



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق  
علیه  
السلام

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

ترجمہ متن و شرح کامل

# رسائل شیخ انصاری (۱۵)

بہ روش پرستش و پاسخ

جلد دوازدهم  
تشیع استصحاب

استاد مستوفی

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
۱۰	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱۲
۱۰	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۷	فهرست مطالب
۳۰	ادامه مقصد سوم: در شک
۳۰	ادامه مبحث استصحاب
۳۰	ادامه تنبیهات استصحاب
۳۰	تنبیه چهارم
۳۰	اشاره
۳۰	کلام سید محمّد مجاهد در عدم جریان استصحاب تعلیقی
۳۹	مناقشه مرحوم شیخ در کلام صاحب مناهل
۳۹	برخی از مناقشات در استصحاب تعلیقی و دفع آنها توسط شیخ
۴۰	پاسخ شیخ به ایرادات مزبور
۴۰	رأی جناب شیخ در استصحاب تعلیقی
۵۹	تنبیه پنجم
۵۹	اشاره
۵۹	دلیل صاحب فصول بر منع از استصحاب تعلیقی
۵۹	مناقشه مرحوم شیخ در دلیل صاحب فصول
۷۰	وجه دیگری بر منع استصحاب احکام شرایع سابقه
۷۱	احتمال سوّم
۷۹	مطلبی که مرحوم محقق قمی در وجه المنع فرموده
۸۷	ثمرات ذکر شده برای استصحاب شریعت سابقه و مناقشه در آنها
۸۷	از جمله این ثمرات: اثبات وجوب قصدو نیتاخلاص در افعال عبادی است

۹۷	ثمره دّوم
۹۷	پاسخ شیخ‌رهبه این استشهاد
۱۰۶	ثمره سوم
۱۰۶	پاسخ شیخ‌رهبه استشهاد فوق
۱۰۶	ثمره چهارم
۱۰۸	ثمره پنجم
۱۰۸	ثمره ششم
۱۱۷	تلخیص المطالب
۱۳۶	تنبیه ششم
۱۳۶	اشاره
۱۴۳	تفصیل مطلب
۱۴۴	مراد از نفی اصول مثبتہ
۱۵۶	اشکال
۱۵۶	پاسخ
۱۶۴	عدم ترتّب آثار و لوازم غیر شرعیّہ بر مستصحب
۱۷۷	ادلّه صاحب فصول در عدم حجّیت اصل مثبت
۱۷۸	مناقشہ شیخ‌رهبر تعلیل اوّل صاحب فصول:
۱۷۸	مناقشہ شیخ در تعلیل دوّم صاحب فصول
۱۷۹	وجوب التزام به اصول مثبتہ بنا براینکه حجّیت استصحاب از باب ظنّ باشد
۱۹۹	فروعی که برخی از فقہاء در این فروع به اصول مثبتہ تمسک کرده اند
۱۹۹	فرع اوّل:
۲۰۶	فرع دوّم
۲۱۲	فرع سوّم:
۲۱۹	فرع چهارم
۲۲۴	فرع پنجم
۲۲۴	استفادہ نکردن فقہاء از هر اصل مثبتی

- حجیت اصل مثبت در صورت خفیه بودن وسائط ..... ۲۲۷
- نمونه هایی از خفاء در واسطه ..... ۲۲۷
- چرا در اینجا استصحاب رطوبت را جاری نکرده و این لباس را پاک دانسته؟ ..... ۲۲۷
- تلخیص المطالب ..... ۲۴۴
- تنبیه هفتم ..... ۲۶۵
- اشاره ..... ۲۶۵
- شک در تقدّم و تأخر امر حادث نسبت به زمان ..... ۲۷۰
- تحقیق در این مسأله و توضیح آن این است که: تأخر امر حادث: ..... ۲۷۰
- لحاظ تقدّم و تأخر یک امر حادث نسبت به حادث دیگر ..... ۲۸۲
- معلوم التاريخ بودن یکی از دو امر حادث ..... ۲۸۳
- دو قول دیگر در این صورت ..... ۲۹۸
- یکی از این دو قول، جاری کردن اصل است در طرف مجهول التاريخ و اثبات صفت تأخر ..... ۲۹۸
- قول دوّم ..... ۳۰۷
- صحیح بودن استصحاب قهقری بنا بر اصل مثبت بودن آن ..... ۳۱۴
- اتفاق حضرات بر اجرای این استصحاب در اصول لفظیه ..... ۳۱۵
- تلخیص المطالب ..... ۳۱۹
- تنبیه هشتم ..... ۳۴۲
- اشاره ..... ۳۴۲
- بیان مطلب: ..... ۳۴۲
- شیخ و تفصیل میان موارد تمسک به استصحاب ..... ۳۴۵
- تمسک به استصحاب حرمت قطع و مناقشه شیخ در آن ..... ۳۴۶
- تلخیص المطالب ..... ۳۶۰
- تنبیه نهم ..... ۳۶۸
- اشاره ..... ۳۶۸
- عدم جریان استصحاب در امور اعتقادیه ..... ۳۶۸
- شک در نسخ اصل شریعت ..... ۳۶۹

- ۳۸۲ ----- تمسک بعض اهل کتاب به استصحاب شریعتش
- ۳۸۲ ----- بیان برخی از پاسخ هایی که از استصحاب کتابی داده شده است.
- ۳۹۱ ----- مناقشه شیخنا در آنچه که محقق قمی افاده فرموده است
- ۳۹۱ ----- پاسخ سوم شیخنا به مرحوم قمی:
- ۳۹۲ ----- پاسخ دیگر و در واقع چهارمین پاسخ شیعه به محقق قمی
- ۳۹۲ ----- سخن دیگری از محقق قمیره
- ۴۰۰ ----- مناقشه شیخ در این کلام مرحوم قمی
- ۴۰۱ ----- اشکال قمی به پاسخ خودش
- ۴۰۱ ----- مناقشه شیخ در این پاسخ مرحوم قمی
- ۴۱۰ ----- پاسخ شیخ انصاری به استصحاب کتابی از منظرهای دیگر
- ۴۱۵ ----- دومین پاسخ شیخ به استدلال کتابی
- ۴۲۶ ----- سومین پاسخ شیخ به کتابی
- ۴۳۰ ----- چهارمین پاسخ شیخ به کتابی
- ۴۳۱ ----- اشکال
- ۴۳۱ ----- پاسخ
- ۴۳۵ ----- پنجمین پاسخ شیخ و یا هشتمین پاسخ از مجموعه پاسخ های به کتابی
- ۴۳۷ ----- کلام امام رضا ع در پاسخ به جاتلیق
- ۴۴۵ ----- تلخیص المطالب
- ۴۷۶ ----- تنبیه دهم
- ۴۷۶ ----- اشاره
- ۴۷۸ ----- آیا استصحاب حکم مخصّص با وجود عموم ازمانی جاری می شود یا نه؟
- ۴۹۶ ----- در دو موضع با آنچه ما گفتیم مخالفت شده است:
- ۵۰۵ ----- رأی سید بحر العلوم در مخالفت با کلام شیخ در مسأله
- ۵۰۵ ----- پاسخ به یک اشکال مقدر
- ۵۰۶ ----- ذکر شش مثال کلی و جزئی در اثبات مدعای فوق
- ۵۱۲ ----- مناقشه شیخ در افادات سید بحر العلوم



۵۱۲	توجیه کلام بحر العلوم توسط شیخره
۵۲۱	تلخیص المطالب
۵۴۷	تنبیه یازدهم
۵۴۷	اشاره
۵۴۸	توجیه استصحاب وجوب بقیة اجزاء به طرق دیگر
۵۴۸	توجیه اول
۵۴۸	توجیه دوم
۵۵۰	توجیه سوّم
۵۶۴	ثمره توجیهات سه گانه
۵۶۴	قابل قبول بودن توجیه دوّم
۵۷۲	عدم تفاوت در جریان استصحاب بین تعذر الجزء پس از تنجز تکلیف و قبل از آن
۵۷۲	توهمی در مسأله و دفع آن توسط شیخ
۵۷۸	نسبت دادن تمسک به استصحاب در مسأله مورد بحث به فاضلین
۵۷۸	مناقشه شیخ در نسبت مزبور:
۵۸۲	تلخیص المطالب
۵۹۸	تنبیه دوازدهم
۵۹۸	اشاره
۵۹۸	ارائه ادله ای در اثبات مدّعی فوق
۶۰۸	نقل کلام شهید از ذکری
۶۰۹	توجیه کلام شهید توسط شیخ
۶۰۹	اشکال بر توجیه فوق
۶۱۳	تلخیص المطالب
۶۲۴	درباره مرکز

مشخصات کتاب

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» / سمیعی.

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: 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 ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵؛ 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

جلد دوازدهم: تنبیهات استصحاب

استاد سمیعی

ص: ۳

سمیعی، جمشید، مترجم و شارح.

متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ

اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۹.

۱۴ ج.

(ج ۱۲) NBSI ۷۸۹-۴۶۹-۸۷۳۸-۵۴-۰ فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا. (شابک دوره) ۲-۰۰-۹۳۸۳۹-۶۴۹-NBSI  
کتابنامه.

مندرجات: ج ۱۲. تنبیهات استصحاب.

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

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

۳. اصول فقه شیعه-- قرن ۱۳ ق.-- پرسشها و پاسخها. الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۸۱، ۱۲۱۴ ق. فرائد الاصول--  
برگزیده. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: فرائد الاصول. برگزیده. شرح.

۴۰۴۲۲۵ ف ۸ الف ۱۵۹ / ۳۱۲ / ۲۹۷ PB

۱۳۸۲

کتابخانه ملی ایران ۱۶۶۵۶-۸۲ م

متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری (جلد دوازدهم تنبیهات استصحاب)

مؤلف استاد سمیعی

ناشر: خاتم الانبیاء

حروف نگاری و صفحه آرایی: خانم نصر

مدیر تولید: محمد امین شریعتی

لیتوگرافی: آسمان

چاپ: هشت بهشت

نوبت چاپ: اول-۱۳۸۹

صحافی: امین

شمارگان: ۱۰۰۰

قطع: وزیری ۴۱۳ / صفحه

شابک: ۰-۴۵-۸۷۳۸-۹۶۴-۹۷۸

قیمت ۷۰۰۰ تومان

کلیه حقوق طبع محفوظ و مخصوص ناشر است.

آدرس: اصفهان- میدان امام- خیابان حافظ- کوچه خلیفه سلطانی- انتشارات خاتم الانبیاء

تلفن: ۰۹۱۳۳۱۰۸۶۴۷ / ۲۲۳۶۷۳۹-۲۲۱۳۰۵۰ همراه: ۰۹۱۳۳۱۰۸۶۴۷

ص: ۴



## فهرست مطالب

تنبيه چهارم ۱۲

در اينكه: آيات استصحاب در احكام تعليقه جاري است يا نه؟ ۱۲؟

كلام سيد محمد مجاهد در عدم جريان استصحاب تعليقى ۱۲

تشریح المسائل: ۱۳

مناقشه مرحوم شيخ در كلام صاحب مناهل ۲۰

برخی از مناقشات در استصحاب تعليقى و دفع آنها توسط شيخ (ره) ۲۰

پاسخ شيخ به ايرادات مزبور ۲۱

راى جناب شيخ در استصحاب تعليقى ۲۱

تشریح المسائل: ۲۲

تلخيص المطالب ۲۸

تنبيه پنجم ۳۴

در اين است كه: در جريان استصحاب فرقى نيست بين اينكه مستصحب يك حكم ثابتى از احكام شريعت اسلام باشد و يا حكمى از احكام شرايع سابقه يعنى كه در هر دو جارى مى شود.

۳۴

دليل صاحب فصول بر منع از استصحاب تعليقى ۳۴

مناقشه مرحوم شيخ در دليل صاحب فصول ۳۴

تشریح المسائل: ۳۵

وجه ديگرى بر منع استصحاب احكام شرايع سابقه ۴۳

احتمال سوم ۴۴

تشریح المسائل: ۴۴

مطلبی که مرحوم محقق قمی در وجه المنع فرموده ۴۹

ص: ۵

تشریح المسائل: ۵۰

ثمرات ذکر شده برای استصحاب شریعت سابقه و مناقشه در آنها ۵۴

تشریح المسائل: ۵۵

ثمره دوّم ۶۱

پاسخ شیخ (ره) به این استشهاد ۶۱

تشریح المسائل: ۶۲

ثمره سوم ۶۷

پاسخ شیخ (ره) به استشهاد فوق ۶۷

ثمره چهارم ۶۷

ثمره پنجم ۶۸

ثمره ششم ۶۸

تشریح المسائل: ۶۹

تلخیص المطالب ۷۴

تنبیه ششم ۸۸

عدم ترتّب آثار غیر شرعیّه بر استصحاب و دلیل بر این عدم ترتّب ۸۸

تشریح المسائل ۸۹

تفصیل مطلب ۹۲

مراد از نفی اصول مثبتّه ۹۳

تشریح المسائل ۹۳

اشکال ۱۰۱

پاسخ ۱۰۱

تشریح المسائل ۱۰۱

عدم ترتب آثار و لوازم غیر شرعیّه بر مستصحب ۱۰۸

تشریح المسائل ۱۰۹

ادله صاحب فصول در عدم حجیت اصل مثبت ۱۱۶

مناقشه شیخ (ره) در تعلیل اوّل صاحب فصول: ۱۱۷

مناقشه شیخ در تعلیل دوّم صاحب فصول ۱۱۷

وجوب التزام به اصول مثبتّه بنا بر اینکه حجیت استصحاب از باب ظنّ باشد ۱۱۸

ص: ۶

تشریح المسائل: ۱۱۹

فروعی که برخی از فقهاء در این فروع به اصول مثبتة تمسک کرده اند ۱۳۰

فرع اوّل: ۱۳۱

تشریح المسائل: ۱۳۱

فرع دوّم ۱۳۶

تشریح المسائل: ۱۳۷

فرع سوّم: ۱۴۱

تشریح المسائل: ۱۴۲

فرع چهارم ۱۴۵

تشریح المسائل: ۱۴۶

فرع پنجم ۱۴۹

استفاده نکردن فقهاء از هر اصل مثبتی ۱۴۹

حجّیت اصل مثبت در صورت خفیه بودن وسائط ۱۵۲

نمونه هایی از خفاء در واسطه ۱۵۲

چرا در اینجا استصحاب رطوبت را جاری نکرده و این لباس را پاک دانسته؟ ۱۵۲

تشریح المسائل: ۱۵۴

تلخیص المطالب ۱۶۳

تنبيه هفتم ۱۷۷

در اینکه آیا اصالت تأخر حادث جاری می شود یا نه؟ ۱۷۷

تشریح المسائل: ۱۷۹

شك در تقدّم و تأخر امر حادث نسبت به زمان ۱۸۱

تحقیق در این مسأله و توضیح آن این است که: تأخر امر حادث: ۱۸۱

تشریح المسائل ۱۸۲

لحاظ تقدّم و تأخر یک امر حادث نسبت به حادث دیگر ۱۹۰

معلوم التاريخ بودن یکی از دو امر حادث ۱۹۱

تشریح المسائل: ۱۹۲

دو قول دیگر در این صورت ۲۰۲

تشریح المسائل: ۲۰۳

ص: ۷

قول دوّم ۲۰۸

تشریح المسائل: ۲۱۰

صحیح بودن استصحاب قهقری بنا بر اصل مثبت بودن آن ۲۱۳

اتفاق حضرات بر اجرای این استصحاب در اصول لفظیه ۲۱۴

تشریح المسائل: ۲۱۴

تلخیص المطالب ۲۱۶

تنبيه هشتم ۲۳۱

در اینکه آیا استصحاب صحت در عبادت به هنگام عروض مفسد جاری می شود یا نه؟ ۲۳۱

بیان مطلب: ۲۳۱

شیخ و تفصیل میان موارد تمسک به استصحاب ۲۳۳

تمسک به استصحاب حرمت قطع و مناقشه شیخ در آن ۲۳۴

تشریح المسائل: ۲۳۴

تلخیص المطالب ۲۴۲

تنبيه نهم ۲۴۷

عدم جریان استصحاب در امور اعتقادیه ۲۴۷

شک در نسخ اصل شریعت ۲۴۸

تشریح المسائل: ۲۴۹

تمسک بعضی اهل کتاب به استصحاب شریعتش ۲۵۷

بیان برخی از پاسخ هایی که از استصحاب کتابی داده شده است. ۲۵۷

تشریح المسائل: ۲۵۹

منقشه شیخنا در آنچه که محقق قمی افاده فرموده است ۲۶۶

پاسخ سوّم شیخنا به مرحوم قمی: ۲۶۶

پاسخ دیگر و در واقع چهارمین پاسخ شیعه به محقق قمی ۲۶۷

سخن دیگری از محقق قمی (ره) ۲۶۷

تشریح المسائل: ۲۶۷

مناقشه شیخ در این کلام مرحوم قمی ۲۷۲

اشکال قمی به پاسخ خودش ۲۷۳

مناقشه شیخ در این پاسخ مرحوم قمی ۲۷۳

ص: ۸



تشریح المسائل: ۲۷۴

پاسخ شیخ انصاری به استصحاب کتابی از منظرهای دیگر ۲۷۹

وجه دوم ۲۷۹

وجه سوم ۲۷۹

تشریح المسائل: ۲۸۰

دومین پاسخ شیخ به استدلال کتابی ۲۸۴

تشریح المسائل: ۲۸۵

سومین پاسخ شیخ به کتابی ۲۹۰

تشریح المسائل: ۲۹۰

چهارمین پاسخ شیخ به کتابی ۲۹۳

اشکال ۲۹۴

پاسخ ۲۹۴

تشریح المسائل: ۲۹۴

پنجمین پاسخ شیخ و یا هشتمین پاسخ از مجموعه پاسخ های به کتابی ۲۹۷

کلام امام رضاع در پاسخ به جاثلیق ۲۹۸

تشریح المسائل: ۲۹۹

تلخیص المطالب ۳۰۳

تنبيه دهم ۳۲۰

در دوران بین تمسک به عام یا استصحاب حکم مخصّص ۳۲۰

آیا استصحاب حکم مخصّص با وجود عموم ازمانی جاری می شود یا نه؟ ۳۲۱

مرحوم شیخ سپس می فرماید: ۳۲۱

تشریح المسائل: ۳۲۳

در دو موضع با آنچه ما گفتیم مخالفت شده است: ۳۳۴

تشریح المسائل: ۳۳۵

رأی سید بحر العلوم در مخالفت با کلام شیخ در مسأله ۳۴۰

پاسخ به یک اشکال مقدر ۳۴۰

ذکر شش مثال کلی و جزئی در اثبات مدعای فوق ۳۴۱

تشریح المسائل: ۳۴۱

ص: ۹

مناقشه شیخ در افادات سید بحر العلوم ۳۴۶

توجیه کلام بحر العلوم توسط شیخ (ره) ۳۴۶

تشریح المسائل: ۳۴۷

تلخیص المطالب ۳۵۱

تنبيه یازدهم ۳۶۶

اگر بعضی مأمور به متعذر شود آیا در وجوب الباقی استصحاب جاری می شود یا نه؟ ۳۶۶

توجیه استصحاب وجوب بقیه اجزاء به طرق دیگر ۳۶۷

توجیه سوم ۳۶۸

تشریح المسائل: ۳۶۸

ثمره توجیحات سه گانه ۳۷۷

قابل قبول بودن توجیه دوم ۳۷۷

تشریح المسائل: ۳۷۸

عدم تفاوت در جریان استصحاب بین تعذر الجزء پس از تنجز تکلیف و قبل از آن ۳۸۲

توهمی در مسأله و دفع آن توسط شیخ ۳۸۲

تشریح المسائل: ۳۸۳

نسبت دادن تمسک به استصحاب در مسأله مورد بحث به فاضلین ۳۸۷

مناقشه شیخ در نسبت مزبور: ۳۸۷

تشریح المسائل: ۳۸۷

تلخیص المطالب ۳۸۹

تنبيه دوازدهم ۳۹۸

جریان استصحاب حتی در صورت ظنّ به خلاف ۳۹۸

ارائه ادله ای در اثبات مدّعی فوق ۳۹۸

تشریح المسائل: ۴۰۰

نقل کلام شهید از ذکری ۴۰۵

توجیه کلام شهید توسط شیخ ۴۰۶

اشکال بر توجیه فوق ۴۰۶

تشریح المسائل: ۴۰۶

تلخیص المطالب ۴۰۸

ص: ۱۰

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديرى تاره، و التعليقى اخرى؛ باعتبار كون القضية المستصحبه قضيه تعليقيه حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم -لأجل ذلك- الإشكال فى اعتبار، بل منعه و الرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمرا موجودا فى السابق بالفعل -كما إذا وجب الصلاه فعلا أو حرم العصير العنبى بالفعل فى زمان، ثم شك فى بقاءه و ارتفاعه- و هذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه.

و قد يكون أمرا موجودا على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقى، مثل أن العنب كان حرمه مائه معلقه على غليانه، فالحرمه ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جفّ و صار زيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمه مائه المعلقه على الغليان، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحه السابقه لماء الزيب قبل الغليان؟

ظاهر سيد مشايخنا فى المناهل -وفاقا لما حكاه عن والده- قدس سره- فى الدرس :-

عدم اعتبار الاستصحاب الأول و الرجوع إلى الاستصحاب الثانى.

قال فى المناهل -فى ردّ تمسك السيد العلامة الطباطبائى على حرمه العصير من الزيب إذا غلا بالاستصحاب، و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحه-:

أنه يشترط فى حجّيه الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعى أو تكليفى فى زمان من الأزمنه قطعاً، ثم يحصل الشك فى ارتفاعه بسبب من الأسباب، و لا يكفى مجرد قابليته الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التّقديرى باطل، و قد صرح بذلك الوالد العلامة فى أثناء الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التّحريم فى المسأله. انتهى كلامه، رفع مقامه.

## ادامه مقصد سوم: در شک

### ادامه مبحث استصحاب

### ادامه تنبیهات استصحاب

### تنبیه چهارم

### اشاره

(در اینکه آیات استصحاب در احکام تعلیقیه جاری است یا نه؟)

گاهی بر بعضی از استصحابات (در اصطلاح علماء) اطلاق استصحاب تقدیری می شود (یعنی که نامشان را استصحاب تقدیری می گذارند) و گاهی اطلاق استصحاب تعلیقی می شود؛ به اعتبار اینکه (آن) قضیه ای که استصحاب می شود یک قضیه تعلیقیه (یعنی شرطیه) است که در آن حکم می شود به وجود حکمی (مثل مثلاً - حرمت) به فرض وجود (یک امر) دیگری (مثل مثلاً غلیان).

سپس: چه بسا بخاطر همین تعلیقی بودن، در اعتبار استصحاب تعلیقی اشکال می شود، بلکه توهم منع آن و رجوع به استصحابی (مثل استصحاب حلیت) می شود که مخالف استصحاب تعلیقی است (که بر مبنای غلیان است).

توضیح مطلب اینکه: امر مستصحب:

۱- گاهی یک امری است که در گذشته بالفعل وجود داشته است، چنانکه نماز قبلاً بالفعل واجب شده و یا عصیر عنبی که در یک زمانی بالفعل حرام گردیده حال اگر در بقاء و جوب نماز و ارتفاع حرمت عصیر شک بشود، در جریان استصحاب (بقاء و جوب نماز و حرمت عصیر عنبی فعلاً) اشکالی وجود ندارد.

۲- و گاهی یک امری است که موجود است مثل حرمت (لکن) به فرض وجود یک امر دیگر (مثلاً غلیان) پس وجود مستصحب یک وجود تعلیقی است. مثل اینکه حرمت آب انگور، معلق است بر به جوش آمدن آن و لذا این حرمت، به فرض غلیان ثابت (و محقق) است.

در نتیجه: هرگاه که انگور خشک گردیده (تبدیل به) کشمش شود (این سؤال پیش می آید که پس از زیب شدن و به جوش آمدن) آیا حرمت آب انگور معلقه را ثابت می کند یا نه، بلکه آن اباحه ای که قبل از بجوش آمدن کشمش وجود داشته، استصحاب می شود؟

ظاهر سخن بزرگ بزرگان ما سید محمد مجاهد صاحب مناہل، مطابق با آنچه از پدر بزرگوارش (آقا سید علی آقا صاحب ریاض المسائل)، در درس حکایت کرده است، عدم استصحاب اول (یعنی استصحاب تعلیقی) و رجوع (در اینجا به استصحاب دوم) (یعنی استصحاب تنجیزی) است.

مرحوم سید مجاهد در کتاب مناہل، در ردّ عقیده سید بحر العلوم بر حرمت آب کشمش به شرط غلیان و با استصحاب و ادعای مقدم بودن استصحاب تعلیقی بر استصحاب اباحه گفته است که:

۱- در حجّیت استصحاب، ثبوت و وجود یک امر (خارجی مثل مثلاً- وجود زید) و وجود یک حکم وضعی (مثل طهارت و نجاست...) و یا تکلیفی (مثل وجوب و حرمت) در زمانی از زمانهای گذشته، قطعاً شرط است (تا عنوان ما کان بر آن صادق آید)، سپس به سببی از اسباب در ارتفاع (و بود و نبود آن برای انسان) شک حاصل شود (و حال آنکه حرمت منوط به غلیان است که حاصل نیست و لذا حرمتی نبود تا که اکنون شک حاصل شده و استصحاب جاری شود).

و لذا: مجرد قابلیت ثبوت (مثل حرمت) به اعتباری از اعتبارات (مثل غلیان) جهت اجرای استصحاب کافی نیست.

سپس می فرماید: استصحاب تقدیری باطل است و پدرم علامه در جلسه درس به این مطلب تصریح فرمود و لذا دلیلی بر تمسک به استصحاب تحریم در این مسأله وجود ندارد.

سخن مرحوم سید مجاهد تمام شد. خدایش رحمت کند.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* جناب شیخ استصحاب کلی، استصحاب زمان و زمانیات و استصحاب حکم عقل مورد بحث واقع شد،

بفرمائید، بحث در تنبیه چهارم از تنبیهات باب استصحاب پیرامون چه امری است؟

پیرامون این مطلب است که استصحاب در یک تقسیم بر دو قسم است:

۱- استصحاب احکام تنجیزی و فعلیه ۲- استصحاب احکام تعلقیه و تقدیریّه

\* مراد از حکم تنجیزی و فعلی برای یک موضوع چیست؟

این است که: فی المثل انگور:

۱- هم دارای حکم تنجیزی است که عبارت باشد از طهارت و حلیت و... یعنی که انگور از آن جهت که انگور است، بالفعل پاک و حلال است.

۲- هم دارای حکم تعلیقی است که عبارت باشد از اینکه: اذا غلا- یحرم مائه، یعنی که اگر انگور بجوش آید، آب آن در اثر غلیان حرام می شود.

حکم مزبور در این قسم معلق بر غلیان است و لذا منجز و فعلی نیست.



\*انما الکلام در چیست؟

این است که: اگر انگور مزبور پس از مدتی خشک شده و تبدیل به زبیب یعنی کشمش گردد و ما به حسب فرض شک کنیم که آیا آن حلیت و طهارتی که در حال انگور بودن آن وجود داشت، باقی است و یا از بین رفته است؟

آیا اکنون که تبدیل به کشمش شده آن حکم تعلیقی یعنی حرمت بر فرض غلیان را با خودش دارد و یا اینکه از بین رفته است.

آیا فقط آن وقت که انگور بود در صورت جوش آمدن حرام می شد و یا اینکه اکنون هم که کشمش شده است لوغلا یحرم؟

به عبارت دیگر: آیا می توان گفت همانطوری که در سابق که انگور بود اذا غلا یحرم مائه اکنون هم که کشمش شده است باز هم اذا غلا یحرم مائه یا نه؟

و اما عقیده مشهور اصولیین در پاسخ به این سؤال این است که:

استصحاب همانطور که عند الشک فی البقاء در احکام تنجیزیّه جایز است، هکذا در احکام تعلیقیّه نیز جایز است. چرا؟

زیرا که: در استصحاب، ما بیش از این لازم نداریم که مستصحب ما سابقا بطور قطع موجود بوده باشد و سپس شک در بقاء و ارتفاع آن در لاحق پیدا کنیم و لذا دلیلی بر بیشتر از متیقن سابق و شک لاحق یعنی تنجیزی بودن، وجود ندارد.

بنابراین فرقی در جریان استصحاب این دو دسته یعنی احکام تنجیزی و تعلیقی وجود ندارد.

الحاصل: جناب شیخ انصاری نیز همچون مشهور تمسک به استصحاب تعلیقی را جایز دانسته و فرموده است.

\*حاصل مطلب در (ظاهر سید مشایخنا فی المناهل... الخ) چیست؟

این است که: مرحوم سید بحر العلوم در رساله ای به نام عصیر عنبی بطور مفصل پیرامون این مسأله بحث کرده و استصحابات تعلیقی را جاری دانسته است.

پس مراد از (قال فی المناهل... الخ) چیست؟

اشاره به عقیده استاد مرحوم شیخ یعنی مرحوم سید محمد مجاهد صاحب مناهل است که به پیروی از پدر بزرگوارش مرحوم آقا سید علی آقا، صاحب ریاض المسائل و جمعی دیگر فرموده است: بله، استصحاب در احکام تنجیزیّه جایز است و لکن حکم تعلیقی به دو دلیل قابل

استصحاب نیست:

۱- اینکه: موضوع تغییر کرده است، یعنی موضوع استصحاب که انگور بودن است وجود ندارد.

به عبارت دیگر: استصحاب، ابقاء ما کان است، یعنی چیزی که سابقاً قطعاً وجود و تحقق داشته، پس از شک در وجودش، استصحاب می شود، و حال آنکه حکم تعلیقی به حکم تعلیقی بودنش، تحقق خارجی نداشته تا بقاء آن را استصحاب کنیم، چرا؟

زیرا: حرمت آب انگور در سابق منوط به غلیان بود که آن هم حاصل نبود و لذا حرمتی هم در کار نبود تا اکنون در بقاء و ارتفاع آن برای ما شک حاصل شود و در نتیجه استصحاب جاری کنیم.

بله؛ حداکثر مجرد قابلیت ثبوت علی تقدیر بود و نه علی جمیع التقادیر، یعنی که عنب قابلیت داشت که در صورت جوش، حرام شود و لکن بالفعل غلیانی حاصل نگردید و حرمتی هم پیدا نشد، و لذا چیزی در گذشته تحقق نیافته تا که ما آن را استصحاب کرده و آن ما ثبت را باقی بداریم.

سپس: ناگزیریم که دست از استصحاب حکم تعلیقی برداریم، یعنی که وقتی انگور به زیب تبدیل شد و سپس غلیان پیدا نمود، باز همان حکم تنجیزی حلیت و طهارت قبل از غلیان را استمرار دهیم، چرا که وجهی برای حکم تعلیقی وجود ندارد.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسأله چیست؟

ایشان می فرماید: حقیقت با بیان چند امر آشکار می شود:

اولاً: بحث در اینکه آیا معلق بودن حکم و یا موضوع، موجب خلل در ارکان و شرایط جریان استصحاب می شود یا نه؟

بنابر اینکه موجب خلل در ارکان و شرایط جریان استصحاب نباشد، آیا استصحاب تعلیقی مفید است و به عملی منتهی می شود یا نه؟ و چون دائماً مبتلای به معارضه است، باید که بحث جداگانه ای در مفید بودن آن بشود.

و اما قضیه باقی بودن و نبودن موضوع و یا برگرداندن قضیه تعلیقی به قضیه تنجیزی، از محل بحث خارج است.

پس: آنچه را که شیخ انصاری (ره) افاده کرده و فرموده است که بحث در استصحاب سببیت شرط برای مشروط است، گرچه با اشکالی که دارد حق است و به نحوی اشکال در جاری شدن استصحاب در وجود تعلیقی را دفع می کند، لکن از موضوع بحث خارج است؛ با این حال به تبعیت از ایشان چاره ای از تعرض به این بحث نداریم.

ثانیا: تعلیق هایی که در لسان شرع و قضایای مشروط واقع شده اند، مثل: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ینجسه شیء، و یا «إذا نشَّ العصیر او غلَّ حرم»، ثبوتاً احتمال هایی در مورد آن ها وجود دارد از جمله:

۱- تعلیق ها برای حکمی که متعلق به موضوع های خودش بر فرض وجود شیء دیگر است، قرار داده شود؛ و لذا:

آنچه در عبارت (إذا غلا العصیر حرم)، مورد جعل واقع شده است، همان پاک بودن آب بر فرض کَرَّ بودن است.

۲- حکم متعلق ۷ بر موضوع دارای قید عنوانی قرار داده شود؛ و لذا حکم جعل شده در دو جمله فوق حرمتی است که متعلق به آب انگور به جوش آمده می باشد و پاکی برای آبی است که به حدِّ کَرَّ رسیده باشد، و جمله (هرگاه آب به مقدار کَرَّ برسد چیزی آن را نجس نمی کند، عبارت اخرای این است که چیزی آب کَرَّ را نجس نمی کند، و لذا بصورت تعلیقی و شرط تعبیر کردن، تفنُّن در بیان است، یا اینکه تنبیه و آگاهی دادن بر این است که راز نجاست به جوش آمده، همان غلیان و جوشش آن، و راز پاکی آن نیز همان کَرَّ بودن آن است.

پس: موضوع، مرکب از ذات و قید می باشد.

۳- قرار دادن سببیت معلق علیه برای معلق است؛ که مفاد دو قضیه ای است که:

غلیان و جوشش سبب حرمت، و کَرَّ بودن سبب پاکی است.

۴- قرار دادن ملازمه ای است میان کَرَّ بودن و پاکی، و غلیان و حرمت.

امور چهارگانه فوق:

به حسب ثبوت محتمل هستند.

البته بحثی در دو احتمال اول وجود ندارد، ولی دو احتمال آخر مبتنی است بر قبول قابلیت جعل سببیت و ملازمه و امثال آن.

امّا به حسب مقام اثبات و استظهار از ادله، خارج از امری هستند که ما در صدد آن هستیم، و ادله به حسب مقام ها و مناسبت های احکام و موضوع، مختلف اند.

ثالثاً: تعلیق گاهی در کلام شارع است، چنانکه مثال هایی در بالا ذکر گردید، و گاهی در کلام شارع نیست و لکن عقل به آن حکم می کند.

فی المثل: اگر آمده است که: «انّ الماء البالغ حدَّ الکَرِّیه، لا ینجسه شیء، و یا وارد شده است که:

انّ العصیر الملعّی یحرم، یک تعلیق عقلی است و نه شرعی.

به عبارت دیگر: عقل از قضیه منجزیه درک می کند که:

هرگاه آب به مقدار کز برسد، چیزی آن را نجس نمی کند، و یا آب انگور هرگاه که به جوش آید، حرام است.

حال: این تعلیق عقلی، گاهی در احکام است که ذکر گردید، و گاهی در موضوعات است، همانطور که حکم می شود به اینکه اگر مساحت آب به سه وجب و نصفی از حیث طول و عرض و عمق برسد، آن آب کز است و بر آبی که یک من کمتر از کز است حکم می شود به اینکه: اگر یک من بر آن آب اضافه شود، کز می شود؛ این تعلیق عقلی در موضوع است.

ممکن است که تعلیق در موضوع، در کلام شارع واقع شود و با تعبد به وجود موضوع، به آن حکم برگردد و آثار آن بر فرض تحقیقش بر آن مترتب شود.

رابعاً: هرگاه که عنوان در موضوع حکم اخذ شود ظهور در فعلیت دارد و لذا وقتی که گفته شده: (کز مورد اعتصام است)، و مستطیع حج بر او واجب می شود، ظهور دارد در اینکه کز فعلی مورد اعتصام است، و حج بر مستطیع فعلی واجب می شود.

این مطلب روشن است و لکن در جمله (لا- تنقض الیقین بالشک)، بحث می شود که میزان فعلیت، یقین و شک است یا فعلیت متیقن محقق است یا نه؟ اما در دومی توجه می شود.

حق این است که: به حسب نظر به ادله استصحاب و مناسبت حکم و موضوع و اینکه یقین از بابت مبرم بودنش با شک (که مبرم نیست) نقض نمی شود، موضوع همان یقین و شک است، از حیث آن که یقین، طریق و کاشف است که جز فعلیت شک و یقین در آن معتبر نیست، البته باید مستصحب از چیزهایی باشد که بنابر تعبد به آن، اثر عملی بر آن مترتب شود.

پس: اگر فرض شود با یقین به امر تعلیقی، چنانچه تعبد به بقای آن داشته باشد، اثر عملی بر آن مترتب می شود، بدون اشکال استصحاب جاری می گردد؛ زیرا که شک و یقین فعلیت دارد و چیز دیگری معتبر نمی باشد، تفاوتی نمی کند که متیقن وجودی باشد یا نباشد، فعلی باشد یا نباشد؛ چرا؟!

زیرا دلیلی بر فعلی و وجودی بودن آن نیست. وقتی که یقین به قضیه تعلیقی تعلق بگیرد، و فرض کنیم باقی بودن آن در زمان شک، دارای اثر شرعی است.

چنانکه اگر فرض شود خود قضیه موضوع برای حکم در زمان شک می باشد، بدون اشکال و شک، استصحاب در آن جاری می شود. (چرا؟)

زیرا یقین و شک، فعلی است و متیقن در زمان شک، صاحب اثر شرعی می باشد و یا اینکه به

اثر شرعی منتهی می شود؛ لکن لزوم وجود و فعلی بودن متیقن شرط نیست.

با توجه به مطالب چهارگانه فوق، هرگاه که تعلیق در دلیل شرعی وارد شود، چنانکه اگر گفته شود: هرگاه آب انگور به جوش آمد، حرام است، و سپس از آن انگور کشمش شود، آنگاه شک کند که آیا آب کشمش در صورتیکه به جوش آید باز هم حرام است یا نه؟ اشکالی در جاری شدن استصحاب از حیث تعلیق وجود ندارد. (چرا؟)

زیرا در استصحاب، غیر از فعلیت یقین و شک و اثر شرعی داشتن مشکوک و یا منتهی به اثر شرعی شدن، چیز دیگری شرط نیست؛ و این دو شرط وجود دارد و فعلیتشان روشن است.

پس: تعبد به این قضیه تعلیقی اثرش فعلی بودن حکم به هنگام محقق شدن معلق علیه است، بدون اینکه شبهه اصل مثبت بودن پیش آید (چرا؟)

زیرا تعلیق اگر شرعی باشد معنایش تعبد به فعلیت حکم هنگام تحقق معلق علیه است، و اگر ترتب میان حکم و معلق علیه شرعی باشد، شبهه اصل مثبت بودن وارد نمی شود.

پس غلیان وجدانا محقق است، و به منزله تحقق وجدانی موضوع حکم شرعی است. (۱)

الحاصل: امام خمینی ضمن متین توصیف نمودن دیدگاه مرحوم شیخ انصاری که قائل به اجرای اصالت بقای سببیت غلیان برای حرمت، و یا اصالت بقای ملازمه میان غلیان و حرمت است، آن را خارج از بحث دانسته، می فرماید:

آنچه شیخ انصاری افاده نموده است، با صرف نظر از اشکال خارج از بحث بودن، در صورتیکه فرضاً جعل سببیت شرعی و یا ملازمه شرعی از آن استفاده شود، تا ترتب میان سبب و مسبب، و میان یکی از دو متلازم ها با متلازم دیگر شرعی باشد. در ذات خودش سخن متینی است. چرا؟

زیرا اگر شرعی نباشد، اصل مثبت می شود، لکن استفاده سببیت و ملازم شرعی از کلام ایشان مشکل است. (چرا؟)

زیرا اگر جعل ملازمه و سببیت شرعی باشد، ولی وجود لازم و مسبب هنگام وجود ملزوم و سبب، عقلی است.

پس: اصل مثبت می باشد و برگرداندن ملزوم و سببیت به جعل لازم و مسبب پشت سر ملزوم و سبب، انکار مبنا می باشد. (۲)

ص: ۱۸

۱- (۱). الاستصحاب، امام خمینی (ره) ص ۱۳۵-۱۳۲.

۲- (۲). الاستصحاب، امام خمینی (ره) ص ۱۶۷.

متن أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضا في عدم اعتبار أزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا- أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمه.

أما الملازمه-و بعبارة أخرى: سبب الغليان لتحريم ماء العصور-فهي متحققه بالفعل من دون تعليق.

و أميا اللانزم-و هي الحرمة-فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، وحينئذ إذا شككنا في أن وصف العنبي له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا، فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زيبيا؟

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تاره بانتفاء الموضوع و هو العنب، و اخرى بمعارضته باستصحاب الإباحه قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهره و العمومات (1).

لكن الأول لا- دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر، و الثاني فاسد؛ لحكومته استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحه قبل الغليان.

فالتحقيق: أنه لا- يعقل فرق في جريان الاستصحاب و لا- في اعتباره-من حيث الأخبار أو من حيث العقل-بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب و شك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه، مع أنك عرفت: أن الملازمه و سبب الملزوم للآزم موجود بالفعل، وجد الملزوم أم لم يوجد؛ لأن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق الشرط، و هذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم. نعم، لو اريد إثبات وجود الحكم فعلا- في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه؛ ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، و قد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق؛ لعدم تعيينه و احتمال مدخليه شيء في تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

ص: ١٩

١- (١). هاتان المناقشتان من صاحب المناهل، انظر المناهل: ٦٥٢ و ٦٥٣. [١]

**مناقشه مرحوم شیخ در کلام صاحب مناہل**

شیخ در پاسخ به ایشان می فرماید:

در اینکه در استصحاب، تحقق مستصحب (یعنی متیقن)، در زمان گذشته و شک در از بین رفتن آن امر محقق، معتبر و لازم است، اشکال و ایرادی وجود ندارد، و لکن در معتبر نبودن بیشتر از این مطلب هم اشکالی وجود ندارد (و حال آنکه حرف شما این است که علاوه بر دو مطلب مذکور، حرمت منجزه هم وجود دارد)، ولی روشن است که تحقق هر شیئی به حسب خودش است.

پس: اگر ما می گوئیم که آب انگور در صورت جوش آمدن، حرام می شود، در این صورت نیز، هم لازم وجود دارد. هم ملزوم و هم ملازمه میان لازم و ملزوم.

و آیا لازم که همان حرمت باشد (نیز) وجود دارد (لکن) وجودش مقید (معلق) است بر فرض وجود ملزوم و این وجود تقدیری، نحوه ای از وجود است که فی نفسه در مقابل عدمش متحقق و موجود است.

پس: در اینصورت اگر در اینکه آیا برای صفت عنیبت در تأثیر غلیان و به جوش آمدن در حرمت آب انگور مداخلیتی وجود دارد یا نه؟

پاسخ این است که هیچ اثری برای غلیان، در این تحریم (تقدیری) پس از خشک گردیدن انگور و تبدیل شدنش به کشمش وجود ندارد.

پس:

**برخی از مناقشات در استصحاب تعلیقی و دفع آنها توسط شیخ**

بله، چه بسا دو مناقشه در استصحاب مذکور صورت بگیرد.

اول اینکه: موضوع تغییر کرده، (و موضوع استصحاب) که انگور بودن است، وجود ندارد.

دیگر اینکه این استصحاب با استصحاب مباح بودن آب کشمش قبل از غلیان معارض است، بلکه استصحاب مباح بودن با معاضدت و یاری امثال شهرت و دلیل های عام، بر استصحاب حرمت ترجیح دارد.

و اما اولی (یعنی عوض شدن موضوع) مدخلیتی در تفاوت بین آثار (و احکام) ثابت و منجزه عنب و (احکام) معلقه آن ندارد (یعنی که اگر عوض شده هر دو باید عوض شده باشد و چنانچه عوض نشده باشد برای هیچ یک عوض نشده است و لذا اگر در ملکیت همین عنب شک گردید استصحاب جاری کنید).

و امّا: (مانع) دوّم (که تعارض استصحاب باشد) باطل است، چرا که استصحاب حرمت (تعلیقی) بر فرض غلیان، حکومت دارد بر استصحاب اباحه قبل از غلیان (چونکه شک ما در بقاء حلیت زیب پس از به جوش آمدن، مسبب است از شک ما در اینکه آیا حرمت علی فرض الغلیان که در عنب بود، در زیب هم هست یا نه؟)

### رای جناب شیخ در استصحاب تعلیقی

پس: تحقیق (عالمانه) این است که: فرض بین احکام تنجیزیّه و تعلیقیّه در جریان استصحاب و در اعتبار آن از این جهت که آیا استصحاب از باب ظنّ حجت است و یا تعقلاً حجت است، میان انحاء تحقّق مستصحب (که آیا مستصحب منجزاً تحقّق دارد مثل حلیت، و یا معلقاً تحقّق دارد مثل حرمت)، وجود ندارد.

بنابراین: هر نحوه تحقّق وجودی (اعمّ از وجود معلق و یا وجود منجز) که برای مستصحب، ثابت شود و در از بین رفتن آن شک حاصل شود، اصل بقاء آن است، مضافاً بر اینکه (در مطلب قبل) دانستی که ملازمه، یعنی سببیت ملزوم بر لازم (که همان سببیت غلیان بر حرمت باشد بالفعل (در هر آنی) موجود است، چه ملزوم (در خارج) یافت بشود یا که یافت نشود. زیرا که صادق بودن قضیه شرطیه، متوقف بر صدق (و تحقّق) شرط، نیست، و این استصحاب تعلیقی نیز متوقف بر وجود ملزوم (یعنی جوش آمدن زیب) نمی باشد.

بله، اگر اثبات وجود این حکم به حرمت در زمان دوم (یعنی نقداً) اراده شود احراز ملزوم (یعنی غلیان) در آن معتبر و لازم است تا اینکه لازمه اش (یعنی حرمت) به برکت استصحاب بر آن مترتب شود.

البته: گاهی شک در وجود ملزوم (یعنی غلیانی که مؤثر در حرمت است) به دلیل عدم تعین آن یعنی مطلق بودن غلیان در آن لاحق و احتمال مدخلیت غلیان در اثر حرارت (مثلاً) خورشید و....



تشریح المسائل:

\*حاصل مطلب در (اقول لا اشکال... الخ) چیست؟

در حقیقت دیدگاه خود شیخ در استصحاب تعلیقی و دادن دو پاسخ به ایراد و اشکال سید صاحب ریاض در مسأله است:

پاسخ اول این است که:

اگر مراد شما این است که حکم تعلیقی اصلا وجود ندارد و هیچگونه تحقیقی در زمان سابق نداشته است، رأی شما غیر قابل قبول است. چرا؟

زیرا: وجوب کلّ شیء بحسبه، یعنی که برخی از وجودات، وجود مطلق و بدون قید و شرط اند، و برخی دیگر وجود مقید و علی تقدیر می باشند، و لذا مطلق الوجود، مقسم این دو قسم است، پس شما نمی توانید بگوئید: وجود مقید و علی تقدیر، وجود نیست و عدم است. چرا؟

زیرا: وجود مقید با عدم مطلق تناقض دارد، و لذا وجود تقدیری هم نوعی از وجود است، لکن خصوصیتش، تعلیقی بودنش می باشد.

پس: حرمت قبلا- موجود بوده است، منتهی بعد غلیان و جوش آمدن، و شکی هم که بعدا در مورد آن برای ما حاصل می شود، شک در بقاء است، و جریان استصحاب در آن بلا اشکال است.

و اگر مراد شما این است که: حکم تعلیقی نیز یک نحوه ای از وجود است و برای او هم حظّی و بهره ای از وجود دارد، و لکن این نوع از وجود برای استصحاب کافی نیست بلکه برای استصحاب حتما باید پای وجود تنجیزی در میان باشد، در پاسخ به شما می گوئیم:

چه استصحاب از باب حکم عقل حجت باشد و چه از باب اخبار، دلیلی وجود ندارد که حتما باید وجود سابق، یک وجود تنجیزی باشد و وجود تعلیقی کفایت نمی کند. چرا؟

زیرا اطلاعات اخبار شامل هر دو فرض می شود، و لذا حکم تعلیقی حرمت علی تقدیر الغلیان نیز جاری می شود.

و اما پاسخ دوم به ایراد و اشکال شما این است که: در قضایای شرطیه سه چیز وجود دارد:

۱- ملزوم ۲- لازم ۳- ملازمه

البته، امکان دارد که ملزوم در اینگونه قضایا فعلیت نداشته باشد و یا اصلا موجود نشود که در نتیجه لازم نیز تحقق نمی یابد. لکن ملازمه در چنین قضایائی همیشه و همه جا فعلیت داشته و صادق است.



فی المثل: فرض کنید که در نیمه شب گفته شود: کَلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَانْهَارَ موجود.

قطعا در این وقت، خورشیدی بالفعل وجود ندارد تا که گفته شود ملزوم تحقق دارد، در نتیجه نهاری هم در کار نیست که لازم آن باشد و لکن ملازمه بین آن دو یعنی شرط و جزا به این معنا که طلوع شمس سبب وجود نهار است در همان میانه شب و یا هر وقت دیگری صادق است.

الحاصل: صدق قصیه شرطیه متوقف بر صدق شرط نیست، و لذا در ما نحن فیه نیز، ملزوم، غلیان است و لازم حرمت و میان این دو ملازمه وجود دارد، بدین معنا که اگر غلیان آمد، حرمت هم می آید.

و اما: ما در اینجا کاری به حرمت نداشته و آن را استصحاب نمی کنیم تا که شما اعتراض کرده بگوئید که: حرمت، تعلیقی است و قابل استصحاب نیست، بلکه ما خود ملازمه و یا به تعبیر دیگر سببیت را که محقق است استصحاب می کنیم یعنی می گوئیم:

۱- در زمان گذشته که انگور وجود داشت، قطعا و بالفعل بین غلیان و حرمت، ملازمه وجود داشت.

۲- اکنون و در زمان لاحق که انگور تبدیل به کشمش شده است شک داریم که آیا ملازمه باقی است یا که مرتفع شده است؟

استصحاب می کنیم بقاء آن را که در نتیجه اثر شرعی نیز که حرمت علی فرض غلیان باشد بر آن مترتب یعنی بار می شود. بله؛

اگر ما بخواهیم این حکم تعلیقی را بار کنیم نیازی به احراز ملزوم نیست، لکن اگر بخواهیم حکم فعلی را بار کنیم باید ملزوم هم بالفعل محرز و محقق باشد و الا با نبود سبب و علت و یا شک در آن نمی توان گفت که مسبب و یا معلول موجود است.

\* با توجه به عبارت اخیر مگر ما در ملزوم هم شک می کنیم که می گوئید باید محرز باشد؟

بله، امکان دارد که گاهی شک بکنیم، چرا؟

زیرا فی المثل: غلیان و جوششی در اثر حرارت خورشید برای آب انگور حاصل شده است، لکن ما شک می کنیم که آیا مطلق الغلیان سبب و علت حرمت می شود یا خصوص غلیان در اثر آتش سببیت دارد؟ و لذا این مطلب باید احراز شود.

\* غرض شیخ از «نعم ربّما یناقش فی الاستصحاب المذکور؛ تاره بانتفاع الموضوع و هو العنب... الخ» چیست؟

اشاره به دومین ایراد و اشکال بر استصحاب مذکور است مبنی بر اینکه:

۱- در استصحاب شرط است که موضوع در قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه هر دو یکی باشد و الا استصحاب جاری نمی شود.

۲- در ما نحن فیه یعنی مورد مذکور، موضوع عوض شده است، چرا که قبلاً انگور بود و حال آنکه اکنون کشمش است.

۳- نمی توان حکم موضوعی را به موضوعی دیگر سرایت داد چونکه به گفته خودتان قیاس است و نه استصحاب.

پس در این مورد و موارد مثل آن استصحاب جاری نمی شود.

\*موضع جناب شیخ در رابطه با اشکال فوق چیست؟

۱- یک پاسخ نقضی است مبنی بر اینکه: خود شمای مستشکل، استصحاب احکام تنجیزی را قبول داشته و چنانچه پس از کشمش شدن انگور، در بقاء حلیت و طهارت آن شک کنید، استصحاب جاری می کنید و حال آنکه موضوع عوض شده است یعنی قبلاً عنب بود و اکنون زبیب است.

حال به هر دلیلی که مورد مزبور و یا مواردی از این قبیل را استصحاب می کنید، احکام تعلیقی هم، به همان دلیل استصحاب می شوند.

۲- و یک پاسخ حلی است مبنی بر اینکه: بقاء موضوع در استصحاب یک بقاء عرفی است، در مورد مذکور نیز عرفاً موضوع باقی است. چرا؟

زیرا عرف می گوید این کشمش، همان انگور است که خشکی بر آن عارض شده است یعنی عرضی از عوارض آن تفاوت کرده، نه ذات و جوهر آن.

به عبارت دیگر: قبلاً تر و تازه و آب دار بود و لکن اکنون خشک شده است، چنانکه گندم و جو و بسیاری از دانه ها چنین اند.

پس: ماهیت این موضوع به لحاظ عرف عوض نشده و احکام مترتب بر آن همچنان بر آن مترتب می شود و بقاء دارد. و لذا از این جهت مانعی در اجرای استصحاب بوجود نمی آید.

\*غرض ایشان از (و اخری بمعارضته باستصحاب الاباحه قبل الغلیان... الخ) چیست؟

اشاره به سؤمین ایراد و اشکال به استصحاب مذکور یعنی استصحاب تعلیقی است، مبنی بر اینکه کشمش:

۱- قبل از غلیان محکوم به طهارت و حلیت بود که یک حکم تنجیزی است.

۲- احتمال دارد که پس از غلیان، محکوم به حرمت شده باشد.

در نتیجه: دو استصحاب در اینجا قابل جریان است:

۱- استصحاب حکم تنجیزی حلیت و طهارت ۲- استصحاب حکم تعلیقی حرمت علی فرض الغلیان

دو استصحاب مذکور متعارض اند و لکن استصحاب اولی که استصحاب حکم تنجیزی باشد به دلیل دارا بودن دو مرجح بر استصحاب دومی که استصحاب حکم تعلیقی باشد مقدم می شود و لذا نوبت اجرای استصحاب تعلیقی نمی رسد.

\* این دو مرجح چیست؟

۱- یکی شهرت است، چرا که مشهور می گویند؛ کشمش با غلیان تنجس پیدا نمی کند و لذا جانب حلیت قوی می شود، بخاطر اینکه حرمت از تنجس سرچشمه می گیرد.

۲- عموم عام حلیت و طهارت یعنی: کل شیء طاهر و کل شیء حلال و... می باشد.

\* پاسخ شیخ به این ایراد چیست؟

این است که: این دو استصحاب، سببی و مسببی بوده و رابطه آنها رابطه حاکم و محکوم است، و با حاکمیت سببی، نوبت به مسببی نمی رسد.

فی المثل: کشمش به جوش آمده و شما نمی دانید که آیا حرام است یا حلال؟

این شک شما در بقاء حلیت و طهارت کشمش پس از به جوش آمدن، مسبب است از شک در اینکه آیا آن حرمتی که علی فرض الغلیان یعنی آن حرمت تعلیقی که در عنب بود، در کشمش هم هست یا نه؟ نه اینکه مسبب از این باشد که آیا آن حلیت قبلی که داشت اکنون هم باقی است یا نه؟

حال: وقتی در پاسخ به شک اولی که سبب برای شک دومی است، اصل استصحاب جاری کردیم، حساب شک در حلیت و طهارت که مسبب از شک اولی بود نیز تصفیه می شود و دیگر نوبت به استصحاب در آن نمی رسد، بلکه حرمت مقدم می شود.

الحاصل: شیخ (ره) به دو مناقشه اخیر اینگونه پاسخ می دهد که:

۱- عنوان انگور بودن دخالتی در تفاوت قائل شدن میان آثاری که برای انگور فعلی ثابت است و آثاری که برای آن بر فرضی که غیر از فرض دیگر ثابت است ندارد.

۲- مناقشه دوم هم باطل است، چرا که استصحاب حرمت بر فرض غلیان، بر استصحاب اباحه قبل از غلیان حکومت دارد.

\* حاصل مطلب در (فالتحقیق... الخ) چیست؟ اگرچه در مطالب قبل و در پاسخ با ایرادات تبیین گردید.

مختار خود شیخ (ره) در این مسأله است و لذا می فرماید رأی تحقیقی این است که:

ص: ۲۵

در اعتبار استصحاب از حیث اخبار یا عقل، و در جاری شدن آن، فرقی میان گونه های تحقق مستصحاب نیست؛ هرگونه تحقیقی که برای مستصحاب ثابت باشد و در ارتفاع آن شک بشود، اصل، بقای آن است؛ با اینکه ملازمه و سببیت ملزوم، لازم بالفعل موجود است؛ چه لازم وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، چرا؟

زیرا صدق شرطیت، بسته به صدق شرط نیست و این استصحاب بستگی به وجود ملزوم ندارد.

بله اگر اثبات فعلی حکم در زمان دوم مراد باشد، احراز وجود ملزوم در زمان دوم شرط است، تا به حکم استصحاب، لازم آن بر آن مترتب شود.

گاهی شک در وجود ملزوم، در آن و زمان لاحق واقع می شود؛ زیرا ملزوم متعین و مشخص نیست و احتمال مدخلیت چیزی در تأثیر کردن آنچه که به عنوان ملزوم دیده می شود وجود دارد.

\*جناب شیخ در پاسخ به این مناقشه که می گفت: آب کشمش پیش از غلیان مباح است، و در موقع غلیان شک در حرمت آن بوجود می آید؛ و لذا استصحاب اباحه آن می شود، و این استصحاب با استصحاب حرمت آب انگور در صورت غلیان، که شامل آب کشمش هم می شود، تعارض دارد فرمود: استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی حکومت دارد، و لکن توضیحی راجع به دلیل حکومت بر آن نداده است، بفرمائید که نظر حضرت امام خمینی (ره) در توجیه حکومت بر استصحاب تنجیزی چیست؟

امام خمینی در توجیه حکومت بر استصحاب تنجیزی فرموده است:

رأی تحقیقی این است که: استصحاب تعلیقی حرمت، مثل سایر حکومت ها، بر استصحاب اباحه حاکم است؛ (چرا؟)

زیرا: شرط حکومت اصلی بر اصل دیگر دو چیز است:

۱- اینکه یکی از شک ها مسبب از شک دیگر باشد.

۲- دیگر اینکه جاری کردن اصل در سبب، تعبدا رافع برای شک از مسبب باشد.

پس استصحاب کز بودن آب به حسب کبری شرعی، حکمش پاک شدن پیراهن شسته شده با آن می باشد. (چرا؟)

زیرا: آب کز پاک کننده است و شک در اینکه پیراهن پاک است یا نه را رفع می کند. (چرا؟)

زیرا شک در پاکی و نجسی به دو طرف تردید بستگی دارد؛ و لذا وقتی که بنای تعبدی بر یکی از دو طرف تردید گذاشته شد، قهرا شک را رفع می کند.

پس: حکومت اصالت باقی بودن کریت آب، بر اصالت باقی بودن نجاست پیراهن به جهت دفع کنندگی حکم به کریت برای باقی بودن نجاست، بواسطه اینکه تعبد به طهارت حتی ظاهری، منافی





تعبد به نجاست حتی ظاهری، نیست، بلکه به جهت این است که تعبّد به پاکی پیراهن شسته شده با آب مشکوک، شکی که به دو طرف تردید استوار است، رفع می نماید.

اگر خواستی بگو: شک در پاکی و نجاست، یک شک و حالت تردیدی است که یک طرفش پاکی و طرف دیگرش نجاست است.

این حالت تردید:

۱- اگر نسبت به وجود پاکی و نبودن آن قیاس شود، شک در طهارت و نبودن آن می باشد.

۲- اگر نسبت به وجود نجاست و نبودن آن قیاس شود، شک در نجاست و نبودن آن است.

۳- اگر نسبت به پاکی و نجاست قیاس شود، شک در هر دو است.

پس: در نفس، جز یک حالت تردید نیست، که یک طرف آن طهارت و طرف دیگر آن نجاست است.

پس: اگر مفاد اصل، طهارت با زبان اصلی سببی باشد، رافع برای شکی که به دو طرف تردید استوار است می باشد؛ و لذا بر اصل مسببی حاکم می شود.

حال: وضعیت آنچه ما در آن بحث می کنیم نیز اینچنین است. (چرا؟)

زیرا: شک در باقی بودن اباحه فعلی برای عصاره به جوش آمدن کشمش، مسبب از باقی بودن قضیه شرعی تعلیقی نسبت به کشمش پیش از غلیان است. (چرا؟)

زیرا: تعلیق شرعی بوده است، فعلی بودن حرمت با فعلی بودن غلیان به حکم شرع است.

پس: ترتب حرمت بر عصاره به جوش آمده عقلی نیست، بلکه شرعی است.

در اینصورت استصحاب حرمت تعلیقی حاکم است به اینکه حرمت هنگام غلیان بالفعل محقق و مترتب بر غلیان فعلی است؛ و لذا شک در حرمت و اباحه فعلی را رفع می کند؛ (چرا؟)

زیرا شک در حرمت و اباحه، به دو طرف تردید استوار است، و وقتی که زبان جریان اصل در سبب، تعبّد به حرمت به جوش آمده است، تردید میان حرمت و حلیت را رفع می کند و اصل سببی حاکم بر اصل مسببی می گردد.

و اگر خواستی بگو: استصحاب حرمت بر فرض غلیان، پیش از حصول غلیان جاری است؛ به همین جهت، معتبّد به بقای مستصحب، که همان حرمت بر فرض مثلاً- به جوش آمدن عصاره کشمش می شود، و این حکم تعلیقی پیش از به جوش آمدن، اگرچه بر عصاره کشمش که شک در حکم آن شده ثابت است، و لکن، زبان مستصحب حرام بودن عصاره بر فرض به

جوش آمدن است، نه حرام بودن به جوش آمده که حکمش مورد شك است.

ص: ۲۷

وقتی که غلیان حاصل شد، زبان دلیل اجتهادی مستصحب، با ضمیمه کردن وجدان، حرام بودن به جوش آمده است، نه به جوش آمده ای که حکمش مورد شک است؛ و استصحاب حلیت منجزیت به شک استوار است، زبانش اثبات حلیت برای به جوش آمده مشکوک، از حیث آن که حکمش مشکوک است، می باشد.

پس شکی در تقدیم و حکومت اولی بر دومی نیست؛ (چرا؟).

زیرا اولی با اثبات حرمت برای ذات به جوش آمده، شکی که موضوع استصحاب حلیت است را از بین می برد....

رای منصفانه این است که: فرقی میان حکومت تعلیقی بر تنجیزی، با حکومت در مقام های دیگر نیست، و شاید همین عدم تفاوت موجب شده باشد که جناب شیخ متعزز دلیل حکومت نشده باشد. (۱)

(تلخیص المطالب) \*جناب شیخ تا به اینجا در رابطه با استصحاب کلی، استصحاب زمان و زمانیات و استصحاب حکم عقل صحبت شد بفرمائید که مورد بحث در این تنبیه چهارم پیرامون چه امری است؟

در این است که: بعضی از موضوعات مثلا انگور دارای دو جور حکم اند: تنجیزی و تعلیقی

۱- حکم تنجیزی انگور و یا آب انگور این است که: آنه حلال

۲- حکم تعلیقی انگور و یا آب انگور این است که: لو غلا یحرم

پس: انگور، حلالا تنجیزا و حرام تعلیقا

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: انگور مادامی که انگور است و جوش نیامده است، در حلال بودن آن شک نداریم و فعلا حلال است، لکن همین انگور و یا آب انگور اگر به جوش آید حرام است. و لذا علاوه بر حکم تنجیزی یک حکم تعلیقی هم دارد.

همین انگور خشک شده و مویز می گردد.

حال: سخن در اینجا است که میوه مزبور تا زمانی که انگور بود و منجزا حلال، یک حکم تعلیقی هم داشت، آیا اکنون که خشک و مویز شده است باز هم آن حکم تعلیقی را با خودش دارد یا نه؟

ص: ۲۸

به عبارت دیگر: آیا فقط روزگاری که انگور بود لو غلا یحرم یا اکنون هم که مویز شده است باز هم لو غلا یحرم؟

به عبارت دیگر: عند الشك في البقاء، استصحاب حکم تنجیزی جایز است، آیا استصحاب حکم تعلیقی هم جایز است یا نه؟

۱- علامه بحر العلوم فرموده است که: بله استصحاب در اینجا بلاشکال است و لذا می گوئیم:

قبلا که انگور بود، اگر به جوش می آمد، حرام می شد، اکنون که مویز شده، شک داریم که آیا باز هم اگر به جوش آید حرام می شود یا نه؟

استصحاب می کنیم که بله، باز هم اگر به جوش آید، حرام می شود.

۲- سید محمد مجاهد صاحب مناهل به پیروی از پدرش مرحوم آقا سید علی آقا صاحب ریاض المسائل به علامه و... اعتراض کرده، می گویند که خیر، حکم تعلیقی قابل استصحاب نیست. (چرا)

زیرا که استصحاب ابقاء ما کان است، یعنی چیزی که قبلا بوده است باید استصحاب شود و حال آنکه، حکم تعلیقی به حکم تعلیقی بودنش، یک امر وجودی نبوده و اصلا چیزی نیست که بخواهیم آن را استصحاب کنیم.

به عبارت دیگر: معنای تعلیقی بودن در اینجا این است که: انگور فعلا حرام نیست بلکه اگر بجوش آید، حرام می شود.

اکنون حرمتی در کار نیست، چون حرمت معلق به جوش آمدن است، و لذا ابقاء چه چیزی را باید استصحاب کنیم؟

\*جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با این دو نظر چیست؟

به نظر ما سخن علامه بحر العلوم درست است و استصحاب حکم تعلیقی نیز بلامانع است.

\*پس چه پاسخی به اشکال فوق الذکر که در آن می گفت امر تعلیقی وجود ندارد و چیزی که وجود ندارد، ابقائش چه معنا دارد، می دهید؟

پاسخ آن این است که:

اولا: در یک قضیه تعلیقیه، یک لازم، یک ملزوم و یک ملازمه وجود دارد فی المثل: در مثال مذکور

۱- لازم، حرمت انگور، ملزوم، غلیان انگور، ملازمه، آن رابطه عقلی بین غلیان و حرمت است.

و یا فی المثل: در (طلعت الشمس کانت النهار موجودا).

۱- طلعت الشمس، ملزوم ۲- وجود النهار، لازم ۳- ملازمه و رابطه عقلی میان طلوع شمس و وجود نهار هم، ملازمه است.

پس: در تمام غذایای شرطیه، یک ملازمه ای بین مقدم و تالی وجود دارد.

بنابراین:

اینکه: این مستشکلین می گویند در اینجا چیزی وجود ندارد تا که ابقاء آن را استصحاب کنیم، می گوئیم که چرا وجود دارد و آن خود ملازمه است.

فی المثل فرض کنید که: اکنون نصف شب است، نه شمسی طلوع کرده و نه نهاری وجود دارد و لکن آیا ملازمه میان طلوع شمس و وجود نهار وجود ندارد؟ قطعاً این ملازمه برقرار، موجود و محقق است. چرا؟

زیرا: صدق قضیه شرطیه متوقف بر صدق شرط نیست، یعنی که چه شرط باشد و چه نباشد، قضیه شرطیه صادق است و نه کاذب. یعنی که اگر شما نصف شب هم بگویید: لو طلعت الشمس کانت النهار موجودا، صادقانه سخن گفته اید و نه کاذبانه.

الحاصل: اینکه لو غلا و یحرم، ملازمه عقلانی محقق است، گرچه لازم و ملزوم تحقق ندارند، یعنی که انگور جوش نیامده، در نتیجه حرام هم نشده است.

به عبارت دیگر:

اگرچه لازم و ملزوم محقق نشده است و لکن یک نحوه وجودی برای آنها، بویژه برای ملازمه، متصور است. چرا؟

بخاطر اینکه ما نمی توانیم مثلاً در رابطه با آب بگوئیم که لو غلا یحرم و حال آنکه در مورد انگور می توان گفت که لو غلا یحرم

پس: وجود تعلیقی در یک سری امور خود یک نحوه از وجود است در مقابل نبودش در یک سری امور دیگر، همین نحوه از وجود یکفی للاستصحاب.

و یا از جهت مانع) به استصحاب حرمت قطع و وجوب المضی (یعنی اتمام) تمسک می شود.

و لکن اشکال در استصحاب مزبور این است که:

موضوع در این مستصحاب (یعنی دو حکمی که ذکر شد) قطعاً عمل صحیح است و حال آنکه مفروض ما در اینجا شک در صحت عمل است.

و چه بسا در اثبات صحت عمل به هنگام شک به عموم این سخن خدای تعالی تمسک کرده اند که می فرماید: لا تبطلوا اعمالکم.



ما عدم دلالت این آیه شریفه را بر این مطلب در بحث اصاله البرائة به هنگام سخن در مسأله شك در شرطیت به طور کامل بیان کردیم.

و این چنین است (حکم) تمسك به ماعدای عمومات لفظیه از عموماتی که مقتضی برای صحت اند.

\*جناب شیخ بطور خلاصه بفرمائید چه موانعی برای استصحاب حکم تعلیقی ذکر شده است؟

۱- یکی اینکه حکم تعلیقی اصلا حکم نیست یعنی که وجود ندارد تا که شما آن را استصحاب کنید.

در پاسخ به این اشکال گفتیم:

وجود کل شیء بحسبه، و لذا وجود تعلیقی هم یک نحوه از وجود است، چنانکه وجود تنجیزی نیز یک نحوه از وجود است.

پس: فرقی نمی کند که شك ما در بقاء حکم تنجیزی باشد و یا در بقاء حکم تعلیقی. فی المثل:

فلان مقدار انگور، در مالکیت شما قرار داشت، انگورها خشک و تبدیل به کشمش شده است.

پس از زیب شدن انگورها، شك می کنید که آیا در ملکیت شما هست یا نه؟

استصحاب می کنید آن را. چرا که زیب و عنب با هم فرقی نداشته و تر و خشک بودن انگور تغییری در ملکیت آن نسبت به شما ایجاد نمی کند.

هكذا در حرمت تعلیقیه، یعنی قبلا که انگور بود، حرمت تعلیقیه داشت اکنون هم که زیب شده، حرمت تعلیقیه دارد.

۲- مانع دوم اینکه، اصلا موضوع در اینجا عوض شده است، یعنی که قبلا- انگور بود و لکن اکنون کشمش شده است و لذا چطور شما حکم عنب را به کشمش سرایت می دهید؟

پاسخ ما به این مطلب این است که: اینگونه تغییرات، تغییر موضوع بحساب نمی آیند چرا که اگر اینگونه از تغییرات مانع از استصحاب شود، در احکام تنجیزی نیز مانع از استصحاب شده و چنانچه در رابطه با حکمی شك کنید، حق استصحاب نخواهید داشت.

۳- از جمله این موانعی که برشمرده اند این است که:

اگر حرمت معلقه را استصحاب بکنید برای کشمش، تعارض خواهد کرد با استصحاب حلیت منجزه.

فی المثل:

۱- مقداری زیب در اختیار ماست، آنها را به جوش می آوریم، منتهی پس از به جوش آمدن





زیب شک می کنیم که آیا به سبب جوش آمدن حرام شده است یا نه؟

گفته شد که باید استصحاب کنید حرمت تعلیقیه را، یعنی بگویید که:

آنگاه که انگور بود، در صورت غلیان و جوش آمدن، حرام می شد، اکنون هم که زیب شده، جوش آمده است، و حرام شده است

پس: اکنون نیز در اثر غلیان و جوش حرام شده است.

۲- اما از طرف دیگر گفته می شود که زیب حلال بود، اکنون که به جوش آمده ما شک داریم که آیا حلال است یا حرام؟

استصحاب می کنیم حلیت آن را یعنی که پس از جوش آمدن هم حلال است.

در نتیجه، استصحاب حرمت معلقه، تعارض می کند با استصحاب حلیت موجوده

و امّا: در تعارض این دو، استصحاب حرمت مقدم است، چرا که شهرت مؤید آن است یعنی که مشهور بین علماء این است که: الزیب اذا غلا، یحرم.

\*جناب شیخ نظر شما در اینجا چیست؟

به نظر ما استصحاب تعلیقی حاکم بر استصحاب تنجیزی است، به جهت اینکه رابطه شک در اینجا رابطه سببی و مسببی است. چرا؟

زیرا: وقتی که زیب جوش می آید، شما نمی دانید که حرام است یا حلال؟ این شک شما در اینجا مسبب است از اینکه آیا آن حرمت تعلیقیه ای که در عنب وجود داشت اکنون هم در زیب وجود دارد یا نه؟

اما این شک شما مسبب از این نیست که آیا آن حلیت قبلی که عنب داشت اکنون هم باقی است یا نه.

بله نگرانی شما از آنجا سرچشمه می گیرد که اگر در حال عنیّت جوش می آمد، حرام می شد، آیا اکنون که زیب است هم اگر به جوش آید حرام می شود یا نه؟

پس: استصحاب می کنیم حرمت تعلیقیه را که کان حاکما علی استصحاب الحلیّه

\*\*\*

متن أنه لا- فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ إذا المقتضى موجود-و هو جريان دليل الاستصحاب-و عدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

منها: ما ذكره بعض المعاصرين (1)، من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين؛ لتغابر الموضوع؛ فإن ما ثبت في حقهم مثله لا- نفسه، ولذا يتمسك؛ في تسريه الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع و الأخبار الدالة على الشره، لا بالاستصحاب.

و فيه: أولاً؛ أننا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حق شيء سابقاً، و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً؛ فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى.

و ثانياً؛ أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، و إلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حلّه؛ أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا- مدخل لأشخاصهم فيه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً، غايه الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبره في موضوع الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الزافع.

و أمّا التمسك في تسريه الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به؛ لأن تغاير الحاضرين المشافهين و الغائبين ليس بالزمان، و لعله سهو من قلمه قدس سره.

و أمّا التسريه من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم، أو بإجرائه في من بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحد.

ص: ٣٣

١- (١). هو صاحب الفصول [١] في الفصول: ٣١٥. [٢]

در این است که: در جریان استصحاب فرقی نیست بین اینکه مستصحب یک حکم ثابتی از احکام

شریعت اسلام باشد و یا حکمی از احکام شرایع سابقه

(یعنی که در هر دو جاری می شود).

زیرا که:

۱- مقتضی، یعنی ادله (جریان) استصحاب (اعم از اینکه اخبار باشد یا که عقل) موجود است.

۲- و چیزی که صلاحیت برای مانع بودن (از حریم استصحاب) داشته باشد وجود ندارد جز چند مانع:

### دلیل صاحب فصول بر منع از استصحاب تعلیقی

از جمله این ادله و یا موانع، مطلبی است که برخی از معاصرین یعنی صاحب فصول و... آن را ذکر کرده اند مبنی بر اینکه؛ حکم و (یا احکامی که) در حق جماعتی (مثلا یهودیها و یا مسیحی ها) ثابت شده است، اثباتش به وسیله استصحاب برای جماعت دیگری (مثلا- مسلمانان) به دلیل تغییر موضوع (که قبلا- یک جمعیت بوده و اکنون یک جمعیت دیگر است) ممکن نیست. چرا؟

زیرا آنچه در حق افراد شریعت بعدی ثابت شده است مثل آن (حکم ثابت شده در شریعت) قبلی است و نه عین آن. و لذا... در سرایت دادن احکام ثابته برای حاضرین (یعنی کسانی که در مجلس خطاب حضور داشته اند) و موجودین (در عصر و زمان نزول) برای غائبین (از جلسه) و یا معدومین (در آن عصر و موجودین بعدی) به اجماع و اخباری تمسک می شود که دلالت بر اشتراک (حاضرین و غائبین) در احکام دین دارند) و نه به استصحاب.

### مناقشه مرحوم شیخ در دلیل صاحب فصول

این است که:

اولاً: ما شخص واحدی را فرض می کنیم که مدرک دو شریعت (قبلی مثل مثلاً یهودیت) و شریعت بعدی (یعنی اسلام) است، پس

اگر چیزی قبلاً (و در شریعت قبلی) در حق او حرام بود و (اما کنون) در بقاء حرمت آن در شریعت لاحقیه یعنی اسلام شک کند، مانعی (مثل تغییر موضوع که شما فرمودید)، از استصحاب آن وجود ندارد، چرا که شریعت لاحقیه با انقراض و معدومیت کلی اهل شریعت سابقه بوجود نیامده است.

ثانیا: تبدل و اختلاف اشخاص، ممانعت از جاری شدن استصحاب نمی کند (چرا که دلیل بر

عوض شدن و تبدل موضوع نمی باشد) و گرنه (اگر در اینصورت موضوع عوض می شد) استصحاب عدم النسخ (که مجمع علیها می باشد) جاری نمی شد.

و اما راه حل این معما این است که:

مستصحب (که حکم خدا باشد) همان حکم کلی است که برای جماعتی (یعنی عنوان کلی البالغ العاقل) ثابت است. به گونه ای که مدخلیتی برای اشخاص (و این جمعیت و آن چیست؟) در آن حکم کلی وجود ندارد، چرا که اگر وجود برخی از افراد نسل جدید در زمان سابق فرض شود، قطعاً این حکم شامل آنها هم می شد.

پس: خصوصیات اشخاص نقشی ندارد و نفس حکم کلی قابل استصحاب است.

نهایت امر اینکه: احتمال مدخلیت برخی از اوصاف ایشان (مثل امت موسی بودن و یا امت عیسی بودن) که در موضوع حکم شده او معتبر است، داده شود، و (لکن) مثل این اوصاف اگر تأثیر گذار در اینگونه استصحاب باشد قدح و عیب در بیشتر استجابات بلکه در تمام موارد شک خواهد بود بدون اینکه جهت رافعی وجود داشته باشد.

و امّا سرایت دادن حکم از حاضرین به غایب ها، محلّ جاری شدن استصحاب نیست تا به آن تمسّک شود؛ زیرا مغایرت حاضرین (که شفاه می شنوند)، با غایب ها بوسیله زمان نیست. شاید ذکر آن سهو قلم از بعض المعاصرین بوده است.

و اما سرایت دادن حکم از موجودین به معدوم ها توجه به توجیه تقدیم شده، تمسّک به استصحاب، یا اجرای استصحاب نسبت به کسانی که از زمان موجودین تا زمان معدومین باقی بوده اند، ممکن است.

ضروری است که اهل یک زمان در یک شریعت مشترک هستند؛ با اثبات ضرورت اشتراک، حکم در مورد معدوم ها تمام است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* تنبیه پنجم از تنبیهات باب استصحاب راجع به چه امری است؟

راجع به استصحاب احکام شرایع سابقه است.

\* حاصل مطلب در (أنه لا فرق فی المستصحب... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است، در باب استصحاب:

۱- گاهی مستصحب ما حکمی از احکام شریعت اسلام است، مثلاً برای مدّتی در اسلام فلان عمل واجب بود و لکن اکنون شک داریم که آیا وجوب آن باقی است یا که مرتفع شده است؟

۲- گاهی هم مستصحب ما حکمی از احکام شرایع سابقه است، فی المثل حکمی از حلیّت و یا حرمت در شریعت حضرت موسی علیه السّلام و یا حضرت عیسی علیه السّلام ثابت شده بود و لکن پس از آن هر چه ما در شریعت اسلام جستجو کردیم نه نفیاً و نه اثباتاً چیزی پیدا نکردیم و لذا برای ما شک پیدا شده است که آیا آن حکم زمان حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهما السّلام) اکنون هم باقی است یا که مرتفع شده است؟

و لذا می فرماید: به اتفاق تمام قائلین به حجّیت استصحاب، در جائی که مستصحب حکمی از احکام شریعت اسلام باشد، استصحاب جاری می شود و قدر متیقّن از جریان استصحاب همینگونه موارد است.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در مواردی است که مستصحب حکمی از احکام شریعت سابقه باشد که آیا در اینگونه موارد استصحاب جاری می شود یا نه؟ شیخ (ره) می فرماید: در جریان استصحاب تفاوتی بین احکام شریعت اسلام با احکام شرایع سابقه نیست و لذا در هر دو جاری می شود. چرا که:

\* مقتضی که همان تعمیم دلیل الاستصحاب باشد که شامل هر دو قسم مستصحب می شود برای جریان استصحاب موجود و مانع از جریان آن هم مفقود است.

به عبارت دیگر استصحاب:

۱- اگر از باب حکم عقل حجت باشد به مناط ظنّ به بقاء ما کان روشن است. چرا؟

بخاطر اینکه در این حکم عقلی به بقاء ما کان فرقی میان احکام شرع اسلام با شرایع پیشین نیست یعنی که عقل تفاوتی در آن نمی بیند.

۲- و چنانچه از باب اخبار حجّت باشد که باز هم روایات عمومیت دارند. چرا؟

بخاطر اینکه فرموده است: الیقین لا یدخله الشّکّ و یا الیقین لا ینقص بالشّکّ، و یا لا تنقض الیقین بالشّکّ و هكذا....

سابقاً هم گذشت که آنچه در این روایات مراد است جنس است، بدین معنا که جنس الیقین با جنس الشّکّ نقض نمی شود. چه یقین به حکمی از احکام تعلّق گرفته باشد و یا به موضوعی از موضوعات، چنانکه فرقی نمی کند که مستصحب حکمی از احکام اسلام باشد و یا شریعت سابقه،

پس: مقتضی موجود است

\* و اما: به نظر ما هیچ مانعی که بتواند جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد وجود ندارد.

\* پس مراد جناب شیخ از (عدا امور... الخ) چیست؟

اشاره به نظریه دوّم و یا به تعبیر دیگر پاسخ دومی است که به سؤال صدر مطالب داده شده و اموری را به عنوان موانع جریان استصحاب در احکام شریعت سابقه آورده اند.

به عبارت دیگر، مرحوم صاحب فصول و نیز مرحوم میرزای قمی و جماعتی دیگر مدّعی شده اند که استصحاب نسبت به احکام شریعت سابقه جاری نمی شود، و برای اثبات مدّعی خود دلایلی آورده اند.

\* مراد از (منها... الخ) چیست؟

بیان مانع اوّل و یا دلیل اوّل صاحب فصول بر عدم جریان استصحاب در مسأله مورد بحث است مبنی بر اینکه:

حکم یا احکامی که قبلاً در حقّ جماعتی مثلاً یهودیها یا مسیحی ها ثابت شده است ما نمی توانیم همان احکام را به برکت استصحاب، برای جمعیت دیگری مثل مثلاً مسلمان ها ثابت کنیم.

بله، آن دسته از احکام که در سابق بوده است و اکنون نیز بطور علیحده دارای دلیل و مدرک باشد، در حق ما مسلمین نیز ثابت است و لکن آن دسته از احکامی که اکنون مشکوک البقاء هستند قابل استصحاب نیستند. چرا؟

بخاطر اینکه در باب استصحاب شرط است که موضوع در قضیه متیقّنه و مشکوک واحد باشد و حال آنکه موضوع در ما نحن فیه عوض شده است. چرا؟

زیرا که موضوع در شرایع قبلی جمعیت های دیگری بودند و اکنون ما جمعیت دیگری هستیم.

تسویه حکم جماعتی به جماعت دیگر هم که به قیاس شبیه تر است تا استصحاب.

پس: به عقیده صاحب فصول تغییر موضوع در اینجا مانع از جریان استصحاب است.

\* غرض صاحب فصول از (فانّ ما ثبت فی حقّهم مثله لا نفسه... الخ) چیست؟

آوردن دو شاهد و یا مؤید بر مدّعی مزبور است مبنی بر اینکه:

۱- علمای اسلام بر این عقیده اند که احکامی که برای حاضرین مشافهین یعنی کسانی که در مجلس خطاب حضور داشته اند و حکم را مستقیماً از زبان مبارک رسول الله صلی الله علیه و آله می شنیدند، ثابت بوده است، برای غائبین نیز ثابت است.





اما این ثبوت:

یا به برکت اجماعی است که اهل زمان واحد و دارای ملت و شریعت و حکم واحد هستند.

یا به برکت ضرورت دین و به برکت اخباری است که دلالت بر اشتراک غائبین با حاضرین در احکام دین می کنند.

پس: این احکام بواسطه استصحاب ثابت نمی شود و علت عدم اجراء استصحاب هم چنانکه گفتیم تغایر موضوع است.

۲- به عقیده علماء اسلام احکامی که برای موجودین در زمان نزول وحی ثابت بوده است، برای معدومین در آن عصر که آیندگان و موجودین در اعصار بعدی هستند نیز ثابت است.

این ثبوت نیز به برکت اجماع، ضرورت دین و اخباری است که دلالت بر اشتراک مزبور دارند و نه به برکت استصحاب. چرا؟

بخاطر اینکه موضوع متغایر شده است چونکه قبلا موضوع جمعیت موجودین بود و لکن اکنون جمعیت دیگری هستند، و لذا اینجا جای استصحاب نیست.

\*مراد مرحوم شیخنا(ره)(وفیه...الخ) چیست؟

مناقشه در مطالبی است که صاحب فصول فرمود و مشهور بدان معتقدند و لذا سه پاسخ به اصل مطالب ایشان و دو پاسخ از دو شاهد مثال و یا مؤیدات ایشان می دهد.

\*مراد شیخ از(اولا: انا نفرض الشخص الواحد مدرکا للشریعتین...الخ) چیست؟

اولین پاسخ ایشان به اصل مطلب صاحب فصول است که یک پاسخ نقضی بوده و عبارت است از اینکه:

ما شخصی را فرض می کنیم که مدرک الشریعتین باشد مثل جناب سلمان محمدی(ره) که روزگاری را با آئین مسیحیت زندگی نمود و سپس اسلام آورد و مدت باقی مانده عمرش را از شریعت حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیروی نمود.

حال: اگر چنین کسی پس از مسلمان شدنش، شک کند که آیا فلان حلال و یا حرام که در شرع عیسی(ره) بود، اکنون هم ثابت است یا نه؟

بلاشکال استصحاب جاری می شود و تغایر موضوعی که شما به عنوان مانع در اینجا مطرح کردید، مدخلیتی ندارد. چرا که موضوع در اینجا شخص واحد است.

مضافا بر اینکه به حکم اجماع بلکه به ضرورت دین، اهل زمان واحد، دارای شریعت واحده هستند.

پس: همین حکم برای سایر مسلمان ها نیز که مدرک الشریعتین نبودند ثابت است.

\*جناب شیخ اگر صاحب فصول بگوید که فرض ما این است که همیشه پیداش شریعت لاحق در زمان انقراض پیروان شریعت سابقه بوده است و در نتیجه در هیچ زمانی شخصی که مدرک شریعتین باشند یافت نمی شود تا شما مورد مزبور را مطرح و حرف ما را نقض کنید چه پاسخ می دهید؟

به ایشان خواهیم گفت که چنین فرضی تنها در عالم خیال موجود است و لکن در عالم واقع و خارج چنین امری اتفاق نیفتاده و هرگز چنین نبوده است که اهل شریعت سابقه بطور کلی معدوم شوند و اهل شریعت لاحق ناگهانی بوجود آیند.

پس: مدرک شریعتین کاملا تصویر دارد.

\*حاصل مطلب در (و ثانيا: انّ اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، و الا... الخ) چیست؟

دومین پاسخ نقضی مرحوم شیخ به مطلب اصلی مرحوم صاحب فصول و یا مشهور است مبنی بر اینکه:

استصحاب عدم النسخ، از جمله استحباب هایی است که مجمع علیها بوده و خود صاحب فصول هم آن را قبول دارد، یعنی که:

اگر ما شک کنیم در اینکه آیا فلان حکم نسخ شده است یا خیر؟ استصحاب می کنیم عدم النسخ را.

سپس می فرماید: در این استصحاب تفاوتی میان موجودین و مکلفین در زمان صدور حکم و میان معدومین در آن عصر و آیندگان وجود ندارد. یعنی چه؟

یعنی که هر یک که در نسخ شک بکنند، از اصل استصحاب استفاده می کنند و حال آنکه اگر تبدل افراد مانع از جریان استصحاب بود، نمی باید معدومین و یا به تعبیر دیگر آیندگان نیز از این اصل استفاده کنند و حال آنکه چنین می کنند.

\*مراد شیخ از (و حله انّ المستصحب هو الحكم الكليّ الثابت للجماعه علی وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه؛ اذ... الخ) چیست؟

سومین پاسخ و در حقیقت یک پاسخ حلی به اصل مطلب صاحب فصول است مبنی بر اینکه حکم در یک تقسیم بر دو قسم است:

۱- حکم شخصی ۲- حکم کلی

حکم شخصی عبارت است از حکمی که به مکلف خاصی تعلّق می گیرد و تمام الموضوع برای چنین حکمی همان مکلف خاص است.

در این صورت وجود حکم تابع موضوع است، یعنی تا زمانی که موضوع باشد حکم هم هست و الا فلا- حکم کلی عبارت است از حکمی که به عنوان کلّ البالغ العاقل تعلّق می گیرد و ربطی به خصوص این فرد و آن فرد و یا این جمعیت و آن جمعیت ندارد، مثل همه طبایع و کلیات که با تبدل افراد، آن کلی متبدل نمی شود و به حال خود باقی می باشد.

به عبارت دیگر: قانون در طبیعت و کلی این است که: توجّد بوجود فرداً و تنعدم بانعدام جمیع افرادها.

الحاصل:

اگر مستصحب ما حکم شخصی بود، ایراد و اشکال شما مبنی بر تغایر موضوع و... وارد بود و لکن مستصحب ما حکم کلی است و در حکم کلی خصوصیات اشخاص و جمعیت ها مدخلیتی ندارد.

به عبارت دیگر: نه اشخاص امم..... در ثبوت احکام نقش دارند و نه اشخاص امت مرحوم در ثبوت احکام آنها مدخلیت دارند، چرا که دخیل بودن آنها تالی فاسد دارند. چرا؟ زیرا:

۱- اگر افراد امت های گذشته در ثبوت احکام نقش می داشت مستلزم این بود که پیدایش شریعت لاحق در روزگار انقراض امت گذشت باشد، و حال آنکه هرگز چنین چیزی پیش نیامده است، بلکه بطور قطع به هنگام ظهور آئین جدید برخی از پیروان آئین قدیم موجود بوده اند، چه کم یا زیاد.

۲- و چنانچه اشخاص و افراد امت مرحومه در ثبوت احکام مورد بحث دخیل می بود مستلزم این بود که اگر این اشخاص در زمان گذشته هم می بودند دارای دو شریعت بودند، و حال آنکه اجتماع شریعتین در زمان واحد از محالات است.

پس: خصوصیات اشخاص و جمعیت ها نقشی در حکم کلی ندارد و نفس حکم کلی قابل استصحاب است.

بله، نهایت چیزی که قابل احتمال است این است که بگوئیم برخی از اوصاف جمعیت های سابقه مثل امت موسی و یا امت عیسی بودن و... در موضوع الحکم دخیل باشد و آن حکمی که در شریعت سابقه ثابت بود برای این وصف ثابت باشد و لذا اکنون قابل استصحاب نیست.

امّا: در پاسخ به این احتمال هم می گوئیم: این مقدار از تغییرات که عرضی از عوارض و یا حالی از حالات عوض می شود مضر به استصحاب نمی باشد و الا باید جریان استصحاب را تعطیل کرد که کسی بدان ملتزم نمی باشد.

\*غرض جناب شیخنا از (و اما التمسک فی تسریه الحکم من الحاضرين الى الغائبين فلیس معجری للاستصحاب... الخ) چیست؟

پاسخ ایشان از شاهد اول صاحب فصول است و لذا می فرماید:

از ایشان تعجب است که در چنین موردی قائل به جریان استصحاب شده است و حال آنکه اینجا جای استصحاب نیست. چرا؟

بخاطر اینکه در استصحاب باید که قضیه متیقنه و مشکوک که ماهیتا وحدت داشته باشند و لکن زمانا اختلاف داشته باشند، بدین معنا که زمان متیقن، سابق و زمان مشکوک، لاحق باشد.

امّا روشن است که در مورد بحث غائبین با حاضرین اختلاف زمانی ندارند بلکه در یک زمان بوده و سابق و لاحقی در کار نیست.

پس: مورد مثال ایشان مجرای استصحاب نمی باشد.

\*مراد جناب شیخ از (و اما التّسریه من الموجودین الى المعدومین،... الخ) چیست؟

پاسخ ایشان از شاهد دوم صاحب فصول است بر مدعایش و لذا می فرماید:

اولاً: ما در ثبوت حکم موجودین برای معدومین شک نداریم تا که آن را استصحاب کنیم. چرا؟

زیرا به حکم اجماع، ضرورت دین و اخباری مثل حلال محمّد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه تکلیف را روشن ساخته و شکی در ثبوت حکم موجودین برای معدومین باقی نگذاشته است تا که نیازی به استصحاب باشد.

ثانیاً: ما حکم کلی را در اینجا استصحاب می کنیم که با عوض شدن افراد عوض نمی شود و نه حکم شخصی را تا که شما بگوئید موضوع عوض شده است.

ثالثاً: چنانکه گفته آمد طبیعی است که همیشه گروهی از معمرین از موجودین در طبقه قبلی در طبقه بعدی هم هستند و اینگونه نیست که حتماً موجودین به کلی منقرض شده از بین بروند و معدومین بطور ناگهانی موجود شوند و یا اینکه ناگهان بالغ شوند و آنگاه اگر نسبت به بقاء بقیه گذشتگان شک پیدا نمودند، استصحاب جاری شود. چرا؟ چونکه تغایر موضوعی رخ نداده است

البته، با ضمیمه مقدمه خارجیّه که اجماع و اخبار می گوید اهل زمان واحد دارای شریعت واحده می باشند حکم معدومین که اکنون موجود شده اند هم روشن می شود

پس: مانع اول به تمامه مرتفع گردید.

متن و منها: ما اشتهر من أنّ هذه الشريعة ناسخه لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم البقاء (١).

و فيه: أنّه إن اريد نسخ كلّ حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع.

و إن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه و لو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنّنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، و المعلوم تفصيلاً منها قليل في الغايه، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلم ذلك، لم يقدح في إجراء أصاله عدم النسخ في المشكوكات؛ لأنّ الأحكام المعلومه في شرعنا بالأدلة واجبه العمل - سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصاله عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصاله عدم النسخ في محلّ الحاجه سليمه عن المعارض (٢)؛ لما تقرّر في الشبهه المحصوره (٣): من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهه إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر، و لأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثه على الاستمرار على ما كانوا عليه حتّى يطلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال: إنّ ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، و أمّا بعده فقد جاء النبي (صلى الله عليه و آله) بجميع ما يحتاج إليه الامه إلى يوم القيامه، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً؛ لأنّه مقتضى التدين بهذا الدين.

و لكن يدفعه: أنّ المفروض حصول الظنّ المعبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظنّ بكونه ممّا جاء به النبي (صلى الله عليه و آله). و لو بنينا على الإستهباب تعبداً فالأمر أوضح؛ لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ص: ٤٢

١- (١). هذا الايراد من صاحب الفصول أيضاً، انظر الفصول؛ ٣١٥، و [١] كذا مناهج الاحكام: ١٨٩.

٢- (٢). في نسخه بدل (صلى الله عليه و آله) بدل «المعارض»: «معارضه أصاله عدم النسخ في غيرها».

٣- (٣). راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٣٣.

## وجه دیگری بر منع استصحاب احکام شرایع سابقه

و از جمله این موانع:

مطلبی است (که میان عام و خاص) مشهور است به اینکه: این شریعت (یعنی دین مبین اسلام)، ناسخ دیگر شرایع است و لذا حکم به بقاء (احکام شریعت قبلی) جایز نیست.

مرحوم شیخ در پاسخ به این دلیل می فرماید:

اگر مرادتان از این ناسخ بودن، نسخ (و وارونه شدن) هر حکمی از احکام شریعت سابقه باشد (بدین معنا که هر آنچه در شریعت قبل حلال بوده، اسلام حرام کرده و هر چه را که حرام بوده حلال کرده). ممنوع (و بالاجماع فاسد است).

و اگر از این ناسخ بودن نسخ برخی از احکام (شریعت سابقه) اراده شده باشد، پس قدر متیقن از احکام نسخ شده، همان احکامی است که بوسیله ادلّه اربعه معلوم شده است، و لذا غیر آن (یعنی ماعدای آنها) بر همان حکم قبلی باقی می ماند ولو به حکم استصحاب.

اگر بگوئید: ما علم قطعی داریم به نسخ بسیاری از احکام شریعت سابقه و آنچه را که ادلّه اربعه تفصیلاً برای ما معین کرده اند که منسوخ شده است، در نهایت بسیار کم است، پس وجود احکام نسخ شده ای (غیر از آنچه برای ما معلوم شده) روشن می شود (که ما بدانها علم نداریم و لذا باز هم علم اجمالی وجود دارد و مانع اصل است).

می گوئیم: اگر فرض شود که چنین است (که علم اجمالی وجود دارد و منحل نشده) این علم اجمالی شما ضرری بر جریان اصالت عدم نسخ در مشکوکات نمی زند. (چرا؟)

زیرا: احکام معلومه ای که در شرع مقدّس ما بوسیله ادلّه اربعه واجبه العمل هستند اعم از اینکه از موارد نسخ باشند یا نه (مثل انائین مشتبهین)، جریان اصالت عدم نسخ در آنها نیازی به جریان اصل استصحاب ندارد، پس باقی می ماند اجرای اصالت عدم نسخ در محل مورد نیاز (یعنی آن موارد مشکوک که) که مصون از معارض است.

۱- بخاطر اینکه در شبهه محصوره مقرّر شد که وقتی اصل در برخی از اطراف شبهه (یعنی علم اجمالی) جاری نشد و یا که نیازی به اجرای اصل نبود (مثل ما نحن فیه)، ضرری به اجرای اصل در (موارد مشکوک که) نمی زند.

۲- و بخاطر اینکه آنچه ما ذکر کردیم که بنای مسلمانان در صدر اسلام اینگونه استمرار داشته

بر ادامه آنچه بر آن بوده اند (یعنی که عمل کنند به احکامی که از شریعت قبل بوده) تا اینکه علم به خلاف آن پیدا کنند.

## احتمال سوم

مگر اینکه گفته شود: پیش از آنی که همه آنچه را که امت اسلامی تا روز قیامت به آن نیاز دارند، بواسطه پیامبر صلی الله علیه و آله آورده شده اعم از اینکه مخالف احکام شریعت سابقه باشد و یا موافق آن، ما مکلف به بدست آوردن ما جاء بنیینا هستیم، چرا که لازمه تدبیر به این دین است.

اما این مطلب دفع می شود به اینکه: آنچه مورد فرض است این است که از طریق استصحاب ظن معتبر به بقاء حکم خدا در شریعت سابقه در این شریعت حاصل می شود.

در نتیجه: ظن پیدا می شود به اینکه (برخی از این احکام) از جمله احکامی است که پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است.

و اگر استصحاب را بنا بر تعبد حجت بدانیم، امر روشن است به اینکه (لا تنقض الیقین بالشک) یک حکم کلی است در شریعت ما به ابقاء آنچه در شریعت سابق ثابت شده است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در (ما اشتهر من ان هذه الشریعه ناسخه لغيرها... الخ) چیست؟

مطلبی است مشهور میان خاص و عام که به عنوان مانعی از موانع جریان استصحاب در شرایع سابقه مطرح است و آن عبارتست از اینکه:

شریعت مقدسه اسلام ناسخ ادیان و شرایع پیش از خود است، و لذا ما حق نداریم احکام شریعت سابقه را استصحاب کرده، باقی بداریم.

\* غرض جناب شیخ از (و فيه... الخ) چیست؟

پاسخ به مطلب مذکور است و لذا از قائل به این قول می پرسد که مرادتان از این ناسخ بودن شریعت اسلام چیست؟

اگر مرادتان این است که: شریعت اسلام همه احکام شریعت سابقه را وارونه کرده است بدین معنا که هر آنچه در شریعت پیشین حلال بوده، حرام کرده و هر چه را که حرام بوده، حلال کرده است، که سخنی ممنوع و غیرقابل قبولی است زیرا: خدای تعالی در قرآن کریم اش فرموده است که:

۱- وَ لِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ.

۲- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ.

۳- وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا...

و اگر مرادتان این است که: شریعت اسلام برخی از احکام شریعت سابقه را نسخ کرده است، ما نیز با شما موافق هستیم، و لکن این نسخ بعض احکام، مانعی از جریان استصحاب نمی باشد. چرا؟ زیرا:

اولاً: پیش از مراجعه به منابع، ما علم اجمالی داریم به اینکه برخی از احکام.

ثانیاً: پس از مراجعه به منابع تفصیلاً بدست می آوریم که مثلاً صد مورد از احکام مزبور نسخ شده است.

در اینجا: علم اجمالی ما منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به آن صد مورد که متیقن ما را تشکیل می دهد، و یک شک بدوی نسبت به آن صد مورد از احکام مزبور نسخ شده است.

در نتیجه: نسبت به این مابقی که موارد مشکوک را تشکیل می دهند، بدون مانع استصحاب جاری کرده و بر همان احکام باقی می مانیم.

\*حاصل مطلب در (فَأَنَّ قُلْتَ: أَنَا نَعْلَمُ قَطْعًا بِنَسْخِ كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ... الخ) چیست؟

اشکالی است به مطلب مذکور از شیخ انصاری (ره) مبنی بر اینکه:

قبل از رجوع به منابع ما یک علم اجمالی کبیر داشتیم به اینکه بسیاری از احکام شریعت سابقه در شریعت اسلام نسخ شده است و لکن پس از مراجعه به همه منابع، موارد معدودی از آن بسیار به تفصیل برای ما معلوم شد و لذا حداکثر این است که: آن علم اجمالی کبیر منحل می شود به یک علم اجمالی صغیر نسبت به آن باقی مانده.

در نتیجه: علم اجمالی به نسخ هنوز هم باقی بوده و مانع از جریان استصحاب در ما نحن فیه است، و در اینگونه موارد باید که احتیاط نمود و نه استصحاب.

\*عبارت اخراج اشکال فوق چیست؟ با ذکر مثال بیان کنید.

این است که: علم اجمالی به راحتی منحل نمی شود، چرا که معلوم بالاجمال ما بیش از این مقدار است که ادلته اربعه آنها را برای ما تعیین می کند و لذا باز هم ما علم اجمالی داریم به اینکه مقداری از آن موارد مشکوک فراوان، باقی مانده است.

فی المثل: کلمه گوسفندی است به تعداد هزار رأس که همه اش حلال بوده است و لکن بعداً و بالاجمال علم پیدا کردیم که تعدادی از آنها حرام شده است.





حال اگر فرد و یا افرادی بیابند و ۲۰۰ یا ۳۰۰ رأس از این گله را کنار زده بگویند این تعداد حرام شده، آیا واقعا علم اجمالی منحل می شود، یا اینکه باز هم وجود دارد؟

یا فی المثل: اجمالا می دانیم که از پانصد ظرف غذایی که در فلان مطبخ و یا سلف وجود دارد، تعدادی نجس شده است، در این صورت اگر بینه بیاید و مثلا ۱۰۰ مورد را به عنوان نجس برای ما مشخص نماید، آیا وجدانا علم اجمالی ما منحل می شود یا که هنوز هم وجود دارد؟

باید قبول کرد که علم اجمالی به اینکه هنوز هم در میان گله گوسفند حرام و در میان ظروف، ظرف نجس هست، وجود دارد. پس: باید احتیاط پیشه نمود و نه استصحاب.

\* پاسخ شیخنا به این اشکال صاحب فصول چیست؟

این است که:

اولا: پس از تحقیق و تفحص و دست یابی به آن صد مورد وجدانا علم اجمالی از میان رفته است و شک ما نسبت به مازاد بر آن، مجرد شک است و لذا مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

ثانیا: به فرض که باز هم علم اجمالی باقی باشد، گفته می شود که این علم اجمالی مانع از جریان استصحاب نیست. چرا؟

۱- بخاطر اینکه در مبحث علم اجمالی به اثبات رسید که اگر شبهه، غیر محصوره باشد، علم اجمالی بلا اثر بوده و در صورتی هم که محصوره باشد، باز در مواردی علم اجمالی مانع از استصحاب نیست. مثلا:

الف: در جائی دو اناء وجود دارد که یکی خلّ است و یکی خمر

ب: اجمالا- می دانیم که یک قطره مایع نجس مثلا دم و یا بول در یکی از این دو ظرف افتاده است و لکن تفصیلا نمی دانیم که داخل خلّ افتاده است یا داخل خمر؟

این علم اجمالی ما در اینجا بلا تأثیر است، چرا که یکطرف و یا به تعبیر دیگر یکی از دو اناء از محلّ ابتلاء خارج است و لذا اجرای اصل نسبت به طرف دیگر بلا معارض می باشد.

به عبارت دیگر: آن انائی که خمر است چه نجس مزبور به آن اصابت بکند و چه اصابت نکند نجس است و ما موظف به اجتناب از آن هستیم و علم اجمالی ما نسبت به این ظرف که همان احد الطرفین باشد هیچگونه تأثیری ندارد. مضافا بر اینکه چنین موردی جای جریان اصل نیست و لذا باقی می ماند آن یک ظرف دیگر.

حال: در ما نحن فيه نیز، احکامی که شرع مقدّس اسلام با ادلّه اربعه برای ما تبیین و تعیین می کند احکامی لازم الاجراء هستند، اعمّ از اینکه این احکام ناسخ شرایع قبلی باشند یا نه. چنانکه در انائین مزبور گفتیم که اجتناب از خمر لازم است چه نجس به آن اصابت کرده باشد یا نه. پس:

الف: احکامی که وجوب و یا حرمتشان برای ما معین شده و لازم الاجراء هستند خود به خود از محیط علم اجمالی خارج شده و جایی برای اجرای اصل نخواهند داشت.

ب: احتمال می دهیم که تمام احکامی که نسخ شده اند در میان همین احکام باشند که اگر باشند، ادلّه وضع را روشن می کند.

و اما نسبت به مواردی که مشکوک فيه به شک بدوی هستند و شک ما نسبت به آنها صرف الشک است و جایی برای ورود علم اجمالی در آنها نیست، استصحاب جاری می کنیم.

به عبارت دیگر: چون بعضی الاطراف اند، جریان اصالت عدم النسخ بلامعارض است و باز هم مشکلی برای اجرای استصحاب وجود ندارد.

۲- بخاطر اینکه: در اثر جریان همین استصحاب در شرایع سابقه است که وقتی ما تاریخ صدر اسلام را مورد مطالعه قرار می دهیم، متوجه می شویم که سیره عملی مسلمین در آغاز بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر این استقرار یافته بود که بر همان احکام شریعت سابقه، باقی و مستمر بودند تا اینکه حکمی مخالف و یا کامل کننده به آنها ابلاغ شود و آنها بدان حکم مطلع و آگاه شوند.

پس: مسلمانان صدر اسلام، بناء عملی بر استصحاب و ابقاء ما کان داشتند و در حالیکه این سیره در منظر شارع مقدّس بوده است ردعی نکرده.

در نتیجه: اجراء استصحاب نسبت به احکام شرایع سابقه بلامانع است.

\*پس غرض شیخ از (الا ان یقال: ... الخ) چیست؟

این است که: اگر کسی استشهاد مذکور را رد کرده و مدعی شود که:

۱- بناء مسلمین در شروع بعثت مربوط به قبل از اكمال دین است، چرا که ابلاغ آن به مسلمان ها به تدریج صورت گرفته است و لذا نسبت به هر حکمی که به آنان ابلاغ می شد بدان معتبد شده و نسبت به احکامی که هنوز به آنها ابلاغ نشده بود بر طبق احکام شریعت پیشین عمل می نمودند.

۲- و اّمّا نسبت به مسلمین امروز که پس از اكمال دین پا به عرصه وجود گذاشته اند و رسول الله صلی الله علیه و آله تمام آنچه را که امت اسلامی الی یوم القیامه نیاز بدان دارند بیان فرموده است، چرا که در فرازی از خطبه حجه الوداع فرموده است

:٤٥

ص: ٤٧

ما من شیء یقربکم الی النار و یبعدکم عن النار الا و قد نهیتکم عنه...

پس: ما مکلف به تحصیل احکام همین شریعت مقدسه و عمل بد آنها هستیم، چه موافق با شریعت سابقه باشند و چه مخالف با آن.

به عبارت دیگر: ما باید ملتزم و متدین و عامل به احکام شریعت حضرت رسول صلی الله علیه و آله باشیم و لذا حق نداریم که به سراغ استصحاب احکام شرایع قبلی برویم در نتیجه سیره مسلمانان صدر اول اسلام به درد ما مسلمین امروز و فردا نمی خورد.

\* حاصل پاسخ شیخنا در (و لکن یدفد: ... الخ) به اشکال فوق چیست؟

این است که: استصحاب احکام شریعت سابقه و باقی ماندن بر آن احکام به هنگام شک نیز حکمی از احکام شرع اسلامی است و لذا اگر ما بدان احکام ملتزم می شویم بعنوان آنه جاء به نبینا صلی الله علیه و آله بدان احکام ملتزم می شویم و نه به عنوان آنه مما جاء به موسی او عیسی علی نبینا و آله و علیهما السلام.

به عبارت دیگر: در استصحاب دو مبنا وجود دارد: ۱- عقل ۲- اخبار

۱- اگر استصحاب را از باب حکم عقل حجت بدانید، عقل می گوید:

هذا الحکم کان متیقنا فی الشریعه السابقه، و الان شک فیہ (صغری)

کَلَمَا کان کذلک فهو مظنون البقاء عقلا (کبری) فهذا الحکم مظنون البقاء عقلا

سپس: نتیجه مزبور را صغرا برای یک کبرای کلی یعنی ملازمه، قرارداد، می گوئیم:

هذا الحکم مظنون البقاء.

کَلَمَا حکم به العقل حکم به الشرع.

فهذا الحکم فی شریعتنا مظنون البقاء.

پس: ما مظنه ظنی انه مما جاء به نبینا صلی الله علیه و آله ظنا بدان ملتزم می شویم.

۲- و اگر استصحاب را از باب اخبار و تعبدا حجت بدانید، مطلب روشن تر است، چرا که شرع مقدس به قول مطلق و بطور کلی فرموده است:

لا تنقض الیقین بالشک، که این قول شامل یقین به احکام شریعت سابقه نیز می شود.

پس: اگر ما به هنگام شك، بر حكم قبلى باقى بمانيم، فى الواقع به فرمان لا تنقض عمل كرده ايم و اين التزام به بما جاء به نبينا  
صلّى الله عليه و آله مى باشد كه وظيفه ما عمل به آن است و نه التزام بما جاء به موسى او عيسى (عليهما السلام).

ص: ۴۸

متن و منها: ما ذكره في القوانين: من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا، و هو ممنوع، بل التحقيق: أنه بالوجوه و الاعتبارات (١).

و فيه: أنه إن اريد ب«الذاتي» المعنى الذي ينافيه النسخ- و هو الذي أبطوه بوقوع النسخ- فهذا المعنى ليس مبني الاستصحاب، بل هو مانع عنه؛ للقطع بعدم النسخ حينئذ، فلا يحتمل الارتفاع.

و إن اريد غيره فلا- فرق بين القول به و القول بالوجوه و الاعتبارات؛ فإن القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعه (٢) رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد (٣) الشك- تبعا لتمهيد القواعد (٤)- ثمرات:

ترجمه

### مطلبی که مرحوم محقق قمی در وجه المنع فرموده

و از جمله این موانع، مانعی است که مرحوم صاحب قوانین (ره) در کتاب قوانین ذکر فرموده است مبني بر اینکه:

جریان استصحاب (در شرایط قبلی مشروط و) مبني بر قول به ذاتی بودن حسن و قبح افعال است، در حالی که این ممنوع است (چونکه حسن و قبح اشياء در همه موارد ذاتی نیست) بلکه تحقیق در مسأله این است که:

حسن و قبح افعال (يختلف) به وجوه و اعتبارات (يعنى که از نسخ ضرب اليتيم است)

پاسخ شيخنا به مطلب فوق این است که:

١- اگر از کلمه (الذاتي)، آن معنای اراده شده است که (وقوع) نسخ آن را نفی می کند، آن معنا (يعنى معنای علت تامه) را به سبب وقوع نسخ باطل کرده اند (چراکه اگر حسن و قبح افعال ذاتی و

ص: ٤٩

١- (١). القوانين ٤٥٩: ١. [١]

٢- (٢). كالمحقق القمي في القوانين ٤٩٥: ١، و [٢] صاحب الفصول في الفصول: ٣١٥. [٣]

٣- (٣). تمهيد القواعد: ٢٣٩-٢٤١.

٤- (٤). البينه ك ٥.

به معنای علت تامه بود، احکام خدا نسخ نمی شد و حال آنکه برخی از احکام الهی نسخ شده است).

پس این معنا (یعنی علت تامه بودن) مبنا (و شرط) استصحاب نیست بلکه (ذاتی) به معنای علت تامه، مانع از جریان استصحاب است (چرا؟).

به دلیل قطع به عدم نسخ (شریعت قبلی) در این صورت، آنگاه اصلاً احتمال ارتفاع هم داده نمی شود.

۲- و اگر از کلمه (الذاتی) معنایی غیر از (علت تامه یعنی اقتضائی) اراده شده است، پس فرقی بین این قول (یعنی اقتضائی بودن حسن و قبح افعال) و قول به وجوه و اعتبار نمی باشد (یعنی چه از سنخ صدق و کذب باشد، چه از سنخ ضرب الیتیم) چرا؟

زیرا اگر قول به وجوه و اعتبارات، مانعی از جریان استصحاب می بود، در شریعت اسلام نیز استصحاب جاری نمی شد (و حال آنکه جاری می شود).

سپس می فرماید:

جمعی از علماء بر استصحاب شریعت سابقه در زمینه شک، به تبعیت از تمهید القواعد، ثمراتی را مرتب نموده اند که ذیلاً توضیح داده می شود.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* مذمه بفرمائید که حسن و قبح اشیاء بر چند نوع است؟

بر سه نوع است: ۱- ذاتی ۲- اقتضائی ۳- اعتباری

به عبارت دیگر:

۱- برخی از افعال یا، تما الموضوع و یا علت تامه برای حسن و یا قبح هستند و به تعبیر دیگر حسن یا قبح ذاتی آن افعال است.

به عبارت دیگر حسن و قبح، لازمه لا ینفک چنین افعالی است و لذا تا زمانی که این عنوان بر فعلی صادق باشد محال است که قبیح شود یا حسن، مثل ظلم که علت تامه قبح و احسان که علت تامه حسن است.

۲- برخی از افعال علت تامه برای حسن و قبح نیستند و لکن مقتضی از برای حسن یا قبح هستند.

به عبارت دیگر برخی از افعال لو خلّی و طبعه خواهان حسن و یا قبح می باشند و لکن چنین افعالی با حفظ چنین عنوانی ممکن است در اثر عروض عوارض و یا بروز موانعی تبدیل به قبیح و



یا حسن شود، مثل کذب که طبعاً اقتضای قبح دارد و صدق که طبعاً اقتضای حسن دارد. و لکن:

-همین صدقی که لو خلی و طبعه مقتضی حسن است، اگر معنون به عنوان الصدق الضارّ بشود قبیح می شود.

-و همین کذبی که لو خلی و طبعه مقتضی قبح است، در صورتی که معنون به عنوان الکذب النافع بشود حسن می شود.

۳- برخی از افعال هم، حسن و یا قبحشان نه ذاتی است و نه اقتضائی.

به عبارت دیگر: برخی از امور حسن و قبحشان از باب علیّیت است و نه از باب اقتضاء، به این معنا که طبعشان لا-اقتضاء است، بلکه صددرصد بالوجه و الاعتبار است.

به عبارت دیگر: چنین افعالی به یک اعتبار قبیح و به اعتباری دیگر حسن هستند. مثل ضرب الیتیم که اگر برای تأدیب باشد حسن است و چنانچه برای انتقام و تشفی باشد، قبیح است، تا چه قصدی در میان باشد.

\*حاصل نظر جناب شیخ در رابطه با استصحاب احکام شرایع سابقه چه شد؟

این شد که در صورت شک در بقاء این احکام، چه از نظر شک در مقتضی و چه از نظر شک در رافع بلا اشکال است چونکه شک در بقاء احکام شرایع سابقه از قبیل شک در رافع است زیرا که نسخ همان رفع است.

\*با توجه به مقدمه ای که گذشت مراد از (ما ذکره فی القوانین... الخ) چیست؟

اشاره به سؤمین و به تعبیر دیگر آخرین مانع از جریان استصحاب در احکام شریعت سابقه و پاسخ شیخ به این فرمایش مرحوم میرزای قمی در قوانین است.

\*فرمایش جناب قمی در این رابطه چیست؟

این است که: طبق فرمایش شما جریان استصحاب نسبت به احکام شریعت سابقه مبتنی است بر ذاتی بودن حسن و قبح افعال، چرا؟

زیرا وقتی که حسن و قبح ذاتی باشد، قابل بقاء و استمرار است و لذا اگر اکنون در بقاء آن حسن و یا قبح شک بشود، استصحاب جاری می شود.

به عبارت دیگر:

اگر حسن و قبح افعال ذاتی می بود، بله، می شد که احکام شرایع قبلی را استصحاب کرد و حال آنکه چنین مبئائی از دیدگاه علمای اسلام باطل است، چرا که مستلزم استحاله نسخ در شرایع آسمانی است و حال آنکه در خارج چنین نسخی واقع شده است و لذا اگر چنین امری ممکن نبود، واقع هم نمی شد.



به عبارت دیگر: حسن و قبح اشیاء و افعال در همه موارد ذاتی نیست، بلکه بر طبق مقدمه ای که گذشت، در برخی از موارد مثل ضرب التیم است که یختمف بالجوه و الاعتبار.

پس: ناگزیر هستیم که حسن و قبح برخی از افعال را بالجوه و الاعتبارات بدانیم و اگر این باشد، در همه موارد و یا همه جا نمی توان احکام سابقه را استصحاب نمود، چرا؟

زیرا ممکن است که یک فعل در آن زمان معنون به عنوان حسنی بوده و وجوب داشته و لکن در این روزگار معنون به عنوان قبیحی شده است و دیگر وجوبی ندارد و یا بالعکس.

پس از منته مختلف و یا حتی امکانه مختلف، می تواند موجب اختلاف حسن و قبح افعال بشود و لذا مانعی از موانع جریان استصحاب است، و ما قادر به استصحاب احکام شریعت سابقه نیستیم.

\*حاصل پاسخ شیخنا(ره) به این بیان صاحب قوانین چیست؟

این است که: اینکه شما فرمودید که جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه بر مبنای سخن ما مبتنی بر ذاتی بودن حسن و قبح افعال است، مرادتان از این ذاتیت چیست؟

۱- اگر مرادتان از ذاتی، تمام الموضوع بودن و به تعبیر دیگر علت تامه بودن است، مثل علت ظلم برای قبح و یا علت احسان بر حسن، باید بدانید که این ذاتی نه تنها مبنای استصحاب نیست، بلکه خود مانع از جریان استصحاب است. چرا؟

زیرا اگر که حسن و قبح افعال ذاتی باشد، یعنی فلان عمل مثلا- علت تامه حسن و یا قبح باشد، اکنون هم علت تامه و تمام موضوع برای آن است و لذا حکمش نیز قطعی خواهد بود. چرا؟

چونکه شکی نسبت بدان پیدا نمی کنیم و احتمال ارتفاع در آن نمی دهیم، تا که جای جریان استصحاب باشد.

به عبارت دیگر اگر همه افعال علت تامه بر حسن و قبح می بود دیگر شکی در بقاء حسن و یا قبح فلان فعل پیش نمی آمد تا که نیازی به استصحاب باشد.

فی المثل: وقتی ظلم علت تامه از برای قبح است، شکی در بقاء قبح رخ نمی دهد تا که نیاز به استصحاب آن باشد چونکه علت لا ینفک از معلول است.

و اما اگر مرادتان از ذاتی به معنای اقتضائی باشد، به شما می گوئیم که ذاتی به این معنا با اعتباری فرقی ندارد. چرا؟

زیرا همانطوری که اعتباریات به اختلاف از منته ممکن است مختلف و متفاوت بشوند، همین اقتضائیات نیز چنین اند، بدین معنا که امکان دارد:

فعلی در یک زمان مقتضی حسن باشد و در زمان دیگر مقتضی قبح باشد و لذا چه تفاوتی میان یقتضی و معتبر وجود دارد؟



یا در هر دو استصحاب را بپذیرید و یا در هیچ یک آن را نپذیرید.

۲- اگر طبق سخن حضرت تعالی بالوجوه و الاعتبارات بودن حسن یا قبح اشیاء از جریان استصحاب ممانعت کند، پس در احکام شریعت اسلام هم نباید استصحاب جاری شود و حال آنکه شما که خود حسن و قبح افعال را از سنخ مختلف بالوجوه و الاعتبارات می دانید، احکام را در شریعت اسلام استصحاب می کنید.

پس: وقتی که اجرای استصحاب در احکام شریعت اسلام جایز است. در احکام شرایع قبل هم بلا اشکال خواهد بود، چه مختلفی باشد و چه اقتضایی.

\*چرا؟

زیرا چه حسن و قبح اشیاء و افعال اقتضایی باشد و چه اعتباری در استحکامشان تفاوتی نمی کند.

فی المثل: فلان عمل در زمان حضرت موسی علیه السلام به اعتبار اینکه زمان حضرت موسی بوده است حسنی داشته است و لکن ممکن است امروز و به اعتبار اینکه زمان ماست حسنی نداشته باشد.

پس: چه حسن و قبح اشیاء را اقتضایی بگیریم و چه آن را مختلفی، در استحکامشان تفاوتی وجود ندارد و یکنواخت می باشند. یعنی:

۱- همانطور که اگر مختلف را لحاظ کرده بگوئیم: فلان فعل به اعتبار اینکه در زمان حضرت موسی علیه السلام بوده حسن بوده و به اعتبار اینکه در زمان ماست، قبیح است.

۲- همینطور هم اگر یقتضی را لحاظ کنیم می توانیم بگوئیم: فلان فعل در زمان حضرت موسی اقتضای حسن داشته است و اکنون چنین اقتضایی ندارد.

بنابراین: تفصیل و فرق گذاری جناب صاحب قوانین جایی ندارد و لذا يؤثر المقتضی اثره فیجری الاستصحاب فی احکام الشریعه السابقه.

\*پس غرض شیخنا از (ثم ان جماعه... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه چه ثمره ای بر محل بحث که گفته می شود آیا استصحاب احکام شرایع سابقه جایز است یا نه؟ مترتب است؟

به عبارت دیگر: ثمره عملیه جریان استصحاب در احکام شریعت سابقه در کجا ظاهر می شود؟ آیا اصلاً ثمره ای دارد یا نه؟

و لذا جناب شیخ می فرماید: برخی از فقهاء به پیروی از شهید ثانی (ره) در تمهید القواعد یک سلسله ثمرات عملیه، برای آن ذکر کرده اند که ذیلاً و در متن بعدی آورده می شود.



متن منها: إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة بقوله تعالى -حكاية عن تكليف أهل الكتاب-: (وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ).

و يرد عليه-بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كلّ واجب، و إنّما تدلّ على وجوب عبادة الله خالصه عن الشّرك، و بعبارة اخرى: وجوب التّوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النيّة من الفقه-: أنّ الآية إنّما تدلّ على اعتبار الاخلاص في واجباتهم، لا- على وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجب، و فرق بين وجوب كل شيء عليهم لغايه الإخلاص، و بين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كلّ واجب.

و ظاهر الآية هو الأوّل، و مقتضاه: أنّ تشريع الواجبات لأجل تحقّق العبادة على وجه الإخلاص، و مرجع ذلك إلى كونها لطفًا، و لا ينافي ذلك كون بعضها بل كلّها توصّليًا لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

و مقتضى الثّاني؛ كون الإخلاص واجبا شرطيًا في كلّ واجب، و هو المطلوب.

هذا كلّ، مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: (وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ)، بناء على تفسيرها بالثّابتة التي لا تنسخ.

ترجمه

### **ثمرات ذکر شده برای استصحاب شریعت سابقه و مناقشه در آنها**

### **از جمله این ثمرات: اثبات وجوب قصد و یتاخلاص در افعال عبادی است**

(علاوه بر قصد قربت)، به دلیل این سخن خدای تعالی که حکایت از تکلیف اهل کتاب دارد و می فرماید:

مأموریتی نداشته اند جز اینکه خدا را عبادت کنند با قصد اخلاص در حالی که طالب راه حقّ اند و اقامه صلوات و ایتاء زکات بکنند، این است دین استوار و مستحکم.

شیخنا می فرماید: بر این تصوّر و توهم اشکال می شود به اینکه:

اولاً: پس از چشم پوشی از اینکه این آیه شریفه دلالت بر وجوب توحید دارد (چنانکه در باب

نیت در فقه توضیح داده شد) به اینکه:

این آیه شریفه دلالت دارد بر اعتبار قصد اخلاص (علاوه بر قصد قربت) در واجباتشان، نه بر وجوب قصد اخلاص بر آنان در هر فعل واجبی (بدین معنا که همه اوامر عبادی بوده و اصلاً واجب توصلی نداشته اند).

ثانیاً: بین وجوب هر چیزی بر آنان به قصد اخلاص و وجوب قصد اخلاص بر آنان در هر واجبی تفاوت وجود دارد.

ظاهر آیه شریفه همان اولی (یعنی در اختیار گذاشتن امکانات) است و مقتضای آن عبارتست از تشریح واجبات، تحقق عبادات بر وجه اخلاص، و مقتضای آن عبارتست از تشریح واجبات، تحقق عبادات بر وجه اخلاص، و بازگشت آن به این است که اوامر (الهی) لطف است و این لطف، تنافی با توصلی بودن برخی اوامر ندارد. بلکه قصد قربت در تمام این اوامر معتبر نمی باشد.

