



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول ۹۴ سال  
استاد حاج شیخ مهدی کلبی

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی ۹۴

نویسنده:

مهدی گنجی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۸	آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی ۹۴
۸	مشخصات کتاب
۸	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتين/ بررسی فرع فقهی حدوث کريت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۲
۱۵	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتين/ بررسی فرع فقهی حدوث کريت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۵
۲۰	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتين/ بررسی فرع فقهی حدوث کريت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۶
۲۷	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتين/ بررسی فرع فقهی حدوث کريت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۷
۳۵	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتين/ بررسی فرع فقهی حدوث کريت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۹
۴۲	استصحاب/تنبيهات / تنبيه يازدهم تأخر حادث/ جمع بندی ۹۴/۱۰/۱۲
۵۰	استصحاب/تنبيهات / تنبيه دوازدهم ۹۴/۱۰/۱۴
۵۵	استصحاب/تنبيهات / تنبيه دوازدهم/ استصحاب حکم مخصص يا عموم عام ۹۴/۱۰/۱۵
۶۲	استصحاب/تنبيهات / تنبيه سيزدهم استصحاب حکم خاص يا عموم عام/ دیدگاه شیخ و آخوند ۹۴/۱۰/۱۶
۶۹	استصحاب/تنبيهات / تنبيه سيزدهم استصحاب حکم مخصص يا رجوع به عام/ بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند ۹۴/۱۰/۱۹
۷۳	استصحاب/تنبيهات / تنبيه سيزدهم استصحاب حکم مخصص يا رجوع به عام ۹۴/۱۰/۲۰
۷۹	استصحاب/تنبيهات / تنبيه سيزدهم استصحاب حکم خاص يا عموم عام/ دیدگاه محقق نائینی ۹۴/۱۰/۲۱
۸۴	استصحاب/تنبيهات / تنبيه سيزدهم ۹۴/۱۰/۲۲
۸۹	استصحاب/تنبيهات / تنبيه چهاردم المراد من الشک المعتبر فی الاستصحاب ۹۴/۱۰/۲۳
۹۵	استصحاب/تنبيهات / تنبيه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۶
۱۰۱	استصحاب/تنبيهات / تنبيه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۷
۱۰۷	استصحاب/تنبيهات / تنبيه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۸
۱۱۳	استصحاب/تنبيهات / تنبيه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۹
۱۱۹	استصحاب/تنبيهات / تنبيه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۳۰
۱۲۴	استصحاب/تنبيهات / تنبيه شانزدهم استصحاب صحت/ استصحاب هیئت اتصاليه ۹۴/۱۱/۰۳
۱۲۹	استصحاب/اشراف جریان الاستصحاب / شرط اول ۹۴/۱۱/۰۴

۱۳۵	استصحاب/شرائط جریان استصحاب /شرط اول بقاء موضوع ۹۴/۱۱/۰۵
۱۳۹	استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۰۶
۱۴۵	استصحاب/خاتمه /شرط اول اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه/ حاکم به اتحاد ۹۴/۱۱/۰۷
۱۵۲	استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۱۰
۱۵۶	استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۱۱
۱۶۰	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۲
۱۶۶	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۳
۱۷۲	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۴
۱۷۷	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۷
۱۸۳	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۸
۱۸۷	استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۲۱
۱۹۲	استصحاب/خاتمه / نسبت بین امارات و سائر اصول عملیه و همچنین نسبت بین استصحاب و سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۴
۲۰۰	استصحاب/خاتمه /تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۵
۲۰۷	استصحاب/خاتمه /تقدم استصحاب بر سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۶
۲۱۴	استصحاب/خاتمه /رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۷
۲۲۰	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۸ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۰۸
۲۲۶	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۹ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۰۹
۲۳۰	استصحاب/ملحقات /قاعده فراغ و قاعده تجاوز ۹۵/۰۱/۱۰
۲۳۵	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - شنبه ۱۴ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۱۴
۲۳۹	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۵
۲۴۵	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۶
۲۵۱	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - سه شنبه ۷ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۷
۲۵۵	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - چهارشنبه ۸ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۸
۲۶۰	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - شنبه ۱۱ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۱
۲۶۵	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۲
۲۷۰	متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۳

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۵ ----- ۲۷۵

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - شنبه ۱۸ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۸ ----- ۲۸۰

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۱۹ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۹ ----- ۲۸۵

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۲۰ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۲۰ ----- ۲۸۸

درباره مرکز ----- ۲۹۴

### مشخصات کتاب

سرشناسه: گنجی، مهدی

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول حاج شیخ مهدی گنجی ۹۴/مهدی گنجی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

### استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی

بررسی نکته اول:

بحث به جهت ثالثه ای که در کلام مرحوم نائینی بود منتهی شد. ایشان در فرع مورد بحث، فرموده است استصحاب عدم ملاقات جاری نیست. ایشان مدعی است که در این فرع که آبی قلیل بوده و سپس بر او دو حالت پیش آمده است یکی ملاقات و دیگری کریه، فرموده است: اینجا از صغریات بحث تعاقب حالتین که یکی مجهول التاريخ و دیگری معلوم التاريخ است که بعضی در این مسأله قائل به تعارض اصول بودند مطلقا و بعضی هم تفصیل می دادند بین مجهول التاريخ و معلوم التاريخ نمی باشد. وی فرموده است: محل بحث ما از صغریات آن بحث معروف نیست. آن بحث معروف در جایی است که عدم احد الحادثین در ظرف وجود حادث آخر اثر داشته باشد. در اینصورت است که بحث می کنند و می گویند استصحاب عدم حادث در ظرف وجود حادث دیگر با استصحاب عدم حادث آخر در ظرف وجود این حادث تعارض و تساقط می کنند یا اینکه به خاطر قصور مقتضی جاری نمی شوند.

اما در محل کلام چنین نیست. درست است که عدم یک حادث در ظرف وجود حادث آخر اثر دارد، عدم کریه در زمان



ملاقات اثر دارد یا به تعبیر دیگر عدم سبق کریه در زمان ملاقات اثر دارد که اثر آن نجاست است. هم از حدیث کَرّ این مطلب استفاده می شود الماء اذا بلغ قدر کَرّ لم ینجسه شیء مفهومی این است که اگر کرب نبود و ملاقات کرد ینجسه الشیء. و هم از روایات دیگر این مطلب استفاده می شود حضرت می فرماید: اگر کلب از آب بخورد لا تشرب منه الا ان تكون حوضاً کبیراً. از روایاتی که در موارد خاصه رسیده است کشف می کنیم که الماء اذا كان قليلاً و لا قی النجاسة ینجس. پس استصحاب عدم کَرّ در زمان ملاقات اثر دارد، اما استصحاب یعنی عدم ملاقات در زمان کریه اثر ندارد. اثری که عدم الملاقات در زمان کریه می تواند داشته باشد لم ینجسه است و آن هم وقتی است که اول کرب باشد و بعد ملاقات صورت گیرد. و استصحاب عدم ملاقات در زمان کریه تأخر ملاقات از کریه را ثابت نمی کند.

ص: ۱

پس بحث معروف در جایی است که عدم هر حادث در ظرف حادث دیگر اثر داشته باشد، در حالی که در اینجا عدم ملاقات در ظرف کریه اثر ندارد. لذا مرحوم نائینی استصحاب عدم کریه را جاری کرده و فرموده است چه در مجهولی التاریخ و چه در جایی که کریه مجهول التاریخ است آب نجس است.

ظاهراً تعلیقه مرحوم نائینی در عروه غلط چاپی دارد آنجا که سید فرموده است اگر کریه مجهول شد آب پاک است ایشان تعلیقه زده است وقتی که کریه مجهول التاریخ باشد آب مطلقاً نجس است چه ملاقات معلوم التاریخ باشد و چه مجهول التاریخ باشد. لکن در عبارت مجهولی التاریخ آمده است که غلط است. چرا که مطلقاً با مجهولی التاریخ معنا ندارد و باید مجهول التاریخ باشد.

به هر حال، ایشان این بحث را از صغریات بحث معروف در تعاقب حالتین ندانسته است.

حال بحثی که مطرح شده است این است که چرا اصل عدم ملاقات اثر نداشته باشد؟

اشکال آقا ضیاء

آقا ضیاء در تعلیقه فوائد و آقای خویی در مصباح الاصول فرموده اند استصحاب عدم ملاقات در ظرف کریه اثر دارد و جاری است و اینکه مرحوم نائینی می گوید از صغریات کبرای معروف نیست درست نیست و از صغریات آن است. مرحوم آقا ضیاء می فرماید: دلیل ما بر تنجس ماء قلیل به ملاقات مفهوم روایت الماء اذا بلغ قدر کَرّ لم ینجسه شیء است. مفهوم این چیست؟ مفهوم آن این است که آب وقتی که کَرّ نباشد یعنی لم یبلغ قدر کَرّ باشد و ملاقات نیز باشد نجس می شود؛ چون مفهوم این است که اذا لم یکن کراً ینجسه الملاقات. از این روایت به دست می آوریم که موضوع نجاست مرکب است از لم یکن کراً، و ملاقات. نه اینکه موضوع نجاست عبارت باشد از عدم ملاقات در زمان کریه. پس طبق نظر آقا ضیاء موضوع تنجس عبارت است از ملاقات در زمان عدم کریه، در حالی که مرحوم نائینی موضوع تنجس را عدم ملاقات در زمان کریه دانسته است. بر این اساس ایشان می گوید برای نفی تنجس آب احراز کریه لازم نیست بر خلاف مرحوم نائینی که می گفت اول باید کریه ثابت شود تا بگوییم نجاست نیست. اما ایشان می گوید برای نجاست لازم است که ملاقات باشد و عدم کریه باشد. حال در

محل بحث فرموده است: عدم کریه محرز است شک داریم در زمان عدم کریه ملاقات محقق شده یا نه؟ استصحاب می گوید ملاقات محقق نشده است و موضوع نجاست را نفی می کند.

ص: ۲

خلاصه مرحوم نائینی می گوید: استصحاب عدم ملاقات در زمان کریه اثر ندارد چون باید کریه سابق باشد و بعد ملاقات صورت گیرد. ایشان جواب می دهد که استصحاب عدم ملاقات در زمان عدم کریه اثر دارد چون جزء اول عدم کریه است که الاین وجود دارد و عدم ملاقات را در زمان عدم کریه استصحاب می کنی و موضوع نجاست را نفی می کنی و با نفی موضوع نجاست نجاست را نفی می کنی. (۱)

ص: ۳

۱- (۱) أقول: مفهوم «إذا بلغ» - الّذی هو المدرك لتنجس القليل - اعتبار ورود الملاقاه علی ما لا- یكون کراً فی التنجیس المستتبع لسبق عدم الكرّیه للملاقاه، بملاحظه موضوعیه عدم الكرّیه للملاقاه فی التنجیس أيضاً، فالمعنی «إذا لم یکن فینجسه الشیء بالملاقاه مع عدم الكرّیه» لا أنّ المفهوم «إذا لم یکن کراً فینجسه بعدم الملاقاه فی ظرف الكرّیه» و حیث فلا شبهه فی أنّ استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكرّیه و إن لم یثبت الملاقاه فی ظرف الكرّیه، إلّا أنّه ینفی موضوع النجاسه: من الملاقاه فی ظرف عدم الكرّیه. و أمّا ما ذكره المقرّر إنّما یصحّ لو كان التنجیس مترتباً علی عدم الملاقاه فی ظرف الكرّیه لا مترتباً علی الملاقاه فی ظرف عدم الكرّیه. و لقد عرفت: أنّ مقتضى المفهوم هو الثانى لا الأوّل. و عمدہ النکتہ فی ذلك: هو أنّ من شأن أخذ المفهوم فی القضیّہ الشرطیّہ تجرید الجزاء عن حیث إضافته إلى الشرط و الأخذ بنقیضه فی طرف المفهوم، و لازمه حفظ نقیض الجزاء بجمیع شئونه فی طرف المفهوم، و حیثئذ فمن المعلوم: أنّ نقیض الجزاء «ینجسه» و من البدیهی: أنّ تجرید هذا الجزاء عن إضافته إلى الشرط فی المنطوق یقتضى أيضاً تجرید الملاقاه المأخوذ فی هذا الجزاء، لأنّه من شئونه، و لازمه حیثئذ كون المفهوم ما ذکر، لا ما توهم، فتدبّر فیما قلت و قال بعین الإنصاف! فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۵۲۹.

در مصباح الاصول هم شبیه همین را فرموده است: فرموده است اینکه شما می گوید ملاقات با نجس اثر ندارد در جایی است که ما بخواهیم اثر ملاقات را بار کنیم و بر این اساس حرف شما درست است یعنی اگر بخواهیم ثابت کنیم که هذه الملاقات لم ینجس الماء باید ثابت کنیم اول کریه است بعد ملاقات. ولی غرض ما اثبات عدم تنجیس ملاقات نیست، غرض ما اثبات عدم ملاقات است و برای اثبات عدم ملاقات لازم نیست اول کریه ثابت شود استصحاب عدم ملاقات در زمان عدم کریه اثر دارد و اثر آن طهارت آب است. نائینی می گفت اثر مال ملاقات بعد الکریه است، اما ایشان می گوید ما نمی خواهیم لم ینجس الملاقات و اعتصام را ثابت کنیم ما می خواهیم نجس بودن آب را ثابت کنیم فلذا می گوئیم نجس شدن آب متوقف بر این است که کر نباشد و ملاقات باشد. استصحاب عدم ملاقات می گوید در زمان عدم کریه ملاقات نیست فلذا موضوع نجاست آب منتفی می شود. بله اگر می خواستیم اعتصام را ثابت کنیم حق با شما است و موضوع آن ملاقات بعد الکریه است ولی ما کاری با اعتصام نداریم ما می خواهیم نجاستی را نفی کنیم که بر اثر ملاقات با غیر کر حاصل شده است. و استصحاب عدم ملاقات در ظرف عدم کریه نجاست را نفی می کند.

پس اینکه نائینی فرموده است استصحاب عدم ملاقات اثر ندارد درست نیست. (۱)

ص: ۴

۱- (۲). لا یكون الأصل المذكور مثبتاً، لأن عدم الانفعال و إن كان متوقفاً على كون الكریه سابقه على الملاقاه، إلا أن الطهاره أعم منه، فان موضوع عدم الانفعال أمران: الكریه و الملاقاه، لأنه في صوره عدم الملاقاه لا يكون هناك مقتضٍ للانفعال حتى تكون الكریه مانعه عنه، فلا یصدق عدم الانفعال إلا مع الملاقاه و الكریه، بخلاف الطهاره فإنها غیر متوقفه على الكریه و لا على الملاقاه، لا مکان أن يكون ماءً قليلاً و طاهراً مع عدم الملاقاه. فاذن لا مانع من جریان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكریه فيحكم بالطهاره، فلا- حاجه إلى إثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقال إنه متوقف على كون الكریه سابقه على الملاقاه، و إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكریه متوقف على القول بالأصل المثبت. مصباح الأصول ( طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی )، ج ۲، ص: ۲۳۹.

پاسخ استاد از اشکال مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای خویی:

به نظر ما این فرمایشات جواب مرحوم نائینی نیست و فرمایش ایشان تمام است. همانطور که در منتقى الاصول هم گفته است فرمایش نائینی در محل کلام این است که می گوید: اگر قرار است طهارتی در محل کلام باشد حتماً طهارت اعتصامیه است، در محل کلام اگر این آب بخواهد طاهر باشد باید طهارت آن طهارت اعتصامیه باشد، چون اگر طهارتش اعتصامی نباشد یعنی ملاقات بعد از کریه نباشد قطعاً نجس است؛ چون فرض این است که ملاقات با نجس قطعی است این ملاقات اگر قبل از کریه باشد قطعاً نجاست آورده است، احتمال طهارت او در صورتی به جا است که ملاقات بعد از کریه باشد و این طهارت، طهارت اعتصامیه است نه طهارت ذاتی و اولیه. حرف مرحوم نائینی این است که طهارتی که در مقام محتمل است و می توانیم آن را ادعا کنیم طهارت اعتصامی است و طهارت اعتصامی موضوعش ملاقات بعد از کریه است و استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه ثابت نمی کند که ملاقات بعد از کریه بوده و طهارت اعتصامیه دارد. پس طهارت محتمل در ما نحن فیه منطوق «الماء اذا بلغ قدر کّر لم ینجسه الشیء» است و اثبات آن نیاز دارد به اینکه ثابت کنیم ملاقات بعد از کریه بوده است. بعباره آخری استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه به درد ما نمی خورد چون شک ما در این نیست، آنچه که ما شک داریم این است که ملاقات بعد از کریه باشد، و آنچه که برای طهارت مفید است ملاقات بعد از کریه است و برای این مطلب آنچه که کارایی دارد منطوق «الماء اذا بلغ قدر کّر لم ینجسه الشیء» است و استصحاب عدم ملاقات ثابت نمی کند که ملاقات بعد از کریه بوده است.

ص: ۵

در یک کلمه می توان چنین گفت: جهت شک ما این است که لعل ملاقات بعد از کریه بوده است و اصلی نداریم که بگوید اینگونه است تا طهارت ثابت شود. بر این اساس اشکالات مرحوم آقا ضیاء و آقای خوبی به مرحوم نائینی وارد نیست و فرمایش ایشان صحیح است.

البته اینکه مرحوم نائینی فرموده است معنای «الماء اذا بلغ قدر کز لم ینجسه الشئ» این است که اول کریه محقق بشود بعداً ملاقات صورت گیرد درست نیست. ولی تمامیت کلامشان به این ثبوت این ادعا متوقف نیست. اینکه مرحوم نائینی فرموده است لم ینجسه هنگامی است که اول کریه باشد بعد ملاقات صحیح نیست و اگر ملاقات و کریه همزمان نیز باشند کافی است و لازم نیست کریه تقدم زمانی داشته باشد.

اینکه ایشان فرموده است اول باید کریه باشد بعد ملاقات یا دلیلش ظاهر خطاب «الماء اذا بلغ قدر کز لم ینجسه الشئ» است. که می گوییم از روایت این مطلب استفاده نمی شود. یا اینکه دلیلش عقل است که چون ماء الکز موضوع است و لم ینجس محمول است و موضوع باید قبل از حکم باشد لذا باید کریه قبل از ملاقات باشد. جوابش این است که موضوع لازم نیست قبلیت زمانی داشته باشد قبلیت موضوع رتبی است و تقدم زمانی لازم نیست.

اما بطلان این مطلب مضر به ادعای ایشان نیست ما چه بگوییم اول باید کر باشد یا بگوییم هم زمان بودن ملاقات با کریه کافی است در هر حال حرف نائینی درست است ولی عبارت عوض می شود مرحوم نائینی می گوید استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه ثابت نمی کند که ملاقات بعد الکریه بوده است ما می گوییم ثابت نمی کند که ملاقات مقارن کریه یا بعد از آن بوده است. استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه ثابت نمی کند که ملاقات در زمان کریه یا بعد از کریه بوده است.

پس فرمایش نائینی متین است و این اشکالات به ایشان وارد نیست.

منتها در مقام بیان آخری است از آقای خویی در مصباح الفقاهه که در جلسه آینده متعرض آن می شویم.

## استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرعی فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرعی فقهی حدوث کریت و ملاقات

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی: توضیح و تکمیل

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود. ایشان استصحاب عدم ملاقات را در محل بحث جاری ندانست. ما به حساب اینکه ایشان استصحاب عدم ملاقات را جاری نمی داند و قاعده میرزائیه را نیز می پذیرد به ایشان نسبت دادیم در هر سه فرض مسأله قائل به نجاست است. و نسبت دادیم که در تعلیقه عروه هم به نجاست در هر سه فرض حکم کرده است و ادعا کردیم که کلمه و الحاق مجهولی التاریخ مطلقاً اشتباه است.

لکن بعد التأمل دیدیم که نسبت ما اشتباه است. مرحوم کاظمینی در فوائد الاصول در همین بحث فرموده است: تعلیقه شیخ استاد بر عروه طبق نظر سابق ایشان است که تفصیل می داده است و نظر اخیر ایشان اطلاق است و از تعلیقه خود بر عروه و همچنین از کلام خود در وسیله النجاه عدول کرده و در علم اصول مطلقاً به نجاست قائل شده است. ما دوباره تعلیقه مرحوم نائینی را دیدیم و دقت کردیم متوجه شدیم حق با مرحوم کاظمینی است و مرحوم نائینی در تعلیقه عروه در مجهولی التاریخ و ما علم تاریخ الملاقاه گفته است نجس است اما در جایی که تاریخ کریت معلوم باشد و ملاقات مجهول باشد گفته است طاهر است و آن عبارت هم درست است؛ چون مرحوم سید در مجهولی التاریخ و همچنین در جایی که ملاقات مجهول باشد قائل به طهارت شده است ولی در جایی که ملاقات معلوم التاریخ باشد قائل به نجاست شده است. مرحوم نائینی حاشیه زده و فرموده است: صحیح این است که مجهولی التاریخ مطلقاً چه در کر مسبوق به قلت و چه قلت مسبوق به کریت به ما علم تاریخ الملاقات الحاق شود تا نتیجه اش نجاست باشد نه اینکه به ما علم تاریخ الکریه ملحق شود تا نتیجه اش طهارت باشد. (۱)

ص: ۷

---

۱- (۱). حاشیه مرحوم نائینی چنین است: إلحاق مجهولی التاریخ مطلقاً بصورة العلم بتاریخ الملاقاه و الحکم بنجاسته هو الأقوی. العروه الوثقی (المحشی)، ج ۱، ص: ۸۳.

پس آنچه که مرحوم نائینی در سابق الایام به آن قائل بوده و در وسیله النجاه و حاشیه عروه آن را مطرح کرده است این است که در دو قسم حکم به نجاست و در یک قسم حکم به طهارت کرده است. و نجاست هر سه قسم را در تعلیقه بر عروه مطرح نکرده و آن را در بحثهای اصولی خود به عنوان نظر اخیر خود مطرح نموده است.

به هر حال، مرحوم نائینی در نظر اخیر خود استصحاب عدم ملاقات را جاری نمی‌داند. در جلسه گذشته وجه آن را بیان کردیم. حاصلش این است که استصحاب عدم ملاقات این آب تا زمان کریت ثابت نمی‌کند که ملاقات بعد از کریت بوده است. ظاهر کلام ایشان این است که ما در اینجا دنبال عاصمیت هستیم و همچنین ظاهر کلامش این است که لم ینجسه را اثر شرعی قرار داده است. لم ینجسه شیء یعنی عاصم است، ظاهرش این است که این را یک طهارت قرار داده است و طهارت ذاتیه را طهارت دیگری قرار داده است. فرمایش نائینی این است که طهارتی که در اینجا محتمل است به معنای عاصمیت است و طهارت ذاتی محتمل نیست؛ چون ملاقات با نجس قطعاً رخ داده است. تنها مصحح طهارت این است که ملاقات در زمان کریت اتفاق افتاده باشد و ما باید یک اصلی پیدا بکنیم که طهارت به معنای عاصمیت را ثابت کند و لکن چنین اصلی نداریم؛ چون طهارت به معنای عاصمیت موضوعش این است که اول کریت باشد و بعد ملاقات رخ بدهد، و استصحاب عدم ملاقات تا آن کریت نهایتش این است که ثابت می‌کند تا زمانی که آب قلیل بود ملاقات رخ نداده است و زمانی که کریت حادث شد یک آن ملاقات نبوده است اما ثابت نمی‌کند که ملاقات بعد الکریه بوده است تا موضوع عاصمیت ثابت شود.



خلاصه اینکه ظاهر کلمات مرحوم نائینی تأسیس دو طهارت است و می گوید استصحاب می تواند یک طهارت را ثابت کند که طهارت ذاتیه است، استصحاب می گوید تا زمانی که کزیت حادث نشده بود آب پاک بوده است و همچنین می گوید در آنی که ملاقات اتفاق افتاده است آن هم پاک است. ولی ما اینها را احتمال نمی دهیم، آنچه که ما آن را احتمال می دهیم طهارت بعد الکریه است، و این استصحاب نمی تواند طهارت بعد الکریت را ثابت کند. به نظر ما مرحوم آقا ضیاء به حاقّ مطلب ایشان نرسیده است فلذا به او اشکال کرده و می گوید: استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت اثر دارد. در حالی که مرحوم نائینی نیز این اصل را قبول دارد و منکر آن نیست لذا اگر ملاقات یقینی نبود و مشکوک بود مرحوم نائینی نیز می گوید که می توانیم عدم ملاقات با نجس را استصحاب کنیم و طهارت را ثابت نماییم. حرف مرحوم نائینی این است که می گوید این استصحاب نمی تواند طهارت الان آب را ثابت کند، این استصحاب فقط می گوید تا آن ملاقات موضوع نجاست محقق نشده است و احراز عدم تحقق موضوع نجاست در آن ملاقات طهارت الان آب را ثابت نمی کند.

اشکال:

لا یقال که ما یک جزء موضوع نجاست را با استصحاب و جزء دیگر را بالوجدان نفی می کنیم و می گوییم تا آن کزیت که ملاقات نبود طهارت ذاتیه باقی است؛ چون اصل عدم ملاقات جاری است، در بعد از آن هم ملاقات اثر ندارد چون کزیت بالوجدان حادث شده است لذا می گوییم الان این آب طاهر است.

ص: ۹

جواب:

فانه یقال: همانطور که مرحوم سید محمد باقر نیز فرموده است نمی توان این دو اصل را به هم ضمیمه کرد و طهارت آب را نتیجه گرفت چون این اصل مثبت است؛ به این دلیل که اصل موضوعی که عدم ملاقات است برای طهارت عاصمیه فعلی آب کارساز نیست، ضمیمه کردن آن به علم وجدانی به کریت هم کار ساز نیست، چون نفی صرف الوجود یک شیء به یان وسیله که یک فردش را بالاصل و یک فردش را بالوجدان نفی کنیم از مصادیق اصل مثبت است.

اشکال استاد به مرحوم نائینی:

به نظر ما فرمایش نائینی درست است. منتها دو نکته را از ایشان قبول نداریم:

نکته اول:

اینکه ما دو تا طهارت داشته باشیم درست نیست و خلاف ارتکاز است و ما فقط یک طهارت داریم. منتها این طهارت زمانی از بین می رود که ملاقات باشد و کریت نباشد. به نظر ما «لم ینجسه» کنایه است از اینکه همان طهارت سابق باقی است. پس فقط یک طهارت داریم و رافع آن «تحقق الملاقاه فی زمان القله» است، فلذا در دو صورت طهارت آب ثابت است: یک صورت این است که ملاقات نباشد، صورت دوم این است که اگر هم ملاقات باشد کریت هم باشد، در هر دو صورت طهارت ثابت است لکن در صورت دوم هم همان طهارت سابق باقی است و جعل جدیدی رخ نداده است. شاید هم نائینی می خواهد همین را بگوید.

نکته دوم:

نکته دوم محل اشکال این است که مرحوم نائینی فرمود موضوع طهارت در کز این است که کریت سبقت زمانی بر ملاقات داشته باشد، ولی به نظر ما تقدم زمانی شرط نیست و اگر در یک زمان هم ملاقات اتفاق بیفتد و هم کریت، باز آب ظاهر است. لذا ما در رد آقا ضیاء و تأیید نائینی اینگونه می گوییم: ارکان استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه که البته زمان کریت خارج از استصحاب است تمام است، ولی این استصحاب، طهارت بعد از این زمان را ثابت نمی کند. یعنی استصحاب نمی تواند بگوید آن دوم هم ملاقات نبوده است و پاک بوده است.

ص: ۱۰

مرحوم نائینی می گوید ما دنبال طهارت بعد از کریت هستیم ولی ما می گوئیم ما دنبال طهارت از کریت هستیم و اصلی نداریم که این طهارت را برای ما ثابت کند. بخلاف استصحاب عدم کریت در زمان ملاقات، که برای نجاست فعلی آب تحقق ملاقات در زمان عدم کریت کافی است. می گوئیم ملاقات این آب با نجس وجدانی است، استصحاب هم می گوید این آب در زمانی که ملاقات کرد قلیل بود، در نتیجه موضوع نجاست ثابت می شود و نجاست فعلی آب ثابت می شود.

### بررسی دیدگاه مرحوم آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول مثل آقا ضیاء گفته و فرموده است استصحاب عدم ملاقات طهارت را ثابت می کند اما در بحث خیارات فقه به یک نکته ای التفات کرده و حرف ابتکاری زده است. وی فرموده است: کبرای حادثین متعاقبین بر مانحن فیه منطبق نمی شود، کیفیت حادثین متعاقبین اینگونه است که عدم یکی از حادثها در زمان حادث آخر موضوع اثر است، درحادثین موضوع مرکب است از تحقق یک حادث و عدم حادث آخر. تحقق حادث محرز بالوجدان است و عدم تحقق حادث آخر بالاستصحاب ثابت می شود. اما یک چیز دیگری هم داریم و آن اینکه ربما موضوع یا متعلق حکم از دو جزء مرکب است لکن نوع شکش فرق می کند، موضوع حکم و متعلق حکم از دو جزء مرکب است یک جزئش در برهه ای از زمان علی نحو القطع اتفاق افتاده و مرتفع شده است، جزء دومش هم قطعاً اتفاق افتاده است، منتها شک داریم آیا جزء دوم که اتفاق افتاده است در زمانی بوده است که جزء اول باقی بوده است یا در زمانی بوده است که جزء اول مرتفع شده است. وضع فعلی من الامین اینگونه است که جزء اول مرتفع شده است، منتها شک داریم در زمان حدوث جزء دوم، جزء اول مرتفع شده است یا نه؟ مثلاً کسی که زنش را طلاق رجعی داده است و حق رجوع به او را دارا می باشد. للزوج ان یرجع الی امراته المطلقه، موضوع رجوع مرکب است از دو جزء: زن در عده باشد، و مرد هم رجوع کند، اذا رجع الزوج فی العده فهی زوجته، زوجه بودن حکم است و موضوعش مرکب از دو چیز است زن در عده باشد و مرد هم رجوع کند. الان مرد رجوع کرده است شک داریم زمان رجوع او زن در عده بوده است یا نه؟ الان این زن قطعاً در عده نیست و جزء اول یقیناً مرتفع شده است و جزء دوم که رجوع مرد است قطعاً محقق شده است، اما شک داریم در زمان تحقق این جزء اول هم بود یا نبود؟ اگر جزء اول بود فهی زوجته و اگر نبود لیست بزوجه. هر گاه موضوع حکم یا متعلق حکم مرکب بشود از دو جزء که یک جزء آن محقق شده و مرتفع شده است، جزء دوم هم محقق شده است لکن شک داریم در زمانی که جزء دوم محقق شد آیا جزء اول ادامه داشت حتی ثبت الحکم یا اینکه در زمان جزء دوم مرتفع شده است. مشکوک ما بقاء جزء اول و ارتفاع جزء اول است اینجا استصحاب ابتدائی ما استصحاب بقاء جزء اول است تا زمان جزء دوم.

این مطلب امثله زیادی دارد از جمله محل کلام ما. در محل کلام نجاست حکم است، موضوعش مرکب است از دو جزء، یکی اینکه آب کر نباشد و قلیل باشد، دوم اینکه ملاقات باشد، موضوع نجاست مرکب است از قلیل و ملاقات در حال قلت، این آب قطعاً قلیل بوده است، و یقین هم داریم که ملاقات که جزء دوم است تحقق یافته است ولی شک داریم در زمان ملاقات، جزء اول که قلت است باقی بود حتی ینجس یا اینکه در زمان ملاقات جزء اول مرتفع شده است و قلیل در زمان ملاقات کر شده است. فرموده است: موضوع بحث ما از این قسم است نه از حادثین که عدم هر کدام در ظرف وجود آخر موضوع حکم است، اینجا وجود آن جزء در ظرف جزء آخر موضوع حکم است. ایشان ادعا کرده است در جایی که از این قلیل باشد فقط استصحاب جزء اول جاری است و استصحاب عدم جزء دوم جاری نیست و نتیجه گرفته است استصحاب قلت و عدم کریت در هر سه فرض جاری است و نجاست ثابت است و استصحاب عدم ملاقات که معارض است در هر سه فرض جاری نیست پس استصحاب عدم کریت معارض ندارد. ادعای ایشان این است که استصحاب بقاء جزء اول جاری است، وقتی که ملاقات کرد هنوز عدم کریت باقی بود فهو نجس، اما استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت جاری نیست. ایشان دو بیان آورده است یک بیان نقضی و یک بیان حلی. و در فقه هم بر اساس این مبنا فتوا داده است.

**استصحاب/تنبیها/تنبیه یازدهم تأخر حادث/تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۶**

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم: تأخر حادث/تعاقب حالتین/ بررسی فرعی فقهی حدوث کزیت و ملاقات

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مرحوم آقای خویی بود که فرموده بود: مقام ما که شک داریم در تقدم و تأخر ملاقات و کزیت داخل در کبرای حادثین متعاقبین نیست و داخل در کبرای دیگری است. آن کبری این است:

اگر موضوع یا متعلق حکمی از دو جزء مرکب باشد که یک جزء آن در اول محقق شده و سپس جزء آخر محقق گردیده است و شک داشته باشیم آیا در زمان حدوث جزء دوم جزء اول باقی بود تا حکم مترتب بشود یا اینکه در زمان حدوث جزء دوم جزء اول مرتفع شده است تا اینکه در زمان جزء دوم موضوع کامل نشده و اثر مترتب نشود. در اینجا باید بقاء جزء اول را تا زمان حدوث جزء ثانی استصحاب کنیم و ترتب اثر را نتیجه بگیریم. آقای خویی فرموده است محل کلام ما داخل در این کبری است. وی فرموده است: این کبرای در فقه صغریات زیاد دارد، هم در جایی که هر دو جزء زمانی هستند و هم در جایی که یکی زمانی و دیگری زمان است. در جلسه گذشته به زمانی مثال زدیم، حالا- مثال را عوض می کنیم تا بفهمید مصادیق این کبری زیاد است. شخصی زوجه اش را طلاق خلع داده و زوجه نیز مهرش را بذل کرده است سپس زوجه از بذلش رجوع کرده است. حال ما شک داریم زمانی که او از بذل خود رجوع کرد آیا عده باقی بود تا رجوعش اثر داشته باشد یا عده منقضی شده بود تا رجوع اثر نداشته باشد؟ در اینجا حکم ما عود مهر به زن است، موضوع آن مرکب است از بقاء عده و تحقق رجوع. عده که جزء اول است در ابتداء محقق شده است، بعد از آن جزء دوم که رجوع است محقق شده است، شک داریم آیا زمان تحقق رجوع زوجه جزء اول باقی بود یا اینکه زمان تحقق جزء دوم جزء اول مرتفع شده بود؟

ص: ۱۳

در جایی که یکی زمان و دیگری زمانی باشد مثالش این است: شخصی حیوانی را خریده است، او سه روز حق فسخ دارد. حکم ما انحلال این معامله است، موضوع انحلال از دو چیز مرکب است یکیش اینکه فسخ تحقق پیدا کند و دیگری اینکه زمان خیار باقی باشد. می گوییم: خیار قبلاً حادث شده است، شک داریم جزء دوم که فسخ است در زمان وجود خیار حادث شده است یا بعد از ارتفاع آن حادث شده است؟

آقای خویی فرموده است که مانحن فیه داخل در این کبری است؛ چون بحث ما در نجاست آب است و نجاست آن دو جزء دارد، یکیش اینکه آب قلیل باشد و دیگری اینکه ملاقات محقق باشد. قلیل بودن آب قطعاً محقق شده است و ملاقات که جزء دوم است بعداً محقق شده است، شک داریم زمان تحقق ملاقات آیا جزء اول باقی بود یا از بین رفته بود؟

ایشان در بیان حکم این کبری می فرماید: حکم این کبری این است که استصحاب بقاء جزء اول تا زمان تحقق جزء دوم جاری است. استصحاب می کنیم بقاء عده را تا زمان فسخ، یا استصحاب می کنیم عدم کزیت را تا زمان ملاقات و نتیجه می گیریم فسخ نافذ و آب نجس است. این استصحاب معارض ندارد، معارضش تنها می تواند استصحاب عدم تحقق جزء دوم در

زمان جزء اول باشد، یعنی استصحاب عدم تحقق فسخ در زمان وجود عده، یا استصحاب عدم تحقق ملاقات در زمان قلت باشد. ولی ایشان گفته است این استصحاب به دو بیان جاری نیست، یک بیان نقضی و بیان دیگر حلی

بیان نقضی:

ص: ۱۴

اگر استصحاب عدم تحقق جزء ثانی در زمان جزء اول جاری باشد لازم می آید باب استصحاب در موضوعات مرکبه بسته شود؛ چون در موضوعات مرکبه همیشه در تقارن آن دو جزء شک داریم،<sup>(۱)</sup> فلذا اگر بنا باشد استصحاب عدم جزء دوم در زمان اول معارض استصحاب بقاء جزء اول در زمان جزء دوم بشود دیگر باب استصحاب در موضوعات مرکبه بسته می شود و باید در موضوعات مرکبه استصحاب جاری نشود در حالی که نصّ صحیح شرعی داریم که حضرت در موضوعات مرکبه استصحاب را جاری کرده است و آن صحیحه زراره است. در این روایت متعلق وجوب مرکب از دو جزء است و وجوب آمده است بر روی نماز و طهارت، زراره یقین داشت که یک جزئش که طهارت است محقق شده است، شک داشت که این طهارت در حال نماز هم محقق است یا نه؟ در اینجا جزء اول در ابتداء محقق شده و جزء دوم بعد از آن محقق شده است، زراره شک دارد در بقاء جزء اول در زمان تحقق جزء دوم. درست است که او علم به ارتفاع جزء اول ندارد؛ چون شاید وضویش باقی باشد ولی عدم علم به ارتفاع اثری ندارد، اگر بنا به تعارض استصحابها باشد در صورت عدم علم به ارتفاع هم تعارض است، استصحاب بقاء وضو تا زمان صلات با استصحاب عدم صلات در حال وضو معارض است. در حالی که امام علیه السلام در صحیحه زراره استصحاب را در متعلق مرکب در ناحیه وجود جزء اول جاری کرده است ولی در ناحیه عدم جزء ثانی تطبیق نکرده است. اینکه امام علیه السلام استصحاب را در ناحیه وجود جاری کرده است، معلوم می شود که در موضوعات مرکبه و در متعلقات مرکبه استصحاب جاری است و معارض ندارد.

ص: ۱۵

---

۱- (۱) تنها تفاوت محل بحث ما با موضوعات مرکبه در این است که در محل بحث ما علم به ارتفاع جزء اول داریم ولی در سائر موضوعات مرکبه علم به ارتفاع نداریم.

خلاصه بیان نقضی این است که اگر استصحابِ عدم جزء دوم در زمان جزء اول مجال داشته باشد و بتواند با استصحاب بقاء جزء اول در زمان حدوث جزء ثانی معارضه کند لازمه اش این است که در موضوعات مرکبه و متعلقات مرکبه مطلقاً استصحاب جاری نباشد در حالی که به حکم صحیحه زراره در یک قسم استصحاب جاری است.

پاسخ اول شهید صدر از بیان نقضی

از این بیان سید محمد باقر در صدر کلامش جواب داده است. وی می گوید مورد روایت از مانحن فیه اجنبی است، در مورد روایت یک جزء طهارت است و دیگری نماز که متضاد هم نیستند، در حالی که در محل بحث ما دو حالت متضاد ایجاد شده است، در محل بحث ما یک جزء کزیت است که اثر جزء دیگر را (ملاقات) خنثی کرده و از تأثیر آن جلوگیری می کند. اما در روایت اینگونه نیست بله، اگر در روایت حدث را با نماز فرض می کرد مثل مانحن فیه می شد اما در روایت طهارت با نماز ملاحظه شده است و این به مانحن فیه ربطی ندارد و می توان طهارت را استصحاب کرد و فراغ ذمه را ثابت کرد، اما در مانحن فیه هر دو استصحاب جاری می شود و با همدیگر تعارض می کند.

مناقشه استاد

ولی این پاسخ درست نیست، آقای خوئی هم قبول دارد که مورد روایت با محل بحث فرق می کند، محل بحث ما این است که جزء اول قطعاً مرتفع شده است و با مورد روایت فرق می کند ولی ادعایش این است که ملاک جریان استصحاب عدم جزء دوم در حال جزء اول در مورد روایت هم موجود است، خودش متوجه است که مورد روایت با محل کلام فرق دارد لکن مناط استصحاب عدم جزء ثانی در حال جزء اول در مورد هم روایت هم ثابت است، و اگر بنا باشد این استصحاب معارض، مجال داشته باشد در مورد روایت هم مجال دارد و فرقی نمی کند.

ص: ۱۶



خلاصه اینکه مطلب اول شهید صدر در پاسخ به بیان آقای خویی صحیح نیست.

پاسخ دوم شهید صدر از بیان نقضی

اما در ادامه کلامش حرف خوبی می زند، می گوید ممکن است ما بگوییم در محل کلام استصحاب بقاء جزء اول تا زمان حدوث جزء ثانی با استصحاب عدم جزء دوم در زمان وجود جزء اول تعارض می کند اما در عین حال نقض ایشان را قبول نکنیم و قائل شویم در موضوعات مرکبه نیز استصحاب جاری است. به این بیان که ما تفصیل بدهیم بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ و معتقد بشویم در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست، طبق این تفصیل نقض آقای خویی وارد نمی شود. توضیح اینکه:

آقای خویی فرمود اگر بناء باشد استصحاب عدم جزء دوم در زمان جزء اول مجال داشته باشد در همه موارد با استصحاب وجود معارضه می کند هم در مجهولی التاریخ و هم در احدهما معلوم التاریخ در نتیجه باب استصحاب در موضوعات مرکبه مسدود می شود که مخالف صحیحه زراه است. در جواب ایشان می گوئیم: این معارضه طبق مبنای خود ایشان که معتقد است استصحاب حتی در معلوم التاریخ نیز جاری می شود برقرار است، اما اگر معتقد شویم که در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست - کما هو قول المشهور - در اینصورت معارضه نیست و استصحاب وجودی بلا معارض جاری می شود.

پس اگر بگوییم در معلوم التاریخ استصحاب جاری می شود نقض ایشان درست است، اما اگر بگوییم در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست و در مجهول التاریخ جاری است باب موضوعات مرکبه بسته نمی شود. می گوئیم استصحاب عدم جزء ثانی در زمان جزء اول با استصحاب جزء اول معارض است در جایی که جزء ثانی مجهول التاریخ باشد. اما اگر جزء ثانی معلوم التاریخ باشد، دیگر استصحاب عدمی جاری نیست و استصحاب وجودی بلا معارض جاری می شود و می گوئیم صحیحه زراه از این قسم است و جزء دوم معلوم التاریخ است چون می داند که کی نماز خوانده است فلذا استصحاب اول بلا معارض جاری است.

ص: ۱۷

خلاصه اینکه نقض آقای خویی بر مبنای خودش مبنی بر جریان استصحاب در معلوم التاريخ وارد است. و بر مبنای عدم جریان استصحاب در معلوم التاريخ که مشهور می گویند نقض وارد نیست.

بعباره اخیری(۱): ما فرمایش سید محمد باقر را در حقیقت عوض می کنیم و می گوئیم: آقای خویی می گوید استصحاب عدم اگر مجال داشته باشد همیشه با استصحاب وجود معارض است و در نتیجه باب جریان استصحاب در موضوعات مرکبه بسته می شود. در جواب ایشان میگوئیم: بسته شدن باب استصحاب در موضوعات مرکبه مقتضای قاعده اولیه است و ما هم قبول داریم که در معلوم التاريخ مقتضای قاعده این است که استصحاب جاری شود، ولی چون نص صحیح رسیده است که در آن در جزء دوم استصحاب جاری نشده است ما به قرینه آن روایت از قاعده دست بر می داریم و می گوئیم: استصحاب عدم جزء ثانی در زمان جزء اول با اینکه ارکانش تمام است ولی در جایی که جزء دوم معلوم التاريخ باشد جاری نیست و صاحب مسأله استصحاب وجود را بر استصحاب عدم ترجیح داده است. فلا- یلزم من جریان اصالة عدم الجزء الثانی سدّ باب الاستصحاب فی الموضوعات المركبه.

هذا ما يتعلق بالنقض. پس سه حرف درباره نقض گفته شد. ما معتقدیم حرف سوم فنی تر است. و بر اساس آن به مرحوم آقای خویی می گوئیم چرا شما به برکت صحیحه زراره از مبنای خود مبنی بر جریان استصحاب در معلوم التاريخ دست بر نمی دارید تا اشکال نقضی هم از بین برود؟ به برکت نص از مبنای خودتان دست بر دارید تا اشکال نقضی هم وارد نشود.

ص: ۱۸

---

۱- (۲) این عبارت در واقع، پاسخ سومی از بیان نقضی مرحوم آقای خویی است.

توضیح درباره نص: زراره وضو گرفته است تا نماز را بخواند. در هنگام خواندن نماز شك دارد وضویش باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب استقبالی وجودی می گوید: وضویی که قبلاً ساختی تا زمان نمازی که می خواهی بخوانی باقی است، استصحاب استقبالی عدمی می گوید این نمازی که می خواهی بخوانی در حال وجود وضو نیست. ولی حضرت استصحاب عدمی را جاری نکرده است.

## استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرعی فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرعی فقهی حدوث کریت و ملاقات

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مرحوم آقای بود. ایشان فرمود: هر گاه موضوع یا متعلق از دو شیء مرکب باشد که یکی از آن دو شیء در ابتدا محقق شده و سپس جزء دیگر محقق گردیده و شك داریم جزء دوم در زمان جزء اول محقق شده است تا اثر مترتب باشد یا اینکه جزء دوم در زمان ارتفاع محقق شده است تا اینکه اجتماع جزئین محقق نشده و اثر بار نشود، ایشان می فرماید: در اینجور موارد استصحاب جزء اول الی زمان تحقق جزء دوم جاری می شود، یعنی بقاء عده تا زمان تحقق رجوع استصحاب می شود و اثر بار می شود. و لا یعارضه استصحاب عدم تحقق رجوع الی زمان انقضاء العده تا اثر استصحاب بقاء عده را خنثی کند. در محل کلام هم اینگونه است: استصحاب بقاء قلت الی زمان الملاقات جاری است و نجاست آب را ثابت می کند و لا یعارضه استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت. (۱)

ص: ۱۹

۱- (۱) شهید صدر در بحث ۶/۳۱۹ در بیان ادعای استاد خودش مرحوم آقای خویی می نویسد: «کلمه ترتب حکم علی موضوع مرکب من جزءین و کان أحدهما معلوم الوجود سابقاً و لکن یشک فی بقائه الی حین وجود الجزء الآخر فیجری استصحاب بقائه الی حین وجود الجزء الآخر و بذلک یحرز موضوع الحکم ما دام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب لا- بنحو التقیید و لا- یجری استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر الی حین ارتفاع الجزء الأول لکی یکون نافیاً للحکم و معارضاً للاستصحاب الأول».

ایشان برای عدم تعارض دو بیان ذکر کرده است یک بیان نقضی و یک بیان حلی.

بیان نقضی:

بیان نقضی ایشان این است: موضوعات مرکبه دو قسم هستند یک قسم این است که یقین به ارتفاع جزء اول داریم که محل بحث این قسم است. و قسم دیگر این است که به ارتفاع جزء اول یقین نداریم. مثل اینکه شوهر در ساعت هشت رجوع کرده است و الان که ساعت نه است شك داریم که عده تمام شده است یا نه؟ در این قسم همه می گویند که استصحاب بقاء عده

جاری است و رجوع نافذ است. روایت هم همین را می گوید. زراره شك داشت الا ان وضویش باقی است یا نه؟ حضرت استصحاب بقاء وضو تا زمان صلات را اجرا کرده و با استصحاب عدم تحقق نماز در زمان وضو معارض قرار نداده است.

لذا مرحوم آقای خوبی فرموده است هم نص و هم فتوا بر این است که در جایی که در ارتفاع جزء اول شك داریم استصحاب معارض ندارد. فلذا اگر بنا باشد در فرض اول که یقین به ارتفاع جزء اول داریم و محل بحث در آن است استصحاب معارض داشته باشد باید در این قسم هم استصحاب معارض باشد؛ چون فرقی بین مشکوک الارتفاع و معلوم الارتفاع نیست. و لا يلتزم به احد. (۱)

ص: ۲۰

---

۱- (۲). انّ لازم جریان استصحاب عدم الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأول و معارضته لاستصحاب بقاء الأول إلى حين وجود الآخر إيقاع المعارضة بين الاستصحاب حتى في مورد صحیحه زراره و هو الشك في بقاء الطهاره إلى حين الصلاه إذ يعارض استصحاب بقائها إلى حين الصلاه باستصحاب عدم وقوع الصلاه في زمان وجود الطهاره. بحوث في علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۰.

مرحوم سید محمد باقر از بیان نقضی ایشان جواب داده است. ایشان در صدر جوابش فرموده است: مورد روایت با محل بحث ما فرق می کند. در جلسه گذشته گفتیم که ما این جواب ایشان را نفهمیدیم چون خود آقای خویی هم این را قبول دارد که مورد روایت با محل بحث فرق می کند، منتها به ملاک عدم فرق بین معلوم الارتفاع و مشکوک الارتفاع فرموده است حکم روایت با محل بحث یکسان است.

سپس ایشان در ادامه کلام خود در جواب از بیان نقضی مرحوم آقای خویی مع تکمیل منا می فرماید: بیان آقای خویی درست نیست، ما می توانیم بگوییم در فرض یقین به ارتفاع جزء اول استصحابها تعارض می کنند اما در صورت شک در ارتفاع جزء اول استصحابها تعارض نمی کنند. فارقش این است که در صورت علم به ارتفاع، مجهولی التاريخ تصویر می شود اما در جایی که علم به ارتفاع نداریم مجهولی التاريخ تصویر نمی شود. در علم به ارتفاع یقین به زوال اولی و حدوث دومی داریم لذا مجهولی التاريخ در آن تصویر دارد اما در جایی که علم به ارتفاع اولی نداریم همیشه دومی معلوم التاريخ است، همیشه دومی در زمانی که در ارتفاع جزء اول شک داری معلوم التاريخ است. روایت که روشن است معلوم التاريخ است، در بقیه موارد هم اینگونه است، مثلاً یقین داشت که زن سابقاً در عده بود، ولی در زمان تحقق رجوع نمی دانست که عده او باقی بود یا به سر آمده بود؟ اگر الان که می خواهد استصحاب را جاری کند نیز یقین به ارتفاع عده نداشته باشد و احتمال بقاء آن را بدهد، رجوع در هر برهه ای از زمان که واقع شده باشد به نوعی تاریخ آن معلوم است.

پس ما بین جایی که یقین به ارتفاع جزء اول داریم و مشکوک الارتفاع فرق می گذاریم می گوئیم در جایی که جزء معلوم الارتفاع نیست جزء دوم معلوم التاريخ است و میگوئیم در اینجا استصحاب معارض ندارد. (۱)

اشکال اول استاد به بیان نقضی آقای خوئی

البته ممکن است آقای خوئی طبق مبنای خودشان مبنی بر جریان استصحاب در معلوم التاريخ بگویند که فرقی بین معلوم التاريخ و مجهول التاريخ نیست و در هر صورت معارضه برقرار است. لذا ما از بیان نقضی ایشان جواب دیگری هم داریم. می گوئیم:

ص: ۲۲

---

۱- (۳). اما فیما يتعلق بالوجه النقضی: فلأنَّ زراره فی مورد الروایه لو كان قد فرض وقوع صلاه و حدث مجهولی التاريخ و مع هذا أجرى الإمام له استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاه و لم یجر استصحاب عدم الصلاه إلى حين الحدث لكان نظیر ما نفرضه فی المقام من حدوث کرّیه و ملاقاه مجهولین فی تاریخهما فیجری استصحاب عدم الکرّیه إلى حين الملاقاه علی حد استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاه و لا یعارض باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الکرّیه كما لا یعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاه إلى حين الحدث، غیر أنّ زراره لم یفرض حدثاً و صلاه مجهولی التاريخ بل الصلاه فی مورد الروایه معلومه التاريخ فی عمود الزمان و انما یشک فی بقاء عدم الحدث إلى حينها، فهو من قبیل ما إذا كانت الملاقاه معلومه التاريخ و یشک فی بقاء الکرّیه إلى حينها فعدم إیقاع المعارضه بین الاستصحابین فی مورد الصحیحه لعله بلحاظ أنّ أحد الحادثن معلوم التاريخ و الآخر مجهوله فیجری الاستصحاب فی طرف المجهول خاصه علی ما هو الصحیح. بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۱.

قیاس معلوم الارتفاع به مشکوک الارتفاع مع الفارق است و نقض درست نیست؛ به خاطر اینکه در جایی که یقین به ارتفاع داریم در ناحیه اصالة العدم ارکان استصحاب تمام است و با استصحاب وجود معارضه می‌کند. به اینصورت که می‌گوییم: الان آمد عده تمام شده و این مرد رجوع کرده است. اشاره می‌کنیم به زمان عده که از اول طلاق شروع شده و تا سه قرء ادامه داشته و الان هم تمام شده است می‌گوییم: شک داریم رجوع در این مقطع زمانی بین شروع طلاق تا پایان سه قرء محقق شده یا محقق نشده است؟ با اشاره به آن زمان یک مقطعی را معین می‌کنیم و می‌گوییم در این مقطع زمانی شک داریم رجوع محقق شده است یا نه؟ استصحاب می‌گوید: رجوع محقق نشده است، این استصحاب عدم ازلی نیست، چون آن اولی که طلاق محقق شد این شخص رجوع نکرد، شک داریم رجوع نکردن او تا سه قرء امتداد داشته است یا نه استصحاب می‌گوید: رجوع نکردن او تا سه قرء امتداد داشته است.

پس در جایی که یقین به ارتفاع جزء اول داریم ارکان استصحاب در ناحیه عدم جزء ثانی در زمان وجود جزء اول تمام است. ولی این بیان در مشکوک الارتفاع نمی‌آید، مثلاً در همان مثال عده و رجوع می‌گوییم: مرد زن را طلاق داده و عده شروع شده است، الان که مرد رجوع می‌کند شک دارد که عده زنش باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء عده تا الان می‌گوید عده او باقی است فتم رجوعه، و استصحاب عدم رجوع الی آخر آمد عده مجال ندارد؛ چون وقتی شک داریم که آمد عده به سر آمده است یا نه؟ نمی‌توانیم به مقطع زمانی شروع عده تا سه قرء اشاره کنیم و بگوییم رجوع در این مقطع زمانی واقع نشده است، ولی در مقطوع الارتفاع می‌توانیم آمد محقق شده اشاره کنیم و استصحاب عدم را جاری نماییم، اما در جایی که آمد منتفی نشده است نمی‌توان به آن آمد اشاره کرد و استصحاب عدم را اجرا نمود؛ چون یقین به انتهاء آمد نداریم، شاید هنوز هم عده باقی باشد. به تعبیر دیگر: نفی اثر مال عدم رجوع تا پایان عده است ولی چون عده پایان نیافته است و تا الان نیز امتداد دارد لذا نمی‌توان به قطعه مشخصی اشاره کرد و استصحاب عدم را جاری نمود.

