در آن، مغایر با موجود دوم در نظر گرفته شود، و موجود دوم پدیده ای مغایر با پدیده اول باشد، مجالی برای استصحاب بقای موجود نیست؛ چرا که با فرض اینکه خود زمان اول از مقومات آن موجود است، بقایی برای آن موجود تصوّر نمی شود.

و اگر با موجود دوم متحد در نظر گرفته شود، که مغایرتی جز از حیث ظرف زمانی برایش نیست، استصحاب عدم آن موجود، معنا ندارد، چرا که عدم، منقلب به وجود شده است. گویی متوهم، در جاری شدن استصحاب عدمی به ادعای قطعه قطعه بودن وجودهای آن موجود، و مغایر دانستن هریک از آنها با ملاحظه تحققش در زمان خاص، با دیگری، نظر کرده که متیقن از آن وجودها اخذ می شود و بر مشکوک از آنها حکم به عدم می گردد.

خلاصه سخن در دفع این توهم این است که: اگر زمان، ظرف برای چیزی قرار گرفته باشد، جز استصحاب وجود جاری نمی شود. چرا؟ زیرا عدم با مطلق وجود شکسته شد و به مقتضای دلیل های استصحاب حکم به استمرار آن شده است. و اگر (زمان) قید برای آن قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جاری نمی شود: چرا؟ زیرا شکسته شدن عدم وجود مقید، مستلزم شکسته شدن مطلق نیست و اصل، نشکستن است؛ مثل اینکه وجوب روزه روز جمعه ثابت شد و غیر آن ثابت نشد.

\*\*\*

\* حاصل مطلب در (اقول ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به افادات جناب نراقی در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه: سه امر بر جناب نراقی مشتبه شده است.

\* اشتباه اول نراقی چیست؟

این است که در دو مثال جلوس و صوم، میان ظرفیت زمان و قیدیت آن خلط کرده و حکم یکی را به دیگری سرایت داده است.

به عبارت دیگر سؤال ما از جناب نراقی این است که: آیا در این دو موردی که زمان را قید قرار دادید، قید برای حکم مثلا وجوب و یا متعلق حکم یعنی جلوس و یا صوم که فعل اختیاری مکلف است قرار دادید و یا اینکه آن را صرفا ظرف به حساب آوردید؟

\* جناب شیخ چرا چنین سؤالی را می فرمائید؟

زیرا: ویژگی قید بودن زمان با ویژگی ظرف بودن آن فرق دارد:

۱- آنگاه که زمان قید واقع می شود مکرر موضوع است، چرا که موضوع واحد ید زمان عقلا و شرعا با موضع فاقد قید زمان متفاوت بوده و دو موضوع بحساب می آیند.

فی المثل: وجوب در صم یوم الخمیس با وجود در صم یوم الجمعة، دو وجوب است که دارای دو موضوع جداگانه است.

به عبارت دیگر تکلیف در هریک از روز پنج شنبه و روز جمعه استقلالی است، نه اینکه وجوب یوم الجمعة، استمرار همان وجوب یوم الخمیس باشد.

۲- آیا آنگاه که زمان صرفا ظرف واقع می شود دیگر مکرر موضوع نیست، بلکه موضوع، اصل ذات و طبیعت است که گاهی در این زمان و گاهی در زمان دیگر موجود می باشد.

به عبارت دیگر وجوب یک حقیقت مستمر است که امروز واجب است، فردا واجب است و هکذا ... و یا وجود زید یک حقیقت است که امروز موجود است، فردا موجود است و هکذا ...

یعنی: از منته مختلفه ظروف زمانیه برای هریک از این وجودات واحده هستند.

\* عباره اخرای این تفصیل شیخ چیست؟

این است که به نظر شیخ و آخوند (ره) اخذ زمان در لسان دلیل بر دو گونه است:

ص: ۵۷۹

۱- گاهی زمان قیدیت دارد به نحوی که وقتی مولی می خواهد، ماهیت مأمور به را در ضمن همه خصوصیات دخیله در آن تصوّر کند، زمان را نیز از خصوصیات آن مقوله اعتبار می کند.

فی المثل: اکرام زید به تنهائی مأمور به نیست، بلکه اکرام زید در روز جمعه مأمور به است و عنوان یوم الجمعة، در قوام مأمور به دخالت دارد و لذا می گوید: اکرام زید یوم الجمعة واجب. یعنی کلمه واجب را داخل حکم آورده و بر آن مجموعه بار می کند.

۲- گاهی هم مدخلیت زمان به این است که: زمان به خود حکم برمی گردد و مقوم موضوع نمی باشد، بلکه به عنوان ظرف ثبوت حکم اخذ می شود. و لذا مولی در مقام تعبیر می گوید: اکرام زید واجب، یوم الجمعة، که روز جمعه ظرف برای وجوب قرار داده شده است، و لکن اکرام زید فاقد قید است.

\* انما الکلام در چیست؟

باتوجه به نکته فوق این است که به جناب فاضل بگوئیم:

۱- اگر شما در این گونه موارد، زمان یعنی یوم الخمیس و یا صبح تا ظهر را قید از برای وجوب صوم و جلوس قرار دهید، نتیجه اش این می شود که: جلوس الی الزوال یک موضوع است، و جلوس پس از زوال یک موضوع دیگر است. و لذا اگر پس از زوال در وجوب قبل از زوال شک کنید، وجهی برای استصحاب امر وجودی یعنی وجوب نمی باشد. چرا؟ چون شک شما در بقاء همان وجوب قبل از زوال نیست، بخاطر اینکه آن زمان زوال یافت حکم هم زوال یافت. بلکه شک شما در حدوث مثل جدید است.

و لذا: جریان استصحاب در چنین مواردی از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث است، که کلی در ضمن فردی که متیقن الوجود بود، اکنون مقطوع الارتفاع شده است و در ضمن فرد جدید هم از اول مشکوک الحدوث است.

وقتی استصحاب امر وجودی جاری نشود، معینا پس از این مرحله استصحاب عدم ازلی جاری می شود آنگاه از جناب تونی سؤال می کنیم این التعارض؟

۲- و اگر شما را صرفا ظرف برای آن موجود بحساب آورید به نحوی که مثل امور خارجی، اصل وجوب بقول مطلق از جانب شارع جعل شده است و مجعول شارع مقید به زمان خاصی نمی باشد.

در اینجا اگر شما پس از مدتی شک در بقاء آن پیدا کنید، فقط باید استصحاب وجودی جاری کنید و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی رسد. چرا؟ زیرا: عدم مطلق به وجود مطلق قابل

استمرار منقلب شده است و لذا هر جا که شما شک در بقاء این موجود مستمر کنید، به برکت حجیت استصحاب، باید استصحاب امر وجودی کرده، حکم به دوام و استمرار کنید.

پس در این فرض هم تنها استصحاب وجودی جاری است و چه شما در این گونه موارد زمان را برای آنها قید قرار دهید و چه ظرف وجهی برای اجراء دو استصحاب وجود ندارد که مسئله تعارض و تساقط پیش آید.

\* جناب شیخ قبلاً مستشکلی به جناب فاضل اشکال کرد که وقتی حکم یقین متصل به شک است معنایش این است که باید امر وجودی را استصحاب کنید و لذا نوبت به تعارض نمی رسد، که جناب فاضل جواب داد هر دو یقین متصل به شک است نظر حضرت تعالی در این مسئله چیست؟

بله، ما هم قبول داریم که هر دو یقین متصل به شک است، لکن جناب نراقی باید بدانند که تحقق این امور در خارج در طول یکدیگر قرار دارند و نه در عرض هم، فی المثل: اکنون یقین داریم که از ازل تا بحال وجوب نبوده است، و اکنون یقین داریم که از حالا تا به ظهر وجوب وجود دارد. و اکنون شک داریم که آیا این وجوب از ظهر به بعد هم باقی است یا نه؟

\* منظور؟

منظور این است که به فرض ظرف بودن آن یقینی که متصل به شک است دارای رجحان و اولویت است که حکمش مستمر باشد، چرا که هر دو یقین مساوی نیستند، و لذا حق به جانب مستشکل است.

\* جناب شیخ چرا جناب نراقی در اینجا دو استصحاب جاری کرده است؟

چونکه:

۱- از یک طرف به اصل وجوب جلوس و یا صوم و ... نظر کرده و دیده است که این ها از اموری هستند که وقتی موجود می شوند قابل بقاء و استمرارند و لذا می توان خود وجوب را استصحاب نمود.

۲- از طرف دیگر، نظر به زمان خاص کرده و دیده است که این وجوب و یا فلان وجوب مربوط به مقید به این زمان است و این زمان که می رود، وجوب هم می رود. و لذا استصحاب دم ازلی را جاری می کنیم.

اشتباه جناب فاضل در این بوده است که دقت نفرموده که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟

\* جناب شیخ نظر تان در رابطه با عدم مطلق با وجود مطلق چیست؟

این است که همچون سالبه کلیه با موجه کلیه متناقض اند، یعنی نمی توان گفت: فلان شیء دارای عدم مطلق است و در عین حال قابل استمرار است، چنانکه دارای وجود مطلق و مستمر است.

چنانکه عدم مطلق با وجود مقید، مثل سالبه کلیه با موجه جزئی، تناقض دارند، یعنی که در شیء واحد جمع نمی شوند.

چنانکه وجود مطلق با عدم مقید، مثل موجه کلیه با سالبه جزئی متناقض اند.

\* پس موارد فوق در چه صورتی قابل جمع و غیر متناقض اند؟

مطلق العدم با مطلق الوجود، و یا مطلق العدم با وجود مقید، و یا مطلق الوجود با عدم مقید، تنافی نداشته و قابل جمع اند.

\* باتوجه به مطلب فوق نظر شما در رابطه با جریان استصحابین چیست؟

این است که: اگر زمان به عنوان ظرف لحاظ شود، تنها استصحاب وجودی جاری است و نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی رسد. چرا؟ زیرا که آن عدم مطلق و قابل استمرار، با این وجود مطلق قابل استمرار، نقض شده و قطعاً مرتفع می شود و لذا دیگر جایی برای استصحاب نیست. و اگر زمان به عنوان قید لحاظ شود و قیدیت داشته باشد، تنها استصحاب عدمی جاری می شود و دیگر نوبت به استصحاب وجودی نمی رسد. چرا؟ زیرا آن عدم مطلق و ازلی که تا ابد قابل استمرار بود با وجود مقید به زمان خاص منتقض شد و نه با وجود مطلق.

حال اگر پس از این زمان خاص شک در بقاء و استمرار عدم کنیم، استصحاب عدم جاری می کنیم.

علی ای حال در هر یک از دو صورت فوق جایی برای تعارض نیست.

\*\*\*

(مناقشه ثانيه فيما افاده النراقي) و اما ثانيا: فلان ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل و السبب في صوره الشك في الرفع، غير مستقيم؛ لانا اذا علمنا ان الشارع جعل الوضوء على تامة لوجود الطهاره، و شككنا في ان المذى رافع لهذه الطهاره الموجوده المستمره بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقا بمقدار سببه السبب. و كذا الكلام في سببه ملاقيه البول للنجاسه عند الشك في ارتفاعها بالغسل مره.

فان قلت: انا نعلم ان الطهاره بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعوله اصلا، و علمنا بحدوث هذا الامر الشرعي قبل المذى، و شككنا في الحكم بوجودها بعده، و الاصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بد من ان يلاحظ حينئذ ان منشأ الشك في ثبوت الطهاره بعد المذى، الشك في مقدار تأثير المؤثر- و هو الوضوء- و ان المتيقن تأثيره مع عدم المذى لا مع وجوده، او انا نعلم قطعا تأثير الوضوء في احداث امر مستمر لو لا ما جعله الشارع رافعا. فعلى الاول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشىء رافعا؛ لان المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشىء، و الاصل عدم التأثير مع وجوده، اذ لا معنى لاستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح- كوضوء التقيه بعد زوالها- لا من قبيل الشك في ناقضيه المذى. و على الثانى، لا معنى لاستصحاب العدم؛ اذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن.

\*\*\*



**(دومین مناقشه شیخ در مطالب مرحوم نراقی)****اشاره**

ثانیا: چیزی که مرحوم نراقی گفته است، که در صورت شک در رافع، استصحاب عدم جعل و سببیت می شود، درست و مستقیم نیست. چرا؟ زیرا هرگاه که ما بدانیم شارع وضو را علت تامه برای وجود طهارت قرار داده است، و شک کردیم در اینکه مذی، این طهارت موجود، که به مقتضای استعدادش دارای استمرار است، را رفع می کند، شک متعلق به مقدار سببیت نیست.

همین سخن در سببیت ملاقات بول برای نجاست هنگام شک در ارتفاع آن با یک بار شستن نیز گرفته می شود.

**(اشکال)****اشاره**

شیخ می فرماید اگر بگوییم: ما می دانیم وجود پیدا کردن طهارت پس از وضو اصلا قبل از شرع مورد جعل نبوده است، و می دانیم این دستور شرعی پیش از مذی حادث گردید، و شک کردیم در حکم کردن به وجود آن بعد از مذی، اصل عدم ثبوت آن با شرع می باشد.

**(پاسخ)**

در پاسخ می گوئیم: باید در این صورت ملاحظه شود که منشا شک در ثابت بودن طهارت بعد از مذی، شک در مقدار تأثیر آن مؤثر، یعنی، وضو است، و اینکه تأثیر یقینی آن با نبودن مذی است، و نه با وجود آن، یا اینکه ما قطعا می دانیم تأثیر وضو در به وجود آوردن چیزی استمرار دارد؛ البته اگر آنچه را که شارع رافع قرار داده نباشد.

۱- بنا بر صورت اول برای استصحاب عدم، یعنی آن شیء رافع قرار داده نشده، معنایی ندارد؛ چرا که یقینا آن سبب با نبودن آن شیء اثر می کند، و تأثیرش مورد یقین است؛ و اصل، عدم تأثیر آن با بودن آن شیء است؛ مگر اینکه به استصحاب وجود مسبب تمسک شود.

نظیر آن این است که: اگر شک در بقای تأثیر وضوی مبیح شود، مثل وضوی تقیه ای که تقیه ای بودن زایل شود، از قبیل شک در ناقض بودن مذی نیست.

۲- بنا بر صورت دوّم نیز برای استصحاب عدم معنایی نیست، چرا که شکی در مقدار تأثیر مؤثر نشده است تا اخذ به متیقّن شود.

\*\*\*

ص: ۵۸۴

\* دومین اشتباه جناب نراقی به نظر شیخنا چیست؟

این است که در دو مثال اخیر که سببیت وضو برای طهارت و سببیت ملاقات برای بود، میان شک در مقتضی و شک در رافع خلط کرده است. به عبارت دیگر ایشان در آنجا فرمودند: علی القاعده در این دو مثال هم، دو استصحاب عدمی و وجودی جاری می شود که در اثر تعارض، تساقط می کنند و لکن یک اصل ثالثی وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدمی است و زمینه را برای جریان اصل وجودی هموار می کند.

حال سؤال ما از جناب نراقی این است که: به نظر شما شک در این دو مثال، از قبیل شک در مقتضی است و یا شک در رافع؟ یعنی با توجه به اینکه:

۱- شک در مقتضی، شک در اصل سببیت و به تعبیر دیگر شک در اصل تأثیر مؤثر است.

یعنی: قدر متیقن این است که شارع مقدس، وضو را تا زمان خروج مذی سبب از برای طهارت قرار داده و لکن پس از این مرحله اصل سببیت برای ما مشکوک است.

۲- و شک در رافع این است که سببیت مجعوله یک نوع سببیت مطلقه و قابل استمرار است، بدین معنا که قابلیت دارد که تا ابد باقی بماند، مگر اینکه مانع و رافع خارجی وارد شده جلوی تأثیر آن را بگیرد. نظر ما این است که شک ما، شک در رافع است و نه در اصل مقتضی.

\* حال با توجه به نکته فوق سخن ما با جناب نراقی این است که:

اگر شما دو مورد مذکور را از موارد شک در مقتضی بحساب آورید، بله، پس از این مرحله، استصحاب عدم ازلی قابل جریان است. چرا؟ چون قدر مسلم این است که عدم مطلق با وجود مقید منتقض شده و نه با وجود مطلق تا اینکه قابل استصحاب نباشد. اما اینکه می گوئید اصل ثالثی داریم که حاکم است و می آید جلوی آن را می گیرد غیر قابل قبول است. چرا؟ چونکه اصل حاکم شما، اصاله عدم وجود الرافعیه و یا اصل عدم رافعیت موجود بود و این اصل در این فرض جاری نمی شود، چرا که شک ما در اصل مقتضی است و نه در رافع که پس از احراز مقتضی جاری می شود.

در تبیین اشکالتان به نراقی مثالی از خارج بزنید؟

فی المثل می دانیم که:

۱- برخی از وضوها در اسلام، نه رافع حدث اند و نه مباح کننده نماز. مثل وضوی زن حائض،

که مستصحب است وضو گرفته و در مصلاهی خودش بنشیند و به مقدار نماز ذکر خدا بگوید، تا عادت به عبادت از او فوت نشود و انجام عبادت پس از حیض بر او سخت نیاید.

لکن این وضو نه رافع حدث حیض است و نه مجوز ورود در نماز.

۲- برخی از وضوها نیز از نظر اسلام، هم رافع حدث اند، هم مبیح نماز، مثل وضوی هر انسان عادی و معمولی که اگر محدث هم باشد اگر وضو بگیرد هم حدث باطنی اش مرتفع می شود، هم می تواند وارد نماز شود.

۳- برخی از وضوها هم تنها مبیح نمازاند و لکن رافع حدث نیستند، مثل وضو زن مستحاضه و وضوی انسان مبطون و یا کسی که در شرایط تقیه به سر می برد و باید به شیوه مخالفین وضو بسازد، که این وضوها مبیح نمازاند، و لکن قدر متیقن این است که: تا این شرائط ویژه و اضطراری حاکم است این وضو سبب اباحه نماز می باشد، ولی آیا پس از رفع این شرائط و بازگشت به حالت اختیار و غیر تقیه نیز این وضو مباح کننده نماز هست یا نه؟ شک داریم. و لذا جای استصحاب عدم ازلی است، اگرچه به نظر مشهور اینجا نیز جای جریان استصحاب وجودی است.

و اگر شما این دو مورد مذکور را از قبیل شک در رافع به حساب آورید بله، این اصل ثالث و حاکمی که درست نمودید جاری می شود. چرا؟ زیرا مذی قبل از شریعت، رافع طهارت نبود و یا یک بار غسل رافع نجاست نبود لکن پس از شریعت شک می کنیم، در این صورت استصحاب عدم رافعیت جاری می شود و لکن جائی برای استصحاب عدم ازلی نیست تا سخن از حاکم و محکوم باشد.

چرا؟ زیرا بر این فرض اصل وجود مقتضی محرز است و یقیناً آن حالت سابقه به قول مطلق نقض شد و شکی در بقاء عدم نمی باشد، تا استصحاب کنیم، چنانکه در سببیت سبب شک نداریم تا استصحاب عدم جاری شود، بلکه به بقاء سببیت یقین داریم و شک ما در وجود رافع و یا رافعیت موجود است.

\*\*\*

و أما ثالثا: فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشئ ٤ رافعا حاكما على هذا الاستصحاب؛ لاین الشك في أحدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شئ ٤ واحد، و هو: أن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهاره. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجی - أعني وجود المزيل و عدمه - لاین الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه الطهاره أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع، إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي بجعل أحد الامرین في حق المكلف غير جار.

ترجمه

### (سومین اشکال شیخ در فرموده نراقی (ره))

#### اشاره

ثالثا: اگر جاری شدن استصحاب عدم در این صورت پذیرفته شود، استصحاب جعل نشدن رافعیت برای شئ ٤ حاکم بر این استصحاب نیست؛ چرا؟ زیرا شک در یکی از آنها مسبب از شک در دیگری نیست؛ بلکه شک در هر دو به یک چیز برمی گردد و آن یک چیز عبارتست از اینکه: در حق مکلف، در این حالت، یا همان حدوث جعل شده است و یا طهارت.

بله، آن سخن در چیزی که اگر شک در موضوع خارجی باشد، یعنی شک در وجود یا عدم مزيل، درست است، چرا که شک در اینکه در حق مکلف در حال شک، طهارت جعل شده است یا حدث، مسبب از شک در تحقق رافع است، مگر اینکه استصحاب با این علم اجمالی به اینکه یکی از آنها در حق مکلف جعل شده جاری نشود.

\*\*\*

\* سومین اشکال جناب شیخ به شبهه نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که به فرض که شکّ در این دو مثال شما از قبیل شکّ در رافع باشد که چنین هم هست، شما نمی توانید اصاله عدم الرافعیه را حاکم بر استصحاب عدم ازلی سببیت وضو و ملاقات قرار دهید. چرا؟ زیرا حاکم و محکوم در موردی است که یک اصل سببی و اصل دیگر مسببی باشد تا بگوئیم اصل سببی بر اصل مسببی حاکم است.

اما هیچ یک از این دو شکّ در ما نحن فیه، مسبب از شکّ دیگر نمی باشد. یعنی:

- نه شکّ در رافعیت و عدم آن مسبب از شکّ در سببیت بعد المذی است.

- نه این شکّ مسبب از آن شکّ است.

بلکه هر دو شکّ در عرض هم بوده و متلازمان اند و هر دو مسبب از سبب واحدی هستند و آن سبب واحد این است که:

- مکلف نمی داند که بعد از خروج مذی، طهارت در حقّ او مجعول است یا حدث؟

- اگر طهارت در حقّ او مجعول باشد، پس جای استصحاب عدم سببیت نیست.

- اگر حدث در حقّ او مجعول باشد، پس جای اصل عدم رافع نمی باشد.

\* در تنظیم مطلب مثال بزنید؟

مثل گرما و روشنائی در جهان که هر دو مسبب از طلوع خورشیداند و هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد.

\* غرض شیخ از (نعم، یستقیم ذلک ...) چیست؟

این است که: بله، جریان حاکم و محکوم در شبهات موضوعیّه قابل قبول است اگرچه در شبهات حکمیّه مورد قبول واقع نشد، فی المثل: شما رفتید و وضو گرفتید و متطهر شدید و یقین دارید به بقاء طهارت تا حدوث بول، و مذی ناقض آن نیست. پس شکّ شما شکّ در حکم نیست، بلکه شکّ شما در اینست که بولی خارج شده یا نه؟ آیا ما خرج بول است و یا رطوبت دیگر؟

در اینجا می توان گفت که شما:

۱- يك استصحاب وجودی داريد كه طهارت قبل از خروج اين آب است.

ص: ۵۸۸

۲- و یک استصحاب عدمی دارید، چرا که قبل از وضو طهارت داشتید و لکن اکنون نمی دانید که طهارت دارید یا نه؟

در نتیجه: دو استصحاب وجودی و عدمی، علی القاعده تعارض و تساقط. منتهی در اینجا اصل حاکمی که اصل عدم حدوث مانع و یا مانعیت حادث باشد در کار است. به عبارت دیگر اصل عدم حدوث در اینجا مزلیت حادث است که بر استصحاب عدمی حاکم است، چرا که شک در بقاء عدم ازلی یعنی حدث، مسبب است از شک در اینکه این رطوبت مانعیت دارد یا نه؟ و لذا تا اصل سببی جاری است، نوبت به مسببی نمی رسد.

\* غرض از (الّا انّ الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالی ...) چیست؟

این است که اصلین جناب نراقی و تعارض و تساقط در همین مورد اخیر هم غیر قابل قبول است. چرا؟ زیرا که شمای مکلف اکنون علم اجمالی دارید که پس از خروج رطوبت مشکوکه یا در حقتان حدث مجعول است و یا طهارت.

بنا بر قول مشهور با وجود این علم اجمالی، اصول عملیه جاری می شوند و لکن به برکت همین علم اجمالی، تعارض بالعرض پیدا شده، تساقط می کنند اما به نظر ما که شیخ انصاری هستیم و به نظر کثیری از متأخرین، به محض اینکه علم اجمالی برای شما پیدا می شود دیگر اصلین جاری نمی شود تا نوبت به تعارض برسد. چرا؟ زیرا موضوع اصول عملیه شک و عدم العلم است، با آمدن علم اعم از اینکه اجمالی و یا تفصیلی باشد، مجرائی نخواهد داشت.

پس جناب نراقی سخنان شما به هیچ وجه قابل قبول نیست.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با شبهه نراقی در اینجا چیست؟

اولاً: از ذکر شبهه مرحوم نراقی در این بحث انتقاد فرموده می گوید ذکر سخنان فاضل نراقی در دنباله این بحث نامناسب است. چرا؟ زیرا اشکال نراقی تنها تعارض استصحاب وجودی با عدمی در احکام پس از گذشتن زمانی که ظرف برای واجب یا وجوب است.

و لذا شبهه ایشان مربوط به شبهه ای که در زمان و امور زمانیه است نمی باشد.

خلاصه اشکال را چنین تقریر فرموده است که: استصحاب وجوب دائماً با استصحاب عدم ازلی و اصلی در احکام معارض است، چه احکام تکلیفی باشد یا وضعی.

پس استصحاب وجوب جلوس بعد از ظهر، با استصحاب عدم وجوب جلوسی که دارای قید بعد از ظهر بودن است، معارض است. چرا؟ زیرا عنوان (جلوس - نشستن) که دارای قید بعد از ظهر بودن است، از عنوان هایی است که ممکن است مستقل در حکم باشد. این عنوان در ازل محکوم



به وجوب نبوده است؛ پس عدم وجوب ازلی استصحاب می شود و با استصحاب وجوب جلوس پیش از ظهر که ثابت بوده است، معارضه می کند.

اشکال متصل نبودن زمان شک به یقین نیز چنین دفع شده است: قبل از آمدن روز جمعه، شک و یقین، هر دو وجود داشتند و یکی متصل به دیگری بوده است.

سپس امام خمینی می فرماید: این پاسخ نراقی از اشکال مجمل و یا مخدوش است، و بیان تحقیق در پاسخ این است که گفته می شود: زمان شک، با یقین نسبت به این موضوع که مقید به پیش از ظهر بودن است، متصل می باشد؛ چرا که قبل از وجود پیدا کردن حکم از طهارت شارع، یا پیش از بالغ شدن مکلف، واجب نبودن آن معلوم بوده؛ و پس از وارد شدن حکم و بالغ شدن مکلف مورد شک قرار گرفت است؛ حتی نسبت به پیش از ظهری که ظرف وجوب، خود جلوس و نشستن است.

به عبارت دیگر، آنچه میان زمان شک و یقین فاصله ایجاد کرده، همان علم به وجوب نشستن است، نه وجوب نشستن که مقید به بعد از ظهر است؛ و آنچه که ضرر دارد دومی است و نه اولی؛ اولی منافاتی با شک به وجوب جلوس مورد تقید ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه قبل از ورود دستور شارع، وجوب نشستن، پیش از ظهر بوده است، و وجوب نشستن دارای قید (بعد از ظهر بودن) می باشد، معلوم العدم بوده است؛ پس از ورود دستور شارع، دارای قید بعد از ظهر، حتی در ظرف علم به وجوب نشستن پیش از ظهر، مورد شک قرار گرفته است؛ چرا که منافاتی میان آنها نیست. پس استصحاب وجوب نشستن و عدم وجود، دارای قید می شوند، و با همدیگر تعارض می کنند.