و مقتضای دوم آن این است که: اخلاص یک واجب شرطی در هر واجبی است و هو المطلوب علاوه بر اینها:

این ذیل (یعنی ذلک دین القیمه) در ثبوت این دو حکم در شریعت خود ما (یعنی اسلام) کفایت می کند، بنابراینکه تفسیر قیمه به ثابته باشد که لا تنسخ.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* قبل از بیان کیفیت استشهاد به آیه شریفه (و ما أمروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلاه و یؤتوا الزکاه و ذلک دین القیمه)، توجه به چه نکاتی لازم است؟

۱- اینکه در مفهوم حصر به اثبات رسیده است که دو کلمه (ما) و (الا) مفید حصراند لکن سخن در این است که: این حصر به چه چیز تعلق دارد؟

در پاسخ باید گفت که دو احتمال در اینجا وجود دارد:

الف: اینکه این حصر به مجموع مقید یعنی (لیعبدوا) و قید یعنی (مخلصین له الدین) راجع باشد، که در این صورت دو مطلب از این آیه استفاده می شود:

یکی اینکه در شرایع قبلی به هیچ چیزی امر نمی شد مگر بر وجه عبادت یعنی که تمام اوامر صادره از جانب مولی برای آنها امر تعبیدی بوده است، بدین معنا که امثال آنها قصد قربت لازم داشته است و به حکم مفهوم حصر امر غیر تعبیدی یعنی توصلی نداشته اند الا ما خرج بالدلیل.



یکی هم اینکه اهل شرایع سابقه موظف بودند که تمام عباداتشان را بر وجه اخلاص بجای آورند، یعنی که تنها به قصد قربت اکتفا نکرده بلکه عالی ترین مرتبه و مرحله آن را هم که قصد اخلاص باشد بدست آورند.

به عبارت دیگر آنها وظیفه داشتند که علاوه بر قصد قربت، عمل را خالص از هر گونه ریا و عجب و... بجای آورند.

پس: هم منحصرأ تمام اوامر صادره برای آنها عبادی بوده، و هم منحصرأ تمام عباداتشان بر وجه اخلاص.

ب: اینکه این حصر راجع به خصوص قید یعنی (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) باشد و نه به مقید که (لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) باشد.

پس: آیه شریف دلالت بر یک انحصار دارد و آن این است که اهل کتاب مأمور و مکلف بودند که عباداتشان را به هیچ وجهی از وجوه نیاورند مگر بر وجه اخلاص به معنایی که ذکر شد و لکن نمی توان گفت که همه امرهای آنها نیز عبادی بوده است و امر توصلی نداشته اند چرا که چنین چیزی از آیه استفاده نمی شود.

۲- نکته دیگر اینکه در (ل) لِيَعْبُدُوا نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اینکه این (ل) لام طلب و اراده باشد که بر سر مفعول به داخل شده و با تقدیر (ان) مصدریّه، دلالت بر تأکید و تقویت اراده مأمور و یا امر دارد بدین معنا که این کار حتما صورت خواهد گرفت و به هیچ وجه قابل ترک نمی باشد.

پس معنای آیه شریفه این است که: و ما امرؤا بالعباده، که البته (لام) در آیات دیگری از جمله آیه شریفه (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) به همین معنا آمده است و لذا:

ليذهب یعنی الاذهاب و ليطهرکم یعنی تطهیرکم.

ب: اینکه این (لام) لام غایت باشد، بدین معنا که غایت و مقصد اصلی از کلیه اوامر الهی عبادت خدا و بندگی حق بوده است و خدا اهل کتاب را به هر کاری که امر می کرده است به این منظور بوده است که آنها خدا را عبادت کنند تا نفوسشان تکمیل شود.

البته، جناب شیخ احتمال اول از این دو احتمال را تقویت می کند.

۳- و اما نکته سوم اینکه: در کلمه (لِيَعْبُدُوا) نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اینکه عبادت به معنای مصطلح آن عند الفقهاء باشد که در مقابل معاملات که قصد قربت در آنها معتبر نمی باشد. قصد قربت در آنها معتبر است.

ب: اینکه عبادت به معنای عبودیت در مقابل ربوبیت باشد، یعنی که اهل کتاب مأمور بوده اند که عبد و بنده خدا باشند و به وحدانیت خدا عقیده داشته و از شرک و بت پرستی به دور باشند.

البته، جناب شیخ از این دو احتمال هم، احتمال دوم را تقویت می کند.

پس: آیه شریفه امر می فرماید به توحید، یعنی که اهل کتاب مأموریتی نداشته اند جز اینکه عبد و بنده خدا باشند آن هم عبد موحد و معتقد به وحدانیت حق تعالی.

۴- و اما نکته چهارم اینکه: در کلمه (اخلاص) که از مخلصین فهمیده می شود نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اینکه اخلاص به معنای خالص بودن نیت عبادت از هرگونه ریا و عجب و شرک و... باشد.

ب: اینکه اخلاص به معنای توحید و مخلصین به معنای موحدین باشد.

البته شیخنا از این دو احتمال نیز احتمال دوم را تقویت می کند.

۵- و اما نکته پنجم این است که: در کلمه دین نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اینکه دین به معنای قصه باشد و مخلصین له الدین به معنای مخلصین له القصد.

ب: اینکه دین به معنای مجموع تعالیم اسلام یعنی اصول دین و فروع دین باشد.

البته، شیخنا از این دو احتمال نیز احتمال دوم را تقویت می کند چرا که دین به معنای قصد اصلا استعمال نشده است.

۶- نکته ششم این است که: در کلمه (قیمه) نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اینکه قیمه به معنای تابعه و غیر قابل تغییر بودن حکم باشد.

ب: اینکه قیمه به معنای مستقیمه یعنی حق و مستقیم بودن دین باشد.

البته، شیخنا از این دو احتمال نیز احتمال اول را تقویت و اختیار می کند.

\*با توجه به این مقدمه و نکات مذکور در آن چه ثمره ای بر آیه شریفه مورد نظر مترتب است؟

۱- مشهور متقدمین که به حکم این آیه شریفه بر اهل کتاب واجب بوده است که کلیه عباداتشان را بر وجه اخلاص انجام دهند.

۲- اکنون ما شك داریم در بقاء و جواب نیت اخلاص در عبادت.

استصحاب می کنیم بقاء آن را، و لذا بر ما نیز چنین چیزی واجب است.

\* نظر مشهور متأخرین در این رابطه چیست؟

می گویند:

ص: ۵۷

۱- این آیه شریفه دلالت دارد که منحصرًا تمام اوامر اهل کتاب امرهای تعبدی بوده است یعنی بر آنها واجب بوده که عباداتشان را به قصد قربت به جا آورند و لذا امر غیر تعبدی نداشته اند.

۲- اکنون ما در بقاء آن حکم در شرع اسلام شک داریم.

-استصحاب می کنیم بقاء و جوب قصد قربت در عبادات را و نتیجه می گیریم که پس هر امری از شارع به ما رسیده است باید به قصد قربت انجام دهیم الا ما خرج بالدلیل و ثبت توصلیته.

پس: اوامری که تعبدی بودنشان محرز است باید به قصد قربت انجام شود و اوامری که عبادیتشان مشکوک است به برکت استصحاب باید به قصد قربت انجام گیرند و لذا تنها اوامری که توصلیت آنها محرز می باشد قصد قربت ندارند.

این مطالب یکی از ادله قائلین به الاصل فی الاوامر التعبدیه الا ما خرج بالدلیل می باشد.

\*حاصل مطلب در (و یرد علیه؛ بعد الاغماض عن عدم دلالة الایه... الخ) چیست؟

اعتراضات جناب شیخ به این دو ثمره است و لذا:

۱- در اعتراض اولشان می فرماید:

اولاً: ما قبول نداریم که مراد از عبادت در این آیه شریفه، معنای مصطلح آن عند الفقهاء باشد که در مقابل توصلیات بکار می برند مرادشان از آن اموری مثل نماز و روزه و حج و... است که قصد قربت شرط صحت آنها می باشد.

چرا؟

زیرا که عبادت به این معنا از اختراعات فقها و اصولیین است و در... قرآن این معنا مراد نمی باشد، بلکه عبادت در اینجا به معنای لغوی آن یعنی عبودیت است که در مقابل ربوبیت می باشد. یعنی که اهل کتاب مأمور بودند که عبد خدا باشند.

ثانیاً: غیر قابل قبول است که دین به معنای قصد باشد، بلکه به نظر ما به معنای اعتقاد است.

الحاصل: به نظر ما:

۱- عبادت یعنی عبودیت و بزرگی خدا، در مقابل ربوبیت

۲- اخلاص هم یعنی موحد بودن در مقابل مشرک بودن

۳- دین هم به معنای اعتقاد می باشد.

پس: این آیه از آیات توحید بوده و مراد آن این است که اهل کتاب مأموریتی نداشته اند جز اینکه عبد خدا باشند، آن هم عبد

موحد و معتقد به وحدانیت حق تعالی.

در نتیجه: نه آیه شریفه ارتباطی با فروع دین دارد و نه این دو ثمره ای که متقدمین و متأخرین

ص: ۵۸

از علماء بدان قائل شده اند از آن استفاده می شود.

۲- و اما در اعتراض دوّمشان می فرماید:

به فرض که عبادت در آیه مزبور به معنای اصطلاحی آن عند الفقهاء باشد که در برابر توصیّات بکار می رود و مخلصین هم به معنای خالص کردن نیت عبادت از ریا و... و دین هم به معنای قصد. لکن ما قبول نداریم که حصر مستفاد از ما و الاّ در آیه به مجموع قید و مقید بخورد و دلالت کند بر انحصار دو چیز، بلکه نظر ما این است که: حصر متضاد از این دو کلمه به خصوص قید یعنی مخلصین له الدّین برمی گردد و لذا معنای آیه شریفه این است که:

اهل کتاب مأمور بودند که عباداتشان را تنها به قصد اخلاص و اخلاص در قصد بجا آورند و به غیر این صورت قابل قبول نبود.

بنابراین: با اغماض از معنای اصطلاحی عبادت در آیه شریفه می توان این ثمره یعنی ثمره دوّم را پذیرفت و لکن ثمره اوّل غیر قابل قبول است.

۳- و اما در اعتراض سوّمشان می فرماید:

به فرض که عبادت به معنای اصطلاحی آن باشد و مخلصین هم به معنای خالص کردن نیت عبادت و دین هم به معنای قصد، حصر نیز به مجموع قید و مقید بخورد و (لام) هم لام غایت باشد و لکن باز هم مراد شما ثابت نمی شود. چرا؟

زیرا مراد شما اثبات وجوب قصد قربت و قصد اخلاص از آن آیه است و حال آنکه وجوب این دو مطلب از آیه شریفه استفاده نمی شود. چرا؟

زیرا: اگر چنین باشد معنای آیه شریفه این می شود که هدف اصلی خداوند از کلیّه اوامرش به اهل کتاب این بوده است که آنها تقرّب به خدا پیدا کنند و این امر منافاتی ندارد که برخی یا کثیری و یا اکثری و یا جمیع اوامر آنها امر توصیّلی بوده باشد. چرا؟

زیرا: در اینصورت هدف، متمکن ساختن مکلف از عبادت خدا و تقرّب به سوی مولی است که این هدف با امر توصیّلی نیز تأمین می شود. چرا؟

زیرا: در امر توصیّلی نیز اگرچه قصد قربت شرط صحت نمی باشد و لکن شرط کمال است، یعنی که با قصد قربت قطعاً عمل کاملتر است و بنده را به هدف اصلی می رساند، چنانکه در شریعت ما نیز اوامر بر دو دسته اند:

۱- یک دسته اوامر تعبّدی هستند که قصد قربت، شرط صحت آنهاست.

۲- یک دسته اوامر توصیّلی هستند که صحتشان مشروط به قصد قربت نمی باشد و لکن قصد



قربت در آنها نیز بلامانع و بلکه پسندیده است.

بنابراین: هدف از اوامر تقرب الی الله است و اینکه مکلف از این تقرب متمکن باشد که در این جهت توصیه‌ی بودن هم کافی است.

پس: وجوب دو امر مزبور به نحو وجوب شرطی یعنی شرط صحت بودن که مورد ادعای شما می باشد، اثبات نشد تا که استصحاب بقاء جاری شود.

\*مراد از متمکن بودن مکلف چیست و از چه راهی بدست می آید؟

۱- واجب عقلی اصلی شکر منعم است و این شکر با اطاعت منعم حاصل می شود.

۲- اطاعت منعم با شناخت مطلب مولی، آنهم از راه اوامر و طلب های او بدست می آید.

پس: این امرهای شرعی ما را متمکن می سازند از اطاعت مولی که به حکم عقل است و این معنای لطف یعنی زمینه ساز بودن و مقرب بودن است.

۴- و اما در اعتراض چهارمشان می فرمایند:

به فرض که ما بپذیریم که حصر راجع به قید و مقید هر دو می باشد و (لام) هم لام غایت است و عبادت هم به معنای مصطلح آن می باشد و اخلاص هم به معنای خالص کردن نیت عبادت است و دین به معنای قصد و مفاد آیه نیز وجوب قصد قربت و قصد اخلاص است و لکن از آنجا که در ذیل آیه فرموده است: (وَ ذَلِكْ دِیْنُ الْقَیْمَةِ) ، یعنی این احکام، دستوراتی ثابت و غیر قابل نسخ اند، نیازی به استصحاب نمی باشد.

به عبارت دیگر: به حکم ذلک دین القیمه در ذیل آیه، هم اکنون نیز با دلیل اجتهادی آن دو وجوب شرطی ثابت هستند و نیازی به استصحاب نمی باشد.

متن الثمره الثانیه:

و منها: قوله تعالى -حکایه عن مؤذن یوسف علیه السلام-: (وَ لَمَنْ جَاءَ بِهِ جِمْلٌ بَعِیْرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِیْمٌ) (۱).

فدل علی جواز الجهاله فی مال الجعاله، و علی جواز ضمان ما لم یجب.

ص: ۶۰



و فيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن؛ لأنه غير حجّه، ولم يثبت إذن يوسف-على نبينا وآله و عليه السلام-في ذلك ولا تقريره.

و منه يظهر عدم ثبوت شرعيه الضمان المذكور، خصوصا مع كون كل من الجعالة و الضمان صورتا قصد بهما تلبس الأمر على إخوه يوسف عليه السلام، و لا- بأس بذكر معامله فاسده يحصل به الغرض، مع احتمال إرادته أن الحمل في ماله و أنه الملتزم به؛ فإن الزعيم هو الكفيل و الضامن، و هما لغه: مطلق الالتزام، و لم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقه في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانيه تأكيدا لظاهر الاولى، و دفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ترجمه

### نمره دوّم

و از جمله ثمرات مذکوره، (مطلبی است به استناد) حکایتی پیرامون مؤذن حضرت یوسف علیه السلام در این سخن خدایتعالی که: وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ .

پس مستعمل می گوید:

این آیه شریفه دلالت دارد بر جواز مجهول بودن مال الجعالة و بر جواز ضمان ما لم يجب (یعنی ضمانت امری که مستقر نشده و استعمال ذمه ای که حاصل نیامده است).

### پاسخ شیخ ربه این استشهاد

در نمره و یا استشهاد فوق این اشکال وجود دارد که:

۱- شاید حمل بعیر نزد آنان (و در آن روزگار) معلوم المقدار (یعنی یک امر معین و مشخصی) بوده است.

۲- با این وجود، احتمال دارد که این صرف وعده باشد و نه جعالة مصطلحه.

۳- مضافا بر اینکه به مجرد فعل منادی، حکم شرع ثابت نمی شود، چرا که (فعل و یا سخن) منادی حجت نیست، و لذا نه اذن یوسف را در این عمل ثابت می کند و نه تقریر او را.

و از این سخن آخر، عدم ثبوت شرعی ضمانت مالم يجب، آشکار می شود، بویژه اینکه هر یک از جعالة و ضمانت صوری بوده و از این دو امر (یعنی جعالة و ضمانت) پوشیده ماندن مسأله بر برادران یوسف علیه السلام اراده شده است، در حالیکه به زبان آوردن یک معامله فاسده ای که بواسطه آن



یک هدف بزرگ حاصل می شود بلاشکال است (بخاطر اینکه کذب در انشاء راه ندارد).

علاوه بر آن احتمال دارد که (مؤذن) اراده کرده که آن بار شتر، از مال خودش باشد و او خود بدان ملتزم است، و لذا زعیم (در این قضیه) همان کفیل و ضامن است، و این دو به لحاظ لغوی (به معنای) مطلق التزام است، نه آن ضمانت اصطلاحی، و ثابت هم نشده است که این دو (یعنی کفیل و ضامن) در آن روزگار، حقیقت در التزام عن الغیر (یعنی ضمان اصطلاحی) بوده اند.

پس این فقره دوّم (أَنَا بِهِ زَعِيمٌ) مؤکّد برای ظاهر فقره اولی و دفع این توهّم که (حِمْلٌ بَعِيرٌ) از ملک است که بدست آوردنش سخت و دشوار است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در (و منها: قوله تعالى، حکایه عن مؤذن یوسف (علیه السلام)... الخ) چیست؟ بیان دوّمین ثمره از ثمراتی است که بر این مبحث مترتب شده است و در رابطه با راه چاره حضرت یوسف در نگه داشتن بنیامین در مصر می باشد.

توضیح مطلب اینکه:

برادران حضرت یوسف از جمله بنیامین در روزگار قحطی حاکم بر برخی از سرزمین ها از جمله مصر نزد حضرت یوسف آمدند، جناب یوسف علی نبینا و اله و علیه السلام، به هنگام مراجعت کاروان مربوط به برادرانش جهت نگهداری برادرش بنیامین نزد خودش تدبیری اندیشید و دستور داد تا مخفیانه پیمانۀ پادشاه را در میان بار گندم وی بگذارند.

دستور ایشان عملی شد و کاروانیان آهنگ مراجعت کردند، در همین هنگام به ناگاه منادی حضرت یوسف علیه السلام بانک برآورد که صاع (و یا به تعبیر دیگر پیمانۀ) ملک گم شده است (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) یعنی هر کس که آن را پیدا کرده و تحویل دهد یک بار شتر مجاناً به او می دهیم و من شخصا آن را ضمانت می کنم.

الحاصل: دستور داده شد که بار شتران کاروانیان را بگردند، و لکن از آنجا که طبق نقشه قبلی در بار شتر بن یامین قرار داده شده بود، در بار شتر او پیدا شد و لذا فرمان داد که او باید به جرم این کار در مصر بماند و...

- حال: برخی از فقهاء فرموده اند که از این آیه شریفه بدست می آید که دو تا حکم در روزگار سابق وجود داشته است و اکنون می توانیم وجود این دو حکم را در شریعت خودمان استصحاب

کنیم.

۱- یکی اینکه مال الجعالة تعیین نمی خواهد یعنی که در جعالة لازم نیست که عوض معلوم و معین باشد، بلکه علی رغم سایر معاوضات، بر عوض مجهول نیز جعالة منعقد می گردد، گرچه مشهور این است که مال الجعالة تعیین می خواهد و جاعل باید اعلام کند که هر کس فلان کار را برای من انجام داد... این مقدار مثلاً ۱۰۰۰ تومان به او می دهم.

اکنون نیز در شریعت اسلام همین حکم یعنی جواز جعالة بر عوض مجهول استصحاب می شود.

۲- یکی هم ضمانت است که در فقه بر دو نوع است:

ضمان ما وجب، یعنی ضمانت امری که بر عهده آمده و مستقرّ شده است.

ضمان ما لم یجب، یعنی ضمانت امری که مستقرّ نشده است و اشتغال ذمه ای حاصل نشده است.

یعنی هنوز امری تحقق پیدا نکرده و جوینده استحقاق مال الجعالة را پیدا نکرده، منادی ضامن آن می شود.

حال: از این دو قسم ضمان، قسم اول در اسلام تشریح شده است و لکن قسم دوم محلّ بحث است و لذا به برکت آیه مذکور می گوئیم چنین ضمانتی در شریعت زمان حضرت یوسف بوده است، اکنون نیز وجود دارد.

به عبارت دیگر:

از این آیه شریفه استفاده می شود که ضمان ما لم یجب در شرایع قبلی اشکالی نداشته است، و به برکت استصحاب می توان گفت که در شریعت خودمان نیز بلاشکال است.

\* پاسخ جناب شیخ از این استشهاد چیست؟

این است که: بله، ابتداء چنین به نظر می رسد که چنین احکامی در شرایع قبلی بوده است و ما می توانیم که آنها را استصحاب کنیم و لکن مطلب اینچنین نیست. چرا که:

اولاً: از کجا معلوم که حمل بعیر یعنی بار شتر در آن روزگار مجهول بوده است بلکه شاید یکی از مصطلحات آن زمان بوده که دلالت بر یک چیز معینی داشته است و کاملاً از لحاظ مقدار و جنس و وصف معلوم و مبین بوده است.

پس فرااصل ثبوت جعالة مجهول العوض در آن روزگار معلوم نشد تا که استصحاب کنیم چونکه در استصحاب، نیازمند به متیقن سابق هستیم.

ثانیاً: به فرض که حمل بعیر در آن روزگار مجهول المقدار بوده باشد و لکن از کجا که این سخن مؤذن و یا به تعبیر دیگر منادی حضرت یوسف از باب جعالة مصطلح که یک نوع معاوضه



است بوده باشد بلکه شاید یک نوع وعده صرف بوده است و این دو با هم تفاوت دارند، چنانکه در باب اجاره دو نوع اجاره داشتیم، یک اجاره عبدی و یک اجاره امری.

تفاوت جعالة مصطلح با مجرد وعده در چیست؟

در این است که: جعالة مصطلح از مقوله ایجاد و انشاء است و مجرد وعده از مقوله اخبار است.

\*شاهد مطلب مزبور چیست؟

این است که: اگر مراد از جعالة، در اینجا جعالة مصطلح می بود، علی القاعده باید که عوض آن نیز معلوم می بود و حال آنکه چنین نیست و لذا منظور جعالة مصطلح هم نیست پس: باز هم حکم شرعی در آن روزگار ثابت نشد تا که قابل استصحاب باشد.

ثالثاً: به فرض که مراد از جعالة در اینجا جعالة مصطلح باشد و لکن این کلام که عبارت باشد از (أَنَا زَعِيمٌ) کلام مؤذن حضرت یوسف است که فردی غیر معصوم است نمی تواند مثبت شریعت و حکم شرعی باشد، و نه کلام خود حضرت یوسف تا که حجّت باشد.

به عبارت دیگر: خدایتعالی این سخن را از قول منادی یوسف علیه السّلام نقل می کند بدین معنا که منادی آمد در میان غافله و چنین حرفهایی را زد.

\*اگر کسی بگوید که شاید این کلام را به اذن قبلی جناب یوسف بر زبان جاری کرده است و لذا بازگشت به قول معصوم داشته و حجّت است چه می گوئید؟

می گوئیم: این مجرد احتمال است و ثابت نمی باشد، چنانکه احتمال دارد که بدون اذن بوده باشد، و لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\*اگر مستشکل بگوید: گرچه اذن قبلی نبوده است و لکن شاید که سخن مزبور مورد امضای حضرت یوسف قرار گرفته باشد و لذا می تواند که از باب تقریر معصوم حجّت باشد چه می گوئید؟

می گوئیم: این نیز صرف احتمال است چنانکه احتمال دارد که مورد امضاء ایشان قرار نگرفته باشد. و لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس: به صرف فعل مؤذن بودن، شریعت قابل اثبات نیست، اذن و تقریر معصوم هم که اثبات نشد و لذا نمی توان گفت که در شریعت قبلی چنین چیزی بوده است.

رابعاً: هر یک از جعالة و ضمانت در مورد ماجرای حضرت یوسف و بنیامین و سخن منادی، صوری و ظاهری بوده است، نه

واقعی و حقیقی. چرا؟

زیرا: جعالة حقیقی این است که: خود جاعل و مالک از متعلق جعالة خبر ندارد یعنی که نمی داند مالش اعم از اینکه موتور باشد یا ماشین یا اسب و یا... کجاست و لذا ندا در می دهد تا

ص: ۶۴

عاملی پیدا شده و آن را بیابد و نزد او بیاورد در حالی که در این قصه خود حضرت یوسف از ماجرا خبر داشته است.

بنابراین: جعاله در اینجا صوری بوده و هدف اصلی، مشتبه ساختن امر بر برادران یوسف علیه السّلام بوده است.

به عبارت دیگر: جناب یوسف به دنبال تحصیل بهانه ای بود تا که بنیامین را نزد خودش نگهدارد و لذا به این وسیله متوسّل شد.

حال اگر چنین باشد چه مانعی دارد که برای رسیدن به مقصدی بزرگ از یک معامله فاسده استفاده شود.

پس: این مطلب دلیل نمی شود که این جعاله و ضمان کذائی حتما مشروعیت داشته تا اکنون نیز بقاء آن را استصحاب کنیم.

خامسا: در اینکه حمل بعیر یعنی بار شتر بر عهده چه کسی می آمد دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه بر عهده خود منادی باشد.

۲- اینکه بر عهده ملک باشد.

امّا: ظاهر آیه این است که: حمل بعیر بر عهده خود منادی بوده است و الا- می گفت که: و لمن جاء به حمل بعیر من مال الملك. و حال آنکه نگفته بلکه گفته انا زعیم.

در این مطلب نیز دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه مراد از ضمان، ضمان مصطلح باشد که التزام من الغیر باشد.

۲- اینکه ضمان به معنای لغوی باشد که مطلق التزام است اعّم از اینکه من نفسه باشد و یا من غیره.

الحاصل: شاید ضمانت در آیه مزبور به معنای لغوی کلمه بوده است و جمله دوّم تأکید کننده جمله اوّل باشد و لذا مفید حکم جدیدی نمی باشد تا گفته شود که در شرع ما نیز همین حکم ثابت است.

\* اگر سؤال بشود که فایده تأکید در اینجا چیست چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم برای دفع توهم است، چرا که ممکن است برای کسی این توهم پیش بیاید که باید بار گندم را از مال مالک بگیرد که در این صورت رسیدن به حمل بعیر دشوار است و برای کسی شوق پیدا کردن گمشده حاصل نیاید و لذا مؤذن گفت که خودم آن را به عهده می گیرم تا اینکه گرفتن آن از وی آسان باشد و انگیزه یافتن تحقق یابد.



خلاصه اینکه: امکان دارد که ما (أَنَا بِهِ زَعِيمٌ) را به حساب ما لم يجب نگذاریم بلکه آن را تأکید برای جمله اول بگیریم. یعنی مراد منادی از (لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٍ) این معنا باشد که هر کس این کار را انجام دهد. من یک بار شتر از جیب خودم به او می دهم و نه از کیسه ملک و سپس آن را با (أَنَا زَعِيمٌ) تأکید کرده است، نه اینکه (أَنَا زَعِيمٌ) ضمان ما لم يجب باشد و سخنی از ضمانت بدین معنا که کسی بدهکار است و شخص ثالثی می آید و ضمانت او را می کند، خیر، اینچنین نیست.

متن و منها: قوله تعالى -حکایه عن أحوال يحيى عليه السلام-: (وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ) (۱)

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج.

و فيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح و التخلص عما يترتب عليه، و لا دليل فيها على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الاخرى؛ فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار و ترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منهما.

و منها: قوله تعالى: (وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ... الآية) (۲)

دل على جواز بز اليمين على ضرب المستحق مائه بالضرب بالضغث.

و فيه: ما لا يخفى.

و منها: قوله تعالى: (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ... إلى آخر الآية) (۳)

استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحد. (۴)

و منها: قوله تعالى -حکایه عن شعيب عليه السلام-: (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُكْحِكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ

ص: ۶۶

۱- (۱). آل عمران: ۳۹. [۱]

۲- (۲). ص: ۴۴.

۳- (۳). المائدة: ۴۵. [۲]

۴- (۴). انظر الشرائع ۲۳۶: ۴.

هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرْنِي ثَمَانِي حَجَّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ (١)

و فيه أنّ حكم المسأله قد علم من العمومات و الخصوصات (٢) الواردة فيها، فلا ثمره في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه، فراجع و تأمل.

ترجمه

### ثمره سوم

و از جمله ثمرات مذکور، (مطلبی است مستند به) حکایتی از احوال حضرت یحیی علیه السلام در این سخن خدایتعالی که می فرماید: او سید (یعنی رهبر جامعه) و حضور (یعنی تارک لذات جنسی)، و پیامبری از صالحان و شایستگان است.

مستدل می گوید:

ظاهر این آیه شریفه، دلالت می کند بر مدح جناب یحیی به اینکه او فردی حضور یعنی اباء کننده از مباشرت با زنان بوده است.

پس: امکان دارد که در شریعت ما نیز تعفّف بر تزویج، ترجیح داده شود.

### پاسخ شیخ رهبه استشهدا فوق

شیخ می فرماید در این استشهدا اشکالی است و آن این است که:

این آیه شریفه، بخاطر مصالحتی که در تزویج وجود دارد و بخاطر تخلّص و رهائی از اموری که بر ترک تزویج مترتب است، دلالت بر این صفت (حضور بودن) ندارد، و هیچ دلیلی بر رجحان این صفت اباء از تزویج، بر صفت دیگر که همان مصالح اخرویّه مترتبه بر ازدواج باشد، در آن وجود ندارد. چرا؟

زیرا: مدح زید به اینکه او شخصی روزه دار و شب زنده دار است، دلالت ندارد بر رجحان دارنده او دو صفت بر شخصی که تارک این امور است در حالی که اشتغال به امر مهم تری دارد.

### ثمره چهارم

و از جمله ثمرات مذکوره (مطلبی است مستند به) این سخن خدایتعالی که خطاب به حضرت

١- (١). القصص: ٢٧. [١]

٢- (٢). راجع الوسائل ١: ١٥ و ٣٣، الباب ١ و ٢٢ من أبواب المهور، وغيرها من الأبواب.

ایوب علیه السلام که می فرماید:

یک دسته چوب صدتایی را بدست گرفته و با آن یکبار به همسرت بزن و قسم خویش را حث نکن.

مستدل می گوید: این آیه دلالت دارد بر جواز انجام قسم با زدن یک دسته صدتایی از چوب بر کسی که مستحق ۱۰۰ ضربه است.

یعنی: (در آن شریعت اینگونه قسم منعقد می شد و چنین حکمی داشت، استصحاب کرده می گوئیم اکنون نیز در شریعت ما چنین حکمی وجود دارد).

شیخنا(ره) می فرماید: در این استشهاد مطلبی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست و آن این است که: این قضیه ای است شخصی که مربوط به شخص ایوب است در واقعه مزبور، (و لذا کلیت ندارد تا که قابل استصحاب باشد).

### نمره پنجم

از جمله ثمرات مذکوره: (مطلبی است مستند به) این سخن خدایتعالی که می فرماید:

ما در کتاب تورات به اهل کتاب حکم کردیم که در مقام قصاص، نفس در برابر نفس و چشم در برابر چشم و گوش در برابر گوش... باشد.

استدلال شده است به آیه مزبور در مورد این حکم که: اگر شخصی که دارای دو چشم است، چشم یک انسان واحد العین را درآورد، (مجنی علیه می تواند دیه کامله بگیرد. چونکه چشم دارنده یک چشم مثل دو چشم ذو العین است).

و اگر قصاص را اختیار نماید می تواند تنها یک چشم جانی را درآورد.

نکته: چون فقه المسأله در شریعت ما روشن است، شیخ به پاسخ مسأله پرداخته است.

### نمره ششم

و از جمله ثمرات مذکور، (مطلبی است مستند به) حکایتی در این سخن خدایتعالی که می فرماید: شعیب علیه السلام گفت: من می خواهم یکی از این دو دخترم را به همسری تو درآورم به این شرط که ۸ سال برای من کار کنی و...

(نکته: در شرایع سابقه، صحیح بود که صداق و مهریه از اعیان باشد، کذلک از منافع هم که عمل یکی از آنهاست صحیح بود، اکنون شک می کنیم که آیا در شریعت ما نیز چنین است و یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء آن را).

مرحوم شیخنا(ره) می فرماید: حکم این مسأله هم از عمومات دانسته شده و هم از روایات



خاصه ای که در خصوص این مسأله (در باب نکاح) وارد شده است و لذا نیازی به استصحاب آن نمی باشد.

الحاصل: به عقیده مرحوم شیخ استصحاب احکام شرایع سابقه، ثمره عملی ندارد.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* غرض از (و منها: قوله تعالى: حكاية عن احوال يحيى (عليه السلام)... الخ) چیست؟ بیان یکی دیگر از ثمرات مذکوره در این مسأله یعنی قضیه حضرت يحيى على نبينا و اله الصلاه و السلام می باشد که خدایتعالی از احوال يحيى عليه السلام حکایت می کند که:

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ.  
(آل عمران، آیه ۳۹)

پس فرشتگان او را صدا زدند که خدا تو را به يحيى بشارت می دهد (کسی) که کلمه خدا (یعنی مسیح) را تصدیق می کند و رهبر خواهد بود و از هوس های سرکش برکنار، و پیامبری از صالحان است.

\* کیفیت استشهاد حضرت به این آیه شریفه چگونه است؟

این است که: خداوند در این آیه شریفه در مقام بشارت و اذن حضرت يحيى عليه السلام به جناب زکریای پیامبر برآمده و در مقام مدح جناب يحيى اوصافی را برای او ذکر می کند از جمله اینکه:

۱- او سید و رهبر جامعه خواهد بود.

۲- او حضور یعنی بسیار بسیار در حصار قرار دهنده نفس و تارک لذات جنسی و امر ازدواج می باشد.

۳- او پیامبری از صالحان و شایستگان می باشد.

الحاصل: محل شاهد در کلمه حضورا می باشد، چراکه این جماعت قائل اند به اینکه از این کلمه استفاده می شود که در شریعت يحيى عليه السلام حضور بودن و ترک تزویج و امتناع از مباشرت با زنان امری راجح و حسن بوده و بر امر تزویج و انتخاب عیال ترجیح داشته است.

حال ما نیز می توانیم همین رحجان و حسن بودن را استصحاب کرده بگوئیم که در شریعت ما نیز حضور بودن حسن و مستحب است.

\* غرض جناب شیخ از (انّ الايه لا تدلّ الا على حسن هذه الصفه... الخ) چیست؟

این است که: این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه این حضور بودن به نوبه خودش یک صفت خوبی است لکن بدین معنا که انسان نباید نسبت به اینگونه امور حریص و افراطی باشد، و الا این امور فی حدّ نفس مذموم و ناپسند نیستند.

به عبارت دیگر:

حسن و قبح حضور بودن مثل: حسن و قبح ضرب الیتیم بستگی به اعتبارات مختلفه دارد.

پس نمی توان گفت که حضور بودن برای هرکسی حسن است، بلکه چه بسا ممکن است که در برخی افراد جهت مقبّحه آن وجود داشته و یک امر مذمومی باشد.

\*بجز پاسخ جناب شیخ چه پاسخ هایی را می توان به برداشت مذکور از این آیه شریفه دارد؟

می توان گفت:

۱- سلّمنا که مراد از حضور بودن در این آیه همین امر ازدواج باشد، لکن این یک قضیه شخصیّه ای است که در رابطه با شخص حضرت یحیی بیان شده و حضور بودن روی ویژگی هایی که ایشان داشته است، از جمله اینکه از پیامبران تبلیغی و کثیر السفر بوده و مدام در حال جابجایی و هدایت مردم به سر می برده، متناسب با زندگی ایشان بوده است.

وقتی هم که قضیه شخصی شد و اختصاص به حضرت یحیی پیدا کرد، به دلیل تغییر موضوع ما نمی توانیم آن را استصحاب کنیم.

۲- سلّمنا که ترک تزویج فی حدّ نفسه یک حسن باشد، چرا که مصالحی از جمله کاستن از علقه های مادی و فارغ بودن از عقابی که در اثر کوتاهی نسبت به واجباتی که انسان متأهل نسبت به زن و فرزند گریبانگیرش می شود و...

شما می گوئید که حضور بودن رجحان دارد، سؤال ما از شما این است که از کجای این آیه شریفه استفاده می شود که حضور بودن نسبت به متزوّج بودن رجحان دارد؟

براساس: من تزوّج فقد احرز نصف دینه فلیتیق الله فی النّصف الاخر، امر ازدواج مصالح اقوای دینی و دنیوی دارد و بر ترک تزوّج برتری دارد.

پس: اصل رجحان مورد ادّعا در روزگار حضرت یحیی ثابت نشد تا که قابل استصحاب باشد و حال آنکه استصحاب نیاز به میقّن سابق دارد.

\*حاصل مطلب در (و منها: قوله تعالى (وَ خُذْ بِدِکْ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ...) چیست؟

بیان چهارمین ثمره از ثمرات مذکوره در مسأله مورد بحث است که قائلین به این ثمره آن را از آیه شریفه مزبور که خدایتعالی به حضرت ایوب خطاب کرده می فرماید:





یک دسته چوب صدتائی را به دست گرفته و با آن یکبار به همسرت بزن و قسم خویش را حث نکن.

توضیح مطلب اینکه: جناب ایوب پیامبر علیه السلام بخاطر جهاتی که مفسرین نیز در ذیل آیه بدان جهات اشاره کرده اند، قسم یاد کرده بود که همسرش را ۱۰۰ چوب بزند، خداوند فرمود: بخاطر اینکه قسم تو حث نشود، صد چوب نازک را به هم بسته و یک ضربه در یک مرتبه به او بزن تا که به قسمت عمل کرده باشی.

حال قائلین به این ثمره می گویند:

از این آیه شریفه برمی آید که در آن شریعت به این طریق قسم نعهد می شد و چنین حکمی داشت، و لذا اکنون نیز می توان استصحاب جاری کرد و گفت که در شریعت ما نیز حکم اینچنین است.

\*مراد مرحوم شیخ از (و فیه: ما لا یخفی...) چیست؟

این است که: در این رأی نیز اشکالی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست و آن اشکال این است که: این قضیه شخصی ای است که اختصاص به حضرت ایوب علیه السلام داشته و کلیت ندارد تا که قابل استصحاب باشد.

به عبارت دیگر: این حکم روی جریانات خاصی اتفاق افتاده و خداوند ترخما در این مورد خاص و به دلیل خائسی که جناب ایوب داشته چنین حکمی را صادر فرموده است و لذا از آنجا که خصائص التبی را نمی توان به حساب دیگران گذاشت موضوع حکم شخصی و فاقد کلیت است.

\*مراد از (و منها: قوله تعالی، حکایه عن شعیب (علیه السلام)... الخ) چیست؟

اشاره به پنجمین ثمره ای است که در رابطه با مسأله مورد بحث ذکر شده است. و آن حکمی است که مدعی هستند که از آیه شریفه: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ...) استفاده می شود و ما اکنون می توانیم آن را استصحاب کنیم و بگوئیم که اکنون نیز حکم در شریعت ما اینچنین است.

\*کیفیت استشهاد چگونه است؟

می گویند: از این آیه شریفه بدست می آید که اگر شخصی که دارای دو چشم است، چشم یک انسانی را که دارای یک چشم است درآورد، آن فرد مجنی علیه می تواند از جانی دیه کامل گرفته و یا که او را قصاص کند، منتها اگر قصاص را اختیار نماید می تواند تنها یک چشم جانی را درآورد و نه دو چشم او را.

اما اینکه آیا به جای چشم دیگر می تواند نصف دیه از او بگیرد یا نه؟ گفته اند:

اطلاق عموم آیه دلالت دارد بر اینکه خیر، چنین حقی را ندارد و الا آیه متعرض می شد و حال آنکه متعرض نشده است.

حال: حکم مزبور را استصحاب کرده می گوئیم در شریعت اسلام نیز حکم همین حکم است.

\* پاسخ جناب شیخ به ثمره مزبور چیست؟

این استکه:

اولاً: آیه شریفه از این حیث ساکت است و در مقام بیان نیست تا که ما بگوئیم: نصف دیه ثابت است یا نه؟ چرا که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

ثانیاً: به احتمال قوی مراد آیه شریفه این است که نفس در برابر نفس، گوش در برابر گوش، چشم در برابر چشم.

حاصل مطلب اینکه:

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم، یعنی که مماثل باید در برابر مماثل باشد و نه در برابر غیرمماثل.

به عبارت دیگر: چشم در برابر چشم قرار می گیرد و نه در برابر گوش، و یا گوش در برابر گوش قرار می گیرد و نه در برابر بینی.

بنابراین: این آیه ربطی به این ندارد که نصف دیه را در اینجا می توان گرفت یا نه؟

\* غرض از (و منها: قوله تعالى، حکایه عن شعيب (عليه السلام):... الخ) چیست؟

اشاره به یکی دیگر از ثمرات مذکوره پیرامون مسأله مورد بحث در اینجاست و لذا قائلین به این ثمره، آن را از آیه شریفه:

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ. (سوره قصص، آیه ۲۷)

شعيب گفت: من می خواهم یکی از این دو دخترم را به همسری تو در آورم به این شرط که ۸ سال برای من کار کنی و اگر آن را تا ۱۰ سال افزایش دهی، محبتی از ناحیه توست و...

\* کیفیت استشهاد حضرات به آیه مزبور چگونه است؟

گفته اند که از آیه مزبور اینگونه استفاده می شود که همانطور که در شرایع سابقه صحیح بوده است که صداق و مهریه از اعیان باشد، همانطور هم صحیح بوده است که از منافع باشد که عمل نیز یکی از منافع است.



اکنون شک داریم که آیا صدق قرار دادن منافع از جمله عمل در شریعت اسلام نیز جایز است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء چنین حکمی را.

\* پاسخ جناب شیخ به قائلین به این ثمره چیست؟

از آنجا که عمومات و اطلاعات آیات و روایات در باب نکاح مشروعیت این مسأله را در شریعت اسلام اثبات کرده است، نیازی به استصحاب آن نمی باشد.

الحاصل: به نظر جناب شیخ، استصحاب احکام شرایع سابقه ثمره عملی ندارد.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با استصحاب احکام شرایع پیشین چیست؟

این است که: استصحاب احکام شرایع پیشین را جایز نمی دانند و مدعی هستند که شبهه دیگری در اینجا وجود دارد که پاسخ هایی که توسط شیخ و دیگران بابت دفاع از جواز استصحاب و عدم تغییر موضوع داده شده است، آن شبهه را دفع نمی کند.

آن شبهه این است که: ممکن است عنوانی که در موضوع حکمی که در شریعت های پیشین به نحو قضیه حقیقیه اخذ کرده، بر افرادی که در عصر ما وجود دارند، منطبق نشود، مثل اینکه عنوان (بهود) یا عنان (نصاری) در موضوع حکم اخذ شده باشد، که اگرچه قضیه حقیقی است و نه خارجی و لکن عنوان موضوع آن قضیه بر غیر مصداق هایش منطبق می شود.

فی المثل: آیه شریفه (وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا...) سوره انعام آیه (۱۴۶) یک قضیه حقیقیه است.

امّا هرگاه که مسلمانان در بقای حکم آن بر خودشان شک کنند، استصحاب جاری نمی شود چنانکه اگر حکم برای فقراء ثابت شود، و بی نیازان در ثابت بودن آن حکم برای خودشان شک نمایند، با استصحاب، امکان اثبات آن حکم برای آنان وجود ندارد.

ممکن است اشکال بشود که: چگونه حکمی که برای عصاره انگور ثابت است، در صورتی که شک در ثبوت آن حکم برای عصاره کشمش بشود، استصحاب می شود؟ آیا این، جز سرایت دادن حکم از یک موضوع به موضوع دیگر است؟

پاسخ می دهیم که: میان آنچه که ما گفتیم و مورد نقض، تفاوت روشنی وجود دارد؛ چرا؟

زیرا هر کشمشی به حسب وجود خارجی، پیشینه انگور بودن دارد؛ وقتی که انگور در خارج خشک شود، عرف چیزی جز بقای انگور تغییر وضعیت یافته نمی بیند، و لذا قضیه متیقن و مشکوک در آن یکی است، و لذا استصحاب حکم می شود.

و اما هر یک از مسلمانان پیشینه یهودی بودن و یا نصرانی بودن در خارج نداشته اند که بعدا مسلمان شده باشند؛ اگر چنین بودند، در حق آنان همانند استصحاب حکم انگور برای کشمش، جاری می شد.

از آنچه گفتیم تفاوت میان استصحاب عدم نسخ در احکام این شریعت و احکام شریعت های پیشین آشکار می شود.

پنهان نماند که مجرد احتمال اخذ عنوانی که منطبق بر مسلمانان نباشد، در منع استصحاب کافی است؛ چرا که احراز وحدت دو قضیه لازم است، و دفع کننده ای برای احتمال در حکمی از احکام مشکوکی که نسخ شده اند، وجود ندارد؛ زیرا که ظاهر کتاب هائی که نسخ شده اند و میان آنها رواج دارند، قابل تمسک نیستند، با توجه به اینکه تحریف و تغییراتی وارد شده است و اصل تغییر نکرده آن در نزد آنها و ما وجود ندارد تا دانسته شود که حکم برای چه عنوان هائی ثابت است.

قرآن مجید نیز عنوان هائی که در احکام کلی آنها اخذ گردیده است را حکایت نکرده است:

چنانکه با تأمل در آنچه که ثمره نزع قرار داده شده آشکار می شود.

از آنچه گفتیم بدست می آید که استصحاب احکام شریعت های پیشین جاری نمی شود، علاوه بر آنکه شک در آن، از قبیل شک در مقتضی است، که دلیلی بر احراز آن وجود ندارد.

اگرچه ما قائل به جاری شدن استصحاب در شک در مقتضی شدیم، و لکن این اشکال بر شیخ وارد است که قائل به عدم جریان استصحاب، با شک در مقتضی هستند. (۱)

نکته: چنانکه در مباحث گذشت، شیخ فرموده که در استصحاب صورت شک در بقاء این احکام چه از نظر شک در مقتضی و چه از نظر شک در رافع بلا اشکال است و در جایی ندیدیم که قائل به عدم جریان استصحاب، با شک در مقتضی باشد.

## تلخیص المطالب

\*جناب شیخ موضوع بحث در تنبیه پنجم چیست؟

این است که: اگر کسی که صاحب شریعت لاحق است، در حکمی از آن شریعت سابقه شک کند آیا می تواند آن حکم را استصحاب کند یا نه؟

فی المثل: وقتی که در کتاب و سنت می خوانیم که مثلا در شریعت حضرت موسی فلان حکم

ص: ۷۴

بوده است.

اکنون شک داریم که آیا آن حکم اکنون هم بقاء دارد یا نه؟

آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء آن حکم را یا نه؟

\*جناب شیخ نظر حضرت تعالی در رابطه با این مسأله چیست؟

به نظر من استصحاب حکمی از احکام شرایع قبل به هنگام شک بلاشکال است. چرا که:

۱- مقتضی که لا تنقض الیقین بالشک باشد و شامل همه زمان ها و همه مکان ها می شود موجود است، چه استصحاب از باب عقل حجت باشد و چه از باب ظن.

۲- مانع نیز مفقود است، چونکه برخی هم موانعی را برای اجرای آن ذکر کرده اند و لکن این موارد مذکوره مانعیتی برای صلاحیت استصحاب ندارند.

از جمله این موانع این است که می گویند:

استصحاب حکمی که قبلاً برای جماعتی ثابت شده است، برای جماعتی که پس از آن جماعت بوجود آمده اند درست نیست، زیرا که موضوع دوتا است، چون آن جماعت قبلی غیر از این جماعت فعلی هستند، و حال آنکه استصحاب باید روی یک موضوع حرکت کند.

\*جناب شیخ پاسخ شما به این مسأله چیست؟

این است که:

اولاً: ما راجع به افراد و اشخاصی بحث می کنیم که به عنوان موضوع عوض نشده اند، چرا که بسیاری افراد بودند که معتقد به یکی از ادیان بودند، همان ها پس از ورود آیین پیامبر اسلام به او گرویدند.

به عبارت دیگر: مسلمانان صدر اسلام یا کسانی بودند که قبلاً یهودی یا نصرانی و یا مدرک هر دو شریعت قبلی بوده اند و پس از آن مسلمان شده بودند.

حال: اگر چنین کسانی نسبت به فلان حکم در آن شریعت قبلی شک کنند که بله، قبلاً فلان حکم را داشتم آیا اکنون هم چنین حکمی را داریم یا نه؟ می توانند استصحاب کنند که بله حالا هم داریم.

پس در اینجا نمی شود گفت که آدم های معتقد به شرایع قبلی همه رفتند، و بعداً آدم های دیگری آمدند و شریعت اسلام را پذیرفتند. و لذا این یک توهم است.

ثانیا: اینکه شما گفتید چگونه حکم مربوط به جمعیتی را به جمعیت دیگر می برید در حالیکه موضوع عوض شده است، باید بدانید که عوض شدن جمعیت موضوع را عوض نمی کند.

ص: ۷۵

به عبارت دیگر: حکمی که حضرات موسی و عیسی علیهما السلام می آوردند، مثل یک قضیه شخصی نبوده است و یا اینکه برای اشخاص بالخصوصی نمی آوردند. بلکه احکام الهی بصورت قضایای حقیقیه بوده است که حکم روی طبیعت کلیه می رفته است و نه بصورت قضیه خارجیّه.

به عبارت دیگر: موضوع حکم، گاهی طبیعت کلیه بوده است مثل اینکه گفته شود که البالغ العاقل يجب علی الصلوه.

این حکم بر هر بالغ عاقلی که در هر عصر و زمانی وجود داشته باشد صدق می کند، چرا که ملاک و معیار در اینجا، البالغ العاقل است که دربرگیرنده افراد در هر زمان و یا در هر مکانی است.

مضافاً بر اینکه: اگر هم برخی از احکام الهی بصورت خارجیّه باشند، اعم از قضایای محققه و مقدره هستند، یعنی که شارع مقدّس در آن نظر به همه افراد دارد چه آنها که موجودند و چه آنها که بعداً موجود می شوند الی یوم القیامه.

پس: احکام الهی را یا باید از قضایای حقیقیه بگیری که حکم روی طبیعت کلیه می رود و یا از قضایای خارجیّه بگیری، لکن به نحوی که شامل افراد موجود و مقدر هر دو می شود.

پس: بیان شما در عوض شدن موضوع، عوض کننده موضوع حکم خدا نیست.

\*امّا جناب صاحب فصول در تائید مدّعایش شاهد مثالی آورده مبنی بر اینکه سرایت دادن حکم جمعیتی به جمعیت دیگر بوسیله استصحاب ممکن نیست، چونکه در شریعت خودمان نیز وقتی که بخواهیم که حکم حاضرین فی المجلس را به غایبین سرایت دهیم با شرکت تکلیف و ضرورت سرایت می دهیم و نه با استصحاب، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم که این مؤید صحیح نیست، چونکه اصلاً اینجا جای استصحاب نیست بلکه استصحاب مربوط به ابقاء ما کان است یعنی چیزی که در گذشته بوده است ولی در زمان لاحق نسبت به بود و نبودن آن شک داریم.

امّا: حاضرین و غائبین در زمان واحد هستند و دیگر سابق و لاحق ندارند و از ضروریات دین است که همه مردم در حکم خدا شریک اند چه حاضر و چه غایب.

به عبارت دیگر: این ضرورت است که شرکت تکلیف را ایجاب کرده، چونکه در یک زمان ۲ شریعت نیست.

به عبارت دیگر: ما شکی بر بقاء تکلیف و تکالیف شرعیه در قرون بعدی پس از صدور اسلام نداریم، چرا که شریعت محمّدی صلی الله علیه و آله مستمرّ الی یوم القیامه، و لذا در بقای احکام این شریعت در قرون بعدی شکی وجود ندارد تا محلّ و مجرای استصحاب باشد.



أما على تقدير الشك، یعنی به فرض اگر کسی شک بکند تکلیف او چیست؟

به او می گوئیم. باید که استصحاب جاری کند که بله آن احکام مربوط به ما نیز هست.

\*جناب شیخ از جمله مواعی که در اجرای استصحاب نسبت به احکام شرایع قبلی مطرح شده است این است که شریعت اسلام ناسخ شرایع قبلی است، یعنی که احکام شرایع قبلی در این شریعت وجود ندارد و لذا جائی برای شک و اجرای استصحاب باقی نمی ماند، چه می فرمائید؟

بله، و لکن در اینکه این شریعت ناسخ است، سه احتمال وجود دارد و لذا باید دید که مراد گوینده این حرف چیست؟

۱- اگر مراد از هذه الشریعه ناسخه این باشد که شریعت جدید آمده است و تمام احکام شریعت قبلی را برگردانده و احکامش برخلاف شریعت قبلی است، سخنی است که احدی به آن قائل نیست، چرا که آیات بسیاری در این شریعت وجود دارد که احکام شریعت قبلی را امضاء کرده است، چنانکه در (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... الخ)، و یا رهن و اجراه و... این چنین است.

۲- اگر مراد از هذه الشریعه ناسخه این باشد که قسمت هایی از احکام شریعت سابقه برگردانده شده و نه همه احکام آن می گوئیم که این مطلب برای ما تولید علم اجمالی می کند، یعنی اجمالا می دانیم قسمتی از احکامی که حضرت موسی آورده بود نسخ شده است و نه همه آن، و این علم اجمالی مانع از جریان استصحاب می شود. چرا؟

بخاطر اینکه می دانیم برخی از احکام آن نسخ شده است و لذا جرأت نمی کنیم که در هیچ یک از احکامش استصحاب جاری کنیم.

\*در تبیین مطالب مثال بزنید.

فی المثل: در جائی دو ظرف از مایع حلال وجود دارد، بعدا یک قطره خون در یکی از این دو ظرف می افتد.

ما اجمالا علم پیدا می کنیم که یکی از این دو ظرف نجس شده است و لکن تفصیلا نمی دانیم که کدامیک از آن دو ظرف نجس شده است و لذا در هیچ یک از این دو ظرف نمی توان استصحاب جاری نمود.

به عبارت دیگر: اگر مرادتان این باشد که علم اجمالی که می آید، اصل می رود و پای احتیاط به وسط می آید. حال: ما نسبت به احکام شرایع قبلی علم اجمالی پیدا کرده ایم که برخی از آنها نسخ شده است و لکن چون تفصیلا نمی دانیم که کدامیک از احکام اند، نمی توانیم استصحاب جاری کنیم. به شما می گوئیم:

علم اجمالی ما در اینجا منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، و لذا در قسمتی که بدان علم تفصیلی داریم، به علم خود عمل می کنیم و نسبت به آن قسمتی که شک ما بدوی است، اقدام به اجرای اصل می کنیم. فی المثل:

در انائین مشتبهین که علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء نجس شده است و لکن تفصیلا نمی دانیم که کدامیک از آن دو اناء است، در صورتی که ۲ نفر عادل شهادت بدهند که مثلا این یکی ظرف است که نجس شده است، علم اجمالی ما منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به آن ظرفی که به نجس شدن آن شهادت داده اند و به یک شک بدوی نسبت به آن یکی ظرف. که در آن استصحاب جاری می کنیم.

به عبارت دیگر:

آن قسمت از احکام شریعت قبلی که نسخ شده است، بواسطه آیات کریمه و روایات شریفه بیان شده است و لذا در رابطه با آنها به علم خود عمل می کنیم و اما نسبت به آن قسمتی که مشکوک به شک بدوی است، استصحاب جاری می کنیم.

بنابراین وقتی ما اجمالا می دانیم که برخی از احکام شرایع قبلی نسخ شده است و قسمتی از آن نسخ نشده است، علم اجمالی ما منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. چرا؟

زیرا آن قسمتی که نسخ شده است، بواسطه آیات و روایات برای ما بیان شده است و لذا در رابطه با آن احکام به علم خود عمل می کنیم.

اما نسبت به آن مقدار از احکام که مشکوک به شک بدوی هستند، استصحاب جاری می کنیم.

\*جناب شیخ اگر صاحب فصول به شما اعتراض کرده بگوید، علم اجمالی به این آسانی منحل نمی شود چرا که معلوم بالاجمال ما بیش از این مقداری است که ادله اربعه آن را برای ما معلوم می کند. چه؟

\*به عبارت دیگر با اینکه ادله اربعه مقداری از موارد نسخ را تعیین می کنند و لکن باز هم علم اجمالی ما منحل نمی شود، چونکه باز هم علم اجمالی داریم که مقداری از آن احکام، مشکوک مانده است و لذا باز هم دست به احتیاط می زنیم.

\*پس علم اجمالی ما کاملا منحل نشده است، چه پاسخ می دهید؟

به ایشان می گوئیم اینگونه نیست که شما می فرمایید چونکه:

اولا: معلوم نیست که آنچه نسخ نشده است بیشتر از این مقداری باشد که ادله برای ما تعیین کرده است بلکه باید قبول کرد که پس تفحص و دستیابی ما مثلا به صد مورد از موارد احکام، وجدانا علم اجمالی از میان رفته و شک ما نسبت به مازاد بر آن، مجرد شک است و لذا مانعی از

جریان استصحاب وجود ندارد.

ثانیا: سلمنا که معلوم بالاجمال ما بیش از این مقداری باشد که ادله برای ما تعیین کرده اند، مثلا فرض کنید که ادله ما نسخ ۴۰۰ مورد از ۱۰۰۰ حکمی را که فی المثل در شریعت عیسی وجود داشت را بیان و تعیین کرده باشد آیا این علم اجمالی مورد ادعای شما در اینجا از آن علم اجمالی هائی است که موجب احتیاط می شود؟

باید گفت که خیر، چونکه اگر شبهه غیر محصوره باشد علم اجمالی بلا تأثیر است و در صورتی که شبهه محصوره باشد، در مواردی مانع از جریان استصحاب نیست، از جمله:

آنجا که دو اناء وجود دارد که یکی خمر است و یکی خلّ، و ما اجمالا می دانیم که قطره خونی در یکی از این دو اناء افتاده است و لکن تفصیلا نمی دانیم که در کدامیک از آن دو اناء افتاده است.

علم اجمالی ما در اینجا بلا تأثیر است، چرا که یکی از آن دو ظرف یعنی خمر خود به خود از محلّ بحث خارج است، چرا که نجس است و وظیفه ما اجتناب از آن، چه قطره خون به آن اصابت کرده باشد یا نه.

در اینجا باقی می ماند آن یکی ظرف که خلّ است که دیگر علم اجمالی در آن معنا ندارد و لذا شک ما نسبت به آن شک بدوی و یا به تعبیر دیگر صرف الشک است که محل اجرای اصل است و لذا اصل طهارت در آن جاری می کنیم.

حال: در ما نحن فیه نیز احکامی که شرع مبین با ادله اربعه برای ما تعیین فرموده اعم از اینکه در شرح لمعه باشد یا مکاسب یا جواهر، احکامی لازم الاجراء هستند، چه این احکام ناسخ شرایع قبلی باشند یا نه، چه مقداری از آنها ناسخ باشد و مقدار دیگری از آن ناسخ نباشند، احکامی لازم الاجراء هستند، چنانکه در انائین گفتیم آنکه نجاستش معلوم است لازم الاجتناب است، چه قطره خون به آن اصابت کرده باشد یا نه.

بنابراین: احکامی که توسط دین مبین آورده شد، از محیط علم اجمالی کنار زده لازم الاجراء می دانیم و لذا جائی برای جریان اصلی باقی نمی ماند.

باقی می ماند آن عده احکامی که در رابطه با آنها شک داریم که آیا در شریعت قبل بوده اند یا نه؟ نسخ شده اند یا نه؟

این باقی مانده احکام، مشکوک فیه به شک بدوی هستند و لذا جائی برای ورود علم اجمالی در اینجا نیست و لذا نسبت به این موارد استصحاب جاری می کنیم.

۳- و اما احتمال سوم این است که: ناسخه لشرایع السابقه، به این معنا باشد که ما در این

شریعت حکم همه چیز را بیان کرده ایم اعم از اینکه این احکام موافق با احکام شرایع قبلی باشد یا نه، چنانکه رسول الله صلی الله علیه و آله در حجه الوداع فرمودند که همه چیز را گفتم، و لذا می گوئیم که جناب فصول اگر مراد شما این است که ما باید تمام احکام را به این عنوان امثال بکنیم که حکم همه چیز در این شریعت مقدسه بیان شده است که دیگر استصحاب احکام شرایع دیگر معنا ندارد.

الحاصل: به نظر ما در صورت شک در بقاء احکام شرایع سابقه، چه از نظر شک در مقتضی باشد و چه از نظر شک در رافع، استصحاب آنها بلامانع است، چونکه شک در بقاء احکام شرایع سابقه از قبیل شک در رافع است و رفع همان نسخ است.

\*مرحوم قمی چه مانعی را در رابطه با استصحاب مزبور مطرح کرده است؟

می فرماید: اگر حسن و قبح افعال ذاتی می بود می شد که احکام شرایع قبلی را استصحاب کرد، لکن حسن و قبح افعال همه جا ذاتی نیست بلکه در برخی از موارد مثل ضرب الیتیم مثلاً یختلف بالوجوه و الاعتبار.

به عبارت دیگر: از منتهی مختلف و یا حتی امکانه مختلف می تواند موجب اختلاف حسن و قبح افعال شود و یک فعل که در یک زمان معنون به عنوان حسنی بوده و وجوب داشته در این زمان معنون به عنوان قبیحی شده باشد و دیگر وجوبی نداشته باشد و یا بالعکس، و این مانعی از موانع جریان استصحاب است و لذا در همه جا نمی توان احکام سابقه را استصحاب نمود.

\*جناب شیخ پاسخ شما به این بیان صاحب قوانین چیست؟

از ایشان می پرسیم اینکه می فرمائید اگر حسن و قبح افعال ذاتی بود می شد که استصحاب جاری نمود، مراد از این ذاتی چیست؟

آیا مرادتان از این ذاتی علت تامه است یا مقتضی؟

اگر مراد شما از ذاتی علت تامه باشد مثل علیت ظلم بر قبیح و یا علیت احسان بر حسن، و افعال همه اش علت تامه می بود بر حسن و قبح، دیگر شکی در بقاء پیش نمی آمد تا که نیازی باشد به استصحاب.

به عبارت دیگر جناب قمی، علت تامه بودن که شرط استصحاب نیست بلکه مانع استصحاب است، چونکه شکی در اینصورت رخ نمی دهد تا که مجرای استصحاب واقع شود.

فی المثل: وقتی ظلم علت تامه از برای قبیح و تمام الموضوع برای این حکم است، خوب این حکم هم برای آن قطعی خواهد بود و لذا شکی در آن رخ نمی دهد که نیاز به استصحاب پیدا شود چونکه علت لا ینفک از معلول است.

و اگر مرادتان از ذاتی بودن حسن و قبح در افعال به معنای اقتضائی باشد به شما می گوئیم تفاوتی میان یقتضی و یعتبر وجود ندارد. یعنی:

افعالی که حسن و قبحشان اقتضائی است، گاهی حسن هستند و گاهی قبیح اند.

بنابراین از جناب قمی می پرسیم جناب قمی مگر خود شما حسن و قبح افعال را از سنخ یختلف بالوجوه و الاعتبار نمی دانید؟ می فرماید چرا یختلف بالاعتبار و الوجوه می دانم.

از ایشان می پرسیم با اینکه شما یختلفی هستید مگر در شریعت اسلام احکام را استصحاب نمی کنید؟ می فرماید که چرا استصحاب می کنم.

پس جناب قمی اجرای استصحاب در احکام شرایع قبلی هم مشکلی ندارد چه یختلفی باشد و چه اقتضائی. فی المثل:

در زمان حضرت موسی فلان عمل واجب بود، چرا که در آن زمان اقتضای حسن داشت و لکن معلوم نیست که در این زمان اقتضای حسن داشته باشد.

و یا فلان عمل در زمان موسی علیه السلام اقتضایی داشته و لکن اکنون در زمان ما دیگر چنان اقتضایی را ندارد.

بنابراین: حسن و قبح اشیاء چه اقتضائی باشد و چه اعتباری در استحکام آنها تفاوتی وجود ندارد و یکنواخت می باشند.

\* یعنی چه؟

یعنی:

۱- همانطور که اگر ما یختلف را در نظر گرفته می گوئیم: فلان فعل به اعتبار اینکه در زمان موسی علیه السلام بوده حسن بوده و به اعتبار اینکه در زمان ماست قبیح است.

۲- همانطور هم اگر یقتضی را لحاظ کنیم می توانیم بگوئیم: فلان فعل در زمان حضرت موسی اقتضای حسن داشته و لکن اکنون چنین اقتضائی ندارد.

پس: تفصیل و فرق گذاری شما صاحب قوانین جائی ندارد و در نتیجه یؤثر المقتضی اثره فیجری الاستصحاب فی الاحکام الشریعه السابقه.

\* جناب شیخ ثمره عملیه جریان استصحاب در احکام شریعت سابقه در کجا ظاهر می شود؟

۱- یکی از ثمرات از نظر مشهور متقدمین این است که: در شرایع قبلی هر امری که از طرف مولا می آمد، امر تعبّدی بود (یعنی که امتثال این اوامر قصد قربت لازم داشت) و نه توصلی الا ما خرج بالدلیل.



حال سؤال این است که: در شریعت ما چطور آیا هر چیزی که مورد امر شارع واقع شده است تعبّدی است یا نه؟

ظاهر آیه شریفه (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) این است که: بله، یعنی باید که ظاهر آن را حمل بر تعبّدی نمود. زیرا وقتی که شک می کنیم که آیا امر در شرایع قبلی تعبّدی بوده است یا نه؟

استصحاب می کنیم تعبّدی بودن آن را.

پس در اسلام نیز اگر شک کنیم در تعبّدی بودن او امر الهی، استصحاب می کنیم تعبّدی بودن را.

و لذا بحث در جرگه فقه واقع می شود و نه اصول چونکه مطالب استصحاب می شود.

۲- در شرایع قبلی عبادت ها علاوه بر قصد قربت یعنی امتثالاً- لامر الله، قصد اخلاص یعنی خالصا لوجه الله و بدون هرگونه ریائی را نیز لازم دارد.

حال اگر شک بشود که آیا عبادات در شریعت ما نیز علاوه بر قصد قربت، قصد اخلاص نیز لازم دارد یا نه؟ استصحاب می کنیم لزوم اخلاص را علاوه بر قصد قربت.

\*از کجا ما بفهمیم که این دو حکم در شرایع قبلی بوده است تا که ما نیز به هنگام شک نسبت به زمان خودمان در آنها استصحاب جاری کنیم؟

از آنجا که قرآن از حالات امم سابقه خبر داده و فرموده است که: ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) یعنی که تمام امرها عبادی، تعبّدی و نیازمند به قصد قربت بوده باید از روی اخلاص باشد.

\*جناب شیخ نظر جنابعالی راجع به معنای آیه چیست؟

۱- باید معلوم شود که معنای عبادت در آیه شریفه، همان عبادت در اصطلاح فقهاست که در مقابل معاملات است، یا که عبودیت در مقابل ربوبیت است.

۲- اینکه آیا معنای مخلصین این است که افراد باید اعمالشان خالص از ریا باشد یا اینکه به معنای موحدین و کسانی است که عملشان خالی از شرک است؟

۳- آیا دین به معنای قصد است که باید خالی از ریا باشد یا که دین به معنای اعتقاد است؟

\*و اما به نظر ما:

۱- عبادت یعنی عبودیت و بندگی در مقابل ربوبیت.

۲- اخلاص هم یعنی موحد بودن در مقابل مشرک بودن.

۳-دین هم به معنای اعتقاد است.

ص:۸۲



پس: آیه امر می کند به توحید، بدین معنا که مأموریتی نداشته باشید جز اینکه عبد خدا باشید آن هم عبد موحد و معتقد به وحدانیت حق تعالی.

بنابراین آیه شریفه مربوط به توحید است و ربطی به آن مسأله ای که این حضرات مطرح کرده اند ندارد.

\*و اما اگر ما در این سه کلمه گفتار مشهور را پذیرفته بگوئیم مراد از عبادت همان نماز و روزه و اعمالی است که نیاز به قصد قربت دارند، مخلصین را هم عمل خالی از ریا بدانیم، دین را هم به معنای قصد بگیریم یعنی که در نیت هم قصد قربت لازم است هم قصد اخلاص. لکن باید دید که این حصری که مشهور در اینجا قائل شدند مربوط به کجاست، آیا حصر مربوط به قید است یا مربوط به مقتید؟

به عبارت دیگر: آیا حصر مربوط به لیعبدون است یا که مربوط به مخلصین...؟

اگر این حصر مربوط باشد به مقتید یعنی لیعبدون، بلکه این آیه (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُونَ)، رساننده آن دو حکم در امم سابقه است یعنی:

۱- هر چه امر داشت، تعبدی بود و نیازمند به قصد قربت و لذا امر توصلی نداشت.

۲- علاوه بر اینکه تمام اعمال عبادت بوده و قصد قربت لازم دارد، اخلاص هم می خواهد.

اما: از نظر اهل ادب هر گاه که در کلام قیدی باشد، چه امر باشد چه نهی و چه استفهام متوجه به آن قید می شود، بنابراین:

حصر، در ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین، مربوط به قید لیعبدوا الله یعنی مخلصین می باشد.

پس: ما یکی از دو ثمره ای که ذکر شده است را قبول کرده می گوئیم که بلکه عبادت قصد اخلاص می خواهد، لکن اینکه تمام امرها عبادی باشد و هیچ امر توصلی وجود نداشته باشد، برای ما غیر قابل قبول است، چرا؟

زیرا اگر این حصر مربوط به قید باشد و نه به مقتید، معنای آیه این می شود که:

مأموریتی نداشتند مگر اینکه در عبادت اخلاص داشته باشند، و لذا:

در اینصورت کاری نداریم به اینکه همه امرها عبادی بوده یا نصف امرها عبادی بوده و نصف دیگرش توصلی.

از همه این مطالب که بگذریم و قبول کنیم که بلکه، آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه این دو حکم یعنی قصد قربت و قصد اخلاص در شریعت قبلی بوده است. لکن از آنجا که در ذیل آیه فرموده

است که (وَذَلِكُمْ دِينُ الْقَيِّمَةِ)، یعنی که این احکام، دستوراتی ثابت و غیر قابل نسخ اند، دیگر شک کردن در مورد آن دو حکم معنا ندارد تا که نیازی به استصحاب آن دو حکم باشد.

\*جناب شیخ دوّمین ثمره ای که بر این مبحث مترتب می شود در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با راه چاره ای است که حضرت یوسف علیه السّلام در نگه داشتن بنیامین در مصر در اندیشید و حاصل آن این استکه:

۱- به هنگام مراجعت برادرانش، ظرف و یا پیمانه پادشاه را در بار شتر بنیامین قرار دادند.

۲- به هنگام حرکت کاروان، منادی حضرت یوسف، بانک برآورد که صاع یعنی پیمانه ملک گم شده است، هرکسی آن را پیدا کرده و تحویل دهد یک بار شتر مجّانا به او می دهیم. و من شخصا آن را ضمانت می کنم.

۳- بار شتران را گشتند و ظرف را در بار شتر بن یامین یافتند.

۴- فرمان داد که بن یامین باید به جرم این کار در مصر بماند.

حال: برخی از فقها فرموده اند که از این آیه شریفه بدست می آید که دو تا حکم در روزگار سابق وجود داشته است، و اکنون می توانیم که وجود آن دو حکم را در شریعت خودمان استصحاب کنیم.

۱- یکی اینکه مال الجعالة تعیین نمی خواهد گرچه مشهور این استکه: مال الجعالة تعیین می خواهد و جاعل باید اعلام کند که هرکسی فلان کار را برای من انجام داد، فلان مقدار مثلا صد هزار تومان به او می دهم.

اما از این آیه شریفه که می فرماید: وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ... برمی آید که تعیین مال الجعالة لازم نیست، چرا که معلوم نکرده است که بار شتر چه چیزی است و چه مقدار می باشد.

اکنون نیز در شریعت اسلام همین حکم یعنی جواز جعالة بر عوض مجهول را استصحاب می کنیم.

۲- دیگر اینکه قبل از پیدا شدن صاع، منادی ندی می دهد که من ضامن پرداخت مال الجعالة یعنی آن یک بار شتر هستم.

یعنی ضمانت امری را می کند که هنوز مستقر نشده و اشتغال ذمه ای حاصل نگردیده است که از آن تعبیر به ضمان مالیم یجب، می شود.

به عبارت دیگر: از این آیه برمی آید که در شرایع قبلی ضمانت مالیم یجب اشکالی نداشته است، در حالی که در اسلام ضمانت ما واجب تشریح شده است.

شک می کنیم که آیا ضمانت مالیم یجب نیز در شریعت اسلام هم وجود دارد یا نه؟



به برکت استصحاب می توان گفت که بله در شریعت خودمان نیز وجود داشته و بلاشکال است.

\*جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به استشهاد فوق چیست؟

این استکه:بله در ابتدا چنین به نظر می رسد که احکامی از این دست وجود داشته است و ما اکنون می توانیم آنها را استصحاب کنیم و لکن اینچنین نیست.چراکه:

اولاً:نمی توان ادعا کرد که از آیه مزبور می توان استفاده کرد که تعیین مال الجعالة لازم نیست، چرا که شاید حمل بعیر یکی از مصطلحات آن زمان بوده و بار شتر دلالت بر یک چیز معینی می کرده است.چنانکه اکنون نیز یک بار گندم با مقدار مشخص در بسیاری از جاها مصطلح است و شاید از قرائن معلوم بوده است که جنس این بار شتر چه باید باشد.

پس:این آیه شریفه نصّ در مطلب شما نمی باشد یعنی دلالت بر عدم تعیین مال الجعالة به لحاظ کمّ و کیف ندارد.

ثانیاً:شاید که این جعالة نبوده است،بلکه یک وعده بوده باشد که اگر چنین باشد این دو با هم فرق دارند،چنانکه در باب اجاره،دو نوع اجاره داشتیم اجاره عیدی و اجاره امری.

خوب در باب جعالة نیز یک جعالة اصطلاحی داریم که پس از تحقق مطلب،اجرت داده می شود.

و اما یک جعالة هم بصورت وعده اعلام می شود و مثل جعالة اصطلاحی تعیین لازم ندارد.

از این امور که بگذریم خدایتعالی این مطلب را از قول منادی حضرت یوسف علیه السّلام نقل می کند بدین معنا که منادی میان غافله آمد و این وعده را داد یعنی که شاید این مطلب به نظر خود منادی آمده است که اینگونه و بدون تعیین بگوید (جِئْتُ بِعَيْرٍ) که در این صورت قول او فاقد حجّیت است،چرا؟

زیرا این قول معصوم است که حجّت است و نه قول منادی غیرمعصوم و لذا نمی تواند اثبات کند که در شرایع قبل مال الجعالة بدون تعیین بوده است.

از همه این مطالب که بگذریم با مطلب مورد بحث ثابت نمی شود که در شریعت قبل چنین حکم هائی بوده است بلکه این طرح و نقشه ای بوده است برای نگه داشتن بن یامین در مصر و لذا این دلیل نمی شود که حیلۀ مزبور مشروعیتی داشته باشد برای دیگران.

\*جناب شیخ دیگر ثمره از ثمرات مذکوره در این مسأله چیست؟

قضیه حضرت یحیی علی نبینا و اله الصلوه و السلام است که خدایتعالی از احوال او حکایت کرده می فرماید: وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصّٰلِحِيْنَ...

خلاصه خدایتعالی در مقام مدح جناب یحیی اوصافی را برای او ذکر می کند از جمله اینکه:



۱- او سید و رهبر جامعه خواهد بود.

۲- او حضور یعنی تارک لذات جنسی و امر ازدواج می باشد.

۳- او پیامبری از صالحان می باشد.

الحاصل: محل شاهد در کلمه (حضور) است چرا که این جماعت قائل اند به اینکه از کلمه حضور استفاده می شود که حضور بودن در شریعت یحیی امری راجح و بر امر تزویج ترجیح داشته است.

ما نیز می توانیم این رجحان و حسن بودن را استصحاب کرده بگوئیم که در شریعت ما نیز حضور بودن حسن و مستحب است.

\* پاسخ جناب عالی به این استشهاد چیست؟

این استکه: حسن و قبح حضور بودن مثل حسن و قبح ضرب الیتیم بستگی به اعتبارات مختلفه دارد و لذا نمی توان گفت که حضور بودن برای هر کسی حسن، بلکه چه بسا ممکن است که در برخی افراد جهت مقبّحه آن وجود داشته باشد.

پس: حسن و قبح حضور بودن مثل حسن و قبح ضرب الیتیم بستگی به اعتبارات مختلف دارد.

\* چهارمین ثمره از ثمرات مذکوره در مسأله مورد بحث چیست؟

این استکه: برخی قائل اند به اینکه خدایتعالی در آیه شریفه (وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاُضْرِبْ بِهِ...) خطاب به حضرت ایوب می فرماید:

یک دسته چوب ۱۰۰ تایی را به دست گرفته و با آن یک بار به همسرت بزن و قسم خویش را حث نکن.

توضیح ذلک اینکه: حضرت ایوب به جهاتی قسم یاد کرده بود که ۱۰۰ ضربه با چوب به همسرش بزند.

خدایتعالی فرمود: بخاطر اینکه قسمت حث نشود، صد چوب نازک را به هم ببند و یک ضربه در یک مرتبه به او بزن تا که به قسمت عمل کرده باشی.

قائلین به این ثمره می گویند از این آیه به دست می آید که اگر کسی قسم خورد که ۱۰۰ ضربه چوب به کسی بزند، می شود که ۱۰۰ تا چوب را به هم ببندد و یک ضربه به او بزند تا به قسمش عمل کرده باشد و لذا آیه دلالت دارد بر اینکه در آن شریعت قسم به این طریق منعقد می شده است.

پس اکنون نیز می توان استصحاب جاری کرد و گفت که در شریعت ما نیز حکم این چنین است.

\*جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با رأی مزبور چیست؟

قبول چنین امری مشکل است چرا که می شود گفت که این ماجرا ممکن است روی جریان خاصی اتفاق افتاده است و خدایتعالی در یک مورد خاصی مثل حضرت ایوب که دارای خصائص ویژه ای بوده ترخما این حکم را صادر فرموده است.

پس: از آنجا که خصائص النبی را نمی توان به حساب دیگران گذاشت، موضوع حکم شخصی بوده و فاقد کلیت است.

و هکذا ثمرات دیگر و پاسخ هائی که شیخ به آنها داده است که باید به شرح مراجعه کرد.

متن قد عرفت أنّ معنی عدم نقض یقین و المضیّ علیه، هو ترتیب آثار یقین السابق الثّابته بواسطته للمتیقّن، و وجوب ترتیب تلك الآثار من جانب الشّارع لا یعقل إلاّ فی الآثار الشّرعیّه المجمعوله من الشّارع لذلك الشیء؛ لأنّها القابله للجعل دون غیرها من الآثار العقلیه و العادیّه.

فالمعقول من حکم الشّارع بحیاه زید و إیجابہ ترتیب آثار الحیاه فی زمان الشّکّ، هو حکمه بحرمة تزویج زوجته و التصرّف فی ماله، لا- حکمه بنموّه و نبات لحيته؛ لأنّ هذه غیر قابله لجعل الشّارع. نعم، لو وقع نفس النموّ و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غیره من التنزیلات الشّرعیّه أفاد ذلك جعل آثارهما الشّرعیّه دون العقلیه و العادیّه، لكنّ المفروض ورود الحیاه موردا للاستصحاب.

و الحاصل: أنّ تنزیل الشّارع المشکوک منزله المتیقّن- کسائر التنزیلات- إنّما یفید ترتیب الأحکام و الآثار الشّرعیّه المحموله علی المتیقّن السابق، فلا دلالة فیها (1) علی جعل غیرها من الآثار العقلیه و العادیّه؛ لعدم قابلیتها للجعل، و لا علی جعل الآثار الشّرعیّه المترتبه علی تلك الآثار؛ لأنّها لیست آثارا لنفس المتیقّن، و لم یقع ذوها موردا لتنزیل الشّارع حتّی ترتب هی علیه.

ص: ۸۷

۱- (۱). کذا فی النسخ، و المناسب: «فیه»؛ لرجوع الضمیر الی تنزیل الشّارع.

(عدم ترتب آثار غیر شرعیّه بر استصحاب و دلیل بر این عدم ترتب)

به تحقیق دانسته شد که معنای نقض نکردن (و از بین نبردن) یقین (در لا تنقض الیقین بالشک) و باقی ماندن بر آن، همان مترتب کردن آثار یقین سابق است برای متیقّن، آثاری که بواسطه این یقین برای آنها ثابت می شود.

و (امّا) وجوب ترتب این آثار از جانب شارع، معقول نیست مگر در آثار شرعیّه ای که از جانب شارع برای آن موضوع جعل شده است. (چرا؟).

زیرا این آثار شرعیّه، قابل جعل (بالتنقض الیقین...) هستند و نه غیر آثار شرعیّه مثل آثار عقلیه و عادیّه.

پس: آنچه در حکم شارع به (واسطه استصحاب) حیات زید و واجب کردن ترتب آثار این حیات در زمان شک معقول است، حکم او به حرمت تزویج زوجه زید و تصرف در مال اوست، و نه حکم او به رشد و نمو و روئیدن ریش در صورت او. (چرا؟).

زیرا: این امور برای شارع از آن جهت که شارع است (و نه از آن جهت که خالق است) قابل جعل نیستند.

بله، اگر خود رشد و نمو و نبات لحيه و یا غیر آن از موری که شارع آنها را نازل به منزله چیز دیگری قرار می دهد (مثل مشکوک که بواسطه استصحاب به منزله متیقّن قرار می گیرد، و یا مطلقه رجعیّه که به منزله زوجه است و یا ففّاع که به منزله خمر قرار گرفته و یا صلوات در خانه که به منزله صلوات در کعبه است و هکذا...) مورد استصحاب واقع شوند مفید جعل آثار شرعیّه است و نه آثار عقلیه و عادیّه و لکن آنچه (در اینجا) مورد فرض است. استصحاب حیات (زید) است (که نمی توان با آن نمو و نبات را اثبات نمود).

حاصل مطلب اینکه: قرار گرفتن مشکوک بواسطه شارع در جایگاه متیقّن، مثل سایر تنزیلات، ترتب آثار شرعیّه ای را بر مستصحاب افاده می کند که بر متیقّن سابق حمل شده اند.

پس دلالتی در آن (لا- تنقض...) بر جعل غیر آثار شرعیّه، از (جمله) آثار عقلیه و عادیّه، به دلیل عدم قابلیتشان برای جعل، وجود ندارد. همانطور که دلالتی بر جعل آثار شرعیّه مترتبه بر آن آثار مع الواسطه ندارد (یعنی که استصحاب حیات، نه اثبات نمو می کند و نه اثبات وجوب تصدّق).



چرا؟

زیرا این آثار (یعنی وجوب تصدّق و...) آثار خود متیقّن (یعنی حیات) نیستند، و ذوالاثر (یعنی نموّ و نبات) هم که مورد تنزیل شارع (و یا به تعبیر دیگر مورد استصحاب) واقع نشده اند تا اینکه وجوب تصدّق بر آن مترتب شود. پس: (ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد).

\*\*\* تشریح المسائل \* تنبیه ششم پیرامون چه موضوعی بحث می کند؟

پیرامون اصل مثبت و تبیین رسم آن.

\* اصل مثبت در کجا مطرح است؟

در کلیه اصول عملیه مطرح بوده و مورد بحث است، منتهی مشهور این بحث را در باب استصحاب مطرح می کنند و بقیه اصول را بدان برمی گردانند، یعنی که هرکسی هر قولی را در این مسأله در باب استصحاب پذیرفت، در سایر اصول نیز بر همان منوال عمل خواهد کرد.

نکته: مشهور متأخرین در مسأله اصل مثبت دو بحث دارند:

یکی تحت عنوان مثبتات امارات ظنیه، یکی هم تحت عنوان مثبتات اصول عملیه، که معمولاً مثبتات امارات ظنیه را جاری و مثبتات اصول عملیه را غیر جاری می دانند.

\* در باب استصحاب چند مبنا وجود داشت؟

دو مبنا:

۱- یکی مبنای مشهور قدما بود که استصحاب را از امارات ظنیه دانسته و آن را به حکم عقل، به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت می دانند.

۲- یکی هم مبنای مشهور متأخرین بود که استصحاب را از اصول عملیه دانسته و به حکم اخبار، به مناط تعبد حجّت می دانند.

نکته: گفته شد که اصل مثبت بر مبنای اول حجّت است که تفصیل بحث بزودی خواهد آمد.

\* پس انما الکلام در چیست؟

در این استکه: آیا اصل مثبت بر مبنای دوم حجّت است یا نه؟

\* شارع مقدّس دارای چند مقام است؟

دو مقام:

ص: ۸۹

۱- یکی شارع، از آن جهت که خالق است، که به این اعتبار آفرینش تمام موجودات با جمیع آثار و خواص عقلیه و عادیّه آنها در دست اوست و چیزی از حیطة قدرت او خارج نمی باشد.

۲- یکی هم شارع از آن جهت که شارع است، که به این اعتبار فقط در امور تشریحیه، وضع و رفع دارد، یعنی اموری را می تواند وضع و جعل و یا رفع کند که مربوط به شارع بما هو شارع اند.

نکته: انما الکلام در اینجا در همین قسم دوّم است.

\*قضیه به لحاظ لزوم و عدم لزوم بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- قضیه لزومیّه، و آن قضیه ای است که بین شرط و جزای آن ملازمه وجود دارد، یعنی که تحقق جزا معلّق به تحقق شرط است.

۲- قضیه اتفاقیّه، که در آن، مقارنت بین شرط و جزا، اتفاقی و از روی تصادف است و الا ملازمه ای در کار نمی باشد.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که:

۱- گاهی میان مستصحب و آن امری که آن را با استصحاب ثابت کرده و بر این مستصحب بار می کنیم تلازم وجود دارد.

۲- لکن گاهی میان مستصحب و آن امری که با استصحاب ثابت می شود و بر مستصحب بار می شود صرف مقارنت در وجود حاصل می آید و الا ملازمه ای در کار نیست.

نکته: هر یک از این دو قسم در اینجا مورد بحث است.

\*قضیه لزومیّه خود بر چند قسم است؟

بر سه قسم است:

۱- گاهی شرط، ملزوم یا سبب و علت است و جزاء، لازم و مسبب و معلول است مثل: کَلَّمَا كَانَ الشَّمْسُ طَالَعَهُ، كَانِ النَّهَارُ موجودا.

۲- گاهی جزاء ملزوم یا سبب و علت است و شرط، لازم، مسبب و معلول است مثل: کَلَّمَا كَانَ النَّهَارُ موجودا، كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ.

۳- گاهی هم شرط و جزاء تلازم وجودی دارند و کلاهما متلازمان و لازمان لملزوم ثالث هستند.

مثل: نهار و روشنائی عالم که در دو لازمه طلوع شمس هستند.

\*انما الکلام در چیست؟

ص: ۹۰

این است که: در باب استصحاب نیز:

۱- گاهی مستصحب ملزوم و آن امری که با استصحاب بر آن مترتب می شود لازم و اثر آن است.

۲- گاهی بالعکس، آن امری که با استصحاب بر مستصحب بار می شود ملزوم و مستصحب لازم است.

۳- و گاهی هم مستصحب و آن امری که با استصحاب بر مستصحب بار می شود هر دو لازم یک ملزوم ثالثی هستند.

بزودی بحث در این رابطه با این اقسام به همراه امثله خواهد آمد.

\*مواردی که مستصحب ملزوم و آن امری که با استصحاب بدست آمده و بر مستصحب بار می شود خود بر چند نوع اند؟

بر سه نوع:

۱- گاهی لازم یک لازم عقلی است، مثل: حرمت ضدّ که عقلا لازمه وجودی ضد دیگر است و یا تحنّی که لازمه عقلی حیات هر موجود جسمانی است و یا تنفّس که لازمه عقلی حیات هر موجود جاننداری است و...

۲- گاهی لازم، یک لازم عادی است مثل: رشد فکری که لازمه عادی بزرگ شدن است و یا انبات لویه که لازمه عادی حیات زید است و یا سکر که لازمه عادی شرب خمر است و هكذا...

۳- گاهی هم لازم، یک لازم شرعی است، مثل: وجوب تصدّق به درهم، و یا حرمت انجام نافله در وقت فریضه، و یا حرمت تزویج زوجه.

نکته: هر یک از اقسام سه گانه لازم در اینجا مورد بحث می باشد.

\*به عنوان مقدمه آخر بفرمائید حکم و لازم شرعی مستصحب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی حکم شرعی بطور مستقیم و بلاواسطه بر مستصحب بار می شود، فی المثل استصحاب می کنیم حیات زید را و نتیجه می گیریم که نفقه زوجه او واجب و تزویج زوجه اش حرام است.

۲- گاهی هم اثر شرعی غیرمستقیم و مع الواسطه بر مستصحب بار می شود، فی المثل:

استصحاب می کنیم حیات زید را و نتیجه می گیریم نمو و رشد او را و سپس نتیجه می گیریم وجوب تصدّق به درهم را.

\*انما الکلام در چیست؟

در رابطه با اثر دوم است.

ص: ۹۱

متن إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً (١) من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب و التحريم و الإباحه و غيرها - و إما أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجيه و اللغويه.

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه؛ لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به.

و إن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية، دون العقلية و العاديه، و دون ملزومه شرعياً كان أو غيره، و دون ما هو ملازم معه لملازم ثالث.

و لعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر (٢): من نفى الاصول المثبته، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

ترجمه

### تفصيل مطلب

پس وقتی این مطلب را (بطور اجمال) متوجه شدی، می گوئیم که مستصحب:

۱- یا حکمی از احکام شرعیه ای می باشد (که توسط شارع مقدس) جعل شده است مثل وجوب (ظهر) و حرمت (خمر) و اباحه (فلان عمل) و غیرها.

۲- و یا اینکه از غیر مجعولات شرعیه است مثل موضوعات خارجیه (مثل حیات زید) و یا امور لغوییه (مثل اصالت عدم نقل، عدم اشتراک، عدم مجاز، عدم قرینه و...).

حال:

۱- اگر مستصحب از احکام شرعیه باشد (مثل استصحاب وجوب ظهر)، پس آنچه در زمان

ص: ۹۲

۱- (۱). لم ترد «حکماً» فی (ت) و (ه).

۲- (۲). انظر مناهج الاحکام: ۲۳۳، و سیاتی التصريح به فی کلمات صاحب الفصول و کاشف الغطاء.

شک (توسط شارع) جعل شده است یک حکم و یا به تعبیر دیگر یک وجوب ظاهری است مساوی با متیقن (یعنی وجوب) سابق در تمام آثاری که بر آن مترتب می شود. (چرا؟).

زیرا معنا و مفاد (لا تنقض...) همین وجوب ترتب آثار متیقن سابق و یا وجوب باقی ماندن بر آن و عمل به آن است.

۲- و اگر مستصحب از غیر احکام شرعی (یعنی از موضوعات) باشد، پس آنچه (توسط شارع مقدس) برای زمان شک جعل شده است، همان لوازم شرعی است، نه عقلیه و عادیه و نه ملزوم آن را، چه شرعی باشد (مثل نتیجه گرفتن وجوب ظهر از استصحاب استحقاق عقاب) و چه غیر شرعی باشد (مثل نتیجه گرفتن حیات از استصحاب نمو)، و نه ملازمی که همراه ملازم دیگری است و هر دو لازم یک ملزوم ثالث اند، (و نه مقارن را).

### مراد از نفی اصول مثبت

شاید این (عبارت دون العقلیه و العادیه) همان (مورد) مرادشان از آن چیزی باشد که بر زبان مردم این روزگار به عنوان نفی اصول مثبت، شهرت یافته.

در نتیجه: مرادشان از آن این است که: این اصل (یعنی اصل مثبت)، امری (مثل نمو و نبات) را در خارج ثابت نمی کند، تا حکم شرعی اش (وجوب تصدق) بر آن مترتب شود، بلکه مؤدای اصل (لا تنقض...) امر شارع است به عمل بر طبق مجرای استصحاب شرعی (و بار کردن اثر شرعی).

\*\*\* تشریح المسائل \* حاصل مطلب در (اذا عرفت هذا فنقول: انّ المستصحب اما... الخ) چیست؟

این است که: بطور کلی مستصحب:

۱- گاهی از قبیل احکام شرعی آن است، مثل اینکه:

- فلان حکم قبلا واجب بود، اکنون شک داریم که آیا هنوز هم واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم وجوب آن را.

- و یا فلان حکم قبلا حرام بود، حالا شک داریم که آیا اکنون هم حرام است یا نه؟

استصحاب می کنیم حرمت آن را.

البته وقتی مستصحب از قبیل احکام باشد، اثری که بر آن مترتب می شود:

الف: گاهی شرعی است، فی المثل:





-نماز ظهر بر شما واجب بود، ساعتی پس از ظهر شك می کنید که آیا ظهر را خوانده ای یا نه؟ در نتیجه شك می کنید که آیا اکنون ظهر بر شما واجب است یا نه؟

استصحاب می کنید وجوب ظهر را. لکن استصحاب این وجوب دارای یک اثر شرعی است و آن اینکه تا نماز ظهر را که بر شما واجب است، اتیان نکنی، خواندن نماز نافله حرام است.

ب: گاهی عقلی است، فی المثل:

نماز ظهر بر شما واجب است، ساعتی پس از ظهر شك می کنید که آیا نماز ظهرتان را خوانده اید یا نه؟، در نتیجه شك می کنید که آیا اکنون نماز ظهر بر شما واجب است یا نه؟

استصحاب می کنید وجوب آن را، لکن استصحاب این وجوب دارای یک اثر عقلی است و آن اینکه اگر نماز ظهرت را نخوانی معاقب خواهی بود.

ج: گاهی عادی است، و آن اینکه وقتی فی المثل: وجوب ظهر را پس از شك استصحاب می کنید، تا زمانی که آن را اتیان نکرده اید این خوف در درون شما وجود دارد که مبادا نتوانم به وظیفه ام عمل کنم و در نتیجه در روز قیامت مبتلا شوم.

د: گاهی شرعی مع الواسطه است، فی المثل:

شما نذر کرده اید که اگر زمانی مرتکب خطائی شدید که مستحق عقاب شدید یک درهم به فقیری بدهید.

حال: پس از استصحاب وجوب ظهر، دچار خطا شده و ترک نماز می کنید و در نتیجه مستحق عقاب می شوید و لذا باید یک درهم به یک فقیر بدهید.

این وجوب پرداخت درهم، اثر وجوب ظهر است لکن اثری مع الواسطه، چرا که بواسطه استحقاق عقاب بر شما واجب شده است.

نکته: گاهی ما یک حکم شرعی را استصحاب می کنیم لکن نه برای اثبات یک اثر، بلکه برای اثبات یک امری غیر از اثر:

الف: مثل اثبات ملزوم، فی المثل: استصحاب می کنیم وجوب نفقه زوجه را که یک حکم شرعی است برای اثبات حیات زید، لکن حیات و زنده بودن زید ملزوم نفقه زوجه و حرمت تزویج از لوازم آن اند.

ب: مثل: اثبات ملازم، فی المثل: استصحاب می کنیم وجوب نفقه زوجه زید را که یک حکم شرعی است، برای اثبات حرمت تزویج او، یعنی نفقه زوجه زید واجب است، پس تزویج او مثلا بر دیگران حرام است.

\*چرا به آن ملازم گفته می شود؟

بخاطر اینکه وجوب نفقه زوجه و حرمت تزویج زوجه متلازمین بوده و هر دو لازمه لازمه یک ملزوم ثالث یعنی حیات زید هستند.

پس: در اینجا استصحاب می کنیم احد متلازمین را برای اثبات ملازم دیگر:

ج: مثل: اثبات مقارن، فی المثل: استصحاب می کنیم وجوب نفقه یک زوجه زید را برای اثبات عدم وجوب نفقه زوجه دیگر او.

به عبارت دیگر: زید دو زوجه داشته است، اکنون شما بالاجمال می دانید که یکی از آن دو ناشزه شده است که در این صورت نفقه اش بر او واجب نیست، لکن نمی دانید که کدامیک از این دو زوجه ناشزه شده است، هند و یا اسماء...

استصحاب می کنید وجوب نفقه هند را یعنی که می گوید:

نفقه هنده تاکنون واجب بود، اکنون نیز نفقه او بر زید واجب است و لذا نفقه آن یکی یعنی اسماء بر او واجب نیست.

\*چرا به این مورد مقارن گفته می شود؟

بخاطر اینکه این دو ملازمه ای با هم ندارند، یعنی اینگونه نیست که اگر نفقه یکی از زنها واجب شد، آن دیگری واجب نباشد، بلکه ممکن است هر دو واجب باشند و یا هیچ یک واجب نباشند و یا یکی واجب بوده و دیگری واجب نباشد و بالعکس.

پس: اینگونه موارد، نه لازم و ملزوم اند و نه متلازمین، بلکه تصادفی بوده و از روی اتفاق شکل می گیرد.

الحاصل: ۷ مثال فوق برای اثبات حکم بود در دو گروه، اثبات اثر و اثبات غیر اثر.

۲- و اما گاهی مستصحب ما از قبیل موضوعات است و نه احکام، که این نیز خود به دو گروه تقسیم می شود:

الف: گاهی ما استصحاب می کنیم موضوعی را برای اثبات یک اثر شرعی و یا عقلی و یا عادی و یا مع الواسطه.

به عبارت دیگر: استصحاب حیات زید مثلاً به عنوان یک موضوع:

۱- یا برای اثبات یک اثر شرعی است، مثل وجوب نفقه زوجه و حرمت تزویج او.

۲- یا برای اثبات یک اثر عقلی است، مثل تنفس و تحیز یا متحرک بودن و ساکن بودن او.

۳- یا برای اثبات یک اثر عادی است، مثل رشد عقلی، رشد جسمانی و اثبات لویه در او.



۴- یا برای اثبات یک اثر مع الواسطه است، مثل وجوب پرداخت یک درهم بدهی به عبارت دیگر شما استصحاب می کنی حیات زید را تا نتیجه بگیری رشد و نمود در او را و اثبات کنی وجوب تصدق را. چرا؟

زیرا نذر کرده بودید که تا زمانی که او در رشد و نمو است روزی یک درهم به فقراء بدهی.

ب: گاهی هم ما استصحاب می کنیم موضوعی را نه برای اثبات یک اثر بلکه:

۱- یا برای اثبات یک ملزوم، فی المثل می گوئیم:

زید قبلا- در حال رشد و نمو بود. اکنون هم در حال نمو است، و نتیجه می گیرید که پس زید زنده است. این زنده بودن و حیات، ملزوم غیر شرعی نمو است و نه لازم آن.

و یا فی المثل می گوئید:

ترک نماز ظهر عقاب داشت، اکنون نیز تارک ظهر مستحق عقاب است، یعنی که اگر ظهر را نخوانم مستحق عقاب هستم.

این استصحاب عقاب برای این است که اثبات کنید که پس نماز ظهر هنوز هم بر من واجب است. که این وجوب ظهر ملزوم شرعی عقاب است.

و یا فی المثل با مایعی وضو ساخته اید که مردّد بوده است بین آب و بول، و لذا شک کرده اید که آیا اعضاء وضوی تان پاک است یا نجس؟ و آیا طهارت باطنیه حاصل شده است یا نه؟

دو استصحاب در اینجا قابل جریان است:

\* استصحاب بقاء نجاست که دارای دو اثر است، یکی بقاء حدث باطنی، یکی حدوث خبث.

\* استصحاب بقاء طهارت اعضاء وضو که این نیز دارای دو اثر است، یکی بقاء طهارت و دیگری عدم حدوث خبث. و لذا:

اگر ما استصحاب اول یعنی بقاء نجاست را جاری بکنیم و نتیجه بگیریم بولیت این مایع را اثبات ملزوم کرده ایم.

و اگر استصحاب دومی یعنی بقاء طهارت اعضاء وضو را جاری بکنیم و نتیجه بگیریم مائیت این مایع را، باز اثبات ملزوم کرده ایم.

به هر حال در اینجا ما استصحاب اثبات ملزوم کرده ایم.

۲- و یا برای اثبات یک ملازم، فی المثل:

استصحاب می کنیم بقاء رشد و نمو جسمانی زید را و نتیجه می گیریم بقاء رشد عقلانی و یا انبات لحيه را و...



رشد و نمو جسمانی ملازم با رشد عقلانی و انبات لَحیه است و هر دو معلول علّت ثالثه یعنی حیات زید هستند.

۳- و یا برای اثبات یک مقارن، فی المثل:

ما علم اجمالی داریم به اینکه یا زید مرده است یا بکر، استصحاب می کنیم بقاء حیات زید را و نتیجه می گیریم، عدم حیات یعنی موت بکر را و یا بالعکس.

در اینجا میان حیات زید و موت بکر هیچگونه ملازمه ای وجود ندارد، چراکه ممکن است هر دو زنده باشند و یا هر دو مرده باشند.

اما: در اثر علم اجمالی اتفاقاً و تصادفاً و بصورت قضیه شخصیّه حیات زید مقارن شده است با موت بکر و...

الحاصل ۷ مثال فوق برای استصحاب موضوع بود در دو گروه، اثبات اثر و اثبات غیر اثر.

\* کدامیک از این صور چهارده گانه بر مستصحب بار می شود؟

۱- چهار صورت اول یعنی مواردی که مستصحب حکمی از احکام شرعیّه است برای اثبات اثر هر چهار صورتش جایز و کلیّه آثار اعم از شرعیّه بلاواسطه و مع الواسطه و عقلیه و عادیّه توسط استصحاب بر مستصحب بار می شود. چرا؟ زیرا:

اولاً: آنچه از ادلّه استصحاب به ذهن تبادر می کند همین است.

به عبارت دیگر: وقتی که ما یقین وجدانی به وجوب ظهر داشتیم و حکم واقعی بود، بلاشکال تمام آثار مزبور اعم از حرمت نافله، استحقاق عقاب، خوف نفسانی و... مترتب می شد.

پس از شک، ادلّه استصحاب می گوید: الشّاک بمنزله المتیقّن یا المشکوک بمنزله المتیقّن، یعنی که گویا شکی پیش نیامده و هنوز همان یقین سابق باقی است.

این مطلب را تنزیل می گویند، چرا که شک را نازل به منزله یقین قرار می دهد.

پس: از شک، ادلّه استصحاب جعل حکم ظاهری مماثل و مساوی است از هر جهت، با آن حکم واقعی اولی.

در نتیجه همه آن آثاری که بر حکم واقعی اولی مترتب می شد، عیناً بر این حکم ظاهری دومی هم مترتب می شود.

به عبارت دیگر: نماز ظهر بر من واجب بود، نمی دانم که اکنون هم واجب است یا نه؟ اخبار لا- تنقض الیقین بالشّک می گوید: واجب است، یعنی که شارع، مستصحب ما را که وجوب ظهر بود دوباره عیناً جعل می کند. چرا؟

زیرا وضع و رفع وجوب و حرمت در دست اوست و لذا قبلاً گفته بود واجب است، اکنون هم می فرماید که واجب است.

ثانیا: اگر تمام الاثار اعّم از شرعی، عقلی و عادی بر مستصحب بار نشود لازم می آید که:

\* اخبار لا تنقض یعنی این نواهی و ایجاد بقاء بر یقین سابق عبث باشد چرا که استحقاق عقاب نمی آورد.

\* کار عبث قبیح است.

\* قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: برای خروج از لغویت باید گفت تمام آثاری که بر حکم واقعی مترتب می شد اکنون نیز بر مستصحب مترتب می شود.

۲- و اما آن سه صورت بعدی یعنی مواردی که مستصحب حکمی از احکام شرعیّه است و لکن نه برای اثبات اثر، بلکه برای اثبات غیر اثر مثل ملزومات، ملازمات و مقارنات قابل اثبات نبوده و حجّت نمی باشند. چرا؟

زیرا آنچه از اخبار لا تنقض به ذهن تبادر می کند این است که: آثار و محمولات و لوازم یقین سابق را اکنون نیز بر مستصحب مترتب کن و لذا دیگر شامل ملزومات و ملازمات و... نمی شود.

یعنی: استصحاب حکم شرعی برای اثبات آثاری جایز است که بارشونده بر حکم واقعی و ظاهری است و لکن برای اثبات غیر آثار جایز نیست.

پس دلیلی بر اثبات غیر آثار بواسطه استصحاب وجود ندارد.

۳- و اما از آن ۷ صورت بعدی یعنی در موردی که مستصحب ما از موضوعات است تنها در یک مورد جریان استصحاب جایز است و آن در جائی است که اثر شرعی بلاواسطه است. و لکن برای ترتیب آثار عقلی و عادی استصحاب جاری نمی شود.

به عبارت دیگر در اینجا: ما می توانیم استصحاب کنیم حیات زیر را برای اثبات نفقه زوجه و یا حرمت تزویج او.

به عبارت دیگر: استصحاب موضوع در غیر اثر شرعی بلاواسطه، چه اثر باشد و چه غیر اثر جایز نبوده و حجّت نیست. چرا؟

زیرا: آن خدائی که می فرماید لا تنقض الیقین... نسبت به آثاری می تواند حکم کند که وضع و رفعشان در دست اوست از آن جهت که شارع است و لکن نسبت به آثار عقلیه یا عادیّه که وضع و رفعشان در دست او به ما هو شارع نیست نمی تواند حکم کند، گرچه همه چیز بما هو خالق در ید



قدرت اوست، و لذا اینگونه امور از محلّ بحث خارج اند.

\*چرا اثر شرعی مع الواسطه را نمی توان در اینجا استصحاب نمود؟

بخاطر اینکه وجوب یک درهم و به تعبیر دیگر وجوب تصدّق در مثالی که در بالا ذکر گردید اثر حیات نیست، بلکه اثر نمو است و حال آنکه فرض ما در آنجا استصحاب حیات زید بود و نه نمو.

به عبارت دیگر: ما نمی توانیم حیات زیر را استصحاب کنیم و نتیجه بگیریم نمو را و سپس تصدّق یعنی وجوب یک درهم را. چرا؟

بخاطر اینکه: وجوب تصدّق اثر شرعی خود متیقّن یعنی حیات زید نیست تا بر آن مترتب شود بلکه اثر شرعی نمو است که ذی الواسطه است.

و حال آنکه در این فرض خود نمو، مجرای استصحاب و مورد این تنزیل شرعی نمی باشد بلکه این حیات است که مجرای استصحاب است.

پس: اینگونه از آثار نیز بر مستصحب ما بار نمی شوند، لآنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

بله، اگر خود نمو حالت سابقه داشته باشد و ما خود نمو را استصحاب کنیم و از آن نتیجه بگیریم وجوب تصدّق یعنی یک درهم را بلاشکال اثر شرعی بوده و بر مستصحب ما که نمو باشد مترتب می شود.

\*چرا استصحاب موضوع برای اثبات ملزوم، ملازم و مقارن جایز نیست؟

به همان دلیل که در استصحاب الحکم گفتیم و آن این بود که آنچه از اخبار لا- تنقض به ذهن تبادر می کند، جعل آثار و محمولات متیقّن سابق است در زمان لا-حق و این شامل موارد مورد سؤال نمی شود و علی الفرض دلیل دیگری هم بر استصحاب آنها وجود ندارد.

\*معنای کلمه مثبت چیست؟

مثبت به لحاظ لغوی یعنی ثابت کننده.

\*آیا هر استصحابی هم اثبات کننده است؟

بله، هر استصحابی به دنبال اثبات کردن است و اختصاصی به اینکه مثبت یک اثر شرعی است و یا عقلی و یا عادی ندارد. و لکن هر استصحابی اصل مثبت نیست.

\*استصحاب در چه صورت اصل مثبت بوده و حجّت نمی باشد؟

در صورتی که ما موضوعی را استصحاب کنیم برای مترتب کردن یک اثر غیرشرعی یعنی اثر عقلی و عادی بر آن. که در اینصورت حجّت نمی باشد.

ص: ۹۹

به عبارت دیگر: شاید از این باب که مرتب گفته می شود که اصل استصحاب لا یثبت الاثر العادی و العقلی و... معروف به اصل مثبت شده است و الا وجه دیگری ندارد.

الحاصل: از ۱۴ مثالی که در این رابطه ذکر گردید به ۳ تای آن گفته می شود که اصل مثبت اند و حجّت نمی باشند، و آن در موردی بود که موضوعی را استصحاب می کردیم برای اثبات اثر عقلی یا عادی و یا اثر شرعی مع الواسطه.

به عبارت دیگر:

۵ تا از امثله مزبور حجّت بود و ۹ تای دیگر از آنها حجّت نبود، منتهی همه حجّت نشده ها را اصل مثبت نمی گویند، بلکه ۳ تای از این ۹ تا را که در آنها موضوع را استصحاب می کردیم برای اثبات اثر عقلی، عادی و شرعی مع الواسطه.

متن فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقنا و يعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطه أو بواسطة أمر عادی أو عقلی مترتب علی ذلك المتيقن.

قلت: الواجب علی الشاك عمل المتيقن المستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلا- أو عادة، فلا- يجب عليه: لأنّ وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلی أو العادی، أو وجود جعلی بأن يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل أحكامه الشرعیة، و حيث فرض عدم الوجود الواقعي و الجعلی لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره.

و هذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم؛ لأنّ الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتّحد معه وجودا.

## اشکال

- اگر بگوئی: آنچه از اخبار استصحاب ظاهر می شود اینست که شخص شاک باید همان اعمال شخص متیقن را انجام دهد به اینکه نفس المشکوک را به منزله متیقن قرار داده و پس از شک نیز همان آثاری را بر مشکوک بار کند که در زمان یقین بر متیقن بار می کرد، خواه ترتب این آثار بر مشکوک (که اکنون به منزله متیقن است) بلاواسطه باشد (مثل وجوب نفقه) یا بواسطه امری عادی باشد (مثل وجوب تصدق) یا یک امر عقلی مترتب بر آن متیقن باشد.

## پاسخ

- می گویم: آنچه بر این شاک واجب است عمل متیقن است بر مستصحاب (یعنی نفس متیقن سابق) از آن حیث که به آن یقین داشته است.

- و اما آنچه (آثار شرعیه ای که) از حیث تیقن او به امری است که عقلا یا عاده لازمه آن متیقن است (با این تنزیل) بر او واجب نمی باشد، چرا؟

- زیرا وجوب آن بر او متوقف است بر یک وجود واقعی برای آن امر عقلی یا عادی یا بر یک وجود جعلی (مثل حیات زید) که مورد جعل شارع قرار بگیرد تا آنجا که جعل امور غیر معقول به جعل احکام شرعیة (اصلیه) باز می گردد.

- و این مسأله نظیر همان چیزی است که در باب رضاع مشهور است به اینکه

- هرگاه به سبب رضاع عنوانی که ملازم با عنوان یک محرمی از محرمات ثابت شود، موجب تحریم نمی باشد، چرا که حکم تابع آن عنوانی است که به سبب نسب یا رضاع حاصل می شود، در نتیجه بر احکام ملازم با عنوان اصلی که وجودا با آنها متحد نیست مترتب نمی شود.

\*\*\* تشریح المسائل \* حاصل اشکال مستشکل در (الظاهر من الاخبار... الخ) چیست؟

این است که: بله ما نیز پذیرفتیم که وقتی موضوعی از موضوعات را استصحاب می کنیم باید دارای اثر شرعی باشد تا که مورد تنزیل شرعی یعنی استصحاب واقع شود و الا اگر صرفا دارای اثر عادی و یا عقلی باشد استصحاب جاری نمی شود.

اما اینکه فرمودید این اثر حتما باید شرعی بلاواسطه باشد قبول نداریم.

چرا؟

زیرا آنچه از اخبار استصحاب استفاده می شود این است که: شخص شاک باید همان اعمال شخص متیقن را انجام دهد، یعنی همان آثاری را که در زمان یقین در متیقن بار می کرد، پس از شک نیز همان آثار را بر مشکوک که اکنون نازل به منزله متیقن قرار می گیرد بار کند. و دیگر قیدی آورده نشده به اینکه اثر شرعی باید بلاواسطه باشد، و کذا اطلاق کلام هم دربرگیرنده آثار شرعی و عقلیه می شود.

به عبارت دیگر: شما می توانی حیات زید را استصحاب کرده و هر اثر شرعی که دارد بر آن مترتب کنی؛ چه بلاواسطه باشد مثل وجوب نفقه زوجه او و یا حرمت تزویجش، و چه مع الواسطه باشد مثل وجوب تصدق و یا به تعبیر دیگر درهم در مثالی که قبلاً گذشت.

فی المثل: شما نذر کرده بودید تا مادامی که فرزندتان در حال رشد و نمو است روزی یک درهم به فقیر بدهید.

اگر استصحاب کنید حیات او را، هم می توانید اثر حیات را که وجوب نفقه زوجه اوست بر او مترتب کنید، هم اثر شرعی مع الواسطه یعنی وجوب تصدق راه. چرا؟

زیرا چنانکه در بالا گفته آمد شارع مقدس، شاک را به منزله متیقن و مشکوک را به منزله متیقن قرار داده است، و لذا:

شما باید همان آثاری را که در زمان یقین بر متیقن بار می کردید یعنی وجوب نفقه که اثر شرعی بلا واسطه حیات زید است و وجوب درهم که اثر شرعی مع الواسطه حیات اوست، اکنون هم بر مشکوک خود که به منزله متیقن قرار گرفته مترتب کنید.

پس: جناب شیخ دلیلتان چیست که بین اثر شرعی بلا واسطه و مع الواسطه در اینجا فرق می گذارید؟

\*حاصل پاسخ شیخنا(ره) در(الواجب علی الشاک... الخ) به اشکال مزبور چیست؟

اینست که: بله قبول داریم که الشاک بمنزله المتیقن و یا به تعبیر دیگر المشکوک بمنزله المتیقن و لکن باید بدانید که آثار شرعیه ای که در زمان یقین بر متیقن مترتب می شود بر دو دسته اند:

۱- یک دسته آثار شرعیه است که مربوط به نفس عنوان متیقن بما هو متیقن است، مثل همان وجوب نفقه و یا حرمت تزویج زوجه و یا حرمت تقسیم اموال و... که بر عنوان حیات مترتب می شود.

۲- یک دسته هم آثار شرعیه ای است که مربوط به عنوان دیگری است که ملازم با متیقن سابق

و یا به تعبیر دیگر لازمه آن است و یا که اثر و عنوان متلازمان و لازم لاینفک عنوان اصلی هستند.

فی المثل: وجوب تصدق به عنوان یک اثر شرعی بر عنوان نمو که یک عنوان فرعی بوده و لازمه لاینفک حیات زید است که عنوان اصلی است.

بله اینها آثار زمان یقین است که بر متیقن مترتب می شود، و اکنون ما در حال شک هستیم، شارع هم فرموده است که شک به منزله متیقن است و شما باید همان آثار را مترتب کنید.

\*پس انما الکلام در چیست؟

در این است که مراد مترتب کردن کدام یک از این دو دسته اثار است، آیا می توان با این تنزیل هر دو دسته اثار را در زمان شک نیز مترتب نمود یا نه؟

پاسخ این است که: مراد ترتب آن آثار شرعیّه ای است که مربوط به نفس متیقن سابق از آن حیث که به آن یقین داشتیم، لکن آن آثار شرعیّه ای که مربوط به عنوان فرعی و یا ملازم با عنوان اصلی و یا لازمه آن است با این تنزیل مترتب نمی شود. چرا؟

زیرا موضوع یک اثر، یا بالوجدان، یا بالجعل و التعبد و التنزیل باید محرز و معلوم باشد تا اثر بر آن مترتب شود و حال آنکه موضوع این دسته آثار عنوان ملازم است که در ما نحن فیه نه بالوجدان محرز است و الا شکی پیش نمی آمد. و نه بالجعل محرز است، چرا که فرض بر این است که آنچه مجعول شارع بوده و مورد تنزیل شرعی برای ترتیب اثر شرعی حیات زید است و نه عنوان فرعی نمو.

حال وقتی این عنوان ملازم و یا فرعی مثلا نمو محرز نباشد بلکه مشکوک باشد، ما نیز اصل عدم نمو جاری می کنیم. چرا؟

زیرا: اصل در هر امر حادثی، شک در وجود آن است و عدم آن امر حادث دلیل بر عدم وجود آثار آن است.

پس از آنجا که آثار مع الواسطه مربوط به عناوین فرعی و یا به تعبیر دیگر ملازم بوده و این عناوین در زمان شک برای ما محرز و معلوم نیستند، این آثار مترتب نمی شوند و لذا امر منحصر است به آثار شرعیّه بلا واسطه.

الحاصل:

شارع مقدّس که آمده است و مشکوک را نازل به منزله متیقن قرار داده است برخی از حیث ها را مورد نظر قرار داده است و نه تمام حیث ها را.

یعنی: آن اثری را مورد نظر قرار داده که بر حیات زید من حیث الیقین به حیات زید بر آن

مترتب می شد، لکن آن اثری را که مترتب می شد بر حیات زید من حیث الیقین بملازمه (یعنی نمو)، مورد نظر قرار نداده است.

پس: در تنزیل و یا به تعبیر دیگر استصحاب، نفس العنوان مثلا حیات زید، مورد نظر است و نه ملازم العنوان که مثلا نمو باشد.

\* غرض جناب شیخ از (و هذه المسأله نظیر ما هو المشهور فی... الخ) چیست؟

این است که: این مطلب که گفته شد در مقام تنزیل شرعی، احکامی که برای منزل علیه من حیث الیقین به، ثابت بود برای منزل نیز همان احکام ثابت می شود و نه آثار عناوین فرعی و یا به تعبیر دیگر ملازم و... اختصاصی به باب استصحاب که خود یک نوع تنزیل شرعی است ندارد، بلکه مطلب در تمام تنزیلات شرعی از قبیل: تنزیل الظن منزله العلم و تنزیل الطواف بمنزله الصلوه و تنزیل الرضاع بمنزله النسب و... از همین قرار است، و عنوان اصلی و آثار مترتب بر آن مدنظر است و نه عنوان ملازم و فرعی. و لذا مسأله مورد بحث را به باب رضاع و نسب تنظیر نموده است.

توضیح مطلب اینکه: در باب نکاح سه عنوان محرم وجود دارد:

۱- نسب ۲- سبب ۳- رضاع

حال شارع مقدس فرموده: یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب. و یا فرموده: الرضاع لحمه، کلحمه النسب.

این یک تنزیل شرعی است، بدین معنا که شارع رضاع را نازل منزله نسب قرار داده است و لذا همان عناوینی که در باب نسب، سبب حرمت می شود، در باب رضاع هم سبب حرمت می شوند، لکن در باب نسب که منزل علیه است، دو دسته از عناوین وجود دارد که هر دو دسته هم دارای اثر شرعی هستند ولی یک دسته از این عناوین، عناوین اصلیه و دسته دیگر عناوین فرعی و یا به تعبیر دیگر عناوین ملازم با آن عناوین اصلیه هستند.

و اما در رابطه با عنوان اصلی در این باب، شارع مقدس فرموده:

\* ۱- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ (سوره نساء آیه ۲۳)

یعنی: حرام شده است بر شما، مادرانتان و دختران و خواهران و عمه ها، و خاله ها و... در اینجا:

حرمت را برده است روی ازدواج ذکور با مادر هر چه که بالا- رود و خواهران و عمه ها و خاله ها و... که هر یک از اینها یک عنوان اصلی است.

مثلا- ازدواج فرزند پسر با مادر و یا مادر مادر، هر چه که بالا- برود به عنوان اینکه مادر است حرام است و یا ازدواج مرد با دخترش، از آن جهت که دختر است حرام است، و یا ازدواج از آن

جهت که.....حرام است و هکذا.....

\*۲- وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ... (سوره نساء آیه ۲۲)

یعنی: با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده اند، هرگز ازدواج نکنید. در اینجا حرمت رفته است روی زن پدر و لذا منکوحه الاب از آن جهت که منکوحه الاب است یک عنوان اصلی است.

به عبارت دیگر: در جائی که حرمت و یا حلیت به نص کتاب و سنت، روی یک شیء و یا یک عمل برود، آن شیء و یا آن عمل از آن جهت که اصلی است مورد نظر شارع است.

و اما در رابطه با عنوان فرعی در این باب می توان گفت:

۱- فی المثل زنی که دارای دو پسر است، و حرمت او بر این دو پسر به دو عنوان است یکی به عنوان اصلی، یکی هم به عنوان فرعی و ملازم.

-عنوان اصلی این است که این زن برای هر یک از این دو پسر ام است و چنانکه ملاحظه کردیم نص کتاب این بود که (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...) و عنوان فرعی و ملازم این است که: این زن برای هر یک از این دو برادر ام الاخ است، یعنی که این زن بر هر یک از این دو برادر حرام است، هم از این جهت که برای هر یک ام است و هم از این جهت که برای هر یک ام الاخ است، و لکن این ام الاخ یک عنوان فرعی و ملازم با آن عنوان اصلی است که مورد نص نیست.

۲- و یا فی المثل: دو برادر به نام های زید و بکر، خواهری دارند به انام اسماء، حال ازدواج این خواهر که اسماء باشد با آن برادر که مثلا- زید است حرام است، چرا که خدایتعالی فرمود: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أَخَوَاتُكُمْ...)، و این حرمت بخاطر اخ بودن است که یک عنوان اصلی است.

ازدواج این خواهر که اسماء باشد، با برادر این برادر که مثلا- بکر باشد نیز حرام است چراکه بکر اخ الاخ است، و لکن این عنوان اخ الاخ، در کتاب و سنت موضوع الحکم واقع نشده است ولی چون برمی گردد به عنوان اصلی اخوت و برادر دیگر که بکر باشد یا از ناحیه ابوبین و یا اب تنها و یا ام تنها برادر این دختر است، باز نکاح با او حرام است، و لذا عنوان اخ الاخ یک عنوان فرعی و ملازم با آن عنوان اصلی است.

۳- و یا فی المثل: اگر دو خواهر دارای یک برادر باشند، عنوان محرم بالا صاله اختیت و خواهر بودن است، و اختیت الاخت عنوان فرعی و ملازم است.

۴- و یا فی المثل: مردی از زن اولش دارای فرزندی است، لکن اقدام به ازدواج کرده زن دومی را نیز اختیار می کند:

در ابتدا که این زن دوم بچه دار نشده است، ازدواجش با فرزندان ذکور شوهرش که از زن قبلی





است حرام است. چرا که منکوحه الاب است که یک عنوان اصلی است.

پس از مدتی این زن دوّم نیز بچه دار شده، پسری می آورد، خوب این پسر با فرزندان پسر زن قبلی و یا اوّلی شوهرش برادر هستند چرا که از یک پدر هستند.

و اما این زن دوم نسبت به پسر یا پسرهای آن زن دیگر شوهرش، هم منکوحه الاب است که یک عنوان اصلی است، هم امّ الاخ است که یک عنوان ملازم و فرعی است.

حال می شود هر یک از این پسرها را مورد خطاب قرار داد و گفت: منکوحه الاب را تزویج نکن، چنانکه می توان گفت امّ الاخ را تزویج نکن، منتهی منکوحه الاب عنوان اصلی و امّ الاخ یک عنوان فرعی و ملازم است.

\*و اما سؤال در ما نحن فيه این است که: آیا شارع مقدّس که آمده است و رضاع را به منزله نسب قرار داده و فرموده است که ما يحرم من الرّضاع، يحرم من النسب، عنوان اصلی مدّ نظرش بوده است و یا عنوان فرعی و ملازم؟

آنچه از کتاب و سنت به ذهن تبادر می کند، عنوان اصلی است، یعنی احکامی که بر منزلّ علیه به عنوان اصلی بار می شد، بر منزلّ هم جار می شود، و لکن احکام عنوان ملازم بر عنوان اصلی، مترتب نمی شود، چرا که نه این عنوان ملازم در باب رضاع مثلاً، دلیل علیحده ای دارد و نه بر می گردد به یک عنوان محرم که او دارای دلیل باشد.

فی المثل: اگر یک پسر بچه به همراهی یک دختر بچه از یک زن شیر بخورند، این پسر و دختر خواهر و برادر رضاعی می شوند.

حال: اگر این پسر بچه دارای یک برادر باشد و آن دختر بچه نیز دارای یک خواهر، دو صورت وجود دارد:

۱- ازدواج این پسر و دختری که از این زن شیر خورده و رضاعی هستند حرام است چرا که خواهر و برادر رضاعی نازل به منزله خواهر و برادر نسبی هستند.

۲- اما ازدواج این پسر با خواهر آن خواهر رضاعیش حرام نیست، چونکه عنوان اخت الاخت بطور مستقل حرام نیست، بلکه باید برگردد به اخت بودن، منتهی از آنجا که اخت الاخت در باب رضاع، اخت به حساب نمی آید چه نسبا و چه رضاعی راجع به اخت نیست و لذا از محرّمات نمی باشد.

و یا فی المثل: زید و بکر دو برادر هستند که یکی از این دو برادر یعنی زید از یک زن دیگری شیر می خورد، این زنی که به زید شیر می دهد امّ رضاعی زید می شود و لکن برای بکر که برادر این

پسر رضاعی است امّ اخ رضاعی است.

حال:

این زن برای زید که فرزند رضاعی اوست حرام است و لکن آیا برای برادر زید که بکر باشد به عنوان امّ الاخ حرام است یا نه؟

از آنجا که در باب نسب، امّ الاخ بر اخ حرام است، ممکن است کسی خیال کند که در باب رضاع هم امّ الاخ باید حرام باشد. و لکن باید گفت:

اگر در باب نسب، امّ الاخ حرام است نه به عنوان ام الاخ بودن است که یک عنوان فرعی است بلکه یا به عنوان امّ بودن است و یا به عنوان منکوحه الالب بودن که هر یک از عناوین اصلیّه و مورد نظر شارع می باشند، و حال آنکه در امّ الاخ رضاعی هیچ یک از این دو عنوان اصلی یعنی امّ و منکوحه الالب وجود ندارد.