حاصل الکلام: ایشان فرموده است اگر در متیقن الارتفاع استصحاب معارض داشته باشد باید در مشکوک الارتفاع هم معارض داشته باشد در حالی که در مشکوک الارتفاع نصاً و فتوی استصحاب بلامعارض جاری است پس در متیقن الارتفاع نیز به شرح ایضاً باید استصحاب جاری باشد. در جواب می گوئیم: بین ایندو از دو حیث تفاوت وجود دارد: یک جهت مجهول التاریخ مقطوع الارتفاع و معلوم التاریخ بودن مشکوک الارتفاع است و جهت دیگر مطلبی که در بالا بیان کردیم لذا قیاس ایندو مع الفارق است.

اشکال دوم استاد به بیان نقضی آقای خویی

این کلمه را نیز اضافه می کنیم: اینکه ما نسبت به روایت با ایشان بحث می کنیم بر اساس مبنای خود ایشان است که مورد روایت را از مرکبات قرار می داد و می گفت وجوب روی نماز و طهارت به صورت مرکب آمده است. ولی ما گفتیم اینجا متعلق تکلیف مقید است از نماز و طهارت نه مرکب از آن دو. لذا طبق این مطلب، مورد صحیحه زراعه اجنبی از قاعده ایشان است و ربطی به بحث مرکبات ندارد. بر این اساس جواب سومی هم از بیان ایشان به وجود می آید و آن اینکه: این روایت ربطی به مرکبات ندارد و مربوط به مقید است و به نظر ما هر کجا که مقیدی باشد و شک کنیم در بقاء قید آن، استصحاب بقاء قید به حکم صحیحه زراعه جاری است و به حکم عرف مقتضای جریان استصحاب قید اثبات مقید است. و بعد از جریان استصحاب قید نوبت به استصحاب عدم مقید نمی رسد. دلیلش را در بیان حلی خواهیم گفت.



هذا تمام الكلام فيما يرتبط به بيان نقضی ایشان.

## بيان حلی

ایشان در بیان حلی فرموده است: وقتی استصحاب بقاء جزء اول که همه جریان آن را قبول دارند جاری شد شك ما نسبت به عدم وقوع جزء دوم در زمان جزء اول از بین می رود و وجهی برای معارضه باقی نمی ماند. در همین مثال بقاء عده و رجوع می گوئیم وقتی استصحاب بقاء عده تا زمان تحقق رجوع جاری شد دیگر شکی نسبت به عدم تحقق رجوع در زمان عده باقی نمی ماند تا استصحاب عدم جاری شود، به تعبیر دیگر: وقتی خود صاحب مسأله بگوید عده تا زمان تحقق رجوع امتداد داشته است شك ما در تحقق رجوع در زمان عده از بین می رود و مجالی برای استصحاب عدم باقی نمی ماند.

بله، اگر اثر مال رجوع مقید به زمان عده باشد، وقتی شك داریم که رجوع در عده است یا نه؟ استصحاب عدم وقوع رجوع در عده جاری است لکن محل بحث ما ترکیب است نه تقیید و الا اگر تقیید باشد حتی استصحاب جزء اول هم جاری نیست چون بقاء عده تا زمان رجوع، تقیید رجوع به در زمان عده بودن را ثابت نمی کند.

خلاصه اینکه وجه عدم معارضه بین استصحاب بقاء جزء اول تا زمان جزء دوم با استصحاب عدم جزء دوم در زمان جزء اول این است که وقتی که استصحاب جزء اول جاری شد شکی باقی نمی ماند و مجالی برای جریان استصحاب دوم باقی نمی ماند. (۱)

ص: ۲۵

۱- (۴). لا شبهه فی لزوم ترتیب الأثر فیما إذا أحرزنا أحد الحادثین بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا تحقق الفسخ فی الخارج و شك فی وقوعه فی أول زمان خيار العیب أو بعده، فأنا إذا أحرزنا بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، ترتب علیه نفوذ الفسخ من غیر احتیاج إلى شیء آخر، بداهه أن المستفاد من الأدله هو نفوذ الفسخ بوقوعه فی الخارج مع بقاء الخيار، و المفروض إحراز ذلك بضم الوجدان إلى الأصل، فإنّ الفسخ وجدانی، و بقاء الخيار محرز بالاستصحاب، و لم يعتبر فی الموضوع غیر ذلك. و توهم معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ فی زمان الخيار باطل، لا لما ذکر من أنه مثبت، فإنه مبني علی كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً علی وقوعه فی غیر زمان الخيار، مع أنه ليس كذلك، لأنه مترتب علی عدم وقوعه فی زمان الخيار من غیر حاجه إلى إثبات وقوعه فی غیره، بداهه أن أثر العقد باقٍ علی حاله ما لم یصدر الفسخ فی زمان الخيار. بل لأنّ الفسخ قد تحقق خارجاً فی زمان حکم الشارع بكونه زمان الخيار، فلا شك لنا فی تحققه فی ذلك الزمان لیحکم بعدمه. و بعباره اخرى: بعد فرض أنه لم یؤخذ فی موضوع الحکم غیر تحقق الفسخ فی الخارج و بقاء زمان الخيار، فاذا حکم الشارع ببقاء زمان الخيار، و علم بتحقق الفسخ، لم یبق شك فی تحقق موضوع الحکم، فلا مجال لاجراء أصاله عدم الفسخ فی زمان الخيار. مصباح الأصول ( طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی )، ج ۲، ص: ۲۴۲.

مرحوم سید محمد باقر به ایشان اشکال کرده است که جریان استصحاب وجودی باعث از بین رفتن شک در استصحاب عدمی نمی شود و استصحاب عدمی می تواند در کنار استصحاب وجودی نیز جاری بشود. بله، اگر استصحاب بقاء جزء اول بر استصحاب عدمی حاکم باشد نوبت به محکوم نمی رسد، لکن این استصحاب حاکم نیست. وقتی که حاکم نشد شک به حال خودش باقی است و استصحاب عدمی می تواند جاری بشود. من الاثن شک دارم در برهه از زمان طلاق تا سه قرء رجوع محقق شده است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید: محقق نشده است و استصحاب وجودی می گوید محقق شده است. (۱)

ص: ۲۶

۱- (۵). و اما فيما يتعلق بالوجه الحلی فتوضیح الحال فيه: ان المستصحب عدمه من الجزء الآخر لیس هو وجوده فی نفسه إلى الزمان الحاضر ليقال ان وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه- و لا وجوده المقید بوجود الجزء الأول ليقال ان الوجود المقید بما هو مقید لیس موضوعاً للحکم لینفی بنفیه، بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر فی زمان وجود الجزء الأول بنحو یکون المقصود الإشارة إلى واقع زمان وجود الجزء الأول و أخذ هذا العنوان معرفاً إلى واقع ذلك الزمان و بهذا یکون المنفی بنفسه جزء موضوع الحکم فینفی الحکم بنفیه- مع قطع النظر عما ذکرناه من إشکال المثبتیه- و هذا البیان بنفسه هو المصحح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان وجود الجزء الآخر، فان المراد بذلك لیس إثبات وجود للجزء الأول مقید بأن یکون فی زمان وجود الجزء الآخر لأن من الواضح ان هذا الوجود المقید لیس له حاله سابقه لتستصحب بل المراد إثبات وجود للجزء الأول فی واقع زمان وجود الجزء الآخر بنحو نجعل عنوان زمان الآخر معرفاً صرفاً إلى واقع الزمان الذي نريد جر الجزء الأول إليه بالاستصحاب فکما ان استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان الجزء الآخر یحرز جزء الموضوع دون أن یثبت الوجود المقید بما هو مقید كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر فی زمان وجود الجزء الأول ینفی جزء الموضوع دون أن ینفی المقید بما هو مقید. بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۱.

لکن به نظر فرمایش آقای خویی اقرب به عرف است. در مواردی که موضوع از دو جزء مرکب است که یک جزء آن ابتداءً محقق شده و سپس جزء دوم محقق شده است و شک داریم آیا در زمان جزء دوم جزء اول باقی است یا نه؟ وقتی این قضیه به عرف واگذار شود عرف می گوید: که همان جزء اول باقی است و دیگر سراغ استصحاب عدم نمی رود. ما همین ادعا را در استصحاب بقاء شرط و استصحاب عدم مشروط نیز مطرح کردیم و گفتیم وقتی که شارع میگوید شرط باقی است یعنی عمل درست است و دیگر استصحاب عدم مشروط جاری نیست.

در نتیجه ما فرمایش آقای خویی را کبرویاً قبول داریم.

### استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کزیت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کزیت و ملاقات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قاعده مطرح شده توسط مرحوم آقای خویی در موضوعات و متعلقات مرکبه و تطبیق آن بر محل کلام تمام شد. گفتیم مرحوم سید محمد باقر این قاعده را قبول نداشت و می گفت: استصحاب عدم جزء دوم الی انقضاء جزء اول با استصحاب بقاء جزء اول تعارض می کند.

ولی ما عرض کردیم که استصحاب بقاء جزء اول الی زمان جزء ثانی استصحاب عرفی و ذو مرجع است و جاری می باشد، اما استصحاب عدم جزء ثانی الی انقضاء جزء اول عرفیت ندارد و جاری نیست. و عرف از بین این دو استصحاب اولی را داخل در لانتقض می بیند و دومی را خارج از آن می بیند. لذا نتیجه گرفتیم که فرمایش آقای خویی مطابق فهم عرفی است. و ظاهراً در فقه هم عمل بر اساس این قاعده است و بعید است که خود سید محمد باقر در موضوعات و متعلقات مرکبه به استصحاب عمل نکند و آن را معارض بداند.

ص: ۲۷

بررسی دیدگاه مرحوم آقای خویی در مقام تطبیق

اما از نظر تطبیق قاعده بر مقام، مرحوم آقای خویی فرموده است محل بحث از صغریات آن قاعده است و مثالهایی که زده شد مثل شک در بقاء خیار یا شک در بقاء عده صغرویت آنها نسبت به قاعده صاف است. اما اینکه محل کلام از صغریات این قاعده است یا نه؟ محل بحث است، به نظر ما از صغریات آن قاعده نیست. موضوع آن قاعده این بود که حکمی بر مرکبی مترتب شده است که یک جزء آن در ابتداء محقق شده و سپس جزء دوم محقق شده است، شک داریم آیا جزء دوم با جزء

اول مقارنت پیدا کرد یا اینکه در زمان ارتفاع جزء اول حاصل شده است؟ اینجا ممکن است در مقام تطبیق آن قاعده بر مانحن فیه گفته شود: می توان بقاء جزء اول را استصحاب کرد و واقع التقران را ثابت نمود و اثر را بر آن بار نمود اما استصحاب عدم جزء دوم الی انقضاء جزء اول به غرض نفی همان اثری که استصحاب قبل آورده است عرفیت ندارد و جاری نیست؛ چون عرف می گوید استصحاب وجود که جاری شد اثر مترتب است و دیگر معنا ندارد که نفی جزء دوم مورد استصحاب باشد.

ولی عرض ما این است که در جایی که یک اثر باشد فرمایش آقای خوئی درست است، یعنی اگر یک اثر داشته باشیم که بر موضوع مرکب بار شده است و استصحاب وجود آن اثر را ثابت و استصحاب عدم آن را نفی می کند اینجا اگر استصحاب وجود آن اثر جاری شد دیگر نوبت به استصحاب عدم نمی رسد.

اما اگر دو اثر و دو حکم داشته باشیم که یک حکم مترتب باشد بر آن دو تا جزء و یک حکم دیگری مضاد با حکم سابق هم باشد که مترتب باشد بر عدم جزء ثانی در زمان جزء اول. اینجا ترجیحی ندارد که استصحاب وجود جاری شود و استصحاب عدم جاری نشود. اینجا چون استصحاب عدم جزء دوم موضوع حکم دیگری است که مضاد با حکم سابق است لذا می تواند جاری بشود و با استصحاب وجود معارضه کند. ما در این قسم، با استصحاب عدم نمی خواهیم همان اثر استصحاب وجود را نفی کنیم تا گفته شود که با وجود استصحاب وجود شک ما از بین می رود و استصحاب عدم جاری نمی گردد بلکه می خواهیم موضوع حکم آخری را ثابت کنیم که مضاد حکم سابق است. لذا استصحاب عدم نیز می تواند جاری بشود.

ادعای ما این است که در محل کلام دو تا حکم داریم یک حکم نجاست داریم که موضوعش مرکب است از اینکه آب قلیل باشد و ملاقات هم باشد، که استصحاب قلت تا زمان ملاقات این موضوع را ثابت کرده و حکم نجاست را ثابت می نماید. یک حکم دیگری هم داریم به نام طهارت که ضد نجاست است شارع فرموده است الماء کله طاهر بعد تخصیص زده است الا اذا كان قليلاً و لاقى نجساً، قلیلی که با نجس ملاقات کند نجس است. آنوقت نتیجه اینگونه می شود: آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است طاهر است. این حکم جدیدی است و غیر از نجاست می باشد. اینجا آب قلیل بوده است شک داریم این آب در حال قلت ملاقات کرد با نجس یا ملاقات نکرد؟ استصحاب عدم می گوید این آب تا مادامی که قلیل بود با نجس ملاقات نکرده است پس طاهر است. پس استصحاب عدم برای نفی نجاست نیست برای اثبات حکم آخری است که طهارت است. فلذا هر دو استصحاب می تواند جاری بشود و فرمایش آقای خوئی هر چند که از نظر کبری تمام است ولی منطبق بر محل کلام نیست.

اللهم اینکه کسی بگوید ما دو تا جعل نداریم، یک جعل داریم و آن هم جعل نجاست است و طهارت عباره آخری عدم نجاست است و مجعول نمی باشد. بحثی است که طهارت چیست؟ برخی می گویند طهارت امر عدمی است، الماء طاهر یعنی برای آن نجاست جعل نشده است. حال اگر کسی معتقد شود که طهارت امر عدمی است که گویا سید محمد باقر نیز به آن معتقد است در اینصورت استصحاب عدم ملاقات صرفاً برای نفی نجاستی که استصحاب اول آن را ثابت کرده است و غیر از نفی نجاست سابق اثر دیگری ندارد. که در اینصورت قاعده مرحوم آقای خوئی پیاده می شود و استصحاب عدم جاری نمی گردد لکن ما طهارت را عدم نجاست نمی دانیم و برای آن جعل مستقلاً قائل می باشیم. از الماء کله طاهرٌ و انزلنا من السماء ماء طهوراً امر وجودی و نظافت به ذهن می رسد و ارتکاز نیز مساعد آن است.

راهکار شهید صدر در محل کلام

فرمایش دیگری که در مقام است مطلبی است که سید محمد باقر فرموده است. ایشان فرمایش آقای خوئی را قبول نکرد و معتقد شد که استصحاب عدم با استصحاب وجود معارض است، لکن در مقام تطبیق و صغری به بیانی استصحاب عدم را رأساً منکر شده است وی با اینکه صغری بودن مانحن فیه به قاعده را می پذیرد اما در عین حال فرموده است این استصحاب مقتضی ندارد. فرموده است آنچه که موضوع اثر است صرف الوجود ملاقات است، «الماء الذی لم یکن کراً و یلاقی النجس نجس»، موضوع نجاست صرف الوجود ملاقات است، لازم نیست چند تا ملاقات باشد همینکه صرف الوجود ملاقات محقق شد نجاست حاصل می شود فلذا برای نفی نجاست باید صرف الوجود ملاقات نفی شود بعد فرموده است: لکن استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند. چون مستصحب فقط یک فرد از عدم ملاقات است و آن هم عدم ملاقات تا زمان کریت است و صرف الوجود ملاقات نیست. مثلاً آب قلیلی داریم و شک داریم با نجس ملاقات کرده است یا نه؟ اینجا چون شک ما در صرف الوجود ملاقات است استصحاب عدم ملاقات جاری است و صرف الوجود ملاقات را نفی می کند. اما در جایی که اصل ملاقات معلوم است - مثل محل کلام - و مشکوک، ملاقات در زمان کریت یا قبل از آن است اینجا استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت اثر ندارد و صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند. چون استصحاب عدم بعد از زمان کریت را نمی گیرد اولاً به این دلیل که ملاقات بعد از کریت اثر ندارد و ثانیاً تحقق ملاقات بعد از کریت وجدانی است. پس مستصحب فقط یک فرد از ملاقات را نفی می کند و آن هم ملاقات الی زمان الکریه است و این استصحاب اثر شرعی ندارد و صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند.

مگر اینکه علم وجدانی را به آن ضمیمه نکنید و بگویید استصحاب می گوید تا زمان کریت ملاقات رخ نداده است بعد از زمان کریت هم ملاقات با آب قلیل موضوع ندارد و تبدیل به کر شده است پس صرف الوجود منتفی است. لکن این اصل مثبت است. پس قبل از ضمیمه صرف الوجود ملاقات نفی نمی شود و بعد از ضمیمه هم اصل مثبت است.

خلاصه اینکه: ایشان صغرویت مقام به کبری را قبول کرده ولی کبری را منکر شده و تعارض را قبول کرده است. در محل کلام راه حل ایشان این است که استصحاب عدم اثر ندارد و نمی تواند صرف الوجود ملاقات را نفی کند و از این باب است که ایشان استصحاب عدم ملاقات را جاری ندانسته است.

پس در عدم جریان استصحاب عدم ملاقات سه بیان وجود دارد:

یک بیان از مرحوم نائینی است که می گوید: استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون نمی تواند طهارت اعتصامیه را ثابت کند.

بیان دوم از آقای خویی است که می فرماید: استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون در طرف مقابل استصحاب وجودی داریم و با وجود استصحاب وجودی نوبت به استصحاب عدم نمی رسد.

بیان سوم از مرحوم سید محمد باقر است که می گوید استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون مثبت است.

مناقشه استاد:

لکن به نظر ما فرمایش شهید صدر درست نیست. اینکه فرموده است استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه اثر ندارد درست نیست و به دو بیان ممکن است بتوان برای این استصحاب اثر درست کرد.

بیان اول:

بیان اول این است که کسی بگوید ما دوتا طهارت داریم، یکی طهارت ذاتیه است که برای آبی که با نجس ملاقات نکرده است جعل شده است و دیگری طهارتی است که برای کرّ جعل شده است که ظاهر کلام نائینی است. بگوییم ظاهر «الماء اذا بلغ قدر کرلم ینجسه شیء» جعل جدیدی است. و موضوعش از دو جزء تشکیل یافته است یک جزءش این است که آب کر باشد و جزء دیگرش این است که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده باشد چون فرض بحث ما بر اساس مبنایی است که المتمم کرّاً را نجس بدانیم. بر طبق این بیان استصحاب عدم ملاقات تا زمان قلت اثر دارد، شک داریم فی زمان القله الی زمان الکریه ملاقات رخ داد یا نه؟ استصحاب می گوید تا زمان کریت ملاقات با نجس رخ نداده است و کریت هم بالوجدان است. یک جزء بالوجدان محرز است و جزء آخر بالاستصحاب فیحکم بالطهاره.

خود سید محمد باقر به این بیان ملتفت بوده و جواب داده است که ما طهارت دیگری نداریم ما فقط یک طهارت داریم حتی شاید ایشان اصل مجعولیت طهارت را هم قبول ندارد و آن را عدم النجاسه می داند. به هر حال مجعولیت طهارت عاصمیه را قطعاً منکر است.

پس این بیان هم مبتنی است بر مقام اثبات، که بگوییم برای کر که موضوع آخری است طهارت دیگری هم جعل شده است که موضوعش مرکب است از کریت و عدم ملاقات با نجس در حال عدم کریت. به نظر ما هم دو جعل بعید است که یک طهارت برای آب قلیلی که لم یلاق جعل شده باشد و یک طهارت هم برای آب کری که لم یلاق فی حال القله.

بیان دوم:

بیان دوم این است که بگوییم برای کر یک طهارت مطلقه نداریم لکن ممکن است بگوییم ما دوتا جعل داریم یکی جعل نجاست که موضوعش آبی است که لاقی نجساً و لم یکن کراً. این موضوع را همه قبول دارند هم از الماء اذا بلغ قدر کر استفاده می شود و هم از لا- تشریب منه الا- ان تکون حوضاً کبیراً. جعل دیگر طهارت است که برای آبی که در حال قلت ملاقات با نجس نکرده است جعل شده است. حالا یا قلیل باشد و ملاقات نکند یا اینکه کر باشد که در زمان قلت ملاقات نکرده است. خلاصه، آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است طاهر است چه بعداً کر بشود و چه نشود و در هر حال همان طهارت سابق ادامه دارد. و ظاهراً «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء» هم می خواهد همین را بگوید که طهارتی که در حال قلت جعل شده است همان طهارت بعد از کریت هم باقی است.



پس بعید نیست که یک حکمی داشته باشیم به نام طهارت که موضوعش آبی باشد که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است. الان در این آب کر پیش روی خودمان شک داریم که نجس است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید این آب در زمان قلت با نجس ملاقات نکرده است فیکون طاهراً. اینکه سید محمد باقر فرمود استصحاب عدم ملاقات صرف الوجود را نفی نمی کند در جواب ایشان میگویم می تواند صرف الوجود را نفی کند. موضوع طهارت، آبی است که در زمان قلت ملاقات با نجس نکرده است و الان من شک دارم این آب در زمان قلت ملاقات با نجس کرده است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید در زمان قلت ملاقات نکرده است فهو طاهرٌ، و از طرف دیگر استصحاب وجود دیگر می گوید قلت در زمان ملاقات هم ادامه داشته باشد فنجسٌ، این دو استصحابها با هم تعارض می کنند.

به این بیان ما فرمایش مرحوم نائینی را نیز نمی پذیریم. ایشان فرمود که شک ما الان در طهارت اعتصامیه است، به ایشان عرض می کنیم: طبق بیان اول، بله، شک ما در طهارت اعتصامیه است ولی همان عدم ملاقات تا زمان کریت این طهارت اعتصامیه را درست می کند و لازم نیست که ثابت کنیم ملاقات بعد از کریت بوده است. و طبق بیان دوم میگویم طهارت اعتصامیه درست نیست و فقط یک طهارت داریم و استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت موضوع برای طهارت آن را ثابت می کند همچنانکه استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات هم موضوع نجاست آن را ثابت می کند.

حاصل الکلام:

استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت نفی صرف الوجود است و آنچه که در موضوع اخذ شده است صرف الوجود ملاقات تا زمان قلت است و ما با استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت صرف الوجود را نفی می کنیم. و اصل مثبت نیست. چون صرف الوجودی که در خطاب نجس آمده است صرف الوجود الی زمان القله است و استصحاب این صرف الوجود را نفی می کند لذا ما که گفتیم به دو بیان می توانیم مسأله را حل کنیم الان می گوییم حتی اگر بگوییم طهارت مجعول نیز نیست و فقط یک حکم داریم و آن هم نجاست است بازمی گوییم موضوع نجاست که صرف الوجود ملاقات الی زمان القله است با استصحاب نفی می شود و اصل مثبت نیست.

پس ما با دو بیان بر اساس اینکه طهارت را مجعول می دانستیم می خواستیم مشکل را حل کنیم اما طبق مبنای عدم مجعولیت طهارت هم فرمایش شهید صدر درست نیست. ایشان که فرموده است استحباب عدم ملاقات نمی تواند صرف الوجود را نفی کند درست نیست و با بیانی که گفتیم می تواند صرف الوجود را نفی کند.

### استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم تأخر حادث/ جمع بندی ۹۴/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ جمع بندی

بحث تعاقب حالتین تمام شد. بد نیست مجدداً خلاصه آنچه که گذشت به عنوان جمع بندی بیان کنیم.

خلاصه و جمع بندی:

در فرع مزبور که در دو حالت داریم یکی کریت و دیگری ملاقات که بر آب قلیل عارض شده است سه نظر وجود داشت:

نظر اول:

یک نظر، نظر سید یزدی و کثیری از محشین عروه است که احکام تعاقب حادثین را در این فرع پیاده کرده و گفتند عدم هر حادث در ظرف وجود حادث آخر اثر دارد و استصحاب عدم کریت در ظرف ملاقات و استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه هر دو دارای اثر می باشند. حالا که از مصادیق تعاقب حادثین شد مسأله علی المبنی می شود:

ص: ۳۴

کسانی که در معلوم التاریخ استصحاب را جاری می دانند معتقدند در هر سه فرض اصول باهم تعارض می کنند و مرجع قاعده طهارت است. استصحاب عدم کریت الی زمان الملاقات با استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه تعارض و تساقط می کنند فیرجع الی قاعده الطهاره. این نظری است که مصباح الاصول آن را تایید کرده اند.

و کسانی که بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ فرق می گذارند اینجا تفصیل می دهند و می گویند در مجهولی التاریخ به حکم قاعده طهارت آب طاهر است. البته مرحوم آخوند به قاعده طهارت مراجعه می کرد از این باب که معتقد بود استصحاب

در مجهولی التاریخ مجال ندارد. و مرحوم شیخ به قاعده طهارت مراجعه می کرد از این باب که معتقد بود هر دو استصحاب جاری شده و با تعارض تساقط می کنند و نوبت به قاعده طهارت می رسد.

و در صورتی که کریت معلوم التاریخ باشد و ملاقات مجهول التاریخ، اینجا استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت جاری است و طهارت آب ثابت می شود. و در صورتی که ملاقات معلوم باشد و کریت مجهول باشد استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات نجاست را اثبات می کند و نتیجه تفصیلی است که سید یزدی مطرح کرده است.

پس آنها که برای این فرع خصوصیتی قائل نشده و حکم تعاقب حادثین را جاری کردند آنها علی بعض المبانی در جمیع فروض قائل به طهارت هستند و علی بعض المبانی به تفصیل معتقد هستند.

نظر دوم:

نظر دوم این بود که در محل کلام خصوصیتی است که آن خصوصیت باعث می شود از بحث تعاقب حادثین متمایز شود و آن خصوصیت این است که اینجا عدم یکی از حادثین در ظرف وجود حادث آخر اثر ندارد، عدم کریت در ظرف ملاقات اثر دارد که نجاست است. اما عدم ملاقات در زمان قلت اثر ندارد. این حرف سه بیان مختلف داشت، یک بیان از مرحوم نائینی، یک بیان از مرحوم سید محمد باقر و بیان سوم از مرحوم آقای خویی:

ص: ۳۵

اما بیان مرحوم نائینی این بود که استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه مثبت است و نمی تواند طهارت الان این آب را که به کز تبدیل شده است ثابت کند. مفاد این استصحاب این است که می گوید این آب تا زمانی که کر نبوده است پاک بوده است ولی نمی تواند طهارت فعلی آن را ثابت کند. مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقا ضیاء در مقام اشکال به ایشان فرمودند که این استصحاب می تواند طهارت را ثابت کند و ما گفتیم که جواب آنها درست نیست.

بیان دوم که شبیه بیان اول است فرمایش مرحوم سید محمد باقر است. ایشان هم معتقدند که استصحاب عدم ملاقات مجال ندارد بیان ایشان به این ترتیب است: موضوع نجاست مرکب است از اینکه آب قلیل باشد و صرف الوجود ملاقات با نجس هم محقق شود و یک حکم بیشتر هم وجود ندارد و آن هم جعل نجاست برای آب قلیلی است که در حال قلت، ملاقات به نحو صرف الوجود با نجس نکرده است. با توجه به این موضوع وی فرمود: استصحاب عدم ملاقات مجال ندارد؛ چون استصحاب عدم ملاقات در حال قلت وقتی می تواند جاری بشود که ما در اصل تحقق ملاقات شک داشته باشیم. مثلاً آبی هست شک داریم با نجس ملاقات کرده است یا نه؟ با استصحاب میگوییم در طول وجود این آب الی زمان الحاضر ملاقات با نجس رخ نداده است فیکون هذ الماء طاهراً. اما در جایی که قطعاً ملاقات رخ داده و تاریخ آن هم معلوم است استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت فقط فردی از ملاقات را نفی می کند و آن ملاقات تا زمان کریت است، اگر خواسته باشیم بگوییم با این آب قلیل صرف الوجود ملاقات رخ نداده است باید امر آخری را نیز به آن ضمیمه بکنیم و بگوییم: تا زمان کریت استصحاب می گوید ملاقات رخ نداده است و بعد الکریت هم از باب اینکه قلیل بودن آب از بین رفته و تبدیل به کر شده است معنا ندارد که ملاقات با آب قلیل رخ داده باشد پس این آب در عمود زمان الی زماننا الحاضر با نجس ملاقات نکرده است از باب اینکه قبل الکریه اصل می گوید ملاقات نکرده است و بعد الکریه هم ملاقات در حال قلت معنا ندارد. نتیجه ای که ایشان گرفته است این است که استصحاب عدم کریت الی زمان الملاقات بلامعارض جاری است.

بیان سوم بر عدم جریان استصحاب عدم ملاقات از مرحوم آقای خوئی است، ایشان فرمودند: وجه عدم جریان استصحاب عدم ملاقات این است که محل بحث ما داخل در قاعده دیگری است که در موضوعات و متعلقات مرکبه وجود دارد و آن قاعده این است که در موضوعات و متعلقات مرکبه اگر استصحاب وجود یک جزء در زمان وجود جزء آخر جاری شد دیگر استصحاب عدم جزء آخر در زمان وجود جزء اول مجال ندارد و جاری نیست.

این مطلب را مرحوم سید محمد باقر کبرویاً قبول نکرد ولی ما گفتیم کبری درست است لکن صغرویت مانحن فیه نسبت به کبری نادرست است. ما با قبول نکردن صغری هر سه حرف را منکر شدیم هم حرف مرحوم نائینی را، هم حرف مرحوم سید محمد باقر را و هم حرف آقای خوئی را. ادعای ما این است که استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه اثر دارد و جاری است، اثرش این است که موضوع طهارت را نفی می کند، موضوع طهارت فعلی آب عدم ملاقات فی زمان القله است، آبی که الان کر است و با نجس ملاقات کرده است اگر بخواهد طاهر باشد موضوعش این است که در زمان قلت با نجس ملاقات نکرده باشد، شارع همانطور که فرموده است آبی که با نجس در زمان قلت ملاقات کند نجس است همچنین فرموده است آبی که در زمان قلت با نجس ملاقات نکند طاهر است هر چند که بعداً کر بشود. ما بر خلاف مرحوم سید محمد باقر و مرحوم آقای خوئی از باب جمع بین ادله قائل به دو حکم هستیم یک حکم این است که آبی که ملاقات با نجس کند نجس است و لو صار بعداً کراً. حکم دوم این است که آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است فهو طاهر سواء صار کراً او لم یصر. پس استصحاب عدم ملاقات می تواند یک حکم را بیاورد و آن هم طهارت است. پس اینکه مرحوم نائینی فرمود این استصحاب به درد بعد الملاقات نمی خورد و مثبت است می گوئیم اینگونه نیست. و اینکه مرحوم سید محمد باقر فرمود این استصحاب صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند میگوئیم اینگونه نیست و می تواند صرف الوجود را نفی کند. نتیجه اینکه استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت طهارت فعلی آب را ثابت می کند و استصحاب بقاء قلت الی حین الملاقات هم نجاست آن را ثابت می کند و چون هر کدام از استصحابها حکم مختلفی را ثابت می کنند با یکدیگر تعارض می کنند و ترجیحی نسبت به هم ندارند.

هذا تمام الكلام بنا بر قاعده و عدم التفات به قاعده میرزائیه. اما اگر قاعده میرزائیه را ضمیمه کردیم در جمیع فروض حکم مسأله فرق می کند و با توجه به آن نظر سومی در مسأله ایجاد می شود. ما در مجهولی التاریخ گفتیم استصحاب عدم ملاقات با استصحاب عدم کریت تعارض می کند، حال بعد التساقط شک می کنیم آب پاک است یا نه؟ نوبت به قاعده میرزائیه می رسد و می گوئیم مقتضای این قاعده لزوم اجتناب است (بدون اینکه نجاست ثابت بشود). اما اگر کریت معلوم التاریخ باشد گفتیم استصحاب آن مجال ندارد در اینصورت استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت بلامعارض جاری است و طهارت آب ثابت می شود و وقتی استصحاب عدم ملاقات که اصل موضوعی است جاری شد نوبت به قاعده میرزائیه نمی رسد. حکم فرض سوم بر عکس حکم فرض دوم می شود، اگر کریت مجهول و ملاقات معلوم باشد اینجا ملاقات استصحاب ندارد و استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات جاری است و نجاست آب ثابت می شود و دیگر نوبت به قاعده میرزائیه نمی رسد.

حاصل الکلام:

بنا بر اینکه این فرع از صغریات مساله تعاقب حادثین باشد اگر قاعده میرزائیه را قبول نکنیم حکم همانی است که مرحوم سید فرموده است که تفصیل است، و اگر قاعده میرزائیه را قبول کنیم باید به نحو دیگری تفصیل بدهیم. البته همه این حرفها مبتنی بر این است که استصحاب مثبت تکلیف را قبول داشته باشیم و الا اگر استصحاب مثبت تکلیف را قبول نداشته باشیم و در نتیجه استصحاب عدم کریت را جاری نکنیم نتیجه بحث عوض می شود که خودتان آنها را تطبیق کنید.

ص: ۳۸

بهذا يتم الكلام در تنبيه يازدهم.

تنبيه دوازدهم: جريان استصحاب در اعتقاديّات

اين تنبيه در باره جريان استصحاب در اعتقاديّات است. منشأ بحث از اين تنبيه مناظره اى بوده است كه بين بعض افاضل و شخص يهودى شكل گرفته و يهودى براى اثبات دين خود به استصحاب تمسك كرده است. بعدها ميرزاى قمى در قوانين آن را مفصل بحث كرده است.

نظر مرحوم آخوند:

خلاصه، مرحوم آخوند مى فرمايد: در جايى كه مستصحب حكم شرعى باشد بلا شك استصحاب جارى است. و همچنين در جايى كه مستصحب از موضوعات صرفه خارجيه باشد ولى حكم شرعى بر آن مترتب باشد نيز بلا اشكال استصحاب جارى است. بعد ايشان فرموده است: در موضوعات لغويه هم در جايى كه اثر شرعى داشته باشد استصحاب جارى است. يك سرى جمل و عناوينى است كه در يك زمانى يقين داريم در يك معناى ظهور داشته اند و در زمانهاى بعد شك داريم آيا ظهورشان باقى است يا نه؟ استصحاب مى گويد ظهور آنها باقى است و بر اين استصحاب حجيت كه اثر شرعى است بار مى شود. به عنوان مثال فرض كنيد بينه در زمان پيغمبر اكرم در ما بين الشئى ظهور داشته است نه شهادت عدلين. همين كلمه در زمان صادقين عليهم السلام مثلاً در روايت مسعده حتى تقوم به بينه استعمال شده است، نمى دانيم مقصود از بينه در كلام حضرت صادق چيست؟ به معناى شهادت عدلين است يا به معناى ما بين الشئى است؟ اساساً منشأ اختلاف در اينكه در موضوعات خارجيه بينه لازم است يا عدل واحد كافى است؟ همين است كه مقصود از بينه در روايت مسعده بينه لغوى است كما عليه السيد الخويى يا بينه اصطلاحى به معناى شهادت عدلين است؟. به هر حال اگر شك كرديم بينه ظهور دارد در معناى سابقش يا نه استصحاب مى گويد همچنان در معناى سابق خود ظهور دارد. اين همان اصاله عدم النقل است كه در جاي خودش گفته اند حقيقتاً اصل لفظى است و استصحاب نيست.

ص: ۳۹

بالاخره مرحوم آخوند فرموده است لغت نیز مجری استصحاب است.

تا اینجا جای بحث ندارد انما البحث در امور اعتقادیه است که آیا استصحاب جاری است یا نه؟

ایشان امور اعتقادیه را به دو قسم تقسیم کرده است، در یک قسمش فرموده است استصحاب مجال دارد در یک قسمش تفصیل داده است.

قسم اول امور اعتقادیه ای است که در آنها علم و یقین لازم نیست و اعتقاد و تسلیم کفایت می کند، آنچه که در آنها واجب است عقد القلب و الایمان است. چه به موضوع یقین داشته باشیم و چه نداشته باشیم. مثلاً یقین نداریم در قبر و برزخ چه خواهد گذشت ولی می گوئیم به همان که اتفاق خواهد افتاد ایمان داریم. ایشان در این قسم فرموده است: استصحاب جاری است هم حکماً و هم موضوعاً. حکماً جاری است مثل اینکه فرض کنید در یک زمانی اعتقاد به احوال القیامه لازم بود الان شک دارم اعتقاد به آنها لازم است یا نه استصحاب میگوید الان هم اعتقاد به آنها لازم است. استصحاب موضوعی نیز جاری است، فرض کنید یقین به وجود امام لازم نبوده و اعتقاد به او نیز کافی است، الان شک دارم امام من زنده است حتی یجب الاعتقاد به یا اینکه این امام رحلت کرده است و الان باید به امامت جدید اعتقاد داشته باشم استصحاب می گوید همان امام زنده است و باید به او معتقد باشید.

لا يقال

که استصحاب اصل عملی است و اعتقادات مربوط به عمل نیست و باید در آنها جاری نشود؟

فانه يقال

اینکه میگویند استصحاب اصل عملی است در مقابل امارات است یعنی کاشف از واقع نیست و مربوط به مقام عمل است حالا آن عمل جوارحی باشد یا جوانجی.

ص: ۴۰



قسم ثانی از امور اعتقادیہ اموری است کہ علاوہ بر اعتقاد و عقد القلب علم بہ آنها ہم لازم است مثل وجود خدا، وحدانیت او و رسالت پیامبر کہ در آنها تحصیل علم لازم است. فرمودہ است: در این امور ہم استصحاب در ناحیہ حکم مجال دارد ولی در ناحیہ موضوع مجال ندارد. حکم مثل اینکہ در زمان معصوم تحصیل یقین لازم بود بعد شک دارم در زمان غیبت ہم تحصیل یقین لازم است یا نہ؟ استصحاب میگوید تحصیل العلم و المعرفہ در زمان غیبت ہم لازم است. اما استصحاب موضوعی مجال ندارد اگر تحصیل علم بہ حیات امام وقت واجب باشد، وقتی شک کنیم کہ امام وقت چہ کسی است استصحاب جاری نیست؛ چون استصحاب مورث علم نیست و علم نمی آورد. غایت استصحاب ظن است لذا اگر تحصیل علم لازم بود لا- مجال للاستصحاب اما اگر تحصیل ظن کفایت کند استصحاب مجال دارد. از این باب کہ استصحاب ظن آور است. (۱)

ص: ۴۱

۱- (۱). كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۴۲۲ «أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا- بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفه الخارجيه أو اللغويه إذا كانت ذات أحكام شرعيه. و أما الأمور الاعتقاديه التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القليله الاختياريه فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لاحق لصحة التنزيل و عموم الدليل و كونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفه الشاك تعبدا قبلا للأمارات الحاكيه عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح و أما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا و يجرى حكما فلو كان متيقنا بوجوب تحصیل القطع بشي ء كتفاصيل القيامه في زمان و شك في بقاء وجوبه يستصحب. و أما لو شك في حياه إمام زمان مثلا- فلا- يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه بل يجب تحصیل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه و لا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفه عقلا أو شرعا إلا إذا كان حجه من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفي به أيضا ف الاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذاك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح. و قد انقدح بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوه إذا كانت ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها و كانت لازمه لبعض مراتب كمالها إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينييه و لو فرض الشك في بقائها ب احتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه و عدم بقائها بتلك المثابه كما هو الشأن في سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات و عدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها». نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولاية و إن كان لا بد في إعطائها من أهليه و خصوصيه يستحق بها لها لكانت موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها و لو كانت عقليه بعد استصحابها لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها و إلا لدار كما لا يخفى.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه دوازدهم

دیدگاه مرحوم آخوند در استصحاب در امور اعتقادیه

بحث در جریان استصحاب در امور اعتقادیه بود. مرحوم آخوند امور اعتقادیه را دو قسم کردند فرمودند در یک قسم تحصیل علم و معرفت لازم نیست و در قسم دوم تحصیل علم و معرفت لازم است. بعد از بیان این دو قسم فرمودند: نسبت به استصحاب نبوت که از قسم ثانی است باید تفصیل داد. تاره می گوئیم مقصود از نبوت (مستصحب) امر تکوینی و مقام شامخ و نفس کامله ای است که لیاقت پیدا کرده تا به او وحی بشود. فرموده است: اگر این معنا مقصود باشد جای استصحاب ندارد چون حکم شرعی نیست و مجعول نمی باشد.

تاره اخیری می گوئیم نبوت مثل امامت امر مجعول شرعی است که خداوند تبارک و تعالی او را برای بعضی از اشخاص خاص از بندگانش جعل کرده است و البته برای این جعل لازم است که نفس به مرتبه خاصی از کمال برسد. فرموده است: در این قسم ارکان استصحاب تمام است ولی نیاز به دلیل دارد تا استصحاب بتواند جاری بشود.

ثالثه این است که مراد از مستصحب احکام پیامبر است و مقصود کتابی از استصحاب، استصحاب احکام پیامبر سابق است. فرموده است نسبت به این استصحاب قبلاً بیان شد که ارکان آن تمام است و جاری است و نیاز به دلیل ندارد.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند مستصحب را سه قسم کرده و گفته است در اولی استصحاب مجال ندارد، در دومی مجال دارد ولی باید به آن دلیل اقامه شود و در سومی نیاز به اقامه دلیل نیست و مجال دارد.

ص: ۴۲

مرحوم آخوند بعد از بیان این سه قسم از استدلال کتابی به استصحاب<sup>(۱)</sup> جواب داده است. وی می فرماید این استصحاب مجال ندارد و کتابی نمی تواند به استصحاب تمسک بکند تا مسلمان را ملزم به پذیرش دین خود کند و همچنین نمی تواند برای اقناع خود به آن تمسک کند.

اما نمی تواند مسلمان را به نبوت حضرت موسی ملزم کند به این خاطر که الزام مسلمان توقف دارد به اینکه اولاً مسلمان نسبت به مستصحب یقین و شک داشته باشد و ثانیاً تعبد استصحابی مجال داشته باشد و ثالثاً دلیلی باشد که مسلمان آن را قبول داشته باشد.

پس برای الزام مسلم سه چیز لازم است. شک و یقین لازم است تا موضوع استصحاب فعلی شود، پرواضح است که مسلمان نسبت به آیین موسی شک در بقاء ندارد، بلکه یقین دارد که پیامبری او تمام شده است. ثانیاً الزام در صورتی محقق است که

مسلمان شك خود را ابراز کند و مادامی که او شك خود را ابراز نکرده است الزام وی معنا ندارد. اگر کسی در پیامبری یک پیامبر شك داشته باشد مادامی که شك خود را ابراز نکرده است مسلمان است، درست است که کسی که شك دارد حضرت موسی در این زمان پیامبر است یا نه در واقع شك دارد که حضرت محمد(ص) الان پیامبر است یا نه؟ لکن مادامی که شك خود را ابراز نکرده است الزام او معنا ندارد. مضافاً به اینکه کتابی که می خواهد مسلمان را به نبوت موسی ملزم کند باید به این استصحاب دلیل قائم بشود. گفتیم که اگر کتابی مستصحب را نبوت مجعوله قرار دهد این استصحاب نیاز به دلیل دارد، حال اگر او به ادله ای که در شریعت ما است استدلال کند خلف لازم می آید چون این ادله در شریعت ما است و او می خواهد این شریعت را نفی کند چطور می تواند به محتویات این شریعت استدلال کند؟، و اگر به ادله ای که در شریعت خودش بوده و استصحاب را حجت می کرده است استدلال کند دور لازم می آید؛ چون طبق این فرض حجیت استصحاب متوقف است بر اینکه شریعت حضرت موسی قبلاً ثابت بوده باشد در حالی که او با استصحاب می خواهد این شریعت را ثابت کند.

ص: ۴۳

---

۱- (۱) گفته شده است این استدلال در جریان مناظره با سید بحر العلوم یا سید قزوینی انجام گرفته است.

پس علی ای حال کتابی نمی تواند مسلم را با استصحاب ملزم کند مگر اینکه کسی بگوید که جریان استصحاب امر عقلائی و مفروغ عنه است و نیاز به امضاء هیچ پیامبری نیست لکن این حرف هم درست نیست چون استصحاب ولو بر اساس سیره عقلاء حجت باشد باز این سیره نیاز به امضا دارد و دوباره کلام عود می کند که مُمضی کیست؟ حضرت موسی باشد دور لازم می آید و اگر شریعت اسلام باشد خلف لازم می آید.

اما اینکه آیا کتابی می تواند با استصحاب خود را اقناع کند؟ مرحوم آخوند فرموده است کتابی نمی تواند برای اقناع خودش استصحاب را به کار گیرد چون اولاً قضیه نبوت از مسائل و اعتقاداتی است که در آنها تحصیل علم لازم است و عقل میگوید که باید پیامبر را بالیقین و المعرفه شناخت و اگر کسی احتمال داد که پیامبر جدید آمده است باید فحص کند و اگر فحص نکرد و بعد کشف خلاف شد استحقاق عقوبت دارد نظیر شبهات قبل الفحص، همانطور که عقل در شبهات قبل الفحص فحص را لازم می داند بطریق اولی در اینجا هم فحص را لازم می داند. پس اولاً باید فحص انجام شود و او نمی تواند صرفاً به خاطر استصحاب خود را اقناع کند. ثانیاً کتابی برای اقناع خود باید دلیل بر حجیت استصحاب نیز پیدا بکند و اینجا حجیت استصحاب دلیل ندارد. و اگر فرض بکنیم او حجیت استصحاب را در شریعت حضرت موسی احراز کرده است خود این حجیت محل سؤال است و اشکال دور سابق عود می کند. ثالثاً در این موارد که به نبوت علم دارد و لکن مردد است که این نبی پیامبر سابق است یا پیامبر لاحق؟ عقل می گوید علم اجمالی منجز است و باید تا وقتی که اختلال نظام پیش نیامده است احتیاط کند و نمی تواند خود را به استصحاب اقناع کند. البته مرحوم آخوند از این وجه جواب داده است که: مگر اینکه کسی بگوید در جایی که تردید داریم پیامبر عوض شده است یا نه؟ از مسلمات عقلاء است که بر اساس اصالة عدم النسخ مادامی که نبوت پیامبر لاحق اثبات نشده است به دین سابق عمل می کنند فلذا این علم اجمالی اثر ندارد. لذا در بین عقلاء می بینیم اگر دولت یک مملکت تغییر پیدا کند و مردم آن مملکت شک کنند که قانون قبلی عوض شده است یا نه؟ بر قانون سابق بناء می گذارند مگر اینکه خلافش ثابت شود. (۱)

ص: ۴۴

۱- (۲). ثم لا- يخفى أن الاستصحاب لا- يكاد يلزم به الخصم إلا- إذا اعترف بأنه على يقين فشك فيما صح هناك التبعيد و التزليل و دل عليه الدليل كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل على التزليل. و منه انقذ أنه لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوه موسى أصلاً لا إلزاماً للمسلم لعدم الشك في بقائها قائمه بنفسه المقدسه و اليقين بنسخ شريعته و إلا لم يكن بمسلم مع أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك و لا إقناعاً مع الشك للزوم معرفه النبي بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلاً و عدم الدليل على التبعيد بشريعته لا عقلاً و لا شرعاً و الاتكال على قيامه في شريعته لا يكاد يجديه إلا على نحو محال و وجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفه بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحدهما على الإجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقه ما لم يعلم الحال. كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ۴۲۳.

بیانات آخوند در اینجا متین است فقط یک مطلبش نکته علمی و فنی دارد. و آن اینکه: اختلافی است بین آخوند و شیخ که آیا در امور اعتقادی علم و معرفت لازم است یا نه؟ مرحوم شیخ و لعله المشهور معتقدند که یقین و معرفت لازم است فلذا می بینیم در رساله ها هم می نویسند که به اصول دین علم و معرفت لازم است. اما مرحوم آخوند آن را باطلاقه قبول ندارد و اعتقادات را به دو قسم تقسیم کرده است، فرموده است: در یک قسم از آنها فقط عقد القلب لازم است و یقین لازم نیست، و در قسم دوم معرفت و یقین لازم است. و این بحث مربوط به فقه است که آیا مواردی که ما مأمور شدیم به آنها ایمان داشته باشیم یقین لازم است یا نه؟ قسمتی از موارد مسلم است که یقین لازم است مثل خداوند و نبوت و امامت، حالا آیا چیزهای دیگری هم است که ایمان به آنها لازم است؟ این یک بحث فقهی است که باید در جای خودش بحث شود.

ادعای ما این است که اگر دلیلی پیدا کردیم که می گوید مثلاً ایمان به ملائکه و رسل سابقین لازم است ظاهرش این است که باید عن علم به آنها معتقد شد. به نظر می رسد مرحوم آخوند بین تفصیل و اصل آنچه که ایمان به آن لازم است خلط کرده است. آنچه که علم و یقین لازم است اصل کتاب ابراهیم و موسی و .. است هر چند که تفصیل آنها را ندانیم. پس ایمان باید عن معرفت و یقین باشد هر چند که یقین و معرفت اجمالی باشد.

نکته دوم:

اینکه فرموده است در امور اعتقادی استصحاب حکم مطلقاً جاری است و در موضوعات فی الجمله جاری است، یک مقدار بحث را عوض کرده است. بحث ما در اعتقادیات است و فرمایش ایشان در استصحاب حکم ربطی به بحث ما ندارد. و استصحاب بقاء حکم در هر صورت جاری است و ربطی به اعتقادیات ندارد.

جواب علماء قبل آخوند از استدلال کتابی

قبل از آخوند هم از این استدلال کتابی جواب داده اند. آنها جواب داده اند: که ما از اول به حضرت موسائی یقین داریم که به نبوت حضرت محمد(ص) بشارت داده است و ما به آن یقین داریم. و مستصحاب ما از اول ضیق است و با نبوت پیامبر ما منافاتی ندارد. و ما الان هم به نبوت موسی یقین داریم اما نبوتی که گفته است پیامبر ما خواهد آمد.

این مطلب از روایت امام رضا اقتباس شده است که حضرت در جواب جاثلیق فرموده است ما به موسایی اعتقاد داریم که مبشر پیامبر ما است.

پاسخ شیخ انصاری:

شیخ انصاری این حرف را نپسندیده و جواب داده است که حضرت موسی کلی نیست تا آن را ضیق کنیم، حضرت موسی بن عمران جزئی است و جزئی تضییق بردار نیست. و نسبت به روایت فرموده است که باید از ظاهر آن دست برداشت و تضییق و تقيید را که ظاهر آن است به تعلیق حمل کرد. درست است که جزئی قابل تضییق نیست ولی قابل تعلیق است، مثل اینکه گفته می شود ان جائك زید فاکرمه، در اینجا مجئی تضییق کننده زید نیست ولی می شود وجوب اکرام زید را معلق کرد به مجئی به یان صورت که گفته شود وجوب اکرام زید معلق است بر اینکه زید بیاید. حال مراد امام رضا (ع) این است که ما پیامبری موسی را قبول داریم معلقاً به اینکه او اعتراف کند که حضرت محمد (ص) پیامبر است. و چون او واقعاً چنین بشارتی داده است ما نبوت او را قبول داریم. جواب مرحوم شیخ در نتیجه با جواب آنها تفاوتی ندارد فقط صیاحتش با آنها متفاوت است.

ص: ۴۶

به نظر ما فرمایش شیخ درست ندارد و لازم نیست که ظاهر روایت عیون را توجیه کنیم. اینکه گفته می شود جزئی لا یتضیق و این معنا است که نمی تواند به فرد آخری مقید شود، اما تقید آن به احوال درست است. عیبی ندارد کسی بگوید من زید خندان را دوست دارم. حضرت موسی اطلاق احوالی دارد یک حالش این است که بشارت نداده باشد و یک حالش این است که به نبوت نبی اسلام اعتراف کرده است ما به یک حالت او یقین داریم. فلذا اشکال مرحوم شیخ وارد نیست.

### استصحاب/تنبیهات/تنبیه دوازدهم/ استصحاب حکم مخصص یا عموم عام ۹۴/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه دوازدهم/ استصحاب حکم مخصص یا عموم عام

بحث در تنبیه دوازدهم تمام شد. کلمه ای که باقی مانده است و دیروز هم به آن اشاره کردیم این است که مرحوم آخوند فرمود برای الزام مسلمان باید او به یقین و شک اعتراف کند و همچنین برای استصحاب دلیل هم باشد و بعد فرمود اگر دلیل از شریعت قبل باشد دور لازم می آید و اگر از شریعت اسلام باشد خلف لازم می آید. این فرمایش ایشان بر این مبنا است که معتقد شویم حجیت سیره نیاز به امضا دارد و هر دو طرف نیز آن را قبول داشته باشند. اما اگر گفتیم که در مقام الزام نیازی به حجیت شرعیه نیست فرمایش ایشان درست نیست. به نظر می رسد در مقام الزام، عقلائی بودن طریقه کافی است هر چند که شریعت آن را قبول نداشته باشد. اگر در منازعه ای احد المتنازعیین به امر عقلائی تشبث کند همین استدلال عند العقلاء تمام است و متوقف بر این نیست که شریعت آن را قبول داشته باشد. بنابراین اینکه مرحوم آخوند تمامیت استدلال را الزاماً و اقناعاً متوقف کرده است به تمامیت دلیل عند الشرع درست نیست. و برای تمامیت استدلال عقلائی بودن آن و مقبولیت استدلال عند العقلاء کافی است.

ص: ۴۷

هذا تمام الکلام در تنبیه دوازدهم

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا عموم عام

تنبیه سیزدهم تنبیهی است که در فقه محل ابتلاء است. موضوع این تنبیه درباره عامی است که به وسیله خاص فی بعض الازمنه تخصیص خورده است فلذا ما از عام نسبت به آن ازمنه رفع ید می کنیم لتقدم ظهور الخاص علی العام اما اگر خاص نسبت به زمان دوم اجمال داشت آیا نسبت به آن زمان مرجع عموم عام است یا مرجع استصحاب حکم خاص است؟

تبیین محل بحث:

تارةً خاص روشن است و اجمالی ندارد مثلاً قرآن می فرماید اوفوا بالعقود و روایت می گوید بیع غبنی فی جمیع الازمنه

و جوب و فاء ندارد. حکم این صورت روشن است و خاص بر عام مقدم است چون همانطور که اصل خاص بر عام مقدم است اطلاق خاص هم بر عام مقدم است.

تاره آخری خاص نسبت به زمان ثانی قاصر است و ظهور ندارد. در این فرض آیا از نظر عرفی به عام باید مراجعه کرد گویا که خاص نیست یا اینکه بگوییم با وجود خاص حجیت عام نسبت به زمان مشکوک زائل شده است و باید حکم خاص استصحاب بشود؟

پس بحث ما یک بحث صغروی است، بحث در این نیست که اگر عام با استصحاب تعارض کرد عام مقدم است یا استصحاب چون بدیهی است که استصحاب نمی تواند با عام معارضه کند و باید به عام اخذ کرد، بحث در این نیست که اگر موردی صلاحیت رجوع به عام را داشته باشد و همچنین صلاحیت دارد از افراد استصحاب باشد بحث کنیم که آیا باید به عام اخذ کنیم یا به استصحاب چون واضح است که در این فروض باید به عام عمل کرد و عام بر استصحاب مقدم است. بحث در صغری است که آیا زمان ثانی صلاحیت دارد مصداق عام باشد تا عام مرجع باشد یا صلاحیت ندارد تا عام مرجعیت نداشته باشد ما در اصل صلاحیت بحث می کنیم که صغری است. عامی که به خاص قاصر تخصیص خورد آیا در زمان دوم عام مرجع است یا استصحاب خاص؟



مثال اول:

خيار غبن مخصص اوفوا بالعقود است. دليل خيار غبن سیره است و قدر متيقن از سیره زمان اول است و نسبت به زمان دوم شك دارم خيار خبن ثابت است يا نه؟ آیا اینجا جای تمسك به عام است یا خاص که اگر به عام تمسك شود باید گفت که خيار غبن فوری است و اگر مرجع حکم خاص باشد نتیجه اش تراخی خيار غبن می شود.