\* نظر امام خمینی (ره) در رابطه با پاسخ شیخ انصاری از شبهه نراقی چیست؟

به بخشی از پاسخهای شیخ به شبهه نراقی انتقاد کرده اند، لکن در ابتدا اشکال شیخ به جناب نراقی را دو اشکال دانسته و سپس خلاصه اشکال اول شیخ را چنین تقریر فرموده است:

۱- اگر زمان ظرف برای نشستن، گرفته شود، استصحاب عدم جاری نمی شود، چرا که هرگاه عدم به وجود منقلب شود، و وجود مردد میان در قطعه خاصی از زمان و بودن بیشتر از آن قطعه زمان باشد، و فرض گردد که حکم شارع به اینکه (متیقن در زمانی را باید ابقاء کرد) پذیرفته شد، وجه و دلیلی برای اعتبار استصحاب عدم پیشین نیست. حاصل سخن اینکه: عدم با مطلق وجود شکسته شده؛ درحالی که به مقتضای دلیل های استصحاب، حکم به استمرار آن وجود شده است، و لذا استصحاب عدم جاری نمی شود.

۲- و اگر زمان، قید برای حکم یا متعلق آن قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جاری نمی شود؛ چرا که نشکستن وجود مقید، مستلزم شکستن مطلق نیست، و اصل عدم شکستن است.

حضرت امام خمینی (ره) در ادامه می فرماید: رأی منصفانه این است که: این اشکال بر نراقی وارد نیست، زیرا فرض قید بودن زمان برای نشستن و یا برای حکم یعنی وجوب، در کلام نراقی نیست و در مدعای ایشان دخالتی ندارد. چرا؟ زیرا ادعای نراقی تعارض دائمی استصحاب وجود با عدم است؛ ادعای ایشان جریان دائمی استصحاب وجود نیست تا بر او اشکال شود که گاهی استصحاب وجود جاری نمی شود. جاری نشدن استصحاب وجودی در جایی است که زمان، قید قرار گرفته باشد و این نظیر این ادعاست که استصحاب مسببی دائما محکوم استصحاب سببی است، که مدعی جاری شدن دائمی دو استصحاب نیست، بلکه مدعی این است که: برفرض جاری شدن دو استصحاب، یکی از آن ها محکوم است.

بطور کلی منظور ایشان جایز نبودن تمسک به استصحاب برای اثبات احکام است. چرا؟ زیرا برفرض جاری شدن آن، با استصحاب عدم ازلی و اصلی که برای عنوان مقید به زمان که از طرف حکم متأخر است، ثابت می باشد.

پس جاری نشدن استصحاب وجودی منافاتی با ادعایش ندارد.

و اما برفرض ظرف بودن زمان، جاری شدن استصحاب عدم ازلی برای عنوانی که دارای قید است، از اموری است که مانعی از آن نیست، چرا که موضوع دارای قید، غیر از موضوعی است که قید نداشته باشد.

پس ثابت بودن وجوب برای نشستن، نقض واجب نبودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) است، زیرا ممکن است خود نشستن واجب باشد، و نشستن دارای قید (واجب) نیست.

بطور کلی عنوان نشستن به نحو اطلاق، غیر از نشستن دارای قید به زمان است، پس حکم متعلق، نقض برای مقید، از آن جهت که مقید است نمی باشد.

سپس امام خمینی (ره) اشاره به گفتار جناب شیخ کرده می فرماید: اینکه شیخ انصاری می فرماید که حکم شارع به اینکه آنچه در زمانی یقینی بوده، باید آن را ابقاء نمود و این حکم را دافع برای استصحاب عدم ازلی و اصلی قرار داده است، کلام غریبی است. چرا؟ زیرا این گفتار بیان استصحاب وجودی است که با استصحاب عدم ازلی معارض است و قبول جریان استصحاب وجودی، موجب حکم به تقدم آن بر استصحاب عدم ازلی نمی شود مگر اینکه مراد شیخ حکومت

استصحاب وجودی بر عدمی باشد و لکن این احتمال مخالف ظاهر گفتار ایشان است. چرا؟ زیرا حکومت، تنها پس از فرض جاری شدن استصحاب محکوم فی نفسه است؛ درحالی که ایشان مدعی متصل نبودن زمان شک به یقین در استصحاب عدم ازلی است با اینکه بر فرض شکسته شدن عدم، استصحاب جاری نمی شود؛ حتی اگر تسلیم حکم شارع که (باید آنچه در زمانی یقینی بوده را ابقاء کرد) نشود.

پس: کلام ایشان خالی از خلل، بلکه تناقض نیست. (۱)

\* پاسخ تحقیقی امام خمینی (ره) به شبهه فاضل نراقی چیست؟

این است که گفته شود: از فرض معارضه استصحاب وجودی و عدمی، عدم معارضه میان آنها لازم می آید، چرا که معارضه میان دو اصل، صرفاً در صورتی تحقق می یابد که موضوع حکم آنها یکی باشد، و یکی از اصلها مقتضی حکمی باشد که با حکم اصل دیگر منافات داشته باشد.

بله، گاهی معارضه عرضی می باشد، چنانکه معارضه در اطراف علم اجمالی عرضی است.

و لکن مراد ما در مقام بحث، همان معارضه ذاتی است که باید وحدت موضوع، بلکه بقیه وحدت ها که معارضه بستگی به آنها دارد، وجود داشته باشد.

در این صورت می گوئیم: در استصحاب وجودی و عدمی یا موضوع یکی است یا یکی نیست:

۱- بنا بر اولی میان آنها معارضه واقع می شود، اگر فرض شود که هر دوی آنها جاری می شوند، لکن فرض وحدت موضوع، موجب سقوط یکی از آنها می شود. چرا؟ زیرا موضوع یا خود نشستن است که استصحاب عدمی در آن جاری نمی شود، چرا که واجب نبودن نشستن با واجب بودن آن، که برایش پیش از ظهر ثابت است، شکسته شد.

پس میان شک و یقین اتصال وجود ندارد، و نشستنی که دارای قید بعد از ظهر است، استصحاب وجودی در آن جاری نمی شود؛ برای اینکه یقین به واجب بودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) وجود ندارد.

۲- و بنا بر دومی، به اینکه مفاد و معنای یکی از دو اصل، ثابت بودن وجوب برای خود نشستن باشد؛ و مفاد اصل دیگر، واجب نبودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) باشد، منافاتی میان آنها نیست، چرا که ممکن است قطع حاصل شود به اینکه نشستن بعد از ظهر، از حیث اینکه نشستن است واجب باشد.

ص: ۵۹۲

یعنی خود نشستن، تمام موضوع برای واجب بودن باشد، و نشستن دارای قید بعد از ظهر واجب نباشد، به گونه ای که (نشستن) بخشی از موضوع باشد و بخش دیگر قید (بعد از ظهر بودن) آن باشد.

چنانکه انسان از حیث اینکه ناطق است، تمام موضوع است، نه از حیث اینکه راه می رود، و یا قامت مستقیم دارد؛ لذا صحیح است گفته شود: انسان از حیث اینکه راه می رود و قامت مستقیم دارد، ناطق نیست، بلکه از حیث خود انسان بودن ناطق است.

در آنچه ما در آن بحث می کنیم صحیح گفته شود: نشستن بعد از ظهر از حیث نشستن واجب است، و از حیث داشتن قید بعد از ظهر بودن واجب نیست.

این حکم برمی گردد به اینکه نشستن، تمام موضوع باشد و نه بخشی از موضوع. گفته نشود:

مطلق هر گاه واجب باشد، اطلاق آن مقتضی واجب بودن نشستن در تمام حالت ها است؛ که از جمله این حالت ها نشستن بعد از ظهر است، پس معارض می گردد، چرا که نشستن بعد از ظهر واجب نیست.

پاسخ داده می شود: معنای اطلاق مطلق این است که: نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن بعد از ظهر است واجب است، بلکه معنایش این است که نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن است واجب است.

پس منافاتی میان واجب بودن نشستن بعد از ظهر، از آن حیث که نشستن است، و واجب نبودن آن از این حیث که دارای قید بعد از ظهر بودن است، نمی باشد، چنانکه روشن و واضح است.<sup>(۱)</sup>

ص: ۵۹۳

\* جناب شیخ استصحاب را تعریف کردید به ابقاء ما کان، شریفه (من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه) را دلیل بر آن آوردید. هم از تعریف استصحاب و هم از ادله استصحاب بدست آوردید که در استصحاب شک در بقاء شرط است بفرمائید بقاء یعنی چه؟ عنوان بقاء به چه جایی اطلاق می شود؟

به جایی که عین الموجود السابق، در زمان لا حق استمرار داشته باشد.

\* منظورتان چیست؟

این است که ما استصحاب را در امور مستقره می توانیم جاری کنیم، چرا که بقاء در امور مستقره معقول است. فی المثل: زیدی وجود داشت، اکنون شک داریم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء آن را. چرا؟ بخاطر اینکه زید از امور مستقره است.

\* آیا در امور جاریه استصحاب جاری می شود؟

باتوجه به معنایی که برای بقاء ذکر کردیم، خیر در امور جاریه استصحاب جاری نمی شود چرا که انسان هیچ گاه شک در بقاء امور جاریه برایش پیدا نمی شود. چرا؟ زیرا در امور جاریه، همیشه تجدد امثال وجود دارد و نه استمرار عین الموجود السابق فی زمان اللاحق.

و لذا در جایی که تجدد امثال است، بقاء معنا ندارد تا اینکه استصحاب جاری شود.

\* مرادتان از امور جاریه چیست؟

۱- زمان ۲- زمانیات ۳- آنچه مقید به زمان است.

زمان مثل: شب، روز، شهر، سنه و ...

فی المثل: شب عبارتست از هزاران آنات مظلومه ای که در کنار هم ردیف شده و تشکیل شب می دهند، این آنات از امور جاریه اند و نه از امور مستقره، چرا؟ زیرا هر آنی یوجد و یعدم، دوباره آنی یوجد و یعدم و هکذا ...

به عبارت دیگر: شب مستمر است در آنات مظلومه ای که در یکجا مستقر و مجتمع نیستند بلکه همه اش تجدد امثال است.

\* حال سؤال این است که وقتی شما در بقاء شب شک می کنید، شک شما در بقاء ما کان است یا در

## حدوث و تجدد امثال؟

قطعا در حدوث و تجدد مثل است و نه در استمرار عين الموجود السابق، چرا که محال است، آن لا حق بقاء آن سابق باشد، چرا که آن سابق یعدم، و لذا استمرار در اینجا معنا ندارد.

۲- و اما زمانیات: اگرچه غیر از زمان اند و لکن در طی زمان و به تدریج یوجد و یعدم. مثل:

آمد و رفت حروف یکی پس از دیگری در هنگام تکلم که یک حرف می آید و می رود، حرف دیگر حادث می شود، و لذا حرف قبلی شما، استمرار ندارد در حرف بعدیتان بلکه کلمات شما همچون آنات فی اللیل، یکی پس از دیگری می آیند و می روند.

فی المثل می گوئید: دقایقی پیش فلانی را در حال تکلم و سخنرانی دیدم، نمی دانم اکنون که یک چهارم ساعت گذشته است باز هم در حال تکلم است یا نه؟

این شک شما در حقیقت شک در حدوث امثال است و نه شک در بقاء.

۳- و اما در امور مقید به زمان، یعنی اموری که زمان خاصی قید آنها شده است، نیز مطالب چنین است، چرا که صوم یوم الجمعه با صوم یوم الخمیس فرق دارد و به تعبیر دیگر یوم الجمعه نسبت به یوم الخمیس، تجدد مثل است و نه بقاء آن.

حال همان طور که خود یوم الجمعه غیر از یوم الخمیس است، صوم مقید به یوم الجمعه نیز غیر از صوم مقید به یوم الخمیس است.

و لذا اگر در این گونه امور نیز شک کنید شک شما شک در حدوث مثل است و نه شک در بقاء.

\* جناب شیخ حاصل کلام چیست؟

این است که: سه فصل در اینجا باید تشکیل دارد، یکی در زمان، یکی در زمانیات، یکی هم در امور مقید به زمان، و بررسی نمود که در کدامیک از این امور استصحاب جاری می شود.

\* آیا به هنگام شک در زمان، استصحاب جاری می شود یا نه؟

خیر، استصحاب در خود آن آنی که در آن شک داریم صحیح نمی باشد، چرا که این آن حالت سابقه ندارد تا بشود در آن استصحاب جاری بشود، فی المثل اگر بگوئید:

۱- نمی دانم که این آن حاضر که در آن هستم شب یا روز؟ نمی توانید نسبت به این آن حاضر استصحاب جاری کنید و بگوئید: هذا الآن کان لیلا- و یا به تعبیر دیگر این آن حاضر از قدیم الایام شب بود، پس اکنون هم شب است، خیر این استصحاب غلط است. چرا؟ زیرا این آن حاضر اصلا سابقه هستی ندارد و پس از رفتن آن سابق، حادث شده است.



\* و لکن جناب شیخ برخی از حضرات طرقي را برای استصحاب زمان ارائه کرده اند؟ به دو طریق از این طرق اشاره و هریک را بیان بفرمائید؟

۱- یکی طریق این است که بگوئیم: درست است که شب عبارتست از هزاران آنات مظلّمه متحده و لکن به نظر عرف، شب امر واحدی است و یا روز یک امر واحد مستمرّ است و هکذا ...

به عبارت دیگر: عرف در امور متعدده و متجدده، اعتبار وحدت می کند و هریک از این امور را شیء واحد به حساب می آورد. فی المثل:

۱- بدن انسان از میلیاردها جزء تشکیل شده است و لکن یک شیء واحد حقیقی است و وحدت حقیقیه دارد.

۲- شب که متشکل از هزاران آنات مظلّمه و متجدده است وحدت اعتباریه داشته و به لحاظ عرف امر واحد است.

\* جناب شیخ قبل از پرداختن به اصل پاسخ بفرمائید مراد از (حدوث کلّ شیء بقاء کلّ شیء و ارتفاع کلّ شیء بحسبه) چیست؟

این است که هر چیزی به حسب خودش و نحوه وجودش دارای حدوث، بقاء و ارتفاع است.

فی المثل:

۱- اموری که دارای وحدت حقیقیه هستند، حدوثشان به این است که مجموعه اش حادث شود، مثلاً وجود انسان با تحقق جمیع اجزایش محقق می شود، بقاء او نیز به بقاء اجزایش می باشد، ارتفاعش هم با از بین رفتن تمام اجزایش می باشد.

۲- امّا اموری که دارای وحدت اعتباریه هستند، وجود و تحققشان به حدوث جزء الأول است، یعنی به محض اینکه اولین جزء آن حادث شد، به نظر عرف آن شیء حادث می شود. یعنی اولین آن شب که رسید، عرف می گوید شب وجود گرفت، و سپس آن دوّم بقاء و آن سوّم بقاء، ...

ارتفاع شب نیز با مرتفع شدن آخرین جزء از آنات آن است و هکذا ...

بنابراین: در امور قارّه و یا مستقره یک جور حدوث و بقاء متصوّر است و در امور اعتباریه جور دیگری از حدوث و بقاء.

الحاصل: وقتی حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد، استصحاب شب اشکالی ندارد منتهی اصل مثبت است و اصل مثبت حجّیت نیست.

\* ولی جناب شیخ برخی اصل مثبت را حجّت می دانند؟



بله، اگر کسی اصل مثبت را حجت بداند، استصحاب شب یا روز عیبی ندارد. می تواند فی المثل لیل را استصحاب بکند و بگوید هذا الآن که من در اینکه جزء شب است یا جزء روز در آن شک دارم، من آنات اللیل، و هر اثری را که شب دارد بر آن مترتب کند، مثلاً به خوردن سحری ادامه دهد، شروع به نماز صبح نکند و ...

البته کسانی که اصل مثبت را حجت دانسته اند خود بر دو گروه اند:

۱- عده ای اصل مثبت را مطلقاً حجت می دانند، یعنی آن اثر عقلی و یا عادی که بین المستصحب و اثر شرعی واقع می شود چه جلیه باشد و چه خفیّه، مانع از اجرای استصحاب نیست. به عبارت دیگر: شما استصحاب را جاری بکنید، بواسطه این استصحاب واسطه را که یک امر عقلی و یا یک امر عرفی است اثبات بکنید، این واسطه چه جلیه باشد و چه خفیّه، اثر شرعی را بر مستصحب مترتب کنید، هیچ اشکالی ندارد.

\* در تبیین واسطه جلیه و خفیّه مثال بزنید؟

۱- واسطه جلیه مثل اینکه بگوئید: زید ۵۰ سال پیش وجود داشت، اکنون شک دارم که آیا هنوز زنده است یا نه؟ استصحاب می کنید وجود زید را، اثر عقلی این استصحاب شما این است که: زید الآن پیرمردی شده است و پیرمرد بودن دارای آثار است. چرا؟ زیرا ۵۰ سال پیش که وجود داشت جوانی مثلاً ۲۵ ساله بود، حال که حیات او را استصحاب می کنید، بعلاوه ۵۰ سال، ۷۰ ساله است.

حال این پیرمرد بودن که اثر عقلی آن استصحاب است دارای اثر شرعی است و لذا می گوئیم يجب اکرامه.

پس: اول حیات زید استصحاب شد، پس، پیرمرد بودن او اثبات شد که این پیرمرد بودن یک امر جلیّ است و نه خفیّ.

۲- واسطه خفیّه مثل اینکه:

۱- جسمی با جسم دیگر ملاقات کرده و حال آنکه احد المتلاقیین نجس بوده است.

۲- یکی از متلاقیین هم از قبل رطوبت داشته است که البته فرقی نمی کند ملاقی باشد یا ملاقی.

حال سؤال این است که آن یکی که پاک بوده است در اثر این ملاقات نجس شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء رطوبت را در احد المتلاقیین و حکم می کنیم به اینکه فتنجس.

\* حال سؤال این است که شما که استصحاب می کنید بقاء رطوبت را در احد المتلاقیین و نتیجه می گیرید اثر شرعی را که تنجس باشد، این اصل مثبت هست یا نه؟

بله، ما که استصحاب می کنیم رطوبت را بخاطر این است که اثبات بکنیم اثر عقلی و یا عادی آن یعنی سرایت را بدین معنا که: رطوبت بود، اکنون هم هست، پس نجاست جسم نجس بخاطر وجود رطوبت سرایت کرده به جسم طاهر، وقتی نجاست سرایت کرد، آن جسم طاهر هم می شود، نجس.

حال: این سرایت یک واسطه خفیه است، بدین معنا که عرف متوجه این سرایت نمی شود و لکن تا شما اسم رطوبت، احد المتلاقیین را آورده می گویی باقی بوده است، ذهن منتقل می شود به تنجس.

خلاصه اینکه: برخی اصل مثبت را حجت می دانند چه واسطه خفیه باشد و چه جلیه، و لذا به عقیده این حضرات، استصحاب در شب و روز بلاشکال است، چگونه؟ بدین نحو که استصحاب می کنند بقاء شب را، و اثبات می کنند که هذا الآن من آفات اللیل و در نتیجه اثر شرعی را که یجوز الافطار و یا لا یجوز الافطار باشد را بر آن مترتب می سازند.

۲- برخی هم اصل مثبت را حجت نمی دانند مگر در صورتی که واسطه خفیه باشد و نه جلیه، مثل مثال قبل در رطوبت احد المتلاقیین.

فهدا در ما نحن فیه می گویند: استصحاب بقاء شب و روز عیبی ندارد چونکه واسطه خفیه است، پس هذا الآن من آفات اللیل.

به عبارت دیگر می گویند: شب بودن، اکنون شک دارم که آن حاضر از اجزاء شب است تا شب باقی باشد یا از اجزاء روز؟ استصحاب می کنم بقاء شب را و نتیجه می گیرم که فلا یجوز صلاه الصبح.

\* جناب شیخ حاصل مطلب را بفرمائید؟

به نظر ما، استصحاب در خود زمان صحیح نیست، مگر از طریق توجیهاتی که گذشت، چنانکه استصحاب در خود امر مشکوک هم صحیح نیست چونکه حالت سابقه ندارد، در مجموع هم استصحاب جاری نمی شود چون از قبیل کلی قسم ثالث است مگر با توجیه و اعتبار وحدت و بحساب آوردن آفات شب و یا روز بعنوان یک امر واحد، که البته عیش این است که اصل مثبت است و حجت نیست.

بله، از نظر کسانی که اصل مثبت را حجت می دانند چه مطلقاً و چه با واسطه خفیه استصحاب در زمان و اثبات واسطه عقلیه و رسیدن به اثر و نتیجه شرعیه عیبی ندارد.

\* جناب شیخ باتوجه به اینکه جریان استصحاب در اینجا هم نیاز به توجیه دارد، هم پس از توجیه اصل مثبت است آیا در باب زمان راهی وجود ندارد که نیازمند این توجیهات و تصرفات دردرساز باشد؟

چرا اتفاقاً در باب زمانیات استصحاباتی وجود دارد که نیاز به این توجیهات هم ندارد و لکن اصل باز هم مثبت است، فی المثل:

۱- شما شك می کنید که روز باقی است یا نه؟ چرا به سراغ استصحاب روز بروید که نیازمند این همه توجیه باشد، نه از همان اول بروید به سراغ استصحاب عدمی. و استصحاب بکنید عدم غروب را. یعنی: اصل این است که غروب نشده است، پس روز باقی است. فلا- يجوز الافطار، منتهی مشکل مطلب این است که این هم اصل مثبت است. چرا؟ زیرا وقتی می گوئید غروب نشده است باید بگوئید که پس روز است و روز ادامه دارد. و یا فی المثل می گوئید: شك دارم که صبح شده است یا نه؟ الاصل عدم طلوع الفجر، پس شب ادامه دارد و يجوز الأكل. و این نیز اصل مثبت است.

\* جناب شیخ نظر شما در اینجا چیست و چه باید کرد؟

به نظر ما اولی این است که استصحاب را در خود زمان جاری نکنیم بلکه در خود احکام شرعیه جاری بکنیم. چرا؟ زیرا وقتی شما شك می کنی که آیا شب داخل شده است یا نه و یا شك می کنی که آیا روز تمام شده است یا نه؟ این شك تو برای چیست؟

برای این است که می خواهی بینی که آیا حق افطار داری یا نه؟ حق دخول فی الصلاه داری یا نه؟ پس بهتر است که: استصحاب بکنی عدم جواز افطار را و بگو:

۱- تاکنون که افطار جایز نبود، اکنون هم جایز نیست، و یا تا به حال که دخول فی الصلاه جایز نبود، اکنون هم جایز نمی باشد، و اجرای استصحاب بدین صورت خالی از دردسر است.

\* جناب شیخ در حدیث شریف فرمود: اليقين لا تنقض بالشك سپس فرمود: صم للرؤية و أفطر للرؤية.

در اینجا روزه و افطار هر دو متفرع شده است بر رؤیت هلال شعبان و رؤیت هلال رمضان، و لذا ظاهراً مراد حضرات استصحاب است، این چگونه استصحابی است، آیا استصحاب زمان است یا

بله، ظاهر مطلب نشان می دهد که مراد امام استصحاب خود زمان است، یعنی:

- وقتی شک می کنی که آیا شعبان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء شعبان را تا رؤیت.

- و یا وقتی شک می کنی که آیا رمضان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء رمضان را.

- تا کی؟ تا رؤیت.

\* پس شما می فرمودید که استصحاب در زمان درست نیست، و حال آنکه صم للرؤیه و افطر للرؤیه استصحاب زمانی است؟

بله، ظاهرش استصحاب زمان است و لکن می توان گفت که شاید مراد امام علیه السلام استصحاب احکام است.

می شود گفت: صم للرؤیه، یعنی استصحاب بکن عدم وجوب صوم را تا رؤیت هلال رمضان.

از آن طرف هم استصحاب بکن وجوب صوم را تا رؤیت هلال شوال.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

به نظر ما این شبهه پیش می آید که: اگر امام علیه السلام استصحاب احکام مرادشان باشد، کار بسیار مشکل است فی المثل: اگر مراد امام علیه السلام در افطر للرؤیه مراد استصحاب حکمی یعنی وجوب صوم باشد تا هلال رؤیت شود، برای ما مشکل پیش می آید. چرا؟ زیرا اگر ما شک کنیم که آیا امروز ماه رمضان است یا اینکه رمضان تمام شده است، این سؤال پیش می آید که اینجا جای استصحاب وجوب صوم است یا جای اجرای اصل براءت؟ چرا؟ زیرا که شک من در این است که:

آیا ماه رمضان ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ و به عبارت دیگر این اقل و اکثری که من در آن شک دارم استقلالی است یا ارتباطی؟

خواهید گفت استقلالی است می گوئیم در اقل و اکثر استقلالی اصل براءت جاری می شود.

به عبارت دیگر: صوم رمضان ۳۰ روز است و صوم در هر روز یک واجب مستقل است، حال ۲۹ روز آن برای من متیقن است، و لکن روز سی ام اش مشکوک است.

پس: شک ما در اقل و اکثر استقلالی است و اقل و اکثر استقلالی هم مجرای اصاله البراءه است و نه جای استصحاب وجوب صوم.

بدین خاطر است که ما می گوئیم مشکل است که نظر امام در افطر للرؤیه استصحاب وجوب صوم باشد.

\* پس راه چاره چیست؟

این است که بگوئیم: لا بد مراد امام، استصحاب موضوع بوده است، و نه استصحاب حکم، یعنی شاید مراد امام این بوده است که استصحاب بکن بقاء رمضان را تا اینکه روزه بر تو واجب باشد. فی المثل: اگر در اوّل رمضان ما شک کنیم که آیا ماه رمضان شده است یا نه؟ و به تعبیر دیگر آیا روزه واجب شده است یا نه؟

در صورتی که مراد امام علیه السّلام از صم للرؤیه، استصحاب باشد، می شود استصحاب عدم وجوب است تا اینکه هلال رمضان را رؤیت کنی. یعنی: روزه واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

الحاصل: اگر مراد امام در اینجا استصحاب حکمی باشد، چه در اوّل رمضان باشد چه در آخر رمضان استصحاب حکمی اشکال دارد. و لذا بعدی ندارد که بگوئیم مراد امام علیه السّلام استصحاب موضوعی بوده است.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب در زمانیات چیست؟ فی المثل: اگر بگوئیم فلان آقا نیم ساعت پیش مشغول تکلم بود، اکنون شک داریم که آیا هنوز هم مشغول تکلم است یا نه؟ آیا می توانیم بقای تکلم را استصحاب کنیم؟

به نظر ما چنین استصحابی مشکل است، چرا که اجرای استصحاب در فرد الاخیر است و حال آنکه شک شما نیز در حدوث همین فرد الاخیر است، و نه در بقاء آن.

\* پس در کجا باید استصحاب جای کنیم؟

در کلی تکلم جاری کنید، چرا که کلی تکلم در اینجا با شب در امثله قبلی متفاوت است شب یک کلّ است که متشکل از اجزاء است و لکن تکلم کلی است و نه کلّ. و هر کلمه ای که از دهان آن سخنران صادر می شود، فردی از افراد کلی تکلم است.

فی المثل می گوئید: تکلم بود، اکنون شک دارم که آیا هنوز هم تکلم هست یا نه؟ بله تکلم هست.