پس: وقتی شارع رضاع را نازل به منزله نسب قرار داده است. آنچه مورد نظرش قرار گرفته، همان عناوین اصلیّه است و نه عناوین فرعیّه و ملازم و لذا در باب رضاع، امّ الاخ بودن موجب حرمت نمی شود، چرا که عنوائیتی ندارد. و لکن در باب نسب چون ام الاخ بازگشتش به دو عنوان اصلی امّ و منکوحه الالب است حرام است.

الحاصل: همانطور که در تنزیل باب رضاع، عناوین اصلیّه مورد نظر قرار گرفته است و نه عناوین فرعیّه و ملازم، در باب استصحاب نیز که مشکوک نازل به منزله متیقّن قرار گرفته است و یا به تعبیر دیگر متیقّن نزل به منزله المشکوک، حیات زید مدّ نظر شارع قرار گرفته است و نه عنوان فرعی و ملازم آن یعنی نمو و نبات، و لذا آنچه بر حیات مترتب می شود اثر حیات است و نه اثر آن عنوان ملازم یعنی نمو و نبات.

متن و من هنا يعلم: أنه لا فرق في الأمر العادى بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغایران إلا مفهوما - كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كرىه الماء الباقي فيه - وبين تغایرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لو لا المانع لحادث، و شكّ في وجود المانع.

ص: ۱۰۷

و كذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها (1) وبين المستصحب كلياً لعلاقته، و بين أن يكون اتفاقياً في قضيه جزئيه، كما إذا علم - لأجل العلم الإجماليّ الحاصل بموت زيد أو عمرو - أنّ بقاء حياه زيد ملازم لموت عمرو، و كذا بقاء حياه عمرو، ففي الحقيقه عدم الانفكاك اتفاقيّ من دون ملازمه.

و كذا لا- فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العاديّ كالمثالين، أو قيد له عدميّ أو وجوديّ، كاستصحاب الحياه للمقطع نصفين، فيثبت به القتل الذي هو إزهاق الحياه، و كاستصحاب عدم الاستحاضه المثبت لكون الدم الموجود حيضاً - بناء على أنّ كلّ دم ليس باستحاضه حيض شرعاً - و كاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لالتصاف الأجزاء المتفاضله - بما لا يعلم معه فوات الموالاه - بالتوالي. (2)

ترجمه

### عدم ترتّب آثار و لوازم غير شرعيّه بر مستصحب

و از اينجا (كه نمى توان با استصحاب آثار عقليه و شرعيه مع الواسطه را اثبات كرد) دانسته مى شود كه: در يك اثر عادى يا عقلى فرقى نيست:

۱- بين اينكه اين اثر عادى يا عقلى (در خارج) با مستصحب ما متحد الوجود باشد به نحوى كه تغايرى بين آنها نباشد مگر مفهوم (به محل اولى ذاتى) مثل استصحاب بقاء كلّى كز در آب حوض به هنگام شك در كريت آب باقى مانده در آن.

۲- و بين تغاير اين اثر عادى و عقلى با مستصحب در وجود، چنانكه اگر علم به وجود مقتضى (تيراندازى) براى يك امر حادث شونده حاصل شود به نحوى كه اگر مانعى (بر سر راه تير) نباشد آن امر (يعنى قتل) حادث مى شود و لكن در وجود اين مانع شك وجود دارد.

و همچنين (در عدم حجيت اصل مثبت) فرقى نيست بين اينكه لزوم بين آثار عاديه و عقليه با مستصحب ملازمه كليّه باشد و بين اينكه مقارنت بين آنها صرفاً اتفاقى و در شكل يك

ص: ۱۰۸

۱- (۱). كذا فى النسخ، و المناسب: «بينه»، لرجوع الضمير الى المر العادى.

۲- (۲). فى حاشيه (صلى الله عليه و آله) زياده ما يلى: «بيان ذلك أنّ استصحاب الشئ لو اقتضى لازمه الغير الشرعى عارضه أصاله عدم ذلك اللازم، فيتساقطان فى مورد التعارض، توضيح ذلك: أنّه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حياه عمرو، عارضه أصاله حياه زيد، فيتساقطان بالنسبه الى موت زيد. نعم، يبقى أصاله حياه عمرو بالنسبه الى غير موت زيد سليماً عن المعارض.»

قضیه جزئی باشد چنانکه بخاطر علم اجمالی حاصل از موت زید یا عمرو، دانسته می شود که بقاء حیات زید ملازم با موت عمرو و همچنین بقاء حیات عمرو ملازم با موت زید است.

- پس: در حقیقت این عدم انفکاک اتّفاقی است بدون اینکه ملازمه ای در کار باشد.

- و همچنین (در عدم جریان استصحاب به منظور اثبات اثر عقلی یا عادی) فرقی نیست بین اینکه تمام آثار عقلیه یا عادیّه بواسطه مستصحب ثابت شود چنانکه در دو مثال قبل چنین بود و بین اینکه قیدی از قیود و جزئی از اجزاء آثار عقلیه و عادیّه بر مستصحب مترتب شود:

- مثل استصحاب بقاء و حیات کسی که (بوسیله شمشیر به دو نصف شده است) تا زمان فرود آمدن شمشیر که در نتیجه قتل که خروج روح با ازهاق باشد با این استصحاب ثابت می شود.

- و مثل استصحاب عدم استحاضه که مثبت حیض بودن خون موجود است بنابر اینکه هر خونی که خون استحاضه نیست، شرعا حیض است.

- و مثل استصحاب عدم فاصله طولانی (در بین اجزاء نماز) که ثابت کننده موالات بین اجزاء خارجیه نماز گزار است.

\*\*\* تشریح المسائل \* مراد از (و من هنا يعلم أنه لا فرق فی الاثر... الخ) چیست؟

این است که: در اینکه نمی توان با استصحاب آثار عقلیه و عادیّه و شرعیّه مع الواسطه را اثبات کرد، فرقی نیست، بین:

۱- مواردی که مستصحب ما با این اثر عادی یا عقلی در خارج متحد الوجود باشد، بدین معنا که به حمل شایع صناعی به یک وجود موجود باشد و لکن مفهوما یعنی به حمل اولی ذاتی متغایر و متباین باشند.

۲- مواردی که مستصحب در وجود خارجی و به حمل شایع یعنی مصداقا و تحققا با آن آثار، متغایر و متباین باشند.

به هر حال استصحاب در هیچیک از موارد مزبور جاری نمی شود، چرا که مثبت است و مثبت حجت نیست.

\* حاصل مطلب در (کاستصحاب بقاء الکثر فی الحوض... الخ) چیست؟

ذکر یک مثال در تبیین مورد اول یعنی موردی است که مستصحب ما با آثار غیر شرعیّه متحد

الوجود است و لذا می فرماید:

۱- در یک حوض به اندازه یک کز از آب و یا بیشتر از این مقدار آب وجود داشت.

۲- به مقداری از این آب برداشته شد که کم شدن آن مشهود است، ولی در عین حال شک داریم که آیا هنوز هم کز است یا که نه از کریت افتاده است؟

در اینجا دو چیز وجود دارد:

۱- یکی کلی وجود الکر در حوض که قابل صدق بر کثیرین است.

۲- یکی هم جزئی کریت آبی که در خارج در میان حوض موجود است.

حال:

اگر در خود این فرد و جزئی خارجی استصحاب جاری کرده، مع المسامحه بگوئیم که این آب موجود همان آب قبلی است و کریت آن باقی می باشد، اثر شرعی مستقیم دارد و آن طهارت لباس و یا دستی است که با این آب شسته می شود، و لکن این مورد تنزیل شرعی نیست.

و اگر در کلی وجود الکر استصحاب جاری کرده، بگوئیم که وجود الکر در حوض سابقا متیقن بود و لکن الان مشکوک است.

پس استصحاب می کنیم بقاء این کلی را، باید بدانیم که کلی بطور مستقیم اثر شرعی ندارد بلکه دارای اثر عقلی است و آن این است که: پس این آب خارجی کر است.

یعنی: کلی را استصحاب کرد، و فرد را نتیجه گرفتیم که پس از این نتیجه گیری اثر شرعی بر آن مترتب می شود.

به عبارت دیگر:

۱- در یک حوض به اندازه یک کز از آب و یا بیشتر از آن وجود داشت.

۲- به مقداری از این آب برداشته شده که کم شدنش برای ما مشهود است.

۳- در عین حال شک داریم که آیا این آب هنوز هم کز است یا که از کریت افتاده است، اما سؤال اینجاست که آیا اکنون می توان گفت که هذا الماء، کان کزاً و هو کز، یعنی که این آب کز بود، اکنون نیز کز است؟

خیر. چرا؟

زیرا در خود هذا الماء، استصحاب جاری نمی شود، چونکه این آب آن آب قبلی نیست، بلکه از آن برداشته شده به مقداری که کم شده است.

بله یک استصحاب دیگری در اینجا می توان جاری نمود و آن استصحاب وجود الکتر است و

ص: ۱۱۰

لذا می گوئیم:

۴- در این حوض، کَرّ وجود داشت، اکنون نیز کَرّ وجود دارد.

پس: هذا الماء كَرّ.

حال مستصحب ما که وجود الکرّ باشد و یک امر کلی است با اثر عادی یا عقلی اش یعنی هذا المایع که جزئی است، متحد الوجود هستند، چرا؟

زیرا: الکلّی یوجد بوجود فرما، یعنی که هر کلی طبیعی در خارج به عین وجود افرادش موجود می شود و یک وجود علیحده و جداگانه ای ندارد.

به عبارت دیگر:

وجود الکر و هذا المایع کَرّ، مفهوما دو تا هستند و لکن خارجا یک وجودند.

\* پس غرض از (و بین تغایرهما فی الوجود، لَمّا علم بوجود المقتضی لحادث... الخ) چیست؟

ذکر یک مثال است در تبیین مورد دوم یعنی موردی که مستصحب ما با آثار غیر شرعی اش متغایر الوجود است و لذا می فرماید:

۱- یقین داریم به اینکه مقتضی یعنی تیراندازی، برای فلان امر حادث شونده یعنی قتل، موجود شده است، چرا که فلانی تیراندازی نمود.

۲- اگر حائل و مانع سر راه تیر قرار نداشته باشد، مقتضی که تیر باشد تأثیر گذاشته به فلان شخص که از مقابل آن عبور می کرد اصابت کرده و آن امر حادث که کشته شدن او باشد حادث می شود.

۳- و لکن شک داریم که آیا مانعی از قبیل: دیوار، درخت و... وجود داشت تا جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم وجود حائل و مانع را و نتیجه می گیریم که قتل عاده یعنی که قتل اتفاق افتاده است.

و امّا: این مستصحب ما که عدم حائل و مانع باشد مستقیما دارای اثر شرعی مثل قصاص یا دیه و... نمی باشد، بلکه ابتداء ما ثبوت القتل را که موضوعی از موضوعات خارجی است، نتیجه می گیریم و سپس اثر شرعی قتل را که قصاص یا دیه باشد بر آن مترتب می کنیم. و لکن:

اولا: استصحاب ما در اینجا اصل مثبت بوده و دارای اثر عادی است و نه شرعی مگر مع الواسطه.

ثانیا: وجود و یا عدم وجود حائل و مانع همانطور که مفهوما با قتل و کشته شدن متغایراند، در





خارج نیز به دو وجود موجود شده، متغایر الوجودند و نه متحد الوجود.

الحاصل: با اجرای اصالت عدم حائل نمی شود، قتل را که یک اثر عادی است ثابت نمود، چنانکه نمی توان با استصحاب وجود الکر، کریت الموجود را که یک اثر عادی است اثبات نمود.

گرچه مستصحب در یکی با اثرش متحد الوجود بوده و در دیگری متغایر الوجود.

\* غرض جناب شیخ از (و کذا لا فرق بین ان یکون اللزوم بینها... الخ) چیست؟

این استکه: و همچنین در عدم حجیت اصل مثبت لا فرق بین:

۱- مواردی که در آن موارد میان مستصحب و آثار عقلیه یا عادیّه یک نوع ملازمه کلیه وجود داشته باشد، یعنی که لازم و ملزوم و یا که متلازمین باشند، بدین معنا که هر کجا که یکی بود، دیگری هم هست.

۲- مواردی که در آن موارد میان مستصحب و آثار عقلیه یا عادیّه هیچگونه ملازمه ای وجود ندارد، بلکه مقارنت بین آنها صرفاً اتّفاقی است.

علی ایحال در هیچیک از این موارد استصحاب جاری نمی شود.

\* در تبیین هر یک از این موارد مثال بزنید.

برای مورد اول همان دو مثالی که در رابطه با وجود الکر که یک امر کلی بود و هذا المانع که اثر عادی و یا عقلیه وجود الکر بود و خارجا میان این کلی و... هذا المانع ملازمه وجود داشت چرا که وجود کلی در خارج به عین وجود فرد موجود است و اتّفاقی نمی شود.

و در رابطه با عدم حائل وجود قتل پس از احراز مقتضی و ملازمه میان آن دو زده شد، کفایت می کند.

و اما در رابطه با مورد دوم که میان مستصحب و آثار عقلیه یا عادیّه آن هیچگونه ملازمه ای وجود ندارد به این مثال بسنده کرده فی المثل می گوئیم:

۱- اجمالا می دانیم که یا زید از دنیا رفته است یا بکر.

۲- اگر استصحاب کنیم حیات زید را، لازمه عادی آن موت عمر خواهد بود، لکن حیات زید، همیشه ملازم با موت عمر نیست، بلکه در اینجا اتّفاقی است و لذا اصل مثبت است و بلافایده.

به عبارت دیگر بین حیات یکی از این دو نفر با موت نفر دیگر هیچگونه ملازمه ای وجود ندارد.

به عبارت دیگر: حیات هیچیک از این دو نفر علت و یا معلول دیگری نیستند و یا اینکه هر دو نیز معلول علت مشترک ای

نیستند، بلکه اتفاقاً و تصادفاً در اثر علم اجمالی به موت احدهما چنین

ص: ۱۱۲

ترتیب و نتیجه گیری حاصل می آید که حیات یکی از این دو با موت دیگری مقرون گردیده است.

\*پس مراد از (و کذا لا فرق بین ان یثبت بالمستصحب تمام ذلک الامر... الخ) چیست؟

این استکه: و همچنین در عدم جریان استصحاب به منظور اثبات اثر عقلی و یا عادی فرقی نیست بین:

۱- مواردی که تمام آثار عقلیه و عادیه بر مستصحب مترتب شود، چنانکه در سه مثال قبل به ترتیب ذیل مترتب می شد:

الف: کریت آب موجود در حوض که تمام الاثر، بقاء کریت بود.

ب: تحقق قتل، که تمام الاثر، عدم الحائل بود.

ج: موت عمر، که تمام الاثر، حیات زید بود.

۲- مواردی که قیدی از قیود و جزئی از اجزاء آثار عقلیه و عادیه بر مستصحب مترتب شود، که البته خود این قید نیز بر دو قسم است:

الف: ممکن است این قید، امر عدمی باشد ب: ممکن است این قید، امر وجودی باشد.

نکته: جناب شیخ در تبیین این مورد دوم سه مثال آورده که قید مورد نظر در مثال اول و مثال سوم قید وجودی است و لکن در مثال دوم قید عدمی است.

و اما مثال اول اینک:

۱- شخصی که در لابلای یک لحاف پیچیده شده است، پس از مدتی به دست شخص دیگری با شمشیر به دو نیمه شده است.

۲- حال ما شک داریم که آیا قبل از فرود آمدن شمشیر و نصف شدن، به اجل طبیعی مرده بوده است که در اینصورت قتلی صورت نگرفته و یا که در اثر فرود آمدن آن شمشیر مرده است که در اینصورت قتل محقق شده است یعنی به هنگام فرود آمدن شمشیر زنده بوده است و در اثر تنصیف روح از بدنش مفارقت کرده و لذا مقتول است و ضارب باید دیه بدهد.

۱- استصحاب می کنیم بقاء حیات این شخص ملفوف را تا زمان فرود آمدن شمشیر.

۲- نتیجه می گیریم اثر عادی را و می گوئیم پس کشته شده است.

۳- اثر شرعی قتل در اینجا دیه است که قاتل باید آن را بپردازد.

\*انما الکلام در این مثال چیست؟

در این است که: قتل مرکب از دو چیز است:

۱- خروج روح از بدن.

ص: ۱۱۳

۲- اینکه خروج روح با ازهاق باشد و نه رهاق، یعنی که شخص فرودآورنده شمشیر بر لحاف سبب این خروج شده است، نه اجل طبیعی.

از این دو امر، امر اولی یعنی خروج روح از بدن بالوجدان محرز است و لذا نیازی به استصحاب ندارد.

حال: استصحاب بقاء حیات شخص مزبور تا قبل از فرود آمدن شمشیر آن شخص ضارب، ثابت کننده امر دوم یعنی خروج روح با ازهاق است.

پس: در اینجا قیدی از قیود اثر عادی یا عقلی مترتب شده است و نه تمام الاثر مضافا بر اینکه قید ازهاق حیات قید وجود و اثباتی است.

و اما مثال دوم اینکه:

زنی مقداری خون مشاهده کرده است و لکن شک دارد که این خون، خون استحاضه است یا نه؟

استصحاب می کند عدم استحاضه بودن را و سپس مترتب می کند بر آن حیض بودن را و سپس مترتب می کند بر آن آثار شرعیّه حرمت دخول در مسجد و حرمت صوم و صلوه و...

\*چرا این زن پس از استصحاب عدم استحاضه، حیض بودن را بر آن مترتب می کند؟

بخاطر اینکه بین استحاضه نبودن و حیض بودن ملازمه شرعیّه وجود دارد.

چرا؟

زیرا از روایات استفاده می شود که: کلّ دم لیس با استحاضه فهو حیض شرعا.

\*انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که: حیض نیز مرکب از دو چیز است:

۱- خونی در کار باشد. ۲- استحاضه هم نباشد.

از دو امر مزبور، اولی که وجود خون باشد محرز است و نیازی به استصحاب ندارد. و لکن امر دوم یعنی استحاضه نبودن با استصحاب ثابت می شود، مضافا بر اینکه یک قید عدمی است.

\*و اما مثال سوم اینکه:

۱- در نماز باید که میان اجزاء آن موالات رعایت شود یعنی که اجزاء نماز متوالیا و پی در پی و بدون فاصله انداختن طولانی

انجام پذیرند.

۲- شخصی در حال نماز در خارج میان اجزاء نماز مقداری فاصله انداخته است و لذا اکنون شک دارد که آیا این فصل همان فصل طویلی است که بر هم زنده موالات بین اجزاء نماز می باشد

ص: ۱۱۴

استصحاب می کند عدم فصل طویل را و نتیجه می گیرد موالات بین اجزاء خارجیّه نمازش را، و می گوید: پس نمازم صحیح است.

\*انما الکلام در اینجا در چیست؟

در این استکه: اتّصاف این اجزاء به موالات:

۱- یک قیدش که هذه الاجزاء باشد بالوجدان محرز است و نیازی به استصحاب ندارد.

۲- یک قیدش هم که توالی باشد با استصحاب احراز می کند که این توالی یک قید وجودی است. حاصل مطلب اینکه: فرقی میان صور مذکور وجود ندارد و استصحاب برای هیچیک از این مقاصد جاری نمی شود، چرا که دلیلی بر اجرای آن در اینگونه موارد و این چنین مقاصدی وجود ندارد.

متن و قد استدلّ بعض (۱)- تبعا لكاشف الغطاء (۲)- علی نفی الأصل المثبت، بتعارض الأصل فی جانب الثابت و المثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأوّل، كذلك الأصل عدم الثانی. قال:

و ليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجّيته بالنسبه إلى ذلك؛ لأنّها مسوقه لتفريع الأحكام الشرعيّه، دون العاديّه و إن استتبعت أحكاما شرعيّه (۳)، انتهى.

أقول: لا- ريب في أنّه لو بنى على أنّ الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللازم العاديّ لم يكن وجه لإجراء أصاله عدم اللازم؛ لأنّه حاكم عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ و اعترف به هذا المستدلّ (۴)- من حكومه الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم- فلا- تعارض أصاله الطّهاره لأصاله (۵)- عدم التذكيه، فلو (۶)- بنى على المعارضه لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّه و العاديّه؛ لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسوقه بالعدم.

و أمّا قوله: «ليس في أخبار الباب... الخ».

ص: ۱۱۵

۱- (۱). هو صاحب الفصول.

۲- (۲). انظر كشف الغطاء: ۳۵.

۳- (۳). الفصول: ۳۷۸. [۱]

۴- (۴). اعترف به صاحب الفصول في الفصول: ۳۷۷، و كذا كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ۳۵. [۲]

۵- (۵). كذا في النسخ، و المناسب: «أصاله».

۶- (۶). كذا في النسخ، و المناسب: «ولو».



إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعيه، فهو مناف لما ذكره من التعارض؛ إذ يبقى حينئذ أصاله عدم اللآزم الغير الشرعي سليما عن المعارض.

و إن أراد تميم الدليل الأول، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، و إن كانت الأخبار فلا دلالة فيها، ففيه: أن الأصل إذا كان مدرکه غير الأخبار— هو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان— لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا، و لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه، كيف! لو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعيه أيضا.

و من هنا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم، شرعيا كان أو غيره.

إلا أن يقال: إن الظن الحاصل من الحاله السابقه حجّه في لوازمه الشرعيه دون غيرها.

لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر— كما إذا دلّ الدليل على أنه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهاده عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم— أو كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرد الظن، إمّا مطلقًا— كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسأله الفرعيه ظنّ بمسأله اصوليه، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظنّ؛ بناء على عدم العمل بالظنّ في الاصول—، و إمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبله مع تعدّد العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت.

ترجمه

### ادله صاحب فصول در عدم حجيت اصل مثبت

مرحوم صاحب فصول به پیروی از کاشف الغطاء (ره) بر نفی (یعنی عدم حجیت) اصل مثبت استدلال کرده است:

۱- به تعارض اصل در جانب ثابت (مثل استصحاب عدم حائل)، و تعارض اصل در جانب مثبت (یعنی اصالت عدم حصول قتل).

ص: ۱۱۶

پس: همچنان که اصل بقای ثابت (یعنی عدم حائل) است، همچنین اصل عدم مثبت (یعنی عدم حصول قتل) است.

۲- و به اینکه در اخبار این باب یعنی استصحاب، چیزی که دلالت کند بر حجیت استصحاب نسبت به مثبت (یعنی آثار شرعی) وجود ندارد. چرا؟

زیرا اخبار استصحاب سوق دهنده ذهن به تفریع و ترتیب احکام و آثار شرعی است و نه غیر شرعی (مثل نمو و نبات)، گرچه (این آثار عادی و عقلیه) به دنبال دارد آثار شرعی را (مثل استصحاب حیات و اثبات نمو که اثری غیر شرعی بوده و نتیجه می دهد و جواب تصدق را که یک اثر شرعی است).

### مناقشه شیخ رهدر تعلیل اول صاحب فصول:

شکی نیست در اینکه اگر بنا بر این باشد که جریان اصل در ملزوم (یعنی سبب) برای اثبات لازم عادی (یعنی مسبب، چه شرعی باشد و چه غیر شرعی) قابل باشد، دیگر وجهی برای اجرای مجدد اصل در عدم لازم (یعنی جانب مسبب) وجود نخواهد داشت. چرا؟

زیرا که اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است (و وقتی در سبب اصل جاری می شود دیگر جایی برای اجرای اصل در مسبب وجود ندارد، چه اثر شرعی باشد و چه غیر شرعی و چه با واسطه باشد و چه بلاواسطه).

پس: بنا بر آنچه که حق است. (سخن از) تعارض (در اینجا) معنا ندارد، و جناب صاحب فصول خود اعتراف دارد به حکومت اصل در ملزوم (که اصل سببی باشد) بر اصل در لازم که اصل مسببی باشد.

در نتیجه: اصالة الطهاره (در لحم مشکوک در آن مثال مشهور) با اصالت عدم تذکيه تعارض نمی کند (و لذا یحکم بالنجاسه و الحرمة).

بنابراین: اگر بنا گذاشته شود بر معارضه (اصل سببی با اصل مسببی) دیگر تفاوتی میان لوازم شرعی و عادی وجود ندارد و همیشه باید که تعارض کنند، (و لذا اگر شما در اینگونه موارد اصل سببی را حجت می دانید و مسبب را از آن نتیجه می گیرید، نمی توانید دوباره در مسبب اصل جاری کرده و نقیض آن را نتیجه بگیرید، تا در نتیجه تعارض و تساقط).

### مناقشه شیخ در تعلیل دوم صاحب فصول

و اما این سخن ایشان که فرمود: در اخبار این باب... الخ

۱- اگر از این سخن (یعنی تعلیل دوم)، عدم دلالت این اخبار بر ترتب لوازم غیر شرعی را اراده

کرده باشد، با آنچه در تعلیل اوّل فرمود منافات دارد. (چرا؟)

زیرا در این صورت اصالت عدم لازم غیر شرعی (و یا به تعبیر دیگر عدم قتل) سالم از معارض می ماند (یعنی وقتی اخبار لا تنقض شامل اصل مثبت نشود، دیگر عدم الحائل جاری نمی شود و تنها اصالت عدم قتل جاری می شود).

۲- و اگر از این تعلیل، تمام کردن دلیل اوّل را اراده کرده باشد به اینکه گفته شود که دلیل حجّیت استصحاب:

الف: اگر غیر اخبار (یعنی ظنّ) باشد، پس اصل در دو طرف (طرف ملزوم با طرف لازم) تعارض می کند (چونکه هر دو مفید ظنّ هستند).

ب: و اگر اخبار باشد (و نه ظنّ)، پس دلالتی در این اخبار (بر آثار عقلیه و عادیّه) وجود ندارد.

و پس در این مطلب اشکالی وجود دارد مبنی بر اینکه:

اگر مدرک و دلیل حجّیت اصل استصحاب غیر اخبار باشد یعنی ظنّ نوعی حاصل به بقاء ما کان علی ما کان باشد، دیگر اشکالی در این که ظنّ به ملزوم موجب ظنّ به لازم شود، نمی باشد ولو اینکه اثر عادی (و یا عقلی و یا شرعی باشد) و (اصلاً) حصول ظنّ به عدم لازم (یعنی قتل) پس از حصول ظنّ به وجود ملزوم (یعنی عدم حائل در اثر استصحاب) ممکن نیست، و چنانچه (از آن طرف) ظنّ حاصل شود به عدم لازم (یعنی قتل)، این ظنّ اقتضاء می کند عدم ملزوم یعنی عدم حائل (که وجود حائل باشد).

پس: در این صورت در ترتّب لوازم شرعیّه نیز تأثیری نخواهد بود.

### **وجوب التزام به اصول مثبتۀ بنا بر اینکه حجّیت استصحاب از باب ظنّ باشد**

از اینجا معلوم می شود که اگر ما به اعتبار استصحاب از باب ظنّ قائل شویم، چاره ای نیست جز التزام (و قول به حجّیت) اصول مثبتۀ، به دلیل جدا نبودن ظنّ به ملزوم (یعنی ظنّ سببی) از ظنّ به لازم (یعنی مسببی) چه شرعی باشد و چه غیر شرعی. مگر اینکه گفته شود:

ظنّ حاصله از حالت سابقه بوسیله استصحاب، تنها در لوازم شرعیّه اش و نه در لوازم عادیّه و عقلیه حجّت است، لکن این سخن در صورتی درست است که در دلیل حجّیت استصحاب:

۱- به ترتّب بعضی از این آثار و لوازم اکتفاء بشود (و حال آنکه در استصحاب چنین چیزی نیست)، کما اینکه اگر دلیلی دلالت کند بر اینکه روزه رمضان به هنگام شک در هلال رمضان با شهادت یک نفر عادل (بر شما) واجب است، لازمه اش جواز افطار پس از سپری شدن ۳۰ روز از آن روز نمی باشد (و لذا قول واحد تنها به درد شروع صوم رمضان می خورد و نه به درد شروع



افطار گرچه لازم و ملزوم باشند).

۲- یا اینکه اکتفا شود به بعضی از اثار (که اصولی هستند) و مجرد ظنّ در آن اعتبار نمی شود:

الف: یا مطلقاً (ظنّ به درد این آثار نمی خورد)، کما اینکه اگر از خبر واحدی که در این مسأله فرعیّه وارد شده است ظنّ حاصل شود به یک مسأله اصولیه، چنانکه در حدیثی که در مسأله فرعیّه وارد شده است که الرَّجُلُ يَعْبُرُ ثَوْبَهُ الدَّمِيَّ هَلْ يَجِبُ طَهَارَتُهُ أَمْ لَا؟ قَالَ لَا، لِأَنَّهُ اعْرَثَهُ... الخ که از اینجا به بعد مسأله اصولیه استنباط می شود) نسبت به مسأله اصولی به این ظنّ عمل نمی شود، چرا؟

بنابر عدم عمل به ظنّ در اصول.

ب: و یا در خصوص این مقام (که مورد یک نوعی است که در یک طرف آن ظنّ کافی است و لکن در طرف دیگرش ظنّ کافی نیست) همانطور که اگر (کسی) ظنّ پیدا کند به قبله (که مثلاً این طرف قبله است) در صورت تعدّر و عدم امکان علم به قبله، پس لازم می آید از آن ظنّ به قبله، ظنّ به دخول وقت در صورت عدم عذر.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* دلیل صاحب فصول بر عدم حجّیت اصل مثبت چیست؟

۱- دلیل اول این است که: اجرای اصل استصحاب در جانب ثابت یعنی مستصحب یا ملزوم و یا سبب با اجرای اصل در جانب مثبت یعنی آثار عقلیه و عادیه تعارض می کنند و در نتیجه تساقط می نمایند، فی المثل:

الف: متوجه می شویم که شخص مسلّحی اقدام به تیراندازی کرده و تیری را شلیک نمود.

ب: و نیز متوجه می شویم که به هنگام تیراندازی شخص دیگری که در حال عبور بود در مسیر گلوله و یا تیر قرار دارد.

ج: پس از تیراندازی شک می کنیم که آیا حائلی در بین بود تا که مقتضی یعنی تیراندازی و یا گلوله شلیک شده تأثیر خود را نگذارد یا اینکه حائلی وجود نداشت و تیر مزبور اثر گذاشته و باعث قتل شده باشد؟

حال:

از یک طرف استصحاب عدم حائل جاری می شود و ثابت می کند قتل را.

از یک طرف هم استصحاب عدم قتل جاری می شود و ثابت می کند عدم قتل را.

این دو اصل مثبت و از آنجا که نافی یکدیگرند، تعارضاً و در نتیجه تساقطاً.

در نتیجه: اصل اولی در اثر وجود معارض یعنی اجرای اصل دومی از بین می رود و لذا آثار عقلیه و یا عادیه از قبیل قتل بر آن مترتب نمی شود.

۲- و امّا دلیل دوم این است که: مهم ترین مدرک حجّیت استصحاب، اخبار لا تنقض است و این روایات تنها آثار شرعیّه بلا واسطه را ثابت می کند و دلالتی بر ترتب آثار عقلیه و عادیه ندارد.

چرا؟

زیرا اینگونه آثار ربطی به شارع بما هو شارع ندارد تا که بگوید مترتب بکنید یا نه.

\* نظر شیخ (ره) در رابطه با ادلّه صاحب فصول چیست؟

این است که: اگرچه جناب فصول در عدم حجّیت اصل مثبت با ما هم عقیده است و لکن این دو بیان ایشان در مقام استدلال قابل خدشه است و لذا از هر دو دلیل ایشان پاسخ می دهد

\* غرض شیخنا از (لا- ریب فی أنّه لو بنی علی أنّ الاصل فی الملزوم قابل لاثبات اللازم العادی لم یکن وجه لاجراء اصاله عدم اللازم... الخ) چیست؟

پاسخ حلّی ایشان از دلیل اول صاحب فصول است و لذا می فرماید:

از اینکه سخن از معارضه اصل در جانب ثابت با اصل در جانب مثبت بر میان آوردید معلوم می شود که اصل جریان را قبول دارید:

به عبارت دیگر: مطلب شما نشان می دهد که مقتضی برای جریان اصل مثبت موجود است و لکن تعارض مانع از جریان می شود.

امّا نظر ما این است که، ثابت و مثبت با یکدیگر لازم و ملزوم اند و لاریب در اینکه اصل در جانب مثبت و یا لازم عادّی و عقلی هرگز با اصل در جانب ثابت یعنی ملزوم تعارض نمی کند، چراکه این دو اصل در عرض هم و در یک مرتبه نیستند تا که قابل جریان باشند یا نه. بلکه همیشه اصل جاری در ناحیه ملزوم از حیث رتبه، مقدم است بر اصل در ناحیه لازم. چرا؟

زیرا اصل اول اصل سببی و اصل دوم، اصل مسببی است و مادامی که اصل سببی جاری می شود، نوبت به اصل مسببی نمی رسد، بلکه حساب مسبب خود به خود روشن می شود. چرا؟

زیرا اصل سببی حکومت دارد بر اصل مسببی و این مطلب را خود صاحب فصول هم قبول دارد.

بر اساس اصل مزبور بود که در رابطه با جلد مطروح و یا لحم مطروح فی الطریق گفتیم:

ص: ۱۲۰

در مواردی که اصالت عدم تذکيه جاری شود نوبت به اصله اطهاره و الحليه که از اصول حکمیّه هستند نمی رسد. چرا؟

زیرا که شک در حلیّت و حرمت، طهارت و نجاست، مسبب است از شک در تذکيه و عدم آن و لذا: اصل سببی که جاری شد، و حکم به حرمت و یا نجاست گردید دیگر نوبت به اصل حکمی و سببی نمی رسد.

بنابراین: اصل در ناحیه لازم و مثبت جاری نمی شود تا که تعارض بکند یا نه.

\*پس غرض ایشان از (فلو بنی علی المعارضه... الخ) چیست؟

پاسخ نقضی به دلیل اول صاحب فصول است و لذا می فرماید:

بر فرض که معارضه مورد نظر شما را بپذیریم و لکن باید بدانید که اشکال مشترک الورد است، یعنی:

همانطور که آثار عقلیه و عادیّه مترتب نمی شود، همینطور هم آثار شرعیّه ملزوم هم مترتب نمی شود. چرا؟

بخاطر اینکه: اصلاً اصلی نیست تا اثر داشته باشد و حال آنکه شما خود ترتب آثار شرعیّه دارید و لذا:

هر پاسخی که شما در رابطه با آثار شرعیّه از این معارضه می دهید، ما در رابطه با آثار عقلیه و عادیّه خواهیم داد و آن این است که اصولاً اینگونه موارد جای تعارض نیست.

\*غرض جناب شیخ (ره) از (و اما قوله: ليس في اخبار الباب... الخ) چیست؟

پاسخ از دلیل دوم صاحب فصول است و لذا از صاحب فصول سوال می کند که مراد شما از این دو دلیل چیست؟

۱- اگر هر یک از این دو دلیل، دلیلی علیحده ای باشد و هر دو دلیل بر مبنای قداما در باب استصحاب باشد که استصحاب را از باب امارات ظنیّه حجت می دانند و شما بخواهید بر این مبنا اصل مثبت را رد کنید، باید بدانید که هر دو دلیل شما مبتلای به اشکال می باشد.

اشکال دلیل دوم شما این است که: اخبار لا تنقض دلالت بر یک دستور تعبیدی داشته و سخنی از ظنّ نوعی به بقاء در آنها مطرح نیست.

و اشکال دلیل اول شما از مطالبی که در احتمال سوم ذکر می کنیم دانسته می شود.

۲- اگر هر یک از این دو دلیلی که ذکر کردید، باز هم دلیلی علیحده باشد و لکن هر دو دلیل بر مبنای متأخرین باشد که استصحاب را از اصول عملیه تعبیدیّه می دانند و شما بخواهید بر این مبنا



اصل مثبت را نفی کنید باید بدانید که دلیل اوّل شما با دلیل دومتان متناقضان هستند. چرا؟

زیرا که دلیل اوّل شما دلالت می کند بر اینکه مقتضی برای جریان اصل مثبت موجود است به نحوی که اگر مانع وجود نداشت، اصل جاری می شد و لکن تعارض، مانع از جریان آن شده است.

اما: دلیل دوّم شما دلالت دارد بر اینکه اصلاً مقتضی برای جریان اصل وجود ندارد و چنین اصلی، اصلاً قابل جریان نیست.

پس: بین این دو دلیل تناقضی آشکار وجود دارد و حال آنکه اجتماع نقیضین محال است.

۳-و اگر این دو دلیل در مجموع یک دلیل است به نحوی که دوّمی تکمیل کننده اوّلی است و لکن هر یک از این دو قسمت بر یک مبنای بدین معنا که مرحوم صاحب فصول خواسته است که با این استدلال همه جوانب مسأله را مورد نظر قرار داده و عدم جریان اصل مثبت را به اینک:

الف: قسمت اوّل این استدلال بر مبنای حجّیت استصحاب از باب امارات صادر شده باشد.

ب: و قسمت دوّم این استدلال بر مبنای حجّیت از باب اخبار، صادر شده باشد.

باید بدانید که:

دلیل دوّم و یا قسمت دوّم از استدلال ایشان بر مبنای دوم صحیح و تامّ است و سخن خود ما نیز بر عدم جریان اصل مثبت همین بود که مشمول اخبار نیست و دلیل دیگری هم ندارد.

اما دلیل اوّل و یا قسمت اوّل استدلال ایشان بر مبنای اوّل ناتمام است. چرا؟

زیرا: وقتی که ما اصل را در ناحیه ثابت یعنی ملزوم (که عدم الحائل و یا عدم الاستحاضه باشد) جاری ساختیم، به برکت این اصل (که سببی است و به لحاظ رتبه مقدم بر اصل سببی است)، ظنّ به ملزوم یعنی عدم الحائل پیدا می شود.

و اما ظنّ به ملزوم، عقلاً مستلزم ظنّ به لازم است و لذا ظنّ به قتل برای ما پیدا می شود.

در این صورت:

بفرمائید چگونه ممکن و معقول است که استصحاب در ناحیه لازم و مثبت جاری شده و برای ما ظنّ به عدم قتل حاصل کند؟

آیا پیدایش این ظنّ، ظنّ به نقیض در آن واحد نیست؟

آیا ظنّ به تناقضین در آن واحد، مثل قطع به متناقضین از محالات نیست؟

\*پس مراد از (کیف! و لو حصل الظنّ بعدم اللازم اقتضی الظنّ بعدم الملزوم... الخ) چیست؟

پاسخ نقضی شیخ به احتمال سوم است و لذا می فرماید که:

اگر به فرض اصل در ناحیه لازم جاری شود و برای ما ظنّ به عدم قتل حاصل کند، باز هم از

ص: ۱۲۲

ظنّ به عدم لازم، ظنّ به عدم ملزوم پیدا می کنیم.

در نتیجه: ملزوم ما که مثلاً عدم الحائل است، موهوم خواهد بود و نه مظنون.

حال به شما صاحب فصول می گوئیم:

اگر مطلب از این قرار باشد، نه تنها آثار عقلیه بار نخواهد شد، آثار شرعیّه نیز مترتب نمی شود.

و حال آنکه شما آثار شرعیّه کاشف از مظنون بودن ملزوم است.

مظنون بودن ملزوم، مستلزم ظنّ به لازم است.

در نتیجه: ظن به لازم با ظنّ به عدم لازم جمع نمی شود.

\*عبارۀ اخیری پاسخ شیخ به احتمال سوم در ادله صاحب فصول چیست؟

این است که: اگر شما صاحب فصول این دو دلیل را در دو فرض و یا از دو جهت مورد نظر قرار داده باشید بدین معنا که:

۱- تعلیل اوّل تان را بر مبنای کسانی مطرح کرده باشید که استصحاب را از باب ظنّ حجّت دانسته اند و تعلیل دوّم تان را بر مبنای کسانی مطرح کرده باشید که استصحاب را از باب تعیّد حجّت دانسته اند، تا همه جوانب را مدنظر قرار داده باشید و اثبات کنید که در هر صورت اصل مثبت حجّت نیست، چه استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد و چه از باب تعیّد.

به عبارت دیگر: اگر شما خواسته باشید بگوئید:

اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد، اصل مثبت است و حجّت نیست، لتعارض الاصلین، یعنی تعارض اصل در جانب ثابت که مثلاً عدم حائل است با اصل مثبت که عدم قتل است.

و اگر استصحاب از باب اخبار لا تنقض حجّت باشد باز اصل مثبت است و حجّت نیست لعدم شمول الاخبار، یعنی که اخبار لا تنقض تنها شامل اثر شرعی می شود و نه اثر غیر شرعی.

به شما می گوئیم در این صورت:

تعلیل دوّم شما در فرض دوّم تان درست است، چرا که اگر استصحاب را از باب اخبار حجّت بدانیم اخبار لا تنقض شامل اثر غیر شرعی نیست و لذا اصل مثبت حجّت نیست.

اما تعلیل اوّل شما در فرض اوّل درست نیست، یعنی آن بحث تعارض الاصلین در فرض امارت صحیح نمی باشد. چرا؟

زیرا: وقتی که شما استصحاب را از باب ظنّ حجّت دانستید، روشن است که اوّل اصل را باید



در عدم حائل که در جانب سبب است جاری کنید و نه در جانب مسبب که قتل باشد. چرا؟

زیرا که سبب یعنی عدم وجود حائل رتبه مقدم بر مسبب یعنی قتل آن است.

الحاصل:

وقتی شما اصل را جاری می کنید برای شما ظنّ حاصل می شود به نبودن حائل، پس از اینکه ظنّ حاصل شد به عدم حائل، لا بدّ ظنّ پیدا می کنید که پس آن که در مسیر گلوله بود شخص قتل.

چرا؟

حال:

این دو ظنّ یعنی ظنّ به عدم حائل و ظنّ به قتل را که لازم و ملزوم اند، در یک طرف در ذهن خود نگه دارید.

آیا می توانید در طرف دیگر اصل جاری کرده بگوئید: الاصل عدم حصول القتل، یعنی اصل را در جانب مسبب که عدم القتل باشد جاری کنید؟

به عبارت دیگر: آیا این استصحاب برای شما مفید ظنّ خواهد شد؟

آیا امکان دارد که پس از آنی که استصحاب را در جانب سبب یعنی عدم الحائل اجرا کردید و در نتیجه ظنّ پیدا نمودید به عدم حائل و در نتیجه ظنّ پیدا کردید به حصول قتل، در عین حال ظنّ پیدا کنید به عدم القتل؟

به عبارت دیگر: آیا ظنّ به نقیضین امکان دارد؟

خواهید گفت که خیر.

به شما می گوئیم: پس استصحاب دوّم در این فرض معنا ندارد. یعنی وقتی که شما در جانب سبب اصل جاری کردید و برای شما ظنّ به مسبب یعنی قتل حاصل شد، دوباره نمی توانید برگردید و از آن طرف یعنی سبب اصل جاری کرده، ظنّ پیدا کنید به عدم قتل.

یعنی نمی شود که شما در آن واحد هم ظنّ به قتل پیدا کنید و هم ظنّ به عدم قتل، مضافاً بر اینکه این ماجرا نسبت به وجود حائل و عدم حائل نیز از همین قرار است.

\*حاصل مطلب در (و من هنا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم یکن مناط عن الالتزام لا اصول المثبته، فلا... الخ) چیست؟

این استکه: از مناظراتی که با صاحب فصول انجام شد معلوم می شود که:

بر مبنای مشهور قدما که استصحاب را از امارات ظنیه دانسته و آن را به حکم عقل و به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت می دانند، تفاوتی میان اصل مثبت و غیر مثبت نمی باشد، یعنی همانگونه که

ص: ۱۲۴

آثار شرعیه بر مستصحب مترتب می شوند، هکذا آثار غیر شرعیه یعنی آثار عقلیه و عادیّه نیز بر آن مترتب می شوند.

\*سرّ مطلب چیست؟

همان مطلبی است که در بخش پایانی بحث با صاحب فصول بیان کردیم و آن این بود که:

۱- بر این مبنا ما به برکت استصحاب ظنّ به ملزوم پیدا می کنیم.

۲- به حکم عقل ظنّ به ملزوم از ظنّ به لازم قابل انفکاک است، چرا که قطع به علّت مستلزم قطع به معلول است و هکذا الظنّ.

۳- همچنین به حکم عقل تفاوتی میان لوازم شرعیّه مثل حرمت و نجاست و... بالوازم عقلیه و عادیّه مثل موت احدهما و قتل و... وجود ندارد.

پس: اگر این ظنّ حجّت است نسبت به همه این آثار حجّت است و الا فلا- به عبارت دیگر:

اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت بشود و شما در یک موضوعی استصحاب جاری و به وجود آن موضوع ظن پیدا نمائید، هم آثار شرعیّه را دربر می گیرید، هم آثار شرعیّه بلا واسطه را در بر می گیرید، هم آثار شرعیّه مع الواسطه را و... و لذا:

وقتی به عدم حائل مثلاً ظنّ پیدا نمودی الا و لا بدّ ظن پیدا می کنی که شخص در مسیر تیر قتل.

وقتی ظنّ پیدا کردی که آن شخص قتل، ظنّ پیدا می کنی که پس مستحق قصاص و یا دیه است الی آخر...

به عبارت دیگر: ظنّ وجدانی در هیچ کجا دستش کوتاه نبوده و تا هر کجا که راه پیدا کند، مؤثر واقع می شود. و مثبت و غیر مثبت ندارد.

\*پس غرض از (الا ان یقال:.... الخ) چیست؟

این است که: مگر اینکه آن دلیلی که استصحاب را از باب ظنّ حجّت دانسته است مطلب را مقید کرده بگوید: ما ظنّ را حجّت می دانیم و لکن تا فلان حدّ و لذا نباید که از فلان حدّ تجاوز کند.

به عبارت دیگر: ممکن است کسی بگوید که ما در رابطه با ظن استصحابی قائل به تفصیل شده می گوئیم:

به برکت این ظنّ، اثار و لوازم شرعیّه ثابت می شود و این ظنّ نسبت به آنها حجّت است، و لکن آثار غیر شرعیّه بر آن مترتب نمی شود.

جناب شیخ (ره) می فرماید: بله چنین تفکیکی در مواردی حاصل شده و به برکت ظنّ برخی از

آثار مترتب و لکن برخی آثار مترتب نشده است.

آما: ظن استصحابی از آن موارد نیست و لذا در این ظن نمی توان میان آثار و لوازم قائل به تفکیک شد. چرا؟

زیرا: مدرک حجیت این ظن حاصل از حالت سابقه، همان ظن استصحابی یا حکم عقل است و یا بنای عقلاء چرا که اگر مدرک آن کتاب یا سنت و یا اجماع باشد از اصول تعبدیه می شود.

\*در بناء عقلاء چطور؟

در بناء عقلاء نیز اگر حجیت ظن به مناط تعبد باشد بحثی در آن نیست و لکن اگر عقلاء عالم به مناط ظن به بقاء چنین بنایی داشته باشند داخل در بحث خواهد بود.

علی ایحال هر کدام که باشد تفاوتی میان آثار شرعیّه و غیر شرعیّه نیست، یعنی:

۱- نه عقل فرق می گذارد چونکه حکمش کلی است یعنی که عقل می گوید تا هر کجا که این ظن شعاعش برود این حکم نیز هست و اثر بار می شود، البته هر اثری که باشد.

۲- نه بناء عقلاء فرق گذارنده است، چونکه بناء عقلاء در امور دین و دنیایشان به بقاء حالت سابقه است و تفصیلی در کار نیست.

بله، در مواردی دلیل خاص داریم بر اینکه حجیت فلان امر ظنی نسبت به بعضی از آثار است و نه همه آثار که مرحوم شیخ به سه مورد آن اشاره می کند:

۱- فی المثل: می دانیم که از نظر شرع، آنچه در موضوعات معتبر است، بینه یعنی شهادت عدلین است و خبر عادل واحد معمولاً کفایت نمی کند.

اگر دلیلی دلالت کند بر اینکه با شهادت عدل واحد نیز دخول ماه رمضان ثابت می شود و بر شما واجب است که روزه بگیرید، این خبر عدل واحد برای ما مظنه می آورد، منتهی این ظن لوازمی دارد:

الف: ظنّ به هلال رمضان

ب: ظنّ به وجوب صوم و حرمت افطار

ج: ظنّ به اینکه با سپری شدن ۳۰ روز از این تاریخ ماه رمضان به پایان می رسد چرا که ماه های هلالیه حداکثر سی روز هستند.

د: ظنّ به دخول شوال پس از گذشت ۳۰ روز.



د:ظنّ به وجوب افطار و حرمت امساک در روز سی و یکم.

ص: ۱۲۶

و اما از این لوازم تنها دو لازم اول و دوم بر این خبر واحد مترتب می شود و لذا ما حق نداریم که پس از سی روز افطار کنیم بلکه آن دسته از آثار، یا باید که با بیّنه ثابت شود و یا باشیاع و یا به اینکه خود شخص هلال شوال را ببیند.

بله در اینجا ما در میان آثار قائل به تبعیض شدیم لکن به دلیل خاص.

\*عباره اخیری این مثال را بیان کنید.

فی المثل: از طرف شارع دلیل آمده که برای رؤیت هلال رمضان یک نفر عادل شهادت بدهد، قابل قبول و باید روزه را شروع کنید.

حال یک نفر عادل می آید و شهادت می دهد که من هلال را دیدم و اول رمضان است.

شما با قبول شهادت این فرد عادل ظنّ پیدا می کنید که اول رمضان است.

شارع نیز این ظنّ را حجّت قرار داده است چراکه فرض این است که روایتی در دست داریم که اگر عادل واحدی گفت اول رمضان است قبول کرده روزه را شروع کنید.

شما می روید روزه را شروع کرده و ۳۰ روز روزه می گیرید.

در روز سی ام شک می کنید که آیا فردا روز عید فطر است یا نه؟ آیا می توان افطار کرد یا نه؟

باید گفت: مقتضای آن ظنّی که در اول رمضان داشتیم که اول رمضان است این است که فردا اول شوال باشد. چرا؟

بخاطر اینکه ماه هلالیه بیش از ۳۰ روز نیست.

پس آن ظنّ راجع به روز اول رمضان مستلزم این ظنّ به اول شوال است، لکن سؤال این است که: آیا همانطور که آن ظنّ راجع به روز اول رمضان حجّت بود، این ظنّ که لازمه آن ظنّ اول است نیز حجّت می باشد و می توان به سراغ نماز عید رفت؟

پاسخ این است که: خیر، چرا؟

زیرا آن دلیلی که برای آن ظنّ اولی حجّت ثابت می کرد برای این ظنّ محدودیت قائل شده بود. یعنی چه؟

یعنی گفته بود که اگر عادل واحد خبر داد که فردا اول رمضان است، روزه را شروع کن، دیگر نگفته بود که وقتی ۳۰ روز سپری شد به دنبال نماز عید فطر برو.

و لذا تنها یک اثر بر این ظنّ مترتب شده بود.

پس: در آخر ماه رمضان باید به قوانین دیگر مراجعه کرد.



۲- فی المثل: در حدیث موثقه ای آمده است که:

فی من یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم أنه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر

قال فهل علی ان اغسله، فقال علیه السلام:

لا لآنک اعرتہ آیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه.

حال ما به برکت این خبر ثقه نیز به دو مطلب ظنّ پیدا می کنیم:

۱- طهارت این لباس در ظاهر و عدم نیاز به شستن آن.

۲- حجّیت استصحاب.

اما: اثر اول که طهارت آن باشد و مربوط به مسأله فرعیّه فقهیه است، مترتب می شود لکن اثر دوم که حجّیت استصحاب باشد و یک مسأله اصولیه نیست مترتب نمی شود. چرا؟

زیرا که در مسأله اصولیه، اعم از اینکه از اصول دین باشد و یا از اصول فقه، علم معتبر است و نمی توان به ظنّ اکتفا نمود، و لذا در اثبات حجّیت خبر واحد به این دسته از روایات استدلال نمودیم که در حدّ تواتر بودند و چنانکه در اثبات براءت از سوی اصولیین و اثبات احتیاط از سوی اخباریین و حجّیت استصحاب از باب اخبار و... به یک یا چند حدیث نمی توان اکتفا نمود.

نکته: چنانکه در روایات استصحاب گذشت، نظر مرحوم شیخ انصاری این بود که در مسأله اصولیه فقهیه اکتفای به ظنّ بلامانع است.

\* غرض از (و اما فی خصوص المقام لما اذا ظنّ بالقبله... الخ) چیست؟

اشاره شیخ به یکی دیگر از مواردی است که در آنها دلیل خاص داریم بر اینکه حجّیت فلان امر ظنی نسبت به برخی از آثار است و نه همه آثار و لذا برای مثال می فرماید:

فرض کنید، برای شما در موردی از ظنّ به قبله، ظنّ به وقت هم حاصل شود و لازم آید.

در اینجا ممکن است که برای شما در باب قبله از ظنّ به قبله، ظنّ به وقت هم حاصل شود و لازم آید.

چنانکه می توانید که در باب قبله به ظنّ و گمان خود عمل کنید و نیازی به احتیاط و خواندن نماز به چهار طرف و یا راههای دیگر نمی باشد.

اما در باب وقت نمی توانید به مظنه خود قناعت نمائید، بلکه باید صبر کنید و انتظار بکشید تا یقین به دخول وقت پیدا کنید.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۲۸

در موردی ظنّ به قبله مستلزم ظنّ به وقت است و در عین حال این ظنّ:

۱- من حیث أنّه ظنّ بالقبلة حجه ۲- و من حیث أنّه ظنّ بالوقت لیس بحجه.

در آنجا که ظن به وقت حجّت نیست، باید صبر کنید تا یقین به دخول وقت حاصل شود.

پس: الظنّ بالوقت یک ظنّ است و لکن از یک حیث حجت است و از یک حیث دیگر حجّت نیست. چرا؟

بخاطر اینکه شارع ظن به قبله را حجّت قرار داده است و لکن در باب وقت آن را حجّت، قرار نداده است.

\*تصوّر این فرض که ظنّ به قبله مستلزم ظنّ به دخول وقت بشود چگونه است؟

به حسب فرض شما در منطقه ای زندگی می کنید که قبله آنجا برای شما مشخص است و وقتی که آفتاب به محلّ قبله می رسد، مسامت است با دخول وقت و یا به تعبیر دیگر با وقت ظهر. یعنی وقتی که رو به قبله می ایستید پیشانی شما مواجه با آفتاب است.

حال قصد مسافرت کرده به منطقه دیگری می روید، و لکن نمی دانید که در آن منطقه آفتاب در چه محلی قرار بگیرد وقت ظهر است.

از طریق محراب و یا قبور مؤمنین آن دیار ظنّ پیدا می کنید به اینکه قبله کدام طرف است.

در این صورت آیا شما می توانید قرار گرفتن آفتاب در آن محل را با قرار گرفتن آفتاب در وطن خودتان مقایسه کنید، و وقتی آفتاب مسامت با صورت شما شد ظنّ پیدا کنید که ظهر شده است؟

به عبارت دیگر: قبله همان است که از طریق محراب و یا قبور مؤمنین به شما نشان دادند و شما ظنّ به قبله پیدا نمودید، اما آیا اگر شمس مسامت با صورت شما و یا مسامت با قبله شد، وقت داخل شده و ظهر است؟

پاسخ این است که: خیر، بلکه باید صبر کنید تا که یقین به دخول وقت حاصل کنید. چرا؟

بخاطر اینکه این تبعیض از ناحیه شارع وارد شده است، یعنی با اینکه ظنّ به قبله شعاع پخش می کند و لکن در اینجا فایده ندارد، چرا که این محدودیت برد برای ظن را شارع قائل شده است.

بله، اگر شارع ظنی را حجّت قرار دهد و محدودیتی برای آن قائل نشود تا هر کجا که شعاع آن برود، حجّیت را نیز به همراه دارد و لو اثر غیر شرعی باشد.

متن و لعلّ ما ذکرنا هو الوجه فی عمل جماعه من القدماء و المتأخرین بالاصول المثبتة فی کثیر من الموارد: منها: ما ذکره جماعه-منهم المحقق فی الشرائع (۱) و جماعه مّمّن تقدّم علیه (۲) و تأخّر عنه (۳)-: من أنّه لو اتّفق الوارثان علی إسلام أحدهما المعین فی أوّل شعبان و الآخر فی غزّه رمضان، و اختلفا: فاذعی أحدهما موت المورث فی شعبان و الآخر موته فی أثناء رمضان، کان المال بینهما نصفین؛ لأصاله بقاء حیاة المورث.

و لا- یخفی: أنّ الإرث مترتب علی موت المورث عن وارث مسلم، و بقاء حیاة المورث إلی غزّه رمضان لا یستلزم بنفسه موت المورث فی حال إسلام الوارث. نعم، لمّا علم بإسلام الوارث فی غزّه رمضان لم ینفک بقاء حیاة حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذی هو سبب الإرث.

إلا أن یوجّه بأنّ المقصود فی المقام إحراز إسلام الوارث فی حیاة أبیه- كما یعلم من الفرع الذی ذکره قبل هذا الفرع فی الشرائع (۴)- و یکفی ثبوت الإسلام حال الحیاة المستصحبه، فی تحقّق سبب الإرث و حدوث علاقه الوارثیه بین الولد و والده فی حال الحیاة.

ترجمه

### فروعی که برخی از فقهاء در این فروع به اصول مثبتة تمسک کرده اند

شاید آنچه را که ما ذکر نمودیم (که اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد، مثبت و غیر مثبت اش فرق نمی کند) دلیل بر عمل عدّه ای از علمای متقدّم و متأخّر به اصول مثبتة در موارد کثیره باشد.

### فرع اوّل:

از جمله این موارد: موردی است که جماعتی از جمله محقق در شرایع و جمع دیگری از کسانی که متقدّم و متأخّر از او بوده اند ذکر کرده و گفته اند به اینکه:

اگر دو وارث (کافر) بر اسلام آوردن یکی شان در اوّل شعبان بطور معین و بر اسلام آوردن دیگری در اوّل رمضان اتّفاق (نظر) داشته باشند و لکن یکی از این دو وارث ادّعا کند که موت مورث در شعبان بوده است (که در نتیجه دومی ارث نمی برد) و دیگری (ادّعا کند که) موت او در اثناء رمضان بوده است (که در این صورت دومی هم ارث می برد) مال (این مورث) بین آنها به دو نصف (تقسیم) می شود. (چرا؟)

ص: ۱۳۰

۱- (۱) - الشرائع ۱۲۰: ۴. [۱]

۲- (۲) - نظر المبسوط ۸: ۲۷۳، و [۲] الوسيله: ۲۲۵. [۳]

٣-٣) - انظر المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٣١٩، و كشف اللثام ٢:٣٦١.

٤-٤) - الشرائع ٤:١٢٠.



به دلیل استصحاب بقاء حیات المورث (چراکه گفته می شود که انشاء الله پدر او تا رمضان حیات داشته). مخفی نماند که این ارث مترتب است بر موت مورث از وارث مسلمان (به عبارت دیگر موضوع ارث موت المورث عن وارث مسلم است) و این (استصحاب) بقاء حیات مورث تا اول رمضان به خودی خود مستلزم موت مورث در حال اسلام وارث نمی باشد.

سپس شیخنا می فرماید: بله، وقتی علم حاصل شود به اسلام وارث در اول رمضان، بقاء حیات او در حال اسلام منفک نمی شود از موت مورث، پس از اسلام آوردنی که آن اسلام سبب ارث است. مگر توجیه شود به اینکه مقصود در این مقام احراز اسلام این وارث است در حال حیات پدرش، همانطور که دانسته می شود از فرعی که قبل از این فرع در شرایع آن را ذکر نمود، و فرمود: ثبوت اسلام در حال حیات مستصحب در تحقق سبب ارث و حدوث علاقه وراثت میان پدر و فرزندانش در حال حیات کافی است.

تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در (و لعل ما ذکرنا هو الوجه فی عمل جماعه... الخ) چیست؟ این است که: از آنچه ما ذکر کرده و گفتیم که بر مبنای حجیت استصحاب از باب امارات ظنیه فرقی میان مثبت و غیر مثبت آن نیست بلکه استصحاب جاری شده و تمام آثار بر آن مترتب می شود. و اما با رجوع به کتب فقهیه مشاهده می کنیم که در بسیاری از موارد حضرات فقها به اصول مثبت تمسک کرده و بر اساس آن فتاوائی صادر نموده اند.

در اینجا انسان به تردید می افتد که چگونه این حضرات به اصول مثبت عمل کرده اند و لذا راهی جز اینکه توجیه کرده بگوئیم وجه این استدلال ها و فتاوی آنها این است که استصحاب را از باب ظن حجّت می دانسته، مثبتات آن را کنار می زدند و تنها آثار شرعیّه را مترتب می نمودند.

و لذا: در این مقام پنج مورد از اینگونه موارد را ذیلا و یکی پس از دیگری برای شما ذکر می کنیم:

\* نکته: یکی از اموری که از موانع ارث بوده و با وجود موضوع ارث نیز از ارث بردن شخص ممانعت می کند کفر است، یعنی که اگر فرزندی کافر باشد و در حالی که کافر است، پدر مسلمان او بمیرد، آن فرزند از ارث محروم خواهد بود.

\* با توجه به این مقدمه مراد از (و منها: ما ذکره جماعه... الخ) چیست؟ بیان اولین فرع مورد بحث است و آن این است که:

۱- شخص مسلمانی از دنیا رفته، در حالیکه تاریخ مرگ او مجهول است.

۲- از این شخص ۲ پسر بجای مانده که مدتی کافر بوده اند.

۳- پسر اوّل و یا به تعبیر دیگر پسر بزرگ تر او مثلا- در اوّل ماه شعبان اسلام آورده و حال آنکه در آن زمان هنوز پدرشان زنده بود و بعدها مرده است.

پس: نسبت به این پسر مانع از ارث متنفی است و او از پدر خود ارث می برد.

۴- پسر دوم و یا کوچک تر در اوّل ماه رمضان اسلام آورده است و لکن ما نمی دانیم که پدر آنها تا اوّل رمضان و زمان اسلام آوردن پسر کوچک تر زنده بوده است یا نه؟

پس: تاریخ اسلام آوردن هر دو برادر مضبوط و برای ما معلوم است و نیازی به جریان اصل نمی باشد و لکن نزاع و اختلاف بر سر تاریخ مرگ پدر است، بدین معنا که:

۱- پسر بزرگ تر می گوید: پدرمان در اواسط ماه شعبان از دنیا رفت که در نتیجه باید برادر کوچک تر در آن موقع مسلمان نبوده باشد و به دلیل کفرش ارثی به او نرسد و تمام تر که از آن پسر بزرگ تر باشد.

۲- در مقابل پسر کوچک تر می گوید که خیر، موت پدرمان در اوائل و یا اواسط ماه رمضان اتفاق افتاده و در آن موقع من مسلمان شده بودم و لذا از پدر ارث می برم و باید تر که را تنصیف کنیم.

حال سؤال این است که: فتوای حضرات فقهاء در این فرع فقهی چیست آیا باید که تر که تنصیف شود یا نه؟

\*دلیل آنها چیست؟

می گویند: تاریخ اسلام آوردن این دو پسر که معلوم است، چرا که می دانیم پسر اوّلی در اوّل شعبان اسلام اختیار کرده و پسر دومی در اوّل رمضان و لذا در اینجا شکی وجود ندارد تا نیازی به اجرای اصل باشد.

در اینکه اسلام آوردن پسر اوّلی در زمان حیات پدر بوده است نیز تردید نداریم چرا که یکی از آن دو مدّعی است که در اواسط شعبان مرده است و دیگری ادعا می کند که در اواسط و یا اوائل رمضان مرده است.

پس: انما الکلام در مورد حیات و موت پدر است که آیا به هنگام اسلام آوردن پسر دوم در قید حیات بوده است یا نه؟

حضرات فقهاء می گویند در این مورد که مورد شک است استصحاب جاری کرده بگوئید:

آیا این پدر تا اوّل رمضان که تاریخ اسلام آوردن پسر دوم است حیات داشته است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء حیات او را و می گوئیم که بله تا زمان اسلام وارث دوم زنده بوده است.

\*نتیجه این استصحاب چیست؟

تأخر موت مورث از اسلام وارث و ترتب اثر شرعی بر آن که ارث بردن وارث باشد.

حال: این استصحاب حیات که یترتب علیه الارث، اصل مثبت است. چرا؟

زیرا استصحاب می کنیم حیات را و اثبات می کنیم موت المورث عن وارث مسلم را.

این موت المورث عن وارث مسلم، همان موضوع ارث است و لذا نتیجه می گیریم که یترتب علیه الارث.

و الاً صرف اینکه این پدر تا اول رمضان حیات داشته است نمی تواند موضوع الارث باشد بلکه این موت المورث عن وارث مسلم است که موضوع الارث است که پس از استصحاب حیات آن را اثبات می کنیم.

این استصحاب حیات و پس از آن اثبات الموت، اصل مثبت است.

ناگفته نماند که این اثری که در اینجا مترتب می شود چه از لوازم عقلیه و آثار لا ینفک مستصحب باشد چنانکه بعضی از محشین ادعا می کنند و چه از مقارنات اتفاقیه باشد چنانکه نظر شیخ (ره) بر این است، بالاخره اثری است غیر شرعی که بر مستصحب بار شده است و لذا اصل از این ناحیه مثبت می باشد ولی معذکک حضرات بدان استناد کرده و فتوی داده اند و این مبنای مشهور قدما در باب استصحاب است که بدان اشاره شد.

\*پس مراد شیخ از (الا ان یوجّه بانّ المقصود فی المقام احراز اسلام الموارث... الخ) چیست؟

این استکه: توجیه و اثبات این مطلب که این فتوی براساس اصل مثبت نیست امکان دارد چنانکه چنین توجیهی در کلمات علامه نیز آمده است و آن اینکه باید دید که موضوع الارث در اینجا چیست؟

به عبارت دیگر می توان گفت: حیات این پدر تا اول رمضان قطعاً موضوع ارث نیست و لذا این سؤال پیش می آید که پس موضوع ارث چیست و شرع مقدّس ارث را بر چه چیزی مترتب کرده است؟

۱- برخی گفته اند: موت خاصّ یعنی موت المورث حال اسلام الوارث موضوع ارث است، یعنی که اگر چنین موتی محقق شود، یترتب علیه الارث.

۲- برخی گفته اند که خیر، موت بالخصوص موضوع ارث نیست، بلکه اسلام بالخصوص یعنی اسلام الوارث حال حیات المورث، موضوع الارث است.

حال:

بنابر قول اوّل که موضوع ارث را موت بالخصوص می داند بله، استصحاب حیات، اصل مثبت است، چراکه با استصحاب حیات است که اثبات می کنیم موت بالخصوص را و نتیجه می گیریم ترتب ارث را.

به عبارت دیگر در این صورت ارث بر خود مستصحب که حیات مورث باشد، مترتب نمی شود. بلکه بر موت مورث مترتب می شود که اثر عقلی مستصحب است و لذا اثر شرعی در اینجا مع الواسطه بر مستصحب بار می شود.

و امّا بنابر قول دوم که اسلام الوارث حال حیات المورث را موضوع الارث می داند دیگر استصحاب حیات اصل مثبت نمی باشد. چرا؟

زیرا که با استصحاب حیات نتیجه می گیریم اسلام وارث را و سپس مترتب می کنیم بر آن ارث بردن را. به عبارت دیگر می گوئیم:

حیات المورث الی زمن اسلام الوارث، عباره اخرای اسلام الوارث است.

به عبارت دیگر:

بالعکس حیات المورث الی زمن اسلام الوارث می شود اسلام الوارث فی حیات المورث و لذا هر یک عباره اخرای دیگری است و این همان موضوع الارث است. یعنی که ما با یک موضوعی به اثبات موضوع دیگری پرداخته ایم.

پس: استصحاب ما حیات پدر است تا زمان اسلام پسر و لذا اگر که موضوع ارث اسلام بالخصوص باشد دیگر اصل مثبت نیست و لکن اگر موت بالخصوص باشد اصل مثبت است.

\*به نظر شیخنا کدام احتمال قوی تر است؟

به نظر ایشان احتمال دوم یعنی اسلام الوارث حال حیات المورث را موضوع ارث قرار دادن قوی تر است.

\*مراد ایشان از (کما یعلم من الفرع الذی ذکره قبل هذا الفرع فی الشرائع... الخ) چیست؟

آوردن شاهی است بر قوت احتمال دوم و آن عبارتست، از فرعی که مرحوم محقق حلّی در شرایع پیش از فرع مذکور آورده و گفته است:

لو مات المسلم عن اثین فتصادقا علی تقدّم اسلام احدهما علی موت الاب و ادعی الاخر مثله فانکر اخوه، فالقول قول المتفق علی تقدّم اسلامه مع یمینه أنّه لا یعلم أنّ اخاه اسلم قبل موت اخیه.

توضیح مطلب اینک:

شخص مسلمانی درحالیکه دارای دو فرزند کافر بوده است، مرده است و لکن یکی از این دو فرزند قبل از مرگ پدر مسلمان شده و تاریخ اسلام او به اعتراف هر دو برادر قبل از مرگ پدر است و لکن در تاریخ اسلام آن دیگری اختلاف است.

در این فرع اعمّ از اینکه تاریخ موت پدر معلوم باشد و یا مجهول، فقهاء فتوی داده اند به اینکه:

اگر آن پسری که تاریخ اسلام آوردنش متفق علیه است قسم بخورد بر اینکه از تاریخ اسلام آن برادرش خبر ندارد و نمی داند که آیا قبل از موت پدر بوده و یا پس از آن، تمام ترکه به او تعلق می گیرد. چرا؟

زیرا: استصحاب بقاء کفر دیگری جاری می شود که مستقیماً دارای اثر شرعی است و آن این است که

هو لا یرث شیئا

به عبارت دیگر: در اینجا فتوی داده اند به اینکه تنها آن وارثی که شما یقین دارید که در حال حیات پدر مسلمان شده است، از پدر ارث می برد و لکن در رابطه با آن یکی اصل این است که مستحقّ ارث نیست.

به عبارت دیگر: اگر موضوع ارث موت بالخصوص بود، در اینجا نیز می گفتیم که خوب استصحاب می کنیم حیات پدر را تا زمان اسلام آوردن آن پسر دوم، بعد اثبات می کردیم موت مورث را و نتیجه می گرفتیم ارث بردن او را.

اما: حضرات در این فرع اسلام را ملاک دانسته و آن را موضوع ارث قرار داده اند، پس:

از یک طرف اسلام الاوارث حال حیات المورث موضوع ارث است.

از یکطرف تاریخ اسلام آوردن پس دوّم مجهول است و ما نمی دانیم که چه زمانی مسلمان شده.

و لذا نمی توان آن را وارث قرار داد. چرا؟

چون هم تاریخ موت پدر مجهول است، هم تاریخ اسلام آوردن پسر و لذا در هر دو استصحاب جاری می شود.

همانطور که می شود استصحاب کرد حیات المورث الی زمن الاسلام الوارث، همینطور هم می شود استصحاب کرد کفر الوارث الی حیات المورث را.

وقتی در هر دو استصحاب جاری شود، تعارضاً و در نتیجه تساقطاً. و در نتیجه نوبت می رسد به اصالت عدم استحقاق.

از اینجا روشن می شود که حضرات اسلام الاوارث را موضوع قرار داده اند، و چون اسلام را

موضوع قرار داده اند، در اسلام استصحاب جاری می شود، یعنی می گوئیم:

این پس قبلا و در حال حیات پدر کافر بود، اکنون نمی دانیم که آیا تا قبل از موت پدر اسلام آورده است یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء کفر او را تا زمان موت پدر. فلا یرث.

الحاصل:

چنانکه دیدیم در این فرع نیز استصحاب حیات مورث تا زمان اسلام وارث دوم قابل جریان است و لکن از آنجا که حضرات از این اصل استفاده نکرده اند معلوم می شود که در فرع مورد بحث ما هم فتوا به تنصیف براساس اصل استفاده نکرده اند معلوم می شود که در فرع مورد بحث ما هم فتوای به تنصیف براساس اصل مثبت نیست بلکه براساس آن اصل دیگری است که واسطه اش خفیّه است.

متن و منها: ما ذکره جماعه (۱) - تبعا للمحقق (۲) - فی کَرّ وجد فیہ نجاسه لا یعلم سبقها علی الکَرّیه و تأخرها، فإنهم حکموا بأنّ استصحاب عدم الکَرّیه قبل الملاقاه الراجع إلی استصحاب عدم المانع عن الانفعال حین وجود المقتضی له، معارض باستصحاب عدم الملاقاه قبل الکَرّیه.

و لا- یخفی: أنّ الملاقاه معلومه، فإن کان اللّازم فی الحکم بالنجاسه إحرار وقوعها فی زمان القلّه - و إلاّ فالأصل عدم التأثير - لم یکن وجه لمعارضه الاستصحاب الثانی بالاستصحاب الأوّل؛ لأنّ أصله عدم الکَرّیه قبل الملاقاه لا یتبث کون الملاقاه قبل الکَرّیه و فی زمان القلّه، حتّی یتبث النّجاسه، إلاّ من باب عدم انفکاک عدم الکَرّیه حین الملاقاه عن وقوع الملاقاه حین القلّه، نظیر عدم انفکاک عدم الموت حین الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ترجمه

## فرع دوم

و از جمله این موارد، موردی است که عدّه ای به پیروی از مرحوم محقق در رابطه با آب کری (که مسبوق به عدم کزیت است، و در اثر ملاقات با نجس) نجاستی در آن واقع شده است که

ص: ۱۳۶

۱- (۱). انظر التّحریر: ۶، و الدّکریا ۱ ک ۸۱، و کشف اللّثام ۲۷۶: ۱.

۲- (۲). المعتبر: ۵۱-۵۲.

تقدّم و تأخر آن نسبت به کریت آب معلوم نیست، و در عین حال حضرات حکم کرده اند (در آن) به استصحاب عدم کریت قبل از ملاقات با نجس که راجع است به استصحاب عدم المانع (کر نبودن) از انفعال (نجس شدن) به هنگام وجود مقتضی (ملاقات) برای آن.

سپس می گویند: این استصحاب تعارض می کند با استصحاب عدم ملاقات قبل از کریت.

مرحوم شیخنا می فرماید:

پوشیده نیست که ملاقات آب با نجس معلوم است، (آنچه مجهول است تاریخ کریت و ملاقات است) و لذا: لازم در نجس بودن این آب، احراز وقوع (ملاقات با نجس) در زمان قلیل بودن آن باشد و در صورت عدم احراز عدم تأثیر باشد، علتی برای تعارض استصحاب دوّم (که اصل مثبت نیست) با استصحاب اوّل (که اصل مثبت است) وجود ندارد. چرا؟

زیرا که استصحاب عدم کریت قبل از ملاقات، اثبات نمی کند که ملاقات قبل از کریت و در زمان قَلت بوده است، تا ثابت کند نجاست را، مگر از باب جدا نبودن عدم کریت به هنگام ملاقات از وقوع ملاقات در زمان قَلت (یعنی اصل مثبت)، نظیر عدم انفکاک عدم الموت به هنگام اسلام (فرد) برای وقوع موت پس از اسلام.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در این فرع دوّم چیست؟

بیان مورد دیگری است که حضرات در آن به اصل مثبت تمسک کرده اند و آن این است که:

۱- مقداری آب در اختیار ماست و لکن مسبوق به دو امر عدمی است.

یکی عدم کریت، دیگری عدم ملاقات با نجاست.

۲- پس از مدّتی این دو امر عدمی تبدیل به دو امر وجودی می شوند، یعنی که هم بواسطه افزودن چند ظرف آب بر آن کریت حاصل می شود و هم در اثر برخورد نجاست با آن ملاقات حاصل و حادث می شود.

در فرض مزبور چهار صورت قابل تصویر است.

۱- اینکه تاریخ هر یک از کریت و ملاقات دقیقاً معلوم و مشخص باشد.

۲- اینکه تاریخ کریت معلوم باشد و لکن تاریخ ملاقات مجهول باشد.

۳- اینکه تاریخ ملاقات معلوم باشد و لکن تاریخ کریت مجهول باشد.

۴- اینکه تاریخ هیچیک از کریت و ملاقات معلوم و مشخص نباشد.

\*أما الکلام در چیست؟

در همین فرض اخیر است، چرا که در چنین موردی است که برخی از فقهاء گفته اند: دو اصل و به تعبیر دیگر دو استصحاب که هر دو هم به حسب ظاهر مثبت هستند جاری شده و در اثر تعارض، تساقط می کنند:

۱- یکی استصحاب عدم الکریه الی حین الملاقات است یعنی که تا حین ملاقات با نجس هنوز کَر نشده بود. فنجس.

به عبارت دیگر این استصحاب، استصحاب عدم المانع از انفعال و تنجس است و حال آنکه مقتضی برای انفعال که همان ملاقات باشد موجود است.

و اما اثر مستقیم این استصحاب این است که، پس کریت پس از ملاقات با نجس حادث شده است، در نتیجه این آب محکوم به نجاست است که یک اثر شرعی مع الواسطه است.

۲- یکی هم استصحاب عدم الملاقات است قبل از کریت که نتیجه اش این است که ملاقات با نجس پس از کریت حادث شده است، که نتیجه اش این است که این آب پاک است که یک اثر شرعی مع الواسطه است.

پس: هر دو اصل جاری بوده و حجت می باشند، منتهی وقتی هر دو جاری می شوند تعارضاً و در نتیجه تساقطاً.

چنانکه ملاحظه می شود با اینکه هر دو اصل و یا یکی از آن دو مثبت هستند معذکک عدّه ای هر دو را جاری دانسته و بین آن دو معارضه انداخته اند.

\*مقدمه بفرمائید علت انفعال و تنجس چیست؟

دو نظر در این رابطه وجود دارد:

۱- برخی معتقدند که تمام مقتضی برای انفعال نفس الملاقات است و لذا نیازی به احراز هیچ امر دیگری نیست و تنها کریت است که مانع از انفعال است که با نبودن آن مقتضی تأثیر خود را می گذارد.

۲- برخی هم بر آن اند که این ملاقات است که مقتضی انفعال است و لکن احراز قَلت هم شرط تأثیر این مقتضی است، یعنی که باید بالوجدان و یا بالتّعبید احراز کنیم که ملاقات قبل از کریت و در زمان قَلت انجام گرفته و کریتی که مانع است قبل از ملاقات تحقّق نداشته است یعنی با اصل آن را



نفی می کنیم تا که مقتضی تأثیر بگذارد.

\*با توجه به مقدمه فوق نظر شیخنا در رابطه با جریان این دو اصل در مورد بحث چیست؟ آیا به نظر ایشان هر دو اصل مثبت اند؟

خیر، هر دو اصل، مثبت نیستند، بلکه یکی مثبت است و یکی مثبت نیست.

به عبارت دیگر می گوئیم:

۱- بر مبنای اول اصل اول مثبت نمی باشد، چرا که مقتضی برای انفعال که خود ملاقات باشد، موجود است، کزیت مانع است که آن هم مشکوک است.

پس: استصحاب می کنیم عدم کزیت را و مانع را از سر راه برمی داریم فیؤثر المقتضی اثره. و لذا نیازی به اثبات هیچ امر دیگری نیست تا اجرای اصل در اینجا مثبت باشد.

بله اصل دوم بر این مبنا مثبت است. چرا؟

بخاطر اینکه استصحاب می کنیم عدم ملاقات را تا زمان کزیت و نتیجه می گیریم از آن حدوث ملاقات را پس از کزیت و نتیجه می گیریم طهارت آب را. و این مثبت است.

روشن است که عندنا اصل غیر مثبت متعارض با اصل مثبت نیست، بلکه مقدم بر آن است.

اللهم الا ان يقال که واسطه خفیه است و مانع از جریان نمی شود و لذا وجهی برای تعارض وجود ندارد.

و اما اصل دوم بر مبنای دوم مثبت نیست. چرا؟

بخاطر اینکه استصحاب می کنیم عدم الملاقات را قبل الکریه و مستقیماً نتیجه می گیریم عدم انفعال و تنجس را و نیاز به احراز هیچ امر دیگری نمی باشد.

و اما اصل اول بر مبنای دوم، اصل مثبت است. چرا؟

بخاطر اینکه مجرد استصحاب عدم الکریه الی زمن الملاقات نتیجه نمی دهد تنجس را بلکه باید شرط قلت هم احراز شود.

به عبارت دیگر باید ثابت کنیم که پس کزیت پس از ملاقات بوده و ملاقات در زمان قلیل بودن آب انجام گرفته، پس منفعل شده است.

باز هم عندنا روشن است که اصل مثبت متعارض با غیر مثبت ندارد، اللهم الا ان يقال که واسطه خفیه است.



و منها: ما فى الشرائع و التحرير- تبعا للمحكى عن المبسوط-: من أنه لو ادعى الجانى أن المجنى عليه شرب سَمَا فمات بالسّم، و ادعى الولي أنه مات بالسرايه، فالاحتمالان فيه سواء.

و كذا الملفوف فى الكساء إذا قدّه بنصفين، فادعى الولي أنه كان حيًا، و الجانى أنه كان ميتًا، فالاحتمالان متساويان.

ثم حكى عن المبسوط التردد (١).

و فى الشرائع: يرجح قول الجانى؛ لأن الأصل عدم الضمان، و فيه احتمال آخر ضعيف (٢).

و فى التحرير: أن الأصل عدم الضمان من جانبه و استمرار الحياه من جانب الملفوف، فيرجح قول الجانى. و فيه نظر (٣).

و الظاهر أن مراده النظر فى عدم الضمان؛ من حيث إنّ بقاء الحياه بالاستصحاب إلى زمان القّد سبب فى الضمان، فلا يجرى أصاله عدمه، و هو الذى ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه (٤).

و المستفاد من الكلّ نهوض استصحاب الحياه لإثبات القتل الذى هو سبب الضمان، لكنّه مقدّم على ما عداه عند العلامه (٥) و بعض من تأخر عنه (٦)، و مكافىء لأصاله عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ فى المبسوط، و يرجح عليه أصاله عدم الضمان عند المحقق و الشهيد فى المسالك (٧) و (٨).

ص: ١٤٠

١- (١). المبسوط ١٠٦: ٧-١٠٧. [١]

٢- (٢). الشرائع ٤: ٢٤١. [٢]

٣- (٣). التحرير ٢: ٢٤١. [٣]

٤- (٤). لم نعر عليه.

٥- (٥). انظر قواعد الاحكام (الطبعه الحجريّه) ٢: ٣١١.

٦- (٦). كفخر المحققين فى ايضاح الفوائد ٤: ٦٥٢، و المحقق الاردبيلى فى مجمع الفائده ١٢٦: ١٤-١٢٨.

٧- (٧). المسالك (الطبعه الحجريّه) ٢: ٣٨٥.

٨- (٨). لم ترد «لكنّه-الى-فى المسالك» فى (ر) و (ه)، و كتب فوقه فى (ت): «نسخه بدل»، و فى (صلى الله عليه و آله): «نسخه».

**فرع سوم:**

و از جمله این موارد، موردی است که مرحوم محقق در شرایع و علامه (ره) در تحریر به پیروی آنچه از مبسوط مرحوم شیخ طوسی نقل شده آورده اند که:

اگر جانی (که وارد کننده جراحات بر مجنی علیه است) ادعا کند که مجنی علیه، سم خورده و در اثر سرایت سم مرده است (و نه در اثر جراحات او و لذا دیه قتل ندارد بلکه دیه جراحات دارد).

و لکن ولی مجنی علیه ادعا کند که مجنی علیه در اثر سرایت جراحات جانی مرده است. (و لذا دیه کامله دارد گرچه قصاص ندارد).

در نتیجه: دو احتمال (یعنی اصالت عدم سرایت با اصالت عدم شرب) در اینجا مساوی اند (و حال آنکه اصل عدم سرایت اصل مثبت نیست و لکن اصل عدم شرب، مثبت است).

و این چنین است حکم کسی که عبائی را به خود پیچیده است و ناگهان (کسی او را با ضربه شمشیر) به دو نیمه می کند. پس: ولی فرد ملفوف ادعا می کند که او مرده بود.

پس: دو احتمال (یعنی استصحاب عدم ضمان و استصحاب حیات) در اینجا مساوی اند. (در حالیکه اصل عدم ضمان اصل مثبت نیست ولی استصحاب حیات اصل مثبت است).

سپس: تردد را از مبسوط شیخ نقل می کند (که آیا ضارب ضامن دیه هست یا نه؟)

مرحوم محقق در شرایع (اول) قول جانی را ترجیح داده است، چراکه اصل عدم ضمان است (و جانی ضامن دیه نشده است).

سپس می فرماید: احتمال دیگری هم در اینجا وجود دارد (که همان استصحاب حیات و استصحاب قتل و دیه است) و لکن احتمال ضعیفی است.

مرحوم علامه در تحریر می گوید اصل عدم، ضمان است از جانب فرد جانی (و ضامن نبودن او)، همچنین اصل، استمرار حیات است از جانب ملفوف (و اثبات قتل و دیه).

پس: قول جانی (عدم ضمان) ترجیح داده می شود و لکن این محل نظر است (چراکه از طرف دیگر نیز استصحاب حیات جاری است).

و اما ظاهر این است که: مراد او (از مقدم بودن قول جانی و عدم ضمان)، محل نظر است، چراکه بقاء حیات مجنی علیه تا زمان دو

نیمه شدن به سبب استصحاب، سبب ضمان است.

این (استصحاب حیات و اثبات قتل) همان احتمالی است که محقق (ره) آن را تضعیف کرده بود

ص: ۱۴۱

و لکن برخی از محشّین این احتمال را تقویت کرده اند.

آنچه از تمام این گفتارها استفاده می شود، ارزشمندی استصحاب حیات است برای اثبات قتلی که سبب ضمان دیه است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در این فرع سوم چیست و مورد مثال چه می باشد؟

شاهد مثالی است بر اینکه برخی از حضرات اصل مثبت و غیرمثبت را مساوی قرار داده و هر دو را قابل جریان دانسته اند و مثال مورد بحث این استکه:

۱- شخصی مثلاً- با شمشیر کارد دو هر آلت دیگری از جمله گلوله و... بر شخص دیگری زخمی وارد کرده و او را مجروح ساخته است.

۲- پس از مدّتی شخص مجنّی علیه دار فانی را وداع کرده و می میرد. و لذا بین جانی و ورثه مجنّی علیه در رابطه با علت مرگ اختلاف پیدا می شود:

جانی ادّعا می کند که جراحات وارده از جانب من کشنده نبوده بلکه او بواسطه سمّی که خورده و بوسیله سرایت کننده دیگری دست به خودکشی زده است و یا اینکه شاید کس دیگری به او سم خورانده و در اثر سرایت آن سم او مرده است. بنابراین: من تنها ضامن دیه جنایت و زخمی هستم که به او وارد کردم و لذا ضامن دیه کشته شدن او نیستم.

ورثه مجنّی علیه ادّعا می کنند که خیر، او دست به خودکشی نزده، احتمال سم خوراندن دیگران به او منتفی است، بلکه از آنجا که جراحات وارده عمیق بوده است وی را از پای در آورده و کشته است، یعنی که موت او در اثر سرایت زخم تو است.

بنابراین فقهاء هر دو احتمال یعنی احتمال شرب سمّ و احتمال سرایت زخم را مساوی دانسته و معتقد شده اند که در هر دو احتمال، اصل قابل جریان است و لذا می گوئیم:

۱- مجنّی علیه مرده است، نمی دانیم که آیا سمّ خورده و مرده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم شرب سم را.

با استصحاب عدم شرب سم، اثبات می کنیم ثبوت قتل در اثر سرایت زخم را.

نتیجه می گیریم ضمانت جانی را که این اصل مثبت است.

۲- مجنی علیه مرده است، نمی دانیم که آیا در اثر سرایت زخم وارده مرده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم سرایت را.

مستقیماً نتیجه می گیریم عدم ضمان جانی را که این اصل غیر مثبت است. چرا؟

زیرا شارع فرموده است که اگر جراحت سرایت کند و موجب مرگ شود، ضمانت می آید و الا فلا.

پس: عدم ضمان در اینجا مستقیماً از خطاب شارع استفاده می شود.

علی ایحال ملاحظه می کنید که اصل اولی مثبت است و اصل دومی غیر مثبت معذکک حضرات هر دو را مساوی قرار داده و قائل به جریان هر دو شده اند.

\* پس مراد شیخ از (و لذا الملفوف فی الکساء اذا قدّه بنصفین... الخ) چیست؟

اینستکه: نظیر فرع مذکور است، فرعی که قبلاً نیز در قالب مثال دیگری بدان اشارت رفته است و آن اینکه:

۱- شخصی عبائی را به خود پیچیده و خوابیده بود.

۲- شخص دیگری از راه رسید و با شمشیر او را به دو نیم کرد.

پس از این ماجری بین اولیاء این میت و شخص جانی در رابطه با مرگ این شخص اختلاف افتاد:

اولیاء میت ادعا می کنند که این شخص تا آن موقع که تو به بالینش رسیدی زنده بود و لذا با شمشیر تو کشته شده است.

پس: یا باید قصاص شوی و یا دیه کامل او را پردازی.

جانی مدعی است که خیر، این شخص قبل از تنصیفش با شمشیر من مرده بود و حال جماد داشت و لذا من ضامن نیستم.

در اینجا نیز حضرات فقهاء هر دو احتمال را مساوی دانسته می گویند احتمال حیات در هنگام تنصیف با احتمال موت او قبل از آن برابر است و لذا اجرای اصل در هر دو ممکن است و لذا می توان گفت:

۱- فلان کس در زیر عبایش بواسطه فرود آمدن شمشیر به دو نیم شده است.

نمی دانیم که آیا تا قبل از فرود آمدن شمشیر و تنصیف زنده بوده است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء حیات او را تا موقع تنصیف.

با استصحاب بقا حیات تا موقع تنصیف، اثر عادی اش قتل است با شمشیر.





اثر شرعی مترتب بر قتل هم ضمان است.

۲- شخص مزبور مرده است. نمی دانیم که آیا قبل از فرود آمدن شمشیر زنده بوده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم حیات او را که نتیجه مستقیم آن عدم قتل است.

اثر شرعی عدم قتل، عدم ضمان است.

در اینجا نیز با اینکه احد الاصلین مثبت است از هر دو استفاده کرده اند.

\*غرض از (ثم حکى عن المبسوط، التردّد) چیست؟

اینستکه:

شیخ طوسی در این رابطه در مبسوط تردید کرده است که کدام اصل را باید اختیار نمود.

محقق حلّی (ره) در شرایع قول جانی را به دلیل اصل عدم ضمان ترجیح داده است. و سپس فرموده: احتمال ضمان نیز که با استصحاب بقاء حیات ثابت می شود وجود دارد که ضعیف است.

علامه حلّی (ره) نیز در تحریر فرموده: از طرفی اصل عدم ضمان از ناحیه جانی جاری است، از طرفی هم اصل استمرار بقاء حیات شخص ملفوف تا زمان تنصیف است که مثبت قتل و موجب ضمان است.

سپس می فرماید: ما قول جانی را همچون محقق با اجرای اصل عدم ضمان ترجیح می دهیم و لکن بلافاصله فرموده است که و فیه نظر.

\*مراد شیخ از (و الظاهر أنّ مراده النظر فی عدم الضمان... الخ) چیست؟

اینستکه: شاید وجه نظری که علامه حلّی (ره) مطرح فرموده است این باشد که ضمان و عدم ضمان مسبب است از قتل و عدم قتل که آن نیز مسبب است از استمرار حیات و عدم آن و تا زمانی که اصل سببی جاری باشد، نوبت به اصل مسببی یعنی اصاله عدم الضمان نمی رسد. و این همان چیزی است که مرحوم محقق آن را تضعیف نمود.

\*پس مراد از (قوّاه بعض محشّیه الخ...) چیست؟

اینستکه: برخی از محشّین شرایع نیز همین اصل بقاء حیات را تقویت کرده اند.

الحاصل: شیخ می فرماید مراد ما از نقل این سخنان این است که شما بدانید که نزد تمام علماء استصحاب حیات قابل جریان است و می تواند مثبت قتل و در نتیجه موجب ضمان باشد، گرچه اصل مثبت است.

پس: معلوم می شود که عند المتقدمین و المتأخرین اصل مثبت همچون اصل غیر مثبت جاری است.

ص: ۱۴۴

و منها: ما في التحرير- بعد هذا الفرع-: و لو ادعى الجاني نقصان يد المجنى عليه بإصبع، احتتم تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، و تقديم قول المجنى عليه إذ الأصل السلامة، هذا إن ادعى الجاني نفي السبب لآلامه أصلاً. و أمّا لو ادعى زوالها طارئاً، فالأقرب أنّ القول قول المجنى عليه (١)، انتهى.

و لا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجنایه على اليد التامة.

و الظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله في الخلاف (٢) في نظير المسألة، و هو ما إذا اختلفت الجاني و المجنى عليه في صحّة العضو المقطوع و عيبه، فإنّه قوی عدم ضمان الصحيح.

ترجمه

### فرع چهارم

و از جمله این موارد، موردی است که علامه در تحریر، پس از فرع دوم آورده است به اینکه:

اگر جانی ادعا کند که یک انگشت از دست مجنی علیه (که او قطع کرده) ناقص بوده است:

١- تقدیم قول جانی محتمل است، تا که به اصل عدم قصاص عمل شود (یعنی قصاص به جانی تعلق نگرفته و این اصل مثبت نیست).

٢- احتمال دارد که قول مجنی علیه مقدم باشد، چرا که اصل در اشیاء سالم بودن است (و این اصل مثبت است بخاطر اینکه اثبات می کند قطع دست کامله و سپس دیه را).

علامه می فرماید: اینکه گفته شد دو احتمال در آن وجود دارد در صورتی است که:

جانی از اصل (یعنی خلقت اولیه) نفی سلامت کند (یعنی که به حسب خلقت ناقص بوده).

اما اگر ادعا کند که قبل از قطع (انگشت او در حادثه دیگری) سلامتش را از دست داده بود، اقرب قول مجنی علیه است.

ص: ١٤٥

١- (١). التحرير ٢: ٢٦١. [١]

٢- (٢). الخلاف ٥: ٢٠٣.

پس: صراحت او در عمل به جریان استصحاب عدم زوال انگشت (تا زمان قطع دست) در اثبات جنایت بر دست کامله (و در نتیجه ثبوت قصاص بر جانی) پوشیده نیست (با اینکه اصل مثبت است چونکه با استصحاب مزبور اثبات می کند سالم بودن دست و در نتیجه قصاص را).

ظاهر این است که: در برابر قول اقرب، قولی است که از شیخ در کتاب خلاف که در مسأله ای مشابه مسأله مزبور آشکار می شود، و آن در جانی است که:

اگر جانی و مجنی علیه در صحت و عدم صحت این عضو قطع شده اختلاف کنند، ایشان اصالت عدم ضمان (یعنی عدم القصاص علی الجانی) را تقویت کرده است (و این اصل مثبت نیست).

\*\*\* تشریح المسائل:

\* محور بحث در این فرع چهارم چیست؟

بیان چهارمین نمونه

علامه در تحریر به دنبال فرع قبلی، به بیان این فرع پرداخته و مثال آورده و لذا می فرماید:

به اینکه فی المثل:

شخصی دست شخص دیگر را قطع کرده است، پس از آن بین جانی و مجنی علیه در سلامت و کمال دست قطع شده اختلاف رخ می دهد:

۱- جانی می گوید دست این شخص از قبل ناقص بوده و مثلاً یک و یا دو انگشت کم داشته است، و لذا او حق ندارد که قصاص کند، چرا که کامل را در برابر ناقص قصاص نمی کند.

۲- مجنی علیه می گوید دست من کامل و سالم و پنج انگشتی بوده و نقص فعلی از جانب توی جانی است، پس حق دارم که قصاص کنم.

مرحوم علامه می فرماید:

احتمال دارد که بر اساس اصل عدم ضمان قول جانی را مقدم بداریم.

احتمال هم دارد که بر اساس عمل به ظاهر، قول مجنی علیه را مقدم داشته بگوئیم حال که ظاهر حال نشانگر سلامتی و کمال عضو است کما هو الاغلب.

\* مراد علامه از «هذا ان ادعی الجانی نفی السلامه اصلاً... الخ» چیست؟

این است که: نزاع مزبور در فرضی بود که جانی بگوید:

ص: ۱۴۶

دست مجنی علیه، بر حسب خلقت اصلیه و اولیّه و بطور مادرزادی ناقص بوده است، و لکن مجنی علیه انکار نماید.

اما اگر هر دو بر اینکه دست مجنی علیه بر حسب فطرت اولیّه کامل بوده اتفاق نظر داشته باشند و لکن جانی ادعا بکند که قبل از قطع ید، یک و یا دو انگشت آن دست قطع شده، در حادثه دیگری قطع شده بوده است و دست او بالعرض ناقص بوده است پس حق قصاص ندارد ولی مجنی علیه این ادعا را ردّ کند، اقرب یعنی قول نزدیکتر به واقع این است که قول مجنی علیه مقدم است.

چرا؟

زیرا استصحاب عدم زوال انگشت تا زمان قطع ید جاری شده و وقوع جنایت بر ید تامّه را نتیجه می دهد.

وقوع جنایت بر ید تامّه نیز نتیجه می دهد ثبوت حقّ القصاص را.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: این استصحاب از اصول مثبتّه است، لکن در عین حال علامه آن را جاری دانسته است.

\*چرا علامه در اینجا فرمود الاقرب؟

بخاطر اینکه مقابل قول ایشان یعنی اقرب الی الواقع، قول دیگری در این مسأله وجود دارد و آن قول شیخ طوسی (ره) در کتاب خلاف است در رابطه با مسأله ای که نظیر مسأله مذکور است و آن این است که پس از قطع دست:

۱- جانی مدّعی است که دست قطع شده، معیوب و به تعبیر دیگر مسلول بوده و لذا دلیلی بر قصاص و یا دیه کامله وجود ندارد.

۲- اما مجنی علیه ادعا می کند که دستش صحیح و سالم بوده تا در نتیجه قصاص ثابت شود.

مرحوم شیخ طوسی در اینجا قول جانی را تقویت کرده و فتوی داده است به اینکه جانی ضامن دیه دست سالم نمی باشد و حال آنکه مرحوم علامه در فرع قبل که نظیر این فرع بود، قول مجنی علیه را مقدم داشت.

ص: ۱۴۷

و منها: ما ذكره جماعه (١) - تبعاً للمبسوط (٢) و الشرائع (٣) - فى اختلاف الجانى و الولي فى موت المجنى عليه بعد الاندمال أو قبله.

إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع فى كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ و الفاضلين و الشهيدين.

لكنّ المعلوم منهم و من غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان فى بعض الفروع المتقدّمة على ضرب اللّفاف (٤) بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللّفاف لقتله، إلّا - أنّهما اختلفا فى بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللّف، فهل تجد من نفسك رمى أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لّفه، فيثبت القتل إلّا أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجد فرقا بين بقاء زيد على اللّف و بقاءه على الحياه؛ لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما؟!!

و كذا لو وقع الثوب النّجس فى حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شكّ فى بقاءه، فيه فهل يحكم أحد بطهاره الثوب بثوت انغساله بأصاله بقاء الماء؟!!

و كذا لو رمى صيدا أو شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصّيد أو الشّخص بأصاله عدم الحائل؟!!

إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الأمثله التى نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيه التى يترتب عليها الأحكام الشرعيّه.

و كيف كان، فالمتّبع هو الدليل.

و قد عرفت أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعي - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديّه يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل

ص: ١٤٨

١- (١). انظر المسالك ٣٨٥:٢، و كشف اللثام ٢:٤٨٠، و الجواهر ٤١٦:٢٢ و ٤١٧:١ [١]

٢- (٢). المبسوط ١٠٦:٧.

٣- (٣). الشرائع ٢٤٠:٤.

٤- (٤). المراد به اللّفافه.

و أما على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبة على نفس المستصحب.

ترجمه

### فرع پنجم

و از جمله این موارد، موردی است که عدّه ای از فقهاء به پیروی از مبسوط و شرائع در رابطه با اختلاف جانی و ولی دم مجنی علیه ذکر کرده اند، که آیا مرگ مجنی علیه پس از بهبودی (او) بوده است (تا در نتیجه دو دیه بگیرد) و یا قبل از حصول آن (یعنی با سرایت جراحت) بوده است (تا در نتیجه یک دیه کامله بگیرد)؟

و نمونه های دیگری غیر از موارد مذکوره، از مواردی که متوقف است بر تتبع و جستجو در کتب فقهاء، به ویژه کتابهای شیخ طوسی، فاضلین و شهیدین (به عنوان شاهد مثال بر اجرای اصل مثبت) وجود دارد.

### استفاده نکردن فقهاء از هر اصل مثبتی

اما آنچه از این حضرات و از غیر اینها از دیگر اصحاب بدست می آید این است که: به هر اصل مثبتی (در هر شرائطی و به هر منظوری) عمل نکرده اند.

پس: گاهی دو طرف دعوا در برخی از فروع متقدمه اتفاق دارند بر اینکه اگر زیدی که قبلا در زیر لفافه بود، به هنگام فرود آمدن ضربت ضارب نیز در زیر لفافه باقی بوده باشد (حتما) در اثر آن ضربت کشته شده است.

اما دو طرف دعوی در باقی بودن او در زیر لفافه و یا خروج او از لفافه شک دارند که آیا زید به هنگام فرود ضربت، در زیر لفافه بوده است (تا ضارب ضامن دیه باشد) یا که قبل از فرود آمدن ضربت از آنجا خارج شده بوده است؟

در اینصورت آیا احدی از اصحاب را می یابی که حکم کرده باشد به بقاء زید در زیر لفافه و در نتیجه ثبوت قتل (تا جانی ضامن پرداخت دیه باشد) مگر اینکه طرف دیگر (یعنی مدعی خروج) خروج زید را (با بیینه) ثابت کند (و بگوید که خیر در زیر لفافه نبوده) است؟

آیا شما تفاوتی میان (استصحاب) بقاء زید در زیر لفافه و (استصحاب) بقاء او بر حیات (یعنی



دو اصل مثبت) می بینید، درحالیکه در هر دو مثال تحقق قتل بر این دو استصحاب توقف دارد؟

و نیز این چنین است (حکم) اگر لباس نجسی در حوض بیفتد که قبلا در آن آب کثیری بود.

سپس شک بشود در اینکه آیا در حین رسیدن ثوب آب در حوض بوده است یا نه؟

آیا در اینجا احدی با استصحاب بقاء آب (در حوض) و اثبات انغسال لباس در آن حکم به طهارت این لباس می کند؟ خیر (به اصل مثبت تمسک نمی شود)

و نیز اینچنین است (حکم) اگر (کسی) تیر بیندازد به طرف شکاری و یا شخصی، به نحوی که اگر حائل (و یا به تعبیر دیگر مانعی بر سر راه تیر) نباشد قطعا تیر به او اصابت می کند.

آیا در اینجا حکم می شود به قتل آن صید و یا آن شخص به سبب استصحاب عدم مانع (و ضامن بودن تیرانداز)؟ خیر. (یعنی از اصل مثبت استفاده نمی شود)

و نمونه های دیگری از امثله بیشماری که ما قطع داریم به عدم جریان اصل مثبت در آنها برای اثبات (اثر غیرشرعیه یعنی) موضوعات خارجی ای که احکام شرعی بر آنها مترتب می شود.

در هر صورت آنچه مورد تبعیت (ما) است، دلیل است.

قطعا در بحث های قبل دانسته شد که اگر (ما) از باب ظنّ نوعی (یعنی امارت) به حجیت استصحاب قائل شویم چنانکه اکثر قدام بر این نظر بودند، پس استصحاب مثل یکی از امارات اجتهادیه (یعنی خبر عادل، شهرت، اجماع منقول و...) می باشد که هر موضوعی (چه واسطه عقلیه باشد و یا عادیّه) بواسطه آن ثابت می شود، که جواز عمل به آن به ظن استصحابی مثل مستصحب بشود (یعنی که بتوانیم در آن به ظنّ عمل کنیم).

و امّا بنا بر نظر ما (شیخنا) که استصحاب از باب اخبار (یعنی تعیّدا) حجّت است ما عدای آثار شرعیّه (بلا واسطه) که بر خود مستصحب مترتب می شود بواسطه استصحاب ثابت نمی شود.

متن نعم هنا شیء:

و هو أنّ بعض الموضوعات الخارجیه المتوسّطه بین المستصحب و بین الحكم الشرعیّ، من الوسائط الخفیّه، بحیث یعدّ فی العرف الأحکام الشرعیّه المترتبه علیها أحکاما لنفس المستصحب، و هذا المعنی یختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجسه، و من المعلوم أن استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسأله بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

و حكى في الذكري عن المحقق (١) تعليل الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، و ارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا، و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضا عن قاعده حكومه بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق (٢)؛ حيث عارض استصحاب طهاره الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته. (٣)

و منها: أصاله عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاه و الغسل و غيرهما.

فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته (٤)، و لا أوليه غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

و كيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب.

و ربما يتمسك (٥) في بعض موارد الأصول المثبتة، بجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك، مثل: إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محلّ الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشره و مسحها المأمور بهما في الوضوء و الغسل.

ص: ١٥١

١- (١). حكاء عنه في الفتاوى، انظر الذكري ١: ٨٣، و [١] لم نعثر عليه في كتب المحقق قدس سره.

٢- (٢). انظر المعتبر ٣٢: ١.

٣- (٣). في غير (صلى الله عليه و آله) زياده: «بالعباده».

٤- (٤). في (ظ) زياده، «حتى يترتب عليه أحكام آخريه رمضان».

٥- (٥). المتمسك هو صاحب الفصول، لكن ليس في كلامه ذكر الإجماع، انظر الفصول: ٣٧٨. [٢]

## حجیت اصل مثبت در صورت خفیه بودن وسائط

بله، مطلبی در اینجا وجود دارد و آن این است که:

بعضی از موضوعات خارجیّه (مثل سرایت) که واسطه میان مستصحب (یعنی همان رطوبتی که استصحاب می کنید) و حکم شرعی (یعنی تنجس ملاقی) است، از وسائط خفیه اند، بطوری که از نظر عرف، احکام شرعیّه ای که مترتب می شود بر آن واسطه خفیه (مثل انفعالی که باید بر سرایت مترتب شود)، احکامی است که (مترتب می شود) بر خود مستصحب (یعنی طرف خیال می کند که انفعال اثر خود بقاء رطوبت است و واسطه ای ندارد، بدین معنا که سرایت دیده نمی شود).

و این معنا (یعنی مخفی بودن واسطه) به لحاظ شدت و ضعف مختلف است به اختلاف مراتب خفاء و جلاء هر یک از وسائط در نظر عرف

## نمونه هایی از خفاء در واسطه

از جمله این موارد، موردی است که استصحاب می شود رطوبت نجس از متلاقیین (مثل دستی که با بول ملاقات کرده بود، رطوبتش باقی بود ولو جسم دیگر خشک بوده باشد) که در اینصورت حکم به نجاست آن لباسی (که دست مرطوب به آن خورده است) بعید نمی باشد، و حال آنکه تنجس این لباس از احکام و آثار شرعیّه ملاقات این لباس با دست مرطوب (که مستصحب شماست) نمی باشد، بلکه از احکام و آثار شرعیّه آن واسطه یعنی سرایت آن رطوبت و متأثر شدن لباس از آن رطوبت است، به نحوی که (ذراتی از آن) رطوبت منتجس در لباس نیز، یافت می شود (که این همان انفعال است).

بنابراین: این مثال شبیه ترین مثال به مثال استصحاب بقاء آب در حوض و اثبات انغسال لباس به آن، و حکم به طهارت لباس است (در عین حال در اینجا استصحاب جاری نمی کنند چرا که واسطه در آن جلیه است و نه خفیه)

و شهید اول در کتاب ذکری از مرحوم محقق نقل کرده است که علت حکم به طهارت لباسی که مگس از روی نجاست پرواز کرده و بر آن نشسته، عدم جزم ما به بقاء رطوبت (بر پر و بال و یا دست و پای) مگس است (و پس از ذکری این فتوی) بدان راضی شده است.

## چرا در اینجا استصحاب رطوبت را جاری نکرده و این لباس را پاک دانسته؟

۱- احتمال دارد به دلیل عدم اثبات استصحاب وصول رطوبت به لباس باشد (یعنی که نمی توان سرایت را اثبات نمود و لذا اصل طهارت جاری می شود) چنانکه ما ذکر کردیم.

۲- احتمال دارد به دلیل تعارض آن با استصحاب طهارت لباس باشد (به چه خاطر؟)

بخاطر اغماض از قاعده حکومت بعضی از استصحابات (مثل استصحاب رطوبت که سببی است و حاکم) بر بعضی دیگر (مثل استصحاب طهارت که مسببی است). چنانکه (این اغماض) آشکار می شود از مرحوم محقق در موردی که استصحاب طهارت کسی که شاک در حدث است و تعارض می کند با استصحاب اشتغال ذمه او به نماز (بدین معنا که تا وضو نگیری اشتغال ذمه تو به نماز بری نمی شود).

و از جمله مواردی که واسطه خفیه است؛ اصالت عدم دخول هلال شوال در یوم الشک است (یعنی اصل این است که شوال داخل نشده و رمضان منقضی نگردیده است) و مثبت این است که فردای آن روز عید است، و لذا مترتب می شود بر آن احکام عید مثل نماز و غسل و غیر اینها...

پس صرف دیده نشدن هلال در امروز، اثبات نمی کند که فردا روز آخر رمضان است، چنانکه ثابت نمی کند که فردا، روز اول ماه شوال است.

امیاء عرف و جوب ترتیب آثار بر عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال را نمی فهمد مگر ترتیب احکام آخریت آن روز را برای یک ماه و اولویت آن روز را برای یک ماه دیگر. چرا؟

زیرا اولویت عند العرف این است که: مسبوق به مثل نباشد که محکوم به اول ماه جدید بودن است.

در هر صورت، معیار، خفی بودن واسطه است، در امر عادی (مثال قبل) و در امر عقلی (مثال بعد)، به نحوی که آثار مترتب بر آن واسطه، آثار برای خود مستصحب به شمار آید.

و چه بسا در برخی از موارد در اصول مثبت، تمسک می کنند به جاری شدن سیره یا اجماع بر اعتبار استصحاب در اینجا مثل اجراء اصالت عدم حاجب به هنگام شک در وجود حاجب بر محل غسل و مسح برای اثبات غسل پوست و مسح آن که انسان در وضوء و غسل مأمور به مسح آن است.

البته؛ در این مطلب نظر است که در چه موقع این عدم حاجب را استصحاب می کنند؟

\*\*\*

تشریح المسائل:

\*محور بحث در این فرع پنجم چیست؟

بیان آخرین نمونه ای است که مرحوم شیخ انصاری (ره) برای تمسک به اصل مثبت ذکر می کند و آن این است که:

شخصی با قطع کردن دو دست و دو پای شخص دیگری او را مثله کند، و آن شخص یعنی مجنی علیه، پس از مدتی در اثر این مثله شدن بمیرد.

پس از آن بین اولیاء میت و شخص جانی اختلاف افتد که آیا موت مجنی علیه قبل از اندمال یعنی حصول بهبودی او بوده است و یا بعد از آن؟

۱- ورثه میت ادعا می کنند که موت وی پس از اندمال بوده است یعنی که در اثر معالجاتی که روی او صورت گرفت خوب شد و پس از آن به موت طبیعی مرد، نه اینکه بواسطه سرایت جراحات وارده یعنی قطع دو دست و دو پای مرده باشد.

\*هدف ورثه در اینجا چیست؟

این است که: شخص جانی در اینجا دو دیه کامله بدهکار است:

۱- یک دیه باب قطع دو دست مجنی علیه

۲- یک دیه هم بابت قطع دو پایش

۲- در مقابل جانی ادعا دارد که مرگ مجنی علیه بواسطه سرایت جراحات بوده است و لذا من موجب قتل او می باشم و لکن نه قتل عمد محض، چونکه قطع یدین و رجلین را به قصد کشتن او انجام ندادم، پس قصاص ندارد.

بله، شبه عمد یا خطا می باشد که دیه دارد.

بنابراین: هدف جانی در اینجا این است که: بابت قتل، یک دیه کامله بدهکار است.

\*نظر حضرات فقهاء در این مسأله چیست؟

این است که: احتمال سرایت و اندمال هر دو بطور مساوی وجود دارد و هر دو مجرای اصل واقع می شوند و حال آنکه هر دو یا یکی از آن دو قطعاً مثبت است. چرا؟ زیرا:

۱- می توانیم استصحاب کنیم عدم اندمال را و نتیجه بگیریم سرایت جراحات را که در نتیجه جانی باید یک دیه بدهد.

۲- چنانکه می توانیم استصحاب کنیم عدم سرایت را و نتیجه بگیریم اندمال و موت پس از آن



را که در نتیجه جانی باید دو دیه بدهد.

الحاصل: این نیز شاهد مثال دیگری است بر اجراء اصل مثبت از جانب فقهاء.

\*مراد شیخ از (الی غیر ذلک مما یقف علیه المتتبع فی کتب الفقه... الخ) چیست؟

این است که: این موارد پنجگانه ای که به عنوان نمونه ذکر کردیم و موارد فراوان دیگری که در کتب فقهیه وجود دارد شاهد مثال بر جریان اصل مثبت توسط فقهاء عظام است از جمله در کتب فقهی مرحوم شیخ طوسی، محقق اول، علامه حلی، شهیدین و...

اما در عین حال اینگونه نیست که حضرات از هر اصل مثبتی تحت هر شرایطی و به هر منظوری استفاده کرده باشند. بلکه اگر به موارد زیادی از اجراء اصل مثبت بر می خوریم لکن متقابلا موارد فراوانی هم وجود دارد که در آنها از اصول مثبت استفاده نشده است فی المثل:

۱- دو طرف دعوی بر این مطلب اتفاق دارند که اگر زید درون لفافه بوده حتما با این ضربه ای که وارد شده است به هلاکت رسیده و لکن شک دارند که آیا زیدی که ساعتی قبل درون لفافه بود، اکنون هم در زیر لفافه است تا که به قتل رسیده باشد یا که خارج شده و رفته است تا که قتلی صورت نگرفته باشد؟

در اینجا هیچ یک از فقهاء نفرموده است که مدعی خروج زید از لفافه:

یا باید که بینه بیاورد و خروج زید را اثبات کند و یا اگر که بینه نیاورد من استصحاب می کنم بقاء زید در زیر لفافه را تا زمان فرود آمدن ضربه و نتیجه می گیرم که قتل صورت گرفته است.

پس: ضارب ضامن است.

مرحوم شیخ می فرماید چنانکه ملاحظه می کنید کسی در اینجا از این اصل مثبت استفاده نکرده است و حال آنکه به نظر می رسد که تفاوتی بین این اصل و اصل بقاء حیات ملفوف تا زمان فرود آمدن ضربه شمشیر و نصف شدن او نیست چرا؟

زیرا استصحاب بقاء در هر دو اثر عادی دارد که قتل باشد و به دنبال آن اثر شرعی دارد که دیه باشد.

حال سؤال این است که: چرا استصحاب حیات را جاری کردید و آثار عادی و عقلی را بر آن مترتب ساختید و لکن اصل بقاء بر زیر لفافه بودن را جاری نساختید؟

۲- اینکه روز قبل جامه نجسی به وسیله باد و یا بوسیله فردی در حوض آبی افتاده است که چند روز قبل دارای آب کثیر بود.

اکنون ما آن جامه را می یابیم درحالیکه نه از آب حوض خبری است و نه از رطوبت جامه.





در اینجا احدی از حضرات فقها نگفته اند که: استصحاب کن بقاء اب در حوض را و نتیجه بگیر انغسال را که اثر عادی است و سپس مترتب کن طهارت را.

حال سؤال این است که: چرا حضرات این اصل مثبت را جاری نساخته اند؟

۳- و نیز اینچنین است اگر شخصی به طرف شکاری و یا انسان دیگر تیراندازی کند به نحوی که اگر حائلی نباشد قطعاً قتل به وقوع خواهد پیوست.

در اینجا نیز احدی از حضرات نفرموده است که من کاری به بینه و غیر آن ندارم بلکه استصحاب می کنم عدم حائل را، و نتیجه می گیرم قتل را

در نتیجه: تیرانداز را محکوم کرده و او را ضامن می دانم.

حال سؤال این است که: چرا حضرات از این اصل مثبت استفاده نکرده اند.

الحاصل: مرحوم شیخنا می فرماید:

۱- ما کاری نداریم که چرا فقها در برخی از موارد از اصول مثبت استفاده کرده اند و در برخی موارد نه؟ بلکه ما تابع دلیل هستیم یعنی که تا هر کجا که دلیل یاریمان کند از دلیل تبعیت می کنیم و لکن مازاد بر دلیل را نمی پذیریم.

۲- قبلاً- نیز گفتیم که بر مبنای حجیت استصحاب از باب امارات ظنیه تفاوتی بین مثبت و غیر مثبت نیست و لکن بر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار، فقط آثار شرعیّه بلا واسطه مستصحب مترتب می شود.

\* پس مراد از «هنا شیء... الخ» چیست؟

این است که: می توان برای تفاوت قائل شدن حضرات بین اصول مثبت نیز وجهی بیاوریم، و آن وجه و یا دلیل این است که:

۱- گاهی واسطه در اصول مثبت یعنی همان لازم عقلی و یا عادی که اثر شرعی بواسطه او بار می شود، از وسائط خفیه است بطوری که نزد عرف اصلاً بحساب نمی آید و کان لم یکن تلقی می شود.

به عبارت دیگر: عرف مستقیماً اثر شرعی را از آن خود مستصحب می بیند البته؛ در اینگونه از مواردی که ذکر شد اصل مثبت مع المسامحه حجّت است و شاید مواردی که در کلمات قوم از اصل مثبت استفاده شده است از همین قبیل باشد.

۲- گاهی هم، واسطه در اصول مثبت، از وسائط جلیّه است به طوری که عرف نیز ولو مع المسامحه هم نمی تواند این واسطه را نادیده بگیرد.

البته در اینگونه از موارد، اصل مثبت حجت نیست و لذا شاید مواردی را که حضرات اصول مثبت را در آنها جاری نساخته اند و امثله اش گذشت، از همین قبیل باشد.

پس: منشاء تفصیل، خفاء و جلاء واسطه است، منتهی باید بدانیم که خود عنوان خفی و یا جلی بودن نیز عند العرف متفاوت است یعنی که معیار ثابتی ندارد. چرا؟

زیرا: هر یک از خفاء و جلاء خود دارای مراتبی هستند چنانکه خفی بودن نزد برخی واضح است و نزد برخی اوضح است و هکذا در جلاء.

بنابراین:

۱- در مواردی که به خفاء واسطه عند العرف یقین داریم اصل را جاری می کنیم.

۲- و در مواردی که به جلاء واسطه یقین داریم از اصل استفاده نمی کنیم.

۳- و در مواردی هم که بین خفاء و جلاء واسطه مردّد هستیم باز هم از اصل استفاده نمی کنیم.

\*حاصل مطلب در(منها: ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقیین مع جفاف الاخر... الخ) چیست؟

ذکر دو نمونه از موارد خفاء واسطه در اصل مثبت است:

۱- مورد اول این است که فی المثل: دو چیز با یکدیگر ملاقات کرده اند که یکی از آن دو مثلاً لباسی است که پاک بوده است و آن دیگری مثلاً دست فرد است که نجس بوده است.

حال: ما شک داریم که آیا در حین ملاقات، رطوبت آن شیء نجس یعنی دست باقی بوده است تا در نتیجه به آن شیء پاک یعنی لباس مزبور سرایت کرده باشد و در نتیجه موجب تنجس آن شده باشد یا نه؟

استصحاب بقاء رطوبت جاری کرده و در حقیقت اثر غیرشرعی بر آن بار می کنیم یعنی که پس رطوبت به لباس سرایت کرده و مقداری از اجزاء مائیه به آن رسیده است و با این واسطه اثر شرعی را که نجس شدن لباس باشد نتیجه گرفته می گوئیم که آن لباس نجس است.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: در عرف به محض اینکه رطوبت دست نجس استصحاب می شود، مستقیماً به سراغ تنجس ملاقی یعنی لباس رفته و به نجاست آن حکم کرده، واسطه مزبور را نادیده می گیرند.

برخلاف مثال بقاء ماء فی الحوض و ترتب انغسال که واسطه در آن جلیه است.

سپس به مناسبت بحث می فرمایند که:

مرحوم شهید اول در کتاب ذکری مطلبی را از محقق (ره) آورده و آن را مورد تأیید قرار داده است و آن این است که:

ص: ۱۵۷

اگر مگسی که روی نجاستی نشسته و بالش متنجس شده است پرواز کرده و مستقیماً بر روی جامه پاک و خشکی که در فلان محل قرار دارد بنشیند، آیا این لباس نجس می شود یا نه؟

۱- مرحوم محقق فرموده است که: ما حکم می کنیم به طهارت لباس، چرا که یقین نداریم که رطوبت بال مگس باقی باشد تا که لباس را نجس کند یا نه.

۲- مرحوم شیخ می فرماید: شاید فتوای فوق به طهارت جامه و مورد پسند قرار گرفتن آن از جانب شهید اول به این خاطر باشد که استصحاب بقاء رطوبت سرایت و وصول رطوبت به جامه را ثابت نمی کند تا که جامه محکوم به نجاست شود. چرا؟

۱- شاید بخاطر اینکه اصل مثبت است و حجت نیست.

۲- شاید هم که اصل مثبت را جاری بدانند و لکن به لحاظ اینکه دارای معارض بوده، این فتوای را داده است.

یعنی: از آنجا که استصحاب بقاء رطوبت با استصحاب بقاء طهارت لباس تعارض کرده و تساقط می کنند، به قاعده طهارت رجوع کرده و حکم به طهارت نموده است.

\* پس مراد از «اغماضا عن قاعده حکومه بعض الاستصحابات علی بعض...» چیست؟

این است که: با اغماض و چشم پوشی از این مشکله که دو استصحاب فوق سببی و مسببی هستند بخاطر اینکه شک در بقاء طهارت مسبب از شک در بقاء رطوبت است و سببی و مسببی متعارض نیستند، بخاطر اینکه در عرض هم نیستند می توان گفت که احتمال دوم نیز وجیه است.

حال اگر کسی بپرسد که آیا کسی را می شناسید که چنین اغماضی کرده باشد؟

می گوئیم: بله، مرحوم محقق اول در مثل ما نحن فیه اغماض کرده است و آن این است که فی المثل:

۱- شخصی متطهر یعنی پاک است لکن پس از مدتی در بقاء طهارتش شک می کند به دنبال شک در بقاء طهارتش، در بقاء اشتغال ذمه به نمازی که خوانده است نیز شک می کند.

مرحوم محقق اول در اینجا فرموده است که: استصحاب بقاء طهارت با استصحاب اشتغال ذمه تعارض می کنند. و حال آنکه می دانیم که شک در اشتغال و عدم آن مسبب است از شک در بقاء طهارت و عدم آن و لکن ایشان به سببی و مسببی اعتنا نکرده و بین آن دو تعارض افکنده است.

۲- و اما مورد دیگر در رابطه با یوم الشک آخر ماه رمضان است، یعنی فرض کنید:

شک داریم که امروز اول شوال است و یا آخر رمضان؟

استصحاب می کنیم عدم دخول شوال را که این مستصحب دارای آثار شرعیّه و عقلیّ ای

ص: ۱۵۸

می باشد از قبیل اینکه:

۱- پس امروز آخر ماه رمضان است و لذا باید روزه گرفت که یک اثر شرعی است.

۲- پس فردا اول ماه شوال است و لذا باید نماز عید خواند و غسل نمود و به افطار پرداخت.

حال انما الکلام در این است که: با اینکه اولویت فردا واسطه ای است برای آثار مزبور و لکن عرفا این وسائط را نادیده گرفته و به وسیله استصحاب مستقیماً به سراغ آثار شرعی می روند.

\*اولیت و آخریت ماه به معنای نجومی کلمه نزد علماء هیئت چگونه است؟

بدین نحو است که قمر در حرکت خود به نقطه ای برسد که در تمام شب رؤیت نشود که در اینصورت آخر ماه است و یا به حدی برسد که به شکل هلالی بسیار باریک و کم رنگ دیده شود که در اینصورت اول ماه است مع ذلک یک واسطه جلیه است.

\*اولیت و آخریت ماه به معنای عرفی کلمه چگونه است؟

این است که: عرف می گوید: آخر ماه آن چیزی است که متصل باشد به یک زمانی که آن زمان محکوم به اول ماه جدید بودن است.

و اولیت ماه این است که: مسبوق به مثل نباشد که به این معنا آسان بوده و می توان گفت که اثر مع المسامحه از خود مستصحب است.

پس از آن شیخنا می فرماید:

نباید خود را به ذکر امثله مشغول سازیم بلکه باید معیار کلی را در این مسأله بیان کرده و بگذریم.

و اما معیار کلی خفی بودن واسطه و جلی بودن آن این است که:

اگر واسطه خفی باشد جاری می شود و چنانچه جلی باشد جاری نمی شود.

\*مراد ایشان از «و ربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة... الخ» چیست؟

این است که: برخی از حضرات اصولیین دارای معیار دیگری هستند و آن این است که:

در برخی از موارد که فقهاء از اصول مثبتة استفاده کرده اند بخاطر این است که در آن موارد اجماع و یا سیره یعنی اجماع عملی فقهاء و یا همه مسلمین بر جریان اصل قائم است و لذا این اصل حجّت شده است.