مثال دوم:

در باره خيار مجلس می خوانيم البيعان بالخيار ما لم يفتقا فاذا افتقا وجب البيع، فرض کنید متعاملین به صورت تلفنی معامله کرده اند، حال شك داریم افتراق آنها به چیست؟ آیا به قطع کردن تلفن است یا مثلاً به بلند شدن از جای خود است؟ اینجا لفظ افتراقاً شبهه مفهومیه دارد در نتیجه در زمان دوم شك داریم باید به اوفوا بالعقود رجوع کرد یا به استصحاب حکم مخصص.

در مسأله مرحوم شيخ انصاری به یک نحو و مرحوم آخوند به نحو دیگری تفصیل داده است.

مرحوم آخوند هر یک از عام و خاص را دو قسم کرده است در مقابل شيخ که فقط عام را دو قسم کرده است.

دیدگاه شيخ انصاری:

مرحوم شيخ فرموده است عام تاره استغراقی است و اخری مجموعی است. اگر استغراقی شد مرجع عام است و اگر مجموعی شد مرجع استصحاب است. استغراقی بودن عام به این معنا است که عام به حسب ازمنه عمومیت دارد و در هر زمان افراد طولیه داشته و حکم نسبت به تک تک افراد منحل شده است. مثل اینکه گفته شود: اکرم العلماء کل یوم یوم که هر روز یک وجوب اکرام مستقل دارد. یا گفته شود: صم الی ثلاثین یوماً با این فرض که هر روز یک وجوب مستقل دارد.

ص: ۴۹

مجموعی بودن عام هم به این معنا است که عام در طول زمان فقط یک تطبیق و فقط یک حکم داشته و برای تمام افراد فقط یک حکم مستمر جعل شده است. برای عام مجموعی به صوم یک روز مثال می زنند که در آن یک وجوب مستمر برای یک روز کامل من الفجر الی المغرب آمده است نه اینکه هر لحظه یک وجوب مستقل دارد. مثال دیگر اوفوا بالعقود است، وفاء به عقد در عمود زمان مثل عام مجموعی است اینگونه نیست که هر روز یک وجوب وفاء داشته باشد بلکه در طول زمان فقط یک وفاء جعل شده است.

مرحوم شیخ فرموده است اگر عام استغراقی باشد خاص فقط یک فرد از عام را از دست آن گرفته است و بعد از آن فرد نوبت به عام می رسد. به تعبیر دیگر خاص چون مجمل است روزهای مشکوک را در بر نمی گیرد اما عام چون انحلالی است و در عمود زمان احکام متعدد دارد آن ایام را در بر گرفته و باید به آن اخذ کرد.

اما اگر عام مجموعی باشد، عام همانند خاص نسبت به زمان مشکوک ساکت است و آن را نمی گیرد فلذا نوبت به استصحاب حکم خاص می رسد. در عام مجموعی چون عام فقط یک تطبیق دارد و خاص آن تطبیق را از عام گرفته است لذا عام دوباره نمی تواند زمان ثانی را در بر بگیرد. از اینرو این زمان صلاحیت اندراج در عام را ندارد و نوبت به اصل عملی می رسد و استصحاب می گوید حکم خاص باقی است.

دیدگاه مرحوم آخوند:

ایشان در کلامش ناظر به مرحوم شیخ است و در آخر نیز به آن تصریح کرده است که از بیانات ما اشکالات کلام مرحوم شیخ نفیاً و اثباتاً روشن می شود. وی می گوید: ما علاوه بر اینکه باید ملاحظه کنیم عام استغراقی است یا مجموعی باید خاص را هم ملاحظه کنیم که آیا خاص هم به نحو مجموعی است یا به نحو استغراقی است و زمان در آن قید است یا ظرف. پس ما در محل کلام چهار قسم داریم:

ص: ۵۰

قسم اول این است که عام به نحو مجموعی باشد و فرد را مستمراً و به یک تطبیق شامل بشود و خاص هم به نحو استمراری باشد. ایشان فرموده است: در این قسم که هر دو استمراری هستند باید تفصیل داد: خاصی که فرد را از عام خارج کرده است تاره من الاول خارج کرده است و اخری من الآخر خارج کرده است و ثالثاً من الاثناء خارج کرده است. اگر خاص که فردی را از تحت عام اخراج کرده است در اثناء اخراج کرده باشد حق با مرحوم شیخ است و اینجا جای تمسک به عام بعد از آن اثناء نیست، بلکه مجرای استصحاب خاص است. مثالش خیار غبن است. خیار غبن بعد از انکشاف غبن می آید و قبل از انکشاف غبن اوفوا بالعقود جاری است، لحظه ای که غبن معلوم شد دلیل خیار غبن به میدان می آید و عام را نسبت به آن زمان قطع می کند، وقتی عام قطع شد چون عام فقط یک وجوب وفاء آورده بود و این حکم با آمدن خیار غبن قطع شده است لذا بعد از گذشتن فوریت عرفی، عام دلالتی به آن زمانها ندارد و تطبیق آن پایان یافته است. در نتیجه در زمان دوم شک دارم خیار باقی است یا نه؟ بقاء خیار استصحاب می شود.

پس اگر عام مجموعی باشد و در خاص هم زمان ظرف باشد و خاص در اثناء باشد اینجا حرف مرحوم شیخ درست است و نوبت به عام نمی رسد. اما در همین فرض اگر خاص در زمان اول باشد مثل خیار مجلس که از لحظه تحقق بیع جلوی اوفوا بالعقود را گرفته است. فرموده است در این قسم در زمان ثانی مرجع عام است و اوفوا بالعقود مجال دارد. نسبت به زمان اول البیعان بالخیار وجوب وفاء به عقد را قطع کرده است و نسبت به زمان ثانی شک داریم وجوب وفاء وجود دارد یا نه؟ باید به اوفوا بالعقود رجوع کرد؛ دلیلش این است که در این قسم در واقع عموم عام اصلاً قطع نشده است، گویا عام از اول گفته است به عقد بعد از وفاء نمودن به خیار مجلس وفاء کن، یعنی از اول اوفوا بالعقود زمان اول را نگرفته است و حقیقتاً قطعی در کار نیست و تطبیق عام بعد از گذشتن زمان خیار شروع می شود. فیرجع الیه لا الاستصحاب.

اما اگر دلیل خاص آخر زمان عام را شامل بشود در اینصورت شک ما در قبل از آخر است و عام قبل از آخر را گرفته است و خاص فقط زمان یقینی را شامل شده و باید به عام رجوع کرد.

پس اگر خاص در اول یا در آخر بیاید مرجع عام است و اگر در اثناء بیاید استصحاب مرجع است.

قسم دوم:

عام استغراقی باشد و در خاص هم زمان ظرف باشد. در این فرض حرف مرحوم شیخ درست است و به قدر متیقن خاص اخذ می کنیم و در ماعدای قدر متیقن که فردی برای عام است به عام اخذ می کنیم.

قسم سوم:

عام استغراقی باشد و زمان قید خاص باشد. در اینجا هم عام مرجع است؛ چون خاص در فرد اول حجت است و عام را تخصیص می زند و در فرد دوم چون فرض این است که مجمل است و از طرف دیگر آن فرد مصداق عام هم است لذا عام آن را می گیرد و نوبت به استصحاب حکم خاص نمی رسد چون عدم الحجبه لا یزاحم الحجبه. نتیجه اینکه این قسم مثل قسم قبل است، فقط فرقی در این است که در فرض قبل اگر به عللی عام از حجیت افتاده باشد مثلاً معارض داشته باشد استصحاب مجال دارد چون زمان ظرف است و در صورت ظرفیت وحدت موضوع باقی است. اما در این قسم که زمان قید و مفرد است و هر آن یک فردی برای خاص است استصحاب مجال ندارد لاختلاف الموضوع. فلا تصل النوبه الی الاستصحاب و لو سقط العام عن الحجیه.

قسم چهارم:

این است که عام به نحو مجموعی باشد و خاص به نحو قید باشد. در این فرض خاص در زمان اول دلالت عام را قطع کرد و در زمان دوم هم عام مجال ندارد چون یک دلالت بیشتر نداشت. و نوبت به استصحاب هم نمی رسد چون زمان در خاص قید است و وحدت قضیه متیقنه با مشکو که ثابت نیست. (۱)

ص: ۵۲

---

۱- (۱). أنه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الإشكال و الكلام فیما إذا خصص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام. و التحقيق أن يقال إن مفاد العام تارة يكون - بملاحظه الزمان - ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام و أخرى علی نحو جعل کل يوم من الأيام فردا لموضوع ذاك العام و كذلك مفاد مخصصه تارة يكون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه و أخرى علی نحو يكون مفردا و مأخوذا فی موضوعه. فإن كان مفاد کل من العام و الخاص علی النحو الأول فلا محيص عن استصحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالت له لعدم دلالة للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حده فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال علی ثبوت الحكم له فی الزمان السابق من دون دلالت له علی ثبوته فی الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه. نعم لو كان الخاص غیر قاطع

لحكمه كما إذا كان مخصصا له من الأول لما ضر به في غير مورد دلالاته فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالاته فيصح التمسك بـ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و لو خصص بخيار المجلس و نحوه و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله فافهم. و إن كان مفادهما على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه. و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلا إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسراء حكم موضوع إلى آخر لا- استصحاب حكم الموضوع و لا- مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول. و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و لكنه لو لا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيا و إثباتا في غير محله. كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ٤٢٤.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبيهات/تنبيه سيزدهم: استصحاب حكم خاص يا عموم عام/ديدگاه شيخ و آخوند

فرمایش مرحوم شيخ و مرحوم آخوند را بيان کردیم. مرحوم آخوند در آخر این تنبيه فرمود: از بیانات ما روشن می شود که آنچه را که شيخ انصاری فرموده است باطلاقه درست نیست هم نفیاً و هم اثباتاً. اما اطلاق نفی درست نیست؛ چون مرحوم شيخ فرمود اگر عام ما مجموعی باشد مطلقاً مرجع استصحاب است. و اطلاق این نفی درست نیست؛ چون اگر برهه تخصیص در اول باشد عام مجموعی مرجع است. اما اطلاق اثبات درست نیست؛ چون مرحوم شيخ فرمود اگر عام مجموعی باشد عام مرجعیت ندارد و مرجع استصحاب است مرجعیت استصحاب مطلقاً درست نیست بلکه باید تفصیل داد بین اینکه زمان ظرف است یا قید که اگر ظرف باشد استصحاب مرجع است و اگر قید باشد چون وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه از بین رفته است مرجع استصحاب نیست.

موارد اختلاف و توافق نظر شيخ انصاری و آخوند

باری، فرمایش شيخ و آخوند تمام شد. باید مواردی را که ایندو با هم اختلاف نظر دارند و مواردی را که با هم اتفاق نظر دارند حساب کنیم.

مورد اول اختلاف

مرحوم آخوند با مرحوم شيخ در دو مورد مخالف است. يك موردش که به ذهن می زند خارج از محل بحث است و در این جهت حق با مرحوم شيخ است، جایی است که مرحوم آخوند خاص را به دو قسم تقسیم کرد و گفت تارة زمان ظرف است که در اینصورت استصحاب مجال دارد و تارة اخري زمان قید و مفرد است که در اینصورت استصحاب مجال ندارد لذا به مرحوم شيخ اشکال کرد که مرجعیت استصحاب در عام مجموعی مطلق نیست و تنها در صورتی است که زمان ظرف باشد نه قید.

ص: ۵۳

به نظر ما این اشکال وارد نبوده و تقسیم دوم ایشان ربطی به محل بحث ندارد و بحث ما فقط يك تقسیم دارد که عام یا مجموعی است یا استغراقی؛ چون بحث ما در عامی است که در برهه ای از زمان تخصیص خورده و در برهه بعد از آن زمان شك داریم که آیا عام مرجع است تا به خاطر وجود عام که دليل لفظی است نوبت به استصحاب نمی رسد یا اینکه عام مرجعیت ندارد و جریان استصحاب بلامانع است؟ پس اینکه می گوئیم عام مرجع است و نوبت به استصحاب نمی رسد از این حیث است که عام که حجت اقوی است مانع از جریان استصحاب است و با وجود آن نوبت به استصحاب نمی رسد. و اینکه می گوئیم عام مرجع نیست و نوبت به استصحاب می رسد از این جهت است که وجود عام ثابت نیست تا مانع از جریان

استصحاب بشود. پس نکته بحث این است که آیا عام در برهه دوم مانع از استصحاب می شود یا نه؟ معنای این بحث این نیست که هر جا عام نبود استصحاب همه جا جاری است تا مرحوم آخوند بگوید استصحاب همه جا جاری نیست و باید در خاص تفصیل داد. بحث ما در مانعیت عام است، اینکه می گوییم عام مانعیت ندارد و نوبت به استصحاب می رسد به این معنا است که از حیث عام استصحاب مبتلا به مانع نیست، و معنایش این نیست که استصحاب از هیچ جهت مانع ندارد. لذا تقسیم دوم مرحوم آخوند اجنبی از بحث است و ربطی به مانعیت عام از استصحاب ندارد.

مورد دوم اختلاف

ص: ۵۴

این مورد برخلاف مورد قبل مهم است. مرحوم شیخ فرمود: اگر عام مجموعی باشد عام مرجعیت ندارد و استصحاب از ناحیه عام مشکلی ندارد. مرحوم آخوند تفصیل داد بین این که تخصیص از اول باشد یا از اثناء باشد. فرمود: اگر تخصیص از اول باشد عام مرجع است. به نظر ما این فرمایش مرحوم آخوند حرف متین و صافی است و در این مورد عام مرجع است. مثلاً اوفوا بالعقود می گوید: به عقد بیع در جمیع ازمه وفا کن، این خطاب نسبت به ازمه عام مجموعی است و یک وجوب را برای همه آنها می آورد، هر چند که نسبت به افراد عقد (بیع و اجاره و ...) عام استغراقی است و انحلال رخ می دهد. مرحوم آخوند فرموده است: اگر تخصیص از زمان اول تحقق عام باشد عموم عام از بین نمی رود و می تواند در زمان شک مرجع باشد، اوفوا بالعقود گفته است به عقد بیع در جمیع ازمه وفا کن، الیبعان بالخیار ما لم یفترقا زمان اول عقد البیع را از ما می گیرد و می گوید در اولین زمان تحقق عقد البیع وفا به آن لازم نیست، فلذا این تخصیص دلیل نمی شود که سائر ازمه از تحت عام خارج بشود و عام در آنها به قوت خودش باقی است. در واقع در نتیجه تخصیص در اول ازمه تحقق عقد مفاد اوفوا بالعقود اینگونه می شود که به بیع بعد از سپری شدن زمان خیار وفا کن و تصادمی با زمان خیار ندارد. پس عام می گوید تمام ازمه و خاص میگوید الا زمان اول، ایندو باهم تنافی ندارند و زمان عام از زمان دوم شروع می شود. این مطلب صاف و روشن است و گمان ندارم مرحوم شیخ در فقه به حرف خودشان ملتزم باشند.



اما جایی که این دو بزرگوار باهم اتفاق نظر دارند صورتی است که عام مجموعی بوده و تخصیص در اثناء باشد، هر دو در این مورد متفقاً قائل هستند که عام از مرجعیت می افتد و باید به استصحاب رجوع کرد. نکته ای باید به آن توجه داشت این است که بحث ما که می گوئیم عام مرجعیت ندارد به خاطر سرایت اجمال خاص به عام نیست، محل بحث ما در جایی است که اجمال خاص به عام سرایت نمی کند مثل اینکه مخصص منفصل است.

باری، هم مرحوم شیخ و هم مرحوم آخوند می گویند تخصیص در اثناء باعث می شود مرجعیت عام از بین برود. اما هر کدام به یک بیانی. بیان مرحوم آخوند بر اساس آنچه که محقق اصفهانی توضیح داده است این است که: اوفوا بالعقود طبیعی وفا را که یک مصداق بیشتر ندارد واجب می کند و این مصداق در قبل از انکشاف غبن تحقق یافت و اوفوا بالعقود شامل آن شد و معامله را لازم کرد، وقتی که غبن منکشف شد دلیل مخصص جلوی استمرار این مدلول را گرفت و زمان غبن را از تحت آن خارج کرد، فلذا زمان دوم نمی تواند دوباره تحت عام قرار گیرد؛ چون تحت عام مجموعی فقط یک مصداق بود و آن هم پایان یافته است. اگر بنا باشد که اوفوا بالعقود دوباره زمان دوم را بگیرد لازم می آید که اوفوا بالعقود نسبت به زمان عام استغراقی باشد تا برای آن دو مصداق و دو انطباق باشد و این خلف فرض است چون فرض این است که عام مجموعی است و یک مصداق بیشتر ندارد.

پس چون اوفوا بالعقود فقط یک انطباق دارد زمان بعد از انکشاف را شامل نیست. اما در عام استغراقی اینگونه نیست و انطباقهای متعددی دارد و شامل آنها می شود.

اما مرحوم شیخ انصاری در بیان خود نکته را فنی تر قرار داده و مطلب را جور دیگری تبیین کرده است. وی فرموده است: عام در زمانی مرجع است که شما در اصل تخصیص یا در تخصیص زائد شک بکنی. اگر شک بکنی در اصل تخصیص که آیا فساق از علماء از تحت اکرم العلماء خارج شده اند یا نه؟ اینجا مرجع عام است. یا اینکه در تخصیص زائد شک بکنی در اینجا هم مرجع عام است. در عام استغراقی این قاعده منطبق است، مثلاً مولا فرموده «اکرم کل عالم کل یوم» بعد اکرام روز جمعه را از تحت آن خارج کرده است، شک داریم روز شنبه نیز از تحت آن خارج شده است یا نه؟ اینجا چون شک در تخصیص زائد است و هر روز حکم علی حده دارد می گوئیم اصاله العموم جاری است. اما این مطلب در عام مجموعی مصداق ندارد، در عام مجموعی اگر شک کنی که اوفوا بالعقود زمان ثانی را شامل می شود یا نه؟ مآل شک ما به شک در تخصیص زائد نیست، در عام مجموعی فقط یک تخصیص اتفاق افتاده است و اوفوا بالعقود چه زمان دوم را شامل بشود و چه شامل نشود مقدار تخصیص ما فرق نمی کند. منتها نمی دانیم مولا- با یک تخصیص دو زمان را خارج کرد یا فقط زمان اول را خارج نمود؟ اگر دو زمان را هم خارج کرده باشد فقط یک تخصیص اتفاق افتاده است منتها زمان مخصیص وسیع است. پس مخصیص چه یک زمان باشد و چه دو زمان باشد در هر حال یک تخصیص بیشتر نیست و هیچوقت دو تخصیص اتفاق نمی افتد.

همین اختلاف در دو بیان است که باعث شده است مرحوم آخوند تفصیل بدهد و مرحوم شیخ مطلق بگوید. مرحوم آخوند گفت اگر خیار از اول باشد مرجع عام است؛ چون انفصال و تعدد لازم نمی آید. ولی شیخ گفت از اول هم باشد مرجع عام نیست؛ چون در هر دو شک در تخصیص زائد نیست. خلاصه اینکه لازمه بیان شیخ اطلاق است و لازمه بیان آخوند تفصیل است.

مناقشه استاد در دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

لکن به نظر می آید که هر دو بیان ناتمام است. و حق با مرحوم نائینی است که فرموده است هم بیان مرحوم شیخ و هم بیان مرحوم آخوند ناتمام است و عام مطلقاً مرجع است، منتها ایشان چون مرحوم شیخ را خیلی تعظیم می کند گفته است باید کلام ایشان را توجیه کرد. ایشان در رد بیان مرحوم آخوند می فرماید: ایشان فرمودند اگر حکم در اثناء قطع شود عام مرجع نیست چون عام منفصل شده و دوباره عود نمی کند. جواب این است که بعد از آمدن خیار، انفصال و تعدد رخ نداده است. اینکه مرحوم آخوند فرموده است دو تا وفا و دو تا انفصال است درست نیست، ایشان امور اعتباریه را با امور تکوینیه قیاس کرده و چنین نتیجه ای گرفته اند، اینجا یک وجوب و فاء داریم و آن بر روی تمام ازمنه الا یوم الجمعه آمده است. و بعد از روز جمعه هم همان وجوب ادامه دارد. در عام مجموعی ملحوظ متصل است نه واقع، واقعه منفصل است ولی آنها در لحاظ امر وحدانی لحاظ شده اند و مولا و فاء این عقد را قبل از انکشاف غبن و بعد از انکشاف غبن امر وحدانی لحاظ کرده و گفته است در این مجموعه یک وفا واجب است. قوام عام مجموعی به لحاظ کردن وحدت در متعددهای تکوینی است، چطور ما افراد علماء را الا زید یکی می بینیم و می گوئیم آنها وجوب اکرام دارند در ازمان هم اینجور است و علماء نسبت به زمان هم واحد لحاظ شده اند و وجوب اکرام برای عمود زمان الا در زمان خاص جعل شده است.

پس اینکه مرحوم آخوند بحث انفصال و تعدد را مطرح کرده است با حقیقت عام مجموعی سازگاری ندارد و عام مجموعی با انفصال تکوینی و با تعدد تکوینی سازگاری دارد و مرحوم آخوند بین تکوین و اعتبار خلط کرده است.

اما فرمایش مرحوم شیخ درست نیست؛ چون اینکه ایشان فرمود شک در زمان ثانی شک در تخصیص زائد نیست درست نیست. چون وقتی تخصیص منحصر در زمان اول باشد مقدار تخصیص کمتر است، اگر یک آن تخصیص خورده باشد عام را نسبت به یک آن ضیق کرده ایم اما اگر دو آن تخصیص خورده باشد عام را نسبت به دو زمان ضیق کرده ایم، و بدیهی است که ضیق شدن به مقدار یک آن، کمتر از ضیق شدن به مقدار دو آن است و اگر بنا باشد عام زمان دوم را نگیرد باید تخصیص اضافه بزنیم و بگوییم الا زمان دوم.

بعباره اخری: زمان که ما الان داریم در باره آن بحث می کنیم در عام مجموعی به منزله افراد است، چطور که اکرم العلماء کلهم اجمعین بوجوب واحد و اطاعه واحده الا زید(۱) یک تخصیص است و شک داشته باشیم مولا الا عمرو را هم گفته است یا نه، به اکرم العلماء تمسک می کنیم و از باب تخصیص زائد آن را نفی می کنیم، در زمان هم اینگونه است و عام مجموعی در زمان مثل افراد است. یک زمان را اگر خارج بکنیم تخصیص اقل است و دو زمان را اگر خارج کنیم تخصیص اکثر است و در شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع کرد.

ص: ۵۹

---

۱- (۱). مقصود مخصص منفصل است نه متصل.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام/ بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

بحث در این بود که اگر عامی داشته باشیم که به آن تخصیصی وارد شده است لکن خاص نسبت به برهه دوم تعرضی نداشت و ساکت بود آیا عموم عام مرجع است یا استصحاب حکم خاص؟

این مسأله محل ابتلاء است و تشخیص آن گاهی مشکل است. مثالی که زده اند خیار غبن است. محقق کرکی در این مثال فرموده است مرجع عموم عام است. گفتیم مرحوم شیخ و آخوند قائل به تفصیل هستند. کلام به فرمایش مرحوم نائینی رسید. قبل از اینکه به فرمایش مرحوم نائینی پردازیم دو نکته در کلام مرحوم آخوند باقی مانده است که باید آنها را مطرح کنیم.

نکته اول:

مرحوم آخوند به مرحوم شیخ اشکال کرد و گفت در جایی که عام مجموعی است و تخصیص من الاول است مثل خیار مجلس وجهی ندارد که عام مرجع نباشد، ما هم عرض کردیم این حرف متینی است و مرجع عام است. آنچه که امروز اضافه می کنیم این است که درست است که حرف مرحوم آخوند حرف متینی است ولی این حرف نمی تواند اشکال به مرحوم شیخ تلقی شود؛ چون فرض کلام مرحوم شیخ جایی است که تخصیص در اثناء باشد و ایشان در این فرض می گوید که باید به استصحاب رجوع کرد، و اینکه در جلسه گذشته گفتیم دلیل مرحوم شیخ عام است این را هم اصلاح کنید و دلیل ایشان عام نیست چون ایشان وجهی که برای عدم مرجع بودن عام آورده اند این است که نسبت به آن شک در تخصیص زائد نداریم در حالی که در صورتی که تخصیص از اول است شک در تخصیص زائد داریم آن هم نسبت به افراد نه ازمان. اگر ما شک کنیم که اوفوا بالعقود بیع بعد الخیار مجلس را می گیرد یا نه؟ شک ما در تخصیص افرادی است؛ چون اگر نگیرد فرد را نگرفته است که لازمه اش تخصیص در افراد و تخصیص زائد است. لذاست که کلام شیخ انصاری جایی است که یک تخصیصی در فرد انجام شده است بعد شک داریم که آیا این تخصیص مربوط به یک زمان است یا دو زمان؟ ایشان فرمود که دو زمان بودن مخصص تخصیص زائد نیست این وجه مربوط به صورتی است که تخصیص در اثناء باشد. اما در جایی که خیار از اول است بعد شک داریم اینجا اگر بناء باشد عام آن فردی را که تخصیصش از اول است نگیرد تخصیص در افراد لازم می آید پس باید به عام رجوع کرد.

ص: ۶۰

نکته دوم:

جهت دومی که در کلام مرحوم آخوند باقی مانده است این است که کلام ایشان به منسوجات خیال اشبه است تا واقعیت. اینکه ایشان فرمود اگر تخصیص در اثناء عام واقع بشود عام نمی تواند زمان بعد التخصیص را شامل بشود به این دلیل که انفصال رخ داده است، در جواب ایشان می گوییم این حرف درست نیست؛ چون عام هم قبل التخصیص و هم بعد التخصیص را به یک شمول شامل شده است چون آنها در وعاء اعتبار واحد اعتبار شده اند. مرحوم آخوند فرمود اگر عام بخواهد زمان بعد التخصیص را شامل بشود این زمان از دو حال خارج نیست: یا این زمان با زمان قبل التخصیص وحدت دارد که این حالت با انفصال سازگاری ندارد، و یا اینکه با زمان قبل التخصیص متعدد است که این هم با عام مجموعی سازگاری ندارد. لذا نتیجه گرفته است که عام زمان بعد التخصیص را شامل نمی شود.

اما به نظر ما عام زمان بعد التخصیص را شامل می شود و با وحدت هم تنافی ندارد؛ چون وحدت، وحدت اعتباریه است و شارع زمان قبل التخصیص و زمان بعد التخصیص را که زمانهای متعدد هستند یک زمان واحد حساب کرده است مثل صوم یک روز کامل که در جلسه گذشته بیان کردیم. بلکه اگر مطلب بالاتری را ادعا کنیم و بگوییم اگر اینها وحدت هم نداشته باشند و دوتا باشند باز هم مضر به بحث نیست و می توان به عام مراجعه نمود.

در مثال اوفوا بالعقود با اینکه زمان به صورت عام استغراقی لحاظ نشده است، اما اینکه بگوییم در جایی که فاصله افتاده و خیار آمده است باید یک وجوب و فاء برای کل زمان هم جعل شده باشد درست نیست ممکن است بگوییم اوفوا بالعقود نسبت به وفاء مجموعی است به این معنا که کل آن آن یک تکلیف نداریم اما دو تا مصداق مجموعی وجود داشته باشد، به اینصورت که قبل از خیار غبن یک مصداق عام مجموعی باشد و بعد از خیار غبن هم یک مصداق دیگری برای عام مجموعی باشد. اینکه در ذهن مرحوم آخوند بوده است که اگر عام مجموعی شد باید در مجموع از منہ یک حکم داشته باشیم دلیل ندارد و درست نیست. سلمنا که ظاهر اوفوا بالعقود مجموعی است و دلیل خیار غبن مخصص آن است لکن جمع بین دلیل عام و دلیل خاص اقتضاء می کند که نسبت به آن قبل از خیار یک وجوب و فاء مجموعی داشته باشیم و نسبت به آن بعد الخیار هم وجوب و فاء مجموعی دیگری داشته باشیم. مجموعی بودن اوفوا بالعقود نسبت به زمان به این است که هر جا که اوفوا بالعقود تطبیق شود مجموعی است. حال اوفوا بالعقود نسبت به عقود خیاری و با ملاحظه دلیل خیار دو تطبیق دارد یک انطباق قبل از خیار و یک انطباق بعد الخیار و هر دو مجموعی هستند.

خلاصه اینکه می توان دو حرف زد و به نظر می رسد حرف دوم مساعد اعتبار است، بگوییم: زمان قبل از غبن قطعاً وجوب وفاء داریم، زمان انکشاف غبن هم قطعاً وجوب وفاء از بین رفت، زمانهای بعد الانکشاف و مثلاً زمان اسقاط خیار قطعاً وجوب وفاء ثابت است. حالا سؤال این است که این وجوبها وجوب جدید هستند یا ادامه همان وجوب قبل است ذهن عرفی میگوید وجوب جدید آمده است که به نحو مجموعی وفاء به عقد را لازم می کند. یک وجوب مجموعی قبل از انکشاف است و یک وجوب مجموعی بعد الانکشاف است. و ظاهر خطاب اینگونه است. نکته فنی این استظهار این است که قبل ظهور الغبن و بعد از ظهور غبن موضوع وجوب وفا محقق شده است، قبل از انکشاف خیار عقد بود و غبن نبود فلذا موضوع اوفوا بالعقود درست شد فیجب الوفاء به، بعد الغبن هم عقد بود و غبن هم نیست موضوع جدید محقق شد فیجب الوفاء به.

پس فرمایش آخوند درست نیست، چنانچه فرمایش شیخ هم تمام نیست و در ذهن ما پر واضح است که اگر عامی نسبت به زمانی من الاول او الوسط او الاخر تخصیص خورد مثل تخصیص یک فرد است، کما اینکه اخراج فردی از افراد مجموعی مانع از حجیت عام در سائر افراد نمی شود کذلک عام و مطلق زمانی اگر تخصیص خورد مانع از حجیت عام در سائر ازمنه نمی شود. منتها همانطور که گفتیم حجیت عام در سائر ازمنه به مصداق جدید و حجیت جدید است. همان بحثی که در مباحث عام و خاص است که عام بعد المخصص حجت است اینجا هم همان بحث تطبیق می شود.

مرحوم نائینی فرموده است رجوع به عام واضح است و در این جهت فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی وجود دارد فلذا فرموده است ولو ظاهر کلام شیخ این است که مرکز نفی و اثبات یک چیز بوده و مقسم بحث ما عام است آنجا که می گوید اگر عام مجموعی باشد استصحاب مرجع است و اگر استغراقی باشد عام مرجع است، اما این ظاهر مراد نیست و به قرینه آنچه که ایشان در مکاسب فرموده است نفی و اثبات به دو مرکز وارد شده است. در جایی که فرموده است عام مرجع است یک جا را گفته است و در جایی که گفته است استصحاب مرجع است جای دیگری را گفته است و موضوع این دو متفاوت است و عام مقسم نیست. اینکه مرحوم شیخ فرموده است عام مرجع است مقصودش جایی است که عموم مصب حکم است، در جایی که عموم مصب حکم است عام مرجع می باشد، و اینکه فرموده است استصحاب مرجع است مقصودش جایی است که عام عارض بر حکم است

توضیح ذلک:

ایشان یک تقسیمی انجام داده و فرموده است همانطور که ما می توانیم متعلق را عام یا خاص قرار بدهیم مانند اکرام کل یوم، یا اکرام فی یوم و بعد حکم را بر آن متعلق بما له من الخصوصیات وارد کنیم چون همانطور که حکم به اصل متعلق وارد می شود بر خصوصیات متعلق هم وارد می شود همچنین می توانیم حکم را عام یا خاص قرار داده و عمومیت را نسبت به حکم بسنجیم. ایشان اسم این را عمومی گذاشته است که مصب حکم است و حکم بر آن وارد می شود. و همانطور که متعلق عام و خاص دارد و نتیجه گاهی عام مصب حکم است و گاهی خاص مصب حکم است کذا لک خود حکم هم عام و خاص دارد و می تواند وجوب عام باشد و می تواند خاص باشد. می تواند الحکم عرض علیه العموم و الخصوص باشد و همچنین می تواند الحکم عرض علی العموم و الخصوص باشد. پس دوم قسم داریم تاره حکم وارد بر عموم می شود که مرحوم شیخ انصاری در اینجا می گوید که عام مرجع است و اخری اینکه عموم وارد بر حکم می شود که مرحوم شیخ انصاری در اینجا می گوید که استصحاب مرجع است. پس اینکه شیخ می گوید عام مرجع است مقصودش حکمی است که بر عموم وارد شده است و اینکه میگوید استصحاب مرجع است مقصودش عمومی است که بر حکم وارد شده است.



این دو قسم، هم از نظر ثبوت باهم فرق می کنند و هم از نظر اثبات. فلذا در نتیجه هم باهم فرق می کنند و نتیجه اش همانی است که شیخ انصاری گفته است.

اما ثبوتاً فرق دارند به این بیان: عموم مصبوب حکم به یک جعل ممکن است. همان جعلی که به اصل حکم تعلق گرفته است با همان جعل می توان عمومیت را هم بیان کرد. بخلاف عموم یا خصوصی که صاب و عارض بر حکم هستند، این قسم چون عارض بر حکم است فرع بر ثبوت حکم است، پس اول باید حکم باشد و سپس آنها مجعول شوند. پس در این قسم حتماً دو جعل لازم است اول باید اصل وجوب را جعل کند و بعد با متمم الجعل بگوید که آن حکم در همه ازمه است.

اما اثباتاً هم فرق می کنند به این بیان که: مولا در قسم اول می تواند به یک لفظ هر دو را برساند اما در قسم دوم چون به یک جعل ممکن نیست باید با دو لفظ و دو خطاب استمرار حکم را برساند.

### استصحاب/تنبیها/تنبيه سیزدهم استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام ۹۴/۱۰/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیها/تنبيه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام

دیدگاه مرحوم نائینی:

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود. ایشان ادعا کرد که بین عام مجموعی و عام استغراقی تفاوتی وجود ندارد و در هر دو می توان به عموم عام رجوع کرد. ایشان فرمود: با اینکه ظاهر کلام مرحوم شیخ انصاری فرق گذاشتن بین ایندو است ولی این معنا مقصود وی نیست و حق این است که اینگونه تفصیل بدهیم و مراد شیخ هم همین تفصیل است و آن اینکه بگوییم: در جایی که عموم مصب حکم است و حکم وارد بر عموم شده است می توان به عام رجوع کرد مثل جاهایی که متعلق عمومیت داشته باشد مثل اکرم العلماء فی کل زمان، لا تنقض الیقین بالشک ابدأ، که مفاد این هیئت حرمت نقض است و این حرمت بر متعلق عام وارد شده است؛ چرا که حکم بر متعلق بما له من الخصوصیات وارد می شود و چون یکی از خصوصیات متعلق عمومیت آن است لذا می توان به عموم عام رجوع کرد. اما در جایی که عموم صاب و عارض بر حکم است در اینجا نمی توان به عموم عام رجوع نمود. مثل اینکه شارع یک جعلی انجام داده است و بعد گفته است آن جعل الی الابد استمرار دارد. یا مثل اینکه گفته می شود فلان چیز حلال است و این حلیت الی یوم القیامه مستمر است.

ص: ۶۴

پس اگر عموم از قسم اول باشد عند الشک عام مرجع است و اگر عموم از قسم ثانی باشد عام مرجع نیست و مرجع استصحاب است. ایشان در بیان وجه این تفاوت می فرماید: بین عمومی که مصب حکم است و عمومی که صاب بر حکم است هم از حیث ثبوت تفاوت وجود دارد و هم از حیث اثبات.

اما فرق ثبوتی آنها در این است که: عمومی که مصبوب و معروض حکم است هم به جعل اول قابل جعل است و هم به جعل

ثانی قابل جعل است. مولا می تواند با یک جعل بفرماید اکرم العلماء فی کل زمان و متعلق را عام قرار بدهد (۱) و حکم را با همان خطاب وارد بر عموم کند و ممکن است با دو جعل این کار را انجام بدهد. با یک جعل اکرام علماء را واجب کند و با جعل دیگریا مانند حلاله حلال الی یوم القیامه بگوید علماء عموم ازمانی دارد و با این جعل عموم را داخل در خطاب اول کرده و اکرام را بر آن وارد نماید.

اما در قسم ثانی که عموم عارض بر حکم است لا- ممکن بیان عمومیت الا- به جعل ثانی، و با جعل اول نمی شود عمومیت حکم را بیان کرد؛ چون در این قسم عموم عارض بر حکم است پس باید اول حکم ثابت باشد بعد استمرار و عمومیت آن را ذکر کند. حکم در قسم ثانی به منزله موضوع است و استمرار محمول آن است و هر محمولی بر موضوع خود متوقف است لذا اول باید حکم جعل شود و سپس با خطاب آخری عمومیت حکم بیان شود.

ص: ۶۵

---

۱- (۱) در اینصورت معنای اکرم العلماء فی کل زمان اینگونه می شود: اکرام بکن علماء در هر زمان را. یعنی واجب است اکرام علماء در هر زمان.

همین فرق اثباتی بین آنها ملاک اساسی تفصیل مرحوم نائینی است. فرموده است: فرق اثباتی آنها در این است که اگر عموم معروض حکم باشد اگر شک کردیم که در ماعدای خاص استمرار و عمومیت برای حکم عام ثابت است یا نه؟ در واقع شک در تخصیص زائد داریم. یعنی در جایی که مولا گفته است اکرم العلماء فی جمیع الازمنه و سپس با دلیل منفصل یوم جمعه را از تحت آن خارج نموده است و در روز شنبه شک داریم که حکم عام استمرار دارد یا حکم خاص؟ اگر بیاییم حکم خاص را استصحاب بکنیم در اینصورت به عام تخصیص زائد وارد نموده ایم چون فرض این است که از همین خطاب عمومیت و استمرار حکم استفاده می شود و اگر به عموم عام رجوع کنیم به عام تخصیص زائد نزده ایم لذا باید به عموم عام رجوع کرد.

اما در قسم ثانی عام در ماعدای خاص مرجعیت ندارد چون تخصیص زائد لازم نمی آید؛ چرا که وقتی شک کردیم که حلیت استمرار دارد یا نه؟ در واقع شک داریم حلال است یا نه؟ در صورت شک در حلیت نمی توان به استمرار حلیت تمسک کرد. زمانی می توان به استمرار استدلال کرد که اصل حلیت احراز شود. اگر شک داریم که شرب تنن حرام است یا حلال غلط است که به حلاله حلال الی یوم القیامه استدلال کنیم. لذاست که در فتره زمان خاص عدم حرمت بود بعد شک کردیم که عدم حرمت مبدل به حرمت شده است یا نه؟ باید سراغ استصحاب برویم و عدم حرمت را استصحاب کنیم و دیگر نمی توانیم به عموم عام رجوع کنیم. در محل بحث خودمان ما به وسیله دلیل خاص به عدم وجوب وفاء به عقد خیاری و تخصیص اوفوا بالعقود یقین داریم، بعد از سپری شدن آن اول شک پیدا می کنیم که وفاء به عقد واجب است یا نه؟ در اینجا چون عمومیت وارد بر حکم بود و با شک در عمومیت در واقع در اصل وجوب وفاء شک پیدا می کنیم لذا نمی توانیم به استمرار وجوب وفاء تمسک کنیم و بگوییم وجوب وفاء همچنان ادامه دارد.

اولاً، اینکه ایشان ادعا می کند کلام مرحوم شیخ در خیار غبن با کلامشان در اینجا فرق می کند و ظاهر کلامش در اینجا مراد وی نیست، درست نیست و فرقی بین دو کلام مرحوم شیخ وجود ندارد، آنجا هم همین عام استغراقی را مطرح می کند، معلوم نیست مرحوم نائینی از کجای عبارت شیخ در خیار غبن این مطلب را استفاده کرده است. مضافاً به اینکه اینگونه مطالب از شیخ انصاری معهود نیست و نظیر ندارد. ما اطمینان داریم که اگر هم ظاهر کلام شیخ در خیار غبن این حرفها باشد این حرفها مراد جدی ایشان نیست.

ثانیاً، اینکه مرحوم نائینی فرمود: بین عمومی که مصبوب حکم است با عمومی که صاب بر حکم است ثبوتاً فرق است و اولی قابلیت جعل واحد دارد و دومی قابلیت جعل واحد ندارد. این حرف هم درست نیست و به نظر ما قسم ثانی هم قابلیت جعل شدن به جعل واحد را دارد. این قسم مثل قصد قربت نیست تا از تقسیمات ثانویه و متوقف بر تقسیمات اولیه باشد. فرض که بپذیریم اول باید به نماز امر کند و بعد بگوید آن را به قصد امر بیاور، ولی استمرار حکم از تقسیمات ثانویه نیست، گویا در ذهن نائینی این بوده است که استمرار حکم عرض است و معروضش حکم است و العرض یتوقف علی المعروض و لکن این حرف هم درست نیست استمرار منتزع از حکم است نه عرض حکم. استمرار از بودن حکم من الاین الی یوم القیامه انتزاع می شود از وجود حکم فی جمیع الازمنه استمرار را انتزاع می کنیم شارع از اول که می خواهد حکم را جعل کند می تواند از اول بگوید من حکم را به صورت مستمر جعل می کنم. همانطور که عموم مصبوب را می تواند با یک جعل جعل بکند عموم صاب را هم می تواند با یک جعل جعل کند. پس ثبوتاً فرقی بین عام مصبوب و عامی که صاب بر حکم شده است نیست.

ثالثاً، اینکه مرحوم نائینی فرمود در مقام اثبات هم اینها با هم فرق دارند. عموم مصبوب عند الشك مرجعیت دارد و وقتی شك دارم اكرم العلماء فی كل يوم امروز را می گیرد یانه؟ می توانم به اكرم العلماء فی كل يوم تمسك كنم و وجوب اكرام را ثابت نمایم، این حرف ایشان حرف متینی است و فرمایش شیخ و آخوند از این حیث ناتمام است و اكرم العلماء فی كل يوم چه استغراقی باشد و چه مجموعی، مرجعیت دارد چه در اصل تخصیص شك بکنیم و چه در تخصیص زائد.

یک چیزی را فراموش کردم در بیان نظر مرحوم نائینی بگویم و آن اینکه ایشان فرموده است در قسم اول مرجع عام است اما در ادامه ترقی کرده و فرموده است: بلکه اگر عام هم مرجعیت نداشته باشد نوبت به استصحاب نمی رسد و باید سراغ براءت رفت. این حرف ایشان باطلاقه درست نیست و خوب بود تفصیل می داد و می فرمود: در جایی که زمان مفرد نیست نوبت به استصحاب می رسد نه در جایی که زمان مفرد است.

خلاصه اینکه ایشان فرموده است در قسم ثانی که عموم ازمانی عارض بر حکم است عند الشك عام مرجع نیست و مرجع فقط استصحاب است. نکته فرمایش ایشان این است که وقتی شك می کنی، به محض شك، شك در اصل حکم پیدا می کنی و با شك در اصل حکم معنا ندارد به استمرار حکم تمسك کنی.

اشکال مرحوم آقا ضیاء به مرحوم نائینی

آقا ضیاء از نائینی جواب داده است که درست است که در قسم دوم اول باید حلال را احراز کنیم اما کدام حلال، حلال مستمر یا حلال طبیعی؟ اگر حلال مستمر را باید احراز کنیم که غلط است و با وجود احراز حلال مستمر شك از بین می رود. پس مراد حلال مهمل و صرف الوجود و طبیعی حلال است. حضرت پیغمبر فرموده است من هر جا طبیعی حلال را جعل کردم برای آن استمرار را هم جعل کرده ام. مرحوم آقا ضیاء فرموده است این طبیعی بر محل کلام ما که شك داریم منطبق است. در محل کلام فرض این است که در یک زمانی حلال بوده است و مخصص در اثناء وارد شده است پس اصل حلال بودن را می دانیم شك داریم این حلال بودن تا زمان اول خیار است و بعدش استمرار دارد یا اینکه خیار تراخی دارد و حلال بودن از زمانی که خیار آمد دیگر استمرار نداشته باشد به حلاله مستمر الی یوم القیامه تمسك می کنیم. پس درست است که استمرار ازمنه ای محمول است و درست است که محمول بر موضوع توقف دارد و درست است که برای محمول احراز موضوع لازم است لکن موضوع عبارت است از اصل حلیت و در محل بحث که در زمانی حکم و حلیت بوده است و ثم انقطع ثم شك فی استمراره موضوع محرز است.

مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول صفحه را عوض کرده است، او فرموده است: مرحوم نائینی بین جعل و مجعول خلط کرده است، اینکه خطاب خواسته باشد بگوید جعل ادامه دارد و نسخ نشده است اول باید اصل حکم و اصل جعل را احراز کنیم، اول باید حلیت را احراز کنیم و سپس بگوییم این جعل استمرار دارد و نسخ نشده است در شک در اباحه شرب تن معنا ندارد که بگوییم حلاله مستمر چون اصل حلیت احراز نشده است. آقای خویی فرموده است: این کلام مرحوم نائینی مربوط به اصل جعل است و نسبت به اصل جعل فرمایش ایشان درست است. اما بحث ما در مجعول است نه جعل. آقای خویی در توضیح مطلب خودشان کلامی می فرمایند که ظاهراً مقصودش همان بیان آقا ضیاء است. فرموده است: ما در استمرار مجعول شک داریم نه استمرار جعل؛ چون فرض کلام این است که حکم در یک زمان فعلی شده است، وجوب و فاء قبل از علم به غرر فعلی شده است شک داریم در استمرار آن حکم فعلی در آن ثانی، شارع فرموده است هر گاه حکمی فعلی شد آن حکم فعلی استمرار دارد فلذا به حلاله مستمر تمسک می کنیم و می گوییم این حکم داخل در عام است.

مناقشه استاد:

به نظر ما فرمایش مرحوم نائینی همانطور که دیروز عرض کردیم یک بیان عرفی دارد. فرمایش ایشان این است که: تمسک به عامی که موضوعش حلال و حرام است برای استمرار غلط است مگر اینکه اصل حلیت و اصل حرمت محرز باشد به ذهن هم اینچور می آید، در جایی که در وجوب شک دارم می بینم می توانم به اکرم العلماء تمسک کنم. اما در جایی که شک در حلیت دارم نمی توانم به حلاله مستمر الی یوم القیامه تمسک کنم، ذهن عرفی اینگونه حکم می کند و مرحوم نائینی هم این فرق را احساس کرده و دیده است در شک در وجوب می توانیم به اکرم العلماء تمسک کنیم اما در جایی که شک در حلیت داریم نمی توانیم به حلاله مستمر الی یوم القیامه تمسک کنیم. تحلیل این مطلب این است: مرحوم نائینی در بحث خیار ادعایش این است که قبل از انکشاف غبن و قبل از علم به عیب فقط وجوب و فاء بود، بعد از انکشاف غبن آن وجوب در زمان اول قطعاً مرتفع شده است، اما در زمان ثانی در استمرار آن شک داریم اینجا مرحوم نائینی میگوید در جایی که انسان شک در استمرار دارد در واقع شک دارد اصل وجوب اینجا است یا نه؟ اینکه آقای خویی و آقاضیاء گفته اند وجوب محرز است در ذهنشان مبنای دیگری بوده است که همان حکم سابق بعد از خیار باقی است. بحث است بعد از خیار همان حکم سابق قبل الخیار، بعد از زمان خیار استمرار دارد یا اینکه در جایی که مخصّص می آید و حکم انقطاع پیدا می کند بعد از زمان مخصّص وجوب جدید می آید و ما در اصل حکم شک داریم؟ در ذهن مرحوم نائینی این بوده است که مخصّص که می آید حکم اول قطع می شود و بعدش حکم جدید شروع می شود در حکم جدید که شک داریم خطاب اگر اکرم العلماء فی کل یوم بود می توانیم به آن تمسک کنیم اما به حلاله مستمر نمی توانیم تمسک کنیم.

و به نظر ما وقتی با خیار وجوب سابق از بین رفت وجوب جدید می آید.

## استصحاب/تنبیهات/تنبیه سیزدهم استصحاب حکم خاص یا عموم عام/دیدگاه محقق نائینی ۹۴/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم خاص یا عموم عام/دیدگاه محقق نائینی

دیدگاه مرحوم نائینی

بحث در دیدگاه مرحوم نائینی بود. ایشان نسبت به عمومی که مصب حکم است فرمود در این قسم عام مرجع است. و نسبت به عمومی که صاب و وارد بر حکم است فرمود: در این قسم استصحاب مرجع است. اساس فرمایش مرحوم نائینی دو امر است:

امر اول:

امر نخست این است که می گوید: برای بیان استمرار عارض بر حکم نیاز به متمم الجعل داریم و شارع با یک خطاب نمی تواند هم اصل حکم را جعل کند و هم استمرار آن را بیان کند. برای بیان استمرار حکم به جعل دیگری غیر از جعل اصل حکم نیاز است. ایشان قبول دارد که اگر با جعل اول می توانستیم استمرار حکم را جعل کنیم همانند استمرار در مصب حکم می شد و می گفتیم عام مرجع است. اگر مولا می گفت: «اکرم العلماء فی کل یوم» با این فرض که «کل یوم» قید اکرام و متعلق است، و سپس دلیل خاص میگفت روز جمعه علماء را اکرام نکن، در ماعدای خاص عام مرجع بود؛ چون اکرام کل یوم روز جمعه و روز شنبه را هم گرفته است، جمعه بوسیله دلیل خاص خارج شد، اما شنبه تحت عام باقی مانده و با تمسک به «أکرم العلماء فی کل یوم» می توان وجوب اکرام را در آن روز ثابت نمود. پس اگر با خطاب اول استمرار جعل شود عام مرجع است.

ص: ۷۰

اما اگر کل یوم قید حکم باشد و حکم مستمر باشد نه متعلق، در این حالت جعل استمرار امکان ندارد مگر اینکه ابتدا اصل حکم جعل بشود و بعد استمرار آن به وسیله دلیل دیگر مانند «حلاله حلال الی یوم القیامه» مورد جعل قرار گیرد. در این حالت در ماعدای خاص نمی توان به عام رجوع کرد. اما اگر فرض کنیم که شارع مقدس بتواند حکم مستمر را با یک جعل انجام بدهد در این حالت هم وجوب مستمر فی الازمنه جمعه و شنبه را گرفته است و جمعه از تحت آن خارج شده ولی شنبه تحت عام داخل است.

پس ایشان قبول دارد که اگر استمرار به جعل اول جعل شود مرجع عام است لکن فرموده است که استمرار الحکم را نمی شود با جعل اول جعل بکنیم.

امر دوم:

اساس دوم کلام مرحوم نائینی این است که وقتی که استمرار حکم مجعول به جعل دوم و خطاب ثانی شد، موضوع جعل ثانی حکم است چرا که ما هو المستمر حکم است و حکم در اینجا به منزله موضوع است و استمرار حکم آن می باشد، حالا که حکم به منزله موضوع شد، پس در جایی که استمرار به وسیله خاص قطع می شود در آن بعد، اصل حکم احراز نمی شود و چون اصل حکم احراز نمی شود لذا نمی توان به خطاب ثانی «الحکم مستمر» استدلال کرد.

خلاصه اینکه مرحوم نائینی تفصیل داده است بین عامی که صاب بر حکم است و عامی که مصب حکم است.

مناقشه استاد:

هر دو مطلب ایشان محل کلام و مناقشه است:

مناقشه استاد در امر اول

ص: ۷۱



اینکه ایشان در امر اول فرموده است: استمرار حکم را نمی توانیم به جعل اول جعل کنیم، درست نیست. همانطور که مرحوم آقا ضیاء فرموده است فرقی بین عام مورود به حکم و عام وارد بر حکم نیست و هر دو به جعل اول قابل جعل هستند. مولا همانطور که می تواند بگوید: «الا-کرام فی جمیع الازمنه واجب» به نحوی که فی جمیع الازمنه قید متعلق باشد و به تبع آن وجوب هم عمومیت پیدا کند، همچنین می تواند بگوید: «یجب فی جمیع الازمنه الاکرام». در بحث رجوع قید به هئیت یا ماده این بحثها مطرح است که می شود قید به وجوب بخورد و وجوب مقید بشود و همچنین می تواند قید به ماده بخورد و وجوب مقید نباشد. پس امکان دارد که مولا اصل وجوب و استمرار وجوب را با جعل واحد جعل کند. خارجاً هم اینگونه است، در خارج می بینیم استمرارها همیشه با یک خطاب جعل شده اند، اینکه در خارج استمرار حکم به بیان ثانی جعل شده باشد وجود خارجی ندارد، پس جعل استمرار الحکم به متمم الجعل مجرد فرض است و وجود خارجی ندارد.

و اینکه در ذهن ایشان بوده است با حلاله مستمر الی یوم القیامه استمرار جعل شده است درست نیست، این کلام ربطی به استمرار الحکم ندارد. این روایت می خواهد بگوید این دین ابدی است و احکام آن در تمام زمانها جاری می باشد، این روایت می گوید: هر گاه یک چیزی را برای شما حلال کردم تصور نکنید که این حکم موقت و غیر دائمی است، بلکه این حکم همیشگی و الی یوم القیامه است. اما مانحن فیه ربطی به این روایت ندارد، در مانحن فیه محل شبهه این است که وجوب وفاء که به وسیله دلیل مخصص منحصر در زمان اول شده است آیا بعد از زمان اول وجوب وفا ادامه دارد یا حکم خاص؟ یعنی حکم شارع بعد از زمان اول وجوب وفا است یا بقاء الخیار؟ این شبهه ربطی به «حلاله مستمر الی یوم القیامه» ندارد و این روایت نمی تواند شبهه ما را حل کند. در مانحن فیه اصلاً نمی دانیم حلال خدا کدام است؟ وجوب وفاء است یا حق الخیار؟ نه از این باب که زمان طولانی شده و در بقاء حکم شک داریم، بلکه از این باب که نمی دانیم شارع وجوب وفاء را به زمان ثانی آورده است یا حق الخیار را؟ لذا مقام ما ربطی به حدیث حلاله مستمر الی یوم القیامه ندارد. هذا ما يتعلق بالقسم الاول من کلامه.

مرحوم نائینی در قسم دوم از کلامشان می فرماید: اگر تنزلاً بگوییم مولا علاوه بر اینکه می تواند به وسیله متمم الجعل استمرار حکم را بیان کند هکذا می تواند با جعل اول آن را بیان نماید. حالا در یک جایی مولا استمرار را با متمم الجعل بیان کرده است آیا اینجا می توانیم در زمان ثانی به عموم عام مراجعه کنیم یا نه؟ می فرماید نمی توانیم به عموم ازمانی عام رجوع کنیم و عام مرجعیت ندارد. مرحوم آقا ضیاء و بعد هم مصباح الاصول فرموده اند: فرقی بین متمم الجعل و جعل اول وجود ندارد و چه به یک جعل جعل بکند و چه به دو جعل در هر حال عام مرجعیت دارد. اگر مولا به جعل دوم استمرار را جعل کرد و فرمود: وجوبی که برای الوفاء لکل عقد که از ناحیه ازمان اهمال دارد آورده ام استمرار دارد، یعنی با متمم الجعل حکمی را که قبلاً مهمل بود مبین کرد و به آن عمومیت ازمانی بخشید. آقا ضیاء فرموده است: اگر مولا گفت آن وجوب وفاء در جمیع ازمه مستمر است بعد با یک دلیل خاص یوم جمعه را از تحت آن خارج کرد. و شک کردیم که روز شنبه نیز از تحت آن خارج شده است یا نه؟ می توانیم به «وجوب الوفاء مستمر الی جمیع الازمه» که متمم الجعل است تمسک کنیم و وجوب وفا را ثابت نماییم.