\* این استصحاب کدام نوع از استصحاب کلی است؟

استصحاب کلی نوع سوم مع تبادل الافراد است که در مثال گفته شد که: زید از بین رفته است، نمی دانم که آیا عمر جایگزین شده است یا نه؟ که در آنجا گفته شد استصحاب کلی قسم

سوّم مع تبادل الافراد جایز نیست.

پس: نه در فرد می شود استصحاب جاری نمود چرا که فرد در اینجا سابقه ندارد و نه در کلی می شود استصحاب جاری کرد چون کلی قسم ثالث غیر مجوز است.

\* پس جناب شیخ چه باید کرد؟

با توجیهاتی می شود در اینجا نیز استصحاب جاری نمود که یکی از این توجیهات در بحث زمان گفته شد و آن این بود که: مجموع تکلمات یک ساعته را امر واحد اعتبار کنیم، چنانکه در آنجا مجموع آنات را به عنوان شب و شیء واحد اعتبار کردیم.

\* چه تفاوتی در این دو اعتبار وجود دارد؟

در بحث شب مجموع اجزاء را واحد اعتبار می کردیم، در بحث تکلم، مجموع افراد را واحد اعتبار می کنیم.

خلاصه اینکه: در اینجا با اعتبار وحدت بین افراد تکلم، استصحاب می کنیم کلی تکلم را، مشکلی هم پیش نمی آید، چونکه اصل مثبت هم نیست.

به عبارت دیگر: وقتی در این گونه امور وحدت را اعتبار کردیم می شود از نوع کلی قسم اوّل و استصحاب کلی مثلا وجود تکلم بلاشکال بوده و اصل مثبت هم نمی باشد چرا که خودش دارای اثر است.

\* اگر استصحاب را در اینجا برنگردانیم به استصحاب کلی قسم اوّل چه؟

می توانید آن را برگردانید به استصحاب کلی قسم ثالث، آن هم از قبیل اختلاف در مراتب، چرا که استصحاب در این بخش هم مشکل نداشت. فی المثل: جسمی بود بسیار سیاه، این سیاهی تبدیل شده است به سیاهی کم رنگ و یا رنگ خاکستری و عرف می گوید این سیاهی کم رنگ همان سیاهی است. اگرچه به دقت عقلیه این تغییر است و موجب تبدل می شود و لکن به نظر عرف موجب تبدل نیست.

الحاصل: در اینجا نیز با اینکه هر یک از کلمات و عبارات در جریان سخنرانی و تکلم غیر از دیگری است و لکن عند العرف واحد بوده، استمرار دارد و تبدل نمی باشد، و چنانچه آن را از نوع کلی قسم ثالث بحساب آوریم از مواردی است که استصحاب در آن را جایز دانستیم.

\* امّا جناب شیخ اینکه گفته شد که هم در زمان و هم در زمانیات باید وحدت اعتبار شود، برمی گردد به استصحاب کلی قسم اوّل، که استصحاب آن بلامانع است: فی المثل:

۱- شب بود، شک دارم و نمی دانم که آیا اکنون هم شب است یا نه؟ استصحاب کن شب را. و یا فی المثل: زیدی در حال تکلم بود، نمی دانم هنوز هم در حال تکلم است یا نه؟ استصحاب کن تکلم را.

حال بفرمائید معیار و میزان این اعتبار وحدت چیست؟ و چه مقدار را می شود واحد اعتبار نمود؟

۱- این معیار در زمان مشخص است، چرا که اعتبار وحدت بین اجزاء شب یا بین اجزاء روزه یا بین اجزاء ماه و .. و این عرفا مشخص است.

۲- در زمانیهات که یک امر زمانی به تدریج صادر می شود، مقدار غرض و یا داعی واحد، موجب واحد اعتبار کردن آن مقدار فعل صادر شده می شود. فی المثل:

۱- واعظ بالای منبر قرار گرفته و به داعی و انگیزه شهادت و یا موت فلان شخص مشغول وضع و خطابه است، یعنی: اگر این واعظ به مقدار ۱۰۰ دقیقه حول این انگیزه صحبت کند، شما می توانید این صحبت ۱۰۰ دقیقه ای را یک امر واحد اعتبار کنید.

لکن اگر قرار است که این واعظ در همان شب در چهار منبر و به انگیزه های مختلف در هر منبر ۵۰ دقیقه صحبت کند، شما نمی توانید چهار سخنرانی او را امر واحد بحساب آورید، چرا؟

زیرا هریک از این سخنرانیها انگیزه و داعی مخصوص به خود دارد، و برای خود امر واحد است.

حال بناء علی هذا:

۱- زنی که مبتلا به حیض شده و خون می بیند، مادامی که مبتلا به دم هست، اگر شک بکند که آیا حائض است یا اینکه حیض او تبدیل شده است به استحاضه؟ می تواند استصحاب بکند بقاء حیض را. چرا؟ زیرا می شود که تمام این جریانات دم را امر واحد بحساب آورد.

حال: علت اعتبار وحدت هم در اینجا داعی واحد، یعنی اقتضای طبیعت زن است که در هر ماه به مدت ۱۰ روز چنین حالتی برای او رخ بدهد.

۲- و امّا زنی که مبتلا به حیض شده است و لکن جریان دم قطع شده، ولی احتمال عودت دارد، آن هم در زمانی که اگر عودت بکند، محکوم به حیض است یعنی از شروع خون تا ده روز.

به عبارت دیگر: ۳ تا ۵ روز از دیدن خون گذشته، خون قطع شده است او شک می کند که آیا حیض است یا نه؟ چرا؟ چون احتمال عودت دارد و چنانچه عودت کند شرعا محکوم به حیض است. و لکن او اکنون شک دارد که آیا فعلا که خون جریان ندارد محکوم به حیض هست یا نه؟

\* جناب شیخ تکلیف این زن چیست؟

می شود گفت که او می تواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ چون علی تقدیر اینکه عودت

ص: ۶۰۳



بکند، او محکوم به حیض خواهد شد، بخاطر اینکه اگر در طول این ۱۰ روز، چندین بار هم جریان خون قطع و وصل شود، عرفا امر واحد و یا به تعبیر دیگر حیض واحد بحساب می آید.

یعنی این انقطاع خون به اعتبار وحدت جریانات خون در این ده روز مخل به حیضیت نیست، استصحاب می کند حیض را و احکام مربوط به آن را بر آن مترتب می کند.

\* چرا این انقطاع مخل به حیض بودن نمی شود؟

بخاطر اینکه جریانات متناوب خون ناشی از یک داعی است، نه اینکه در یک ماه طبیعت دو یا سه داعی برای این امر داشته باشد، خیر، بلکه طبیعت زن تنها ماهی یک بار اقتضای خون دیدن دارد.

\* جناب شیخ اگر زنی شک بکند که یائسه شده است یا نه؟ آیا در صورتی که خونی ببیند محکوم به حیضیت است یا نه؟ آیا می شود استصحاب بکند حیضیت را؟

بعید نیست که روی بیان مذکور بتواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ زیرا: همان طور که در قطعه ای از زمان مثلا یک ماه مبتلا به جریان دم می شود، می تواند تمام جریانات متناوب دم را بخاطر داعی و انگیزه واحد و یا اقتضای طبیعتش واحد اعتبار کند و انقطاع یک یا دو روزه مخل به اعتبار وحدت میان سابق و لاحق نشد، در اینجا نیز انقطاع هایی که در طول عمرش بدان مبتلا می شود بدین معنا که ده روز مبتلا شده، بیست روز قطع گردیده و هکذا در هر سال ۱۲ بار انقطاع از جریان خون برای او حاصل می شود تا ۵۰ سال، این عقب و جلو افتادن ها در اطراف سن یائسگی مخل به اعتبار وحدت نیست؛ و لذا اشکالی ندارد که همه این خون ها را که در طی عمرش می بیند، امر واحد بحساب آورد که در نتیجه انقطاع یک یا دو ماه تا زمانی که قطع به یائسگی ندارد، مخل به اعتبار وحدت در این جریان نمی باشد. و لذا چنانچه دوباره خون ببیند، محکوم به حیضیت است.

یعنی می تواند بگوید: ۴۰ یا ۵۰ سال است که مبتلای به حیض می شده ام، اکنون پس از انقطاع چند ماه دوباره مبتلای به جریان خون شده ام، این خون نیز همان خون حیضیت است و لذا استصحاب می کند ابتلای به حیض را.

\* جناب شیخ رأی منصفانه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها که انسان مطمئن است که مجموعه امر واحد است، استصحاب جاری

می کند.

۲- در برخی از جاها که انسان مطمئن است، مجموعه امر واحد نیست، استصحاب جاری نمی کند.

۳- برخی از جاها که محل شک است و انسان شک می کند که آیا می توان در آن مجموعه وحدت اعتبار نمود، تا بتوان استصحاب جاری نمود یا نه نمی توان وحدت اعتبار کرد باز خود بر دو صورت است:

- گاهی پس از بررسی انسان اطمینان پیدا می کند که می شود وحدت اعتبار مثل سخنرانی شما بر روی فلان منبر به داعی شهادت و یا موت فلان آقا، که اعتبار وحدت کرده، استصحاب جاری می کنیم.

- گاهی هم پس از بررسی مطمئن هستیم که نمی شود وحدت اعتبار نمود مثل چهار سخنرانی شما بر روی چهار منبر در چهار محل به دواعی و انگیزه های مختلفه.

در اینجا اگر در سخنرانی دوم مثلا- شک کردیم، نمی توانیم استصحاب کنیم تکلم را به جهت سخنرانی اول بله، اگر در سخنرانی اول شک کنیم که آیا سخنرانی تمام شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقای تکلم را، چرا که هر چقدر هم که کم باشد یا زیاد، امر واحد بحساب می آید.

\* جناب شیخ آیا در امور مقید به زمان استصحاب جاری می شود یا نه؟ فی المثل: مولا- به عبدش می گوید: صم یوم الخمیس، اگر بعد نیز برود و روز پنج شنبه را روزه بگیرد و لکن در روز جمعه شک بکند که آیا مولای که روزه روز پنج شنبه را خواسته بود، روزه روز جمعه را خواسته است یا نه؟

می تواند استصحاب کند روزه روز پنج شنبه را یا نه؟

بطور کلی باید گفت حکمی که مقید به زمان شده است قابل استصحاب نیست، چرا که امر مقید به زمان با امر غیر مقید به زمان، به دلیل فقدان و وجدان با هم متفاوت اند. فی المثل: روزه ای را که مولی مقید به زمان کرده، با روزه ای که مقید به زمان نشده فرق دارد و هر یک برای خود یک موضوع جداگانه و یا به تعبیر دیگر دو موضوع بحساب می آیند.

بنابراین: صوم یوم الخمیس هم، عرفا با صوم یوم الجمعة که هر یک مقید به زمان خاصی شده اند دو صوم بحساب آمد، و هر یک برای خود حکم جداگانه و وجوب مستقل دارد. و لذا موضوع استصحاب در اینجا مختل است.

اگر مثلا شما بخواهی روز جمعه استصحاب کنی وجوب یوم الخمیس را به شما گفته می شود

که: وجوب یوم الخمیس با خود یوم الخمیس که در زمان مخصوص به خودش بود تمام شد و رفت و لذا چیزی وجود ندارد تا شما بخواهی آن را استصحاب کنی.

اگر هم بخواهی استصحاب کنی وجوب یوم الجمعه را که این هم بدون سابقه است و بلکه شما در حدوث آن شک داری.

پس: وجوب یوم الخمیس شک در بقاء ندارد، وجوب یوم الجمعه مشکوک الحدوث است این است که در مقید به زمان استصحاب مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه برخی در قول هفتم از اقوال ده گانه حجیت استصحاب گفتند که استصحاب در احکام شرعیه مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت و ... جاری نمی شود، لکن در موضوعات خارجی مثل استصحاب حیاط، استصحاب رطوبت، استصحاب کریت و ... جاری می شود، مرادشان این بود که: خداوند عالم به هنگام صدور حکمی برای ما، موضوع آن را با تمام قیودش مشخص می فرماید.

حال: مادامی که این موضوع هست، حکم هم هست، وقتی که موضوع نیست، حکم هم نخواهد بود و لذا در رابطه با حکم خدا باید به سراغ موضوع آن رفت، اگر موضوع هست، حکم هم هست، موضوع نبود، حکم هم نیست و لذا شکی در رابطه با احکام خدا وجود ندارد تا به سراغ استصحاب برویم. فی المثل: مادامی که زید زنده است، بر او واجب است که نفقه عیالش را پردازد و لذا ما در حال حیات زید، شکی در وجوب پرداخت نفقه از جانب زید نداریم، لکن پس از اینکه مرد این وجوب هم برداشته می شود. و لکن در همین جا می شود در موضوع شک نمود.

فی المثل: امکان دارد که ما شک بکنیم که آیا زید زنده است یا نه؟ می توانیم استصحاب بکنیم حیات زید را و اثرات حیات را بر او مترتب کرده بگوئیم باید از اموال او نفقه عیالش را پردازند.

و یا فی المثل: شارع فرموده: الماء اذا تغیر تنجس، آب وقتی متغیر شد، متنجس می شود.

حال: از آنجا که تغیر در اینجا قید تنجس است، گفته می شود که ماء متغیر با آب غیر متغیر دو تاست.

یعنی: آن وقت که تغیر نیست، نجاست هم نیست، و آن وقت که تغیر هست نجاست هم نیست. فلذا: اگر در اینجا شک کردیم که تغیر هست یا نه؟ استصحاب می کنیم تغیر را.

و یا فی المثل: شارع فرموده: المتیمم فاقد للماء، يجوز الدخول فی الصلاه یعنی آدم فاقد آب می تواند با تیمم نماز بخواند. از آنجا که عدم الماء در اینجا نیز قید است، منتهی یک قید عدمی، با کسی که واجد الماء است فرق می کند، و لذا: مادامی که آب وجود دارد با وضو نماز می خواند و

زمانی که آب وجود ندارد با تیمم نماز می خواند، چرا که قید حکم را عوض می کند.

بله، اگر شک کردی که فاقد الماء هستی یا نه؟ استصحاب بکن فقدان آب را، که این یک مطلب دیگری است و مورد بحث ما نیست. الحاصل:

۱- همان طور که فاقد الماء با واجد الماء فرق می کند و دوتاست و همان طور که ماء متغیر با ماء غیر متغیر دوتاست، صم یوم الخمیس نیز با صوم یوم الجمعة دوتاست.

۲- صوم یوم الخمیس قطعاً مرتفع شده، صوم یوم الجمعة مشکوک الحدوث است و لذا استصحاب در اینجا معنا ندارد.

\* ولی جناب شیخ برخی از جمله مرحوم نراقی در این گونه موارد قائل به جریان دو استصحاب شده است. یکی استصحاب عدم ازلی و یکی استصحاب وجود ثانوی. و لذا به تعارض و تساقط کشیده شده و در نتیجه گفته اند: یریع الی اصالة البراءه.

فی المثل: اگر امروز که روز پنج شنبه است از شمای مکلف پرسیم که آیا روزه بر تو واجب شده است یا نه؟ می گوئید: نه. چرا؟ چون امری از جانب مولی نرسیده است. و یا اگر از او پرسیم که آیا جلوس در فردا که جمعه است بر تو واجب است یا نه؟ می گوئید: نه. چرا؟ چون امری نیامده و مولی نفرموده که اجلس غدا.

به عبارت دیگر: نه در امروز که پنج شنبه بود، روزه بر شما واجب شد، نه امری برای جلوس فی الجمعة رسید لکن امروز هم گذشت و لکن به هنگام شب، از جانب مولی برای فرا امر آمد که: صم یوم الجمعة و اجلس یوم الجمعة الی الزوال.

پس چون امر آمده فردا که جمعه است هم روزه بر شما واجب است، هم جلوس. حال سؤال ما از شمای مکلف این است که: روز پنج شنبه چند تا یقین به عدم داشتید؟ خواهید گفت سه تا:

۱- یقین به عدم وجوب یوم الخمیس. ۲- یقین به عدم وجوب صوم یوم الجمعة ۳- یقین به عدم وجوب صوم یوم السبت و یوم ...

و امّا اکنون که امر آمده است که صم یوم الجمعة، یکی از این یقین به عدمهای شما که عدم وجوب صوم فی یوم الجمعة است از بین رفته و یقین به وجوب جای آن را گرفته است. پس: روز جمعه را روزه گرفتی و پس از افطار جمعه، شک می کنی که آیا در روز شنبه، روزه بر من واجب است یا نه؟

بنابراین: این شک شما به دنبال دو تا یقین شما واقع شده است، یکی یقین به عدم وجوب

صوم فی یوم الخمیس و یکی یقین به وجوب صوم یوم الجمعه، روز شنبه نیز یوم الشک است.

به عبارت دیگر شک شما در این است که: مثل یوم السبت، مثل یوم الخمیس است که بشود عدم وجوب، و یا مثل یوم الجمعه است که بشود وجوب؟ و لذا:

۱- هم می توانید استصحاب کنید جریان یوم الخمیس را که بشود عدم وجوب صوم.

۲- هم می توانید استصحاب کنید جریان یوم الجمعه را که بشود وجود وجوب صوم.

در نتیجه: این دو اصل تعارضاً و تساقطاً، و نوبت می رسد به اجرای اصل براءت. چه اشکالی به این بیان نراقی وارد شده است؟

مستشکل و یا به تعبیر بهتر متوهمی می گوید: صوم یوم الجمعه واجب بود، در وجوب صوم یوم السبت شک داری، خوب همان وجوب صوم یوم الجمعه را استصحاب کن، چه کارت با عدم ازلی تا که به استصحاب وجود تعارض بکند؟

به عبارت دیگر: شک شما متصل به یک یقین وجودی است، چه کار داری با عدم ازلی روز پنج شنبه، همین یقین وجودی یوم الجمعه را استصحاب کن تعارضی هم پیش نمی آید.

جناب نراقی پاسخ می دهد: اگر ما چنین اتصالی را در نظر بگیریم، شک ما به دو یقین یعنی وجودی وجوب و یقین عدمی وجوب هر دو متصل است، نه اینکه تنها به یقین وجودی متصل باشد. و لذا از آنجا که شک ما به هر دو یقین متصل است، هر دو یقین را استصحاب می کنیم که در نتیجه تعارضاً و تساقطاً.

\* چگونه شک ما در اینجا متصل به هر دو یقین است؟

فی المثل: در روز پنج شنبه از شما سؤال شد که آیا اکنون و یا فردا جلوس بر شما واجب شده است یا نه؟ گفتید که نه، چرا که امری بر من وارد نشده است. اما اکنون امر آمده است که اجلس یوم الجمعه، با آمدن این امر یک یقین تازه و یک شک تازه برای شما پیدا شد:

۱- یقین تازه این است که: روز جمعه تا ظهر بر شما جلوس واجب است و حال آنکه قبل از ورود امر یقین داشتی که جلوس واجب نیست.

۲- در همان وقت که یقین تازه به وجوب جلوس در یوم الجمعه الی الزوال برای شما پیدا شد یک شک تازه نیز در همان وقت برای شما پیدا شد که فردا بعد از ظهر و یا به تعبیر دیگر پس از زوال چطور، آیا جلوس بر من واجب است یا نه؟

و لذا: هم یقین وجودی و هم شک، هر دو متصل اند به آن یقین به عدم وجوب. به عبارت

دیگر: این شک شما هم به یقینی که قبلا به عدم داشتی و هم به یقینی که پس از امر پیدا شد، به هر دو متصل است و لذا به هر دو ملاحظه استصحاب جاری می شود.

سپس مرحوم نراقی می فرماید: این تعارض استصحابین اختصاصی به زمان ندارد بلکه در مواردی که غیر از امور زمانیه هستند نیز تعارض استصحابین پیش می آید، فی المثل: مولی گفته روزه بگیر، مکلف هم می رود و روزه را می گیرد و در اثناء روز مبتلا می شود به مرضی و لذا می گوید: تا قبل از ابتلای به مرض، روزه بر من واجب بود، آیا اکنون که مبتلای به مرض شده ام باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟ حال:

۱- پیش از آمدن امر به روزه، روزه بر این مکلف واجب نبود، نه برای دیروز، نه برای امروز، نه برای فردا و نه برای پس فردا و نه برای پس از مرض.

۲- لکن امر آمده روزه بر این مکلف واجب شد، تا حین ابتلای به مرض.

۳- پس از ابتلای به مرض او شک می کند که آیا باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

در اینجا: استصحاب عدم وجوب قبل از امر تعارض می کند با استصحاب وجوب قبل از مرض و لذا تعارضاً و تساقطاً پس نوبت می رسد به قواعد دیگر از جمله براءت.

البته مثالهای دیگری در اینجا آورده شده که باید به شرح مراجعه کنید.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به بیانات جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که: سه امر برایشان مشتبه شده است:

۱- یکی از این سه امر، خلط میان قیدیت زمان و ظرفیت زمان است.

به عبارت دیگر: ایشان بین صوم یوم الخمیس و صوم یوم الجمعة تفاوتی قائل نشده است و مشخص نفرموده است که زمان را برای حکم و یا موضوع به عنوان قید اخذ کرده است یا اینکه نه به عنوان ظرف اخذ نموده است.

\* مرادتان از این حکم و موضوع چیست؟

این است که وقتی گفته می شود: صم یوم الخمیس، امکان دارد که این یوم الخمیس:

۱- قید بشود برای حکم که وجوب است.

۲- ظرف بشود برای موضوع بدین معنا که صوم یوم الخمیس واجب و این ظرفیت با قیدیت متفاوت است.

\* از کجا بفهمیم که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟



از قرائن خارجی، و لذا می گوئیم: هر عملی از اعمال ما مکلفین، نیاز به اشتغال یک زمانی دارد و اینکه آن فعل زمان می خواهد و یا اینکه ما در یک زمانی قرار داریم و به تعبیر ساده تر ظرفیت زمان به معنای ...

و لذا: ظرف معوض و یا مكثر موضوع نمی باشد بدین معنا که تبدیل کننده آن نیست و آن را دوتا نمی کند، فی المثل: بنده اکنون در این مکان مشغول مطالعه هستم، ساعت بعد در محل دیگری مطالعه می کنم، زمان پس از آن در کتابخانه هستم و هکذا ...

آیا بنده در زمان دیگر، چیزی غیر از آنی هستم که اکنون هستم؟ قطعاً خیر، بنده در هر ظرف زمانی که قرار بگیرم، خود هستم، نه عوض می شوم و نه دوتا می گردم.

پس: وقتی زمان ظرف باشد و مكثر و معوض موضوع نباشد، استصحاب وجوب قبلی اشکال ندارد. چرا؟ زیرا شک شما، شک در بقاء است و عند الشک فی البقاء یجری الاستصحاب.

فی المثل مولی فرموده: صم یوم الجمعة، دیروز جمعه بود و من روزه گرفتم چون امر بر من وارد شده بود، لکن امروز که شنبه است نمی دانم که باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می کنید بقای وجوب دیروز یعنی جمعه را و می گوئید: دیروز که صوم واجب بود، خوب امروز هم واجب است. چرا؟ زیرا اگر زمان ظرف باشد و نه قید موضوع را دوتا نمی کند و وجوب، وجوب است چه در دیروز و چه در امروز، حقیقت مطلب واحد است و لذا استصحاب وجوب بلامانع خواهد شد و دیگر نوبت به استصحاب عدم نمی رسد.

امّا: اگر زمان را قید بگیرید برای حکم و یا موضوع، قطعاً وجوب یوم الخمیس غیر از وجوب یوم الجمعة خواهد بود. و لذا زمان بعنوان قید مكثر موضوع و موجب تعدد حکم می شود.

وقتی زمان موجب تعدد شد، شک شما می شود شک در حدوث المثل و نه در بقاء عین الموجود السابق که عند الشک فی الحدوث، استصحاب معنا ندارد.

\* جناب شیخ حاصل گفتار نراقی تا به اینجا چه شد؟

۱- فرمود جریان استصحاب در صورت ظرف بودن زمان بلا اشکال است، اگر شک کردید استصحاب کنید. لکن ما به ایشان گفتیم که در صورت قید بودن زمان برای حکم و یا موضوع حقّ اجرای استصحاب را ندارید.

۲- فرمود وقتی استصحاب وجودی وجوب را جاری می کنیم با استصحاب عدم ازلی تعارض کرده تساقط می کنند، لکن ما به ایشان گفتیم که اگر شما وجوب را در بستر و ظرفیت زمان



استصحاب کنید تعارضی با عدم ازلی نخواهد داشت، چرا که شک شما به هر یقینی که متصل بشود باید آن یقین را استصحاب کنید و حال آنکه شک شما به یقین وجودی متصل است، خوب همان یقین وجودی را استصحاب کن چه کارت با عدم ازلی.

\* ولی جناب شیخ خود نراقی در پاسخ به شبهه خودش گفت که شک ما هم به یقین وجودی متصل است، هم به یقین عدمی، چرا که به مجرد آمدن امر یک یقین تازه و یک شک تازه در تو پیدا شد:

- یقین تازه این شد که بله فردا تا ظهر باید جلوس کنی و یا فردا را روزه بگیری.

- شک تازه این شد که فردا بعد از ظهر چطور؟ پس فردا چطور؟ نمی دانم.

پس این شک تو به هر دو یقین متصل است و ...

بله، این هم یکی دیگر از اشتباهات جناب نراقی است، چرا که درست است که این شک به هر دو یقین متصل است و لکن این دو یقین و شک در عرض هم نیستند بلکه در طول هم و یکی پس از دیگری مترتب بر هم هستند. یعنی: آن وقت که امر آمد هم زمان یک قطع تازه برای تو حاصل شد و یک شک تازه، لکن آیا این شک مترتبا بر یقین در همان موقع حاصل شد یا غیر مترتبا؟

باید بگوئید که مترتبا، چونکه در همان آنکه یقین به وجوب صوم یا جلوس در فردا پیدا کردی در همان موقع از خاطرت گذشت که پس از زمان یقین چه، تکلیف پس فردا و یا بعد از ظهر جمعه چیست؟ که گفتی نمی دانم.

\* جناب شیخ چرا مرحوم نراقی به سراغ اجرای دو استصحاب عدمی و وجودی رفته است تا اینکه کار به تعارض و تساقط بکشد؟

زیرا:

۱- از یک طرف حساب کرده و به اینجا رسیده است که وجوب، یک وجود واحد است و این وجود واحد قابل استمرار است، و لذا به این نتیجه رسیده است که پس اگر در بعد از ظهر شک در بقاء وجوب قبل از ظهر نمودیم، همان وجوب را استصحاب کرده، مثلا جلوس را ادامه می دهیم.

۲- از طرف دیگر حساب کرده و به اینجا رسیده است که درست است که وجوب، یک وجوب است و قابل استمرار و لکن وقتی مقید به زمان قبل از زوال شد، غیر از وجوب پس از زوال خواهد بود. و لذا می شود دوتا: یکی وجوب متیقنی که به همراه زوال قبل از ظهر از بین رفت، یکی وجوب پس از زوال که مشکوک الحدوث است.

به عبارت دیگر به این نتیجه رسید که: وقتی یک وجوب یقیناً متیقن الارتفاع است و یک وجوب مشکوک الحدوث، باید همان عدم قبلی را استصحاب نمود. چرا که گاهی این معنا در ذهنش تجلی کرده و گاهی آن معنا.