پس در هر جا که اجماع و یا سیره نداشته باشیم اصل مثبت جاری نمی شود و هر کجا که اجماع و یا سیره داشته باشیم اصل مثبت جاری می شود.

فی المثل: در باب وضوء شك می کنیم که آیا حاجب و یا مانعی بر اعضاء غسل و مسح در باب

ص: ۱۵۹

وضوء و یا غسل وجود داشته است یا نه؟

اجماعاً استصحاب عدم حاجب جاری کرده و نتیجه می‌گیریم غسل و مسح پوست را، و صحت وضوء و نماز و... را که از اثرات شرعی هستند بر آن بار می‌کنیم.

\*پس مراد ایشان از «و فیہ نظر... الخ» چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه در مثال فوق از استصحاب استفاده نمی‌شود بلکه در صورتیکه شک ما در اثناء وضوء و خلاصه قبل از تجاوز محل باشد باید بدان توجه و اعتنا کنیم.

اما: اگر پس از فراغت از عمل و تجاوز از محلّ باشد، قانون فراغ و تجاوز حاکم است و نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

\*نظر امام خمینی (ره) در رابطه واسطه‌های پنهان چیست؟

ایشان می‌فرماید:

هرگاه که واسطه، بین مستصحب و اثر شرعی پنهان باشد، استصحاب جاری می‌شود و اثر بر آن مترتب می‌گردد و از اصول مثبت هم نیست

مراد از پنهان بودن واسطه هم این است که:

عرف حتی با نگاه دقیق، وساطت واسطه را در مترتب شدن حکم بر موضوع نمی‌بیند، و لذا عند العرف کأن حکم، بدون واسطه برای مستصحب ثابت است. تنها عقل با نوعی برهان می‌بیند که عقلاً اثر بر واسطه مترتب شده است؛ اگرچه از نظر عرف بر صاحب واسطه مترتب شده است.

مثال آن این است که:

هرگاه که شارع بفرماید: شراب بر شما حرام شده است. از نظر عرف موضوع برای حرمت، همان شراب است، و لکن عقل حکم می‌کند که مترتب شدن حرمت بر شراب، جز به جهت مفسده‌ای که در آن وجود دارد، (و آن مفسده علت واقعی برای حرمت است) نمی‌باشد.

اگر فرض شود که عقل بر تمام خصوصیات واقعی شراب اطلاع پیدا کرده و با تردید حکم نموده است که علت واقعی برای حرمت مثلاً مست‌کنندگی است، آنگاه حکم می‌کند به اینکه مست کردن شراب علت است برای ثابت بودن حکم حرمت.

سپس حکم می‌کند که موضوع حرمت به حسب ملاک‌های واقعی، شراب نیست، بلکه موضوع، مست‌کننده از حیث مست‌کننده بودن است. چرا؟



زیرا: در خارج مست کنندگی با شراب متحد است و به حسب ظاهر حکم به حرمت شراب شده است؛ و لکن موضوع واقعی جز  
حیثیت مست کنندگی نیست چونکه موضوع واقعی نزد عقل

ص: ۱۶۰

همان جهت های تعلیلی هستند.

پس: هرگاه بدانند مایعی قبلا شراب بوده است، و شک در باقی بودن شراب بودنش بکند، اشکالی در استصحاب شراب بودن آن و اثبات بودن حرمت برای آن نیست.

صحیح نیست که گفته شود. استصحاب شراب بودن، مست کنندگی، (که موضوع حکم عند العقل است) را جز با اصل مثبت اثبات نمی کند. چرا که حرمت اولاً و بالذات فقط بر مست کننده، مترتب شده است، و در رتبه دوم و با واسطه بر شراب مترتب گردیده است.

علت صحیح نبودن سخن مزبور این است که: واسطه، عقلی و پنهان است و عرف آن را واسطه نمی بیند.

مراد از پنهان بودن واسطه هم این نیست که عرف تسامح می کند و با اینکه واسطه را می بیند، حکم را به موضوع نسبت می دهد، و نه به واسطه. چرا؟

بخاطر اینکه موضوع احکام شرعی چیزی نیست که عرف در آن تسامح کند بلکه موضوع برای حکم حقیقتاً و بدون تسامح، همان موضوع عرفی است.

پس خون واقعی در نظر عرف، موضوع برای نجاست است، وقتی که تسامح کند و چیزی که نزد او خون نیست، حکم کند که خون است و موضوع برای نجاست نمی باشد، چنانکه اگر عقل با برهان حکم کند که چیزی خون است یا خون نیست قابل پیروی نیست چرا که موضوع برای حکم شرعی چیزی است که در نزد عرف موضوع باشد.

و امیاً راز آن این است که: شارع در تعلیم دادن احکام بر امت، مثل بقیه مردم است و در گفت و گوها و خطاب های خود، مثل گفت و گوی مردم با یکدیگر می باشد، همانطور که قانون گذار عرفی هرگاه حکم به نجاست خون کند، موضوع آن چیزی جز آنچه عرف از حیث مفهوم و مصداق خون می فهمد نیست، پس رنگ قرمز عند العرف خون نیست و موضوع برای نجاست نمی باشد، شارع نیز نسبت به قوانینی که به عرف تعلیم می دهد چنین است، همچنین مفهوم های عرفی و تشخیص مصداق های آن نیز چنین اند.

بطور کلی شارع در خطاب های خودش عرفی است نه اینکه موضوع ها مقید به عرفی بودن باشند چرا؟

زیرا که تقید به عرفی بودن موضوع ها باطل است و باطل بودن آن ضروری و بدیهی است.

در اینصورت جمله (لا تنقض الیقین بالشک) قضیه ای عرفی است.

وقتی که عرف دید قضیه مورد یقین خود قضیه مورد شک است، و مترتب نکردن حکم بر

مشکوک، شکستن یقین با شک است، استصحاب جاری می‌کند؛ حتی اگر به نظر عقل شکستن یقین با شک باشد. چرا؟

زیرا وحدت دو قضیه یقینی و مشکوک وجود ندارد، تمام این مطالب واضح و روشن است.

\* مرحوم شیخ دو مثال برای واسطه‌های پنهان ذکر نمود، نظر امام خمینی در رابطه این دو مثال و نظر شیخ چیست؟

می‌فرماید: تمام آنها از قبیل واسطه‌های غیرپنهان است و اصل در این مثالها اصل مثبت است.

و امّا قضیه استصحاب رطوبت نجس برای اثبات نجس شدن ملاقات کننده؛ عرف از دلیل‌های شرعی‌ای که در نجاست‌ها وارد شده است استفاده می‌کند که نجس شدن جز به جهت سرایت نجاست به ملاقات کننده نمی‌باشد.

سپس نزد عرف ملاقات پیراهن باتری، موضوع برای حکم به شستن نمی‌باشد؛ بلکه موضوع، پیراهنی است که از نجاست مرطوب متأثر شده است. و لذا استصحاب رطوبت این عنوان را اثبات نمی‌کند.

چنانکه گفته شد، واسطه پنهان آن چیزی است که از نظر عقل واسطه باشد و عرف آن را واسطه نبیند چنانکه استصحاب نبودن حاجب و مانع برای حکم به تحقق شستن، اصل مثبت است چرا که واسطه عرفی است و نه عقلی.

همچنین استصحاب نبودن هلال شوال یا استصحاب باقی بودن ماه رمضان برای اثبات اینکه روز پس از روز شک عید است بدون تردید اصل مثبت است چرا؟

زیرا عید فطر روز اول ماه شوال است، و اول بودن عبارت است از آغاز زنجیره روزهای ماه، و آغاز شدن زنجیره روزها چیز بسیطی است که با استصحاب حادث نشدن شوال یا با استصحاب باقی بودن ماه رمضان اثبات نمی‌شود

البته؛ اگر اول؛ مرکب از وجود روزی و نبودن روزی مثل آن و یا ضد آن باشد اثبات با وجدان و اصل ممکن است و لکن بر فرض پذیرفتن آن نسبت به اثبات عنوان بقیه روزها مفید نمی‌باشد و لذا:

اثبات، هشتم، نهم و دهم ذی الحجّه با استصحاب نبودن هلال ذی الحجّه یا با استصحاب باقی بودن ذی القعدة اصل مثبت است چونکه روز هشتم با گذشتن هفت روز از روز اول، عقلی است و نه شرعی.

پس: اشکال در احکامی که بر روز اول یا بر عید یا بر روز هشتم، نهم و دهم در اعمال حج و

همچنین بقیه احکامی که به عنوان های روزها در قالب خودشان تعلق گرفته، باقی می باشد.

امّا آنچه مشکل را آسان می کند این است که مسلمانان از آغاز اسلام تاکنون بنا را بر ترتیب آثار عید بودن بر روز رؤیت هلال گذاشته اند و روز رؤیت هلال یا روز بعد از روز شک یا پس از گذشتن سی روز از ماه پیشین را روز اول و دومش را روز دّوم و هکذا... قرار داده اند.

بطور کلی اشکالی نیست در اینکه ماه، عید، روز نحر و قربانی و روزهای دیگر در موضوع احکام، جز روزهای واقعی نیستند.

همچنین اشکالی نیست در اینکه مسلمانان و پیشوایان معصوم علیهم السلام، بنا را بر عمل به ظاهر گذاشته و آثار واقع را بر روز اول و پس از گذشت سی روز از رؤیت هلال ماه شعبان یا ماه رمضان ترتیب داده اند، و آثار روز اول را بر اول، و آثار روز دّوم را بر روز دّوم و هکذا قرار داده اند. (۱)

### تلخیص المطالب

آنچه در تنبیه ششم گذشت در یک گفتمان ساده با مرحوم شیخ انصاری

\*جناب شیخ موضوع بحث در تنبیه ششم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

وقتی که شارع می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک منظورش این است که لا تنقض آثار الیقین.

به عبارت دیگر: آثاری را که به خاطر یقین بر متیقّن مترتب می شود، با شک از دست نده.

حال سؤال این است که مراد حفظ چه آثاری است، آیا مراد آثار شرعیّه است یا که مراد آثار عقلیّه و عادیّه است؟

پاسخ این است که: مراد آن آثاری است که وضع و رفع آنها در دست شارع است یعنی آثار شرعیّه و لذا کاری با آن آثاری که رفع و وضعش به دست خودش نیست ندارد. فی المثل:

۱- زید زنده بود و آثاری داشت، چه شرعی، چه عقلی و چه عادی.

۲- اکنون شک داریم که آیا زید زنده است تا که آن آثار اکنون نیز مترتب باشد یا که زنده نیست؟

شارع می فرماید: آثار حیات را که وضع و رفعش در دست شارع است مثل حرمت تقسیم اموال او، حرمت تزویج زوجه او و وجوب نفقه زوجه اش و... را از دست ندهید.



\* چرا شارع کاری با آثار عقلیه و عادیه ندارد؟

زیرا مترتب کردن آثار مزبور از طریق استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجت نیست.

به عبارت دیگر: اینکه گفته می شود که اصل مثبت حجت نیست به این معناست که شارع با اینگونه امور کاری ندارد.

\* در تبیین مطالب بفرمائید که مستصحاب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

گاهی از قبیل احکام شرع است، و گاهی از قبیل موضوعات.

آنجا که مستصحاب از قبیل احکام شرع است مثل اینکه:

فلان حکم قبلاً واجب بود، اکنون شک داریم که آیا هنوز هم واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم وجوب آن را و آثار شرعیه اش را بر آن مترتب می کنیم.

و یا فلان حکم قبلاً حرام بود، و لکن اکنون شک داریم که آیا هنوز هم حرام است یا نه؟

استصحاب می کنیم حرمت آن را و...

\* وقتی مستصحاب از قبیل احکام باشد چگونه آثاری ممکن است که بر آن مترتب شود؟

۱- گاهی اثری که بر این مستصحاب بار می شود اثر شرعی است، فی المثل:

نماز ظهر بر شما واجب بود، یک ساعت پس از ظهر شک می کنید که آیا نماز را خوانده ای یا نه؟

در نتیجه شک می کنید که آیا اکنون نماز ظهر بر شما واجب است یا نه؟

استصحاب می کنید وجوب ظهر را.

استصحاب این وجوب دارای یک اثر شرعی است و آن این است که تا نماز ظهر را که واجب است اتیان نکنید، خواندن نماز نافله حرام است.

۲- گاهی اثری که بر این مستصحاب بار می شود یک اثر عقلی است، فی المثل:

نماز ظهر بر شما واجب بود، ساعتی پس از آن شک می کنید که آیا نماز ظهرتان را خوانده اید یا نه؟

استصحاب می کنید وجوب ظهر را.

استصحاب این وجوب دارای یک اثر عقلی است و آن این است که اگر نماز ظهرتان را نخوانید معاقب هستید.

ص: ۱۶۴

۳- گاهی اثری که بر این مستصحب بار می شود یک اثر عادی است، فی المثل:

نماز ظهر بر شما واجب بود، ساعتی بعد شک می کنید که آیا نماز ظهرتان را اتیان کرده اید یا نه؟ استصحاب می کنید وجوب نماز ظهر را.

حال تا زمانی که آن را اتیان نکنی یک خوفی در شما وجود دارد که مبادی نتوانم وظیفه ام را انجام دهم و در نتیجه در قیامت مبتلای به عقاب بشوم.

۴- گاهی اثری که بر این مستصحب بار می شود یک اثر مع الواسطه است، فی المثل:

شما نذر کرده اید که اگر زمانی خطائی کردید که مستحق عقاب می شوم یک درهم به فقیر بدهید.

حال: وقتی شما وجوب ظهر را استصحاب می کنید، در صورت شک نماز مستحق عقاب می شوید و لذا باید یک درهم به فقیر بدهید.

این وجوب درهم در اثر وجوب ظهر است لکن بواسطه استصحاب عقاب.

نکته اینکه:

گاهی ما یک حکم شرعی را استصحاب می کنیم لکن نه برای اثبات یک اثر بلکه برای اثبات یک امری غیر از اثر، از جمله:

۱- مثل اثبات ملزوم، فی المثل: استصحاب می کنیم وجوب نفقه زوجه را که یک حکم شرعی است برای اثبات حیات زید.

حال زنده بودن زوجه زید، ملزوم وجوب نفقه زوجه زید است.

۲- مثل اثبات ملازم، مثل اینکه استصحاب می کنیم وجوب نفقه زوجه را که یک حکم شرعی است برای اثبات حرمت تزویج زوجه زید.

یعنی نفقه زوجه زید واجب است، پس تزویج او به دیگران هنوز حرام است.

\*چرا به آن ملازم گفته می شود؟

زیرا وجوب نفقه زوجه و حرمت تزویج زوجه متلازمین بوده و هر دو لازمه ای هستند برای یک ملزوم ثالث که حیات زید است.

پس: در اینجا استصحاب می شود، احد متلازمین برای اثبات ملازم دیگر.

۳- مثل اثبات مقارن، مثل اینکه استصحاب می کنیم وجوب نفقه زوجه ای را برای اثبات عدم وجوب نفقه زوجه دیگری.



و اما گاهی مستصحب از قبیل موضوعات است و نه احکام که این نیز خود بر دو قسم است:

ص: ۱۶۵

الف: گاهی ما موضوعی را استصحاب می کنیم برای اثبات یک اثر شرعی یا عقلی، یا عادی و یا مع الواسطه، فی المثل:

۱- گاهی استصحاب می کنیم حیات زید را تا اثبات بکنیم اثر شرعی وجوب نفقه زوجه و حرمت تزوج زوجه او را.

۲- گاهی استصحاب می کنیم حیات زید را تا اثبات کنیم اثر عقلی تنفس و تحیز را.

۳- گاهی استصحاب می کنیم حیات زید را تا اثبات کنیم اثر عادی نمو و نبات را.

۴- گاهی استصحاب می کنیم حیات زید را برای اثبات یک اثر مع الواسطه، فی المثل:

استصحاب می کنیم حیات زید را برای اثبات نمو و در نتیجه اثبات وجوب پرداخت درهم را چرا که نذر کرده بوده ایم که اگر او رشد و نمو کند یک درهم به فقیری بدهیم.

ب: گاهی هم استصحاب می کنیم موضوعی را لکن نه برای اثبات یک اثر بلکه برای اثبات ملزوم، ملازم یا مقارن آن موضوع، فی المثل:

۱- استصحاب می کنیم نمو را و نتیجه می گیریم زنده بودن او را که این حیات و زنده بودن ملزوم غیر شرعی نمو است و نه لازم آن.

۲- استصحاب می کنیم که زید هنوز در حال نمو است و نتیجه می گیریم که اثبات لحيه هم شده است در اینجا نمو و اثبات لحيه، متلازمین هستند برای ملزوم ثالث که حیات زید است.

به عبارت دیگر: استصحاب می کنیم احد متلازمین یعنی نمو را برای اثبات متلازم دیگر یعنی اثبات لحيه و یا که استصحاب می کنیم تنفس را اثبات تحیز و...

۳- استصحاب می کنیم نمو زید را برای اثبات عدم نمو عمر، چرا که فلانی دو پسر داشت یکی زید و یکی عمر.

تصادفا علم اجمالی پیدا می کند که یکی از آن دو مریض شده و از حالت نمو افتاده است.

استصحاب می کند نمو زید را، در نتیجه ثابت می شود که عمر از حالت نو افتاده است.

\*جناب شیخ کدامیک از این صور و امثله ای که ذکر شد اصل مثبت و کدام حجّت می باشد؟

۱- آنجا که ما حکم را استصحاب می کنیم و از آن به استصحاب حکمی تعبیر می شود در هر چهار فرضش قابل اجراست.

به عبارت دیگر: استصحاب حکم برای اثر شرعی، اثر عقلی، اثر عادی و اثر مع الواسطه چه شرعی باشد و چه غیر شرعی همه اش جایز است. یعنی که این آثار بر مستصحب مترتب می شوند.

چرا؟

ص: ۱۶۶

به خاطر اینکه وضع حکم در دست شارع بما هو شارع است. فی المثل:

نماز ظهر بر من واجب بود، لکن نمی دانم که اکنون نیز واجب است یا نه؟

لا- تنقض الیقین بالشک به ما می گوید واجب است. یعنی مستصحب ما را که وجوب ظهر بود دوباره جعل می کند، چرا که وضع و یا به تعبیر دیگر جعل وجوب در دست اوست.

به عبارت دیگر: در آن زمانی که ما شک نداشتیم بلکه یقین به حکم داشتیم هر چهار اثر مترتب می شد.

امروز هم که شک داریم، با استصحاب جعل مماثل شده دوباره وجوب جعل می شود. و همانطور که اثر شرعی، عقلی، عادی و اثر بلاواسطه در زمان یقین مترتب می شد اکنون نیز همان آثار مترتب می شود. چرا؟

بخاطر اینکه شارع مقدّس با استصحاب عینا مستصحب را می آفریند و وجوب را جعل می کند منتهی آن وقت وجوب واقعی بود و اکنون وجوب ظاهری است.

۲- و اما آنجا که استصحاب حکم شرعی می شود لکن نه برای اثبات اثر بلکه برای اثبات غیر اثر یعنی ملزوم، ملازم و مقارن، جریانش جایز نمی باشد، چونکه اصل مثبت است و اصل مثبت حجت نیست. چرا؟

زیرا: آنچه از اخبار لا- تنقض به ذهن تبادر می کند این است که آثار و محمولات و لوازم یقین سابق را اکنون می توان بر مستصحب مترتب کرد، نه ملزومات و ملازمات و مقارنات را.

فی المثل: شما نمی توانید با استصحاب وجوب نفقه زوجه اثبات کنید عدم وجوب نفقه زوجه دیگر را و یا...

۳- و اما از آن ۷ صورت بعدی که مستصحب ما از موضوعات است تنها در یک مورد جریان استصحاب جایز است و آن در جائی است که اثر شرعی بلا واسطه است. فی المثل:

استصحاب می کنیم حیات زید را برای اثبات نفقه زوجه و یا حرمت تزویج او و لا غیر

به عبارت دیگر: استصحاب موضوع در غیر اثر شرعی بلا واسطه چه اثر باشد و چه غیر اثر باشد جایز نمی باشد.

فی المثل: نمی توان حیات زید را استصحاب کرد برای اثبات لحيه، تنفس، تحييز... چرا؟

زیرا: شارعی که می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک نسبت به آثاری می تواند حکم کند که وضع و رفعش در دست خودش از آن جهت که شارع است می باشد.

البته آثار عقلیه و عادیّه وضع و رفعشان در دست شارع بما هو شارع نیست گرچه بما هو

خالق همه چیز در دست اوست.

\*جناب شیخ اگر کسی اشکال کرده بگوید که بله ما قبول داریم که وقتی موضوعی استصحاب می شود باید اثر شرعی بر آن مترتب شود و نه عقلیه و عادیه لکن بفرمائید چه فرقی دارد که این اثر شرعی بلا واسطه باشد یا مع الواسطه؟

فی المثل: شما استصحاب بکنید حیات زید را و هر اثر شرعی که دارد بر آن مترتب بکنید، چه بلا واسطه باشد مثل وجوب نفقه زوجه او از اموالش و حرمت تزوج او و... چه مع الواسطه باشد مثل وجوب تصدق و به تعبیر دیگر درهم در مثال زیر که:

شما نذر کرده بودید که تا زمانی که فرزندان در حال رشد و نمو است روزی یک درهم به فقیر بدهید.

استصحاب می کنید حیات او را در حالی که هم می توانید اثر حیات را که وجوب نفقه زوجه اوست بر آن مترتب کنید هم اثر شرعی مع الواسطه آن یعنی وجوب درهم را چرا؟

زیرا که شارع مقدس شاک را به منزله متیقن و مشکوک را به منزله متیقن قرار داده است و لذا شما باید همان آثاری را که در زمان یقین بر متیقن بار می کردید مثل وجوب نفقه که اثر شرعی بلا واسطه حیات زید است و وجوب درهم که اثر شرعی مع الواسطه حیات اوست، اکنون نیز باید همان ها را بر مشکوک خود که به منزله متیقن قرار گرفته مترتب کنید.

چرا شما بین اثر شرعی بلا واسطه و مع الواسطه فرق گذاشته، و مع الواسطه را مترتب نمی کنید دلالتان چیست؟

بله، ما نیز قبول داریم که شارع، شاک را به منزله متیقن و مشکوک را به منزله متیقن قرار داده است، لکن باید دید که در این تنزیل چه حیثیتی مورد نظر قرار گرفته است.

فی المثل: شما یک وقت اثری مثل وجوب نفقه زوجه را مترتب می کنی بر حیات زید از آن حیث که یقین به حیاتش دارید، لکن مترتب کردن وجوب درهم از حیث یقین به حیات او نیست بلکه از حیث یقین به ملازم حیات یعنی نمو و نبات است.

به عبارت دیگر:

یک وقت شما نفقه را می دادید از حیث یقین به حیات زید، درهم را هم می دادید از حیث ملازم حیات یعنی نمو.

اکنون که شارع آمده و مشکوک را نازل به منزله متیقن قرار داده است، از کدام حیث قرار داده است؟

خواهید گفت: از حیث آن اثری که مترتب می شده بر حیات من حیث یقین به حیات زید نه

اینکه تنزیل شده باشد از حیث آن اثری که یقین به ملازم حیات یعنی نمو باشد.

به عبارت دیگر: شارع آن اثری را که مترتب می شد بر حیات زید من حیث الیقین به حیات زید در نظر گرفته است و لکن آن اثری که مترتب می شد بر حیات زید من حیث الیقین به ملازمه حیات زید یعنی نمو، را در نظر نگرفته است.

پس: در تنزیل، نفس العنوان، که خود حیات زید باشد مورد نظر است و نه ملازم العنوان که نمو باشد.

البته این مطلب اختصاص به استصحاب ندارد بلکه در سایر تنزیلات نیز مطلب از همین قرار است که عنوان اصلی منظور است و نه عنوان ملازم و فرعی.

\*جناب شیخ چه تنظیری برای مسأله مورد بحث دارید؟

مسأله مورد بحث را به باب رضاع و نسب تنظیر کرده می گوئیم:

شارع فرموده: «یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب» یا فرموده: الرضاع لحمه، کلحمه النسب.

این یک تنزیل شرعی است یعنی که شارع رضاع و شیرخوارگی را نازل به منزله نسب قرار داده است و لذا همان عناوینی که در باب نسب، سبب حرمت است در باب رضاع نیز سبب حرمت است.

حال در باب نسب که منزل علیه است دو دسته از عناوین وجود دارد که هر دو دسته دارای اثر شرعی هستند و لکن یک دسته از آنها عناوین اصلی و دسته دیگر عناوین فرعی و یا به تعبیر دیگر ملازم با عناوین اصلی هستند.

حال: در رابطه با عنوان اصلی در این باب فرموده است که حرام شده است بر شما مادرانتان و دختران و خواهران و عمه ها و خاله ها و...

در اینجا حرمت را برده است روی ازدواج ذکور با مادر هرچه بالا رود و خواهران عمه ها و خاله ها... که هر یک یک عنوان اصلی هستند.

و اما در رابطه با عنوان فرعی در این باب می توان گفت فی المثل:

زنی دارای دو پسر می باشد و لکن حرمت او بر این دو پسر به دو عنوان است یکی به عنوان اصلی، یکی هم به عنوان فرعی و ملازم.

عنوان اصلی این است که: این زن برای هر یک از این دو پسر مادر است که فرمود حرمت علیکم امهاتکم...

عنوان فرعی و ملازم این است که: این زن برای هر یک از این دو برادر امّ الاخ است.

به عبارت دیگر: این زن بر هر یک از این دو برادر حرام است، هم از این جهت که برای هر یک از آن دو ام است و هم از این جهت که برای هر یک از این دو برادر حرام است، هم از این جهت که برای هر یک از آن دو ام است و هم از این جهت که برای هر یک از این دو برادر حرام است.

و هكذا امثله ای که در شرح آمده است فراجع.

\*جناب شیخ گفته شد که نمی توان با استصحاب آثار عقلیه، عادیه و شرعیّه مع الواسطه را اثبات نمود آیا در این مسأله فرقی بین اینکه مستصحب ما خارجا با این آثار متحد الوجود باشد و یا متغیر الوجود باشد وجود ندارد؟

خیر تفاوتی وجود ندارد و استصحاب در هیچیک از موارد مزبور جاری نمی شود چونکه مثبت است و مثبت حجت نیست.

فی المثل: در رابطه با موردی که مستصحب ما با آثار غیر شرعیه متحد الوجود است این است که:

۱- در یک حوض آبی بود به اندازه یک کز و یا بیشتر از یک کز.

۲- به مقداری از این آب برداشتیم که کم شدن آن مشهود است.

۳- در عین حال باز هم شک درایم که آیا هنوز کز است یا که از کزیت افتاده است؟

در اینجا می گوئیم: هذا الماء کان کزاً و هو کز

\*چطور می شود که پس از برداشته شدن از آن و گم شدن آن گفت که هذا الماء کان کزاً؟

بخاطر اینکه ما در خود هذا الماء استصحاب جاری نمی کنیم بلکه در وجود الکر استصحاب جاری کرده می گوئیم:

در این حوض، کز وجود داشت، اکنون نیز کز وجود دارد.

پس: این آب کز است.

در اینجا مستصحب ما که وجود الکر باشد و یک امر کلی است با اثر عادی و یا عقلی اش یعنی هذا المایع که جزئی

است، متحد الوجود هستند. چرا؟

بخاطر اینکه: الکلّی یوجد بوجود فردما، یعنی هر کلی طبیعی در خارج به عین وجود افرادش موجود می شود و وجود علیحده

ای دارد.

به عبارت دیگر:

وجود الکر و هذا المایع کر مفهوماً دو تا هستند و لکن خارجاً یکی بوده و متحد هستند و هكذا امثله ای که در شرح موجود

است.





و یا فی المثل: در رابطه با موردی که مستصحب ما با آثار غیر شرعیّه متغایر الوجود است مثل اینکه:

به چشم می بینیم که فلان تیرانداز به طرف فلان کس تیری پرتاب می کند به نحوی که اگر حائلی در بین نباشد، عادتاً تیر به او اصابت کرده و او کشته می شود.

لکن شک داریم که آیا حائلی در کار بوده است یا نه؟

می گوئیم: الاصل عدم الحائل. در نتیجه او کشته شده است. چرا؟

زیرا مقتضی که تیر باشد موجود است و مانع نیز به دلیل استصحاب عدم المانع مفقود است و لذا نتیجه می گیریم که قتل عادتاً اتفاق افتاده است.

حال: این مستصحب ما که عدم حائل باشد خود مستقیماً دارای اثر شرعی قصاص یا دیه نمی باشد.

بنابراین: ما با استصحاب عدم الحائل، ثبوت قتل که موضوعی از موضوعات خارجیّه است را نتیجه می گیریم و سپس اثر شرعی قتل را که قصاص و یا دیه باشد بر آن مترتب می کنیم، و لذا:

۱- استصحاب ما در اینجا اصل مثبت است چونکه دارای اثر عادی است و نه اثر شرعی مگر مع الواسطه.

۲- عدم الحائل همانطور که مفهوم ما با قتل متغایرند، خارجاً نیز به دو وجود موجود شده و متغایر الوجودند و نه متحد الوجود.

پس: با اجرای اصالت عدم حائل نمی شود که قتل را که یک اثر عادی است ثابت کرد چنانکه نمی توان و استصحاب وجود الکر، کریت الوجود را که یک اثر عادی است اثبات کرد. هرچند مستصحب در یکی با اثرش متحد الوجود است و در یکی متغایر الوجود.

و هکذا در اثر عادی فرقی نیست:

۱- بین اینکه اثر عادی با مستصحب ما یک نوع ملازمه کلیه وجود داشته باشد مثل وجود الکر در حوض که ملازم است با وجود الماء در حوض که ملازمه کلیه دارند و آن هم به نحو علاقه کلی و جزئی که وجود الکر کلی است و الماء الموجود جزئی.

۲- و یا اینکه ملازمه بین این اثر عادی با مستصحب ما یک نوع ملازمه اتفایه باشد و نه کلیه مثل اینکه زید و عمر و هر دو زنده بودند و ما اجمالاً می دانیم که یکی از آن دو مرده و لکن تفصیلاً نمی دانیم که زید مرده یا عمر؟

اگر استصحاب کنیم حیات زید را، لازمه عادی آن موت عمر است و لکن حیات زید همیشه

ملازم با موت عمر نیست، بلکه در اینجا اتفاقی است که اصل مثبت است و بی فایده.

\*جناب شیخ دلیل صاحب فصول برای عدم حجیت اصل مثبت چیست؟

۱- یکی تعارض اصلین است بدین معنا که اجرای اصل در جانب ثابت یعنی مستصحب که همان عدم الحائل باشد با اجرای اصل در جانب مثبت که همان قتل باشد که یک واسطه عادی است تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند. فی المثل:

از یک طرف، عند الشک فی حصول القتل، استصحاب می کنیم عدم الحائل را یعنی می گوئیم که:

قبلا حائلی در کار نبود، شک داریم که آیا در حین تیراندازی حائلی بود یا نه؟

اصل عدم الحائل است.

پس: مرمی علیه کشته شده است.

از طرف دیگر می گوئیم که:

این فرد قبلا به قتل نرسیده بود، اکنون شک می کنیم که آیا در اثر این تیراندازی به قتل رسیده است یا نه؟

الاصل عدم حصول القتل. یعنی که خیر کشته نشده است.

پس: اصل اولی در اثر وجود معارضش یعنی اصل دومی از بین رفته و اثر عقلیه که قتل باشد بر آن مترتب نمی شود.

۲- دیگر اینکه اخبار لا تنقض که مدرک حجیت استصحاب اند تنها آثار شرعیه بلاواسطه را ثابت می کند و دلالتی بر ترتب آثار عقلیه و عادیه ندارد. چرا که اینگونه آثار ربطی به شارع بما هو شارع ندارد تا که بگوید مرتب بکنید یا نه.

\*جناب شیخ نظر حضرت تعالی در رابطه با ادله صاحب فصول در این مسأله چیست؟

این است که: کلمات ایشان خالی از ایراد نمی باشد گرچه در عدم حجیت اصل مثبت با ما هم عقیده است. چرا؟

زیرا در دلیل اول خود که می فرماید يتعارض الثابت و المثبت، به نظر ما این ثابت و مثبت با یکدیگر لازم و ملزوم اند و لذا:

لا- ریب در اینکه اصل در جانب مثبت و یا به تعبیر دیگر لازم عادی و عقلی هرگز با اصل در جانب ثابت یعنی ملزوم تعارض نمی کند. چرا؟

بخاطر اینکه: این دو اصل در عرض هم و در یک مرتبه نیستند تا اینکه قابل جریان باشند یا نه، بلکه اصل جاری در ناحیه ملزوم همیشه از حیث رتبه، مقدم است بر اصل در ناحیه لازم. چرا؟



به خاطر اینکه اصل اول، اصل سببی و اصل دوم، اصل مسببی است و مادامی که اصل سببی جاری می شود، نوبت به اصل مسببی نمی رسد بلکه حساب مسبب خود به خود روشن می شود.

چرا؟

زیرا که اصل سببی حاکم است بر اصل مسببی.

به عبارت دیگر: عدم الحائل در اینجا سبب است و قتل مسبب است و لذا وقتی در جانب سبب یعنی عدم الحائل اصل جاری شود، دیگر در جانب مسبب یعنی قتل اصل جاری نمی شود تا که تعارضاً و تساقطاً. فلذا قبلاً گفته شده که:

اگر شك کردید که فلان قطعه گوشت پاک است یا نجس؟

استصحاب می کنید عدم تزکیه را یعنی که خیر آن گوشت پاک نشده در نتیجه نجس است.

از طرف دیگر شما حق ندارید که اصاله الطهاره جاری کرده بگوئید که انشاء الله پاک است و حلال. چرا؟

چونکه اینجا جای اصاله الطهاره نیست، چونکه در اینجا شما یک اصل سببی دارید به نام اصاله عدم التزکیه.

وقتی هم که اصل سببی یعنی عدم تزکیه آمد، نتیجه اش نجاست است و لذا دیگر نمی شود در مسببی که حکم به نجاست آن شده اصاله الطهاره و الحیه جاری کنید.

پس: این کلام که فرمود یتعارض الاصلان... صحیح نمی باشد.

\*جناب شیخ اگر کسی بگوید در آن مثال، عدم تزکیه یعنی حرمت و نجاست اثر شرعی است و نه عقلی یعنی که در اینجا استصحاب می کنیم عدم تزکیه را و مترتب می کنیم بر آن حرمت و نجاست را چه می فرمائید؟

می گوئیم بله، در جائی که اثر، اثر شرعی است ما نیز مثل شما استصحاب می کنیم عدم تزکیه را و می گوئیم که حرام است و نجس و لکن حرف ما در اثر عقلی و عادی است و نه در اثر شرعی.

ما در رابطه با اثر عقلی و عادی است که گفتیم یتعارض الاصلان فی جانب الثابت و المثبت

-البته، اگر بنا باشد که اصل سببی تعارض کند با اصل مسببی تفاوتی ندارد که اثر، اثر شرعی باشد و یا عقلی و عادی.

و یا اگر سببی با مسببی تعارض نداشته باشد و همیشه سببی حاکم باشد بر مسببی باز هم فرقی نمی کند که اثر شرعی باشد و یا عقلی و عادی.

به عبارت دیگر: وقتی که اصل سببی جاری شد، در جانب مسبب نیز وضعیّت خود به خود روشن می شود، چه با عدم الاحائل، حصل القتل باشد و چه با عدم التزکیه، فحصل النجاسه.

و اما تعلیل دوم صاحب فصول که فرمود اخبار لا تنقض ظهور در آثار شرعیّه دارد و شامل آثار غیر شرعیه یعنی عادیّه و عقلیه نمی شود حرفی است که خود ما زدیم منتهی سؤال ما این است که: این دو علّتی که شما برای عدم حجّیت اصل مثبت ذکر کردید آیا هر دو علّت را در یک فرض ذکر نمودید یا که هر یک دارای فرض علیحده ای است؟

به عبارت دیگر: آیا هر دو علّت یعنی هم تعارض و هم عدم شمول اخبار بر اثر شرعی، هر دو مربوط به یک فرض یعنی حجّت بودن استصحاب از باب تعبّد و به تعبیر دیگر از باب اخبار لا تنقض است؟

جناب فصول اگر چنین باشد، که استصحاب از باب تعبّد حجت باشد، چگونه این دو علّت را برای عدم حجّیت اصل مثبت آورده اید و حال آنکه این دو علّت با هم تناقض دارند، چرا که:

اصل اول شما یعنی لا- تنقض... هم اصل در جانب ثابت را دربر می گیرد و هم شامل اصل در جانب مثبت را و لذا تعارض و تساقط.

و اما دلیل دوم شما می گوید: اصلا اخبار لا تنقض، اصل در جانب ثابت را دربر نمی گیرد بلکه شامل آن موضوعاتی می شود که دارای اثر شرعی هستند و نه آن موضوعاتی که فاقد اثر شرعی هستند مثل عدم الحائل.

بنابراین: این دو تعلیل در یک فرض با هم سازگاری ندارند چرا که تعلیل اوّل می رساند که لا تنقض هر دو را شامل می شود و در نتیجه تعارض و حال آنکه تعلیل دوم که می گوید لا تنقض این مطلب را که اثر عقلی است و یا شرعی شامل نمی شود.

و اما اگر این دو علت را در دو فرض ذکر کرده باشید بدین معنا که:

تعلیل اوّل را از این جهت مطرح کرده باشید که استصحاب را از باب ظنّ حجّت دانسته باشید.

و تعلیل دوم را در رابطه با جایی مطرح کرده باشید که استصحاب را از باب تعبّد حجّت دانسته باشید، یعنی: خواسته باشید که همه جوانب را در نظر گرفته و خواسته باشید بگوئید که:

اصل مثبت حجّت نیست، چه استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد چه از باب تعبّد، باز هم فرمایشات شما با هم سازگاری ندارد. چرا؟

زیرا: اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد، اصل مثبت حجّت نیست به دلیل علّت اوّل که

گفته شد يتعارض الاصلان في جانب الثابت و المثبت که همان تعارض اصل عدم حائل با اصل عدم قتل است.

و اگر استصحاب از باب اخبار لا- تنقض، حجت باشد باز اصل مثبت حجت نیست به خاطر علت دوم که گفته شد اخبار لا تنقض شامل آثار غیر شرعی نمی شود.

به عبارت دیگر: اخبار لا تنقض دلالت بر یک دستور تعبدي داشته و سخنی از ظن نوعی به بقاء در آنها مطرح نمی باشد.

نکته: برای تبیین بیشتر مطلب و آگاهی از ادامه مناظرات به خود شرح مراجعه کنید.

\*جناب شیخ از مناظراتی که در این مبحث با صاحب فصول داشتید چه چیزی بدست می آید؟

معلوم می شود که:

اگر ما استصحاب را از باب ظن حجت بدانیم فرقی بین آثار شرعی و عقلیه و عادیّه نخواهیم گذاشت. چرا؟

زیرا اگر استصحاب از باب ظن حجت بشود، در صورتی که شما در یک موضوعی استصحاب جاری کنید و در نتیجه به وجود آن موضوع ظن پیدا کنید مثل عدم حائل، الا و لا بد ظن پیدا می کنی که آن شخص که در مسیر تیر بود کشته شده است.

وقتی که ظن پیدا کردی که آن شخص در مسیر تیر قرار داشته و قتل صورت گرفته، ظن پیدا می کنی که پس تیرانداز مستحق قصاص یا دیه است الی آخر...

به عبارت دیگر: ظن وجدانی در هیچ کجا دستش کوتاه نبود و تا هر کجا که راه پیدا کند موثر واقع می شود و مثبت و غیر مثبت ندارد، و آنچه که مثبتش حجت نیست اصول هستند و نه امارات.

\*جناب شیخ پس مرادتان از «الا ان یقال...» در این مسأله چیست؟

این است که: اگر ما استصحاب را از باب ظن حجت بدانیم مثبت و غیر مثبتش فرق نمی کند مگر اینکه آن دلیلی که استصحاب را از باب ظن حجت دانسته است بگوید ما ظن را حجت می دانیم و لکن تا فلان حد و الا اگر دلیل مزبور حجیت استصحاب را مقید به فلان حد نکند تا هر کجا که شعاعش برود مؤثر واقع می شود و هم نسبت به آثار شرعیه بلاواسطه و یا مع الواسطه و آثار عقلیه و عادیه شعاع پخش می کند.

\*جناب شیخ آیا دلیل بر حجیت استصحاب حدی برای ظن قائل شده است یا نه؟

اولا: بنابر اینکه استصحاب را از باب ظن حجت بدانیم دلیل بر حجیت آن عقل است و بنای

عقلاء.

ثانیا: عقل و عقلاء، در این مطلب فرقی بین آثار شرعی و آثار عقلیه نگذاشته اند یعنی که محدودیتی برای گسترش شعاع ظنّ قائل نشده اند.

بله در جاهای دیگری که مسأله ربطی به استصحاب ندارد، مواردی وجود دارد که قهرا یک محدودیتی نسبت به بعض آثار در آن وجود دارد. فی المثل:

۱- از طرف شارع دلیل آمده است که برای رؤیت هلال رمضان یک نفر عادل شهادت بدهد، قابل قبول بوده و باید که روزه رمضان را شروع کنید.

۲- یک نفر عادل می آید و شهادت می دهد که من هلال را دیدم و لذا اوّل رمضان است شما نیز با قول این یک نفر عادل ظنّ پیدا می کنید که اوّل رمضان است.

۳- شارع نیز این ظنّ را حجّت قرار داده است چرا که فرض بر این است که روایتی در دست است که اگر عادل واحدی گفت اوّل رمضان است قبول کرده روزه را شروع کنید.

۴- خبر عادل می شود مفید ظنّ، از جانب شارع هم که حجّت قرار داده شده است.

۵- شما می روید و روزه را شروع کرده، سی روز روزه می گیرید.

اما اگر شک کنید که آیا فردا روز عید فطر است یا نه؟ آیا در اینجا می توانید افطار کنید یا نه؟

۱- مقتضای آن ظنّی که در اوّل رمضان برای شما حاصل شد که اوّل رمضان است این است که:

بله، فردا اوّل شوال است. چرا؟

بخاطر اینکه ما ماه هلالی بیش از سی روز نداریم.

پس: آن ظنّ قبلی مستلزم این ظن بعدی است و لکن آیا اگر آن ظنّ قبلی حجّت بود، این ظنّ بعدی که می گوید که فردا اوّل شوال است حجّت است و شما می توانید که به سراغ عید بروید؟

قطعا خیر.

چرا؟ مگر این دو ظنّ لازم و ملزوم نیستند و مگر این ظنّ شعاع همان ظنّ نیست؟

بله، این ظنّ شعاع همان ظن است و لکن آن دلیلی که حجّیت ظنّ قبلی را ثابت می کند برای اثر آن محدودیت قائل شده و گفته است که اگر عادل خبر داد که فردا اوّل رمضان است روزه را شروع کن و لکن دیگر نگفته است که وقتی ۳۰ روز

گذشت برو به دنبال نماز عید فطر بلکه تنها یک اثر بر این ظنّ مترتب شده بود و لذا در آخر ماه رمضان باید به ادله دیگری رجوع نمود.

ص: ۱۷۶



لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء.

فإذا شك في بقاء حياه زيد في جزء من الزمان اللاحق، فلا يقدر في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان و عدمه.

و هذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، يريدون به: أنه إذا علم بوجود حادث في زمان و شك في وجوده قبل ذلك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، و يلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث. فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً، فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمه عقلاً لكون موته يوم الجمعة.

و حيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب -بناء على العمل به من باب الأخبار- لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة -لا على مجرد حياته قبل الجمعة- حكم شرعي لم يترتب على ذلك.

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية، جرى فيه ما تقدم ذكره.

ترجمه

تنبیه هفتم

اشاره

(در اینکه آیا اصالت تأخر حادث جاری می شود یا نه؟)

در مستصحب (مثلاً استصحاب حیات زید) فرقی نیست:

۱- بین اینکه بطور کلی در زمان لاحق (یعنی آینده) مشکوک الارتفاع باشد (بدین معنا که سخن از پنج شنبه و یا جمعه نیست بلکه اکنون در حیات زیدی که قبلاً زنده بود شک داریم و لذا استصحاب می کنیم حیات او را).

۲- و بین اینکه تنها در جزئی از زمان لاحق (مثل مثلاً پنج شنبه) مشکوک الارتفاع باشد (بدین

معنا که نمی دانیم آیا در روز پنج شنبه مرده است یا نه؟ گرچه به میّت بودن او در روز جمعه یقین داریم)

-پس: اگر در بقاء حیات زید در جزئی از زمان مثلا روز پنج شنبه شک بشود علم و یقین ما به مرگ او در روز جمعه، ضرری به جریان استصحاب حیات او در روز پنج شنبه نمی زند.

پس: حق داریم که به مقدار یوم الخمیس استصحاب حیات جاری کنیم.

این همان چیزی است که در اصطلاح از آن تعبیر به اصالت تأخر حادث، می شود (یعنی وقتی شک بشود که مبدء حدوث موت او روز پنج شنبه بوده است یا روز جمعه، اصل این است که:

حدوث موت او روز جمعه بوده است). و مرادشان از این مطلب این است که:

وقتی وجود حادثی (همچون مرگ زید) در زمانی (مثل روز جمعه) معلوم است و لکن در وجود آن (مرگ) در قبل از آن زمان (یعنی پنج شنبه) شک بشود، حکم به استصحاب عدم موت او در قبل از آن زمان (یعنی پنج شنبه) می شود و هر اثر شرعی که دارد (مثل وجوب نفقه زوجه و...) بر آن مترتب می شود.

و اما لازمه عقلی استصحاب حیات در روز پنج شنبه، متأخر واقع شدن آن حادث (یعنی موت او) در روز جمعه است.

وقتی در مبدء موت زید شک بشود (که آیا پنج شنبه بوده است یا جمعه) با قطع به میّت بودن او در روز جمعه، حیات او در روز پنج شنبه با استصحاب ثابت می شود عقلا، و عاداتا مستلزم این است که مبدء موت او روز جمعه باشد.

و چنانکه در تنبیه ششم گذشت، در صورتیکه استصحاب از باب اخبار یعنی تعیّد حجّت باشد، لوازم عقلیه آن بواسطه استصحاب ثابت نمی شود.

پس: اگر مترتب بشود بر حدوث موت زید در روز جمعه، و نه به مجرد حیات او در روز پنج شنبه، یک اثر شرعی مثل کسی که نذر کرده که هر کسی که مبدء موتش روز جمعه باشد یک حمد برای او بخواند این اثر شرعی بر آن استصحاب مترتب نمی شود.

بله، اگر ما قائل شویم به اعتبار و حجیت استصحاب از باب ظنّ یا اینکه لازم عقلی آن از وسائط خفیه باشد، باز هم در اثبات این تأخر جاری می شود.

\*\*\*

تشریح المسائل:

\*مقدمه بفرمائید موضوع بحث چیست؟

اصلی است که در لسان اصولیین به عنوان اصاله التأخر معروف است.

\*جهت یادآوری بفرمائید که دو رکن مهم استصحاب چیست؟

-یکی متیقن سابق است که مستصحب ما است و در زمان سابق به آن یقین داشتیم، اعم از اینکه:

یک امر وجودی باشد یا یک امر عدمی و یا یک موضوع خارجی باشد و یا یک حکم شرعی و...

-یکی هم مشکوک لاحق است که شک در بقاء و ارتفاع همان امر سابق است.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که:

۱- گاهی متیقن سابق و یا به تعبیر دیگر مستصحب ما در زمان لاحق مشکوک البقاء و الارتفاع است بقول مطلق، فی المثل:

-تا به حال به وجوب فلان عمل یقین داشتیم و لکن اکنون شک داریم که آیا از حالا به بعد نیز آن به حال خود باقی است یا که مرتفع گردید.

-و یا تا به امروز یقین داشتیم که زید در حال حیات و بکر دارای صفت عدالت بود و لکن اکنون شک داریم که آیا الان نیز زید دارای حیات است یا نه؟ و یا بکر به عدالتش باقی است یا نه؟

نکته اینکه: تمام مباحثی که تا به اینجا در باب استصحاب مطرح شد مربوط به همین قسم بود و نهایتاً روشن شد که این استصحاب در صورتیکه دارای اثر شرعی باشد جاری می شود.

۲- گاهی هم، متیقن سابق و یا مستصحب ما در بخشی از زمان لاحق مشکوک البقاء و الارتفاع می باشد و لکن در ما بعد این مقطع زمانی از زمانهای بعدی مقطوع الارتفاع است، فی المثل:

الف: تا صبح یوم الخمیس یقین به حیات زید و یا عدم موت او داشتیم.

ب: از جمعه به بعد هم به ارتفاع حیات یعنی موت او یقین داریم.

حال سؤال در این است که:



آیا در این فرض هم نسبت به آن مقطع از زمان یعنی از صبح پنج شنبه تا صبح جمعه که مستصحب ما مشکوک الارتفاع است استصحاب قابل جریان هست یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء حیات زید را در روز پنج شنبه و نتیجه بگیریم که موت او در روز جمعه و در زمان متأخر حادث شده است یا نه؟

\*قبل از پاسخ به سؤال فوق بفرمائید مراد از «و هذا هو الذی یعبر عنه باصالة تأخر الحادث...» چیست؟

بیان وجه تسمیه اصل مذکور است مبنی بر اینکه:

اگر اصولیین اسم چنین استصحابی را اصالة تأخر الحادث گذاشته اند بدین خاطر است که هدف اصلی از اجزاء آن عبارتست از: اثبات تأخر زمانی آن امر حادث، و لذا

- اگر این استصحاب دارای اثر شرعی بلاواسطه باشد، بدین معنا که بطور مستقیم بر مستصحب ما آثار شرعی مترتب شود، قابل جریان است. فی المثل:

استصحاب می کنیم بقاء حیات زید را در روز پنج شنبه و نتیجه می گیریم وجوب نفقه زوجه او و همچنین حرمت تقسیم اموالش و... را.

- امّا اگر اثر شرعی از آن وصف عنوان تأخر باشد و ما بخواهیم که با استصحاب این لازم عقلی را اثبات کرده و سپس اثر شرعی بر آن مترتب کنیم، جریان استصحاب در اینجا مبتنی می شود بر مبانی سه گانه ای که در تنبیه ششم ذکر شد، یعنی:

اگر استصحاب از باب ظنّ یعنی امارات حجّت باشد، در اثبات این تأخر جاری می شود.

و اگر استصحاب از باب اخبار (یعنی تعبد) حجّت باشد و لکن واسطه را خفیه بدانیم باز هم در اثبات این تأخر اجرا می شود.

و اگر استصحاب از باب اخبار حجّت باشد و لکن ما واسطه را نیز جلیه بحساب آوریم، البته که در اثبات تأخر جاری نمی شود.

متن تحقیق المقام و توضیح:

أن تأخر الحادث:

قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزّمان - كالمثال المتقدّم - فيقال: الأصل عدم موت زید قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم، لا أحكام حدوثة يوم الجمعة؛ إذ

المتیقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلا- أن يقال: إنَّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعلم، و إذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقا، و علم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضمَّ إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحدوث، و قد عرفت حال الموضوع الخارجيّ الثابت أحد جزئى مفهومه بالأصل.

و ممّا ذكرنا يعلم: أنّه لو كان الحادث ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضا؛ لأنَّ وجوده مساو لحدوثه. نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كزّا قبل الخميس، فعلم أنّه صار كزّا بعده و ارتفع كزّيته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كزّيته في يوم الخميس، و لا يثبت بذلك كزّيته يوم الجمعة، فلا- يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسته و عدم أصل حاكم عليه. نعم، لو وقع فيه في كلّ من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين.

ترجمه

### شک در تقدّم و تأخر امر حادث نسبت به زمان

#### تحقیق در این مسأله و توضیح آن این است که: تأخر امر حادث:

۱- گاهی در مقایسه با ما قبل خودش، نسبت به زمان مورد لحاظ واقع می شود مثل مثالی که گذشت و لذا گفته می شود: اصل عدم موت یعنی حیات زید است در روز پنج شنبه

پس مترتب می شود بر آن تمام احکام آن عدم موت و نه احکام حدوث موت در روز جمعه، زیرا آنچه که متیقن است بالوجدان محقق بودن موت زید برای مات در روز جمعه است و نه حدوث آن. جز اینکه گفته شود که: حدوث موت همان وجودی است که مسبوق به عدم است.

از آنچه گفتیم دانسته می شود که اگر حادث از جمله حوادثی باشد که به ارتفاعش پس از حدوثش علم داریم احکام وجود (و یا به تعبیر دیگر اثر الحدوث و اثر الوجود) در زمان متأخر (یعنی جمعه) نیز بر آن مترتب نمی شود. چرا؟

زیرا: وجود او مساوی (و هم قطار) با حدوث او (در روز جمعه و یا پنج شنبه) است.

بله، احکام وجود مطلق آن در زمانی از دو زمان بر آن مترتب می شود (فی المثل نذر کرده است که هر وقت که این حوض، کز بود یک درهم به فقیر بدهد، اجمالا می داند که یا روز پنج شنبه کز شده یا روز جمعه، باید که درهم را بدهد)

چنانکه گاهی می دانیم که این آبی که در حوض است قبل از روز پنج شنبه کز نبود، پس اجمالا علم پیدا می کنیم که پس از آن (یعنی روز جمعه) کز شد و پس از کز شدن (دوباره) کریتش از بین رفته (و قلیل شده یا در روز پنج شنبه و یا در روز جمعه) می گوئیم: اصل این است که در روز پنج شنبه به کریت نرسید، و لکن با این اصل کریت آن در روز جمعه اثبات نمی شود (چرا که می شود اصل مثبت)

در نتیجه: حکم نمی شود به طهارت لباس نجسی که در یکی از آن دو روز یعنی پنج شنبه و یا جمعه در آب این حوض افتاده است. چرا؟

زیرا اصل این است که نجاست آن هنوز باقی است و اصلی نداریم که حاکم بشود بر استصحاب نجاست.

بله، اگر این لباس نجس در یکی از این دو روز در آن آب بیفتد از باب انغسال لباس بوسیله دو آب مشتبه، حکم به طهارت آن می شود.

\*\*\* تشریح المسائل مقدمه باید بدانیم که ما بطور کلی:

۱- گاهی در اصل حدوث یک حادث شک داریم که در این صورت، اصل عدم آن امر حادث است، لکن به شرط اینکه دارای اثر شرعی باشد و یا اینکه اصل مثبت را حجت بدانیم.

۲- گاهی هم به اصل حدوث یقین داریم، لکن شک ما در تقدّم و تأخر آن امر حادث است، منتهی این فرض خود بر دو قسم است:

الف- گاهی آن امر حادث را نسبت به زمان مورد ملاحظه قرار می دهیم، فی المثل:

یقین داریم که موت زید حادث شده است و لکن نمی دانیم که سرآغاز و مبدء حدوث موت زمان متقدّم یعنی روز پنج شنبه است و یا زمان متأخر یعنی روز جمعه است؟

و یا فی المثل: یقین داریم که آب این حوض امروز که جمعه است کز است، لکن نمی دانیم که آیا همین امروز به حدّ کز رسیده است و یا از دیروز یعنی پنج شنبه به کریت رسیده بود؟

و اما خود این قسم اول نیز باز دو صورت دارد. چرا؟ زیرا:

۱- گاهی به وجود و تحقق حادث در زمان متأخر یعنی جمعه علم تفصیلی داریم و لکن نمی دانیم که آیا منشاء آن حدوث و تحقق همین زمان متأخر یعنی جمعه است یا که نه بلکه زمان قبل یعنی پنج شنبه است؟ چنانکه در دو مثال بالا وضعیّت این چنین است.

۲- و گاهی به وجود و تحقق فلان حادث در یکی از دو زمان متأخر و متقدم یعنی پنج شنبه و جمعه علم اجمالی داریم و سپس به ارتفاع آن لکن نه نسبت به زمان متقدم و نه نسبت به زمان متأخر علم تفصیلی نداریم، فی المثل:

اجمالاً می دانیم که در این حوض یا روز پنج شنبه کریت حادث شده و سپس مرتفع گردیده و یا اینکه روز جمعه چنین حادثه ای اتفاق افتاده است؟

و اما صورت اول از این دو صورت فوق، خود دارای پنج فرض است:

۱- گاهی اثر شرعی از خود مستصحب است، چنانکه در بیان بالاجمال در متن قبل مثال زده شد و آن این است که:

اجمالاً می دانیم که موت زید حادث شده است لکن به تفصیل نمی دانیم که حدوث آن مقدم و در روز پنج شنبه بوده است و یا که مؤخر و در روز جمع واقع شده است؟

در اینجا نسبت به حدوث آن در روز پنج شنبه از اصل استفاده کرده می گوئیم:

زید قبلاً زنده بود، اکنون شک داریم که آیا موتش در روز پنج شنبه بوده است یا که حیاتش در روز پنج شنبه استمرار داشته است؟

استصحاب می کنیم حیات زید را در روز پنج شنبه و مترتب می کنیم بر آن وجوب نفقه زوجه را مثلاً.

پس: در این فرض استصحاب جاری شده و اثر شرعی را اثبات می کند.

۲- گاهی اثر شرعی، از آن حدوث این حادث در زمان متأخر یعنی جمعه است، فی المثل:

شخصی نذر کرده است که هر کس که در روز جمعه از دنیا برود یک فاتحه ای برای او بخواند، که در اینجا وجوب قرائت فاتحه اثر شرعی حدوث موت در روز جمعه است.

البته این فرض هم در بیان بالاجمال مطلب بر اساس مبانی سه گانه مورد محاسبه قرار گرفت.

۳- گاهی هم اثر شرعی از آن وجود و تحقق مقید این امر حادث است. چرا؟

زیرا که میان وجود و حدوث فرق است. چرا؟



بخاطر اینکه حدوث، وجود مقید به بعد العدم است و لکن وجود لازم نیست که مسبوق به عدم

ص: ۱۸۳

باشد، بلکه با استمرار وجود سابق هم می سازد چراکه می توان گفت که این همان حادث دیروزی است که امروز نیز موجود است، فی المثل:

شخصی نذر کرده است که هر کسی مرد، در اولین جمعه از مرگ او برایش فاتحه ای بخواند.

در این فرض اثر شرعی وجوب فاتحه بر این وجود مقید مترتب می شود منتهی نیازی به استصحاب نمی باشد چونکه بالوجدان محرز است، چه موت زید از دیروز حادث شده باشد و چه در امروز بالاخره امروز اولین جمعه از موت اوست.

به عبارت دیگر: او که نذر کرده است برای وجود الموت و نه برای حدوث الموت.

حال آیا این اثر یعنی وجوب فاتحه در محلّ بحث ما که نمی دانیم زید پنج شنبه مرده است یا جمعه، مترتب می شود یا نه؟

پاسخ این است که: بله این اثر مترتب می شود چراکه یقین دارد که روز جمعه اولین جمعه موت اوست، اعم از اینکه مبدء موت او پنج شنبه باشد یا جمعه. منتهی:

در اینجا نیازی به استصحاب نمی باشد چراکه او یقین دارد که روز جمعه اولین جمعه موت اوست.

۴- گاهی هم اثر شرعی مال وجود مطلق این امر حادث است بدین معنا که اصل الوجود این اثر را دارد. نه وجود آن در این ظرف زمانی یا در آن ظرف زمانی، یعنی که قدر جامع منشاء اثر است.

فی المثل:

شخصی نذر کرده است که هر کسی که مرد برایش فاتحه ای بخواند.

در اینجا موت محرز است چه مبدئش روز پنج شنبه باشد و چه روز جمعه، پس بر نادر واجب است که برایش فاتحه بخواند.

در اینجا نیز نیازی به استصحاب نیست، چون موضوع آن بالوجدان محرز است و نیازی به احراز تبدی آن نمی باشد.

۵- برخی هم بر این عقیده اند که اگر اثر شرعی بر عنوان حدوث نیز مترتب شود، باز قابل استصحاب است لکن به این بیان که در معنای حدوث دو قول وجود دارد:

۱- حادث یعنی چیزی که مبدء تحققش فلان زمان است یعنی که این زمان در آن اخذ شده است.

۲- حدوث یعنی وجود بعد العدم که مرکب از دو قید وجودی و عدمی است و لذا اگر حدوث را به این معنا بگیریم می گوئیم که:

قید و جودی این امر حادث در ما نحن فیه که موت زید باشد بالوجدان محرز است و لکن قید عدمی آن که در روز پنج شنبه نبوده است، با استصحاب عدم احراز می کنیم و سپس اثر شرعی حدوث را مترتب می کنیم.

\*پس مراد شیخ از «و حیث تقدّم فی الامر السابق انه لا یثبت بالاستصحاب... الخ» چیست؟

این است که: در تنبیه ششم دانستید که اصل مثبت حجت نیست و میان ترتب تمام اثر عقلی یا عادی بر مستصحب فرقی نمی باشد.

مثل: استصحاب عدم حائل و ترتب قتل، و استصحاب بقاء کریت فی الحوض و ترتب کرّیه الماء الموجود، و...

و یا مثل ترتب بعض و قید الاثر العقلی او العادی، آن هم لا فرق که:

قید و جودی باشد مثل استصحاب بقاء حیات الملفوف بالکساء تا زمان تصنیف برای ترتب قتل و در حقیقت قید ازهاق الزّوج. و مثل استصحاب عدم فصل طویل برای ترتب توالی.

و یا که قید عدمی باشد مثل استصحاب عدم استحاضه برای ترتب حیضیت

و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

و اما صورت دوم و یا فرض علم اجمالی که مثالش در رابطه با آب حوض و کریت زده شد و گفتیم که:

یقین داریم که آب این حوض امروز که جمعه است کز است، لکن نمی دانیم که آیا همین امروز به حد کر رسیده است و یا از دیروز یعنی پنج شنبه به کریت رسیده بود؟

این صورت نیز خود دارای چند صورت است از جمله اینکه:

۱- اگر اثر شرعی مال خود مستصحب باشد، بر آن مترتب می شود

فی المثل: استصحاب می کنیم عدم وجود کریت در روز پنج شنبه را و نتیجه می گیریم بقاء تنجس ثوب مغسول یا منغسل به آن را.

۲- اگر اثر شرعی مال حدوث این حادث در زمان متأخر یعنی مال کریت در روز جمعه باشد، روشن است که اجراء استصحاب به این منظور اصل مثبت است و جاری نیست.

۳- اگر اثر شرعی مال وجود این حادث در زمان معین از این دو زمان باشد، مثلاً وجود کریت در روز پنج شنبه منشاء اثر باشد و یا وجود کریت در روز جمعه منشاء اثر باشد، استصحاب به این منظور نیز جاری نمی باشد. چونکه وجود الشیء در این مورد مساوی با حدوث آن بوده و ملحق به فرض دوم می باشد.



۴- اگر اثر شرعی مال وجود مطلق این حادث باشد، در هر یک از دو زمان که باشد این اثر شرعی مترتب می شود منتهی نیازی به استصحاب نمی باشد چونکه موضوع آن بالوجدان محرز است.

\* حاصل مطلب در (و مما ذكرنا يعلم: انه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود في الزمان المتأخر... الخ) چیست؟

همان فرض سوم است که در بالا ذکر شد و عباره اخرای آن این است که: از آنچه گفته شد دانسته می شود که:

۱- اگر حادث از جمله حوادثی باشد که به ارتفاع آن پس از حدوثش علم داریم، احکام الوجود و یا به تعبیر دیگر اثر الحدوث و اثر الوجود در زمان متأخر یعنی روز جمعه نیز بر آن مترتب نمی شود. چرا؟

۲- بخاطر اینکه وجود او مساوی و هم قطار با حدوث او در روز جمعه و یا در روز پنج شنبه است.

\* مراد از «نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين... الخ» چیست؟

بیان همان فرض چهارم است در بالا که می گوید: بله، احکام وجود مطلق آن در زمانی از دو زمان بر آن مترتب می شود، فی المثل:

نذر کرده است که هروقت این حوض، آب کزی داشت یک درهم به فقیر بدهد، و اجمالا می داند که یا پنج شنبه کز شده است و یا روز جمعه، که در اینصورت باید که یک درهم را بدهد.

چنانکه گاهی می دانیم که این آبی که در حوض است قبل از روز پنج شنبه کز نبود.

۳- پس اجمالا علم پیدا می کنیم که پس از آن کز شده و پس از کز شدن دوباره مرتفع شده، کزیتش از بین رفت و قلیل شد یا در پنج شنبه و یا در جمعه.

می گوئیم: اصل این است که: در روز پنج شنبه به کزیت نرسید و لکن با این اصل کزیت آن در روز جمعه ثابت نمی شود چرا که اصل مثبت است.

\* با توجه به مطلب اخیر مراد از «فلا يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين... الخ» چیست؟

این است که: اگر این حادث در یکی از دو روز پنج شنبه و یا جمعه حادث شده باشد و لکن در همین روزی که حادث شده است مثلاً پنج شنبه و یا جمعه در همین روز هم از بین رفته باشد، نسبت به یوم الجمعه، نه میتوان اثر الحدوث را مترتب کرد و نه اثر الوجود را. فی المثل:

۱- آبی بود قلیل، یا روز پنج شنبه به حد کز رسید و برای روز جمعه از کزیت افتاد و یا در روز



جمعه به کریت رسید و برای روز شنبه از کریت افتاد.

۲- لباس نجسی بود، در صورتیکه این لباس نجس در روز پنج شنبه با این آب شسته شده باشد، در این صورت:

استصحاب عدم کریت جاری کرده و حکم می کنیم به بقاء نجاست این لباس. چرا؟

بخاطر اینکه ما نمی دانیم که این آب در روز پنج شنبه، کریت یافته است یا نه؟ شاید که روز جمعه به حدّ کَر رسیده باشد و نه روز پنج شنبه.

بنابراین: استصحابی که ما نسبت به روز پنج شنبه داریم، استصحاب قَلت یعنی عدم کریت است و لذا باید حکم بکنیم که این لباس پاک نشده است بلکه این آب است که منفعل شده است.

و چنانچه لباس مزبور فقط در روز جمعه شسته شده باشد باز نمی توان ادعا کرد که پاک شده است، البته:

در اینجا نمی توان استصحاب عدم کریت جاری کرد چرا که نقض شده است و کریت آمده است. و لکن اصلی موضوعی را که سقوط کند نوبت به اصل حکمی بلا معارض و بلا حکم می رسد و آن استصحاب بقاء نجاست لباس است.

به عبارت دیگر: در اینجا وجود و حدوث کریت یکی است چرا که در همان روز که حدوث پیدا کرده در همان روز هم وجود داشته است لکن دیگر بعدا وجود نداشته است. چرا؟

بخاطر اینکه احتمال دارد که این آب در روز پنج شنبه به کریت رسیده و تا غروب همان روز کریتش از بین رفته است و لذا دیگر در روز جمعه کَر نبوده است، بنابراین:

اگر این لباس در روز جمعه در این آب شسته شود، دیگر نمی توان گفت که این لباس پاک شده است، نه حدوثا و نه وجودا چرا که ممکن است حدوث و وجود کریت آب مربوط به روز پنج شنبه بوده باشد.

\*پس مراد از «نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته... الخ» چیست؟

این است که: اگر این لباس در هر دو روز در این آب شسته شود یعنی که هم روز پنج شنبه داخل این آب بیفتد و هم روز جمعه، و لکن ما ندانیم که این آب پنج شنبه کَر بوده است و جمعه قلیل و یا که پنج شنبه قلیل بوده است و جمعه کَر؟ در این صورت لباس مزبور محکوم به طهارت است. چرا؟

بخاطر اینکه ما علم اجمالی داریم به اینکه یا در روز پنج شنبه آب حوض کَر بود و لباس با آب کَر تطهیر شده و پاک گردیده است و به فرض که روز جمعه آب حوض قلیل شده باشد پاک

است و جامه ای که روز پنج شنبه پاک شده است را متنجس نمی کند.

و یا یوم الجمعہ کز شده است که باز هم جامه با آن تطهیر شده است گرچه یوم الخمیس پاک نشده باشد، و لذا محکوم به طهارت است.

\*سپس در تنظیر مطلب می فرماید:

مثل این لباس مثل آن لباسی است که با دو آب مشتبهی که هر دو کزاند و ما اجمالا- می دانیم که یکی کز پاک است و دیگری کز نجس شده است شسته شده است، و لکن ما تفصیلا نمی دانیم که کدامیک از این دو آب پاک و کدامیک نجس است، که در اینصورت حکم این لباس طهارت است.

چرا؟

بخاطر اینکه: اگر در متن واقع اول در آبی شسته شده باشد که کز طاهر بوده است، این لباس پاک شده است و در صورتی که دوباره در دومی یعنی که در کز نجس شسته شده باشد می شود نجس، منتهی:

از آنجا که ما شک داریم که آیا این لباس پاک شده است یا نه چون نمی دانیم که واقعا در کدامیک از این دو آب اول شسته شده است، اصل این است که: پاک شده است.

و اگر در متن واقع اول در آب کز نجس شسته شده است و سپس با کز پاک خوب باز هم پاک است.

\*اگر مائین مشتبهین کز نباشند بلکه دو آب قلیل باشند که یکی طاهر است و دیگری نجس و این لباس نجس با این دو آب قلیل شسته شده باشد حکمش چیست؟

محکوم به نجاست است. چرا؟ بخاطر اینکه:

اگر آب اول نجس بوده باشد که این لباس به نجاست خود باقی است و لکن با دومی که شسته می شود پاک است و لکن ما که نمی دانیم که ظرف اولی که لباس با آن شسته شده نجس بوده است یا پاک تا گفته شود که انشاء الله پاک است، بلکه شاید اولی پاک بوده است و سپس با دومی که نجس بوده، شسته شده باشد و دوباره نجس گردیده باشد.

بنابراین: چون شک داریم که اول با کدامیک از این دو آب قلیل مشتبه شسته شده، این لباس محکوم به نجاست است.

و اگر به فرض، اول با آب پاک این لباس شسته شده باشد و سپس با آب قلیل نجس، دوباره نجس شده است.



متن وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين و شكك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبقته باليقين.

و أمّا أصاله عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضه بالمثل، و حكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين، و سيجيء تحقيقه (١) إن شاء الله تعالى. و هل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن؛ لأصاله عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ و جهان:

من كون التقارن أمرا وجوديا لازما لعدم كل منهما قبل الآخر.

و من كونه من اللوازم الخفيه حتى كاد يتوهم أنه عباره عن عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود.

و إن كان أحدهما معلوم التأريخ فلا يحكم على مجهول التأريخ إلا بأصاله عدم وجوده في تأريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تأريخ ملاقاه الثوب للحوض و جهل تأريخ صيرورته كراه، فيقال: الأصل بقاء قلته و عدم كزيتته في زمان الملاقاه. و إذا علم تأريخ الكريه حكم أيضا بأصاله عدم تقدم (٢) الملاقاه في زمان الكريه، و هكذا.

و ربما يتوهم (٣): جريان الأصل في طرف المعلوم أيضا (٤)، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

و يندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، و أمّا وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم.

ص: ١٨٩

١- (١). في مبحث تعارض الاستصحابين.

٢- (٢). لم تردد «تقدم» في (ر).

٣- (٣). توهمه جماعه، منهم: صاحب الجواهر و شيخه كاشف الغطاء- كما سيأتي- حيث توهموا جريان أصاله العدم في المعلوم أيضا، و جعلوا المورد من المتعارضين، كما في مجهولى التاريخ.

٤- (٤). «أيضا» من نسخه (حاشيه بارفروش ٢: ١٢٤).

**لحاظ تقدّم و تأخر یک امر حادث نسبت به حادث دیگر**

۲- گاهی تأخر (و تقدّم) یک امر حادث در مقایسه با یک حادث دیگری مورد ملاحظه قرار می گیرد، مثل آن وقتی که (اصل) وقوع و حدوث دو امر حادث (مثلاً شروع یک زن و مرد به نماز یا حدوث کریت و ملاقات آب یک حوض و یا وقوع موت پدر و اسلام پسر او برای ما) معلوم است و (لکن) در تقدّم (و تأخر) یکی از آن دو شک پیدا می شود دو صورت دارد:

یا تاریخ (وقوع و حدوث) هر دو (امر حادث) مجهول است، و یا اینکه تاریخ یکی از آن دو معلوم (و دیگری مجهول) است. و لذا:

اگر تاریخ هر دو امر حادث (که آیا زن نمازش را زودتر شروع کرده یا مرد) مجهول باشد، حکم به تأخر یکی از آن دو بصورت معین نسبت به آن دیگری نمی شود. چرا؟

بخاطر اینکه تأخر به خودی خود محلّ اجرای استصحاب نیست چونکه حالت سابقه ندارد.

و امّا (اجرای) اصالت عدم وجود یکی از این دو در زمان حدوث و وجود آن دیگری (هم که صحیح است چون ارکان استصحاب در آن تام است)، مبتلای به معارض به مثل است (یعنی که در نماز هر یک از آن زن و مرد که این اصل اجرا بشود با اجرای آن در نماز آن دیگری تعارض می کند) و حکم متعارضین (هم که) تساقط است، البته در صورتی که بر هر یک از دو اصل اثر مترتب شود. (و متعارض هم باشند، چرا که ممکن است در جایی اجرای این اصل دارای اثر باشد و اجرای آن در طرف دیگر بلا اثر باشد، چنانکه در مثال نذر در شرح آمده و یا ممکن است بر هر دو اصل اثر مترتب شود و لکن بلا تعارض باشند مثل واجد المنی فی ثوب مشترک که در هر دو طرف استصحاب جاری می شود.)

و در اینکه آیا در جایی که تقارن و همزمانی قابل تصوّر است (با اجرای) اصل عدم وجود هر یک از این دو امر حادث قبل از وجود طرف دیگر، حکم به تقارن و همزمانی دو امر حادث می شود یا نه؟ دو وجه وجود دارد:

۱- یکی اینکه تقارن (در مقابل تقدّم و تأخر) یک امر وجودی است که لازمه عقلی آن، عدم تقدّم هر یک از این دو طرف نسبت به دیگری است (و این اصل مثبت است چونکه نفی ضدّین است برای اثبات یک امر ثالث).

۲- یکی هم اینکه تقارن از لوازم خفیه است، تا آنجا که در عرف خیال می شود که تقارن عباره اخرای عدم تقدّم یکی از آن دو بر دیگری در وجود است.

### معلوم التاريخ بودن یکی از دو امر حادث

و اگر یکی از این دو امر حادث معلوم التاريخ باشد (مثل اسلام آوردن پسر که در اوّل رمضان است و لکن تاریخ فوت پدرش نامعلوم است) حکم (به جریان هیچ اصلی) در مجهول التاريخ نمی شود مگر (حکم) به اجرای اصالت عدم وجود این یکی (موت پدر) در زمان آن یکی (اسلام آوردن پسر).

البته نه اینکه (به وسیله این اصالت عدم وجود موت حین وجود الاسلام) حکم به تأخر وجود موت از آن یکی (اسلام) بشود بدین معنا که پس از آن حادث شده است.

بله، این امر (یعنی تأخر موت) با اجرای این اصل می شود مثبت (که حجت نیست).

بنابراین: وقتی که تاریخ ملاقات لباس با آب حوض معلوم است (که روز پنج شنبه است) و لکن تاریخ کز شدن آب حوض معلوم نیست (که آیا پنج شنبه بوده یا جمعه؟) گفته می شود که:

اصل، بقاء قلّت آب و عدم کریت آن در زمان ملاقات است.

و وقتی تاریخ کریت آب حوض معلوم است (که مثلاً پنج شنبه یا جمعه بوده است) و لکن ملاقات ثوب با این آب مجهول التاريخ است، حکم می شود به اصالت عدم تقدّم ملاقات در زمان کریت.

چه بسا جاری شدن این اصل در طرف معلوم التاريخ نیز توهم شده است به اینکه گفته شود، اصل این است که:

این معلوم التاريخ محقق نشده بود در زمان واقعی آن یکی که مجهول التاريخ است.

شیخ می فرماید این توهم دفع می شود به اینکه:

نفس وجود این معلوم التاريخ در هیچ زمانی مورد شک واقع نمی شود (چونکه تاریخ تحقق آن برای ما معلوم است)، و اما وجود آن در زمان دیگر مسبوق به عدم نیست (و اگر گفته شود اصل این است که این امر در زمان دیگری وجود نداشته است، همان سالبه به انتفاء موضوع و عدم ازلی است).

\*\*\*

مقدمه یادآور می شویم که در بحث قبل گفته شد که گاهی به اصل حدوث یقین داریم، لکن در تقدّم و تأخّر آن امر حادث شک داریم که این فرض خود بر دو قسم بود:

۱- گاهی امر حادث را با زمان مقایسه می کنیم، که این قسم در مبحث قبل مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

۲- گاهی هم آن امر حادث را با حادث دیگر مقایسه می کنیم که موضوع بحث و بررسی در اینجا است.

\*با توجه به مقدمه فوق مراد از «و قد یلاحظ تأخّر الحادث بالقیاس الی حادث آخر... الخ» چیست؟

این است که گاهی یک امر حادث را با یک امر حادث دیگر مقایسه کرده و می سنجمیم، چرا که در تقدّم و تأخّر یکی از آن دو نیست به دیگری شک داریم.

دو وجود حادث شده است لکن ما نمی دانیم که حدوث کدامیک نسبت به دیگری مقدّم و کدامیک مؤخّر است، فی المثل:

۱- آبی است که به حدّ کتر رسیده است، با نجس هم ملاقات کرده است لکن ما نمی دانیم که کرّیت مقدّم بوده یا ملاقات؟

۲- پدری مرده است، پسر او هم اسلام آورده است، لکن ما نمی دانیم که موت پدر مقدّم بوده است یا که اسلام الوارث؟

۳- مردی به همراه زنش و محاذی هم مشغول خواندن نماز هستند در حالیکه شرط صحت نماز آنها این است که محاذات نداشته باشند و در صورت محاذات هر کدامشان که اول شروع به نماز کرده نمازش صحیح است و هر کدام که نمازش را پس از آن یکی شروع کرده نمازش باطل است.

در اینجا نیز ما شک داریم که آیا مرد اول نمازش را شروع کرده است و زن پس از او و یا بالعکس؟

علی ایحال خود این قسم نیز دارای سه صورت است:

۱- گاهی هر دو امر حادث معلوم التاریخ اند، فی المثل:

کرّیت آب حوض در روز اوّل ماه حادث شده است و ملاقات با نجاست در روز دهم ماه و یا بالعکس و یا همزمان با هم حادث شده اند، و لکن واقع و نفس الامر هر یک از این تواریخ که

باشد، حکم این صورت کاملاً مبین و برای ما به تفصیل معلوم است، چرا که جای شکی در تقدم و تأخر یا تقارن وجود ندارد تا نیازی به استصحاب باشد.

۲- گاهی هم هر دو امر حادث مجهول التاريخ اند، یعنی که تاریخ حدوث هیچکدام بر ما معلوم نیست، بلکه صرفاً علم اجمالی داریم که یا این مقدم بوده و آن متأخر و یا بالعکس و یا هر دو مقارن و همزمان با هم حادث شده اند.

فی المثل: زن و مردی در محاذی هم مشغول به نمازند، از میان این دو نفر آن کسی نمازش صحیح است که نمازش را مقدم یعنی زودتر شروع کرده است، و لکن ما نه تاریخ و یا به تعبیر دیگر ساعت شروع نماز زن را می دانیم و نه تاریخ شروع نماز مرد را؟

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: باید بررسی کرده بینیم که کدام اصل به لحاظ ارکان اختلال دارد و یا به تعبیر دیگر کدام رکنش مختل است و در اینجا قابل جریان نیست و کدام اصل به لحاظ ارکان یعنی یقین سابق و شک لاحق و... فاقد اشکال بوده و مختل نمی باشد، اگر هم اختلالی در آن باشد احتمال که از جهت تعارض باشد یعنی که مبتلای به معارض بشود؟

\*مقدمه بفرمائید که چگونه می توان فهمید که کدامیک از اصلها دارای اختلال بوده و در فرض مزبور قابل اجرا نمی باشند؟

بدین طریق که یکی روی یکی از دو امر حادث در فرض مزبور انگشت گذاشته و اجرای هر یک از این اصول مورد نظر را آزمایش کرده جهت های اختلال و یا عدم اختلال در آنها را بررسی کنیم و لذا بررسی خود را با این سؤال آغاز می کنیم که:

۱- آیا اصالة التقدّم نسبت به احدهما المعین یا احدهما لا علی التّعیین در فرض مزبور جاری می شود؟

به عبارت دیگر آیا می توان روی یکی از این دو امر حادث مثلاً مرد و یا بالعکس زن انگشت گذاشت و گفت: الاصل تقدّمه یا الاصل تقدمها یعنی اصل این است که مرد زودتر از زن نمازش را شروع کرده است و یا بالعکس؟

پاسخ این است که: خیر استصحاب تقدّم در اینجا معقول نیست چونکه حالت سابقه ای در اینجا وجود ندارد تا که استصحاب شود. یعنی ما نمی توانیم بگوییم در سالها و یا ماهها و یا روزها و یا بطور کلی در زمانهای قبل شروع به نماز مرد مثلاً تقدّم داشته است پس شروع به نماز او در این نمازی که اکنون به لحاظ تقدّم و تأخر مشکوک فیه است نیز تقدّم دارد.

به عبارت دیگر: وصف تقدّم مسبوق به یقین نیست و ما هیچگاه در زمانهای گذشته یقین به تقدّم احدهما نداشتیم تا بعداً در بقاء آن تقدّم شک کنیم و نیازمند استصحاب شویم، پس ارکان استصحاب در اینجا مختل است و غیرقابل جریان.

\* آیا می توان روی یکی از این دو امر حادث انگشت گذاشت و گفت:

\* الاصل عدم التقدّم اصل این است که مثلاً مرد نمازش را مقدّماً و زودتر از زن شروع نکرده است؟

خیر، بخاطر اینکه اصلی به نام اصاله عدم التقدّم نداریم چونکه عدم تقدّم در هیچیک از ازمنه گذشته حالت سابقه ای نداشت و یا به تعبیر دیگر ما نسبت به تقدّم احدهما در زمان های گذشته یقین نداشتیم تا بعداً در بقاء آن شک کرده و نیازمند به استصحاب شویم.

بلکه، یک وقت نماز نبود، تقدّم هم نبود، یعنی وقتی که نماز نمی خواندند، نماز نخواندن مرد و یا بالعکس تقدّمی نداشت تا بشود اکنون آن را استصحاب نمود بلکه آن عدم ازلی است.

\* آیا از اصل اصاله التأخّر نسبت به احدهما المعین یا غیرمعین می توان استفاده کرد به عبارت دیگر آیا می توان روی مرد یا زن انگشت گذاشت و گفت، اصل در اینجا اصاله التأخّر است و تأخّر نماز مرد را مثلاً نسبت به نماز زن استصحاب نمود؟

خیر، بخاطر اینکه وصف تأخّر احدهما نیز مثل وصف تقدّم هیچگاه برای ما محرز نبود تا که با اصل و استصحاب آن را باقی بداریم.

به عبارت دیگر: نمی توان گفت که این زن و مرد نماز را شروع کردند و ما یقین به تأخّر نماز مرد و یا بالعکس زن داشتیم و اکنون بقاء آن تأخّر را استصحاب می کنیم. خیر وصف تأخّر نیز مثل وصف تقدّم برای ما محرز نبود تا که امروز آن متیقّن سابق را بشود استصحاب کرد.

\* آیا می توان دست روی یکی از این دو نفر گذاشت و گفت الاصل، عدم التأخّر؟

خیر، بخاطر اینکه این نیز عدم ازلی است و لذا قابل استصحاب نیست.

به عبارت دیگر: امکان دارد که بگوئیم: یک زمانی نماز خواندنی در کار نبود، این زن و مرد هم نماز نمی خواندند، خوب روشن است که تقدم و تأخیری هم نبوده است چراکه نماز نمی خواندند.

در نتیجه: اکنون نمی توان آن نبود تأخّر را استصحاب کرد چونکه سالبه به انتفاء موضوع است.

علی ایحال ما اصلی به نام اصاله التأخّر و یا عدم التأخّر نداریم، چراکه یکی حالت سابقه ندارد و یکی هم عدم ازلی است.

پس: در هر دو ارکان استصحاب مختل بوده و این اصل در اینجا غیرقابل اجراست.



\* آیا در تشخیص تقدّم و یا تأخّر یکی از این دو امر وجودی می توان از اصل اصاله التقارن استفاده کرد؟

خیر، بخاطر اینکه وصف تقارن نیز مثل وصف تأخّر و تقدّم مسبوق به یقین نیست تا بشود بقاء آن را استصحاب نمود.

به عبارت دیگر: نمی توان گفت که بله، قبلاً در شروع نماز این زن و مرد تقارن بود، اکنون هم هست.

تقارن شروع نماز توسط این زن و مرد برای ما محرز نیست، تا که اکنون در آن تقارن شک نکنیم و استصحابش نمائیم.

\* اما عدم تقارن حالت سابقه دارد، آیا از اصل عدم تقارن در اینجا می توان استفاده کرد؟

بله، عدم تقارن حالت سابقه دارد و لکن قابل استصحاب نیست. یعنی آن زمانی که نماز را شروع نکرده بودند، تقارنی هم در کار نبود چونکه نمازی در کار نبود.

بنابراین: ما نمی توانیم نبود تقارن را استصحاب کنیم، چونکه نبود تقارن عدم ازلی بوده و استصحاب آن استصحاب سالبه به انتفاء موضوع است.

\* آیا از اصل عدم وجود هر یک قبل از وجود دیگری می توان استفاده کرد یا نه؟

به فرض هم که در این مورد ارکان استصحاب کامل باشد و لکن اثر مستقیم آن عبارتست از اثبات تقارن که آن هم یک اثر غیر شرعی است و لذا آثار شرعیه مع الواسطه به مستصحب ما بار می شود و لذا در این صورت مسأله مبتنی می شود بر آن سه مبنائی که در بیان اجمالی این تنبیه بدان اشاره شد به اینکه:

اگر قائل به جریان اصل مثبت باشیم و یا واسطه را خفیه بدانیم، بله، و الا نه، نمی توان از این اصل هم در اینجا استفاده نمود.

\* انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که: مورد بحث تنها در مواردی است که تقارن معقول و متصور باشد مثل تقارن کرّیت و ملاقات، موت مورث و اسلام وارث.

اما در مواردی که تقارن بین الحادّین ممکن نباشد مثل وصف غنا و فقر برای زید و یا سفید و سیاه برای جسم، که در آن واحد چنین چیزی از محالات است، از محلّ بحث ما خارج است.

الحاصل: یگانه اصلی که از حیث ارکان اختلالی ندارد و جریانش در این باب که ما نمی دانیم کدامیک از دو امر حادث مقدم است و کدام یک مؤخّر، اصل عدم وجود احدهما عند وجود الاخر



است. فی المثل می گوئیم:

ما نمی دانیم آن موقعی که زن نماز را شروع کرد آیا مرد هم در همان زمان نماز را شروع کرده بود یا نه؟

در پاسخ گفته می شود که: الاصل، عدم الشروع، اصل این است که خیر آن زمان شروع نکرده بود.

به عبارت دیگر: اصل این است که به هنگام وجود آن یکی یعنی مثلاً- نماز زن این یکی یعنی نماز مرد هنوز وجود نداشته است. چرا؟

بخاطر اینکه: وجود یک امر حادث است، و الاصل فی الشک فی الامر الحادث عدمه.

\* اصل مزبور از حیث ارکان تام است یعنی یقین سابق به عدم از ازل و شک لاحق در حدوث و وجود هر دو موجودند و اجرای آن بلامانع اما آیا مبتلای به تعارض نیست؟

بله، از حیث تعارض معارضه به مثل می کند یعنی که ما نسبت به هریک از دو حادث می توانیم از این اصل استفاده کنیم و قانون دو اصل متعارض این است که هرگاه هر دو دارای اثر باشند تعارضاً و تساقطاً. چرا؟ زیرا:

۱- همانطور که می توانیم بگوئیم اصل این است که: نماز مرد در حین نماز زن وجود نداشت.

۲- همانطور هم می توانیم بگوئیم اصل این است که: نماز زن در حین نماز مرد وجود نداشت.

\* آیا هر دو اصل در هر جایی فاقد اثر بوده و جاری نمی شوند و یا به تعبیر دیگر آیا هیچ یک از این دو اصل اثر ندارند؟

چرا، بلکه گاهی یکی از این دو برای مکلف مبتلا- به و منشاء اثر است و آن دیگری فاقد اثر است که در اینصورت مانعی از جریان اصل دارای اثر نیست.

به عبارت دیگر: گاهی تنها یکی از این دو اصل دارای اثر بوده و بلامعارض هم می باشد و لذا ما همان یک اصل را جاری کرده و اثر را بر آن مترتب می کنیم، و از آنجا که آن دیگری فاقد اثر است تعارضی پیش نمی آید.

فی المثل: شما بطور مشخص نذر کرده اید که هر وقت دیدید که فلان مرد نماز صحیح می خواند، یک درهم به او بدهید.

وارد خانه آنها شده ملاحظه می کنید که آن مرد به همراه زنش و در محاذی هم مشغول به نمازند.

قاعده این است که: هر یک از این دو نفر نمازش را مقدم یعنی که زودتر شروع کرده باشد نمازش صحیح است و آنکه مؤخر شروع کرده نمازش باطل است.

در اینجا شما کاری به صحت و عدم صحت نماز زن ندارید، بلکه آنچه برای شما منشاء اثر است نماز آن مرد است، چرا که نماز صحیح او مورد نذر شما واقع شده است.

آیا شما شک می کنید که آیا نماز این مرد صحیح است یا باطل چرا که نمی دانید که آن موقعی که این مرد شروع به نماز کرده زن در حال نماز بوده است یا نه پس از او شروع کرده است؟

در اینجا می گوئید: الاصل عدم وجود صلاه المرأه حین صلاه بعله. پس: صلات مرد صحیح است، و لذا یک درهم را به او می دهید.

پس: جریان این اصل در اینجا نه از حیث ارکان مختل است و نه مبتلای به معارض است و احدهما المعین هم دارای اثر است.

\* اگر جائی باشد که هر دو طرف دارای اثر هستند و بلامعارض هم می باشند چطور؟

فی المثل: مرد و زنی محاذی هم شروع به نماز کرده اند، لکن هیچکدام نمی دانند که کدامیک مقدم شروع کرده و کدامیک مؤخر.

\* آیا هر دوی اینها می توانند اصل جاری کرده و فی المثل:

۱- مرد بگوید اصل این است که آن زمانی که من شروع به نماز کردم نماز تو وجود نداشت، پس نماز من صحیح است.

۲- زن هم بگوید اصل این است که آن زمانی که من شروع به نماز کردم نماز تو وجود نداشت، پس نماز من صحیح است.

بله، می توانند، تعارضی هم در کار نیست چرا که وقتی علم اجمالی طرفین، علم اجمالی بی اثر بشود هر کسی به حساب خودش می رسد و در حدّ خودش اصل جاری می کند، کاری هم به دیگری ندارد. چنانکه در واجدی المنی فی ثوب المشرک توضیح داده شد.

\* اگر احدهما لا علی التّعیین اثر داشته باشد چطور؟

فی المثل: شما نذر می کنید که من وارد فلان خانه می شوم در صورتی که بینم که در آنجا کسی نماز صحیح می خواند یک درهم به او می دهم لکن دیگر مشخص نمی کنید که مرد باشد و یا زن.

وارد آن خانه می شوید می بینید که زن و مردی در محاذی هم مشغول به نمازاند شک می کنید که نماز کدامیک از این دو صحیح است تا که یک درهم به او بدهید.



\* آیا در اینجا می توانید بگوئید: اصل این است که: زمانی که مرد نمازش را شروع کرده است، زن هنوز شروع نکرده بوده است پس نماز مرد صحیح است و یک درهم به او بدهید؟

خیر، نمی شود گفت. چرا؟

زیرا: از طرف دیگر نیز می توان گفت که اصل این است که: وقتی که آن زن نمازش را شروع کرده است، هنوز مرد نمازش را شروع نکرده بوده است. در نتیجه نماز زن صحیح است و باید یک درهم را به او داد.

خلاصه اینکه: دو اصل در اینجا تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند.

الحاصل:

آنجا که احدهما المعین دارای اثر است، جریان اصل اشکال ندارد.

آنجا که هر دو امر حادث دارای اثراند و تعارضی هم در کار نیست باز جریان اصل بلا اشکال است.

آنجا که هر دو امر حادث دارای اثراند و لکن مبتلای به تعارض اند، اصل جاری نمی شود.

\* آیا می توان این دو اصل را برای اثبات صفت تقارن جاری نمود؟

فی المثل شما نذر می کنی که هر وقت در جایی دیدم که دو نفر مقارن و همزمان با هم شروع به نماز نموده اند به هر یک از آن دو نفر یک جایزه بدهم، یعنی که نذر شما به دو نماز آن هم به وصف تقارن تعلق بگیرد. و لذا:

وارد خانه ای می شوید از قضا می بینید که دو نفر مشغول به نمازند، اعم از اینکه هر دو زن باشند یا مرد و یا یکی از آنها مرد باشد و دیگری زن.

اما نمی دانید که آیا این دو نفر نمازشان را مقارن و همزمان شروع کرده اند یا که نه نسبت به هم پس و پیش شروع به نماز کرده اند؟

\* آیا در اینجا می توانید بگوئید اصل این است که: بله، هنگامی که این یکی شروع به نماز کرده آن یکی هم شروع به نماز کرده بوده و یا بالعکس اصل این است که: وقتی که آن یکی شروع به نماز کرده این یکی هم نمازش را شروع کرده است؟

پس: این دو نمازشان را با هم شروع کرده اند و هیچکدام نسبت به دیگری مقدم یا مؤخر نبوده اند.

\* آیا با جریان اصل در اینجا می توان این معنا یعنی تقارن دو امر حادث را اثبات کرد؟

خیر، بخاطر اینکه اصل مثبت است. چرا؟



بخاطر اینکه در اینصورت ما یک امر دیگری یعنی یک لازمه عقلی را در اینجا اثبات کرده ایم.

به عبارت دیگر: وقتی هیچیک از دو عمل حادث شده بر دیگری مقدم نمی شود، لازمه عقلی آن این است که: پس آن دو با هم مقارن اند و این اصل مثبت است.

الّا- آن یقال که: این واسطه از وسائط خفیه است، چرا که در نظر مردم مقارن بودن با هم، عباره اخرای مقدم نشدن این بر آن و آن بر این است.

بله، اگر ما تقارن را عباره اخرای مقدم و مؤخر نبودن آن دو بر هم نگیریم، اجرای اصل بلاشکال است.

\*حاصل مطلب در «و ان كان احدهما معلوم التاريخ فلا- يحكم على مجهول التاريخ الا- باصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك... الخ» چیست؟

بیان شق سوم از مسأله یعنی وقتی که یکی از دو امر حادث، تاریخ حدوثش معلوم و حادث دیگر تاریخ حدوثش مجهول است. می باشد.

فی المثل:

پدر مرده، پسرش هم اسلام آورده است، در حالیکه تاریخ اسلام آوردن پسر را می دانیم که در اول رمضان است.

اما نمی دانیم که موت پدر در اثناء و شعبان اتفاق افتاده است یا در اثناء رمضان؟

حال بحث در این است که: در معلوم التاريخ که اصل جاری نمی شود بخاطر اینکه شک در آن نداریم تا نیاز به اصل داشته باشیم لکن آیا در مجهول التاريخ می توان اصل جاری کرده بگوئیم:

الاصل عدم حدوث موت المورث حين اسلام الوارث.

پاسخ این است که: بله، نسبت به خصوص مجهول التاريخ می توان از اصل عدم حدوث آن در زمان حدوث دیگری استفاده کرد. چرا؟

بخاطر اینکه ارکان استصحاب در اینجا کامل است، معارضی هم وجود ندارد چونکه طرف دیگر معلوم التاريخ است و نیازی به اجرای اصل در آن نمی باشد.

\*پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا اجرای اصل در اینجا مثبت می شود یا نه؟ و لذا:

۱- اگر بگوئیم که موضوع الارث، اسلام الوارث، حال حیات المورث، بدین معنا که موضوع ارث اسلام است، اصل مثبت نیست

و بلاشكال می باشد. چرا؟ زیرا می گوئیم:

ص: ۱۹۹

پس اول رمضان اسلام آورده است، لکن نمی دانیم که پدر به هنگام اسلام آوردن پسر حیات داشته است یا نه؟

استصحاب می کنیم حیات پدر را و مترتب می کنیم بر آن ارث پسر را.

۲- و اگر بگوئیم: موضوع الارث، موت المورث عن وارث مسلم، یعنی که موضوع ارث، موت مورث است، می شود اصل مثبت. چرا؟

بخاطر اینکه در اینجا ما می خواهیم که با استصحاب حیات پدر تا زمان اسلام آوردن پسر اثبات کنیم که پس موت پدر پس از اسلام آوردن وارث واقع شده است که این اصل مثبت است.

\*مراد از «و ربما يتوهم جریان الاصل فی طرف المعلوم ایضا... الخ» چیست؟

این است که: برخی برخلاف شیخ خیال کرده اند که در ناحیه معلوم التاریخ نیز می توان استصحاب جاری نمود و لذا گفته اند:

شک داریم که آیا این امر حادث معلوم التاریخ در زمان واقعی حدوث مجهول التاریخ، حادث شده بود یا که بعدا حادث شده است؟

- استصحاب می کنیم عدم وجود آن را در زمان واقعی این مجهول التاریخ، و سپس اگر اثر شرعی بلاواسطه داشت مترتب می کنیم و در صورتیکه دارای اثر عقلی باشد که دوباره همان مباحث قبل مطرح می شود.

\*جناب شیخ می فرماید: منظورتان در اینجا چیست؟

اگر منظورتان نفس وجود و حدوث معلوم التاریخ است با قطع نظر از مقایسه آن با دیگری، که نفس الوجود مشکوک نمی باشد تا که نیازی به استصحاب داشته باشد، بلکه تا زمان معین معلوم العدم و از آنجا به بعد مقطوع الوجود است.

و اگر منظورتان وجود این حادث معلوم التاریخ در زمان حدوث دیگری است که آن را مشکوک دانسته و در نتیجه عدمش را استصحاب کنید. به شما می گوئیم که وجود به این معنا مسبوق به عدم نیست.

به عبارت دیگر: زمانی پیدا نمی شود که در آن زمان حادث مجهول التاریخ موجود باشد و معلوم التاریخ نبوده است تا بعدا که شک می کنیم از اصل عدم وجود آن استفاده کنیم.

پس وجهی برای توهم مذکور نمی باشد.



متن ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك. وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ (١) وابن حمزه (٢) والمحقق (٣) والعلامة (٤) والشهيدان (٥) وغيرهم (٦) في بعض الموارد منها: مسأله اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غزّه رمضان و اختلافهما في موت المورث قبل الغزّه أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعى تأخر الموت.

نعم، ربّما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين و بين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسأله اشتباه تقدّم الطّهارة أو الحدث، و مسأله اشتباه الجمعيتين، و اشتباه موت المتوارثين، و مسأله اشتباه و تقدّم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه، و غير ذلك.

لكنّ الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إمّا محمول على صورته الجهل بتاريخهما - و أحوالوا صورته العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر - أو على محامل آخر.

و كيف كان، فحكمهم في مسأله الاختلاف في تقدّم الموت على الإسلام و تأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد، من قبيل النصّ و الظاهر.

مع أنّ جماعه منهم نصّوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس (٧) و المسالك (٨) في مسأله الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه و تأخره، و العلامة الطباطبائيّ ٩ في مسأله اشتباه السابق من الحدث و الطّهارة.

ص: ٢٠١

١- (١). المبسوط ٢٧٣: ٨.

٢- (٢). الوسيله: ٢٢٥. [١]

٣- (٣). الشرائع ١٢٠: ٤.

٤- (٤). قواعد الأحكام (الطبعة الحجرية) ٢٢٩: ٢، و التحرير ٣٠٠: ٢. [٢]

٥- (٥). الدروس ١٠٨: ٢، و المسالك ٣١٩: ٢.

٦- (٦). مثل الفاضل الهندي في كشف اللثام ٣٦١: ٢.

٧- (٧). الدروس ٤٠٩: ٣.

٨- (٨). المسالك ٧٨: ٤.

هذا، مع أنه لا يخفى -على متتبع موارد هذه المسائل و شبهها مما يرجع في حكمها إلى الاصول- أن غفله بعضهم بل أكثرهم عن مجاری الاصول في بعض شقوق المسأله غير عزيزه.

ترجمه

### دو قول دیگر در این صورت

سپس در اینجا دو قول دیگر از فقهاء ما ظاهر می شود:

### یکی از این دو قول، جاری کردن اصل است در طرف مجهول التاريخ و اثبات صفت تأخر

از طریق امر معلوم التاريخ، و این ظاهر عمل مشهور است (گرچه اصل مثبت است).

مرحوم شیخ و ابن حمزه و محقق و علامه و شهیدین و دیگران در برخی از موارد تصریح به عمل به این اصل کرده اند از جمله:

مسأله اتفاق دو وارث است بر اسلام آوردن یکی از دو نفرشان (مثلاً زید) در اول رمضان و اختلاف آنها در مرگ مورث (یعنی پدرشان) در قبل از غرة رمضان یا پس از آن.

پس: حضرات حکم کرده اند به اینکه قول، قول مدعی تأخر موت از غرة رمضان است (یعنی که استصحاب می کنند حیات را و اثبات می کنند تأخر موت از غرة رمضان را)

بله، گاهی از اطلاق کلام این حضرات بر توقف و عدم تفصیل بین علم به تاریخ یکی از دو امر حادث و بین جهل به تاریخ هر دو امر حادث، عمل نکردن آنها به اصل در مجهول التاريخ با وجود علم به تاریخ حادث دیگر روشن می شود، مثل مسأله اشتباه تقدّم طهارت یا حدث و مسأله اشتباه جمعیتین و اشتباه موت پدر و پسر و مسأله اشتباه تقدّم رجوع مرتهن.

مرحوم شیخنا می فرماید:

انصاف در این مسأله، عدم وثوق و اطمینان به این اطلاق است بلکه این اطلاق:

۱- یا حمل می شود بر صورت جهل به تاریخ هر دو امر حادث، در حالیکه صورت علم به تاریخ یکی از دو امر حادث را محول کرده اند به مواردی که در آنها تصریح به ماجرای اصل کرده اند در جاهای دیگر.

۲- و یا که حمل می شود بر محامل و توجیهاات دیگر.

به هر صورت:

حکم این حضرات در مسأله اختلاف در تقدّم موت المورث بر اسلام الوارث و تأخّر آن(که در

ص:۲۰۲

آنجا اثبات تأخر کرده اند) با اطلاق (توقف) شان در موارد مذکور در اینجا، از قبیل نص و ظاهر است (و باید که ظاهر را با نص توجیه نمود)

علاوه بر این توجیه، جمعی از همین علماء تصریح کرده اند بر تقیید این اطلاق در برخی از موارد، مثل شهیدین که در کتاب دروس و کتاب مسالک در مسأله اختلاف در تقدّم رجوع علی البیع و تأخر رجوع از بیع را عنوان کرده اند (که اگر تاریخ احدهما معلوم باشد در مجهول التاريخ استصحاب جاری می شود).

و همچنین علامه طباطبائی (بحر العلوم) در مسأله اشتباه حدث و طهارت (که آیا حدث مقدّم بوده یا طهارت تصریح کرده است به اینکه اگر هر دو امر حادث مجهول التاريخ باشند يتوقف و چنانچه یکی مجهول التاريخ باشد یجری الاصل).

بر متتبع در این موارد از مسأله و اشتباه آن از مواردی که در حکم آنها رجوع به اجرای این اصول می شود مخفی نیست که غفلت برخی از این حضرات بلکه اکثر آنها از مجاری این اصول در برخی از شقوق این مسأله کم نیست.

\*\*\* تشریح المسائل:

\*مقدمه بفرمائید که در رابطه با این مسأله که احد الحادین معلوم التاريخ باشد و دیگری مجهول التاريخ چه اقوالی تا به اینجا مطرح شد و حاصل آن چه بود؟

یکی قول خود مرحوم شیخ بود که فرمود:

-معلوم التاريخ اصلا مجرای اصل نیست چونکه وجود و عدمش برای ما معلوم است یعنی که می دانیم که چه زمانی بوده و چه زمانی نبوده و اصلا زمان شک ندارد.

-و امّا در مجهول التاريخ استصحاب جاری می شود منتهی یگانه استصحابی که در این مورد قابل اجرا است اصالت عدم وجود احدهما حین وجود آخر هست.

یکی هم قول متوهمینی بود که گمان داشتند که همانطور که استصحاب مذکور در مجهول التاريخ جاری می شود در معلوم التاريخ هم جاری می شود، لکن نسبت به زمان واقعی آن دیگری.

شیخ به اینها پاسخ داد که معلوم التاريخ مشکوک نیست تا که مجرای استصحاب باشد.

\*پس مراد از «ثم انه يظهر من الاصحاب هنا قولان آخران... الخ» چیست؟

این است که: در رابطه با فرضی که احد الحادین معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ باشد،

دو نظر دیگر نیز وجود دارد:

۱- نظریه اول مستند به مشهور است مبنی بر اینکه:

ما در این فرض، اصل عدم را در ناحیه مجهول التاریخ جاری می‌کنیم لکن علاوه بر آثار شرعیّه، آثار عقلیه و عادیّه را نیز بر آن مترتب می‌کنیم.

به عبارت دیگر می‌گویند: با اجرای اصل تأخر حادث مجهول التاریخ را از دیگری اثبات می‌کنیم که یک اثر عقلی است و سپس اثر شرعی را بر آن بار می‌نمائیم، فی المثل:

دو برادری که می‌خواهند از پدرشان ارث ببرند هر دو اتفاق نظر دارند که برادر کوچکتر در تاریخ اول رمضان اسلام آورده است.

لکن در رابطه با موت پدر به عنوان یک حادثه دیگر اختلاف دارند:

برادر بزرگتر می‌گوید: موت پدرمان در اواسط شعبان بوده است و لذا اسلام تو متأخر از موت پدر است، پس از او ارث نمی‌بری.

برادر کوچکتر می‌گوید: موت پدرمان در اثناء رمضان اتفاق افتاده و لذا موت او متأخر از اسلام من و اسلام من مقدم بر موت پدرمان است پس من نیز از او ارث می‌برم.

حال حضرات مشهور از جمله شیخ طوسی، ابن حمزه، محقق، علام، شهیدین و... فتوی داده اند به اینکه: قول، قول مدعی تأخر موت است.

به عبارت دیگر: در مجهول التاریخ استصحاب جاری کرده می‌گویند:

استصحاب می‌کنیم حیات و یا عدم موت اب را تا زمان اسلام پسر و اثبات می‌کنیم تأخر موت را و حکم می‌کنیم به اینکه پس او ارث می‌برد از پدر.

پس: موضوع ارث، موت المورث عن وارث مسلم است و ارث ثابت می‌شود.

\*مراد از «نعم ربما يظهر من اطلاقهم التوقف فی بعض المقامات... الخ» چیست؟

این است که: همین حضرات مشهور که در مسأله فوق به اجرای اصل پرداختند و حتی آثار عقلیه را نیز بر آن مترتب کردند در مواردی به قول مطلق توقف کرده و به اصل عمل نکرده اند.

این اطلاق کلام حضرات هم شامل می‌شود آنجایی را که هر دو امر حادث مجهول التاریخ اند، هم شامل می‌شود آنجایی را

که احدهما مجهول التاريخ و دیگری معلوم التاريخ است.

\*در تبیین مدّعی فوق به چند مورد از مواردی که آنها دست به توقف زده اند اشاره کرده مثال بزنید.

۱- یقین داریم که طهارتی حادث شده است، و یقین داریم که حدّی نیز به وقوع پیوسته است،

ص: ۲۰۴

لکن در اینکه کدامیک از این دو امر حادث مقدم و کدامیک مؤخر است شک داریم، تکلیف مان چیست؟

بله، این حضرات در پاسخ توقف کرده و اصل عدم را در هیچ یک از دو امر حادث اجرا نکرده اند، بدون اینکه بین مجهولی التاریخ و معلومیّت احدهما قائل به تفصیل شوند.

۲- دو نماز جمعه در فاصله کمتر از یک فرسنگ منعقد شده است.

اگر این دو نماز همزمان خوانده شده باشند هر دو باطل اند و اگر یکی مقدم برگزار شده باشد و دیگری مؤخر، آنکه مقدم بوده صحیح و آن دیگری که مؤخر بوده باطل است.

اما کدامیک از این دو امر حادث مقدم برگزار شده و کدامیک مؤخر ما نمی دانیم تکلیفمان چیست؟

در پاسخ به این مسأله نیز به قول مطلق توقف کرده و به اصل اعتنا نکرده اند.

۳- دو نفر اند که قانون توارث بین آنها حاکم است یعنی که از یکدیگر ارث می برند مثل یک پدر و پسر و یا و برادر، هر دو مرده اند.

اما ما نمی دانیم که کدامیک از این دو اول مرده است و کدامیک پس از آن دیگری تا همان کسی که بعدا مرده است وارث ما ترک آن دیگری باشد.

وظیفه در اینجا چیست؟

در پاسخ به این مسأله نیز بقول مطلق توقف کرده و اصل جاری نکرده اند.

۴- می دانیم که:

مال مرهونه زمام امرش در دست مرتهن است، یعنی که راهن بدون اذن مرتهن و یا اجازه او در مدت رهن، حق تصرف در عین مرهونه را ندارد.

مرتهن اذن تصرف به راهن می دهد و لکن دو امر حادث می شود:

یکی بیع که تصرف مالکی است، یکی هم رجوع المرتهن عن الاذن.

اما ما نمی دانیم که کدامیک از این دو اسبق از دیگری است، چه باید بکنیم؟

در پاسخ به این مسأله نیز مشهور بقول مطلق توقف کرده و از اجرای اصل خودداری نموده است.

الحاصل: حضرات هیچ فرقی نگذاشته بین مواردی که هر دو امر حادث مجهول التاریخ اند و مواردی که احدهما معلوم التاریخ

است.

ص: ۲۰۵



\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا رأی مشهور آن حرف اوّل است که قائل به تفصیل شده و تنها در مجهول التاریخ اصل جاری کردند و نه در معلوم التاریخ یا اینکه این نظر دوّم است که علی الاطلاق از عمل به اصل توقّف کرده اند؟  
مرحوم شیخ می فرماید که رأی مشهور همان سخن اوّلشان می باشد.

\*جناب شیخ چه توجیهی در بخش دوم از سخن ایشان که اطلاق باشد وجود دارد؟

۱- برای جمع و سازش بین دو سخن ایشان می توانیم که این موارد اطلاق را حمل کنیم بر فرضی که هر دو حادث مجهول التاریخ اند، وضعیت دیگر سخن آنها نیز از مثال موت مورث و اسلام وارث، که در آن به اجرای اصل پرداخته اند روشن می شود.

۲- یکی از این دو فتوای حضرات یعنی سخن اول آنها در مسأله موت مورث و اسلام وارث که در آن تصریح کرده اند بر اینکه در مجهول التاریخ استصحاب جاری می شود نصّ است و از اطلاق آن فتوای به توقّفشان در مسائلی که ذکر شده استفاده می کنیم که آن فتوی ظاهر است.

قاعده در اینجا این است که: ظاهر را با نصّ توجیه کنیم و لذا این موارد را حمل می کنیم بر صورتیکه هر دو حادث مجهول التاریخ باشند.

۳- برخی از همین حضرات مشهور تصریح کرده اند به اینکه در مواردی که ما به اصل عمل و توقّف کرده ایم، مواردی است که هر دو امر حادث مجهول التاریخ اند.

فی المثل: شهید اوّل در دروس و شهید ثانی در مسالک در چهارمین مثالی که ذکر شد یعنی مسأله رهن و علامه بحر العلوم در مثال اول یعنی حدث و طهارت بطور صریح گفته اند که عمل نکردن به اصل در فرض جهل به تاریخ هر دو است.

۴- ما تابع ضابطه هستیم و نه مشهور. چرا؟

زیرا چه بسا که مشهور در برخی از شقوق مسأله دچار غفلت شده و اصل را جاری نکرده باشند، چنانکه در مواردی هم که مجرای اصل نبوده و لکن آنها به اجرای اصل پرداخته اند و در مواردی که جای اجرای اصل بوده جای اصل خالی است و یا در مواردی اصلی را به جای اصل دیگر بکار گرفته اند و هکذا...

و اما ضابطه و معیار به ما می گوید: حکم دو حادثه ای که هر دو مجهول التاریخ اند چیست و حکم دو حادثه ای که یکی معلوم التاریخ باشد چیست.

متن الثاني: عدم العمل بالأصل و إلحاق صوره جهل تأريخ أحدهما بصوره جهل تأريخهما. وقد صرّح به بعض المعاصرين (١)-  
تبعاً لبعض الأساطين (٢)- مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعه في مسأله الجمعيتين و الطّهارة و الحدث و موت  
المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأنّ التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

و ظاهر استدلاله إرادته ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفه التأخر و كون المجهول متحققاً بعد المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكوره إرادته عدم ثمره مترتبته على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً. فإذا  
فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة، و شككنا في حياه ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياه ولده، فيحكم له بإرث أبيه، و  
ظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، و كون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

و كيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث- كما هو ظاهر المشهور- فإنكاره في محله.

و إن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث و وجود ضده و ترتيب جميع آثاره الشرعيه في زمان الشك، فلا  
وجه لإنكاره؛ إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان و ما لم يعلم.

و أمّا ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسأله الجمعيتين و أخواتها، فقد عرفت ما فيه.

فالحاصل: أنّ المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجوز أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعه  
الاولى من النهار، و شك في تحقق الحدث قبل تلك

ص: ٢٠٧

١- (١). و هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٥: ٢٦٩، و ٢: ٣٥٣ و ٣٥٤. [١]

٢- (٢). و هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء ١٠٢. [٢]

الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققه في الساعة الاولى، كما تخيله بعض الفحول. (١)

و إن كان مجهولا كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالا، و سيجيء توضيحه. (٢)

ترجمه

## قول دوم

قول دوم در این مسأله:

عمل نکردن به این اصل در مسأله (مورد بحث) و الحاق صورتی است که یکی از دو امر حادث مجهول التاريخ است به صورتی که هر دو امر حادث مجهول التاريخ اند.

و برخی از معاصرین یعنی صاحب جواهر به تبع از کاشف الغطاء صاحب مفتاح الکرامه به مسأله فوق تصریح کرده است، در حالیکه:

١- استشهاد کرده اند به اینکه جمعی از علما در مسأله جمعیتین و مسأله طهارت و حدث و مسأله موت متوارثین، تفصیل نداده و بطور مطلق گفته اند که يتوقف.

٢- استدلال کرده به اینکه صفت تأخر امری نیست که مطابق با اجرای اصل باشد (یعنی که نمی شود آن را استصحاب اثبات کرد)

مرحوم شیخ می فرماید:

و(امّا) ظاهر این استدلال حضرات، همان مطلبی است که ما ذکر کرده و گفتیم که احکام و آثار صفت تأخر و محقق بودن مجهول التاريخ پس از معلوم التاريخ (با استصحاب) مترتب (و ثابت) نمی شود.

امّا ظاهر استشهاد ایشان به عدم تفصیل اصحاب در مسائلی که ذکر شد اراده این مطلب است که هیچ اثری بر علم به تاریخ حدوث یکی از دو امر حادث مترتب نیست. و لذا:

اگر فرض کنیم که به موت زید در روز جمعه علم داریم و لکن در حیات فرزند او در آن روز شک کنیم، اصل بقاء حیات فرزند اوست.

پس حکم می شود برای او به ارث بردن از پدرش.

١- (١). قيل: هو السيد بحر العلوم، و لكن لم نعثر عليه في المصاييح.

٢- (٢). في باب تعارض الاستصحابين، الصفحة ٤٠٦.

اما ظاهر قول این قائل یعنی صاحب جواهر، عدم حکم به این ثمره است و حکم آن مثل حکم در جهل به تاریخ موت زید در مجهول التاريخ است در عدم توارث بین آنها.

به هر صورت: اگر این قائل (یعنی صاحب جواهر) ترتیب آثار تأخر آن حادث را اراده کرده باشد، چنانکه ظاهر کلام مشهور نیز همین است، بله، انکار صاحب جواهر در محلّ خود به مورد است (بدین معنا که با استصحاب حیات پدر تا غزّه رمضان نمی توان اثبات کرد تأخر موت او را تا پس از رمضان)

و اگر عدم جواز تمسک به استصحاب عدم آن حادث (یعنی عدم موت تا غزّه رمضان) و وجود ضدّ آن حادث (یعنی عدم جواز تمسک به استصحاب حیات او تا غزّه رمضان را) و (عدم جواز تمسک به استصحاب) ترتیب تمام آثار شرعیه (مثل ارث بردن و ارث بر خود استصحاب) در زمان شک را، اراده کرده باشد، دلیلی بر انکار ایشان وجود ندارد، چراکه این فرق گذاری میان مستصحابی که ارتفاعش در یک زمانی (برای ما) معلوم است با مستصحابی که ارتفاعش برای ما معلوم نیست (یعنی که بطور کلی در ارتفاعش شک داریم و فی المثل نمی دانیم که زید مرده است یا نه)، عاقلانه نیست (چراکه در آن مقداری که محلّ شک است در هر دو استصحاب جاری می شود).

و اما آنچه که مشهور در عدم تفصیل بین مسأله جمعین و اخواتها فرموده و گفته اند که يتوقف یعنی که بین مجهول التاريخ و بین المعلوم و المجهول فرقی نگذاشته اند) به درستی و یا نادرستی آن واقف شدید.

حاصل مطلب اینکه: یگانه استصحابی که در مورد شک در تأخر یکی از دو امر حادث نسبت به حادث دیگر معتبر (و دارای ارزش) است استصحاب عدم این حادث است در زمان حدوث حادث دیگر (یعنی اصل این است که: در حین اسلام پسر، پدر مرده بوده است)

پس: اگر زمان حدوث این یکی (مثل اسلام آوردن پسر در اوّل رمضان) معلوم است پس احکام بقاء مستصحاب (یعنی حیات پدر) جاری می شود در زمان آن حادث معلوم التاريخ (یعنی اسلام پسر) و نه غیر آن (مثل تأخر). و لذا:

اگر تطهّر (یعنی وضو داشتن در شروع روز) (برای ما) معلوم است و لکن در تحقق حدث در قبل و یا بعد از آن شروع، شک بشود. اصل، عدم الحدث است (یعنی اصل این است که او محدث نشده بوده است) لکن لازمه این حرف، ارتفاع و از بین رفتن طهارت تحقق یافته در شروع روز نمی باشد (یعنی نمی توان گفت چون تا قبل از نهار محدث نشده بود پس بعد از نماز محدث شده و وضوی او باطل است).

و اگر هر دو امر حادث (مثل طهارت و حدث) مجهول التاريخ باشند، حکمش همان حکم احد الحادین است که زمان حدوثش اجمالا معلوم است (که تعارضاً و تساقطاً).

\*منظور از «الثانی» در این متن مورد بحث چیست؟

بیان دومین قول از دو قول اخیر و چهارمین قول از اقوال چهارگانه ای است که در رابطه با (الشک فی تقدّم و التأخر الحادین بالنسبه الی حادث آخر) مطرح است، و آن قول صاحب جواهر است:

مرحوم صاحب جواهر به پیروی از مرحوم کاشف الغطاء مدّعی شده است که صورت مجهول التاریخ بودن یکی از دو امر حادث و معلوم التاریخ بودن حادث دیگر ملحق می شود به صورتیکه هر دو حادث مجهول التاریخ باشند.

یعنی: همانطور که در صورت جهل به تاریخ هر دو نمی توانیم از اصل استفاده کنیم، در صورت علم به تاریخ یکی از دو حادث نیز نمی توانیم از اصل استفاده کنیم.

\*مراد از «مستشهدا علی ذلک... الخ» چیست؟

استشهادی است که صاحب مفتاح الکرامه در اثبات مدّعی فوق به کلمات فقها در این مورد کرده است و لذا می فرماید:

وقتی که به کلمات فقهاء مراجعه می کنیم می بینیم که آنها بین فرض جهل به تاریخ هر دو امر حادث با علم به تاریخ احدهما قائل به تفصیل نشده اند بلکه به قول مطلق از عمل به اصل توقّف کرده اند و به عنوان نمونه به مسأله اشتباه الجمعین و الطهارت و الحدّث و موت المتوارثین اشاره می کنند که در بیان قول سوم مورد بحث واقع شدند.

\*غرض از «مستدلا علی ذلک... الخ» چیست؟

دلیل صاحب مفتاح الکرامه در اثبات مدّعی فوق است و لذا می فرماید:

هدف از اجراء استصحاب عدم امر حادث، عبارت است از اثبات تأخر آن حادث از حادث دیگر و حال آنکه این هدف با استصحاب تأمین نمی شود.

چرا؟

زیرا که صفت تأخر یک امری نیست که مطابق با اصل باشد و بتواند مجرای اصل قرار بگیرد.

به عبارت دیگر: شما در مسأله اب و ابن نمی توانید، حیات اب را استصحاب کرده و بگوئید که پس موت او متأخر است، چرا که این اصل مثبت است.

\*حاصل مطلب در «و ظاهر استدلاله اراده ما ذکرنا... الخ» چیست؟

پاسخ شیخنا به استدلال صاحب جواهر و یا صاحب مفتاح الکرامه است و لذا در ابتدا می فرماید: میان ظاهر استدلال شما با ظاهر استشاداتان یک نوع تناقض وجود دارد. چرا؟ زیرا:

۱- ظاهر استدلال شما این است که: بر استصحاب عدم حدوث، اثر عقلی یعنی وصف تأخر بار نمی شود و لکن کاری به آثار شرعیته ندارید، و کأن آنها مترتب می شوند.

۲- و اما ظاهر استشهاد شما این است که: بر استصحاب اصلا اثری مترتب نمی شود چه از آثار شرعیته باشد و چه از آثار عقلیه، چه در فرض جهل به تاریخ هر دو و چه در فرض علم به تاریخ احدهما.

پس: ظاهر استدلال شما با ظاهر استشاداتان قابل جمع نمی باشد.

\*پس غرض شیخنا از «فاذا فرضنا العلم بموت زید فی یوم الجمعة... الخ» چیست؟

ذکر مثالی است در ردّ استدلال کاشف الغطاء و اثبات مدّعی خودشان و لذا به عنوان مثال می فرماید: اگر در مسأله موت متواترین: فرض کنیم که موت پدر تاریخ حدوثش معلوم است، لکن تاریخ فوت ولد برای ما مجهول است.

-از نظر ما استصحاب عدم موت فرزند و یا بقاء حیات وی که ضدّ موت است تا زمان موت پدر جاری می شود و آثار شرعیته ای از قبیل وجوب نفقه، ارث و... بر آن مترتب می گردد.

-اما به نظر کاشف الغطاء این فرض مثل فرض جهل به تاریخ هر دو امر حادث است که در هیچیک از دو طرف اصل جاری نمی شود و حکم به توارث هیچکدام نمی گردد.

\*مراد ایشان از «و کیف کان... الخ» چیست؟

این است که: چه ظاهر استدلال صاحب جواهر و یا کاشف الغطاء با استشهادش تطابق داشته باشد یا نه، ما به هر یک از استدلال و استشهاد شما پاسخ می دهیم.

و اما پاسخ به دلیل شما.

اگر منظور شما این است که: با استصحاب عدم حدوث حادث، و وصف تأخر که یک لازمه عقلی است اثبات نشده و مترتب نمی گردد و فقط آثار شرعیته مترتب می گردد، ما هم سخن شما را تصدیق می کنیم و تنها ایرادی که به شما وارد می کنیم همان عدم هماهنگی و تطابق بین دلیل و شاهد شماست.

و اگر منظورتان این است که: بر این استصحاب مطلقا اثری مترتب نمی شود چه اثر عقلی و چه





اثر شرعی، سخن شما را قبول نداریم. چرا؟

زیرا: از نظر ما بین اینکه مستصحب ما در زمان لاحق مشکوک الارتفاع باشد و یا در مقطع خاصی از زمان مشکوک باشد گرچه در مقاطع بعدی مقطوع الارتفاع باشد، فرقی نیست. و لذا:

نسبت به زمان مشکوکیت، استصحاب جاری کرده و آثار شرعیه بر آن مترتب می شود و مشمول ادله استصحاب می باشد.

و اما پاسخ از شاهد شما اینکه: عدم عمل به اصل، مربوط به صورت جهل به تاریخ هر دو امر حادث است.

\*حاصل مطلب در «فالحاصل: ان المعتبر فی مورد الشک فی تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث فی زمان حدوث آخر... الخ» چیست؟

مطلب را خلاصه کرده و بصورت تکرار می فرماید:

تنها اصلی که در اینگونه موارد یعنی موارد که دو امر حادث و نمی دانیم که کدامیک مقدم یا مؤخر است، ارکانش تام است و قابل جریان می باشد. استصحاب عدم هر حادثی در زمان حدوث حادث دیگر است و چنانچه اثر شرعی داشته باشد ثابت می شود.

منتهی:

۱- اگر یکی از دو امر حادث معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ باشد در خصوص مجهول التاريخ اصل جاری می شود آن هم برای بار کردن و ترتب اثر شرعی و نه اثر عقلی. فی المثل:

اگر ما یقین به حدوث طهارت باطنیه در اول صبح داشته باشیم، به حدوث حدث هم یقین داشته باشیم لکن ندانیم که حدث قبل از طهارت بوده است یا بعد از آن؟

استصحاب می کنیم عدم حدث را در زمان حدوث طهارت برای ترتب اثر شرعی.