پاسخ استاد:

اصل اینکه مرحوم نائینی می خواهد چه بگوید خیلی روشن نیست هر کسی عبارت ایشان را به یک نحوی معنا کرده است، ما به این نتیجه رسیدیم که ایشان می خواهد بگوید: برای بیان عمومی که قید حکم است نیاز به متمم الجعل است و موضوع متمم الجعل حکم مهمل است و باید موضوع قبل الحکم محقق باشد، در حالی که در مانحن فیه در آن ثانی وجود حکم مهمل ثابت نیست لذا نوبت به عام نمی رسد و باید جواز ثابت شده به مخصص را استصحاب نمود.

با توجه به معنایی که برای عبارت ایشان بیان کردیم اشکال مرحوم آقا ضیاء و دیگرانی که از ایشان تبعیت کرده اند وارد نیست، به نظر ما ذهن عرفی مرحوم نائینی درست عمل کرده است، ایشان از یک سو دیده است اگر عموم به وسیله خطاب دوم و متمم الجعل ثابت باشد باید اول موضوع آن را احراز کنیم و از طرف دیگر دیده است که در آن ثانی حکم را احراز نکرده ایم و در آن شک داریم لذا گفته است: نمی توانیم به متمم الجعل در آن ثانی تمسک کنیم. ریشه اصلی بیان ایشان این است که زمان ثانی استمرار همان حکم سابق نبوده و حکم آخری است لذا گفته است که در زمان ثانی آن حکم محرز نیست و استمرار حکم غیر ثابت معنا ندارد از اینرو بین عام عارض و عام معروض تفصیل داده است.

تحصیل: ما فرمایش نائینی را به این شکل که بیان کردیم تفسیر نمودیم و ارتکاز ایشان را قبول داریم و جواب آقا ضیاء را نپذیرفتیم، اما آنچه که ما از مرحوم نائینی قبول نکردیم قسم اول است و گفتیم برای بیان استمرار حکم نیازی به متمم الجعل نیست و از حلاله حلال الی یوم القیامه ما ینفع فی المقام به دست نمی آید.

خوب است در کلام ایشان این بحث را هم مطرح کنیم که از نظر صغروی که آیا استمرار عام مصبوب است یا عام صاب؟ به نظر ما اوفوا بالعقود هیچ اهمالی ندارد، اینکه مرحوم نائینی می گوید این دلیل نسبت به ازمنه اهمال دارد و متمم الجعل آن را تکمیل کرده است درست نیست و این دلیل هیچگونه اهمالی ندارد، به عموم افرادیش می گوید به هر عقدی وفا کنید، به اطلاق ازمانی و مقدمات حکمت می گوید به هر عقدی فی جمیع الازمنه وفا کنید، حالا این جمیع الازمنه می تواند به وجوب بخورد و می تواند به عقد بخورد ولی ذهن عرفی این است که به حکم می خورد و اطلاق ازمانی مربوط به حکم است. به هر حال این دلیل هیچگونه اهمالی ندارد نه در ناحیه افراد و نه در ناحیه ازمان.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبيهات/تنبيه سیزدهم

استدراکی نسبت به توضیح دیدگاه مرحوم نائینی

کلمه ای که راجع به فرمایش مرحوم نائینی باقی مانده که در حقیقت توضیح و تصحیح مطالب گذشته است این است که دیروز گفتیم که مرحوم نائینی می گوید استمرار حکم برای ازمه نیازمند جعل دوم است، شارع اگر بخواهد استمرار حکم را جعل کند باید با بیان آخری آن را انجام بدهد، بیانی که با آن اصل حکم را جعل کرده است نمی تواند با همان بیان استمرار حکم را جعل کند و گفت: محال است که با یک جعل هم حکم جعل بشود و هم استمرار آن؛ چون استمرار فرع بر اصل حکم و متوقف بر آن است لذا باید اول حکم ثابت باشد و سپس استمرار آن جعل شود. گفتیم مرحوم نائینی فرموده است: حلاله مستمر الی یوم القیامه یکی از ادله منفصله جعل استمرار است. تا به اینجا در جلسه گذشته گفته بودیم، فقط یک کلمه ای را بدان اضافه می کنیم و آن این است که: اینکه ایشان فرموده به جعل اول نمی شود هم اصل حکم و هم استمرار آن جعل شود و باید به جعل آخر جعل شود معنایش این نیست که دلیل یا خطاب دیگری بیاید و استمرار را بیان کند، ممکن است که یک خطاب متکفل هر دو جهت باشد هم اصل حکم را بیان کند و هم استمرار آن را. مثلاً مدلول مطابقی اوفوا بالعقود وفاء به هر عقدی است(اصل حکم) و به مقدمات حکمت کشف می کنیم که شارع مقدس وجوب وفاء را هم مستمر جعل کرده است(استمرار حکم). به این بیان که اگر وجوب وفاء را در زمان مبهم و به صورت فی الجملة جعل کند لغو است، لذا کشف می کنیم که وجوب وفاء مستمر است. پس ایشان برای بیان عمومیت حکم نیازی به حلاله مستمر الی یوم القیامه ندارد و معتقد است از اوفوا بالعقود دو حکم استفاده می شود: مدلول لفظی آن اصل حکم است و مدلول اطلاقی آن استمرار است.

ص: ۷۵

ما نیز از اوفوا بالعقود عموم فی جمیع الازمه را می فهمیم، لکن اختلاف ما با نائینی در این است که نائینی می گوید کاشف استمرار مقدمات حکمت است و ما می گوئیم مولا با خود اوفوا بالعقود از اول عمومیت حکم را جعل کرده است.

هذا تمام الکلام در تنبيه سیزدهم.

تنبيه چهاردهم: المراد من الشک المعتبر فی الاستصحاب

می دانیم که استصحاب متقوم به یقین و شک است. یقین را سابقاً مرحوم آخوند بحث کرد که آیا امارات را می گیرد یا نه؟ در این تنبيه مراد از شک را بیان کرده است و خوب بود که ایشان این بحث را هم در همان تنبيه سابق بیان می کرد لکن چون مرحوم شیخ در اینجا بحث کرده است ایشان هم اینجا مطرح نموده است.

مرحوم آخوند بحث را اینگونه مطرح نکرده است که مراد از شک در باب استصحاب چیست؟ بحث را اینگونه مطرح کرده است که مقصود از شکی که در اخبار آمده است چیست؟ چون ایشان دلیل استصحاب را منحصرأً اخبار می داند از اینرو مراد از شک را منحصر در اخبار کرده است. لکن اگر بخواهیم فنی بحث کنیم باید اعم از اخبار و سیره و عقل بحث کنیم.

آیا مراد از شک ما یتساوی طرفاه و یلحق به الوهم و بطریق اولی الظن بوفاق الحاله السابقه است یا اینکه شامل ظن به خلاف حالت سابقه هم می شود؟

مراد از شک بنا بر حجیت استصحاب از راه عقل و سیره عقلاء

اگر دلیل استصحاب سیره یا عقل باشد در موارد ظن به خلاف نمی توان سیره عقلاء و دلیل عقل بر عمل به استصحاب را ادعا کرد. اینکه عقلاء به حالت سابقه عمل می کنند حتی در جایی که ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشند ثابت نیست و پذیرش آن سخت است. ممکن است شما بگویید که سیره عقلاء عام است و در موارد ظن به خلاف حالت سابقه هم به حالت سابقه عمل می کنند ولی انصاف این است که اثبات آن مشکل است. و اگر دلیل استصحاب عقل باشد پر واضح است که در صورت ظن به خلاف به استصحاب عمل نمی کنند؛ چون عقل می گفت چیزی که متیقن الحدوث است فشککت فیه فیهو مظنون البقاء بالظن الشخصی، یعنی در داخل دلیل عقلی ظن به بقاء مندرج است، حالا- اگر در جایی خلاف حالت سابقه مظنون باشد دیگر دلیل عقلی در کار نیست.

لذا باید به اخبار پناه برد و مقصود از شک را در مفاد اخبار بحث کرد.

مراد از شک بنا بر حجیت استصحاب از راه اخبار

دیدگاه مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند فرموده است که مراد از شک عدم الیقین است و شک اصطلاحی در مقابل ظن مقصود نیست. شک یعنی لا تدری در مقابل یقین که تدری است. لا- تنقض الیقین بالشک یعنی وقتی که علم نداری نقض نکن بلا- فرق که متساوی الطرفین باشد یا مظنون الوفاق باشد یا حتی مظنون الخلاف باشد. ظاهراً احدی در این مسأله مخالفت نکرده است که مراد از شک عدم العلم است.

مرحوم آخوند برای اثبات این مدعا به سه دلیل استدلال می کنند:

اولاً به لغت استدلال کرده و می گوید که در قاموس و صحاح شک را به عدم العلم معنا کرده اند. خوب بود ایشان فهم عرفی را هم به آن اضافه می کرد و می گفت عرف مردم اینگونه است که در صورت ظن به یک شیء هم می گویند شک داریم. اساساً شک در مقابل ظن و وهم اصطلاح خاص علمی است و خارج از اطلاقات عرفی می باشد.

ثانیاً، به موارد استعمال شک در روایات و لسان شارع استدلال کرده است، می گوید: در لسان روایات یا علم است یا شک است و شیء ثالثی نیست. در بعضی از روایات در مقام شک تعبیری که به کار رفته است «لا تدری» است و در جای دیگر در همان مقام تعبیر «شک» به کار رفته است. یا در بعض روایات می گوید اگر در عدد رکعات شک کردی فایده ما ظننت انه نقصت. یعنی به همان چیزی که قبلاً آن را شک فرض کرده است تعبیر به ظن به کار برده است. خلاصه اینکه مرحوم آخوند می گوید شک در لسان اخبار به معنای عدم العلم است و ما به آن اضافه کرده و می گوئیم ظن و وهم هم اینگونه است و همه معنای عدم العلم به کار رفته اند. و اگر در قرآن گاهی دیده می شود که ظن به معنای علم به کار رفته است مثل إِنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً مقصود اعتقادات باطل است و ربطی به بحث ما ندارد.

ثالثاً به خود اخبار استصحاب تمسک کرده و شک به معنای عدم العلم را نتیجه گرفته است. وی می گوید: در اخبار خود استصحاب قرائن متعددی داریم که مقصود که از شک عدم العلم است و شامل ظن به خلاف هم می شود. کأن برای مرحوم آخوند مطلب صاف بوده است و فقط به صحیحه اولی نگاه کرده و قرائن آن را بیان کرده و به روایات دیگر نپرداخته است. وی گفته است:

قرینه اول قرینه مقابله است، حضرت در صحیحه اولای زراره فرموده است: لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر. اینکه حضرت در مقام تحدید می گوید ناقض یقین فقط یقین است روشن می شود که مقصود از شك عدم اليقين است.

قرینه دوم تمسک به اطلاق است. زراره سؤال کرد که برای شخصی خفقه و خفقتان عارض شده است حضرت فرمود که موجب وضو نیست. بعد سؤال کرد که اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود آیا خفقه به این حد وضو را باطل می کند یا نه؟ حضرت فرمود که در اینجا هم وضو باطل نمی شود: «أوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال یا زراره قد تنام العين و لا ينم القلب و الاذن فاذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال: لا...» مرحوم آخوند می فرماید در جواب امام علیه السلام مبنی بر عدم وجوب وضو دو اطلاق وجود دارد یکی اطلاق کلامی است و دیگری اطلاق ترک استفضالی. اطلاق کلامی این است که حضرت فرموده است لا يجب الوضوء، سواء که ظن داشته باشد یا وهم داشته باشد یا شک داشته باشد. اطلاق ترک استفضالی این است که حضرت سؤال نکردند که ظن به خلاف داری یا نه؟ از ترک استفضال کشف می شود که ظن به خلاف مضر به استصحاب نیست. نگوئید که ظن به خواب در اینگونه موارد نادر است و لذا حضرت سؤال نکردند؟ چون همانطور که مرحوم آخوند جواب داده اند اینگونه نیست و ظن به خواب نادر نیست حتی ممکن است در بسیاری از موارد ظن به خواب هم پیدا بشود.

خوب بود مرحوم آخوند به عنوان قرائن صحیحه اول این را هم می آورد که حضرت در ادامه می گوید: « لا حتی یتیقن انه قد نام و یجئ من ذلك امر بین». جمله «یتیقن» و همچنین «أمر بین» دلالت صریح و روشن دارند که مقصود از شك عدم الیقین است.

مرحوم آخوند در ادامه عبارتی می گوید که ما نتوانستیم به معنایش برسیم. وی می گوید: قوله علیه السلام بعده: و لا ینقض الیقین بالشك أن الحكم فی المغیة مطلقاً هو عدم نقضه... ما نتوانستیم این عبارت را درست کنیم که به کجا می خورد و چه می خواهد بگوید؟

با این بیانات مرحوم آخوند بحث را تمام کرده است. (۱)

ص: ۷۹

---

۱- (۱). الرابع عشر [فی جریان الاستصحاب مع الظن بالخلاف] الظاهر أن الشك فی أخبار الباب و کلمات الأصحاب هو خلاف الیقین فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب و یدل علیه مضافا إلى أنه كذلك لغه كما فی الصحاح و تعارف استعماله فیه فی الأخبار فی غیر باب (قوله علیه السلام فی أخبار الباب: و لكن تنقضه بیقین آخر) حیث إن ظاهره أنه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و أنه لیس إلا الیقین و (قوله أيضا: لا حتی یتیقن أنه قد نام بعد السؤال عنه علیه السلام عما إذا حرك فی جنبه شیء و هو لا یعلم) حیث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأماره الظن و ما إذا لم تفد بدهاه أنها لو لم تكن مفیده له دائما لكانت مفیده له أحيانا على عموم النفي لصوره الإفاده و (قوله علیه السلام بعده: و لا تنقض الیقین بالشك) أن الحكم فی المغیة مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشك كما لا یخفی. . كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ۴۲۵



Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه چهاردم: المراد من الشک المعتبر فی الاستصحاب

دیدگاه مرحوم آخوند: قرائن عمومیت معنای شک

بحث در این بود که مراد از شک مأخوذ در اخبار استصحاب چیست؟ مرحوم آخوند به تبع دیگران فرمود که مراد از آن عدم یقین است. ایشان برای این ادعای خود وجوهی را ذکر نمود. وجه اخیرش قرائنی است که در خصوص روایات است. عرض کردیم که ایشان فقط صحیحه اولی را نگاه کرده و قرائن مندرج در آن را متعرض شده است. آخرین قرینه ای را که ذکر کرده است این جمله است. «قوله علیه السلام بعده و لا تنقض یقین بالشک...» فرموده است از اطلاق لا تنقض یقین بالشک کشف می کنیم که مغیا که «لا- یجب الوضو» است مطلق می باشد. یعنی به انتقاض حالت سابقه چه ظن حاصل شود و چه حاصل نشود در هر حال استصحاب حجت است. وی فرموده است: حضرت لا تنقض یقین بالشک را در موردی که ربما به خلاف حالت سابقه ظن پیدا می شود تطبیق کرده است. پس معلوم می شود که لا- یجب الوضو اطلاق دارد. یعنی از اینکه گفته است که همه موارد لا یجب الوضو مصداق لا تنقض یقین بالشک است معلوم می شود که همه صور حتی صورت ظن به خلاف هم مصداق لا تنقض یقین بالشک است.

خلاصه اینکه ما عبارت ایشان را اینگونه معنا کردیم ولی اعتراف داریم که عبارت ایشان واضح نیست و قصوری دارد.

پس مرحوم آخوند فقط صحیحه اولی را دیده و قرائن آن را مطرح کرده است. اما قرائن منحصر به آن نیست از اینرو قرائن سائر روایات را هم بیان می کنیم.

ص: ۸۰

قرائن مندرج در روایات دیگر

قرینه اول:

یکی از قرائن مدعا در صحیحه ثانیه است زراره می گوید: «ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ...» یعنی ایشان ظن را به عدم یقین تفسیر کرده است. حال اگر نگوییم این جمله منحصر در احتمال راجح است به این خاطر که زراره طلبه بوده است و لعل ظن را به معنای اصطلاحی استعمال کرده است لا اقل این است که احتمال راجح مخالف با حالت سابقه را هم می گیرد، لذا عمومیت شک نسبت به ظن و وهم و شک استفاده می شود.

قرینه دوم:

قرینه دوم این است که حضرت در صحیحه ثانیه در جواب سؤال زراره که فرض کرده بود در اثناء نماز خون مرطوب دیده

است فرمودند نماز صحیح است؛ چون احتمال دارد که خون در اثناء نماز افتاده است فلذا استصحاب جاری است: «لَأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَتَّبِعِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» در حالی که کثراً ما احتمال اینکه خون تازه افتاده است بعید است و اینکه حضرت حکم مسأله را به احتمالی بند کرده است که غالباً ضعیف است کشف می شود که ملاک در استصحاب عدم یقین و العلم است و شک اعم از متساوی الطرفین و احتمال راجح و مرجوح است.

اضف الی ذلک که اصلاً در بعض روایات استصحاب شک اخذ نشده است و از ابتدا عنوان عام آمده است. در صحیحه عبدالله بن سنان اینگونه بود که شخصی لباس خود را به ذمی عاریه داده و بعد که ذمی آن را عودت داده است شک نمود که پاک است یا نجس؟ حضرت در پاسخ سؤال او استصحاب را تطبیق کرده و فرمودند: «فَأَنَّكَ أَعْرَضْتَ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسُهُ» پس معلوم می شود که ملاک در استصحاب، عدم الاستیقان است.، در بعض روایات نواقض وضو هم وارد شده است که در صورت شک کردن در نقض وضو آن را مگر اینکه صدای باد معده را بشنوی.

حاصل الکلام: عمده و اساس در ادله استصحاب اخبار است و اخبار دلالت واضح دارند که رکن دوم استصحاب عدم یقین بالانتقاض است. و اگر هم شک کنیم که سیره و دلیل عقل عمومیت دارد یا نه؟ یا حتی اگر احراز کنیم که آنها خصوص شک را می گویند، ولی باز می گوئیم دلیل عقل و سیره یک حصه از استصحاب را می گوید و دلیل اخبار حصه واسعی از استصحاب را می گوید و شارع مقدس همانطور که می تواند سیره را ردع کند همچنین می تواند سیره را با بیان واضح و روشن توسعه بدهد و استصحاب را در اعم از شک و ظن و وهم جاری بداند.

بررسی ادله مرحوم شیخ بر عمومیت شک

در ادامه مرحوم آخوند دو دلیل دیگر از مرحوم شیخ مبنی بر اعمیت شک نقل کرده است.

دلیل اول:

دلیل اول اجماع است به این معنی که هر کسی که حجیت استصحاب و دلالت اخبار استصحاب را قبول دارد معتقد است که مراد از شک اعم است. مرحوم شیخ می گوید اجماع قطعی بر این مطلب قائم است.

پاسخ مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در جواب از این دلیل فرموده است که مجالی برای اجماع وجود ندارد؛ زیرا اولاً معلوم نیست که این اجماع صغریاً محقق باشد، اصلاً یکی از اقوال استصحاب تفصیل در جهت بحث ما است که اگر به خلاف حالت سابقه ظن حاصل شود استصحاب حجت نیست و اگر ظن به خلاف پیدا نشود حجت است. ثانیاً اگر هم چنین اجماعی باشد بی شک این اجماع مدرکی است و مدرک آن لغت و استعمالات شایعه و قرائن کثیره در روایات است گذشته از اینکه احتمال مدرکی بودن اجماع هم کفایت می کند.

ص: ۸۲

مرحوم شیخ فرموده است: ظن به خلافی که بحث داریم آیا استصحاب با وجود آن جاری است یا نیست؟ مفروض این است که این ظن حجت نیست و الا- اگر حجت باشد پر واضح است که نوبت به استصحاب نمی رسد. با این فرض ایشان فرموده است: ظنونی که حجت نیستند دو قسم هستند: نسبت به برخی از آنها دلیل خاص داریم که حجت نیستند یعنی دلیل خاص حجیت آن را نفی کرده است مثل قیاس. بعضی دیگر از ظنون که حجت نیستند از این باب است که دلیلی بر حجیت آنها قائم نشده و اصل عدم حجیت ظن در آنها پیاده شده است مثل شهرت.

فرموده است هر کدام از این دو قسم که باشد مضر به حجیت استصحاب نیست. اما قسم اول که بر عدم اعتبار ظن دلیل داریم مضر نیست؛ چون مفاد دلیلی که می گوید ظن حجت نیست و به درد نمی خورد این است که آن ظن کالعدم است و باید آن را کنار گذاشت یعنی باید به استصحاب که حجت است عمل کرد. به تعبیر دیگر: استصحاب که حجت است می گوید به حالت سابقه عمل کن و شما به خلاف حالت سابقه ظن دارید، وقتی دلیل عدم اعتبار ظن بگویند به ظن اعتناء نکن پس یعنی به استصحاب عمل بکن.

اما قسم دوم هم مضر به حجیت استصحاب نیست به این دلیل که: وقتی استصحاب می گوید نماز جمعه واجب است و مثلاً شهرت غیر معتبر می گوید که نماز جمعه واجب نیست، اینجا دست برداشتن از یقین سابق به خاطر شهرت مصداق نقض یقین به شک است؛ چون شهرت<sup>□</sup> با اینکه ظن آور است ولی حجیت آن مشکوک است فلذا دست برداشتن از یقین سابق به خاطر ظنی که ناشی از مشکوک الحجیه است به دست برداشتن از یقین سابقه به خاطر شک برگشت می کند.

مرحوم آخوند جواب داده است که دلیل بر اعتبار ظن خاصاً یا عاماً شک در لا تنقض را معنا نمی کند و ربطی به لا تنقض الیقین بالشک ندارد، اینکه دلیل می گوید این ظن اعتبار ندارد یعنی مظنون خود را ثابت نمی کند اما اینکه به جای آن چه باید کرد و چه اصلی جاری است؟ آن را ثابت نمی کند. ادله ای که حجیت قیاس را نفی می کنند دلالت دارند که ظن قیاسی مظنون خود را ثابت نمی کند اما اینکه شما باید به جای آن چه کار کنید؟ دلالت به آن ندارد. یعنی دلیلی که می گوید قیاس حجت نیست نمی گوید که موارد قیاس داخل در استصحاب است. بعباره اخری همانطور که در مصباح الاصول فرموده است: سؤال ما درباره لا تنقض الیقین بالشک این است که آیا این دلیل موارد ظن به خلاف را می گیرد یا نه، پس بحث از مقتضی و اطلاق است که آیا شک در لا تنقض اطلاق دارد و ظن به خلاف را می گیرد یا اطلاق ندارد؟ لکن دلیل نفی قیاس یا اصل عدم اعتبار ظن، مربوط به مقام مانع است یعنی این دلیل می گوید قیاس نمی تواند مانع از حجیت استصحاب و حاکم بر آن باشد، اما این دلیل نمی تواند برای استصحاب مقتضی درست کند و تصحیح کند که ادله استصحاب اینجا را می گیرد.

بله، شاید در ذهن مرحوم شیخ این بوده است: اگر دلیل نفی حجیت ظن، ظن ناشی از قیاس را تنزیل به شک می کرد و می گفت: الظن الناشی من القیاس کالشک. در اینصورت استدلال مرحوم شیخ درست بود و ادله حجیت استصحاب آن را می گرفت. ولی لسان ادله ناهیه از عمل به ظن لسان تفسیر و حکومت نیست فقط گفته است که به این ظن عمل نکن اما نسبت به اینکه حکم آن حکم شک است ساکت است. (۱)

ص: ۸۴

۱- (۱) و قد استدلل علیه أيضا بوجهين آخرين: الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار. وفيه أنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه. الثاني: أن الظن الغير المعتمد إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع و أن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده و إن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جيدا. وفيه أن قضيه عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا- عدم إثبات مظنونه به تعبدا ليرتب عليه آثاره شرعا لا- ترتيب آثار الشك مع عدمه بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العمليه من الدليل فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه و لا ارتياب و لعله أشير إليه بالأمر بالتأمل فتأمل جيدا. كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ۴۲۶.

آنچه که بیان شد جوابی است که مرحوم آخوند در کفایه از دلیل مرحوم شیخ بیان کرده است. ولی مناسب بود که ایشان از بیان دوم مرحوم شیخ هم جواب می داد. ایشان می گفت اگر شما شک داری که شهرت مظنون حجت است یا نه؟ اگر به آن ترتیب اثر بدهی، این کار مصداق عمل به شک است و لا تنقض می گوید یقین را به شک نقض نکن.

جواب این بیان هم این است که: اگر ما به ظنی که دلیل بر حجیت ندارد عمل کنیم به شک عمل نکرده ایم، بلکه به ظن عمل کرده ایم. اگر فرض کنید که مراد از لا تنقض الیقین بالشک، شک متساوی الطرفین باشد، در اینصورت در جایی که شهرتی که مفادش ظن آور است به خلاف حالت سابقه قائم شده باشد اینجا اگر ما یقین به حالت سابقه را کنار بگذاریم و آن را نقض کنیم آیا نقض یقین به ظن کرده ایم یا نقض یقین به شک؟ بدیهی است که نقض یقین به ظن کرده ایم نه به شک. اینکه مرحوم شیخ فرموده است چون شک در حجیت شهرت داریم پس ترتیب اثر دادن به آن عمل به شک است مغالطه است. درست است که ما شک در حجیت آن داریم ولی در ناقض و منقوض باید خود ناقض و منقوض را نگاه کنیم نه دلیل حجیت آن را. منتقض ما وجوب نماز جمعه است که به حدوث آن یقین داریم و نسبت به بقائش ظن به خلاف داریم نه شک. درست است که ما در حجیت آن ظن هم شک داریم ولی ما که نمی خواهیم استصحاب را در حجیت جاری کنیم ما در متیقن استصحاب را جاری می کنیم و نسبت به بقاء متیقن ظن به خلاف داریم نه شک.

فتحصل: مراد از شکی که در اخبار که عمده دلیل استصحاب است اخذ شده است، عدم یقین است. لذا شک یکی از ارکان استصحاب نیست و عدم یقین رکن استصحاب است. و شک یا در بعض الاخبار مطلقاً اخذ نشده است و در جایی هم که شک اخذ شده است هم فی حد نفسه هم به ملاحظه سائر الاخبار و هم به ملاحظه اخبار استصحاب مراد از آن عدم یقین است. مضاف بر اینکه در بعض الاخبار عدم الاستیقان اخذ شده است.

پس استصحاب در موارد ظن به خلاف هم حجت است مگر در مواردی که شارع ظن به خلاف را حجت کرده است مثل شک در عدد رکعات که شارع به آن اعتبار بخشیده است.

## استصحاب/تنبیها/تنبیه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیها/تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

بحث در استصحاب عدم ازلی است. این بحث را اصولیون در بحث عام و خاص مطرح کردند آنجا که از شبهات مصداقیه مخصوص بحث می کنند و می گویند که تمسک به عام در شبهات مصداقیه خاص جایز نیست ولی اگر نسبت به خاص اصل موضوعی داشته باشیم که ثابت کند خاص محقق نیست می توان به عام اخذ کرد. البته استصحاب عدم ازلی منحصر به عام و خاص نیست و در خیلی از موضوعات و لو قضیه عام و خاص در بین نباشد جاری می باشد.

تعریف استصحاب عدم ازلی:

مورد و تعریف استصحاب عدم ازلی این است که هر گاه ما در وصف، حالت، عرض، و خصوصیت شیئی موجود شک داشته باشیم ولی عدم آن خصوصیت در ظرف عدم موصوف، معروض، یا ذی الخصوصیه ثابت باشد و بخواهیم آن عدم را در ظرف وجود موصوف استصحاب کنیم این استصحاب عدم ازلی است. مثال معروف استصحاب عدم ازلی همان مثال معروف قرشیت زن است. می گوئیم آن هنگام که زنی در کار نبود و وجود نداشت یعنی آن هنگام که موصوف نبود، قرشیت آن نیز که وصف او است وجود نداشت، بعد که موصوف محقق شد شک داریم آیا وصف او نیز موجود شده است یا نه؟ عدم اتصاف او به وصف قرشیت در ظرف تحقق موصوف را استصحاب می کنیم.

ص: ۸۶

تفاوت استصحاب عدم ازلی با استصحاب عدم نعتی و عدم معمولی

پس استصحاب عدم ازلی استصحاب عدم وصف و عرض یک شیئی است که در ظرف نبودن موصوف و از باب سالبه به انتفاء موضوع محقق است. این استصحاب در مقابل استصحاب عدم نعتی قرار دارد که در آن وجود موضوع و موصوف محقق است

لکن در ظرف وجودش وصفی را نداشت الان شک داریم آن وصف را دارا شده است یا نه؟ عدم وجود وصف را استصحاب می کنیم. و همچنین استصحاب عدم ازلی در مقابل استصحاب عدم محمولی قرار دارد. استصحاب عدم محمولی استصحاب عدم وجود موصوف به نحو لیس تامه است. حالا گاهی مستصحب ذات است و گاهی حصه است. پس این استصحاب مربوط به موصوف است نه وصف بر خلاف استصحاب عدم ازلی که مربوط به وصف است.

پس نسبت به عدم سه استصحاب می تواند جاری باشد: استصحاب عدم ازلی، استصحاب عدم محمولی، استصحاب عدم نعنی.

بررسی حجیت استصحاب عدم ازلی

بعد از اینکه تعریف استصحاب عدم ازلی و تفاوت آن با دو استصحاب دیگر روشن شد باید بحث کنیم که آیا این استصحاب جاری است یا نه؟ و آیا ادله استصحاب شامل آن می شود یا نه؟

اقوال در مسأله

آن مقداری که ما تتبع کردیم در کلمات قدماء اصولیون موردی را پیدا نکردیم که استصحاب عدم ازلی را جاری کرده باشند. به نظر ما این استصحاب به ذهن قدماء از اصولین خطور نکرده است. حالا این استصحاب از کی محل بحث واقع شده است و تاریخچه اش چیست؟ اطلاع نداریم آنچه که اطلاع داریم این است که این استصحاب در کلمات مرحوم شیخ و آخوند آمده بعد از آنها مرحوم نائینی به صورت مفصل از آن بحث کرده و منکر جریان آن شده است. در مقابل نظر مرحوم نائینی بعضی تلامذه ایشان قرار دارند که معتقدند که استصحاب عدم ازلی مطلقاً جاری است و همچنین مرحوم آقا ضیاء قرار دارد که معتقد به تفصیل است. وی معتقد است که در ذاتیات و عوارض الماهیه مثل زوجیت برای اربعه استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی در عوارض وجود مثل بیاضیت برای انسان استصحاب جاری است. مرحوم آقای حکیم هم تابع ایشان است. بر این اساس مرحوم آقای حکیم در بحث غسل مس معتقد است که در جایی که شک داریم ممسوس انسان است تا غسل مس واجب باشد یا انسان نیست تا غسل مس واجب نباشد؟ فرموده است استصحاب عدم کون الممسوس انساناً جاری نیست چون انسانیت ذاتی است و استصحاب عدم ازلی در ذاتیات جاری نیست اما اگر شک کنیم که میت شهید است یا نه اینجا عدم شهادت جاری می شود. ولو اینکه عدم شهادتی که به آن یقین داریم در زمان حیات و عدم موت است و استصحاب عدم ازلی است اما چون مردن از عوارض وجود است لذا استصحاب عدم ازلی جاری می باشد.

ص: ۸۷



و بالجمله، در مسأله سه قول است. یک قول منکر استصحاب عدم ازلی است که به نظر ما نظر سابقین نیز این است و مرحوم نائینی هم بر آن اصرار دارد. قول دوم مثبت مطلق استصحاب عدم ازلی است که مرحوم آقای خوئی است و قوم سوم که مفضل است که مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای حکیم است.

البته به مرحوم آخوند نسبت داده شده است که ایشان استصحاب عدم ازلی را جاری می‌داند ولی برای ما این مطلب ثابت نیست. درست است که ایشان استصحاب عدم قرشیت را در بحث عام و خاص جاری کرده است اما اینکه ایشان این استصحاب را عدم ازلی می‌داند ثابت نیست و در هیچ جا پیدا نکردیم که گفته است که استصحاب عدم ازلی است و جاری است. حتی شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه ایشان استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد. یکی از شواهد در تعاقب حادثین بود. ایشان در مقدمه تعاقب حادثین گفتند: اگر اتصاف به تقدم یا تأخر موضوع اثر باشد استصحاب جاری نیست. مرحوم آقای خوئی در مقام اشکال به ایشان فرمودند که استصحاب عدم اتصاف به تقدم و تأخر به نحو عدم ازلی جاری است و شما این استصحاب را قبول دارید. ولی ما گفتیم این از جمله شواهدی است که مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد و اتفاقاً ایشان بر طبق مبنای خودشان مشی کرده اند و استصحاب عدم ازلی را جاری نکرده اند. اما در باره استصحاب عدم قرشیت ایشان در واقع استصحاب عدم محمولی را در آن جاری می‌داند و می‌گوید: شک دارم در تحقق اضافه که انتساب به قرشیت است که آیا این انتساب وجود پیدا کرد یا نه؟ لیس تامه را استصحاب کرده و عدم تحقق این اضافه را ثابت کرده است. بله، اگر می‌گفت که زمانی که مرأه نبود و قرشیت او نیز نبود بعد که محقق شده است شک دارم قرشیت آن موجود شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم که قرشیت محقق نشده است. اینجا می‌گفتیم که ایشان استصحاب عدم ازلی را تطبیق کرده است. ولی ایشان گفته است وقتی زن تحقق پیدا کرد شک دارم قرشیت محقق شد یا نه؟ استصحاب می‌گوید که قرشیت تحقق پیدا نکرده است که استصحاب عدم محمولی است.

و کیفما کان از کلام مرحوم آخوند استفاده نمی شود که ایشان استصحاب عدم ازلی را جاری می داند.

ادله قائلین به جریان استصحاب عدم ازلی

کسانی که معتقدند استصحاب عدم ازلی جاری است دلیشان این است که ارکان استصحاب نسبت به آن تمام است. نسبت به قرشیت زن یقین به عدم داریم بعد هم شک داریم قرشیت زن محقق شده است یا نه؟ لا تنقض الیقین بالشک می گوید که محقق نشده است.

ادله منکرین مطلق استصحاب عدم ازلی

مرحوم نائینی منکر مطلق بوده و معتقد است که استصحاب عدم ازلی مجال ندارد. ایشان برای اثبات مدعای خود چند امر را به عنوان مقدمه ذکر کرده است. در یکی از مقدمات فرموده است: همیشه اعراض و خصوصیات شیء در مقام لحاظ بر مقارنات شیء مقدم هستند، حاکم که موضوع حکم را لحاظ می کند ابتداءً به خصوصیات آن موضوع می پردازد و سپس مقارنات را لحاظ می کند. مثلاً وقتی که می خواهد عالم را که لحاظ کند اول به خصوصیات آن می پردازد که آیا این عالم باید عادل باشد یا نه؟ آیا باید متقی باشد یا نه؟ حال اگر وجود این خصوصیات در حکم دخیل باشد وجود آن را به نحو نعت در موضوع اخذ می کند مثل عالم عادل. و اگر عدمش مؤثر باشد عدمش را اخذ می کند مثل عالم غیر فاسق. بعد از اینکه خصوصیات را لحاظ کرد مقارنات را به نحو واوی لحاظ می کند. مثلاً می گوید اکرم العالم اذا جاء مع زید.

پس لاحظ ابتدا خصوصیات را لحاظ می کند وجوداً یا عدماً و سپس مقارنات را به نحو واوی لحاظ می کند.

اساس کلام مرحوم نائینی این مطلب است که لحاظ عوارض و خصوصیات شیء بر مقارنات مقدم است و لحاظ آنها تاره به نحو وجود است و تاره اخری به نحو عدم است. ایشان این مقدمه را نسبت به عدم ازلی تطبیق کرده و می گوید:

در استصحاب عدم ازلی شک ما در عوارض و خصوصیات است. در مورد زنی که شک داریم قرشیه است یا نه؟ واقعیت مسأله اینگونه است که حاکم ابتداء مرأه را در نظر گرفته است و سپس قرشیت آن را مورد نظر قرار داده و آن را به نحو عدم نعتی اخذ کرده است. (مرأه غیر قرشیه). وقتی اینگونه شد استصحاب عدم ازلی مجال ندارد؛ چون شما که می خواهید عدم قرشیت را استصحاب کنید آیا می خواهید استصحاب کنید که این مرأه غیر قرشیه بود به نحو عدم نعتی؟ این استصحاب حالت سابقه ندارد؛ چون هیچ زمانی نیست که مرأه باشد و قرشیت آن نباشد. آنچه که حالت سابقه دارد عدم قرشیت به نحو محمولی است و این استصحاب هم با توجه به مقدمه ای که بیان شد اثر شرعی ندارد و اگر بخواهید با آن ثابت کنید که این زن قرشیه نیست به نحو عدم نعتی، اصل مثبت است.

به تعبیر دیگر: ایشان مدعی است همانطور که وجود اعراض و خصوصیات به نحو نعتی اخذ می شوند، عدم اعراض و خصوصیات هم به نحو نعتی اخذ می شوند. لذا نتیجه گرفته است که موصوف ما همیشه متصف به عدم وصف است همانطور که در ناحیه وجود هم موصوف متصف است به وجود وصف، و چون عدم به نحو نعتی حالت سابقه ندارد و ما هیچوقت یقین نداریم به مرأه متصف به غیر قرشیت لذا استصحاب عدم ازلی جاری نیست. بله به نحو عدم محمولی به عدم القرشیت یقین داریم ولی عدم القرشیه ثابت نمی کند اتصاف مرأه به غیر قرشیت را الا بالتعویل علی الاصل المثبت. (۱)

ص: ۹۰

کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند از فرمایش مرحوم نائینی جواب داده اند که بین وجود نعت و عدم نعت تفاوت وجود دارد. در ناحیه وجود نعت حرف مرحوم نائینی درست است؛ چون وجود عرض و معروض بدون تقید به یکدیگر محال است به این دلیل که عرض نیازمند معروض و از حالات آن است پس عرضاً تکویناً و تشریحاً نعت معروض است و حاکم اگر بخواهد عدالت را اخذ کند باید بگوید عالم عادل. اما این بیان در ناحیه عدم نمی آید و عدم عرض نیاز به موضوع ندارد. ما در ناحیه عدم دلیل نداریم که حتماً باید به نحو نعتی اخذ شود، بلکه ظاهر خطابات این است که به نحو عدم محمولی اخذ شده است اگر مولا فرمود: المرأة تری الدم الی الخمسین و در روایت دیگر فرموده است القرشیه تری الدم الی الستین. با جمع بین این دو دلیل موضوع اینگونه می شود مرأه باشد و لم تکن قرشیه.

پس اینکه مرحوم نائینی ادعا دارد که در ناحیه عدم هم اتصاف به عدم معیار است درست نیست. در ناحیه وجود برهان به اتصاف وجود دارد ولی در ناحیه عدم برهان بر عدم وجود ندارد.

#### ادله مفصیلین در جریان استصحاب عدم ازلی

مرحوم آقا ضیاء که معتقد به تفصیل است فرموده است: در ذاتیات و عوارض ماهیت یقین به عدم نداریم، انسانیت ذاتی انسان است، زوجیت ذاتی اربعه است، شما هیچ زمان یقین ندارید که اربعه باشد و متصف به زوجیت نباشد. شما هیچ زمانی یقین ندارید که این ذات یک زمانی انسان نبود. دلیل مطلب این است که انسانیت ذاتی آن شیء است، شاید از اول آن شیء انسان بوده است. اما در عوارض وجود یقین به عدم محقق است، زمانی که موصوف وجود پیدا کرد نمی دانیم این عارض را دارد یا نه؟ استصحاب عدم ازلی جاری است. زمانی که موت نبود و حیات بود عرض وجودی شهادت را هم نداشت بعد شک داریم عند الوجود، این عرض هم موجود شد یا نه استصحاب عدم جاری است.

از این تفصیل جواب داده اند که درست است که لوازم ماهیت قابل انفکاک از ماهیت نیست ولی از وجود ماهیت قابل انفکاک است بحث ما در وجود ماهیت است. آن وقتی که ممسوس وجود پیدا کرد نمی دانیم انسانیت وجود پیدا کرد یا نه؟ ما استصحاب را به عدم وجود وصف می بریم، عدم وجود وصف ولو در ذاتیات حالت سابقه دارد. انسانیت این ممسوس ذاتی است، این که الان انسان است وقتی وجود پیدا کرد انسانیت آن وجود پیدا کرد اما وقتی که نبود انسانیت آن هم نبود و همان را استصحاب می کنیم.

پس فرقی بین عوارض وجود و عوارض ماهیت ندارد چون در هر دو مستصحاب عدم وجود وصف است و عدم وجود آن وصف در هر دو حالت سابقه دارد.

پس نسبت به ارکان استصحاب، استصحاب عدم ازلی ارکان استصحاب را دارا می باشد فقط به نظر ما این استصحاب عرفی نیست. در جلسه آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد.

### استصحاب / تنبیهات / تنبیه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب / تنبیهات / تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

بحث در استصحاب عدم ازلی بود. بعضی از دوستان گله مند بودند که بحث خیلی مختصر و مبهم بیان شد، لذا گفتیم استصحاب عدم ازلی را بیشتر توضیح بدهیم.

تعریف استصحاب عدم ازلی و تفاوت آن با استصحاب عدم نعتی و عدم محمولی

گفتیم استصحاب عدم ازلی عبارت است از استصحاب عدم عرض برای معروض به نحوی که متیقن ما از باب سالبه به انتفاء موضوع است. البته استصحاب عدم ازلی منحصر به موضوعات نیست در احکام هم این قضیه مطرح است. میگویند استصحاب عدم جعل در ازل آن هنگام که جاعلی نبود یکی از مصادیق استصحاب عدم ازلی است.

ص: ۹۲

عرض کردیم ما سه عنوان داریم. یکی استصحاب عدم ازلی که بیان کردیم. عنوان دوم استصحاب عدم نعتی است و عنوان سوم استصحاب عدم محمولی است.

استصحاب عدم نعتی معنایش این است که استصحاب کنیم اتصاف موصوف در ظرف وجودش را به عدم وصف. مثل اینکه

یقین دارم این عالم قبلاً فاسق نبود الان هم اتصاف او به غیر فسق را استصحاب می کنیم.

استصحاب عدم محمولی استصحاب عدم وجود است. این استصحاب منحصر به خصوصیات و اعراض نیست مثلاً شک دارم زید وجود پیدا کرد یا نه استصحاب می کنم عدم تحقق وجودش را.

### تبیین محل نزاع

بحث در استصحاب عدم ازلی یک بحث صغروی است. ما در حقیقت دو نوع مستصحاب بیشتر نداریم یا عدم نعت و اتصاف به عدم را استصحاب می کنیم یا مستصحاب ما اصل عدم است. استصحاب عدم ازلی که اصطلاح سوم است بحث است که آیا در واقع استصحاب عدم نعت است تا جاری نباشد یا استصحاب عدم محمول است که جاری باشد. پس بحث ما در استصحاب عدم ازلی بحث صغروی است که آیا عدم نعتی است تا حالت سابقه نداشته باشد یا عدم محمولی است که حالت سابقه داشته باشد.

مرحوم نائینی استصحاب عدم ازلی را به استصحاب عدم نعتی برمی گرداند و می گوید این استصحاب حالت سابقه ندارد فلا مجال له.

آقای خوئی می فرماید که استصحاب عدم ازلی به عدم نعتی برگشت نمی کند، برگشت آن به استصحاب عدم محمولی است و حالت سابقه دارد.

باری، مرحوم نائینی مدعی است که در موارد عرض و معروض اگر می خواهی اثری را نفی کنی باید اتصاف معروض به عدم عرض را ثابت کنی و استصحاب عدم ازلی نمی تواند آن را ثابت کند. در استصحاب عدم ازلی ما فقط به عدم اتصاف به نحو عدم محمولی یقین داریم در حالی که موضوع اثر اتصاف به عدم است. اتصاف مرأه به عدم قرشیه منشأ اثر است در حالی که متیقن عدم القرشیه است.

مرحوم آقای خویی می فرماید که در موارد عدم ازلی مستصحب عدم اتصاف به عرض است و عدم اتصاف به عرض که عدم محمولی است حالت سابقه ندارد.

تمام اختلاف و نزاع در این نکته است. مرحوم نائینی موضوع اثر را اتصاف به عدم می داند (المراه التي كانت غير قرشيه) و مرحوم آقای خویی موضوع اثر را عدم القرشيه می داند. (عدم اتصاف المراه بالقرشيه، المراه التي لم تكن قرشيه).

دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی برای اثبات ادعای خودش سه مقدمه را ذکر کرده است. عمده اش این است که عرض می کنیم، وی مدعی است در موارد عرض و معروض همانطور که در ناحیه اثبات و وجود معروض به عرض خود متصف است و ملحوظ ما معروض مقید به عرض بوده و اخذ به نحو اتصاف است، مانند عالم عادل و مرأه قرشیه؛ در ناحیه عدم عرض هم اتصاف به نحو نعتی است. یعنی مرأه موجود متصف به غیر قرشیه باشد، عالم موجود عادل نباشد.

این کلمه معلوم باشد که مرحوم نائینی ادعا ندارد که در طرف عدم قضیه معدوله است هر چند که ظاهر برخی کلماتش آن را بیان می کند. قضیه معدوله از ذهن دور است، ایشان مدعی نیست که موضوع ما « اذا كانت المراه غير قرشيه » است، ادعای او این است که در ناحیه عدم هم به نحو نعتی است و لو اینکه سالبه محصله باشد. موضوع در ناحیه وجود « اذا كانت المراه قرشيه » است و در ناحیه عدم « و اذا لم تكن المراه قرشيه » است که عدم نعتی می باشد. یعنی وجود مرأه را فرض کرده و گفته است اگر او قرشیه نباشد تا پنجاه سال حیض می بیند. پس اتصاف به عدم به نحو نعتی است.

ایشان در مقدمه ثانیه فرموده است: تقیید به خصوصیات برمقارنات مقدم است، لاحظ در ابتدا عوارض و خصوصیات موضوع را نگاه می کند بعد به مقارنات توجه می کند. نعوت و اوصاف از عوارض موضوع هستند نه از مقارنات. لاحظ وقتی که به مرأه نگاه می کند اول به اوصاف او نگاه می کند که مرأیی که قرشیه است اثر دارد یا مرأیی که غیر قرشیه است اثر دارد و هر کدام که اثر داشت آن را لحاظ می کند. بنابراین چون اهمال محال است مسأله از سه حال خارج نیست. مرأه یا باید نسبت به قرشیت و غیر قرشیت مطلق باشد یا اینکه متصف باشد به قرشیت یا متصف باشد به عدم قرشیت. و چون اطلاق و اخذ وجود خلف فرض است در نتیجه لاحظ موضوع را با صفت اتصاف به عدم اخذ کرده است.

ایشان در مقدمه بعد فرموده است که قرشیت و عدم قرشیت که از نعوت است تقابل آنها ملکه و عدم ملکه است باید اول مرأه باشد تا قابلیت قرشیه بودن داشته باشد تا ما بگوییم قرشیه نیست. لم تکن قرشیه در جایی درست است که مرأه موجود باشد و قابلیت قرشیت داشته باشد. پس تقابل نعت با عدم نعت تقابل ملکه و عدم ملکه است لذا باید فرض وجود موضوع بشود و هر گاه مولا موضوع را لحاظ کرد نعوتش را هم باید لحاظ کند و چون نعوت وجود و عدمشان تقابل عدم و ملکه دارند باید وجود موضوع فرض شود تا بگوید مرأه مقید است به قرشیت یا مقید است به عدم قرشیت. در هر حال باید وجود موضوع را فرض کند چه بگوید اذا كانت المرأه قرشیه و چه بگوید اذا لم تكن المرأه قرشیه. پس وصف ما لم تكن قرشیه است ولی موضوع آن مرأه موجوده است. و چون وجود موضوع مفروض است لذا استصحاب عدم ازلی جاری نیست. درست است که استصحاب عدم معمولی جاری است ولی آن استصحاب، منشأ اثر نیست و و بخواهد منشأ اثر را ثابت کند مثبت است.



اساس کلام مرحوم قیاس نعت عدمی به نعت وجودی است، کما اینکه در طرف وجود عرض فرض وجود موضوع شده است در طرف عدم هم فرض وجود موضوع شده است تا موضوع اینگونه باشد «لم تکن المرأه قرشیه».

مناقشه استاد:

جوابی که از کلام ایشان داده شده است و جواب درستی هم است این است که قیاس وجود به عدم درست نیست. درست است که در ناحیه وجود اتصاف به وجود شرط است، وقتی مولا می گوید اذا كانت المرأه قرشیه یعنی مرأه در ظرف وجودش قرشیه است؛ چون تقوم عرض به وجود معروض است. اما این برهان در ناحیه عدم جاری نیست و می توانیم بگوییم آنچه که در ناحیه عدم اخذ شده است حالت سابقه دارد، در ناحیه عدم که گفته است لم تکن المرأه قرشیه معنایش این است که مرأه این صفت را نداشته باشد و نداشتن این صفت دو مصداق دارد یکیش این است که مرأه نباشد و دیگری این است که مرأه باشد و این صفت را نداشته باشد.

به تعبیر دیگر: موضوع حکم لم تکن المرأه قرشیه به نحو سالبه محصله است و سالبه محصله در فرض عدم وجود موضوع هم صادق است. پس اینکه مرحوم نائینی فرموده است لاحظ اول باید فرض وجود موضوع بکنند بعد بگویند لم تکن قرشیه دلیل ندارد. در قضیه سالبه فرض وجود موضوع و سلب صفت از آن فی ظرف وجوده لازم نیست، در قضیه سالبه می تواند مراد هر دو قسم باشد. مثلاً می توان گفت لم یکن لزيد ولد عالم از این باب که اصلاً فرزندی ندارد و صحیح است.

اشکال عمده ای که در محل کلام است اشکال مرحوم آقای بروجردی است که در ذهن ما این است که آنچه که در ارتکاز مرحوم نائینی بوده است همین بوده است منتها ایشان در چیدن مقدمات به خطا رفته است. مرحوم آقای بروجردی در نهایت الاصول فرموده است که استصحاب عدم ازلی عرفیت ندارد. در استصحاب عدم ازلی که متیقنش عدم وصف در زمان ارتفاع موضوع است و مشکوک آن عدم وصف در زمان وجود موضوع است، وحدت قضیه متیقنه و مشکوک صادق نیست. آقای بروجردی فرموده است که عرف اینها را دو عدم می بیند عدم وصف در زمان وجود موضوع یک عدم است و عدم وصف در زمان ارتفاع موضوع یک عدم دیگر است و یکی استمرار دیگری و بقاء آن نیست. از نظر عرف عدم قرشیت در زمانی که مرأه نبود یک چیز است و عدم قرشیت در زمانی که این زن موجود است چیز دیگری است.

به نظر ما هم ذهنیت مرحوم نائینی با ذهنیت مرحوم آقای بروجردی قریب بوده است و درست احساس کرده اند که جرّ عدم قرشیت در زمان انتفاء موضوع به عدم قرشیت در زمان وجود موضوع عرفیت ندارد. ما هم اینجور می فهمیم که اگر مولایی فرمود اذا لم تكن المرأة قرشیه تری الحمره الی الخمسین ذهن عرفی می گوید که مولا وجود موضوع را فرض کرده است. ما اگر خواسته باشیم لم تكن قرشیه در زمانی که مرأه نبود به زمانی که مرأه موجود است جرّ بدهیم عرفیت ندارد. اساساً سالبه به انتفاء موضوع خلاف ارتکاز مقنین است، مقنین در مقام جعل حکم را برای موضوع موجود لحاظ می کنند و نسبت به آن وجود عرض یا عدم عرض را در نظر می گیرند. نمی خواهیم بگوییم ظاهر اینگونه است بلکه می خواهیم بگوییم طبیعی جعل در بین مقنین اینگونه است.

آخر الكلام: لا- تنقض اليقين بالشك جایی را که یقین و شك چنان دقی است که تعلیم و تعلم آن سخت است و در ذهن علمای سابق هم نیامده است نمی گیرد.

## استصحاب/تنبیهات/تنبيه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبيه شانزدهم: استصحاب صحت

تنبيه شانزدهم: استصحاب صحت

بحث در تنبيه مربوط به اصله الصحه و استصحاب الصحه است. این بحثی است که مرحوم شيخ انصاری آن را ابتداء در بحث اشتغال مطرح کرده است و مرحوم آخوند هم در آن بحث به آن اشاره کرده و وعده داده است که بحث آن در جای خود خواهد آمد. لکن مرحوم آخوند در اینجا آن را بحث نکرده است.

تحریر محل بحث:

موضوع بحث جایی است که در اثناء عمل شك کنیم آیا فلان شیء مانعیت از صحت عمل دارد یا مانعیت ندارد؟ یا اینکه شك کنیم که شیء فلانی برای صحت عمل شرطیت دارد تا فقدانش صحت را زائل کند یا شرطیت ندارد؟ اینها مثال واقعی و فقهی هم دارند. مثلا در بحث ضحك که قاطع و مبطل صلوات است ربما در مانعیت تبسم شك می کنیم حال اگر کسی در اثناء نماز تبسم کرد شك دارد که نماز باطل شد یا نه؟

یا نسبت به طمأنینه مقداری از طمأنینه که حالت رقص نداشته باشد قطعاً شرط است اما نسبت به بعض حرکات جزئی که انسان در نماز انجام می دهد شك می کند که آیا این حرکت باطمأنینه منافات دارد یا ندارد؟ آیا در این دو صورت می تواند صحت نماز را استصحاب بکند یا نه؟

پس موضوع بحث ما جایی است که مشکوک المانعیه محقق شده است و بعد از تحقق آنها شك داریم در بقاء صحت اجزاء سابقه یا زوال آنها. یا اینکه مشکوک الشرطیه مفقود شده است و شك داریم که آیا این شرطیت اینجا هم ثابت است حتی زالت الصحه یا شرطیت ثابت نیست؟

ص: ۹۸

از ما ذکرنا واضح می شود که محل کلام در شبهات حکمییه است و شبهات موضوعیه محل بحث نیست، دلیلش این است که بحث ما در مقدار شرط و مقدار مانع است و لذاست که آن را در بحث اقل و اکثر مطرح نموده اند. یک قدر متیقنی از شرط و مانع داریم که معتبر است اما در مازاد آن شك داریم. بدیهی است که شك در مقدار شرط یا مانع مربوط به شبهه حکمییه است. اما اگر شبهه موضوعیه باشد مجال بحث نیست چون در شبهات موضوعیه شخص شك می کند که ضحك محقق شد

یا نشد؟ یا حرکات زیادی انجام داد تاطمأنینه را از بین برود یا نه؟ استصحاب می گوید که اینها محقق نشده است. و بلا شک این استصحاب جاری است.

پس شبهات موضوعیه بحثی ندارد انما البحث در شبهات حکمیه است و حدود مانع و شرط برای ما مشکوک است و لذاست که از وجود مشکوک المانع یا فقدان مشکوک الشرطیه شک در صحت پیدا می کنیم.