پس: دو استصحاب جاری کرده و نامش را هم متعارضین گذاشته است.

\* اگرچه قبلاً به این دیدگاه شیخ پاسخ داده شد و لکن جناب شیخ حاصل و خلاصه پاسخ خود را به این نگرش نراقی بفرمائید؟

اینکه جناب نراقی می فرماید وجوب قبل از ظهر با وجوب بعد از ظهر متفاوت است و غیر از آن می باشد، بستگی دارد به اینکه: این زمان قبل از ظهر و بعد از ظهر، به عنوان ظرف این حکم لحاظ شده است و یا بعنوان قید در آن اخذ شده باشد.

اگر زمان قبل از ظهر و زمان بعد از ظهر را به عنوان ظرف به حساب بیاورد که ظرف موجب تکثر و تغایر موضوع و یا حکم نمی شود و وجوب قبل از ظهر و بعد از ظهر، یک امر واحد قابل استمرار است و دوتا نیست. پس فقط استصحاب می شود وجوب قبل از ظهر.

لکن اگر زمان را به عنوان قیدیت ذکر و یا اخذ کرده باشد، بله قیدیت مکرر موضوع و یا حکم است، چرا که شیء واجد قید با شیء فاقد قید متغایر دوتا هستند. منتهی: وقتی دوتا شد، متیقن سابق قطعاً رفته است، وجوب بعد از ظهر هم که مشکوک الحدوث است و لذا نسبت به اولی استصحاب وجودی جاری نمی شود، دومی هم که مشکوک است، پس فقط استصحاب عدمی جاری می شود.

پس علی کل تقدیر بیشتر از یک استصحاب جاری نمی شود.

\* جناب شیخ دومین اشکال حضرتعالی به مرحوم نراقی در ما نحن فیه چیست؟

مرحوم نراقی چهار مثال برای تعارض وجود و عدم ذکر نمود:

- یکی مثال اجلاس یوم الجمعة که مکلف وجوب تا ظهرش را می دانست و لکن نسبت به بعد از ظهرش شک داشت.

- یکی مثال صم یوم الجمعة که مکلف وجوب تا قبل از ابتلای به بیماریش را می دانست و لکن نسبت به وجوب آن پس از ابتلای به بیماری شک داشت.

اما دو مثال دیگر نیز به دنباله امثله فوق ذکر نمود:

- یکی اینکه آیا طهارت، پس از خروج المذی از بین می رود و یا نه؟ که در اینجا نیز فرمود که استصحاب طهارت با استصحاب عدم جعل وضو سبباً للطهاره بعد المذی تعارض می کند.

- یکی هم در ثوب نجس بود که اگر شک بکنیم که آیا آن را شسته ایم یا نه؟ استصحاب نجاست الثوب با استصحاب عدم جعل ملاقات ابداً للنجاسه بعد الغسل مره، تعارض می کند. لکن جناب نراقی پس از طرح اصلین و تعارض و تساقط آنها فرمود:

ما یک اصل ثالثی داریم که حاکم بر اصاله العدم است و آن را از بین می رود و در نتیجه اصل دوم سالم از معارض باقی می ماند.

آن اصل سوم این است که: مذی رافع طهارت نیست و لذا استصحاب عدم از بین می رود و تنها استصحاب طهارت باقی می ماند.

و یا اینکه آن اصل این است که: یک بار شستن رافع نجاست نیست و لذا این عدم رافعیت آن استصحاب عدم ازلی را از بین می برد و در نتیجه استصحاب دوم یعنی نجاست ثوب باقی می ماند و هکذا ...

\* شیخنا انما الکلام در چیست؟

تناقض گوئی جناب نراقی است چرا که:

۱- آن اصل سومی را که ایشان اجرا می کند و می گوید اصل این است که مذی رافع طهارت نیست و یا اصل این است که یک بار شستن رافع نجاست نیست با فریاد بلند می گوید که آقا شک شما در اینجا در رافع است، بدین معنا که آیا رافع آمده است یا نه؟ شما هم می گوئید که خیر، مذی رافع نیست: غسل مره رافع نیست.

۲- و آن استصحاب اولی ایشان که اصاله العدم است، فریاد می زند که شک شما، شک در رافع نیست، بلکه شک در مقتضی است و آن این بود که الاصل، عدم جعل الوضوء، سبب الطهاره بعد خروج المذی، و ...

به عبارت دیگر: این اصل نیز فریاد می زند که وضو چه مقدار استعداد برای طهارت دارد؟ و یا ملاقات چقدر استعداد برای ایجاد نجاست دارد؟

حال سؤال این است که جناب نراقی بالاخره شک ما و شما در اینجا در رافع است یا در مقتضی؟ به عبارت دیگر: جناب نراقی شما در این دو مثال شک را، شک در رافع قرار می دهید و یا شک در مقتضی؟ به عبارت دیگر:

۱- آیا معتقدید که وقتی مکلف وضو می گیرد، وضو به نحوی ایجاد طهارت می کند که لا یرتفع الا برافع؟

۲- آیا معتقدید که ملاقات با نجس به حیثی ایجاد نجاست می کند که لا یرتفع الا برافع اگر اعتقاد شما این باشد، قطعاً شک شما، شک در رافع است.

اما اگر بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که وضو را سبب از برای طهارت قرار داده است چه مقدار سببیت دارد؟ و یا بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که ملاقات را سبب برای نجاست قرار داده است چه مقدار سببیت دارد؟ در این صورت، شک شما شک در مقتضی است.

بنابراین جناب نراقی باید بدانید که:

۱- اگر شک شما در مقتضی یعنی شک در مقدار سببیت باشد، بدین معنا که وضو تا چه حد سببیت طهارت و ملاقات تا چه حد سبب نجاست است، این اصل سوم شما که گفتید: الاصل عدم کون المذی رافعا و یا الاصل عدم کون الغسل مره رافعا، هیچ گونه مفهومی نخواهد داشت.

چرا؟ زیرا شک شما در رافع نیست، تا شما این اصل را اجرا کنید که خیر رافع نیست، بلکه نگرانی شما در مقدار سببیت یعنی شک در مقتضی است، و لذا باید همان اصل اولی یعنی: الاصل عدم کون الوضوء سببا للطهاره بعد خروج المذی و یا الاصل عدم کون المقالات سببا للنجاسه بعد الغسل مره اجرا شود.

البته ما اکنون کاری نداریم که آیا این اصل اولی با آن استصحاب طهارت تعارض می کند یا نه؟ گرچه به نظر حضرتعالی بله اصل وجودی و عدمی تعارضا و تساقطا و لکن به نظر ما حق این است که نه، همان اصل عدمی جاری می شود و تعارضی هم پیش نمی آید.

\* جناب شیخ در اثبات مدعایتان در اینجا مثال بزنید؟

فی المثل: شما وضو گرفته اید تقیه، قطعاً تا زمانی که در حال تقیه هستید می توانید با این وضوی تقیه ای نماز بخوانید، یعنی این وضو مبیح نماز است. و یا فی المثل: وضوی زن مستحاضه یا وضوی فرد مسلوس و یا مبطن، که رافع نجاست نیست و لکن مبیح نماز هست.

منظور؟

منظور این است که: پس از اینکه عذر برطرف شد، اگر شما شک کنید که آیا آن وضوی تقیه ای باز هم استعداد بقاء و به تعبیر دیگر سببیت برای نماز دارد یا نه؟ به شما می گوئیم خیر، استعداد بقاء یعنی سببیت برای نماز ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا وقتی که شما در بقاء سببیت این گونه وضوها شک می کنید می گوئید:

الاصل عدم الازلی. یعنی: اصل این است که شارع این وضوها را پس از رفع العذر مییح للصلاه قرار نداده است و لذا عذر که برداشته می شود مییح بودنش را از دست می دهد.

پس: در اینجا نمی توانید بگوئید: الاصل، عدم الرفع، چرا که شکتان در رافع نیست بلکه در مقتضی است.

۲- و امّا جناب نراقی اگر شکّ را در این دو مثالی که عنوان کردید، از قبیل شکّ در رافع بدانید و نه از قبیل شکّ در مقتضی، آن اصل اولی شما یعنی استصحاب عدم ازلی که می گوئید اصل این است که شارع این گونه وضوها را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد المذی خنده آور و بدون معنا خواهد بود. چرا؟ زیرا شکّ شما شکّ در رافع است و معنای شکّ در رافع هم این است که: وقتی شما وضو گرفتی، وضو سبب می شود برای طهارت الی الابد یعنی مادام که رافعی نیامده این طهارت هم هست، و حال آنکه شما می گوئید: الاصل، عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذی، بفرمائید این چه ربطی دارد به معنای شکّ در رافعیّت؟

بنابراین: در اینجا تنها استصحاب طهارت جاری می شود، بدین معنا که می گوئید: قبلا طهارت داشتم، پس از خروج مذی شکّ کردم که آیا طهارت هم رفت یا نه؟ استصحاب می کنید بقاء طهارت را.

به هر حال جناب نراقی: اگر شکّ در دو مثال شما از قبیل شکّ در مقتضی باشد، تنها اصل اولی جاری می شود و آن اصل سومی که اصل عدم رافع است خنده آور خواهد بود. و اگر شکّ شما در این دو مثال از قبیل شکّ در رافع باشد، اصل اولی بی معنا و تنها اصل دومی یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست در آنجا جاری می شود که با اصل سومی هماهنگ و غیر متعارض است، یعنی می توانی بگوئی که استصحاب می کنم عدم رافعیّت مذی را.

\* جناب شیخ سومین اشکال و اعتراض جناب عالی به بیانات نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که: به فرض که شکّ در دو مثال شما، از قبیل شکّ در رافع باشد که هست. و به فرض که هر دو اصل هم جاری می شود و اصل اولی شما هم خنده آور و بی معنا نمی باشد، و در نتیجه تعارض و تساقط و ...

لکن اینکه می گوئید اصل سومی داریم که حاکم بر اصل اولی است و آن را از بین می برد و در نتیجه اصل دوّم، یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست، سالم از معارض می ماند، حرف غیر قابل قبولی است. چرا؟ زیرا جریان حاکم و محکوم مربوط به جائی است که یک شکّ

سببی و شک دیگر مسببی باشد که اصل را در شک سببی جاری می کنند، شک مسببی خود به خود از بین می رود و حال اینکه در اینجا دو تا شک سببی و مسببی نیستند. چرا؟ زیرا:

۱- شکی که در مورد اصل اول دارید این است که: نمی دانم که آیا شارع وضو را پس از خروج المذی سببا للطهاره قرار داده است یا نه؟

لذا: اصلی که باید در اینجا جاری شود اصل و یا استصحاب عدم است بدین معنا که بگوئی: لم يحصل الوضوء سببا للطهاره بعد خروج المذی.

۲- شک شما در رابطه با آن اصل سومتان این است که نمی دانید که آیا شارع مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

در اینجا نیز می گوئی: الاصل عدم جعل المذی رافعا، یعنی اصل این است که شارع مذی را رافع قرار نداده است. سپس گفته اید: این اصلی که در این مورد جاری می شود، حاکم است بر آن اصلی که در آن مورد جاری می شود.

حال عیب کار در این است که: مورد آن اصل، با مورد این اصل سببی و مسببی نیستند. به عبارت دیگر: رابطه آن شک با این شک سببی و مسببی نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این دو شک، یکی سببی باشد و دیگری مسببی، پس آن اصلها هم یکی سببی می شود و دیگر مسببی و اصل سببی حاکم می شود بر اصل مسببی، آیا مطلب این چنین است؟ فی المثل:

۱- از یک طرف شک می کنیم که آیا شارع وضو را بعد خروج المذی، سبب طهارت قرار داده است یا نه؟

۲- از طرف دیگر شک می کنیم که آیا شارع، مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

جناب نراقی بفرمائید که: آیا این دو شک سببی و مسببی هستند یا اینکه عین هم اند؟ قطعاً باید بگوئید عین هم اند. چرا؟ زیرا:

۱- اینکه می گوئید وضو را بعد خروج المذی سبب طهارت قرار داده است، معنایش این است که: مذی را رافع قرار نداده.

۲- و اینکه می گوئید وضو را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد خروج المذی، معنایش این است که، مذی را رافع قرار داده است.

و لذا این دو یکی هستند، نه اینکه یکی سببی باشد و دیگری مسببی و لذا بحث حاکم و محکوم

در اینجا نیست. مثل اینکه: شما لباستان را شسته اید و لکن اکنون شک می کنید که آیا پاک شده است یا نه؟ چرا؟ چون شک دارید که آیا آن آب پاک بوده است یا نه؟ در اینجا: شک در نجاست و طهارت آن آب را می گویند شک سببی، و شک در نجاست این لباس را می گویند شک مسببی.

در اینجا استصحاب طهارت آب را جاری کرده می گویند: ان شاء الله که آب پاک بوده است. پس لباس هم پاک است.

اما در ما نحن فيه چنانکه گفتیم: دو تا شک یکی بوده و عین هم اند، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسببی باشد. بلکه هر دو مسبب از امر ثالث هستند. یعنی هر دو مسبب از این هستند که ما نمی دانیم که در این حال که خرج منه المذی، شارع طهارت را جعل کرده است یا حدث را؟

و لذا این یک شک می که نمی دانیم آیا شارع در این حال حدث را جعل کرده و یا طهارت را؟

سبب می شود برای آن دو شک که: آیا وضو اکنون سببیت دارد در طهارت یا نه؟ و آیا مذی اکنون رافعیت دارد یا نه؟ پس: این دو شک مسبب است از یک امر ثالث، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسبب باشد.

بنابراین: جناب نراقی اصل ثالثی بعنوان اصل حاکم در اینجا وجود ندارد و لذا برگردید به همان تعارض الاصلین و ...

\* جناب شیخ در چه صورتی حاکم و محکوم بودن و یا سببی و مسببی بودن معقول است؟

در صورتی که منشا شبهه و اشتباه در موضوع باشد و نه در حکم. فی المثل: شما می روید وضو می گیرید و می شوید متطهر و یقین داری که این طهارت استعداد بقاء دارد تا حدوث بول.

یعنی علم داری که بول ناقض طهارت توست و نه مذی، لکن شک شما در این است که آیا اصلا بولی از شما صادر شده است یا نه؟ به عبارت دیگر: رطوبتی از شما خارج می شود و شما شک می کنید که این رطوبت بول است یا مذی؟

چرا که اگر بول باشد، ناقض طهارت و چنانچه مذی باشد ناقض طهارت نیست.

پس: منشا شک در اینجا، اشتباه در موضوع است و شما جناب نراقی ممکن است که بتوانید حرفتان را در اینجا پیاده کرده بگوئید: این مکلف، یک استصحاب وجودی دارد و آن اینکه قبل از خروج، این رطوبت طهارت داشت و لذا باید همین طهارت را استصحاب کند، چنانکه یک استصحاب عدمی دارد و آن اینکه قبل از وضو که طهارت نداشت، اکنون شک دارد که پس از وضو طهارت دارد یا نه؟ عدم ازلی یعنی عدم طهارت را استصحاب می کند.

در نتیجه: استصحاب طهارت و استصحاب عدم طهارت یعنی حدث، تعارضا و تساقطا.

بله، جناب نراقی شما در چنین جایی می توانید بگوئید: اصالة العدم محکوم است به یک اصل دیگری و آن این است که: می داند مانع یعنی بول تحقق یافت یا نه؟ و بگوئید: الاصل عدم حدوث المانع. که جریان این اصل می شود حاکم بر استصحاب عدم طهارت یعنی حدث. چرا؟ زیرا اینکه شما شک می کنید که آیا آن عدم ازلی یعنی آن حدث و یا عدم طهارت قبل الوضوء باقی است یا نه؟ مسبب از این است که نمی دانید این رطوبت بول است یا مزی؟

بنابراین: رأی حضرتعالی در شبهه حکمیّه درست نیست، و لکن در شبهه موضوعیّه قابل قبول است.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

این است که: نراقی (ره) در اینجا نمی تواند بگوید: اصلین جاری می شوند و یکی محکوم است.

چرا؟ به جهت اینکه با وجود علم اجمالی اصل قابل جریان نیست، فی المثل: شما اجمالا می دانید که یکی از دو اناء نجس است، آیا با بودن این علم اجمالی می توانید در انائین استصحاب طهارت و یا اصالة الطهاره جاری کنید تا با یکدیگر تعارض کنند؟

خیر، قبلا گذشت که در مورد علم اجمالی اصلین جاری نمی شود و لذا در اینجا نیز اگر شما:

۱- اجمالا می دانید که رطوبتی از شما صادر شده و لکن تفصیلا نمی دانی که بول است یا مزی؟

۲- و اجمالا- می دانید که شارع برای این رطوبت یا طهارت را جعل کرده و یا حدث را. به عبارت دیگر اگر شما اجمالا می دانی که: اگر این رطوبت بول باشد حدث برای آن جعل شده است تو چنانچه مزی باشد طهارت برایش جعل شده است، دیگر نمی توانید استصحاب جاری کنید.

بنابراین: به نظر ما جاری نشدن اصلین از این جهت است که علم اجمالی نمی گذارد و نه از این جهت است که متعارضین هستند، تا شما بگوئید یکی محکوم و یکی سالم از تعارض می ماند.

نکته: تمام آنچه در اینجا گفت شد، روی بنای جناب نراقی بود و الا بنا بر رأی مشهور استصحاب عدمی در اینجا جاری نمی شود، بلکه اصالة الطهاره جاری می گردد و چنین بحثهایی وجود ندارد.

\*\*\*



الأمر الثالث أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل - كحرمة الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسّنات و المقبّحات العقليّه - فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، و الحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم أولا، و إن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، و لو ثبت مثله دليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

و أمّا الشكّ فى بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجي - كالشكّ فى بقاء الاضرار فى السمّ الذى حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عمّا نحن فيه، و سيأتى الكلام فيه.

و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا و احتمال مدخليه موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعيه الموضوع، فهذا غير متصوّر فى المستقلّات العقليّه؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلا؛ لأنّ القضايا العقليّه أمّا ضروريه لا - يحتاج العقل فى حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده، و أمّا نظريه تنتهى إلى ضروريه كذلك، فلا يعقل اجمال الموضوع فى حكم العقل، مع أنّك ستعرف فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع، أن الشكّ فى الموضوع - خصوصا لاجل مدخليه شىء - مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعيّ مع أنّه كاشف عن حكم عقليّ مستقلّ؟

فإنّه إذا ثبت حكم العقل برّد الوديعه، و حكم الشّارع طبقه بوجوب الرّد، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ - مثل الاضطراب و الخوف - فيستصحب الحكم مع أنّه كان تابعا للحكم العقليّ.

قلت: أمّا الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ، فحاله حال الحكم العقليّ فى عدم جريان الاستصحاب، نعم، لو ورد فى مورد حكم العقل حكم شرعيّ من غير جهه

العقل، و حصل التَّغْيِيرُ فِي حَالٍ مِنْ أحوال موضوعه مِمَّا يَحْتَمِلُ مَدْخَلِيَّتَهُ وَجُوداً أَوْ عَدَمًا فِي الْحُكْمِ، جَرَى الاستصحاب و حكم بأنَّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل؛ و من هنا يجرى استصحاب عدم التَّكْلِيفِ فِي حَالِ يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِقَبْحِ التَّكْلِيفِ فِيهِ، لَكِنَّ الْعَدَمَ الْأَزَلِيَّ لَيْسَ مُسْتَنَدًا إِلَى الْقَبْحِ وَ إِنْ كَانَ مُورَدًا لِلْقَبْحِ.

هذا حال نفس الحكم العقلي.

ترجمه

**تنبیه سوّم: (عدم جریان استصحاب در احکام عقليه)**

**اشاره**

اگر متیقّن سابق (یا همان مستصحب) از جمله اموری باشد که عقل در حکم به آن مستقل باشد مانند حرمت ستم و زشتی تکلیف به چیزی که از طاقت مکلف خارج است و مثل این دو از اموری که عقل آنها را نیکو می شمارد و یا اموری که عقل آنها را زشت بحساب می آورد، استصحابش جایز نیست. چرا؟ زیرا: استصحاب ابقاء کردن آن چیزی است که قبلاً بود (و اکنون در بقاء آن شک داریم) و در عین حال حکم عقلی، موضوعش برای عقلی که حکم کننده بر آن موضوع است، (همیشه) به تفصیل معلوم و مشخص است (چنانکه موضوع حکم شرعی هم برای شارع معلوم و مشخص است لکن گاهی مناط با موضوع فرق می کند). و لذا:

**صورت اول**

۱- اگر عقل بقاء موضوع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که هنوز باقی است) حکم قطع می کند به بقاء آن، همان طور که قبلاً بدان حکم می نمود (و لذا نیازی به استصحاب نیست).

**صورت دوم**

۲- و اگر عقل ارتفاع و از بین رفتن موضوع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که موضوع دیگر وجود ندارد) قطع حاصل می کند به از بین رفتن آن حکم (چرا که معلول تابع علّت است، علّت که نباشد، معلولی هم نخواهد بود)، اگرچه (با از بین رفتن موضوع) به دلیلی مثل همان حکم (امروز نیز) ثابت شود، که (این) حکم جدیدی است که در موضوعی جدید حادث شده است.

و اما شكّ در بقاء موضوع حکم:

۱- اگر بخاطر اشتباه (و یا مشتبه شدن) امر خارجی باشد، مثل شک در بقاء اضرار در سمی که عقل (قبلا) حکم به شرب آن نموده بود، این (نوع شک) از محل بحث ما خارج است و در مباحث بعدی پیرامون آن بحث خواهد شد.

### صورت چهارم

۲- و اگر بخاطر تعیین نکردن تفصیلی موضوع (و مجمل بودن آن)، و احتمال دخالت داشتن موجودی (مثل دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر) باشد که (اکنون) از بین رفته و یا مدخلیت امر معدومی باشد (که امروز) در موضوعیت موضوع (یعنی دوران بین المحذورین) حادث شده است (بدین معنا که دیروز که عقل می گفت انت مخیر، بخاطر این بود که دوران بین المحذورین لمن لم یتخیر بود که این لمن لم یتخیر در موضوع دخالت داشت و لکن امروز، یتخیر حادث شده و مکلف احدهما را اختیار کرده است) چنین چیزی (که موضوع مجمل باشد) در مستقلات عقلیه، قابل تصوّر نیست، چرا؟ زیرا که عقل رأسا و بالاستقلال حکم نمی کند مگر پس از احراز کامل موضوع و شناخت تفصیلی آن. (البته یا قید لم یتخیر را دارد یا ندارد، مراد اینکه اختلاف در حکم عقل معقول است و لکن اجمال در موضوع آن معقول نیست. چرا؟ زیرا قضایای عقلیه:

۱- یا از قضایای ضروریه یعنی بدیهیه هستند، که عقل در حکمش نیازی به تصوّر زیادت از موضوع به همراه تمام قیودی که در موضوعیت آن دخالت دارند، ندارد.

۲- یا از قضایای نظریه ای هستند که لاجرم (هریک پس از کمی تأمل) به یک قضیه ضروریه منتهی می شوند. (مثل ما نحن فیه که عقل می گوید در دوران بین المحذورین در ابتداء امر جای تخیر است و این یک قضیه نظری است، چرا که عقل می اندیشد به اینکه اگر دوران بین المحذورین در ابتداء امر، جای تخیر نباشد، منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می شود که قبیح است).

پس اجمال موضوع در حکم عقل، معقول نیست و علاوه بر اینکه اجمال موضوع معقول نیست در مسئله اشتراط بقاء موضوع خواهی دانست که شک در موضوع به ویژه بخاطر احتمال مدخلیت یک شیء، مانع از اجرای استصحاب است.

اگر بگوئی پس چگونه حکم شرعی استصحاب می شود و حال آنکه کاشف از حکم عقلی مستقل است (یعنی کما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس)؟

پس اگر وجوب در امانت به حکم عقل ثابت شود، و شارع نیز (به دلیل ملازمه) طبق حکم عقل حکم به وجود رد الامانه کند، سپس امری همچون اضطرار یا خوف، عارض شود که موجب شک در بقاء این حکم شرعی شود، این حکم شرعی استصحاب می شود، در صورتی که خود تابعی برای حکم عقل است (و شما استصحاب حکم عقلی را جایز نمی دانید، پس باید در حکم شرعی هم جریان نیابد).

**(استصحاب در حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیز جاری نمی شود)**

می گویم: ایا این حکم شرعی مستند به حکم عقلی، حالش در عدم جریان استصحاب، حال حکم عقلی است (یعنی همان طور که حکم عقلی قابل استصحاب نیست، حکم شرعی هم قابل استصحاب نیست).

بله، اگر در مورد حکم عقل، یک حکم شرعی وارد شود که در جهت حکم عقل نیست (یعنی ملاکشان با هم فرق بکنند) و در حالی از احوال موضوع آن تغییری حاصل نشود (مثلا اگر صبی ۱۴ ساله بود اکنون ۱۵ ساله شود) که احتمال مدخلیت این تغیر چه به لحاظ وجودی (مثل مدخلیت ۱۵ سالگی در این عدم) و چه به لحاظ عدمی (یعنی مدخلیت ۱۵ ساله نبودن در این عدم) داده شود، استصحاب جاری شده و حکم می شود به اینکه موضوع حکم شرع اعم است از حکم عقل.

و از همین جا و یا روی همین بنا است که استصحاب می شود عدم این تکلیف (که از اول ولادت صبی محقق بود و اکنون پس از ۱۵ سالگی استصحاب می شود و عقل در قبح این تکلیف در آن سنین مستقل است، لکن این عدم ازلی (در حکم عقل) مستند به این قبح (در حکم شرعی) نیست، اگرچه موردی برای قبح است، این است حال و حساب خود حکم عقل.

\*\*\*

\* ذکر چه نکاتی قبل از ورود به بحث در اینجا لازم است؟

۱- اینکه: تنبیه سوّم نیز مربوط به مستصحب و یا همان متیقّن سابق است که مفضّلاً پیرامون آن بحث خواهد شد.

۲- در تقسیم دوّم از تقسیمات استصحاب گفته شد که بحث ما در اینجا یک بحث صغروی است و نه کبروی.

یعنی نزاع و اختلاف در اصل جریان استصحاب در احکام عقلیه است، و نه در حجّیت آن پس از فرض جریان. و لذا مطالب تنبیه سوّم به ضمیمه مطالب ذکر شد در تقسیم دوّم مکمل مطلب خواهند بود.

۳- هر حاکمی اعمّ از اینکه عقل باشد و یا شرع، مادامی که موضوع حکمش را با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه ای که در آن دخالت دارند، احراز بکند، حکم می کند و در حکم خودش دچار شکّ و تردید نمی شود.

و لذا به محض اینکه قیدی از قیود موضوعش مشکک و یا مرتفع شود، حکمش نیز مرتفع شده از بین می رود. فی المثل: موضوع حکم عقل به قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر است بدون اذن صاحب آن.

حال: تا زمانی که این موضوع با تمام قیود مربوط به آن برای عقل محرز است، حکم او به این قبح نیز قطعی است، چرا که موضوع در قضایای عقلیّه علّت تامه محمول است، و بلاشکّ تخلف معلول از علّت تامه از محالات عقلیّه است.