اما اجرای استصحاب برای اثبات تأخر حدث از طهارت و اثبات بطلان طهارت و محدث بودن، کفایت نمی کند. برخلاف مرحوم بحر العلوم که این اثر را نیز بر آن مترتب ساخته است.

۲- و اما اگر هر دو امر حادث مجهول التاريخ باشند، اجرای اصل عدم در هر یک از آن دو با اجرای اصل عدم در دیگری تعارض می کند، که توضیحات آن در بحث تعارض استصحابین داده خواهد شد.

متن و اعلم؛ أنه قد يوجد شيء في زمان و يشك في مبدئه، و يحكم تقدمه؛ لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه، و قد يسمي ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنه اذا ثبت أن صيغه الأمر حقيقه في الوجوب في عرفنا، و شك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغه حقيقه فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كان (1) في ذلك الزمان حقيقه في غيره لزم النقل و تعدد الوضع، و الأصل عدمه.

و هذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت، و قد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه في الاصول اللفظيه، و مورد: صورته الشك في وحده المعنى و تعدده. أما إذا علم التعدد و شك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم؛ و لذا اتفقوا في مسأله الحقيقه الشرعيه على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

ترجمه

### صحيح بودن استصحاب قهقري بنابر اصل مثبت بودن آن

- بدانکه گاهی یک امری (مثل صیغه افعال) در زمانی یافت می شود (که دلالت بر وجوب دارد) و لکن در صدور آن شک می شود (بدین معنا که نمی دانیم از اول چنین دلالتی بوده است). چرا؟

- زیرا؛ متأخر بودن (و متقدم نبودن دلالت امر بر وجوب مثلاً) مستلزم حدوث یک حادثه دیگری (مثل نقل و انتقالات) است قبل از آن و حال آنکه اصل در اینجا عدم آن است، و گاهی این استصحاب، قهقري نامیده می شود و مثال آن این است که:

- اگر ثابت شود که صیغه امر در عرف ما یعنی به لحاظ عقل، حقیقت در وجوب است. و لکن در اینکه آیا دلالتش بر این وجوب از قبل بوده است تا که خطابات شارع نیز بر آن حمل شود یا نه شک شود؟

- گفته می شود که، مقتضای اصل این است که: صیغه امر در زمان شارع و حتی قبل از آن

ص: ۲۱۳

---

۱- (۱). کذا فی النسخ، و المناسب: «کانت»؛ لرجوع الضمیر إلى صیغه الأمر

حقیقت در وجوب بوده است. چرا؟

-به خاطر اینکه اگر در آن زمان حقیقت در غیر وجوب می بود، مستلزم نقل و تعدد وضع می بود و حال آنکه اصل در اینجا عدم نقل و انتقال و تعدد وضع است.

### اتفاق حضرات بر اجرای این استصحاب در اصول لفظیه

-این مطلب صحیح است لکن بنا بر (حجیت) اصل مثبت در بحث الفاظ (یعنی که اصل مثبت در الفاظ عیبی ندارد) و قبلاً نیز ما استظهار کرده ایم که اصل مثبت در اصول لفظیه متفق علیه است و مورد محلاً اجرای آن، شک در وحدت و یا تعدد معنای (مثلاً صیغه افعال است که آیا در گذشته نیز یک معنا داشته و اکنون دارای معنای دیگری است یا که از اول تا به امروز یک معنا داشته است؟).

-و اما اگر تعدد معنای (صلوات مثلاً- برای ما) معلوم است و لکن درصد حدوث وضع معلوم در زمان ما شک شود گفته می شود:

-مقتضای اصل، عدم ثبوت آن معنا در قبل از این زمان، یعنی زمان شارع است و لذا علماء در مسأله حقیقت شرعیّه متفق شده اند بر اینکه اصل عدم ثبوت است (یعنی که حقیقت شرعیّه در زمان شارع ثابت نمی شود).

\*\*\* تشریح المسائل:

\* موضوع بحث در خاتمه این تنبیه چیست؟

- ذکر دو نکته است، که نکته اول آن با تنبیه ششم تناسب دارد و نکته دوم آن با تنبیه هفتم.

\* مراد از «آنّه قد یوجد شیء فی زمان و یشک فی مبدئه و یحکم بتقدمه... الخ» چیست؟

- بیان نکته اول است مبنی بر اینکه:

-اگر چیزی در زمانی موجود و محقق باشد و لکن ما در مبدئ حدوث آن شک داشته باشیم که آیا در همین زمان حادث شده است؟ یا صد سال پیش؟ و یا از قدیم و از روز اول همینطور بوده و تغییر و تحوّل پدید نیامده است؟

-در اینجا حکم می کنیم به قدمت آن موجود و می گوئیم که از روز اول بوده است چرا؟

-زیرا اگر حکم به تأخر آن کرده بگوئیم از روز اول جور دیگری بوده و لکن این موجود اکنون جدیداً حادث شده است، مستلزم ارتکاب یک خلاف اصل خواهد بود.



-به عبارت دیگر: مستلزم حدوث یک حادث دیگری قبل از این حادث می شود که عند الشک اصل عدم آن جاری می شود و به برکت این اصل عدم، حکم به تقدّم تاریخی آن می کنیم.

-از این اصل گاهی مجازا به استصحاب قهقرائی تعبیر می شود، چرا؟

-به خاطر اینکه در استصحاب وجود گذشته را می آوریم تا زمان لاحق و لکن در این استصحاب وجود کنونی را کش داده می بریم تا گذشته

جناب شیخ می فرماید:

بله، در مباحث الفاظ این مسأله حقّ است، فی المثل:

امروز و در عرف ما مسلمانان، صیغۀ افعال ظهور در وجوب دارد، لکن شک داریم که آیا در صدر اسلام و در زمان نزول قرآن و معصومین علیهم السّلام و یا حتّی قبل از آن، از آغاز پیدایش لغت عرب نیز همین معنا را داشته است یا که نه در آن اعصار معنای دیگری داشته و بعدها از آن معنا نقل داده شده است به این معنا؟

اگر بگوئیم که این ظهور جدید است و در قدیم معنای دیگری داشته است ناگزیریم که تسلیم نقل و تعدّد وضع شویم و حال آنکه این خلاف اصل است.

چرا؟

زیرا: اصل، عدم نقل و عدم تعدّد وضع و یا عدم الاشتراک و غیره است، و لذا می گوئیم:

الاصل، عدم التّقل و یا عدم الاشتراک و غیره و نتیجه می گیریم تقدّم قدمت این معنا را یعنی امری که وجودا برای وجوب است لغتا هم برای وجوب بوده است البته، اجرای این اصل و اثبات این تقدّم بنا بر حجّیت اصل مثبت است، چرا که این گونه از آثار مستقیما اثر شرعی نمی باشند البته در بیان تقسیمات استصحاب گفته شده که این گونه از اصول عدمیه، مثل اصاله عدم التّقل، عدم تعدّد الوضع، عدم التخصیص، عدم التّقیّد و الاضمار و المجاز و غیره حجّیت دارند، لکن تخصّصا از حیطة مباحث ما در اینجا خارجند.

چرا؟

زیرا اینها از اصول لفظیه ای هستند که پشتوانه آنها به مناظر ظهور و ظنّ نوعی بناء عقلاء است و حال آنکه بحث ما پیرامون اصول عملیه است.

\*پس مراد از «اما اذا علم التّعدّد و شک فی مبدأ حدوث الوضع المعلوم فی زماننا... الخ» چیست؟

بیان نکته دوّم است مبنی بر اینکه:



اگر اصل حدوث حادث برای ما مسلّم باشد و لکن در اینکه آیا در زمان متقدّم حادث شده است یا متأخّر، مشکوک باشد، استصحاب عدم حادث در زمان متقدّم را جاری می کنیم و چنانچه اثر شرعی داشته باشد، مترتب می کنیم. فی المثل:

یقین داریم که صلوات در لغت به معنای دعا بوده است و در اصطلاح شریعت به معنای افعال خاصّه و یا به معنای عبادت خاصّه نقل داده شده است، لکن در اینکه آیا منشأ نقل در زمان خود شارع بوده است به نوع وضع تعیینی یا تعینی و یا اینکه در زمان متأخّر یعنی زمان متشرّعه نقل حاصل شده است شک داریم؟

استصحاب می کنیم عدم حدوث نقل را در زمان متقدّم یعنی زمان شارع مقدّس و در اینصورت چنانچه اثر شرعی داشته باشد مترتب می کنیم.

یعنی که در زمان شارع هنوز وضع آن عوض نشده بود و لذا می شود حقیقت متشرّعه.

### تلخیص المطالب

جناب شیخ به طور خلاصه بفرمائید تنبیه هفتم پیرامون چه امری است؟

پیرامون شک در تقدّم و تأخّر حادث است، البته گاهی به نسبت الی الزّمان و گاهی به نسبت الی حادث آخر.

\*قسمت اول بحث پیرامون کدامیک از این دو قسم است؟

پیرامون شک در تقدّم و تأخّر امر حادث نسبت به زمان، فی المثل می دانیم که موت زید حادث شده است، لکن نمی دانیم که حدوث موت او روز پنج شنبه بوده است یا جمعه؟

در اینجا نسبت به حدوث موت او در روز پنج شنبه از اصل استفاده کرده می گوئیم:

۱- زید قبلاً زنده بوده اکنون شک داریم که آیا موتش در روز پنج شنبه بوده است یا که حیات او در روز پنج شنبه استمرار داشته است؟

۲- استصحاب می کنیم حیات زید را در روز پنج شنبه

\*جناب شیخ چه اثری بر این مستصحب که حیات در یوم الخمیس باشد مترتب می شود؟

وجوب نفقه زوجه و یا عدم حق ازدواج او و غیره.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا می توان اثر یوم الجمعه را نیز بر این مستصحب مترتب نمود یا نه؟

به عبارت دیگر آیا می توان حیات زید در یوم الخمیس را استصحاب کرد و در نتیجه حدوث

ص: ۲۱۶



موت زید در یوم الجمعہ را اثبات نمود؟

پاسخ این است خیر، به خاطر اینکه یک اثر عقلی و یا عادی است، کرارا هم گفته ایم که با استصحاب نمی توان اثر عقلی و یا عادی را اثبات نمود بلکه فقط می توان اثر شرعی آن هم بلا واسطه مثل وجوب نفقه زوجه را مثلا اثبات نمود.

در این صورت اگر فی المثل شما نذر کرده باشی که چنانچه فلانی در روز جمعہ فوت شده باشد یک حمد و سوره برای او قرائت کنی، قرائت این حمد و سوره بر شما واجب نیست.

چرا؟

به خاطر اینکه شما با استصحاب، حیات فلانی در روز پنج شنبه، نمی توانی اثبات کنی پس موت فلانی در روز جمعہ است.

\*جناب شیخ اگر اثر، مربوط به حدوث موت در روز جمعہ نباشد بلکه وجود الموت در روز جمعہ باشد چطور؟

\*فی المثل: اگر شما نذر کرده باشید که هر کسی که از دنیا رفت، در اولین جمعۀ موت او برایش یک سورۀ حمد بخوانید اعم از اینکه مبدأ موت او جمعہ باشد و یا پنج شنبه و یا چهارشنبه و غیره...

به عبارت دیگر: نذر شما برای وجود الموت است و نه برای حدوث الموت حال آیا این اثر در ما نحن فیه یعنی محلّ بحث که نمی دانیم او پنج شنبه مرده است یا جمعہ نیز مترتب می شود یا نه؟

بله، این اثر مترتب می شود و ما باید که حمد را برای او قرائت کنیم چون که یقین داریم که روز جمعہ اولین جمعۀ موت زید بوده است اعم از اینکه مبدأ موت او پنج شنبه باشد و یا جمعہ.

منتهی، در اینجا نیازی به استصحاب ندارد، چرا که ما یقین داریم که روز جمعہ اولین جمعۀ موت اوست.

البته اینکه گفته شد که با استصحاب حیات نمی شود که اثبات حدوث موت فی الیوم الجمعہ را نمود بنابراین بود که حدوث را به معنای بدآت الوجود بگیریم.

به عبارت دیگر حدث یعنی بدء وجوده، یعنی که وجود موت او در جمعہ مثلا- شروع شد. و لذا گفته شد که با استصحاب حیات زید فی یوم الخمیس نمی توان اثبات کرد مرگ او را فی الیوم الجمعہ.

\*جناب شیخ اگر ما بگوئیم که حدوث یعنی مطلق الوجود بعد العدم و(بدء)را در مفهوم وجود اخذ نکنیم چطور؟

\*به عبارت دیگر: بگوئیم که هر شیئی که پس از عدم، وجود پیدا کند آن حادث است و لذا آنچه را که ما اخذ می کنیم وجود بعد العدم است و بعد العدم بودن را در وجود آن اخذ کنیم چطور؟

بله، بر این مبنا احتمال اثبات حدوث موت زید فی الیوم الخمیس می رود چرا که حدوث مرکب از دو چیز است وجودی که مسبوق به عدم است، یعنی چیزی که نبود و وجود نداشت، وجود پیدا کند بر این اساس می توان گفت که در ما نحن فیه نیز می شود گفت:

با استصحاب حیات در روز پنج شنبه می توان اثبات کرد حدوث موت او را در روز جمعه.

چرا؟

زیرا که حدوث موت در روز جمعه مرکب است از وجود موت در روز جمعه و عدم وجود موت در روز پنج شنبه و لذا می گوئیم:

۱- وجود موت زید در روز جمعه برای ما بالوجدان محرز است، یعنی می دانیم که مرگ او در روز جمعه محقق شده است.

۲- آنچه نمی دانیم، وجود موت است که مسبوق به عدم است، یعنی که نمی دانیم که مرگ زید در پنج شنبه نیز تحقق داشته است یا نه؟

در اینجا استصحاب می کنیم عدم موت زید در روز پنج شنبه را و می گوئیم که در روز پنج شنبه موت زید حادث نشده بود.

به عبارت دیگر می گوئیم: یوم الجمعه، موت زید محقق است بالوجدان، یوم الخمیس موت وجود ندارد بالاصل.

پس: حدوث موت زید در روز جمعه است.

الحاصل: اگر حدوث چنین چیزی باشد می توان آن را با استصحاب اثبات نمود.

\*پس مراد حضرت تعالی از (الأ ان یقال) در متن چیست؟

این است که: شاید که باز ایراد گرفته شود که این اصل مثبت است، چرا که شما دست به استصحاب موضوعی زدید برای اثبات یک موضوع دیگری بتمامه:

۱- مثل استصحاب عدم حائل، برای اثبات قتل در مثالی که در شرح آمده است.

۲- و یا مثل استصحاب حیات فرد الی الغد و اثبات اینکه مات بالغد، در مثال دیگر که هر دو اصل مثبت اند.

بنابراین: تفاوتی نمی کند که شما با استصحاب حیات زید در روز پنج شنبه، اثبات کنید حدوث موت او را در روز جمعه یا که استصحاب کنید حیات او را در روز پنج شنبه و اثبات کنید وجود موت زید در روز جمعه را بعد از عدم وجود آن در روز پنج شنبه. چرا که باز هم اصل مثبت است.

الحاصل: استصحاب حیات زید فی یوم الخمیس برای ترتیب اثر شرعی بر حیات فی یوم



الخمیس نافع است و لکن برای ترتیب اثر بر حدوث الموت فی یوم الجمعة فی فایده است چونکه اصل مثبت است.

و اما ترتب اثر بر وجود الموت فی یوم الجمعة هم که نیازی به استصحاب ندارد و بار می شود.

\*جناب شیخ از آنچه گفته شد چه مطلبی به دست می آید؟

معلوم می شود که اگر این امر حادث در یکی از این دو روز یعنی پنج شنبه و یا جمعه حادث شده باشد، لکن در همان روزی که حادث شده است، در همان روز از بین رفته باشد، نسبت به روز جمعه نه اثر الحدوث را می شود مترتب کرد و نه اثر الوجود را، فی المثل:

۱- لباس شما نجس شده بود.

۲- آبی قلیل در اختیار شما بود، یا در روز پنج شنبه به حدّ کر رسیده و برای روز جمعه از کرّیت افتاد و یا که روز جمعه به کرّیت رسیده و برای روز شنبه از کرّیت افتاد. اگر این لباس نجس را در روز پنج شنبه با آب مزبور شسته باشید، نمی شود گفت که این لباس پاک شده است. چرا؟

به خاطر اینکه شما نمی دانید که این آب در روز پنج شنبه به کرّ رسیده بود و یا جمعه؟

و لذا تنها استصحاب که شما نسبت به روز پنج شنبه می توانید جاری کنید استصحاب قُلت و به تعبیر دیگر عدم کرّیت است.

پس: حکم می کنید به اینکه لباستان پاک نشده بلکه آب مزبور منفعل و نجس شده است.

و امّا اگر لباس مزبور را در روز جمعه در آن آب شسته باشید باز هم نمی توانید ادّعا بکنید که لباس شما پاک شده است. چرا؟

به خاطر اینکه وجود و حدوث کرّیت در اینجا مساوی است یعنی در همان روز که کرّیت پیدا شده، در همان روز هم وجود داشته است و نه بعدا. چرا؟

زیرا احتمال دارد که این آب در روز پنج شنبه به کرّیت رسیده و تا غروب همان روز کرّیتش بوده و در پایان روز این کرّیت از بین رفته باشد و دیگر در روز جمعه کرّ نبوده است. و لذا:

اگر لباس مزبور را در روز جمعه در این آب شسته باشید، دیگر نمی توانید ادّعا کنید که پاک شده است نه حدوثا و نه وجودا، چرا که احتمال دارد حدوث کرّیت و وجود آن در روز پنج شنبه بوده باشد.

علی ایحال حکم این لباسی که در احد یومین در این آب شسته شده است بقاء نجاست است.

به عبارت دیگر؛

اگر این لباس در روز پنج شنبه با آب مزبور شسته شده باشد به دلیل استصحاب قَلت و یا به

ص: ۲۱۹

تعبیر دیگر عدم کریت، محکوم به نجاست است.

و اگر در روز جمعه در آن آب شسته شده باشد، باز هم به دلیل استصحاب نجاست آن آب محکوم به نجاست است، چرا که نمی دانیم که آیا با این شستن پاک شده است یا نه؟

پس: الاصل بقاؤ نجاسته.

\*جناب شیخ آمدیم و این لباس در هر دو روز در آب مزبور افتاده و شسته شده باشد، یعنی که هم در روز پنج شنبه در آن آب افتاده باشد و هم در روز جمعه و لکن مانده ایم که آیا پنج شنبه این آب کز بوده است و جمعه قلیل و یا که پنج شنبه قلیل بوده است و جمعه کز؟

\*در اینصورت حکم این لباس چیست؟

محکوم به طهارت است. چرا؟ زیرا:

۱- اگر روز پنج شنبه که این لباس در آن آب افتاده و شسته شده است، آن آب کز بوده است که طاهر و مطهر، لا ینفعل، یعنی که خودش پاک بوده، لباس را هم پاک کرده، منفعل و یا به تعبیر دیگر نجس هم نشده است.

۲- و اگر روز جمعه نیز که دوباره این لباس در آن آب افتاده است آن آب قلیل بوده باشد باز هم این لباس محکوم به طهارت است چرا که لباس مزبور روز پنج شنبه پاک شده بود و امروز هم که دوباره در آن آب افتاده، در آب قلیل پاک افتاده است و دلیلی ندارد که دوباره نجس شود و لذا محکوم به طهارت است.

\*جناب شیخ قسمت دوّم بحث در اینجا مربوط به چه امری است؟

مربوط به شک در تقدّم و تأخر یکی از دو امر حادث نسبت به دیگری است، یعنی که دو وجود حادث شده و لکن ما نمی دانیم که حدوث کدامیک از آن دو نسبت به دیگری مقدّم و حدوث کدامیک از آنها مؤخر است؟ فی المثل:

۱- آبی در اختیار ماست که هم به حدّ کز رسیده است و هم با نجس ملاقات کرده و لکن ما نمی دانیم که کریت آن مقدّم بوده است یا ملاقاتش با نجس؟

۲- پدری مرده است، فرزند او نیز مسلمان شده است و لکن ما نمی دانیم که موت پدر مقدّم بوده است و یا اسلام پسر؟

۳- مردی به همراه زنش و محازی با هم مشغول نمازند و لکن ما نمی دانیم که شروع به نماز کدامیک از این دو مقدّم است، چرا که شرط صحّت نماز این دو این است که محازات نداشته باشند، و در صورت محازات هر کدام که اول شروع به نماز کرده، نمازش صحیح و آن دیگری

نمازش باطل است؟ و اما:

۱- گاهی هر دو امر حادث مجهول التاريخ اند.

۲- گاهی هر دو امر حادث معلوم التاريخ اند.

۳- گاهی یکی از دو امر حادث مجهول التاريخ و آن دیگری معلوم التاريخ است.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر هر دو امر حادث مجهول التاريخ باشند یعنی که فی المثل ما نه ساعت شروع به نماز زن را بدانیم و نه ساعت شروع به نماز مرد را چه باید کرد؟

در اینجا باید بررسی کرده ببینیم که کدامیک از اصلها به لحاظ ارکان اختلال دارد و به اصطلاح رکنی و یا ارکان آن مختل و غیرقابل جریان و کدام اصل به لحاظ ارکان یعنی یقین سابق و شک لاحق تمام است و یا اگر هم اختلالی ندارد آیا مبتلای به تعارض هست یا نه؟

\*جناب شیخ ابتداء بفرمائید که چگونه می توان فهمید که کدامیک از اصلها در اینجا یعنی محلّ بحث دارای اختلال و کدامیک قابل جریان هستند؟

فی المثل: آیا می توان روی یکی از دو امر حادث، مثلا نماز مرد انگشت گذاشته بگوئیم: الاصل تقدّمه، یعنی اصل این است که مرد مقدّما یعنی که زودتر از زن شروع به نماز کرده است یا نه؟

\*به تعبیر دیگر آیا استصحاب تقدّم در اینجا صحیح است یا نه؟

پاسخ این است که: خیر، چنین استصحابی در اینجا قابل جریان نیست، چرا که حالت سابقه ای در اینجا وجود ندارد تا که شما آن را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر شما نمی توانید بگوئید سالها و یا ماهها و یا روزها و یا ساعتها و یا بطور کلی در زمانهای قبل شروع به نماز او تقدّم داشته، پس شروع در این نمازش هم تقدّم داشته است.

پس: ما اصلی به نام اصالة التّقدّم نداریم، چونکه تقدّم در اینجا چیزی نیست که حالت سابقه داشته باشد.

\*آیا می توان روی یکی از این دو امر حادث انگشت گذاشت و گفت: الاصل عدم التّقدم؟ یعنی اصل این است که مثلا مرد مقدّما و زودتر از زن شروع به نماز نکرده است؟

خیر چونکه عدم تقدّم نیز حالت سابقه ای ندارد، بلکه عدم ازلی است و عدم ازلی چیزی نیست تا که استصحاب شود.

یعنی نمی توان گفت: مدتها قبل نماز خواندن این مرد بر زنش تقدّم نداشت، تا که اکنون آن تقدّم نداشتن را استصحاب کرده بگوئیم: اکنون هم تقدّم ندارد.

ص: ۲۲۱



بله، یک وقت نماز نبود، تقدّم هم نبود، چرا که نمازی نمی خواندند مرد بر زن تقدّمی نداشت، که این عدم ازلی است، عدم ازلی چیزی نیست که قابل استصحاب باشد.

در هر صورت اجرای اینگونه از اصلها چه در مرد و چه در زن ممکن نیست چرا که ارکان آنها ناقص است، بدین معنا که، آنکه وجودی است حالت سابقه ندارد و عدمی است، آن دیگری هم که عدمی است، عدم ازلی بوده و سالبه به انتفاء موضوع است.

\*در بحث تأخّر چطور، آیا می توان روی یکی از دو امر حادث یعنی نماز زن یا نماز مرد انگشت گذاشت بگوئیم: الاصل، اصاله التأخّر، و تأخّر نماز مرد را نسبت به نماز زن استصحاب کنیم؟

خیر، به خاطر اینکه تأخّر نیز فاقد هرگونه حالت سابقه است، یعنی نمی توان گفت یک زمانی این زن و مرد نماز را شروع کردند، درحالیکه نماز مرد تأخّر داشت، پس اکنون آن تأخّر را استصحاب کرده می گوئیم: الاصل، التأخّر.

\*آیا می شود که دست روی یکی از این دو نفر گذاشته و گفت: الاصل، عدم التأخّر

خیر، چونکه این نیز عدم ازلی است.

بله، یک زمانی نماز نبود، این دو نیز نماز نمی خواندند، خوب تأخّری هم در کار نبود، شما هم نمی توانید عدم ازلی و نبود صرف را استصحاب کنید، چون سالبه به انتفاء موضوع است.

علی ایحال ما اصلی به نام اصاله التأخّر و یا عدم التأخّر نداریم چونکه یکی حالت سابقه ندارد، یکی هم که عدم ازلی است.

\*در رابطه با اصل تقارن و عدم تقارن چه می گوئید؟ آیا نمی توان گفت اصل در شروع به نماز این زن و مرد، عدم تقارن است؟

\*به عبارت دیگر آیا نمی توان گفت اصل این است که این زن و مرد نماز را مقارن یعنی همزمان با هم شروع نکرده اند؟

خیر، به خاطر اینکه تقارن نیز حالت سابقه ای ندارد تا بشود آن را استصحاب کرد.

به عبارت دیگر نمی توان گفت که بله قبلا در شروع به نماز این زن و مرد تقارن بود، اکنون نیز هست.

\*اصل عدم تقارن چطور؟ اینکه دیگر حالت سابقه دارد؟

بله، در اینجا حالت سابقه وجود دارد، یعنی آن زمانی که این دو نماز را شروع نکرده بودن، تقارنی هم در کار نبود چونکه نمازی در بین نبود. و لکن: اگر شما بخواهید همان نبود تقارن را استصحاب کنید، استصحاب سالبه به انتفاء موضوع و عدم ازلی است، یعنی که قابل استصحاب نیست.



\*جناب شیخ حاصل کلام جنابعالی در اینجا چیست؟

این است که: در دو امری که حادث شده و ما نمی دانیم که کدام مقدم و کدام مؤخر است نمی توانیم در یکی از آن دو اصاله التأخر و یا عدم تأخر، و یا اصاله التقدم و یا عدم تقدم و یا اصاله التّقارن و یا عدم تقارن اجرا کنیم.

\*پس جریان چه اصلی در اینجا متصوّر و معقول است؟

یگانه اصلی که به لحاظ ارکان تمام است و در این باب متصوّر و معقول است، اصل عدم وجود احدهما عند وجود الآخر است، فی المثل:

آیا در آن زمانی که این زن شروع به نماز کرده بود آیا مرد هم نماز را شروع کرده بود یا نه؟

در اینجا می توان گفت که: الاصل، عدم الشروع، یعنی اصل این است که خیر آن زمان نماز را شروع نکرده بود.

به عبارت دیگر: اصل این است که به هنگام وجود آن یکی که شروع به نماز زن باشد، این یکی یعنی نماز مرد هنوز وجود نداشته است، چرا؟

به خاطر اینکه در اینجا شک در وجود یک امر حادث است که نماز مرد باشد.

و وقتی هم که شک در امر حادث شد، الاصل عدمه.

پس: اجرای اصل مزبور به لحاظ ارکان در اینجا بلامانع است.

\*جناب شیخ اجرای این اصل از حیث ارکان فاقد اختلال و بلامانع است از حیث ابتلای به تعارض چطور؟

بله، از حیث تعارض مبتلای به معارض است، یعنی همانطور هم می توان گفت: الاصل عدمه یعنی اصل این است که نماز مرد در حین نماز زن وجود نداشت.

همانطور که می توان گفت: اصل این است که نماز زن در حین نماز مرد وجود نداشت. چرا؟

به خاطر اینکه در هر دو استصحاب حالت سابقه وجود دارد، لکن تعارضاً و تساقطاً

\*آیا جریان هر دو اصل در اینجا بلااثر است؟

خیر، گاهی یکی از آن دو دارای اثر بوده و مبتلای به معارض هم نیست.

ما نیز همان یک اصل را جاری کرده و اثر حاصله را بر آن مترتب می کنیم، چرا که آن یکی فاقد اثر است و تعارضی هم پیش نمی آید.

فی المثل: شخص ثالثی نذر می کند که هر وقت مشاهده کردم که فلان مرد و زن نماز صحیح می خوانند، یک درهم به مرد بدهم.

ص: ۲۲۳

وارد خانه آنها شده می بیند که این زن و مرد در محازی هم مشغول به نمازاند.

بر طبق قاعده هریک از این دو که نمازش را مقدم یعنی زودتر شروع کرده باشد نمازش صحیح است و آنکه مؤخر شروع کرده نمازش باطل است.

امّا: آن نمازی که برای ناذر منشأ اثر است، نماز مرد است چونکه او نذر کرده است که یک درهم را برابر نماز صحیح به مرد بدهد، لکن برای او شک حاصل می شود.

که آیا آن موقعی که این مرد نمازش را شروع کرده، زن در حال نماز بوده یا نه؟

به عبارت دیگر شک می کند که آیا نماز این مرد باطل است یا صحیح؟ کاری هم به صحت یا عدم صحت نماز زن ندارد.

باید بگوید: الاصل عدمه، یعنی اصل این است که: صلوات زن حین صلوات مرد وجود نداشت و لذا صلوات مرد صحیح بوده و باید که یک درهم را به او بدهد.

الحاصل:

اصل مزبور در اینجا نه به لحاظ ارکان مختل است و نه مبتلای به معارض می باشد و لذا اجرای آن بلاشکال بوده و اثر حاصله بر آن مترتب می شود یعنی که باید یک درهم را به مرد بدهد.

البته اجرای این اصل مربوط به جائی است که در آن جا احدهما المعین دارای اثر است، چنانکه ناذر در اینجا اصل را در احدهما المعین جاری نمود.

\*جناب شیخ اگر جائی باشد که هر دو امر حادث و دارای اثر بوده و بلا معارض می باشند چطور؟

فی المثل: مرد و زنی محاذی هم شروع به نماز کرده اند و لکن هیچ یک از آن دو نمی دانند که کدامشان مقدم و کدام یک مؤخراند، در اینصورت آیا هر دوی اینها می توانند اصل مزبور را اجرا کنند؟

\*آیا مرد می تواند به زن بگوید اصل این است که: آن موقعی که من نمازم را شروع کردم نماز تو وجود نداشت یعنی که هنوز شروع به نماز نکرده بودی پس نماز من صحیح است؟

\*و یا بالعکس آیا زن می تواند به مرد بگوید: اصل این است که آن موقعی که من شروع به نماز کردم، نماز تو وجود نداشت و لذا نماز من صحیح است؟

بله، هر دو قادر بر اجرای اصل بوده، تعارضی هم در بین نیست، چرا؟

زیرا: وقتی که طرفین علم اجمالی، دو نفر بشود، علم اجمالی بی اثر شده هرکسی می تواند که به حساب خودش پرداخته و در

حدّ خودش به اجرای اصل پردازد به آن دیگری هم کاری نداشته باشد، چنانکه در مثال واجدی المنی فی ثوب  
المشترک، توضیح داده شد.

ص: ۲۲۴

\*جناب شیخ اگر احدهما لا علی التّعیین دارای اثر باشد چطور؟

فی المثل کسی نذر می کند که من وارد فلان خانه می شوم، چنانچه مشاهده کردم که کسی در آنجا نماز صحیح می خواند یک درهم به او می دهم، لکن دیگر تعیین نمی کند که اگر مرد نماز صحیح بخواند و یا در صورتیکه زن نماز صحیح بخواند یک درهم به او می دهم، بلکه می گوید هرکسی که نماز صحیح بخواند یک درهم به او می دهم.

وارد آن خانه می شود می بیند که مرد و زنی محاذی هم مشغول نماز هستند. شک می کند که نماز کدامیک از این دو صحیح است تا که یک درهم به او بدهم؟

- آیا می تواند بگوید: اصل این است که وقتی که مرد نمازش را شروع کرده است زن هنوز شروع نه نماز نکرده بوده پس نماز مرد صحیح است و باید که یک درهم به او بدهم؟

خیر، نمی تواند. چرا؟

به خاطر اینکه در طرف دیگر هم می تواند بگوید: اصل این است که وقتی که زن شروع به نماز کرده است، مرد هنوز نمازش را شروع نکرده بوده، پس نماز زن صحیح است و باید که یک درهم را به او بدهم، و لذا تعارضاً و تساقطاً.

حاصل مطلب تا به اینجا اینکه:

۱- اگر از دو امر حادث احدهما المعین دارای اثر باشد، جریان اصل در آن بلا اشکال است.

۲- چنانچه هر دو امر حادث دارای اثر بوده و بلا تعارض باز هم جریان اصل در هر دو بلا اشکال است.

۳- اگر هر دو امر حادث دارای اثر باشند و لکن مبتلای به تعارض هستند اجرای اصل ممکن نیست چونکه تساقطاً.

\*جناب شیخ آیا می شود که اصل مزبور را برای اثبات صفت تقارن جاری نمود؟

فی المثل کسی نذر کرده است که هر وقت در جائی دیدم که دو نفر مقارن و همزمان با هم شروع به نماز کرده اند، به هر یک یک جایزه بدهم، به نحوی که نذر او به دو نماز به وصف تقارن تعلق بگیرد.

وارد خانه ای می شود، مشاهده می کند که دو نفر مشغول به نمازند اعم از اینکه هر دو زن باشند یا که هر دو مرد باشند و یا که یکی مرد باشد و دیگری زن، او نمی داند که آیا این دو نفر مقارن و همزمان با هم شروع به نماز کرده اند یا که نه نسبت به هم پس و پیش شروع کرده اند؟

\* آیا می تواند بگوید اصل این است که: به هنگامی که این یکی شروع به نماز کرده، آن یکی شروع به نماز

نکرده است، و بالعکس بگوید:

اصل این است که: به هنگامی که آن یکی شروع به نماز کرده این یکی شروع به نماز نکرده است؟

پس: هر دو با هم شروع به نماز کرده اند و هیچ یک نسبت به دیگری مقدم و مؤخر نبوده اند.

خیر نمی شود، به خاطر اینکه اصل مثبت است. چرا؟

به خاطر این که شما با اجرای اصل و استصحاب مستصحب به اثبات یک لازمه عقلی پرداخته اید. چرا؟

زیرا وقتی که این یکی یعنی نماز زن بر آن یکی یعنی نماز مرد مقدم نمی شود و آن یکی یعنی نماز مرد بر این یکی یعنی نماز زن مقدم نمی شود و یا به تعبیر خلاصه تر وقتی هیچیک از دو عمل حادث شده بر دیگری مقدم نمی شود لازمه عقلی آن این است که: با هم مقارن اند و این اصل مثبت است.

\* پس مرادتان از (الا ان یقال) در متن چیست؟

این است که: مگر اینکه گفته شود که این واسطه از وسائط خفیه است، چرا که در نظر مردم مقارن بودن با هم عباره اخرای مقدم نشدن این بر آن و آن بر این است.

بنابراین: در صورتیکه: تقارن را عباره اخرای مقدم یا مؤخر نبودن آن دو نماز بر هم بگیریم، اجرای اصل بلا اشکال خواهد بود.

\* جناب شیخ با توجه به تقسیم بندی قبلی اگر یکی از دو امر حادث معلوم التاريخ و آن دیگری مجهول التاريخ باشد چطور؟ فی المثل:

پدری مرده است، فرزند او هم اسلام آورده است، تاریخ اسلام وارث را می دانیم یعنی می دانیم که او در اول ماه رمضان مسلمان شده است، لکن نمی دانیم که موت پدر در اثناء رمضان اتفاق افتاده است تا که پسر از او ارث ببرد یا که در شعبان بوده است که در این صورت پسر از ارث محروم است، چونکه در حال کفر فرزند از پدر ارث نمی برد.

آیا در اینجا می توان اصل جاری نمود یا نه؟

۱- در معلوم التاريخ که اصل جاری نمی شود چرا که شکی در آن وجود ندارد.

۲- لکن در مجهول التاريخ اصل جاری کرده می گوئیم:

الاصل عدم حدوث موت المورث حین اسلام الوارث، در حالیکه مبتلای به معارض هم نیست چونکه طرف دیگر تاریخش معلوم است و شکی در آن نیست.



\* آیا اجرای اصل در اینجا مثبت نمی شود؟

۱- اگر بگوئیم: موضوع الارث، اسلام الوارث حال حیات المورث، بدین معنا که موضوع ارث اسلام وارث است، خیر، اصل مثبت نیست و اجرای آن بلا اشکال است. چرا؟ زیرا که:

می دانیم که پسر اول رمضان اسلام آورده است، لکن نمی دانیم که پدر در زمان اسلام آوردن پسر حیات داشته است یا نه؟ استصحاب می کنیم حیات پدر را، در نتیجه یرث الوارث.

۲- و امّا اگر بگوئیم: موضوع الارث، موت المورث عن وارث مسلم است بدین معنا که موضوع ارث موت مورث یعنی پدر است، بله، اجرای اصل در اینجا مثبت می شود. چرا؟

زیرا که شما با استصحاب حیات پدر تا زمان اسلام پسر، می خواهید اثبات کنید که پس موت پدر پس از اسلام پسر واقع شده است، که این اصل مثبت است.

\* عقیده مشهور در این مسأله چیست؟

این است که: بله، در مجهول التاریخ استصحاب جاری می شود و نه در معلوم التاریخ و لکن وصف تأخر را نیز می شود با آن اثبات کرد، فی المثل:

۱- زید در اول رمضان مسلمان شده است، پدرش نیز مرده است، لکن نمی دانیم که آیا در اثناء رمضان مرده یا قبل از رمضان؟ استصحاب می کنیم حیات پدر را و اثبات می کنیم تأخر موت او را و حکم می کنیم به اینکه پس پسرش از او ارث می برد.

البته در مشابهات این مسأله به قول مطلق گفته اند که: التوقّف. مثلاً: شخصی یقین دارد که وضوء گرفته است، یقین هم دارد که محدث شده است، لکن نمی داند که طهارتش مقدّم است و حدّش مؤخّر یا که بالعکس است؟

باید که توقّف نمود چرا که نمی توان از اصلین در اینجا استفاده نمود چون تعارض و تساقط. و هکذا در مسائل مشابه.

نکته: این اطلاق سخن حضرات هم شامل می شود آنجائی را که هر دو مجهول التاریخ اند و هم شامل می شود آنجائی را که یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است. و این در حالی است که این حضرات وقتی به مسأله آب و ابن رسیده اند به طور صریح گفته اند که نه تنها در مجهول التاریخ استصحاب جاری می شود بلکه وصف تأخر نیز ثابت می شود.

\*جناب شیخ چگونه می شود که مشکله فوق را حل کرد و به مرام مشهور در اینجا پی برد؟

به این طریق که بگوئیم از این دو فتوائی که حضرات ذکر کرده اند یکی نصّ است و دیگری ظاهر و علی القاعده باید که ظاهر را با نصّ تفسیر نمود و لذا:

در آن یکی مسأله تصریح کرده اند به اینکه اگر تاریخ اسلام و ارث برای ما معلوم باشد یعنی که ما بدانیم که در اوّل رمضان اسلام آورده و لکن موت المورث بر ایمان نامعلوم باشد، یعنی که ندانیم آیا قبل از رمضان اسلام آورده است و یا در اثناء رمضان، در مجهول التاریخ استصحاب جاری می کنیم، مضافاً بر اینکه می گویند وصف تأخر نیز می شود.

و اما در آن مسائلی که گفته اند چه هر دو امر حادث و مجهول التاریخ باشند و چه هر دو معلوم التاریخ و یا مطلق و بلکه مسأله ای را بطور مجمل بیان کرده و فی المثل گفته اند:

کسی که یقین به طهارت دارد یعنی که می داند که وضو گرفته است، همچنین یقین به حدث دارد یعنی می داند که مثلاً از او بادی خارج شده است، لکن نمی داند که کدامیک مقدّم بوده و کدامیک مؤخر؟

بطور مطلق گفته اند که باید توقّف کرد، و ما نمی دانیم که مرادشان در مجهول التاریخ است و یا معلوم التاریخ و مجهول التاریخ هر دو مورد نظرشان است، راهش این است که:

این مجمل را با آن نصّ تفسیر کرده بگوئیم:

۱- آنجا که گفته اند یتوقّف، مرادشان مواردی بوده است که هر دو مجهول التاریخ اند.

۲- و آنجا که قائل به جریان استصحاب شده اند در جائی است که یکی از دو طرف مجهول التاریخ و طرف دیگر معلوم التاریخ است.

\*جناب شیخ نظر صاحب جواهر به عنوان قول چهارم در این مسأله چیست؟

ایشان نیز به تبع کاشف الغطاء صاحب مفتاح الکرّامه تصریح نموده است به اینکه اگر در تقدّم و تأخر یکی از دو امر حادث نسبت به دیگری شک کردیم در حالیکه یکی از آن دو معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است، یتوقّف. چرا؟

به خاطر اینکه جریان اصلین در دو طرف با هم تعارضاً و در نتیجه تساقطاً و لذا جای استفاده از استصحاب نیست.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: در کلام مرحوم صاحب جواهر و یا صاحب مفتاح الکرّامه اجمالی وجود ندارد تا اینکه به دنبال تفسیر آن برویم.



\*دلیلشان بر این توقّف چیست؟

دلیل اولشان این است که همانطور که وقتی شما در مجهول التاریخ استصحاب جاری می کنید نمی توانید وصف تأخر را ثابت کرده، بگوئید پس موت پدر متأخر است چونکه اصل مثبت است، در اینجا هم که یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ است، نمی توانید استصحاب جاری کنید چونکه اصل مثبت است.

و امّا دلیل دومشان شاهی است از کلمات برخی بزرگان در این مسأله و لذا می گویند: وقتی که ما کلمات بزرگان را در مسائل مشابه این مسأله مورد ملاحظه قرار دادیم، دیدیم که به قول مطلق گفته اند که: توقّف. چه هر دو مجهول التاریخ باشند و چه یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ باشند.

\*جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به این دو دلیل حضرات چیست؟

۱- امّا دلیل اولشان که گفتند اگر ما در مجهول التاریخ استصحاب جاری کنیم نمی توانیم وصف تأخر را ثابت نمائیم پس باید توقّف کنیم پاسخ این است که: شما نسبت به مجهول التاریخ می توانید که این استصحاب را جاری کرده بگوئید:

اصل این است که: مرگ پدر محقق نشده بود، به هنگام اسلام آوردن پسر، منتهی:

اگر اثر مربوط به همان مستصحب است، استصحاب را جاری کنید و بهره برداری نمائید و اگر اثر مربوط به وصف تأخر است، بله، اصل مثبت است و حق ندارید، چنانکه قبلاً هم به تفصیل مورد بحث واقع شد.

۲- امّا پاسخ از دلیل دوم شما را قبلاً دادیم و آن این بود که حضرات در این مورد نصی دارند و ظاهری که با نصّ شان، ظاهر و مجملشان را تفسیر کنیم.

\*جناب شیخ اگر ما بدانیم که فلان شیء از قدیم اینگونه نبوده است که اکنون هست و لکن ندانیم که در چه تاریخی این نقل و انتقال صورت گرفته است حکمش چیست؟

این همان مسأله الشک فی التأخر و التقدّم الحادّین بالنسبه الی الزمان است. فی المثل:

می بینیم که لفظ صلوات امروز به معنای افعال مخصوصه است و می دانیم که این لفظ قبلاً به معنای دعا بوده است، لکن نمی دانیم که این نقل و انتقال از دعا به افعال مخصوصه در زمان شارع صورت گرفته است یا پس از زمان شارع یعنی زمان متشرعه.

اصل این است که: خیر در زمان شارع هنوز وضعش عوض نشده بود و لذا می شود حقیقت متشرعه.

قد يستصحب صحه العباده عند الشك في طرؤ مفسد، كفقء ما يشك في اعتبار وجوده في العباده، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه.

و قد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ (١) و الحلّي (٢) و المحقق (٣) و العلامه (٤) و غيرهم (٥).

و تحقيقه و توضيح مورد جريانه: أنه لا شك و لا ريب في أنّ المراد بالصيحه المستصحبه ليس صحه مجموع العمل؛ لأنّ الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء.

و أما صحه الأجزاء السابقه فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، و إما ترتب الأثر عليها:

أمّا موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنّها متيقنه، سواء فسد العمل أم لا؛ لأنّ فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتى بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك؛ ضروره عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه.

و أمّا ترتب الأثر، فليس الثابت منه للجزء (٦) - من حيث إنه جزء - إلاّ - كونه بحيث لو ضمّ إليه الأجزاء الباقيه مع الشرائط المعبره لالتأم الكلّ، في مقابل الجزء الفاسد، و هو الذي لا يلزم من ضمّ باقى الأجزاء و الشرائط إليه وجود الكلّ.

و من المعلوم أنّ هذا الأثر موجود في الجزء دائما، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقيه، أم قطع بعدمه، أم شكّ في ذلك. فإذا شكّ في حصول الفساد من غير جهه تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحه تلك الأجزاء لا ينفع في تحقّق الكلّ مع وصف هذا الشكّ، فضلا عن استصحاب الصحه. مع ما عرفت: من أنه ليس الشكّ في بقاء صحه تلك الأجزاء، بأى معنى اعتبر من معانى الصحه.

و من هنا، ردّ هذا الاستصحاب جماعه من المعاصرين (٧) ممن يرى حجّيه الاستصحاب مطلقا.

ص: ٢٣٠

- ١- (١). انظر الخلاف ١٥٠:٣، و المبسوط ١٤٧:٢.
- ٢- (٢). انظر السرائر ٢٢٠:١.
- ٣- (٣). انظر المعبر ٤.
- ٤- (٤). انظر نهايه الإحكام ٥٣٨:١، و تذكره الفقهاء ٢٤:١.
- ٥- (٥). كالشهيد الثاني في تمهيد القواعد ٢٧٣.
- ٦- (٦). في (ط) زياده: «المتقدّم».
- ٧- (٧). كصاحب الفصول في الفصول: ٥٠.

(در اینکه آیا استصحاب صحت در عبادت به هنگام عروض مفسد جاری می شود یا نه؟)

گاهی به هنگام شک در یک مفسدی در عبادت، صحت عبادت استصحاب می شود مثل: فقدان (و یا ترک یک عملی مثل قنوت مثلاً) که در اعتبار وجود آن در عبادت شک می شود و یا در اعتبار عدم یک عمل (مثل قهقه مثلاً) در عبادت شک می شود.

در حالیکه تمسک به استصحاب صحت در میان علماء از جمله شیخ طوسی، حلی، محقق و علامه و غیر اینها اشتهاار یافته است.

و اما تحقیق در مطلب و تبیین مورد و محلّ اجرای این اصل این است که: بلا تردید مراد از صحت مستصحاب در اینجا صحت همه اجزاء عمل نیست چراکه فرض ما این است که: تمسک به این اصل به هنگام شک در اثناء عمل است.

### بیان مطلب:

و اما مراد از صحت اجزاء سابقه:

۱- یا (به معنای) موافقت آنها با امری است که به آنها تعلق گرفته است.

۲- و یا (به معنای) ترتب اثر بر آن اجزاء است.

و امّا موافقت این اجزاء (در انجام آنها) با امری که به آنها تعلق گرفته است به حسب فرض مقطوع و مسلّم است، اعم از اینکه این عمل (مثلاً نماز پس از عروض یک عارض) فاسد شده باشد یا نه، صحیح باشد. چرا؟

به خاطر اینکه فساد عمل (یعنی نماز) موجب خروج اجزائی که بر طبق امر تعلق گرفته به آنها انجام گرفته اند، از آن صحت نمی شود، چرا که الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه.

و امّا (در رابطه با) معنای ترتب اثر برای صحت (باید گفت که) این معنا برای جزء از آن جهت که جزء است ثابت نمی باشد (مثلاً سرکه به تنهایی سکنجبین نمی شود)، مگر جزء به نحوی انجام شود که اگر اجزاء باقیه (مثلاً غسل) با تمام شرائط معتبره به آن ضمیمه شود کلّ (که سکنجبین باشد) حاصل شود در برابر آن جزء فاسد (مثلاً سرکه فاسد) و آن جزئی است که از انضمام باقیه اجزاء و شرائط به آن کلّ حاصل نمی شود.

معلوم است که این اثر (قابلیت داشتن) در این جزء (انجام شده) دائمی است، اعمّ از اینکه قطع

ص: ۲۳۱

به انضمام اجزاء با قید حاصل شود یا قطع به عدم انجام آنها حاصل شود و یا که در تکمیل و یا عدم تکمیل بقیه اجزاء شک حاصل شود (یعنی که این سه حالت تأثیری در صحت اجزاء قبلی نمی گذارد).

پس وقتی که شک در حصول فساد از جهت (دیگری) غیر از جهت تحقق آن اجزاء است. قطع و یقین به بقاء صحت آن اجزاء با وجود چنین شکی نفعی در تحقق آن کل ندارد، چه رسد به استصحاب صحت، چرا که این شک (شما) در بقاء صحت اجزاء ماضیه نیست (بلکه مشکل از ناحیه عدم قابلیت انضمام اجزاء لاحقه بوجود می آید و این ربطی به اجزاء سابقه ندارد).

از اینجاست که جماعتی از فقهای معاصر که قائل به حجیت مطلق استصحاب اند این استصحاب را (که دلیل اول مشهور بود) رد کرده اند.

متن لکن التحقيق: التفصیل بین موارد التمسک.

بیانه: آنه قد یكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحه؛ لما عرفت (1): من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقه لا يقدح في صحه الأجزاء السابقه.

و قد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئه الاتصاليه المعتبره في الصيلاه، فإننا استكشفتنا - من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصيلاه بالقواطع - أن للصيلاه هيئه اتصاليه ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه الانضمام و الأجزاء السابقه عن قابليه الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجودا أو صفة جرى استصحاب صحه الأجزاء - بمعنى بقائها على القابليه المذكوره - فيتفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقه و ما يلحقها من الأجزاء الباقيه، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

و هذا الكلام و إن كان قابلا للتقص و الإبرام، إلا أن الأظهر بحسب المسامحه العرفيه في

ص: ۲۳۲



کثیر من الاستصحابات جریان الاستصحاب فی المقام.

و ربّما يتمسک (۱) فی مطلق الشّکّ فی الفساد، باستصحاب حرمة القطع و وجوب المضيّ.

و فيه: أنّ الموضوع فی هذا المستصحب هو الفعل الصّحيح لا محاله، و المفروض الشّکّ فی الصّحه.

و ربّما يتمسک فی إثبات الصّحه فی محلّ الشّکّ، بقوله تعالى:

«وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (۲)

و قد بینا عدم دلالة الآیه علی هذا المطلب فی أصله البراءه عند الکلام فی مسأله الشّکّ فی الشرطيّه (۳)، و كذلك التمسک بما عداها من العمومات المقتضيه للصّحه.

ترجمه

### شیخ و تفصیل میان موارد تمسک به استصحاب

لکن تحقیق مطالب بین موارد تمسک به استصحاب در مسأله است. بیان مطلب اینکه:

۱- گاهی شک (مکلف) در فساد عمل از جهت احتمال فقدان یک امری (مثلاً مثل سوره) است که وجودش در عمل لازم است و یا از جهت وجود یک امری (مثل زیاد کردن یک جزء عمدتاً یا سهواً) است که مانع (صحت) است، و این چیزی است که در نفی آن به استصحاب صحت اعتنا نمی شود، چرا که دانستید که نبود برخی از امور لاحقاً (مثلاً مثل غسل) ضروری به صحت اجزاء سابقه (مثل مثلاً سرکه) نمی زند.

۲- و گاهی شک (مکلف) در فساد عمل از جهت احتمال عروض امری است (مثلاً مثل خنده و یا فعل کثیر و...) که با وجود آن، هیئت اتصالیّه معتبر در نماز (یعنی موالات) قطع می شود.

در نتیجه ما از تعبیر شارع در رابطه برخی از امور (مثل فعل کثیر و یا قهقهه...) که عدمشان در نماز معتبر است به قطع، کشف می کنیم که برای نماز یک هیئت اتصالیّه ای است که قرار گرفتن این امور در خلال اجزاء نماز، این هیئت اتصالیّه را نفی می کند. (به نحوی که) موجب خروج اجزاء لاحقاً از قابلیت انضمام و اجزاء سابقه از قابلیت اتصال به اجزاء سابقه می شود.

ص: ۲۳۳

۱- (۱). تقدّم هذا الاستدلال فی مبحث البراءه ۳۸۰:۲.

۲- (۲). تمسک بها غیر واحد تبعاً للشیخ. كما تقدّم فی مبحث البراءه ۳۷۷:۲-۳۷۶، و الآیه من سوره محمّد: ۳۳. [۱]

۳- (۳). راجع مبحث البراءه ۳۷۷:۲-۳۸۰.

پس اگر در چیزی از آن قاطع وجود یا صفة شک بشود:

۱- استصحاب صحه اجزاء (سابقه) جاری می شود، بدین معنا که اجزاء سابقه بر قابلیت هیئت اتصالیه باقی اند و در نتیجه عدم وجود اعاده آنها بر آن متفرع می شود.

۲- استصحاب هیئت اتصالیه ای جاری می شود که بین اجزاء سابقه و آنچه که از اجزاء باقیه به آنها ملحق می شود مورد لحاظ واقع شده است که در نتیجه بقاء به سبب اتمام عمل بر آن متفرع می شود.

این کلام (در جریان استصحابات مذکوره) اگرچه قابل نقض و ابرام است (یعنی که می توان گفت که اولی اصل مثبت و دومی حالت سابقه ندارد) و لکن آنچه در این مقام آشکارتر است این است که:

به حسب مسامحه عرفی در بسیاری از استصحابات، در اینجا نیز استصحاب جاری می شود.

### **تمسک به استصحاب حرمت قطع و مناقشه شیخ در آن**

چه بسا (در این مقام) در مطلق شک در فساد (اعم از اینکه نگرانی از ناحیه قاطع باشد.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* مقدمه و قبل از ورود به بحث در تنبیه هشتم بفرمائید به چه اموری اجزاء و شرائط گفته می شود؟

به اموری اجزاء و شرائط گفته می شود که وجود آنها در عبارت لازم بوده و عدم وجودشان قاذح به عبادت است.

\* چه تفاوتی بین جزء و شرط وجود دارد؟

۱- جزء به امری گفته می شود که داخل در ماهیت مأمور به و واجب بوده و قوام امر مرکب به آن جزء و دیگر اجزاء باشد، مثل تکبیر و یا قرائت و... در نماز.

۲- شرط به امری گفته می شود که خارج از ماهیت و حقیقت مأمور به است و لکن صحه عبادت بستگی به وجود آن دارد مثل طهارت، استقبال، ستر و... در نماز.

\* به چه اموری موانع و قواطع گفته می شود؟

به اموری که عدم آنها در صحه عبادت لازم و وجودشان قاذح و مخل به صحه عبادت است.

\* پس وجه امتیاز و یا به تعبیر دیگر تفاوت موانع و قواطع در چیست؟

موانع به اموری گفته می شود که عدمشان من حیث هو عدم، معتبر و در صحت عبادت دخیل

ص: ۲۳۴

می باشد مثل: زیادی عمدی و یا سهوی جزء که عدم آن معتبر است.

قواطع به اموری گفته می شود که عدمشان من حیث هو، موضوعیتی ندارد و لکن از آن جهت که علاوه بر اجزاء مادیّه در صحت عبادت، یک جزء صوری دیگری به نام هیئت اتّصالیّه لازم است وجود آن امر آن هیت اتّصالیّه را قطع می سازد، در نتیجه عدمش از این حیث معتبر است که وجود آن قاطعیّت دارد مثل فعل کثیر و قهقهه و...

\*تشخیص اینکه کدامیک از امور وجودیه جزء و کدام شرط است و یا کدامیک از امور عدمیه مانع و کدام قاطع است به عهده چه کسی است؟

به عهده فقیه در علم فقه است که او با تفحص و کنکاش در ادلّه و منابع احکام به این حقیقت دست پیدا کند و لذا این امر یک وظیفه اصولی نیست و اگر نمونه ای هم گاهی ذکر می شود از باب مثال است.

\*با توجه به مقدمه فوق موضوع بحث در تنبیه هشتم چیست؟

در آن است که: آیا استصحاب صحت عبادت به هنگام شک در عروض یک مفسد در اثناء عبادت جاری می شود یا نه؟

به عبارت دیگر: گاهی یک مکلف با قطع به صحت وارد یک عبادتی مثلاً- مثل نماز می شود و لکن در اثناء نماز برای او تردید پیدا می شود که آیا این صحت هم اکنون باقی و برقرار است یا که نه، مرتفع شده است؟ البته، منشاء چنین شک و تردیدی یکی از دو امر ذیل است:

۱- گاهی شک مکلف در صحت عمل، از فقدان یک امری سرچشمه می گیرد که وجودش در عبادت لازم و معتبر است فی المثل:

احتمال می دهد که در اثر غفلت و یا نسیان یک امر مسلم الجزئیّه مثل مثلاً سوره را بجا نیاورده و یا که امری را ترک کرده باشد که احتمال می دهد آن امر جزء بوده و ترک شده است.

به عبارت دیگر: احتمال می دهد که عملش فاقد یک محتمل الجزئیّه است و یا احتمال می دهد که یک امری که شرطیتش مسلم است ترک کرده باشد و یا اینکه مسلم می داند که یک امری را ترک کرده که محتمل الشرطیه است.

۲- گاهی هم منشاء شک مکلف در صحت عملش این است که: او احتمال می دهد که مرتکب یک امری شده است که وجودش مضرّ به عبادت و عدمش در آن عبادت معتبر است و او با انجام آن به عبادتش خلل وارد کرده است و لکن آن عمل قاطع نیست، فی المثل:

احتمال بطلان می دهد، به خاطر احتمال وجود یک مانع و یا به خاطر احتمال مانعیّت موجود و

یا به خاطر احتمال وجود قاطع و یا به خاطر احتمال قاطعیّت موجود.

\*أما الکلام در چیست؟

این است که: به واسطه یکی از علل و عوامل مذکور برای مکلف در اثناء عملش تردید پیدا می شود که آیا این عملی که در حال انجام آن هستم صحیح است و وظیفه من این است که همین را به اتمام رسانده و تکمیل کنم یا که باطل شده و باید که دوباره آن را از سر بگیرم؟

\*چه پاسخی به تردید این مکلف داده شده است؟

به طور کلی سه پاسخ و یا به تعبیر دیگر سه نظریه در مقابل این سؤال مطرح شده است:

۱- عده ای به قول مطلق فتوی به بطلان چنین عبادتی داده اند که هم دلیل و هم پاسخ به آن در مسأله ثانیه از مسائل سه گانه تنبیه اول از تنبیّهات شک در شرطیّت و جزئیّت گذشت.

\*حاصل مطالب در (قد یتصحب صحه العباده... الخ) چیست؟

اشاره به دوّمین پاسخ و یا نظریه یعنی نظریه مشهور در برابر سؤال مزبور است و لذا می فرماید:

مشهور فقها به قول مطلق فتوی به صحّت چنین عبادتی داده اند و در اثبات این مدّعی به پنج دلیل تمسّک کرده اند که شیخ یکی پس از دیگری این دلایل را طرح و به آنها پاسخ گفته است:

و اما دلیل اول مشور استصحاب صحت است بدین صورت که:

تا قبل از عروض امر مزبور، در بقاء صحت عمل برای ما شک حاصل می شود.

ارکان استصحاب تام است و لذا استصحاب صحت جاری می کنیم

مرحوم شیخنا از حضرات مشهور می پرسد که مراد شما از این مستصحب که صحت باشد چیست؟ آیا مستصحب شما صحّت کلّ عمل و مجموعه اجزاء یک عمل است؟

اگر مراد شما از استصحاب صحّت، صحّت کلّ عمل باشد که استصحاب شما باطل است. چرا؟

زیرا: فرض بحث ما در جائی است که مکلف در اثناء عبادت در صحت آن شک کرده است و لذا هنوز کلّ و یا مجموعه اجزاء یک عمل تحقّق پیدا نکرده است.

بنابراین: ممکن نیست که پیش از تحقّق معروض یعنی مجموع عمل، معارض که وصف صحت باشد محقّق شود.

به عبارت دیگر: بدون تحقیق موضوع که همان مجموع عمل باشد، حکم یعنی صحت آن تحقیق نمی یابد.

و لذا احدی نگفته است که مراد در اینجا استصحاب صحت مجموع است.

و اما اگر مراد شما از استصحاب صحت، استصحاب صحت اجزاء سابقه باشد، بدین معنا که

ص: ۲۳۶

اجزاء سابقه و یا به تعبیر دیگر ماضیه بر این امر عارضی مطابق با امری که بدان تعلق گرفته انجام پذیرفته و لکن پس از حدوث این حادثه در بقاء صحت آن اجزاء تردید حاصل شده و لذا جای استصحاب است، به شما می گوئیم:

صحت اجزاء سابقه به هریک از معانی مختلف صحت که بگیرید، چه قبل از این امر حادث و چه پس از آن محل تردید واقع نمی شوند تا که در آن استصحاب جاری شود، بلکه صحت آنها مقطوع فیهاست و حال آنکه در استصحاب، شک لاحق در بقاء لازم است و الا غیر قابل اجرا است.

توضیح ذلک: اینکه صحت اجزاء سابقه:

۱- یا به معنای موافقت و مطابقت آنها با امر صادره به آنها است که همان امر ضمنی و تبعی باشد یعنی که به تبع امر به کلّ به یکایک اجزاء نیز تعلق می گیرد مثل: کبر، اقرء، ارکع، اسجد و...

یعنی که هر جزئی را بر طبق امر متعلق به خودش صحیحاً انجام دادن است.

۲- یا به معنای ترتب اثر است، بدین معنا که وقتی می گوئیم که فلان عمل صحیح است، مراد این است که، آن اثری که مطلوب مولی است بر این عمل مترتب شده و غرض حاصل می گردد.

۳- یا به معنای عدم الاعاده است، بدین معنا که عمل صحیح صورت گرفته و نیازی به انجام دوباره آن نمی باشد.

\* با توجه به مطالب فوق مراد شیخنا از (اما موافقتها للامر متعلق بها... الخ) چیست؟

این است که: اگر صحت به معنای موافقت با امری باشد که به آن عمل تعلق گرفته است، فرض ما بر این است که: این معنا مقطوع و مسلم است مطلقاً یعنی که چه پس از عروض این عارض عبادت فاسد شود و چه صحیح باشد در صحت اجزاء سابقه به معنای مطابقت هر یک با امر خودش تردیدی وجود ندارد، بلکه اجزاء مزبور در ظرف زمانی خود صحیحاً یعنی مطابقاً للامر بالجزء انجام گرفته است و روشن است که الشیء لا ینقلب عما وقع علیه.

پس در صحت به معنای مزبور شکی وجود ندارد تا که نیازی به استصحاب آن باشد.

\* غرض شیخنا از (و اما ترتب الاثر... الخ) چیست؟

این است که: اگر مراد شما از صحت، صحت به معنای ترتب اثر باشد، باز هم جای شک وجود ندارد تا که نیاز به استصحاب باشد. چرا؟

به خاطر اینکه اثر هر چیزی به حسب خود آن چیز است و لذا اثری که از جزء از آن جهت که جزء است متوقع است این است که:

این جزء بگونه ای باشد که اگر اجزاء باقیه با فراهم بودن شرائط لازمه به این اجزاء ماضیه





ضمیمه شوند، موجب تحقق کُلّ و مجموع شوند، در قبال جزء فاسد که چنین ویژگی را ندارد، یعنی که با ضمیمه شدن بقیه اجزاء هم کُلّی که مطلوب مولی است حاصل نمی شود.

البته، صحت به این معنا نیز برای اجزاء سابقه از مسلمات است و جای شکی در آن وجود ندارد مطلقاً یعنی که چه به ضمیمه شدن اجزاء باقیه و شکل گرفتن کُلّ یقین داشته باشیم و چه به عدم انضمام اجزاء باقیه و بطلان کُلّ و چه شک در قابلیت انضمام اجزاء باقیه داشته باشیم، در هر صورت از ناحیه اجزاء انجام گرفته مانعی بر سر راه ما نیست.

بله، مشکل از ناحیه عدم قابلیت انضمام اجزاء لاحقاً پیدا می شود که این ربطی به صحت اجزاء سابقه ندارد. فی المثل:

شما می دانید که صحت و سلامت سر که از آنجهت که جزء برای سکنجین است انتظاری از آن نمی رود جز اینکه بر صفتی باشد که اگر تمام آنچه که در تحقق سکنجین لازم و معتبر است به آن ضمیمه شود، کُلّ که سکنجین باشد حاصل آید.

حال اگر ما غسل فاسد به آن سر که جوشیده شده سالم اضافه کنیم و این کل حاصل نیاید، می توان تقصیر را بر سر سر که گذاشت؟ خیر، الحاصل: ما استصحاب صحت را که دلیل اول مشهور باشد قبول نداریم.

\* پس غرض شیخ از (لکنّ التحقیق: التّف ضیل بین موارد التّمسک... الخ) چیست؟

رأی و نظر خود شیخ و به تعبیر دیگر بیان قول سوم در پاسخ به سؤالی است که در ابتدای بحث مطرح شد و لذا می فرماید: نظر ما در این مسأله قول به تفصیل است بدین معنا که بگوئیم:

۱- در ۴ صورت قسم اول که منشاء شک مکلف در اثناء عمل احتمال فقدان آن چیزی است که وجودش در صحت عمل معتبر است، و در دو صورت از ۴ صورت قسم دوم که منشاء شک مکلف در اثناء عمل، احتمال وجود مانع یا مانعیت موجود است، جایی برای استصحاب صحت وجود ندارد. چرا؟

به خاطر اینکه شک در بقاء صحت اجزاء ماضیه نداریم تا نیاز به استصحاب داشته باشیم.

چنانکه در پاسخ به مشهور بدان پرداختیم.

۲- و لکن در دو صورت باقیمانده از ۴ صورت قسم دوم که منشاء شک مکلف احتمال وجود القاطع یا قاطعیه الموجود می باشد، سخن مشهور را پذیرفته و از استصحاب صحت استفاده می کنیم.

\* سرّ مطلب چیست؟

سرّ مطلب این است که: ما از تعبیرات شارع مقدّس که از برخی امور به قاطع تعبیر کرده است،

برداشت می کنیم که در برخی از عبادات مثلاً- مثل نماز، علاوه بر اجزاء مادیه، یک جزء صوری که همان هیئت اتصالیه ای باشد، در صحت عبادت لازم است.

حال: برخی از عوامل این هیئت اتصالیه را بر هم می زنند و حال آنکه قوام این هیئت اتصالیه به هر دو طرف است یعنی هم به اجزاء سابقه و هم به اجزاء لاحق.

و اما ویژگی قاطع این است که: به هر دو طرف لطمه وارد کرده و هر دو طرف را از هم می پاشد و از قابلیت اتصال می اندازد بدین معنا که: قابلیت منظم بودن.

در نتیجه: هرگاه در اصل وجود قاطع مثل حدث و یا فعل کثیر و... و یا در قاطعیت یک امر موجود مثل تفرّج انگشتان، تجشاً و... شک کنیم، چنین شکی تنها در اجزاء لاحق سرایت نمی کند و تنها آنها را از قابلیت نمی اندازد بلکه به اجزاء سابقه نیز سرایت کرده و آنها را هم از قابلیت می اندازد.

در نتیجه: ارکان استصحاب در این بخش تکمیل شده و جای استصحاب است.

یعنی که استصحاب می کنیم صحت به معنای قابلیت انضمام را و می گوئیم که انشاء الله که آن اجزاء سابقه همچنان بر این قابلیت انضمام باقی هستند.

نکته: در اینجا می توان استصحاب عدم رافع جاری کرد و گفت:

قبل از این امر که چیزی رافع هیئت اتصالیه نبود، پس از آن هم انشاء الله رافی نیامده است.

\*پس مراد شیخنا از (و هذا الکلام و ان کان قابلاً للتّقص و الابرام...) چیست؟

این است که: تمام استصحاباتی که ذکر شد، قابل خدشه اند، چرا؟ زیرا:

۱- استصحاب بقاء قابلیت، اصل مثبت است. چرا؟

به خاطر اینکه اثر آن این است که: پس از انضمام اجزاء لاحق مجموعه و یا کلّ به نحوی که مطلوب مولی است در خارج تحقق می یابد و لذا اعاده و استیناف لازم نمی باشد.

۲- اشکال استصحاب عدم رافع، با دو واسطه اثر شرعی دارد یکی بقاء قابلیت و دیگری حصول الكل و یا مجموع که هر دو خارجی هستند.

۳- اشکال استصحاب بقاء هیئت اتصالیه این است که: در صورتیکه مراد هیئت اتصالیه مجموع باشد که هنوز حاصل نشده است و لذا قابل استصحاب نیست و چنانچه مراد هیئت اتصالیه اجزاء سابقه باشد که وجودش مورد شک نیست.

\* پس مراد ایشان از (الآن الاظهر بحسب المسامحه العرفيه... الخ) چیست؟

این است که: اگر چه استصحابات مذکوره قابل خدشه اند و لکن از آنجا که ما از ابتدا در باب

ص: ۲۳۹

استصحاب بنا را بر تسامح عرفی گذاشتیم و نه بر دقت عقلی می توانیم از اعتراضات فوق اینگونه پاسخ دهیم که:

دو استصحاب اول یعنی استصحاب بقاء قابلیت و استصحاب عدم رافع گرچه اصل مثبت هستند و لکن واسطه در آنها خفیه بوده و مانعی از جریان نمی باشد.

و اما در رابطه با استصحاب سوم که استصحاب بقاء هیئت اتصالیه باشد، می گوئیم:

گرچه هنوز هیئت اتصالیه در خارج به فعلیت نرسیده است و لکن چنانکه در باب زمان و امور تدریجیه بیان گردید وجود هر شیء ای به حسب و عرفا در اینگونه موارد، به صرف تحقق اولین جزء از این امر گفته می شود که فلانی مشغول نماز و یا در حال نماز است و یا که وارد نماز شد و هکذا...

این در حالی است که او در هر لحظه مشغول جزء معینی از اجزاء نماز است و لذا مانعی از جریان اینگونه از استصحابات نیست.

بنابراین: حق در این مسأله به نظر ما قائل شدن به تفصیل است.

\*مراد از (و ربّما یتمسک فی مطلق الشک فی الفساد باستصحاب الحرمة القطع...) چیست؟

اشاره به دومین دلیل مشهور در اثبات مدّعی خود یعنی فتوی به صحت عبادت در مسأله مورد بحث است و لذا می فرماید:

برخی برای اثبات صحت عبادت به استصحاب حرمت قطع تمسک کرده اند.

به عبارت دیگر این حضرات گفته اند:

بلا- شک یکی از احکام عبادات واجبه این است که قطع آنها حرام است و مکلف وظیفه دارد که عمل را به پایان برساند و لذا:

۱- ما قبل از احتمال طرّو مفسد، یقین به حرمت قطع العباده داشتیم.

۲- پس از عروض احتمال مزبور، شک می کنیم که آیا باز هم قطع عمل حرام است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء حرمت قطع را چونکه ارکان استصحاب کامل است و آن را دلیل بر صحت عبادت قرار می دهیم.

و اما پاسخ به ما به دلیل فوق این است که:

۱- از شرائط مسلم استصحابات حکمیّه احراز الموضوع است و با شک در اصل موضوع نوبت به استصحاب حکمی نمی رسد.

۲- در ما نحن فیه موضوع حکم به حرمت قطع، عمل صحیح است. چرا؟



زیرا که قطع عمل فاسد حرام نیست و بلکه باید گفت که در عمل فاسد، قطع که فعل اختیاری مکلف است صدق نمی کند و انقطاع صادق است بدین معنا که عمل فاسد خود به خود منقطع می شود و قطع المنقطع تحصیل حاصل و محال است.

۳- به فرض که صدق قطع مربوط به عمل فاسد نباشد، با عروض این احتمال، موضوع حرمت قطع که همان عمل صحیح باشد مشکوک می شود و با شک در موضوع، نوبت به استصحاب حکمی نمی رسد.

بله، در خصوص حج و صوم دلیل خاص وارد شده است مبنی بر اینکه بر فرض فساد نیز قطع آن حرام و ادامه دادن به آن واجب است، و لکن ما فعلا کاری به این موارد خاصه نداریم.

۴- و امّا اینکه آیا در خود موضوع، یعنی صحت مشکوک، استصحاب جاری می شود یا نه؟ بازگشت به دلیل اول شما یعنی استصحاب صحت دارد که بدان پاسخ دادیم.

\* غرض از (و وجوب المضی) در ادامه عبارت فوق الذکر چیست؟

اشاره به دلیل سوم مشهور در اثبات صحت یعنی استدلال به استصحاب وجوب مضی و اتمام العمل است بدین معنا که گفته اند:

۱- قبل از احتمال عروض مفسد، اتمام عبادت واجب بود قطعا.

۲- پس از عروض مفسد، این وجوب اتمام، مشکوک البقاء است.

استصحاب می کنیم بقاء وجوب اتمام را.

و امّا پاسخ ما به این دلیل نیز این است که: موضوع وجوب اتمام، عمل صحیح است و حال آنکه پس از عروض این احتمال، موضوع مشکوک است و نوبت به استصحاب حکمی نمی رسد.

\* مراد از (و ربّما يتمسك في اثبات الصّحة في محلّ الشكّ بقوله تعالى: وَ لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) چیست؟

اشاره به چهارمین دلیل مشهور در اثبات صحت است که به آیه شریفه مذکور تمسک کرده و ادعا نموده اند که:

مراد آیه شریفه این است که: قطع عمل و ابطال آن حرام است چه پیش از عروض این احتمال و چه پس از آن و لذا: عموم این آیه مستند مدّعی ماست.

و امّا پاسخ ما به دلیل مزبور این است که: چنانکه در مباحث تنبیهات شک در شرطیت به تفصیل در رابطه با دلالت این آیه بحث شد گفته شد که:

مفاد این آیه شریفه این است که: اعمالی را که صحیحا انجام داده اید و به پایان رسانده اید، بعدا با شرک و کفر، حبط و نابود

نسازید و این مطلب ربطی به مسأله قطع العمل ندارد.

ص: ۲۴۱

\* پس غرض از (و كذلك التمسك بما عدا ما من العمومات المقتضيه للصحة) چیست؟

اشاره به دلیل دیگری است در اثبات صحت العباده از برخی دیگر که به قول مطلق به عمومات صحت تمسک کرده اند که قبل و بعد این احتمال را شامل می شوند و دلالت بر صحت می کنند.

و اما پاسخ ما به این عمومات نیز این است که: تمسک به عام در شبهات مصداقیه به دلیل خاص عند المشهور جایز نیست و ما نحن فیه از همین قبیل است.

\* جناب شیخ حاصل و نتیجه بحث چیست؟

این است که از نظر ما حق قول به تفصیل است و لذا می گوئیم:

۱- در شش صورت ذیل جای استصحاب نیست:

احتمال ترک الجزء، احتمال ترک الشرط، ترک محتمل الجزئی، ترک محتمل الشرطیه، احتمال وجود مانع، احتمال مانعیت موجود.

۲- در دو صورت ذیل استصحاب جاری می شود. یکی احتمال وجود قاطع و یکی هم احتمال قاطعیت موجود.

### تلخیص المطالب

\* جناب شیخ بحث در تنبیه هشتم پیرامون چه امری است؟

پیرامون این مطلب که اگر کسی در اثناء عمل واجبی مثلاً مثل نماز برایش نگرانی پیش آید که آیا عمل من صحیح است یا نه؟ وظیفه اش چیست؟

فی المثل: کسی در اثناء عمل طمأنینه را ترک کرده و نمازش را بدون طمأنینه انجام می دهد، سپس برای او این نگرانی پدید می آید که آیا نماز من باطل شده است و باید از اول آن را شروع کنم یا که عمل من صحیح بوده و نیازی به انجام دوباره ندارد؟

و یا فی المثل: در اثناء نماز خنده بر نمازگذار عارض می شود و لذا برای او تردید حاصل می شود که آیا به واسطه این خنده، نمازش باطل شده است یا نه؟

در اینجا وظیفه چنین شخصی چیست و چه باید بکند؟

به نظر برخی از علماء اینجا جای استصحاب صحت است و لذا چنین فردی باید که اصالة الصیحة را جاری کرده و نمازش را



تمام نماید.

\*جناب شیخ انما للکلام در اینجا چیست؟

در این است که: چه استصحاب صحتی را باید جاری نمود؟ آیا صحت مجموع عمل را باید

ص: ۲۴۲

استصحاب نمود و یا صحت اجزاء سابقه را؟

اگر بگوئید صحت مجموع عمل را باید استصحاب کرد به شما اعتراض کرده می گوئیم هنوز که معروض، یعنی مجموع عمل محقق نشده است در نتیجه عارض نیز که وصف صحت است محقق نشده است تا بشود آن را استصحاب نموده.

اگر بگوئید مراد استصحاب صحت اجزاء سابقه است، یعنی صحت آن مقداری از اجزاء عمل را استصحاب می کنیم که انجام شده است از شما می پرسیم صحت این مقدار از عمل را که استصحاب می کنید به چه معناست؟

۱- آیا صحت به معنای مطابقت آن اجزاء با امر مولی را استصحاب می کنید؟

اگر بگوئید: بله صحت به معنای مطابقت الامر را استصحاب می کنیم به شما می گوئیم:

صحت به این معنا که مشکوک نیست تا که ما آن را استصحاب کنیم بلکه فرد نمازگذار می تواند ادعا کند که هر جزئی را که تاکنون انجام داده ام مطابق با امری بوده که به آن تعلق گرفته است و از این جهت نگرانی ندارم.

بنابراین نگرانی و شک این چنین کسی از این جهت است که آیا ترک طمأنینه عمل را باطل می کند یا نه؟ نه اینکه جزء سابقه را مطابق امرش انجام داده است یا نه. چونکه از این جهت نگران نمی باشد و همانطور که مولی خواسته انجام داده است.

۲- آیا صحت به معنای ترتب اثر را استصحاب می کنید؟ بدین معنا که آیا اثر بر اجزاء سابقه مترتب می شود یا نه؟

اگر بگوئید بله، صحت به معنای ترتب اثر بر اجزاء سابقه را استصحاب می کنیم به شما می گوئیم که استصحاب صحت به این معنا نیز درست نمی باشد چرا که شکی در این معنا وجود ندارد که استصحاب در آن جاری بشود.

به عبارت دیگر: وقتی مقداری از اجزاء عمل را انجام داده اید متوقع هستید که چه اثری بر آن اجزاء ماضیه مترتب شود؟

اگر بگوئید اثری که بر اجزاء سابقه مترتب می شود این است که: در صورتیکه اجزاء باقیه با تمام شرائط معتبره به آنها ضمیمه شوند، کل و یا به تعبیر دیگر عمل کامل حاصل می شود، فی المثل:

۱- مقداری سرکه را در دیگ ریخته به جوش آورده ایم، اگر مقداری انگبین هم بر آن بیفزائیم سکنجبین از آنها حاصل می آید.

۲-مقداری از نماز را انجام داده ایم، اگر اجزاء باقیمانده را نیز انجام داده و به آن اجزاء ماضیه ملحق نمائیم یک نماز تمام حاصل می آید.

به شما خواهیم گفت: پس صحبت در اجزاء باقیمانده است و نه در اجزاء انجام شده.

خلاصه این که صحت را به هریک از معانی مذکور که بگیرید، نسبت به اجزاء ماضیه شک در صحت وجود ندارد تا که در آنها استصحاب صحت جاری کنید بلکه اجزاء ماضیه مطابق با امری که به آنها تعلق گرفته انجام شده اند و لذا نیازی به اعاده آنها نمی باشد.

به عبارت دیگر؛ اجزاء ماضیه به نحوی انجام شده اند که اگر اجزاء باقیه با اتمام شرائط معتبره به آنها ضمیمه شوند، کل حاصل می شود.

پس: نگرانی و شک شما از جهت دیگری است و آن جهت این است که من که طمأنینه را در اجزاء ماضیه نمازی که مشغول به آن هستم ترک کرده ام و یا مثلاً خواندن سوره را نسیانا ترک گفته ام آیا در این وضعیتی که قرار دارم چنانچه مابقی اجزاء را به آن اجزاء انجام شده منظم کنم کل حاصل می شود یا نه؟

به عبارت دیگر مشکل شما در این است که: با این تردیدی که برای من پیش آمده اگر عمل خود را به آخر برسانم کل برای من حاصل می آید یا نه؟

فی المثل: شما سرکه را در دیگ ریخته به جوش آورده اید، سپس غسل فاسدی را به آن اضافه می کنید، در اینصورت کل یعنی سکنجین حاصل نمی آید.

در اینجا شما نمی توانید بگوئید مشکل از جزء قبلی یعنی سرکه بوده است، خیر.

\*جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

به نظر ما تنها در یک جا می توان از استصحاب صحت استفاده کرده و آن در جایی است که شک ما، شک در قاطعیت باشد، فی المثل: صحنه ای مثل فعل کثیر و یا قهقهه در حین نماز رخ داده است و ما احتمال می دهیم که این صحنه قاطع بوده باشد، یعنی که اجزاء عمل را از یکدیگر قطع نموده و اجزاء ماضیه را از قابلیت اتصال به اجزاء باقیه انداخته باشد در اینصورت است که اجرای استصحاب صحت عیبی ندارد. چرا؟

زیرا در برخی از عبادات مثل نماز، علاوه بر اجزاء مادیّه یک جزء صوری دیگری به نام هیئت اتصالیه باید باشد که در صحت آن عبادت لازم است.

حال: برخی از عوامل که در حین عمل پدید می آیند می توانند که برهم زننده این هیئت اتصالیه باشند، مضافاً بر اینکه این هیئت اتصالیه قوامش به هر دو طرف یعنی اجزاء سابقه و اجزاء لاحق است.



و اما نکته در اینجاست که قاطع می تواند که به هر دو طرف لطمه وارد کند یعنی هم اجزاء سابقه را از قابلیت منظم الیها بودن بپندازد و هم اجزاء لاحق را از قابلیت منظم بودن بپندازد.

بنابراین: وقتی در اصل وجود یک قاطع مثل حدث و یا فعل کثیر و در قاطعیت یک امر موجود مثل تفرّق انگشتان، تجشّاء و... شک بشود. این شک تنها در اجزاء لاحق سرایت نمی کند. بلکه به اجزاء سابقه نیز سرایت کرده و هر دو طرف را از قابلیت می اندازد. در نتیجه ارکان استصحاب در این بخش تکمیل شده و جای استصحاب است.

یعنی که استصحاب می کنیم صحت به معنای قابلیت انضمام را و می گوئیم که انشاء الله آن اجزاء ماضیه همچنان بر قابلیت انضمامشان باقی هستند.

\*جناب شیخ دوّمین و سوّمین دلیل حضرات مشهور بر صحه العباده به هنگام شک در اجزاء ماضیه چیست؟

تمسک به استصحاب حرمت القطع و وجوب المضی است فی المثل می گویند:

۱- وارد نماز شده ایم و می دانیم که قبل از اینکه حادثی عارض شود قطع عمل یعنی نماز مثلا حرام است.

۲- در اثناء نماز به دلیل عروض یک حادثه و یا حدوث یک حادثی این نگرانی برایمان پیش می آید که آیا باز هم قطع عمل حرام است یا نه؟

استصحاب می کنیم حرمت قطع عمل را، و این خود دلیل بر صحت عمل است.

به عبارت دیگر می گویند:

۱- قبل از اینکه در اثر عروض عارضی برای ما نگرانی و تردید پیش بیاید اتمام عمل واجب بود.

۲- اکنون برای ما نسبت به صحت اجزاء انجام شده عمل نگرانی و تردید حاصل شده است. آیا باز هم اتمام عمل واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم وجوب اتمام عمل را و این نیز خود دلیل بر صحت عمل است.

\*جناب شیخ نظر شما در رابطه با این دلیل حضرات مشهور نسبت به صحت عمل به هنگام شک در اجزاء ماضیه اش چیست؟

به نظر ما استصحاب حرمت القطع و وجوب المضی در اینجا صحیح نمی باشد. چرا؟

به خاطر اینکه موضوع حرمت قطع و یا وجوب اتمام، عمل صحیح است بدین معنا که درباره عمل صحیح گفته اند که یحرم القطع و یا در رابطه با عمل صحیح گفته اند که یجب الاتمام، و حال آنکه با عروض نگرانی برای ما در حین عمل شما از کجا می گوئید که عمل ما صحیح است تا که قطع آن حرام و یا اتمامش واجب باشد؟



به عبارت دیگر: با شک در بقاء موضوع که عمل صحیح باشد دیگر نمی توان حکم را که حرمة القطع و یا وجوب الاتمام باشد استصحاب نمود.

به عبارت دیگر: وقتی صحنه ای پیش بیاید که عملی خود به خود منقطع شود.

در اینصورت دیگر قطع معنا ندارد تا که حرام بشود.

\*جناب شیخ دلیل دیگر مشهور بر صحت العباده به هنگام شک در عبادت چیست؟

جواز استفاده از اصول لفظیه است، یعنی می گویند: وقتی که در اثناء عمل برای ما یک نگرانی پیش بیاید و ما در صحت عبادت خود دچار تردید شویم از عموم این سخن خدایتعالی استفاده می کنیم که می فرماید: لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ. اعمالتان را باطل نکنید. فی المثل:

۱- ما در حال انجام نماز هستیم، شک می کنیم که آیا عمل ما در اثر آن خنده ای که کردیم باطل شد یا نه؟

۲- عموم آیه شریفه می فرماید که خیر، عملتان را باطل نکنید. و هکذا...

\*جناب شیخ نظر حضرتعالی در این رابطه چیست؟

این است که: به نظر ما چند احتمال در معنای ابطال وجود دارد، از جمله این احتمالات این است که معنای (لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) این باشد که اعمالی را که سالها انجام داده اید و ذخیره نموده اید با شرک و یا انجام معاصی از بین نبرید و لذا این آیه شریفه ربطی به ما نحن فیه ندارد.

متن الأمر التاسع

لا فرق فی المستصحب بین أن یکون من الموضوعات الخارجیة أو اللغویة أو الأحکام الشرعیة العملیة، اصولیة کانت أو فرعیة.

و أما الشرعیة الاعتقادیة، فلا یعتبر الاستصحاب فیها؛ لأنه:

إن کان من باب الأخبار فلیس مؤداهما إلا الحکم علی ما کان معمولاً به علی تقدیر یقین، و المفروض أن وجوب الاعتقاد بشیء علی تقدیر یقین به لا یمکن الحکم به عند الشک؛ لزوال الاعتقاد فلا یعقل التکلیف.

و إن کان من باب الظن فهو مبني علی اعتبار الظن فی اصول الدین، بل الظن غیر حاصل

فيما كان المستصحب من العقائد الثابته بالعقل أو النقل القطعي؛ لأنّ الشكّ إنّما ينشأ من تغيير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب. نعم، لو شكّ في نسخه أمكن دعوى الظنّ، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة، نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أمّا الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظنّ بعده؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحده؛ فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنّه لو سلّمنا حصول الظنّ فلا دليل على حجّيته حينئذ؛ لعدم مساعدته العقل عليه و إن انسدّ باب العلم؛ لا إمكان الاحتياط إلّا فيما لا يمكن. و الدليل النقلى الدالّ عليه لا يجدى؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقه و لا اللاحقه.

ترجمه

**تنبیه نهم**

**اشاره**

فرقى نمی کند که مستصحب ما از موضوعات خارجیه (مثل حیات زید و یا کریت آب و...) باشد یا از موضوعات لفظیه (مثل اصاله عدم الثقل و عدم الاشتراک و...) باشد و یا از احکام شرعیّه عملیه، آن هم اعم از اینکه اصولی باشد (مثل استصحاب حجّیت فلان مسأله) و یا فرعیه باشد (مثل وجوب صوم یا صلوات یا نکات و...)

**عدم جریان استصحاب در امور اعتقادیه**

و امّا (اگر در) احکام شرعیّه اعتقادیه (مثل وجوب اعتقاد به نبوت، شک پیدا شود، اجرای) استصحاب در آن فاقد اعتبار است. زیرا:

اگر استصحاب از باب اخبار (یعنی تعیّد) حجّت باشد که مفاد آن به هنگام شک، جز حکم بر آن چه علی تقدیر یقین بدان عمل می کردید نمی باشد و حال آنکه فرض ما در اینجا این است که وجود اعتقاد به چیزی بنابر فرض یقین به آن چیزی نیست که به هنگام شک در آن و زوالش، حکم به وجوب بقاء یقین سابق در آن بشود (چون اعتقاد وجدانی بوده و عین علم است که در اینجا به دلیل شک از بین رفته و چیزی که نیست قابل استصحاب نیست). و تکلیف به محال و غیر معقول است.

ص: ۲۴۷



و اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد (استفاده از ظنّ در اعتقادیات) مبتنی بر اعتبار ظنّ در اصول دین است، بلکه ظن در آنجا که مستصحاب از اعتقادیاتی است که به سبب عقل یا نقل قطعی و متواتر ثابت است، برای انسان حاصل نمی شود. چرا؟ به خاطر اینکه شک گاهی از تغییر برخی از اموری نشأت می گیرد که وجودا و یا عدما در مستصحاب (یعنی ثبوت نبوت فلان نبی) مداخلیت دارد. (مثل وجود کتاب مثلا و یا غیبت آن).

بله، اگر شک در نسخ ثبوت یک نبی بشود، به خاطر نسخش، ادعای مفید ظنّ بودن استصحاب (آن هم ظن شخصی و نه نوعی) امکان دارد. البته مشروط بر اینکه احتمال نسخ نبوت از احتمال نسخ اصل شریعت و کلّ تشکیلات نباشد (و الاّ باز هم استصحاب مفید ظنّ نخواهد بود) بلکه از احتمال نسخ یک حکم در شریعت باشد.

امّا احتمال ناشی از نسخ اصل شریعت، به سبب عدمش، ظنّ حاصل نمی شود چرا که این نسخ در شرایع شایع و فراوان است، بخلاف (آنجا که یک شریعت می ماند و لکن) یک حکم در آن نسخ می شود (چونکه ندرتی است)

### شک در نسخ اصل شریعت

از آنچه ذکر شد، روشن می شود که اگر در نسخ اصل شریعت (یعنی کل تشکیلات) شک بشود تمسّک به استصحاب برای اثبات بقاء آن جایز نیست (چونکه امری شایع بوده و استصحاب در آن مفید ظن نمی باشد)

مضافا بر اینکه اگر حصول ظنّ (شخصی را هم) بپذیریم، دلیلی بر حجّیت این ظنّ در اعتقادیات وجود ندارد، به دلیل عدم مساعدت عقل بر این مسأله، و لو باب علم در این مسأله مسند باشد (مگر در باب فروع دین) چرا؟

به دلیل امکان احتیاط (که نسبت به امر اعتقادی به این است که: یعتقد علی ما هو علیه) فی الواقع و نسبت به فروع آن جمع میان احکام دو شریعت (سابقه و لاحق) است.

مگر در جائی که احتیاط ممکن نیست (مثل دوران بین المحذورین که مجرای تخییر است).

و اما دلیل نقلی دلالت کننده بر استصحاب در اعتقادات هم به دلیل عدم ثبوت شریعت سابقه و لاحق بی فایده است.

\*\*\*

تشریح المسائل:

\*محور بحث در تنبیه نهم پیرامون چه امری است؟

پیرامون جریان استصحاب در امور عقیدتی و به تعبیر دیگر اعتقادات است.

\*پس مراد شیخ از (لا فرق فی المستصحب... الخ) چیست؟

آن است که: بطور کلی در باب استصحاب چنانکه در تنبیهات قبلی هم گذشت:

۱- گاهی مستصحب ما از موضوعات خارجی است، مثل حیات زید، کریت آب فلان ظرف، رطوبت ثوب و هكذا... و لذا می فرماید:

بر مبنای ما اگر موارد مذکور بطور مستقیم دارای اثر شرعی باشند مجرای استصحاب واقع می شوند.

بر مبنای مشهور قدماء تفاوتی میان آثار و لوازم شرعی و غیر شرعی و مع الواسطه یا بلاواسطه وجود ندارد و لذا کلیه لوازم بر این مستصحب مترتب می شود که مفضلاً روی آن بحث شد.

۲- و گاهی مستصحب ما موضوعی از موضوعات لغویه است: از قبیل عدم النقل، که به هنگام شک در نقل استصحاب شده و اصل عدم نقل جاری می شود و اثری که بر آن مترتب می شود.

اثبات وضع اولیه و معنای موضوع له اصلی کلام است.

و از قبیل: اصاله عدم القرینه، که به هنگام احتمال وجود قرینه جاری شده و نتیجه آن تعیین مراد متکلم است که همان معنای حقیقی باشد و نه مجازی.

و هكذا در امثال اصاله عدم التخصیص و التقیید و الاشتراک و...

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: در موارد مذکور تفاوتی میان مثبت و غیر مثبت نیست بلکه اگر اعم از اینکه عقلی باشد و یا شرعی اثر بر این اصول عدمیه بار می شود.

اما اینگونه اصول در استصحابات مصطلح داخل نمی باشند بلکه از جمله اصول لفظیه عقلانیه هستند که به مناط ظهور و ظن نوعی عند العقلاء ارزش دارند و سیره عقلاء بر تمسک به آنها مستقر شده است.

۳- و گاهی مستصحب ما، حکمی از احکام شرعیه عملیه اصولیه است: از قبیل اینکه می گوئیم:

- تاکنون به حجیت فلان امر یقین داشتیم، و لکن اکنون در بقاء حجیت آن امر شرعی برای ما شک حاصل شده است. استصحاب می کنیم حجیت آن امر شرعی را.

ص: ۲۴۹

و از قبیل اینکه می گوئیم:

تاکنون به وجوب تقلید توسط مجتهد متجزی یقین داشتیم، لکن اکنون در بقاء وجوب تقلید بر او برای ما شک پیدا شده است.

استصحاب می کنیم وجوب تقلید بر مجتهد متجزی را.

نکته اینکه: در

اینگونه از موارد هم که مستصحب ما حکمی از احکام شرعی است، تمام آثار شرعی و عقلیه مترتب می شود.

۴- و گاهی مستصحب ما حکمی از احکام شرعی عملیه فرعی است که مربوط به فعل مکلف و علم فقه است فی المثل می گوئیم:

نماز جمعه در زمان حضور معصوم واجب بوده است، لکن اکنون شک داریم که آیا در زمان غیبت هم واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم وجوب آن را.

و یا فی المثل می گوئیم:

فلان امر مثلاً شرب خمر در گذشته حرام بود، لکن اکنون شک داریم که امروز نیز حرام است یا نه؟

استصحاب می کنیم حرمت شرب خمر را.

نکته اینکه: در موارد مذکور نیز تمام آثار بر مستصحب مترتب می شود چه شرعی باشد، چه غیر شرعی و شرعی هم چه با واسطه باشد و چه بی واسطه.

\*انما الکلام در کجا هست؟

در مستصحب بعدی است چرا که تکلیف موارد فوق در تنبیهات قبلی روشن گردید و لذا می گوئیم:

۵- گاهی مستصحب ما امری از امور اعتقادی می باشد که مربوط به باور قلبی انسان است و ربطی به عمل خارجی ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی مستصحب ما فعل جوانحی است و نه جوارحی.

\*انما الکلام در اینجا در چیست؟

در این است که آیا در امور اعتقادی نیز مثل فروع و امور عملیه استصحاب جاری می شود یا نه؟

بطور کلی باید گفت که استصحاب در اینجا دارای دو شعبه است:

۱- استصحابات موضوعیه، مثل استصحاب نبوت فلان نبی، استصحاب شریعت فلان رسول،

ص: ۲۵۰

استصحاب عصمت فلان معصوم و هكذا...

۲- استصحابات حکمیّه از قبیل وجوب ایمان و اعتقاد به نبوت فلان پیامبر و هكذا...

\* با توجه به مطالب فوق مراد شیخنا از «و اما الشرعیّه الاعتقادیّه فلا یعتبر الاستصحاب فیها...» چیست؟

این است که در احکام شرعیّه اعتقادیّه مثل مثلاً وجوب اعتقاد به نبوت فلان نبی، استصحاب اعتباری ندارد چرا؟

به خاطر اینکه استصحاب: یا از باب اخبار (یعنی تعبد) حجت است و یا از باب حکم عقل به مناط ظنّ به بقاء و لکن هیچیک از آنها در امور اعتقادی جاری و ساری نیستند چرا؟

زیرا مفاد اخبار باب این است که: ما ثبت یدوم، یعنی چیزی در گذشته برای شما متیقن بود و بر طبق آن عمل می کردید، اگر اکنون و یا در زمانهای بعد برای شما مشکوک گردید، باز بنا را بر متیقن سابق گذاشته، حکم به بقاء آن کنید و بر طبق آن عمل نمایید.

اما این معنا در باب اعتقادات وجود ندارد بدین معنا که نمی توان گفت:

۱- در زمانی که من به نبوت فلان نبی یقین داشتم بر من واجب بود که به آن معتقد باشم.

۲- اکنون در بقاء نبوت آن نبی شک دارم.

پس: استصحاب می کنم همان وجوب اعتقاد به نبوت آن نبی را. چرا؟

۱- به خاطر اینکه موضوع وجوب، اعتقاد به نبوت است و اعتقاد به عقیده جمعی عین علم است و به عقیده جمعی معلول علم است، و حال آنکه با آمدن شک علم که علت باشد می رود.

۲- وقتی موضوع رفت، حکمش هم که وجوب است از بین می رود.

پس وجهی برای استصحاب وجوب اعتقاد وجود ندارد، تعبدی هم که در کار نیست تا بگوئیم:

عند الشکّ نیز تعبداً بنا را بر اعتقاد بگذار و بگو بر من واجب است که به آن معتقد باشم.

\* پس مراد ایشان از «و ان كان من باب الظنّ فهو مبني على اعتبار الظنّ في اصول الدين، بل... الخ» چیست؟

این است که: اگر استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجت دانسته و آن را از امارت به حساب آوریم:

اولاً: جریان آن در حکم شرعی عقیدتی مبتنی است بر ارزشمندی ظنّ در اصول دین است که به عقیده ما، مظنه در اصول دین فاقد اعتبارند.

به خاطر اینکه باب علم در تمام اعصار و اجیال، نسبت به بیشتر مسائل عقیدتی مفتوح است و با انفتاح باب علم و تحقیق در آن نوبت به اکتفاء به ظنّ نمی رسد و لذا استصحاب چندان ارزشی ندارد چرا که حداکثر مظنّه به بقاء می آورد و حال آنکه خدایتعالی می فرماید: **وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي**

ص: ۲۵۱

مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا .

ثانیا: در بخش عمده از اعتقادات اصلا از طریق استصحاب، ظنّ به بقاء حکم پیدا نمی شود تا که سخن از حجّیت و ارزشمندی آن به میان آید.

به خاطر اینکه بسیاری از امور عقیدتی مثل اعتقاد به وجود صانع، به وحدانیت او، به علم و قدرت و حکمت و عدالت او و... یا به حکم عقل قاطع ثابت شده اند و یا به دلیل نقلی قطعی مثل آیات قرآن و خبر متواتر مخصوص به اثبات رسیده اند، مثل معاد جسمانی و معراج النبی و...

و در اینگونه موارد، شکّ در بقاء حکم برمی گردد به تغییر و تحولی که در موضوع و شکّ در بقاء موضوع رخ می دهد. چرا؟ چون موضوع چنین عقل و نقلی از تمام جهات مبین و روشن است و با احراز آن در بقاء الحکم تردیدی نمی ماند و لذا بازگشت به موضوع دارد.

فی المثل:

۱- نمی دانیم که آیا نبوت فلان نبیّ مقید به این قید و محدود به این حدّ هست که تمام شده باشد یا که مقید به این قید و محدود به این حدّ نیست تا که باقی بوده و اعتقاد به آن واجب باشد؟

۲- بلا شکّ با شکّ در موضوع نبوت به ظنّ به بقاء حکم نمی رسد یعنی که وقتی که ظنّ نباشد، استصحاب ظنی هم در کار نخواهد بود.

پس استصحاب در امور اعتقادیه مطلقا اعتباری ندارد چه بر مبنای حجّیت آن از باب اخبار و چه بر مبنای حجّیت آن از باب حکم عقل:

\*پس مراد شیخنا از «نعم لو شکّ فی نسخه ممکن دعوی الظنّ... الخ» چیست؟

این است که: بله، گاهی هم منشاء شکّ ما در یک امر اعتقادی مثل بقاء نبوت فلان نبیّ و یا شریعت فلان شارع، شکّ در موضوع است، فی المثل: پس از ظهور مدّعی جدید نبوت، در بقاء و وجوب اعتقاد به نبوت حضرت موسی و یا عیسی علیهما السلام شکّ می کنیم چرا؟

به خاطر اینکه احتمال می دهیم که موضوع این وجوب الاعتقاد و متعلق آن که نبوت حضرت موسی باشد، در واقع مقید بوده است به آمدن پیامبر جدید و اطلاق و استمرار نداشته است.

در اینگونه موارد شکّ ما شکّ در اصل مقتضی است بدین معنا که آیا نبوت فلان نبی بیشتر از این قابل بقاء هست یا نه؟

-در چنین فرضی، استصحاب حکمی قابل جریان نمی باشد، چراکه با شکّ در موضوع جایی برای استصحاب حکمی وجود



ندارد و ظن به بقاء مستصحب نمی آورد.

ص: ۲۵۲

۲- اما گاهی منشاء شک ما در بقاء نبوت فلان نبی و وجوب اعتقاد به آن، احتمال نسخ آن می باشد که این خود بر دو گونه است:

- گاهی احتمال نسخ ناشی از احتمال نسخ اصل شریعت و کلّ تشکیلات است یعنی که شک ما در بقاء نبوت فلان نبی به خاطر شک در بقاء و ارتفاع شریعت او می باشد که آیا با ظهور مدعی جدید نبوت نیز، شریعت موسوی باقی است یا که به واسطه شریعت مصطفوی (صلی الله علیه و آله) نسخ شده است؟

- گاهی هم احتمال نسخ نبوت فلان نبی به خاطر احتمال نسخ خصوصی همین حکم است و الا اصل شریعت سابقه بقوت خود باقی است و نسخ نشده است، یعنی که فقط همین حکم خاص مورد شک واقع شده است که آیا باقی است یا که مرتفع شده است؟

حال:

اگر منشاء شک احتمال اول باشد، باز هم جای استصحاب عدم نسخ اصل شریعت و مظنه پیدا کردن به بقاء آن نمی باشد. چرا؟ به خاطر اینکه در نظام تشریح، نسخ شرایع شایع و فراوان است چنانکه با آمدن شریعت نجی الله، شریعت صفی الله نسخ شده است و با آمدن شریعت خلیل الله شریعت صفی الله نسخ شده است و با آمدن شریعت عیسی مسیح، شریعت موسی کلیم نسخ شده است و... و لذا:

اگر منشاء شک ما از احتمال نسخ، اصل شریعت باشد، باید گفت که احتمال نسخ اقوی و مظنون است و نه احتمال عدم آن و با این وجود دیگر امکان ندارد که ما از طریق استصحاب عدم نسخ، ظنّ به عدم نیز پیدا کنیم. زیرا که جمع میان ظنّ به نقیضین شایسته نیست و حال آنکه غالباً شک در بقاء نبوت و وجوب اعتقاد به آن از همین احتمال نسخ اصل شریعت ناشی می شود.

بله، اگر منشاء شک ما احتمال دوم باشد که احتمال نسخ نبوت فلان نبی به خاطر احتمال نسخ خصوص همین حکم است، جای جریان استصحاب هست و به برکت آن ظنّ به بقاء تحصیل می شود. چرا؟

زیرا که نسخ الحکم فی الشریعه که اصل شریعت محفوظ باشد، بسیار نادر است. البته غالباً چنین است که شریعت دارای هزاران حکم و دستور العمل است و چه بسا ده و یا بیست حکم آن به مرور زمان نسخ شده باشد و لکن هزاران حکم آن باقی است.

بنابراین: اگر در چند مورد از احکام یک شریعت شک کردیم، بقاء آن مظنون است یعنی که با استصحاب، ظنّ به عدم نسخ آن حاصل می آید.

اما چنین امری در ما نحن فیه صرف فرض است که شریعتی باقی باشد و لکن اعتقاد به نبوت

صاحب آن شریعت مرتفع شده باشد بلکه با ارتفاع نبوت او، شریعت او هم مرتفع می شود.

\*حاصل مطلب در «وَمَّا ذَكَرْنَا يُظْهِرُ أَنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي نَسْخِ أَصْلِ الشَّرِيعَةِ لَمْ يَجْزِ التَّمَسُّكُ بِالِاسْتِصْحَابِ لِاثْبَاتِ بَقَائِهَا... الخ» چیست؟

این است که: از اینکه گفتیم نسخ شرایع شایع و غالب است و لذا ظنّ به عدم نسخ حاصل نمی آید یک مطلب مهمی روشن می شود و آن این است که:

اگر کسی در نسخ اصل شریعتی از شرایع مثل شریعت موسوی و یا عیسوی شک کند، نوبت به استصحاب عدم نسخ و یا استصحاب بقاء آن نمی رسد، چه استصحاب را از باب ظنّ حجّت بدانیم و چه از باب اخبار.

\*چرا بر مبنای اول یعنی حجیت استصحاب از باب ظن استصحاب عدم نسخ و یا استصحاب بقاء جاری نمی شود؟

زیرا با اجرای استصحاب در چنین مواردی، چنانکه گفته شد، ظنّ به بقاء حاصل نمی آید و اگر ظن به بقاء حاصل نیاید، در حقیقت مناط استصحاب حاصل نمی شود و اگر مناط استصحاب حاصل نشود، جای استصحاب نیست.

بر فرض حصول ظنّ هم خواهیم گفت که هیچ دلیلی بر ارزشمندی چنین مظنه ای وجود ندارد، چراکه باید حجیت آن به امضاء عقل برسد و حال آنکه در اینگونه موارد عقل ما را بر این امر مساعدت نمی کند، چه بر فرض انفتاح علم و چه بر فرض انسداد:

اما بر فرض انفتاح: به خاطر اینکه در این صورت وظیفه تحصیل علم است و ما حق نداریم که به مظنه اکتفا کنیم.

و اما بر فرض انسداد: به خاطر اینکه در این صورت طریق بهتر از متابعت از ظن یعنی احتیاط وجود دارد، بدین معنا که:

مکلف می تواند که جمع میان احکام هر دو شریعت کند و بلا-تردید احتیاط از عمل به ظنّ و اخذ به طرف راجح حتی الامکان ارجح است مگر در مواردی که در اثر کثرت تکالیف احتیاط مستلزم عسر و حرج و به هم خوردن نظام زندگی شود و یا که در اثر دوران بین المحذورین اصلا ممن نباشد که در این موارد ناگزیریم که به مظنه رجوع کنیم.

\*چرا بر مبنای دوم یعنی حجیت استصحاب از باب اخبار استصحاب عدم نسخ و یا بقاء جاری نمی شود؟

زیرا: با فرض احتمال نسخ شریعت سابقه دست ما از دلیل نقلی نیز کوتاه می شود و دلیل نقلی مفید فایده نخواهد بود چرا؟

به خاطر اینکه اگر بخواهیم به برکت دلیل شرعی حقایق استصحاب را اثبات کنیم این سؤال پیش می آید که از احادیث کدام شریعت استفاده می کنید؟

اگر بگوئیم از اخبار شریعت سابقه گفته می شود که بنابر فرض مشکوک البقاء است و حقایق آن از حال به بعد مشکوک می باشد.

اگر بگوئیم از اخبار شریعت لاحق، گفته می شود که آن نیز به حسب فرض خود اول الکلام است و می شود مصادره به مطلوب.

پس: نه عقل و نه نقل نمی توانند از استصحاب کمک بگیرند و لذا اگر در نسخ اصل شریعت شک بشود تمسک به استصحاب برای اثبات بقاء آن جایز نمی باشد.

متن فعلم ممّا ذکرنا أنّ ما یحکی: من تمسک بعض أهل الكتاب فی مناظره بعض الفضلاء الساده (۱) - باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له، إلا أن یرید جعل البینه علی المسلمین فی دعوی الشریعه النّاسخه، إمّا لدفع کلفه الاستدلال عن نفسه، و إمّا لإبطال دعوی المدعی؛ بناء علی أنّ مدعی الدّین الجدید کمدعی النبوه یتحتاج إلی برهان قاطع، فعدم الدّلیل القاطع للعدر علی الدّین الجدید - کالنّبیّ الجدید - دلیل قطعی علی عدمه بحکم العاده، بل العقل، فغرض الکتابیّ إثبات حقیه دینه بأسهل الوجهین.

ثمّ إنّّه قد اجیب عن استصحاب الکتابیّ المذكور بأجوبه:

منها: ما حکى (۲) عن بعض الفضلاء المناظرین له:

و هو أنّا نؤمن و نعترف بنبوه کلّ موسی و عیسی اقرب نبوه نبینا (صلی الله علیه و آله)، و کافر (۳) بنبوه کلّ من لم یقرّ بذلك. و هذا مضمون ما ذکره مولانا الرضا (علیه السلام) فی جواب الجاثلیق (۴).

ص: ۲۵۵

۱- (۱). هو السید باقر القزوینی علی ما نقله الآشتیانی - فی بحر الفوائد ۳: ۱۵۰ - [۱] عن المصنّف، و قیل: إنّ السید حسین القزوینی، و قیل: إنّ السید محسن کاظمی، و فی أوثق الوسائل (۵۱۶) [۲] عن رساله لبعض تلامذه العلامه بحر العلوم: أنّ المناظره جرت بین السید بحر العلوم و بین عالم یهودی حین سافر الی زیاره اَبی عبد الله الحسین ع فی بلده ذی الکفل، و كانت محلّ تجمّع الیهود آنذاک، كما أنّه یحتمل تعدّد الواقعه.

۲- (۲). حکاه المحقق القمی فی القوانین ۲: ۷۰.

۳- (۳). کذا فی النسخ، و المناسب: «نکفر»

۴- (۴). راجع عیون أخبار الرضا ع ۱: ۱۵۷، و [۳] الاحتجاج ۲: ۲۰۲. [۴]

و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد و جزئي حقيقي اعترف المسلمون و أهل الكتب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها.

و أما ما ذكره الإمام (١)، فلعله أراد به غير ظاهره، بقرينه ظاهره بينه و بين الجائليق. و سيأتي ما يمكن أن يؤول به.

و منها: ما ذكره بعض المعاصرين (٢): من أن استصحاب النبوه معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوه؛ بناء على أصل فاسد تقدّم حكايته عنه، و هو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر الميقتن، و بعده يتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه.

و قد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

و منها: ما ذكره في القوانين -بانيا له على ما تقدّم منه في الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفه استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياه الحيوان المرّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّه استعداد أقلهما استعدادا -قال:

إنّ موضوع الاستصحاب لا -بدّ أن يكون متعيّنا حتّى يجرى على منواله، و لم يتعيّن هنا إلاّ النبوه في الجملة، و هي كلّى من حيث إنّها قابله للنبوه إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جلّ ذكره لموسى (عليه السلام): «أنت نبى و صاحب دينى إلى آخر الأبد». و لأن يكون إلى زمان محمّد (صلى الله عليه و آله)، بأن يقول له: «أنت نبى و دينك باق إلى زمان محمّد (عليه السلام)».

و لأن يكون غير معيّنا بغايه، بأن يقول: «أنت نبى» بدون أحد القيدين. فعلى الخصم أن يثبت: إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. و لا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب.

و لا -إلى الثانى؛ لأنّ الإطلاق في معنى القيد، فلا -بدّ من إثباته. و من المعلوم أن مطلق النبوه غير النبوه المطلقة، و الذى يمكن استصحابه هو الثانى دون الأول؛ إذ الكلّى لا يمكن استصحابه إلاّ بما يمكن من بقاء أقلّ أفراد (٣)، انتهى موضع الحاجه.

ص: ٢٥٦

١- (١). فى نسخه بدل ص زياده: «فى جواب الجائليق».

٢- (٢). هو الفاضل النراقى، انظر مناهج الأحكام: ٢٣٧. [١]

٣- (٣). القوانين ٧٠: ٢. [٢]

**تمسک بعض اهل کتاب به استصحاب شریعتش**

از مطالبی که (در مباحث قبل) گفتیم معلوم می شود که تمسک بعض اهل کتاب (یک عالم یهودی) در مناظره اش با برخی از فضیله شیعه (یعنی مرحوم سید محمد باقر قزوینی (ره)) به استصحاب شریعتش، از جمله مسائلی است که دلیلی بر صحت آن وجود ندارد نه عقلا و نه شرعا، مگر اینکه بخواهد که آوردن دلیل و بینه را در ادعای بر شریعت ناسخه، بر عهده مسلمانان قرار دهد و این:

یا برای دفع سختی و مشکل استدلال از خودش و یا برای ابطال دعوی مدعی، بنا بر اینکه مدعی دین جدید مثل مدعی نبوت نبی نیاز به برهان قاطع دارد و لذا عدم اقامه دلیل و یا برهان قاطع از جانب طرف مناظره بر عذرش بر دین جدید مثل نبی جدید، به حکم عادت و بلکه به حکم عقل، خود برهان قطعی بر عدم دین جدید است.

پس: غرض کتابی، اثبات حقایق دینش به یکی از دو تقریر فوق است که آسانتر است.

**بیان برخی از پاسخ هایی که از استصحاب کتابی داده شده است.**

سپس پاسخی به استصحاب این کتابی داده شده است:

۱- از جمله این پاسخها، پاسخ برخی از مناظره کنندگان با آن کتابی یعنی همان سید محمد باقر قزوینی است که گفته است:

ما به نبوت آن موسی و عیسی ای ایمان داشته و معترف هستیم که به نبوت نبی ما حضرت محمد صلی الله علیه و اله اقرار کرده است و (لذا) کافر به نبوت هر کسی هستیم که اقرار به (رسالت) او نکرده باشد، و این پاسخ مضمون همان مطلبی است که حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به جاثلیق فرمودند.

البته؛ این پاسخ به حسب ظاهر از جانب آن کتابی یعنی ذی الکفل مورد خدشه واقع شد به اینکه:

موسی بن عمران و یا عیسی بن مریم یک شخص واحد و جزئی حقیقی اند و مسلمانان و اهل کتاب (همه) به نبوت او اعتراف کرده اند (و یک امر کلی نیست که فردی از آن را بپذیرد و فرد دیگری را نپذیرد)

پس: اثبات نسخ او بر عهده مسلمین است.

و اما: آنچه را که امام علیه السلام ذکر کرده است شاید که معنای دیگری غیر از ظاهر آن باشد، به سبب

قرینه واضح و روشنی که بین امام علیه السلام و جاثلیق بوده است و به زودی آنچه که در تأویل سخن امام علیه السلام ممکن است خواهد آمد.

۲- و از جمله این پاسخها: پاسخی است که برخی از معاصرین یعنی فاضل نراقی (ره) در مناہج الاحکام به استصحاب کتابی داده است به اینکه:

استصحاب نبوت (یعنی امر وجودی) در تعارض با استصحاب عدم (آن نبوت) (یعنی امر عدمی) قرار دارد، آن عدمی که قبل از حدوث (و به نبوت رسیدن موسی ع) ثابت است.

البته بنابر آن قاعده فاسده که حکایت آن از مرحوم نراقی گذشت، و آن قاعده این بود که در حکم شرعی موجود (از جانب شارع)، بر همان قدر متیقن (یعنی به آن مقداری از حکم شرعی که به آن یقین داری) اکتفاء می شود.

پس از آن (به هنگام شک و اجرای استصحاب) استصحاب وجود آن (یعنی نبوت حضرت موسی) با استصحاب عدم (نبوتش در قبل از نبوت) تعارض می کنند (و لذا ایشان استصحاب را اختصاص داده است به موضوعات خارجی و معتقد شده است که استصحاب در احکام شرعی نمی شود)

ما (قبلاً) فساد این قاعده را بیان کرده و اشتباه نراقی را در این مسأله توضیح دادیم.

۳- و از جمله آن پاسخها (به عالم اهل کتاب) پاسخی است که مرحوم محقق قمی در کتاب قوانین به آن کتابی داده است، منتهی این پاسخ مبتنی بر مطلبی است که در تنبیه اول گذشت و آن این بود که استصحاب مشروط است به دست یابی و احراز استعداد مستصحب (و اجرای استصحاب در محدوده آن)

در نتیجه: استصحاب حیات حیوانی که مردد است بین دو حیوانی که در استعداد بقاء مختلف هستند (یکی قصیر العمر و یکی طویل العمر است)، پس از انقضاء و سپری شدن کمترین مدت (مثلاً یکسال عمر عصفور) از استعداد بقاء میان آن دو جایز نیست.

سپس می گوید:

ما ناگزیریم از اینکه موضوع استصحاب را (از حیث استعداد) تعیین بکنیم تا که بر طبق استعدادش استصحاب جاری بشود و حال آن که در اینجا (یعنی باب نبوت) بر ما روشن نشده مگر نبوت فی الجملة (یعنی مطلق النبوه) و آن نبوت فی الجملة کلی است، از آن جهت که قابل است برای نبوت:

۱- الی الابد به اینکه خدایتعالی به حضرت موسی علیه السلام بگوید تو نبی من و صاحب شریعت من

هستی تا به ابد.

۲- یا اینکه تا زمان حضرت محمد ص باشد به اینکه خدایتعالی به موسی علیه السّلام بگوید که تو نبی من هستی و دین تو باقی است تا زمان ظهور حضرت محمد ص.

۳- یا اینکه مگیای به غایتی نباشد، به اینکه خدایتعالی (بطور مطلق) به او بفرماید تو نبی من هستی، بدون آوردن یکی از دو قید فوق الذکر.

پس: بر طرف مناظره یعنی کتابی است که اثبات کند یا تصریح خدایتعالی را به امتداد نبوت موسی الی الابد و یا اثبات کند تصریح خدایتعالی را به امتداد نبوت موسی الی الابد و یا اثبات کند اطلاق (یعنی انت نبی را بدون یکی از دو قید مذکور)، درحالیکه نه به آن اولی راهی وجود دارد مضافاً بر اینکه (اگر هم قابل اثبات می بود) که از دایره استصحاب خارج می شد (و نیاز به استصحاب نمی بود) و نه به آن دومی راهی وجود دارد، چراکه اطلاق هم مثل تقييد است و باید که اثبات شود.

سپس مرحوم شیخ پاسخ می دهد به اینکه:

روشن است که مطلق نبوت غیر از نبوت مطلقه است و آنچه که استصحابش ممکن است همان دومی یعنی نبوت مطلقه است و نه مطلق نبوت، چونکه استصحاب کلی ممکن نیست مگر به اندازه کمترین استعداد بقاء از میان دو استعداد.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در «فعلم ممّا ذکرنا أنّ ما یحکمی... الخ» چیست؟

اشاره است به مناظره یکی از علمای شیعه که به نقل مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد مرحوم سید باقر قزوینی بوده است.

سید محمّد باقر (ره) در راهش که از نجف اشرف به قصد تشرف به آستان حضرت سید الشهداء علیه الاف التحیه و الثناء به سمت کربلای معلّی در حرکت بوده در نزدیکی های نجف از قریه ای به نام ذوالکفل که محلّ تجمّع یهودیان بوده عبور می کند.

علماء یهود باب مناظره را با آن عالم شیعی باز کرده و چنین می گویند:

۱- شما و ما نبوت و شریعت حضرت موسی علیه السّلام را قبول داریم (این متیقن سابق).

۲- پس از ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در بقاء و ارتفاع شریعت موسوی شک می کنیم (این شک لاحق).



۳- به عقیده خود شما ارکان استصحاب در اینجا تام بوده و علی القاعده استصحاب جاری می شود.

پس ما استصحاب می کنیم عدم نسخ شریعت موسی و بقاء و استمرار آن را و لذا دیگر نوبت به نبوت نبی اسلام صلی الله علیه و اله نمی رسد.

مرحوم شیخ قبل از اینکه به پاسخ عالم شیعی و یا اجوبه ای که از طرف سایر علماء شیعه به آن داده شده است پردازد می فرماید:

از مطالبی که به عنوان مقدمه و یا تمهید ذکر کردیم روشن می شود که در اینگونه موارد یعنی شک در بقاء نبوت و شریعت که از امور عقیدتی است جای استصحاب نیست چه بر مبنای متقدمین که استصحاب را از باب امارات حجّت می دانستند و چه بر مبنای اخبار و احادیث.

\*پس مراد شیخنا از «الآن یرید جعل البینه علی المسلمین... الخ» چیست؟

این است که: اگر مراد این عالم یهودی از اجراء استصحاب، تمسک به آن برای اثبات حقایق شریعتش نباشد، بلکه مرادش این باشد که:

قول ما که به عنوان اهل کتاب منکر نبوت نبی اسلام بوده و منکر نسخ شریعت موسوی هستیم مخالف اصل است.

پس شما مثبت و مدعی هستید و ما منکر. از آنجا که منکر نیازی به آوردن برهان ندارد، و بینه و برهان بر عهده مدعی و مثبت است، این شما هستید که باید برهان بیاورید. در این صورت پاسخ دیگری به او خواهیم داد و آن این است که:

در این گونه امور که از مسائل عقیدتی هستند، نه تنها مدعی و مثبت باید اقامه برهان کند بلکه منکر و نافی هم باید اقامه برهان کند.

\*مراد شیخنا از «اما لدفع کلفه الاستدلال عن نفسه و اما لابطال دعوی المدعی... الخ» چیست؟

این است که: هدف این یهودی در این شیوه از بحث:

۱- یا فرار از زیر بار سنگین برهان و برگزیدن طریق آسانتر است، چرا که اقامه برهان کار آسانی نیست و لذا با این شیوه از بحث خواسته است که خود را از مشکل و سختی کار خلاص کند.

۲- یا معتقد بوده است که همانطور که مدعی نبوت، خود باید بینه و برهان بیاورد و چنانچه نتواند دلیل بیاورد، دلیل بر کذب اوست چرا که عدم الدلیل: دلیل العدم. همانطور هم مدعیان دین جدید و پیروان این شریعت نو باید برهان بیاورند و اگر از اقامه برهان ناتوان باشند، خود بهترین دلیل بر عدم حقایق آنهاست.

\*جناب شیخ اگر مراد یهودی یکی از همین دو مطلبی باشد که شما فرمودید سخنش درست است؟

خیر، باز هم باطل است. چرا که اگر مدّعی نبوت از آوردن معجزات و آیات بیّنات عاجز باشد بهترین دلیل بر کذب اوست و لکن اگر مدّعی دین جدید از پیروان آن دین باشد و نتواند که در اثبات حقایق آن دین دلیل بیاورد، دلیل بر بطلان آن دین نیست چنانکه بسیاری از عوام الناس در میان پیروان ادیان از آوردن برهان قاطع ناتوانند و لکن این دلیلی بر عدم حقایق دینشان نمی باشد.

\*مراد از «ثم انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبه» چیست؟

اشاره به پاسخهایی است که از این مناظره تاکنون به ادّعی این یهودی داده شده است که یکی پس از دیگری در اینجا نقل و روی آن بحث و بررسی می شود.

\*حاصل مطلب در «منها: ما حکى عن بعض الفضلاء المناظرين له... الخ» چیست؟

اشاره به پاسخ خود مرحوم فاضل قزوینی است که طرف مناظره آن عالم یهودی بوده و به او جواب داده است به اینکه:

ما مسلمین به نبوت آن موسی و یا عیسی معتقد بوده و معترف هستیم که به نبوت پیامبر اسلام ص اقرار و اعتراف کرده و پیروان خود را به ظهور آن حضرت بشارت داده باشد.

امّا: هر موسی و عیسی که به نبوت خاتم الانبیاء ص اقرار و اعتراف نکرده باشد و فاقد بیان چنین بشارتی بوده باشد، به رسالتش ایمان نداریم.

بنابراین: متیقن سابق نبوت موسی و یا عیسی ایی است که به نبوت حضرت احمدی اعتراف کرده باشد.

اگر چنین باشد و آنها به نبوت و رسالت حضرت ختمی مرتبت اعتراف کرده باشند، بلا-شک با ظهور حضرت مصطفی ص، شریعت و نبوت آنان پایان می پذیرد و ما قطع به ارتفاع آن پیدا می کنیم.

پس: دیگر وجهی برای استصحاب بقاء نیست چونکه شک لاحق نیست مرحوم شیخ می فرماید: سید قزوینی (ره) پاسخ مزبور را از ظاهر فرمایش عالم آل محمد صلی الله علیه و آله حضرت رضا در مجلس مأمون در مقام مناظره با علماء ادیان در جواب عالم معروف اهل کتاب یعنی جاثلیق اقتباس نموده است.

این پاسخ مرحوم قزوینی به حسب ظاهر مخدوش است و لذا عالم یهودی طرف بحث، قانع نشده و به سید قزوینی پاسخ داده به اینکه:

موسی و عیسی که یک کلی قابل صدق بر کثیرین نبوده اند تا شما تقسیم کرده بگوئید که هر

موسی و یا عیسائی که اعتراف کرده بپذیرید و الا فلا.

بلکه موسی و عیسی یک شخص معین و یک جزئی حقیقی خارجی بودند که در زمان و مکان خاص و با ویژگی های فردی خاص زندگی می کردند. و لذا:

شما با قطع نظر از اعتراف آنها به نبوت نبی بعدی، نبوت و شریعت آن شخص معین یعنی عیسی علیه السّلام و یا موسی علیه السّلام را قبول دارید.