حالا آیا استصحاب صحت مجال دارد یا ندارد؟

اقوال در مسأله

مرحوم شیخ انصاری فرموده است که استصحاب صحت مطلقاً مجال ندارد. بعد از ایشان مرحوم آقا ضیاء به جریان استصحاب صحت فعلیه قائل شده است، و مرحوم حاج آقا رضا قائل شده است به استصحاب صحت اقتضائیه.

عمده انظار این سه نظر است.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری صحت را به دو قسم تقسیم کرده است: صحت فعلیه و صحت تأهلیه و اقتضائیه. مراد از صحت فعلیه در عبادات مطابقت مأمور به با مآتی به است. نماز صحیح است یعنی واجد شرائط و فاقد موانع است یعنی مطابق مأمور به است.

ص: ۹۹

مرحوم شیخ فرموده است که صحت فعلیه مترتب است بر تمام العمل، وقتی که تمام عمل انجام گرفت و شخص از انجام دادن آن فراغت یافت مطابقت مأمور به با مآتی به معنا پیدا می کند. اما در جایی که هنوز عمل به صورت کامل انجام نگرفته است مآتی به با مأمور به مطابقت ندارد. پس استصحاب صحت فعلیه در اثناء عمل رکن اول استصحاب را ندارد که یقین سابق است من یقین به صحت فعلیه ندارم و اصلاً یقین به صحت فعلیه مادامی که عمل به اتمام نرسیده است امکان ندارد.

اما نسبت به صحت شأنیه و تأهلیه فرموده است: صحت تأهلیه یعنی اجزاء سابقه قابلیت التحاق به اجزاء لاحقیه را دارد بحیث لو التحقت الاجزاء الا لاحقیه بها صحَّ العمل بالفعل. ایشان فرموده است: نسبت به صحت تأهلیه درست است که یقین سابق وجود دارد ولی باز استصحاب جاری نیست چون رکن دیگر استصحاب که شک است مفقود است و شک در صحت تأهلیه معقول نیست. این اجزاء در زمانی که واقع شده اند اهلیت برای التحاق داشته اند حال اگر مقطوع المانعیه هم انجام شود آنها را از صحت تأهلیه نمی اندازد چون شیء که در ظرف خودش محقق شد و قابلیت صحت فعلیه را داشت این قابلیت قابل زوال نیست و الشئ لا ینقلب عما هو علیه. مانع که می آید بعدی ها را از قابلیت التحاق می اندازد و ضرری به اجزاء سابقه نمی زند.

حاصل الکلام:

مرحوم شیخ انصاری در استصحاب صحت اجزاء سابقه منکر استصحاب است چون نسبت به صحت فعلیه یقین سابق نداریم و نسبت به صحت تأهلیه شک در بقاء نداریم پس ارکان استصحاب در هر دو قسم ناتمام است فلا یجری استصحاب الصحه.

ص: ۱۰۰

در مصباح الاصول به شیخ انصاری نسبت داده است که ایشان برای صحت فعلیه استصحاب تعلیقی هم تصویر کرده است، به این بیان که قبل از اینکه تبسم بکند اگر اجزاء لاحقه به اجزاء سابقه ضمیمه می شد لصحت الاجزاء فعلاً الان که مشکوک المانعیه و تبسم آمده است یا مشکوک الشرطیه آمده است شک می کنیم این قضیه تعلیقیه باقی است یا نه؟ استصحاب تعلیقی را انجام می دهیم و صحت تعلیقیه را استصحاب می کنیم.

لکن ما در کلمات شیخ انصاری این بیان را پیدا نکردیم و اشکال واضحی هم دارد؛ چون این استصحاب از نوع استصحاب تعلیقی در موضوعات است و قطعاً این استصحاب جاری نیست این اختراع خودمان است که اگر به مرکب سائر اجزاء را ضمیمه بکنیم لصحت، این صحت را شارع نگفته است و حکم عقل است و استصحاب مثبت می باشد.

پس سه تقریب برای استصحاب صحت قابل تصویر است. استصحاب صحت فعلیه تنجزیه که یقین سابق ندارد. و استصحاب صحت تأهلیه که شک در بقاء ندارد و استصحاب تعلیقیه که یقین و شک دارد ولی این استصحاب معتبر نیست و جاری نمی باشد.

دیدگاه مرحوم آقا ضیاء

در مقابل این نظر مرحوم آقا ضیاء فرموده است که همان تقریب اول که استصحاب صحت فعلیه است درست می باشد و اینکه مرحوم شیخ این استصحاب را منکر شده است به این دلیل که یقین سابق به آن وجود ندارد درست نیست و ما نسبت به صحت فعلیه اجزاء سابقه یقین سابق داریم. وی می فرماید: اینکه مرحوم شیخ فرموده است صحت فعلیه بعد از تمام شدن عمل می آید و امر دفعی است درست نیست، بلکه صحت فعلیه امر تدریجی است، و از همان اول عمل آناً فآناً به همراه عمل می آید. مرحوم آقا ضیاء می گوید از اول که عمل را شروع کردی همزمان با آن صحت فعلیه هم شروع می شود از لحظه شروع به عمل مطابقت با مأمور به شروع شده است ولی شرط متأخر دارد و آن اینکه اجزاء پیوسته به هم بیایند. و وقتی که شخص در نماز الله اکبر را گفت تکلیف او نسبت به تکبیره الاحرام ساقط شد، حمد را که خواند وظیفه او نسبت به سوره حمد هم تمام شد و ساقط می شود و هکذا... پس همانطور که نفس عمل اجزاء تدریجی است صحت آن هم تدریجی است فلذا وقتی که سلام نماز گفته شد همانطور که نماز تمام می شود مطابقت این مجموعه هم تمام می شود نه اینکه مطابقت الان آمده است. ارتکاز بر این است که نماز از اول صحیح بود نه اینکه بعد از اتمام نماز صحت عمل می آید.

ص: ۱۰۱

بنابراین ایشان فرموده است که صحت فعلیه متیقن سابق دارد و اینکه شیخ فرموده است به صحت فعلیه یقین وجود ندارد درست نیست.

دیدگاه استاد:

نظر ما هم این است که حرف آقاضیاء مساعد ارتکاز است و صحت امر دفعی نیست و امر تدریجی است و همانطور که مأمور به تدریجاً محقق می شود مطابقت هم تدریجاً محقق می شود. لکن این مقدار باعث نمی شود که استصحاب صحت فعلیه جاری باشد. چون این استصحاب اثر شرعی ندارد. توضیح ذلک:

ما نسبت به صحت اجزاء سابقه قبل از عروض مشکوک المانعیه یا محتمل الشرطیه شک نداریم. شک ما بعد از تحقق این مشکوکها است، بعد از تبسم اگر تبسم مانع باشد اجزاء سابقه از مطابقت افتاده است و اگر تبسم مانع نباشد مطابقت آنها به حال خودشان باقی است. شک در اینکه تبسم مانع است یا نیست مستلزم این است که شک کنیم مطابقت اجزاء سابقه ادامه پیدا کرد یا قطع شد؟ لکن اینکه با استصحاب بگویم قبلی ها با مأمور به مطابقت دارند اثر شرعی آن این نیست که بعدی ها هم مطابقت دارند، اثر عقلی - که سقوط الامر و الاجزاء است - بر صحت فعلیه جمیع الاجزاء مترتب است و ما نسبت به اجزاء بعد التبسم شک داریم که مطابق مأمور به هستند یا نه؟ اگر تبسم را اخذ کرده باشد همانطور که اجزاء سابقه را از مطابقت انداخته است اجزاء لاحق را هم از مطابقت انداخته است. لذا ما دو تا شک داریم یک شک این است که اجزاء سابقه از مطابقت افتاده است یا نه؟ که استصحاب گفت این اجزاء مطابقت دارند. و شک دیگر اینکه اجزاء لاحق مطابقت دارند یا نه؟ و بدیهی است استصحاب جاری در صحت اجزاء سابقه نمی تواند صحت اجزاء لاحق را ثابت کند و اثر شرعی آن نیست و اصل مثبت است. پس ما در مشکوک المانعیه و الشرطیه دو مشکل داریم یک مشکل این است که با اتیان مشکوک المانعیه یا ترک محتمل الشرطیه اجزاء سابقه باطل شدند یا نه؟ و مشکل دوم این است که اجزاء لاحق هم صحیح هستند یا نه؟ استصحاب جاری نسبت به اجزاء سابقه فقط صحت اجزاء سابقه را ثابت می کند و نمی تواند صحت اجزاء لاحق را هم ثابت کند. این استصحاب فقط ثابت می کند که اجزاء سابقه بعد التبسم هم صحیح هستند اما اینکه اجزاء لاحق هم صحیح هستند آن را ثابت نمی کند.

ص: ۱۰۲

بعباره اخري مستصحب ما كه صحت است امر غير شرعي است نه شرعي، حالا كه امر غير شرعي است بايد اثر شرعي داشته باشد و صحت فعليه اجزاء سابقه اثر شرعي ندارد و مستلزم اجزاء و مطابقت است كه اثر عقلي است و آنچه كه اثر دارد صحت اجزاء لاحق است و صحت اجزاء لاحق اثر شرعي استصحاب قبل نيست.

پس تلاش مرحوم آقا ضياء براي رد شيخ انصاري درست است ولي براي تصحيح استصحاب نادرست است.

ديدگاه محقق همداني

قول سوم نظر محقق همداني است. ايشان بر تقريب دوم مرحوم شيخ اشكال کرده است. ايشان هم مانند مرحوم آقا ضياء تقريب دوم را جواب گفته است و علاوه بر آن، از نظر اثر شرعي هم استصحاب را درست کرده و نقص موجود در كلام مرحوم آقا ضياء را برطرف نموده است.

ايشان در رد مرحوم شيخ فرموده است كه صحت تأهليه هم مي تواند مشكوك باشد، اينكه شما فرموديد اجزاء را در ظرف خودش مع الشرائط المعتره بياورد فهي صحيحه شأنًا و محال است از صحت بيفتد درست نيست و صحت تأهليه هم ممكن است مورد شك قرار گيرد. مثلاً اين عمل تا الان اهليت صحت را داشت و از الان به بعد در صحت تأهليه آن شك دارم؛ چرا كه ربما صحت تأهليه اجزاء سابقه مشروط هستند به نحو شرط متأخر به اينكه اجزاء بعد بيايند به نحوي كه اگر اجزاء بعد به آن ضميمه نشوند از اول اجزاء سابقه صحت تأهليه نداشته باشند. پس اينكه شيخ انصاري فرموده است اگر جزء را در ظرف خودش بياوري صحت تأهليه دارد و محال است صحت تأهليه از آن جدا بشود درست نيست و ممكن است صحت تأهليه قرائت علي تقدير تحقق الركوع ثابت باشد و علي تقدير عدم ركوع صحت تأهليه نداشته باشد. لذاست كه شما وقتی تبسم كرديد شك مي كنيد كه اگر اجزاء سابقه در دفتر قانون از اول مقيد باشند به عدم تبسم صحت اهليه ندارند و اگر مقيد نباشند صحت تأهليه دارند پس حالا كه تبسم آمده است شك داريم صحت تأهليه باقي است يا نه؟ يعني شك داريم كه اجزاء سابقه از اول مأمور به بودند يا نه؟

ص: ۱۰۳



کسی که مشکوک المانع را می آورد ارتکازش همین است که شک دارد که آیا اعمال سابقه صلاحیت التحاق را دارند یا نه؛ چون شاید صلاحیت آنها مشروط به شرط متأخر است.

مرحوم محقق همدانی با این بیان تقریب دوم را منکر شده است و فرموده است که می توان در صحت تأهلیه شک کرد و بعد اثر شرعی برای آن درست کرده است که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

## استصحاب/تنبیهات/تنبیه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

بحث در استصحاب صحت بود. مرحوم شیخ انصاری استصحاب صحت را منکر شدند و فرمودند چه صحت فعلیه منظور باشد و چه صحت تأهلیه در هر دو صورت استصحاب جاری نیست. البته نسبت به کلام ایشان استصحاب صحت فعلیه تعلیقه هم مطرح شده بود و همانطور که گفتیم استصحاب تعلیقی در موضوعات جاری نیست.

دو نفر با نظر مرحوم شیخ مخالف هستند. یکی مرحوم آقا ضیاء است که فرموده است استصحاب صحت فعلیه مجال دارد و دیگری محقق همدانی است که فرموده است استصحاب صحت تأهلیه مجال دارد. در حقیقت هر دو شق کلام شیخ انصاری مورد مناقشه قرار گرفته است. استصحاب صحت فعلیه توسط مرحوم آقا ضیاء و استصحاب صحت تأهلیه توسط محقق همدانی مورد مناقشه قرار گرفته است.

دیدگاه مرحوم آقا ضیاء

فرمایش مرحوم آقا ضیاء این است که همانطور که خود اجزاء تدریجاً محقق می شوند صحت فعلیه آنها هم تدریجاً محقق می شود. همانطور که اجزاء از امور تدریجیه است صحت فعلیه هم از امور تدریجیه است، اینکه در ذهن مرحوم شیخ این بوده است که صحت فعلیه امر دفعی است و بعد از تمام شدن همه اجزاء دفعهً محقق می شود درست نیست، بلکه صحت فعلیه از اول عمل به تبع اجزاء شیئاً فشیئاً محقق می شود و بعد از پایان یافتن عمل صحت فعلیه تمام الاجزاء هم تمام می شود.

ص: ۱۰۴

عرض کردیم که بیان مرحوم آقا ضیاء مطابق ارتکاز است. الان که عمل را انجام می دهیم اجزاء سابقه بالفعل صحیح هستند منتها مشروط به اینکه سائر اجزاء هم بیایند.

مناقشه استاد:

منتها اشکالی که نسبت به فرمایش آقا ضیاء وجود دارد و دیروز به آن اشاره کردیم این است که ایشان فرموده است: همانطور که اجزاء تدریجی هستند و در تدریجیات استصحاب جاری است مثلاً صوم امر تدریجی است و شک داریم صوم ادامه دارد یا نه؟ بقاء صوم را استصحاب می کنیم هکذا صحت هم امر تدریجی است و اگر در آنهم شک بکنیم می توانیم آن را استصحاب کنیم. مثلاً شخص دو رکعت نماز خواند و صحت فعلیه هم پای اجزاء شروع شد بعد که تبسم کردیم شک می کنیم که صحت فعلیه از بین رفت یا نه؟ اگر بعد از تبسم نماز را ادامه بدهیم و اجزاء را به جا بیاریم شک داریم که صحت اجزاء سابقه هم از بین رفته یا آن صحت همچنان هم پای اجزاء ادامه پیدا می کند؟ حالا صحت را مؤثریت معنا کنیم سقوط امر معنا کنیم، یا تمامیت معنا کنیم، می گوییم قبل از تبسم صحت فعلیه وجود داشت، بعد از تبسم که اعمال را ادامه دادیم شک داریم که آن صحت ادامه دارد یا منقطع شده؟ می گوییم: صحت فعلیه متیقن است سابقاً، و استمرار آن به نحو تدریجی مشکوک است، لاتنقض می گوید صحت فعلیه همچنان و با وجود تبسم هم ادامه دارد. پس مرحوم آقا ضیاء از جهت مثبتیت اصل خودش را راحت کرده است و مستصحاب را صحت فعلیه قرار داده است.

این توهم هم نشود که صحت فعلیه اجزاء سابقه امر عقلی است و استصحاب در امر عقلی جاری نیست؛ چون استصحاب نسبت به متیقن لازم نیست اثر شرعی داشته باشد. وجود اثر شرعی در ظرف یقین لازم نیست استصحاب باید در ظرف شک اثر شرعی داشته باشد یا خودش اثر شرعی باشد. استصحاب عدم قرشیت که ازلی بود عدم قرشیت در ازل اثر نداشت ولی می گفتیم در ظرف بقاء که مرأه موجود شد استصحاب عدم قرشیت اثر دارد. پس چون استصحاب تعبد به بقاء است لذا باید در ظرف بقاء اثر داشته باشد و اثر در ظرف حدوث لازم نیست. در مانحن فیه صحت از اموری است که تناله ید الجعل و قابل تعبد است، و در قاعده فراغ هم این جعل اتفاق افتاده است.

خلاصه اینکه فرمایش آقا ضیاء دو مقدمه دارد: مقدمه اول این است که صحت فعلیه امر تدریجی است مقدمه دوم اینکه استصحاب کما یجری در امور دفعیه در امور تدریجی هم جاری است. پس استصحاب می گوید که صحت همچنان ادامه دارد.

اشکال ما در فرمایش آقا ضیاء این است که اینجا با امور تدریجیه فرق می کند. ما قبول داریم که صحت امر تدریجی است و در امور تدریجیه استصحاب جاری است. اما مشکل ما در مقام صحت اجزاء لاحق است، درست است که همراه اجزاء صحت هم محقق می شود، اما استصحاب که می گوید صحت ادامه دارد مربوط به اجزاء سابقه است نه لاحق، اینکه بگوییم صحتی که برای اجزاء سابقه بود آن وصف برای اجزاء لاحق هم ادامه دارد درست نیست و اجزاء لاحق موصوف آخری هستند و صفتی که برای اینها می آید غیر از صفتی است که برای اجزاء سابقه آمده است.

بعباره اخری: متیقن ما صحت اجزاء سابقه است، اگر صحت خودش ما بازاء داشت می گفتیم خیلی خوب همان صحت ادامه دارد مثل جریان آب، ولی صحت وصف است برای اجزاء و وجودش للغیر است، حالا اگر بگوییم صحت اجزاء سابقه ادامه دارد که معنا ندارد و نمی توانیم صحتی را که نسبت به آن اجزاء یقین داریم به اجزاء لاحق که موضوع آخری است جزّ بدھیم.

پس آقا ضیاء دو حرف می زند اینکه فرموده است صحت امر تدریجی است حرف درستی است و اینکه فرموده است در تدریجیات استصحاب جاری می شود این هم درست است، اما ما می گوییم اینکه در تدریجیات استصحاب جاری می شود یعنی در آنچه که ذاتش امر تدریجی است استصحاب جاری است نه در چیزی که وصف تدریجی است، وصف تدریجی تابع موصوفش است و نمی توان آن وصف را به موصوف دیگر جزّ داد.

دیدگاه محقق همدانی:

مرحوم آقا رضا همدانی فرموده است که ما صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم نه صحت فعلیه را. وی تبعاً للشیخ قبول کرده است که صحت فعلیه مترتب بر مجموع اجزاء است ولی گفته است که می توانیم صحت تأهلیه را استصحاب کنیم و اینکه شیخ فرموده است که صحت تأهلیه مشکوک نیست درست نمی باشد و آن هم مشکوک می باشد. اینکه اجزاء سابقه اهلیت دارند که اجزاء لاحق به آنها ملحق شده فتصیر صحیحاً فعلیاً قابل شک است از این باب که بگوییم اجزاء سابقه مشروط به شرط متأخر هستند به نحوی که اگر تبسم مانع باشد اجزاء سابقه در ظرف خودشان هم صحت تأهلیه نداشته اند. دو رکعتی که قبل از تبسم خوانده شده است اهلیت آنها به وسیله تبسم از بین می رود، اجزاء سابقه در صورتی اهلیت دارند که شرائط آنها محقق شود چه شرائط مقارن و چه شرائط متأخر. فلذا وقتی ما در مورد فعلی شک می کنیم که شرط است یا نه؟ در واقع شک می کنیم که صحت تأهلیه اجزاء سابق باقی است یا نه؟ اتفاقاً ظاهر روایات هم اینگونه است. در بعضی از آنها آمده است که کسی که در نماز آمین بگوید بطلت صلاته یا افسد صلاته، ظاهر بطلت صلاته این است که نمازی که خوانده است باطل و فاسد است یعنی هیچکدام از اجزاء آن صحت اقصائیه ندارد. ولی شیخ این روایات را توجیه می کند که بطلت صلاته یعنی اجزاء لاحق قابلیت التحاق به آنها ندارد و مجزی بالفعل نمی شود و الا محال است که صحت تأهلیه اجزاء سابقه از بین برود و عروض فساد بر آنها محال است. ولی این توجیه خلاف ظاهر روایات است و ظاهر فساد این است که اجزاء سابقه برای هیچ چیزی اهلیت ندارند. تحلیلش این است که اهلیت اجزاء سابقه مشروط است به شرط متأخر و وقتی که شرط متأخر رعایت نمی شود کشف می شود که اجزاء سابقه از اول اهلیت نداشته است و ربطی به الشئ لاینقلب عما هو علیه ندارد. بنابراین وقتی که شک کنیم که مراعات تبسم شرط متأخر صحت اجزاء سابقه است یا نه در نتیجه شک می کنیم ک اجزاء سابقه در ظرف خود صحت تأهلیه را دارند یا نه؟ لا تنقض می گوید اجزاء سابقه هنوز اهلیت دارد و این شیء مانعیت ندارد.

بعد ایشان به این مشکل برخورد کرده است که صحت تأهلیه اثر ندارد و به درد نمی خورد. اینکه اجزاء سابقه صحت تأهلیه دارند به چه درد می خورد؟ لذا فرموده است که صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و اثرش احد الامرین است. یکی این است که اعاده اجزاء سابقه واجب نیست چون اگر صحت تأهلیه اجزاء سابقه باقی باشد تکرار آنها لازم نیست و اگر اجزاء سابقه اعاده هم بشود چیزی فراتر از صحت تأهلیه برای آنها ثابت نمی شود. دومی این است که اثر صحت تأهلیه اجزاء سابقه وجوب اتیان اجزاء لاحقه است. بیان ذلک:

در واجبات تدریجی بحثی است که وجوب برای آن دفعه می آید به این معنا که واجب باشد این مجموعه از نماز یا اینکه وجوب واجبات تدریجی تدریجی است. بعضی می گویند در مرکبات تدریجیه وجوب تدریجی است الان همه نماز به ما واجب نیست و ما به همه اجزاء قدرت نداریم، فقط به تکبیره الاحرام قدرت داریم و آن واجب است بعد که تکبیره الاحرام را گفتیم به قرائت قدرت پیدا می کنیم و قرائت واجب می شود، و بعد از انجام دادن قرائت به رکوع قدرت پیدا می کنیم و رکوع واجب می شود و هكذا... وجوب تدریجی است و وجوب جزء بعد موضوعش اتیان به جزء قبل است صحیحاً. اگر تکبیر صحیحاً گفته شود قرائت وجوب پیدا می کند و الا- اگر تکبیر باطلا- گفته شود باز قدرت بر قرائت نداریم. ایشان بر اساس این مبنا فرموده است که صحت تأهلیه تکبیره را استصحاب می کنیم و اثر آن وجوب اجزاء لاحقه است. در نتیجه فرموده است که استصحاب صحت تأهلیه اثر دارد هم نسبت به اجزاء سابقه اثر دارد که وجوب اعاده را ساقط می کند و هم نسبت به اجزاء لاحقه اثر دارد و وجوب اتیان آنها را ثابت می کند.

مناقشه ای که در کلام ایشان وجود دارد این است که فرمایش ایشان بکلاً شکیه ناتمام است.

اینکه فرموده است: صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و ارکان استصحاب در صحت تأهلیه تمام است حرف درستی است، اما اشکالی که دارد این است که این استصحاب اثر شرعی ندارد، شارع که نمی آید ما را به صحت تأهلیه تعبد کند، کار شارع صحت فعلیه است و جای تعبد ندارد، ایشان به این اشکال ملتفت بوده است لذا دنبال اثر شرعی رفته است و فرموده است اثر صحت تأهلیه عدم وجوب اعاده اجزاء سابقه است. ولی این اثر درست نیست، به طور کلی وجوب اعاده اجزاء سابقه اثر شرعی نیست. اینکه در روایات فرموده است «تعید الصلاه» نمی خواهد امر جدیدی بیاورد بلکه می خواهد بگوید که همان امر سابق هنوز باقی است. حتی بعضی از اوقات می گوید صلّ مره اخری. اینجا هم امر شرعی نیست و صرفاً بیانگر وجود امر سابق است لذا اینکه مرحوم حاج آقا رضا فرموده است صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و اثر آن عدم وجوب اعاده است درست نیست نه وجوب اعاده اجزاء سابقه و نه عدم وجوب اعاده هیچکدام اثر شرعی نیست.

و اما اینکه فرموده است اثر استصحاب صحت اجزاء سابقه وجوب اجزاء لاحق است اولاً این حرف مبنی است بر آن مبنایی که در مرکبات تدریجیه است که وجوب مرکبات تدریجیه دفعیه است یا تدریجیه؟ کسانی که واجب معلق را قبول دارند معتقدند که وجوب دفعی است و ظاهر روایات هم این است، ظاهر اذا زالت الشمس وجبت الصلاه این است که به مجرد زوال همه نماز واجب می شود، اساساً خلاف ارتکاز است که بگوییم با زوال شمس فقط اول نماز واجب شده است؛ چون فقط به آن قدرت داریم و به اجزاء دیگر قدرت نداریم در حالی قدرت باواسطه هم کافی است. به اولی قدرت بی واسطه داریم و به اجزاء دیگر قدرت باواسطه داریم. پس ظاهر خطاب به فعل تدریجی این است که وجوب الان است و واجب استقبالی است.

پس اولاً به مرحوم همدانی عرض می‌کنیم که فرمایش شما بر اساس مبنایی که وجوب دفعی است نه تدریجی درست نیست و استصحاب صحت تأهلیه اجزاء سابقه اثر شرعی ندارد.

ادامه بحث در جلسه آینده...

## استصحاب/تنبیها/تنبيه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیها/تنبيه شانزدهم استصحاب صحت:

تنبيه شانزدهم استصحاب صحت

بررسی دیدگاه محقق همدانی

بحث در استصحاب صحت بود که به فرمایش محقق همدانی منتهی شد. ایشان صحت اجزاء سابقه را استصحاب کرد و فرمود: برخلاف دیدگاه مرحوم شیخ صحت اجزاء سابقه می‌تواند مشکوک باشد. ما دوباره به این مسأله بر می‌گردیم.

ایشان گفتند ارکان استصحاب نسبت صحت اجزاء سابقه تمام است، قبل از تحقق مشکوک المانعیه به صحت اجزاء سابقه یقین داشتیم، بعد از تحقق مشکوک المانعیه در بقاء آن شک داریم، صحت متیقنه قبل التبسم را استصحاب کرده و به بعد التبسم می‌کشانیم. و سپس فرمود: اثر شرعی این استصحاب، عدم وجوب استیناف اجزاء سابقه و وجوب اجزاء لاحقیه است. نسبت به عدم وجوب اعاده و عدم وجوب استیناف بحث تمام شد. الان بحث ما در تقریب دوم ایشان است که مربوط به اثبات وجوب اجزاء لاحقیه است.

عرض کردیم در اینجا دو مبنا است. یک مبنا این است که موضوع و شرائط تکلیف که محقق شد وجوب نسبت به کل مرکب فعلی می‌شود. اگر زوال شمس اتفاق افتاده و مکلف هم شرائط وجوب را داشته باشد مجموع نماز واجب می‌شود. درست است که انسان فقط به جزء اول آن قدرت دارد ولی چون به اجزاء آتیه قدرت مع الواسطه دارد فعلی بودن وجوب آنها اشکال ندارد. در واقع نسبت به اجزاء لاحقیه فعلیت وجوب اشکال ندارد فاعلیت بی واسطه مکلف نسبت به آنها محقق نیست.

ص: ۱۱۰

بر اساس این مبنا فرمایش حاج آقا رضا مجال ندارد؛ چرا که اثر استصحاب صحت اجزاء سابقه وجوب اجزاء لاحق نیست، اثرش فاعلیت وجوب برای جزء لاحق است و فاعلیت هم اثر شرعی نیست. توضیح اینکه:

ما یک فاعلیت وجوب داریم و یک فاعلیت وجوب. فعلیت وجوب یعنی وجوب فعلی شود حالا هر کس بر اساس مبنای خود فعلیت را معنا می‌کند. فاعلیت وجوب عبارت است از محرکیت و باعثیت و داعویت وجوب. در مرکبات وجوب الان بالفعل است منتها فاعلیت آن تدریجی است. اول نسبت به جزء اول محرکیت وجود دارد، بعد از انجام گرفتن جزء اول باعثیت نسبت

به جزء دوم محقق می شود و هکذا...، بنابراین وجوب جزء دوم بر صحت جزء اول مترتب نیست، فاعلیت وجوب برای جزء دوم مترتب بر صحت جزء اول است و فاعلیت هم اثر شرعی نیست، و امر تکوینی است، وجوب در جایی فاعلیت پیدا می کند که نفس منقادی باشد و مصالح امر را تصور بکند و ربطی به شارع ندارد.

حاصل الکلام استصحاب صحت اجزاء سابقه برای اثبات وجوب اجزاء لاحقہ شرطش این است که وجوب بر صحت اجزاء سابقه مترتب باشد و حال آنکه وجوب اجزاء سابقه بر صحت اجزاء سابقه مترتب نیست بلکه فاعلیت آنها مترتب بر اجزاء سابقه است و فاعلیت هم اثر شرعی نیست.

ممکن است حاج آقا رضا بگوید من این مبنا را که وجوب در مرکبات بالفعل و دفعی است قبول ندارم بلکه معتقدم وجوب تدریجی است و وجوب اجزاء لاحقہ بر اتیان جزء سابق به نحو صحیح مترتب است. یعنی واجب معلق را قبول نداشته باشد.

اگر ایشان اینگونه بگوید و بیان کند که صحت اجزاء سابقه اثر دارد چه باید گفت؟



صاحب منتقی گفته است بر اساس این مبنا حرف ایشان درست است و لکن مبنا باطل است.

لکن به نظر ما حتی بر مبنای انکار واجب معلق و تدریجی بودن وجوب فعلی اجزاء نیز سخن محقق همدانی درست نیست؛ چون مشکله ما صحت مجموع اجزاء است ما که نمی خواهیم فقط صحت اجزاء سابقه را ثابت بکنیم، غرض ما از استصحاب صحت اجزاء سابقه این است که اگر بقیه اجزاء را به اجزاء سابقه ضمیمه بکنیم فراغ ذمه پیدا کنیم. تمام مشکله ما تصحیح صحت کل است تا مفرغ ذمه باشد. لذاست که مرحوم شیخ انصاری می گفت یقین هم داشته باشیم اجزاء سابقه صحیح هستند برای صحت اجزاء لاحق فایده ندارد، ما می خواهیم صحت اجزاء لاحق را به صحت اجزاء سابقه ضمیمه کنیم تا به صحت کل برسیم. فرمایش محقق همدانی این مشکله را حل نمی کند. فرمایش ایشان می رساند که قبل از تبسم اجزاء سابقه صحت داشتند بعد از تبسم شک می کنیم صحت آنها از بین رفت یا باقی است استصحاب می گوید که صحت اجزاء سابقه باقی است فوجب الاجزاء الاحقه، می گوئیم این استصحاب، صحت اجزاء لاحق را ثابت نمی کند. این استصحاب ثابت نمی کند که مأتی به ما مطابق با مأمور به است الا علی التعویل بالاصل المثبت. من الان شک دارم نمازی که آورده ام مصداق مأمور به است یا نه؟ اگر تبسم مانعیت داشته باشد مطابق با مأمور به نیست و اگر مانعیت نداشته باشد مطابقت دارد. این دغدغه من بعد از استصحاب صحت سابقه هم به حال خودش باقی است.

حاصل الکلام: هر کجا شما علم به اشتغال پیدا کردید الاشتغال یقین یستدعی بالامثال یعنی مأتی به مطابق مأمور به باشد قاعده فراغ و استصحاب صحت آقا ضیاء امثال تعبدی درست می کند، اما استصحابی که فقط وجوب را درست کند امثال تعبدی درست نمی کند. لذا مرحوم حاج آقا رضا که گفت استصحاب صحت را می کنیم برای اثبات وجوب می گوئیم این استصحاب به درد نمی خورد چون این استصحاب برای اثبات فراغ ذمه است و این استصحاب فقط وجوب را ثابت می کند نه صحت کل را.

الی الان بحث کردیم که آیا ارکان استصحاب صحت تمام است یا نیست؟ آیا استصحاب صحت مثبت است یا مثبت نیست؟ یا مفید است یا مفید نیست؟ و این بحث تمام شد.

ذکر دو نکته:

ما دو نکته درباره استصحاب صحت داریم.

نکته اول:

کلمه اولی درباره صحت تأهلیه ای است که مرحوم شیخ گفتند قابل شک نیست. ایشان فرمود صحت تأهلیه یک شیء به این معناست که اگر سائر اجزاء به آن ضمیمه بشود کل صحت فعلیه پیدا می کند و این صحت قابل شک نیست. مثال زده است به سر که گفته است اگر سر که ای صلاحیت برای جزئیت برای سنکنجبین داشته باشد این صلاحیت قابل انفکاک نیست چه سائر اجزاء به آن ضمیمه بشود و چه ضمیمه نشود. همه بزرگان این حرف مرحوم شیخ را تلقی به قبول کرده اند. لکن ما در تقریب کلام مرحوم همدانی گفتیم که صحت تأهلیه قابل شک است. این بیان از ما بود و الا خود ایشان اینگونه بیان نکرده است. بیانی که ما برای شک آوردیم غیر از بیان محقق همدانی و غیر از بیان آقا ضیاء است. ادعای ما این است که صحت تأهلیه در اعتباریات ممکن است از بین برود و قیاس اعتباریات به تکوینیات مع الفارق است. می توان چنین گفت که اجزاء نماز اهلیت التحاق دارد ولی اگر وسطش ریا بشود صحت آن از بین برود. پس صحت تأهلیه هم قابلیت شک و زوال دارد.

مرحوم آقا ضیاء و حاج آقا رضا گفته اند که ما صحت ثالثه ای هم داریم. یک صحت تأهلیه همان است که مرحوم شیخ می گوید و شک بردارد نیست، یک صحت فعلیه داریم که شیخ می گفت دفعی است و آقا ضیاء می گفت تدریجی است. حاج آقا رضا صحت ثالثه ای هم درست کرده است، گفته است این معنا از صحت همانی است که مرحوم شیخ در مواجهه با روایات دال بر عروض فساد بر اجزاء سابقه به آن صحت معتقد شده است و آن هم اعتداد به اجزاء سابقه در حصول کل است. در مقابل بطلان اجزاء سابقه که به معنای عدم اعتداد به آنها است. به آنها اعتداد کن یعنی بقیه اجزاء می تواند به آن ملحق بشود، عدم الاعتداد به آن یعنی بقیه نمی تواند به آن بچسبند و این معنا قابل شک است که آیا بقیه می تواند به آن بچسبند یا نه؟ وقتی که تبسم نیامده بود اجزاء سابقه می توانست جزء مرکب باشد ولی بعد از آمدن تبسم شک داریم اجزاء سابقه می تواند جزء مرکب است یا نه؟

ص: ۱۱۳

پس صحت تأهلیه به معنای قابلیت را همه قبول دارند قابل شک نیست ولی ما در آن گیر داریم، و از طرف دیگر صحتی را که حاج آقا رضا تصویر کرده است ما نمی توانیم تصویر کنیم. اینکه اجزاء می توانند صلاحیت انضمام را از دست بدهد درست است اما این چیز سومی باشد غیر از صحت تأهلیه درست نیست.

نکته دوم:

مشکله این باب این است که می گویند استصحاب صحت اجزاء سابقه نمی تواند صحت اجزاء لاحق را درست کند، ما دنبال صحت کل هستیم و می خواهیم آن را تصحیح کنیم و مستصحب ما با این مقصد سازگاری ندارد. مرحوم شیخ می گفت یقین به صحت اجزاء سابقه هم فایده ندارد تا چه رسد به استصحاب آن. عرض کردیم مرحوم آقا ضیاء این مشکل را خوب احساس کرده است فلذا گفته است صحت را تا آخر عمل می کشانیم و صحت کل را ثابت می کنیم.

ولی به نظر می رسد نیازی به اثبات صحت کل نداریم و اگر بتوانیم بعد از تحقق مشکوک المانعیه صحت اجزاء سابقه را درست کنیم کافی است و مرکب تحقق می یابد و فراغ ذمه حاصل می شود. مثال قاعده فراغ را به ذهن بیاورید بنا بر اینکه قاعده فراغ در اثناء جاری بشود یا قاعده تجاوز که همه می گویند می تواند در اثناء جاری بشود اگر شک کردیم که ذکر را گفتیم یا نه؟ قاعده فراغ می گوید به شک خود اعتنا نکن و بگو تا الان عمل صحیح است، اینجا دیگر برای بقیه نیاز به قاعده فراغ نیست. تا اینجا قاعده فراغ گفت صحیح است و از اینجا به بعد هم بالوجدان صحیح است و اثر بار می شود و نیاز به چیز دیگری نیست. همین مطلب در مانحن فیه نیز صادق است. استصحاب صحت می گوید بعد از تبسم هرچه از اجزاء سابقه آوردید صحیح بوده است، و اجزاء لاحق بعد از تبسم هم بالوجدان صحیح هستند لذا ما نیازی به تصحیح صحت اجزاء لاحق به وسیله استصحاب صحت اجزاء سابقه نداریم، همینکه ما صحت اجزاء سابقه را به بعد المشکوک المانعیه بیاوریم کافی است و نیاز نداریم صحت را تا آخر بیاوریم که مرحوم آقا ضیاء اینکار را انجام می داد.

ص: ۱۱۴

خلاصه اینکه استصحاب صحت ، صحت اجزاء سابقه را تا بعد التبسم جرّ می دهد و همین اثر شرعی است.

## استصحاب/تنبیهات/تنبیه شانزدهم استصحاب صحت/ استصحاب هیئت اتصالیه ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات/تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت/ استصحاب هیئت اتصالیه

استصحاب هیئت اتصالیه

دیدگاه مرحوم شیخ

بحث در تتمه تنبیه اصاله الصحه بود. مرحوم شیخ بعد از اینکه استصحاب صحت را جاری ندانست در آخر بحث فرمود که در بعضی از صور شک در صحت، استصحاب دیگری داریم که جای استصحاب صحت می نشیند و آن عبارت است از استصحاب هیئت اتصالیه. فرمود: موانع دو قسم هستند، بعضی از آنها مجرد مانع هستند که در تعریفشان گفته شده است که چیزهایی هستند که عدمشان در متعلق اخذ شده است. مثلاً لبس ما لا یؤکل لحمه که در نماز مانع است یعنی نماز مشروط است به عدم وقوعها فی ثوب ما لا یؤکل لحمه. بعد فرموده است قسم دیگری از موانع هم داریم که به آنها در اصطلاح قواطع گفته می شود. فرموده است از اطلاق قاطع نسبت به بعض امور کشف می کنیم که در بعض از مرکبات هیئت اتصالیه شرط است و شأن قاطع فقط عدم المانع نیست، بلکه شأن قاطع رفع آن هیئت اتصالیه است. مرحوم شیخ انصاری در این قسم از خلل فرموده است که به جای استصحاب صحت که جاری نبود می توان استصحاب هیئت اتصالیه را جاری کرد. مثلاً القهقهه قاطع للصلاه، الحدث قاطع للصلاه. حالا- در مفهوم قهقهه شک داریم لذا در خنده ای که انجام گرفته است شک داریم قهقهه صادق است یا نه؟ مرحوم شیخ می گوید قبل از مشکوک نماز او هیئت اتصالیه داشت با آمدن مشکوک شک می کنیم هیئت اتصالیه از بین رفت یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء هیئت اتصالیه را بعد از مشکوک.

ص: ۱۱۵

بعد در آخر کلامش اشکالی را مطرح می کند. میگوید استصحاب هیئت ترکیبیه با استصحاب صحت فرق نمی کند. مراد از استصحاب هیئت اتصالیه آیا هیئت اتصالیه اجزاء سابقه است؟ که اگر این معنا مقصود باشد در آن شک در بقاء نداریم، یا هیئت اتصالیه کل عمل است؟ که به آن یقین نداریم. یا مراد از مستصحب در استصحاب هیئت اتصالیه قابلیت التحاق اجزاء لاحق است؟ که این هم اصل مثبت است.

در جواب گفته است که استصحاب هیئت اتصالیه نسبت به قابلیت التحاق اصل مثبت نیست. اصل مثبت بودن آن بر اساس دقت عقلی است و به نظر عرف، استصحاب هیئت اتصالیه مثبت نیست. استصحاب هیئت اتصالیه برای اثبات قابلیت التحاق اصل مثبت نیست چون عرف عدم وجوب استثناف و اجزاء را نسبت به اجزاء سابقه اثر بقاء هیئت اتصالیه می داند و قابلیت را واسطه خفیه می بیند و به ذهن عرف نمی آید. لذا بقاء هیئت اتصالیه را استصحاب می کنیم و نتیجه می گیریم که اجزاء اتیان

این فرمایش شیخ را مرحوم نائینی در بحث اشتغال مطرح کرده و پیرامون آن مفصل بحث کرده است. (۱)

ص: ۱۱۶

۱- (۱). إنَّ حکم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاه أو ناقضا، يكشف عن أنَّ لأجزاء الصلاه في نظر الشارع هيئه اتّصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنَّ الحدث يقطع ذلك الاتّصال و التجسّؤ لا يقطعه، و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، و هما في ما نحن فيه الأجزاء السابقه و الأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق و اللاحق يسقط عن قابليته ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه. و من المعلوم: أنَّ الأجزاء السابقه كانت قابله للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليته للمركّب، و الأصل بقاء تلك القابليته و تلك الهيئه الاتّصاليه بينها و بين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعيه الموجود. و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعيه، و ليس مطلق الشكّ في مانعيه الشىء - كالزياده في ما نحن فيه - شكّا في القاطعيه. و حاصل الفرق بينهما: أنَّ عدم الشىء في جميع آتات الصلاه قد يكون بنفسه من جمله الشروط، فإذا وجد آتاً ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجبهه، و هذا لا يجدى فيه القطع بصحّه الأجزاء السابقه، فضلا عن استصحابها. و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيئه الاتّصاليه و الارتباطيه في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ في رافعيه شىء لها حكم بقاء تلك الهيئه و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقه عمّا يلحقها من سائر الأجزاء. و ربما يردّ استصحاب الصحّه، بأنّه: إن اريد صحّه الأجزاء المأتى بها بعد طرؤ المانع الاحتماليّ غير مجد؛ لأنّ البراهه إنّما تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض. و إن اريد إثبات عدم مانعيه الطارئ أو صحّه بقيه الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المثبتة، انتهى. و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، و حاصله: أنَّ الشكّ إن كان في مانعيه شىء و شرطيه عدمه للصلاه، فصحّه الأجزاء السابقه لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتّى يكون الاستصحاب بالنسبه إليها من الاصول المثبتة. و إن كان في قاطعيه الشىء و رفعه للاتّصال و الاستمرار الموجود للعباده في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتّصال كاف؛ إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئه الاتّصاليه، و الشكّ إنّما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتّى يقصد بالاستصحاب دفعه، و لا في صحّه بقيه الأجزاء من غير جهه زوال الهيئه الاتّصاليه بينها و بين الأجزاء السابقه، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب. هذا، و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتّصال و الهيئه الاتّصاليه إن كان ما بين الأجزاء السابقه بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. و إن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتيه، فالشكّ في وجودها لا بقائها. و أمّا أصاله بقاء الأجزاء السابقه على قابليته إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ استصحاب الهيئه الاتّصاليه من الاستصحابات العرفيه الغير المبتيه على التدقيق، نظير استصحاب الكزيه في الماء المسبوق بالكزيه. و يقال في بقاء الأجزاء السابقه على قابليته الاتّصال: أنّه لمّا كان المقصود الأصليّ من القطع و عدمه هو لزوم استيناف الأجزاء السابقه و عدمه، و كان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوّه الحكم بعدم وجوب استينافها، خرج من الاصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم. فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ص ۳۷۴.

چند بحث در کلام ایشان وجود دارد.

بحث اول:

اینکه مرحوم شیخ فرموده است در بعض واجبات هیئت اتصالیه و جزء صوری معتبر است آیا این حرف درست است؟ آیا واقعاً در اعتبار مولا فرق وجود دارد و نسبت به بعضی از موارد عدم اخذ شده است و نسبت به بعض موارد دیگر عدم اخذ نشده است و صرفاً چون جزء را به هم می زند معتبر شده است. در مرکبات خارجیه اینگونه است، در بعضی از مرکبات خارجیه غیر از اجزاء مرکب هیئت اتصالیه هم دخیل در غرض است مثلاً تخت غیر از اجزاء خارجی مانند چوب و میخ و ... صورت و هیئت صوری هم در آن معتبر است. و نسبت به بعض دیگر از مرکبات خارجیه هیئت صوری ملاک نیست و ملاک فقط اجتماع اجزاء است بدون اینکه صورت و شکل آن اجزاء دخالتی در ملاک داشته باشد. مرحوم شیخ فرموده است این مسأله در مرکبات اعتباری و شرعی هم وجود دارد، بعضی از مرکبات در شریعت هیئت اتصالیه ندارند مثل حج که با اینکه مرکب است از اعمال مختلفی ولی هیئت اتصالیه و صورت خاصی در آن اخذ نشده است. همین که اجزاء انجام بگیرد کافی است و چیز دیگری معتبر نیست. اما در نماز غیر از قضیه تقدم و تأخر و اجزاء، اجزاء باید باهم هیئت اتصالیه هم داشته باشند لذا می گویند که دعا در اثناء نماز اشکال ندارد اما باید به مقداری باشد که مکلف را از حال صلاتی خارج نکند. پس حال صلاتی یک شکلی برای خودش دارد. خلاصه اینکه مرحوم شیخ اعتباریات را با واقعیات قیاس کرده و گفته است که اعتباریات هم مثل تکوینیات دو قسم هستند و کاشف هیئت اتصالیه را عناوین مأخوذ در روایات قرار داده است. گفته است از وصف قاطع یا ناقض می فهمیم که هیئت اتصالیه و ترکیبه در عمل معتبر است. بر این اساس فرق قاطع با مانع در این است که در مانع عدم در واجب اخذ شده است ولی در قاطع عدم اخذ نشده است بلکه می آید امر معتبری را از بین می برد.

پس مرحوم شیخ در جهت اول بحث، جزء صوری را برای بعضی از مرکبات به قرینیت عنوان قاطع ادعا کرده است

مرحوم نائینی و دیگران به مرحوم شیخ اشکال کرده است که ما جزء صوری غیر از اجزاء خارجیہ نماز نداریم. قاطع للصلاہ با مانع للصلاہ فرق نمی کند و در هر دو عدمش در نماز اخذ شده است. اینکه شارع نسبت به بعض امور قاطع تعبیر کرده است درست است که این امور صورتی را قطع می کند و به این جهت است که قاطع به آن اطلاق شده است ولی در نهایت در قاطع هم عدمش در نماز اخذ شده است و فرقی بین قاطع و مانع از این حیث نیست.

شارع که نماز را واجب کرده است موقف او نسبت به قاطع چیست؟ اهمال که محال است لذا باید نماز را مشروط به نبودن آن معتبر کرده است از اینرو قاطع به مانع بر می گردد.

به بیان دیگر: درست است که حیث قاطعیت با حیث مانعیت فرق می کند اما از جهت اینکه عدم هر کدام در متعلق اخذ شده است فرق نمی کند. نماز مشروط است به عدم قهقهه، مشروط است به عدم حدث همانطور که مشروط است به اباحه مکان.

پس اینکه مرحوم شیخ در جهت اول بحث بین قاطع و مانع فرق گذاشته و می گوید در قاطع عدم اخذ نشده است و شرط آخری اخذ شده است و اطلاق قاطع به خاطر از بین بردن آن است درست نیست. و در قاطع هم عدمش اخذ شده است.

لکن این مقدار از اشکال مضر به کلام شیخ نیست. شما بگویید که در قاطع هم عدمش اخذ شده است ولی ارتکاز حرف شیخ را تأیید می کند که برای نماز هیئت اتصالیه ای شرط است، صورت صلاتیه ای شرط است، همین مقدار برای شیخ کافیست حالا حقیقت قاطع با مانع در وعاء اعتبار فرق کند یا نه؟ سلمنا که در قاطع هم عدم اخذ شده است لکن شیخ می گوید از تعبیر قاطع می فهمیم که جزء دیگری هم وراء اجزاء خارجیہ به نام هیئت اتصالیه در نماز اعتبار شده است. یعنی به برکت اطلاق قاطع در برخی موارد می فهمیم که جزء صوری برای نماز معتبر است. برخلاف حج که چنین جزء صوری برای آن معتبر نیست.

خلاصه اینکه کسی ممکن است ادعا کند که ما در نماز جزء صوری هم نیاز داریم و این ادعا موافق ارتکاز عرف متشرعه و فقهاء است که برای نماز هیئت اتصالیه قائل هستند، البته ما دلیل محکمی بر اثبات هیئت اتصالیه نداریم همچنان که دلیل محکمی بر نفی آن نداریم و چون چندی دلیل محکمی بر هیئت اتصالیه نداریم به بحث دوم می پردازیم.

بحث دوم:

اینکه شیخ انصاری در بحث اول هیئت اتصالیه را جزئی برای نماز قرار داده و هیئت اتصالیه را استصحاب کرده است، مشکل این مطلب این است که هیئت اتصالیه برای نماز ثابت نیست و دلیل محکمی بر آن نداریم. به نظر می رسد وضع هیئت اتصالیه بدتر از استصحاب صحت است. در صحت شارع می توانست در بقاء ما را تعبد به صحت کند اما اگر گفتیم که هیئت اتصالیه ربطی به نماز ندارد تعبد به هیئت اتصالیه معنا ندارد، احراز نکردیم که هیئت اتصالیه چیزی است که یناله ید الجعل. این یک مشکل، مشکل دوم مثبت بودن آن است. مرحوم شیخ ملتفت شده است که فرقی بین استصحاب صحت و هیئت اتصالیه نیست. نسبت به هیئت اتصالیه مجموع علم نداریم و هنوز محقق نیست و نسبت به هیئت اتصالیه اجزاء سابقه شک در بقاء نداریم. استصحاب قابلیت التحاق هم ثابت نمی کند التحاق فعلیه را. مگر اینکه قابلیت التحاق را از میان برداریم و بگوییم واسطه خفیه است، هیئت اتصالیه اجزاء لاحق را استصحاب بکنیم و بگوییم فلا یجب تدارکها و اسینافها، امر تا اینجا ساقط شده است و باید بقیه را بیاوری. اگر اینگونه باشد این مطلب در استصحاب صحت هم می آید و ایشان می توانست این بیان را در استصحاب صحت هم بیان کند که ما هم همین را گفتیم.

ص: ۱۱۹



الان ما شك داريم هيئت اتصاليه و صحت از بين رفته است يا نه؟ مي گوييم استصحاب و قاعده فراغ مي گويد تا اينجا بگو صحيح است و بقيه را خودم به آنها متصل مي کنم و صحيح مي آورم و مثبت نيست. لذا فرقي بين استصحاب صحت و استصحاب هيئت اتصاليه نيست. بلکه استصحاب صحت و وضعش از استصحاب هيئت اتصاليه بهتر است. چون اعتبار هيئت اتصاليه براي نماز ثابت نيست.

عدم وجود ثمره در جريان و عدم جريان استصحاب صحت

في آخر الشوط مي گوييم: اگر در اثناء عمل قواطع يا موانع مشکوک محقق شدند صحت اجزاء سابقه را استصحاب مي کنيم و اگر اين استصحاب جاري نشد کما اينکه مرحوم نائيني گفته است استصحاب صحت و استصحاب هيئت ترکيبه مشکل دارد و جاري نيست نوبت به اصل بعدي مي رسد که موافق استصحاب صحت است و آن اصل موضوعي است. شك مي کنيم تبسم مانعيت دارد يا نه؟ داخل در اقل و اکثر ارتباطي است و برائت مي گويد مانعيت و قاطعيت ندارد. لذا استصحاب صحت بحث علمي است و اگر مجال نداشته باشد برائت از مانعيت و قاطعيت مشکوک جاري شده و صحت عمل را ثابت مي کند.

### استصحاب/شرائط جريان الاستصحاب / شرط اول ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/شرائط جريان الاستصحاب / شرط اول

بحث در تنبيهات استصحاب تمام شد.

استدراک نسبت به جريان استصحاب در اصول اعتقادات

کلمه ای که بايد در بحث جريان استصحاب در اصول اعتقاديّه اضافه مي کرديم باقي مانده است. و آن کلمه اين است که همانطور که استصحاب در اصول اعتقاديّه مجال ندارد چون در اصول اعتقاديّه علم بما هي صفة لازم است، کذاک استصحاب در مقام شهادت هم جاري نيست. يکي از چيزهايي که منوط به علم بما هي صفة است بحث شهادات است. روايات کثيره ای داريم که بايد شهادت عن علم باشد. لا تشهد الا بعلمک. مي گويند خود ماده شهادت هم اين معنا را مي رساند. بر اين حساب شهادات هم مثل امور اعتقاديّه است و نمی توان مستندا به استصحاب شهادت داد.

ص: ۱۲۰

لکن مرحوم شيخ حر در وسائل در کتاب شهادات باب ۱۷ عنوان باب را اينگونه بيان کرده است: **بَابُ جَوَازِ الْبِنَاءِ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى اسْتِصْحَابِ بَقَاءِ الْمَلِكِ وَ عَدَمِ الْمُشَارِكِ فِي الْإِرْثِ وَ الشَّهَادَةِ بِالْعِلْمِ وَ نَفْيِهِ وَ الْحَلْفِ عَلَيْهِمَا وَ الشَّهَادَةِ بِمِلْكِيَّةِ صَاحِبِ الْيَدِ** ، بعد رواياتي آورده و از آنها استفاده کرده است که شهادت معتمدا على الاستصحاب صحيح است. مثلاً کسی سالهاست که گم شده است و خبری از او نيست و ما اطلاع نداريم که بر مالش اضافه کرده است يا نه يا وارث ديگري پيدا کرده است يا نه؟ بعد ما را به محکمه مي خواهند که شهادت بدهيم وارثين آنها همين ها هستند آيا مي توانيم شهادت بدهيم؟ حضرت

فرمودند بله. (۱) به ذهن می زند که علت جواز شهادت استصحاب است.

لکن این استفاده درست نیست.

در همین روایات است که شخصی ادعا می کند که عبدش فرار کرده است؟ بعد عبد پیدا می شود و شک داریم که مولا عبدش را فروخته است یا نه؟ آیا می توانیم شهادت بدهیم نفروخته است؟ حضرت فرموده است که نمی توانید شهادت بدهید با اینکه مورد استصحاب بوده است. (۲)

ص: ۱۲۱

۱- (۱). وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَكُونُ فِي دَارِهِ - ثُمَّ يَغِيبُ عَنْهَا ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ يَدْعُ فِيهَا عِيَالَهُ - ثُمَّ يَأْتِينَا هَلَاكُهُ وَ نَحْنُ لَا نَدْرِي مَا أَخْدَثَ فِي دَارِهِ وَ لَا نَدْرِي (مَا أَخْدَثَ) لَهُ مِنْ الْوَلَدِ - إِلَّا أَنَا لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ أَخْدَثَ فِي دَارِهِ شَيْئًا - وَ لَا حَدَّثَ لَهُ وَ لَدَّ - وَ لَا تُقَسِّمُ هَذِهِ الدَّارُ عَلَى وَرَثَتِهِ الَّذِينَ تَرَكَ فِي الدَّارِ - حَتَّى يَشْهَدَ شَاهِدًا عَدِلًا - أَنْ هَذِهِ الدَّارُ دَارُ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ - مَاتَ وَ تَرَكَهَا مِيرَاثًا بَيْنَ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ - أَوْ نَشْهَدُ عَلَى هَذَا قَالَ نَعَمْ. وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۳۳۷.