و یا فی المثل: وقتی شارع مقدس می خواهد حکم به وجوب نماز نماید، متعلّق الوجوب که نماز باشد دارای اجزاء و شرائط و یا موانعی است، که برخی از آنها وجودشان در موضوع دخیل است و برخی عدمشان. و لذا شارع به هنگام صدور حکم، این موضوع را با تمام قیودش لحاظ کرده است.

حال: مادامی که تمام این قیود و شروط وجود دارند، حکم به وجوب هم وجود دارد و تردیدی در آن ندارد. لکن اگر یکی از این قیود و شروط کم بشود، حکم به وجوب هم از بین می رود. چرا؟

زیرا نماز بدن رکوع یا بدون طهارت و یا ... آن ذات دارای مصلحت ملزمه نیست که شارع در نظر

داشته است.

\* اما به حسب مقام بیان، قضایای عقلیه با قضایای شرعیّه متفاوتند؟

بله، آنچه در اینجا گفت شد بحسب واقع و نفس الأمر و عند نفس الحاکم است و الا قضایای عقلیه به حسب مقام بیان متفاوت از قضایای شرعیّه هستند.

\* مقام بیان در قضایای عقلیه چگونه است؟

این است که: عقل به هنگام صدور حکم، موضوع با متعلق حکمش را در نظر گرفته و مثلاً می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذن، قبیح.

امّا در قضایای شرعیّه مطلب از این قرار است که شرع مقدس: گاهی در لسان دلیل، موضوع یا متعلق حکمش را با تمام قیودش می آورد و لکن گاهی هم در لسان دلیل اجمال دارد، فی المثل:

۱- خطاب، الغناء حرام یک خطاب مجمل است و یا اینکه اطلاعات دارد که یا تقیدات و مبینات آن در جای دیگری از ادله آمده است و یا اینکه اصلاً نیامده، و لذا امر بر مکلف می شود.

به عبارت دیگر: خود شارع در حکمش شک ندارد و لکن مکلف ممکن است در حکم شارع شک نماید فی المثل: وقتی عقل حکم می کند به اینکه: التصرف فی مال الغیر... قبیح، ما یقین داریم که تمام مناط برای حکم به قبح همین عنوان التصرف... می باشد. به عبارت دیگر: برای ما روشن است که حکم عقل تابع ملاک و مناط است و تا این ملاک و مناط هست، حکم هم هست، و بارتفاع ملاک، حکم هم مرتفع می شود.

حال: شارع فرموده مثلاً: الخمر حرام، آیا شما بطور قطع و یقین می دانید که مناط و ملاک در صدور این حکم چیست؟ به عبارت دیگر: آیا مناط حرمت مسکر بودن است، تا پس از رفع این خاصیت، حرمت از آن برداشته شود؟ و یا اینکه مناط حرمت، و تمام الموضوع برای صدور حکم حرمت، عنوان خمیریت است چه با خاصیت مسکر و چه بدون آن؟ و لذا تا عنوان خمیریت هست حکم به حرمت هم باشد؟

پس: وجود قطع و یقین در موضوع الحکم العقلی و عدم آن در برخی از احکام شرعی سبب تفاوت حکم عقلی با حکم شرعی می شود. به عبارت دیگر: اگر احکام عقلیه تاب تحمل استصحاب را ندارند و لکن احکام شرعیّه دارند، ناشی از همین مطلب است.

الحاصل: باتوجه به نکات فوق، مستصحب یا متیقّن سابق در باب استصحاب:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است. ۲- و گاهی از امور عقلیه است و امّا استصحاب در رابطه با امور شرعیّه قابل جریان است:



- چه استصحابات موضوعیه که به هنگام شک در بقاء موضوع جاری می شوند مثل استصحاب بقاء کریت، بقاء خمیریت، بقاء حیات زید و یا استصحاب عدم ذهاب ثلثین، استصحاب عدم رطوبت و ...

- چه استصحابات حکمی که پس از احراز موضوع و هنگام شک در بقاء حکم جاری می شوند مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت، استصحاب طهارت و نجاست ...

\* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا استصحاب در احکام عقلیه جاری می شود یا نه؟

\* باتوجه به روشن شدن محل بحث مراد شیخ از (انّ المتیقن السابق اذا کان مما یستقل به العقل ...) چیست؟

این است که: استصحاب در احکام عقلیه جاری نیست، لکن نه از این جهت که جریان استصحاب در اینجا مانع خارجی دارد بلکه از این جهت که ارکان استصحاب ر اینجا مختل است.

به عبارت دیگر: جریان استصحاب، شک در بقاء لازم دارد و حال آنکه در احکام عقلیه اصلاً شک در بقاء معقول نیست، و به عبارت دیگر: اگر شک شما در بقاء حکم شرعی باشد، جریان استصحاب در آن بلامانع است. فی المثل: این مایع قبلاً حلال بود نمی دانم اکنون هم حلال است یا نه؟ بله حلال است.

لکن اگر شک شما در بقاء حکم عقل باشد، جریان استصحاب در آن معقول نیست.

\* جناب شیخ چرا استصحاب در احکام عقلیه غیر معقول و در احکام شرعیّه ممکن است؟

بخاطر اینکه:

۱- عقل به هنگام صدور حکم، موضوع را من جمیع جهاته یعنی با تمام قیود وجودیه و عدمیه که امکان دارد در موضوعیت آن دخالت داشته باشند، معلوم و مشخص می کند، و سپس حکم را بر آن مترتب می کند. فی المثل: عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذن، قبیح، یعنی تصرف در ملک غیر بدون اذن و اجازه او زشت و قبیح است.

اول: تصوّر می کند ملکی را، مال غیر بودن آن ملک را که قید وجودی آن است، بدون اذن بودن آن را که قید عدمی آن است، و سپس حکم به قباحت را صادر می کند.

بنابراین: وقتی موضوع من جمیع الجهات برای عقل معلوم و محرز است و عقل با احراز موضوع حکم صادر می کند، و تا این موضوع باقی است، به حکم خودش قطع دارد و لذا شک در چنین صورتی معقول نیست.



به عبارت دیگر: مادامی که موضوع هست حکم عقل هم هست، و به محض اینکه موضوع مرتفع شود، و یا معلوم عقل نباشد، حکم هم مرتفع می شود. و لذا:

- مادامی که این ملک، ملک غیر است و اذنی در کار نیست، تصرّف هم قبیح است چه در دیروز، چه در امروز و چه هر وقت دیگر. یعنی قبلاً قبیح بود، اکنون هم قبیح است، بلاشک.

- و زمانی که ملک غیر بودن به وسیله خرید یا هبه یا ارث و یا ... از بین برود قبح تصرّف هم از بین می رود، قطعاً و بلاشک.

حال: کیف یعقل الشک فی بقاء حکم العقل، تا اینکه استصحاب بکنید آن را؟

\* جناب شیخ مگر شارع به هنگام صادر کردن حکم، موضوع الحکم را من جمیع الجهات لحاظ نمی کند که شما چنین تفاوتی قائل می شود، بلکه در رابطه با حکم شرع هم می توان گفت مادامی که موضوع وجود دارد، حکم هم هست و زمانی که موضوع می رود حکم هم می رود. پس چطور است که استصحاب در حکم عقل جاری نمی شود و در حکم شرع جاری می شود؟

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، مادامی که این مایع خمر است، حرمت هم هست، زمانی که خمر تبدیل به خلّ شد، حرمت هم می رود. چه استصحابی؟

تفاوت در این است که:

۱- مناط و موضوع حکم در احکام عقلیه هر دو یکی است، یعنی این گونه نیست که حکم یک مناط داشته باشد، یک موضوع. فی المثل: مناط حکم عقل در قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر به غیر اذن مالک می باشد، چنانکه موضعش هم تصرّف در ملک غیر به غیر اذن مالک است.

و لذا مادامی که این مناط و موضوع باقی است، حکم عقل هم باقی است، وقتی به دلیلی مرتفع شد، حکم نیز مرتفع می شود. پس: شکّ در بقاء، در حکم عقل، معقول نمی باشد.

۲- اما در بسیاری از احکام شرعیّه، ممکن است موضوع غیر از مناط باشد. به عبارت دیگر:

ممکن است شارع مقدس روی یک مناط حکم بکند و لکن موضع را چیز دیگری قرار دهد و لذا شکّ در بقاء حکم در اینجا متصوّر است.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام. حال:

۱- موضوع حرمت خمر است و خمر هم مایعی است که به روش خاصی از انگور گرفته می شود.

۲- اما مناط حرمت ممکن است همین خمر باشد، ممکن است مسکر باشد.

ص: ۶۲۶

به عبارت دیگر: ممکن است الخمر حرام به معنای المسکر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امکان دارد که مناط حکم به حرمت مسکر بودن باشد و لکن موضوع در لسان دلیل خمیریت باشد.

بنابراین:

۱- خمیری است مسکر، بدین معنا که هم خمر است، که مسکر، پس حرام است.

۲- پس از گذشت مدتی خاصیت مسکر بودنش را از دست می دهد.

۳- پس از دست دادن این خاصیت ما شک می کنیم که آیا حرمت در این مایع باقی هست یا نه؟

بفرمائید باتوجه به اینکه موضوع یعنی خمر باقی است، چرا ما شک می کنیم که آیا این مایع حرام است یا نه؟ بخاطر اینکه احتمال می دهیم که مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سکر بوده است که اکنون مرتفع شده است و به دنبال او حرمت هم مرتفع شده باشد، گرچه موضوع باقی است.

پس: گاهی انسان در احکام شرعی نیز با وجود موضوع، شک می کند بخاطر اینکه احتمال می دهد که مناط حکم چیز دیگری بوده است و اکنون عوض شده است.

الحاصل:

۱- الشک فی بقاء حکم العقلی مع بقاء الموضوع غیر معقول چرا که مناط و موضوع یکی است.

۲- الشک فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء الموضوع متصور و معقول چرا که در اینجا احتمال می رود که مناط غیر از موضوع باشد.

\* ماده اشتراک حکم عقل با حکم شرع در اینجا چیست؟

این است که: به محض رفتن موضوع، حکم هم می رود چه در احکام عقلیه و چه در احکام شرعیه.

\* ماده افتراق احکام عقلیه و احکام شرعیه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند، حکم هم حتما می ماند و جای شک در بقاء ندارد. چرا که معلول جدای از علت بقاء ندارد.

۲- اما در شریعات ممکن است موضوع بماند و لکن برای انسان شک در بقاء حکم شارع پیدا



شود چرا که امکان دارد موضوع دلیلی غیر از موضوع واقعی باشد.

نکته: دو صورتی که گذشت مربوط به علم بود، یکی علم به بقاء موضوع، و یکی علم به ارتفاع موضوع.

\* پس غرض از (و اما الشک فی بقاء الموضوع تفصیلاً...) چیست؟

بیان دومین و سومین صورت شک در بقاء حکم عقل و به عبارت دیگر پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

\* بله، ما هم قبول داریم که در احکام عقلیه، بقاء حکم به بقاء موضوع بستگی دارد و ارتفاع آن نیز معلق به ارتفاع موضوع است و لکن گاهی هم شک ما در بقاء خود موضوع حکم عقل است. فی المثل:

مایعی است سمی که عقل حکم به قباحت شرب آن می کند، پس از مدتی شک می کنیم که آیا این مایع هنوز هم سمی است یا نه؟ یعنی الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک فی بقاء موضوعه.

بنابراین: استصحاب می کنم بقاء این قبح را. یعنی عقل قبلاً شرب این مایع را قبحی می دانست، خوب اکنون هم قبیح می داند، بفرمائید این استصحاب چه اشکالی دارد؟

و لذا شیخ می فرماید: اینکه می گوئید انسان گاهی در بقاء خود موضوع شک می کند و این شک، سبب شک در بقاء حکم می شود، خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شک در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجیه است، چنانکه در مثال فوق گفته شد، این یک مایعی است که قبلاً سمی بود و اکنون من نمی دانم که باز هم سمی است یا نه؟

پس منشا شک ما در اینجا در یک امر خارجی است، یعنی تشخیص مایع سمی از مایع غیر سمی برای ما ممکن نیست، که این مطلب در بحث بعدی بررسی خواهد شد.

۲- و لکن گاهی شک ما در بقاء موضوع بخاطر اجمال موضوع است فی المثل: گاهی شما در دوران بین المحذورین قرار می گیرید بدین معنا که نمی دانید فلان عمل حلال است یا حرام؟

بفرمائید اگر در چنین دورانی قرار بگیرید حکم عقل چیست؟ در مباحث سابق گفته شد تخییر است یعنی عقل می گوید: انت مخیر بین الفعل و التّرك.

و یا فی المثل:

۱- شما برخورد می کنید به میت کافر و شک می کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ عقل می گوید: انت مخیر بین الفعل و التّرك.

۲- در مسیر خود و یا در فردای آن روز دوباره برخورد می کنید به میت کافر دیگری و دوباره

ص: ۶۲۸

شک می کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ در این باره دوّم در حقیقت شک شما در بقاء تخیر است، یعنی شما شک می کنید که آیا همان تخیری که در برخورد قبلی و یا دیروزی با میت کافر اوّل داشتیم در اینجا هم داریم یا نه؟ این شک در بقاء تخیر در حقیقت شک در بقاء حکم عقل است که در برخورد قبلی برای شما صادر شد.

به عبارت دیگر: اکنون شک دارید که آیا همان حکم عقل که دیروز و یا در برخورد قبلی وجود داشت، امروز و یا اکنون هم وجود دارد یا نه؟ چرا؟ بخاطر شک در بقاء موضوع تخیر است که دوران بین المحذورین است یعنی نمی دانم اکنون هم دوران بین المحذورین باقی است تا تخیر هم باقی باشد، یا که نه باقی نیست و لذا تخیر هم در کار نباشد؟

حکم عقل باز هم این است که: تخیر باقی است، چرا که اکنون نیز دوران بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: در این مورد شک داریم که دفنش واجب است یا حرام، نه اینکه شک در موضوع داشته باشیم چرا؟ بخاطر اینکه موضوع از روز اوّل مجمل بوده است.

آیا عقل که می گوید، دوران بین المحذورین جای تخیر است، موضوع همان دوران بین المحذورین است؟ اگر موضوع دوران بین المحذورین مطلقاً باشد چه در دیروز و چه در امروز، که اکنون هم دوران بین المحذورین است حکم هم همان تخیر است یا اینکه نه، موضوع قید وجودی داشته و لکن اکنون به هم خورده است؟

یعنی: اگر موضوع مقید به قید فی ابتداء الأمر بوده، اکنون دیگر وجود ندارد. چرا؟ زیرا دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر مربوط به برخورد اوّل و یا به تعبیر دیگر مربوط به برخورد دیروز بوده است، و حال آنکه امروز دیگر ابتداء الأمر نیست بلکه زمانی دیگر و برخورد دیگری است با یک میت کافر دیگر.

و لذا: اگر موضوع تخیر را در دیروز دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر بگیریم امروز دیگر آن موضوع باقی نیست و لذا تخیری هم در کار نخواهد بود.

اینکه شما نمی دانی که آیا حکم تخیر دیروزی، امروز هم هست یا نه؟ بخاطر این است که:

شما از اوّل نمی دانستی که موضوع:

۱- دوران الأمر بین المحذورین است مطلقاً، که اگر چنین باشد که خوب موضوع اکنون هم باقی است و بالتیجه حکم تخیر هم برقرار است.

۲- یا اینکه دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر لمن یتخیر احدهما است که اگر این

باشد، امروز باقی نیست بلکه مربوط به مرتبه قبل است و لذا خبری از تخییر نخواهد بود.

علی ای حال: شما نمی دانی که آن موضوعی که قبلا بوده است اکنون هم باقی است یا نه؟

پس: الشک فی بقاء الحکم العقلی (یعنی تخییر) لاجمال موضوعه.

بنابراین وقتی که شک ما در بقاء حکم عقل، بخاطر مجمل بودن موضوع آن باشد، استصحاب می کنیم حکم عقل را. و می گوئیم: دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

منظور؟ منظور اینکه درست است که حکم عقل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش و لکن گاهی به دلیل اجمال در موضوع حکم عقل، شک در حکم عقل پیدا می شود و این زمینه جریان استصحاب در احکام عقلیه را فراهم می کند. و چنانکه دیدیم در برخی جاها می شود حکم عقل را استصحاب نمود.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در آنچه گذشت چیست؟

این است که اجمال در موضوع حکم عقل غیر معقول است و چنانکه گفته شد هر حاکی از جمله عقل تا موضوع را من جمیع الجهات و کامل نداند اقدام به صدور حکم برای آن نمی کند.

به عبارت دیگر: آن عقلی که روز اول گفته انت مخیر، موضوع را کاملا مشخص کرده و گفته انت مخیر و لذا در صورت بقاء موضوع امروز هم می گوید انت مخیر.

بله،

۱- برداشت عقلی برخی بر این است که مخالفت عملیه تدریجیه قبیح است و لذا از روز اول موضوع را بگونه ای لحاظ می کنند که منجر به مخالفت عملیه تدریجیه نشود. پس از روز اول می گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است و لذا چو فردا شود و یا به تعبیر دیگر برخورد دوم پیش آید، دیگر تخییری در کار نیست. چرا؟ زیرا حکم به تخییر مربوط به دوران الامر فی ابتداء الأمر بود و حال آنکه روز بعد و یا برخورد بعد ابتداء الأمر نیست.

پس شکی در حکم عقل وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد بلکه عقل علم به عدم تخییر دارد.

۲- و برداشت عقلی برخی هم بر این است که: خیر مخالفت عملیه تدریجیه عیبی ندارد، یعنی انسان هر دفعه که به یک حکمی ملتزم شود مثلا یک دفعه به وجوب، یک دفعه به حرمت و این مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه باشد، بلاشکال است و لذا: از اول می گوید: دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است، چه دفعه اولش باشد و چه دفعات دیگر.

الحاصل: اختلاف در حکم عقل بدین معنا که برخی بگویند تخییر ابتدائی است و برخی



بگویند تخییر استمراری است ممکن است، و لکن اجمال در موضوع حکم عقل غیر ممکن است.

\* عباره اخرای پاسخ جناب شیخ در قالب یک بحث منطقی چگونه است؟

این است که:

اولاً: در قضایای عقلیه و در موضوعات احکام عقلیه به حسن یا قبح، هیچ گونه اجمال و ابهامی نیست، بلکه موضوعات احکام عقلیه من جمیع الجهات مبین و مفصل می باشند و جای شک و تردید نیست، منتهی:

- در برخی موارد قضایای عقلیه از بدیهیات هستند که به مجرد تصوّر موضوع با همه قیودش عقل حکم به حسن یا قبح می کند مثل: قبح عقاب بلا بیان، و قبح تکلیف به امر غیر مقدور.

- و در برخی موارد قضایای عقلیه، نظری هستند که نهایتاً به بدیهی منتهی می شوند.

فی المثل به قضیه زیر که می گوید: تنجز تکلیف در حق جاهل عقلاً قبیح است چرا که مستلزم عقاب بدون بیان است، و هو قبیح بالبداهه، فلا اجمال، توجه کنید و بدانید که:

۱- عقل جماعتی معصیت مولی را مطلقاً تقبیح می کنند چه دفعی و چه تدریجی و لذا می گویند: موضوع التخییر، دوران بین المحذورین در ابتداء امر است، چرا که اگر استمراری بشود مستلزم مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه می شود و هو قبیح.

۲- لکن عقل گروهی دیگر می گوید: معصیت مولی اگر دفعی باشد قبیح است، و لکن اگر تدریجی شود قبیح نیست، و لذا در این مثال قاطعانه می گویند: تمام موضوع برای تخییر، عنوان دوران بین المحذورین است که در واقعه اولی بود، در ثانیه هم هست، و لذا حکم به تخییر هم هست، پس اجمال و تردّدی در کار نیست.

ثانیاً: به فرض که اجمال در موضوعات احکام عقلیه نیز متصوّر باشد، باز هم می گوئیم جائی برای استصحاب حکم عقل وجود ندارد. چرا؟ زیرا شرط این استصحاب احراز موضوع است و با شک در بقاء این موضوع، شرط مزبور محرز نیست و لذا نوبت به استصحاب حکمی نمی رسد.

پس: استصحاب در احکام عقلیه در هیچ صورتی قابل جریان نیست.

\* اگرچه جناب شیخ متعرض نشده است و لکن بفرمائید که آیا در موضوعات احکام شرعیّه هم اجمال متصوّر است یا نه؟

آیا ممکن است که شارع حکم را ببرد روی موضوعی و بشود مجمل یا نه؟

بله، چنین اجمالی متصوّر است، فی المثل: شارع فرموده: الغنا حرام. حال منظور از غنا

می توان گفت: الغناء صوت مطرب، چنانکه می توان گفت الغناء صوت مرجع همان طور که می توان گفت: الغناء صوت مطرب و مرجع.

حال: قدر متیقن غنا صوت مطرب مرجع است که حرام است.

فی المثل: ممکن است یک موسیقی پخش بشود که ما ندانیم مطرب است یا مرجع یا مطرب مرجع و لذا اصل موضوع برای ما مجمل می شود که الاصل در اینجا، البراءه.

الحاصل:

شک در بقاء حکم شرعی به حسب مقام تصوّر و ثبوت بر چهار صورت متصور است که در هیچ یک از این صور استصحاب در حکم عقلی جاری نیست:

۱- اینکه شک ما در بقاء حکم عقلی در زمان لا-حق با فرض احراز موضوع باشد مع جمیع الجهات. یعنی همان طور که موضوع در زمان سابق محرز بود اکنون هم من جمیع الجهات باقی است و مع ذلک ما در بقاء حکم شک داشت باشیم.

این صورت از شک صرف فرض است و تحقق خارجی ندارد. چرا؟ زیرا موضوع در قضایای عقلیه علت تامه حکم است و تخلف معلول از علت تامه از محالات است.

و لذا شک در بقاء حسن یا قبح عقلی با وجود علم به بقاء موضوع آن با همه قیود معقول نیست. یعنی همان عقلی که سابقا قاطعانه حکم به حسن یا قبح می نمود در زمان لا حق نیز همان حکم را می کند.

البته در احکام شرعیّه با احراز موضوع در زمان لا-حق هم شک در بقاء حکم شرعی متصور است، چرا که بسیاری از موضوعات قضایای شرعیّه من جمیع الجهات مبین و مفصل نیستند. و چنانکه گفته شد مناط و موضوع یکی نیست.

۲- اینکه شک ما در بقاء حکم عقلی با علم به ارتفاع موضوع حاصل شود، این شک نیز در مقام اثبات معقول نیست بلکه صرفا در مقام ثبوت مطرح می شود. چرا؟ چون با از بین رفتن موضوع، حکم هم از بین می رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.

۳- اینکه شک ما در بقاء حکم عقلی مسبب از شک در بقاء موضوع آن باشد لکن منشا شک امور خارجیه است، فی المثل: عقل می گفت شرب سم مهلک قبیح است، پس از مدتی شک می کنیم که آیا آن قبح باقی است یا نه؟ منشا این شک هم این است که در خارج فعل و

انفعالاتی روی این سم صورت گرفته و پادزهرهایی را به آن تزریق کرده اند و لکن ما نمی دانیم که سمی بودن و مهلک بودن آن از بین رفته است یا نه؟

آیا استصحاب حکم عقلی در اینجا جاری می شود یا نه؟ شیخ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما در استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه.

۴- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی مسبّب باشد از شکّ در بقاء موضوع آن و لکن منشا شبهه اجمال الموضوع است: فی المثل:

۱- در خارج به میت کافری برخورد می کنیم برای ما شکّ حاصل می شود که دفنش واجب است یا نه؟ عقل می گوید: انت مخیر.

۲- فردای آن روز مجدداً به میت کافر دیگری برخورد می کنیم و شکّ می کنیم که آیا حکم عقلی به تخییر در واقعه اولی، در این واقعه ثانیه هم باقی است یا نه؟ منشا شکّ ما در اینجا این است که موضوع مجمل است یعنی ما نمی دانیم که آیا عقل می گوید:

۱- الدوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب للتخییر و لکن در استمرار موجب تخییر نیست؟ تا اینکه در واقعه ثانیه به دلیل اینکه موضوع آن رفته حکم به عدم تخییر بکنیم.

۲- و یا اینکه می گوید الدوران بین المحذورین مطلقاً یعنی چه در ابتداء و چه در استمرار موجب للتخییر تا اکنون نیز این موضوع باقی باشد و حکم به تخییر هم بماند.

بنابراین: منشا شکّ ما در حکم عقل در اینجا اجمال الموضوع است.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: جناب شیخ آیا در اینجا استصحاب الحکم جاری می شود یا نه؟ خیر، در اینجا هم استصحاب جاری نمی شود چرا که این فرض مبتلای به دو اشکال شد:

۱- این فرض محال است ۲- به فرض که محال نباشد استصحاب حکم محال است که مفصّل بحث شد.

\*\*\*

\* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

اینست که اگر استصحاب در احکام عقلیه جاری نمی شود باید در احکام شرعیه هم جاری نشود. چرا؟ زیرا خودتان می گوئید: کما حکم به العقل حکم به الشرع و کما حکم به الشرع حکم به العقل. این بدان معناست که مناط حکم عقل با مناط حکم شرعی یکی است.

به عبارت دیگر: همان طور که احکام عقلیه روی جهات مقبحه و محسّنه صادر می شوند، احکام شرعیه هم روی جهات محسنه و مقبحه صادر می شوند. لان الاحکام تابع للحکم و المصالح. پس اگر در احکام عقلیه استصحاب جاری نمی شود، در احکام شرعیه هم نباید جاری شود و حال آنکه می شود. فی المثل:

۱- عقل می گوید: ردّ الودیعه حسن، شرع هم به تبع حکم عقل می گوید: ردّ الودیعه الی صاحبه واجب.

۲- کسی می آید و امانتی را نزد ما می گذارد.

۳- پس از مدتی مانعی پیش می آید و ما اضطرار پیدا می کنیم که در آن امانت تصرّف کنیم و یا اینکه اگر بخواهیم آن را به صاحبش برسانیم یا دزد آن را می برد و یا خراب می شود.

۴- این موانع و ضرورتهای حاصل موجب شکّ در بقاء حکم و وجوب رد امانت می شود.

یعنی ما شکّ می کنیم که آیا اکنون ردّ الأمانه واجب است یا نه شما می گوئید: استصحاب کن وجوب رد امانت را و ودیعه را به صاحبش برگردان.

انما الکلام در چیست؟

در این است که: عقل می گوید: رد الامانه واجب، شرع هم می گوید رد الامانه واجب و چنانکه گفته شد، مناط در هر دو حکم یکی است و لذا این استصحاب هم مربوط به حکم شرع است، هم مربوط به حکم عقل.

چرا شما می گوئید: استصحاب در حکم عقل جاری نمی شود، و در جریان استصحاب بین حکم شرع و حکم عقل تفکیک قائل می شوید؟

ج: بخاطر اینکه احکام شرعیه دارای شعب مختلفی است که باید به سه شعبه از این شعبه در اینجا توجه کرد:

۱- احکام شرعیّه ای که در مورد حکم عقل وارد شده و صددرصد ارشادی و به تبع حکم عقل اند مثل مثال رد الامانه واجب.

در اینجا استصحاب در حکم شرعی به همان دلیلی که در حکم عقلی جاری نبود، جاری نیست، یعنی در این گونه احکام، موضوع من جمیع الجهات مبین و مفصل است.