پس: قبول نبوت و شریعت موسی علیه السّلام متیقن سابق شماست و لکن اکنون در بقاء آن شک کرده اید، و لذا جای استصحاب است.

بنابراین: پاسخ سید قزوینی دردی را دوا نکرده باید دنبال پاسخ جامع رفت و لذا در پایان همین تنبیه خواهیم گفت که مراد از فرمایشی که حضرت رضا علیه السّلام در جواب جاثلیق دارند، ظاهر آن نمی باشد.

\*حاصل مطلب در «و منها: ما ذکره بعض المعاصرین... الخ» چیست؟

اشاره به پاسخی است که مرحوم فاضل نراقی در کتاب مناہج به این عالم یهودی داده و آن جواب را مبتنی کرده بر آن اصلی که خود تأسیس کرده که در تنبیه دوم، در رابطه با بیان امور قارّه مقید به زمان آن را مورد نقل و نقد قرار دادیم، حاصل مطلب اینک:

۱- اگر حکمی در مقطع خاصی از زمان و برای مدّت معینی ثابت شود، فی المثل اگر مولی گفته باشد که: اجلس فی هذا المكان الی الزّوال، پس از آن ما در بقاء و ارتفاع این حکم شک نمائیم، دو استصحاب در اینجا قابل جریان است که در نتیجه تعارضاً و تساقطاً.

یکی استصحاب عدم ازلی است بدین معنا که از ازل تا به این مقطع معین و خوب جلوسی نبوده و در مقطع خاصی موجود شده است که دوباره پس از سپری شدن آن مدت در استمرار همان عدم ازلی شک می کنیم.

یکی هم استصحاب آن امر وجودی است که در این مقطع خاص مسلم شده است و ما پس از آن در بقاء آن شک می کنیم.

بنابراین: نسبت به هر دو صورت استصحاب ارکان تام بوده و هر دو قابل جریان می باشند که در نتیجه تعارضاً و تساقطاً.

مرحوم نراقی پاسخ خود به سخن عالم یهودی را بر اصل فوق مبتنی کرده است بدین معنا که:

از ازل تا به این مقطع معین از زمان، که زمان ظهور موسی باشد، عدم نبوت مسلم بود، لکن از این مقطع تا زمان ظهور پیامبر اسلام ص وجود نبوت او مقطوع است لکن از این مقطع است که

شک می کنیم که آیا آن عدم ازلی همچنان استمرار دارد و تنها در مقطع خاصی از زمان قطع شده بود یا که این امر وجودی استمرار دارد؟

بنابراین: نسبت به هر دو ارکان استصحاب تام بوده و هر دو جاری شده در اثر تعارض تساقط می کنند.

در نتیجه: دست عالم یهودی از اتکاء به استصحاب تهی می شود.

\*جناب شیخ نظر حضرت تعالی در رابطه با این پاسخ مرحوم نراقی چیست؟

این است که: ما در همان تنبیه دوم ریشه این اصل تأسیس شده توسط مرحوم نراقی را زدیم که حاصل و خلاصه کلام ما در آنجا این بود که همین یقین متصل به شک که در زمان و یا مقطع خاصی حاصل می شود، اولویت دارد که استصحاب شود و دیگر نوبت به یقین به عدم که از شک منقطع شده است نمی رسد.

در نتیجه: این پاسخ نراقی نیز چندان مثمر نمی باشد.

\*حاصل مطلب در «و منها: ما ذكره في القوانين؛... الخ» چیست؟

اشاره به پاسخی است که مرحوم میرزای قمی (ره) در کتاب قوانین از سخن این عالم یهود داده است، منتهی ایشان نیز پاسخ خود را مبتنی بر مطلبی کرده است که در تنبیه اول و در رابطه با استصحاب کلی قسم دوم آن را ادعا نمود و آن این بود که:

در باب استصحاب کلی حتما باید استعداد و قابلیت کلی برای بقاء محرز باشد و شک ما از ناحیه شک در رافع باشد تا که بتوانیم خود کلی را استصحاب کنیم و الا - با شک در اصل مقتضی و عدم احراز استعداد مستصحب از برای بقاء، جای استصحاب کلی نمی باشد، فی المثل:

اگر یقین کنیم که حیوانی وارد منزل شد و لکن ندانیم که آیا کلی حیوان در ضمن فرد قصیر العمر یعنی یکسال عمر موجود شد و یا در ضمن فرد طویل العمر یعنی حیوانی که مثلا ۱۰۰ سال عمر می کند؟

در اینجا: تا مدت یکسال اگر ما در بقاء حیوان شک کنیم استعداد بقاء محرز است و شک ما از ناحیه رافع خواهد بود و لذا جای استصحاب است و لکن پس از گذشت یکسال اگر ما در بقاء حیوان شک کنیم جای استصحاب نیست چرا؟

زیرا که اصل اقتضاء بقاء مشکوک است چرا که اگر حیوان قصیر العمر بوده که حتما مرده است و چنانچه طویل العمر بوده حتما زنده است و با شک در اصل استعداد بقاء، جایی برای استصحاب نمی باشد.

سپس مسأله مورد بحث را که پاسخ از سخن آن یهودی باشد بر اصل مزبور استوار کرده می گوید:

در باب استصحاب، مستصحب ما، باید که کامل متعین و مشخص باشد به نحوی که استعداد بقاء آن محرز باشد تا که استصحاب جاری شود.

در ما نحن فیه قدر مسلم این است که: یک نبوتی فی الجملة بطور مجمل و مبهم ثابت شده است که کلی بوده و قابلیت دارد که در ضمن هر یک از سه فرد ذیل تحقق یابد:

۱- در ضمن نبوت مؤبده که خدای تعالی تصریح فرموده باشد که: انت نبی الی الابد

۲- در ضمن نبوت موقته که خدایتعالی تصریح کرده باشد به اینکه: انت نبی الی ظهور نبی الاسلام

۳- در ضمن نبوت مطلقه که مقید به قید ابدیت و یا موقت بودن نشده و اطلاق دارد فی المثل گفته است: انت نبی حال:

اگر خصوص فرد اول ثابت شود، البته استعداد بقاء نبوت الی الابد محرز است و جای استصحاب می باشد، علاوه بر اینکه بالاتر از استصحاب، این مسأله به حکم نص و دلیل اجتهادی روشن می شود و نیازی به استصحاب نمی باشد.

اگر خصوص فرد ثالث اثبات شود باز هر مطلقی از مطلقات شریعت به حکم استقراء ظهور در استمرار دارد و مقتضی موجود است و شک ما از قبیل شک در رافع است و جای استصحاب می باشد، مضافاً بر اینکه اطلاق، خود دلیل اجتهادی بوده و نیازی به استصحاب نمی باشد.

اما آنچه از روایات به دست می آید، هیچ یک از این دو احتمال قابل اثبات نیست.

بنابراین: آنچه مسلم است این است که: یک نبوت فی الجملة و یا به تعبیر دیگر یک مطلق النبوتی اثبات شده است که مقسم سه قسم مذکور است و محتمل است که در ضمن فرد اول و یا ثالث و یا ثانی باشد.

در اینگونه موارد ان فردی را که استعداد بقائش از همه کمتر باشد باید گرفت و آن نبوت مقیده و موقته است و گفت:

تا به اینجا نبوت موسی (مثلاً) استعداد بقاء داشت و از این مقطع به بعد هر کجا که شک بشود، شک از قبیل شک در رافع است و جای استصحاب است. و لکن از حالا به بعد اصل اقتضاء و قابلیت بقاء، مشکوک است مثل همان فرد قصیر العمر از کل موجود در خانه که در چنین صورتی جای استصحاب نمی باشد.

أولاً: ما تقدم، من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

و ثانياً: أن ما ذكره - من أن الاطلاق غير ثابت، لأنه في معنى القيد - غير صحيح؛ لأن عدم التقييد مطابق للأصل. نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الزاجع إلى الدوام.

و الحاصل: أن هنا في الواقع و نفس الأمر نبوه مستدامه إلى آخر الأبد، و نبوه مغيباه إلى وقت خاص، و لا - ثالث لهما في الواقع، فالنبوه المطلقة - بمعنى غير المقيده - و مطلق النبوه سيان في التردد بين الاستمرار و التوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر. إلا أن يريد - بقريته ما ذكره بعد ذلك، من أن المراد من مطلقات كل شريعته بحكم الإستقراء الدوام و الاستمرار إلى أن يثبت الرفع - أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرفع، بخلاف مطلق النبوه؛ فإن استعداده غير محرز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

و ثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعيه؛

لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها.

و قد تظن لورود هذا عليه، و دفعه بما لا يندفع به، فقال:

إن التبع و الاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعيه - في غير ما ثبت في الشرع له حد - ليست بآتيه، و لا محدوده إلى حد معين، و أن الشارع اكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، و يظهر من الخارج أنه أراد منه الاستمرار؛ فإن من تتبع أكثر الموارد و استقرأها يحصيل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرفع من دليل عقلي أو نقلي (١)، انتهى.

ص: ٢٦٥

**مناقشه شیخنا در آنچه که محقق قمی افاده فرموده است**

شیخ می فرماید در این پاسخ جناب قمی اشکالاتی است:

اولاً: گذشت که جریان استصحاب (به عقیده خود قمی هم که بین شک در رافع و شک در مقتضی فرقی نمی گذارد) متوقف بر احراز استعداد مستصحب نمی باشد (و الا خود ایشان نیز نباید که در شک در مقتضی که استعداد بقاء محرز نیست از جمل در بقاء رمضان، بقاء عده، بقاء خیار غبن، استصحاب جاری کند و حال آنکه جاری می کند).

ثانیاً: اینکه فرموده است که اطلاق برای ما ثابت نشده است چون که در معنا (مثل همان) قید است (و نیاز به استصحاب دارد) صحیح نمی باشد. چرا؟

زیرا که عدم تقیید (یعنی اطلاق) مطابق با اصل است، آنچه مخالف با اصل است اطلاق به معنای عمومیت و استمرار است (مثل انت نبی الی الابد و انت نبی الی کذا...).

**پاسخ سوم شیخنا به مرحوم قمی:**

حاصل مطلب اینکه:

در اینجا (یعنی در باب نبوت) فی الواقع و نفس الامر (یعنی عالم ثبوت و متن واقع دو چیز بیشتر محقق نیست): یکی نبوتی که الی آخر الابد استمرار دارد، یکی نبوتی که مغمیای به یک وقت خاص (یعنی ظهور حضرت ختمی مرتبت ص) است، و شق سوم در عالم واقع برای آن دو وجود ندارد.

در نتیجه: نبوت مطلقه یعنی نبوت بدون قید و مطلق نبوت (یعنی نبوت کلی) در تردد میان استمرار و توقیت مساوی اند.

پس برای اجرای استصحاب (توسط قمی) در یکی از آن دو (یعنی نبوت مطلقه)، و عدم اجرای استصحاب در دیگری (یعنی مطلق نبوت) دلیلی وجود ندارد، مگر به قرینه مطلبی که بعداً ذکر کرده و گفته است که مراد از مطلقات هر شریعتی به حکم استقراء و تتبع، دوام و استمرار است تا که رافع ثابت شود، اراده کند که مطلق (گفتن خدا) در حکم (و به منزله) استمرار (دادن) است.

پس: شک در آن (مطلق شک در رافع است، بخلاف مطلق نبوت که استعداد بقاء، به هنگام شک در آن محرز نیست) به خاطر اینکه تتبع و استقراء به آن ضمیمه نمی شود (و لذا از قبیل (کلی) حیوانی است که مردّد میان دو استعداد مختلف (یعنی قصیر العمر و طویل العمر) است.

## پاسخ دیگر و در واقع چهارمین پاسخ شیعه به محقق قمی

ثالثاً: آنچه که جناب قمی فرموده، به واسطه جریان استصحاب در احکام شرعیّه نقض می شود به دلیل جریان (همان) ایراد (یعنی عدم احراز استعداد بقاء) در بسیاری از احکام شرعیّه و بلکه در اکثر آنها.

### سخن دیگری از محقق قمیره

قطعاً مرحوم محقق متوجه اشکال فوق بر سخنش شده است و لکن با مطالبی به دفع آن پرداخته که به وسیله آن دفع نمی شود.

ایشان می فرماید تتبع و استقراء:

۱- حکم می کند به اینکه بیشتر احکام شرعیّه، جز آن احکامی که برای آنها حدّ محدودی ثابت شده است، فوری نیستند و محدود به حدّ معینی نمی باشند.

یعنی ما به حکم غلبه فهمیدیم که احکام خدا استعداد بقاء دارند.

۲- حکم می کند به اینکه شارع مقدّس در هر جا که مطلقاً از جانب خدا وارد شده، اراده قناعت به استمرار آن کرده است (یعنی که به همان اطلاق بسنده کرده و نفرموده است که الی الابد).

سپس ادامه می دهد به اینکه:

و از خارج فهمیده می شود که او از آن حکم استمرار را اراده کرده است و لذا هر کس در بیشتر موارد احکام تتبع کرده و استقراء نماید ظنّ قوی به دست می آورد که مراد خدایتعالی از این مطلقات همان استمرار است تا زمانی که عقلاً و نقلاً رافع ثابت شود.

کلام مرحوم محقق تمام شد.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در «و فیه: اولاً... الخ» چیست؟

چهار جواب جناب شیخ از سخنان میرزای قمی است که یکی پس از دیگری بیان می شود

۱- پاسخ اول این است که: این فرمایشات با مبنای خود شما و همچنین با مبنای مشهور ناسازگار است. چرا؟



زیرا که شما و مشهور معتقد هستید به اینکه استصحاب مطلقاً حجّت است چه در شکّ در

ص: ۲۶۷

مقتضی و چه در باب شك در رافع، حال در مانحن فیه چگونه می فرمائید که در باب استصحاب باید استعداد البقاء محرز باشد، بدین معنا که از ناحیه مقتضی تردیدی نباشد و تنها از ناحیه وجود رافع یا رافعیّت موجود شك داشته باشیم؟ آیا این تناقض نیست؟

۲- پاسخ دوّم این است که: شما در ضمن سخنان خود گفتید که: همانطور که تقیید به استمرار و ابدیت نیازمند به اثبات است، همینطور هم اطلاق نیاز به اثبات دارد و حال آنکه اطلاق عبارت است از یک امر عدمی یعنی عدم التقیید و امور عدمیه مطابق اصل یعنی اصل عدم ازلی، هستند و چنین امری نیاز به اثبات ندارد و بر فرض شك هم با یک اصل عدمی اثبات می شود.

بله؛ اطلاق دارای دو اصطلاح است:

۱- یکی اطلاق به معنای قید نداشتن و تخلیه و تعریه از قید.

۲- یکی هم اطلاق به معنای عمومیت و استمرار داشتن.

اطلاق به معنای دوّم یکی امر اثباتی است و نیاز به اثبات دارد و لکن اطلاق به معنای اوّل که مشهور و متعارف است و مراد شما نیز از اطلاق در این تعبیرتان که گفتید: انت نبی بدون احد القیدین، همان است که نیازی به اثبات ندارد و طرف مناظره می تواند چنین مطلبی را ادعا کند.

\*مراد از «و الحاصل: أنّ هنا فی الواقع و نفس الامر نبوه مستدامه الی آخر الابد، و نبوه مغیاه الی وقت خاص... الخ» چیست؟

پاسخ سوم جناب شیخ به کلام میرزای قمی است و لذا می فرماید:

۱- گاهی و در برخی از موارد چنانچه به حسب مقام بیان و ظاهر دلیل، سه فرد و سه قسم در کار است، در واقع و نفس الامر نیز چنین است، چنانکه فی المثل: ماهیت لا بشرط مقسمی را به سه قسم تقسیم کرده می گویند:

ماهیت لا بشرط قسمی، که در واقع نیز خصوصیات فردیه در غرض مولی دخیل نمی باشد و لذا بصورت مطلق و لا بشرط می گوید: اعتق رقبه.

ماهیت به شرط شیئی که وجود فلان خصوصیت در غرض مولی مدخلیت دارد، مثل ایمان نسبت به رقبه.

ماهیت به شرط لا، که عدم فلان خصوصیت در غرض مولی دخیل است مثل عدم حدث و ریا و... در امثال نماز.

۲- لکن گاهی در ظاهر تعبیر و مقام بیان سه صورت تصویر می شود و لکن به حسب واقع و نفس الامر دو قسم بیشتر وجود ندارد. چرا؟

لاستحاله الالهال بالنسبه الى عالم الواقع.

حال مسأله در ما نحن فيه نیز چنین است چراکه در مقام بیان می گوئیم: مطلق النبوه:

یا نبوت مطلقه است، یا نبوت موقتّه است، و یا نبوت مؤبده.

أما فی الواقع و عند الله تعالی یا نبوت حضرت موسی مؤبده است و یا موقتّه و قسم ثالثی به نام نبوت مطلقه که نه این باشد و نه آن، نمی باشد، چرا؟

زیرا که خدایتعالی اگر حکمت را در مؤبده بودن آن ببیند، آن را ابدی قرار می دهد و الا موقتی است و تردیدی در این امر ندارد.

بنابراین: بر حسب واقع و نفس الامر تعبیر مطلق النبوه با نبوت مطلقه فرقی نداشته بلکه هر دو در اینکه متردداند بین موقت بودن و دائمی بودن مساوی هستند، گرچه در ظاهر تعبیر یکی جنبه مقسمی و دیگری شکل قسمی دارد و لکن واقع غیر از این است.

با توجه به این مطلب، معقول نیست که شما بفرمائید: در نبوت مطلقه استصحاب جاری می شود و لکن در مطلق النبوه استصحاب جاری نمی شود. چون به حسب واقع فرقی بین این دو نمی باشد.

\* پس غرض از «الا ان یرید بقربنه ما ذکره بعد ذلك... الخ» چیست؟

این است که: مگر اینکه میرزای قمی از این اعتراض ما به اینگونه جواب دهد که:

اگر ما در نبوت مطلقه علی فرض اثبات آن استصحاب را جاری می دانیم بدین جهت است که از خارج و به برکت استقراء بر ما ثابت شده است که مطلقات هر شریعتی استعداد و اقتضاء بقاء را دارند و لذا در نبوت مطلقه، مقتضی بقاء، محرز است و شک ما از قبیل شک در رافع است.

أما در مطلق النبوه با نبوت فی الجملة، اصل استعداد بقاء محرز نیست و لذا جاری نمی شود.

پس: مطلق النبوه، شبیه مطلق الحيوان المرّد بین قصیر العمر و طویل العمر است در این صورت از پاسخ سوم به ایشان چشم پوشی می کنیم.

\* مراد شیخنا از «و ثالثاً: انّ ما ذکره منقوض بالاستصحاب فی الاحکام الشرعیّه... الخ» چیست؟

یک اشکال نقضی به کلام میرزای قمی می باشد که در حقیقت چهارمین پاسخ از سخن ایشان است و لذا می فرماید:

این سخن شما را که گفتید: استصحاب نبوت جاری نمی شود چونکه استعداد بقاء آن محرز نیست و تا استعداد بقاء محرز نباشد، استصحاب هم در کار نیست، به وسیله باب احکام شرعیّه نقض کرده می گوئیم:

در بسیاری از موارد احکام شرعی که خود شما استصحاب را در آنها جاری و ساری می دانید،

ص: ۲۶۹

این شرط محرز نشده است و قابلیت بقاء در آنها مشکوک است، مثل استصحاب بقاء حق شفعه و یا استصحاب بقاء خیار غبن ... و

گذشته از آن ما مدعی هستیم که در اکثر احکام شرعی ای که شک ما در حکم شرعی فرعی کلی الهی است، عند الشک در نسخ آنها، استصحاب جاری می شود و لذا بفرمائید که چه پاسخی در رابطه با این موارد می دهید.

\*پس مراد ایشان از «و قد تفتنّ لو رود هذا علیه... الخ» چیست؟

این است که مرحوم محقق قمی خود ملتفت این اشکال نقضی بوده و پیشاپیش دفع دخل کرده و فرموده است که: احکام شرعی از یک جهت دارای اقسامی هستند:

۱- احکام فوری؛ مثل: جواب سلام و یا انقاد غریق و...

در اینگونه موارد اگر کار به فوریت انجام نشود، شک ما در بقاء، از قبیل شک در مقتضی است.

۲- احکام موقتی، مثل: وجوب فلان امر تا فلان زمان، در اینگونه موارد نیز با سپری شدن آن مدت، حکم نیز سپری می شود و چنانچه احتمال بقاء بدهیم از قبیل شک در مقتضی است.

۳- احکام شرعی ای که به طور صریح به قید دوام و استمرار تا ابد تقیید شده اند مثل اینکه مولی حسب فرض فرموده باشد که: کذا دائما و...

در اینگونه موارد نیز جای تردید نیست که اگر در بقاء حکم شک کنیم از قبیل شک در رافع بوده و مجرای استصحاب است.

۴- احکام شرعی ای که به صورت عموم، القا شده و ظهور در استمرار و استغراق افراد و ازمان دارد.

در اینگونه موارد نیز، اصل المقتضی محرز است و شک ما شک در رافع است.

۵- احکام شرعی ای که به صورت مجمل و یا مهمل بیان شده که باید آنها را به قدر متیقن اخذ کرد.

۶- احکام شرعی ای که به صورت مطلق و با الفاظ مطلقه بیان شده اند.

از قبیل: اقیموا الصلوه و اتوا الزکاه، و یا احلّ الله البیع، و حرّم الربوا و... که غالب خطابات از همین قبیل اند.

حال مرحوم میرزای قمی می فرماید: در اینگونه موارد، گرچه ظاهر خطاب اطلاقی است و نه عمومی و استمراری و لکن ما از خارج، مطلقات وارده در لسان شارع را تتبع و استقراء کرده و به این نتیجه رسیده ایم که بیشتر مطلقات شرع مقدّس ظهور در استمرار و ابدیت دارند و لذا:

اگر در دو یا چند مورد نیز مردد بشویم به حکم الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب، احتمال قوی



می دهیم که از همان موارد اغلب باشند.

در نتیجه هر کجا که در بقاء حکمی از احکام شرعی که به لفظ مطلق بیان شده است شک کنیم، به لحاظ احتمال نسخ، شک خودمان از قبیل شک در رافع خواهد بود و نه شک در مقتضی.

بنابراین: آن ضابطه ای که ما برای جریان استصحاب ذکر نمودیم در این موارد محرز است و می توانیم که از استصحاب بهره مند شویم و لذا اینگونه موارد ماده نقضی بر سخن ما نیست.

متن و لا یخفی ما فیه:

أما أولاً: فلأنّ مورد النقص لا يختصّ بما شكّ في رفع الحكم الشرعي الكلي. بل قد يكون الشكّ لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الشكّ في رفع الحكم الشرعي إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار - بنفسه أو بمعونه القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات - لكنّ الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده، حتّى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المرّدّد بين كونه على الفور أو التراخي، و النسخ أيضاً رفع صوري، و حقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشكّ في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره - من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تمّ، يكون دليلاً - اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب؛ فإنّ التحقيق: أنّ الشكّ في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر - في نفسه أو بمعونه دليل خارجي - في الاستمرار، ليس مورداً للاستصحاب؛ لوجود الدليل الاجتهاديّ في مورد الشكّ، و هو ظنّ الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العامّ إلى أن يرد المخصّص، و هو ليس استصحاباً في حكم شرعيّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه أورد على ما ذكره - من قضاء التبع بغلبه الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق -: بأنّ النبوه أيضاً من تلك الأحكام.

ثمّ أجاب: بأنّ غالب النبوات محدوده، و الذي ثبت علينا استمراره نبوه نبيّنا (صلى الله عليه و آله).

و لا يخفى ما فى هذا الجواب:

أمّا أولاً: فلأنّ نسخ أكثر النبوّات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعى ظهور أدلتها فى أنفسها أو بمعونه الاستقراء- فى الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقى ما لم يثبت نسخه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ غلبه التّحديد فى النبوّات غير مجديه: للقطع بكون إحداها مستمرّه، فليس ما وقع الكلام فى استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنّادر، بل يشكّ فى أنّه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقا بالغالب.

و الحاصل: أنّ هنا أفرادا غالبه و فردا نادرا، و ليس هنا مشكوك قبل اللّحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النّادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثمّ أورد (ق) على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

و أجاب: بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره مجيء نبينا (صلى الله عليه و آله) لا ينفعهم.

و ربما يورد عليه: أنّ الكتابي لا يسلم البشاره المذكوره حتّى يضّرّ فى التمسك بالاستصحاب أو لا ينفعه.

و يمكن توجيه كلامه: بأنّ المراد أنّه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشاره، فإذا فرض قضيه نبوته مهمله غير دالّه إلا على مطلق النبوه، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيه تلك الأحكام لمده النبوه؛ فإنّها تصير أيضا حينئذ مهمله.

ترجمه

### مناقشه شيخ در اين كلام مرحوم قمى

مخفى نماند كه در اين كلام مرحوم قمى نيز اشكالاتى وجود دارد:

اولاً: به خاطر اينكه مورد نقض ما به آنجاى كه در رفع حكم شرعى كلّى شك مى شود (مثل خيار غبن كه نمى دانيم فورى است يا محدود و يا مستمر) اختصاص ندارد. بلكه شك گاهى به خاطر تبدل آن چيزى است كه مدخليتش در بقاء حكم معتبر است مثل تغيير آب كه موضوع براى نجاست است (و لذا پاسخ شما اين موارد را حل نمى كند).

ثانياً: اين شك در رفع حكم شرعى (بواسطه رافع) به حسب ظاهر دليل آن حكم آن است كه يا



بنفسه و ذاتا ظهور در استمرار دارد یا به یاری قرائن مثل (اجماع) و استقرائی که (قمی) در مطلقات آن را ذکر نمود.

امّا حکم شرعی کلی در حقیقت مرتفع می شود به سبب تمام شدن استعدادش، حتّی در نسخ تا چه رسد به مثل خیار که مردّد است بین اینکه فوری است یا متراحی و نسخ نیز (که به آن رفع گفته می شود) رفع صوری است و لکن حقیقتش پایان استعداد حکم است.

پس شک، در بقاء حکم شرعی نیست، مگر از جهت شک در مقدار استعداد آن مثل حیوان مجهول الاستعداد (که نمی دانیم عصفور است یا فیل؟) و لذا قمی بر اساس احراز استعداد تنها در موضوعات خارجی و احکام شرعیّه جزئیّه می تواند استصحاب جاری کند).

ثالثاً: آنچه که قمی از حصول ظن (در اثر استقراء) به اراده استمرار از مطلقات فرموده در صورتی هم که درست و تمام باشد یک دلیل اجتهادی است در حالیکه بی نیاز از تمسک به استصحاب است (چونکه ظواهر الفاظ حجت است)

پس تحقیق مطالب این است که: شکّ در نسخ حکمی که دلیل شرعی ظاهر ذاتا و یا به کمک دلیل خارجی بر استمرار آن دلالت دارد، به خاطر وجود دلیل اجتهادی در مورد شکّ یعنی همان ظنّ به استمرار، محلّ و مجرای استصحاب نیست.

بله، این عمل به ظن (در اصطلاح علما) از قبیل استصحاب حکم عام است تا که مخصّص وارد شود و حال آنکه در حکم شرعی، استصحابی وجود ندارد (و به همان اصاله العموم عمل می شود) چنانکه این مطلب بر کسی پوشیده نیست.

### اشکال قمی به پاسخ خودش

سپس: مرحوم قمی ایرادی را بر آنچه که فرموده وارد کرده مبنی بر اینکه: تبع حکم می کند بر غلبه استمرار در هر دلیلی که ظاهرش اطلاق است، به اینکه نبوت نیز از آن احکام است.

سپس پاسخ داده است به اینکه بیشتر نبوّات محدود هستند، و آن نبوتی که استمرارش بر ما ثابت شده است، نبوت نبی مان حضرت محمّد ص است.

### مناقشه شیخ در این پاسخ مرحوم قمی

شیخ می فرماید: اشکالاتی که در این جواب قمی وجود دارد بر کسی پوشیده نیست:

اولاً: به خاطر اینکه نسخ بیشتر نبوّتها مستلزم محدود بودنشان نمی باشد، و لذا کتابی می تواند ادّعا کند که ادلّه نبوتها ذاتا و به خودی خود و یا به معونه استقراء، ظهور در استمرار دارد.

پس کشف می شود نسخ آنچه که منسوخ شده و باقی می ماند آنچه که نسخش ثابت نشده است



(یعنی هر کدام که نسخ شده که نسخ شده، هر کدام هم که نسخ نشده استمرارش را حفظ کن.)

ثانیاً: به خاطر اینکه این غلبهٔ تحدید در نبوتها (که شما ادعا می کنید) بی فایده است به خاطر قطع به اینکه یکی از این نبوتها مستمره است.

پس آنچه که کلام در استمرار آن واقع شده (یعنی نبوت حضرت موسی) یک امر ثالثی که متردد میان الحاق به اکثریت و یا الحاق به اقلیت باشد نیست، بلکه شک می شود در اینکه آیا نبوت حضرت موسی آن نبوت باقیه است یا که آن نبوت باقیه غیر از اوست تا که ملحق بشود به آن غالب.

\*\*\* تشریح المسائل:

\*مراد شیخنا از «و لا یخفی ما فیه؛... الخ» چیست؟

این است که: این دفاعیهٔ مرحوم قمی از کلام خودش مبتلای به سه اشکال است:

۱- اینکه آن مادهٔ نقضی که ما، در چهارمین پاسخ خود آوردیم منحصر به موارد شک در نسخ نمی شود بلکه شک در بقاء حکمی از احکام شرعیته نیز: گاهی مسبب از شک در رفع و نسخ حکم شرعی کلی است با حفظ استعداد و البقاء. فی المثل:

- تاکنون وجوب فلان امر یا حرمت فلان امر دیگر مسلم و ثابت بود.

- از اکنون به بعد شک در بقاء آن داریم و منشاء این شک ما هم احتمال نسخ و رفع آن می باشد بدین معنا که شاید ناسخی آمد و وجوب را برداشت.

لکن گاهی هم شک ما در بقاء حکم شرعی مسبب است از تبدل خصوصیتی که احتمال می دهیم در بقاء حکم مدخلیت داشته و اکنون که آن خصوصیت رفته است، حکم هم رفته و قابل بقاء نمی باشد فی المثل:

- آب کثیری با نجس ملاقات نمود و یکی از اوصاف ثلاثهٔ آن متغیر شده و محکوم به تنجس گردید، و این تغیر پس از مدتی دخیل بوده و لکن اکنون دخیل نیست.

- حضرات اصولیین در اینگونه موارد نیز از استصحاب بهره می گیرند بدون توجه به اینکه مورد از قبیل شک در رافع است با احراز اصل مقتضی؟ و یا از موارد شک در اصل مقتضی؟ که البته این دومی اقوی است. چرا؟

به خاطر اینکه شاید وصف تغیر در مناط حکم به تنجس دخیل بوده و بدون آن مناط نمی باشد، پس حکم نیز قابل بقاء نیست و الا یلزم اللغو یعنی که بقاء بدون مناط و آنهم قبیح است.

۲- اینکه در همان مواردی هم که شک به قول شما از قبیل شک در رافع است و منشاء شک ما، احتمال نسخ می باشد، باید بدانیم که نسبت به ظاهر خطاب از این قبیل است، چرا که ظاهر الدلیل دلالت بر استمرار و دوام دارد.

حال: اگر بنفسه و به کمک قرائن داخلی نیز چنین دلالتی داشته باشد مثل اینکه:

لسان دلیل این باشد که فلان حکم مستمر است تا که رافعی آن را رفع نماید و یا به قول شما به کمک قرائن خارجی یعنی تتبع و استقراء از اکثر مطلقات چنین ظهوری بدست آمده باشد، لکن در همین موارد نیز بر حسب واقع و نفس الامر، مدت حکم سرآمده و بیش از این اقتضاء و استعداد بقاء آن مشکوک است چرا؟

زیرا که حقیقت نسخ عبارت است از: انتهاء استعداد الحكم لاجل انتهاء استعداد المناط و هو المصلح به او المفسده الملزمه و یمیر المزمه.

حاصل مطلب اینکه: بیش از این حکم ماندنی نیست چونکه بیش از این ملاک و مقتضی ندارد.

بنابراین: در تمام احکام شرعی، شک ما در بقاء حکم ناچارا برمی گردد به شک در مقدار قابلیت آن حکم از برای بقاء و ماندن.

پس: اشکال نقضی ما به سخن جناب قمی همچنان به قوت خود باقی است و لذا باز هم از ایشان می پرسیم که با بیان آن شرط از برای استصحاب، چنین مواردی را چگونه پاسخ می دهید؟

۳- اینکه؛ به فرض که از پاسخ اول و دوم خود به شما صرف نظر کرده و بپذیریم که اکثر مطلقات هر شریعتی به حکم استقراء ظهور در استمرار دارند و موارد مشکوک که نیز به حکم الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ بالاغلب، به همین اکثریت ملحق شوند و در نتیجه ما ظنّ به استمرار آنها داشته باشیم و شک ما در حقیقت از قبیل شک در رافع باشد و لکن ما پاسخ دیگر از سخن شما داریم و آن این است که:

چنین ظنی دلیل اجتهادی بوده و روشن است که با وجود آن نوبت به استصحاب و دیگر اصول عملیه نمی رسد.

بله، یک استصحابی در اینجا قابل جریان است و آن عبارت است از استصحاب حکم عام تا زمانی که مخصص نیامده است که البته این همان اصالة العموم و الاطلاق است که دلیل لفظی است و ربطی به استصحاب مصطلح که از اصول عملیه است ندارد.

\*غرض از «ثم انه اورد علی ما ذكره من قضاء التبع بغلبه الاستمرار فی ما ظاهره الاطلاق:... الخ» چیست؟

این است که: جناب قمی دفاعیه خود در پاسخ به اشکال نقضی ما را دفاعیه ای کامل دانسته و

خود به دفع اشکال پرداخته است:

از جمله اشکالاتی که ایشان بر دفاعیه مذکور وارد کرده است این است که:

اگر کسی بگوید که جناب قمی شما که اکثر مطلقات هر شریعتی را به برکت استقراء حمل بر دوام و استمرار نمودید چه مانعی دارد که خطاب نبودن یعنی انت نبیی را که آن نیز اطلاق دارد به همان بیان، به اغلب ملحق کرده بفرمائید این مطلق نیز ظهور در استمرار دارد.

پس: مقتضی موجود است و اگر در بقاء آن شک کنیم از قبیل شک در رافع است و لذا براساس اصلی که تأسیس خود شماست باید که بتوان استصحاب نبوت را جاری نمود، پس چرا از جریان آن ممانعت می کنید؟

پاسخ می دهیم به اینکه: حساب خطابات نبوتها جدای از آن مطلقات است. چرا؟

زیرا؛ ما از خارج وضعیّت اکثریت مطلق نبوتها را بررسی کرده به این نتیجه میرسیم که ۹۹ درصد آنها محدود به حدّ خاصّی هستند و پس از آن حدّ خاص نسخ شده اند، فی المثل:

شریعت حضرت آدم تا مدّتی بوده و سپس مرتفع شده است هکذا شریعت نوح نبی علیه السلام و....

در نتیجه به هر نبوتی که می رسیم چنانچه در بقاء و استمرار آن شک نمایم قانون الظنّ يلحق الشیء.... می گوید که این فرد مشکوک را به فرد غالب ملحق کن و به محدودیت آن حکم کن.

بنابراین: در باب نبوتها جای استصحاب بقاء نیست و به عقیده ما تنها نبوتی که دوام و استمرار آن الی یوم القیامه بر ما ثابت و مدلل است نبوت نبی اکرم اسلام ص است.

\*حاصل سخن شیخنا در «و لا یخفی ما فی هذا الجواب؛... الخ» چیست؟

-ارائه دو پاسخ به این فرمایش محقق قمی است و لذا می فرماید:

-درست است که ما از خارج یقین حاصل کرده ایم که اکثر نبوتها نسخ شده و محدود به مقطعی از زمان بوده اند و لکن این موجب این امر نمی شود که اصل خطاب نبوت مقید و محدود شده باشد بلکه عالم یهودی می تواند ادعا کند که همه ادله و خطابات نبوتها ذاتا و یا به برکت استقراء ظهور در استمرار دارند، منتهی خرج ما خرج و بقی ما بقی و لکلّ مطلق حکمه.

حال: شما از کجا می فرمائید که این خطاب نبوت موسی محدود شده است با اینکه قیدی در کنار آن وجود ندارد؟

۲- اینکه قانون غلبه و اینکه: الظنّ يلحق الشیء... ارتباطی با اینگونه موارد ندارد، توضیح ذلک: اینکه:

۱- گاهی ما یک فرد غالب داریم و یک فرد نادر و یک فرد مشکوک، که در اینجا از قانون و قاعده



مزبور استفاده کرده و فرد مشکوک را از لحاظ حکم به فرد غالب ملحق می سازیم فی المثل:

۱۰۰ عالم در فلان محلّ زندگی می کنند که ۹۵ نفر از آنان قطعاً عادل و ۲ نفر از آنها قطعاً فاسق و ۳ نفر را به آن ۹۵ نفر ملحق ساخته و ظنّ به عدالت آنان پیدا کرد.

۲- لکن گاهی ما تنها یک فرد غالب و یک فرد نادر داریم و فرد ثالث مشکوکی در کار نمی باشد که او را به غالب ملحق سازیم و ما نحن فیه از همین قبیل است. چرا؟

به خاطر اینکه فرد غالب آن نبوتها محدود است که پس از مدتی نسخ شده اند و فرد نادر آن، نبوت مستدامه است که الی الابد استمرار دارد و ما نسبت به نبوت موسی شک داریم که آیا این نیز از افراد غالبه است؟ یا که نه این همان فرد نادر است و نه فرد غالب تا که نادر پس از او باشد؟

اینجا جای قاعده و قانون مزبور یعنی قانون غلبه نیست بلکه چه بسا که با اصل عدم ماعدای این فرد از افراد بعدی ثابت کند که فرد اخیر.

\*مراد از «ثمّ آورد(ره) علی نفسه: بجواز استصحاب احکام الشریعه السابقه المطلقه» چیست؟

بیان اشکالی است که باز مرحوم قمی به خود کرده می گوید اگر کسی بگوید: شما در خطاب نبوت تردید کرده گفتید اینجا جای استظهار و استمرار و استصحاب بقاء نیست، لکن چه مانعی دارد که نسبت به خطابات شریعت حضرت موسی علیه السلام یعنی اوامر و نواهی او این حرف را زده بگوئید: این اوامر و نواهی بصورت خطاب مطلق صادر شده و تا زمان ظهور مدّعی جدید که استمرارشان حتمی است.

پس از ظهور مدّعی جدید در بقاء و استمرار آنها شک می کنیم.

استصحاب می کنیم بقاء آنها را؟

در پاسخ به او می گوئیم: این مطلقاتی که مبین احکام شریعت حضرت موسی و یا عیسی علیه السلام هستند با فرض مقترن بودن آنها به بشارت بر ظهور منجی عالم یعنی حضرت محمد ص، دردی را دوا نکرده و سودی به حال شما نخواهد داشت و در حقیقت به برکت این قرینه خارجیه اطلاقات قید خورده اند.

\*حاصل مطلب در «و ربّما یورد علیه... الخ» چیست؟

بیان اشکالی است بر پاسخ فوق مبنی بر اینکه: اصلاً اهل کتاب این بشارتها را قبول ندارند تا شما بگوئید که با وجود این بشارتها جای استصحاب بقاء نیست و لذا پاسخ شما به درد نمی خورد.

\*حاصل کلام شیخ نادر «و یمکن توجیه کلامه... الخ» چیست؟

در مقام توجیه پاسخ مرحوم قمی بر آمده می فرماید:

ص: ۲۷۷



مراد مرحوم قمی این است که: بر فرض که اطلاقی هم باشد و لکن با اقتران به بشارت مفید فایده نیست تا چه رسد به اینکه اطلاقی در کار نیست چرا؟

زیرا که این مقدمه را از خارج مسلم می دانیم که خطابات و احکام شریعتی، تابع مدت نبوت آن شریعت و نبی آن است و وقتی که خطاب نبوت مهمله شد و استعداد بقاء آن مشکوک بوده، احکام آن شریعت هم بالتبع چنین خواهند بود و لذا دیگر جایی برای استصحاب بقاء آنها وجود ندارد.

متن ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجه:

الأول: أن المقصود من التمسك به:

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكى عنه من قوله: «فعلیکم کذا و کذا»؛ فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات و الإلزام - فاسد جدا؛ لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث، و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت: من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار (1)، و الإجماع المدعى (2) على عدم معذوريته الجاهل (3)، خصوصا في هذه المسألة، خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام. و كيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

و إن أراد به الإسكات و الإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلا - إسكائيا؛ لأنه فرع الشك، و هو أمر وجداني - كالقطع - لا يلزم (4) به أحد.

و إن أراد بيان أن مدعى ارتفاع الشريعة السابقة و نسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط؛ لأن مدعى البقاء في مثل المسألة - أيضا - يحتاج إلى الاستدلال عليه.

ص: ٢٧٨

١- (١). فصلت: ٦.

٢- (٢). انظر شرح الألفيه (رسائل المحقق الكركي) ٣: ٣٠٣، و مفتاح الكرامه ٣: ٢٨٣. [١]

٣- (٣). تقدم الكلام عن عدم معذوريته الجاهل في مبحث البراءه ٢: ٤١٢.

٤- (٤). في غير (ظ) بدل «لا يلزم»: «لا يلتزم».

## پاسخ شیخ انصاری به استصحاب کتابی از منظرهای دیگر

می فرماید پاسخ به استصحاب مذکور به طرق دیگر نیز امکان دارد:

اولین پاسخ این است که: مراد از تمسک به استصحاب:

۱- اگر مرادتان از این استصحاب البقاء اقتناع باشد یعنی که به هنگام شک (و جدال خودتان را راضی کرده) و در بقاء عملی (به شریعت خودتان متعیر نباشید)، اعم از اینکه مخالف شما مقدمات استدلال شما را بپذیرد یا نه حرف نادرستی است چرا که پس از آن به او گوئید که به عهده شما (علمای اسلام) است که این استصحاب را رد کنید، روشن است که شما در صدد الزام و اسکات عالم اسلامی هستید و (نه اقتناع خودتان) و این صحیح نمی باشد چرا؟

زیرا عمل به استصحاب به فرض قبول تمسک به آن جایز نیست مگر بعد الفحص و البحث عن الدلیل المعتبر، و لذا (وقتی عمل به استصحاب مشروط به فحص است)، نتیجه فحص یقین به یکی از دو طرف است (صدق یا کذب) که در نتیجه نوبت به شک نمیرسد تا استصحاب جاری شود، بویژه مسأله ای مثل نبوت که باب العلم نسبت به آن باز است، چونکه راه برای نظر کردن در صدق و کذب مدعی نبوت باز است، به ویژه نسبت به نبوت نبی اسلام ص که قرآن معجزه جاوید اوست و راه را برای هرگونه تفحص و تحدی باز گذاشته است.

به هر صورت (چون در مسائل اعتقادی بعد الفحص یأس وجود ندارد)، مجالی برای تمسک به استصحاب باقی نمی ماند.

(وجه دوم) ۲- اینکه اگر مرادتان از این استصحاب البقاء الزام و اسکات (ما) مسلمین است، در آن این اشکال است که استصحاب در اینجا یک دلیل اسکاتی و الزامی نیست، چرا که فرع بر شک است و شک نیز مثل قطع از امور واجدائیه است که تعبد بردار نیست و لذا (به یک فرد غیر قاطع نمی توان گفت که قاطع باش).

(وجه سوم) ۳- اینکه اگر مرادتان از استصحاب البقاء این است که (مدعیان یهودیان مطابق اصل عدم است و نیازی به استدلال ندارند، بلکه سخن شما مسلمانان مخالف اصل است) و لذا در ارتفاع شریعت سابقه و نفی آن باید استدلال نمایند، این منظور غلطی است، چرا؟

زیرا مدّعی بقاء این مسأله (یعنی نبوت که سرنوشت انسان و سعادت دنیا و آخرت او در گرو آن است) نیز نیاز به استدلال دارد (و لذا به صرف تمسّک به اصول عملیه نمی توان این مسأله عقیدتی را درست کرد)

\*\*\* تشریح المسائل:

\*مراد از «ثمّ أنّه یمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه...» چیست؟

این است که: شیخنا پس از بیان پاسخ هایی که دیگران از استدلال آن عالم یهودی به استصحاب دادند خود اقدام به پاسخ کرده و مجموعاً پنج پاسخ به سخن آن عالم یهودی داده است.

البته؛ پاسخ دوّم شیخ، در حقیقت تفصیل و تکمیل اوّلین پاسخ از چهار پاسخی است که تاکنون ذکر گردیده است.

\*حاصل مطالب در «الأوّهانّ المقصود من التمسّک به... الخ» چیست؟

اوّلین پاسخ شیخنا به استدلال آن عالم یهودی در تمسّک به استصحاب است، منتهی این پاسخ مبتنی بر مقدّمه ای است که ذکر آن لازم است آن مقدمه این است که دلیل بر چهار قسم است:

۱- اقتناعی ۲- الزامی ۳- برهانی ۴- ارشادی

دلیل اقتناعی عبارت است از: استدلالی که هدف استدلال کننده از آن قانع ساختن خویش است در مقام عمل به هنگام شک، اعمّ از اینکه خصم او مقدمات استدلال را قبول داشته باشد یا نه، مثل مجتهدی که حکم شرعی را بر روی مبانی خود از منابع احکام استنباط کرده و عمل می کند.

دلیل الزامی عبارت است از دلیلی که هدف استدلال کننده از آن تسلیم نمودن و ملزم کردن خصم است و لذا از مقدماتی استفاده می کند که نزد خصم از مسلّمات باشند اعمّ از اینکه خود مستدلّ آنها را قبول داشته باشد یا نه.

چنانکه در طول تاریخ علمای شیعه برای اثبات حقایق تشیع و خلافت بلا فصل امام علی علیه السلام به کتب عامّه و روایات منقول از پیامبر اکرم ص در کتب آنها استناد کرده اند ولو این روایات به عقیده خود علمای شیعه به لحاظ سند حجّت نباشند.

ص: ۲۸۰

-دلیل برهانی عبارت است از آن دلیلی که از یک سلسله مقدمات یقینیه و مقدماتی که مورد تسالم طرفین مباحثه است تشکیل شده و هر کسی که دارای تفکر برهان و قدرت تجزیه و تحلیل مطالب را دارا باشد تصدیق می کند و هدف از آن اثبات یک حقیقت و واقعیت است مثل اثبات صانع، اثبات وحدت صانع و علم و قدرت او... با براهین فلسفی و کلامی موجود در کتب مربوطه.

-و اما دلیل ارشادی، استدلالی است که هدف از آن ارشاد مخاطب با فن ظریف استدلال است تا اینکه مستدل در مقام مباحثه مغلوب طرف نشود.

حال با توجه به مقدمه فوق اولین پاسخ شیخ از استدلال آن عالم یهودی این است که:

از این عالم یهودی و یا هر عالم دیگری از علمای یهود یا مسیحیت که برای اثبات حقایق و بقاء شریعت خودش به استصحاب البقاء تمسک می کند می پرسیم که مراد شما از این استصحاب البقاء چیست و به چه منظوری از این دلیل استفاده می کنید؟

۱- اگر مرادتان اقتناع باشد یعنی که بخواهید بدینوسیله وجدان خودتان را راضی کنید و در بقاء عملی بر شریعت خودتان متحیر و نگران نباشید، به شما می گوئیم:

اولاً: این مطلب با تعبیرات بعدی شما سازگار نمی باشد. چرا که پس از تمسک به استصحاب می گوئید: فعلیکم کذا و کذا.

یعنی بر عهده شما علمای اسلام است که این استصحاب را رد کنید و ظاهر این مطلب این است که: شما در صدد الزام و اسکات عالم اسلامی و مسلمانان هستید و نه در مقام اقتناع خویش.

ثانیاً: سلّمنا که مراد شما از تمسک به این دلیل اقتناع نفس خودتان باشد، باز به شما می گوئیم که این استصحاب به درد شما نمی خورد و دلیل اقتناعی نمی باشد. چرا؟

زیراً: تنها شرط مسلم استفاده از استصحاب و براءت و تخییر عبارتست از فحص و بحث از وجود دلیل معتبر، بله بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل، جای استصحاب و یا سایر اصول عملیه است.

بنابراین، وقتی که استصحاب مشروط به فحص است به شما می گوئیم: در مسائل اعتقادی هرگز بعد الفحص، یأس وجود ندارد بلکه همیشه نتیجه فحص یقین به یکی از دو طرف است یا به صدق یا به کذب در نتیجه یا باید معتقد به صدق آن شد، یا به کذب که در نتیجه باید اجتناب کرد.

در هر حال نوبت به شک نمی رسد، تا که استصحاب جاری شود به ویژه مسأله ای مثل نبوت که از امهات مسائل عقیدتی بوده و باب العلم نسبت به آن بیشتر از همه مسائل اعتقادی باز است.

چرا؟

زیرا که راه برای نظر کردن در صدق و کذب مدّعی نبوت باز است و چنانچه محقق آن مدّعی را دارای معجزات و آیات بیّنات بیابد به او گرایش پیدا می کند و اگر او را از اقامه معجزه ناتوان ببیند از او روی برمی گرداند.

به ویژه نسبت به نبوت نبیّ اسلام ص که قرآن معجزه جاوید اوست و راه را برای هر گونه تحقیق، تفحص و تحدی باز گذاشته است.

۲- و اگر مرادتان از تمسّک به استصحاب البقاء، الزام و اسکات ما مسلمین باشد چنانکه از ظاهر تعبیرتان چنین برمی آید به شما می گوئیم:

اگر می خواهید ما را ملزم به استصحاب کنید، باید موضوع الاستصحاب را که شک در بقاء است در حق ما ثابت کنید تا بتوانید ما را به آن ملزم کنید، در حالیکه ما به نسخ شریعت سابقه قاطع بوده و در بقاء آن شکی نداریم تا که الزام ما به بقاء آن به وسیله استصحاب ممکن باشد.

و اگر می خواهید ما را به خود شک که موضوع استصحاب است ملزم کنید به شما می گوئیم:

چنین چیزی معقول نمی باشد، چرا که شک و ظنّ و قطع همه از امور وجدانیّه هستند که با مقدماتی می آیند و با مقدماتی هم می روند. و لذا تعیّد بردار نیستند که به یک فرد غیر قاطع بگوئیم: خود را قاطع بدان و بگو که من قاطع هستم و احکام قطع را پیاده کن. خیر نمی شود چرا که او به ما می گوید: چگونه خود را قاطع بدانم در حالیکه وجدانا قاطع نیستم و هکذا نسبت به شک.

پس: استصحاب در اینجا دلیل الزامی و اسکاتی هم نخواهد بود.

۳- و اگر مراد شما عالم یهودی از استدلال به استصحاب حقیقتا استدلال به استصحاب مصطلح نمی باشد بلکه منظور شما این است که بدین وسیله بهانه ای درست کرده، سریع نتیجه بگیرید که سخن یهودیان مطابق اصل عدم است و لذا آنها نیازی به اثبات و استدلال ندارند و سخن شما مسلمانان مخالف اصل است و لذا مسلمانان باید استدلال کنند، این منظور غلطی است. چرا؟

به خاطر اینکه در اینگونه از مسائل که سرنوشت انسان و سعادت هر دو در گرو آنهاست، هم مثبت و هم نافی باید که با منطق مستحکم به میدان بیایند و الا- به صرف تمسّک به اصول عملیه نمی توان مسأله عقیدتی درست نموده، اعتقاد و ایمان بدان پیدا کرد.

بنابراین؛ این سخن شما برای ما غیر قابل قبول است.

متن الثانی: أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به؛ لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوه، و ثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به؛ لصيرورته حكما إلهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به.

و إن كان من باب الظن، فقد عرفت في صدر المبحث- أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا، و على تقديره فالعمل بهذا الظن في مسأله النبوه ممنوع. و إرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكليه الثابته في تلك الشريعة أيضا لا يجدي؛ لمنع الدليل على العمل بالظن، عدا دليل الانسداد الغير الجارى في المقام مع التمكن من التوقف و الاحتياط في العمل. و نفى الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقه، خصوصا بالنسبه إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص و البحث.

و دعوى: قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن؛ بالتقريب الذى ذكره بعض المعاصرين (1): من أن شرائع الأنبياء السلف و إن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنّها فى الظاهر لم تكن محدوده بزمن معين، بل بمجىء النبى اللاحق، و لا- ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوه اللاحق، و لو لا ذلك لاختلّ على الامم السابقه نظام شرائعهم؛ من حيث تجويزهم فى كل زمان ظهور نبى و لو فى الأماكن البعيده، فلا يستقرّ لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعه: بأن استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا؛ إلاّ لزم كونهم شاكين فى حقيته شريعتهم و نبوه نبئهم فى أكثر الأوقات لما تقدّم: من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصى فى كلّ مورد. و غايه ما يستفاد من بناء العقلاء فى الاستصحاب، هى ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيته دينهم نبوه نبئهم التى هى من اصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقيته دينهم؛ من جهه بعض العلامات التى أخبرهم بها النبى السابق. نعم. بعد ظهور النبى الجديد، الظاهر كونهم شاكين فى دينهم مع بقائهم على الأعمال، و حينئذ فللمسلمين أيضا أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيته دينهم؛ لعدم الدليل لهم عليها

ص: ٢٨٣

١- (١). هو صاحب الفصول [١] فى الفصول: ٣٨٠. [٢]

و إن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر.

ترجمه

### دومین پاسخ شیخ به استدلال کتابی

۱- اگر اعتبار (و یا حجیت) استصحاب از باب اخبار (یعنی تعبد) باشد، تمسک به آن نفعی به کتابی نمی رساند، چونکه ثبوت استصحاب در شریعت ما، مانع است از استصحاب نبوت و شریعت حضرت موسی علیه السلام و ثبوت آن در شریعت خودشان نیز نامعلوم است.

بله، اگر ثابت شود که (اخبار لا- تنقض) در شریعت آنها نیز بوده تمسک به آن (علی تقدیر شک) ممکن است، زیرا که در اینصورت یک حکم الهی غیر منسوخی می شود که تعبد (و عمل) همه مسلمین به آن واجب است.

۲- و اگر استصحاب از باب ظن (یعنی امارت) حجت باشد، در صدر بحث برای شما روشن شد که حصول ظن (شخصی) به بقاء حکم شرعی کلی (از جمله نبوت) جدًّا ممنوع است (مگر در موضوعات خارجی و احکام شرعی جزئیه)

و به فرض حصول ظن شخصی هم عمل به این ظن در مسأله نبوت ممنوع است و ارجاع ظن به نبوت به احکام ثابتۀ کلیه در آن شریعت نیز بی فایده است چرا که دلیل از عمل به ظن منع می کند مگر دلیل انسداد که با وجود تمکن از توقف و احتیاط در عمل (یعنی جمع میان احکام شریعتین) در این مقام جاری نیست، و بر نفی حرج در شریعت سابقه نیز دلیلی وجود ندارد به ویژه نسبت به تعداد اندکی از مردم (یعنی غرضهای شخصی) از کسانی که بعد از فحص و بحث علم برای آنها حاصل نمی شود (و ناچار به عمل به احتیاط می شوند)

و ادعای قیام دلیل خاص (یعنی عمل ملل و نحل) بر اعتبار این ظن استصحابی (به عنوان اینکه از ظنون خاصه است) به بیانی که برخی از معاصرین گفته اند که: اگر چه شرایع انبیاء گذشته بر سبیل استمرار و دوام نبوده اند، لکن علی الظاهر نیز هیچ یک محدود به یک زمان معین (مثلاً ۱۰ یا ۱۰۰ یا ۵۰۰ ساله) نبوده اند، بلکه محدود به آمدن نبی بعدی بودند، و شکی نیست که آن شرایع (به وسیله پیروانشان) استصحاب می شد تا زمانی که نبوت نبی لاحق ثابت نشده بود و لذا:

اگر این استصحاب کردن نبود نظام شرایع نسبت به امتهای گذشته مختل می شد، چرا که احتمال می دادند که در هر زمانی نبی ای ظهور کند ولو در مکانهای دور پس در نتیجه اگر استصحاب نبود بنای بر احکام آن شرایع برای آنها مستقر نمی شد، دفع می شود به اینکه:

استقرار بنای شرایع (در امتهای سابقه) قطعاً بر پایه استصحاب نبوده است و الا (اگر بر پایه استصحاب می بود) لازم می آید که آنها دائماً و یا در اکثر اوقات، در حقایق شریعت و نبوت نبی شان در حال شک بوده باشند، چرا که گفته شد که استصحاب بنا بر اینکه از باب ظنّ حجت باشد، در هر موردی مفید ظنّ شخصی نیست.

و نهایت آن چیزی که از بنای عقلاء در استصحاب، استفاده می شود مترتب کردن اعمال بر دین سابق است (در زمان شک) نه حقایق دین شان و نبوت نبی شان که از اصول دین است.

پس اظهر این است که: گفته شود که امتهای سابقه به جهت برخی از علامات و نشانه هایی که نبی سابق به آنها خبر می داده نسبت به حقایق دین شان قاطع بودند.

بله؛ پس از ظهور نبی جدید، ظاهر این است که: (آن ها برای مدتی) شک کننده در دین شان بودند و لکن به لحاظ عملی بر طبق (شریعت) گذشته عمل می کردند.

در اینصورت، مسلمین نیز حق دارند که از یهودیان بخواهند که حقایق دین شان را اثبات کنند، بخاطر اینکه دلیلی بر بقاء آن ندارند، اگر چه در بقاء بر اجراء عمل بر شریعت سابقه تا مدتی مجاز هستند.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* محور بحث در این قسمت چیست؟

چنانکه گفته شد پاسخ دوم شیخ از استدلال آن عالم یهودی و تمسکش به استصحاب البقاء است که در واقع تفصیل و تکمیل اولین پاسخ از چهار پاسخی است که در ابتدا، تنبیه نهم ذکر گردید.

\* مراد شیخنا از «ان اعتبار الاستصحاب... الخ» چیست؟

این است که: در باب استصحاب دو مبنا در اثبات حجیت استصحاب وجود دارد:

۱- مبنای حجیت آن از باب اخبار ۲- مبنای حجیت آن از باب حکم عقل

حال سؤال ما از این مستدل این است که شما که در این مسأله به استصحاب تمسک می کنید آن را از چه بابی حجّت می دانید؟

\* اگر از باب اخبار حجّت بدانید باز از شما می پرسیم که بر طبق اخبار کدام شریعت شما خود استصحاب را ثابت کرده و بدان عمل می کنید؟

- اگر بگوئید بر طبق اخبار منقول از شارع اسلام آن را ثابت می کنیم و چون اسلام استصحاب





را حجت دانسته است، دارای ارزش است به شما می گوئیم:

شما حق ندارید که با این مبنا، شریعت و نبوت نبی قبلی را استصحاب کنید، چرا که شما در اینصورت نبی بعدی را قبول کرده اید که این به ضرر شماست و نه به نفع شما.

- اگر بگوئید که بر طبق اخبار شریعت موسی علیه السلام آن را ثابت می کنیم به شما می گوئیم که ثبوت چنین کلامی مسلم العدم است و وجود ندارد.

\* و اما اگر آن را از باب ظنّ حجت بدانید به شما می گوئیم:

اولاً: در چنین مواردی به برکت استصحاب ظنّ به بقاء و عدم نسخ پیدا نمی شود، چرا که نسخ شرایع آسمانی شایع و فراوان است و لذا بالوجدان احتمال قوی می دهیم که این شریعت نیز چنان باشد یا که حداقل شک می ماند و ظنّ نمی آید و لذا با نبود ظنّ جای استصحاب بر این مبنا نمی باشد.

ثانیاً: به فرض که از طریق استصحاب، ظنّ به بقاء پیدا شود، باز هم فاقد ارزش است، چرا که این امر مبتنی است بر کفایت ظنّ در اعتقادات که آن هم به عقیده ما عقلا و نقلا کافی نمی باشد:

و اما عقلاً؛ به خاطر اینکه عقل می گوید با فرض انفتاح باب علم، وظیفه ما تحصیل علم است و لذا نوبت به اکتفاء به ظنّ نمی رسد، بلکه اذا تعذر العلم قام الظنّ مقامه.

و اما نقلاً؛ به خاطر اینکه قرآن فرموده: اِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی عن الحقِّ شیئاً.

و همچنین فرموده: لا تقف ما لیس لک به علم.

\* پس غرض شیخنا از «و ارجاع الظنّ بها الی الظنّ بالاحکام الکلّیه الثابته فی تلک الشریعه ایضاً لا یجدی؛... الخ» چیست؟

- بیان یک اشکال و پاسخ به آن است.

\* و اما اشکال این است که: درست است که به واسطه استصحاب نبوت حداکثر برای ما مظنه درست می شود و گمان در این باب حجت نیست و لکن به دنبال ظنّ به نبوت، ظنّ به بقاء شریعت و احکام موسی علیه السلام نیز پیدا می شود چرا که ظنّ به ملزوم، مستلزم ظنّ به لازم است.

این ظنّ در حقّ ما حجت است و به برکت آن باید که بر طبق احکام شریعت سابقه عمل کنیم.

\* و اما پاسخ به اشکال فوق این است که: ظنّ به بقاء شریعت موسی دردی را درمان نمی کند چرا که از دو حال خارج نیست:

یا شما نسبت به احکام شریعت سابقه انفتاحی هستید و یا که انسدادی:

- اگر انفتاحی باشید به شما می گوئیم: در فرض مزبور وظیفه اصلی ما به حکم عقل تحصیل علم است و ما حق نداریم که به گمان بسنده کنیم چرا که گمان مربوط به فرض تعدّر علم است.

ص: ۲۸۶

و اگر انسدادی باشید به شما می گوئیم: در این فرض دلیل بر حجیت ظنّ و اکتفاء به مظنه در مقام عمل عبارتست از دلیل انسداد و آن مقدماتی دارد که از جمله آن مقدمات این است که:

احتیاط در همه وقایع تالی فاسد داشته باشد یعنی که مستلزم عسر و حرج و یا اختلال نظام معاش و بالتبع معاد باشد.

اما در ما نحن فیه چنین نبوده و ما به راحتی می توانیم در مقام عقیده توقّف کرده و در مقام عمل احتیاط نمائیم، یعنی که میان تکالیف دو شریعت جمع کنیم و این فاقد محذور است یا به جهت قلت موارد اختلاف و یا به جهت قلت دستورات شریعت سابقه.

پس: با امکان احتیاط مقدمات دلیل انسداد تمام نمی باشد و با عدم تمامیت آنها، نوبت به حجیت ظنّ نمی رسد.

\*پس مراد شیخنا از «و نفی الحرج لا دلیل علیه فی الشریعه السابقه... الخ» چیست؟

اشاره به یک اشکال دیگر و پاسخ به آن است و اما اشکال این است که:

۱- درست است که به فرض افتتاح باب علم، وظیفه ما تحصیل علم است و لکن تحصیل علم در تمام تکالیف مستلزم عسر و حرج است.

۲- عسر و حرج منفی است.

پس: تحصیل علم هم منفی است و لذا می توان به مظنه قناعت نمود. چنانکه:

۱- درست است که باب الاحتیاط مفتوح بوده و جمع میان تکالیف ممکن است و لکن روشن است که چه بسا احتیاط در همه جا مستلزم عسر و حرج باشد.

۲- عسر و حرج نیز منفی است.

پس احتیاط هم منفی است و لذا می توان به مظنه قناعت نمود.

و امّا شیخنا در پاسخ به این اشکال به مستشکل می گوید ما نیز از شما می پرسیم که این کبرای کلی را چگونه و به چه وسیله ای ثابت نمودید؟

- آیا به حکم عقل آن را ثابت کردید؟ یا به حکم شریعت موسوی ع؟ یا نه حکم شریعت محمدی ص و کتاب و سنت؟

اگر بگوئید با حکم عقل به شما می گوئیم که عقل در اینگونه موارد حاکم به نفی نیست بلکه چه بسا به جهت نیل به مصالح واقعیّه حاکم به اثبات باشد چنانکه در نیل به منافع گذاری دنیوی هم عقل هر عاقلی به او اجازه می دهد که مشقتهای فراوان را متحمّل شود و رنج سفر و تحصیل مال را بر خود هموار نماید تا به گنج دنیوی و منافع آن برسد.

هكذا در دست يابی به مصالح اخروی و ابدی نیز به طریق اولی مشوق و محرک انسان است.

ص: ۲۸۷

- اگر بگوئید به حکم شریعت موسوی آن کبرای کلی را اثبات کردیم به شما می گوئیم که:

این مطلب ثابت نبوده و در هیچ کجا نقل نشده است که حضرت موسی فرموده باشد: تکلیف حرجی از عهده شما برداشته شد، بلکه بالعکس از قرآن و سنت استفاده می شود که در حق امتهای گذشته تکالیف سنگین و اعمال شاقه ثابت بود و حال آنکه در قرآن می فرماید:

و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا. و یا در حدیث شریف رفع که در مقام امتنان صادر شده.

رفع عن امتی تسعه اشیاء... که از جمله آنها حسد است که در امتهای سالفه بر حسد درونی هم مؤاخذه بوده است و لکن در امت اسلام تا به حدّ اظهار نرسد کیفر ندارد.

و یا در روایت آمده است که در امتهای گذشته روزه صمت داشتند و یا که برای قبولی توبه بنی اسرائیل مدت زیادی مأموریت یافتند که به قتل یکدیگر پردازند.

و اما اگر بگوئید به حکم شریعت محمد ص و کتاب و سنت آن کبرای کلی را اثبات کرده ایم می گوئیم این درست است، چرا که در قرآن آمده است:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ .

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ .

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا .

اما اگر این کبرای کلی را از شرع اسلام گرفته اید، دیگر نوبت به استصحاب شریعت سابقه و حکم به بقاء آن نمی رسد.

\*مراد از «و دعوی: قیام الدلیل الخاصّ علی اعتبار هذا الظنّ... الخ» چیست؟

اشاره به ادعائی است که صاحب فصول در اینجا فرموده مبنی بر اینکه:

این ظنی که از طریق استصحاب نسبت به بقاء شریعت سابقه پیدا می شود از ظنون خاصّه آن است، یعنی از ظنونی است که دلیل خاص بر اعتبار آن اقامه شده است و لذا حجّت است.

به عبارت دیگر مرحوم صاحب فصول می فرماید:

اگرچه شرایع و دستورات انبیاء سلف ظهور در استمرار نداشته و الی الابد ثابت نیستند و لکن به عقیده ما به زمان معینی مثل ۱۰۰ یا ۲۰۰ یا ۵۰۰ سال هم مقید و محدود نمی باشند بلکه مقید به زمان آمدن پیامبر بعدی شده اند.

پس: جا دارد که اهل کتاب بگویند: تا زمانی که نبوت نبی جدید اثبات نشود، ما از استصحاب بقاء شرایع سابقه رفع ید نمی

کنیم. چرا؟

ص: ۲۸۸

به خاطر اینکه اگر به محض ظهور مدعی شریعت جدید ما بخواهیم که از شریعت خود رفع ید کنیم تالی فاسد بدی خواهد داشت و آن این است که در نظام شریعت امم سابقه اختلال پیش می آید. چرا؟

به خاطر اینکه: در هر زمانی و یا هر لحظه ای از زمان این احتمال را می دهند که شاید کسی پیدا شده و ادعا کند که از طرف خدا آمده است و مدعی نبوت و شریعت جدید شود و وظیفه ما متابعت از او است.

در این صورت در هیچ زمانی مسلمانان نمی توانستند بنا را بر دین خود گذاشته و بدان مستمر باشند و حال آنکه کسی به این مطلب ملتزم نشده است.

بنابراین اهل کتاب می تواند به استصحاب اکتفا کرده و از شما مسلمانان که مدعی نبوت جدید هستند به اثبات مدعی خود بپردازید.

\* غرض شیخنا از «مدفوعه: بان یستقر الشرائع لم یکن بالاستصحاب... الخ» چیست؟

پاسخ به ادعای مذکور از مرحوم صاحب فصول است و لذا می فرماید:

اشتباه صاحب فصول در این است که: گمان کرده که استقرار و استمرار شرایع سابقه و بقاء امتهای سالفه بر شریعت خودشان به واسطه استصحاب بوده است، غافل از اینکه این چنین نبوده است. چرا؟

به خاطر اینکه اگر استقرار و استمرار شرایع سابقه بر اساس استصحاب می بود لازمه اش این بود که امتهای پیشین در بیشتر موارد معتبد به شک باشند، چونکه با استصحاب ظنّ شخصی حاصل نمی آید مگر در بعضی از موارد.

از طرف دیگر بناء عقلاء هم که تنها تعبد در مقام عمل بوده و شک زدا نمی باشد و لذا تعبد به شک بوده است و حال آنکه احدی به این مسأله قائل نمی باشد.

شیخنا سپس می فرماید: اظهر این است که امتهای پیشین نسبت به حقانیت دین و شریعتشان قاطع بودند لکن این مطلب را از طرق و نشانه هایی که پیامبرشان در اختیار آنان قرار می داد می دانستند که تا پیامبری با فلان خصوصیات نیامده شما دست از دین خود برندارید.

بله، پس از ظهور پیامبر جدید طبیعی است که اهل کتاب اگرچه در دوران شک عملا بر احکام شریعت سابقه باقی بمانند و لکن در حقانیت دین خود از آن به بعد دچار تردید بشوند.

البته همانگونه که اهل کتاب از ما مسلمانان مطالبه دلیل می کنند ما نیز از آنان اثبات حقانیت دینشان را مطالبه می کنیم که دلیلی بر اثبات آن ندارند.

بله، بر بقاء عملی بر شریعت سابقه دلیل دارند که همان استصحاب است تا زمانی که از حیرت به در آیند و لکن بر بقاء حقانیت



آن دلیل ندارند.

ص: ۲۸۹

متن الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب- و هي نبوة موسى أو عيسى (عليه السلام)- إلا- ياخيار نبينا (صلى الله عليه وآله) و نص القرآن؛ و حينئذ فلا معنى للاستصحاب.

و دعوى: أن النبوة موقوفه على صدق نبينا (صلى الله عليه وآله) لا على نبوته، مدفوعه: بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

و الحاصل: أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين و غيرهم عليه، لا- من جهة النص عليه في هذه الشريعة. و هو مشكل، خصوصا بالنسبة إلى عيسى (عليه السلام)؛ لا مكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود.

ترجمه

### سومین پاسخ شیخ به کتابی

این است که: ما قطع پیدا نکرده ایم به مستصحب (یعنی نبوت عیسی و موسی) مگر به واسطه اخبار پیامبران حضرت محمد ص و نص قرآن کریم، و لذا استصحاب در آن معنا ندارد.

و ادعای اینکه نبوت (عیسی و موسی) موقوف است بر تسالم و توافق مسلمانان و غیر مسلمانان، و نه از جهت نص بر اثبات آن در شریعت اسلام و (دست یابی به) این تسالم مشکل است به ویژه نسبت به نبوت حضرت عیسی علیه السلام به دلیل امکان معارضة قول نصاری در تکذیب یهود.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* محور بحث در این قسمت چیست؟

سومین پاسخ مرحوم شیخنا و در واقع ششمین پاسخ از مجموع پاسخ هائی است که به استدلال عالم کتابی و یا تمسک او به استصحاب داده است لکن قبل از پرداختن به اصل پاسخ ذکر یک مقدمه لازمه است و آن اینکه:

۱- بدون تردید استدلال این کتابی به استصحاب از مقوله دلیل برهانی نیست چرا که برهان،

ص: ۲۹۰

استدلال یقینی است که مقدمات و نتیجه آن قطعی باشد و حال آنکه با استصحاب، حداکثر مظنه پیدا می شود و لا غیر.

۲- بلا- تردید، استدلال او از قبیل دلیل ارشادی هم نیست که او خواسته باشد که در مقام ارشاد و راهنمایی مسلمین بر اثبات نبوت پیامبرشان باشد، بلکه استدلالش یا اقتناعی است و یا الزامی.

\* پاسخ های شیخ به دلیل کتابی بر مبنای کدامیک از انواع پنجگانه دلیل است؟

پاسخ اول ایشان هم بر مبنای اقتناعی بودن است و هم بر مبنای الزامی بودن

پاسخ دوم ایشان بر مبنای اقتناعی بودن است.

و اما پاسخ سوم و چهارم و پنجم ایشان بر مبنای الزامی بودن است.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخنا از «اَنَا لَمْ نَجْزِ بِالْمُسْتَصْحَبِ... الخ» چیست؟

این است که: بله ما مسلمین نیز همچون شما یهودیان و مسیحیان نسبت به نبوت حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام یقین داشته و جازم هستیم، لکن باید دید که این جزم ما از چه راهی حاصل شده است؟

آیا از راه حکم عقل مستقل حاصل شده است؟ یا از راه مشاهده؟ و یا از راه خبر واحد؟ و یا از راه خبر متواتر؟ و یا از راه نصّ قرآن و اخبار نبیّ اسلام ص؟

۱- اگر گفته شود از راه حکم عقل مستقل می گوئیم: در اینگونه موارد، عقل هیچ عاقلی در اینکه فلان بن فلان حتما پیامبر است، مستقل نمی باشد.

مگر اینکه از وی معجزاتی ببیند که ما ندیده ایم.

۱- اگر گفته شود از راه مشاهده می گوئیم: فرض ما بر این است که: ما در آن عصر و زمانه نبوده ایم تا که معجزات و کرامات موسوی و عیسوی را به چشم خود دیده و بدانها باور پیدا کنیم، آنچه را هم که از معجزات آنان می دانیم از طریق قرآن است.

۱- اگر گفته شود از طریق خبر واحد، می گوئیم: خبر واحد حداکثر گمان آور است و نه یقین آور.

۱- اگر گفته شود از طریق خبر متواتر، می گوئیم: خبر متواتر هم در صورتی که دارای وسائط و طبقات بشود باید که در تمام طبقات، به حدّ تواتر برسد و حال آنکه مسأله اخبار به نبوت حضرت موسی در مقطعی از زمان یعنی در زمان بخت نصر بوده که یهودیان را قلع و قمع نموده است و لذا از حد تواتر افتاده است.

پس ما هیچ راهی برای جزم به نبوت موسی و عیسی علیهما السلام نداریم جز از راه نصّ قرآن و اخبار پیامبر اسلام.



اگر ما این معنا را بپذیریم دیگر معنا و مفهومی برای استصحاب باقی نمی ماند چرا که یقین به مستصحب متوقف بر یقین به حقایق شریعت اسلام است و با قبول این مطلب مجالی برای استصحاب نمی باشد.

\*پس مراد از «و دعوی: انّ النبوه موقوفه علی صدق نبینا ص لا علی نبوته، مدفوعه... الخ» چیست؟

این است که:

به عبارت دیگر: اگر کسی از چیزی خبر بدهد، برای یقین به صدق و درستی مخبر به مثلاً مثل نبوت حضرت موسی و یا عیسی کافی است که صدق مخبر یعنی پیامبر اسلام ص ثابت شود، تا که از یقین به صدق او یقین به صدق مخبر به حاصل شود، لکن دیگر متوقف بر نبوت مخبر و حقایق شریعت او نیست تا که نیازی به استصحاب نباشد و یا اینکه اساساً استصحاب معقول نباشد.

حال در ما نحن فیه نیز پیامبر شما مسلمین معروف به محمد امین بوده است و از این راه می توان به صدق گفتار او یقین حاصل نمود.

پس: نبوت او ثابت نمی شود.

مرحوم شیخ در پاسخ به این ادعا می فرماید: اتفاقاً نکته همین جاست که ما از چه راهی قطع و یقین صد در صد به صدق مخبر یعنی پیامبر اسلام ص پیدا کرده ایم؟

آیا به صرف امین بودن و معروف در صدق بودن به گفته ایشان قطع و یقین حاصل نموده ایم؟

خیر، این مسأله کافی نمی باشد. چرا که ولو او امین است و تعمدی هم بر کذب نداشته و لکن احتمال خطا و سهو و نسیان نیز در حق او منتفی نمی باشد و لذا یقین به صدق او حاصل نمی آید مگر از راه یقین به نبوت و عصمت او و اینکه (ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ)، و اینکه (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)، که با این محاسبات دیگر جایی برای استصحاب باقی نمی ماند.

بنابراین: باید که از راه دیگری غیر از راه نص قرآن و اخبار نبی اسلام قطع به مستصحب پیدا کنیم تا که قابل استصحاب باشد و الا از راه نص قرآن جایی برای استصحاب نمی ماند که طریق دیگری هم وجود ندارد.

البته بر خصوص شما مسیحیان ایراد دیگری نیز وارد است و آن این است که در رابطه با همین مطلبی که شما به ما مسلمانان اعتراض می کنید، یهودیان نیز در رابطه با آن بر شما اعتراض دارند، چنانکه نبوت موسی علیه السلام را استصحاب می کنند و دیگر نوبت به نبوت عیسی علیه السلام نمی رسد و لذا هر پاسخی که شما از یهودیان بدهید ما مسلمانان نیز همان پاسخ را به شما خواهیم داد.

متن الرابع: أن مرجع النبوه المستصحبه ليس إلا إلى وجوب التدین بجميع ما جاء به ذلك النبي، وإلا فأصل صفه النبوه أمر قائم بنفس النبي (صلى الله عليه و آله)، لا- معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليته للارتفاع أبدا. ولا ريب أننا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوه نبينا (صلى الله عليه و آله)، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى -حكايه عن عيسى-: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» فكل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقه مغيا بمجىء نبينا (صلى الله عليه و آله)، فدين عيسى (عليه السلام) المختص به عباره عن مجموع أحكام مغيا إجمالا بمجىء نبينا (صلى الله عليه و آله)، و من المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغيا إجمالا- بالبشاره المذكوره، فنحن منكرون له، و ان أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، و في الحقيقه بعد كون أحكامهم مغيا لا رفع حقيقه، و معنى النسخ انتهاء مدّه الحكم المعلومه إجمالا.

فإن قلت: لعل مناظره الكتابي، في تحقّق الغايه المعلومه، و أن الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيا بمجىء هذا الشخص الخاص، لا بمجىء موصوف كلّي حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشخص، و يتمسّك بالاستصحاب.

ترجمه

### چهارمین پاسخ شیخ به کتابی

اینکه معنای نبوت مستصحبه نیست مگر وجوب تدین (یعنی عمل) به تمام آنچه که آن نبی (یعنی موسی) آورد. و گرنه (اگر نبوت مستصحبه را اینگونه معنا نکنید) پس اصل صفت نبوت امری است که قائم به نفس نبی است و استصحاب آن معنا ندارد. چرا که (این صفات، حالات و ملکات) اصلا قابلیت ارتفاع و از بین رفتن ندارد (بلکه همیشه باقی است)

بلا شک ما مسلمین قطع داریم به اینکه از بزرگترین اموری که نبی سابق یعنی حضرت موسی

ص: ۲۹۳

در برنامه اش آورد، اخبار از نبوت نبی ما حضرت محمد ص بود چنانکه گواهی می دهد بر این مطلب اهتمام خدایتعالی نسبت به شأن این مسأله در قرآن کریم که از زبان حضرت عیسی حکایت می کند به اینکه:

پس: تمام آن احکامی را که حضرت عیسی به نام شریعت عیسی آورده بود در حقیقت مغیا به آمدن نبی ما حضرت محمد ص بود. و لذا شریعت مختص به عیسی علیه السلام عبارت است از مجموع احکامی که اجمالاً مغیای به آمدن نبی ماست.

و روشن است که اعتراف به بقاء آن دین ضروری به مسلمین نمی زند تا چه رسد به استصحاب آن.

بنابراین: اگر کتابی دینی را اراده کند غیر از این مجموعه ای که اجمالاً مغیای به بشارت مذکوره است ما مسلمین منکر آن هستیم.

و اگر همین جمله (یعنی شریعت مغیای بمجیء نبینا) را اراده کرده است، این مذهب و اعتقاد مسلمین است، و در حقیقت با مغیا بودن احکامشان به این غایت، رفعی در آن نیست بلکه نسخ است و معنای نسخ پایان یافتن مدّت آن حکم معلوم است.

## اشکال

اگر بگوئید: شاید که مناظره کتابی، در تحقّق (و عدم تحقّق) آن غایت معلومه است که آیا این شخصی که (به نام محمد ص) آمده همان مبشّر به است یا نه؟ پس تمسک به استصحاب صحیح است.

## پاسخ

می گوئیم: آنچه (برای ما) مسلم و قطعی است همان دینی است که مغیای به آمدن این شخص خاص یعنی حضرت محمد ص است، نه به آمدن یک موصوف کلی تا کتابی در انطباق آن کلی بر این شخص خاص صحبت کند و به استصحاب تمسک جوید.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* موضوع بحث در این قسمت پیرامون چه امری است؟

پیرامون چهارمین پاسخ شیخ و در حقیقت هفتمین پاسخ از مجموعه پاسخهای است که از استدلال عالم کتابی و تمسک او به استصحاب داده شده است.

\* حاصل مطلب در «انّ مرجع النبوه المستصحبه لیس الا وجوب التدین... الخ» چیست؟

این است که: استصحاب نبوت به معنای استصحاب بقاء ما جاء به النبى السابق است.





به عبارت دیگر: وقتی گفته می شود که نبوت فلان نبی را استصحاب کن معنایش این است که:

همانطور که تا به حال به تمام احکام و دستورات آن پیامبر متعبد و به دین او متدین بودی اکنون نیز که زمان شک است به برکت استصحاب بر تو واجب است که به همان دین متدین و به همان احکام تعبد داشته باشی، یعنی که بنا را بر همان یقین سابق بگذار.

بنابراین: وقتی که ما متوجه شدیم که معنای استصحاب نبوت، وجوب تدین به تمام اموری است که نبی سابق آورده است می گوئیم:

ما مسلمین به طور قطع و جزم معتقدیم به اینکه از جمله ما جاء به النبی السابق و بلکه من اعظم ما جاء به النبی السابق عبارت است از اخبار به نبوت نبی اسلام و بشارت به ظهور حضرتش ص و این عقیده قاطع را از این آیه شریفه قرآن دریافت کرده ایم که خدایتعالی از زبان حضرت عیسی علیه السلام حکایت می کند که:

\* إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ.

حال با قطع به این مطلب می گوئیم: اگر چه ما جاء به عیسی علیه السلام من الاحکام ظاهر خطاب و در مقام تعبیر هم اطلاق باشد و مقید به قیدی و معنای به غایتی نباشد و لکن به برکت این قرینه قطعیه خارجیه بطور خودکار، احکام شریعت عیسوی علیه السلام معنای به این غایت یعنی آمدن پیامبر اسلام می شود چه ما بخواهیم و چه نخواهیم.

وقتی هم که احکام شریعت عیسی علیه السلام عبارت باشد از این مجموعه ای که معنای به این غایت است می گوئیم:

حتی اگر منظور شما از احکام شریعت عیسی علیه السلام و ما جاء به من الله تعالی همین مجموعه خاص یعنی معنای بودن به غایت مجیء نبی اسلام باشد که هست، می گوئیم: این عین مذهب ما مسلمانان است و ما منکر آن نیستیم.

البته شما نیز باید که قبول کنید که با آمدن نبی جدید دیگر جایی برای این احکام نبوده و مدت آنها به پایان رسیده است.

و امرا اگر منظور شما از احکام شریعت عیسوی یک مجموعه دیگری غیر از این مجموعه معنای باشد ما مسلمین آن را قبول نداریم تا شما در مقام الزام برآمده و ما را به استصحاب بقاء ملزم سازید، خیر، موضوع الاستصحاب و یک رکن از ارکان اصلی آن متیقن سابق است که برای ما مسلمانان حاصل نیست تا استصحاب را بپذیریم.

\* حاصل مطلب در «فان قلت... الخ» چیست؟

این است که: اگر کسی بگوید که در این مقام دو بحث وجود دارد:

۱- یک بحث کبروی است و آن این است که: آیا پیامبران سلف، امتهای خود را به آمدن پیامبر سلام بشارت داده اند یا نه؟

۲- یک بحث هم ضروری است و آن این است که: به فرض تسلیم بر کبرای کلی بشارت، آیا مبشر به همین شخصی که از مکه معظمه طلوع کرده است می باشد و یا که مبشر به شخص دیگری است که امکان دارد که بعدها ظهور کند و اکنون در تقدیر است؟

شاید سخن عالم کتابی در کبرای کلی نیست، بدین معنا که اصل بشارت را قبول دارد، لکن در صغرای مطلب سؤال دارد به اینکه آیا آن مبشر به همین شخصی است که شما مسلمانان به او گرویده اید یا که شخصی است غیر از ایشان؟

پس: کتابی صغری را انکار کرده است و به دنبال آن استصحاب بقاء ما جاء به النبى السابق را جاری می نماید. چه می فرمائید؟  
مرحوم شیخنا در پاسخ این مستشکل می گوید:

اگر ایشان کبرای کلی را بپذیرد دیگر نباید که در صغرای قضیه بحثی داشته باشد. چرا؟

زیرا نزاع در یک موصوف کلی نیست که ما بحث کنیم که آیا آن کلی بر این شخص منطبق می شود و یا بر شخص دیگر بلکه تمام نزاع مسلمین با اهل کتاب در رابطه با همین فرد خاص خارجی است که تمام نشانه های ذکر شده از لسان عیسی و اوصیاء او را دارد و لذا:

اگر قبول کنیم که بشارتی هست، باید بپذیریم که مبشر به همین شخص است و لا غیر.

متن الخامس: أن يقال: إنا- معاشر المسلمين- لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجيء نبينا (صلى الله عليه وآله)، وأن ذلك كان واجبا عليه، و وجوب الإقرار به و الإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيتيه، صح لنا أن نقول: إن المسلم نبوه النبي السالف على تقدير تبليغ نبوه نبينا (صلى الله عليه وآله)، و النبوه التقديرية لا يضرنا و لا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

و لعل هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجائليق، حيث قال له (عليه السلام):

ما تقول في نبوة عيسى و كتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟

قال (عليه السلام): أنا مقرّ بنبوة عيسى و كتابه و ما بَشَّرَ به أمّته و أفَرَّتْ به الحواريون، و كافر بنبوة كلِّ عيسى لم يقَرَّ بنبوة محمّد (صلى الله عليه و آله) و كتابه و لم يبشّر به أمّته.

ثمّ قال الجاثليق: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال (عليه السلام): بلى.

قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين - من غير أهل ملّتك - على نبوة محمّد (صلى الله عليه و آله) ممّن لا تنكره النصرانيه، و سلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا.

قال (عليه السلام): الآن جئت بالنّصفه يا نصراني.

ثمّ ذكر (عليه السلام) إخبار خواصّ عيسى (عليه السلام) بنبوة محمّد (صلى الله عليه و آله) (1).

و لا يخفى: أنّ الإقرار بنبوة عيسى (عليه السلام) و كتابه و ما بَشَّرَ به أمّته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق، إلّا إذا اريد المجموع من حيث المجموع، بجعل الإقرار بعيسى (عليه السلام) مرتبطاً بتقدير بشارته المذكوره.

و يشهد له قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «كافر بنبوة كلِّ عيسى لم يقَرَّ و لم يبشّر»؛ فإنّ هذا في قوه مفهوم التعلّيق المستفاد من الكلام السّابق.

و أمّا التزامه (عليه السلام) بالبيّنه على دعواه، فلا يدلّ على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتاً بمجرد ذلك، بل لأنّه (عليه السلام) من أوّل المناظره ملتمز بالإثبات، و إلّا فالظاهر المؤيّد بقول الجاثليق:

«و سلنا مثل ذلك» كون كلِّ منهما مدّعياً، إلّا أن يريد الجاثليق بيّنته نفس الإمام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى (عليه السلام)؛ إذ لا يبيّنه له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

ترجمه

### پنجمین پاسخ شیخ و یا هشتمین پاسخ از مجموعه پاسخ های به کتابی

وجه پنجم اینکه: گفته شود: از آنجا که ما مسلمین علم داریم به اینکه نبی سالف (یعنی موسی علیه السلام) خبر داده است به آمدن نبی ما (حضرت محمد ص) و این خبر دادن بر او واجب بوده

١- (١). عيون أخبار الرضا ع ١٥٦؛ ١ و ١٥٧، و [١] الاحتجاج ٢: ٢٠٢. [٢]

است، و وجوب این اقرار به مجیء نبی ما و ایمان به او موقوف است بر رساندن آن به پیروانش، صحیح است که بگوئیم:

آنچه مسلم و قطعی است (اعتقاد ما به) نبوت نبی سالف علی تقدیر تبلیغ نبوت نبی ما حضرت محمد ص است، و نبوت تقدیری، نه به ما ضرری می زند و نه در بقاء شریعت آنها بر ایشان نفعی دارد.

و شاید که این پاسخ هشتم راجع باشد به آنچه که امام رضا علیه السلام در پاسخ به جاثلیق فرمود.

### کلام امام رضا ع در پاسخ به جاثلیق

آنجا که به حضرت علیه السلام عرض کرد که: در رابطه با نبوت عیسی علیه السلام و کتاب او چه می فرمائید؛ آیا از آن دو چیزی را منکر می شوید؟

حضرت علیه السلام فرمود: من اقرار کننده به نبوت عیسی و کتاب او و به آنچه به امتش بشارت داد و حواریونش به آن اقرار کردند می باشم، و به نبوت هر عیسایی که اقرار به نبوت حضرت محمد ص و کتابش اقرار نکرده و آن را به امتش بشارت نداده است کافر.

جاثلیق گفت: آیا شما به واسطه دو شاهد عادل، به احکام قطع پیدا نمی کنید؟

حضرت علیه السلام فرمود: بله.

جاثلیق گفت: پس دو شاهد عادل غیرمسلمان از کسانی که نصرانی ها منکر آنان نباشند، بر نبوت محمد ص اقامه کنید و شما نیز مثل آن دو شاهد عادل غیرنصرانی از ما بخواهید.

حضرت فرمود: ای نصرانی الان حرف منصفانه ای زدی.

سپس: اخبار خواص حضرت عیسی (یعنی یوحنا را) به نبوت عیسی علیه السلام و کتاب او و به آنچه که امتش را به آن بشارت داد، پاسخگویی به کلام جاثلیق نمی باشد مگر وقتی که مجموع من حیث المجموع (از آن) اراده شود:

۱- به اینکه اقرار به عیسی علیه السلام مرتبط به تقدیر بشارت او به نبوت ما قرار داده شود.

۲- شاهد بر این مطلب است این سخن امام علیه السلام که پس از آن می فرماید به نبوت هر عیسایی که اقرار به نبوت نبی ما نکرده و بدان بشارت نداده است کافر. و لذا:

این کلام در قوه مفهوم تعلیق یعنی شرط است که از کلام قبلی امام استفاده می شود.

و اما التزام امام به اقامه بینه بر مدعیانش، دلالت بر تسلیم او بر استصحاب و مدعی واقع شدن و اثبات کنندگی او ندارد. بلکه

التزام او به بیینه، از اول مناظره، التزام به اثبات حقیقت است. و الاّ- (اگر اصرار کنید که التزام ایشان به بیینه دلیل بر زنده بودن استصحاب است) پس آنچه ظاهر مناظره

ص: ۲۹۸

نشان می دهد و مؤید آن این سخن جاثلیق است که (سلنا مثل ذلک) این است که هر یک از آن دو (یعنی هم امام و هم جاثلیق) مدعی باشند، مگر اینکه اراده جاثلیق از (درخواست بینه اش) خود امام و مسلمانانی باشد که معترف به نبوت حضرت عیسی اند، چرا که یهود جز آنان بینه ای ندارد که مسلمانان منکر او نباشند.

پس: بفهم (که بر اساس آن دو شاخصه ای که گفتیم مراد امام علیه السلام اقرار به نبوت تقدیریه است).

\*\*\* تشریح المسائل:

\* موضوع بحث در این قسمت از متن در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با پنجمین پاسخ مرحوم شیخ از استصحاب نبوت، و در حقیقت هشتمین پاسخ از مجموعه پاسخهایی است که از استصحاب نبوت توسط آن کتابی داده شده است و لذا می فرماید مقدمه باید بدانید که سه مطالب است که نزد ما مسلمین از مسلمات است:

۱- نبوت نبی سابق یعنی حضرت عیسی ع

۲- اقرار نبی سابق یعنی حضرت عیسی به نبوت و کتاب نبی لاحق یعنی حضرت ختمی مرتبت محمد ص.

۳- بشارت حضرت عیسی علیه السلام به امت خود در رابطه با ظهور آن حضرت ص

البته؛ ما معتقدیم که این اقرار و بشارت بر حضرت عیسی علیه السلام واجب بوده و ایشان باید که آن را انجام می داده است و الا اخلال به وظیفه کرده، که این مطلب با مقام عصمت وی سازگاری ندارد.

حال: با توجه به این امور مسلمه می گوئیم که: نبوت نبی سابق بر دو گونه قابل پذیرش است:

۱- اینکه نبوت تنجیزیه را بپذیریم، یعنی بگوئیم که ما به اصل نبوت نبی سابق با قطع نظر از هر امر دیگری یقین داریم چه بشارتی باشد یا نه.

۲- اینکه نبوت تقدیریه و یا تعلیقیه را بپذیریم یعنی بگوئیم که ما به نبوت نبی سابق به فرض اخبار و بشارت او باور داریم، یعنی اگر اخبار و بشارت باشد نبوت نبی سابق هست و الا نیست.

حال: اگر ما مسلمانها به نبوت تنجیزیه یقین داشتیم و مطلب بشارت را جداگانه معتقد بودیم جا داشت که عالم کتابی ما را ملزم سازد به اینکه بقاء اصل نبوت را استصحاب کنیم. و لکن ما نبوت تنجیزیه و علی تقدیر را قبول نداریم که متیقن سابق ما نیست، بلکه نبوت علی تقدیر البشاره متیقن ماست.

حال اگر چنین بشود در احکام تعلیقیه چنانکه قبلا هم گفته آمد جماعتی اصلا منکر استصحاب اند و لکن جماعتی از جمله خود ما (شیخنا) که مثبت استصحاب بودیم در اینجا می گوئیم: چنین استصحابی نه ضروری به ما می رساند و نه نفعی برای آنها دارد، چرا که وقتی به فرض بشارت شد تا زمانی است که نبی جدید نیامده و همین که آمد دیگر خبر و اثری از شریعت سابقه نخواهد بود.

\*پس مراد شیخنا از «و لعل هذا الجواب يرجع الی ما ذكره الامام ابو الحسن الرضاع فی جواب الجائلیق، حیث قال له (علیه السلام)... الخ» چیست؟

این است که: لعل که این پاسخ ما به همان فرمایش مولایمان امام رضا علیه السّلام برمی گردد یعنی که این مطلب را ما از آن سخن امام علیه السّلام برداشت می کنیم که در پاسخ به سؤال ذیل از جائلیق می فرماید:

جائلیق می پرسد: نظر شما درباره نبوت عیسی و کتاب آسمانی او یعنی انجیل چیست؟ آیا آنها را قبول دارید یا که منکر هستید؟

امام علیه السّلام در پاسخ می فرماید: من به اموری چند با هم باور داشته و اعتراف می کنم:

۱- نبوت عیسی ۲- کتاب او ۳- بشارت او ۴- آمدن نبی بعدی ۴- اقرار حواریین عیسی علیه السّلام به این بشارت ۵- و کافر هستیم به نبوت هر عیسائی که معترف به نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله در کتاب آسمانی او (یعنی قرآن) نبوده و اّمّت خود را بدان بشارت نداده باشد.

جائلیق می پرسد: آیا شما نیستید که احکام را با دو شاهد عادل می پذیرید؟

امام علیه السّلام فرمودند: بله، ما همانیم.

جائلیق می گوید: لطفا دو شاهد عادل آن هم از غیر همدینانان یعنی از غیر مسلمین بیاورید مبنی بر نبوت پیامبران، آن هم دو شاهدی که نصاری آنها را قبول داشته باشند، سپس می گوید:

البته شما نیز از ما همین مطلب را بخواهید که دو شاهد عادل از غیر نصاری یعنی از شما مسلمانها بیاوریم بر نبوت عیسی ع.

امام علیه السّلام فرمودند: اکنون انصاف دادی ای نصرانی، و سپس شروع کردند به آوردن شواهدی از اخبارات و گزارشات خواص جناب عیسی از قبیل یوحنا و غیره بر نبوت نبی اسلام که در آخر هم جائلیق تسلیم شد.

\*غرض شیخ از «و لا یخفی؛ انّ الاقرار بنبوه عیسی ع و کتابه... الخ» چیست؟

توضیح و تفسیر فراز اول سخن امام رضا علیه السّلام است و لذا می فرماید:



اگر منظور امام علیه السلام از اعتراف به چند مطلب فوق الذکر، صرفاً این می بود که ما به اصل نبوت جداگانه معترف هستیم و سپس بطور جداگانه مدعی بشارت نیز می باشیم، پاسخ قانع کننده ای نبود و سخن جاثلیق را قطع نمی کرد چرا که جاثلیق می توانست بگوید که پس حالا که قبول کردید بیائید و استصحاب کنید و حال آنکه او قانع شده و به سراغ مطلب بعدی رفت و این در صورتی است که بگوئیم منظور امام علیه السلام از آن اقرارها، اعتراف به مجموع من حیث المجموع است، یعنی چه؟

یعنی ما نبوت عیسی و کتاب او را همراه با بشارت به نبوت نبی بعدی و تنها بر این تقدیر قبول داریم نه به صورت منجز و بدون این فرض تا که ملزم به استصحاب شویم.

این بود که سخن جاثلیق را قطع و ریشه کن نمود.

\* گواه و مؤید شما بر این مطلب چیست؟

دنبالۀ این کلام است که به منزله بیان مفهوم تعلیق و شرط کلام قبلی است که فرمود:

و کافر بنبوه کل عیسی لم یقر بنبوه محمد ص و کتابه و لم یشر به امته.

یعنی: آن جمله قبلی با این جمله بدین معناست که: اگر عیسی به نبوت پیامبر ص ما اقرار کرده و بشارت داده باشد ما نبوت او را قبول داریم مفهومش این است که: اگر چنین بشارتی نباشد ما نیز چنان نبوتی را قبول نداریم.

\* پس غرض ایشان از «و اما التزامه ع بالینه علی دعواه... الخ» چیست؟

توضیح و تفسیر فراز دوم سخن امام و یا به اصطلاح روایت است و لذا می فرماید:

ممکن است که به ذهن کسی بیاید که اگر مراد حضرت علیه السلام از فراز اول سخنانش یعنی اعتراف ایشان به نبوت و کتاب عیسی علیه السلام عبارت می بود از نبوت تقدیری که شما مدعی هستید، همان فراز کافی بود که سخن عالم کتابی را قطع کند و او را مجاب سازد و وی نتواند که ما مسلمانان را به جریان استصحاب ملزم سازد.

با این لحاظ دیگر نیازی نبود که امام علیه السلام در فراز بعدی بینه بیاورند و حال آنکه حضرت به اقامۀ بینه ملتزم شده است.

بنابراین: شاید کیست توهم کند که این التزام حضرت به بینه، خود دلیل این است که:

حضرت علیه السلام در فراز اول به نبوت تنجیزیۀ اعتراف کرده اند و این مقدار جوابگوی عالم یهودی نبود.

چرا؟

زیرا که جا داشت که وی فوراً به استصحاب اصرار کرده و حضرت را بدان ملزم نموده و



بگوید: پس هر دو طرف اصل نبوت را قبول داریم و لکن باید برای مازاد بر اصل نبوت یعنی بشارتی که شما مدعی آن هستید خود بینه بیاورید.

التزام به بینه هم بالجمله دلیل است بر تسلیم شدن در برابر استصحاب و این کاشف از اعتراف شما به نبوت تنجیزیّه است.

پس: نمی توان این پاسخ پنجم را از سخن امام علیه السلام برداشت نمود.

کلام شیخ در پاسخ به این توهم و یا اشکال این است که:

این التزام به بینه دلیل بر تسلیم حضرت در برابر استصحاب نبوده و دلالت ندارد بر اینکه حضرت اصل نبوت تنجیزیّه را قبول کرده است و برای اثبات بشارت نیازمند بینه گردیده است.

بلکه حکمت اصلی التزام به بینه آن است که حضرتش علیه السلام از آغاز این مناظره و گفتگو مصمم بودند به اینکه حقیقت را برای جهانیان روشن ساخته و افکار قابل هدایت را به صراط مستقیم هدایت نمایند.

بنابراین: از هر راهی که آنها مایل بودند و تقاضا می کردند حضرت وارد می شد یعنی:

اگر بینه می خواستند بینه می آورد و چنانچه برهان طلب می نمودند اقامه برهان می فرمود، و اگر شاهی از قرآن می خواستند قرآن تلاوت می فرمود و در صورتی که مدرکی از تورات و انجیل مطالبه می نمودند از طریق کتاب خودشان پاسخ می دادند.

\*پس مراد شیخنا از «و الا فالظاهر المؤید بقول الجاثلیق... الخ» چیست؟

این است که: شاهد ما بر مطلبمان که گفتیم: التزام امام علیه السلام به بینه از باب اثبات حق بود و نه از باب تسلیم بودن در برابر استصحاب این است که:

اگر التزام امام به بینه از باب تسلیم بود نتیجه این می شد که اصل نبوت عیسی را هر دو قبول کرده اند و در مسأله بشارت مناظره و بحث دارند.

آنگاه چگونه ممکن است که هر دو در یک مسأله مدعی باشند؟ الا و لا بدّ که اگر یکی از آن دو مدعی بشود آن دیگری منکر خواهد بود و حال آنکه در هر قضیه هر دو را مدعی فرض کرده است و لذا حق این است که: اقرار به نبوت تقدیری بود و لذا هر یک از آن دو خواهان بینه بر بقاء و نفی بودند.

-شیخنا سپس می فرماید: مگر اینکه کسی بگوید که:

امام علیه السلام ابتدا به نبوت تنجیزیّه اعتراف نمود و سپس مدعی بشارت شد و ناچار گردید که به بینه ملتزم شود و مراد در این قسمت بینه اصطلاحی است، یعنی اقامه دو شاهد عادل.



اما مراد عالم کتابی از (و سلنا مثل ذلك)...التزام به بینة مصطلح که شأن مدعی است که آن را بیاورد نمی باشد بلکه مراد این است که خود امام و همه مسلمانان معترف به اصل نبوت هستند و شما که مدعی بشارت هستید بینة بیاورید و الا عالم یهودی نیازی به بینة ندارد پس؛ باز هم اعتراف شد به نبوت تنجیزی.

\*غرض از «فافهم» در پایان متن چیست؟

اشاره است به اینکه از اول امام علیه السلام به نبوت تقدیریّه معترف بودند و همان قسمت جوابگوی عالم کتابی بود و مسأله التزام به بینة نیز که حکمش روشن گردید.

### تلخیص المطالب

حاصل آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ انصاری (ره)

\*جناب شیخ موضوع بحث در تنبیه دهم چیست؟

این است که: تمسک به استصحاب در امور اعتقادیّه جایز نیست. فی المثل:

۱- شخصی در یک زمانی به نبوت یک نبیّ یقین دارد، و لذا بر او واجب است که به نبوت آن نبیّ معتقد بوده و به احکام شریعت او عمل نماید.

۲- پس از مدتی شک می کند که آیا باز هم او نبیّ است یا که دوران نبوتش به پایان رسیده است؟

-به نظر ما این شخص نمی تواند استصحاب کند نبوت آن نبیّ و وجوب الاعتقاد به نبوت آن نبیّ را. چرا؟

- زیرا استصحاب یا از باب تعبّد یعنی اخبار لا تنقض حجّت است و یا از باب امارت یعنی ظنّ حجّت است:

۱- اگر از باب تعبّد حجّت باشد معنایش این است که: همان کاری را که در زمان یقین می کردی در زمان شک هم، همان کار را بکن، فی المثل:

آنگاه که به حیات زید یقین داشتی، نفقه زوجه او را از اموالش پرداخت می کردی، اکنون هم که در حیات زید شک داری، نفقه زوجه اش را از اموالش پرداز. و وضع عملت را تغییر نده.

حال انما الکلام در این است که این حرف را نمی توان در اعتقادات زد و گفت:

قبلا که به نبوت فلان نبیّ یقین داشتی یک عمل قلبی انجام می دادی که آن اعتقاد به نبوت او بود، اکنون هم که در نبوت او شک داری، همان کار را بکن یعنی به نبوت او معتقد باش. چرا؟



زیرا اعتقاد بر اساس علم و معرفت و یک عمل وجدانی است و لذا کسی را که فی المثل نسبت به نبوت فلان نبی شک دارد و یا علم به نبوت او ندارد، نمی‌توان وادار به اعتقاد به او کرد و لذا شارع چنین دستوری نمی‌دهد.

۲- و امّا از باب ظنّ هم، ما استصحاب را حجّت نمی‌دانیم، بر فرض هم که از باب ظنّ حجّت باشد، در اعتقادیات ظنّ کافی نیست، بر فرض هم که ظنّ کافی باشد، ظنّ شخصی لازم است و نه نوعی و لذا نمی‌توان گفت:

قبلا به نبوت فلان نبی یقین داشتم و لکن اکنون در نبوت او شک دارم، استصحاب می‌کنم نبوت او را تا ظنّ پیدا کنم به نبوت او و در نتیجه اعتقاد ظنی به نبوت او حاصل نمایم.

پس چه استصحاب را از باب تعبد حجّت بدانیم و چه از باب امارت اجرایش در امور عقیدتی بی‌فایده است.

\*جناب شیخ با قطع نظر از مسأله حجّت، آیا استصحاب در امر اعتقادی مفید ظن هست یا نه؟

\*به عبارت دیگر: در کجا ظن به بقاء حاصل می‌شود و در کجا حاصل نمی‌شود؟

باید بگوییم که منشاء شک در بقاء مسأله ای مثل نبوت، می‌تواند سه امر مختلف باشد:

۱- گاهی این شک به جهت تغییراتی است که نسبت به آن نبی رخ داده است.

فی المثل: آن وقت که او نبی بود وجود یک کتاب آسمانی در نبوتش مدخلیت داشته است و لکن وجود آن کتاب بعدا منتفی شده است.

در هر صورت برای پیروان او نگرانی حاصل شده است که آیا اکنون هم او نبی است یا نه؟

در اینجا استصحاب مفید ظنّ نیست، چرا که تغییرات پیش آمده اجازه ایجاد ظنّ نمی‌دهد.

۲- گاهی شک مزبور از این جهت است که احتمال داده می‌شود که نبوت آن نبی نسخ شده باشد، گرچه شریعت او موجود است و مردم موظّف اند به شریعت او عمل کنند. بدون اینکه شاهد تغییراتی در آن ناحیه باشند.

-در اینجا امکان حصول ظنّ به بقاء وجود دارد، چرا که امکان دارد با وجود بقاء خود شریعت، مقرّراتی از آن نسخ شده باشد، چنانکه در آیات قرآن نیز این مسأله وجود دارد، و لذا فرد شاک می‌تواند با اجرای استصحاب، ظنّ به بقاء نبوت آن نبی پیدا کند چونکه نسخ ندرتی است.

۳- گاهی هم شک مزبور به خاطر احتمال نسخ شریعت یک نبی است و نه نسخ نبوت او، یعنی احتمال می‌دهد که تشکیلات یک شریعت در اصول و فروع نسخ و نبی دیگری آمده و شریعت دیگری آورده و لذا دوران نبوت و شریعت آن نبی تمام شده باشد.





-در اینجا نیز اجرای استصحاب، مفید ظنّ به بقاء نمی باشد. چرا؟

به خاطر اینکه نسخ نبوّات و شرایع به نحوی که تشکیلات نبیّ به کلی عوض شود از امور شایع بوده است.

الحاصل: اگر شک مثلاً در بقاء نبوّت یکی نبیّ باشد: در دو صورت استصحاب مفید ظنّ نیست، یکی در صورت تغییرات و دیگری در صورت نسخ تشکیلات.

در یک صورت هم استصحاب مفید ظنّ است و آن احتمال نسخ نبوّت و ندرتی بودن آن است.

\*جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

در این است که: علی تقدیر اینکه استصحاب، در یک فرض و یا در تمام فروض مفید ظنّ باشد و ما با اجرای استصحاب، به بقاء آن نبوّت ظنّ پیدا کنیم آیا دلیلی بر حجّیت این ظنّ وجود دارد یا نه؟

پاسخ ما این است که: خیر، دلیلی بر حجّیت این ظنّ در اعتقادات وجود ندارد چونکه امر اعتقادی باید که مترتب بر علم باشد و اکتفاء به ظنّ در آن درست نیست. چه باب علم را مفتوح بدانیم و چه منسد. چرا؟

به خاطر اینکه اگر باب علم را مفتوح بدانیم موظفیم که به دنبال تحصیل علم باشیم و چنانچه منسد بدانیم که باز در حال شک باقی می مانیم، چون اعتقاد یک عملی قلبی است.

بنابراین: از نظر ما نمی توان در اعتقادات به ظنّ استصحابی عمل نمود.

\*جناب شیخ اگر کسی بگوید حال که به هنگام شک مزبور نمی توان به استصحاب از باب ظنّ عمل نمود چه اشکالی دارد که از باب تعبّد یعنی اخبار لا تنقض بدان عمل کنیم چه پاسخی می دهید؟

از او می پرسیم که این تعبّد را شما از کجا بدست می آورید، از لا تنقضی که در شریعت سابقه است و یا از لا تنقضی که در شریعت لاحق است؟

اگر بگوید از شریعت سابقه به او می گوئیم که آن مشکوک فیه است و شما در بقاء آن شک دارید، مضافاً بر اینکه این مستلزم دور است.

اگر بگوئید از شریعت لاحق، به او می گوئیم که شما در حدوث آن شک دارید و برای شما ثابت نشده.

پس معنا ندارد که شما استصحاب را به هنگام چنین شکی از طریق تعبّد بگیرید.

\*جناب شیخ موضوع بحث در مناظره آن کتابی با عالم شیعی که احتمال می رود مرحوم سید باقر قزوینی بوده باشد در رابطه با مسأله نبوّت چیست؟



آن کتابی گفت اگر کسی در بقاء نبوت حضرت عیسی و موسی علیه السلام شک کند، می تواند به استصحاب تمسک کند.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا استصحاب این کتابی با این فرض شک، علی القاعده درست است یا نه؟

\*نظر جنابعالی چیست؟

به نظر ما ابتدا باید دید که مراد این کتابی از این استصحاب چیست؟

آیا از طریق استصحاب به دنبال استدلال به نبوت حضرت عیسی و موسی علیه السلام بوده و می خواسته است که اثبات حقایق بکند؟ یا که نه به دنبال استدلال و اثبات حقایق نبوده، بلکه می خواسته است بگوید:

ادّعی من علی القاعده است و مخالف قاعده منکر به حساب می آید؟

آیا مراد او این بوده که بر اساس استصحاب عیسی و موسی نبی هستند و قاعده چنین اقتضاء می کند و شمائی که می گوئی نبی دیگری آمده و نبوت آنها را از بین برده باید دلیل قاطع بر مدّعی خود بیاوری و الا عدم توانائی تو در آوردن دلیل خود دلیل است بر بقاء و حقایق نبوت موسی و عیسی ع؟

به نظر ما اگر مراد او این مطلب اخیر باشد به او می گوئیم: تمسک به استصحاب به هنگام شک در امور اعتقادی غلط است چه از باب ظنّ استصحاب جاری کنید و چه از باب تعبد.

\*جناب شیخ پاسخ مرحوم قزوینی به کتابی پس از تمسک او به استصحاب چه بوده است؟

به او گفت ما هر موسی و عیسائی را قبول نداریم بلکه آن موسی و عیسائی را به نبوت قبول داریم که به نبوت نبی ما اقرار کرده باشد و آمدن او را به پیروانش بشارت داده باشد، و لذا:

با آوردن قید مزبور دیگر تمسک به استصحاب نبوت موسی و عیسی معنا ندارد چرا که مبشر به آمده و نبوت آن نبی قبلی تمام شده است.

البته این پاسخ از پاسخ حضرت رضا علیه السلام در مناظره اش با جاثلیق اقتباس شده است.

\*جناب شیخ پاسخ فاضل نراقی به استدلال این کتابی چه بوده است؟

پاسخ جناب نراقی مبتنی بر مقدمه ای است که خود ایشان تأسیس کرده است و آن این است که:

در امور شرعیّه، استصحاب وجودی با استصحاب عدمی در تعارض است فی المثل:

۱- حضرت عیسی و موسی علیه السّلام در یک زمانی، نبیّ نبوده اند.

۲- این دو بزرگوار در یک زمانی به مقام نبوّت رسیده اند.

ص: ۳۰۶

۳- پس از به نبوت رسیدن آنها در یک زمان دیگری به شک افتادیم که آیا اکنون هم نبوت ایشان باقی است یا نه؟

حال:

همانطور که می شود استصحاب کرد بقاء نبوت آنها را، همانطور هم می شود استصحاب کرد آن عدم نبوت قبل از رسیدن به نبوتشان را. چرا؟

زیرا در اینجا ما یک شک لاحق داریم و دو یقین سابق: که یکی عدم نبوت و دیگری وجود نبوت، قدر متیقن ما همان مدتی است که ما به نبوت عیسی و موسی علیه السلام یقین داشته ایم.

پس از افتادن به شک، هم جریان استصحاب وجودی ممکن است و هم جریان استصحاب عدمی که در نتیجه تعارض و تساقطاً.

الحاصل: ما در غیر شرعیات مثل: حیات، کریت، رطوبت و... می توانیم از استصحاب استفاده کنیم، لکن در امور شرعیه نمی توانیم از استصحاب استفاده کنیم، به خاطر اینکه استصحاب وجودی و استصحاب عدمی تعارض می کنند.

به عبارت دیگر:

به کتابی می گوئیم: شما که استصحاب می کنی وجود نبوت موسی علیه السلام را از طرف دیگر هم می توانی استصحاب کنی عدم نبوت موسی علیه السلام را و لذا تعارض و تساقطاً.

\*جناب شیخ نظر حضرت تعالی در رابطه با پاسخ فوق چیست؟

این است که: شک ما در اینجا به آن یقین دوم یعنی زمان نبوت این حضرات تعلق می گیرد و نه به آن یقین قبلی که عدم نبوت آنها قبل از نبوتشان باشد و لذا تعارضی در اینجا پیش نمی آید.

\*جناب شیخ پاسخ مرحوم قمی از تمسک این کتابی به استصحاب چیست؟

پاسخ ایشان نیز مبتنی بر یک مقدمه ای است مبنی بر اینکه:

در باب استصحاب باید که استعداد مستصحب احراز شود، یعنی باید دید که مستصحب چه مقدار استعداد بقاء دارد تا که ما در محدوده استعدادش استصحاب جاری کنیم. فی المثل:

اگر شما یقین حاصل کنید به اینکه در خانه حیوانی است لکن ندانید که این حیوان عصفور است که قصیر العمر است و یا فیل است که طویل العمر است؟

پس: استعداد بقاء در اینجا محرز نیست و لذا شما نمی توانید از استعداد ۱۰۰ ساله در اینجا استفاده کنید بلکه آنچه قدر متیقن شماست، همان استعداد یکساله است.

بنابراین: اگر در محدوده یک سال، در بقاء حیوان شک نمودید می توانید استصحاب جاری

ص: ۳۰۷

کنید، چرا که مقدار یکسال مسلم است.

اما: اگر یک سال گذشت و شما در بقاء استعداد شک نمودید، حق استصحاب بقاء ندارید، چرا که مشکوک و غیر محرز است.

مرحوم قمی از این مطلب در ما نحن فيه استفاده کرده می گوید:

با صرف نظر از یقین هائی که داریم در مقام مناظره با کتابی می گوئیم:

اجمالاً می دانیم که مثلاً حضرت عیسی و یا حضرت موسی علیه السلام نبی بوده است لکن تفصیلاً نمی دانیم که خدایتعالی چه فرموده است؟

۱- آیا فرموده است که: یا موسی انت نبی الی الابد؟

۲- یا اینکه فرموده است که: یا موسی انت نبی الی مجیء محمد ص؟

۳- و یا اینکه بطور مطلق و بدون هرگونه قیدی فرموده است: انت نبی؟

حال آیا با علم اجمالی به نبوت حضرت موسی علیه السلام می توانیم نبوت او را استصحاب کنیم در حالیکه از استعداد بقاء آن اطلاعی نداریم؟

سپس می فرماید:

اگر ما می دانستیم که خدا فرموده است: انت نبی الی الابد جا داشت که به هنگام شک به استصحاب تمسک کنیم چرا که در اینصورت استعداد محرز می بود و لکن چنین علمی نداریم.

و اگر می دانستیم که خدا فرموده است: انت نبی الی الابد احد القیدین می توانستیم که عند الشک آن حکم مطلق را استصحاب کرده بگوئیم اکنون هم نبی است، لکن چگونه می شود اثبات کرد که خدا چنین فرموده است.

شاید فرموده باشد که انت نبی الی الابد کذا و برای آن وقت تعیین کرده باشد که در اینصورت استعداد بقاء ندارد.

پس: شک در نبوت عیسی و موسی یعنی الشک فی الاستعداد، وقتی که شک در استعداد شد، حق استصحاب بقاء وجود ندارد.

\*اگر کسی به قمی اعتراض کرده بگوید چون اجمالاً می دانیم که در هر یک از سه صورت فوق موسی نبی بوده است و لذا می توانیم نبوت او را استصحاب کنیم چه؟

پاسخ می دهد به اینکه: مطلق النبوه غیر از نبوت مطلق است:

۱- نبوت مطلقه، آن نبوتی است که خدا فرموده باشد: یا موسی انت نبی الی الابد همان نبوت بدون احد القیدین باشد.





۲- مطلق نبوت، یعنی نبوت فی الجمله که مردّد است بین اقسام ثلاثه.

حال:

اگر نبوت مطلقه بود، استعداد هم محرز بود، در نتیجه می توانستیم که استصحاب جاری کنیم لکن نبوت مطلقه ثابت نیست، بلکه مطلق النبوه ثابت است.

اما در مطلق النبوه که نبوت فی الجمله باشد، چون استعداد محرز نیست.

\*جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این پاسخ قمی به سخن اهل کتاب چیست؟

به ایشان می گوئیم:

اینکه شما گفتید که اگر می دانستیم که خدا فرموده است یا موی انت نبی ای الی الابد، می توانستیم استصحاب جاری کنیم، درست نمی باشد. چرا؟

به خاطر اینکه اگر می دانستید که خدا فرموده است یا موسی انت نبی ای الی الابد. دیگر برای شما شکی بوجود نمی آمد تا که نیاز به استصحاب پیدا کنید.

گذشته از آن، جناب قمی شما که می فرمائید بدون احراز استعداد بقاء نمی شود استصحاب جاری نمود و باید که در محدوده استعداد، استصحاب جاری بشود پس در موارد شک در مقتضی که شک ما در استعداد است، نباید استصحاب جاری شود، فی المثل:

۱- وقتی گفته می شود که آیا ماه رمضان تمام شده است یا نه؟ شک در استعداد است. چرا؟

زیرا شک شما در مقتضی است که آیا رمضان مقتضی بقاء تا فردا را داشته است یا که نه استعداد بقاء تا فردا را نداشته است.

در اینجا شک شما، شک در مقتضی است و استعداد هم محرز نیست و لذا نباید که استصحاب رمضان جایز باشد.

۲- یا فلان زن معتده بود، قرار بود که سه ماه در عده باشد، برای شما شک پیدا می شود که آیا سه ماه تمام شده است یا نه؟

در اینجا نیز شک شما در استعداد است، بدین معنا که آیا عده بیش از این استعداد بقاء داشته است یا نه؟

خلاصه اینکه: جناب قمی اگر احراز استعداد، میزان برای استصحاب باشد، در موارد شک در مقتضی نباید که استصحاب جاری بشود و حال آنکه شما بین موارد شک در رافع و موارد شک در مقتضی فرقی نگذاشته و در هر دو استصحاب جاری می کنید.

پس مطالب شما در پاسخ به کتابی، با مبنای خود شما سازگاری ندارد.



از طرف دیگر: شما فرمودید: اگر می دانستیم که خدا فرموده است یا موسی انت نبی ای بدون احد القیدین یعنی نبوت مطلقه، استصحاب جاری می کردیم و لکن نمی دانیم که خدا چه فرموده است.

به شما می گوئیم: یکی از سه احتمالی که شما در مورد یا موسی انت نبی ای می دهید مطابق اصل است و نیاز به استصحاب ندارد و آن اطلاق است، یعنی:

اینکه آیا خدا فرموده است: یا موسی انت نبی ای الی الابد یا نه؟ مخالف اصل است. یعنی اصل این است که: خدا قید الی الابد را نیاورده است.

و اینکه آیا خدا فرموده است: یا موسی انت نبی ای الی کذا یا نه؟ که توقیت باشد، این نیز مخالف اصل است.

اما اینکه خدا بدون احد القیدین یعنی بصورت مطلق فرموده است: انت نبی ای مطابق اصل است. چونکه الاصل، الاطلاق.

پس: شما می توانید روی اصاله الاطلاق حکم کنید به اینکه خدا فرموده:

انت نبی، بدون احد القیدین؛ که این همان نبوت مطلقه است و به قول خودتان نبوت مطلقه قابل استصحاب است، خوب استصحاب جاری کنید.

\*جناب شیخ پاسخ دیگر شما به کلام مرحوم قمی چیست؟

از ایشان می پرسیم که چه فرقی بین نبوت مطلقه و مطلق نبوت وجود دارد که می فرمائید مطلق النبوه جای استصحاب نیست؟

باید بدانید که در متن واقع و مقام ثبوت نبوت دو جور بیشتر نیست و لذا آنجا که بدون احد القیدین فرموده: انت نبی ای در واقع یا مؤبد است یا موقت، خوب مطلق النبوه هم همین جور است یا مؤبد است یا موقت و شق ثالثی ندارد.

پس: اگر قرار است که استصحاب جاری شود در هر دو باید جاری شود چونکه هر یک از آن دو ثبوت یا مؤبد است یا موقت.

\*جناب شیخ اشکال دیگر شما به مرحوم قمی در رابطه با احراز استعداد در استصحاب چیست؟

این است که: اگر احراز استعداد شرط اجرای استصحاب است شما در احکام شرعی چگونه استصحاب جاری می کنید و حال آنکه استعداد در آنها نیز محرز نیست. فی المثل:

۱- الماء المتغیر متنجس، یک حکم شرعی است. حال:

آب فلان حوض در اثر تغیر نجس شده بود.

پس از مدتی این تغیر زایل شد.



اکنون ما شک داریم که آیا نجاست این آب زایل شده است یا نه؟

۱- شما در اینجا دست به استصحاب می زنید و حال آنکه احراز استعداد بقاء در اینجا ممکن نیست یا به خاطر اینکه اصلاً موضوع عوض شده است و یا به خاطر تغییرات حاصله.

۲- و یا فی المثل: استصحاب می کنید بقاء حجیت فتوای یک مفتی را پس از موت او و می گوئید بقاء بر تقلید او جایز است، و حال آنکه موضوع در اینجا عوض شده است چرا که قبلاً زنده بود و اکنون مرده است و استعداد بقاء محرز نیست.

۳- و یا فی المثل: شارع فرموده اگر در معامله مغبون شدی حقّ خیار غبن داری.

برای ما شک پیدا می شود که آیا این خیار غبن فوری است بدین معنا که تا متوجه شویم که مغبون هستیم بگوئیم فسخ یا که فوری نیست بلکه استمرار دارد و می شود مدتی را فکر کرد و نهایتاً تصمیم گرفت؟

شما در اینجا دستور به استصحاب بقاء خیار می دهید، یعنی که فوری نیست.

\* پاسخ جناب قمی به اشکال حضرت عالی چیست؟

می گوید: مطلقاً شرعیه را استقراء کردم، متوجه شدم که هر کجا مطلقاً وجود دارد، در شریعت استمرار از آن اراده شده است تا که رافع بیاید.

به عبارت دیگر: پس از استقراء دیدیم که فی المثل فلان حکم شرعی نه فوری است و نه موقت، بلکه مستمر است تا که رافع بیاید.

۱- مثلاً- دیدم که در باب معاملات، شارع فرموده است که اگر بین زن و مردی انکحت و زوجت، برقرار شد، حلّیت حاصل می شود.

این حلّیت نه آئیه است و نه محدود، یعنی که استمرار دارد تا اینکه یرفعه الطلاق او الموت.

۲- و یا فی المثل دیدم که گفته اند که اگر چیز نجسی پاک شود، این پاکی استمرار دارد تا که رافع بیاید و یا بالعکس چیزی که نجس می شود این نجاست استمرار دارد تا که رافع بیاید و هکذا.

بنابراین: وقتی که فی المثل به مطلقاً مثل خیار غبن برمی خورم و شک می کنم در آن که آیا آنی است یا محدود یا که استمرار دارد؟ از استقراء و خود استفاده کرده می گویم: مستمر الی یرفعه الرافع و لذا استصحاب جاری می کنم.

به عبارت دیگر؛

وقتی به مطلقاً از احکام شارع بر می خورم و در اینکه آیا مستمر است یا آنی و یا محدود؟ استصحاب جاری کرده می

گویم: انشاء الله که بقاء و استمرار دارد.

ص: ۳۱۱

\*جناب شیخ پاسخ شما به این جواب جناب قمی از پاسخ نقضی تان به کلام قبلی ایشان چیست؟

به ایشان می گوئیم این پاسخ شما حل یک قسمت از آن پاسخ نقضی ما به کلام شماست و لذا قسمت دیگر پاسخ ما لا ینحل و بدون جواب می ماند

به عبارت دیگر ما با ذکر دو مثال کلام شما را نقض کردیم.