۲- (۲). قُلْتُ الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ الْعَبْدُ وَ الْأَمَةُ - فَيَقُولُ أَبَقَ غُلَامِي أَوْ أَبَقَتِ أُمَّتِي (فَيُؤْخَذُ بِالْبَدَلِ) - فَيَكْلِفُهُ الْقَاضِيَّ الْبَيْنَةَ أَنْ هَذَا غُلَامٌ فُلَانٍ - لَمْ يَبِعْهُ وَ لَمْ يَهَبْهُ أَ فَشْهَدُ عَلَى هَذَا إِذَا كَلَّفْنَاهُ - وَ نَحْنُ لَمْ نَعْلَمُ أَنَّهُ أَخْدَثَ شَيْئًا - فَقَالَ كُلَّمَا غَابَ مِنْ يَدِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ غُلَامُهُ أَوْ أُمَّتُهُ - أَوْ غَابَ عَنْكَ لَمْ تَشْهَدْ بِهِ. وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۳۳۷.

در همین روایات است که بر طبق علم شهادت بده و می دانیم که استصحاب علم نیست. حالا بعضی ادعا کرده اند که مفاد اخبار استصحاب تعبد به علم است ولی علم در این روایات علم قطعی است و استصحاب تعبد به علم هم باشد قائم مقام این نحوه علم نمی شود که علم خاص است. اما اینکه در این روایات شهادت تجویز شده است دلالت ندارد که مستندش استصحاب است، در آنها به طور طبیعی اطمینان حاصل می شود. ما خودمان هم شهادت که می دهیم بر اساس اطمینان است نه علم صد درصد. و اگر بنا باشد در جواز شهادت علم قطعی ملاک باشد در شهادت بسته می شود. ما از کجا شهادت بدهیم که ملکش را فروخته است؟ شاید به احتمال ضعیف فروخته است. در مورد روایت هم به طور طبیعی کسی که سی چهل سال غائب باشد و ورثه بخواهند شهادت بدهیم که آنها فقط ورثه هستند برای انسان اطمینان می آید که ورثه همین ها هستند خصوصاً که عرف مردم خیلی وقتها از این احتمالات غافل هستند و به اینکه شاید شخص ورثه دیگری پیدا کرده است ملتفت نمی شوند. خصوصاً که در این روایات است که فضای عامه بوده است و اگر شهادت نمی دادند قاضی عامه می آمد و اموال آنها را توقیف می کرد لذا برای حفظ مال و از باب تقیه بر اساس استصحاب شهادت داده اند.

خلاصه اینکه قاعده این است که بر اساس استصحاب نمی توان شهادت داد و از روایاتی که شیخ حر نقل کرده است نمی توان از قاعده واضح که شهادت باید مستند بر علم باشد دست برداشت.

هذا تمام الکلام در تنبیهات.

شرائط جریان استصحاب

مرحوم آخوند در ادامه به عنوان تتمه در دو مقام بحث کرده است. در مقام اول از قضیه بقاء موضوع یا همان اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه بحث کرده است و در مقام دوم از وجه تقدم امارات بر استصحاب بحث کرده است.

اما مقام اول: اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

دیدگاه مرحوم آخوند

ایشان در این مقام چند مطلب را متعرض شده است.

مطلب اول این است که فرموده است در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول. شما اگر به عدالت زید یقین داشتید و شک دارید در همان عدالت زید، اینجا قضیه متیقنه و مشکوکه هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول اتحاد دارند اما اگر به عدالت زید یقین داری و شک در عدالت عمرو داری موضوع قضیتین واحد نیست و اگر یقین داری به عدالت زید و شک داری در علم او اینجا هم محمول قضیتین متحد نیست. لذا در استصحاب اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول شرط است.

وجه این شرط هم واضح است و در کلمات شیخ هم مطرح است. وجهش این است که استصحاب چه به سیره عقلاء معتبر باشد و چه به اخبار معتبر باشد در صورتی منعقد است و اخبار شاملش می شود که شک در بقاء متیقن صدق کند. اگر موضوع ها دو تا باشند یا محمولها دو تا باشند شک در بقاء صدق نمی کند. قوام استصحاب به شک در بقاء است و شک در بقاء در صورتی صدق می کند که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه متحد باشد. حالا شک در بقاء را از کجا می گوییم؟ وجهش این است که اگر مستند استصحاب سیره باشد اینگونه است که اگر عقلاء به چیزی یقین داشته باشند و بعد در همان چیز شک کنند بر طبق یقین سابق عمل می کنند. عمل بر طبق یقین سابق وقتی صدق می کند که قضیتین موضوعا و محمولاً متحد باشند و مشکوکه بقاء متیقن باشد. و همچنین اگر مستند ما اخبار باشد در این صورت هم موضوع اخبار شک در بقاء است؛ چون مفاد آنها حرمت نقض یقین سابق به شک است و حرمت نقض یقین سابق به شک تنها در صورتی صادق است که شک در بقاء همین یقین باشد و الا اگر شک در امتداد یقین نباشد و آن را نقض کنیم یقین را نقض نکرده ایم.

ص: ۱۲۳

این مقدار واضح است. لکن مرحوم شیخ انصاری دلیل دیگری هم آورده است که مرحوم آخوند آنها را رد کرده است. مرحوم شیخ انصاری و قبل از ایشان عنوان بحث را جور دیگری طرح کرده و بر اساس آن بیان دیگری هم آورده اند. گفته اند در استصحاب بقاء موضوع معتبر است. به جای اینکه بگویند اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه معتبر است گفته اند اتحاد موضوع شرط است. بر اساس این عنوان شیخ بر علت آن اینگونه استدلال کرده است، فرموده است: علت اینکه بقاء موضوع در استصحاب شرط است به خاطر این است که بدون بقاء موضوع تعبد به عرض محال است؛ چون اگر معروض و موضوع باقی نباشد شارع ما را باید به عرض در موضوع دیگری تعبد کند؛ چون عرض بدون موضوع معنا ندارد و انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر محال است چون لازم می آید که در این فاصله عرض بلا معروض باشد و این محال است.

به تعبیر دیگر: اگر موضوع باقی نباشد و در عین حال شارع بخواهد به عرض تعبد کند مسأله از دو حال خارج نیست، یا اینکه ما را به عرض بدون معروض تعبد کند که در اینصورت لازم می آید عرض بدون معروض تحقق یابد که محال است. یا اینکه ما را به عرض در ضمن معروض دیگری تعبد کند که در اینصورت هم لازم می آید انتقال عرض از یک معروض به معروض دیگر که این هم محال است چون به تحقق عرض بدون معروض برگشت می کند.

لکن مرحوم آخوند در کفایه جواب داده است که وجه اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه همان است که ما گفتیم نه آنچه که مرحوم شیخ گفته است؛ چون آنچه را که مرحوم شیخ فرموده است در تکوینیات است و ربطی به اعتباریات ندارد. اینکه عرض بلا معروض محال است یا انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر محال است در تکوینیات است اما در امور اعتباریه اشکالی ندارد. زید الان مرده است ولی چه اشکالی دارد که ما را بر اساس استصحاب به عدالت او تعبد کنند؟ چه اشکالی دارد که چون زید عادل بوده است ما به عدالت رفیق او که عمرو است متعبد بشویم؟ لذا مرحوم آخوند می فرماید که دلیل مسأله همان است که ما گفتیم. (۱)

ص: ۱۲۴

۱- (۳). لا إشكال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیه المشکوکه مع المتیقنه موضوعا کاتحادهما حکما ضروره أنه بدونه لا یكون الشك فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشك نقض الیقین بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا- یحتاج إلى زیاده بیان و إقامة برهان و الاستدلال علیه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهه أن استحاله حقیقه غیر مستلزم لاستحاله تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا. و أما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعا فی جریانہ لتحقق أركانہ بدونہ نعم ربما یكون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عداله زید لا یحتاج إلى إحراز حیاته لجواز تقلیده و إن كان محتاجا إليه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق علیه. کفایه.

مطلبی که در اینجا قابل تأمل و تعمق است و مرحوم آخوند به آن مطلب نپرداخته است این است که شرطی که در استصحاب معتبر است چیست؟ آیا اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه است یا شرط بقاء موضوع است؟ مرحوم آخوند فرموده است شرط اتحاد قضیتین است. ولی آیا واقعاً اینگونه است؟ یا شرط عبارت است از بقاء موضوع که در کلمات دیگران است؟ اول باید تکلیف این مسأله را روشن کنیم و ثمراتی دارد که بعداً روشن خواهد شد

نسبت به بقاء موضوع بعضی اشکال کرده اند که معلوم است بقاء موضوع شرط نیست؛ چون اولاً چه بسا شک ما در اصل وجود و عدم است و موضوعی در کار نیست. زید قبلاً متولد نشده بود الان شک دارم وجود پیدا کرده است یا نه؟ استصحاب می کنم عدم وجودش را. یا شک می کنیم که مجتهد مرده است یا نه استصحاب می کنم حیات او را. اینجا مستصحاب خود حیات است و بقاء موضوع در آن و احراز موضوع قبل از استصحاب بی معنا است.

اشکال دومی که بر این عنوان شده است این است: در بعضی جاها بقاء موضوع معنا دارد لکن بقاء موضوع شرط نیست مثل اینکه نمی دانیم مجتهد ما زنده است یا نه ولی اگر زنده باشد در عدالت او شک داریم اینجا عدالت را استصحاب می کنیم بدون اینکه لازم باشد حیات او را احراز کنیم. عدالت علی فرض الحیاه کافی است.

اضف بر این اشکالات این اشکال را که این عنوان که در استصحاب بقاء موضوع شرط است ناقص است و جهت محمول را نمی رساند. اما اتحاد قضیتین هم وحدت موضوع را می رساند و هم وحدت محمول را اما عنوان بقاء موضوع، محمول را نمی رساند.

شاید به خاطر این اشکالات بوده است که مرحوم آخوند بقاء موضوع را کنار گذاشته است. ولی فرموده است گاهی آثار اقتضاء می کند که موضوع در خارج محقق باشد مثلاً عدالت امام جماعت را استصحاب می کنیم تا جواز اقتدا را ثابت کنیم لذا باید در خارج محقق باشد تا بتوان به او اقتدا کرد یا عدالت را استصحاب می کنیم برای نفوذ شهادت لذا باید در خارج محقق باشد تا شهادت او نافذ باشد. اما در بعضی موارد احراز وجود خارجی لازم نیست مثلاً عدالت مجتهد را استصحاب می کنم و اثر آن بقاء بر تقلید او است. اینجا احراز حیات مجتهد لازم نیست. جواز اقتداء بقاء موضوع را مستدعی است اما بقاء بر تقلید حیات را مستدعی نیست لذا در این جور جاها هم بقاء موضوع لازم نیست. پس ربما ترتب اثر در بقاء خارجی موضوع متوقف است نه اینکه شرط استصحاب بقاء الموضوع است.

### استصحاب/ شرائط جریان استصحاب / شرط اول بقاء موضوع ۹۴/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ شرائط جریان استصحاب / شرط اول: بقاء موضوع

شرط اول: بقاء موضوع

بحث در این شرط بود که مرحوم آخوند آن را بیان کرده بود و آن اینکه شرط جریان استصحاب بقاء موضوع است. مرحوم آخوند فرمود که بقاء موضوع به یک معنا شرط است، به این معنا که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه واحد باشد. اما به معنای دیگر که احراز موضوع در خارج است قطعاً شرط استصحاب نیست بلکه فقط شرط برای ترتب بعض آثار است.

عرض کردیم در کلمات اصولیون اینگونه آمده است که شرط جریان استصحاب بقاء موضوع است. از اینکه گفته می شود موضوع باقی باشد به ذهن می زند که یعنی باید معروض عرضی را که استصحاب می کنید باقی باشد. ظاهر بقاء الموضوع این است که تعبد به محمول، به بقاء موضوع نیاز دارد. مرحوم شیخ انصاری این شرط را از قول علماء نقل کرده است ولی خودش در ضمن تحقیق خود همان مطلبی را آورده است که مرحوم آخوند فرموده است. می گوید: شرط است در استصحاب که شک به همانی بخورد که یقین به آن خورده است. این جمله همان اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است که مرحوم آخوند بیان نموده است.

ص: ۱۲۶

به هر حال مرحوم شیخ بعد از بیان این عبارت، دوباره بحث بقاء موضوع را مطرح کرده و شبهاتی را که دیروز مطرح کردیم جواب داده است. گفته است مراد از بقاء موضوع، موضوع خارجی نیست، مقصود بقاء موضوع در وعاء خودش است، اگر زید خارجی موضوع است باید زید خارجی باقی بماند، و اگر ذات زید موضوع است مثل زید موجود باید ذات زید باقی باشد. ظرف شک باید عین ظرف یقین باشد و گرنه شک در بقاء صدق نمی کند.

حاصل الکلام:

آنچه که در عبارات علماء از بقاء موضوع آمده است مراد وجود خارجی نیست. مراد از بقاء موضوع این است که استصحاب که ما را به وجود شیئی برای شیء دیگر تعبد می کند آن شیء دیگر باید به شکل همان متیقن باشد در مقابل اینکه تعبد کند به عرض بدون موضوع یا تعبد کند به عرض برای موضوع دیگری. فلذا می توان تعبیر به بقاء موضوع را به وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه برگرداند. و اتفاقاً مرحوم آخوند در تعلیقه رسائل حرف شیخ را به همین شکلی که بیان شد تفسیر کرده است.

#### بررسی اعتبار وجود خارجی موضوع در استصحاب

مرحوم آخوند فرمود اگر بقاء موضوع به معنای احراز وجود خارجی موضوع باشد قطعاً در جریان استصحاب معتبر نیست. در باب استصحاب بقاء خارجی موضوع لازم نیست. این مطلب آخوند خلاف ما هو المعروف است. معروف این است که احراز بقاء موضوع شرط جریان استصحاب است. به ذهن می زند که فرمایش آخوند صحیح نبوده و فرمایش شیخ در ادامه صحیح است. ایشان در ادامه بحث فرموده است همانطور که بقاء موضوع به معنایی که گفتیم شرط است، شرط است برای استصحاب عرض که بقاء معروض را احراز کنی. در جایی که شما می خواهید اثر را استصحاب کنید باید ذو الاثر را احراز کنید و الا تعبد به اثر معنا ندارد. شارع می خواهد ما را به عدالت زید تعبد کند پس باید ما اول زید را احراز کرده باشیم بعد به عدالت او متعبد بشویم. بله، در دو مورد احراز بقاء موضوع لازم نیست یک مورد به تعبیر مرحوم نائینی که در مصباح الاصول هم آمده است شک در محمولات اولیه است. محمولات اولیه به محمولاتی گفته می شود که به مفاد لیس تامه یا کان تامه نفی یا اثبات می شوند. مثل وجود زید، عدم زید، فرموده است: در محمولات اولیه که وجود و عدم است معنا ندارد که باید احراز بقاء موضوع انجام شود. موضوع در اینجا ذات است ذات زید کان موجودا الان کما کان. ذات زید لم یوجد الان کما کان. پس در محمولات اولیه احراز بقاء موضوع معنا ندارد. قسم دوم که احراز بقاء موضوع شرط نیست و متأسفانه مصباح الاصول نیاورده است این است که بخواهیم محمولات ثانویه را نفی یا اثبات کنیم. محمولات ثانویه محمولاتی هستند که بعد از فرض وجود معروضشان اثبات یا نفی می شوند اول باید زید باشد بعد عادل باشد، اول باید حرکت باشد بعد سرعت محقق شود. محمولات ثانویه ای که برای ترتب اثرشان نیازی به تحقق موضوعشان نیست و علی فرض وجودشان هم اثر دارد اینجا احراز موضوع لازم نیست. مثلاً عدالت مجتهد علی فرض حیات او هم اثر دارد. استصحاب می کنیم عدالت زید را علی تقدیر حیات او. اینجا اگر او مرده هم باشد باز اثرش که بقاء تقلید است با استصحاب ثابت می شود. در واقع در اینگونه موارد موضوع اثر تعلیقی و تقدیری است و به تنجیز نیاز ندارد.



اما محمولات ثانویه این که موضوع اثر در آنها تقدیری نیست و اثر بر وجود فعلی مترتب است. مثل جواز الاقتداء که بر عدالت زید موجود مترتب است، اگر زید موجود باشد جا دارد که شارع ما را تعبد کند که او عادل است فیجوز الاقتداء به. مرکز اصلی اختلاف مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در همینجا است. مرحوم آخوند می گوید که تحقق خارجی زید شرط استصحاب نیست ولی شیخ می گوید که شرط استصحاب وجود خارجی زید است چون استصحاب تعبد به اثر است و تعبد به اثر بدون موضوع معنا ندارد باید اول احراز کنیم که زید موجود است تا شارع بگوید لا تنقض الیقین بالشک، اگر شک داشته باشیم زید باقی است یا نه؟ در واقع در صدق نقض یقین به شک شک خواهیم داشت، لذا مرحوم شیخ فرموده است که باید برای ترتب و تعبد به حکم و محمول بقاء موضوع را احراز کنیم. اما مرحوم آخوند می گوید که وجود خارجی شرط جریان استصحاب و تعبد استصحابی نیست، شرط ترتب بعض الآثار است.

به نظر می رسد حق با مرحوم شیخ است و باید موضوع محرز باشد تا تعبد استصحابی معنا داشته باشد.

بعد شیخ انصاری اشکالی را مطرح کرده است.

ان قلت:

درست است که باید موضوع را احراز کنیم ولی می توانیم موضوع را با اصل احراز کنیم. الان در عدالت زید شک داریم و در حیات او هم شک داریم، دو اصل جاری می کنیم یک اصل جاری می کنیم برای اثبات حیات او و یک اصل هم جاری می کنیم برای اثبات عدالت او. لذا شرط احراز موضوع مؤنه زائده ای برای ما نمی آورد و همیشه می توانیم آن را با اصل احراز کنیم.

ص: ۱۲۸

ایشان از این اشکال جواب تفصیلی داده است و ما جواب ایشان را رها می کنیم و جواب مرحوم نائینی را که در مصباح الاصول نقل کرده است مطرح می کنیم. ایشان فرموده است:

مستصحب تارة از موضوعات است و اخری از احکام است. اگر مستصحب از موضوعات و محمولات ثانویه باشد دو قسم است تاره شك شما از حکم ناشی از شك در موضوع است و اخری اینکه شك شما در حکم ناشی از شك در موضوع نیست. تاره شما که در عدالت زید شك می کنید که محمول ثانویه است در حیات او هم شك دارید حالا تاره منشأ شك شما در عدالت، شك در حیات زید است اینکه شك دارم عادل است یا نه؟ از این باب است که نمی دانم زنده است یا نه؟ و اخری اینکه شك ما در حکم منشأش شك در موضوع نیست مثل اینکه شك دارید در عدالت زید و در حیات او هم شك دارید ولی منشأ شك در عدالت شك در حیات نیست منشأش مثلاً این است که کار کبیره ای را مرتکب شده است یا نه؟

فرموده است ما با دو طریق می توانیم مشکل احراز موضوع را حل کنیم. یک طریق این است که یک اصل دیگر در ناحیه موضوع هم جاری کنیم. و طریق دوم این است که از اول اصل را در مجموع جاری کنیم. زیدی است که قبلاً زنده و عادل بوده است و الان شك دارم که زنده و عادل است یا نه؟ فرموده است اینجا دو راه داریم یک راه این است که بگوییم زید قبلاً زنده بود الان هم زنده است. بعد یک اصل دیگری هم جاری کنیم برای استصحاب عدالت او. راه دوم این است که یک استصحاب مجموعی جاری کنیم بگوییم زمانی که زید زنده بود و عادل بود این قضیه موجود بود: زید الموجود کان عادلاً الان هم می گویم که زید موجود به وصف عدالت باقی است. لذا در جایی که می خواهیم عرضی را استصحاب کنیم و در بقاء موضوع شك داریم همانطور که شیخ فرموده است می توانیم با اصل آن موضوع را هم احراز کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه / شرط اول

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مصباح الاصول بود که عرض کردیم مرحوم نائینی هم این فرمایشات را متعرض شده است.

مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول راجع به احراز بقاء موضوع می فرماید: تاره مستصحب از موضوعات است و اخری نفس حکم شرعی است. در جلسه گذشته بیان ایشان را در باره موضوعات بیان کردیم و گفتیم ایشان مدعی است که در موضوعات می توانیم به وسیله استصحاب بقاء موضوع را احراز کنیم و بدین وسیله استصحاب را جاری نماییم. در این جلسه به بیان ایشان در باره احکام می پردازیم. ایشان درباره احکام چنین فرموده است:

احکام به دو قسم تقسیم می شوند: احکام جزئی و احکام کلیه. درباره احکام جزئی فرموده است که در آنها استصحاب جاری نیست؛ چون یا موضوع حکم جزئی را در آنها احراز کرده ایم یا احراز نکرده ایم، اگر موضوع را احراز کرده ایم مثلاً شک داریم که دستمان با نجس ملاقات کرده است تا نجس شود یا نه؟ اینجا استصحاب موضوعی عدم ملاقات جاری است و با وجود آن نوبت به استصحاب حکمی طهارت دست نمی رسد. و اگر موضوع را احراز نکرده ایم مثلاً اصل موضوعی معارض دارد اینجا هم مجالی برای استصحاب حکم نیست چون موضوع را احراز نکرده ایم.

ایشان در مورد احکام کلیه مثل صلاه الجمعه واجبه فرموده است: شک در احکام کلیه دو قسم است تاره شک در حکم کلی از شک در نسخ ناشی می شود، مثلاً شک داریم که آیا در زمان غیبت وجوب برای نماز جمعه ادامه دارد یا نه؟ از این باب که نمی دانیم حکم کلی وجوب نسخ شده است یا نه؟ فرموده است: اگر شک در بقاء حکم کلی منشأش شک در نسخ باشد، استصحاب عدم نسخ جاری می شود؛ چون ایشان استصحاب عدم نسخ را جاری نمی داند و معتقد است که برای اثبات عدم نسخ باید به اطلاقات خطابات و حلاله حلال الی یوم القیامه تمسک کرد. و اگر شک در بقاء حکم کلی ناشی از شک در نسخ نباشد، بلکه شک از فقدان یک خصوصیتی برای موضوع ناشی شود. خصوصیتی در زمان یقین بود و الان آن خصوصیت مفقود شده است، مثلاً یقین داشتیم که آب متغیر نجس است بعد در بقاء نجاست برای آبی که تغییر آن بنفسه از بین رفته است شک داریم. اینجا شک داریم آیا حکم کلی نجاست باقی است یا نه به خاطر فقدان خصوصیتی که در زمان یقین بود و در زمان شک نیست. آیا اینجا استصحاب حکم کلی مجال دارد یا نه؟ فرموده است آن خصوصیت مفقوده تاره عرفاً مقوم موضوع است و اخری از حالات است و ثالثه شک داریم از حالات است یا از مقومات. ایشان این بحث را ادامه داده است ولی ما آن را رها کرده و به بحث آتی موکول می کنیم آنجا که آخوند و شیخ انصاری مطرح کرده اند که آیا اتحاد به نظر عرف است یا عقل یا به لسان دلیل. آنجا این بحث را مطرح خواهیم کرد. (۱)

١- (١). أمّا جريانه فى الأحكام، فببانه: أنّ الحكم المشكوك فيه تارةً يكون من الأحكام الجزئيه كما فى الشبهات الموضوعيه. و اخرى يكون من الأحكام الكلويه، و هذا على قسمين: لأنّ الشك فى بقاء الحكم الكلى إمّا أن يكون فى ناحيه الجعل لاحتمال النسخ، و إمّا أن يكون فى ناحيه المجمعول فهذه هى أقسام ثلاثه: أمّا إذا كان الشك فى الحكم الجزئى، فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لكونه محكوماً بالأصل السببى، إذ الشك فى الحكم فى الشبهات الموضوعيه مسبب عن الشك فى بقاء الموضوع، فبجريان الأصل الموضوعى يترتب الحكم و لا- تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى الحكم، بل لا- يجرى الاستصحاب فى الحكم و لو لم يجر الاستصحاب فى الموضوع لمانع كابتلائه بالمعارض، و ذلك لعدم إحراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتحاد القضيه المتيقنه و القضيه المشكوك فيها. و أمّا إذا كان الشك فى الحكم الكلى لاحتمال النسخ، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لأنّ النسخ بمعنى الرفع مستحيل فى حقه تعالى، و النسخ بمعنى الدفع يرجع إلى الشك فى حدوث التكليف لا فى بقاءه، فلا- مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان كان لدليل الحكم إطلاقاً يتمسك به ويحكم ببقاء الحكم المجمعول فهو، فيرجع إلى الأدله الخارجيه من قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلّى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامه...» و قد تقدّم تفصيل ذلك فى التنبيه السابع، فراجع. و أمّا إذا كان الشك فى الحكم الكلى من غير ناحيه النسخ، ففيه تفصيل، إذ الشك فى بقاء الحكم من غير ناحيه النسخ لا يعقل إلّا مع حدوث تغير فى الموضوع، و هذا التغير الذى أوجب الشك فى الحكم على ثلاثه أقسام: الأول: أن يكون القيد الذى تغير بانقلاب الوجود إلى العدم أو العكس مقوّماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأوّل، كما فى جواز التقليد فان موضوعه العالم، فلو زال عنه العلم و صار جاهلاً يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوّم لموضوع جواز التقليد فى نظر العرف، و العالم و الجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حاله من حالاته، ففي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقص على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب. الثانى: أن يكون القيد من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم، فشك فى وجوب إكرامه بعد الجلوس، فإنّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الا-كرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأوّل لا حدوث حكم جديد. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم، كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ما تقدم بيانه. الثالث: أن يشك فى أنّ القيد مقوّم للموضوع أو من الحالات كالماء المتنجس بالتغير، فبعد زوال التغير يشك فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوّم لموضوع الحكم بالنجاسه، أو من قبيل الحالات. و عبارته اخرى الشك فى أنّ التغير هل هو علّه لثبوت النجاسه للماء، فلا- يكون بقاؤها منوطاً ببقائه، أو قيد للموضوع لتكون النجاسه دائره مداره وجوداً و عدماً. و ربما يكون الشك فى بقاء الحكم فى هذا القسم من جهه الشبهه المفهوميه، فإنّها أيضاً من الشبهات الحكميه، كما إذا شكنا فى أنّ الغروب الذى هو الغايه لوقت صلاه الظهرين هل هو عبارته عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس. و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأوّل، إذ مع الشك فى كون القيد الزائل مقوّماً للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، بلا فرق بين الشبهه المفهوميه و غيرها من الشبهات الحكميه. و كما لا يجرى الاستصحاب الحكمى فى الشبهه المفهوميه- لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين- لا يجرى الاستصحاب الموضوعى أيضاً، لعدم الشك فى شىء راجع إلى الموضوع حتى يكون مورداً للاستصحاب، فان استتار القرص متحقق يقيناً، و ذهاب الحمره لم يتحقق كذلك. و أمّا استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيه، فهو عبارته اخرى عن استصحاب الحكم، إذ بقاء

الموضوع بوصف الموضوعيه ليس إلّا عبارة اخرى عن بقاء الحكم. مصباح الأصول.

مناقشه استاد:

ما راجع به فرمایشات مصباح الاصول چند تعلیقه داریم.

تعلیقه اول:

یک اشکال همانی است که دیروز عرض کردیم که فرمایش ایشان ناقص است، ایشان فرموده است: در محمولات اولیه احراز موضوع لازم نیست؛ چون در محمولات اولیه شک ما در وجود و عدم است و نسبت به استصحاب وجود یا عدم احراز بقاء موضوع لازم نیست یا حتی ممکن نیست. این حرفشان نسبت به محمولات اولیه حرف متینی است. لکن ایشان در محمولات ثانویه فرموده است که در آنها احراز موضوع لازم است ولی فرموده است می توانیم با استصحاب بقاء موضوع را احراز کنیم. عرض کردیم که در محمولات ثانویه هم در یک قسمش احراز موضوع لازم نیست و آن جایی است که مشکوک ما محمول ثانوی علی تقدیر وجود معروض باشد و فعلیت معروض در آن لازم نیست.

تعلیقه دوم:

تعلیقه دومی که به فرمایش ایشان داریم این است که ایشان تقسیم کرد و فرمود شک ما در محمول ثانوی تارّه از شک در موضوع ناشی می شود و اخرى از شک در موضوع ناشی نمی شود. این تقسیم بندی ایشان حرف متینی است و شک ما دو جور است گاهی منشأ شک ما شک در موضوع است و اخرى از جهت دیگر است. لکن تعلیقه ما این است که ایشان از کلام مرحوم نائینی غفلت کرده و آن را نیاورده است. مرحوم نائینی در ادامه این تقسیم می گوید: اگر شک ما ناشی از شک در موضوع شود تارّه ترتب موضوع و محمول شرعی است و اخرى شرعی نیست اگر ترتب شرعی بود استصحاب را در همان موضوع جاری میکنیم و نوبت به استصحاب محمول نمی رسد. خوب بود ایشان به این مطلب هم اشاره میکرد.

ص: ۱۳۱

تعليقه سوم ما راجع به اين فرمايش ايشان است كه فرمود: شك ما در محمول ثاني چه ناشی از موضوع باشد و چه از آن ناشی نباشد در هر دو صورت مجال استصحاب وجود دارد و ايشان برای اين منظور دو استصحاب را پیشنهاد كرد، يك استصحاب اين است كه بگوئيم: زيد الموجود المتصف بالعداله همچنان باقی است. يعنی يك استصحاب در مفاد كان ناقصه انجام بدهيم با فرض وجود موضوع. گفته است بقاء اتصاف به عدالت را استصحاب می كنيم و بعد ديده است كه اين استصحاب اشكال دارد و بقاء اتصاف به عدالت حیات او را ثابت نمی كند لذا بعباره اخري گفته و فرموده است: منظور ما اين است كه با يك استصحاب هم به بقاء موضوع و هم به بقاء محمول متعبد می شويم و احراز خارجي موضوع لازم نیست. اين فرمايش ايشان متين است لکن اينكه فرموده است يك استصحاب ديگري هم داريم و آن اينكه دو تا استصحاب بكنيم مثل موضوعات مركبه. موضوع در واقع اينگونه است زيد موجود باشد، زيد عادل باشد. در هر جزء استصحاب را جاری كنيم يك استصحاب در بقاء وجود او جاری كنيم و استصحاب ديگر در بقاء عدالت او جاری كنيم.

عرض ما اين است كه تقريب دوم درست نیست. اولاً ايشان در عرض و معروض كه محل بحث ما اين صورت است معتقدند كه همیشه رابطه آنها به نحو تقييد است و تركيب نیست زيد المتصف بالعداله يجوز الاقتداء به. ايشان اصلاً معتقدند كه تركيب واوی در عرض و معروض محال است فلذا ايشان بر طبق مسلکش نمی تواند دو استصحاب جاری كند. و برای بقاء موضوع بايد راهكار اول را انجام دهد و نمی تواند از راهكار دوم استفاده نمايد. ثانياً اگر فرض كنيم كه عرض و معروض به نحو واوی هستند باز او نمی تواند دو استصحاب را جاری كند. در جایی كه فرض اين است كه متيقن ذی اثر ما مفاد كان ناقصه است. اينجا لازمه عقلي استصحاب حیات و استصحاب عدالت اين است كه فکان زيد عادلا بقاء. اثر عقلي استصحاب بقاء زيد و استصحاب بقاء عدالت اين معنا است. و لو ما بگوئيم كه عرض و معروض لازم نیست به نحو تقييد باشد ولی مفروض كلام ما مفاد كان ناقصه است و اين دو استصحاب نمی تواند مفاد كان ناقصه را ثابت كند.

تحصّل: استصحابی که در اینجا مجال دارد همان تقریب مجموعی است.

تعلیق چهارم:

اینکه ایشان استصحاب احکام جزئی را به صورت کلی منع کرده و گفته است لا مجال للاستصحاب فی الاحکام الجزئیه که منشأش شک امور خارجی است درست نیست. و در احکام جزئی هم مجال برای استصحاب وجود دارد. ربما استصحاب موضوعی معارض دارد و جاری نیست. اما استصحاب حکم جزئی جاری باشد چه اشکالی دارد؟ چه فرق است بین استصحاب در احکام کلیه با استصحاب در احکام جزئی؟ شما در احکام کلیه می گوئید استصحاب مجال دارد با اینکه خصوصیتی از موضوع مفقود شده است و موضوع محرز نیست و شاید آن خصوصیت دخیل در موضوع باشد؟ چطور در احکام کلیه استصحاب را جاری می دانید کذلک در احکام جزئی هم استصحاب را جاری بدانید. در احکام جزئی هم ممکن است خصوصیت غیر مقومه ای در زمان یقین باشد که در زمان شک نباشد و حکم جزئی را استصحاب کنیم. در ادامه بحث مثالش را خواهیم گفت. خلاصه اینکه ادعای ما این است که فرقی بین احکام جزئی و کلیه نیست و در احکام جزئی هم استصحاب جاری است در جایی که در ناحیه موضوع اصل به وسیله تعارض ساقط شده باشد.

خلاصه مباحث مربوط به شرط اول

تحصّل: که ما عرض کردیم که نسبت به اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه که شرط جریان استصحاب است فرقی بین دیدگاه آخوند و شیخ نیست. آخوند هم می گوید که اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه شرط است و گرنه نقض صدق نمی کند شیخ هم همین را می گوید. صیاحتی را که آخوند انتخاب کرده است با آنچه که مد نظر شیخ بوده است یکسان است، منتها چون شیخ می خواسته است کلمات علماء را هم بررسی کند که بقاء موضوع را مطرح کرده اند لذا آن را محط بحث قرار داده و اشکالاتش را دفع نموده است. پس اینکه مرحوم سید محمد باقر بین شیخ و آخوند منازعه قرار داده و گفته است صیاحت آخوند یک صیاحت است و صیاحت شیخ صیاحت دیگری است و گفته است که صیاحت شیخ مبتلا به اشکال است و همین اشکالاتی را که دیروز بیان کردیم که شیخ از آنها جواب داده است مطرح نموده است و به خاطر آن اشکالات آخوند صیاحت را عوض کرده است، این حرف سید محمد باقر درست نیست و بین این دو نظر تفاوتی وجود ندارد.

ص: ۱۳۳

حرف دومی که دیروز گفتیم این است که در ذهن آخوند این بوده است که شرط استصحاب فقط اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است و ایشان به همین مقدار از بیان مسأله راتمام کرده است و گفته است که احراز خارجی موضوع قطعاً در استصحاب شرط نیست و سید محمد باقر هم آن را قبول کرده است.

ولی ما عرض کردیم که مرحوم آخوند خوب بحث نکرده است، همانطور که مرحوم شیخ انصاری و بعدش مرحوم نائینی و دیگران گفته اند یشرط اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه یا گفته اند یشرط بقاء الموضوع، و در ادامه اش بحث دیگری را هم باز کرده اند و شرط دیگری را هم اضافه کرده اند که مرحوم آخوند از آن بحث و شرط غفلت کرده است و آن اینکه یشرط در استصحاب احراز اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه، و احراز این اتحاد مسأله اخری است غیر از خود اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه. یشرط بقاء الموضوع و یشرط احراز بقاء الموضوع و این بحثها مربوط به شرط دوم است. مجرد اینکه قضیه متیقنه و مشکوکه یکی باشد برای جریان استصحاب کافی نیست و اگر در اتحاد آنها شك داشته باشیم استصحاب جاری نیست و باید بقاء موضوع و اتحاد قضیتین را احراز کنیم، منتها احراز اتحاد در برخی از محمولات ثانویه به این است که بقاء خارجی موضوع را احراز کنیم. اینکه بحث به احراز خارجی موضوع کشیده شده است به خاطر این مسأله است. نه شرط اول، اگر می خواهیم بقاء موضوع و اتحاد قضیتین را در محمولات ثانویه احراز کنیم احرازش به این است که خارجاً باقی باشند.



پس در استصحاب احراز وحدت و بقاء موضوع شرط است و این حرف حرف متینی است و اگر موضوع و اتحاد قضیتین احراز نشود استصحاب جاری نیست؛ چون اگر اتحاد احراز نشود صدق نقض یقین به شک احراز نمی شود و تمسک به اخبار استصحاب در شبهه مصداقیه نقض می باشد، لذاست که در استصحاب هم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است و هم احراز قضیه متیقنه و مشکوکه بعد این بحث گشوده شده است که آیا با اصل می توانیم احراز را احراز کنیم یا نه؟

بذلک یتم البحث در اصل قضیه اتحاد و احراز اتحاد. ثم یقع الکلام که مقصود از اتحاد و حاکم بر آن چیست؟

### استصحاب/خاتمه / شرط اول اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه / حاکم به اتحاد ۹۴/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه / شرط اول: اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه / حاکم به اتحاد

ملاک اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه

بحث در اینکه شرط جریان استصحاب اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه است روشن و واضح می باشد و بدون وجود این اتحاد نقض یقین به شک صدق نمی کند. و بحث کردیم و گفتیم که باید این وحدت احراز بشود ولو با اصل عملی. بحث فعلی در این است که اینکه گفته می شود بین قضیتین اتحاد لازم است اتحاد به چه نظری ملاک است؟ آیا اتحاد به حسب نظر عقل ملاک است یا به حسب نظر دلیل یا به حسب نظر عرف؟ البته این سه قسم فقط در شبهات حکمی وجود دارد، ولی در شبهات موضوعیه اتحاد به حسب لسان دلیل معنا ندارد و حاکم به اتحاد در شبهات موضوعیه یا نظر عقل است و یا نظر عرف.

ص: ۱۳۵

دیدگاه مرحوم آخوند

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه بر حسب نظر عقل

مرحوم آخوند در ابتدا سه نظر را بیان کرده و سپس به تعیین یکی از سه نظر پرداخته است. ایشان در جهت اول بحث که بیان این سه نظر است می فرماید:

نظر اول در اتحاد قضیتین نظر عقل است، یعنی باید قضیه مشکوکه هیچ کم و کاستی از قضیه متیقنه نداشته باشد. فرموده است: اگر ملاک در وحدت نظر عقل باشد استصحاب فقط در موضوعات مجال دارد و در غیر موضوعات جاری نمی شود. باید این کلام ایشان را توجیه کرد و گفت: مراد ایشان از استصحاب در موضوعات استصحاب جاری در وجود و عدم وجود موضوع است. مثلاً- زید قبلاً- وجود داشت و الان شک دارم وجود دارد یا نه؟ بقاء وجود او را استصحاب می کنم. یا زید قبلاً وجود نداشت و الان هم عدم وجود او را استصحاب می کنم؛ چون اینکه فرموده است یختص الاستصحاب بالموضوعات ظاهرش واضح البطلان است؛ چون در موضوعات هم ممکن است تغییری در آن پیدا شود، چه بسا غالباً استصحاب جاری در

موضوعات توأم با تغییری در آنهاست. لذا باید فرمایش ایشان را توجیه کنیم و بگوییم مقصود ایشان استصحاب جاری در موضوعات به مفاد کان تامه یا لیس تامه است آن هم در وجود و عدم. اگر اینگونه گفتیم فرقی نمی کند که مستصحب ما از موضوعات باشد یا از احکامی باشد که منشأ شك ما نسخ آنها است. حکمی در شریعت آمده است و شك دارم نسخ شده است یا نه؟ بدون اینکه خصوصیتی در آن تغییر پیدا کند. یا به قول شیخ انصاری چیزهایی که شك ما به خاطر امتداد زمان است. مثل شك ما در اینکه خیار در آن دوم باقی است یا نه؟ اینجا بقاء خیار استصحاب می شود بدون اینکه تغییری در موضوع ایجاد شده باشد.

ص: ۱۳۶

مرحوم شیخ انصاری ثمره ملاک بودن نظر عقل را اینگونه بیان کرده است که: اگر بناء باشد ملاک اتحاد نظر عقل باشد جریان استصحاب به جایی اختصاص پیدا می کند که شک در مانع داشته باشیم. مثلاً شک داشته باشیم آیا مانع آمده است یا نه؟ یا شک داشته باشیم ما هو الموجود مانع است یا نه؟ چون فقط اینجا می توان گفت که متیقن موضوعاً یا معمولاً از نظر عقل فرقی نکرده است. اما شک در مقتضی را نمی گیرد چون در شک در مقتضی باید خصوصیتی در متیقن از بین برود تا در بقاء مقتضی شک داشته باشیم و الا اگر هیچ خصوصیتی از بین نرود شک در بقاء نخواهیم داشت و لذا اگر حاکم بر اتحاد عقل باشد باید در موارد شک در مقتضی استصحاب جاری نشود.

پس در نظر شیخ یکی در احکام در شک در مانع اتحاد برقرار است و دیگری در مثل حق الخيار.

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه بر حسب لسان دلیل

قول دوم اتحاد بلسان دلیل است. یعنی اینکه گفته می شود قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً و معمولاً یکی باشند یعنی با نظر به لسان دلیل حکم یکسان باشند. مثلاً الماء اذا تغير لونه او ريحه او طعمه ينجس، موضوع در اینجا «الماء» است. یقین داریم به نجاست آب در سابق آن هنگام که متغیر بود، الان تغییر آن زائل شده است، و چون تغییر در لسان دلیل موضوع نبود شرط بود و واسطه در ثبوت بود لذا شک داریم آبی که تغییرش زائل شده است آیا نجاستش باقی است یا نه؟ اینجا به حسب لسان دلیل اتحاد برقرار است. اما اگر به حسب لسان دلیل بفرماید الماء المتغير نجس. یعنی تغییر را در موضوع قرار دهد اینجا اگر تغییر زوال پیدا کند اتحاد قضیتین از بین می رود چون متیقن الماء المتغير است و مشکوک الماء الذی لا تغير له است فلا يتحد القضیتان.

ص: ۱۳۷

فقط مشکلی که در اینجا هست این است که اگر دلیل ما لسان لفظی نداشت و لثبی بود چه کار کنیم؟

معلوم است اگر دلیل لسان نداشت باید آن خصوصیت را جزء موضوع حساب کنیم. فرض کنید اجماع داریم که ماء متغیر نجس است اما نمی دانیم که الماء المتغیر نجس است یا الماء اذا تغیر نجس است؟ لذا باید آن خصوصیت در موضوع لحاظ شود و بدون آن وحدت موضوع احراز نمی شود. و همانطور که در بیان مرحوم نائینی گذشت ما باید وحدت قضیتین را احراز کنیم و اگر احتمال دخالت خصوصیت را بدهیم وحدت قضیه احراز نمی شود.

پس مقصود از لسان دلیل یعنی آن موضوعی که شارع در حکمش اخذ کرده است که کاشف آن غالباً لسان دلیل است و در بعضی اوقات کاشف آن غیر دلیل است. حتی ممکن است لسان دلیل لفظ باشد ولی مجمل باشد. لذا مهم این است که احراز کنیم آنچه که موضوع حکم قرار داده شده است همان در ظرف شک محرز باشد.

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوک بر حسب نظر عرف

نظر سوم این است که ما به لسان دلیل کار نداریم، ملا-ک نظر عرف است، این عرف است که باید مشکوک را در ظرف شک بقاء متیقن بداند، دلیل اتحاد قضیه متیقنه و مشکوک این بود که شک در بقاء داشته باشیم تا نقض صدق کند لذا عرف باید مشکوک را شک در بقاء ببیند، باید عرف مشکوک را بقاء متیقن و ادامه آن ببیند. هر چند که موضوع لسان دلیل یا عقل بر آن منطبق نبوده و آن دو حکم به عدم اتحاد می کنند، همین که عرف مشکوک را علی فرض وجودش بقاء متیقن می بیند برای استصحاب کافی است. از بین سه نظر فوق، مهمترین نظر، نظر سوم است و غالب اصولیون به این نظر معتقد هستند.

فرق نظر عرف با عقل پر واضح است و باهم اصلاً مشتبه نمی شوند. نظر عقل دقی است و باید همه خصوصیات موجود در ظرف یقین<sup>۱</sup> در ظرف شک باقی باشد و نتیجه اش هم خیلی ضیق است اما عرف دقی نیست و مسامحی است و بر اساس نظر عرف این همانی بین قضیتین در بسیاری از موارد تحقق می یابد، و بر اساس نظر عقل این همانی در بسیاری از اوقات محقق نمی شود.

آنچه که گیر دارد و ظریف است این است که فارق بین نظر عرف و لسان دلیل چیست؟ مگر شما نمی گوید که ادله به عرف القاء شده است و متبع در مفاد ادله عرف است. و هر چه عرف از دلیل می فهمد آن مقصود است. وقتی معنای لسان دلیل این شد که آنچه که عرف از خطاب می فهمد پس ما هو الفارق بین لسان دلیل و نظر عرف؟ لسان دلیل را هم عرف معین می کند که مفادش چیست؟ تفاوت آنها نکته ظریفی دارد که مرحوم آخوند تفاوت آنها را خوب بیان کرده است، فرموده است: ارتکازات عرفیه دو قسم است: یک قسم ارتکازات واضح و روشن هستند، این ارتکازات سبب می شوند که استظهار از دلیل تغییر پیدا کند و همسو با آن ارتکازات قرار گیرد. بعضی از ارتکازات سبب انصراف لسان دلیل می شوند به اینها قرائن حافه به کلام گفته می شود، وقتی می گویند سؤر حیوان مالا یؤکل مکروه است به ذهن کسی نمی زند که سؤر انسان هم مکروه است؛ چون از بس که حیوان بر غیر انسان اطلاق شده است این واژه از انسان منصرف است. یا با اینکه به صیغه عموم گفته شده است لعن الله بنی امیه قاطبه ولی این جمله شامل بنی امیه مؤمن نمی رسد چون از بس روشن است که مؤمن قابل لعن نیست لذا مفاد کلام به وسیله آن عوض می شود. صحیحه زراره که می گوید اصاب ثوبی دم رعاف. هر کدام از شما که این جمله را بشنوید می گوید: زراره می خواهد بگوید لباسش نجس شده است. و دم رعاف خصوصیت ندارد و مقصود از آن مطلق خون است.

خلاصه اینکه بعضی از مخصصات چنان در ذهن واضح هستند که از قبیل مخصص متصل لفظی بوده و مانع از انعقاد ظهور هستند. مرحوم آخوند فرموده است اینکه مفاد دلیل و نظر عرف یکسان است در اینگونه قرائن است. در اینگونه قرائن معیار اگر لسان دلیل یا نظر عرف باشد نتیجه یکی است.

لکن قسم دیگری از ارتکازات وجود دارد که در خطاب تأثیر گذار نیست، و معنای لفظ را عوض نمی کند، مراد از لفظ را عوض نمی کند ولی در عین حال در وحدت حکم اثر می کند. مثال ایشان این است العنب اذا غلی یحرم، فرموده است: عرف مردم از عنب انگور را می فهمند و هیچ کس از عنب به حکم ارتکازاتش غیر عنب و کشمش را نمی فهمد، لسان دلیل العنب است، الا ان عنب زیب شده است، شک دارم زیب اذا غلی یحرم است یا نه؟ لسان دلیل به حسب متفاهم عرفی عنب است و عنب بر حسب متفاهم عرفی با زیب دو تا است، لکن در همین جا اگر حکم عنب ادامه پیدا کند عرف یک ارتکازاتی اینجا دارد، عرف می گوید اگر همان حرمت اذا غلی برای کشمش ادامه پیدا کند همان حرمت عنب ادامه پیدا کرده است و شارع همان حرمت را توسعه داده است و عرف آن را حرمت جدید نمی بیند. عرف حرمت زیب را ادامه عنب می بیند. می گوید یک حرمت بیشتر نیست و آن حرمت با العنب اذا غلی یحرم حدوثش را بیان کرده است و بالا تنقض یقین بالشک بقائش را بیان کرده است.

پس اینکه می گویند ملاک وحدت به نظر عرف است، در وقتی که این وحدت را میگویند به لا تنقض نگاه می کند وقتی وحدت به نظر لسان دلیل را می گویند به العنب اذا غلی یحرم نگاه می کنند. وحدت به نظر عرف لا تنقض را می بیند که اگر این حرمت ادامه داشته باشد برای زیب اذا غلی استمرار همان حرمت است و حرمت جدید نیست. درست است که العنب اذا غلی زیب را نمی گیرد و منحصر در عنب است ولی عرف حرمت برای زیب را حرمت جدید نمی بیند و ادامه آن می بیند. (۱)

ص: ۱۴۰

۱- (۱). و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دلیل الحکم أو بنظر العقل فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحکام لقیام احتمال تغییر الموضوع فی کل مقام شک فی الحکم ب زوال بعض خصوصیات موضوعه لاحتمال دخله فیه و یختص بالموضوعات بداهه أنه إذا شک فی حیاه زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقه بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل ضروره أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه إلا أنه ربما لا یكون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته. كما أنه ربما لا یكون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا إذا ورد العنب إذا غلی یحرم کان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی أذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما یعم الزیب و یرون العنبیه و الزیبیه من حالاته المتبادله بحيث لو لم یکن الزیب محکوما بما حکم به العنب کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه و لو کان محکوما به کان من بقائه و لا ضیر فی أن یكون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی أذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تکن بمثابة تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فیه. و لا یخفی أن النقص و عدمه حقیقه یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فیکون نقضا بلحاظ موضوع و لا یكون

بلحاظ موضوع آخر فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب (: لا تنقض) قد سبق بأى لحاظ.فالتحقيق أن يقال إن قضيه إطلاق خطاب (: لا- تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه و منها الخطابات الشرعيه فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا- محيى عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلا كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي فراجع. كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ٤٢٩.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه/شرط اول

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این مطلب بود که اتحاد و وحدتی که بین قضیه مشکوکه و متیقنه شرط است آیا این وحدت، وحدت عقلیه است یا به حسب لسان دلیل است و یا به نظر عرف است؟

سه نظر بیان شد و آثار آنها هم به نحو فی الجمله بیان شد.

معنای ملاک بودن حکم عقل در اتحاد بین قضیتین

کلمه ای که باقی مانده است این است که کسی نگوید عقل چه ربطی به این مباحث دارد؟ عقل یک سری احکام نظری و عملی دارد، احکام او مربوط به حسن و قبح است، مربوط به استحقاق عقاب و ثواب است، ضمیمه کردن نظر عقل به لسان دلیل و عرف وجهی ندارد؛ چون استصحاب، استظهار از خطابات است و خطابات هم القاء به عرف شده است و اینکه پای عقل به میان آمده است وجهی ندارد.

لکن این اشکال درست نیست؛ چون درست است که علماء نظر عقل تعبیر کرده است ولی مرادشان حکم عقل نیست، بلکه مقصود این است که باید بین قضیه مشکوکه و قضیه متیقنه یک نحوه اتحادی موجود باشد، حالا این اتحاد باید من جمیع الخصوصیات و الجهات باشد یا اتحاد از جهت بعض خصوصیات هم کافی است؟ اگر من بعض الجهات کافی است آن بعض را لسان دلیل تعیین می کند یا نظر عرف. علماء از اتحاد من جمیع الجهات به نظر عقل تعبیر کرده اند. پس منظور از نظر عقل اتحاد من جمیع الجهات است و اینکه اتحاد من بعض الجهات کفایت نمی کند چرا که پر واضح است مانحن فیه جزء احکام عقلیه نیست نه از احکام عقل عملی و نه از احکام عقل نظری، علماء نظر دقی من جمیع الجهات را اسمش را حکم عقل گذاشته اند. نه اینکه عقل اینجا حکمی دارد و کسی گفته باشد حکم عقل در اینجا مرجع است. کلمه عقل در مقابل عرف یعنی نظر دقی در مقابل نظر غیر دقی است. در حقیقت بحث این است که آیا اتحاد من جمیع الجهات لازم است که در اینصورت فهم و عقل آدم تساوی می بیند یا من جمیع الجهات لازم نیست؟

ص: ۱۴۱

باری، سه نظر در اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه مطرح شده است عقل، عرف و دلیل. کدامیک از اینها ملاک است؟

اثبات ملاک بودن نظر عرف در تشخیص اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

مرحوم آخوند و دیگران فرموده اند که نظر عرف متبع است؛ چون خطابات به عرف ملقاه هستند و هرگاه خطابی از مولا به



عرف القاء شد و آن مولا از توضیح آن سکوت کرد و چیزی در بیان موضوع و محمول خطابش نفرمود ظاهرش این است که همان را که عرف می فهمد اراده کرده است. این مطلب در موارد عدیده ای در فقه مطرح است. شارع فرموده است: اغسل فی المرکن مرتین و فی الجاری مره واحده، اما کیفیت غسل را بیان نکرده است، حال کیفیت غسل چگونه است؟ کیفیت غسل را باید به متفاهم عرفی حمل کرد؛ چون انسانی که به لسان گروهی سخن می گوید ظاهر حالش این است که از الفاظی که می آورد همان معنایی را اراده کرده است که آن گروه می فهمند. مولا در لا تنقض الیقین بالشک از نقض عملی یقین به شک نهی کرده است، نقض یقین به شک کیفیات مختلفی دارد، کدام مقصود ایشان است؟ ظاهرش این است که همانی که عرف آن را که نقض می داند اراده کرده است چون بیان خاصی بر آن نیاورده است. این قضیه در مورد «دم» هم مطرح است که خون چیست؟ عرف رنگ خون را از خود خون جدا می کند و رنگ خون را خون نمی بیند در حالی که فلسفه جدایی عرض از معروض را روا نمی داند. و ملاک نظر عرف است.

البته نظر عرف در مصداق معتبر نیست، نظر عرف در تشخیص مفاهیم ملاک است. حالا تارة ما مفهوم محدد و روشن را به دست آوردیم که مثلاً یک کیلو هزار گرم است. در این حالت اگر عرف تسامحاً آن را بر یک کیلو و صد گرم اطلاق کند این تسامح عرف ارزشی ندارد و متع نیست. و اخری اینکه از اول معنای لفظ روشن نیست و می خواهیم با کمک تطبیقات مختلف آن کلمه، معنایش را بفهمیم مثلاً می خواهیم معنای صعید را به دست بیاوریم مراجعه می کنیم به عرف می بینیم که به تراب صعید می گوید بلا- عنایه به سنگ هم صعید می گوید بلا عنایه نتیجه می گیریم که پس معنای صعید مطلق وجه الارض است. کثراً ما برای تشخیص معنای عرفی ما نیاز داریم به تطبیقات نگاه کنیم، پس اینکه گفته می شود لا- قیمة لتطبیقات العرف و لیس العرف مرجعاً لتشخیص المفاهیم در جایی است که مفهوم واضح شده است و اینجاست که ما کاری با تطبیقات عرف نداریم. اما در جایی که معنا و مفهوم روشن نیست و قرار است از عرف معنا را کشف کنیم اینجا اساس کار تطبیقات عرف است. اصلاً عرف در اینجا تنها مرجع است و غیر از تطبیقات بلا عنایه آن چیز دیگری نداریم تا معنا را روشن کنیم.