۲- احکام شرعیّه ای که در مورد حکم عقل وارد شده است و لکن به تبع عقل و به مناط عقلی نمی باشند بلکه روی مناط دیگری وارد شده اند. فی المثل:

۱- عقل می گوید: صبی، به مناط عدم تمیز مکلف نیست.

۲- شرع هم می گوید: صبی مکلف نیست و لکن به مناط عدم بلوغ.

پس: در مواردی حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیست. و در این گونه موارد است که استصحاب در احکام شرعیّه جاری می شود. چنانکه در پاسخ به صاحب فصول در بیان تقسیمات استصحاب آن را بیان کردیم.

۳- احکام شرعیّه ای که صددرصد مستقله هستند و عقل در آنجا ادراکی ندارد مثل سببیت وضو برای طهارت و یا ملاقات برای نجاست و ...

در این گونه موارد نیز بلاشکال استصحاب با همان بیانی که در فرق قضایای عقلیه با شرعیّه گفته آمد، جاری می شود.

\*\*\*

و أما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم - فالذي ينبغي أن يقال فيه:

إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا؛ لأنه يظن الضرر بالاستصحاب، فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع و الظن، كما في مثال الضرر.

و إن اعتبر من باب التعيّد - لاجل الاخبار - فلا يجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعيه المجعوله للضرر على مورد الشك، و اما الحكم العقلي بالقبح و الحرمة فلا يثبت الا مع إحراز الضرر. نعم، يثبت الحرمة الشرعيه بمعنى نهى الشارع ظاهراً، و لا منافاه بين انتفاء الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي؛ لأن عدم حكم العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه يشتهب الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ترجمه

**(آيا استصحاب در موضوع حكم عقل جاري مي شود؟)**

**اشاره**

و اما در (استصحاب) موضوع حكم عقل، مثل ضرر (آن مایع سمی) که بقایش در مثال متقدم مشکوک است، شایسته است گفته شود که:

۱- اگر استصحاب از باب ظن حجت دانسته شود، در اینجا بدان عمل می شود، چرا که به برکت این استصحاب ظن به ضرر (این مایع) پیدا می شود، و در نتیجه حکم عقلی (قبح) بر آن مترتب می شود. البته به شرط اینکه: موضوع آن (یعنی شرب السم) اعم باشد از مقطوع الضرر و مظنون الضرر، چنانکه در مثال، ضرر این گونه است (و ارتکاب به ضرر عقلاً قبیح است چه ضرر مقطوع

ص: ۶۳۶

باشد و چه مضمون)

۲- و اگر استصحاب به دلیل وجود روایات از باب تعبد حجت دانسته شود عمل به استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ بخاطر قطع و یقین به از بین رفتن حکم عقل، در صورتی که شک (شما) در موضوعی است که عقل (قبلا) و در صورت قطع حکم به قبح آن می نمود.

فی المثل: اگر بقاء ضرر در این مایع سمی در مثالی که گذشت بواسطه استصحاب ثابت شود، به معنای ترتب آثار شرعیه ای است که برای ضرر در موارد این شک جعل شده اند (یعنی با این استصحاب می توان تمام آثار شرعیه را در مورد ضرر این مایع مترتب نمود).

و اما حکم عقلی به قبح و حرمت (این شرب) با این استصحاب ثابت نمی شود (چرا که اصل مثبت است) مگر در صورت احراز ضرر.

بله، حرمت شرعی به معنای نهی ظاهری شارع مترتب و ثابت می شود، و (در عین حال) منافاتی بین انتفاء حکم عقلی و ثبوت حکم شرعی نیست. چرا؟ زیرا نبودن حکم عقلی در زمینه شک بخاطر مشتبه شدن موضوع نزد اوست و به سبب اشتباه موضوع، حکم شرعی واقعی نیز مشتبه می شود (که ظاهرا استصحاب می کنیم حرمت آن را) و لکن شارع (بالا تنقض الیقین) حکم کرده به این حکم واقعی مشتبه با یک حکم ظاهری و آن حرمت است.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و اما موضوعه ...) چیست؟

توضیح و تکمیل صورت سوّم از صور شک در بقاء حکم عقلی است که شک در بقاء حکم عقلی مسبب باشد از شک در بقاء موضوع و شک در بقاء موضوع هم خود مسبب باشد از امور خارجی، فی المثل گفته شد:

۱- مایعی است سمی و مهلك

۲- عقل می گوید: شرب مایع سمی مهلك قبیح است.

۳- در اثر تزریقات پادزهرهایی امکان تحولاتی در این مایع داده می شود.

۴- در اثر تحولات مزبور اکنون شک می کنیم که آیا مهلك بودن آن از بین رفته است یا اینکه باقی است؟

ص: ۶۳۷

شیخ در بررسی صورت سوّم از شکّ در بقاء حکم عقلی در پاسخ به این سؤال که آیا در اینجا استصحاب حکم عقلی جاری می شود یا نه؟ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است، چرا که فعلا بحث ما در استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه و سیّاتی الکلام فیّه.

در اینجا به پاسخ همان سؤال پرداخته می فرماید در این صورت چهار استصحاب مورد بحث است که چون فعلا بحث ما در استصحاب موضوعی است و نه حکمی از دو استصحاب حکم عقل و حکم شرع عبور کرده و اجرای دو استصحاب را به شرح ذیل بررسی می کنیم:

۱- استصحاب بقاء خود موضوع به منظور ترتیب آثار عقلیّه، فی المثل:

- این مایع تا دیروز یقینا سمی و مهلک بود و شربش قبیح.

- امروز در بقاء سمی و مهلک بودن و مضر بودن آن شکّ داریم.

آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء مهلک بودن و مضر بودن را و قبح را که اثر عقلی آن است بر آن مترتب نمائیم؟ در یک صورت بله، و در یک صورت خیر.

\* چه صورتی است که استصحاب در اینجا جاری می شود؟

آنجائی است که در این فرض دو شرط موجود است:

الف: استصحاب را از باب امارات ظنیّه دانسته و به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت بدانیم. در این صورت است که بواسطه استصحاب در زمان لا- حقّ نیز ظنّ به بقاء پیدا کرده و آن موضوع مظنون البقاء می شود. یعنی: یصدق علی هذا أنّه مظنون الضرر و الهلاک.

ب: اگر این مبنا را بپذیریم که عقل، قاطع باشد حکم کرده محمول را بر موضوع بار می کند، ظان هم باشد کذلک.

آنگاه طبق شرط اوّل مظنون الضرر بودن احراز شده، و طبق این شرط که شرط دوّم است نیز با وجود ظنّ به ضرر باز هم عقل حکم می کند. پس در اینجا نیز عقل حکم به قبح خواهد نمود. و هذا هو نتیجه استصحاب.

البته: عند المشهور، در موضوع حکم عقلی، قطع اخذ شده است، یعنی تا زمانی که عقل قاطع به امری باشد حاکم است و همین که قاطع نباشد، چه ظان باشد و چه شاک و چه قاطع بالعدم، حکم عقل هم قطعا منتفی است.

\* در چه صورت استصحاب موضوعی بدین منظور جاری نمی شود؟

الف: اینکه بگوئیم ظنّ به ضرر کافی نیست و عقل باید قاطع باشد و الاّ حکم صادر نمی کند.



فرض بر این است که در ما نحن فیه، قطع به موضوع نیست بلکه حد اکثر ظنّ است.

ص: ۶۳۸

پس: حکم به قبح ممکن نیست.

ب: اینکه استصحاب را از باب اخبار و تعبدا حجت بدانیم که در این فرض نیز استصحاب موضوعی برای ترتیب آثار عقلیه جاری نمی شود، چرا که اصل مثبت است و اصل مثبت حجت نیست.

۲- استصحاب بقاء موضوع برای ترتیب آثار شرعیه، فی المثل: تا دیروز قطعا این مایع سمی مهلک بود و لذا شربش حرام بود، و لکن امروز در بقاء موضوع آن شک داریم. آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء موضوع را و حرمت شرعیه را بر آن مترتب نمائیم یا نه؟

بله، استصحاب در اینجا جاری است، چرا که اثر شرعی مستقیم دارد و بلا مانع است.

\* پس قانون تبعیتی که قبلا- فرمودید چه می شود؟ به عبارت دیگر: فرض این است که این حرمت شرعی در فرض مسئله به تبع قبح عقلی پیدا شد.

حال اگر قبح عقلی نباشد پس حرمت شرعی هم نباید باشد، چرا که با نبود سبب مسبب هم نیست. و لذا شما چگونه می فرمائید که با استصحاب، حرمت شرعیه ثابت می شود و لکن قبح عقلی ثابت نمی شود؟

در پاسخ به شما باید بگوئیم که تبعیت:

- اگر به معنای علّیت و معلولیت باشد یعنی تمام الموضوع برای این حکم شرعی همان حکم عقلی باشد، بله با رفتن علّت معلول هم می رود و قابل بقاء نیست و لذا استصحاب هم جاری نمی شود.

- و اگر تبعیت به معنای اتحاد در موضوع باشد بدین معنا که موضوع حکم عقلی، قبح السم المهلک باشد و موضوع حکم شرعی هم همان باشد و مستقیما بیان و یا خطاب شرعی نداشته باشیم، بلکه با قانون ملازمه این حکم درست شده باشد، یعنی عقل از طریق ملازمه حکم شرعی را استکشاف کرده باشد و نه اینکه آن را ایجاد نموده باشد تا علّت محدثه آن باشد، بلکه صرف کاشفیت است.

در این صورت مانعی ندارد که پس از مدتی حکم عقلی به دلیل موانعی مثل عدم احراز موضوع از بین برود، حکم شرعی به دلیل لا تنقض الیقین بالشک همچنان باقی باشد.

\* جناب شیخ پس قاعده تطابق چه می شود؟

به عبارت دیگر: شما خود می گوئید: کما حکم به العقل حکم به الشرع و کما حکم به الشرع حکم به العقل و فرض این است که شما این تلازم را قبول دارید.

حال مفهوم این دو قضیه شرطیه این است که: فما لم یحکم به احدهما، لم یحکم به الآخر.

الحاصل: حکم عقل و شرع نفیا و اثباتا تلازم دارند، پس چگونه ممکن است که حکم عقلی نباشد و لکن حکم شرعی باشد و بماند؟

بله، این تلازم بین احکام واقعیه و نفس الامریه ای وجود دارد که تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقات آن ها وجود دارد.

اما در حکم شرعی ظاهری تعبدی که چه بسا ممکن است مطابق با واقع هم نباشد و یا مصلحت و مفسده ای در آن نباشد و صرفا یک وظیفه عملیه ای باشد که به منظور خروج مکلف از حیرت در این مرحله است، ملازمه ای وجود ندارد که اگر حکم شرعی وجود داشت، حکم عقلی هم باشد.

یعنی ممکن است شرع مقدس تعبدا حکمی داشته باشد که عقل چنان حکمی را ندارد.

\*\*\*

ص: ۶۴۰

ما يظهر ممّا ذكرنا و ممّا ذكرنا- من عدم جريان الاستصحاب فى الحكم العقليّ-

١- يظهر:

ما فى تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسى لجزء من العباده أو شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

و ما فى اعتراض بعض المعاصرين على من خصّ - من القدماء و المتأخرين - استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنّه لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّاً تكليفيّاً كاستصحاب تحريم التصرف فى مال الغير و وجوب ردّ الأمانه إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما - كالاضرار و الخوف - أو وضعياً كشرطيّه العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ فى بقائها. و يظهر حال المثاليين الاولين ممّا ذكرنا سابقاً. و اما المثال الثالث: فلم يتصوّر فيه الشكّ فى بقاء شرطيّه العلم للتكليف فى زمان. نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثمّ اشتبه و صار معلوماً بالاجمال، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سنتبه عليه.

٢- و يظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتين بقاعدتى البراءة و الاشتغال.

مثال الاول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤيه الهلال قبل الشّرع أو العثور عليه، فإنّ مجرد الشكّ فى حصول الاشتغال كاف فى حكم العقل بالبراءة، و لا حاجه الى ابقاء البراءة السابقه و الحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق

بين

ص: ٦٤١

الحاله السابقه و اللاحقه فى استقلال العقل بقبح التكليف فيهما؛ لكون المناط فى القبح عدم العلم نعم، لو اريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكن المقصود من استصحابه ليس الأ ترتيب آثار عدم الحكم، و ليس الا عدم الاشتغال الذى يحكم به العقل فى زمان الشكّ فهو من آثار الشكّ لا المشكوك.

و مثال الثانى: ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به- بوجوب السوره فى الصلاه، و وجوب الصلاه إلى أربع جهات، و وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فى الشبهه المحصوره، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعى و سقوطه - كأن صلى بلا سوره أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربّما يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا.

و فيه: أنّ الحكم السابق لم يكن الا- بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءه عن التكليف المعلوم فى زمان، و هو بعينه موجود فى هذا الزمان. نعم، الفرق بين هذا الزمان و الزمان السابق؛ حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع فى السابق و عدم العلم به فى هذا الزمان، و هذا لا يؤثر فى حكم العقل المذكور؛ إذ يكفى فيه العلم بالتكليف الواقعى آنا ما. نعم، يجرى استصحاب عدم فعل الواجب الواقعى و عدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضى بوجوب الإتيان بالصلاه مع السوره و الصلاه إلى الجبهه الباقيه و اجتناب المشتبه الباقى، بل يقضى بوجوب تحصيل البراءه من الواقع. لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضى اليقين بالبراءه، إلّا على القول بالاصل المثبت، أو بضميمه حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين، و الاوّل لا نقول به، و الثانى بعينه موجود فى محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

\*\*\*

**(آنچه از گفتار شیخ روشن می شود:)**

**اشاره**

از آنچه ما ذکر کرده و گفتیم که استصحاب در حکم عقلی جاری نمی شود: روشن می شود:

**۱- اشتباه برخی در تمسکشان به استصحاب عدم تکلیفی که در حال نسیان ثابت است**

**اشاره**

، جهت اثبات مجزی و مکفی بودن عملی که فرد ناسی و فراموش کننده جزء (مثل سوره) یا شرط (مثل قبله) انجام داده است (یعنی این مکلف نبودن در حال فراموشی حکم عقل است و قابل استصحاب نیست، چرا که آن وقت که ناسی بود عقل می گفت تکلیف نداری و اکنون که ذاکر هستی می گوید تکلیف داری و باید نمازت را دوباره بخوانی، چه استصحابی؟)

و اشتباهی که در اعتراض برخی از معاصرین ما تعیین صاحب فصول وجود دارد، بر کسانی از قدما و متأخرین که استصحاب حال عقل را اختصاص داده و منحصر کرده اند به استصحاب عدم ازلی به اینکه: دلیلی بر این تخصیص شما وجود ندارد. چرا؟ زیرا آن حکم عقلی که استصحاب می شود:

۱- گاهی یک امر وجودی تکلیفی است مثل استصحاب حرمت تصرف در مال غیر (از محرمات) و مثل استصحاب وجوب رد امانت (از واجبات) و (لذا) وقتی در این موارد اموری همچون اضطرار و ترس عارض می شود، با وجود این امور، زوال این وجوب و حرمت احتمال داده می شود.

۲- و گاهی ممکن است، وضعی باشد مثل شرط بودن علم برای وجوب تکلیف، که اگر چیزی عارض شود که موجب شک در بقاء شرطیت علم بشود (استصحاب می شود بقاء شرطیت) علم مثل شک در ظهر یا جمعه که وقتی احدهما را بجا آوریم، علم اجمالی از بین می رود که استصحاب می کنیم شرطیت علم را که در این صورت انجام محتمل دیگر لازم نیست بخاطر اینکه علم شرط است و ما علم نداریم.)

**(نظر شیخ در رابطه با امثله صاحب فصول (ره))**

و امّا اشتباه صاحب فصول در هر دو مثال اول از گفتار سابق ما روشن می شود (و آن این بود که مادامی که موضوع حکم عقل هست، حکم عقل نیز هست و لکن به مجرد مرتفع شدن موضوع حکم عقل نیز مرتفع می شود و لذا باید به عقل مراجعه

کرد و دید که می گوید: ردّ الامانه واجب

ص: ۶۴۳

مطلقا یا اینکه می گوید: عند الاضطرار و الخوف؟ هر کدام را که گفت بدان عمل شود و لذا شکی وجود ندارد تا نیازی به استصحاب باشد).

و امّا (در) مثال سوّم ایشان (که فرمود استصحاب می کنیم شرطیت علم را)، اصلا شکّ کردن در بقاء شرطیت علم برای تکلیف در زمانی تصوّر نمی شود. (بلکه علم شرط برای تکلیف است و لو در آن اوّل).

بله، چه بسا استصحاب می شود تکلیف در جائی که مکلف به تفصیلا (برای مکلف) معلوم است. (یعنی مکلف می داند که مثلا باید نماز ظهر بخواند) سپس مشتبه می شود (که مثلا به کدام طرف بخواند؟) و معلوم بالا جمال می گردد (پس مکلف برمی خیزد و یکی از احتملین را بجای می آورد، نوبت به محتمل دوّم که می رسد شکّ می کند که تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب می کند تکلیف را).

اما این استصحاب از محل مورد بحث ما که استصحاب حکم عقل است، خارج است، مضافا بر اینکه استصحاب در تکلیف نیز جاری نیست.

## ۲- و نیز روشن می شود: فساد تمسک به استصحاب برائت سابقه و استصحاب اشتغال سابق

### اشاره

که ثابت شده اند با قاعده برائت (یعنی قبح عقاب بلا بیان) و قاعده اشتغال (یعنی دفع عقاب محتمل واجب).

و امّا مثال برای اشتباه در استصحاب برائت سابقه: آنجائی است که مکلف قطع دارد به برائت از وجوب غسل جمعه و دعا به هنگام رؤیت هلال پیش از آمدن شروع و یا برخورد و آگاهی یافتن بر آن. چرا؟ زیرا مجرد شکّ (پس از آمدن شریعت و عثور بر آن) بر حصول و مترتب شدن اشتغال، در حکم عقل به برائت (یعنی قبح عقاب بلا بیان) کافی است و نیازی به استصحاب برائت سابقه و حکم ظاهری به عدم ارتفاع آن برائت قبلی نیست.

پس فرقی نیست بین حالت سابقه و لا حقه در مستقل بودن عقل به قبح تکلیف در هر دو حالت (چرا؟) زیرا که مناط در حکم به قبح تکلیف (در هر دو حالت) عدم العلم است.

بله، اگر اثبات عدم حکم اراده شود (بدین معنا که بگوید تکلیفی نبود اکنون هم نیست) اثبات عدم الحکم بواسطه استصحاب ممکن است، لکن مراد از استصحاب عدم تکلیف نیست مگر مترتب کردن آثار عدم حکم، و نیست مگر عدم اشتغال که عقل در زمان شکّ حکم می کند به آن.

پس این مرخص بودن از آثار مجرد شکّ است و نه از آثار مشکوک یعنی عدم تکلیف. و امّا



مثال دوّم (در اثبات اشتباه بودن استصحاب اشتغال): آنجائی است که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلف به (که آیا مثلا نماز با سوره واجب است یا بدون سوره و هكذا...) حکم می کند به وجوب سوره در نماز (در اقلّ و اکثر) و وجوب نماز به چهار جهت (در متباینین وجودی) و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه به شبهه محصوره (در متباینین تحریمی)، پس (مکلف) عملی را انجام می دهد که هم بقاء تکلیف واقعی را با وجود آن احتمال می دهد و هم اسقاط آن را، مثل اینکه نمازی را بدون سوره بخواند، یا به یکی از جهات بجا آورد یا از یکی دو اناء اجتناب کند.

پس چه بسا (توسط عده ای) تمسّک می شود به استصحاب اشتغال آنچه قبلا مورد یقین بود (و می گویند: قبلا که اشتغال ذمه بود، هنوز هم هست).

(اشتباه بودن استصحاب مذکور)

و در استصحاب مذکور این اشتباه وجود دارد که: این حکم سابق (یعنی حکم به اشتغال ذمه در قبل) نبود، مگر به حکم عقل که حکم کننده به وجوب تحصیل یقین است به برائت از تکلیفی که (حتی) در یک زمان (آنا ما) برای معلوم است، و آن حکم عقل به عینه در این زمان هم موجود است (چون تا موضوع عقل یعنی احتمال عقاب باقی است، حکمش نیز باقی است).

بله، تفاوت بین این زمان و زمان قبل، داشتن علم (اجمالی) به وجود تکلیف نسبت به واقع است در زمان سابق و نداشتن علم به آن تکلیف محتمل دیگر است در این زمان (که احدهما را انجام داده ای و علم تو رفت).

و این زایل شدن علم در حکم عقل (یعنی قاعده اشتغال)، مؤثر نیست. (چرا؟) زیرا علم به تکلیف (حتی) در یک آن هم در حکم عقل به قاعده اشتغال کفایت می کند. (خلاصه اینکه ما در اینجا شکی نداریم تا نیازی به اجرای استصحاب داشته باشیم مضافا بر اینکه استصحاب اشتغال برای اثبات محتمل دیگر اصل مثبت است).

### **(بلااشکال بودن استصحاب موضوع واقعی و اصل مثبت بودن آن)**

بله، استصحاب عدم انجام واجب واقعی در خارج و عدم سقوط آن از عهده مکلف جاری می شود (و بلااشکال است چرا که شکّ در بقاء وجود دارد و ما اصل عدم جاری می کنیم)، و لکن این استصحاب وجوب انجام نماز با سوره و وجوب انجام نماز به بقیه جهات و وجوب پرهیز از بقیه مشتبهات را اثبات نمی کند (چرا که اثر عقلی یعنی اصل مثبت است)، بلکه اثبات می کند

و جوب تحصیل براءت از واقع را (بدین معنا که انجام واقع را بر تو لازم می کند) لکن صرف این مطلب و جوب انجام (محتمل الآخر یعنی) چیزی را که یقین به براءت آن را اقتضاء می کند اثبات نمی کند، مگر بنا بر قول به حجیت اصل مثبت (یعین باید اصل مثبت را حجّت بدانید تا با این اصل عدم، محتمل دیگر را اثبات کنید) و یا با ضمیمه کردن حکم عقل به و جوب تحصیل یقین (بدین معنا که قاعده اشتغال را به کمک استصحاب عدم آورده بگوئیم از طرفی واجب واقعی انجام نشده است، از طرفی اشتغال یقینی براءت یقینه می خواهد، پس محتمل اول را بجا بیاور).

و امّا اولی را (که اصل مثبت است)، ما قائل به آن نیستیم، و دومی هم (یعنی اشتغال یقینی) در محل شکّ بعینه موجود است، بدون اینکه نیازی به استصحاب باشد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

### اشاره

\* حاصل و نتیجه مطالب تنبیه سوّم تا به اینجا چه شد؟

این شد که استصحاب در احکام عقلیه قابل جریان نیست.

\* موضوع بحث در این قسمت چیست؟

یک سلسله استصحاب عقلیه ای است که گروهی از اصولیین به مناسبتهای مختلف از آنها استفاده کرده اند و شیخ با طرح چهار مورد از این موارد تلاش دارد تا ثابت کند که استصحاب در این گونه موارد اشتباه است.

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (ما فی تمسک بعضهم لاجزاء ما فعله الناس ...) چیست؟

بیان اولین مورد از موارد مزبور است و لذا اشاره می کند به بحثی که در تنبیه اول از تنبیهات اقلّ و اکثر ارتباطی و یا شکّ در شرطیّت و جزئیّت تحت عنوان ذیل مطرح بود:

اگر کسی جزئی از اجزاء یا شرطی از شرائط عبادی را فراموش کند، فی المثل:

۱- نمازش را بدون سوره بخواند و یا اینکه بدون وضو آن را انجام دهد.

۲- پس از تجاوز از محل و یا اینکه پس از فراغت از عمل متوجه شود که عملش فاقد جزء و یا شرط است تکلیفش چیست؟ آیا عمل او مجزی است و یا باید اعاده شود؟

شیخنا فرمود: مقتضای قاعده بطلان است و باید نمازش را اعاده کند چرا؟ زیرا مأتی به مطابق با مأمور به واقعی نیست و لذا امتثال حاصل نشده است پس این عمل مجزی نیست و باید

ص: ۶۴۶

اعاده شود. الا اینکه در موردی به دلیل خاص اعاده واجب نباشد، مثل باب نماز به دلیل حدیث لا تعاد.

اما برخی نظرشان عدم وجوب اعاده و مجزی بودن عمل این فرد بود. و استدلال می کردند به اینکه:

۱- تکلیف الناسی قبیح.

۲- فرد مزبور در حال نسیان نسبت به جزء و یا شرط مزبور مکلف نبود.

۳- پس از رفع نسیان شک می کند که آیا اکنون مکلف شده تا اعاده لازم باشد یا نه؟

استصحاب می کنیم حال نسیان را، پس اعاده واجب نیست.

و لذا شیخ در پاسخ به این استدلال می فرماید:

اولا: عدم تکلیف در حال نسیان از احکام عقلیه است به مناط قبح یا استحاله.

ثانیا: در احکام عقلیه به دلیل معلوم بودن موضوع و عدم وجود شک استصحاب جاری نمی شود. و لذا: تا زمانی که این موضوع یعنی حال نسیان باقی است، حکم عدم تکلیف هم باقی است، لکن به محض اینکه موضوع منتفی گردید و حال التفات آمد، دیگر وجهی برای عدم تکلیف که حکم باشد وجود ندارد، چون موضوع عوض می شود.

پس: وجوب الاعاده تعین می یابد، و استصحاب مورد ادعا صحیح نمی باشد.

\* غرض از (و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خصّ ...) چیست؟

اشاره به اعتراض صاحب فصول به مشهور اصولیین است، در بحثی که در تقسیمات استصحاب صورت گرفت مبنی بر اینکه: مشهور می گفتند که استصحاب بر دو گونه است:

۱- استصحاب حال شرع مثل وجوب، حرمت و ... ۲- استصحاب حال عقل.

سپس در استصحاب حال العقل مثال زدند به عدم ازلی بدین صورت که: قبل از شرع تکلیفی نبود، اکنون شک داریم که آیا پس از شرع تکلیفی هست یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم تکلیف را یعنی اکنون هم نیست.

صاحب فصول در اعتراض به این رأی مشهور گفت: وجهی برای اختصاص دادن استصحاب حال عقل به اعدام ازلیه وجود ندارد. چرا؟ زیرا که حکم عقلی منحصر به عدم ازلی نمی باشد بلکه احکام عقلیه:

۱- گاهی از امور عدمیه است ۲- گاهی از امور وجودیه است.

- امر عدمی خود:



۱- گاهی عدم ازلی است ۲- و گاهی عدم غیر ازلی است

- امر وجودی هم:

۱- گاهی تکلیفی است ۲- گاهی وضعی است ۳- گاهی تحریمی است ۴- گاهی ایجابی.

صاحب فصول (ره) پس از این تقسیم بندی به ذکر امثله ای پرداخت از جمله اینکه:

۱- گاهی حکم عقل یک امر وجودی تکلیفی تحریمی است فی المثل:

قبلا تصرف در ملک الغير بدون اذن مالک آن عقلا قبیح بود.