یکی اینکه وقتی شما در خیار غبن شک می کنید که آنی است یا مستمر؟ استصحاب می کنید بقاء و استمرار آن را و حال آنکه استعداد بقاء در آن محرز نیست.

یکی هم اینکه وقتی آبی در اثر تغییرات نجس می شود و پس از زوال تغییرات شما شک می کنید که آیا پاک است یا نجس؟ استصحاب جاری می کنید و حال آنکه استعداد بقاء در آن محرز نیست.

حال: پاسخ شما که گفتید من از بررسی و دقت در مطلقات استقراء کردم که هر جا مطلقی وارد شده اراده استمرار از آن شده است و لذا وقتی به مطلقی مثل: المغبون له الخيار، بر می خورم می گویم مثل سایر مطلقات برای استمرار است، پاسخ به آن مثال خیار غبن است.

اما در آن یکی مثال یعنی: الماء المتغیر، صحبت از اطلاق و استعداد و اینگونه امور نیست. بلکه صحبت از تغیر است.

حاصل سخن در اینجا این است که با زوال تغیر آیا باز هم نجاست باقی است یا که از بین می رود؟

این چه ربطی به استقراء مطلقات دارد و آئیه بودن یا نبودن؟

بنابراین پاسخ شما ربطی به اینگونه موارد ندارد در حالیکه شما در اینگونه موارد استصحاب جاری می کنید.

\*ثانیا: پاسخ جنابعالی پاسخ ناقصی است چرا که هر کجا که حکم شرع رفع و برداشته می شود، در حقیقت استعداد و بقائش تمام می گردد نه اینکه با وجود استعداد بقاء رافعی بیاید و آن را بردارد.

اصلا در احکام شرعی معقول نیست که حکم استعداد بقاء داشته باشد و در عین حال رافعی بیاید و آن را از بین ببرد.

بله در برخی موارد این مطلب معقول است از جمله:

۱- در موضوعات خارجی، فی المثل حیوانی و یا انسانی استعداد بقاء دارد لکن حادثه ای پیش می آید و آن را از بین می برد.

۲- در احکام شرعی جزئی که مشهور به شبهه موضوعیه است، فی المثل:

خمر حرام است، ظرف خمیری است که محکوم به حرمت است، این حرمت استعداد بقاء دارد یعنی مادامی که خمر است، حرمت هم باقی است لکن رافعی مثل اضطرار می آید و حرمت شرب آن خمر را از فرد مضطر برمی دارد.

اما در احکام کلیه که به آن احکام شرعی گفته می شود، برای رفعشان اتمام استعدادشان لازم است نه اینکه استعداد بقاء داشته باشند و رافعی بیاید و آنها را از بین برد. چرا؟

زیرا شارع موضوعی را فی المثل با تمام خصوصیاتش مورد لحاظ قرار داده و حکم را بر روی آن جعل می کند و لذا تا آن موضوع با آن خصوصیات وجود دارد آن حکم هم وجود دارد، لکن وقتی که خصوصیات موضوع از بین رفت حکم آن نیز از بین می رود فی المثل:

خمر حرام است، در صورتی که تبدیل به خلّ بشود، حرمتش از بین می رود چرا که استعداد خمیرتش تمام می شود نه اینکه خمیرتش باقی است و در عین حال رافعی آمده و حکم آن را از بین می برد.

البته فرد شاخص رفع، نسخ است یعنی که احکام شرعی را نسخ برمی دارد.

فی المثل: فلان حکم صدها سال استعداد بقاء داشت، لکن در اثر تمام شدن استعداد بقائش عمرش به پایان رسیده نسخ می شود.

بله، نسخ هم، فرد شاخص رفع است در حقیقت رفع نیست بلکه انتهاء مدّت و به پایان رسیدن استعداد است، تا چه رسد به سایر رفعها.

\*جناب شیخ مگر خود شما در بحث شک نفرمودید که عند الشک فی الزّافع استصحاب جاری می شود، لکن عند الشک فی المقتضی، استصحاب جاری نمی شود و حال آنکه در اینجا بطور کلی می فرمائید که در احکام شرعی چیزی به نام شک در رافع نداریم بلکه همه اش شک در مقتضی و به تعبیر دیگر شک در استعداد است؟

بله، آن تعبیرات به حسب ظاهر ادلّه است یعنی وقتی به ظواهر ادلّه احکام که از جانب شارع صادر شده اند نظر می کنیم می بینیم که:

در برخی موارد به رافع، در برخی موارد به مانع و در برخی موارد به قاطع تعبیر شده است.

فی المثل:

شارع فرموده: وقتی وضو می گیری متطهّری تا اینکه یرفعه الحدث و یا بالعکس می فرماید:

وقتی محدث می شوی این حدث هست تا که یرفعه الطهاره و یا وقتی زنی را عقد می کنی او بر تو حلال است تا که یرفعه الطلاق





پس: به حسب ظاهر دلیل شک را به دو قسمت تقسیم کرده می گوئیم:

گاهی شک ما در مقتضی است مثل: الماء المتغیر نجس و طاهر بعد زوال تغیره.

گاهی هم شک ما در رافع است، مثل امثله ای که ذکر گردید.

اما وقتی واقع را مورد بررسی قرار می دهیم متوجه می شویم که حکم رفع ندارد بلکه تمام شدن استعداد دارد.

پس: جناب قمی شما که در جریان استصحاب معتقد به احراز استعداد هستید بطور کلی نباید که در احکام شرعی استصحاب جاری کنید مگر در احکام جزئی و موضوعات خارجی، چرا که در احکام شرعی نه احراز استعداد وجود دارد و نه شک در رافع.

و هر حکمی که در عالم به پایان می رسد به سبب تمام شدن استعداد آن است.

از این گذشته جناب قمی اگر از طریق استقراء برای شما ظن غالب پیدا شده است که احکام شرعی مستمر هستند دیگر نیازی به استصحاب ندارید فی المثل:

شارع فرموده: المغبون له الخيار، شما با لحاظ استقراء ظن پیدا کرده اید که این حکم استمرار دارد و با ظن به استمرار نیازی به استصحاب نمی باشد. چرا؟

به خاطر اینکه ظن شما ظهوری است و می توانید که به ظاهر این ظن خود عمل کنید، اعم از اینکه این ظهور ناشی از وضع باشد یا از استمرار و یا از استعمال.

به عبارت دیگر: این مطلق ظهور پیدا کرده در استمرار و چنین ظهوری حجت است یعنی که با بودن اصول لفظیه نوبت به اصول عملیه نمی رسد.

\*جناب شیخ آخرین ایراد حضرتعالی به مرحوم قمی چیست؟

این است که: جناب قمی چرا شما از این استقراء خود در باب نبوت مورد بحث استفاده نمی کنید؟

اکنون که مطلقات شرعی نه فوری هستند و نه محدود، بلکه مستمر هستند تا اینکه یرفعه الرافع، نبوت اعطاء شده به حضرت موسی نیز یکی از مطلقات و یا خطابات شرعی است و لذا بگوئید:

خدایتعالی حضرت موسی علیه السلام را نبی قرار داده که یکی از مطلقات و خطابات شرعی است، لکن ما نمی دانیم که فرموده: انت نبی الی کذا؟ یا که فرموده: انت نبی الی الابد؟ یا که بطور مطلق فرموده: انت نبی ای؟

استصحاب میکنیم استمرار نبوت او را.



\* پاسخ جناب قمی به این ایراد حضرت تعالی چیست؟

می فرماید که این استقراء را در مسأله نبوت انجام دادیم مسأله را بر عکس یافته دیدم که نبوتها همه اش محدود بوده است و لذا:

وقتی که شک می کنم که آیا نبوت موسی علیه السلام محدود بوده یا مؤبد؟ می گویم محدود بوده است و نه مستمر.

\* جناب شیخ پاسخ شما به این جواب جناب قمی چیست؟

به ایشان می گویم: وقتی که نبوتها را مورد استقراء قرار دادید آنها را منسوخه دیدید و نه محدوده و منسوخه غیر از محدوده است. چرا؟

زیرا شما در هیچیک از نبوتهای مورد استقراء خود ندیدید که خدا فرموده باشد انت نبی ای الی سنه.

بله، نبوتها همه اش مطلقه بوده است، منتهی یکی پس از دیگری منسوخ شده اند و این غیر از محدوده بودن است. نتیجه اینکه:

هر نبوتی را که می دانیم که نسخ شده و رفعه رافع، فهو، و هر نبوتی را که نمی دانیم نسخ شده است یا نه؟ ظاهرش را که انت نبی ای باشد می گیریم که استمرار است.

\* جناب شیخ دومین پاسخ حضرت تعالی از استدلال کتابی چیست؟

در حقیقت تفصیل و تکمیل همان پاسخ اول است که در ابتدای بحث به او داده شد و لذا می گوئیم:

استصحاب یا از باب تعبد یعنی اخبار حجّت است و یا از باب امارت یعنی ظنّ.

۱- اگر استصحاب از باب تعبد حجّت باشد شما نمی توانید از آن در اینجا استفاده کنید. چرا که باید استصحاب را از یکی از دو شریعت سابقه و لاحق بگیرد:

اگر بخواهید استصحاب را از شریعت سابقه بگیرید به شما می گوئیم شریعت سابقه خود مشکوک فیه است و معلوم نیست که چنین قاعده ای در آن باشد.

اگر بخواهید از شریعت لاحق بگیرد و به تعبیر دیگر با استفاده از شریعت، لاحق استصحاب را ثابت کرده و با آن شریعت و نبوت قبلی را استصحاب کنید به ضرر شماست، چرا که این به معنای قبول نبوت لاحق است و با قبول شریعت و نبوت لاحق دیگر نیازی به استصحاب نبوت سابقه نیست.

۲- اگر بگوئید استصحاب از باب ظنّ حجّت است و لذا از آنجا استفاده می کنیم به شما می گوئیم:

اولاً: با این استصحاب ظنّ شخصی حاصل نمی آید، ظنّ نوعی هم در اینجا بی فایده است چرا که اگر هم به حسب فرض گفته شود که در اعتقادیات یقین معتبر نمی باشد لا اقل ظنّ شخصی که لازم هست.

ثانیاً: علی تقدیر حصول ظنّ شخصی هم، دلیلی بر حجّیت آن در باب اعتقادیات وجود ندارد و لو باب علم هم مسند باشد.

\*جناب شیخ اگر کسی بگوید به فرض هم که ظنّ شخصی در اعتقادیات حجّت نباشد، لکن در فروع دین به درد می خورد، و لذا کتابی:

\*استصحاب می کند نبوّت موسی ع را، در نتیجه ظنّ پیدا می کند به بقاء نبوت او ظنّ پیدا کردن به نبوّت موسی ع مستلزم ظنّ به بقاء احکام شریعت اوست

\*لازمه ظنّ به بقاء احکام شریعت او این است که بتواند عمل کند به احکام او به ویژه در فرض انسداد باب علم، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم که خیر چنین استصحابی به درد شریعتش هم نمی خورد، چرا که وقتی به حسب فرض باب علم هم منسد بشود، می تواند احتیاط کند یعنی که بین احکام شریعتین جمع نماید.

\*جناب شیخ اگر صاحب فصول به شما بگوید که استفاده از استصحاب در باب شرایع به اجماع ملل و نحل از ظنون خاصّه بوده و در این باب حجّت است یعنی:

\*اگر کسی در بقاء نبوّت و یا شریعتش شک کند می تواند از استصحاب استفاده کند چنانکه امتهای سالفه از این استصحاب استفاده می کردند و الا باید که همیشه در حیرت و سرگردانی بمانند، چه می فرمائید؟

به ایشان پاسخ می دهیم؛ خیر، ملل و نحل شرایعشان را روی استصحاب اخذ نکرده اند بلکه آن را عن علم و اعتقاد اخذ کرده اند چنانکه ما شریعتمان را عن علم و اعتقاد اخذ کرده ایم بدین معنا که:

پیامبران با بیّنات و یا معجزات ادّعای خودشان را برای پیروانشان ثابت می کردند و آنها با دقت نظر در آن امور از روی علم و عقل می پذیرفتند و تا نسخ نمی شد روی آن می ایستادند.

\*جناب شیخ اگر کتابی بگوید که شما اعتقاد به وجود عیسی و موسی و نبوّت آنها را از طریق شریعت اسلام گرفته و به بودن آنها یقین دارید.

\*به عبارت دیگر: نظر به اینکه حضرت محمد ص را آدم صادق و امین می دانید به وجود عیسی و موسی و نبوّت آنها یقین حاصل کرده اید.

\*این صدق و امن تناقضی با اینکه شما آن متیقن سابق را استصحاب کنید ندارد، پس استصحاب کنید. چه می فرمائید؟



می گوئیم: این چنین صدق و امنی که برای ما اعتقاد به نبوت عیسی و موسی ایجاد کرده لیس الا من ناحیه نبوت و عصمته فلا مجال للاستصحاب.

\*جناب شیخ سوّمین پاسخ حضرت تعالی از استدلال کتابی چیست؟

این است که: در ابتدا از او می پرسیم که آقای کتابی شما که مسلمانی را ملزم می کنی به اینکه متیقّن سابقت یعنی نبوت عیسی و موسی را استصحاب کن، مرادتان نبوت به چه معناست؟

زیرا نبوت دارای معانی مختلفی است:

۱- یک معنای نبوت عبارت است از حالات و ملکات و فضائل نفسانی که هر نبی ای دارای این ملکات و عوالم هست که با مردن از بین نمی رود چونکه قائم به نفس هستند و ما به بقاء نبوت به این معنا یقین داریم و نه شک تا که نیازی به استصحاب باشد.

۲- معنای دیگر نبوت عبارت است از قدرت تصرف در انفس و رئاست امت و...

اگر مرادتان استصحاب این معناست ما قطع به عدم آن داریم چرا که با رحلت هر پیامبری معنای مزبور دیگر وجود ندارد، مگر انتقال آن به نایب او و لذا بقاء معنای مزبور ممکن نیست تا که قابل استصحاب باشد.

۳- اگر مرادتان استصحاب شریعت حضرت موسی است به شما می گوئیم بله استصحاب این معنا متصور است، یعنی ممکن است برای کسی چنین شکی پیش بیاید و ثبوت به این معنا را که باید به شریعت او عمل کند را استصحاب کند و لکن ما چنین شکی نداریم، چرا؟

زیرا معتقدیم که حضرت موسی قوانینی آورد که در رأس آن قوانین قانون بشارت وجود داشت چنانچه در قرآن از زبان موسی علیه السلام این مطلب نقل شده است که می گوید:

وقتی هم که مبشر به آمد، دیگر دوران آن نبوت بسر آمد و لذا شما نمی توانید ما را ملزم به جریان استصحاب بکنی.

\*جناب شیخ اگر کتابی بگوید: بله، موسی ع چنین بشارتی داده است و لکن مشخصا تعیین نکرده است که همین شخصی که در مکه ظاهر شده است و گفته است که قولوا لا اله الا الله تفلحوا، همان مبشر به است.

\*به عبارت دیگر موسی ع در این بشارت مصداق را مشخص نکرده است، شما چگونه ادعا می کنید که حضرت محمد ص، همان مبشر به است؟

به او می گوئیم: مبشر به یک موضوع کلی نبوده است بلکه آنها به حضرت ختمی مرتبت با صفات خاصه و ویژگی های معینه بشارت داده اند و لذا وقتی که نبی اکرم ص در مکه ظاهر شد آنها را که واقعا اهل کتاب بودند و اوصاف ایشان را خوانده

بودند تطبیق کردند و به او ایمان آوردند.

ص: ۳۱۷



زیرا که فرمود: من اقرار دارم به نبوت موسی علیه السلام به شرط اینکه به نبوت نبی ما بشارت داده باشد. که مفهوم مخالف این کلام این است که:

پس: قبول ندارم نبوت موسائی که به مجیء نبی ما بشارت نداده است.

\*جناب شیخ اگر مراد امام در پاسخ به جاثلیق نبوت تقدیری است و جای استصحاب باقی نمی ماند و کتابی عاجز شده است، پس چرا امام بعدا قائل به اقامه بینه شده است؟

به خاطر اینکه جاثلیق پس از آن گفت که شما هستید قضاوتهایتان بر روی دو شاهد عادل است، و لذا امام علیه السلام فرمود بله.

جاثلیق گفت پس شما دو شاهد عادل و لکن غیر مسلمان بیاورید که شهادت بدهند به اینکه آن نبی که شما بدان اعتقاد دارید، حق است

من هم دو شاهد عادل می آورم که غیر از یهود و نصاری باشند و بر نبوت عیسی و موسی علیهما السلام شهادت بدهند.

بله امام علیه السلام نه تنها می خواست استصحاب کتابی را از دست او بگیرد، بلکه می خواست حقایق را اثبات کند. و لذا:

اول استصحاب او را از دستش گرفت و سپس به دنبال این بود که با بینه حقایق را ثابت کند.

بنابراین: از کتابی سؤال فرمود که آیا یوحنا از حواریون موسی را قبول داری یا نه؟

جاثلیق گفت بله، امام علیه السلام فرمود مگر روز از روزها یوحنا بین حواریین حاضر نشد و اعلام نمود که حضرت موسی امروز اعتراف کرد به ظهور خاتم الانبیاء و به آمدن او بشارت داد؟

جاثلیق گفت: بله، درست است، لکن چه معلوم که آنی که در آنجا مورد بشارت بود، همین شخصی باشد که در مکه ظاهر شده است و ادعای نبوت کرده است؟

حضرت فرمود: بله یوحنا به هنگام خبر بشارت، حضرت خاتم الانبیاء را با مشخصات کامل معرفی نمود و شما این را در کتابتان خوانده اید، و سپس شروع کردن به خواندن سوره ای از صفر...

انجیل که در آنجا مشخصات حضرت رسول ذکر شده بود، و لذا جاثلیق تسلیم شد.

از طرف دیگر، جاثلیق نیز ملتزم به آوردن بینه شد، در صورتی که اگر استصحاب زنده بود.

جاثلیق چه نیازی به بینه داشت که قبول بینه کرد.

این مطلب نشان می دهد که نبوت تقدیری از جانب امام علیه السلام اثبات شده و استصحاب هم از بین رفته است.



أَنَّ الدَّلِيلَ الدَّالَّ عَلَى الْحُكْمِ فِي الزَّمَانِ السَّابِقِ:

١- إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَبِينًا لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ زَمَانٍ»، وَ كَقَوْلِهِ: «لَا تَهْنُ فَقِيرًا»؛ حَيْثُ إِنَّ النَّهْيَ لِلدَّوَامِ.

٢- وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَبِينًا لِعَدَمِهِ، نَحْوُ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنْ يَفْسُقُوا»؛

بِنَاءِ عَلَى مَفْهُومِ الْغَايَةِ.

٣- وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَبِينٍ لِحَالِ الْحُكْمِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي نَفِيًا وَ إِثْبَاتًا:

- إِمَّا لِإِجْمَالِهِ، كَمَا إِذَا أَمَرَ بِالْجُلُوسِ إِلَى اللَّيْلِ، مَعَ تَرَدُّدِ اللَّيْلِ بَيْنَ اسْتِتَارِ الْقُرْصِ وَ ذَهَابِ الْحَمْرَةِ.

- وَ إِمَّا لِقُصُورِ دَلَالَتِهِ، كَمَا إِذَا قَالَ: «إِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ نَجَسَ»؛ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَزِيدٍ مِنْ حَدُوثِ النِّجَاسَةِ فِي الْمَاءِ، وَ مِثْلَ الْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقَدِ عَلَى حُكْمٍ فِي زَمَانٍ؛ فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَشْمَلُ مَا بَعْدَ ذَلِكَ الزَّمَانِ.

وَ لَا إِشْكَالَ فِي جَرِيَانِ الْاسْتِصْحَابِ فِي هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثِ.

وَ أَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي، فَلَا إِشْكَالَ فِي عَدَمِ جَرِيَانِ الْاسْتِصْحَابِ فِيهِ:

لِوُجُودِ الدَّلِيلِ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي.

وَ كَذَلِكَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ عَمُومَ اللَّفْظِ لِلزَّمَانِ الْلاحِقِ كَافٍ وَ مَغْنٍ عَنِ الْاسْتِصْحَابِ، بَلْ مَانِعٌ عَنْهُ؛ إِذِ الْمَعْتَبَرُ فِي الْاسْتِصْحَابِ عَدَمُ الدَّلِيلِ وَ لَوْ عَلَى طَبَقِ الْحَالِ السَّابِقِ.

ثُمَّ إِذَا فُرِضَ خُرُوجُ بَعْضِ الْأَفْرَادِ فِي بَعْضِ الْأَزْمَنِ عَنْ هَذَا الْعَمُومِ، فَشَكَّ فِي مَا بَعْدَ ذَلِكَ الزَّمَانِ الْمَخْرُجِ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْفَرْدِ، هَلْ هُوَ مُلْحَقٌ بِهِ فِي الْحُكْمِ أَوْ مُلْحَقٌ بِمَا قَبْلَهُ؟

الْحَقُّ: هُوَ التَّفْصِيلُ فِي الْمَقَامِ، بِأَنْ يُقَالَ:

١- إِنْ اخْتِذَ فِيهِ عَمُومُ الْأَزْمَانِ أَفْرَادِيًّا، بِأَنْ اخْتِذَ كُلَّ زَمَانٍ مَوْضُوعًا مُسْتَقِلًا لِحُكْمٍ مُسْتَقِلٍّ؛ لِيُنْحَلَ الْعَمُومُ إِلَى أَحْكَامٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِتَعَدُّدِ الْأَزْمَانِ، كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ كُلِّ يَوْمٍ»، فَقَامَ الْإِجْمَاعُ

علی حرمه اء كرام زید العالم یوم الجمعة. و مثله ما لو قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زیدا یوم الجمعة» إذا فرض الاستثناء قرینه علی أخذ كل زمان فردا مستقلا، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، و لا یجری الاستصحاب، بل لو لم یكن عموم و جب الرجوع اءلى سائر الأصول؛ لعدم قابليته المورد للاستصحاب.

۲- و إن اخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائما» ثم خرج فرد في زمان، و شك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جریان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد علی التخصيص المعلوم؛ لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنه، بخلاف القسم الأول، بل لو لم یكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم، بل إلى الاصول الاخر.

و لا فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، كقوله:

«تواضع للناس»-بناء علی استفاده الاستمرار منه- فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنه، علی وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم، استصحاب حكمه بعد الخروج، و ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

ترجمه

**تنبیه دهم**

**اشاره**

(در دوران بین تمسک به عام یا استصحاب حکم مخصص)

دلیل دلالت کنندۀ بر یک حکم در زمان سابق:

۱- یا مبین نبوت آن حکم در زمان لاحق است:

مثل این سخن مولی که می گوید: اکرم العلماء فی کل زمان.

و مثل این سخن او که می گوید: لا تهن فقیرا.

از آن جهت که نهی (برای طلب ترک طبیعت است و طلب ترک طبیعت مستلزم دوام و استمرار است).

۲- و یا مبین عدم آن حکم (در زمان لاحق) است، مثل این دلیل که می گوید: اکرم العلماء الی ان یفسقوا. بنا بر اینکه غایت دارای مفهوم باشد.



۳- و یا اینکه مبین حال حکم در زمان لاحق نمی باشد، نه نفیا و نه اثباتا.

یا به خاطر مجمل بودنش، مثل اینکه امر کند به جلوس (در مسجد) تا لیل و حال آنکه لیل مردّد است بین استتار قرص خورشید و ذهاب حمرة مشرقیه.

و یا به خاطر مهمل بودن دلالتش، مثل اینکه بگوید: اگر (خصوصیات) آب تغییر کند، آب نجس می شود، که این دلیل بیشتر از حدوث نجاست در آب، دلالتی ندارد (نه اینکه مجمل باشد).

و مثل اجماعی که منعقد شده است بر یک حکمی در زمانی (که هر کس مثلا در معامله مغبون شود حقّ خیار غبن دارد) که این اجماع (نیز) شامل بعد از آن (که آیا فوری است و یا تراخی دارد) نمی شود.

و اما در جریان استصحاب در این قسم سوّم (چندان) اشکالی وجود ندارد (چرا که در این قسم است که مکلف مبتلای به شک می شود و محتاج به استصحاب).

و اما در رابطه با عدم جریان استصحاب در قسم دوّم (که موقت است نیز) به خاطر وجود دلیل بر از بین رفتن حکم در زمان لاحق، اشکالی وجود ندارد.

و این چنین است دلیل قسم اوّل (یعنی که مجرای استصحاب نیست) چرا؟

زیرا عمومیت لفظ برای (در بر گرفتن) زمان لاحق، کافی و بی نیاز کننده از استصحاب، بلکه (بر اساس قاعده حکومت) مانع از اجرای استصحاب است. (که از اصول عملیه است)، و لو دلیل مطابق حالت سابقه است (یعنی که با استصحاب هماهنگ است و لکن نوبت به استصحاب نمی رسد).

### **آیا استصحاب حکم مخصّص با وجود عموم ازمانی جاری می شود یا نه؟**

سپس: اگر خروج بعضی از افراد (مثلا زید) در بعضی از زمانها (مثلا جمعه) مورد فرض قرار بگیرد، پس از آن در ما بعد آن زمان خارج شده از عموم زمان نسبت به آن فرد (یعنی زید) شک بشود که آیا او در روز شنبه، در حکم ملحق به همان روز جمعه است (تا که اکرامش حرام باشد) یا که ملحق است به آنچه قبل از جمعه بود (که عموم اکرم العلماء بود)؟

(مرحوم شیخ سپس می فرماید): قول حق در این مقام در مقابل قول محقق ثانی و مرحوم بحر العلوم قول به تفصیل است، به اینکه گفته شود:

۱- اگر عموم ازمانی در آن دلیل عام (اکرم العلماء) عموم افرادی (هم) اخذ شود به اینکه هر زمانی (و یا هر روزی) مستقلا موضوع برای یک حکم مستقل اخذ شود یا که عموم (اکرم العلماء)

منحل شود به احکام متعدده (یعنی یک میلیون وجوب) به (تعداد افراد) و به تعداد ازمان، مثل این سخن او که می گوید:

اکرم العلماء کل یوم، و (لکن) پس از آن اجماع قائم شود بر حرمت اکرام زید دانشمند در روز جمعه.

و مثل آن، این سخن مولاست که بگوید: اکرم العلماء (که از حیث زمان مهمل است) و سپس بگوید: لا تکرم زیدا یوم الجمعه.

حال اگر این استثناء (یعنی لا- تکرم زیدا یوم الجمعه) قرینه فرض شود بر اینکه هر زمانی (هر روزی) یک فرد مستقل است، در این صورت (که عموم ازمانی افرادی بشود) به هنگام شک (در روز شنبه)، به عموم عام، عمل می شود ولی استصحاب جاری نمی شود (چون با گذشت زمان موضوع عوض می شود و با عوض شدن موضوع جائی برای استصحاب نیست) بلکه اگر (در این فرض) عموم عامی (مثل اکرم العلماء هم) نباشد، رجوع به سائر اصول (مثل اصاله الاباحه) واجب است به دلیل عدم قابلیت این مورد برای استصحاب.

۲- و اگر عموم زمانی در آن عام (اکرم العلماء) برای بیان استمرار یعنی ظرف مستمر لحاظ شود، مثل این سخن مولی که می فرماید: اکرم العلماء دائماً، سپس فردی (از افراد این عموم) در زمانی (مثل جمعه) از این حکم خارج شود (و سپس در روز شنبه) در حکم این فرد، در پس از آن زمان، شک بشود.

(که آیا اکرام زید داخل در عموم عام می شود یا تحت خاص باقی می ماند) استصحاب حکم مخصص جاری می شود، چرا که از ثبوت آن حکم (به وسیله اجرای استصحاب) برای آن فرد در بعد از آن زمان (یعنی جمعه) تخصیص زائد بر آن تخصیص معلوم (که لا تکرم زیدا فی الجمعه بود) لازم نمی آید (تا که از اصاله العموم مدد بگیریم) چرا؟

زیرا که مورد تخصیص در اینجا افراد است و نه ازمنه، به خلاف قسم اول، بلکه اگر در اینجا استصحابی نباشد (چرا که به نظر برخی شک در اینجا شک در مقتضی است)، باز هم به اصاله العموم رجوع نمی شود، بلکه به اصول دیگری از جمله اصاله الاباحه و الجواز رجوع می شود.

و اما در حکم مزبور بین استفاده استمرار زمانی از دلالت لفظ مثل مثالی که گذشت (که اکرم العلماء دائماً بود) و بین استفاده آن از اطلاق لفظ مثل این قول او که تواضع للناس یعنی همیشه) فرقی وجود ندارد. البته بنابر اینکه استفاده استمرار از آن بشود.

پس اگر تواضع در بعضی از ازمنه (مثل روز جمعه) از آن عموم زمانی خارج شود به نحوی که

این تخصیص قرینه نشود بر اینکه متکلم هر زمانی را فرد مستقلى (و یا قیدی) برای آن حکم قرار داده است، حکم این تخصیص پس از خروج استصحاب می شود، و این تخصیص (در فرض دوم) از باب تخصیص عام به وسیله استصحاب نیست (بلکه عام به قوله علیه السلام یک تخصیص خورد)

\*\*\* تشریح المسائل:

\* موضوع بحث در تنبیه دهم چیست؟

پیرامون مطلبی است که در اصطلاح اصولیین به استصحاب حکم خاص معروف است.

\* حاصل مطلب در «ان الدلیل الدال علی الحکم فی الزمان السابق... الخ» چیست؟

بیان یک مقدمه مفصل است در تبیین مسأله ای که ذکر خواهد شد و لذا می فرماید:

دلیلی که دلالت بر ثبوت حکمی در زمان گذشته دارد، نسبت به زمان لاحق و یا زمانهای لاحق از سه حال خارج نیست:

\* و ایا صورت اول آن این است که: همان دلیل خودش مبین حکم در زمان لاحق نیز هست و لذا نیازی به مراجعه به دلیل خارجی نمی باشد، منتهی ثبوت حکم در زمان لاحق خود بر سه نوع است:

۱- گاهی دلیل به دلالت لفظیه، دلالت بر ثبوت حکم در زمان لاحق دارد، فی المثل مولی فرموده: اکرم العلماء فی کل زمان او دائما.

در اینجا خطاب به کمک کل زمان یا دائما زمانهای لاحق را دربر می گیرد.

\* تفاوت کل زمان با دائما یا ابداء در چیست؟

عموم کل زمان از نظر ازمان، افرادی است، یعنی که هر زمانی علیحده و مستقل مورد ملاحظه و موضوع حکم قرار می گیرد. و اما عمومیت کلمه دائما و یا ابداء به صورت استمراری است و نه افرادی.

۲- گاهی دلیل به دلالت عقلیه و به تعبیر دیگر بالملازمه العقلیه، دلالت بر ثبوت حکم در زمانهای لاحق دارد، فی المثل:

لاتهن فقیرا. یعنی که به هیچ فقیری اهانت نکن.

این دلیل، عقلا دلالت دارد بر اینکه در هیچ زمانی از زمانهای مختلف یعنی حال و آینده، نباید که به فقیر اهانت شود. چرا؟



زیرا: غرض مولی از نهی، زجر از اصل طبیعت است، منتهی:

الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها العرضیه و الطولیة فی جمیع الازمنه و الامکنه.

و لذا: نهی به حکم عقل خواهان دوام و استمرار است.

\* جهت یادآوری بفرمائید تفاوت امر و نهی عند الاطلاق در چیست؟

امر عند الاطلاق بر ایجاد اصل طبیعت دلالت دارد و قانون ایجاد این است که:

الطبیعه توجد بوجود فرد ما فی زمان ما و مکان ما شد.

در اینجا اگر امر بخواهد که دلالت بر عموم ازمانی داشته و زمانهای لاحق را نیز دربر بگیرد باید که کلمه کل یوم، کل زمان، دائما و... را نیز بیاورد.

نهی عند الاطلاق بر انعدام طبیعت دلالت دارد و قانون انعدام این است که: الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها العرضیه و الطولیة فی جمیع الازمنه و الامکنه و لذا نیازی به آوردن دائما و ابدًا و...

ندارد، چرا که نهی، عقلا خواهان دوام و استمرار است و بر آن دلالت دارد.

۳- گاهی هم ثبوت حکم در ازمنه لاحق، به برکت اطلاق و مقدمات حکمت فهمیده می شود، فی المثل: مولی فرموده: تواضع للناس، و لکن آن را به زمان خاصی مقید نکرده است.

-از مقدمات حکمت استفاده کرده می گوئیم:

-مولی در مقام بیان بوده، مانعی هم بر سر راه نبوده و لکن معذک قیدی نیآورده

پس به لحاظ زمانی عمومیت و استمرار دارد. یعنی:

به لحاظ افراد، تعمیم داشته و هر فردی از افراد انسانی را دربر می گیرد و به لحاظ زمانی همه ازمنه را شامل می شود یعنی که برای همیشه و در برابر همه متواضع باش.

\* با توجه به انواع سه گانه ثبوت حکم در بالا، انما الکلام در صورت اول در چیست؟

این است که: در موارد مذکور، اگر در زمان لاحق در بقاء حکم سابق شک کردیم، نمی توانیم استصحاب جاری کنیم. چرا؟

زیرا استصحاب یک اصل است، و الاصل دلیل حیث لا دلیل، یعنی که با وجود دلیل اجتهادی نوبت به دلیل فقهاتی نمی رسد.

\*و اما صورت دوم آن این است که:همان دلیل که مبین حکم سابق است خودش مبین عدم آن حکم سابق در زمان لاحق است فی المثل:

مولی گفته:اکرم العلماء الا ان یفسقوا،در اینجا وجوب اکرام را مغمیای به غایت فسق کرده است و غایت هم دارای مفهوم است و لذا مفهوم خطاب مزبور این است که:

ص:۳۲۴

پس از فاسق شدن دیگر اکرام علما واجب نیست.

در این صورت نیز نوبت به استصحاب نمی رسد، یعنی نمی توان گفت:

پس از فاسق شدن شک می کنیم که آیا وجوب اکرام باقی است یا نه؟

بقاء وجوب را استصحاب می کنیم. چرا؟

زیرا خود دلیل بالمفهوم، عدم وجوب را ثابت نمود و لذا وجهی برای اجرای استصحاب در اینجا وجود ندارد. چون که الاصل دلیل حیث لا دلیل.

\*و اما صورت سوم آن این است که: دلیلی که ثابت کننده حکم سابق است، نسبت به زمان لاحق ساکت است یعنی که نفی و اثباتا دلالتی بر استمرار آن در زمان لاحق ندارد، منتهی منشاء این سکوت و عدم دلالت مختلف است:

۱- گاهی منشاء این سکوت و عدم دلالت دلیل عبارت است از اجمال دلیل و دوران امر بین دو چیز، فی المثل:

مولی گفته: اجلس فی هذا المكان الی اللیل، و لکن ما نمی دانیم که لیل به استتار قرص شمس حاصل می شود یا به ذهاب حمرة مشرقیه؟

قدر متیقن این است که جلوس تا استتار واجب است لکن اینکه آیا پس از استتار قرص تا ذهاب حمرة نیز واجب است یا نه نمی دانیم.

اما سرچشمه این ندانستن ما اجمال خطاب و یا به تعبیر دیگر دلیل است.

۲- گاهی منشاء این سکوت، اهمال دلیل و یا قصور دلالت آن نسبت به زمان لاحق است فی المثل:

شارع فرموده: الماء اذا تغير نجس.

از بیان مزبور متوجه شدیم که اگر اب کثیری با نجس ملاقات کند و یکی از اوصاف ثلاثه آن متغیر شود متنجس می شود.

پس از مدتی این تغیر زایل می شود و لذا ما شک می کنیم که آیا باز هم تنجس الماء باقی است یا نه؟

در اینجا دلیل مزبور، اصل حدوث تنجس را اثبات می کند و لکن نسبت به بقاء و استمرار حکم پس از زوال تغیر قاصر است.

۳- گاهی هم سکوت دلیل به خاطر این است که: یک دلیل لئی است و لذا باید که قدر متیقن آن را اخذ نمود و لکن نسبت به مازاد از قدر متیقن دلالتی ندارد. فی المثل:

اجماع قائم شده است بر اینکه اگر یکی از دو شریک حصّه مشاعه خود را به شخص ثالثی بفروشد، شریک دیگر حق الشفعه پیدا می کند.

اما در اینکه آیا این حق فوریت دارد و تنها در اولین زمان ممکن می توان از آن استفاده نمود یا که تراخی دارد و در زمانهای بعدی هم قابل اعمال است؟ باید گفت:

قدر متیقّن همان فوریت است و زمانهای بعدی مشکوک می باشد.

شیخ می فرماید: از آنجا که در مورد اخیر، متیقّن سابق و مشکوک لاحق داریم و دلیل لفظی اجتهادی هم نه نفی و نه اثباتا بر خلاف آن وجود ندارد. جای استصحاب بقاء هست.

\*به عنوان مقدمه دوّم و تبیین بیشتر مطلب بفرمائید که اگر از یک طرف عامی از ناحیه مولی فرا برسد و در جای دیگر و به صورت منفصل نیز خاصی از جانب او فرا برسد از مقایسه این دو دلیل به لحاظ دلالت و عدم دلالتشان بر دوام و استمرار چه صوری حاصل می آید و در کدامیک از این صور استصحاب جاری می شود؟

اگر دو دلیل مورد نظر را بر حسب زمان و یا به تعبیر دیگر به لحاظ دلالت و عدم دلالت آنها بر دوام و استمرار مقایسه کنیم پنج صورت حاصل می آید:

۱- اینکه هر یک از عام و خاص در دوام و استمرار ظهور داشته و دربر گیرنده زمان لاحق باشند فی المثل:

دلیل عام می گوید: اکرم العلماء فی کل یوم او دائما

دلیل خاص می گوید: لا تکرم زید العالم فی کل یوم او دائما

در این صورت اگر ما در زمانی از ازمه نسبت به بقاء حکم عام و یا خاص شک بکنیم، جایی برای استصحاب وجود ندارد. چرا؟

زیرا: دلیل اجتهادی که در اینجا عبارت باشد از اصاله العموم و اصاله الظهور تکلیف ما را روشن می سازد.

۲- اینکه هر یک از عام و خاص دلالت کنند بر نفی حکم، از زمان لاحق فی المثل:

دلیل عام می گوید: اکرم العلماء الی یوم الجمعه.

دلیل خاص می گوید: لا تکرم زیدا الی یوم الجمعه.

در این صورت اگر ما نسبت به ما بعد جمعه یعنی روز شنبه شک کنیم و شک ما در بقاء حکم عام یا خاص باشد، جایی برای استصحاب نیست. چرا؟

زیرا: مفهومی که در غایت دو خطاب وجود دارد جائی برای شک نمی گذارد تا که صحبت از استصحاب شود.

ص: ۳۲۶

۳- اینکه هر یک از عام و خاص نسبت به زمان لاحق ساکت باشند یعنی که نه نفیا دلالت بر آن داشته باشند و نه اثباتا. فی المثل:

قبلا اجماع قائم شده بود بر وجوب اکرام کل العالم.

سپس اجماع قائم شد بر حرمت اکرام فلان زید.

در اینصورت قدر متیقن همان زمان سابق است و لکن نسبت به زمان لاحق، دلیل اجماع وضعیّت را روشن نمی سازد.

پس: اگر ما در بقاء حکم عام یا خاص شک بکنیم در هر دو می توانیم که استصحاب جاری کنیم.

۴- اینکه دلیل عام نسبت به زمان لاحق ساکت و لکن دلیل خاص مبین آن است فی المثل:

اجماع قائم شده بر وجوب اکرام علماء و لکن دلیل خاص دلالت می کند بر اینکه: لا تکرم زیدا فی کلّ یوم.

در اینصورت نسبت به حکم خاص نمی توان استصحاب جاری نمود و لکن نسبت به حکم عام در صورتیکه با تخصیص مزبور تکلیف روشن نشود می توان استصحاب جاری نمود.

۵- اینکه دلیل عام نسبت به زمان لاحق مبین باشد و دلیل خاص نسبت به آن ساکت است. فی المثل: دلیل عام می گوید: اکرم العلماء فی کلّ یوم.

دلیل خاص می گوید: لا تکرم زیدا یوم الجمعة.

-انما الکلام در همین صورت اخیر است.

\*با توجه به دو مقدمه ای که گذشت و محل نزاع که همین صورت اخیر یعنی صورت پنجم در مقدمه دوّم باشد روشن شد مراد از «ثم اذا فرض خروج بعض الافراد فی بعض الازمنه، عن هذا العموم... الخ» چیست؟

این است که: اگر ما در صورت اخیر، پس از سپری شدن جمعه نسبت به روز شنبه شک پیدا کنیم که آیا حکم زید همان حکم خاص است که حرمت اکرام باشد یا حکم عام است که وجوب اکرام باشد؟

آیا باید از عموم عام نسبت به ازمان استفاده کنیم یا که استصحاب مخصص را جاری کنیم؟

مرحوم شیخ در پاسخ به این سؤال می فرماید: حقّ در اینجا قول به تفصیل است، منتهی قبل از ورود به بیان این تفصیل ذکر چند نکته لازم است:

۱- عام در یک تقسیم خود بر دو قسم است: عام افرادی، عام ازمانی.



عام افرادی، عامی است که به لحاظ افراد و مصادیق عمومیت دارد و تمام افرادش را دربر می گیرد. مثل: العلماء و یا کلّ عالم که عام است و بر عادل و فاسق و... اطلاق می شود اعم از اینکه از نظر زمانی هم عمومیت داشته باشد یا نه.

عام ازمانی: عامی است که به لحاظ زمانی عمومیت دارد و شامل همه ازمینه می شود اعم از اینکه به لحاظ افراد هم عمومیت داشته باشد یا نه.

مثل کل یوم، دائما، ابدا و....

\* بطور کلی چه تفاوتی بین عام افرادی و عام ازمانی وجود دارد؟

۱- در عام افرادی، افراد و مصادیق در عرض هم به لحاظ ورودی یکجا جمع اند و حال آنکه در عام ازمانی، افراد که همان زمانهای مختلف باشند، طولی و تدریجی اند.

۲- نسبت میان عام افرادی و عام ازمانی، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در برخی از موارد ممکن است که نه عام ازمانی باشد و نه افرادی مثل:

اکرم زیدا فی یوم الجمعة.

در برخی از موارد ممکن است که هم عام ازمانی باشد و هم عام افرادی مثل:

اکرم العلماء فی کل یوم (ماده اجتماع)

در برخی موارد هم ممکن است عام افرادی باشد و لکن عام ازمانی نباشد مثل:

اکرم العلماء فی یوم الجمعة. (ماده افتراق)

در برخی از موارد هم ممکن است عام ازمانی باشد و لکن عام افرادی نباشد مثل:

اکرم زیدا فی کل یوم (ماده افتراق)

\* عام افرادی خود بر چند نوع است؟

بر سه نوع: ۱- استغراقی ۲- مجموعی ۳- بدلی

در عام استغراقی، هر فردی از افراد استقلالاً موضوع الحکم هستند و خطاب به تعداد افراد منحل می شود و لذا هر یک بطور علیحده دارای اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب هستند.

در عام مجموعی، مجموع افراد من حیث المجموع موضوع واحدی را تشکیل می دهند و دارای حکم واحدی هستند و لذا با



انجام مجموع یک اطاعت و ثواب و با ترک مجموع (و یا بعض مجموع) یک عصیان و عقاب بیشتر وجود ندارد.

در عام بدلی، یک زمان از ازمئه متعدده علی البدل موضوعیت دارد مثل: افعال کذا فی ایّ زمان شئت.

ص: ۳۲۸

\*لحاظ ازمان در عامّ ازمانی چگونه است؟

۱- گاهی زمانهای مختلف به صورت افرادی ملاحظه می شوند یعنی که مولی در خطاب و یا به تعبیر دیگر در لسان دلیل هر یک از این ازمنه را مستقلا موضوع حکم قرار می دهد، چنانکه در عام افرادی استغراقی مطلب چنین بود و لذا اگر به حسب فرض ما تنها عام افرادی داشته باشیم مثل: اکرم العلماء

و این عام در خارج یک هزار فرد داشته باشد به تعداد هزار فرد، هزار تکلیف نیز درست می شود.

و اگر به حسب فرض تنها عام ازمانی داشته باشیم مثل: اکرم زیدا فی کل یوم و لکن در خارج هزار روز متصور باشد به تعداد هزار روز تکلیف ثابت می شود.

و اگر به حسب فرض هم عام افرادی داشته باشیم و هم عام ازمانی مثل: اکرم العلماء فی کل یوم یک میلیون تکلیف در حق ما ثابت می شود، چرا؟

زیرا در هر روز از این هزار روز، هزار نفر را باید اکرام کنیم.

۲- گاهی هم عموم ازمان به صورت استمراری مورد ملاحظه قرار می گیرد یعنی که مولی از اول تا به آخر یک مطلوب بیشتر ندارد، منتهی اصل ایجاد این مطلوب به تنهایی مطلوب نیست بلکه استمرار و تداوم آن مطلوبیت دارد مثل: اکرم العلماء دائما.

در اینجا منظور این نیست که مکلف در عالم خارج هر روز برود و هزار عالم را پیدا کند و اکرام نماید، بلکه منظور این است که:

هر زمانی که به عالم برخوردی او را گرامی بدار و لو این مصادفت و برخورد ماهی یک بار حاصل شود.

حال: با توجه به نکات فوق مرحوم شیخ در پاسخ به سؤال مطرح شده می گوید: حق در این مقام، همان تفصیل است؛ به اینکه گفته شود:

۱- اگر عموم ازمان در خطاب مولی به صورت افرادی ملاحظه شده باشند یعنی که هر زمانی مستقلا موضوع از برای حکم باشد و لکن عموم نیز حقیقتا به تعداد زمانها منحل شده و تعدد پیدا کند مثل اینکه:

اول به صورت عام فرموده: اکرم العلماء فی کل یوم که ظهور در عموم استغراق دارد و اکرام در هر روزی مستقلا مطلوب است.

سپس اجماع قائم شده مبنی بر اینکه: اکرام زید در روز جمعه حرام است و لکن از آنجا که

اجماع یک دلیل لیبی است و باید قدر متیقن آن را گرفت و نسبت به ما بعد روز جمعه یعنی شنبه نفیا و اثباتا ساکت است در این صورت حکم این است که: نسبت به ما بعد زمان مخرج به عموم عام تمسک شود و جائی برای استصحاب حکم خاص وجود ندارد.

\*دلیل اینکه در این صورت به عموم عام تمسک می شود چیست؟

این است که: در دو باب از اصاله العموم استفاده می شود.

یکی در باب شک در اصل تخصیص و دیگر در باب شک در تخصیص زائد

ما نحن فیه نیز از همین باب شک در تخصیص زائد است چرا؟

زیرا: به حسب فرض هر فردی از زمان مستقلا موضوعیت دارد و عام مذکور یک میلیون فرد دارد.

اکنون قدر مسلمش این است که: یک فرد آن یعنی خصوص اکرام زید در خصوص روز جمعه استثناء شده است.

اما دوباره در روز شنبه موضوع جدید بوده و دارای حکم جدید است و ربطی به زمان قبل ندارد مثل زید و بکر که دو فرد و دو موضوع اند.

آنگاه ما نسبت به روز شنبه و روزهای بعد شک داریم که آیا عموم عام، تخصیص خورده است یا نه؟

بنابراین شک ما شک در تخصیص زائد است که مجرای اصاله العموم می باشد.

\*چرا در صورت اخیر به استصحاب نمی توان تمسک کرد؟

به خاطر اینکه، بقاء موضوع و وحدت آن در قضیه متیقنه و مشکوکه شرط استصحاب است.

به عبارت دیگر: باید بقاء ما کان باشد و نه حدوث و تجدّد مثل و حال آنکه در ما نحن فیه موضوع متبدّل شده است و لذا جای استصحاب نیست و لو از عموم عام و اصاله العموم هم استفاده نشود و مبتلای به مانعی گردد.

\*غرض از «و مثله ما لو قال: اکرم العلماء، ثم قال: لا تکرم زیدا یوم الجمعة... الخ» چیست؟

این است که مثل مثال فوق الذکر است آنجا که اول عامی را بفرماید و فی المثل بگوید: اکرم العلماء، که به لحاظ افرادی عمومیت دارد و لکن از لحاظ زمانی ساکت است.

سپس بطور منفصل بفرماید: لا تکرم زیدا العالم فی یوم الجمعة.

در اینجا اگر چه عام قبلی از نظر زمان ساکت است و لکن این تخصیص قرینه است بر اینکه

ص: ۳۳۰

عام قبلی در واقع عمومیت داشته و شامل زمانهای مختلف می شود. چرا؟

زیرا اگر در واقع چنین شمولی نداشت استثناء از آن لغو و عبث می بود، و لغو و عبث از مولای حکم صادر نمی شود.

\*از کشف این مطلب چه نتیجه ای می گیرد؟

می گوئیم: اگر فرض کنیم که استثناء بعدی خود قرینه است بر اینکه هر زمانی از زمانها در عام مستقلا موضوعیت دارد و عموم ازمان افرادی است البته؛ مثال مزبور به لحاظ احکام ملحق می شود به مثال قبل که در آن به عموم عام مراجعه می شود و نه استصحاب خاص.

و لکن اگر فرض کنیم که این استثناء صرفا قرینه است بر ظهور عام قبلی در دوام و استمرار و لکن اینکه هر زمانی هم بطور علیحده موضوع حکم باشد ثابت نمی باشد، در اینصورت مثال مزبور ملحق می شود به شق بعدی مطلب که حکمش تفصیلا خواهد آمد.

۲- و اما اگر عموم ازمان در لسان دلیل صرفا به منظور بیان استمرار اخذ شود یعنی که تنها دلالت داشته باشد بر اینکه مطلوب مولی استمرار فلان عمل است و نه یک بار ایجاد آن و بار دیگر ترک آن مثل اینکه:

مولی فرموده باشد: اکرم العلماء دائما و ابدًا، یعنی که پیوسته از تو می خواهم که دانشمندان را گرامی بداری نه اینکه یک روز گرامی بداری و روز دیگر به آنها پشت کنی.

در این فرض اگر پس از مدتی خاصی بیاید مبنی بر اینکه اکرام زید در روز جمعه حرام است، از طرفی هم فرض کنیم که روز جمعه قید حکم نیست بلکه صرفا ظرف است و تقیید یا تخصیص مال فرد است و نه زمان.

سپس نسبت به روزهای بعد از جمعه شک کنیم که آیا اکرام زید داخل در عموم عام می شود یا تحت خاص باقی می ماند؟

در اینصورت حکم این است که: از استصحاب حکم مخصص استفاده می کنیم و نه از اصاله العموم.

\*چرا در اینصورت از استصحاب استفاده می کنیم؟

به خاطر اینکه شرط آن محرز است و آن وحده موضوع است، چونکه این فرد امروزی یعنی زید، در روز شنبه همان زید دیروزی است و تخصیص مال فرد است و لذا قابل ابقاء می باشد.

\*چرا در اینصورت اصاله العموم جاری نمی شود؟

بخاطر اینکه از ابقاء زید تحت الخاص، تخصیص زائدی پیش نمی آید تا که از اصاله العموم استفاده کرده و مدد بگیریم برخلاف فرض قبلی که در آن تخصیص زائد پیش می آمد.

از این گذشته، حتی اگر از استصحاب هم در اینجا نتوانیم استفاده کنیم، به خاطر اینکه مثلاً شک ما شک در مقتضی است و عندنا استصحاب جاری نمی شود باز هم نوبت به اصاله العموم نمی رسد و این اصل لفظی در ما نحن فیه مجرا ندارد، بلکه نوبت به اصول دیگری از قبیل اصاله الاباحه و الجواز می رسد.

\*غرض از «و لا فرق بین استفاده الاستمرار من اللفظ... او من الاطلاق... الخ» چیست؟

این است که: در حکم مذکور بین اینکه از ظاهر لفظ و به دلالت لفظیه استمرار و دوام استفاده شود مثل اکرم العلماء دائماً، و بین اینکه از راه قرینه عقلیه یعنی قرینه حکمت و به تعبیر دیگر از راه اطلاق کلام به برکت مقدمات حکمت، استمرار استفاده شود، تفاوتی وجود ندارد. مثل اینکه:

۱- اول فرمود: تواضع للناس، و ما گفتیم که مولی در مقام بیان بوده مانعی هم وجود نداشته، مع ذلک خطاب را مقید نکرده به اینکه تواضع للناس مثلاً فی هذا الیوم.

از این اطلاق روشن می شود که همه ازمه، بطور مستمر مورد نظر می باشد.

۲- پس از آن زمان معینی مثلاً مثل یوم الجمعه از آن اخراج می شود، لکن پس از یوم الجمعه ما در بقاء حکم خاص شک می کنیم، باز هم مطلب از همان قرار است یعنی می گوئیم:

اگر این تقیید و تخصیص کاشف بود از اینکه هر زمانی مستقلاً موضوع حکم باشد و به تعداد ازمه، حکم هم متعدد بشود، این مورد ملحق می شود به فرض اول که عموم ازمان افرادی باشد، و لذا همان حکم را خواهد داشت.

و لکن اگر از این تقیید صرفاً استمرار و دوام حکم عام، نسبت به سایر افراد را کشف نمودیم، این مورد ملحق می شود به قسم ثانی و همان احکام را خواهد داشت.

مضافاً بر اینکه: استصحاب حکم خاص در این موارد چنانکه مرحوم بحر العلوم گفته از باب تخصیص عام به وسیله استصحاب نیست تا که قابل خدشه و اشکال باشد، بلکه از باب ابقاء همان تخصیص اول است.

\*شاهد بر این مدعا چیست؟

این است که: اگر در اینجا استصحاب هم نباشد باز هم به اصاله العموم رجوع نمی شود، بلکه به اصول دیگری از جمله اصاله الاباحه و الجواز رجوع می شود.

متن و قد صدر خلاف ما ذكرنا-من أنّ مثل هذا من مورد الاستصحاب، و أنّ هذا ليس من تخصيص العام به-في موضعين:

أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني رحمه الله في مسأله خيار الغبن في باب تلقى الركبان: من أنّه فورى؛ لأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان. (1)

و حاصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أوّل زمان الاطلاع على الغبن و بقى الباقي.

و ظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار. و هو الأقوى؛ بناء على أنّه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلّا كون الحكم مستمراً، لا أنّ الوفاء في كلّ زمان موضوع مستقلّ محكوم بوجوب مستقلّ، حتّى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان و بقى الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا- ينتقض بجواز نقضه في زمان، بالإضافة إلى غيره من الأزمنة، صحّ ما ادّعاه المحقق قدس سره.

لكنّه بعيد؛ و لذا رجع إلى الاستصحاب في المسأله جماعه من متأخري المتأخرين (2) تبعاً للمسالك (3) إلّا أنّ بعضهم (4) قيده بكون مدرّك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع، لا أدلّه نفى الضرر؛ لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل.

و لا أجد وجهاً لهذا التفصيل؛ لأنّ نفى الضرر إنّما نفى لزوم العقد، و لم يحدّد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمته وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، و يرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه على معقده.

ص: ٣٣٣

١- (١). جامع المقاصد ٤:٣٨.

٢- (٢). كالمحدّث البحراني في الحقائق ١٩:٤٣، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٤٧٦، و ٢٣:٤٣. [١]

٣- (٣). المسالك ٣:١٩٠.

٤- (٤). هو صاحب الرياض على ما نقله المنيّف في خيارات المكاسب (طبعه الشهيدى): ٢٤٢، و انظر الرياض (الطبعه الحجريه) ١:٥٢١ و ٥٢٥.

**در دو موضع با آنچه ما گفتیم مخالفت شده است:**

۱- یکی از آن دو موضع، نظریه محقق ثانی در مسأله خیار غبن در باب تلقی رکبان است، مبنی بر اینکه:

خیار غبن فوری است (و در زمانهای دوم و سوم ما حق خیار نداریم) چرا که عموم و جوب و فاء، دلالت بر این دارد که عموم ازمانی لازمه عقلی عموم افرادی است یعنی هر کجا که عموم، افرادی باشد ازمانی نیز هست.

حاصل مطلب اینکه: نسبت به ما بعد زمان مخرج از زمانهای مشکوک (از عموم عام استفاده می شود) و لذا نوبت به استصحاب حکم مخصص نمی رسد. چرا؟

زیرا عموم ازمانی آیه، نسبت به اولین زمان اطلاع فروشندهگان از غبن، تخصیص خورده است (و در آن زمان جوب و فاء در کار نیست) و لکن نسبت به بقیه (یعنی زمان دوم و سوم و... شک در تخصیص داریم و لذا به عموم آیه تمسک کرده می گوئیم خرج ما خرج) و بقی ما بقی.

و ظاهر عبارت شهید ثانی در کتاب مسالک (نسبت به زمان دوم و سوم نیز) جای جریان استصحاب در خیار غبن است (و نه جای تمسک به عموم عام) و این قول اقوی است چرا که از اطلاق حکم به جوب و فاء به عقد در آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*، و عدم تقیید آن به زمان خاصّی، عموم ازمانی استفاده می شود و چنین عمومیتی ظهور در استمرار دارد (یعنی که مطلوب مولا در تمام اناات وفای به عقد است به نحو استمرار در طول زمان)

نه اینکه هر آن و لحظه مستقلا موضوع برای جوب و فاء لحاظ شده باشد تا به تعدد اناات، اطاعتها و عصیانها و ثوابها و عقابها متعدّد شود.

بله، اگر مرحوم محقق اثبات کند که عموم ازمانی آیه مذکور به نحو افرادی است بدین معنا که هر زمانی مستقلا موضوع جوب و فاء است، مدّعی اول مبنی بر اینکه اولین زمان اطلاع از خیار غبن که یک فرد مستقل بود به دلیل خاصّی خارج شد و لکن زمانهای بعدی که هر یک مستقل اند، دلیل بر خروجشان از عموم آیه وجود ندارد و لذا بر فرض شک در هر یک از آنها از اصاله العموم استفاده می کنیم) صحیح خواهد بود. لکن این بعید است.

روی همین اصل چنین عمومیتی از آیه استفاده نمی شود و لذا بسیاری از متأخرین به ویژه صاحب ریاض به پیروی از شهید ثانی از استصحاب خیار غبن استفاده کرده اند (لکن با این تفاوت



که) صاحب ریاض قائل به تفصیل شده می گوید: (اگر در اثبات خیار غبن از اجماع مدد بگیریم نسبت به زمانهای دوم و سوم و... می توانیم از استصحاب استفاده کنیم و لکن اگر از قانون مدد بگیریم نسبت به زمانهای بعدی حق اجرای استصحاب نداریم.)

البته؛ برخی از آنها مطلب را مقید کرده اند به اینکه مستند خیار غبن در زمان اول هما اجماع است و نه ادله نفی ضرر، چرا که با ثبوت این خیار در همان زمان اول می تواند که دفع ضرر نماید.

شیخ می فرماید: ما وجهی برای این تفصیل نمی یابیم چرا که، نفی ضرر، نفی لزوم عقد است و لکن جواز را محدود نمی کند، و از این حیث مثل اجماع است (یعنی همانطور که اجماع فوریت و تراخی را در خیار غبن تعیین نمی کرد، قانون لا ضرر نیز از تعیین آن ناتوان است). چرا؟

زیرا قانون لا ضرر تنها حکم ضرری را نفی می کند و لکن نمی تواند حکمی را بجای آن بنشانند، بنابراین: اگر عموم ازمانی یک خطاب علی نحو افرادی باشد، جای تمسک به عموم است.

و اگر به نحو استمراری لحاظ شده باشد جای استصحاب حکم خاص است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\*مراد از «احدهما: ما ذكره المحقق الثاني (ره) فی مسأله خيار الغبن فی باب تلقي الركبان؛... الخ» چیست؟

اشاره به فرمایشات محقق ثانی (ره) در مسأله مورد بحث در اینجا است.

حاصل مطلب اینکه: وقتی کاروانهای تجاری از سفر تجاری برگشته و به شهر نزدیک می شدند و یا کاروانهای تجاری دیگر مناطق برای عرضه و فروش کالای خود به طرف آن شهر به حرکت درآمده، به شهر نزدیک می شدند، مطلعین از بازار شهر به استقبال کاروان رفته و کالاهای کاروانیان را با قیمت کمتری از قیمت بازار خریداری می کردند و صاحبان کالا از این مسأله بی خبر بودند.

کاروانیان پس از قرار گرفتن در بازار و آگاهی از قیمت اجناس متوجه می شدند که مبلغ زیادی مغبون شده اند.

در اینجا این سؤال برای آنها پیش می آمد که آیا با توجه به گذشت زمان حق خیار غبن برای ما وجود دارد یا نه بلکه خیار غبن فوری بود، و ما دیگر حق خیار نداریم؟

به عقیده محقق ثانی نسبت به ما بعد زمان مخرج از زمانهای مشکوک، از عموم عام استفاده می شود، و لذا نوبت به استصحاب حکم مخصّص نمی رسد، اعم از اینکه عموم ازمانی به نحو

افرادی و استقلالی ملاحظه شده باشند و یا به نحو استمراری.

البته از موردی که ذکر می کنند خصوص همین قسم دوم استفاده می شود، که اگر در این فرض از عموم عام استفاده کنند در فرض قبلی به طریق اولویت جای اصاله العموم است، توضیح ذلک اینک:

۱- فی المثل: آیه شریفه: *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*، دارای دو عمومیت است:

- یک عموم افرادی که از جمع محلی به (ال) استفاده می شود و لذا معنای ایه این می شود که:

وفای به هر عقدی از عقود واجب است.

- یکی هم عموم زمانی که در نتیجه معنای آیه این می شود که به هر عقدی در هر زمانی وفا کنید.

اما اینکه عموم زمانی از کجای آیه شریفه استفاده می شود سه احتمال از جانب حضرات در آن داده شده است:

- از تعبیر خود مرحوم محقق که فرمود: لآن عموم الوفاء العقود من حیث الافراد، یستتبع عموم الازمان، استفاده می شود که عموم زمانی لازمه عقلی عموم افرادی است.

یعنی که هر کجا عموم افرادی باشد زمانی هم هست.

البته باید گفته که چنین ملازمه ای در کار نیست، بلکه نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است، فی المثل:

اگر اجماع قائم شده است بر وجوب اکرام علماء، عموم افرادی در آن محرز است و لکن عموم زمانی از آن استفاده نمی شود چونکه یک دلیل لثبی است.

و یا فی المثل: در اکرام العلماء فی یوم الجمعة، عموم افرادی وجود دارد و لکن این عموم حتما زمانی نیست.

از برخی تعبیرات در بحر الفوائد استفاده می شود که استمرار و دوام و عموم زمانی از خود ماده امر یعنی وفاء به عقد، فهمیده می شود. چرا؟

بخاطر اینکه اگر کسی پس از مدتی عقدش را به هم بزند عرفا گفته می شود که فلانی به عقد و عهدش وفا نکرد. و لذا باید که مستمر باشد.

به نظر مرحوم شیخ انصاری و عبارات برخی دیگر عموم زمانی از اطلاق ایه استفاده می شود چرا که می گوئیم:

مولا- در مقام بیان بوده، مانعی هم برای آوردن قید بر سر راهش نبوده، معذلک حکم وجوب وفاء را مطلق آورده و به زمان خاصی مقید نکرده است.

پس:روشن می شود که حکم به وجوب وفاء بر هر زمان از ازمینه قابل انطباق است.

ص:۳۳۶

۲- همانطور که عموم افرادی آیه شریفه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مبتلای به تخصیص شده و کلیه عقود جایزه از تحت آن خارج شده اند، چه عقودی که ثانیاً و بالعرض و بواسطه جعل خیار جایز شده اند مثل کلیه عقود خیار.

همینطور هم، عموم ازمانی آیه شریفه فی الجملة دچار تخصیص شده است مثل خیار غبن که شخص مغبون پس از اطلاع از غبن در اولین فرصت ممکن حق خیار غبن پیدا می کند که مورد بحث مرحوم محقق بوده و مسأله مورد بحث ما نیز می باشد.

۳- همانطور که نسبت به عموم افرادی آیه، اگر در تخصیص زائد شک کنیم به عموم عام تمسک می کنیم همینطور هم به عموم ازمانی آن نیز اگر در تخصیص شک کنیم از عموم عام استفاده می کنیم و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است چرا؟

چونکه عموم ازمانی آیه قطعاً نسبت به اولین زمان اطلاع فروشندگان از غبن، تخصیص خورده است و لذا در آن زمان وجوب وفاء در کار نیست.

اما نسبت به زمان دوم و سوم و... شک در تخصیص داریم و لذا:

به اصالة العموم آیه تمسک کرده و می گوئیم: خرج ما خرج و بقی ما بقی.

\* پس مراد از «و ظاهر الشهید الثانی فی المسالک اجراء الاستصحاب فی هذا الخیار...» چیست؟

این است که: مرحوم شهید ثانی (ره) در مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام فرموده است: در اینجا نسبت به زمان دوم و سوم جای استصحاب حکم خاص است و نه جای تمسک به عموم عام.

\* مراد شیخنا از «و هو الاقوی... الخ» چیست؟

این است که: ایشان نیز همین رأی و نظر اخیر را تقویت کرده می گوید:

عموم ازمانی، در آیه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ از اطلاق حکم به وجوب وفاء به عقد و عدم تقیید آن به زمان خاصی استفاده می شود و چنین عمومیتی ظهور در استمرار دارد.

به عبارت دیگر: مطلوب مولا در تمام آنات امر واحدی بوده و آن وفاداری به عقد است به نحو استمرار و تداوم در طول زمان.

در اینجا: هر آن و لحظه ای مستقلاً و علیحده، موضوع از برای وجوب وفا لحاظ نشده و وجوب وفا در هر آنی بطور علیحده و جدا مطلوب مولی قرار نگرفته تا به تعدد آنات، اطاعتها و عصیانها و ثوابها و عقابها متعدّد شود.

چنانکه در عرف هم اگر کسی به عقدش وفا نمود، بلکه یک وفاء به عقد به حساب می آید که بطور مستمر و مداوم لحاظ می شود.

پس: زمان در اینجا به عنوان ظرف لحاظ شده است و نه قید موضوع و لذا:

۱- عموم در آیه شریفه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* عموم ازمانی استمرای است و نه افرادی.

۲- دلیل بر وجود خیار غبن در صورت مغبون واقع شدن در معامله نشان می دهد که در صورت اطلاع از غبن عموم آیه تخصیص می خورد.

۳- معامله کنندگان مغبون در آن اول اقدام به استفاده از خیار غبن نمی کنند.

۴- در آفات بعدی شک می کنند که آیا خیار غبن فوری است و آنان دیگر حق استفاده از آن را ندارند یا که تراخی داشته و در آفات بعدی هم حق استفاده از آن خیار را دارند؟

به عبارت دیگر شک دارند که آیا حکم خاص همچنان باقی است یا که باید از حکم عام استفاده شود؟

شیخ می فرماید: اینجا جای تمسک به استصحاب حکم خاص است و نه مراجعه به عموم عام.

چرا؟

بخاطر اینکه شک ما در اینجا نه در اصل تخصیص است و نه در تخصیص زائد، بلکه شک ما در بقاء و استمرار همان تخصیص اولی است.

از مباحث قبل هم روشن شد که چنین موردی مجرای عام نمی باشد، حتی اگر بنا بر دلایلی مثل شک در مقتضی بودن نتوانیم از استصحاب استفاده کنیم.

\* پس مراد از «نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ینتقض بجواز نقصه فی زمان... الخ» چیست؟

این است که: بله، اگر جناب محقق ثانی بتواند اثبات کند که عموم ازمانی آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* به نحو افرادی مورد لحاظ قرار گرفته بدین معنا که هر زمانی مستقلاً موضوع وجوب وفاء می باشد می تواند بگوید:

اولین زمان اطلاع از خیار غبن که یک فرد مستقل بود، به دلیل خاص خارج شد و لکن زمانهای بعدی که هر یک برای خود مستقل هستند دلیلی بر خروجشان از عموم آیه وجود ندارد.

و لذا بر فرض شک در هر یک از آنها از اصاله العموم استفاده می کنیم و لکن انما الکلام در این است که این مطلب از کجای آیه استفاده می شود؟

هیچ قرینه لفظیه ای در آیه وجود ندارد، آنچه که هست اطلاق ایه است که آن هم در بیشتر از استمرار و تداوم همان مطلوب اول، دلالت ندارد.

\* پس مراد از «و لا اجد وجها لهذا التفصیل؛... الخ» چیست؟

ص: ۳۳۸

این است که: روی همین اصلی که بیان کردیم چنین عمومیّتی از آیه استفاده نمی شود و کثیری از متأخرین به ویژه مرحوم صاحب ریاض به پیروی از شهید ثانی از استصحاب خیار غبن استفاده کرده اند، با این تفاوت که صاحب ریاض قائل به تفصیل شده که از نظر ما وجهی برای تفصیل ایشان وجود ندارد.

\*اصل تفصیل صاحب ریاض در مسأله چیست؟

این است که: در رابطه با دلیل خیار غبن می گوید: در مبنا وجود دارد:

۱- یک مدرک آن اجماع است.

۲- مدرک دیگر آن قانون لاضرر است.

به نظر ایشان می توان از اجماع برای اثبات خیار غبن استفاده نمود منتهی اجماع یک دلیل لئبی است و تنها قدر متیقن زمان اول را شامل می شود و لکن نسبت به زمان های بعدی نفی و اثباتا ساکت است.

در نتیجه: جای شک در بقاء خیار غبن وجود دارد و به دنبال آن جای استصحاب هم هست.

اما اگر کسی در اثبات خیار غبن از قانون لاضرر مدد بگیرد نسبت به زمانهای بعدی حق اجرای استصحاب ندارد. چرا؟

زیرا که موضوع این قاعده، ضرر است، و لذا در اولین فرصت ممکن این حق برای او پیدا می شود و می تواند که دفع ضرر کند و چنانچه نکند خود راضی به ضرر شده و بدان اقدام نموده است.

جناب شیخنا می فرماید: تفصیل صاحب ریاض بی وجه است چرا که لاضرر نیز از این حیث مثل اجماع است، یعنی همانطور که اجماع نسبت به زمانهای بعدی ساکت بود و فوریت و تراخی را در خیار غبن تعیین نمی کرد، قانون لاضرر نیز از تعیین آن ناتوان است. چرا؟

زیرا که قانون لاضرر تنها حکم ضرری را نفی می کند و لکن دیگر نمی تواند به جای آن حکمی بنشانند و مثبت باشد و لذا حکم دیگر را باید از ادله و اصول دیگر استفاده نمود.

پس: لاضرر هم نه دلالت بر فوریت خیار غبن دارد و نه دلالت بر تراخی آن و لذا باید گفت:

اگر از خارج برای ما ثابت شود که عموم ازمانی یک خطاب:

۱- علی نحو افرادی مورد لحاظ قرار گرفته در آنجا بلا اشکال جای تمسک به عموم است.

۲- اما اگر به نحو استمرار لحاظ شده است جای استصحاب حکم خاص است.

الحاصل: تفاوتی بین اجماع و قاعده لاضرر در اینجا وجود ندارد و تفصیل صاحب ریاض نیز وجهی ندارد.





متن و الثانی: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول: (۱) من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعی مخصّص للعمومات، ولا ینافیہ عموم أدلّه حجّیّته، من أخبار الباب الدالّه على عدم جواز نقض یقین بغير یقین؛ إذ لیس العبره فی العموم و الخصوص بدلیل الدلیل، و إلاّ لم یتحقّق لنا فی الأدلّه دلیل خاصّ؛ لانتهاء (۲) کلّ دلیل إلى أدلّه عامّه، بل العبره بنفس الدلیل.

و لا- ریب أنّ الاستصحاب الجاری فی کلّ مورد خاصّ به (۳)، لا یتعدّاه إلى غیره، فیکدّم على العامّ، كما یقدّم غیره من الأدلّه علیه؛ و لذا ترى الفقهاء یتدلّون على الشغل و النجاسه و التحريم بالاستصحاب، فی مقابله ما دلّ على البراءه الأصلیه و طهاره الأشياء و حلّیّتها. و من ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسه و التحريم فی صوره الشکّ فی ذهاب ثلثی العصیر، و فی کون التحديد تحقیقیّا أو تقریبیّا، و فی (۴) صیورته قبل ذهاب الثلثین دبسا، إلى غیر ذلك (۵). انتهى کلامه، على ما لخصه بعض المعاصرين. (۶)

ترجمه

### رأی سید بحر العلوم در مخالفت با کلام شیخ در مسأله

نظریه دوّم: مطلبی است که یکی از فحول عصر ما مرحوم بحر العلوم ابراز داشته به اینکه:

استصحابی که مخالف با اصل (برائت، حلّیت و طهارت بوده و تکلیف آور) است، دلیلی است شرعی (که در صورت تعارض با عمومات) مخصّص عمومات است (چنانکه لا تکرم زیدا یوم الجمع، اکرم العلماء را تخصیص می زند).

### پاسخ به یک اشکال مقدّر

و تنافی ندارد با این (مخصّص بودن استصحاب) عمومیّت داشتن ادلّه حجّیّت استصحاب یعنی

ص: ۳۴۰

۱- (۱). هو السید بحر العلوم.

۲- (۲). فی المصدر زیاده: «حجّیّه»

۳- (۳). «به» من المصدر.

۴- (۴). فی المصدر زیاده: «صوره».

۵- (۵). انظر فوائد السید بحر العلوم: ۱۱۶-۱۱۷.

۶- (۶). هو صاحب الفصول [۱] فی الفصول: ۲۱۴. [۲]

اخبار لا تنقض که دلالت کننده بر عدم جواز نقض یقین به غیر یقین اند. چرا؟

زیرا که ملاک نسبت سنجی در عام بودن و خاص بودن (متعارضین) به دلیل الدلیل نیست و الا هرگز در ادله، دلیل خاصی تحقق نخواهد داشت چرا که هر دلیلی نهایتاً به ادله عامه منتهی می شود. بلکه ملاک نسبت سنجی به خود دلیل است.

شکی نیست که جریان استصحاب در هر موردی، دلیل خاص نسبت به همان مورد است و به غیر او سرایت نمی کند، در نتیجه بر عام مقدم می شود چنانکه بر غیر این عام بر ادله دیگر از جمله (اصاله البراءة و الحلل و الطهاره) نیز مقدم می شود.

### ذکر شش مثال کلی و جزئی در اثبات مدعای فوق

و لذا می بینی که فقهاء همه استدلال می کنند بر اشتغال ذمه و بر نجاست و بر حرمت به وسیله استصحاب در مقابل آنچه دلالت دارد بر براءت اصلیه (یعنی رفع ما لا یعلمون) و بر طهارت اشیاء (یعنی کل شیء طاهر) و بر حلّیت آنها (یعنی کل شیء حلال)

و از جمله مواردی که استصحاب را مخصّص عمومات قرار داده اند؛ استناد آنهاست به استصحاب نجاست و حرمت:

۱- در صورت شک در ذهاب ثلثین عصیر عنبی

۲- و در صورت شک در ذهاب ثلثین تحقیقی و یا تقریبی

۳- و در صورت شیره شدن عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین، الی غیر ذلک...

تمام شد سخن بحر العلوم، بنابر آنچه که برخی از معاصرین یعین صاحب فصول آن را تلخیص کرده و ما از او نقل نمودیم.

\*\*\* تشریح المسائل:

\*حاصل مطلب در «ما ذکره بعض من قارب عصرنا... الخ» چیست؟

اشاره به سؤمین نظریه در مسأله مورد بحث است و آن نظریه علامه بحر العلوم صاحب مصابیح است که درست نقطه مقابل نظریه محقق ثانی است و آن این است که:

استصحاب حکم خاص بطور مطلق مقدم می شود بر عموم عام و بدین وسیله ما عموم عامل قبلی را تخصیص می زنیم و لا فرق بین اینکه عموم ازمانی به نحو افرادی لحاظ شده باشد و یا به نحو استمراری.

البته از تعبیرات مرحوم بحر العلوم استفاده می شود که ایشان استصحاب را در فرض اول که عموم ازمانی به نحو افرادی لحاظ می شود، مقدم می دانند. چرا؟

زیرا تعبیر ایشان این است که این استصحاب مخصّص است برای عمومات و لذا:

اگر عموم ازمانی علی نحو الاستمرار لحاظ شده باشد، خود لا تکرم زیدا یوم الجمعة که یک دلیل اجتهادی است مخصّص عموم اکرم العلماء خواهد بود و استصحاب حکم خاص در حقیقت استمرار همان تخصیص است، نه اینکه خود مستقلاً مخصّص باشد.

این تعبیر که استصحاب مخصّص عام باشد، زمانی درست است که ما هر زمانی را بطور مستقل لحاظ کرده و موضوع حکم قرار دهیم، در این صورت صدق می کند که استصحاب مخصّص باشد.

وقتی ایشان در فرض اول استصحابی شدند، در فرض دوم به طریق اولی استصحابی خواهند شد.

\* پس مراد از (و لا ینافیہ عموم ادلّه حجّیّته، من اخبار الباب الدّاله علی عدم جواز نقض الیقین بعیر الیقین... الخ) چیست؟

پاسخ به یک اشکال و یا توهم است که حاصلش عبارت است از اینکه:

۱- اخبار لا تنقض ادلّه حجّیت استصحاب هستند.

۲- ادلّه استصحاب در صورتی خاص واقع شده و بر عموم عام مقدم می شود که نسبت میان آنها از نسب اربع، عموم و خصوص مطلق باشد و حال آنکه نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است. چرا؟ زیرا:

۱- مادّه اجتماع آنها اکرام زید در روز پس از روز جمعه یعنی روز شنبه است که عموم عام می گوید: واجب است و دلیل استصحاب می گوید حکم خاص یعنی حرمت اکرام را ادامه داده بگو حرام است.

۲- مادّه افتراق از جانب عموم عام یعنی اکرام العلماء، وجوب اکرام بر بقیه علماء به غیر از زید است که دلیل اجتهادی دارد و لذا جای شک در آن وجود ندارد تا که اخبار لا تنقض بگوید: لا تنقض الیقین بالشکّ

۳- مادّه افتراق اخبار لا تنقض و به تعبیر دیگر ادلّه حجّیت استصحاب هم سایر موارد شک در بقاء است که در آن مورد عموم اکرم العلماء موضوعی ندارد.

پس: نسبت بین آن دو در اینجا عموم و خصوص من وجه است و شما نمی توانید ادله الاستصحاب را خاص گرفته و بر عموم عام مقدم بدارید و حال آنکه چنین کرده اید.

به عبارت دیگر: چون نسبت ها عموم و خصوص من وجه است، دیگر یکی از آن دو نمی تواند بر دیگری مقدم شود بلکه قانون اولی تعارض و تساقط است و قانون ثانوی هم تخییر می باشد.

پس: وجهی برای مخصّص بودن استصحاب در اینجا وجود ندارد و حال آنکه شما آن را مخصّص قرار داده اید. چه پاسخ می دهید؟

مرحوم بحر العلوم در پاسخ به این توهم می فرماید که ما در اینجا دو دلیل داریم:

۱- یک دلیل همان استصحاب حرمت اکرام زید است.

۲- یک دلیل الدلیل که ادله حجیت استصحاب یعنی اخبار لا تنقض است.

چنانکه در باب ظواهر یا خبر ثقه نیز دو دلیل داریم:

۱- یک دلیل همان ظاهر آیه و یا خبر زراره است.

۲- یک دلیل الدلیل هم که ادله حجیت خبر ثقه و ظواهر است.

حال: اگرچه نسبت دلیل الدلیل در ما نحن فیه یعنی اخبار لا تنقض با عموم اکرام العلماء عموم و خصوص من وجه است و لکن باید دید از میزان سنجش نسبت ها در هر موردی چیست؟

میزان سنجش نسبت ما در هر موردی به خود دلیل وارده در همان مورد است و نه به دلیل الدلیل. چرا؟

زیرا اگر میزان محاسبه نسبت ها میان دلیل الدلیل باشد، هرگز به دلیل خاصی که بر عام مقدم شود دست پیدا نخواهیم کرد. چرا؟

به خاطر اینکه: ما من دلیل الا و هو ینتهی الی ادله عامه از قبیل ظهور این خطاب که منتهی می شود به حجیت مطلق ظواهر.

و دلالت این خبر ثقه که منتهی می شود به حجیت مطلق الاستصحاب و در نتیجه: باید که باب عام و خاص را از مباحث اصولی حذف نمود و حال آنکه احدی به این مطلب ملتزم نمی باشد.

\*انما الکلام در چیست؟

این است که: وقتی با دلیل اثبات شد که العبره بنفس الدلیل می گوئیم:

۱- بلا شك، اکرام العلماء فی کل یوم عام است و لا تکرم زیدا یوم الجمعة خاص است.

۲- استصحاب بقاء حرمت اکرام خصوص زید در زمانهای بعدی هم خاص است.

۳- قانون هم این است که: یقَدِّم الخاصَّ علی العام.

در نتیجه: همانطور که لا تکرّم مخصّص بود، همانطور هم استصحاب مخصّص است.

\* پس مراد از «و لذا ترى الفقهاء يستدلّون علی الشغل و النبی و التحريم بالاستصحاب... الخ» چیست؟

ص: ۳۴۳

استشهاد بحر العلوم به سیره فقهاء است مبنی بر اینکه:

با رجوع به کتب فقهی حضرات مشاهده می کنیم که آنها:

۱- استصحاب اشتغال ذمه را که یک اصل موضوعی است، بر براه اصلیه و ازلیه مقدم می دارند، چرا که استصحاب اخص از براه اصلیه و ازلیه و از کل شیء مطلق است.

۲- استصحاب حرمت را بر اصاله الحلیه و کل شیء حلال مقدم می دارند.

۳- استصحاب طهارت را بر قاعده طهارت یعنی کل شیء لک طاهر...مقدم می دارند و...

و امّا تمام اینها به جهت تقدیم خاص بر عام است که یک نمونه از این موارد تقدیم، تقدیم استصحاب حرمت و نجاست بر عموماً حلیت و طهارت مسأله فرعیّه ذیل است:

۱- وقتی که عصیر عنبی به جوش می آید تا دو ثلث آن در اثر تبخیر از بین نرود محکوم به حرمت و نجاست است.

۱- اگر عصیر عنبی ما به جوش آمده باشد لکن ما شک کنیم که آیا ذهاب ثلثین شده است تا که حلال و پاک باشد یا که ذهاب ثلثین نشده و در نتیجه حرام و نجس است؟

در اینصورت همه فقهاء می گویند: استصحاب کن بقاء نجاست و حرمت آن را، یعنی کسی در اینجا نگفته است که به حکم کل شیء لک حلال و طاهر بگو حلال و پاک است.

۲- اگر عصیر عنبی ما به جوش آمده باشد و لکن ما شک کنیم که آیا این ذهاب ثلثین که سبب حلیت و حرمت است، تحقیقی است که تا یقین به تحقق آن پیدا نکنیم حکم حرمت و نجاست در آن باقی است و یا که تقریبی است؟

یعنی که شک ما در اینجا در حلیت و طهارت است و لکن احدی از فقهاء در اینصورت از اصاله الطهاره و الحلیه استفاده نکرده است بلکه همه از استصحاب حرمت و نجاست کمک گرفته اند.

۳- اگر عصیر عنبی ما قبل از اینکه ذهاب ثلثین شود در اثر پرمایگی تبدیل به دبس یعنی شیره شود. و ما شک کنیم که آیا همین مقدار برای حلیت و یا حرمت کافی است یا نه؟

همه دستور به استفاده از استصحاب حرمت و نجاست داده اند، نه اینکه از قاعده طهارت و حلیت استفاده کنند.

تمام این موارد بر اساس همین قانونی است که ما عنوان کرده و گفتیم که: استصحاب مخصّص عموماً است، و با وجود آن نوبت به عموماً نمی رسد.

متن و لا- يخفى ما فى ظاهره؛ لما عرفت: من أنّ مورد جريان العموم لا يجرى الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم، و مورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم و لو لم يكن استصحاب.

ثمّ ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسأله تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأنّ الأصول المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبه إلى الخاصّ، كما سيجىء فى تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول (1). نعم، لو فرض الاستناد فى أصاله الحليه إلى عموم «حلّ الطيبات» و «حلّ الانتفاع بما فى الأرض»، كان استصحاب حرمة العصير فى (2) المثالين الأخيرين مثالا لمطلبه، دون المثال الأول؛ لأنّه من قبيل الشكّ فى موضوع الحكم الشرعى، لا فى نفسه. ففى الأول يستصحب عنوان الخاصّ، و فى الثانى يستصحب حكمه، و هو الذى يتوهم كونه مخصّصا للعموم دون الأول.

و يمكن توجيه كلامه قدس سره: بأنّ مراده من العمومات-بقرينه تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف-هى عمومات الاصول، و مراده بالتخصيص للعمومات (3) ما يعمّ الحكومه-كما ذكرنا فى أوّل أصاله البراءه (4)-و غرضه: أنّ مؤدّى الاستصحاب فى كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب فى صورته الشكّ، فلما كان (5) دليل المستصحب أخصّ من الاصول سمى تقدّمه عليها تخصيصا، فالاستصحاب فى ذلك متمم لحكم ذلك الدليل و مجريه فى الزمان اللاحق. و كذلك الاستصحاب بالنسبه إلى العمومات الاجتهاديه؛ فإنّه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله-و المفروض أنّ الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل فى اللاحق-فكانّه أيضا مخصّص، يعنى موجب للخروج عن حكم العامّ، فافهم.

ص: ٣٤٥

١- (١). انظر الصفحه ٣٨٧.

٢- (٢). فى (ت) كتب على «كان استصحاب حرمة العصير فى»: «نسخه»، و فى (ه) كتب عليها: «زائد»، و ورد بدلها فيهما: «أمكن جعل».

٣- (٣). لم ترد «لعمومات» فى (ظ).

٤- (٤). راجع مبحث البراءه ١١: ٢-١٣.

٥- (٥). كذا فى (ف)، و فى غيرها بدل «فلما كان»: «فكما أنّ».

## مناقشه شیخ در افادات سید بحر العلوم

اشکالاتی که بر ظاهر کلام بحر العلوم وارد است بر شما پوشیده نیست چرا که دانستید:

۱- در جائی که عموم عام جریان دارد (یعنی که زمان قید موضوع است و به جریان عام تمسک می شود) استصحاب جاری نمی شود، حتی اگر عموم (عامی مثل اکرم العلماء مثلاً) نباشد (لا تکرم زیدا یوم الجمعة را استصحاب نمی کنیم چون موضوع عوض شده است)

۲- و آنجائی که استصحاب جریان دارد (یعنی که زمان ظرف اخذ شده است) به جریان عموم رجوع نمی شود و لو استصحابی در کار نباشد.

و اما مثله ای که ایشان ذکر نمود خارج از مسأله تخصیص استصحاب برای عمومات است.

چرا که اصول ذکر شده (یعنی اصاله البرائه و الحلل و الطهاره) نسبت به استصحاب (حرمت، نجاست و اشتغال) از قبیل عام نسبت به خاص نمی باشد (بلکه از قبیل حاکم و محکوم است) چنانکه در بحث تعارض استصحاب با غیر آن از سایر اصول (جنبه حکومت) دارد.

بله، اگر این استناد در اصاله الحلیه (یعنی حلال بودن) به عموم آیه أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ و عموم آیه احلّ لكم فی الارض جمیعاً فرض بشود، استصحاب حرمت و نجاست عصیر عنبی در دو مثال اخیر (که شبهه در آنها حکمیه است) مثالی برای مدّعی ایشان است (و استصحاب مخصص برای عموم آن دو آیه است گرچه باز هم آن را تخصیص بحساب نمی آوریم)، و نه در مثال اول، چرا؟

زیرا: شک در مثال اول از قبیل شک در موضوع حکم شرعی است و نه در خود حکم شرعی، و لذا در مثال اول عنوان خاص (یعنی عدم ذهاب ثلثین) استصحاب می شود، و در مثال دوم (و سوم) حکم آن (که حرمت و نجاست باشد) استصحاب می شود و در آن مثال دوم (و سوم) است که توهم می شود که استصحاب مخصّص برای عموم است، و لکن در مثال اولی محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد (و بحث حاکم و محکوم در میان است).

## توجیه کلام بحر العلوم توسط شیخره

امکان دارد گفته شود:

مراد بحر العلوم از عمومات، عمومات اصول است (و نه عمومات اجتهادیه) آنهم به قرینه اینکه استصحاب مخالف اصل (عملیه) را



مخصّص عمومات دانست.

و مرادش از مخصّص بودن استصحاب برای عمومات، استصحابی است که اعم از حکومت

ص: ۳۴۶

است، چنانکه در اوّل بحث اصالة البرائة آن را بیان نمودیم.

و غرض اصلی بحر العلوم این است که: نتیجه و مفاد استصحاب در هر مستصحابی اجرای حکم دلیل مستصحاب (یعنی العصیر العنبی...) در صورت شک است، و لذا وقتی که دلیل مستصحاب (یعنی العصیر اذا غلا...) اخصّ از اصول است (و به خاطر این اخص بودن) تقدّمش بر آن اصول تخصیص نامیده می شود (و حال آنکه در مقابل اصل عملی یا حکومت دارد یا ورود)، در نتیجه استصحاب در آن تمام کننده حکم همان دلیل و اجراکننده (همان حکم دلیل) در زمان لاحق است (یعنی که به تبع آن دلیل مخصّص نامیده می شود)

و نیز اینچنین است، استصحاب، نسبت به عمومات اجتهادیه، و لذا وقتی مستصحاب بوسیله دلیل اجتهادی (العصیر اذا غلا یحرم) از عمومات اجتهادیه (مثل خلق لکم ما فی الارض جمیعا) خارج می شود، استصحاب بر حسب فرض، اجراکننده حکم همان دلیل مخصّص است در زمانهای بعدی، که کأنّ مخصّص است یعنی که موجب خروج از حکم عام (و اجراء حکم مخصّص) است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در «ولا یخفی ما فی ظاهره؛... الخ» چیست؟

پاسخ شیخ به بیانات مرحوم بحر العلوم در رابطه با مسأله مورد بحث و افادات ایشان است و لذا می فرماید:

اولاً؛ ما بیان کردیم که اگر عموم ازمانی به نحو افرادی اخذ شده باشد، تنها اصالة العموم جاری می شود و جای استصحاب نمی باشد، حتی اگر نتوانیم از اصالة العموم استفاده کنیم.

و اگر عموم ازمانی به نحو استمراری اخذ شده باشد، تنها مجرای استصحاب است و نوبت به اصالة العموم نمی رسد، حتی اگر نتوانیم از استصحاب استفاده کنیم.

بنابراین: اصالة العموم هرگز با استصحاب در یک مورد اجتماع نمی کنند تا که شما بفرمائید که:

در این مورد بر حسب ظاهر بین آن دو تعارض است و چون استصحاب خاص است بر عام مقدّم می شود. چرا؟

زیرا: بین آن دو تباین کلی برقرار است و هیچیک در فرض دیگری جاری نمی شوند.

ثانیاً؛ در باب تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه خواهد آمد که استصحاب بر سایر اصول مقدّم می شود لکن از باب حکومت، نه از این باب که چون اصل برائت یا حلیت و طهارت از کلّ

شیء مطلق و کل شیء لک حلال و کل شیء لک طاهر گرفته شده اند اعم مطلق و استصحاب نسبت به آنها اخص مطلق باشد تا شما بگوئید از باب تقدیم خاص بر عام است.

به عبارت دیگر: تقدیم استصحاب بر سایر اصول از باب حکومت است یعنی که استصحاب بر سایر اصول حکومت دارد و دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم می شود چه نسبت بینهما عموم و خصوص مطلق باشد و چه عامین من وجه.

\* پس مراد شیخ از «نعم لو فرض الاستناد فی اصاله الحلیه الی عموم... الخ» چیست؟

این است که: باید بینیم که مدرک و مستند اصاله الاباحه و الحلیه چیست؟

۱- اگر مستند و مدرک آن، عمومات ظاهریه مثل کل شیء لک حلال و کل شیء لک طاهر و...

باشند که مبین حکم ظاهری هستند باید بگوئیم که:

تقدیم استصحاب بر آنها در سه فرضی که شما در مسأله عصیر عنبی ذکر کردید، از باب حکومت است و چنانکه گفته آمد ربطی به تخصیص ندارد.

۲- و اگر مدرک و مستند آن، عمومات واقعیه مثل آیه شریفه (أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ)، و آیه شریفه (أَحَلَّ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) و آیه شریفه (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) و... باشد که در مقام بیان حکم واقعی هستند به شما می گوئیم که:

شبهه در مثال اول شما شبهه موضوعیه و در مثال دوم و سوم حکمی است و لذا:

۱- در دو مثال دوم و سوم که شبهه حکمی است و استصحاب حکمی جاری می شود، جای توهم تخصیص هست بدین معنا که ممکن است کسی بگوید:

در این دو مثال، استصحاب حکم خاص، مخصیص عمومات مذکور است. اما در مثال اول شما که شبهه موضوعیه است جای توهم تخصیص نیست.

\* چرا در مثال اول ایشان که شبهه موضوعیه است جای توهم تخصیص نیست؟

بخاطر اینکه شک ما در آن از قبیل شک در موضوع حکم شرعی است و لذا:

اصل عدم ذهاب ثلثین و یا بقاء عنوان خاص عصیر غالی جاری می شود و لا ریب در اینکه اصل موضوعی بر اصل حکمی حکومت دارد و تا زمانی که اصل موضوعی جاری است، اصول حکمی جاری نشده و نوبت به تخصیص نمی رسد.

\* چرا در مثال دوم و سوم ایشان که شبهه حکمی است جای توهم تخصیص هست؟

بخاطر اینکه عمومات اجتهادیه مذکور، همانطور که ظهور در عموم افرادی دارند همانطور هم ظهور در عموم ازمانی دارند، فی

المثل:

ص: ٣٤٨

یک دلیل اجتهادی دیگری قائم شد بر اینکه: العصیر العنبی اذا غلا و لم یذهب ثلثاه، یحرم، و لذا بخش معینی از زمان را از تحت عموماً تخصیص زد.

سپس، زمان لاحق فرا رسیده و ما شک می‌کنیم که آیا حکم خاص حرمت اکنون هم که حد و مرز تقریبی حاصل شده است و یا عصیر به دلیل پرمایگی به دس تبدیل شده است، باقی است یا که نه؟

در اینجا: استصحاب بقاء جاری می‌شود بنابراین نسبت به این زمان نیز، عموم ازمانی تخصیص خورد.

\* با توجه به مطلب فوق چرا گفتید که توهم این می‌رود که استصحاب در مثال دوّم و سوم که شبهه حکمیّه است مخصّص باشد و نگفتید که حتماً مخصّص است؟

بخار اینکه: از اطلاق عموماً می‌که ذکر شد، عموم ازمانی استفاده می‌شود. چرا؟

زیرا: مولی در مقام بیان بوده و فرموده: احلّ لكم الطیبات و آن را مقید به زمان خاصی نکرده است و لذا قابل صدق بر هر زمانی از ازمینه هست.

از طرفی گفته شد که عموم زمانی مستفاد از اطلاق، ظهور در استمرار دارد و نه افرادی بودن، یعنی دلالت دارد بر اینکه حکم بصورت استمراری مطلوب مولی است.

آنگاه اگر دلیلی آمد و عصیر عنبی را پس از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین استثناء نمود این یک فرد تخصیص خورد لکن از آن جهت که زمان ظرف است برای موضوع و نه قید برای آن.

حال: اگر در آن لاحق نیز شک کنیم شک در بقاء همان تخصیص اوّل است، نه اینکه یک تخصیص جدید باشد.

پس: استصحاب در حقیقت، ابقاء تخصیص اوّلی است، نه اینکه خود مستقلاً مخصّص باشد.

البته، آنچه گفته شد، بنا بر این است که: مرحوم بحر العلوم چنانکه ظاهر کلامش نشان می‌دهد استصحاب را مخصّص اصطلاحی بداند و عموماً را تعمیم بدهیم بر عموماً واقعیّه و ظاهریه.

\* پس مراد شیخ از «و یمکن توجیه کلامه... الخ» چیست؟

این است که: کلام مرحوم بحر العلوم را بر خلاف ظاهرش حمل نموده آن را به نحوی توجیه نماید که با مطلب خود شیخ سازگار باشد و آن این است که گفته شود:

مراد بحر العلوم از تخصیص، تخصیص اصطلاحی نمی‌باشد بدین معنا که یک دلیل اعم مطلق باشد و دلیل دیگر اخصّ مطلق و در نتیجه یقدم الخاصّ علی العام، بلکه مراد ایشان از تخصیص یک معنای عامی است که شامل حکومت نیز می‌شود و آن عبارتست از:



معنای عام مطلق التقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر اعمّ از اینکه از باب تخصیص مصطلح باشد و یا از باب حکومت و تقدیم حاکم بر محکوم.

به عبارت دیگر: مراد ایشان از مخصّص بودن استصحاب، مقدّم بودن آن بر عمومات است چنانکه مرادش از عمومات نیز عمومات اجتهادیّه یا اعمّ از اجتهادیّه و ظاهریه نیست، بلکه مراد خصوص عمومات اصول یعنی کلّ شیء حلال و... کل شیء طاهر و... می باشد. چرا؟

بخاطر اینکه در تعبیر خود از استصحاب فرموده است الاستصحاب المخالف للاصل و حال آنکه اگر مرادشان این بود که استصحاب، مخصّص اصطلاحی است نباید که بین استصحاب مخالف با اصل و موافق با اصل فرقی می گذاشتند بلکه باید بطور مطلق می گفتند که استصحاب مخصّص است.

پس: فرق گذاری ایشان بین استصحاب مخالف با اصل و استصحاب موافق با اصل خود قرینه است بر اینکه مراد ایشان از تخصیص مطلق تقدّم و مراد از عمومات هم، عمومات اصول است.

الحاصل: با این توجیه می خواهیم بگوئیم که: غرض مرحوم بحر العلوم این است که:

۱- ما یک سری عمومات داریم مثل: احل لكم الطيبات یا کل شیء حلال و...

۲- یک دلیل خاصی داریم مثل: العصير العنبی اذا غلا و لم يذهب ثلثاه يحرم، که نسبت به عمومات ادله، مخصّص اصطلاحی است و نسبت به عمومات اصول حاکم اصطلاحی است.

۳- یک استصحابی داریم که متمم الجعل است و مجرای حکم آن دلیل خاص در زمان لاحق است، یعنی: استصحاب حرمت عصیر عنبی که:

نسبت به عمومات ادله به معنای ابقاء حکم خاص است.

و نسبت به عمومات اصول به معنای حاکم است.

نسبت به عمومات ادله به منزله مخصّص است، یعنی که نقش همان مخصّص را بازی می کند، یعنی همانطور که مخصّص موجب خروج از حکم عام می شود استصحاب هم موجب خروج از حکم عام می شود.

\*پس مراد ایشان از «فافهم» چیست؟

این است که: اراده کردن حکومت از کلمه تخصیص، خارج شدن از اصطلاح متعارف میان قوم است، مگر که ایشان اصطلاح جدیدی آورده باشند.





\*در یک گفتمان ساده با مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه:

جناب شیخ مسأله مورد بحث در تنبیه دهم چیست، محلّ نزاع را روشن کنید؟

این است که: اگر یک عموم لفظی و یا به تعبیر دیگر عموم (زمانی) داشته باشیم و لکن فردی در یک زمان محدودی مثل جمعه از این عموم زمانی استثناء شود.

اما پس از گذشت این زمان محدود یعنی جمعه در روز شنبه ما شک بکنیم که آیا حکم این استثناء در پس از جمعه ادامه و استمرار دارد یا که در همان محدوده بوده است. و ما باید برگردیم و به همان عموم زمانی عمل کنیم؟

فی المثل: مولا به عبدش گفته: اکرم العلماء کل یوم او دائماً.

این خطاب، از حیث افراد عمومیت دارد، چرا که همه علماء را دربر می گیرد چنانکه از حیث زمان نیز عمومیت دارد به خاطر اینکه قید در هر زمان و یا دائماً دارد.

سپس: یک فرد از افراد تحت این عام را در یک زمان محدود مثل جمعه از این عموم زمانی خارج کرده می گوید: لا تکرم زیدا یوم الجمعة.

بنابراین: در روز جمعه، اکرام زید حرام شد، اما در روز شنبه ما شک می کنیم که آیا باز هم اکرام زید حرام است و روز جمعه مدخلیتی در آن ندارد، یا که نه فقط روز جمعه اکرام زید حرام بود؟

به عبارت دیگر: شک ما در این است که: آیا زید در روز شنبه واجب الاکرام است یا محرم الاکرام؟

به عبارت دیگر: سؤال ما در اینجا این است که:

آیا باید به عموم العلماء تمسک کرده و اکرام زید را در روز شنبه واجب بدانیم یا که حکم روز مخصّص را استصحاب بکنیم که لا تکرم زیدا فی یوم الجمعة بود و حکم کنیم به حرمت اکرام او در شنبه؟

و یا فی المثل: ۱- مولای حکیم فرموده: نسائکم حرث لکم فأتوا حرثکم و ائی شئتم؛ که نسائکم، عموم افرادی و ائی شئتم، عموم زمانی است.

۲- سپس: با شریفه (لا تَقْرُبُوهُنَّ حین المحیض، زن را در مدّت حیض از این عموم استثناء و یا به تعبیر دیگر خارج کرده است.

به عبارت دیگر: خرج منه فرد فی زمان، خارج شده است از این عام، زنی که در حال حیض است.

حال اگر ما در دوران نقار که زن از حیض پاک شده است و لکن هنوز غسل نکرده شک کنیم که آیا مباشرت در این دوران حلال است یا حرام؟

آیا می توانیم استصحاب بکنیم حکم مخصّص یعنی لا تقرّبوهن حین المحیض را یا اینکه باید به عموم عام یعنی نساءکم حرث لکم فأتوا لکم انی شئتم تمسّک کرده بگوئیم: مباشرت با او حلال است؟

این بود محل بحث و مسأله مورد نزاع، در تنبیه دهم.

\*جناب شیخ پاسخ به این مسأله چیست؟

سه قول در پاسخ به این مسأله وجود دارد:

یک قول، قول محقق ثانی است، یک قول، قول مرحوم بحر العلوم است یک قول نیز قول خود ماست.

\*مختار خود شما در پاسخ به سؤال مزبور چیست؟

این است که: این عامی که گفته شد از دو جهت عمومیت دارد، یکی از جهت افراد، یکی هم از جهت ازمان، یعنی عموم افرادی و عموم ازمانی، به نظر ما: خود عموم ازمانی را می شود دو جور فرض کرد:

۱- یک وقت عموم زمانی را به صورت عموم افرادی فرض می کنیم.

۲- یک وقت هم عموم زمانی را به صورت عموم استمراری فرض می کنیم.

پس: دو جور عموم زمانی داریم: عموم زمانی افرادی، عموم زمانی استمراری. و لذا:

اگر عموم زمانی ما، عموم افرادی باشد، عند الشک باید که به عام تمسّک بشود و نه به استصحاب مخصّص. فی المثل:

مولی گفته است: اکرم العلماء فی کل یوم و یا اکرم کل عالم فی کل یوم.

خطاب، از حیث علماء، عموم افرادی است و از حیث ایام، عموم ازمانی افرادی است.

یعنی همانطور که هر فرد عالم را یک مصداق برای العلماء در نظر گرفته است، همانطور هم هر روزی را بصورت علیحده و جدا مصداق و فرد برای عموم زمانی کل یوم لحاظ نموده است. و لذا به حسب فرض:

اگر ما ۱۰۰۰ عالم داشته باشیم و ۱۰۰۰ تا هم روز داشته باشیم من حیث المجموع می شود



۱۰۰۰۰۰۰، و لذا کُلّ عالم فی کُلّ یوم دارای یک میلیون فرد و مصداق می باشد، چرا که باید در هر روز از این هزار روز، ما هزار عالم را اکرام کنیم پس هزار در هزار می شود یک میلیون فرد.

سپس مولی فرموده: لا تکرّم زیدا فی یوم الجمعة، و لذا اکرام زید در روز جمعه ممنوع است پس از گذشت جمعه، در روز شنبه ما شک می کنیم که آیا زید هنوزم حرّم الاکرام است و یا واجب الاکرام؟

و اگر عموم زمانی ما عموم استمرای باشد، عند الشک باید که حکم مخصّص را استصحاب کنیم، و حق نداریم که به عموم عام تمسک بنمائیم. فی المثل:

مولی گفته است: اکرم العلماء دائما و نگفته فی کل یوم، یعنی برای همیشه.

در اینجا دائما ظهور در این دارد که در وجوب اکرام عالم استمرار مطلوب است و زمان بصورت یک ظرف مستمر لحاظ شده است، نه اینکه هر قطعه ای از زمان فردی از زمانی در نظر گرفته شده باشد.

سپس: مولی گفته: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة.

پس از سپری شدن جمعه، در روز شنبه ما شک می کنیم که آیا زید هنوز هم محرّم الاکرام است و یا واجب الاکرام می باشد؟

\*جناب شیخ پاسخ خود شما به این مسأله چیست؟

آنجا که عموم زمانی بصورت عموم افرادی است مثل مثال اوّل، چنانچه فردی از افراد آن استثناء شود و سپس در حکم آن شک بشود، باید که برگردیم و تمسک بکنیم به عموم عام یعنی اکرم العلماء فی کل یوم، و اکرام زید را در روز شنبه و روزهای بعد واجب بدانیم.

پس حق نداریم حکم مخصّص یعنی لا تکرّم زیدا یوم الجمعة را استصحاب کنیم. چرا؟

زیرا: هر قطعه ای از زمان قید برای موضوع لحاظ شده است و لذا با گذشت آن قطعه از زمان، موضوع نیز عوض می شود، موضوع که عوض شد، دیگر استصحاب معنا ندارد، چرا که یکی از شروط استصحاب بقاء موضوع است.

به عبارت دیگر: در لا- تکرّم زیدا فی یوم الجمعة، یوم الجمعة، قید برای زید است یعنی اکرام زید در روز جمعه حرام است و زیدی که در روز جمعه قرار دارد نباید مورد اکرام واقع شود، و این قید در روز شنبه وجود ندارد و موضوع روز شنبه با موضوع روز جمعه فرق می کند.

\*جناب شیخ اگر در اینجا استصحاب جاری می شد چه نامی داشت؟

از آن تعبیر به استصحاب مخصّص عام می شد فی المثل:



مولا گفته: اکرم العلماء کل یوم. سپس گفته: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة.

اکرم العلماء فی کل یوم به حسب فرض یک میلیون مصداق دارد. و لکن لا تکرّم زیدا یوم الجمعة، مخصّص یک فرد یعنی زید روز جمعه از این یک میلیون مصداق است.

بنابراین: اگر در روز شنبه شک کنیم که آیا اکرام زید باز هم حرام است یا نه؟ در صورتی که حکم روز جمعه را استصحاب کنیم برای روز شنبه، یک مخصّص دیگری خواهد بود علاوه بر تخصیص روز جمعه.

یعنی: همانطور که لا- تکرّم زیدا یوم الجمعة یک مخصّص عام بود، استصحاب حکم یوم الجمعة برای روز شنبه نیز می شود یک مخصّص دیگر و هکذا در هر روز از روزهای بعد که می گذرد، ما شک می کنیم، در نتیجه استصحاب مزبور را جاری می کنیم که در هر روز تخصیص العام بالاستصحاب جاری و تکرار می شود.

اقمّا: به نظر ما شما حق ندارید که حکم مخصّص را در اینجا استصحاب کنید و با استصحاب، مرتّب آن عام را تخصیص بزنید، چونکه زمانی که قید موضوع بود عوض شد و با عوض شدن زمان هم موضوع عوض می شود و با عوض شدن موضوع، جائی برای استصحاب حکم وجود ندارد.

\*جناب شیخ اگر فرض کنیم عامی وجود ندارد و تنها مائیم و اکرم العلماء کل یوم و لا تکرّم زیدا یوم الجمعة.

\*جمعه بگذرد و شنبه فرا برسد و ما شک کنیم که آیا اکرام زید حرام است یا نه چه باید بکنیم؟

-نمی توانید که استصحاب جاری کرده و حکم حرمت روز جمعه را برای روز شنبه اثبات کنید. چرا؟

-زیرا این عام نیست که مانع از حکم مخصّص می شود بلکه چون زمان قید موضوع است، و با عوض شدن زمان، موضوع عوض می شود، استصحاب جاری نمی شود.

پس: در روز شنبه، باید به اصول دیگری از جمله اصالة البرائه و الاباحه رجوع کنید.

\*جناب شیخ حال بفرمائید که اگر عموم زمانی به نحو استمراری و یک ظرف مستمر برای موضوع مورد لحاظ واقع شده باشد و نه بصورت افرادی در صورت استثناء یک فرد از این عموم چه باید کرد؟ فی المثل:

\*مولا گفته: اکرم العلماء دائما، که عامی است که دارای ۱۰۰۰ مصداق است چرا که از ناحیه زمان افرادش زیاد نشده است، چرا که زمان ظرف مستمر لحاظ شده و مکرر افراد نمی باشد.

\*سپس گفته: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة، لکن روز جمعه می گذرد و روز شنبه فرا می رسد.

\*در روز شنبه ما شک می کنیم که آیا اکرام زید واجب است یا نه؟ چه باید بکنیم؟



در اینجا: از آنجهت که گذشت زمان مغیر موضوع بحساب نمی آید، شما حق دارید که حکم مخصّص را استصحاب کرده بگوئید: دیروز اکرام زید حرام بود، امروز نیز حرام می باشد، و لذا حق ندارید که به عموم عام تمسک کنید. چرا؟

زیرا: عموم اکرم العلماء دائما: به حسب فرض دارای ۱۰۰۰ فرد است چونکه از ناحیه زمان کثرت برای آن حاصل نمی شود.

شما در اینجا یکی از این ۱۰۰۰ تا را استثناء بکنید می شود ۹۹۹ تا و لذا این ۹۹۹ دوباره بر نمی گردد بشود ۱۰۰۰ تا.

\* آیا این استثناء باعث شد که ما نتوانیم به آن عام رجوع کنیم؟

خیر، بلکه بخاطر این است که عموم عام ۱۰۰۰ فرد داشت و شما یک فرد از افراد آن را برداشتید، و لذا بدون اضافه شدن فرد جدید این عام دارای ۱۰۰۰ فرد نخواهد شد، بلکه همان ۹۹۹ فرد را خواهد داشت.

پس: برگشتن زید به عموم عام نیاز به یک اکرم العلماء مجدد دارد.

الحاصل: استصحاب در مسأله مزبور اشکال نداشته و می توان حکم مخصّص را استصحاب کرد و لکن مراجعه به عام نمی توان کرد.

\* جناب شیخ بفرمائید که قول علامه بحر العلوم در پاسخ به مسأله مورد بحث در این تنبیه چه می باشد؟

می فرماید: استصحابی که مخالف با اصل، براءت، حلیت و طهارت است مخصّص عمومات است.

\* چرا در اینجا استصحاب را مقید کرده به اینکه اگر مخالف با اصل باشد، مخصّص عمومات است؟

بخاطر اینکه اگر مطابق به اصول مذکور باشد دیگر نیازی به استصحاب الحلیه، استصحاب الطهار و استصحاب البرائت نمی باشد.

پس مهم آن استصحابی است که مخالف با اصول مذکور باشد مثل استصحاب الحرمة، استصحاب النجاسة، استصحاب الاشتغال و استصحاب الوجوب و....

علی ایحال آنچه مراد است این است که: استصحاب مخصّص عمومات است و این مخالف پاسخی است که ما به مسأله مورد بحث دادیم. چرا؟

زیرا که ما گفتیم:

اگر زمان بعنوان قید موضوع اخذ شده باشد، اصلا محلی برای اجرای استصحاب نخواهد بود، چرا که با سپری شدن زمان و عوض شدن قید موضوع، موضوع نیز عوض می شود و با عوض



شدن موضوع حکم عوض می شود. و لذا جائی برای استصحاب باقی نمی ماند.

و اگر زمان قید موضوع نباشد بلکه به عنوان ظرف مستمر لحاظ شود، جریان استصحاب بلا اشکال است منتهی مخصّص عام نیست.

\*پس مخصّص عام چیست؟

همان قوله علیه السلام یعنی لا تکرّم زیدا یوم الجمعة است که مخصّص اکرم العلماء دائما است.

و لذا در حقیقت همان مخصّص عام است که استصحاب می شود نه اینکه به برکت استصحاب یک تخصیص جدید زده شود. فی المثل:

مولا می گوید: اوفوا بالعقود. یعنی که در همه زمانها و در همه مکانها به عقدهائی که منعقد می کنید وفا کنید، و لذا عموم زمانی استمراری است.

شخصی معامله می کند، پس از معامله متوجّه می شود که مغبون شده است، سؤال می کند که چه باید بکنم.

دلیل وارد شده می گوید: تو حقّ خیار غبن داری و به محض اطلاع از غبن خود می توانی معامله را فسخ کنی.

او شک می کند که آیا در همان آن اول پس از معامله حق خیار غبن دارد یا که در آنات بعدی هم می تواند که از این خیار استفاده کند؟

به عبارت دیگر می گوید: من در آن اول متوجّه مغبون شدن خود نشدم بلکه در آن دوم ملتفت ماجرا شدم آیا باز هم حق اعمال خیار و فسخ معامله را دارم یا که دوران مخصّص تمام شده است و من باید به عموم اوفوا بالعقود رجوع کنم؟

جناب بحر العلوم می فرماید: بله، باز هم شما حق خیار غبن دارید و لذا می توانید آن را اعمال کرده و معامله را به هم بزنید. لکن به نظر ما این سخن مرحوم محقق ثانی اشتباه است. چرا؟

زیرا تفاوتی قائل نشده است بین اینکه آیا زمان به عنوان قید موضوع لحاظ شده است یا که به عنوان ظرف مستمر در نظر گرفته شده است؟

در صورتی که اگر زمان قید موضوع باشد. حقّ اجرای استصحاب وجود ندارد و باید که به عموم اوفوا بالعقود مراجعه کند.

\*جناب شیخ پس مراد بحر العلوم از «و لا ینافیہ عموم ادله حجیته» در متن چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک اشکال و یا سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

شما چطور استصحاب را مخصّص عام قرار دادید و حال آنکه نسبت میان عام و استصحاب،



عموم و خصوص من وجه است و نه عموم و خصوص مطلق؟

به عبارت دیگر: یک دلیل در صورتی می تواند مخصّص دلیل دیگری باشد که رابطه بین آن دو عموم و خصوص مطلق باشد مثل: اکرم العلماء و لا تکرّم النّحاه.

چرا؟

زیرا: آنجا که نسبت میان طرفین عامّین من وجه است، طرفین در اثر تعارض تساقط می کنند، نه اینکه یکی مخصّصی دیگری بشود. چنانکه نسبت بین عام و استصحاب از این قرار است. فی المثل:

ولی گفته: اکرم العلماء، که در اینصورت وجوب علماء شامل زید و دیگر علماء همه می شود سپس گفته است: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة، که اکرام به زید را در روز جمعه ممنوع می کند.

در روز شنبه ما شک می کنیم که به عموم اکرم العلماء عمل کرده اکرام زید را واجب بدانیم یا که حرمت اکرام روز جمعه را استصحاب کرده و اکرام زید را حرام بدانیم؟

شما می گوئید: استصحاب کنید حرمت اکرام زید در روز جمعه را و حکم کنید به حرمت اکرام او در روز شنبه.

به عبارت دیگر می گوئید: استصحاب جاری کرده و با این استصحاب دوباره تخصیص بزنید آن عام را و حال آن که نسبت بین عموم اکرم العلماء فی کلّ یوم با اخبار لا تنقض که ادله استصحاب هستند عموم و خصوص من وجه است و نه عموم و خصوص مطلق تا شما ادله استصحاب را خاص بگیرید و بر عموم عام مقدم بدارید. چرا؟

زیرا در اینجا دو ماده افتراق وجود دارد و یک ماده اجتماع.

ماده افتراق از جانب اکرم العلماء، وجوب اکرام دیگر علماء غیر از زید است که دارای دلیل اجتهادی است و جای هیچگونه شکی وجود ندارد تا که اخبار لا تنقض بگوید: لا تنقض الیقین بالشک.

ماده افتراق اخبار لا تنقض هم سایر موارد شک در بقاء است که عموم اکرم العلماء در آن مورد اصلا موضوع ندارد.

و امّا ماده اجتماع آن دو، اکرام زید است در ما بعد یوم الجمعة یعنی روز شنبه، که عموم عام می گوید واجب است و لکن دلیل استصحاب می گوید حکم خاص، یعنی حرمت اکرام را ادامه بده و بگو اکرامش حرام است.

پس: نسبت بین عموم عام و ادله الاستصحاب عموم و خصوص من وجه است و عامّین من

وجه تعارضا و تساقطا.

به عبارت دیگر: قانون در اینجا: تقدیم احدهما بر دیگری نیست، بلکه قانون اولی تعارض و تساقط است و قانون ثانوی تخییر است.

پس: دلیلی بر اینکه استصحاب مخصص عام باشد وجود ندارد.

\* پاسخ بحر العلوم (ره) به این اشکال مطرح شده از جانب خودش چیست؟

این است که: شما باید ببینید که نسبت بین استصحابی که در اینجا جاری می کنید یعنی استصحاب حرمت یوم الجمعة، چه نسبتی با عموم عام یعنی اکرم العلماء دارد نه اینکه به سراغ نسبت میان ادله حجیت استصحاب یعنی اخبار لا تنقض و عموم اکرم العلماء رفته و در آنجا به نسبت سنجی پردازید.

بنابراین: همانطور که نسبت بین لا تکرم زیدا یوم الجمعة با اکرم العلماء عموم و خصوص مطلق است، نسبت استصحاب لا تکرم زیدا یوم الجمعة نیز با اکرم العلماء نیز عموم و خصوص مطلق است.

به عبارت دیگر: در روز شنبه، شما همان لا تکرم زیدا یوم الجمعة را استصحاب می کنی توضیح ذلک اینک:

اگر ما بیاییم و نسبت بین اکرم العلماء و لا تکرم النّحاه را سنجش کنیم می بینیم که نسبت میان آن دو دلیل، عموم و خصوص مطلق است.

اما اگر ما خود دلیل یعنی عام مطلق که اکرم العلماء باشد و خاص مطلق که لا تکرم زیدا یوم الجمعة باشد را با هم نسبت سنجی نکنیم بلکه بگوئیم:

دلیل بر حجیت دلیل لا تکرم زیدا... آیه نباء است و نسبت میان آیه نباء با دلیل اکرم العلماء را سنجش کنیم، می بینیم که نسبت بین آن دو عموم و خصوص من وجه است. چرا؟ زیرا:

۱- اکرم العلماء شامل مواردی می شود که در آنجا ما کاری با آیه نباء نداریم مثل آنجا را که در اثر اجماع و یا تواتر قطع به وجوب اکرام فلان افراد جامعه داریم.

به عبارت دیگر: در اینجا نیازی به ادله حجیت خبر واحد نیست.

۲- ادله حجیت خبر واحد نیز شامل مواردی می شود که اکرم العلماء با آن موارد کاری ندارد، چرا که ادله حجیت خبر واحد اختصاص به وجوب اکرم علماء ندارد، بلکه در دیگر احکام به آن مراجعه می کنیم.

پس: دو ماده افتراق بین اکرم العلماء و ادله حجیت خبر واحد یعنی اخبار لا تنقض وجود دارد.



و اما مادهٔ اجتماع بین آن دو، اکرام نحویین است. چرا؟! زیرا:

عموم اکرم العلماء می گوید: اکرام نحویین واجب است.

عموم ان جاء کم فاسق ببناء فتینوا... می گوید: اکرام نحویین واجب نیست.

چرا که خبر ثقه وارد شده بر اینکه: لا تکرم النحاه و آیهٔ بناء این خبر ثقه را حجّت قرار داده است.

پس: عموم اکرم العلماء خبر قطعی است می گوید اکرام نحاه واجب است.

لا تکرم النحاه که خبر ثقه است به حکم ادلّهٔ حجّیت خبر ثقه می گوید اکرام نحاه حرام است.

بنابراین: نسبت بین اکرم العلماء و ادلّهٔ حجّیت خبر ثقه، عموم و خصوص من وجه است و لذا:

تعارضها و تساقطا.

\* پس چطور از ابتدای ورود به تحصیل تاکنون گفته می شود که لا تکرم النحاه مخصّص اکرم العلماء است؟

بخاطر اینکه ما خود دلیلین متعارضین یعنی اکرم العلماء و لا تکرم النحاه را نسبت سنجی می کنیم و در اثر این نسبت سنجی متوجه می شویم که نسبت این دو عموم و خصوص مطلق است.

و لذا:

همانطور که با لا تکرم النحاه، اکرم العلماء را تخصیص می زنیم، در محلّ بحث نیز لا تکرم زیدا یوم الجمعة را مخصّص اکرم العلماء قرار می دهیم.

به عبارت دیگر: استصحاب حرمت اکرام زید در روز شنبه را نیز مخصّص اکرم العلماء قرار می دهیم چرا که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است.

در اینجا ما به دنبال دلیل الدلیل و نسبت آن با اکرم العلماء نمی گردیم.

\* گواه مرحوم بحر العلوم بر مدّعایش چیست؟

استشهاد به سیرهٔ فقهاء و آوردن ۶ مثال در تأیید مطلبش می باشد و لذا می فرماید: در این ۶ مورد علماء اجماع دارند بر اینکه استصحاب مخصّص برای عمومات است.

سه مورد از این شش مثال، کلی و سه مورد از آن مثالهای جزئی و شخصی است:

در امثله کَلِي خود می فرماید:

۱- گاهی استصحاب با قاعده طهارت تعارض می کند. فی المثل:

انائی بود نجس، لکن اکنون شک داریم که هنوز هم نجس است یا که پاک شده است؟

کل شیء لک طاهر می گوید: پاک است و لکن قاعده استصحاب می گوید: نجس است استصحاب نجاست در این اناء می شود مخصّص کل شیء لک طاهر.

ص: ۳۵۹

۲- گاهی استصحاب با قاعده حلیت تعارض می کند، فی المثل:

شی ای مثل خمر حرام بود، اکنون نمی دانیم که آیا خلّ حلال شده است یا که هنوز حرام است؟

کل شیء لک حلال می گوید: هر شیء مشکوکی حلال است، این شیء هم مشکوک است پس حلال است و حال آنکه استصحاب می گوید: قبلاً حرام بود اکنون هم حرام است.

۳- گاهی استصحاب اشتغال ذمه با براءت اصلیه، تعارض می کند، فی المثل:

به فلان کس مقداری بدهکار بودم، اکنون نمی دانم که باز هم به او بدهکارم یا که به دلیلی بری الذمه شده ام؟

اصاله البرائه می گوید چون علم به تکلیف نداری، بری الذمه هستی و لکن استصحاب اشتغال ذمه می گوید قبلاً بدهکار بودی، اکنون هم بدهکار هستی.

الحاصل: همه علماء استصحاب حرمت، نجاست و اشتغال را، مخصّص عموماتی مثل اصاله الحلیه، اصاله الطهاره و اصاله البرائه قرار داده اند.

در امثله جزئی خود می فرماید:

۱- عصیر عنبی به هنگام غلیان و قبل از ذهاب ثلثین حرام و نجس است لکن پس از ذهاب ثلثین حلال است و طاهر:

ما شک داریم که فلان عصیر عنبی ذهاب ثلثین شده است یا نه؟

اصاله الحلیه و الطهاره می گویند که بله حلال است و پاک و لکن استصحاب می گوید: خیر هنوز ذهاب ثلثین نشده است پس حرام است و نجس.

۲- عصیر عنبی به غلیان آمده است و لکن بطور کامل ذهاب ثلثین نشده است بلکه نزدیک به ذهاب ثلثین است.

ما شک داریم که آیا با این ذهاب ثلثین تقریبی حلال شده است یا که باید ذهاب ثلثین به طور کامل تحقق پیدا کند؟

اصاله الحلیه می گوید: حلال شده است و لکن همه علماء اتفاق دارند بر اینکه باید استصحاب نجاست و حرمت جاری شود و نه اصاله الحلیه و...

۳- عصیر عنبی به غلیان آمده است و لکن قبل از ذهاب ثلثین به دلیل پرمایگی تبدیل به دبس شده است.

ما شک می کنیم که آیا ذهاب ثلثین در اینجا ملاک است و یا همینکه تبدیل به دبس شد در حلیت و طهارت آن کفایت می کند.





در اینجا نیز همهٔ علما اتفاق دارند بر اینکه باید استصحاب حرمت و نجاست بشود.

الحاصل: در تمام امثلهٔ فوق حضرات علماء، استصحاب را مخصّص سایر عمومات قرار داده اند.

\*جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به استشهاد مرحوم بحر العلوم و نظر او در امثلهٔ فوق الذکر چیست؟

این است که: ذکر مثالهای فوق از جانب ایشان عجیب است. چرا؟

زیرا که استصحاب حرمت، نجاست و اشتغال در سه مثال اول، حاکم بر حلیت، طهارت و برائت است. چرا؟

زیرا: اگر استصحاب با سایر اصول تعارض کند استصحاب بر سایر اصول حاکم می شود و لکن نه از این باب که اصل برائت یا حلیت و طهارت که از کل شیء مطلق و حلال و طاهر گرفته شده اند اعمّ مطلق و استصحاب اخص مطلق باشد و از باب تقدیم خاص بر عام باشد، بلکه این تقدیم از باب حکومت است.