در محل کلام ما هم همینطور است، نقض معنای واضحی ندارد و نمی توانیم معنایش را دریابیم لذا باید به عرف مراجعه کنیم که کجاها نقض صدق می کند. البته برخی موارد روشن است مثلاً در جاهایی که در قضیه مشکوکه مقومات یک شیئی از بین رفته است اینجا روشن است که نقض صدق نمی کند مثل از بین رفتن اجتهاد زید در قضیه مشکوکه، که اگر اینجا وجوب تقلید او را رها کنیم نمی گویند که یقین را به شک نقض کردید چون اجتهاد مقوم وجوب تقلید از زید است و بدون اجتهاد این همانی بین آنها عرفاً صدق نمی کند. اما نسبت به همین وجوب تقلید اگر عدالت زید از بین رفته باشد عرفاً نقض صدق می کند چون عدالت از مقومات موضوع وجوب تقلید نیست و از حالات او است لذا اگر وجوب تقلید از او را رها کنیم نقض یقین به شک کرده ایم. یا مثلاً مولا گفته است که زید را اکرام کن و هنگامی که مولا این قضیه را می گفت زید عادل بود. الا-ن او عادل نیست شک دارم اکرام او واجب است یا نه؟ اینجا اگر وجوب اکرام را رها کنم عرفاً نقض یقین به شک کرده ام؛ چون عدالت از مقومات اکرام نیست. اما اگر مولا بگوید از زید تقلید کن و آن هنگامی که این جمله را گفت او عالم بوده است بعد که زید علم را از دست داد آیا جواز تقلید از او باقی است یا نه؟ اینجا اگر وجوب تقلید مراعات نشود نقض یقین به شک نشده است؛ چون علم زید نسبت وجوب تقلید از مقومات است نه از حالات. و اگر هم شک کنیم که از مقومات است یا از حالات اینجا هم نمی توان استصحاب کرد چون صدق نقض ثابت نیست.

مسأله احراز اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه میقنه به نظر عرف پر واضح است، اگر اختلافی در میان فقهاء است در ناحیه صغری است که از حالات است یا از مقومات.

در این مسأله چیزی باقی نمانده است فقط از بحث قبل چند نکته باقی مانده است .

چند نکته:

نکته اول:

مرحوم آخوند نسبت به نظر عقل که گفتیم مقصود از آن اتحاد من جميع الجهات است فرمودند که اگر ملاک نظر عقل باشد یختص الاستصحاب بالموضوعات و مرحوم شیخ نیز فرمود اگر ملاک عقل باشد یجری الاستصحاب فی الموضوعات باسرها، و فی الاحکام در صورتی که شک در رافع یا در غایت باشد مثل شک در بقاء خیار.

ما نسبت به فرمایش آخوند عرض کردیم که اینگونه نیست که اگر ملاک عقل باشد در همه موضوعات استصحاب جاری می شود؛ چون در خیلی از اوقات عقل در بقاء موضوع گیر می کند، آبی قبلاً کز بوده است و یک مقدار کمی از آن برداشتیم و شک کردیم که آیا کزیت او باقی است یا نه؟ اینجا وحدت به نظر عقل ثابت نیست. پس اینکه ایشان و قبل از ایشان مرحوم شیخ انصاری گفته اند که در شبهات موضوعیه استصحاب از نظر حکم عقل هم جاری است درست نیست. در شبهات موضوعیه در موارد کان ناقصه و عوارض در موضوعات یک نحوه تغییری پیدا شده است و اگر نظر عقل ملاک باشد اتحاد قضیتین محرز نیست.

این اشکال نسبت به کلام مرحوم شیخ و آخوند در شبهات موضوعیه. اما اینکه مرحوم شیخ به عنوان اشکال بر ملاک بودن نظر عقل در استصحاب فرمود اگر ملاک عقل باشد استصحاب به احکام در موارد شک در رافع منحصر می شود، به نظر ما این حرف نمی تواند اشکال استصحاب بنا بر نظر خود شیخ باشد؛ چون ایشان استصحاب را فقط در موارد شک در رافع جاری می داند و معتقد است که استصحاب در موارد شک در مقتضی حجت نیست لذا ایشان باید بگویند که این مطلب مؤید نظر ما است که استصحاب منحصر به شک در رافع است. و اگر بگویید که مرحوم شیخ در صدد اشکال نبوده است و فقط می خواست خواص و ثمرات ملاک بودن نظر عقل را بیان کند که اگر ملاک نظر عقل باشد لازمه اش چی است؟ لازمه اش این است که شک در احکام را منحصر به شک در رافع کنیم.

لکن به نظر ما حق با آخوند است که می گوید یختص بالموضوعات یعنی در احکام جاری نیست؛ چون در احکام تاره از جهت نسخ شک می کنیم که این قسم از محل بحث خارج است. و تاره آخری شک ما از جهت نسخ نیست اینجا حتما باید یک چیزی مفقود شده باشد یا محتمل المانع ایجاد شده باشد که در اینصورت اتحاد قضیتین به نظر عقل محقق نیست. فلذا باید استصحاب جاری نشود حتی در خیار؛ چون در آن اول و در قضیه متیقنه فوریت وجود داشت و در قضیه مشکوکه فوریت از بین رفته است لذا باید در آن هم استصحاب جاری نشود.

## استصحاب/خاتمه/شرط اول ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه/شرط اول

اثبات ملاک بودن نظر عرف در تشخیص اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

بحث در این بود که در باب استصحاب که اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه لازم است آیا اتحاد به نظر عقل معتبر است یا به لسان دلیل و یا به نظر عرف؟

مرحوم آخوند و دیگران فرمودند که ملاک نظر عرف است؛ چون عمده دلیل بر اعتبار استصحاب اخبار و لا تنقض یقین بالشک است و باید به نظر عرف نقض یقین به شک صدق کند. وجهش این است که خطاب لا تنقض به عرف القاء شده است فلذا نظر عرف در تعیین نقض یقین به شک معتبر است. اما لسان دلیل چون مربوط به دلیل اول است معیار نیست، دلیل استصحاب لا تنقض است فلذا نسبت به شرائط استصحاب هم باید خود دلیل لا تنقض را نگاه کنیم اگر می گوئیم اتحاد شرط است باید خود دلیل را ببینیم که اتحاد شرط است یا نه و اگر می گوئیم اتحاد به چه نظری شرط است در اینجا هم باید به دلیل خود استصحاب نگاه کنیم. این دلیل یک خطاب است که ملقاه الی العرف است لذا عرف هر چه را که مصداق نقض می بیند می گوید نقض نکن.

ص: ۱۴۵

تعبیری که مرحوم آخوند به کار برده است «مقتضای اطلاق» است، وی گفته است: مقتضای اطلاق لا تنقض این است که نظر عرف ملاک است. این اطلاقی که ایشان می گوید مرادش اطلاق لفظی نیست و از لفظ لا تنقض این معنا استفاده نمی شود. مراد ایشان از اطلاق، اطلاق مقامی است. توضیح اینکه:

دیروز یک مطلبی را بیان کردیم و آن مطلب حقی است و آن اینکه عرف چه بسا ممکن است در تعیین مصداق هم مرجع باشد ولی در مقام ظاهراً نیازی به آن حرف نداریم. همانطور که مرحوم آخوند فرموده است مقتضای اطلاق مقامی لا تنقض این است که نظر عرف ملاک است و این مطلب در موارد عدیده ای نظیر دارد ایشان در بحث صحیح و اعم هم این را فرموده است که بنا بر اینکه الفاظ به صحیح وضع شده باشند هر جا که شارع صحیح و فاسد را مشخص نکرده باشد و بیانی بر آن

نیاورده باشد مقتضای اطلاق این است که همانی که عرف صحیح می داند همان شرعا هم صحیح است. اگر عرف یک چیزی را صحیح می داند و بعد شارع معنایی برای صحت بیان نکرده است معلوم می شود که مقصود ایشان از صحت همان صحت عرفی است مثل اغسل فی المرکن مرتین که دیروز بیان کردیم.

در لا- تنقض الیقین بالشک نقض یک عنوان انتزاعی است و مراد از آن نقض عملی است و به یک واقعیته اشاره دارد. حال نقض عملی یقین چیست و به چه کیفیتی حاصل می شود؟ می بینیم شارع آن را در جایی بیان نکرده است. از اینکه در بیان کیفیت نقض عملی سکوت کرده است می فهمیم که کیفیت آن را القاء به عرف کرده است.

ص: ۱۴۶

هذا تمام الكلام بنا بر اینکه دلیل ما بر اعتبار استصحاب ، اخبار و لا تنقض اليقين بالشك باشد. اما اگر دلیل ما بر استصحاب عقل باشد که می گفت اذان كان الشئ متيقن الحدوث سابقا و مشکوک البقاء لاحقاً فهو مظنون البقاء. یا دلیل ما بر استصحاب سیره عقلاء باشد در اینجا لقائل ان يقول که در اینجاها باید وحدت به نظر عقل باشد و قضیتین من جميع الجهات متحد باشند. اما در دلیل عقل قضیتین متحد من جميع الجهات باشند به این خاطر که اگر اتحاد قضیتین من جميع الجهات نباشد و خصوصیتی در بین مفقود شود ظن به بقاء حاصل نمی شود، ظن به بقاء تنها در صورتی حاصل می شود که اتحاد دقی برقرار باشد، اگر اتحاد دقی برقرار باشد ظن به بقاء ایجاد می شود اما اگر اتحاد دقی برقرار نباشد ظن به بقاء ایجاد نمی شود. اما این سخن درست نیست چون ربما یک خصوصیتی مفقود شده است اما در عین ظن به بقاء ایجاد می شود مثلاً اگر یک استکان از آب کز برداشته شود اینجا بعید نیست که بگوییم ظن به بقاء حاصل است.

پس اگر دلیل ما بر استصحاب عقل باشد اساسش ظن به بقاء است و موارد ظن به بقاء از موارد اخبار اضیق است، در خیلی جاها ممکن است ظن به بقاء حاصل نشود و در بعض جاها هم ممکن است ظن به بقاء حاصل شود. پس اینجا نمی توان وحدت را به نحو مطلق موکول به نظر عقل یا موکول به نظر عرف کرد بلکه امر بینابین است هر جا که ظن به بقاء باشد می تواند استصحاب جاری بشود و اگر ظن به بقاء نباشد استصحاب جاری نمی شود.

اما اگر دلیل استصحاب سیره عقلاء باشد چون سیره عقلاء لفظ ندارد تا گفته شود که ملقاء به عرف شده است لذا در اینجا باید به قدر متیقن اخذ کرد، در جاهایی که تغییر جزئی است می توان گفت که سیره عقلاء بر بقاء احراز شده است اما در جاهایی که تغییر کلی است وجود سیره محرز نیست و نمی توان به حجیت استصحاب در آن جاها حکم کرد. لکن ما چون دلالت اخبار را بر استصحاب تمام کردیم و اخبار نیز لسان دارند و موضوع آن نقض یقین به شک است و نقض یقین به شک هم به عرف القاء شده است فلذا هر کجا عرفاً نقض یقین به شک صدق می کند استصحاب جاری است و الا جاری نیست.

مرحوم آخوند بعد از اینکه بیان کردند اتحاد به نظر عرف ملاک است می فرماید: هر جا که اتحاد عرفی محقق نباشد استصحاب جاری نیست هر چند که به نظر عقل اتحاد برقرار باشد. ایشان مثال این مطلب را به مباحث قبل احاله داده است و ظاهرش منظورش مثالی است که در استصحاب کلی مطرح کرده است که از نظر عقل حقیقت طلب استجابی و طلب وجوبی یکسان است و استجاب اصل طلب است و وجوب طلب اکید است ولی عرفاً ایندو متباین هستند و عند العرف اصل طلب با طلب اکید دو چیز مستقل هستند. لذا با اینکه این دو عقلاً متحد هستند ولی چون عرفاً مباین هستند استصحاب جاری نمی باشد.

ولی ما آن جا گفتیم که اصل طلب با طلب وجوبی هم اتحاد عقلی دارد و هم اتحاد عرفی. قبلاً طلب وجوبی بوده است و الان آن حد طلب از بین رفته است، شک دارم اصل طلب باقی مانده است یا نه؟ بقاء اصل طلب را استصحاب می کنم. نمی دانم دعاء عند رؤیت هلال واجب است یا مستحب؟ دعا را به قصد اصل مطلوبیت می آورم. منتها خلطی که در کلام مرحوم آخوند اتفاق افتاده است این است که ایشان اصل طلب را همان استجاب گرفته است و گفته است که اصل طلب با طلب اکید عقلاً متحد هستند در حالی که اینگونه نیست و اصل طلب غیر از استجاب است، استجاب طلب مشروط به حد خاص است اما اصل طلب لا بشرط است. پس آنچه که با وجوب و حتی با استجاب اتحاد عقلی و عرفی دارد اصل طلب است، ولی طلب به حد استجاب با طلب به حد وجوب متضادین هستند، طلب استجابی یک حد طلب است و طلب وجوبی حد آخری از طلب است. خلاصه اینکه ایشان بین اصل طلب و طلب استجابی خلط کرده است و در طلب به حد استجابی نه عقلاً و نه عرفاً اتحاد نیست و نسبت به اصل طلب هم عقلاً و هم عرفاً اتحاد برقرار است.

در نتیجه می توان چنین گفت: نسبت بین نظر عقل و نظر عرف عموم و خصوص مطلق است و هر گاه عقل حکم به اتحاد کند عرف نیز حکم به اتحاد می کند اما عکس آن صادق نیست و اینکه مرحوم آخوند فرموده است نسبت بین نظریں عام و خاص من وجه است درست نیست.

هذا تمام الکلام در امر اول که مربوط به اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است.

## استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

شرط دوم: عدم جریان استصحاب با وجود امارات

بحث در امر دومی است که مرحوم آخوند به عنوان شرط جریان استصحاب مطرح کرده است، این امر در بیان وجه تقدیم امارات بر استصحاب است. همه معتقدند که امارات مخالف استصحاب بر استصحاب مقدم هستند و استصحاب در مورد امارات معتبر نیست. اما در امارات موافق بحث است که آیا بر استصحاب مقدم هستند یا نه؟ این بحث در ادامه خواهد آمد.

در اینکه اماره مخالف بر استصحاب مقدم هستند بحثی نیست، بحث در وجه تقدیم آن است که آیا وجه تقدیم امارات بر استصحاب ورود امارات بر استصحاب است یا حکومت آنهاست یا تخصیص ادله استصحاب به وسیله امارات است؟ وجه تقدیم از این سه حال خارج نیست. وقتی دلیلی بر دلیل دیگر مقدم می شود یا به خاطر ورود است یا به خاطر تخصیص است. البته مرحوم آخوند در بحث قاعده لا- حرج و همچنین در بحث تعادل و تراجیح وجه چهارمی را هم اضافه کرده است به نام توفیق عرفی، فرموده است: ممکن است دلیلی بر دلیل دیگر مقدم شود نه به خاطر حکومت و ورود و تخصیص، بلکه به خاطر توفیق عرفی. ایشان در بحث وجه تقدیم امارات بر جمیع اصول عملیه اعم از استصحاب و غیر استصحاب توفیق عرفی را هم مطرح کرده است اما در بحث ما نسبت به استصحاب فقط ورود را مطرح نموده و پذیرفته است.

ص: ۱۴۹

حالا اینکه این وجه چهارم درست است یا درست نیست بعداً خواهد آمد. ما فعلاً با عنوان چهارم مرحوم آخوند کاری نداریم و صرفاً به بررسی نظر مشهور می پردازیم که معتقدند تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر خالی از سه چیز نیست ورود، حکومت، تخصیص.

تعریف اجمالی ورود، حکومت و تخصیص و تفاوت آنها با یکدیگر

تفاوت اجمالی این سه به این شرح است:

در ورود، دلیل وارد موضوع مورود را وجداناً از بین می برد لکن بمعونه التعبد من الشارع. الورد یرفع بمعونه التعبد موضوع



المورود وجداناً در مقابل تخصص که خروج تکوینی است و نیازمند تعبد نیست مثل خروج جهال از علماء در اکرم العلماء که تکوینی است و بلا- تعبد هم این مسأله محقق است اما در ورود ارتفاع و عدم شمول بمعونه التعبد است که خود دلیل وارد مصداق آن تعبد است. بهترین مثال ورود عبارت است از ادله حجیت امارات نسبت به اصول عقلیه و قبح عقاب بلا بیان. ادله امارات مانند صدق العادل بر قبح عقاب بلا بیان وارد هستند؛ چون موضوع قبح عقاب بلا بیان عدم الیّان یا عدم وجود مصحح عقوبت است، در جایی که مصححی بر عقوبت مولا موجود نباشد عقوبت وی قبیح است. حال وقتی که شارع اماره را بالقطع و الیقین حجت قرار داد بالوجدان مصحح عقوبت محقق می باشد لذا موضوع قبح عقاب بلا بیان وجداناً و یقیناً منتفی می شود.

از اینجا روشن می شود که ورود از یک جهت در مقابل حکومت است و از جهت دیگر در مقابل تخصص است.

در حکومت هم آنچه که اتفاق می افتد غالباً رفع موضوع و گاهی اثبات موضوع است. ولی تفاوت آن با ورود در این است که رفع موضوع در حکومت ادعایی است نه وجدانی، در حکومت هم مؤنه تعبد وجود دارد لکن رفع موضوع در آن وجدانی نیست و ادعایی است. مثلاً فرموده است: کسی که بین سه و چهار شک کند بناء را بر چهار بگذارد، «من شک بین الثلاث و الاربع فلیبن علی الاربع»، در خطاب دیگر فرموده است: لا- شک لکثیر الشک. در اینجا موضوع خطاب محکوم شک است، فلیبن علی الاربع حکم آن است. دلیل حاکم می گوید تو شک نداری، و به این وسیله ما را به عدم شک تعبد می کند.

همانطور که ملاحظه می شود ورود دو رکن دارد : مؤنه تعبد و رفع وجدانی. ورود با رکن اول از تخصص جدا می شود و با رکن دوم از حکومت جدا می شود. البته حکومت اقسام دیگری هم دارد که در بحث تعادل خواهد آمد.

فرق بین حکومت تزیینی و تخصیص در این است که تخصیص، اخراج بعضی از افراد موضوع از حکم موضوع است بلا تصرف فی الموضوع. مثلاً- فرموده است اکرم العلماء و بعد فرموده است فساق از علماء را اکرام نکن. در اینجا مولا در چیزی تصرف نکرده است، فقط بعض علماء را از تحت حکم دیگری خارج کرده است. اما در حکومت با اینکه نتیجه اش تخصیص و خروج حکمی است اما لسان آن با تخصیص فرق می کند در حکومت لسانش تصرف در موضوع دلیل محکوم است. (۱)

ص: ۱۵۱

۱- (۱) التخصیص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا- تصرف فی الموضوع كقوله (عليه السلام): «نهى النبي (صلى الله عليه و آله) عن بيع الغرر» فإنه تخصيص لقوله تعالى: «وَ أٰخِذْ بِاللّٰهِ الْبَيْعَ» لكونه رافعاً للحليه بلا- تصرف فی الموضوع بأن يقال: البيع الغررى ليس بيعاً مثلاً، و كذا سائر أمثله التخصیص. و يقابله التخصص مقابله تامه، إذ هو عبارة عن الخروج الموضوعى التكويني الوجدانى بلا- إعمال دليل شرعى، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتیاج إلى دليل شرعى. و ما بين التخصیص و التخصص أمران متوسطان: و هما الورد و الحكومه. أما الورد فهو عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به، و إن كان ثبوته لا ينفك عن التعبد إلا أن ثبوته إنما هو بالتعبد، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد، و إلّا يلزم التسلسل، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الاصول العقلية: كالبراءة العقلية و الاحتياط العقلي و التخيير العقلي، فإنّ موضوع البراءة العقلية عدم البيان، و بالتعبد يثبت البيان و ينتفى موضوع حكم العقل بالبراءة بالوجدان. و موضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعى و قيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب، فلا- يبقى موضوع للاحتياط العقلي. و موضوع التخيير العقلي عدم الرجحان مع كون المورد مما لا- بدّ فيه من أحد الأمرين، كما إذا علم بتحقيق الحلف مع الشك في كونه متعلقاً بفعل الوطاء أو تركه، فإنه لا بدّ من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، و مع قيام الأماره على أحدهما يحصل الرجحان و ينتفى موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً. و أمّا الحكومه فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعى، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الاصول الشرعية التى منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك و قد ارتفع تعبداً، و إن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأماره مفیده للعلم على الفرض. و كذا سائر الاصول الشرعية فإنه بعد كون الأماره علماً تعبدياً لما في تعبير الأئمه (عليهم السلام) عمن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقيه و العالم لا يبقى موضوع لأصل من الاصول الشرعية تعبداً. مصباح الاصول ج ۲ ص: ۲۹۸.

حالا باید بحث کنیم که آیا نسبت ادله امارات با ادله استصحاب نسبت وارد بر مورد است کما علیه الاخوند یا نسبت حاکم بر محکوم است کما علیه النائینی یا نسبت مخصّص به مخصّص است کما علیه بعض. وقتی این سه را بیان کردیم وجه تقدیم امارات بر استصحاب روشن می شود.

دیدگاه مرحوم آخوند

ایشان فرموده است که ادله امارات بر اخبار استصحاب وارد هستند. ایشان ورود را به معنایی که گفتیم در مقام تطبیق کرده است. فرموده است: موضوع اخبار استصحاب مجرد شک نیست تا گفته شود که امارات شک را از بین نمی برد، موضوع اخبار استصحاب مثل موضوع برائت شرعی نیست که در آن شک اخذ شده است، در موضوع اخبار استصحاب چیز اضافه ای اخذ شده است، فرموده است: موضوع اخبار الاستصحاب نقض یقین بالشک است. لا تنقض حکم آن است و تعلق گرفته است به نقض یقین بالشک. بنابراین قوام استصحاب بر نقض یقین بالشک است، لذا در جایی که اماره ای بر خلاف متیقن سابق وجود داشته باشد مثلاً بینه بگوید آبی که قبلاً نجس بود الان پاک شده است در اینصورت دلیل حجیت بینه بر دلیل استصحاب ورود پیدا می کند؛ چون دلیل استصحاب می گوید یقینت را به شک نقض نکن، دلیل اماره می گوید این نقض، نقض یقین به اماره است نه نقض یقین به شک. این نقض، نقض یقین به یقین است. وجه اینکه عمل به اماره نقض یقین به یقین است این است که حجیت اماره یقینی است، دلیل حجیت بینه می گوید: به بینه عمل کن، پس می گوید این نقض، نقض یقین به بینه است وقتی نقض یقین به بینه شد نقض یقین به شک وجداناً مرتفع می شود. وقتی شارع فرمود اماره حجت است و شما یقین داشتی اماره حجت است بالوجدان اینجا نقض یقین به یقین می شود، نقض یقین به بینه می شود و بالوجدان نقض یقین به شک از بین می رود. (۱)

ص: ۱۵۲

---

۱- (۲). و التحقيق أنه للورود فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين . كفايه الأصول ( طبع آل البيت )، ص: ۴۲۹.

در مصباح الاصول به این فرمایش اشکال شده است که: این فرمایش مبتنی است بر اینکه ما بآء را لا تنقض الیقین بالشک بآء سببیت معنا کنیم و بگوییم: لا تنقض الیقین بالشک می گوید یقینت را به سبب شک نقض نکن، و چون در اینجا وجداناً نقض یقین به سبب شک نیست به سبب بینه است یا به سبب قطع به حجیت بینه است لذا دلیل بینه بر دلیل استصحاب وارد می باشد. لکن بآء در لا تنقض الیقین بالشک نمی تواند بآء سببیت باشد، اگر بآء بالشک سببیت باشد تالی فاسد دارد و آن تالی فاسد این است که لازمه سببیت بآء این است که اگر در یک جایی ما یقین را نقض کردیم و فرضاً بینه هم در کار نیست اما نقض یقین به سبب شک نبود و به خاطر چیز دیگری بود باید آنجا بگویید که نقض حرمت ندارد در حالی که گفتنی نیست. مثلاً قبلاً یقین داشتیم که غروب نشده است و الاذن شک داریم که غروب شده است یا نه؟ استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین را به سبب شک نقض نکن و وجوب صوم را ادامه بده. لازمه فرمایش آخوند این است که اگر برادر مؤمنی ما را دعوت به طعام کند و به خاطر دعوت او وجوب صوم را ادامه ندهیم اینجا باید نقض حرام نباشد چون درست است که یقین به عدم غروب را نقض کرده است اما نقضش به سبب شک نبوده است و به خاطر اجابت مؤمن بوده است.

پس ایشان میفرماید که اگر بآء به معنای سببیت باشد حرف مرحوم آخوند درست است و نسبت دلیل اماره بر دلیل استصحاب وارد و مورد است لکن بآء به معنای سببیت نیست. بآء به معنای مصاحبت است یعنی با وجود شک یقینت را نقض نکن. (۱)

ص: ۱۵۳

۱- (۳). أَنَّ الْمُحَرَّمُ هُوَ نَقْضُ الْيَقِينِ اسْتِنَادًا إِلَى الشَّكِّ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ قَوْلِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» وَ مَعَ قِيَامِ الْأَمَارَةِ لَا يَكُونُ النَّقْضُ مُسْتِنَادًا إِلَى الشَّكِّ، بَلْ إِلَى الْأَمَارَةِ، فَيُخْرَجُ عَنْ حَرَمِهِ النَّقْضُ خُرُوجًا مَوْضُوعِيًّا، وَ هُوَ مَعْنَى الْوُرُودِ. وَ فِيهِ أَوْلَمًا: أَنَّ دَلِيلَ اسْتِصْحَابِ لَا يَسَاعِدُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» حَرَمَهُ نَقْضَ الْيَقِينِ مِنْ جِهَةِ الشَّكِّ وَ اسْتِنَادًا إِلَيْهِ، بَحِثْ لَوْ كَانَ رَفَعِ الْيَدِ عَنِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ بِدَاعٍ آخِرٍ، كَأَجَابِهِ دَعْوُهُ مُؤْمِنًا مَثَلًا لَمْ يَحْرَمِ النَّقْضَ، بَلْ الْمُرَادُ حَرَمَهُ نَقْضَ الْيَقِينِ عِنْدَ الشَّكِّ بِأَيِّ دَاعٍ كَانَ. وَ ثَانِيًا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الشَّكِّ خِلَافَ الْيَقِينِ، كَمَا ذَكَرْنَاهُ سَابِقًا وَ اخْتَارَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ (قَدَسَ سِرُّهُ) أَيْضًا، فَيَكُونُ مَفَادُ الرَّوَايَةِ عَدَمَ جَوَازِ النَّقْضِ بَغَيْرِ الْيَقِينِ وَ وَجُوبِ النَّقْضِ بِالْيَقِينِ، وَ النَّتِيجَةُ حَصْرُ النَّاقِضِ فِي الْيَقِينِ، فَيَكُونُ مُورِدَ قِيَامِ الْأَمَارَةِ مَشْمُولًا لِحَرَمِهِ النَّقْضَ لِعَدَمِ كَوْنِهَا مَفِيدَةً لِلْيَقِينِ عَلَى الْفَرَضِ. مَصْبَاحُ الْأَصُولِ ج ۲، ص: ۲۹۵.

لکن به نظر ما صحت کلام مرحوم آخوند توقف ندارد که بآء به معنای سببیت باشد تا این نقض وارد بشود. معنای لا تنقض الیقین بالشک این است که شک را ناقض یقین قرار ندهد، بلکه یقین آخر را ناقض قرار بدهد، در بعض روایات هم وارد شده است که لا- یخلط احدهما بالآخر. بنابراین معنای لا تنقض این نیست که یقین را به سبب شک نقض نکن، بلکه معنایش این است که شک را ناقض یقین قرار ندهد به این صورت که آثار شک را بار نکن که اگر آثار شک را بار کنی و آثار متیقن را بار نکنی یقین را نقض کرده ای.

بنابراین اینکه مرحوم آخوند فرموده است موضوع لا تنقض الیقین بالشک نقض الیقین بالشک است و این موضوع با قیام اماره مخالف مرتفع می گردد. می شود کلام ایشان را اینگونه بیان کرد که اگر مکلف در جایی که اماره قائم بشود و یقین دارد آن اماره حجت است اگر به اماره عمل بکند عمل او مصداق شک را ناقض یقین قرار دادن نیست، مصداق بینه را ناقض یقین قرار دادن است، مصداق یقین را ناقض یقین قرار دادن است. فلذا مرحوم آخوند به آء سببیت کار ندارد ایشان میگویند موضوع نقض الیقین بالشک نیست و کسی که به اماره عمل می کند مصداق نقض الیقین بالشک نیست.

مناقشه استاد در دیدگاه مرحوم آخوند

بله، الحق و الانصاف ادعای مرحوم آخوند قابل مناقشه است. درست است که در اینجا مردم می گویند یقینش را به بینه نقض کرده است اما اینکه ایشان ادعا کرده است این از باب نقض یقین به شک نیست از باب نقض یقین به یقین است درست نمی باشد و بالوجدان در موارد امارات شک مرتفع نمی شود.

این اشکال در مصباح الاصول هم مطرح شده است.

حاصل الکلام:

مرحوم آخوند فرمود که موضوع در باب استصحاب شک نیست تا بگویید اماره شک را وجداناً از بین نمی برد تا ورود نباشد موضوع استصحاب نقض یقین بالشک است و اگر به بینه عمل شود نقض یقین بالبینه است نقض یقین بالیقین بالحجه است لذا نقض یقین به شک مرتفع است وجداناً. ما در همین نتیجه گیری اشکال داریم که نتیجه این حرفها نقض یقین به یقین نیست و وجداناً نقض یقین به شک مرتفع نشده است. الورد یتوقف علی ارتفاع الموضوع وجداناً و ارتفاع وجدانی نقض یقین به شک در اینجا محقق نیست.

**استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۳**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود که فرمود: ادله حجیت امارات بر اخبار استصحاب وارد هستند؛ چون موضوع اخبار استصحاب مجرد شک نیست تا گفته شود که ادله حجیت امارات شک را وجداناً از بین نمی برد، بلکه موضوع اخبار استصحاب نقض یقین به شک است و بعد از قیام دلیل بر حجیت اماره عمل به آن اماره وجداناً نقض یقین به شک نیست و نقض یقین بالاماره است.

به این تقریب اشکالاتی شده بود که بحث کردیم و تمام شد.

ادامه بیان دیدگاه مرحوم آخوند

کلمه ای که در تقریب کلام مرحوم آخوند باقی مانده است اشکالی است که ایشان خودش مطرح کرده و جواب داده است.

ایشان به عنوان اشکال فرموده است: اینکه گفته می شود ادله حجیت امارات عمل بر خلاف حالت سابقه را عمل به اماره می کند و نقض را به نقض به یقین مبدل می کند در جایی است که ابتداء ادله امارات حساب شود تا آنها بر اخبار استصحاب مقدم شود، در حالی که لقائل ان يقول که چرا مسأله را بر عکس نمی کنید و نمی گوئید که اخبار استصحاب می گوید که یقین را به شک نقض نکن و این مطلب با ادله امارات که می گویند یقین را با اماره- که مصداق شک است- نقض کن مصادم می شود، شما چرا ادله امارات را مقدم می دارید؟ بلکه بگویید عمل به اماره مصداق نقض یقین به شک است در حالی که ادله استصحاب می گوید که این نقض جایز نیست.

اصل این اشکال در کلمات مرحوم شیخ انصاری بیان شده است. ایشان معتقد است که نسبت بین امارات و استصحاب حکومت است، وی در ضمن این بحث فرموده است که نمی توان گفت نسبت بین امارات و استصحاب تخصص است، مراد ایشان از تخصص ورود است حالا چرا ورود مجال ندارد؟ چون همانطور که ادله اماره می گوید یقین را به اماره نقض کن به همان ترتیب ادله استصحاب می گوید یقین را به شک نقض نکن، ادله امارات می گوید یقینت را به اماره نقض کن اخبار استصحاب می گوید یقین را به شک نقض نکن. ادله استصحاب عمل به اماره را نفی می کند و عمل به اماره استصحاب را نفی می کند لذا ورود یکی بر دیگری وجهی ندارد و هر کدام دیگری را نفی می کند. در وارد و مورود باید یکی ساکت و دیگری آن را نفی می کند اما اینجا هر دو همدیگر را نفی می کنند لذا رابطه آنها نمی تواند مصداق ورود باشد.

مرحوم آخوند همین فرمایش شیخ را در قالب سؤال و اشکال آورده است. بعد جواب داده است که بین اخبار استصحاب و امارات فرق است و ادله امارات می تواند شامل مانحن فیه بشود ولی اخبار استصحاب نمی تواند شامل مانحن فیه بشود لذا باید به ادله امارات اخذ کرد و نقض یقین به شک را منتفی دانست. در واقع مرحوم آخوند معتقد است که ادله امارات مرجح دارند و مورد بحث را می گیرند و همین که شامل شدند ادله استصحاب را موضوعاً از بین می برند و آنها دیگر نمی توانند تطبیق شوند. اما اینکه ادله امارات مانع ندارند به این خاطر است که اطلاقاتشان قابل اخذ است و اطلاقاتشان موارد خلاف حالت سابقه را هم می گیرد. یعنی شمول ادله امارات نسبت به جایی که حالت سابقه بر خلاف اماره باشد هیچ محذوری ندارد اما در اخبار استصحاب اینگونه نیست، شمول اخبار استصحاب نسبت به محل کلام مانع دارد؛ چون اخبار استصحاب مثل ادله امارات موضوعشان شک نیست تا گفته شود که من شک دارم و اخبار استصحاب شامل آن می شود، موضوع اخبار استصحاب نقض یقین بالشک است، اخبار استصحاب وقتی مانحن فیه را شامل می شود که مصداق نقض یقین بالشک باشد، حالا کی مصداق نقض یقین بالشک است؟ زمانی که ادله امارات شامل آن نشود و الا اگر ادله امارات شامل آن شود مصداق نقض یقین بالینه می شود و از نقض یقین بالشک خارج می شود. اگر امارات بخواهد اینجا را نگیرد باید بگوییم که ادله امارات تخصیص خورده است، حالا این تخصیص یا باید بگوییم بلا تخصیص است که گفتنی نیست یا اینکه بگوییم تخصیص آنها ادله استصحاب است، در حالی که ادله استصحاب نمی تواند امارات را تخصیص بزند چون دور لازم می آید؛ بیان دور به این شکل است:

شمول اخبار استصحاب نسبت به موارد حالت سابقه و تخصیص زدن ادله امارات متوقف است بر اینکه موضوع استصحاب که نقض یقین بالشک است محقق باشد؛ چون بدیهی است که اگر نقض یقین بالشک که موضوع استصحاب است صدق نکند اخبار استصحاب شامل آن نمی شود و نمی تواند ادله امارات را تخصیص بزند، از سوی دیگر صدق نقض یقین بالشک متوقف بر این است که ادله امارات آن را نگیرد چون اگر ادله امارات آن را بگیرد نقض یقین بالشک از بین می رود و تبدیل می شود به نقض یقین بالیقین و بالبینه، بنابراین تخصیص خوردن ادله امارات به وسیله استصحاب متوقف است بر اینکه استصحاب معتبر باشد در حالی که اعتبار استصحاب متوقف است بر تخصیص خوردن ادله امارات و هذا هو الدور. (۱)

ص: ۱۵۷

۱- (۱) المقام الثانی أنه لا- شبهه فی عدم جریان الاستصحاب مع الأماره المعتره فی مورد و إنما الكلام فی أنه للورود أو الحکومه أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه. و التحقیق أنه للورود فإن رفع الید عن یقین السابق بسبب أماره معتبره علی خلافه لیس من نقض یقین بالشک بل بالیقین و عدم رفع الید عنه مع الأماره علی وفقه لیس لأجل أن لا یلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجه. لا یقال نعم هذا لو أخذ بدلیل الأماره فی مورد و لكنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیله. فإنه یقال ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیله بخلاف الأخذ بدلیله فإنه یستلزم تخصیص دلیله بلا مخصص إلا علی وجه دائر إذ التخصیص به یتوقف علی اعتباره معها و اعتباره كذلك یتوقف علی التخصیص به إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفا. کفایه الأصول ( طبع آل البیت )، ص: ۴۲۹.



این تقریب اول مرحوم آخوند بر ورود است که البته دیروز گفتیم این تقریب درست نیست.

تقریب دوم ورود:

درست است که در لاتنقض یقین بالشک شک اخذ شده است ولی شک خصوصیت ندارد و مراد از آن لاجت است؛ چون نفس تردید و عدم احراز و شک دخالتی در حکم ندارند بلکه چون آنها از مصادیق لاجت هستند در روایت ذکر شده است، همانطور که یقین هم خصوصیت ندارد و مقصود از آن حجت است و اخذ یقین به جای حجت به این جهت است که یقین مهمترین مصداق حجت است. با این بیان مفاد اخبار استصحاب اینگونه می شود که حجت را بلا حجت نقض نکن. از سوی دیگر ادله امارات قطعاً حجت هستند، وقتی اماره حجت شد بالوجدان لاجت مرتفع می شود. شما اگر به بینة مخالف حالت سابقه عمل کنید عمل شما بالوجدان مصداق حجت است و بالوجدان مصداق نقض یقین به لاجت نیست.

از آنجا که ممکن است کسی بگوید این ادعا خلاف ظاهر است لذا در منتقی الاصول این نظریه را به دو مؤید تأیید کرده است:

مؤید اول:

استصحاب امر عقلائی است، لذا می بینیم که در اخبار استصحاب به این امر ارتکازی تعلیل شده است که لان یقین لا تنقض بالشک. یا با کلمه لا- ینبغی بیانگر ارتکازی بودن این مسأله است گفته شده است که لا ینبغی ان تنقض یقین بالشک. از طرف دیگر با مراجعه به سیره و ارتکاز عقلاء پی می بریم که آنچه که در ارتکاز عقلاء وجود دارد وسیع است و منحصر در شک و یقین نیست، برای عقلاء مهم حجت است و آنها از حجت به وسیله لاجت دست بر نمی دارند. اینکه عقلاء به شک عمل نمی کنند از این باب است که شک مصداق عدم حجت است. (۱)

ص: ۱۵۸

۱- (۲). انه قد ذکر ان التعلیل المذكور لإجراء الاستصحاب تعلیل ارتکازی عقلائی، لا تعلیل تبعدی مفاده تشریح کبری کلیه، کتعلیل حرمه الخمر بانه مسکر، فان العرف بحسب ارتکازياته لا- یری ان هناك مناسبة بين الحرمه و الإسکار بحيث یکون الإسکار عله للتحريم، فيرجع العلیل المذكور إلى جعل کبری کلیه و هی حرمه المسکر و تطبیقها علی المورد. اما التعلیل الارتکازی، فهو ما كان واردا علی حسب مرتکزات العرف بحيث یری مناسبة بين التعلیل و المعلل. و قد عرفت ان من موارد التعلیل المذكور فی بعض اخبار الاستصحاب من: «ان یقین لا ینقض بالشک»، فان العرف بحسب ارتکازاته یری مناسبة بين التعلیل و الحكم المعلل به، بلحاظ ان یقین امر مبرم محکم فلا ینقض بما لیس كذلك کالشک. و بعد ان کان التعلیل ارتکازی عرفی فالعرف انما یری عدم جواز نقض یقین بالشک لا لأجل خصوصیه الشک و صفتیه. بل لأنه لیس بحجه معتبره و طریق مبنی علیه. و ذکره بالخصوص لأجل انه أظهر مصادیق عدم الحجه، فالیقین لا- ینقض عرفا مع عدم الحجه و هو ما لیس بمستحکم لا مع خصوص الشک. منتقی الاصول، ج ۶، ص: ۴۱۸.

جواب این مؤید واضح است، سلمنا که استصحاب امر ارتکازی است و سلمنا که امر ارتکازی عام است اما اینها دلیل نمی شود که مراد از لا- تنقض یقین بالشک که در روایت وارد شده است و ظهور در یقین و شک دارد عام باشد، ربما شارع مقدس فقط حصه ای از سیره را امضا می کند، ما دلیل و برهانی نداریم که شارع باید همه من عقدت علیه السیره را باطلاقه امضا کند، درست است که در همه جا سیره بر تقدیم حجت بر لاجت است ولی ظاهر این خطاب امضاء یک حصه از سیره عقلاء است و آن عدم نقض یقین به شک است. اینکه عمل عقلاء عام است دلیل نمی شود که «فَشْكَ» هم عام است، اگر خطابی فی حدّ نفسه در یک معنایی ظهور داشت باید به آن ظهور عمل کنیم مگر اینکه بر خلاف آن قرائن حافه ارتکازیه وجود داشته باشد به نحوی که سبب تشکیل ظهور جدید بشود. بعضی از قرائن ارتکازیه چنان واضح هستند که عرف از دلیل معنای مطابق ارتکاز را می فهمد اما بعضی از ارتکازات اینقدر واضح نیست و ظهور را عوض نمی کند. مانحن فیه نیز از این قسم است و ارتکاز عقلاء بر تقدیم حجت بر لا- حجت باعث نمی شود که ظهور لا- تنقض را عوض کند و آن را به معنای نقض حجت به لاجت قرار بدهد. ما بالوجدان وقتی لا تنقض یقین بالشک را می شنویم از شک لا حجت را نمی فهمیم

مؤید دوم:

لا تنقض یقین بالشک دو تا ظهور دارد که این دو ظهور قابل اجتماع نیستند و باید از یکی از آنها رفع ید کنیم. یکی اینکه لا تنقض یقین بالشک ظهور دارد که باء در آن سببیت است، ظهور دوم ظهور شک است که به معنای تردید می باشد. تحفظ بر هر دو ظهور ممکن نیست، نمی توانیم معتقد شویم که هم شک به معنای شک است و هم اینکه باء به معنای سببیت است؛ چون لازمه اش این است که اگر یقین سابق نه به خاطر شک بلکه به خاطر اجابت مؤمن نقض شود باید اشکال نداشته باشد زیرا بر اساس اخذ به هر دو ظهور معنای روایت اینگونه می شود که یقین را به سبب شک نقض نکن و در جایی که ما یقین را به خاطر اجابت درخواست کسی نقض کردیم یقین را به سبب شک نقض ننموده ایم. و چون این لازمه قابل التزام نیست لذا باید از یکی از ظهورها دست برداشت و گفت که یا مقصود از شک عدم حجت است که در اینصورت این نقض وارد نمی شود چون بالاخره یقین به وسیله لاجت نقض شده است. یا اینکه بگوییم باء به معنای سببیت نیست یعنی لا تنقض یعنی یقین را در مورد شک نقض نکن. اگر باء را از سببیت انداختیم مطلب درست می شود و نقض وارد نمی شود؛ زیرا معنای روایت اینگونه می شود که در جاهایی که تحیر داری یقینت را نقض نکن و در جایی که یقین به خاطر اجابت مؤمن نقض می شود بالوجدان تحیر وجود دارد. خلاصه اینکه باید به یکی از این دو تصرف ملترم شد، حال باید به کدام تصرف ملترم شویم؟ گفته است که ارتکاب خلاف ظاهر نسبت به شک اسهل است، اینکه شک به معنای لا حجت باشد خیلی دور نیست خصوصاً که آن ارتکاز قبل هم وجود دارد. بخلاف اینکه بگوییم باء به معنای سببیت نیست چون ظهور باء در سببیت خیلی قوی است و تصرف در آن خیلی خلاف ظاهر است و طبع آن را قبول نمی کند. در نتیجه باید شک را به معنای لاجت حمل می کنیم تا ظهور باء در سببیت محفوظ باشد. وقتی شک لا-حجت معنا شد ادله امارات که حجت هستند بر ادله استصحاب وارد می باشند. (۱)

١- (٣) الوجه الثاني: ان فى قضيه: «لا تنقض اليقين بالشك» ظهورين: أحدهما: ظهور الباء فى السببيه، يعنى: استناد النقض إلى الشك. و الآخر: ظهور الشك فى الصفه الوجدانيه. و لا يمكن الالتزام بكلا الظهورين، لعدم الاطراد فى بعض الموارد، كما لو استند النقض فى مورد الشك إلى غير الشك مما لا يكون صالحا للاستناد إليه شرعا كالتماس مؤمن مثلا، فانه مع الالتزام بكلا الظهورين يلزم ان لا يكون هذا المورد من موارد النهى و لا- يكون العمل على خلاف الحاله السابقه استنادا إلى غير الشك محرما، و لا يلتزم به أحد أصلا، فلا بد من التصرف فى أحد الظهورين: اما فى ظهور الباء يحملها لا على السببيه، بل على ان المراد عدم جواز نقض اليقين فى مورد الشك و ان لم يكن مستندا إليه. و اما فى ظهور الشك بحمله على مطلق غير الحججه و الطريق المعترف، فالمنهى عنه هو النقض المستند إلى غير الحججه. إذ على كلا التقديرين يكون المورد المذكور و ما شابهه مشمولاً للنهى. و بملا-حظه ما تقدم من كون المراد بالشك ليس خصوص تساوى الطرفين احتمالا، بل الأعم منه و من الظن و الوهم. يتعين التصرف فى الظهور الثانى دون الأول، لأن ذكر الشك بالخصوص مع إرادته الأعم منه و من عدم العلم لا وجه له. إلا أن يراد به كونه أظهر مصاديق عدم الحججه، لأنه الجبهه المميزه له. و إلا فلا وجه لتخصصه بالذكر فان الحكم إذا كان موضوعه العام لا معنى لبيانه بالحكم على فرد خاص منه إلا إذا كانت لذلك الفرد خصوصيه تدعو لتخصيصه بالذكر، و لا خصوصيه للشك من بين سائر الافراد الا- كونه أظهر افراد التردد و عدم الحججه. فلا وجه للتصرف فى الظهور الأول، بل يكتفى فى التصرف فى الظهور الثانى. مضافا إلى ان حمل الباء على الظرفيه و كونها بمعنى: «فى» فى المقام يستلزم تقدير محذوف تتعلق به الباء، إذ لا معنى لتعلق الظرفيه بالشك، فلا بد من تقدير مضاف كما لا يخفى. منتقى ج ٦، ص: ٤١٨.

لکن در ذهن ما این تأیید درست نیست. اینکه بگوییم ظهور باء در سببیت به نحوی است که نمی شود از آن گذشت درست نیست. ما می گوییم باء اصلاً ظهور در سببیت ندارد؛ چون نقض از امور ذات تعلق است و دو طرف می خواهد منقوض و ناقض. اینکه باء را آورده است نه به خاطر بیان سببیت است بلکه برای بیان ناقض است که یک طرف نقض می باشد. نقض نکن یقینت را به شک یعنی شک را ناقض یقین قرار ندهد. در واقع روایت می گوید در جایی که یک طرف مسأله یقین است و طرف دیگر شک است باید سمت شک بر سمت یقین مقدم نشود و شک نباید ناقض یقین شود حالا ناقضیت آن بالشک باشد یا به وسیله اجابت مؤمن یا به خاطر چیز دیگری در هر حال باید ناقض یقین شک نباشد.

**استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۴**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

تقریب دوم ورود و اشکال آن:

بیان تقریب دوم برای ورود تمام شد. این تقریب از مرحوم محقق اصفهانی بود. ایشان یقین را به «حجت» و «شک» را به لا حجت حمل کرده بود. کلمه ای که اضافه می کنیم این است که همانطور که دیروز عرض کردیم این معنا خلاف ظاهر است چرا که ظاهر یقین همان یقین است و جهت به کار رفتن یقین استحکام آن است. و مراد از شک هم هر چند اعم از ظن و وهم است ولی به هر حال حملش بر لا-حجت خلاف ظاهر است. اصف الی ذلک که در باب استصحاب که یک رکن ما یقین است، یقین بما هو حجت جزء موضوع نبوده و دخیل در حکم نیست لذا است که فرموده اند در باب استصحاب لازم نیست مستصحب در ظرف یقین اثر شرعی داشته باشد، اینکه فرموده اند در باب استصحاب لازم نیست مستصحب در ظرف یقین اثر شرعی داشته باشد یا خودش اثر شرعی باشد مؤید این جهت است که در باب استصحاب یقین بما هو حجه دخالت ندارد، بما هو مبرم دخالت دارد در نتیجه شک هم بما هو تحیر دخالت خواهد داشت. البته ما فرمایش مرحوم محقق اصفهانی را در رفع ما لا یعلمون بعید ندانستیم و گفتیم رفع ما لا یعلمون یعنی رفع در جایی که حجتی فی البین نباشد. لکن فرمایش ایشان در باب استصحاب قابل قبول نیست و حمل لا تنقض الیقین بالشک بر حجت و لا حجت خلاف ظاهر است.

ص: ۱۶۰

تقریب سوم ورود:

تقریب سومی که در مقام است این است که: مراد از یقین در لا تنقض الیقین بالشک مُحَرَز است و مراد از شک که مقابل آن است لا مُحَرَز است. چون واضح است که یقین که در این خطاب اخذ شده است بما هو صفة اخذ نشده است، بما هو طریق اخذ شده است. اصلاً ظاهر یقین در خطابات بما هو طریق و بما هو مرآه است چون شأن یقین مرآت و طریق است. حالا که

یقین طریق شد پس یقین خصوصیت ندارد و تمام الموضوع احراز است. در نتیجه معنای لا تنقض اینگونه می شود محرز را با غیر محرز نقض نکن. با این توضیح رابطه امارات و استصحاب ورود می شود چون امارات بعد از حجیتشان محرز هستند. و به خاطر این جهت است که در بحثهای سابق در یکی از تنبیهات مطرح شد که لا فرق که حالت سابقه به وسیله اماره به دست آمده باشد یا به وسیله قطع و یقین. لذا مقصود از یقین، محرز و مقصود از شک، عدم محرز است. و با وجود محرز موضوع استصحاب از بین می رود و تبدیل می شود به انقضه یقین آخر.

مناقشه استاد:

لکن این تقریب هم درست نیست. این تقریب دو مشکل دارد: اولاً- مثل تقریب گذشته خلاف ظاهر است، درست است که یقین بما هو طریق اخذ شده است لکن مقصود از آن بما هو طریق تام است. در اباحت گذشته بیان شد که وجه اینکه لا تنقض الیقین بالشک گفته شده و «یقین» اخذ شده است به خاطر ابرام و استحکام آن است و این استحکام به جهت یقینی بودن آن است که در مقابل شک که جهت تحیر در آن ملحوظ است به کار رفته است. وجه به کار رفتن شک این نیست که کاشفیت ندارد، بلکه به این جهت است که تحیر است. لذا حمل یقین به احراز و حمل شک به عدم احراز خلاف ظاهر است. ما که گفتیم در مستصحب فرقی نیست بین اینکه بالیقین باشد یا بالاماره به برکت ادله حجیت امارات بود. اگر ما بودیم و لا تنقض الیقین بالشک می گفتیم که امارات را نمی گیرد و باید مستصحب از راه یقین به دست آمده باشد اما چون ادله اعتبار اماره را علم قرار داده اند لذا می توان مستصحب را از آن راه به دست آورد.

ص: ۱۶۱

ثانیاً همانطور که در جلسات گذشته بیان کردیم حقیقت ورود این است که به معونه التعبد موضوع وجداناً از بین برود. اما در اینجا این تعریف صادق نیست، صدق العادل باعث نمی شود که «شک» که لا محرز است تبدیل به محرز شود. سلمنا که شک به معنای لا محرز است ولی «شک» لا محرز وجدانی است و بدیهی است که شک وجدانی به وسیله امارات از بین نمی رود. شک تبدیل به محرز نمی شود مگر طبق بیان مرحوم آقای شاهرودی که می فرمایند: درست است که امارات مفید ظن هستند اما وقتی شارع آنها را حجت کرد تبدیل به علم وجدانی می شوند. یعنی خیر ثقه به خودی خود و قبل از جعل حجیت برای آن ظنی است ولی بعد از اینکه معتبر شد تبدیل به علم می شود و علم وجدانی می گردد. طبق این قول به معونه تعبد شارع موضوع استصحاب وجداناً مرتفع می شود و رابطه آنها ورود می شود لکن ما فرمایش ایشان را نتوانستیم قبول کنیم، ما فرمایش ایشان را فقط از این جهت قبول کردیم که با آمدن صدق العادل اعتبار اماره بالاتر می رود ولی تبدیل به یقین نمی شود.

بنابراین اشکال دوم این تقریب این است که نمی تواند تقریبی برای ورود باشد چون موضوع استصحاب را نمی تواند بالوجدان از بین ببرد. بله، موضوع استصحاب تعبداً از بین می رود که در اینصورت رابطه آنها حکومت می شود نه ورود.

فتحصل: تقاریبی که برای ورود شده است ناتمام هستند.

تقاریب حکومت:

مرحله دوم بحث در باره حکومت است.

تقریب شیخ انصاری:

مرحوم شیخ انصاری معتقد است که ادله امارات بر اخبار استصحاب حکومت دارند. ایشان حکومت را در همین بحث چنین معنا کرده است: اگر خطابی به لفظ و صیغتش حکم خطاب دیگری را نفی بکند یا توسعه بدهد حکومت شکل می گیرد. حکومت این است که یک خطاب با لسانش حکم خطاب دیگر را نفی کند بر خلاف تخصیص که لسانش نفی یا توسعه موضوع خطاب دیگر نیست. مثلاً - مولا - فرموده است: اکرم العلماء بعد گفته است که لا - تکریم الفساق من العلماء، در اینجا خطاب دوم با لسانش وجوب اکرامی را که بر روی عالم آمده است نفی نمی کند، بلکه چون این دو خطاب باهم تنافی دارند و یکی می گوید اکرام فساق واجب است و دیگری می گوید واجب نیست لذا جمع عرفی می کنیم و از باب اظهر و ظاهر خاص را بر عام مقدم می نماییم. بخلاف حکومت که در آن، خطاب دوم نظر به خطاب اول دارد و می گوید: حکمی که در خطاب اول مفروض است در این جا نیست. مثلاً خطاب اول می گوید من شک بین الثلاث و الاربع فلیبن علی الاربع، بعد که خطاب لا - شک لکثیر الشک گفته می شود، این خطاب می گوید که آن حکمی که در خطاب اول گفته شده است اینجا نیست. گویا شارع به حکم سابق اشاره می کند و می گوید آن حکم اینجا نیست. لذا در حکومت نیاز به جمع عرفی نیست چون بین آنها تنافی وجود ندارد. همین معنا در اینجا هم قابل تطبیق است، لا تنقض می گوید هر وقت شک داشتی نقض نکن، ادله امارات با نظارت به لا تنقض می گویند حکم این دلیل در مورد امارات برقرار نیست.



مرحوم آخوند حرف شیخ را رد کرده و فرموده است: بین ادله امارات و استصحاب حکومت نیست. در واقع اشکالی که مرحوم آخوند متوجه مرحوم شیخ می کند به تفسیر ایشان از حکومت بر می گردد، مبنای آخوند در حکومت ضیق است. ایشان معنای حکومت را اینگونه بیان می کند که باید دلیل حاکم بر دلیل محکوم نظارت داشته باشد به نحوی که بتوان با کلمه «یعنی» و امثال آن، دلیل محکوم را با دلیل حاکم تفسیر نمود. در مثال الطواف بالبيت صلاه این معنا محقق است، اما در ادله اعتبار امارات نسبت به لا تنقض اليقين بالشك چنین نظارتی محقق نیست. شاهدش این است که اگر اخبار استصحاب نبود باز صدق العادل جا داشت بخلاف «العالم الفاسق ليس بعالم» که بدون «اکرم العلماء الا الفساق منهم» معنا ندارد، اگر ادله شکوک نبود غلط بود که گفته شود: «لا شك لكثير الشك». لذا در این دو جا حکومت است اما در صدق العادل و لا تنقض چنین نظارتی وجود ندارد و حکومت نیست.