اکنون نسبت به این تصرف اضطراری پیش آمده است و لذا شک می کنیم که آیا الان نیز آن قبح عقلی و حرمت شرعی به تبع آن باقی است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء قبح عقلی را.

۲- گاهی حکم عقل امر وجودی تکلیفی ایجابی است، فی المثل:

- تاکنون رد الودیعه الی صاحبه عقلا واجب بود.

- اکنون به دلیل اضطرار و یا خوفی که پیش آمده شک می کنیم که اکنون هم رد الودیعه واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء وجوب را.

۳- گاهی هم حکم عقل امر وجودی وضعی است، فی المثل:

- تاکنون علم، عقلا از باب قبح عقاب بلا بیان، شرط تنجز تکلیف بود.

- اکنون در بقاء این شرطیت را.

استصحاب می کنیم بقاء شرطیت را.

خلاصه اینکه با وجود این همه موارد و مصادیق برای حکم عقل تخصیص آن به عدم ازلی بی وجه است.

و لذا شیخ (ره) در پاسخ به جناب صاحب فصول می فرماید:

۱- قبلا پاسخ دو مثال اول شما را دادیم و گفتیم که استصحاب در احکام عقلیه بدلیل مبین و مفصل بودن موضوع جاری نمی

شود.

به عبارت دیگر: از آن جهت که موضوع حکم عقل بطور کامل محرز است و عقل در حکم خود دچار شک نمی شود، نیازی به استصحاب نیست.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که پس چرا اصولیین استصحاب عدم ازلی را جاری می کنند چه می فرمائید؟

ص: ۶۴۸

می گوئیم آن استصحاب حال عقل نیست، بلکه استصحاب حال شرع است که تفصیلاً در تقسیمات و همین تنبیه سوّم بدان پرداختیم که نتیجه اش این شد که: این استصحاب حال شرعی است که مطابق با استصحاب حال عقل است که شما در مسئله دچار اشکال شده اید.

۲- و در رابطه با مثال سوّم شما باید بگوئیم که شرطیّت علم در تنجز تکلیف هرگز مورد شکّ واقع نمی شود بلکه برای همیشه علم شرط تنجز تکلیف است و لذا هیچ گاه در بقاء شرطیّت علم در تنجز تکلیف شکّ نمی شود تا که شما بفرمائید استصحاب جاری می شود یا نه؟

\* پس مراد از (نعم، ربما يستصحب التكليف ...) چیست؟

این است که بله، در یک صورت شکّ در بقاء شرطیّت علم مطرح آن هم به این صورت که فی المثل:

۱- مکلف قبلاً علم تفصیلی به یک تکلیف مثلاً یقین به وجوب خصوص ظهر و یا جمعه در روز جمعه داشت

۲- پس از مدتی علم تفصیلی او به علم اجمالی تبدیل شد و لذا اکنون شکّ دارد که آیا آن تکلیف هنوز هم باقی است یا نه؟

در اینجا استصحاب بقاء تکلیف جاری می شود.

\* آیا این رأی شیخ در اینجا تمام است؟

خیر، بخاطر اینکه:

۱- اگر مراد از اینکه می گوئیم علم، شرط تنجز تکلیف است، خصوص علم تفصیلی است در اینجا وجود ندارد بلکه علم اجمالی وارد شده است.

۲- وقتی شرط تکلیف که علم تفصیلی وجود ندارد، پس مشروط هم که تکلیف است وجود نخواهد داشت و لذا شکی وجود ندارد تا که استصحاب جاری شود. اما اگر گفته شود:

۱- مراد از علمی که شرط تنجز تکلیف است اعمّ از علم تفصیلی و اجمالی است.

۲- وقتی مراد از علم اعمّ از تفصیلی و اجمالی باشد، اکنون بصورت اجمالی وجود دارد.

۳- وقتی شرط تکلیف که علم اجمال است موجود است پس تکلیف هم قطعاً موجود است.

پس شکی وجود ندارد که تا که استصحاب جاری شود.

بنابراین فرمایش اخیر شیخ قابل خدشه است و نیاز به توجیه دارد.



\* توجیه نظر شیخ در استصحاب مذکور چیست؟

این است که بگوئیم مراد شیخ این است که:

ص: ۶۴۹

۱- ما علم اجمالی داشتیم فی المثل به وجوب ظهر یا جمعه.

۲- به تبعیت از این علم یکی از دو طرف را انجام دادیم و لذا اکنون دیگر علمی در کار نیست، نه تفصیلاً و نه اجمالاً. و لذا شک می کنیم که آیا تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء تکلیف را.

\* پس مراد شیخ از (لکنه خارج عما نحن فیه ...) چیست؟

اینست که: این استصحاب:

۱- به فرض جریان هم از محل بحث ما خارج است، چرا که مستصحاب ما که بقاء تکلیف یعنی همان وجوب واقعی باشد از احکام شرعیّه است و نه عقلیه و حال آنکه بحث ما در احکام عقلیه است.

۲- مضافاً بر اینکه در همین مورد هم استصحاب تکلیف به بیانی که ذیلاً در جواب از استصحاب اشتغال می آید، جاری نمی شود.

\* غرض شیخ از (و یظهر ایضاً فساد التمسک با استصحاب البراءه و ..) چیست؟

رد نظر مشهور اصولیین در استدلال به استصحاب براءت برای اثبات براءت در شبهات بدویه است و به عبارت دیگر:

مشهور اصولیین در بحث شبهات بدویه براءتی شدند و برای اثبات آن به کتاب، سنّت اجماع و حکم عقل از جمله همین استصحاب براءت تمسک کرده گفتند:

۱- قبل از اسلام و یا پس از اسلام منتهی پیش از اطلاع مکلف از شریعت، نسبت به حرمت استعمال تن مثلاً و نسبت به وجوب غسل جمعه و وجوب دعا عند رؤیه الهلال که به ترتیب از شبهات تحریمیه و وجوبیه هستند، قطع به براءت ذمه داشتیم.

۲- اکنون پس از آمدن شریعت و بیان واجبات و محرمات، نسبت به بقاء براءت اصلیه و ازلیه نسبت به موارد مذکور بیانی پیدا نکردیم. در نتیجه اکنون برای ما شک حاصل شده است که آیا هنوز هم همان براءت ذمه اصلیه باقی است یا اینکه نه مرتفع شده است و اشتغال ذمه آمده است؟

استصحاب می کنیم براءت ذمه را.

و لذا شیخ (ره) می فرماید: اینجا جای استصحاب نیست، چرا که همان عقلی که قبل از شریعت قاطعانه حکم به براءت می کرد و می گفت شما مرخص هستید، همان عقل بعد از شریعت هم نسبت به موارد مشتبه پس از فحص و یاس، حکم به براءت می کند، چرا که مناط حکم عقل در هر

دو مرحله موجود است و آن عبارت است از قبح عقاب بلا بیان.

پس تا زمانی که مناط و یا به تعبیر دیگر علت تامه موجود باشد، حکم العقل یا همان معلول هم قطعاً و جزماً موجود است، و لذا شکی وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد.

\* پس غرض جناب شیخ از (نعم، لو اريد اثبات عدم الحكم امکن اثباته باستصحاب عدمه ...) چیست؟

این است که: بله اگر مراد شما اثبات عدم حکم است بدین معنا که بگوئید قبلاً تکلیفی نبود، اکنون هم نیست، بله اثبات عدم الحكم بواسطه استصحاب ممکن است چرا که استصحاب عدم ازلی از قبیل استصحاب حال عقل و حکم عقلی نیست بلکه از استصحاب حال شرع است و به عبارت دیگر:

۱- جریان تکلیف، قبل از ورود شریعت هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان بود، هم مجرای عدم ازلی و اصلی.

حال: این جریان تکلیف پس از ورود شریعت و بعد الفحص و الیاس، باز هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح بلا بیان است، و از این جهت نوبت به استصحاب نمی رسد و لکن نسبت به عدم ازلی جای استصحاب هست، چرا که عدم ازلی تا این مرحله نیز استمرار داشت و لکن از حالا به بعد احتمال می دهیم که آن عدم باز هم باقی و مستمر شد، چنانکه احتمال می دهیم که منقلب به وجود شده باشد و لذا ارکان استصحاب وجود دارد.

بله، استصحاب عدم ازلی اگرچه استصحاب حال شرع است و لکن ویژگی حکم عقلی را داشته و با آن مطابقت دارد و شما بین این دو خلط فرموده اید.

\* غرض از (و لکن المقصود من استصحابه لیس الا ...) چیست؟

این است که: با اینکه جریان استصحاب مذکور بلا اشکال است، و لکن نیازی به آن نمی باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی اثر از آن مشکوک یعنی شیئی است که شک در آن ثابت شده است

۲- و گاهی اثر از آن خود شک است در چیزی.

آنجا که اثر مربوط به مشکوک است، نیاز به استصحاب پیدا می شود، چرا که مشکوک باید احراز شود تا اینکه این اثر بر او بار شود.

البته احراز مشکوک یا به طریق وجدانی قطعی است و یا به طریق تعبّدی است که از جمله این طریق تعبّدی، استصحاب است. فی المثل: جواز تقلید، اقتداء، قبول شهادت فرد، مترتب بر



عدالت اوست و بر عدالت او بار می شود و لذا این معنا باید ثابت شود. و لذا صرف شک در عدالت برای اثبات این آثار کافی نیست، و لذا: اگر در موردی در بقاء عدالت فرد شک کردیم استصحاب می کنیم بقاء عدالت او را و آثار مزبور را بر آن مترتب می کنیم.

اما آنجا که اثر از آن مجرد شک باشد، نیازی به استصحاب نیست، بلکه به مجرد آمدن شک عقل آن آثار را مترتب می کند، که ما نحن فیه نیز از همین قبیل است یعنی چه؟

یعنی پس از ورود شریعت هم هرکجا در بقاء براءت اصلیه شک کنیم و شک ما چه در شبهات تحریمیه باشد که آیا مثلاً شرب تنن حلال است یا حرام؟ و چه در شبهات وجوبیه باشد مثل وجوب غسل جمعه و یا وجوب دعا عند رؤیه الهلال و ... عقل قاطعانه حکم به براءت و مرخص بودن می کند و لذا دیگر نیازی به اجرای استصحاب و اثبات عدم وجوب یا حرمت و یا براءت اصلیه و دست یابی به رخصت و آزادی نمی باشد.

\* عباره اخرای مطلب اخیر را با ذکر مثالی دیگر بنویسید؟

۱- در موردی که حکم مترتب شود بر خود شک، نیاز به استصحاب نیست.

۲- در موردی که حکم و یا به تعبیر دیگر اثر مترتب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است.

فی المثل: شما نمی دانید که فلان زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی دانید که نفقه زوجه اش واجب است یا نه؟ حال سؤال این است که وجوب نفقه زوجه زید مربوط به شک در حیات زید است و یا مربوط به خود حیات زید؟

خواهید گفت مربوط به خود حیات زید است و نه مربوط به شک در حیات او. پس وقتی اثر و یا به تعبیر دیگر حکم، یعنی وجوب نفقه مربوط به مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می گوئیم: زید زنده بود، اکنون هم زنده است، حال که زنده است، وجوب نفقه که اثر حیات اوست بر او واجب است.

و امّا در موردی که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم از آن خود شک است و نه مال مشکوک، مثل ما نحن فیه که شک داریم آیا استعمال دخائیات حلال است یا حرام؟ به محض این شک در حلیت و حرمت تنن، قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد می شود و لذا دیگر لازم نیست که شما حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئید: استعمال دخائیات حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخص هستی. خیر، این حکم به آزادی به صرف شک توسط عقل صادر می شود و عقل خود می گوید تو مرخصی.

به عبارت دیگر اثر از آن مشکوک یعنی عدم تکلیف نیست تا که ما استصحاب کنیم آن عدم را و بشویم مرخص. به عبارت دیگر: به محض شک در وجود تکلیف، عقل ما را مرخص و آزاد می کند و لذا لازم نیست که تکلیف را احراز کنیم تا مرخص بشویم.

\* قبل از پاسخ به سؤال بعدی مقدمه بفرمائید که نظر مشهور به هنگام ورود علم اجمالی در رابطه با تنجز تکلیف چه بود؟

این بود که با ورود علم اجمالی، همانند علم تفصیلی، تکلیف منجز می شود و لذا مادامی که هیچ یک از اطراف علم اجمالی انجام نشود، این علم همچنان باقی است و خواهان امتثال است.

امّا: پس از اینکه مکلف یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود و امتثال نماید، دیگر علم اجمالی بالفعل وجود ندارد تا که خواهان امتثال طرف دیگر باشد.

\* باتوجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ما اذا حکم العقل عند اشتباه المكلف به ...) چیست؟

شاهد مثال دیگری است بر اشتباه بودن استصحاب اشتغال در جائی که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلف به بدین معنا که آیا مثلاً نماز بدون سوره واجب است یا بدون سوره؟ حکم می کند به وجوب سوره نماز در اقل و اکثر و وجوب نماز به چهار جهت در متباینی وجودی و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه در شبهه محصوره در متباینی تحریمی.

به عبارت دیگر: اگر در رابطه با مورد فوق از حضرات پرسیم پس از اینکه یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شده و امتثال نمودیم و علم اجمالی ما از بین رفت تکلیف طرف دیگر و یا محتمل دیگر چیست؟ می گویند: از اینجا به بعد را با استصحاب اشتغال جبران کرده می گوئیم: قبل از انجام احتمالات علم اجمالی اشتغال ذمه به واقع قطعی بود و لکن پس از انجام بعضی الاطراف در بقاء این اشتغال شک می کنیم، استصحاب می کنیم بقاء اشتغال را به عبارت دیگر اگر از حضرات پرسیم در جائی که: مکلف نمی داند که ظهر واجب است یا جمعه و لکن اجمالاً می داند که احدهما واجب است حکم عقل در حق این مکلف چیست؟

می گویند اشتغال است، یعنی تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیفی که داری، برائت یقینیه لازم داری. و لذا این مکلف برمی خیزد واحد محتملین را انجام می دهد، پس از انجام محتملین علم اجمالی و از بین می رود.

اگر از این حضرات پرسیم که چگونه و به چه دلیل می شود اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم انجام بدهد؟ می گویند با استصحاب اشتغال، بدین صورت که می گوئیم: قبل از انجام

احدهما اشتغال داشته و اشتغال محرّک و دلیل این مکلف است. خوب اکنون هم همان اشتغال را استصحاب کرده می شود محرّک او و لذا بلند می شود و محتمل دوّم را بجا می آورد.

\* جناب شیخ اشتباه حضرات در استصحاب مذکور در کجاست و چه پاسخی به آن می دهید؟

اشتباه حضرات در این است که نمی دانند که اشتغال حکم عقل است و در حکم عقل شکی وجود ندارد تا که نیازی به استصحاب باشد. یعنی همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین یا احتمالات حاکم به احتیاط و امثال بود و گفت: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغه الیقینیّه، همان عقل پس از انجام احد اطراف نیز قاطعانه حکم می کند به احتیاط و خواهان انجام محتمل و یا طرف دیگر است. چرا؟ زیرا که مناط حکم عقلی قبل و بعد از انجام، همچنان موجود است و آن این است که عقل در هر دو مرحله می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است.

به عبارت دیگر: قبل از انجام احد طرفین، احتمال عقاب بود و عقل قاطعانه حکم به وجوب دفع عقاب محتمل می کرد، پس از انجام احد طرفین نیز احتمال عقاب وجود دارد و عقل می گوید دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: با این محاسبه شکی باقی نمی ماند تا نوبت به استصحاب اشتغال برسد. به عبارت دیگر: آن وقت که عقل بواسطه علم اجمالی مکلف را تحریک می کند که برخیز واحد محتملین را انجام بده، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است، همان عقل پس از انجام احد محتملین و شکّ در اینکه اشتغاله ذمه به تکلیف باقی است یا نه؟ می گوید درست است که احد محتملین را بجا آوردی و لکن مادامی که آن یکی محتمل را بجا نیاوری، احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل هم واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نبوده و از بین رفته باشد.

پس اشتغال ذمه داری، اشتغال ذمه یقینی، براءت ذمه یقینی می خواهد، پس برخیز و آن طرف دیگر را هم انجام بده.

یعنی تا زمانی که احتمال عقاب وجود دارد عقل دست از حکم خودش بر نمی دارد و لذا نیازی به استصحاب ندارد.

\* اگر این حضرات اشکالی کنند که قبل از انجام اطراف علم اجمالی، علم بود و لذا امثال می طلبید و لکن پس از انجام بعضی از اطراف، دیگر فعلا علمی نیست تا که عقل ما را وادار به امثال کند و لذا ما ناچاریم که از استصحاب اشتغال مدد بگیریم چه می گوئید؟

می گوئیم: لازم نیست که الآن نیز علم اجمالی فعلی باشد تا براءت ذمه یقینی لازم باشد، بلکه

کافی است که یک لحظه علم اجمالی موجود شود.

با موجود شدن این علم اجمالی و لو در یک آن، احتمال عقاب می آید و عقل می گوید دفع عقاب محتمل لازم است و لذا تا زمان که مطمئن نشویم، این حکم عقلی باقی است حصول اطمینان هم با امتثال همه اطراف حاصل می شود.

\* پس مراد از (نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعی و ...) چیست؟

این است که اشتغال ذمه به دو معنا بکار می رود:

۱- گاهی مراد از اشتغال ذمه همان تحصیل فراغت یقینیه است که به حکم عقل است و قبل و بعد ندارد و لذا نوبت به استصحاب نمی رسد.

۲- گاهی هم مراد از بقاء اشتغال ذمه این است که قبل از انجام بعضی الاطراف واجب واقعی انجام نشده بود.

حال پس از انجام بعضی الاطراف شک می کنیم که آیا واجب واقعی انجام شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم انجام واجب واقعی را، چرا که ارکان استصحاب در اینجا تمام است. لکن باید بدانید که این استصحاب دارای دو اثر است:

۱- یک اثرش این است که پس باید محتمل دیگری را انجام دهیم که این یک اثر عقلی است که استصحاب از این حیث اصل مثبت است و حجت نیست.

۲- اثر دیگرش این است که پس واجب واقعی انجام نشده و همچنان باقی است که این یک اثر شرعی است و لکن به تنهایی فایده ای ندارد، مگر اینکه باز هم حکم عقل به اشتغال و احتیاط را ضمیمه کرده، حکم کنیم به انجام طرف دیگر. و لذا: اگر مسئله انضمام حکم عقل مطرح شود می گوئیم: عقل از اول نیز حاکم به احتیاط و انجام جمیع الاطراف بود و تا آخر هم هست و نیازی به استصحاب نمی باشد.

پس به عقیده ما که شیخ انصاری هستیم استصحاب در احکام عقلیه به هیچ وجه جاری نمی باشد.

\*\*\*



\* جناب شیخ موضوع بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: استصحاب در احکام عقلیه جاری نمی شود، لکن نه از این جهت که مانعی خارجی سر راه استصحاب وجود دارد و یا اینکه حجّت نیست، بلکه از این جهت است که ارکان استصحاب در این مقام مختل است. بخاطر اینکه استصحاب، شکّ در بقاء لازم دارد و حال آنکه در احکام عقلیه، شکّ در بقاء معقول نیست، و به عبارت دیگر:

اگر شکّ شما در بقاء حکم شرعی باشد مثل اینکه بگوئی این ظرف قبلا حلال بود، نمی دانم که اکنون هم حلال است یا نه؟ استصحاب می کنی حلیّت آن را.

لکن اگر شکّ شما در بقاء حکم عقل باشد، نمی توانید چنین استصحابی جاری کنید.

\* جناب شیخ چرا در احکام شرعیّه استصحاب جاری می شود ولی در احکام عقلیه جاری نمی شود؟

زیرا عقل به هنگام حکم، موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مبین و مشخص می کند و سپس حکم در مورد آن صادر و بر آن حمل می نماید، فی المثل: عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذن صاحبه قبیح. یعنی عقل در ابتدا ملکی را که ملک الغیر بودن یک قید وجود برای آن است و بدون اذن بودن یک قید عدمی برای آن است در نظر می گیرد و سپس حکم به قباحت تصرف می کند.

یعنی: مادامی که این ملک مورد نظر عقل، ملک غیر است و اذنی هم در کار نیست، تصرفش قبیح است، چرا که موضوع این حکم برای عقل موجود است، چه امروز چه فردا و چه هروقت دیگری.

پس: اگر این ملک الغیر بودن، به هر دلیلی از بین برود، قبح تصرف هم از بین می رود. به عبارت دیگر: وقتی موضوع حکم در این مورد محرز است، عقل قاطعانه حکم به قباحت تصرف می کند وقتی موضوع حکم از بین می رود، قاطعانه حکم به عدم قباحت می نماید.

پس: شکّ در حکم قطعی عقل معقول نیست، تا که بقاء آن استصحاب بشود.

\* جناب شیخ شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را لحاظ می کند و لذا در آنجا نیز باید گفت

مادامی که موضوع هست حکم شارع نیز هست، وقتی که موضوع می رود حکم نیز می رود، پس چطور است که در حکم عقل استصحاب جاری نمی شود و لکن در حکم شرع جاری می شود؟

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، حال می گوئیم: مادامی که این مایع خمر است، حرمت هم هست، وقتی خمر مبدل به خلّ شده حرمت هم می رود، چه استصحابی؟

می گوئیم تفاوت مطلب در این است که:

۱- در احکام عقلیه مناط حکم و موضوع آن هر دو یکی است، مثلاً مناط حکم عقل در قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر بدون اذنه، می باشد، موضوع آن نیز، تصرّف در ملک غیر بدون اذنه می باشد.

و لذا مادامی که این مناط و موضوع هست، حکم عقل هم هست، وقتی که رفت حکم عقل هم می رود و لذا شکّ در هیچ یک از دو طرف آن وجود ندارد.

۲- لکن در برخی از احکام شرعیّه امکان دارد که موضوع حکم غیر از مناط آن باشد. به عبارت دیگر: ممکن است شارع روی یک مناط حکم بکند و لکن موضوع را چیز دیگری قرار دهد و لذا شکّ در بقاء حکم در اینجا متصوّر است و زمینه برای استصحاب مهیا.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، حال:

۱- موضوع حرمت، خمر است و خمر مایعی است که به شیوه مخصوص از انگور گرفته می شود.

۲- لکن مناط این حرمت: ممکن است همین خمیریت باشد، ممکن است، سکریّت باشد.

به عبارت دیگر: ممکن است که الخمر حرام به معنای المسکر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امکان دارد که مناط حرمت مسکر بودن باشد، و لکن موضوع در لسان دلیل خمیریت باشد.

فی المثل:

۱- خمیری بود مسکر، یعنی ما می دانستیم که حرام است چونکه خمر است و مسکر است.

۲- پس از مدتی، خاصیت مسکر بودنش را از دست داد.

اکنون ما شکّ داریم که آیا حرمت در این مایع باقی است یا نه؟ بفرمائید بینیم با اینکه موضوع یعنی خمر وجود دارد، منشا این شکّ ما چیست؟ چرا ما شکّ می کنیم که آیا این مایع حرام است یا نه؟

زیرا احتمال می رود که مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سکر بوده، اکنون از بین رفته باشد، و لو موضوع باقی است.

الحاصل:

۱- الشک فی بقاء حکم العقل مع بقاء موضوعه، غیر متصور و غیر معقول، بخاطر اینکه موضوع و مناط یکی است.

۲- الشک فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء موضوعه، متصور و معقول، چرا که احتمال که مناط غیر از موجود باشد.

\* ماده اشتراک حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که در هر دو مطلب چنین است که اگر موضوع برود حکم هم می رود.

\* ماده افتراقشان در چیست؟

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند حکم عقل حتما می ماند، چنانکه معلول از علت جدا نمی شود.

۲- در شرعیات ممکن است موضوع باشد و لکن انسان در بقاء حکم شک کند، چرا که ممکن است موضوع در لسان دلیل غیر از موضوع واقعی باشد.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که بله ما نیز قبول داریم که در احکام عقلیه با وجود موضوع حکم هست و با نبودن آن حکم هم نیست و لکن گاهی شک ما در حکم نیست بلکه در بقاء خود موضوع است، یعنی: الشک فی بقاء موضوع حکم العقلی، للشک فی موضوعه، فی المثل:

۱- مایعی بود سمی، عقل می گفت: شرب هذا المائع السمی قبیح.

۲- تزریقاتی در این مایع صورت گرفته و پادزهرهایی بر آن افزوده شده است.

اکنون در اثر همین تحولات ما شک داریم که آیا باز هم این مایع سمی و مضر است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء آن قبیح را.

یعنی که عقل قبلا شرب این مایع را قبیح می دانست، اکنون هم قبیح می داند، چه اشکالی دارد؟

برخی می گویند: اینکه گفتید: گاهی انسان در بقاء خود موضوع شک می کند و این شک سبب شک در بقاء حکم می شود خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شک در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجی است. فی المثل: این یک مایعی است که قبلا سمی بود و

مضر، اکنون نمی دانم که باز هم سمی است و مضر یا نه؟ یعنی:

ص: ۶۵۸

این خود مایع خارجی است که برای ما مشتبه است و ما نمی دانیم که مسموم است و یا غیر مسموم، که بزودی بحثش خواهد آمد.

۲- گاهی هم شک ما در بقاء موضوع به دلیل اجمال آن است، فی المثل: اگر شما امروز برخورد کنید به یک میت کافری و شک کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ حکم عقل این است که: انت مخیر بین الفعل و الترتک. شما هم احدهما را اختیار کرده عمل می کنی.

حال: اگر فردا نیز دوباره برخورد کنید به یک میت کافر دیگری و شک کنید که آیا دفنش واجب است یا حرام؟ الشک فی بقاء التخییر. یعنی شک شما در رابطه با همان تخییر دیروزی است بدین معنا که آیا همان تخییری که دیروز در برخورد با میت کافر اولی داشتیم، در برخورد با این میت نیز از آن برخورد داریم یا نه؟

پس: الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک لبقاء موضوعه. یعنی بخاطر اینکه نمی دانم موضوع تخییر که دوران بین المحذورین است باقی است یا نه؟ پاسخ این است که: بله موضوع امروز هم باقی است، چرا که اکنون هم، دوران، بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: وقتی در برخورد دوم با میت کافر شک پیدا می کنیم که دفن او واجب است یا نه؟ دیگر شکی در موضوع نداریم. چرا؟ زیرا موضوع از روز اول مجمل بوده است.

به عبارت دیگر: آیا عقلی که امروز و در برخورد اول حکم به تخییر می کند، موضوع این حکم، در برخورد اول دوران بین المحذورین بود یا چیز دیگری بود؟

اگر موضوع حکم به تخییر در برخورد اول دوران بین المحذورین مطلقا بود، اکنون هم، دوران بین المحذورین است، و حکم هم باقی است.

و اگر موضوع دارای قید وجودی و یا قید عدمی بود، بدین صورت که عقل گفته باشد که در دوران الامر بین المحذورین فی ابتداء الأمر، التخییر، این مربوط به برخورد اول به اولین میت کافر است و این موضوع در برخورد با میت کافر دوم وجود ندارد چرا که قید فی ابتداء الأمر داشته است و لذا آن تخییر اکنون دیگر وجود ندارد.