به عبارت دیگر: استصحاب بر سایر اصول حکومت دارد و دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدّم می شود چه نسبت بینهما عموم و خصوص مطلق باشد و یا عامّین من وجه باشند.

و اما در رابطهٔ با آن سه مثال بعد که هر سه مربوط به ذهاب ثلثین است باید دید که شبهه در این سه مثال حکمیّه است و یا موضوعیه؟

و لذا می گوئیم:

۱- در آن مثال که شک ما در این بود که آیا ذهاب ثلثین تحقق یافته است یا نه؟

۲- در آن مثال که شک ما در این بود که آیا ذهاب ثلثین کامل لازم است یا که ذهاب ثلثین تقریبی کفایت می کند یا نه؟

شبهه حکمیّه است چرا که پاسخ این مطلب را باید از امام علیه السلام پرسید.

۳- و در آن مثال که شک ما در این بود که آیا صرف دس شدن قبل از ذهاب ثلثین در حلیت آن کافی است یا نه؟ باز شبههٔ حکمیّه است چرا که پاسخ این را نیز باید از شارع پرسید. و لذا:

در مثال اوّل که شبهه، شبههٔ موضوعیه است، استصحاب حاکم بر اصاله الحلیّه و الطهاره است.

یعنی که استصحاب می گوید: هنوز ذهاب ثلثین محقق نشده است.

و اما در دو مثال دیگر که شبهه، شبههٔ حکمیّه است دو صورت دارد:

۱- اگر اصاله الحلیّه و اصاله الطهاره را مدنظر دارید، استصحاب حرمت و نجاست حاکم بر اصاله الحلیه و اصاله الطهاره است.



۲-و اگر در این دو مثال عمومات را مدنظر دارید و نه اصول را، بدین معنا که مثلاً خدا فرموده:

احل لكم الطيبات که عموم آن شامل دو مورد مذکور هم می شود. در اینصورت:

بله، استصحاب الحرمة و النجاسته، مخصّص عموم احل لكم الطيبات است و لذا برای ادّعی شما وجهی خواهد بود و تعبیر به تخصیص اشکالی ندارد.

\*جناب شیخ نهایتاً بفرمائید که ایراد کلی حضرت تعالی به کلام بحر العلوم در مسأله مورد بحث در این تنبیه چیست؟

این است که:

۱-اگر زمان به عنوان قید موضوع اخذ بشود، اصلاً استصحاب در آنجا جاری نمی شود و جای تمسک به عموم عام است و نه استصحاب مخصّص.

۲-و اگر زمان به عنوان ظرف مستمر اخذ شود، گرچه استصحاب در آن جاری می شود لکن نسبت به عام مخصّص بحساب نمی آید بلکه به حکم مخصّص عام یعنی لا تکرم زیدا یوم الجمعة، استمرار می دهد.

\*پس مرادتان از «یمكن توجيه كلامه...» در متن چیست؟

این است که: به نحوی کلام ایشان را توجیه کنیم که با منطق خودمان سازگار باشد و لذا می گوئیم:

۱-شاید مراد ایشان از عمومات، در آنجا که می گوید استصحاب مخصّص عمومات است، عمومات اصول باشد. مثل: کل شیء لک حلال و کل شیء لک طاهر یعنی که:

الاصل فی الاشیاء الحلیه و یا الاصل فی الاشیاء الطهاره و یا الاصل، البرائه.

منتهی سؤال این است که: چرا نام آن را مخصّص گذاشته است و حال آنکه باید می گفت:

الاستصحاب حاکم للمعلومات، یعنی که استصحاب حکومت دارد بر سایر اصول؟

۲-در پاسخ به سؤال فوق می گوئیم:

گاهی حضرات مسامحه کرده و اسم حکومت را تخصیص می برند و لذا مراد ایشان از تخصیص، تخصیص مصطلح نیست بلکه اعم از حکومت است.

توضیح ذلک اینکه:

گاهی یک عامی بوسیله یک مخصّصی تخصیص می خورد، اعم از اینکه این عام از عمومات اصول باشد یا از عمومات

اجتهادیه.

اگر ما پس از تخصیص خوردن ان عام، شك کنیم که آیا... با استصحاب حکم آن مخصّص را

ص: ۳۶۲

ادامه می دهیم.

از آنجا که این استصحاب ادامه همان مستصحب است به لحاظ نامگذاری هم تابع آن است یعنی که هر اسمی که روی مستصحب گذاشتید، چون استصحاب نیز ادامه آن است، آن اسم را روی استصحاب هم بگذارید.

پس: اگر اسم مستصحب را مخصّص گذاشتید، اسم استصحاب را هم که استمرار مستصحب است مخصّص بگذارید، و لو در حقیقت نه مخصّص باشد، نه حاکم و نه وارد.

\*و اما مثال از عمومات اصول:

از عموماتی مثل: کل شیء لک حلال یا کل شیء لک طاهر و یا رفع ما لا یعلمون تعبیر می شود به اصل حلّیت، اصل طهارت و اصل برائت.

گاهی این عمومات با یک مخصّص تخصیص می خورد، مثل اینکه:

شارع می فرماید: العصیر العنبی اذا غلا یحرم قبل ذهاب ثلثاه، که این دلیل، مخصّص عمومات مذکور است. یعنی که اگر دلیل مزبور از جانب شارع وارد نشده بود ما به اصول فوق الذکر یعنی کلّ شیء حلال و کلّ شیء طاهر و... عمل می کردیم.

امّا دلیل فوق الذکر آمده است که خیر این مورد جای حلّیت، طهارت و برائت نیست، بلکه حرام است و نجس و واجب الاجتناب و لذا گفته می شود که عمومات اصول با این دلیل تخصیص خورده است.

سپس برای ما شک حاصل می شود که آیا مثلاً ذهاب ثلثین شده است یا نه، هنوز هم آن حرمت و نجاست به حال خود باقی است؟

و یا شک می کنیم که آیا به مجرد دس شدن، این عصیر عنبی حلال می شود یا نه؟

و یا شک می کنیم که آیا این عصیر عنبی با ذهاب ثلثین تقریبی، حلال و پاک می شود یا نه؟ هنوز آن حرمت و نجاست باقی است؟

در اینجا نیز استصحاب می کنند عدم ذهاب ثلثین و یا بقاء حرمت و نجاست را.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: این استصحاب یک تخصیص جدید نیست بلکه استمرار همان دلیلی است که گفت: العصیر اذا غلا یحرم.

به عبارت دیگر: اول بار خود این دلیل آمد و گفت عصیر عنبی در صورت بجوش آمدن حرام و نجس می شود تا اینکه ذهاب ثلثین شود.



اما پس از اینکه برای ما شک حاصل می شود، استمرار حکم همان دلیل را استصحاب می کنیم

حال: آن اسمی را که ما روی آن دلیل یعنی العصیر اذا غلا- یحرم، گذاشته و به آن گفتیم مخصّص، همان اسم را روی این استصحاب گذاشته و به آن می گوئیم: مخصّص.

\*جناب شیخ آیا اصلا این نام گذاری از اوّل و ابتدا درست است؟

خیر، به خاطر اینکه دلیل مذکور یعنی العصیر اذا غلا یحرم نسبت به اصول عملیه فوق الذکر حاکم است و نه مخصّص، چونکه هرگز دلیل با اصل دست به گریبان نمی شود تا گفته شود که تعارضها و در نتیجه تساقط و یا گفته شود که این دلیل مخصّص آن اصل است، و لکن از روی مسامحه چنین نام گذاری شده است. چنانکه استصحاب هم نسبت به سایر اصول حاکم است و نه مخصّص.

-علی ایحال مراد بحر العلوم از مخصّص، مخصّص اصطلاحی نیست.

\*و اما مثال برای عموماً اجتهاده:

فی المثل: شارع فرموده است: خلق لکم ما فی الارض جمیعا و یا فرموده احلّ لکم الطیبات، که هر یک از این عموماً دلیلی اجتهادی است بر اثبات حلیت واقعی اشیاء و نه در رابطه با اشیاء مشکوکة.

فی المثل: اگر ما شک کنیم که آیا آب حلال است یا حرام؟ می گوئیم: بله حلال است، چرا که شارع فرموده که خلق لکم ما فی الارض جمیعا و یا فرموده: شارع می فرماید: العصیر العنبی اذا غلا و لم یذهب ثلثاه یحرم، یعنی که این عصیر عنبی بجوش آمده قبل از ذهاب ثلثین حرام است.

این دلیل، در مقابل خلق لکم ما فی الارض و یا احلّ لکم الطیبات مخصّص است.

۲- سپس شکی برای ما پیدا می شود که آیا حرمت و نجاست آن عصیر عنبی به سبب دبس شدن یا به خار ذهاب ثلثین تقریبی، رفت و یا به حال خود باقی است؟

در اینجا گفته می شود که استصحاب کن حرمت و نجاست آن عصیر عنبی را و همان اسمی را که روی مخصّص یعنی العصیر العنبی گذاشتی، همان اسم را روی این استصحاب بگذار چرا که این استصحاب، استمرار همان مخصّص است.

\*جناب شیخ این نامگذاری در فرض قبل از روی مسامحه بود، چرا که دلیل در برابر اصل یا حاکم است یا وارد، آیا در اینجا که ما یک دلیل اجتهادی داریم و به وسیله دلیل اجتهادی دیگری مثل العصیر اذا غلا یحرم، تخصیص می خورد و سپس با استصحاب استمرار می یابد باز هم نامگذاری آن مسامحی است؟

در دلیل اوّل خیر، چرا که دلیل اوّل یعنی العصیر العنبی اذا غلا یحرم بطور قطع مخصّص آن





دلیل اجتهادی دیگر است. چرا؟

زیرا که خلق لکم ما فی الارض... الخ، دلیل عام است و العصیر العنبی اذا غلا یحرم، دلیل خاص.

دلیل خاص هم در مقابل دلیل عام، مخصّص اصطلاحی است.

اما در استصحابی که پشت سر آن مخصّص می آید باز هم نامگذاری مسامحی است.

چرا که فی الواقع، مخصّص عام نیست بلکه استمرار حکم همان مخصّص است و نه یک تخصیص علیحده و جداگانه و لذا:

این استصحاب، نه استصحاب مخصّص است، نه دلیل حاکم است و نه دلیل وارد.

بلکه استصحاب حکم مخصّص است.

\*جناب شیخ آیا اصلا این استصحاب در عمومات اجتهادیه، درست است یا نه؟

باز هم همان دو صورت قبل مطرح می شود که آیا زمان قید موضوع است و یا ظرف مستقل؟ که پاسخ آن در فرض قبلی گذشت.

متن الأمر الحادی عشر

قد أجرى بعضهم (۱) الاستصحاب فی ما إذا تعدّر بعض أجزاء المركّب، فیستصحب وجوب الباقي الممكن.

و هو بظاهره - كما صرح به بعض المحققين (۲) - غیر صحیح؛ لأنّ الثابت سابقا-قبل تعدّر بعض الأجزاء-وجوب هذه الأجزاء الباقیه، تبعاً لوجوب الكلّ و من باب المقدمه، و هو مرتفع قطعاً، و الذی یراد ثبوته بعد تعدّر البعض هو الوجوب النفسی الاستقلالیّ، و هو معلوم الانتفاء سابقاً.

و یمکن توجیهه-بناء علی ما عرفت، من جواز إبقاء القدر المشترك فی بعض الموارد و

ص: ۳۶۵

۱- (۱). کالسید العاملی فی المدارک ۱: ۲۰۵، و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲: ۱۶۳.

۲- (۲). مثل المحدث البحرانی فی الحدائق ۲: ۲۴۵، و المحقق الخوانساری فی مشارق الشمس: ۱۱۰، و الفاضل النراقی فی مستند الشیعه ۲: ۱۰۳، و شریف العلماء فی ضوابط الأصول: ۳۷۴.

لو علم بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً- بأنّ المستصحب هو مطلق المطلوبيّه المتحقّقه سابقاً لهذا الجزء و لو فى ضمن مطلوبيّه الكلّ، إلّا أنّ العرف لا يرونها مغايره فى الخارج لمطلوبيّه الجزء فى نفسه.

و يمكن توجيهه بوجه آخر- يستصحب معه الوجوب النفسى- بأنّ يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً، و المشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً» هو الباقي، إلّا أنّه يشكّ فى مدخليّه الجزء المفقود فى اتّصافه بالوجوب النفسى مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محلّ الوجوب النفسى هو الباقي، و وجود ذلك الجزء المفقود و عدمه عند العرف فى حكم الحالات المتبادله لذلك الواجب المشكوك فى مدخليتها. و هذا نظير استصحاب الكزيه فى ماء نقص منه مقدار فشكّ فى بقاءه على الكزيه، فيقال: «هذا الماء كان كزاً، و الأصل بقاء كزيته» مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكزيته. و كذا استصحاب القله فى ماء زيد عليه مقدار.

و هنا توجيه ثالث، و هو: استصحاب الوجوب النفسى المرّد بين تعلّقه سابقاً بالمركبّ على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعدّره، و بين تعلّقه بالمركبّ على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يلقى التكليف بعد تعدّره، و الأصل بقاءه، فيثبت به تعلّقه بالمركبّ على الوجه الثانى.

و هذا نظير إجراء استصحاب وجود الكزّ فى هذا الإناء لإثبات كزيه الباقي فيه.

ترجمه

**تنبیه یازدهم**

**اشاره**

(اگر بعضی مأمور به متعذر شود آیا در وجوب الباقي استصحاب جاری می شود یا نه؟)

جماعتی در بعض اجزاء مرکب به هنگام تعدّر، استصحاب را جاری کرده اند.

پس: استصحاب می شود بقاء وجوب اجزاء باقیمانده (از مرکب).

این به ظاهره (یعنی با قطع نظر از سه توجیهی که خواهد آمد) صحیح نمی باشد چنانکه برخی از محققین (مثل محقق خوانساری شارح دروس) بدان تصریح کرده اند.

زیرا آن وجوبی که اجزاء باقیه قبل از تعدّر جزء متعذر (مثلاً سوره) داشتند یک وجوب تبعی و

غیری بوده که به تبع از وجوب الكل و از باب مقدمه است، که اکنون پس از تعذر کل (آن وجوب تبعی) مقطوع الارتفاع است.

و آن وجوبی که اکنون (یعنی) پس از تعذر می خواهیم برای اجزاء باقیه ثابت کنیم یک وجوب نفسی و استقلالی است.

## توجیه استصحاب وجوب بقیه اجزاء به طرق دیگر

### توجیه اول

۱- توجیه استصحاب مزبور بنابر آنچه که دانستی (به طریق مسامحه در مستصحب) و جواز ابقاء قدر مشترک در برخی از موارد ولو معلوم شود که آن فرد سابق از بین رفته است (و لکن عرف مسامحه، فرد جدید مشکوک را بقاء و استمرار همان متیقن می بیند)

این توجیه بنابر مسامحه عرفیه در خود مستصحب است به اینکه:

مستصحب یک کلی و قدر جامع است به نام مطلق الوجوب یا مطلق المطلوبیه که سابقاً برای این جزء محقق بود (یعنی که این اجزاء باقیمانده که عبارت باشند از ۹ جزء، قبل از تعذر فلان جزء... مطلوبیت و وجوب داشتند) و لو در ضمن کل و به تبع آن، جز اینکه (در اینگونه موارد واسطه خفیه است) و به نظر عرف نمی آیند تا آنجا که گویا اثر مستقیماً بر خود مستصحب مترتب شده است (و چنین اصلی مثبت نیست)

### توجیه دوم

۲- توجیه استصحاب مزبور به وجه دیگری نیز ممکن است به اینکه (با این توجیه که در موضوع المستصحب که عمل باشد مسامحه شده) وجوب نفسی استصحاب می شود به اینکه گفته شود که:

آنچه سابقاً وجوب بر آن عارض شد (یعنی اجزاء الباقیه که قبل از تعذر واجب به وجوب نفسی بودند) و آنچه در کلام ما بدان اشاره شد به اینکه این فعل (مثل صلاه) واجب است، همان (وجوب) باقی است، جز اینکه شک می شود در اینکه آیا آن جزء مفقود یا متعذر در ائصاف عمل به وجوب نفسی مطلق است یا اینکه مدخلیت آن اختصاص به حال اختیار دارد (یعنی آیا تحت هر شرایطی عمل به همراه این جزء یا شرط مطلوب است یا اینکه مقتید به حال تمکن است؟)

که در نتیجه، وجوب نفسی باقی است (بدین معنا که استصحاب وجوب نفسی جاری می شود) و لذا وجود آن جزء مفقود و متعذر و عدم آن عند العرف در حکم حالات متبادله برای آن واجب است (یعنی که جریان واجد یا فاقد بودن این عمل نسبت به سوره را مثلاً موجب تغییر در ماهیت و تبدل موضوع نمی دانند بلکه این امور را از قبیل تبادل حالات و تغییر عوارض یک ذات و ماهیت به حساب می آورند).



و این نظیر استصحاب کریت است در آبی که مقداری از آن کم شده است و در نتیجه در بقاء کریت آن شک می شود.

پس: گفته می شود که این آب قبلاً کَر بود، و اصل (اکنون) بقاء کریت آن است، در صورتی که آنچه در حوض موجود است کریتش معلوم نیست.

و هکذا استصحاب قَلت (در مورد دوم) که مقداری بر آن آب افزوده شده است.

### توجیه سوّم

۳- و آن عبارت است از: استصحاب وجوب نفسی مجملی که مرّد است بین اینکه قبل از تعدّر جزء که وجوب نفسی به کلّ یعنی مرکب تعلق گرفته بود، آیا جزئیت آن جزء، مطلقه بود تا اکنون وجوبی در کار نباشد یا اینکه مقید به حال تمکن بود تا که اکنون وجوبی باشد؟

اصل، بقاء وجوب نفسی است و لذا وجوب به آن جزء تعلق می گیرد.

پس: این اجزاء باقیه موجوده، واجب به وجوب نفسی هستند.

این مثل همان اجراء استصحاب وجود الکر در ظرف حوض است برای اثبات کریت آنچه در آن باقی مانده است.

\*\*\* تشریح المسائل:

مقدمه باید بدانیم که:

۱- گاهی شارع مقدّس یک عملی را که مرکب است و دارای اجزاء می باشد در حقّ بندگانش واجب کرده و مثلاً فرموده است: اقيموا الصلاه. و یا مثلاً فرموده است: و لله على الناس حج البيت. و لذا:

۱- صلاه مرکب بوده و دارای اجزاء و شرایط است.

۲- حجّ واجب نیز مرکب و مجموعه ای از اعمال و افعال مختلفه است.

شارع مقدّس بین هر یک از این اعمال مرکبه، نوعی وحدت اعتبار فرموده و سپس به مجموع آن امر کرده است.

در اینگونه موارد تا زمانی که جمیع اجزاء هر یک از این اعمال مرکب برای مکلف میسر و ممکن است، کلّ در حق او واجب بوده و امر به کلّ بر او فعلی و منجز می باشد.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از «قد اجری بعضهم الاستصحاب فی ما اذا تعدّر بعض اجزاء المركب،



فیستصحب وجوب الباقي... چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

اگر در موردی بعضی از این اجزاء متعذر و غیر ممکن شدند، آیا بقیه اجزاء وجوبشان به قوت خود باقی است و انجام باقیمانده بر مکلف واجب است یا اینکه با تعذر یک جزء بقیه اجزاء هم از وجوب می افتد و کل مرکب از عهده ما ساقط می شود؟  
و لذا می فرماید: جماعتی معتقد شده اند به اینکه وجوب الباقي، باقی است و برای اثبات آن هم دلائلی اقامه کرده اند از جمله اینکه:

۱- المیسور لا یسقط بالمعسور. (که حدیث علوی است)

۲- ما لا یدرک کله لا یترک کله... (که حدیث علوی است)

۳- اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم (که حدیث نبوی است)

۴- استصحاب وجوب بقیه اجزاء به این بیان که:

قبل از تعذر این جزء (مثلاً سوره) بقیه اجزاء و لو در ضمن کل واجب بودند.

پس از تعذر این جزء شک می کنیم که آیا وجود بقیه اجزاء به حال خود باقی است یا که مرتفع شده است؟

در اینجا هم یقین سابق به وجوب بقیه اجزاء داریم و هم شک لاحق در بقاء آن و لذا ارکان استصحاب موجود است.

پس: استصحاب می شود بقاء وجوب اجزاء باقیمانده.

\*مراد شیخنا از «و هو بظاهره کما صرح به بعض المحققین، غیر صحیح... الخ» چیست؟

این است که: این به ظاهره یعنی با قطع نظر از سه توجیهی که در آینده خواهد آمد، صحیح نمی باشد و بعضی از محققین یعنی محقق خوانساری شارح کتاب الدروس نیز بدان تصریح فرموده است. چرا؟

زیرا آن وجوبی که اجزاء باقیه، قبل از تعذر جزء متعذر (مثلاً سوره) داشتند عبارت بود از:

وجوب تبعی و ضمنی و غیری.

یعنی این ۹ جزء مثلاً به تبع کل (که مثلاً دارای ۱۱ جزء است) و در ضمن آن و برای دست یابی به آن واجب بوده است.

پس: یک وجوب غیری و مقدمی داشت که اکنون یعنی پس از تعذر، کل آن وجوب تبعی، مقطوع الارتفاع است. چرا؟





زیرا که وجوب مقدمی تابع وجوب ذی المقدمه است که اکنون ذی المقدمه واجب نیست، در حالیکه محال است که ذی المقدمه واجب نباشد و لکن مقدمه آن واجب باشد.

پس: آن وجوبی که در زمان سابق متیقن الوجود بود، اکنون نیز مقطوع الارتفاع است و لذا شک نداریم تا که نیاز به استصحاب داشته باشیم.

و اما آن وجوبی که اکنون یعنی پس از تعدر می خواهیم برای اجزاء باقیه ثابت کنیم یک وجوب نفسی و استقلالی است.

چنین وجوبی هم از اساس مشکوک الحدوث است، چرا که در کدام زمان وجوب نفسی برای خصوص این ۹ جزء ثابت بود تا که اکنون بقاء آن را استصحاب کنیم؟

بنابراین: هر طرف را که مدنظر قرار می دهیم یک رکن استصحاب ناقص است یعنی: در یک جا شک لاحق نداریم و در جای دیگر یقین سابق.

پس: چگونه بقاء وجوب را در بقیه اجزاء میسوره استصحاب کنیم؟

چنانکه استصحاب کلی قسم ثالث قابل جریان نبود.

الحاصل: تا به اینجا گفتیم که استصحاب وجوب بقیه اجزاء فی المثل ۹ جزء بظاهره مبتلای به اشکال است و لکن آن را با یک سلسله توجیهات و تأویلات آن مورد بررسی و کنکاش قرار داده و در نهایت توجیهی را که به نظر خودمان وجیه به نظر می آید انتخاب و معرفی خواهیم کرد.

\*مراد از «و یمكن توجیهه، بناء علی ما عرفت من جواز بقاء القدر المشترك فی بعض الموارد... الخ» چیست؟

بیان اولین توجیه استصحاب مورد اشکال است به طریق مسامحه در مستصحب، لکن این توجیه مبتنی بر مطلبی است که در تنبیه اول از تنبیهات استصحاب در کلی قسم ثالث بیان کرده گفتیم که:

۱- عند المشهور در قسم سوم از اقسام کلی نه استصحاب، در فرد قابل جریان است و نه در خود کلی.

۲- لکن از نظر ما مسأله سه صورت داشت، که در صورت اول و صورت سوم آن استصحاب جاری می شد و لکن در صورت دومش استصحاب جاری نمی شد.

حال ما نحن فیه نیز از همان قبیل است و آن مطلب متناسب با مسأله مورد بحث ماست و لذا به یادآوری آن پرداخته می گوئیم:

اگرچه با یک دقت عقلی در بعضی موارد متوجه می شویم که آن فرد سابق از بین رفته است، و



فرد جدید و حادث مغایر با فرد قدیم است و لکن عرف مسامحه این فرد مشکوک را بقاء و استمرار همان متیقن می بیند، فی المثل: فلان جسم در آن سابق ملون به لون سواد شدید بود قطعا و لکن اکنون آن مرتبه شدید یقینا از بین رفته است.

اما ما احتمال می دهیم که در اثر تبدل مراتب متوسطه و یا ضعیفه سواد باقی باشد.

در اینجا اگر به حسب فرض مرتبه ضعیفه از سواد باقی باشد، عند العرف این مرتبه ضعیفه سواد، همان سواد قبلی است و لکن حالت و عرضی از عوارض آن فرق کرده است.

پس: اگر برای ما شک پیدا شود که آیا سواد ضعیف در جسم موجود است یا نه؟ شک ما، شک در بقاء است و مجرای استصحاب می باشد.

حال توجیه اول خود را که مبتنی بر مطلب مذکور است شروع کرده می گوئیم:

این توجیه بر اساس مسامحه عرفیه در خود مستصحاب است بدین معنا که:

۱- یک کلی و قدر جامعی داریم به نام مطلق الوجوب و یا به تعبیر دیگر مطلق المطلوبیه، که دارای دو فرد است:

وجوب نفسی وجوب غیری و یا به تعبیر دیگر مقدمی.

۲- ما در اینجا یعنی در مقام استصحاب:

خصوص وجوب غیری اجزاء باقیمانده یعنی وجوب غیری ۹ جزء را استصحاب نمی کنیم تا شما اشکال کرده بگوئید که وجوب غیری مقطوع الارتفاع است نه مشکوک البقاء تا جای استصحاب باشد.

چنانکه خصوص وجوب نفسی، یعنی وجوب نفسی ۹ جزء را نیز استصحاب نمی کنیم تا که شما اشکال کرده بگوئید وجوب نفسی این اجزاء از اول مشکوک الحدوث است.

بلکه ما کلی و قدر جامعی را که مطلق وجوب باشد استصحاب کرده می گوئیم:

بلا شک، این اجزاء باقیمانده مثلا ۹ جزء قبل از تعدر فلان جزء و فلان جزء، وجوب و مطلوبیت داشتند و لو در ضمن کل و به تبع آن و لکن ما کاری با این خصوصیات نداریم، آنچه مهم است این است که:

اصل وجوب قبلا وجود داشته است و لکن پس از تعدر آن یک جزء و یا دو جزء بر ایمان شک حاصل شده است که آیا آن وجوب و مطلوبیت قبل، هنوز هم باقی است یا نه، از بین رفته است؟

استصحاب می کنیم بقاء وجوب کلی را بدون اینکه تعیین کنیم که این مستصحاب وجوب نفسی

۱۱ جزء است که بگوئید متیقن الارتفاع است. و یا وجوب نفسی ۹ جزء باقیمانده است که بگوئید مشکوک الحدوث است.

-پس: نتیجه می گیریم وجوب نفسی بقیه اجزاء را و سپس آثار عقلیه و شرعیّه از وجوب تصدّق و اطاعت و ثواب و... را بر آن مترتب می کنیم. چرا؟

زیرا عرف مع المسامحه می گوید: این وجوبی که اجزاء باقیمانده پس از تعذر آن جزء دارند، همان وجوبی است که قبل از تعذر آن جزء داشتند یعنی که ادامه و استمرار همان است.

بنابراین: یقین سابق و شک لاحق در بقاء ما کان صدق می کند و مانعی از استصحاب وجود ندارد.

نکته: این توجیه شیخ مقبول نیست چرا که وجوب نفسی یک فرد اشدّ و شدیدتر از وجوب غیري نیست تا که شک ما به شک در تبدل برگردد بلکه یک فرد دیگری از وجوب است که مابین با آن وجوب غیري است.

\*پس مراد از «الا ان العرف لا یرونها مغایره فی الخارج لمطلوبیه الجزء فی نفسه» چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

با توجیه مزبور مشکل این مطلب که استصحاب از قبیل کلی قسم ثالث است حلّ شد و لکن مشکل دیگری در اینجا بوجود آمده و آن این است که: استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجّت نیست. چرا؟

زیرا که اثرات شرعیّه و عقلیه مثل وجوب اطاعت، حرمت، عصیان، ثواب، و عقاب، از آن مطلق الوجوب نیست بلکه مربوط به خصوص وجوب نفسی است.

-در حالیکه شما کلی یعنی مطلق الوجوب را استصحاب کرده و فرد یعنی وجوب نفسی این اجزاء را نتیجه گرفتید و سپس اثر شرعی و عقلی را بر آن مترتب نمودید که این اصل مثبت است.

و لذا شیخ با الا انّ العرف... الخ پاسخ می دهد به اینکه: در اینگونه موارد واسطه خفیه است و به نظر عرف نمی آید تا حدی که گویا اثر مستقیماً بر خود مستصحب مترتب شده است و چنین اصل مثبتی چنانکه قبلاً هم گفتیم حجّت است.

\*مراد از «و یمکن توجیهه بوجه اخر، یمتصحب معه الوجوب النفسی... الخ» چیست؟

بیان دومین توجیه از استصحاب مورد اشکال است با این تفاوت که در توجیه اول ما در خود مستصحب مسامحه کرده و مطلق وجوب را استصحاب کردیم ولی در این توجیه در موضوع المستصحب که همان عمل یعنی صلاه باشد مسامحه می کنیم لکن قبل از شروع به توجیه دوم نیاز

به دانستن یک مقدمه است و آن مقدمه این است که:

۱- در تنبیه دوم از تنبیهات باب اقل و اکثر و یا به تعبیر دیگر شک در جزئیت و شرطیت این سؤال مطرح بود که:

اگر جزئیت امری مثل سوره برای مرکب مثل نماز و یا شرطیت چیزی مثل طهارت برای واجب مثل نماز به دلیل معتبر ثابت گردید آیا مقتضای قاعده این است که: این جزئیت و شرطیت مطلقیت باشند؟

یعنی چه مکلف تمکن از انجام این جزء و یا شرط داشته باشد و چه از انجام آنها متعذر باشد، فلان امر جزء و آن دیگری شرط برای مرکب اند؟

به عبارت دیگر:

۱- آیا در هر حالی و تحت هر شرایطی عمل به همراه این جزء یا شرط مطلوب مولی است و بدون آن مطلوبیت ندارد. در نتیجه:

در صورت تمکن از اتیان این جزء یا شرط، مرکب و یا مشروط بر ما واجب و لکن در صورت تعذر، اصل وجوب مرکب و مشروط ساقط می شود.

۲- یا مقتضای قاعده این است که: جزئیت و شرطیت مقیدتین به حال تمکن باشند، بدین معنا که عند التمکن و در حال اختیار فلان امر مثلا سوره جزء برای مرکب و آن دیگری مثلا طهارت شرط آن است و لکن عند التعذر نه آن امر جزء است و نه آن دیگری شرط، در نتیجه:

عند التعذر، امر به کل یا مشروط بدون این جزء و یا شرط، همچنان به قوت خود باقی است و امتثال می طلبد؟

و اما در پاسخ به این سؤال گروهی قائل به قول اول شده و طرفدار جزئیت و شرطیت مطلقه بودند. و لکن گروه دیگری قول دوم را اختیار کرده گفتند که عند التعذر نه آن امر جزء برای کل است و نه آن شرط شرط برای مشروط و لذا امر به کل یا مشروط همچنان به قوت خود باقی است و امتثال می طلبد.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر با دلائل معتبره ثابت شود که قول اول حق است باید بگوئیم که: در صورت تعذر جزء، کل نیز ساقط می شود.

و اما اگر قول دوم ثابت شود قاطعانه خواهیم گفت: با تعذر جزء، وجوب بقیه اجزاء به حال خود باقی است و لذا شک نداریم تا که نیاز به استصحاب داشته باشیم.

و اما اگر هیچ یک از این دو قول مدلل و ثابت نشد و در نتیجه ما مردّد شدیم که آیا پس از تعدّر جزء یا شرط، وجوب کلّ یا مشروط به حال خود باقی است یا نه؟ جای استصحاب است که در ما نحن فیه محلّ بحث ما می باشد.

-حال با توجّه به مقدمه فوق به بیان توجیه دوّم پرداخته می گوئیم:

در این توجیه ما در خود مستصحب مسامحه نمی کنیم بلکه همان وجوب نفسی را به طریق ذیل استصحاب کرده می گوئیم:

۱- هذه الاجزاء الباقیه، كانت سابقا و قبل التّعذر واجبه بالوجوب النفسی

۲- اکنون و پس از تعدّر از جزء، در بقاء وجوب نفسی برای ما شک حاصل شده است.

استصحاب می کنیم وجوب نفسی را منتهی با مسامحه در موضوع مستصحب که همان عمل یعنی صلوات باشد.

یعنی که در عرف، صلوات بدون سوره را مع المسامحه، همان صلوات قبلی می دانند و می گویند این همان صلوات است، البته علی القول بالاعمّ لا الصحیح.

پس: بنابراین قول، عمل همان وجوب نفسی سابق را دارد و جریان واجد و یا فاقد بودن این عمل نسبت به سوره را، موجب تغییر در ماهیت و تبدل موضوع نمی دانند بلکه این امور را از قبیل تبادل حالات و تغییر عوارض یک ذات و ماهیت بحساب می آورند.

\*مثال حضرات در تنظیر این مطلب چیست؟

فی المثل: زید است که تا دیروز بالغ نشده بود و لکن امروز به سن بلوغ رسیده است و عرفا این زید همان زید دیروزی است تنها تفاوتی که کرده است امروز واجد وصف بلوغ است و حال آنکه دیروز فاقد چنین وصفی بود.

بنابراین استصحاب وجوب نفسی جاری می شود، اصل مثبت هم نمی باشد.

\*پس غرض از «هذا نظیر استصحاب الکرّیه فی ماء نقض منه مقدار... الخ» چیست؟

تنظیر ما نحن فیه به دو باب دیگر است که در آن دو مورد نیز جریان استصحاب مجمع علیه می باشد:

یکی استصحاب کریت است بدینصورت که می گویند:

۱- در فلان حوض آبی وجود داشت به مقدار کر و لکن مقداری از آن برداشتیم.

۲- اکنون شک داریم که آیا هنوز هم کریتش باقی است یا نه؟

البته؛ با دقت عقلیه این آبی که هم اکنون موجود است چون یک مرکب خارجی است و





مقداری از آن برداشته شده، غیر از آن آبی است که قبلاً موجود بود.

أما عند العرف، این جزء برداشته شده نادیده گرفته شده، مع المسامحه گفته می شود، این همان آب است.

در نتیجه می توان گفت: هذا الماء كان كرا و الاصل بقاء كریته...

و هكذا استصحاب قلت در مورد دوّم که نیازی به توضیح مجدد ندارد.

\*حاصل مطلب در «و هنا توجیه ثالث، و هو: ... الخ» چیست؟

بیان سوّمین توجیه از استصحاب مورد اشکال است و لذا می فرماید:

در این توجیه نیز ما خود وجوب نفسی و یا به تعبیر دیگر وجوب الوجوب را استصحاب می کنیم با این تفاوت که: در توجیه دوّم، موضوع این مستصحب یعنی وجوب نفسی، همان اجزاء باقیمانده بود.

- اما در این توجیه، موضوع یک امر مجملی است که مردّد است:

۱- بین اینکه قبل از تعدّر جزء که وجوب نفسی به کلّ و یا به تعبیر دیگر به مرکّب تعلق گرفته بود، آیا جزئیّت آن جزء مطلقه بود تا که اکنون وجوبی در کار نباشد، یا اینکه مقیده به حال تمکن بود تا که اکنون وجوبی باشد؟

۲- پس قبلاً وجوب نفسی بود و لکن اکنون در بقاء آن شک داریم.

استصحاب می کنیم وجود وجوب نفسی را و نتیجه می گیریم که:

پس قبلاً تعلق وجوب نفسی به این عمل یعنی صلات بر وجه ثانی یعنی جزئیّت مقیده به حال تمکن بوده و نه بر وجه اوّل یعنی مطلقه بودن.

\* تفاوت اصلی توجیه دوم و سوم در چیست؟

۱- در توجیه دوم ما خود شخص و یا به تعبیر دیگر فرد یعنی وجوب نفسی اجزاء باقیه را استصحاب کردیم که مستقیماً دارای اثر شرعی بود و اصل مثبت هم نبود.

۲- لکن در توجیه سوم، ما کلی وجود وجوب نفسی را استصحاب کرده و سپس فرد را به صورت ذیل نتیجه گرفتیم که:

فهذا الاجزاء الموجود الباقي، واجب بوجوب نفسی، و سپس اثر را بر آن مترتب نمودیم.

و لذا ایرادی که بر این توجیه وارد است این است که: اصل مثبت است، مگر اینکه گفته شود که واسطه در آن خفیه است.

\*غرض از او هذا نظير اجراء استصحاب الكفر في هذا الاناء... الخ» چيست؟

ص: ۳۷۵

تنظیر توجیه ثالث است به این مثال که:

۱- در این حوض آب، آبی بود در حدّ کَرّ.

۲- کم کم مقداری از آب آن برداشتیم.

۳- اکنون شک داریم در بقاء کریت آن و لذا می گوئیم:

سابقاً در این حوض کَرّی موجود بود و اکنون استصحاب می کنیم بقاء وجود آن کریت را، و نتیجه می گیریم که پاک کننده است.

بنابراین: در اینجا اوّل کَلّی را اثبات می کند و سپس خصوص آن فرد را نتیجه می گیرد و اثر شرعی مربوط به فرد را بر آن مترتب می سازد، که این اصل مثبت است.

متن و یظهر فائده مخالفه التوجیّهات:

فیما إذا لم یبق إلّا قلیل من أجزاء المرکب، فإنّه یجرى التوجیه الأوّل و الثالث دون الثانی؛ لأنّ العرف لا یساعد علی فرض الموضوع بین هذا الموجود و بین جامع الكلّ و لو مسامحه؛ لأنّ هذه المسامحه مختصّه بمعظم الأجزاء الفاقده لما لا یقدح فی إثبات الاسم و الحکم له.

و فیما لو کان المفقود شرطاً، فإنّه لا یجرى الاستصحاب علی الأوّل و یجرى علی الآخرین.

و حیث إنّ بناء العرف علی عدم إجراء الاستصحاب فی فاقده معظم الأجزاء و إجرائه فی فاقده الشرط، کشف عن فساد التوجیه الأوّل.

و حیث إنّ بناء هم علی الاستصحاب نفس الکَرّیه دون الذات المتّصف بها، کشف عن صحّه الأوّل من الآخرین.

لکنّ الإشکال بعد فی الاعتماد علی هذه المسامحه العرفیه المذكوره، إلّا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الکَرّیه من المسلّمات عند القائنین بالاستصحاب، و الظاهر عدم الفرق.

**نمرهٔ توجیهاات سه گانه**

فایدهٔ توجیهاات مختلف در موارد ذیل آشکار می شود:

۱- در مواردی که (چیزی از اجزاء مرکب در اثر تعدّر) باقی نماند مگر یک یا دو جزء آن (مثلاً- تکبیره الا- حرام و قرائت)، استصحاب بنا بر توجیه اول و سوّم در آن جاری می شود و لکن بنا بر توجیه دوّم جاری نمی شود. چرا؟

زیرا: عرف ولو از روی مسامحه، عملی را که فاقد معظم اجزاء است، به منزلهٔ واجد آن اجزاء به حساب نمی آورد (و حکم به این همانی نمی کند) چرا؟

زیرا این نحوهٔ از تسامح اختصاص دارد به جائی که معظم اجزاء میسور و ممکن باشند و تنها یک جزء غیر رکنی مثلاً متعدّر باشد چونکه (نبودش) ضرری به اثبات اسم (مرکب مثلاً نماز) و حکم به (صحت) آن نمی زند.

**قابل قبول بودن توجیه دوّم**

از آنجا که بنای عرف بر عدم اجرای استصحاب در عملی است که فاقد معظم اجزاء است و اجراء آن در عملی است که فاقد شرط است، کشف می شود که توجیه اول فاقد ارزش است (چونکه استصحاب بنا بر توجیه اول در عمل فاقد معظم اجزاء جاری می شود و لکن در عمل فاقد شرط جاری نمی شود).

و از آن جهت که بناء عرف بر جریان استصحاب (در نفس وجوب نفسی و یا فی المثل) صفت کریت و یا قلت است (و نه در ذات متّصف به این صفت) کشف می شود که از توجیه دوّم و سوّم نیز، توجیه دوّم صحیح است.

اما (از آنجا که توجیه دوم مبتنی بر مسامحهٔ عرفیه در موضوع مستصحب است) اشکال در اعتماد بر این مقدار از مسامحهٔ عرفیه می باشد، جز اینکه استصحاب کریت نزد قائلین به جریان استصحاب از مسلمات است، و ظاهراً فرقی میان ما نحن فیه و باب کریت نمی باشد (یعنی نقض سوره مثلاً در نماز مثل، کم کردن مقداری از آب کتر است).

\*\*\*

\*حاصل مطلب در «و يظهر فائده مخالفه التوجیہات؛... الخ» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

با توجه به اینکه یک توجیه در رابطه با کلام بحر العلوم نسبت به استصحاب ایشان کافی بود، چرا اقدام به توجیہات مختلف نمودید؟

و لذا می فرماید: فلسفه توجیہات مختلف این است که:

۱- در برخی از موارد هر سه توجیه قابل استفاده است مثل تعذر سوره در نماز که نسبت به بقیه اجزاء استصحاب وجوب جاری می شود که محاسباتی که تاکنون صورت گرفت بر همین مثال بود.

۲- اما در برخی از موارد از توجیه اول و سوم می توان استفاده نمود، فی المثل:

اگر مرکبی مثل نماز، معظم اجزایش متعذر بشود و تنها یک یا دو جزء آن برای ما میسور باشد، مثلاً از کل نماز تنها قادر بر انجام تکبیره الاحرام و قرائت سوره حمد باشیم:

بنابر توجیه اول که مبتنی بر مسامحه در مستصحب بود استصحاب جاری می شود. چرا که اگر حتی یک جزء نماز هم برای ما میسور باشد، می گوئیم:

-این یک جزء قبلاً مطلوب مولی بود و لو در ضمن کل.

-اکنون در بقاء مطلق وجوب آن شک داریم.

-استصحاب جاری کرده می گوئیم: اکنون نیز واجب است.

و اما بنابر توجیه سوم نیز که خود وجوب نفسی را استصحاب می کردیم که موضوعش یک امر مجملی بود که مردد بود بین اینکه آیا.....

-در اینجا نیز نفس وجوب نفسی این یک یا دو جزء را که بر یک موضوع مجمل بار شده است استصحاب می کنیم.

بدینوسیله ثابت می شود که جزئیت اجزاء متعذر مختص به حال تمکن بوده و در حال تعذر جاری نمی باشد.

پس: وجوب نفسی به همین اجزاء میسوره و لو قلیله باشند منحصر می شود.

و اما توجیه دوم که مبتنی بر مسامحه در موضوع مستصحب بود در این مورد جاری نمی باشد.

چرا؟

ص: ۳۷۸

زیرا: عرف و لو از روی مسامحه نیز عمل فاقد معظم اجزاء را به منزله واجد آنها بحساب نمی آورد و قضاوت نمی کند که این همان است پس همان وجوب نفسی باقی است.

بله، در عکس مورد مذکور که معظم اجزاء میسور باشند و تنها یک جزء غیر رکنی متعذر باشد جای چنین تسامح عرفی است. بنابراین: اگر ما تنها به همین توجیه دوّم اکتفا می کردیم در اینگونه موارد به اشکال برخورد کرده و قادر به حلّ مشکل استصحاب نبودیم.

۳- و در برخی از موارد از توجیه دوّم و سوم می توان استفاده کرد و لکن توجیه اوّل قابل جریان نیست، و آن در موردی است که شرطی از شروط مرکب مثل نماز مثلاً متعذر شود. فی المثل: طهارت و یا استقبال الی القبلة به دلیلی متعذر شده است.

ما شک می کنیم که آیا مأمور به، بدون این قید و شرط باز هم وجوبش باقی است یا که مرتفع شده است؟

در اینجا بنا بر توجیه اوّل که مسامحه در خود مستصحب است و مطلق الوجوب استصحاب می شود، استصحاب جاری نمی شود. چرا؟ زیرا:

۱- فرض بر این است که: متعذر شده است.

۲- شرط بر فرض تیسّر و امکانش هم وجوب گیری دارد، و وجوب نفسی از آن مشروط و مرکب است. و لذا:

۳- قبل از تعذر شرط این عمل یعنی صلات، واجب به وجوب نفسی بود و لکن با تعذر شرط آن وجوب نفسی قبلی هم مرتفع شد، چرا که مقید بود و اذا انتفی القید انتفی المقید.

پس: از یک طرف آنکه متیقن بود، اکنون مقطوع الارتفاع است، و از طرف دیگر هم یک وجوب نفسی جدید نیز که پس از تعذر شرط ثابت بشود وجود ندارد، بلکه مشکوک الحدوث و یا بلکه معلوم العدم است.

در نتیجه: استصحاب جاری نمی شود.

اما بنا بر توجیه دوّم، استصحاب در اینجا جاری می شود. چرا؟

زیرا عند العرف این عمل فاقد شرط، مع المسامحه به منزله همان عمل واجد شرط است و گفته می شود که این همان است، پس وجوب نفسی آن هم باقی است.

و امّا بنا بر توجیه سوّم هم، استصحاب در اینجا جاری می شود و نتیجه اش این است که شرطیت فلان شرط اختصاص به حال تمکّن دارد و در حال تعذر شرط نمی باشد.





بنابراین: اگر ما تنها به توجیه اول اکتفا می نمودیم در اینگونه موارد قادر به حل مشکلات نبودیم.

\*مراد شیخ از «و حیث ان بناء العرف... الخ» چیست؟

قضاوت در درستی و نادرستی توجیهات مذکور و انتخاب توجیه حق است و لذا می فرماید:

۱- توجیه اول با بنای عرف و عقلاء مخالف بوده و لذا فاقد ارزش است. چرا؟

به خاطر اینکه بر اساس توجیه اول، در عملی که فاقد معظم اجزاء است استصحاب جاری می شود و لکن در عملی که فاقد شرط است استصحاب را مع المسامحه جاری می کند و لکن در عملی که فاقد معظم اجزاء است آن را جاری نمی داند.

نکته: مرحوم شیخ در مباحث تنبیه دوم از شک در شرطیت و جزئیت این توجیه را پذیرفتند و لکن در اینجا آن را رد نمودند و هذا هو الحق

۲- و اما توجیه سوم نیز فاقد هرگونه پشتوانه است. چرا؟

زیرا در اینگونه موارد، عرف استصحاب را در نفس وصف وجوب نفسی و یا فی المثل صفت کریت و یا قلت جاری کرده، می گوید:

هذه الاجزاء كانت واجبه بالوجوب النفسی، و الاصل و بقائها.

هذا الماء كان كزّاء، و الاصل بقاء کرّيته و...

نه اینکه در ذات متّصف به این وصف استصحاب جاری کرده بگوید: قبلا- در این مورد یک وجوب نفسی بود و یا به تعبیر دیگر در این حوض کزی وجود داشت پس استصحاب می کنیم آن وجوب نفسی و یا کریت قبلی را و از آن فرد را نتیجه گرفت و حکم را بر آن مترتب می کنیم. خیر.

حاصل اینکه: از این سه توجیه، تنها توجیه دوم پسندیده است که تازه آن هم مبتنی شده بر مسامحه عرفیه در موضوع مستصحب.

حال باید دید که آیا این مقدار از مسامحه را عرف روا می داند یا نه؟

بله، امکان دارد که کسی در این مطلب نیز اشکال کند، منتهی آنچه که آسان کننده مشکل است این است که:

قائلین به استصحاب بالاتفاق، استصحاب کریت و قلت را جاری می کنند و حال آنکه ظاهر در اینجا عدم الفرق است، یعنی:

به نظر می رسد که فرقی میان ما نحن فیه و باب کریت نباشد، چرا که نقص سوره در نماز مثل نقص و کم کردن مقداری از آب کزّ است.

بنابراین می توان روی توجیه دوّم ایستاد و از آن در اینگونه موارد استفاده نمود.

ص: ۳۸۰

نکته: قبل از روی آوردن به توجیه فوق، دلیل اجتهادی بر وجوب اجزاء میسوره وجود دارد و لذا نوبت به این بحث ها نمیرسد و آن عبارت است از: دلیل المیسور لا یسقط بالمعسور و ما لا یدرک کله، لا یترک کله و....

بله اگر کسی در دلالت این ادله خدشه وارد کند که بحث از آن در جای خود به تفصیل گذشت، نوبت به استصحاب می رسد.

متن ثم إنه لا فرق -بناء علی جریان الاستصحاب- بین تعدّر الجزء بعد تنجز التکلیف، كما إذا زالت الشمس متمکنا من جمیع الأجزاء ففقد بعضها، و بین ما إذا فقد قبل الزوال؛ لأنّ المستصحب هو الوجوب النوعی المنجز علی تقدیر اجتماع شرائطه، لا الشخصی المتوقّف علی تحقّق الشرائط فعلا. نعم، هنا أوضح.

و کذا لا فرق -بناء علی عدم جریان- بین ثبوت جزئیة المفقود بالدلیل الاجتهادی، و بین ثبوتها بقاعده الاشتغال.

و ربّما یتخیل: أنّه لا إشکال فی الاستصحاب فی القسم الثانی؛ لأنّ وجوب الاتیان بذلك الجزء لم یکن إلا لوجوب الخروج عن عهده التکلیف، و هذا بعینه مقتض لوجوب الاتیان بالباقی بعد تعدّر الجزء.

و فیہ: ما تقدّم من أنّ وجوب الخروج عن عهده التکلیف بالمجمل، إنّما هو بحکم العقل لا بالاستصحاب، و الاستصحاب لا ینفع إلا بناء علی الأصل المثبت. و لو قلنا به لم یفرّق بین ثبوت الجزء بالدلیل أو بالأصل: لما عرفت: من جریان استصحاب بقاء أصل التکلیف، و إن کان بینهما فرق؛ من حیث إنّ استصحاب التکلیف فی المقام من قبیل استصحاب الکلی المتحقّق سابقا فی ضمن فرد معین بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعین، و فی استصحاب الاستغال من قبیل استصحاب الکلی المتحقّق فی ضمن المرّد بین المرتفع و الباقی، و قد عرفت عدم جریان الاستصحاب فی الصورة الاولى، إلا فی

بعض مواردھا بمساعدته العرف.

## عدم تفاوت در جریان استصحاب بین تعذر الجزء پس از تنجز تکلیف و قبل از آن

میان تعذر جزء پس از (دخول وقت که وجوب کلّ به فعلیت رسید و به عبارت دیگر) تکلیف منجز شد.

و همچنین فرقی نیست بین اینکه ثبوت این جزئیّت مفقود شده (مثل قرائت مثلاً) با دلیل اجتهادی بوده باشد و بین اینکه ثبوت آن جزئیّت (مثل سوره مثلاً)، با قاعده اشتغال (یعنی دلیل فقهاتی) باشد.

## توهمی در مسأله و دفع آن توسط شیخ

چه بسا برخی توهم می کنند که در اجرای استصحاب در قسم دوم، اشکالی وجود ندارد (بدین معنا که اگر جزء فقهاتی متعذر شود، بقیه اجزاء واجب اند) چرا؟

زیرا وجوب انجام آن جزء (سوره در نماز مثلاً) نیست مگر به دلیل وجوب خروج از عهده تکلیف (یعنی استصحاب وجوب)، و این استصحاب وجوب عیناً اقتضاء می کند انجام اجزاء باقیمانده را پس از تعذر آن جزء.

مرحوم شیخ در پاسخ به این توهم می فرماید در بحثهای سابق:

۱- گفته شد که وجوب خروج از عهده تکلیف (یعنی وجوب اتیان اکثر) به حکم عقل (یعنی قاعده اشتغال) است (چونکه شک در مکلف به محل قاعده اشتغال است) و نه به وسیله استصحاب وجوب.

۲- و گفته شد که استصحاب وجوب (در اینجا) نفعی ندارد مگر بنا بر اینکه (قبول کنیم) که اصل مثبت است (و اصل حجّت است)

و اگر قائل شویم به اینکه اصل مثبت حجّت است، نباید بین ثبوت جزئی که به وسیله دلیل فقهاتی ثابت می شود و جزئی که به وسیله اصل (دلیل اجتهادی) ثابت می شود، فرق گذاشته شود.

چرا؟

زیرا در مباحث قبلی (که سه نحوه از استصحاب توجیه شد) به جریان استصحاب بقاء اصل تکلیف (یعنی استصحاب کلی وجوب که مشترک میان نفسی و غیری است) در جزء اجتهادی واقف شدید، اگر چه تفاوتی هم میان این دو (یعنی استصحاب جزء فقهاتی و استصحاب جزء اجتهادی) وجود دارد از این جهت که:

۱- استصحاب تکلیف در اینجا (یعنی در تعدّر جزء اجتهادی) از قبیل استصحاب کلی قسم سوم است که سابقاً در ضمن فرد معین (مثلاً نماز ۱۰ جزئی) و پس از علم به ارتفاع آن فرد معین محقق شده است.

۲- در استصحاب اشتغال (یعنی اقل و اکثر که اساساً نمی‌دانیم شارع نماز ۹ جزئی واجب کرده است یا ۱۰ جزئی) از قبیل استصحاب کلی قسم دوم است که محقق شده بود، در ضمن یک کلی که مردد است بین مستعد للبقاء و غیر مستعد للبقاء (مثل حیوان مردّد میان فیل و عصفور)

و (نیز) به عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث در صورت اول (از سه صورتی که برای آن ترسیم شد) جز در برخی از موارد (آن هم) با مساعدت عرف واقف شدید (مثل آنجائی که سواد شدید، تبدیل شده به سواد ضعیف)

و ما نحن فیه از همین قبیل است.

\*\*\* تشریح المسائل:

\* مقدمه بفرمائید که در کدامیک از احکام تعلیقیه و یا تنجیزیه استصحاب جاری می‌شود؟

چنانکه در یکی از تنبیهات قبلی گفته آمد:

به عقیده برخی از اهل فن، استصحاب تنها در احکام تنجیزیه جاری می‌شود به عقیده شیخنا استصحاب علاوه بر جریان در احکام تعلیقیه، در احکام تنجیزیه نیز مجری دارد.

\* انما الکلام در چیست؟

در این است که: برخی در جریان استصحاب در ما نحن فیه قائل به تفصیل شده. گفته اند که:

اگر تعدّر فلان جزء مثلاً - سوره، پس از دخول وقت و فعلیت یافتن واجب باشد، نسبت به اجزاء میسوره استصحاب الوجوب جاری می‌شود.

اما اگر پیش از دخول وقت و تحقق شرط الوجوب باشد و این جزء متعذر شود، نسبت به بقیه اجزاء هم استصحابی جاری نمی‌شود چرا؟

زیرا که وجوبی در اینصورت مسلم نمی‌شود و متیقن سابقی در کار نیست که قابل استصحاب باشد یا نه؟

\* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از «ثم انه لا فرق بناء علی جریان الاستصحاب الخ» چیست؟

این است که: به نظر ما اگر بنا باشد که استصحاب جاری شود تفاوتی بین تعدّر جزء پس از

دخول وقت که وجوب کلّ شخصی شده و به فعلیت می رسد و به عبارت دیگر تنجیزی می شود، با پیش از دخول وقت که وجوب کلّ نوعی و یا شأنی است و به عبارت دیگر تعلیقی می باشد بدین معنا که اگر وقت داخل شد وجوب فعلی می شود، نمی باشد.

الحاصل: به همان دلیلی که در تنبیه پنجم از تنبیهات قبلی گفته آمد استصحاب در احکام تنجیزیّه نیز جاری است.

\*مقدمه بفرمائید که اجزاء یک مرکب مثل نماز چگونه ثابت می شوند؟

۱- البته معظم اجزاء اعمالی همچون نماز توسط ادله اجتهادیّه ثابت می شود، فی المثل:

امکان دارد که کتاب و یا سنت بگوید: ارکعوا، اسجدوا، کبروا که امر به رکوع، سجود و تکبیر شده است و یا اجماع قائم شود بر وجوب فلان جزء و یا اجزاء.

۲- چنانکه ممکن است برخی از اجزاء نیز توسط قاعده اشتغال ثابت شود مثل آنجا که نمی دانیم سوره جمعه جزء نماز هست یا نه؟ که دوران امر بین اقل و اکثر واقع می شود و ما به حکم قاعده اشتغال می گوئیم که اکثر باید انجام شود که در اینصورت بر جزء مشکوک نیز احکام جزئیت بار می شود.

البته، علی الاوّل، جزئیت واقعیه است، و علی الثانی ظاهریه.

\*انما الکلام در بحث فوق در چیست؟

در این است که: جماعتی قائل به تفصیل شده گفته اند:

۱- اگر جزئیت با دلیل اجتهادی ثابت شده باشد پس از تعدّرش، بقیه اجزاء قابل استصحاب نیستند، زیرا که در این فرض وجوب هر جزئی غیری و به تبع غیر و در ضمن کلّ خواهد بود.

و اما با تعدّر کلّ، بلا شک وجوب کلّ و ذی المقدمه نیز منتفی می شود و الا تکلیف ما لا یطاق می باشد، و لذا:

وجوب غیری اجزاء باقیمانده نیز به تبع انتفاء ذی المقدمه قطعاً منتفی شده، مشکوک البقاء نمی باشد تا که استصحاب شود

از طرفی وجوب نفسی این اجزاء باقیه از اول مشکوک بلکه معلوم العدم بودند.

در نتیجه: رکنی از ارکان استصحاب حاصل نمی باشد تا که جائی برای استصحاب باشد.

۲- و اگر جزئیت یک امری بواسطه قاعده اشتغال ثابت شود در آن صورت می گوئیم:

قبل از تعدّر این جزء مشکوک مطلب از باب دوران میان اقل و اکثر بود.

با انجام اقل شك كرديم كه آيا تكليف از عهدۀ ما ساقط شده است يا نه؟

ص: ۳۸۴

استصحاب کردیم بقاء تکلیف و در نتیجه وجوب الاكثر و انجام آن برای ما ثابت شد. و لکن:

پس از تعدّر این جزء مشکوک، شک می کنیم که آیا وجوب بقیّه اجزاء و تکلیف به آنها باقی است یا نه؟

استصحاب بقاء تکلیف جاری کرده، نتیجه می گیریم وجوب اقلّ و اختصاص جزئیت را به فرض تمکن.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از «و کذا لا فرق... بناء علی عدم الجریان... الخ» چیست؟

این است که: اولاً: در فرض تمکن از جزء که مطلب از باب اقلّ و اکثر بود، حاکم به لزوم انجام اکثر، عقل مستقل بود، از باب دفع عقاب محتمل و حصول اشتغال یقینی، نه اینکه استصحاب حاکم باشد. چرا؟

زیرا که این استصحاب اصل مثبت بود و در مباحث اقل و اکثر پنبه آن زده شد و لذا می گوئیم:

پس از تعدّر از جزء نیز، نه جای استصحاب است و نه جای احتیاط بلکه مجرد شک در اصل تکلیف است که آیا بقیّه اجزاء بدون این جزء واجب هستند یا نه؟ و این مجرای اصل برائت است و نه اصله الاحتیاط.

ثانیا: اگر بنا باشد که اصل مثبت را حجت بدانید نباید که میان جزء ثابت شونده با قاعده اشتغال با جزء ثابت شونده با دلیل اجتهادی فرق بگذارید، بلکه در اینجا نیز باید جاری کنید. چرا؟

زیرا که ما خصوص وجوب غیری و یا نفسی را استصحاب نمی کنیم تا که شما بگوئید ارکان استصحاب ناتمام است، بلکه ما مطلق وجوب را استصحاب می کنیم و سپس خصوص وجوب نفسی اجزاء باقیه را نتیجه می گیریم و پس از آن اثر شرعی و غیر شرعی بر آن مترتب می شود.

پس: در هر دو استصحاب جاری می شود و لکن هر دو اصل مثبت اند.

\* پس غرض شیخ از «و ان كان بينهما فرق... الخ» چیست؟

این است که: بله تفاوت در بین آنها وجود دارد و آن اینکه:

این استصحاب کلی که ما در اینجا درست کردیم از قبیل کلی قسم ثالث است که یک فردش وجوب غیری بود که مقطوع الارتفاع بود و فرد دیگرش که وجوب نفسی باشد مشکوک الحدوث است.

لکن آن استصحاب کلی شما در فرض ثبوت الجزء با قاعده اشتغال و استصحاب آن از قبیل کلی شما در فرض ثبوت الجزء با قاعده اشتغال و استصحاب آن از قبیل کلی شما در فرض ثبوت



الجزء باقاعده اشتغال و استصحاب آن از قبیل کلی قسم ثانی است که دوران بین تحقق کلی در ضمن فرد قصیر یا طویل بود. البته قبلا- و در مباحث مربوطه گفته شد که از نظر مشهور استصحاب در کلی قسم دوم جاری می شود و لکن در کلی قسم سوم جاری نمی شود مگر در برخی از موارد که عرف مساعدت کند و آن در موارد ذات المراتب بودن بود.

البته، این مسأله در ابتدای همین تنبیه و در توجیه اول نیز بیان گردید.

متن ثم اعلم: أنه نسب إلى الفاضلين (قدس سرهما) (۱) التمسك بالاستصحاب في هذه المسأله، في (۲) مسأله الأقطع.

و المذكور في المعبر و المنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعه مما دون المرفق: بأن غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر (۳)، انتهى.

و هذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ و لذا أبدله في الذكرى بنفس القاعده (۴).

و يحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه: أن هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، و الأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب.

و يحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخيّر له بصوره التمكّن من الجميع، لكنّه ضعيف احتمالا و محتملا.

ص: ۳۸۶

---

۱- (۱). نسبه اليهما الفاضل النراقي في عوائد الأيام: و السيد المجاهد في مفاتيح

۲- (۲). في (ظ) و (ه): «و في».

۳- (۳). المعبر ۱: ۱۴۴، و [۱] المنتهى ۲: ۳۷، و [۲] اللفظ للأول.

۴- (۴). الذكرى ۲: ۱۳۳. [۳]

### نسبت دادن تمسک به استصحاب در مسأله مورد بحث به فاضلین

بدانکه: تمسک به استصحاب در این مسأله (البقیه) را در مسأله اقطع (یعنی کسی که مقداری از دستش را قطع کرده اند) به مرحوم محقق و علامه نسبت داده اند.

و (لکن) آنچه در معتبر و منتهی، ذکر شده است، استدلال بر وجوب شستن مابقی دستی است که از مادون مرفق قطع شده است. چرا؟

زیرا که شستن تمام دست، علی تقدیر وجود آن جزء (یعنی سالم بودن دست) واجب است و لذا:

در صورت از بین رفتن بعضی آن، شستن دیگر اجزاء ساقط نمی شود.

### مناقشه شیخ در نسبت مزبور:

و اما مراد از این استدلال:

۱- احتمال دارد که مراد از این استدلال، مفاد قاعده المیسور لا یسقط الا بالمعسور باشد، و لذا شهید اول (ره) در کتاب ذکری (در رابطه با همین مسأله) به جای استدلال مذکور خود قاعده المیسور، را آورده است.

۲- احتمال دارد که مراد از آن استدلال، استصحاب (البقیه) باشد و مراد از استصحاب هم این باشد که: شستن این موضع به تقدیر وجود آن بعضی مفقود شده ای که در زمان سابق موجود بوده (یعنی زمان سالم بودن) واجب است.

۳- اگر این بعضی از بین رفت در حالیکه سقوط وجوب شستن آن اجزاء باقیه معلوم نیست، (می گوئیم):

اصل، عدم سقوط وجوب شستن آن است (یعنی اصل استصحاب وجوبی است) و یا اصل این است که (وجوب آن) سقوط نکرده (یعنی استصحاب عدمی است)

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در «ثم اعلم: انه نسب الی الفاضلین (ره) التمسک بالاستصحاب فی هذه المسأله فی مسأله الاقطع» چیست؟

این است که: برخی به مرحوم محقق در کتاب معتبر و علامه در کتاب منتهی نسبت داده اند که این دو بزرگوار در باب قطع یعنی مکلفی که مقطوع الید است، فتوای داده اند به اینکه:



آن مقدار از ید که قطع شده است و اکنون شستن آن متعذر است ساقط و لکن آن مقداری که باقی مانده باید که شسته شود و برای این فتوی به استصحاب بقاء و جوب غسل عضو میسور تمسک کرده اند.

مرحوم شیخنا می فرماید که این نسبت ناتمام است. به خاطر اینکه آن مقداری که در دو کتاب مذکور آمده این است که:

شستن باقی مانده از دست بریده شده از پایین تر از آرنج واجب است چرا؟

-بخاطر اینکه اگر آن بعض مقطوع موجود می بود شستن مجموع ید از مرفق واجب بود و لکن اکنون که جوب آن بعض مقطوع مرتفع شده است، و جوب شستن باقیمانده ساقط نمی شود.

\*جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

در این است که: سه احتمال در عبارت این حضرات متصور است و آن این است که:

۱- شاید منظور مرحوم محقق و علامه از تعبیر مذکور استدلال به قاعده معروفه المیسور لا یسقط بالمعسور باشد که مفاد آن را در عباراتشان آورده اند.

\*شاهد بر این احتمال چیست؟

این است که: مرحوم شهید اول در کتاب ذکری وقتی به این مسأله مورد بحث می رسد، به جای استدلال مذکور خود عبارت را آورده و فرموده است که:

لم یسقط الباقي یا وجب غسل الباقي لأن المیسور لا یسقط بالمعسور

۲- شاید هم که مراد فاضلین استصحاب باشد بدین معنا که:

-غسل این اجزاء میسور قبل از تعذر عضو مقطوع واجب بود.

۱- اکنون یعنی پس از تعذر ما شک می کنیم که آیا وجوبشان باقی است یا که ساقط شده است؟

-یا اصالت عدم سقوط که یک اصل عدمی است جاری می کنیم و یا اصاله البقاء که استصحاب وجودی است.

۳- و شاید که مراد فاضلان تمسک به عمومات ادله الاجزاء باشد یعنی مرادشان این باشد که ادله ای که دلالت بر وجوب هر یک از اجزا این مرکب مثلا نماز دارند، عمومیت دارند، و نه اصول عملیه، فی المثل:

خدایتعالی در قرآن فرموده: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. یعنی که شستن صورت و دستها واجب است.

اما ما نمی دانیم که شستن دست به هنگام صحت و سلامت آن واجب است یا که شستن آن



واجب است مطلقاً، یعنی چه ید، ید سالم باشد و چه ید، ید ناقص باشد.

در اینجا تمسک می کنند به اصالة العموم ایدیکم، چرا که ایدی عام است به نحوی که هم شامل ید ناقص می شود هم شامل ید سالم و کامل.

\* پس مراد شیخ از «لکنه ضعیف احتمالاً و محتملاً» چیست؟

این است که: این احتمال سوم هم از حیث احتمال ضعیف است، هم از حیث محتمل:

\* چرا از حیث احتمال ضعیف است؟

زیرا بعید است که مراد این حضرات از مطلب فوق، تمسک به عموماً برای اثبات وجوب البقای باشد چونکه با عبارات ایشان تناسبی ندارد. بلکه عبارتشان بیانگر وجه اول و دوم است که استصحاب و قاعده المیسور باشد.

\* چرا از حیث محتمل ضعیف است؟

زیرا اگر مرادشان محتمل باشد باید گفت که: وجوب بقیة اجزاء غیری است که در اینصورت با از بین رفتن وجوب ذی المقدمه، از بین رفته، منتفی می شود.

به عبارت دیگر: انما الکلام در این است که: خدا فرموده فاغسلو... و شستن دست را واجب فرموده است.

این پرسش به ذهن می آید که مراد کدام وجوب است، نفسی و یا غیری؟

باید گفت که مراد وجوب غیری است. چرا که وضو واجب نفسی است شستن دست هم جزء وضوء است پس وجوبش به تبع وجوب وضوء است.

مضافاً بر اینکه وجوب وضوء هم جزء وجوب نفسی نیست بلکه وجوب غیری و به تبع وجوب ذی المقدمه یا نماز است.

وقتی یک جزء در اثر قطع شدن متعذر می شود، دیگر معلوم نیست که اصل آن وضو واجب است یا نه؟

پس: شما باید که اول اصل وجوب وضو را ثابت کنید و سپس به سراغ بقیة الاجزاء بروید.

## تلخیص المطالب

\* جناب شیخ انما الکلام در تنبیه یازدهم در چیست؟

در این است که: اگر انجام برخی از اجزاء یک عمل مرکبی مثل نماز به دلیلی برای مکلفی متعذر شود آیا وجوب بقیة اجزاء

آن عمل به قوت خود باقی است یعنی که باید بقیه اجزاء آن را

ص: ۳۸۹

انجام دهد یا که وجوب البقیه ساقط می شود؟ فی المثل:

۱- شارع مقدس فرموده: اقم الصلاه، در حالیکه نماز یک عمل مرکبی است که شامل ۱۱ جزء است.

۲- در اینجا یک وجوب نفسی روی مجموع عمل یعنی ۱۱ جزء رفته و لکن هر جزئی از آن اجزاء نیز به صورت تکی دارای وجوب غیری است، چرا که هر یک از آنها برای شکل گیری نماز، مقدمیت دارد.

۳- انجام برخی از اجزاء این مرکب مثلاً رکوع و یا قرائت، قیام و یا... به سبب بیماری برای یک مکلف متعذر و به تعبیر دیگر غیرممکن می شود.

۴- برای او شک پیدا می شود که آیا اکنون که یک یا دو جزء از آن مجموعه مرکب را نمی توانم انجام بدهم یا که نه وجوب بقیه اجزاء از عهده من ساقط شده است؟ وظیفه ام چیست؟

در پاسخ به این سؤال برخی قائل به استصحاب بقاء وجوب بقیه اجزاء شده گفته اند:

آن وقت که قادر بودی نماز کامل عیار یعنی با تمام اجزاء و شرائط بخوانی نماز بر تو واجب بود.

اکنون که به عللی از خواندن نماز تمام عیار ناتوانی، می توانی نماز ناقص مثلاً ۹ جزئی و یا ۱۰ جزئی بخوانی. شک می کنی که آیا خواندن این نماز ناقص و یا ۱۰ جزئی بر تو واجب است یا نه؟

- استصحاب بکن وجوب صلات را یعنی بگو نماز قبلاً بر من واجب بود، اکنون هم بر من واجب است.

به عبارت دیگر: بوسیله استصحاب حکم بکن به وجوب بقیه الاجزاء.

\*جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با پاسخ مزبور چیست؟

از آنها می پرسم اینکه شما استصحاب وجوب کرده و می گوئید بقیه اجزاء واجب اند، وجوب نفسی را استصحاب می کنید یا وجوب غیری را؟

اگر بگوئید که وجوب غیری را به شما می گوئیم که ما شک در بقاء وجوب غیری نداریم. چرا؟ زیرا:

۱- این بقیه الاجزاء یعنی نه جزء در ضمن یک مرکب واجب به وجوب نفسی، واجب بودند و لذا وجوبشان غیری است و لذا:

۲- با رفتن وجوب نفسی، وجوب غیری این اجزاء هم از بین می رود.

به عبارت دیگر:

- آن ۱۱ جزئی که شاکله نماز را شکل می داد وجوب نفسی داشت لکن به دلیل محذور از





انجام برخی از آنها، وجوب نفسی اش از بین رفت.

-به تبع، وجوب غیر بقیّه اجزاء هم از بین می رود و برای ما مقطوع الارتفاع می شود.

پس: ما شکی در بقاء آن وجوب غیر ناداریم تا که استصحابش کنیم.

و اگر بگوئید که وجوب نفسی این ۱۰ جزء و به تعبیر دیگر اجزاء باقیمانده را استصحاب می کنیم به شما می گوئیم که وجوب نفسی مشکوک الحدوث است، نه مشکوک البقاء. چرا؟

زیرا شک این مکلف در این است که آیا پس از تعدّر یازده جزء آن ۱۰ جزء بقیه بر من واجب است یا نه؟

پس: شک او شک در حدوث وجوب بقیه الاجزاء است و شک در حدوث جای استصحاب نیست بلکه آن شک در بقاء است که مجرای استصحاب است.

الحاصل: اینجا جایی برای اجرای استصحاب نسبت به وجوب بقیه اجزاء نمی باشد.

\*جناب شیخ راه چاره چیست؟

توجه کلام حضرات به سه طریق و بررسی هر یک از این طرق است:

۱- یکی اینکه به طریقه مسامحه در مستصحب، استصحاب حضرات را درست کرده بگوئیم:

در استصحاب کلی قسم ثالث گفته شد که آن استصحاب بر سه قسم است و نتیجه بحث در آنجا این شد که در دو قسم آن استصحاب جاری نمی شود و لکن در قسم سوم آن استصحاب جاری می شود و آن در جایی بود که فی المثل:

-فلان جسم اسود بود قطعاً، اکنون احتمال می دهیم که مرتبه ای به مرتبه دیگر تبدل پیدا کرده و مرتبه ضعیفه دیگری از آن اسودیت باقی مانده باشد.

-می توانیم که صرف کلی سواد را استصحاب کنیم بدون اینکه شدید یا ضعیف را در آن کلی لحاظ کنیم. چرا؟

زیرا عند العرف حصول سواد خفیف عین سواد شدید است و لذا می توان که کلی سواد را استصحاب نمود.

در ما نحن فیه نیز مسأله از این قرار است و لذا می گوئیم:

وجوب ۱۱ جزء قطعاً واجب بود، اکنون و پس از تعدّر بعضی اجزاء آن احتمال می دهیم که بقیه اجزاء یعنی ۹ یا ۱۰ جزء اصلاً واجب نشده باشد.

اگرچه در اینجا ما نمی دانیم که آیا وجوب نفسی بطور کلی از بین رفته است یا نه، یک وجوب نفسی دیگری جایگزین آن

شده است؟ لکن حیث اینکله: اگر وجوب نفسی دیگری آمده باشد، عند

ص: ۳۹۱

العرف استمرار وجوب نفسی قبلی بحساب می آید، می توانیم وجوب نفسی کلی را استصحاب کنیم بدون اینکه تعیین کنیم که وجوب نفسی ۱۱ جزء است که گفته شود متیقن الارتفاع است و یا وجوب نفسی ۹ جزء است که گفته شود مشکوک الحدوث است.

۲- و اما توجیه دوم ما از کلام حضرات در استصحاب مورد بحث این است که:

در مستصحب یعنی وجوب مسامحه نمی کنیم بلکه در موضوع المستصحب مسامحه کرده می گوئیم:

روز اول وجوب نفسی روی مجموع ۱۱ جزء رفته بود، لکن آنچه که اکنون انجامش بر این مکلف ممکن است، ۹ جزء است.

عرفا هم ۹ جزء متباین با ۱۱ جزء نیست چرا که ۲ جزء از ۱۱ جزء هم که برود به لحاظ عرف موضوع همان موضوع است کانه فرقی نکرده است.

پس: بدون نگرانی همان وجوب نفسانی که روز اول روی ۱۱ جزء آمده را استصحاب بکنید، چون با ۱۰ جزء فرقی ندارد.

۳- و اما طریق و توجیه سوم کلام این حضرات در رابطه با استصحاب مزبور این است که:

ما وجود الوجوب را استصحاب کنیم نه وجوب هذا را. فی المثل بگوئیم:

قبلا در اینجا یک وجوب نفسی وجود داشت، اکنون نیز آن وجوب نفسی وجود دارد.

پس: این ۱۰ جزء واجب است، منتهی اصل مثبت است.

\*جناب شیخ آیا این توجیهاث ثمره ای هم دارد؟

۱- در برخی از موارد خیر، فی المثل:

- شما تاکنون می توانستید که نمازتان را با سوره بخوانید، لکن اکنون نمی توانید.

- یا که تاکنون می توانستید که نمازتان را با قیام بخوانید، لکن اکنون نمی توانید.

- شک می کنید که آیا بقیه اجزاء نماز بر شما واجب است یا نه؟

هیچیک از این سه توجیه در اینجا ثمره ندارد، چرا که از هر یک از این توجیهاث که بخواهید می توانید استفاده کنید.

۲- در برخی از موارد هم دارای ثمره هستند، فی المثل:

شما تاکنون می توانستید که نماز کامل العیار بخوانید، لکن اکنون هم از انجام قیام، هم از فاتحه الكتاب، هم از سوره، هم از ذکر

رکوع و سجود در یک نماز عاجز شده اید.

اکنون تنها قادر بر انجام نیت، تکبیره الاحرام، خم شدن به اندازه رکوع و سجود در حالیکه از ذکر رکوع و سجود ناتوانید، و تشهد و سلام هستید.

ص: ۳۹۲

شک می کنید که آیا این بقیه الاجزائی که قادر بر انجام آنها هستید بر شما واجب است یا نه؟

توجیه اول، در اینجا به درد می خورد، چرا که در این توجیه مسامحه در خود مستصحب است یعنی که می توان قدر مشترک میان وجوب نفسی و وجوب غیری را استصحاب نمود، خوب در ما نحن فیه نیز استصحاب کرده می گوئیم:

- این مقداری که الان قادر بر انجامش هستیم، قبلاً وجوب غیری داشت.

- اکنون احتمال می دهم که وجوب نفسی داشته باشد.

- استصحاب می کنیم قدر مشترک آنها را که صرف کلی وجوب است.

و اما توجیه دوم که مسامحه ما در موضوع المستصحب است، در اینجا قابل استفاده نیست.

چرا که در اینجا شما تنها قادر بر حداقل یک مرکب بوده، حتی قادر به انجام نصف این موضوع نیستید و لذا عدم توانائی بر انجام نصف نماز قابل مسامحه نیست و لذا نمی توانید بگوئید:

این حداقل قبلاً واجب نفسی بود، اکنون هم واجب نفسی است، چرا که این دیگر مسامحه در موضوع المستصحب نامیده نمی شود.

و لکن از توجیه سوم می توان در اینجا بهره برداری نمود چرا که در این توجیه، اقدام به استصحاب صفت می کردیم و نه متّصف.

یعنی می گفتیم: وجوبی بود، اکنون هم وجوبی هست، ما نحن فیه نیز از همین قبیل است فی المثل:

شما می توانید که نماز را به همراه تمام مقارناتش که ۱۱ تاست بدون نقص انجام دهید، لکن نمی توانید آن را با طهارت که شرط نماز است بجا آورید.

شک می کنید که آیا چنین نمازی بر من واجب است یا که نه وقتی که شرط رفت، مشروط هم می رود؟

در اینجا نمی توانید برای وجوب الباقی یعنی نماز بی طهارت از توجیه اول استفاده کنید. چرا؟

زیرا در توجیه اول شما مطلق وجوب را استصحاب می کردید بدون اینکه تعیین کنید که وجوب نفسی است یا وجوب غیری.

در این فرض شما قادر بر انجام نماز ۱۱ جزئی هستید و لذا تردیدی میان وجوب نفی و وجوب غیری نداری تا بخواهی قدر مشترک نفسی و غیری را استصحاب کنید.

اما از توجیه دوم و سوم می توانید در این مورد استفاده کنید. چرا؟

۱- در توجیه دوّم، مسامحه در موضوع مستصحب است و لذا می توانی از آن در اینجا استفاده کرده بگوئی:

ص: ۳۹۳

نماز با طهارت با نماز بی طهارت عرفا یکی است چنانکه در آنجا نیز گفته شد که نماز ۱۱ جزئی و نماز ۱۰ جزئی یکی است. حال همانطور که این مقدار مسامحه در اجزاء ممکن است، همانطور هم در شرط ممکن است، یعنی که واجد شرط با فاقد شرط عرفا یکی است.

۲- در توجیه سوم گفته شد که قبلا وجوب نفسی بود، اکنون هم هست، ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

\*جناب شیخ حاصل مطلب در مسأله مورد بحث چیست؟

این است که:

۱- به هنگام فقدان معظم اجزاء، توجیه اول به درد می خورد و لکن توجیه دوم و سوم به درد نمی خورد.

۲- به هنگام فقدان شرط توجیه دوم به درد می خورد، لکن توجیه اول به درد نمی خورد.

۳- توجیه سوم، در هر دو صورت فوق قابل استفاده بود و به درد می خورد.

\*جناب شیخ از اینکه علماء:

عند فقدان معظم اجزاء استصحاب را جاری نمی کنند، لکن عند فقدان شرط استصحاب را جاری می کنند چه می فهمیم؟

می فهمیم که توجیه اول بلا فایده بوده و در ما نحن فیه از کار افتاده است چونکه اگر فائده داشت عند فقدان معظم اجزاء از آن استفاده می کردند و لکن استفاده نکرده اند.

اما از آن جا که عند فقدان شرط استصحاب را جاری می کنند متوجه می شویم که توجیه دوم به درد می خورد و قابل استفاده می شود.

\*جناب شیخ تکلیف توجیه سوم در رابطه با ما نحن فیه چیست؟

\*جناب شیخ حضرات فاضلین در رابطه با آن مسأله فقهیه چه می گویند؟

در پاسخ به این سؤال که: اگر یک انگشت مثلا از دست راست کسی قطع بشود آیا غسل آن دست به کلی ساقط می شود یا که نه، باید آن مابقی را شست؟ آیا غسل آن دست به کلی ساقط می شود یا که نه، باید آن مابقی را شست؟

می فرمایند که بله، باید به هنگام وضوء آن بقیه را شست. چرا؟

زیرا که شرع مقدس شستن تمام این دست را به هنگام وضوء گرفتن واجب کرده است.



وقتی شستن تمام است دست واجب است چرا با قطع یک انگشت شستن بقیه دست ساقط

ص: ۳۹۴

بشود؟ خیر شستن بقیه آن نیز واجب است.

\*جناب شیخ دلیل حضرات بر وجوب غسل بقیه اعضاء دست مزبور چیست؟

سه احتمال در آن داده شده است:

۱- شاید این فتوی روی قاعده المیسور... و یا قاعده ما لا یدرک و یا براساس آیه شریفه اذا امرتکم بشیء فأتوا بشیء منه مستطعم، باشد. یعنی آن مقداری که برای شما ممکن است باید که انجام بدهید.

۲- احتمال دارد که وجوب در مسأله را استصحاب کرده باشند.

۳- احتمال هم دارد که وجوب این البقیه به حکم دلیل اجتهادی و عموم لفظی باشد و نه بر مبنای اصول عملیه.

\*کدام اصول لفظیه؟

فی المثل: خدایتعالی در قرآن فرموده است: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ... یعنی که غسل صورت و ید واجب است، منتهی می گویند:

ما نمی دانیم که غسل الید واجب عند صحه الید یا واجب مطلقا چه ید، ید سالم باشد و چه ید، ید ناقص.

تمسک می کنیم به اصاله العموم ایدیکم، چرا که ایدی عام است و لذا هم شامل ید ناقص می شود هم شامل ید کامل.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: شاید فتوای فاضلین در مسأله مذکور روی عموم فاغسلوا ایدیکم باشد.

\*نظر جنابعالی چیست؟

اگر این فتوی از روی احتمال اول باشد احتمال خوبی است چرا که برخی از فقهاء مخصوصا از قاعده ی المیسور نام برده و گفته اند که باید که بقیه اجزاء را بشوید لآن المیسور لا یسقط بالمعسور.

اگر این فتوی بر روی استصحاب در احتمال دوم باشد آن هم بد نیست.

و اما اگر براساس وجه یا احتمال سوم یعنی روی عموم قول خدایتعالی باشد، از دو جهت ضعیف است، هم از جهت احتمال هم از جهت محتمل

از جهت احتمال ضعیف است به خاطر اینکه این مطلب با عبارت حضرات سازگاری و تناسب ندارد.

از جهت محتمل ضعیف است، چونکه بررسی مسأله باطل بودن چنین استنباطی را برای ما

ص: ۳۹۵

روشن می کند. چرا؟

زیرا: شما می گوئید: خدا فرموده: فاغسلوا ایدیکم و این ایدیکم هم شامل ید ناقص می شود، هم شامل ید کامل، و لذا شستن البقیه واجب است.

سؤال ما این است که: مراد از این وجوب وجوب نفسی است یا غیری؟

باید گفت: مراد وجوب غیری است چرا که وضو واجب نفسی است این دست جزء وضو است، پس وجوبش به تبع وجوب وضوء است.

از این گذشته؛ وجوب وضوء هم وجوب نفسی نیست بلکه وجوب غیری است، چرا که به تبع وجوب نماز است.

حال وقتی که یک جزء در اثر قطع شدن متعذر می شود، دیگر معلوم نیست که اصل آن وضوء واجب است یا واجب نیست؟

پس: شما باید اول اصل وجوب وضو را ثابت کنید، سپس بروید به سراغ بقیه الاجزاء.

متن الأمر الثانی عشر

أنه لا فرق فی احتمال خلاف الحاله السابقه بین أن یکون مساویا لاحتمال بقاءه، أو راجحا علیه بأماره غیر معتبره.

و يدلّ علیه وجوه:

الأول: الإجماع القطعی علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثانی: أن المراد بالشکّ فی الروایات معناه اللغوی، و هو خلاف الیقین، كما فی الصحاح (۱) و لا خلاف فی ظاهرها (۲).

و دعوی: انصراف المطلق فی الروایات إلى معناه الأخصّ، و هو الاحتمال المساوی، لا شاهد لها، بل یشهد بخلافها - مضافا إلى تعارف إطلاق الشکّ فی الأخبار علی المعنی الأعمّ (۳) - موارد من الأخبار:

ص: ۳۹۶

۱- (۱). الصحاح ۱۵۹۴: ۴، مادّه «شکک».

۲- (۲). انظر المصباح المنیر: ۳۲۰، [۱] مادّه «شکک».

۳- (۳). انظر الوسائل ۵: ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۲، ۴، ۵، و الصفحه ۳۳۷، الباب ۲۳

منها، الحدیث ۹.

منها:مقابله الشك باليقين في جميع الأخبار.

و منها:قوله عليه السلام في صحيحه زواره الاولى:«فأن حرّك إلى جنبه شيء و هو لا يعلم به»؛فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره النوم.

و منها:قوله عليه السلام:«لا حتّى يستيقن»:حيث جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجيء أمر بين عنه.

و منها:قوله عليه السلام:«و لكن ينقضه بيقين آخر»:فإنّ الظاهر سوجه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

و منها:قوله عليه السلام في صحيحه زواره الثانيه:«فلعلّه شيء اوقع عليك،و ليس ينبغي لك أن تنقض لا- يقين بالشك»؛فإنّ كلمه «لعلّ» ظاهره في مجرّد الاحتمال،خصوصا مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام،فيكون الحكم متفرّعا عليه.

و منها:تفريع قوله عليه السلام:«صم للرؤيه و أفطر للرؤيه»على قوله عليه السلام:

«اليقين لا يدخله الشك» (١)

الثالث:أنّ الظنّ الغير المعتمد إن علم بعدم اعتباره بالدليل،فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع،و أنّ كلّ ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده.و إن كان ممّا شكّ في اعتباره،فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعليّ السابق بسببه،إلى نقض اليقين بالشكّ،فتأمل جدّا.

هذا كلّه على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد المستنبط من الأخبار.

و أمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق،فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدر فيه أيضا وجود الأماره الغير المعتمد،فيكون العبره فيه عندهم بالظنّ النوعيّ و إن كان الظنّ الشخصيّ على خلافه؛و لذا تمسّكوا به في مقامات غير محصوره على الوجه الكلّيّ،من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتمد في خصوصيات الموارد.

ص: ٣٩٧

١- (١). الوسائل ١٨٤:٧،الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان،الحديث ١٣. [١]

(جریان استصحاب حتی در صورت ظنّ به خلاف)

- (در باب استصحاب و جریان آن) فرقی نیست بین اینکه احتمال خلاف حالت سابقه (یعنی احتمال ارتفاع) با احتمال بقاء مساوی باشد یا که به سبب ظنّ غیر معتبره (نسبت به آن احتمال) بقاء راجح باشد (یعنی که حتی در صورت ظنّ به خلاف هم استصحاب حجّت است و جاری می شود)

### ارائه ادله ای در اثبات مدّعی فوق

دلیل اوّل: اجماع قطعی علما است لکن بنابراین فرض که استصحاب از باب اخبار حجّت است.

دلیل دوّم: اینکه مراد از شک در روایات، معنای لغوی آن (یعنی شکّ بالمعنی الاعم) است

در حالیکه این (معنای لغوی) خلاف یقین است، چنانکه در صحاح اللغه آمده است و ظاهراً اختلافی در این (معنا) وجود ندارد.

و ادّعی انصراف مطلق کلمه شکّ در روایات به معنای اخصّیّش، که همان معنای متساوی الطرفین باشد، قرینه و شاهدی برش وجود ندارد، بلکه علاوه بر تعریف اطلاق شکّ بر معنای اعم در اخبار، موارد زیادی از اخبار وجود دارد که گواهی می دهد بر خلاف این ادّعا:

۱- از جمله این موارد؛ مقابله شکّ با یقین در تمام روایات باب استصحاب است (و شکّی که در مقابل یقین باشد، شامل هر سه حالت می شود)

۲- از جمله این موارد؛ ظاهر سؤال در صحیحۀ اوّل زراره یعنی: «فان حرّک الی جنبه شیء و هو لا یعلم به» است که نشان می دهد که فرض سؤال آنجایی است که اماره ای از امارات نوم، پیدا شده است (که همان حرکت دادن چیزی در اطراف او و متوجه نشدن او باشد) و لذا احتمال قوی می دهیم که او خوابیده باشد.

(مع ذلک امام می فرماید اینگونه امارات کافی نیست و باید یک اماره محکمی پیدا شود و الاّ جای استصحاب است).

۳- از جمله این قرائن در کلام امام علیه السّلام اینکه: (یقین قبل محفوظ است) تا اینکه به یقین دیگری دست پیدا کند، از آن جهت که امام با کلمه (حتّی) غایت و جوب و ضوئ (یعنی حالت سابقه را حصول) یقین به نوم و آمدن امری که مبین آن باشد قرار

داده است.

ص: ۳۹۸

۴- از جمله این قرائن، این کلام امام علیه السلام است که می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» و لکن تنقضه بیقین آخر، که ظاهر کلام در مقام بیان این است که: ناقض یقین منحصر است در یقین.

۵- از جمله این قرائن این سخن امام علیه السلام در صحیحۀ دوّم زرارۀ است که (در پاسخ به کسی که پس از نماز در لباسش قطره خونی دیده بود) می فرماید: شاید که (بعدا) این شیء بر آن واقع شده باشد و لذا شایسته نیست که یقین خودت را با شک منتقض کنی (یعنی احتمال مساوی الطرفین هم که دادی اعتنا نکن، ظنّ به خلاف هم که دادی اعتنا نکن، ظنّ به وفاق هم که دادی اعتنا نکن بلکه بگو انشاء الله بعد نماز واقع شده و نمازم درست است). چرا؟

زیرا کلمۀ اول ظاهر در مجرّد احتمال (واو ضعیف) است، بویژه این لعلّ که وارد شده است، در مقام ابداء احتمال است، چنانکه در این مقام این چنین است، پس این حکم (یعنی استصحاب) متفرّع بر احتمال است.

۶- از جمله این قرائن تفریع این سخن امام علیه السلام یعنی: صم للرؤیه و افطر للرؤیه بر این سخنش می باشد که فرمود: الیقین لا یدخله الشکّ (یعنی مادامی که یقین به رؤیت نیامده حالت سابقه باید محفوظ بماند و لذا شامل هر سه حالت می شود).

۳- وجه یا دلیل سوم بر اینکه استصحاب در هر سه حالت حجّت است، این است که:

اگر علم به عدم اعتبار این ظنّ غیر معتبر از روی دلیل باشد، معنایش این است که وجود این ظنّ عند الشارع مثل عدمش می باشد و لذا تمام آن آثاری که شرعا بر فرض عدمش مترتب می شود، بر فرض وجودش نیز مترتب می شود.

و اگر (ظنّ غیر معتبر) از آن ظنّ هایی است که در حجّیت آن شک وجود دارد پس رفع ید از یقین به حکم فعلی سابق به سبب چنین ظنّی، مرجعش نقض یقین با شک است.

۱- البته، تمام این مباحث بنابر برداشت و حجّیت استصحاب از باب اخبار است.

۲- اما بنابر اینکه استصحاب از باب ظنّ حاصل از تحقّق مستصحب در سابق باشد، ظاهر کلمات علماء این است که:

وجود مادۀ غیر معتبره (یعنی همان ظنّ غیر معتبره) در حجّیت استصحاب از باب ظنّ قاذح نمی باشد (یعنی ظنّ بر خلاف هم که داشته باشید باز هم می توانید استصحاب را از باب ظنّ جاری کنید).

پس ملاک در استصحاب نزد این حضرات ظنّ نوعی است ولو ظنّ شخصی (در موردی) بر خلاف آن باشد و لذا علماء در مقامات غیر محصوره یعنی در جاهای بسیاری به استصحاب تمسّک کرده اند، بطور کلی یعنی بدون توجه به وجود امارات غیر معتبره در خصوصیات موارد.



\*موضوع بحث در تنبیه دوازدهم از تنبیهات استصحاب پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون مطلبی است که کلیات آن در اوائل مبحث استصحاب گذشت و اکنون بحث در جزئیات آن مطلب به همراه یک سلسله اضافاتی در آن جزئیات مجدداً مطرح می شود و آن این است که:

اگر ما نسبت به امری از امور مثل وجوب جمعه که یک حکم شرعی است و یا حیات زید که موضوع حکم شرعی است در زمان سابق یقین داشته باشیم، در زمان لاحق نسبت به همان امر هفت حالت متصور است که هر یک دارای حکمی است:

۱- ممکن است که در زمان لاحق نیز به بقاء همان امر یقین داشته باشد، یعنی که وجوب جمعه و یا حیات زید برایش همچنان متیقن باشد.

-در اینصورت مطابق با یقینش عمل می کند و لذا جای نگرانی نیست.

۲- ممکن است که در زمان لاحق، به ارتفاع آن امر یقین پیدا کند یعنی که یقین به عدم وجوب و عدم حیات زید پیدا کند.

در اینصورت نیز بر اساس یقینش رفتار می کند و نگرانی وجود ندارد.

نکته اینکه: یقین حجت عقلیه است و لذا نسبت به هر طرفی که حاصل شود طریقیت به سوی واقع دارد و لذا متابعت آن واجب است.

۳- امکان دارد که در زمان لاحق ظن معتبر به بقاء آن امر یعنی وجوب و یا حیات زید پیدا کند.

در اینصورت نیز گمان به منزله علم است و لذا تمام آثاری که مع یقین بر آن مترتب می نمود، مع الظن نیز مترتب می کند.

۴- ممکن است که در زمان لاحق ظن معتبر به ارتفاع وجوب و یا حیات زید پیدا کند، بدین معنا که خبر ثقه بر عدم وجوب جمعه قائم شود و یا که عدلین بر موت زید گواهی دهند.

۵- ممکن است که در زمان لاحق ظن غیر معتبر به بقاء آن امر حاصل کند، مثلاً از طریق شهرت فتوائیه و یا اجماع منقول و یا اخبار دو فرد فاسق و یا از طریق قیاس و استحسان و... ظن به بقاء پیدا کند.

در اینصورت، وجود چنین ظنی به منزله عدم بوده و فاقد حجیت است و لذا نوبت به اصل

عملی می رسد.

یعنی:قائلین به استصحاب چه از باب اخبار و چه از باب حکم عقل،استصحاب را در اینجا جاری می دانند.

۶-ممکن است که در زمان لاحق،صرف شک در بقاء و ارتفاع برای او پیدا شود.

۷-امکان دارد که در زمان لاحق بالفعل ظن غیر معتبر به ارتفاع حالت سابقه پیدا کند.

\*انما الکلام در چیست؟

در این دو صورت اخیر است که آیا استصحاب در هر یک از دو مورد ششم و هفتم جاری است یا که در هیچیک از این دو صورت جاری نیست؟یا که در صورت ششم جاری است و در صورت هفتم جاری نیست؟

\*با توجه به سؤال اخیر مراد شیخ از «انه لا- فرق فی احتمال خلاف الحاله السابقه بین ان یکون مساویا لاحتمال بقاءه او راجحا علیه بأماره غیر معتبره» چیست؟

این است که:بر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار تفاوتی بین دو صورت مذکور نیست یعنی که در هر دو صورت استصحاب جاری می شود.و سه دلیل بر این مطلب دلالت دارد:

۱-یکی اجماع قطعی،بدین معنا که کلیه کسانی که استصحاب را از باب اخبار حجّت می دانند بر این امر اتفاق دارند.

۲-یکی اینکه شک دارای دو معناست:

الف:شک بالمعنی الاخص که نقطه مقابل یقین،ظنّ و وهم است،یعنی احتمال مساوی الطرفین در برابر احتمال مرجوح،راجح و جزم.

ب:شک بالمعنی الاعم اللغوی یعنی عدم العلم است که معنایی است اعم از احتمال راجح یا ظنّ غیر معتبر،و احتمال مساوی و مرجوح.

در اینجا اهل لغت اتفاق نظر دارند که شک بر همین معناست و از آنجا که در روایات نیز بقول مطلق در مقابل یقین واقع شده است همین معنا مراد است.

پس فرقی میان شکّ در بقاء یا ظنّ غیر معتبر به ارتفاع وجود ندارد.

\*مراد از «و دعوی:انصراف المطلق فی الروایات الی معناه الاخص...الخ» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

این اطلاق روایات انصراف پیدا می کند به شکّ به معنای اخصّ کلمه یعنی احتمال مساوی الطرفین و شامل ظنّ و احتمال راجح نمی شود؟

ص: ۴۰۱

و لذا می فرماید: این انصراف هیچ قرینه و شاهدی ندارد و حال آنکه ما شواهد بسیاری داریم بر اینکه، شک در اصطلاح روایات به معنای لغوی خودش به کار رفته است و ما در اینجا به برخی از این شواهد اشاره می کنیم:

الف: یکی اینکه در تمام روایات باب استصحاب شک در مقابل یقین قرار داده شده است.

وقتی یقین به معنای اعتقاد جازم است، به قرینه مقابله، شک عدم اعتقاد جازم است که تعمیم داشته و بر احتمال راجح و مرجوح و مساوی هر سه، صدق می کند.

ب: دیگر اینکه ظاهر سؤال در صحیحۀ اول زراره یعنی: فان حرّك الی جنبه شیء و هو لا یعلم به» نشان می دهد که فرض سؤال آنجایی است که اماره ای از امارات نوم (یعنی خواب) پیدا شده است که همان حرکت دادن چیزی در اطراف او و متوجه نشدن او باشد. و لذا احتمال قوی می دهیم که او خوابیده باشد.

مع ذلک امام علیه السّلام می فرماید: خیر، اینگونه امارات و ظنون کافی نیست و باید که یک اماره متقن و محکمی پیدا شود و الا جای استصحاب است.

پس: با وجود ظن غیر معتبر بر خلاف حالت سابقه نیز استصحاب جاری می شود.

ج- دیگر اینکه در همان صحیحۀ آمده است که (لا) یعنی (لا یجب الوضوء) حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیی منه بأمر بین...

در اینجا امام علیه السّلام با کلمه حَتّی غایت بقاء بر حالت سابقه را یقین به خلاف آن دانسته که مفهوم آن این است که:

تا زمانی که یقین بر خلاف نیامده است بر طبق حالت سابقه عمل کن و استصحاب جاری نما چه ظنّ به ارتفاع آمده باشد یا نه.

پس: با ظنّ به ارتفاع هم، استصحاب جاری می شود.

د: دیگر اینکه این سخن امام علیه السّلام که می فرماید: و لا تنقض الیقین بالشک بل تنقضه بیقین آخر.

یعنی که یقین را با شک نمی توان نقض کرد بلکه یقین را با یقین می توان نقض کرد.

از قسمت دوم عبارت بوی حصر به مشام می رسد و آن این است که: یقین با غیر یقین نقض نمی شود چه با شک و چه با ظنّ به ارتفاع.

ه: دیگر اینکه در صحیحۀ زراره می خوانیم که:

فلعله شیء اوقع علیک و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ.

در اینجا کلمه لعلّ ظهور در مجرد الاحتمال دارد، اعم از اینکه احتمال مساوی باشد یا راجح و



یا مرجوح. به ویژه اینکه در مقام القاء احتمال است در ذهن طرف که خودش ملتفت به این احتمال نمی باشد.

بنابراین در این احتمال مجرد الاحتمال منظور است، قطعاً.

و اما به دنبال آن فرموده: و لیس ینبغی... که حکم به بقاء را بر همان لعل یعنی مجرد الاحتمال متفرع ساخته است.

پس: فرقی میان شک و ظنّ به ارتفاع منتهی ظنّ غیر معتبر وجود ندارد.

و: دیگر اینکه حضرت: صم للرؤیه و افطر للرؤیه... را به یقین لا یدخله الشک متفرع ساخته است و لذا معنایش این است که:

یقین به رؤیت هلال ناقض حالت سابقه است و مجرد ظنّ به دخول رمضان یا سؤال آن هم از غیر طرق معتبره کافی نمی باشد و جای استصحاب عدم است.

الحاصل: در لسان اخبار الباب، شک به معنای لغوی کلمه آمده است و با ظنّ به خلاف هم، جمع می شود.

۳- دیگر اینکه ظنون غیر معتبره خود بر دو قسم اند:

ظنونی که دلیل قاطع بر بطلان آنها قائم شده است، مثل ظنّ قیاسی.

ظنونی که نه دلیل قاطع بر بطلان آنها قائم شده است و نه بر حجیت آنها و مشکوک الاعتبار هستند. مثل شهرت فتوائیه. چرا؟

زیرا قوام حجیت به علم است و لذا صرف شک کافی نمی باشد بلکه شک در حجیت مساوی با عدم الحجیه است.

حال: ظنّ به حالت سابقه:

۱- اگر از قبیل قسم اول باشد که وجودش کالعدم است و گویا اصلاً ظنّی حاصل نشده بلکه شک است.

پس: هر اثری که عند الشک مترتب می بود، عند هذا الظنّ نیز مترتب می شود در نتیجه استصحاب جاری می شود.

۲- و اگر از قبیل قسم دوم باشد، اگرچه به حسب ظاهر رفع ید از یقین بواسطه ظنّ است و لکن چون این ظنّ پشتوانه ندارد

برمی گردد به اینکه رفع ید از یقین بواسطه شک شده است و به حکم لا تنقض لا یقین بالشک.

و اما بر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل به مناط ظنّ به بقاء:

۱- اگر معتقد باشد که ملاءك جریان افاده ظنّ فعلی به وفاق حالت سابقه است در این دو صورت چنین ظنی حاصل نمی شود. پس استصحاب جاری نمی باشد.

۲- و اگر کسی معتقد باشد که ظنّ فعلی و شخصی به وفاق حالت سابقه لازم نیست و لکن ظنّ فعلی به خلاف قادح است، در اینجا در صورت شك استصحاب جاری می کند و در صورت ظنّ به خلاف خیر.

۳- و اگر کسی مثل مشهور این دسته مناظر را ظنّ نوعی و شأنی به بقاء حالت سابقه بداند باز مثل طرفداران حجّیت از باب اخبار، در هر دو صورت استصحاب را جاری می سازد. چرا؟

زیرا: حالت سابقه قابلیت افاده ظنّ به بقاء را داشته و لو بالفعل ظنّ نیاورده ولی خوب مهم نمی باشد. و لذا:

در مقامات غیر محصوره از سیاسات و معاملات و عبادات بر وجه کلی تمسك کرده اند، من غیر التفاوت الی وجود الامارات الغير المعتره فی خصوصیات الموارد.

متن و اعلم: أنّ الشّهد (قدس سره) فی الذکری- بعد ما ذکر مسأله الشکّ فی تقدّم الحدث علی الطّهاره- قال:

تنبيه: قولنا: «اليقين لا- يرفعه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين و الشكّ في زمان واحد؛ لامتناع ذلك، ضروره أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أنّ اليقين الّذي كان في الزّمن الأوّل لا- يخرج عن حكمه بالشكّ في الزّمان الثّاني؛ لأصاله بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ و الشكّ في الزّمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات، (۱) انتهى.

و مراده من الشكّ معناه اللغويّ، و هو مجرّد الاحتمال المنافی لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصاله بقاء ما كان، فلا يرد ما اورد عليه (۲): من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

ص: ۴۰۴

۱- (۱). الذکری ۲: ۲۰۷. [۱]

۲- (۲). هذا الإيراد من المحقق الخوانساری في مشارق الشمس: ۱۴۲.

نعم، یرد علی ما ذکرنا من التوجیه: أنّ الشّہید قدس سره فی مقام دفع ما یتوہم من التناقض المتوہم فی قولہم: «الیقین لا یرفعہ الشّک»، و لا- ریب أنّ الشّکّ الذی حکم بأنّہ لا- یرفع الیقین، لیس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنّہ إنّما یصیر موهوما بعد ملاحظہ أصالہ بقاء ما کان، نظیر المشکوک الذی یراد إلحاقہ بالغالِب، فإنّہ یصیر مظنوناً بعد ملاحظہ الغلبہ. و علی تقدیر إرادہ الاحتمال الموهوم- كما ذکرہ المدقّق الخوانساری (۱)- فلا یندفع بہ توہم اجتماع الوهم و الیقین المستفاد من عدم رفع الأوّل للثانی. و إرادہ الیقین السابق و الشّکّ اللاحق یغنی عن إرادہ خصوص الوهم من الشّکّ.

و کیف کان، فما ذکرہ المورد- من اشتراک الظنّ و الیقین فی عدم الاجتماع مع الشّکّ مطلقاً فی محلّہ.

فالأولی أن یقال: إنّ قولہم: «الیقین لا- یرفعہ الشّکّ» لا- دلالة فیہ علی اجتماعہما فی زمان واحد، إلاّ من حیث الحکم فی تلك القضیّہ بعدم الرفع. و لا- ریب أنّ هذا لیس إخباراً عن الواقع؛ لأنّہ کذب، و لیس حکماً شرعیاً بإبقاء نفس الیقین أيضاً؛ لأنّہ غیر معقول، و إنّما هو حکم شرعیّ بعدم رفع آثار الیقین بالشّکّ اللاحق، سواء کان احتمالاً مساویاً أو مرجوحاً.

ترجمہ

### نقل کلام شہید از ذکری

بدان کہ مرحوم شہید اوّل در کتاب ذکری پس از ذکر مسأله شک در تقدّم حدث بر طہارت می فرماید:

معنای این سخن ما کہ: شکّ یقین را از بین نمی برد، اجتماع یقین با شکّ در زمان واحد نمی باشد، چرا کہ این اجتماع محال است، زیرا کہ بدیہی است کہ شکّ در یک طرف نقیضین، یقین بہ طرف دیگر را از بین می برد، بلکه مراد از این کلام این است کہ:

آن یقینی کہ در زمان اوّل (سابق) بود از حکمش خارج نمی شود بہ وسیلہ شکّ در زمان دوم (لاحق). لاصالہ بقاء ما کان علی ما کان.

بنابراین: بازگشت استصحاب بہ اجتماع ظنّ و شکّ در زمان واحد می باشد کہ در نتیجہ جانب

ص: ۴۰۵



ظنّ بر جانب شكّ ترجیح داده می شود(و استصحاب جاری می گردد)چنانکه این مسأله در عبادات شایع است.تمام.

### توجیه کلام شهید توسط شیخ

مراد شهید از این شكّ، معنای لغوی آن است و آن معنا مجرد احتمال است که منافی با یقین است، در نتیجه (این احتمال ضعیف) با ثبوت ظنّ حاصل از اصالت بقاء ما کان منافاتی ندارد.

پس: دیگر این ایرادی که گفته شد: ظنّ نیز در عدم اجتماع با شكّ مثل یقین است، وارد نمی باشد.

### اشکال بر توجیه فوق

بله، بر این توجیهی که ما نسبت به کلام شهید انجام دادیم، این ایراد وارد است که: شهید در مقام رفع و از بین بردن تناقض متوهمی در کلام قوم است که گفته اند: یقین لا یرفعه الشكّ.

تردید نیست که مراد قوم از شكّ که حکم شده است (در آن) به اینکه یقین را از بین نمی برد، شكّ به معنای وهم نیست. چرا؟

\*\*\* تشریح المسائل:

\* حاصل مطلب در «و اعلم؛... الخ» چیست؟

این است که: مرحوم شهید اول در کتاب ذکری تنبیهی را عنوان کرد، می فرماید: شاید برای کسی نسبت به این عبارت فقها که می گویند: (یقین لا یرفعه الشكّ) این توهم پیش بیاید که صدر و ذیلش متناقض بوده و اجتماع نقیضین است. چرا؟

زیرا معنای ظاهری آن این است که: شكّ رافع یقین نمی باشد یعنی که با آمدن شكّ همان یقین همچنان به حال خود باقی است.

این تناقض است و تناقض هم محال است.

مرحوم شیخنا در پاسخ به این مطلب می فرماید: مراد حضرات این نیست که یقین و شكّ در یک زمان قابل جمع اند، چرا که این از محالات است چرا؟

زیرا: یقین یعنی جزم به یک طرف و حال آنکه شكّ یعنی احتمال هر دو طرف نفی و اثبات.

بنابراین: مراد حضرات این است که: آن یقینی که در زمان سابق بود و اکنون شكّ جای آن را گرفته، احکام آن یقین همچنان به قوّت خود باقی است و به صرف شكّ، دست از احکام آن بر نمی داریم.



به چه دلیل؟

به دلیل اصاله بقاء ما کان علی ما کان، یعنی به برکت استصحاب که برای ما ظنّ به بقاء می آورد.

سپس می فرماید: پس در حقیقت مطلب برمی گردد به اجتماع ظنّ و شکّ و (نه یقین و شکّ) در زمان واحد. آنگاه ظنّ بر شکّ ترجیح داده می شود و ما ظنّ به بقاء را می گیریم، چنانکه این مطلب در عبادات شایع است که ظنّ بر شکّ ترجیح دارد و کافی است که در این مسأله به مسائل شکوک صلوتی توجه شود.

\*پس مراد شیخنا از «و مراده من الشکّ معناه اللغوی... الخ» چیست؟

این است که: به ظاهر پاسخ ما خدشه وارد است چرا؟

زیرا امکان دارد که کسی بگوید: همانطور که اجتماع یقین با شکّ در زمان واحد از محالات عقلیّه بدیهیه است، هکذا اجتماع ظنّ با شکّ نیز در زمان واحد از محالات است. چرا؟

زیرا که معقول نیست که انسان در آن واحد نسبت به امر واحد هم ظانّ باشد و هم شاک. و لذا:

مرحوم شیخ در صدد توجیه برآمده می فرماید: مراد مرحوم شهید اوّل از شکّ شکّ به معنای مساوی الطرفین بلکه شکّ به معنای مجرّد احتمال است که با احتمال موهوم هم سازگار است.

و لذا:

اجتماع ظنّ و شکّ به این معنا نه تنها از محالات نیست بلکه از مسلّمات است، چون ظنّ به یک طرف ملازم با وهم به طرف دیگر است و این اشکالی ندارد.

\*پس غرض ایشان از «نعم، یرد علی ما ذکرنا من التوجیه... الخ» چیست؟

این است که: اشکال دیگری بر این توجیه ما وارد است و آن این است که:

مرحوم شهید در مقام دفع تناقض توهمی در یقین، تصرّفی نموده گفتند که مراد ظنّ است و لکن در شکّ تصرّفی نکردند، بلکه همان معنا که مراد قوم بود، مراد ایشان نیز هست.

منتهی قوم گفتند: یقین لا یرفعه الشکّ، ایشان فرمودند:

در حقیقت مراد این است که: الظنّ لا یرفعه الشکّ.

بلا- شکّ مراد قوم از شکّ مجرد احتمال موهوم نیست بلکه معنای اعمّ مراد است و لذا اشکال مستشکل به مرحوم شهید به حال خود باقی است.

\* پس مراد از «فالاولی ان یقال:... الخ» چیست؟

می فرماید بهتر این است که بگوئیم در جمله الیقین لا یرفعه الشک، سه احتمال وجود دارد:

ص: ۴۰۷

۱- اینکه اخبار از یک واقعیت باشد بدین معنا که شک در واقع رافع یقین نیست که این احتمال باطل است چرا که مستلزم کذب است.

۲- اینکه این جمله، جمله انشائیه باشد و در مقام متعبد ساختن مکلف باشد به ابقاء نفس یقین.

یعنی مراد این باشد که شمای مکلف متعبد هستید که در زمان شک نیز بگوئید که من بر یقین هستم و یقین من باقی است.

این احتمال نیز باطل است، چرا که تکلیف بما لا یطاق است و لو نفس التکلیف ممکن باشد و لکن در عین حال عبد شاک نمی تواند خود را متیقن بداند چرا که امور وجدانی تعبدبردار نیست.

۳- اینکه این جمله، انشائیه و در مقام تعبد به احکام و آثار باشد. یعنی مراد این است که: با آمدن شک یقین وجدانا می رود منتهی نسبت به ظرف زمان ماضی که یقین داشتی در زمان لاحق که شک پیدا می کنی باز هم وظیفه داری که تمام آن آثار و احکام یقین را مرتب کنی به طوری که گویا اصلاً شک نداری و در این جهت میان احتمال راجح به بقاء و یا احتمال مساوی و یا احتمال مرجوع به بقاء و راجح غیر معتبر به ارتفاع تفاوتی وجود ندارد.

### تلخیص المطالب

\* آنچه در تنبیه دوازدهم آمد در یک گفتمان ساده با شیخ انصاری (ره):

\* جناب شیخ موضوع بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: شکی که در عبارت (الیقین لا یرفعه الشک) مورد بحث است سه جور قابل تصوّر است:

۱- یک شک متساوی الطرفین باشد به نحوی که احتمال بقاء با احتمال ارتفاع مساوی باشد.

این شک همان شک مصطلح در لسان اصولیین است که در مقابل ظنّ و در مقابل قطع است.

۲- شکی که بعد از یقین برای انسان حاصل می شود به نحوی که طرف بقائش راجح و طرف ارتفاع آن مرجوح باشد. بدین معنا که به بقاء حالت سابقه ظنّ دارد و به ارتفاع حالت سابقه و هم.

۳- اینکه شک که پس از یقین برای انسان حاصل می شود به نحوی باشد که ظنّ داشته باشد به ارتفاع حالت سابقه و هم داشته باشد به بقاء آن.

به عبارت دیگر:

تاره ما شک داریم در بقاء حالت سابقه.

تاره ما ظنّ داريم به بقاء حالت سابقه.

ص: ۴۰۸

تاره ما ظنّ داریم به بقاء حالت سابقه.

نکته: آنجا که شما ظنّ دارید به بقاء حالت سابقه ای که قبلاً بدان حالت یقین داشتید، بلا شک استصحاب جاری می شود.

\*جناب شیخ چرا از مطلب اخیر در کلام خود اسمی به میان نیاورده اید؟

بخار اینکه روشن بوده نیازی به اسم بردن نداشت و اصلاً محلّ کلام نبود.

\*پس انما الکلام در کجاست؟

در دو صورت دیگر یعنی شک متساوی الطرفین و ظنّ به خلاف یعنی ظنّ به ارتفاع حالت سابقه است که آیا در این دو صورت هم استصحاب جاری می شود یا نه؟

\*جناب شیخ نظر خود حضرتعالی در این مسأله چیست؟

تاره ما استصحاب را از باب اخبار لا تنقض، برداشت کرده و حجت می دانیم.

تاره ما استصحاب را از باب اماره و ظنّ برداشت کرده و حجت می دانیم.

اگر استصحاب از باب اخبار حجت باشد، حجت است حتی در صورت ظنّ به خلاف، یعنی ظنّ به ارتفاع حالت سابقه. به چه دلیل؟

یکی به دلیل اجماع و اتفافی که علماء بر این مسأله داشته و معتقدند که اگر استصحاب از اخبار برداشت شود، در هر سه حالت جاری است.

دیگر اینکه اخبار لا- تنقض، همه اش شک را در مقابل یقین ذکر کرده و فرموده است که یقین با شک منتقض نمی شود بلکه با یقین دیگر نقض می شود.

زیرا می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین اخر، که شک در اینجا بالمعنی الاعمّ معنا می شود. (یعنی چه؟) یعنی که:

حق ندارید که یقین سابق را با شک متساوی الطرفین منتقض کنید.

حق ندارید که یقین سابق را با ظنّ به ارتفاع منتقض کنید.

حق ندارید که یقین سابق را با وهم به ارتفاع منتقض کنید.

پس فقط یک حق در اینجا دارید و آن اینکه یقین سابق را با حصول یقینی دیگر منتقض نکنید.

\*انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر استصحاب از باب ظن حجت باشد در ظنّ معتبر جاری می شود و یا در ظنّ غیر معتبر؟ فی المثل:

ص: ۴۰۹



به یک چیزی یقین داشتید و لکن اکنون ظنّ به خلاف آن دارید آیا استصحاب جاری می شود یا نه؟

می گوئیم: باید دید که این ظنّ، ظنّ معتبر است یا ظنّ غیر معتبر؟

۱- اگر ظنّ، ظنّ معتبر باشد که از محلّ بحث خارج است فی المثل:

آبی بود که در اثر تغیر نجس شده بود، چرا که الماء المتغیر متنجّس

پس از مدّتی تغیر این آب زایل شده از بین رفت.

اکنون شک داریم که آیا پاک شده است یا که به همان حالت نجاستش باقی است؟

خبر ثقه وارد شده است که وقتی تغیر زائل شد، نجاست آن از بین می رود.

این صورت از محلّ بحث خارج است، چرا که استصحاب وقتی حجت است که اماره معتبره و یا به تعبیر دیگر ظنّ معتبره برخلاف آن نباشد. چرا؟

زیرا که اماره یعنی همان خبر ثقه حاکم بر اصول است.

پس آنجا که محلّ خلاف است، ظنّ غیر معتبر است، مثل شهرت یا خبر فاسق، یا قیاس و...

تازه ظنّ غیر معتبر نیز خود بر دو قسم است:

یکی ظنّ غیر معتبری که منهی عنه است مثل خبر فاسق، قیاس و...

یکی ظنّ غیر معتبری که ما شک داریم که آیا حجّت هست یا که حجّت نیست؟

در اینصورت گفته می شود که: الاصل، عدم الحجیه.

حال:

ظنّی که منهی عنه است، باید نادیده گرفته شود، وقتی نادیده گرفته شد، حالت سابقه استصحاب می شود.

و امّا در آن ظنّی که مشکوک است یعنی از آن ظنّ هایی است که ما در حجیت آن شک داریم، در صورتیکه استصحاب جاری نکنیم معنایش این است که به خاطر این ظنّ یقین را با شک منتقض کرده ایم. چرا؟

زیرا: درست است که شهرت ظنّ آور است و لکن از حیث حجّیت در رتبه شک است و لذا:

اگر ما بخاطر شهرت از استصحاب دست برداریم، یقین را با شک منتقض کرده ایم و حال آنکه شارع فرموده: لا تنقض الیقین

بالشك.

پس: ظنّ غير معتبر برخلاف استصحاب، مانع جريان استصحاب نخواهد بود.

خواه اين ظنّ، ظنّ منهي عنه باشد كه وجودش كالعدم است.

ص: ۴۱۰

خواه این ظنّ، مشکوک الحجّیه باشد که اگر مانع استصحاب شود، مستلزم نقض یقین با شک خواهد بود.

الحاصل:

اگر بنا باشد که استصحاب را از اخبار لا تنقض بگیریم لا شک و لا شبهه که در هر دو صورت حجّت بوده و جاری می شود.  
اگر بنا باشد که استصحاب را از باب ظنّ یعنی امارت حجّت بدانیم به نظر ما باز هم در هر دو صورت حجّت است، حتی در صورت ظنّ بر خلاف.

\*جناب شیخ اگر کسی پرسد که شما از یک طرف می گوئید استصحاب از باب ظنّ به بقاء حجّت است، از طرف دیگر می گوئید از باب ظنّ به خلاف هم باز حجّت است این به چه معناست؟ چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم مراد ما از این ظنّ، ظنّ شخصی نیست. بلکه ظنّ نوعی مراد ماست.

به عبارت دیگر: چون غالباً استصحاب مفید ظنّ به بقاء است فلذا بطور کلی حجّت شد، حتی در جاهایی که این ظنّ برخلاف است.

\*آیا در تنظیر مطلب فوق شاهدی هم دارید؟

بله، ماجرای فوق عیناً مثل خبر ثقه است. چرا؟

زیرا خبر ثقه نیز از باب ظنّ حجّت است، منتهی نه از باب ظنّ شخصی بلکه از باب ظنّ نوعی.

فی المثل:

در جائی ثقه ای خبری آورده است و حال آنکه شما برخلاف آن ظنّ غیر معتبر دارید.

اما به خبر ثقه عمل می کنید، چونکه حجّیتش از باب ظنّ نوعی است.

\*جناب شیخ ماجرای شهید اول (ره) و نقل قاعدة یقین در اینجا چیست؟

این است که: علما عبارتی دارند که این عبارت موهم تناقض است و آن این است که:

الیقین لا یرفعه الشک. بدین معنا که شک یقین را از بین نمی برد و این بدین معناست که شک و یقین در یک جا با هم جمع می شوند. این تناقض است.

چرا؟

زیرا نمی شود که در زمان واحد نسبت به یک چیز هم یقین داشته باشیم هم شک.

حال: شهید اول این کلام را در کتاب ذکری نقل کرده و برای رفع این تناقض دست به یک توجیه زده می فرماید:

مراد علما از اینکه می گویند: الیقین لا یرفعه الشک، این نیست که یقین و شک در یک جا با هم

ص: ۴۱۱

جمع می شوند، بلکه مرادشان این است که: آثار یقین را شک از بین نمی برد.

به عبارت دیگر: یقین سابق دارای آثاری بود، اگر اکنون دچار شک شده ای آن آثار یقین را با شک از دست نده.

فی المثل: یک وقت یقین داشتید به حیات زید، و لذا نفقهٔ زوجه اش را از اموالش می دادید.

امروز شک دارید که آیا زید در قید حیات است یا نه؟

در اینجا نباید که آثار یقین را بواسطهٔ شک از دست بدهید، بلکه باید که باز هم نفقهٔ زوجه اش را از اموالش بپردازید.

پس استصحاب در حقیقت اجتماع یقین و شک نیست بلکه اجتماع ظن و شک است.

\*جناب شیخ نظر شما در رابطه با این توجیه شهید اول از کلام مزبور چیست؟

به ایشان می گوئیم جناب شهید چه فرقی می کند، همانطور که یقین با شک جمع نمی شود، ظن و شک نیز با هم جمع نمی شوند و لذا باز هم شما مبتلای به تناقض اید.

\*پس راه چاره چیست؟

باید که کلام ایشان را به صورت ذیل توجیه کرده بگوئیم:

مراد حضرات از شک، شک به معنای وهم است و لذا می شود اجتماع ظن و وهم و این بلا اشکال است. چرا؟

زیرا که همیشه با ظن یک وهمی نیز وجود دارد، چرا که وقتی یک طرف راجح می شود طرف دیگر باید مرجوح بشود که راجح را ظنی و مرجوح را وهمی گویند.

بله، ظن با ظن دیگر جمع نمی شود، ظن با شک متساوی الطرفین جمع نمی شود چونکه معنای ظن یعنی رجحان احد الطرفین و حال آنکه در شک متساوی الطرفین دو طرف مساوی است.

\*جناب شیخ آیا توجیه حضرتعالی درست است؟

خیر؛ بخاطر اینکه ما نیز در اینجا شک را حمل می کنیم بر وهم و حال آنکه شکی که در کلام شهید وجود دارد، همان شکی است که در کلام قوم وجود داشت. چرا؟

زیرا شهید در مقام کلام قوم سخن می گوید و قوم سخنش این است که: یقین لا یرفعه الشک، و شک در کلام قوم، شک به معنای اعم است که به هر سه معناست خواه شک متساوی الطرفین، خواه شک که خلافش راجح باشد، خواه شکی که ظن به بقاء باشد.

در کلام شهید نیز که گفته شد شك با ظن جمع می شود باز هم شك بالمعنی الاعم است و شامل هر سه حالت مذکور می شود.

ص: ۴۱۲

این در حالی است که ما گفتیم که مراد از شک، وهم است و این کلام درستی نیست و لذا تناقض به حال خود باقی است.

\*جناب شیخ چه عیبی دارد که از اوّل که شک در کلام قوم آمده آن را به معنای وهم بگیریم؟

بخاطر اینکه از چند جهت نمی تواند درست باشد:

یکی از این جهت که اگر شما در کلام قوم شک را به معنای وهم بگیرید باز هم تناقض به حال خود باقی است چرا که یقین با وهم نیز قابل جمع نیست، آنچه که با وهم می سازد ظنّ است.

پس توجیه ما از کلام شهید(ره) بی فایده است.

\*جناب شیخ پس واقع مطلب چیست و چه باید گفت؟

این است که: گفته شود که کلام قوم موهن تناقض نیست تا که شهید خودش را به زحمت انداخته و به توجیه آن پردازد.

بلکه: یقین لا یرفعه الشک، کلام خوبی است و ابدا موهن تناقض نیست. چرا؟

زیرا هر عاقلی که در این کلام دقت کند متوجه می شود که این کلام

۱- در مقام اخبار نیست که فی المثل شارع گفته باشد: ایها الناس، شک یقین را بر نمی دارد و در یک جا با یقین جمع می شود، چرا که در اینصورت مستلزم کذب است، چرا که بدیهی است که وقتی شک می آید یقین می رود.

۲- چنانکه در مقام تعبّد هم نمی باشد، یعنی نمی توان گفت که شارع تعبّدا گفته است که شک یقین را بر نمی دارد. چرا؟

بخاطر اینکه: یقین و شک و ظنّ از اوصاف وجدائیه هستند و نه از اوصاف تعبّدیه.

پس: مراد از (الیقین لا یرفعه الشک) این است که: شک آثار یقین را از بین نمی برد و لذا نیازی به این توجیّهات ندارد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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