یعنی: باید همان طور که در برخورد اول رفتار نمودی، در برخورد دوم نیز همان گونه برخورد نمایی چرا که نمی توانی بگوئی اکنون نیز تخییر است.

به هر حال: اکنون که شک ما در بقاء حکم عقل بخاطر مجمل بودن موضوع حکم است، پس استصحاب می کنیم بقاء حکم عقل را.

منظور اینکه زمینه جریان استصحاب در احکام عقلیه نیز وجود دارد، و متوجه شدیم که در برخی موارد می شود حکم عقل را استصحاب نمود.

الحاصل: اینکه حکم عقل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش درست. لکن گاهی شک انسان در بقاء حکم عقل بخاطر اجمال موضوع حکم است و لذا ما ناچاریم که همان حکم حکم به تخییر در برخورد اول را، استصحاب کنیم برای برخورد دوم و بگویم دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

\* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب مزبور چیست؟

این است که اجمال در موضوع حکم عقل، غیر معقول است، چرا که هر حاکمی از جمله عقل تا موضوع را بطور کامل مورد ملاحظه قرار ندهد، حکم صادر نمی کند.

آن عقلی که در برخورد اول می گوید: انت مخیر، موضوع را کاملاً برای خود مشخص کرده و می گوید انت مخیر.

به عبارت دیگر: یک عقل می گوید: مخالفت عملیه تدریجیه قبیح است و لذا از روز اول موضوع را به گونه ای برداشت می کند که منجر به مخالفت عملیه تدریجیه نشود و لذا از روز اول می گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است.

در این صورت در برخورد دوم با میت کافر شما دیگر حق تخییر نخواهی داشت چرا که شکی در حکم اولی عقل وجود ندارد تا نیازی به استصحاب وجود داشته باشد. بلکه شما علم به عدم داری و می دانی که در برخورد فردا و یا دومین میت کافر تخییری در کار نیست، نه اینکه شک در بقاء داشته باشی.

یک عقل نیز حکم می کند به اینکه، خیر، انسان هر بار که به یک حکمی ملتزم می شود، مخالفت عملیه تدریجیه بلاشکال است، پس می تواند در برخورد اول به وجوب ملتزم شود و در برخورد دوم به حرمت. و لذا: از روز اول گفته است که دوران بین المحذورین مطلقاً جای تخییر است چه در برخورد اول، چه در برخورد دوم.

به عبارت دیگر عقل تعیین می کند که: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر جای تخییر است، یا که دوران بین المحذورین مطلقاً جای تخییر است.

یعنی غیر ممکن است که عقل حکم را روی موضوع مجمل ببرد، بلکه آن را کاملاً احراز

می کند و سپس حکم و اثر را بر آن مترتب می سازد. حال بر فرض محال که چنین چیزی هم معقول باشد که الشک فی حکم العقل للشک فی اجمال موضوعه، باز هم استصحاب حکم در اینجا جاری نمی شود. چرا؟ زیرا شرط استصحاب حکم احراز موضوع است و مادامی که موضوع محرز نیست شما نمی توانید حکم را استصحاب کنید چه حکم عقل باشد و چه حکم شرع.

به عبارت دیگر: شما که نمی دانی موضوع دوران بین المحذورین مطلقاً است یا دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر، چگونه می خواهی تخییر را استصحاب کنی.

پس دو اشکال در فرض مزبور وجود دارد:

۱- محال است ۲- به فرض اینکه محال هم نباشد، به دلیل محرز نبودن موضوع استصحاب حکم محال است.

\* نکته ای در اینجا وجود دارد که شیخ متعرض آن نشده است و آن اینکه آیا در موضوعات احکام شرعیّه اجمال متصور است یا نه؟ بدین معنا که شارع حکم را فی المثل ببرد روی موضوعی و بشود مجمل. فی المثل:

شارع فرموده: غنا حرام است، می توان گفت که غنی در اینجا مجمل است چرا که این سؤال مطرح است که: الغنا صوت مطرب؟ او صوت مرجع؟ او صوت مطرب مرجع؟ و لذا شک می کنیم که کدامیک از این سه معنا حرام است.

پس: الشک فی بقاء حکم الشرعی لاجمال موضوعه.

\* منظور؟

منظور اینکه اگرچه چنین شکی در احکام عقلیه متصور نیست و لکن در احکام شرعیّه فراوان است، در چنین مواردی چه باید کرد؟

در باب اجمال نص اگر علم اجمالی وجود نداشته باشد: از قدر متیقن آنکه صوت مطرب مرجع است و حرام پرهیز می کنیم لکن در آنجا که نمی دانیم صوت مطرب تنها حرام است یا نه؟

الاصل البراءه و یا در آنجا که نمی دانیم صوت مرجع تنها حرام است یا نه؟ الاصل البراءه.

\* جناب شیخ اگر اشکال شود که اگر استصحاب در احکام عقلیه جاری نیست، باید در احکام شرعیّه نیز جاری نشود. چرا؟ زیرا خود می گوئید: کما حکم به العقل، حکم به الشرع و کما حکم به الشرع، حکم به العقل. به عبارت دیگر: همان طور که احکام عقلیه روی جهات مقبحه و محسنه صادر می شوند، احکام شرعیّه نیز روی جهات محسنه و مقبحه صادر می شوند. لان الاحکام تابع للحکم

به عبارت دیگر: اگر مناط حکم عقل و شرع یکی نبود که ملازمه بین حکم عقل و شرع حاصل نمی شد و گفته نمی شد که کلاماً حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

بنابراین: اگر قرار است که استصحاب در احکام عقلیه جاری نشود، نباید در احکام شرعیه هم جاری بشود و حال آنکه شما استصحاب را در احکام شرعیه جاری می کنید و در احکام عقلیه جاری نمی کنید. فی المثل: عقل می گوید: رد الودیعه واجب، شرع هم می گوید: رد الودیعه واجب. کسی می آید و امانتی را نزد شما می گذارد، پس از مدتی در اثر اضطراری که پیدا می شود یا خوفی که پیش می آید، شما شک می کنید که آیا باز هم رد الامانه واجب او لا؟

آیا در اینجا می توان گفت رد الودیعه را استصحاب کرده بگوئیم: رد این امانت تاکنون واجب بود، پس الآن هم واجب است و باید آن را به صاحبش برگرداند؟ خواهید گفت بله.

حال از آنجا که هم عقل و هم شرع هر دو گفته بودند که رد الامانه واجب، این استصحاب، هم مربوط به حکم عقل است و هم مربوط به حکم شرع، آنگاه بفرمائید که چرا شما می فرمائید حکم عقل را نمی شود استصحاب نمود؟

بخاطر اینکه: آن حکم شرعی که تابع حکم عقل است، موضوعش کاملاً مشخص است و لذا شک در ارتفاع آن معنا ندارد، در صورتی هم که موضوع مرتفع شود باز هم حکم مرتفع شده و شک در بقاء آن معنا ندارد. اگر بحث اجمال موضوع باشد، اجمال در موضوع حکم عقل معنا ندارد.

پس آن حکم شرعی که مستند به حکم عقل است از جهت عدم جریان استصحاب در آن هیچ فرقی با حکم عقل ندارد.

البته اینکه ما گفتیم در احکام شرعیه استصحاب جاری می شود مرادمان احکام شرعیه ای است که مستند به حکم عقل نباشد و آن در جائی بود که موضوع حکم شرعی من جمیع الجهات مشخص نیست. فی المثل: شارع فرموده الخمر حرام، که این حکم مستند به حکم عقل نیست و ربطی به آن ندارد، تاکنون مسکر بود، قدر متیقن حرام بود، اکنون سکریت خود را از دست داده است و ما نمی دانیم که حرام است یا نه؟ استصحاب می کنیم حرمت را.

\* اما جناب شیخ مواردی وجود دارد که شما حکم شرع را استصحاب می کنید درحالی که مستند به حکم عقل است. فی المثل می گوئید: صبی صغیری که به بلوغ نرسیده است، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلاً قبیح است.



اکنون این صبی به بلوغ رسیده است و ما شک می کنیم که آیا نماز و روزه بر او واجب است یا نه؟

شما می گوئید: استصحاب کنید برائت اصلیه را یعنی قبل از بلوغ نماز و روزه بر او واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

حال سؤال ما این است که: مگر این عقل نبود که در مرتبه اول گفت صبی تکلیف ندارد و شرع هم به تبعیت از عقل گفت رفع القلم عن الصبی؟ به عبارت دیگر: مگر این عدم شرعی مستند به عدم وجوب عقلی نیست؟ پس اگر حکم شرعی مستند به حکم عقلی قابل استصحاب نیست چطور در اینجا عدم شرعی حکمی را که مستند به حکم عقل است استصحاب می کنید؟ قلت:

می گوئیم: در قبل از بلوغ یک عدم عقلی داریم و یک عدم شرعی و لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست. بله این دو مطابق و هماهنگ با هم هستند و لکن مطابق و یا هماهنگ بودن غیر از استناد داشتن به یکدیگر است.

بله، قبل از بلوغ عقل و شرع هر دو بطور هماهنگ می گویند: عدم وجوب تکلیف، لکن پس از بلوغ این هماهنگی وجود ندارد، چرا که ملاک این دو با هم متفاوت است. چطور؟ بدین صورت که: عقل می گوید: چون کودک ممیز نیست، تکلیف بر او قبیح است یعنی ملاک عقل در عدم تکلیف بر صبی، عدم تمیز است و لکن حکم شرع بر عدم تکلیف صبی عدم تمیز نیست بلکه ملاکش احتلام است یعنی تا احتلامی رخ ندهد قلم تکلیف از صبی برداشته شده است.

به عبارت دیگر:

۱- صبی مادامی که ممیز نباشد، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلا قبیح است. و لذا زمانی که ممیز شده قدرت تمیز پیدا می کند، مکلف شده و تکلیف بر او عقلا قبیحی ندارد.

۲- اما از آنجا که ملاک شرع بلوغ است، صبی پس از رسیدن به تمیز هم تکلیف ندارد. و لذا اگر پس از تمیز شک کردیم که آیا شرعا تکلیف بر این صبی واجب است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم وجوب تکلیف را. در نتیجه شما خیال نکنید که ما یک حکم شرعی را استصحاب کردیم که مستند به حکم عقل است.

بنابراین: در رابطه با فرد غیر ممیز، کما حکم به العقل، حکم به الشرع، لکن پس از ممیز شدن صبی، عقل دیگر حاکم به قبح نیست، بلکه تابع شرع است و نوبت می رسد به شرع و شرع هم می گوید: رفع القلم حتی یحتلم و لذا در اینجا حکم به الشرع، حکم به العقل.

پس: در فرض اول شرع تابع عقل است و در فرض دوم عقل تابع شرع است.

الحاصل: احکام عقلیه و به تعبیر دیگر مستقلات عقلیه معلق اند به اینکه شارع آنها را رد نمی کند.

\* بطور خلاصه بفرمائید شک در بقاء حکم عقلی به چند صورت تصوّر شد؟

به چهار صورت تصوّر شد که:

۱- در سه فرض و تصوّر آن استصحاب اصلا معقول نبود.

۲- در یک فرض و تصوّر آنکه الشک فی بقاء الحکم العقلی للشک فی بقاء موضوعه لاشتباه الأمر الخارجی بود، استصحاب جایز بود فی المثل: مایعی است که قبلا سمی بود و شربش عقلا قبیح، تزریقاتی در آن صورت گرفته و لذا نمی دانیم که اکنون هم سمی است تا شربش قبیح باشد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال سه فرض وجود داشت که در یک فرض آن استصحاب جایز شد، و در دو فرض آن جایز نشد.

\* در محاسباتی که در این بخش صورت گرفت در کجا شک در حکم شرعی با شک در حکم عقلی متفاوت بود؟

۱- یکی آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم العقلی مع العلم ببقاء موضوعه. یعنی:

معقول نیست که موضوع حکم عقل باشد و عقل در حکم خودش شک بکند، چرا که معلول از علتش جدا نمی شود. و حال آنکه چنین چیزی در حکم شرعی معقول است یعنی جایز است که انسان با علم به بقاء موضوع حکم شرعی، در بقاء حکم شرعی شک بکند. چرا که مناط صدور حکم با موضوع در لسان دلیل فرق می کند.

مثل: الخمر حرام، که پس از رفع سکریت در آن، شک در بقاء حرمت آن حاصل شد. موضوع که خمر است باقی است و لکن چون احتمال می دهیم که مناط حرمت خمر بودن نباشد بلکه سکریت باشد، چنین شکی برای ما پیدا می شود.

۲- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاجماله در اینجا مجمل بودن موضوع در احکام شرعیه معقول شد و حال آنکه اجمال موضوع در احکام عقلیه معقول نیست.

۳- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاشتباه الأمر الخارجی.

در اینجا استصحاب موضوع در حکم عقلی به دو شرط جایز شد:

۱- در یک صورت که استصحاب من باب ظنّ حجت باشد و موضوع حکم عقل هم اعمّ از

قطع و ظنّ باشد، می توان از استصحاب استفاده کرد و الا قابل استفاده نخواهد بود. این در حالی است که اگر در حکم شرع برای ما شکّ در بقاء موضوع پیدا شود، استصحاب می کنیم موضوع را چه استصحاب از باب ظنّ حجتّ باشد و چه از باب تعبّد و چه اینکه موضوع اعمّ از مقطوع باشد و مظنون.

\* جناب شیخ فرموده اید از این کلام ما که گفته ایم استصحاب در احکام عقلیه جایز نیست، اشتباهات برخی در رابطه با این مسئله روشن می شود، بفرمائید اولین اشتباه حضرات در این مسئله چیست؟

من باب مثل در اثناء نماز کسی سوره را فراموش می کند و آن را بدون سوره می خواند پس از اتمام نماز متوجه می شود که بله فلان جزء را نخوانده است، شکّ می کند که آیا اعاده عملش لازم است یا نه؟ چه باید بکند؟

۱- برخی گفته اند که بله اعاده لازم دارد، بخاطر اینکه مأتی به نه ما طبق مأمور به واقعی است چون ناقض است و نه مطابق مأمور به ظاهری است چون ناسی قابل امر نیست که گفته شود ایها الناسی تو نمازت را همین طور ناقص و بدون جزء بخوان.

۲- برخی هم گفته اند که خیر، اعاده لازم ندارد. چرا؟ زیرا آن موقع که نسیان بر این آدم عارض شد، دیگر مکلف به صلاه مع السوره نبود، و لذا اکنون که ذاکر می شود، شکّ می کند که آیا مکلف است به نماز مع السوره یا نه؟

پس استصحاب می کند همان حالتی را که در حال نسیان داشت، یعنی حالت عدم تکلیف به صلاه مع السوره.

\* جناب شیخ اشتباه این حضرات در کجاست؟

در آنجاست که می گویند این آقا در حین نسیان مکلف نبود. حال سؤال ما این است که این مکلف نبودن حکم عقل است یا حکم شرع؟ خواهند گفت که حکم عقل است.

اگر بگوئید منظورتان چیست می گوئیم منظور ما این است که: استصحابی که حضرات جاری می کنند، استصحاب حکم عقل است که گفته شد معقول نیست. در اینجا نیز عقل می گوید آنگاه که مصلی در حال نسیان است مکلف نیست و تا این موضوع هست حکم هم هست و همین عقل می گوید وقتی که نسیان رفت و این مصلی ذاکر شد، موضوع حکم عوض می شود، یعنی چون ذاکر است مکلف است و علی القاعده باید نمازش را اعاده کند، مگر اینکه دلیل خارجی

شرعی بر عدم اعاده چنین نمازی اقامه شود، چنانکه در باب نماز این دلیل خارجی شرعی وجود دارد که آدم ناسی لازم نیست که نمازش را اعاده کند که حسابش از ما نحن فیه چه است.

\* جناب شیخ دومین اشتباه حضرات در کجاست؟

اشتباهی است که صاحب فصول مرتکب شده است و آن از این قرار است که پس از اینکه حضرات اصولیین می گویند از جمله استصحابات، استصحاب حال عقل است و برای آن مثال زده اند به استصحاب عدم تکلیف در حال صغر و یا جنون و گفته اند که: فلانی وقتی صغیره و یا مجنون بود تکلیفی نداشت و فی المثل شرب تنن برای او حرام نبود. اکنون بالغ شده است و ما نمی دانیم که آیا مکلف شده تا شرب تنن بر او حرام باشد یا اینکه مکلف نشده است؟

استصحاب می کنیم عدم تکلیف در حال صغر را و نامش را می گذاریم استصحاب حال عقل صاحب فصول (ره) به این حضرت اعتراض کرده، می گوید چرا حکم عقل را منحصر به یک مورد کردید و حال آنکه استصحاب حال عقل نسبت به واجبات نسبت به محرمات، نسبت به احکام وضعیه و ... جاری است، و فی المثل در رابطه با واجبات گفته می شود: رد الامانه واجب عقلا، امانتی به شما سپرده شده است، عروض اضطرار شما را مجبور به تصرف در امانت کرده و یا خوف از دزدیده شدن آن توسط دزد مجبور هستید که آن را خود مصرف کنید لکن اکنون شک کرده اید که آیا در این صورت باز هم رد الامانه واجب است عقلا یا نه؟ استصحاب می کنیم حال عقل را و می گوئیم قبلا که واجب بود، خوب اکنون هم واجب است و یا فی المثل در محرمات گفته می شود:

التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنہ قبیح و یا حرام، پس از عروض اضطرار و یا ... شک می کنیم که آیا باز هم تصرف در این ملک الغیر حرام است یا نه؟ استصحاب می کنیم حال عقل را و می گوئیم قبلا که قبیح و حرام بود، خوب اکنون هم قبیح و حرام است.

و یا فی المثل در احکام وضعیه گفته می شود: علم، شرط تنجز تکلیف است عقلا، یعنی مادامی که انسان علم به تکلیف ندارد، تکلیف برای او منجز نیست و لذا طاعت و معصیت و ثواب و عقاب ندارد. پس از گذشت مدتی مکلف شک می کند که آیا اکنون هم شرط تنجز تکلیف است یا نه؟ استصحاب می کند شرطیت علم را، برای مثال: شما اجمالا می دانستی که یا ظهر واجب است یا جمعه، البته قبل از اینکه احدهما را بجا آوری از آنجا که علم اجمالی داری بلند می شوی و یکی را مثلا ظهر را بجا می آوری.

پس از آنکه احد محتملین را انجام دادی، در شکّ می افتید که آیا باز هم من تکلیفی در ذمه دارم یا اینکه نه، مأمور به، همانی بود که من انجام دادم و بس؟

به عبارت دیگر: قبل از انجام هر گونه عملی علم داشتید به تکلیف، پس از انجام احد محتملین علم شما تبدیل می شود به شکّ؟ چه باید بکنید؟ می گوئید: اگر علم شرط تکلیف است، من دیگر تکلیفی ندارم، چرا که علمی ندارم و چنانچه علم شرط تکلیف نیست شاید در واقع مکلف باشم، چه باید بکنم؟

\* ج: استصحاب می کنید شرطیت علم را که حکم عقل است و نتیجه می گیرید که اکنون مکلف نیستم.

به عبارت دیگر می گوئید: علم قبلا شرط تنجز تکلیف بود، اکنون هم شرط تنجز است، پس من اکنون مکلف نیستم چون که شرط تنجز تکلیف را که علم است ندارم.

\* جناب شیخ پاسخ شما به این نظر صاحب فصول چیست؟

این است که: استصحاب حال عقل در یکجا هم من باب نمونه وجود ندارد که بگوئیم فی المثل در فلان مورد حکم عقل استصحاب می شود. و اما در آن موردی که گفته شد حال صغر استصحاب می شود و نامش را استصحاب حال عقل گذاشته اند، قبلا- توضیح داده شد که این استصحاب در حقیقت استصحاب حال شرع است و تنها به دلیل مطابقت با حکم عقل و هماهنگی با آن، مسامحه بدان گفته می شود استصحاب حال عقلی که از تکرار مباحث خودداری می کنیم.

علی ایّ حال این عدم تکلیفی که در اینجا استصحاب می شود عدم تکلیف شرعی است و نه عقلی.

\* جناب شیخ تکلیف مثال بعدی صاحب فصول یعنی رد الودیعہ واجب عقلا و ... چه می شود؟

این است که: در مورد مزبور نیز هرگز انسان به شکّ نمی افتد، چرا که عقل موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مشخص کرده و حکم وجوب رد را صادر می نماید و لذا شکی رخ نمی دهد تا که نیازی به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر باید دید که عقل چه می گوید: آیا می گوید: رد الامانه واجب حتی فی الاضطرار و الخوف، و یا می گوید: رد الودیعہ واجب من دون الاضطرار و الخوف؟ و هکذا در مثال بعدی.

پس: حصول شکّ در چنین مواردی توهم و خیال است چرا که عقل حکمش را قاطعانه به یک طرف اختصاص می دهد و برای انسان ایجاد نگرانی نمی کند.

\* جناب شیخ تکلیف دیگر مثال صاحب فصول که شرطیت العلم در آن استصحاب می شد چه می شود؟

می گوئیم ما جائی را سراغ نداریم که در آنجا شک کنیم که آیا علم شرط تنجز تکلیف هست یا نه؟ و سپس استصحاب کنیم شرطیت آن را. خیر لا- شک و لا- شبهه که علم شرط تکلیف است، منتهی فرق نمی کند که این علم، اجمالی باشد و یا تفصیلی.

به عبارت دیگر: فرقی نمی کند که علم در یک آن برای ما حاصل شود یا اینکه استمراری و به تعبیر دیگر تفصیلی باشد. یعنی: در علم تفصیلی شما می دانید که مثلا- نماز ظهر واجب است، لکن در علم اجمالی، اجمالا می دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، هر دو علم اند لکن یکی اجمالی و دیگری تفصیلی است.

به عبارت دیگر: در علم استمراری می دانی که نماز ظهر واجب است چه ساعت اول و چه ساعت دوم، چه ساعت سوم و چه ... تا غروب این علم هست.

در علم اجمالی و یا آنا ما، یعنی در آن اول ظهر نمی دانی که ظهر واجب است یا جمعه؟

احدهما را که بجا آوردید، علمت از میان می رود. و لکن تکلیف نمی رود چون علم یک آنکه وجود بگیرد کافی است. و تکلیف بر تو مدلل می شود. و لذا: پس از آنی که احد محتملین را بجا آوردی درست است که علم تو از بین می رود لکن اثر آن از بین نمی رود و باید محتمل دیگر را نیز بجا بیاوری. چرا؟ زیرا عقل می گوید اشتغال ذمه یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و فراغت وقتی حاصل می شود که هر دو محتمل انجام شود.

پس: شکی در اینجا وجود ندارد و جریان استصحاب توسط صاحب فصول اشتباه است.

\* جناب شیخ در استصحاب حال عقل که صدرا به آن اشاره شد چه اشتباهی رخ داده است؟

دو اشتباه در آن رخ داده است:

۱- یکی این اشتباه بود که گمان می کردند که حکم عقل را استصحاب می کنند که گفتیم خیر عدم شرعی را استصحاب می کنید.

۲- دیگر اشتباه این ها این است که می گویند: استصحاب البراءه السابقه و این غلط است، چونکه اصلا استصحاب در این مورد غلط است، فی المثل: وقتی که شما شک می کنید که آیا شرب تن و یا به تعبیر دیگر استعمال دخانیات حلال است یا حرام؟ لازم نیست که در اینجا استصحاب کنید برائت سابقه را چه عقلیه باشد و چه شرعیه. چرا؟ زیرا همان عقلی که قبل از

ورود شریعت و عثور بر آن می گفت تکلیف نداری همان عقل اکنون نیز بدون نظر در حالت سابقه که در حال صغر و در قبل از شرع چه بود می گوید که تو تکلیف نداری. چرا؟ زیرا عقاب بلا بیان قبیح است که این برائت عقلیه است و لذا چه لزومی دارد که حالت سابق استصحاب شود.

الحاصل: هر جا که حکم مترتب شود بر خود شک، نیازی به استصحاب نیست و لکن هر جا که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم مترتب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است. فی المثل: شما نمی دانید که زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی دانید که نفقه زوجه اش واجب است یا نه؟

حال سؤال این است که: وجوب نفقه زوجه مربوط به شک در حیات است و یا مربوط به خود حیات؟

مربوط به خود حیات است و نه مربوط به شک، و لذا وقتی اثر از آن مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می گوئیم زید زنده بوده، اکنون هم زنده است. حال که زنده است اثرش همان وجوب نفقه است.

اما در برخی موارد اثر از آن شک است و نه مال مشکوک مثل ما نحن فیه که ما شک داریم که آیا استعمال تن حلال است یا حرام؟ در اینجا به محض شک در حلیت و حرمت تن، قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد می شود و لذا دیگر لازم نیست که حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئیم:

تن حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخصی، خیر، مرخص بودن و آزاد بودن حکم عقل است که به مجرد شک حاصل می شود، نه اینکه اثر مال مشکوک یعنی عدم تکلیف باشد، تا آن عدم را استصحاب کرده آزاد شویم.

\* جناب شیخ آخرین اشتباه حضرات در مسئله مورد بحث چیست؟

استصحاب الاشتغال است که مثال و مسئله آن در مطالب فوق عنوان گردید فی المثل می گویند: مکلف نمی داند که ظهر واجب است یا جمعه؟ و لکن اجمالا می داند که احدهما واجب است، حال بفرمائید حکم عقل در حقّ چنین کسی که علم اجمالی به ظهر یا جمعه دارد و لکن هیچ یک را بجا نیاورده چیست؟

حکم به اشتغال است یعنی می گوید: تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیف داری، اشتغال یقینیه، فراغت یقینیه می خواهد. و لذا این فرد برمی خیزد واحد محتملین را انجام می دهد، لکن پس از انجام احد محتملین علم اجمالی او از بین می رود.

حال سؤال این است که از چه طریق می توان اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم

- می گویند بوسیله استصحاب بدین صورت که: قبل از انجام احدهما اشتغال داشته و این اشتغال محرک و دلیل او بود، همان اشتغال را اکنون استصحاب می کنیم تا محرک او شده، محتمل دیگر را بجا آورد.

\* اشتباه مطلب در کجاست؟

در این است که نمی دانند که حکم به اشتغال، حکم عقل است و شکی در حکم عقل در اینجا وجود ندارد تا که نیاز به استصحاب داشته باشد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین حکم به اشتغال می کند، همان عقل پس از انجام احد محتملین هم حکم به اشتغال می کند. و لذا لازم نیست که اشتغال قبلی را استصحاب کنید. چرا؟

زیرا ملاک حکم عقل در هر دو مرحله یکی است و آن دفع عقاب محتمل است.

به عبارت دیگر: آن وقت که عقل بواسطه علم اجمالی تو را تحریک می کرد که باید احد محتملین را انجام بدهی، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است. همان عقل اکنون می گوید: درست است که احد محتملین را انجام داده ای و لکن مادامی که آن یکی را نیز بجا نیاوری احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نیست و از بین رفته.

یعنی: اشتغال ذمه داری، اشتغال ذمه یقینی برائت یقینه می خواهد. پس برخیز و آن دیگری را نیز انجام بده.

یعنی: تا زمانی که احتمال عقاب هست، عقل دست از حکمش نمی کشد و لذا نیازی هم به استصحاب ندارد.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته/ نیمه شعبان ۱۳۸۶



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