پاسخ استاد:

لکن در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد که در حکومت این مقدار نظارتی که مرحوم آخوند می گوید لازم نیست، وقتی شارع احکامی را بر شك بار کرده است و از طرف دیگر با صدق العادل احتمال خلاف را الغاء کرده است و گفته است باید به احتمال خلاف در اماره اعتنا نشود حال اگر در مورد اماره حالت سابقه استصحاب شود به احتمال خلاف اعتنا شده است. در واقع مرحوم شیخ انصاری بر خلاف مرحوم آخوند معتقد است که در باب حکومت لازم نیست که بدون دلیل محکوم دلیل حاکم لغو باشد، در حکومت لغویت دلیل حاکم لو لا المحکوم شرط نیست بلکه همین که موضوع آن را نفی کند و مفسر آن باشد کافی است. ربما مفسر خودش متکفل حکمی است و لکن اگر کنار مفسر هم گذاشته شود آن را هم تفسیر می کند و همین مقدار برای تحقق حکومت کافی است. خلاصه اینکه لازم نیست که شأن حاکم فقط تفسیر باشد، اگر یکی از شئون آن تفسیر باشی کافی است.



ثانیاً مرحوم آخوند به شیخ اشکال کرده است که این بیان شیخ از حکومت در اماره مخالف حالت سابقه جا دارد اما در اماره موافق حالت سابقه جا ندارد؛ چون اماره موافق نمی گوید احتمال خلاف را الغاء کن فلذا با استصحاب منافاتی ندارد. در حالی که ایشان معتقد است اماره مطلقاً بر استصحاب حاکم است. اما ورود در هر دو نوع اماره می آید هم در اماره موافق و هم در اماره مخالف، اما بیان حکومت فقط در اماره مخالف می آید و در اماره موافق نمی آید.

## استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقاریب حکومت ادله اعتبار امارات بر استصحاب است. تقریب اول بیان شد. امروز به بررسی تقریب دوم پرداخته می شود.

تقریب دوم حکومت:

بحث در نظر دوم بود که حکومت ادله امارات بر اخبار استصحاب است، این نظر، نظر شیخ انصاری، مرحوم نائینی و بعض تلامذه مرحوم نائینی است. لکن تقریب مرحوم شیخ متفاوت از تقریب مرحوم نائینی است.

بیان شیخ انصاری

تقریب مرحوم شیخ این است که ایشان می فرماید: ادله اعتبار امارات احتمال خلاف را الغاء می کنند، صدق العادل می گوید احتمال خلاف را الغاء کن، بگو راست می گوید یعنی احتمال دروغ گفتن آن را الغاء کن، العمری و ابنته ثقتان فما ادیا فعنی یؤدیان یعنی هر چه آنها می گویند گفته من است یعنی احتمال اینکه گفته من نباشد را الغاء کن، از طرف دیگر در اخبار استصحاب و لا تنقض الیقین بالشک احتمال خلاف وجود دارد است کسی که به چیزی یقین داشت و سپس در آن شک دارد یعنی احتمال خلاف می دهد. بنابراین موضوع اخبار استصحاب احتمال خلاف است و ادله اعتبار امارات ناظر به این موضوع هستند و آن را از بین می برند. اخبار استصحاب می گویند یقین داشتی و احتمال خلاف آن یقین را دادی به یقین سابقت عمل کن، ادله امارات می گوید اینجا احتمال خلاف نیست و بالتعبید احتمال خلاف نفی شده است فلذا ادله امارات بر استصحاب حاکم هستند. مثلاً یک چیزی قبلاً نجس بوده است و الان شک دارم پاک شده است یا نه؟ لا تنقض الیقین می گوید به همان یقین سابق ترتیب اثر بده و به احتمال خلاف اعتناء نکن، ادله حجیت بینه ای که بر طهارت اقامه شده است می گویند که این شیء پاک است و احتمال خلاف را نده. هر گاه دلیلی بمحمولش موضوع دلیل دیگر را رفع کند نسبت بینشان حکومت است. شیخ فرموده است ادله اعتبار امارات به وسیله محمول و متعبید به شان موضوع اخبار استصحاب را ادعائاً نفی

می کنند و خطاب دوم ناظر به خطاب اول است، خطاب دومی آنی را که خطاب اول می گوید نفی می کند و هذا هو الحکومه.

ص: ۱۶۴

اشکال مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند دو اشکال به ایشان کرده است. اشکال اول نظارت بود که تمام شد.

مرحوم آخوند در اشکال دوم می فرماید: این دلیل اخص از مدعا است، مدعا این است که اماره مطلقاً بر استصحاب حاکم است چه اماره موافق باشد و چه اماره مخالف، در حالی که این دلیل فقط در اماره مخالف جاری است؛ چون الغاء احتمال خلاف فقط در اماره مخالف وجود دارد. اما اماره موافق، مطابق استصحاب است و الغاء احتمال در آن معنا ندارد بلکه اماره موافق متیقن را تثبیت و استصحاب را تأیید می کند.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند فرموده است بیان شما مبنی بر حکومت امارات بر استصحاب را اگر در امارات مخالف قبول کنیم در امارات موافق قبول نداریم.

بیان مرحوم نائینی

مرحوم نائینی کلام شیخ را به نحو دیگری تقریب کرده است که اشکال مرحوم آخوند به آن وارد نباشد. ایشان حکومت را به این بیان تفسیر کرده است: مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت برای امارات است، ادله امارات، امارات را معلوم المفاد قرار داده است. ادله اعتبار امارات کشف امارات را متمیم کرده و آن را مبدل به علم کرده است. از سوی دیگر می بینیم موضوع استصحاب شک است بنابراین وقتی شارع انسان را به وسیله اماره عالم قرار داد موضوع استصحاب بالتعبد رفع می شود. هر کجا که با محمول دلیلی موضوع دلیل دیگر ادعائاً نفی شود حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر شکل می گیرد.

بیان مرحوم آقای خوئی و بررسی آن

بعد از مرحوم نائینی آقای خوئی این مسلک را انتخاب کرده و معتقد شده است که مفاد جعل امارات جعل علمیت است. ایشان بر ادعای خود شاهدی نیز آورده است که این شاهد در کلام مرحوم نائینی وجود ندارد. ولی می فرماید: شاهد بر اینکه مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است این است که در روایات به مجتهدین و به کسانی احکام شرعی را استنباط می کنند «العالم»، «العارف»، «من عرف احکامنا» اطلاق شده است، با توجه به اینکه می بینیم وجود علم وجدانی در احکام شرعیه نادر است و بیشتر موارد احکام شرعی بر اساس امارات و اخبار غیر متواتر بوده است، لذا این اطلاق قرینه و دلیل است که شارع مقدس خبر ثقه را علم قرار داده است و الا اگر علم قرار نمی داند به چه دلیل به آنها عالم و عارف اطلاق کرده است؟

ص: ۱۶۵

نکته ای که اینجا وجود دارد این است که ایشان استصحاب را از امارات می دانند، بر اساس این مبنا این سؤال وجود دارد که به چه دلیل امارات بر استصحاب مقدم هستند؟ به چه دلیل یک اماره بر اماره دیگر مقدم است؟ این مقداری که ایشان فرموده است بر اساس اصل عملی بودن استصحاب درست است و حکومت امارات بر استصحاب صحیح می باشد اما بنا بر مبنایی که ایشان انتخاب کرده است که استصحاب اماره است، به چه دلیل بگوییم امارات بر استصحاب مقدم هستند؟ لذا ایشان باید این بحث را ادامه می داد و این ابهام را حل می نمود؛ چون محتمل است که مفاد اخبار استصحاب هم جعل علمیت و یقین باشد و با امارات تفاوتی نداشته باشد.

خود ایشان در ابحاث سابقه به این جهت التفات داشته است، آنجا که ادعا کرد استصحاب اماره است اشکال فوق را مطرح کرد که اگر استصحاب اماره است پس چرا امارات دیگر بر استصحاب مقدم هستند؟

وی جواب داد که اشکالی ندارد که بعض امارات بر بعض دیگر مقدم باشند، اینگونه نیست که همه امارات در یک شأن و رتبه هستند، مثلاً بینه اماره است و ید هم اماره است اما بینه بر ید مقدم است. لذا اگر بپذیریم استصحاب اماره است باز خبر ثقه بر آن مقدم است و اینها در یک رتبه نیستند.

ما آنجا گفتیم که صرف اینکه گفته شود تقدم بعضی از امارات بر بعض دیگر اشکالی ندارد مشکل را حل نمی کند؛ چون چرای مطلب و علت آن باقی مانده است، به چه دلیل بعض امارات بر بعض امارات دیگر مقدم هستند؟ بینه بر ید مقدم است چون بینه اقوای از ید است حتی اقرار هم بر ید مقدم است؛ چون اقرار لفظ و بیان است. اما چرا امارات بر استصحاب مقدم هستند؟ و فرمایش ایشان به آن مقداری که فرموده است مشکل را حل نمی کند. بالاخره تقدیم بعض امارات بر بعض دیگر وجه می خواهد، دلیل می خواهد که به چه دلیل یک اماره باید بر اماره دیگر مقدم باشد؟ موضوع استصحاب شك است، موضوع امارات هم شك است و در هر دو جعل علمیت شده است به چه دلیل سائر امارات بر استصحاب مقدم شود؟

ممکن است گفته شود که شک در امارات مورد است و در استصحاب موضوع است از اینرو امارات بر استصحاب مقدم هستند. لکن این حرف درست نیست و خود ایشان این مطلب را رد کرده و فرموده است: در همه جا چه امارات و چه اصول عملیه به حکم برهان شک موضوع است و معنا ندارد که بگوییم شک مورد است و موضوع نیست؛ به خاطر اینکه شارع مقدس که خبر ثقه را حجت می کند این حکم شارع یا نسبت به عالم و جاهل به واقع مطلق است یا برای خصوص عالم است و یا برای خصوص جاهل. مسأله خارج از این سه احتمال نیست چون اهمال در مقام ثبوت محال است. اگر قسم اول و دوم مقصود باشد یعنی این حکم نسبت به عالم به واقع و جاهل به واقع مطلق باشد یعنی شارع فرموده است: چه عالم به واقع باشی و چه جاهل به آن، من خبر ثقه را برایت حجت کردم. یا این حکم مخصوص عالم به واقع باشد، فرموده است که این دو قسم معقول نیست؛ چون جعل حجیت برای عالم به واقع معقول نیست. پس لا محاله حجیت خبر ثقه برای جاهل به واقع است، یعنی حجیت خبر ثقه مقید به جهل است و موضوع آن جهل می باشد. بعد فرموده است که این مطلب از ادله حجیت خبر ثقه نیز استفاده می شود مانند: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون. (۱)

ص: ۱۶۷

۱- (۱). المشهور بينهم أن الفرق بين الاصول و الأمارات أن الجهل بالواقع و الشك فيه مأخوذ في موضوع الاصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدله حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل و الشك، كما في قوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا...» فَإِنَّ الموضوع للحجيه بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنيا من دون اعتبار الجهل فيه، و كذا قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» فان موضوع الحجيه فيه هو روايه الثقه بلا تقييد بأمر آخر، هذا هو المشهور بينهم. و للمناقشه فيه مجال واسع، لأن الأدله الداله على حجيه الأمارات و إن كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلا أنها مقيده بالجهل بالواقع بحسب اللب، و ذلك لما ذكرناه غير مره من أن الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محاله تكون حجيه الأمارات إما مطلقه بالنسبه إلى العالم و الجاهل، أو مقيده بالعالم، أو مختصه بالجاهل. و لا مجال للالتزام بالأول و الثاني، فإنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، و كيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شىء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجوب مثلاً، فبقى الوجه الأخير، و هو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب. فدليل الحجيه في مقام الاثبات و إن لم يكن مقيداً بالجهل، إلا أن الحجيه مقيده به بحسب اللب و مقام الثبوت، مضافاً إلى أنه في مقام الاثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدله كقوله تعالى: «فَسئَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فقد استدلل به على حجيه الخبر تارة، و على حجيه فتوى المفتى اخرى، و كلاهما من الأمارات و قيد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بين الأمارات و الاصول من هذه الجهه. فما ذكره - من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره و موضوع للعمل بالأصل - مما لا أساس له. مصباح الأصول ( طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي )، ج ۲، ص: ۱۸۲.

پس طبق نظر ایشان استصحاب با سائر امارات هم از نظر موضوع سیان هستند و هم از نظر محمول هم سیان هستند و محمول در هر دو جعل علمیت است فما هو الوجه فی تقدیم الامارات علی الاستصحاب؟

خلاصه اینکه حرف ما این است که آن مقداری که در مصباح الاصول برای حکومت امارات بر استصحاب فرموده است بر مبنای نائینی که استصحاب را اصل محرز می داند درست است اما بر مبنای خود ایشان درست نیست.

البته شاید بتوان از عبارت ایشان وجهی برای تقدیم امارات بر استصحاب استفاده کرد. و آن اینکه بگوییم: در سائر امارات علمیت آنها قبل از جعل حجیت وجود دارد، خبر ثقه یا بینه عند العقلاء مصداق علم به واقع هستند و لو علم ادعایی، و مردم در بین خودشان بینه و خبر ثقه را علم می دانند، بعد که شارع برای امارات جعل علمیت کرد، در واقع این سیره عقلاء را امضا نمود و آن را تأیید کرد. بنابراین در خبر ثقه و بینه علمیت ناشی از حجیت آنها نیست، آنها قبل از حجیت علم بوده اند و شارع آن را تأیید نمودند. اما استصحاب اینگونه نیست، استصحاب قبل از جعل شارع علم نیست، مردم با استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است معامله علم نمی کنند، ایشان هم که استصحاب را علم می داند از باب سیره عقلاء آن را علم نمی دانست، از باب حجیت شرعی آن را علم می دانست. اما بینه بر نجاست یا طهارت عند العقلاء علم به نجاست و طهارت است و شارع همان را امضا نموده است. از اینرو ایشان فرموده است در موردی که یک اماره فی حد نفسه علم و طریق است و اماره دیگر فی حد نفسه طریقت و علمیت ندارد و علمیت آن جعلیه است، شارع اگر در این زمینه که عقلاء بینه را علم قرار می دهند و آن را مزیل شک در استصحاب می دانند و یقین سابق را طریق به بقاء نمی دانند اگر علمیت بینه را امضا کند دیگر مجالی برای جریان استصحاب و لا تنقض وجود ندارد؛ چون شارع مقدس با صدق العادل آن علمی که در ارتکاز عقلاء حاکم بر استصحاب است و با وجود آن مجالی بر استصحاب نبود امضا کرده است، یعنی حکومت در متن دلیل امضاء است ما حکومت را از جعلته عالمأ به دست نیاوریدم ما حکومت را قبل از آن به وسیله سیره عقلاء به دست آوردیم و شارع همان را امضا کرده است پس شارع اماره را بما هو حاکم امضا کرده است لذا بر استصحاب مقدم است. (۱)

ص: ۱۶۸

۱- (۲). و أما الحكومة فهی عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت التبعيد به بالتعبد الشرعی، و ذلك كالأمارات بالنسبة إلى الاصول الشرعیة التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعی لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك و قد ارتفع تعبداً، و إن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأماره مفيدةً للعلم على الفرض. و كذا سائر الاصول الشرعیة فإنه بعد كون الأماره علماً تعبدياً لما فی تعبير الأئمة (عليهم السلام) عمّن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقيه و العالم لا يبقى موضوع لأصل من الاصول الشرعیة تعبداً. فتحصل مما ذكرناه: أن تقدیم الامارات علی الاستصحاب ليس من باب الورد، إذ بمجرد ثبوت التبعيد بالأماره لا يرتفع موضوع التبعيد بالاستصحاب، لكونه الشك و هو باقٍ بعد قيام الأماره على الفرض، بل تقدیمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاه حقيقةً بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه. توضیح ذلك: أن القضايا الحقيقيه متكفله لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، و ليست متعرضه لبيان وجود الموضوع نفيًا و إثباتاً- بلا فرق بين كونها من القضايا الشرعیة أو العرفیه: إخباریه كانت أو إنشائیة- فإن مفاد قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر، و أما كون هذا المائع خمرأ أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، و حيث إن دليل الحاكم شأنه التصرف فی

الموضوع، فلا منافاه بينه و بين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بين الدليل الدال على حرمة الخمر و الدليل الدال على أنّ هذا المانع ليس بخمر. و كذا لا منافاه بين قوله تعالى: «و حَرَّمَ الرِّبَا» و بين قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا، و مفاد الثاني عدم وجوده، و بعد انتفاء الربا بينهما بالتعبد الشرعى تنتفى الحرمة لا- محاله. و كذا لا- منافاه بين أدله الاستصحاب و الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه، فان مفاد أدله الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه، و مفاد الأماره هو الارتفاع و عدم البقاء، و بعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعى لا- يبقى موضوع للاستصحاب. و لا فرق فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره بين كونها قائمه على ارتفاع الحاله السابقه أو على بقائها، إذ بعد ارتفاع الشك بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب فى الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسه بعد قيام البينه على الطهاره، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البينه على بقاء النجاسه. و ظهر بما ذكرناه فساد ما فى الكفايه من أنّ لازم القول بكون تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومه جريان الاستصحاب فيما إذا قامت الأماره على بقاء الحاله السابقه. و قد يتوهم أنّ كون الأماره حاكمه على الاستصحاب إنّما يصح على المسلك المعروف فى الفرق بين الأمارات و الاصول، من أنّه قد اخذ فى موضوعها الشك، بخلاف الأماره فإنّ أدلتها مطلقه، فإنّ الأماره مزيله للشك بالتعبد الشرعى، فينتفى موضوع الاستصحاب. و الاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الأماره، إذ لم يؤخذ فى موضوعها الشك، بخلاف ما سلكناه من المسلك من أنّ الجهل بالواقع مأخوذ فى موضوع الأمارات أيضاً على ما بيناه سابقاً. و هو مدفوع بما ذكرناه فى المقام لتقريب حكومه الأماره على الاستصحاب من أنّ مفاد الحكومه عدم المنافاه حقيقه بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعى، و مفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بينهما، و عليه تكون الأماره حاكمه على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً، فإنّ الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبدًا، فلا يبقى موضوع للاستصحاب. الأمر الثالث: فى تعارض الاستصحاب مع غيره، و يقع الكلام فى مراحل: المرحله الاولى: فى تعارض الاستصحاب مع الأمارات، و قد تقدم الكلام فيه و أنّ الأماره حاكمه على الاستصحاب، و لا يكون تقديمها عليه من باب التخصيص و لا من باب الورد لما تقدم، و لا من باب التوفيق العرفى لعدم ثبوت التوفيق سوى الأوجه الثلاثه: من التخصيص و الورد و الحكومه. مصباح الأصول ( طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئى )، ج ٢، ص: ٢٩٨.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه / شرط دوم

تقریب دوم حکومت:

بیان مرحوم نائینی

بحث در نظریه حکومت ادله امارات بر اخبار استصحاب بود. می دانید که در مفاد ادله اعتبار امارات سه تا نظر معروف وجود دارد. یکی نظر مشهور است که قائلند مفاد ادله اعتبار امارات جعل حکم ظاهری است. مرحوم آخوند در چند جای کفایه به این مبنا اشاره کرده و فرموده است از صدق العادل جعل حکم ظاهری استفاده می شود.

نظر دوم نظر مرحوم آخوند است که قائل است مفاد ادله امارات جعل معذرت و منجزیت است، ایشان حکم ظاهری را منکر شده و فرموده است: صدق العادل اماره را اگر مطابق واقع باشد و حکم الزامی بیاورد منجز می کند و اگر خلاف واقع باشد معذر می کند.

نظر سوم نظری است که اساس آن در کلمات شیخ انصاری آمده است و بعد از ایشان مرحوم نائینی آن را تشدید کرده است و آن این است که مفاد ادله اعتبار امارات به تعبیر شیخ انصاری الغاء احتمال خلاف است. صدق العادل می گوید که طبق قول عادل عمل کن و آن را تصدیق کن و در مقام عمل احتمال خلاف را الغاء کن. مرحوم نائینی آن را بیان کرده و توضیح داده است، فرموده است: مفاد ادله اعتبار امارات تتمیم کشف و جعل علمیت است. در مصباح الاصول این دو بیان را یکی قرار داده است آنجا که در رد اشکال دوم آخوند بر شیخ می فرماید: نظر مرحوم شیخ حکومت امارات بر استصحاب را مطلقاً درست می کند هم در اماره موافق و هم در اماره مخالف؛ چون مراد شیخ از الغاء احتمال خلاف جعل علمیت است و شارع بینه را که معتبر کرده است یعنی آن را علم قرار داده است، حالا که علم قرار داد چه موافق باشد و چه مخالف حاکم بر استصحاب است. خلاصه اینکه ایشان فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم نائینی را یکی کرده و اشکال دوم مرحوم آخوند را جواب داده است.

ص: ۱۶۹

لکن به نظر ما مرحوم شیخ قائل به جعل علمیت نیست، نمی گوید مفاد صدق العادل این است که من قام عند الخبر را جعلته عالماً، این مطلب در کلام شیخ وجود ندارد، به نظر ما فهم آخوند در اینجا صحیح تر است و مرحوم شیخ فرموده است ادله حجیت امارات مفادشان این است که احتمال خلاف را در مقام عمل الغاء کن، و در مقام عمل به احتمال خلاف اعتناء نکن، در نتیجه مرحوم آخوند اشکال می کند: که بیان حکومت مرحوم شیخ فقط در اماره مخالفه جا دارد نه اماره موافقه. مثلاً اماره می گوید این لباس پاک است در حالی که یقین سابق به نجاست وجود دارد، استصحاب می گوید همان نجاست سابق باقی است، صدق العادل می گوید به اماره عمل کن و عمل به اماره به این است که استصحاب کنار گذاشته شود. اما اگر اماره

موافق استصحاب باشد و اماره نجاست لباس را بیان کند اینجا احتمال خلاف نداریم هم استصحاب می گوید نجاست باقی است و هم اماره. اینجا استصحاب خلاف اماره نیست تا ادله اماره بگویند آن را کنار بگذار و آن را الغاء کن.

بالاخره بحث به اینجا رسید که مرحوم نائینی فرمود که مفاد امارات جعل علمیت است و بر اساس این مبنا حکومت آن بر استصحاب روشن است و موضوع استصحاب را که شک است ادعاءً از بین می برد. کلام در اصل مطلب است که آیا مفاد ادله امارات جعل علمیت است یا جعل علمیت نیست؟

بررسی بیان مرحوم نائینی در حکومت امارات بر استصحاب

به نظر ما اینکه مرحوم نائینی فرموده است مفاد ادله اعتبار، جعل علمیت است فلذا بر استصحاب حاکم است به لحاظ نتیجه گیری مطلب تمامی است یعنی اگر معتقد شویم که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است حکومت آنها بر استصحاب مطلب حقی است که لازمه آن می باشد و باید به آن معتقد شد. خلافاً لسید محمد باقر که فرموده است اگر چه قبول کنیم که مفاد ادله اعتبار جعل علمیت است ولی حکومت آن را بر استصحاب قبول نداریم. کلام ایشان در همه اصول عملیه قابل تطبیق است ولی بیانشان فقط در خصوص اصول ترخیصیه است. فرموده است: همانطور که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است كذلك مفاد ادله اصول ترخیصیه مثل رفع ما لا- يعلمون و كل شیء لك حلال و حتی لا- تنقض الیقین بالشك (در موارد ترخیص) نیز نفی علمیت است. ایشان مدعی است که مفاد ادله ترخیصیه هم نفی علمیت است كل شیء لك حلال حتی تعرف انه الحرام، مراد و مقصود این است که در جایی که شک داری من تو را عالم قرار ندادم، حتی تعرف أنه الحرام یعنی تا مادامی که نفهمیدی و علم پیدا نکردی من تو را عالم قرار ندادم، من می توانستم تو را در ظرف شك عالم قرار دهم ولی این کار را نکردم و تو را عالم اعتبار نمودم. پس موضوع اصول ترخیصیه و امارات شك است. ایشان می گوید شارع در امارات می گوید جعلتک عالماً و در اصول ترخیصیه می گوید ما جعلتک عالماً.



لکن ما نفهمیدیم که از کجای ادله اصول مرخصه نفی علمیت فهمیده می شود کل شیء حلال مجرد ترخیص است، لا تنقض مجرد امر به جری عملی طبق یقین سابق است یا نهی از نقض یقین است. اینکه ادله اصول عملیه مفادشان این باشد که تو را عالم قرار ندادم برای ما روشن نیست همانطور که معلق بحوث در تعلیقه به آن اشاره کرده است.

بنابراین ما قبول داریم که اگر مفاد امارات جعل علمیت باشد بر استصحاب حاکم است مشکل ما در این مبنا است که مفاد امارات جعل علمیت است یا نه؟

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در تأیید نظر مرحوم نائینی

در مصباح الاصول شاهد آورد که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است، فرمود: اطلاق عناوینی مانند عالم و عارف به مجتهدین در اخبار نشانگر این است که مجعول در امارات جعل علمیت است.

لکن برای ما ثابت نشده است که شارع برای امارات جعل عملیت کرده است. ابتداء شاهدی که در مصباح الاصول آورده است بحث می کنیم و سپس به بررسی مبنا می پردازیم.

ایشان فرمود چون به فقهاء و مستنبطین احکام عالم و عارف اطلاق شده است و از طرف دیگر عمده مستند آنها روایات ظنی است می توان نتیجه گرفت که شارع امارات را علم فرض کرده و بدین لحاظ به آنها عالم اطلاق نموده است. ولی این شاهد درست نیست. ما که روایات را می شنویم، علم احکامنا و عرف احکامنا را می شنویم، علم وجدانی به ذهن می آید نه علم تعبیدی. شاهد ایشان این است که آنها علم تعبیدی هستند نه وجدانی. نتیجه حرف ایشان این است که علماء و فقهاء عالم تعبیدی هستند نه عالم وجدانی در حالی که از العالم باحکامنا عالم وجدانی به ذهن می رسد. واقعه هم همین است، مقصود از این روایات هم در زمان صدورشان که بر فقهاء تطبیق می شد و هم در زماننا عرفان وجدانی است، علم وجدانی است. اما نسبت به صدر اول این مطلب واضح است؛ چون اخبار در آن زمان به دلیل کم بودن واسطه علم آور بودند، بلا اشکال امثال زراره عالم وجدانی به احکام بودند، آنها با ائمه ارتباط داشتند و کلمات ائمه علیهم السلام برای آنها واضح بود و به آن یقین می کردند. اما نسبت به زمان ما نیز مطلب از این قرار است و آنها عالم وجدانی هستند، درست است که عمده مدرک آنها برای استنباط اخبار است و اخبار هم فی زماننا ظنی الصدور و بسیاری از آنها ظنی الدلاله هستند لکن بلا اشکال همین فقهای که الان داریم به کثیری از احکام واقعی علم وجدانی دارند؛ چون خیلی از احکام روایات کثیره دارد، اجماع علماء از صدر اول دارد، یا با ضمیمه شهرت و مذاق شارع و عمل اصحاب انسان در بسیاری از موارد یقین به حکم واقعی پیدا می کند، به مقداری علم وجدانی در شریعت وجود دارد که صحیح است عالم و عارف به آنها اطلاق شود.

مضافاً بر اینکه ممکن است مقصود از «احکامنا» در من عرف احکامنا، احکام ظاهریه باشد، درست است که ظاهر آن احکام واقعیه است و سلمنا که احکام واقعیه کم است، اما دوران امر است که «عرف» را در ظهور خودش که علم وجدانی است حفظ کرده و در احکامنا تصرف کرده و آن را به اعم از احکام واقعی و ظاهری حمل کنیم یا اینکه در «عرف» تصرف کنیم و آن را به معنای علم تعبدی معنا کرده و ظهور «احکامنا» در احکام واقعی را حفظ نماییم. یعنی دوران امر است بین تصرف در «عرف» و تصرف در «احکامنا». به نظر ما وجهی ندارد که ایشان به ظاهر «احکامنا» اخذ کرده و در «عرف» تصرف نموده است، می توان بر عکس کرد و در «عرف» تصرف نکرد و در «احکامنا» تصرف نمود.

پس اینکه ایشان استشهاد کرده است که شارع مفاد اخبار را علم قرار داده است چون به من قامت عنده الاخبار عالم اطلاق نموده است درست نیست و ما در مقابل ایشان می گوئیم: مقصود از «عالم» عالم وجدانی است یا لا اقل مردد است که مقصود از آن علم وجدانی است یا تعبدی. بنابراین وجهی برای ترجیح نظر ایشان که مراد از علماء اعم از وجدانی و ادعایی است نیست.

حالا که شاهد ناتمام شد آیا از ادله اعتبار امارات جعل علمیت استفاده می شود یا نه؟

مرحوم شیخ استاد فرموده اند که از خود ادله اعتبار جعل علمیت استفاده می شود؛ چون عمده در ادله اعتبار سیره عقلاء است و صدق العادل و العمری و ابنه ثقتان مضافاً بر اینکه فقط در خبر هستند و بقیه امارات را نمی گیرند امضای سیره هستند. آیات و روایات دال بر حجیت معمولاً مشکل دارند و عمده سیره عقلاء است. عقلاء امارات را در ارتکازشان علم می دانند و یعاملون مع الامارات معامله العلم و ربما در محاوراتشان بر اماره علم هم اطلاق می کنند. اگر ثقه ای خبر آورده است برای عبدی از مولایش و این عبد عمل به آن خبر نکند در سیره عقلاء این عبد استحقاق عقوبت دارد و در مقام احتجاج هم می گویند که مگر نمی دانستی و مگر فلانی خبر نیاورد، عقلاء خبر را مساوق دانستن می دانند. عقلاء که به یک چیزی عمل می کنند بر اساس تعبد نیست بر اساس کشف و انشکاف و وضوح و تبیین است چون واقع برایشان مشخص شده است به آن عمل می کنند و عقلاء به ظن هم عمل نمی کنند و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً را نمی پذیرند و شارع همین سیره را به همین کیفیت امضا کرده است پس شارع هم خبر ثقه و هم بینه و هم سائر امارات عقلائی را که عقلاء علم می دانند علم اعتبار کرده است. شاید از بعض خطابلا شرعی هم این معنا استفاده شود. مثل لا عذر فی التشکیک فیما یروی عننا ثقاتنا. یعنی تو را عالم قرار دادم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه/شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مطلب اولی که به فرمایشات آخوند اضافه کردیم تمام شد. در این مطلب قضیه تخصیص را مطرح نمودیم و گفتیم قائل به تخصیص مرحوم سید محمد باقر صدر است. ایشان قائل شد که ادله اعتبار امارات مخصص ادله همه اصول عملیه هستند اعم از استصحاب، برائت شرعی، قاعده حل و قاعده طهارت. و الا اگر امر به عکس شود و ادله اصول عملیه مقدم بر ادله امارات شوند حمل بر فرد نادر لازم می آید. دیروز این وجه را با مناقشه اش بیان کردیم.

اشکال دیگر به نظریه شهید صدر

اشکال دیگری هم بر فرمایش ایشان مطرح است، این اشکال در مصباح الاصول هم بیان شده است و آن اینکه: همانطور که تخصیص ادله اعتبار امارات محذور دارد و آن محذور لزوم حمل بر فرد نادر است کذلک تخصیص اخبار استصحاب هم محذور دارد، اخبار استصحاب هم شبیه مطلقاتی هستند که آبی از تخصیص هستند. در اخبار استصحاب مثل کلمه لا ینبغی آمده است و در آنها به امر ارتکازی تعلیل شده است، لذا لسان اخبار استصحاب قابل تخصیص نیست. پس مخصیص بودن ادله اعتبار امارات یک مرجح دارد و مخصیص بودن اخبار استصحاب هم یک مرجح دارد، وقتی هر دو مرجح بودند وجهی ندارد که یکی را بر دیگری مقدم بداریم. البته این اشکال فقط در اخبار استصحاب است و در غیر استصحاب لسانشان به شکلی نیست که آبی از تخصیص باشند.

پس اگر دست ما از تخصیص کوتاه شد و نتوانستیم دلالت یکی را بر دیگری در مجمع مقدم بداریم، باید سراغ ترجیح سندی رفت و از این راه یکی را بر دیگری مقدم داشت تا نتیجه حاصل شده همان نتیجه تخصیص باشد. بر این اساس اگر گفتیم ادله امارات از سند اقوی از استصحاب هستند و علاوه بر سنت قطعی از کتاب هم دلیل دارند و روایات داله بر حجیت امارات از کثرت و شهرت برخوردار هستند در اینصورت باید در مجمع حجیت استصحاب را ساقط بدانیم. البته همانطور که روشن است این نحوه تقدیم، تخصیص متعارف نیست که دلالت یکی اقوی از دیگری باشد، بلکه شبهه تخصیص است و نتیجه اش عدم حجیت اطلاق لا تنقض الیقین بالشک در قبال ادله اعتبار امارات است همانی که مرحوم سید محمد باقر مدعی است.

ص: ۱۷۳

پس اگر ورود و حکومت و قصور مقتضی را انکار کنیم تخصیصی که ایشان فرموده است درست است اما نه به این بیان که امارات در مجمع اظهر هستند بلکه به بیان اقوایئت سند.

تقدیم امارات بر استصحاب بر اساس حجیت آن از راه سیره عقلاء و عقل

مطلب دوم از مطالبی که مرحوم آخوند متعرض آن نشده است این است که تا به حال ما اخبار استصحاب را با ادله امارات بررسی کردیم، کلام در ادله اعتبار امارات با دلیل عقل و سیره عقلاء بر استصحاب باقی مانده است. باید ببینیم که وجه تقدیم ادله امارات بر استصحاب بنا بر اینکه دلش عقل یا سیره عقلاء باشد چیست؟

وجه تقدیم امارات بر استصحاب بناء بر حجیت آن از راه عقل

اگر دلیل ما بر استصحاب عقل باشد وجه تقدیم امارات بر استصحاب روشن است. دلیل عقلی بر استصحاب این بود که می گفت: هر چیزی که متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است فهو مظنون البقاء. یعنی بین یقین به حدوث و ظن به بقاء ملازمه است. وقتی که امارات معتبر شد ادله اعتبار امارات این ملازمه را به هم می زند، اگر بر خلاف یقین سابق اماره عقلائیه ای باشد معنا ندارد که ظن به بقاء حاصل شود. لذاست که همان قصور مقتضی که ما در اخبار استصحاب ادعا کردیم به نحو واضح در دلیل عقلی هم وجود دارد. بنابراین وجه تقدم ادله امارات در مجمع بر استصحاب بنا بر اینکه دلیل استصحاب عقل باشد قصور مقتضی در ناحیه استصحاب است.

وجه تقدیم امارات بر استصحاب بناء بر حجیت آن از راه سیره عقلاء

اگر کسی دلیل استصحاب را سیره عقلاء دانست و اخبار را کنار گذاشت یا آنها را ارشاد به سیره عقلاء دانست باز هم می‌گوییم که امارات عقلائیة بر استصحاب مقدم هستند لقصور المقتضی. عقلاء با وجود امارات عقلائیة به یقین سابق عمل نمی‌کنند، و لو اینکه استصحاب هم از امارات باشد. این فرمایش مصباح الاصول که فرموده است اگرچه استصحاب اماره باشد باز سائر امارات بر استصحاب مقدم هستند بنا بر اینکه دلیل ما سیره عقلاء باشد واضح است؛ چرا که عقلاء امارات را در ظرف بقاء اقوی از یقین سابق می‌دانند. لذا می‌بینم که عقلاء یقین را بر یقین مقدم می‌دارند. بلکه بعید نیست که خبر ثقه را هم بر یقین مقدم بدارند.

پس اولاً وجه تقدیم امارات عقلائیة بر استصحاب ناشی از سیره عقلاء قصور مقتضی است و ثانیاً اگر کسی قصور مقتضی را نپذیرد و بگوید عقلاء در مجمع به استصحاب هم عمل می‌کنند به این معنا که در مقابل اماره به آن هم اعتناء می‌کنند و آن را معارض اماره می‌دانند، در این فرض هم می‌گوییم که امارات بر استصحاب مقدم هستند. بیان ذلک:

ادله امارات عقلائیة ادله صاف و روشنی دارند و از کثرت برخوردار هستند لذا از ادله اعتبار امارات کشف می‌کنیم که شارع مقدس در مجمع از استصحاب ردع کرده و گفته است به اماره عمل کن. بخلاف طرف استصحاب که فقط سکوت و عدم ردع است چون فرض این است که ما اخبار را کنار گذاشتیم. حتی اگر اخبار را امضاء سیره بدانیم باز این اخبار نمی‌تواند با وجود این همه امارات خودنمایی کند. اگر نگوئیم که ادله اعتبار امارات موجب علم و اطمینان هستند که شارع در مجمع اماره را معتبر کرده و از استصحاب ردع کرده است نهایت اعتباری که نسبت به استصحاب می‌توان قائل شد این است که با ادله امارات معارضه می‌کند و همانطور که در بالا گفتیم در صورت تعارض چون ادله امارات از نظر سند اقوی هستند لذا بر استصحاب مقدم می‌شوند. و اگر آخر الامر کسی گفت که اینها از نظر سند هم سیان هستند و استصحاب هم روایات متضافره دارد فلذا وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود ندارد. اگر کسی آخر الامر اینگونه گفت به او می‌گوییم: در اینصورت در مجمع تعارض و تساقط می‌کنند و سراغ استصحاب عدم نسخ می‌رویم که اجماعی است، سراغ حجیت اخبار امارات قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید می‌رویم و می‌گوییم: قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید بلا اشکال نسبت به استصحاب ردع تحقق یافته بود و قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید مردم به خبر ثقه عمل می‌کردند و حجت بوده است همان را استصحاب می‌کنیم.

اینکه تا به حال بحث کردیم و ثابت نمودیم که امارات بر اصول علمیه شرعیه مقدم هستند، آیا این تقدم مطلق است و در اماره موافق و مخالف جریان دارد یا فقط در مورد اماره مخالف است؟ قدر مسلم از این مباحث این است که اگر اماره خلاف استصحاب شد بر استصحاب مقدم است. اما اگر اماره موافق استصحاب شد آیا بر استصحاب مقدم است نه؟ آیا می شود در یک مسأله در عرض واحد هم به استصحاب عمل کرد و هم به اماره؟

البته این بحث اعم است و در همه اصول شرعیه ای که موافق اماره است جاری می باشد.

قدماء اصحاب آن هنگام که هنوز این بحثها صاف و روشن نشده بود کثراً ما می بینیم که در یک مسأله هم به اصل استدلال می کنند و هم به اماره.

اینکه بگوییم اماره مطلقاً مقدم است یا در خصوص مخالف باید به دلیل اعتبار و تقدیم اماره بر اصول عملیه مراجعه کنیم که مقتضایش مطلق است یا خاص.

تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس ورود

یک بیان برای تقدیم ورود بود که سه تقریب برای آن ذکر کردیم. روشن است که طبق قول به ورود فرقی بین اماره موافق و مخالف نیست و هر دو بر اصول شرعیه مقدم و استصحاب هستند. مرحوم آخوند به این جهت التفات داشت فلذا می گفت که اگر اماره به چیزی قائل شود در واقع نقض یقین بالحجه پیش می آید - بر اساس معنایی که محقق اصفهانی از کلام آخوند انجام داده است - طبق این معنا اماره مطلقاً بر استصحاب مقدم است و لذا مرحوم آخوند بر شیخ خرده گفت که مقتضای دلیل ایشان عدم تقدم اماره در صورت موافقت است.

اما بر مبنای حکومت، طبق تقریب مرحوم نائینی و آقای خوئی امارات مطلقاً بر استصحاب مقدم هستند چون اماره علم است و با وجود علم نوبت به استصحاب نمی رسد. اما طبق تقریب مرحوم شیخ که عدم اعتناء به خلاف است فقط اماره مخالف بر استصحاب مقدم است. و اماره موافق تقدمی بر استصحاب ندارد.

عدم تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس قصور مقتضی

اما نسبت به قصور مقتضی هم امر به همین منوال است و اماره مطلقاً مقدم بر استصحاب است، در جایی که اماره عقلائی به یک چیزی قائم شده است عقلاء برای لا تنقض الیقین بالشک اطلاقی نمی بینند و می گویند: مراد متکلم از اینکه فرموده است لا- تنقض الیقین بالشک غیر مورد اماره است. عمل به مورد اماره امر عقلائی است و بعید است که شارع مقدس بر خلاف روش عقلاء مشی نموده باشد این استبعاد سبب می شود که بگوئیم لا تنقض مواردی را که استصحاب با اماره جمع شده است نمی گیرد. پس معتبر بودن استصحابی که مفادش مخالف اماره است خلاف طریقه عقلاء است و اماره بر آن مقدم است، اما در جایی که اماره موافق استصحاب است اینجا معتبر بودن استصحاب خلاف طریقه عقلاء نیست و اگر قائل شویم که شارع استصحاب را در عرض اماره معتبر کرده است حرکت برخلاف طریقه عقلاء لازم نمی آید. چرا که ریشه قصور مقتضی استبعادی است که در سیره عقلاء وجود دارد، این استبعاد در جایی است که استصحاب برخلاف اماره باشد و نکته انصراف اخبار استصحاب فقط در این حالت وجود دارد نه در استصحاب موافق. فلذا ما قدیماً و جدیداً می گفتیم که کار فقهای سابق که در عرض واحد هم به استصحاب تمسک می کردند و هم به اماره کار درستی است و وجهی برای تقدیم امارات موافقه بر اصول شرعیه نداریم. اینکه مرحوم آخوند بر مرحوم شیخ خرده گرفت از باب جدل اشکالش بر شیخ درست است اما مبنای اشکالش درست نیست.

عدم تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس تخصیص

و اگر وجه تقدیم امارات بر استصحاب تخصیص باشد پر واضح است که این وجه فقط در خصوص اماره مخالف وجود دارد. تخصیص خوردن یک دلیل به وسیله دلیل دیگر در صورتی است که بین آنها تنافی باشد و در اماره موافق تنافی نیست لذا وجهی ندارد بگوییم در اماره موافق استصحاب جاری نیست.

حاصل کلام اینگونه می شود:

اگر وجه تقدیم ورود باشد واضح است که تقدیم مطلق است و اگر تخصیص باشد واضح است که مطلق نیست اما حکومت و تخصیص به بیان قصور مقتضی نتیجه شان خاص است.

### استصحاب/خاتمه / نسبت بین امارات و سائر اصول عملیه و همچنین نسبت بین استصحاب و سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه / نسبت بین امارات و سائر اصول عملیه و همچنین نسبت بین استصحاب و سائر اصول عملیه

بحث در این مطلب که آیا تقدم امارات بر استصحاب مختص به اماره مخالف است یا اعم از اماره مخالف و موافق می باشد تمام شد. کلمه ای که باقی مانده است اشاره به روایت مسعده بن صدقه است که در بحث برائت مطرح شده است. عرض کردیم در کلمات علماء و فقهاء تمسک به اماره در عرض تمسک به استصحاب صورت می گیرد و این مطلب در روایت مسعده نیز ادعا شده است. در ذیل این روایت وارد شده است که: الاشياء كلها على ذلك حتى تستبين او تقوم به اليه که به وسیله اصالة الحل به حلیت همه اشیاء حکم شده است. با اینکه می بینیم قاعده حل به مواردی تطبیق شده است که در آن موارد استصحاب موافق وجود دارد. مثلاً در موردی که شخص احتمال می دهد که زوجه او اخت رضاعی وی باشد حضرت قاعده حل را تطبیق کرده است با اینکه استصحاب عدم رضاع جاری است یا در مورد چیزی که خریداری شده است و احتمال مسروقه بودن آن می رود حضرت به قاعده حل تمسک کرده است با اینکه در آن موارد قاعده ید هم جاری است. اینکه حضرت به قاعده حل تمسک کرده است در جایی که استصحاب در آن موارد وجود دارد، قاعده ید وجود دارد به ذهن می زند که در اصول عملیه نسبت به امارات هم اینگونه است و رابطه استصحاب با اماره همانند رابطه قاعده حل با استصحاب است.

ص: ۱۷۸

در واقع شارع می خواهد برای مکلف مجوز و منجز قرار بدهد، حالا دو تا خطابش باهم شامل بشود یا یک خطابش چه فرقی می کند؟. اینکه بگوییم فقط اماره شامل است و لا- تنقض شامل نیست دور از ذهن است. پس اولاً- تقدم امارات موافقه بر استصحاب دلیل ندارد، ثانیاً سیره فقهاء سابق استدلال به هر دو کنار هم است و ثالثاً در روایات هم به هر دو در کنار هم استدلال شده است لذا به این نتیجه می رسیم که امارات و استصحاب اگر موافق باشند هر دو قابل تمسک هستند.



مطلب اخیری که باقی مانده است این است که ما تا به حال نسبت استصحاب را با امارات ملاحظه می کردیم. الان می خواهیم نسبت امارات را با سائر اصول عملیه بحث می کنیم که امارات چه نسبتی با سائر اصول عملیه دارند؟ در اینجا هم بلا اشکال امارات بر سائر اصول عملیه مقدم هستند کلام در وجه تقدم است که به چه بیانی امارات بر سائر اصول عملیه مقدم هستند؟

وجه تقدم امارات بر سائر اصول باختلاف اصول مختلف است. تارة اصول عملیه جزء اصول عقلیه است مثل براهت عقلی، تخییر عقلی و احتیاط عقلی. و اخری اینکه جزء اصول شرعیه است.

رابطه امارات با اصول عملیه عقلیه

اما نسبت امارات به اصول عقلیه واضح است که ورود می باشد و مرحوم شیخ انصاری هم در کلماتش این را مطرح کرده است. وجه ورود این است که موضوع براهت عقلی «لا-بیان» یا به عبارت دیگر «عدم مصحح عقوبت» است، و امارات بعد از ثبوت حجیتشان بالوجدان مصحح عقوبت را درست می کنند و بالوجدان بیان محسوب می شوند. اینکه می گوئیم بالوجدان اینگونه هستند به این دلیل است که ادله آنها یقینی است، اگر کسی خلاف اماره حرکت کند و به خلاف واقع بیفتد قطعاً مصحح عقوبت دارد، قطعاً عقاب او قبح ندارد. وقتی که بالوجدان مصحح عقوبت درست شد موضوع قبح عقاب بلا بیان که عدم الیابان است بالوجدان مرتفع می شود. و هذا هو الورد.

وجه ورود در تخییر عقلی که در دوران امر بین محذورین جاری است این است که موضوع تخییر عقلی عدم وجود مرجح است، بدیهی است اگر یک طرف اماره داشت بالوجدان مرجح محقق است.

وجه ورود در احتیاط عقلی نیز این است که موضوع احتیاط عقلی مرکب از دو چیز است یکی علم به تکلیف یا احتمال منجز تکلیف است که در شبهات قبل الفحص وجود دارد و دیگری عدم وجود مؤمن است. با توفیر این دو شرط عقل به وجوب احتیاط حکم می کند. در اینجا پر واضح است که اماره شرط دوم را از بین می برد و مؤمن از عقاب محسوب می شود. علم به حجیت اماره علم به تأمین از عقاب نیز می باشد، وقتی که علم به تأمین حاصل شد موضوع احتیاط عقلی که عدم وجود مؤمن است از بین می رود. لذا ادله امارات همانند براءت عقلی و تخییر عقلی بر احتیاط عقلی نیز وارد هستند و بر آنها مقدم می باشند.

رابطه امارات با اصول عملیه شرعیه

اما نسبت به اصول عملیه شرعیه منهای استصحاب، الکلام هو الکلام در بحث ادله امارات و استصحاب است.

مرحوم آخوند همانند رابطه بین اماره و استصحاب معتقد است که ادله امارات نسبت به براءت شرعیه وارد هستند به خاطر اینکه با قیام اماره شما به حکم عالم می شوید من وجه، از جهت قیام اماره حکم از جهالت مطلق خارج می شود و حکمی می شود که قیام به الاماره. در حالی که رفع ما لا یعلمون یعنی حکمی که اصلاً نمی دانی حتی من وجه، یعنی حکمی که مجهول مطلق است لذا با وجود اماره، موضوع براءت شرعی که جهل مطلق است وجداناً از بین می رود و هذا هو الورد. بدیهی است که این حرف نسبت به تقدیم امارات بر قاعده طهارت و قاعده حل نیز جاری می شود.

ص: ۱۸۰

ایشان این حرف را نه در این بحث بلکه در تقدیم استصحاب بر اصول عملیه آورده است. ما آنجا بحث می کنیم که این حرف درست است یا نه؟

قائلین به حکومت می گویند که ادله اعتبار امارات جعل علمیت است، وقتی که جعل علمیت شد بر رفع ما لایعلمون، کل شیء حلال و کل شیء نظیف حاکم می شود. چون با اعتبار علمیت غایت این اصول محقق می شود و مجالی برای جریان آنها باقی نمی ماند.

قائلین به قصور مقتضی هم می گویند که در موارد وجود امارات، لا یعلم از بین رفته و اصولی که موضوعشان لایعلم است جاری نمی گردد.

تخصیصی ها مثل مرحوم سید محمد باقر معتقدند که ادله امارات مخصص همه اصول شرعیه هستند اما در هر کدام به یک بیانی که در جلسات گذشته آنها را مطرح نمودیم.

هذا تمام الکلام در رابطه بین امارات و جمیع اصول عملیه اعم از اصول شرعیه و عقلیه.

بعد از بیان مطالبی که مرحوم آخوند متعرض آنها نشده است به کلام مرحوم آخوند بر می گردیم که به بررسی استصحاب با سائر اصول عملیه می پردازد.

رابطه بین استصحاب و سائر اصول عملیه

مرحوم آخوند فرموده است: کما اینکه امارات بالورود بر استصحاب مقدم هستند کذلک استصحاب بر سائر اصول عملیه بالورود مقدم است. ایشان همان ورود را در اینجا نیز تکرار کرده است. در مقابل ایشان بعض دیگر مثل مرحوم نائینی و مرحوم آقای خویی قائل به حکومت هستند، و مرحوم شیخ انصاری تفصیلی دارد و در بعض موارد قائل به ورود است و در بعض موارد قائل به حکومت است.

مرحوم آخوند فرموده است که وجه تقدم استصحاب بر سائر اصول ورود است. به همان بیانی که در امارات گفتیم. ایشان در تعلیقه رسائل وجه تقدم را اینگونه بیان کرده است: اصول عملیه منهای استصحاب موضوعشان عدم العلم مطلق است، رفع ما لا یعلمون یعنی ما لا- یعلم من جمیع الوجوه و معلوم من جهه را نمی گیرد. «کل شیء حلال حتی تعرف انه الحرام» این «حتی تعرف» صدر کلام و «کل شیء حلال» را قید می زند یعنی هر چیزی که حرمتش و حلیتش معلوم نیست و مشکوک است حلال می باشد. و همچنین است در قاعده طهارت. ایشان فرموده است: استصحاب بالوجدان علم به حکم است من وجه، شما وقتی استصحاب می کنید به بقاء حکم از جهت اینکه قبلاً متیقن بوده است علم پیدا می کنید، لا تنقض الیقین بالشک مشکوک و مجهول شما را از مجهول مطلق بودن خارج می کند. الان شما علم پیدا می کنید به اینکه باید طبق متیقن عمل بکنید از آن وجه و رهگذر که نقض یقین به شک لازم نیاد، لذا در موارد استصحاب، حکم از حیث اینکه متیقن یقینی باید به شک نقض نشود حکمش معلوم است و باید طبق یقین سابق عمل شود. یا از این حیث که ترک عمل به متیقن سابق، نقض یقین به شک است باید به آن عمل شود. پس بالاخره در هر حال حکم از جهل مطلق خارج می شود و معلوم من وجه می شود.

اگر یادتان باشد مرحوم آخوند در بحث وضع عام و موضوع له عام می گفت که گاهی شیء معلوم است مطلقاً و اخری اینکه شیء معلوم است من وجه، شیئی که معلوم من وجه است دیگر مجهول مطلق نیست. مثلاً کسی که پشت دیوار ساکت ایستاده است مجهول مطلق است اما وقتی صدا کرد و ما از راه صدا فهمیدیم که کسی پشت دیوار است او من وجه معلوم می شود. ایشان می فرمود: العلم بوجه الشئ العلم بذلک الشئ من وجه. الان از جهل مطلق خارج شدیم و او را می دانیم بوجه. در اینجا هم اینگونه است با وجود استصحاب نمی توانی بگویی وجوب نماز جمعه را نمی دانم و هیچ علمی نسبت به آن ندارم، بلکه با وجود استصحاب علم پیدا می کنیم به وجوب نماز جمعه از جهت اینکه متیقن سابق و مشکوک لاحق است و نقضش جایز نیست و همین مقدار علم و آگاهی کافی است تا برائت جاری نگردد.

در بررسی فرمایش مرحوم آخوند باید آنرا دو قسم کنیم و کلام ایشان را نسبت به هر دو قسم بررسی نماییم. یک قسم اصول عملیه عقلیه و دیگری اصول عملیه شرعیه.

نسبت به اصول عقلیه ما هم معتقدیم که نسبت استصحاب با اصول عقلیه نسبت وارد و مورود است. وقتی که استصحاب قائم شد استصحاب وجداناً بیان است چون دلیل حجیتش قطعی است و اخبار که دلیل حجیت استصحاب هستند در نهایت به قطع منتهی می شوند. لذا بیانیت استصحاب وجدانی است. پس بلا اشکال استصحاب چه مجرد جری عملی باشد چه حکم ظاهری باشد و چه جعل علمیت باشد در هر حال اثرش تنجز واقع است و با وجود استصحاب مولا میزّر عقوبت دارد (در برائت عقلی)، مرجح وجدانی وجود دارد (در تخیر عقلی) لذا در هر حال استصحاب مقدم بر اصول عقلیه است.

پس استصحاب وجداناً مؤمن است، معذر است، منجز است، مرجح است لذا با وجود آن نوبت به اصول عقلیه نمی رسد.

انما الکلام در رابطه استصحاب با اصول شرعیه است. مقصود ما از اصول شرعیه برائت شرعیه، قاعده حل، قاعده طهارت، احتیاط شرعی و تخیر شرعی است. البته احتیاط شرعی عند الاصولین ثابت نیست و همچنین است تخیر شرعی. مهم در اصول شرعیه سه تای اولی است، برائت شرعی، قاعده حل و قاعده طهارت.

مرحوم آخوند فرمود که این نسبت ورود است. لکن به نظر ما این سخن درست نیست و ما اگر ورود مرحوم آخوند را در رابطه امارات با استصحاب بپذیریم فرمایش ایشان در اینجا که رابطه بین استصحاب و اصول عملیه شرعیه است قابل پذیرش نیست و بی وجه است. ما دو حرف از ایشان را قبول داریم، اینکه ایشان فرمود ادله استصحاب موجب می شوند علم من وجه به حکم پیدا شود حرف درستی است چون بدیهی است که با وجود ادله استصحاب انسان من وجه به حکم علم پیدا می کند. و همچنین اینکه فرمود موضوع اصول عملیه عدم علم مطلق است این هم درست است. آنچه که گیر دارد و ایشان حل نکرده است این است که همانطور که با جریان استصحاب شما علم من وجه پیدا می کنید با جریان ادله بقیه اصول عملیه هم علم من وجه پیدا می کنید، همانطور که لا تنقض که جاری شد علم به حکم من وجه پیدا می کنیم، رفع ما لا یعلمون هم که جاری شد علم من وجه به حکم پیدا می کنیم، علم پیدا می کنیم به حکم به عنوان اینکه لا یعلم حکم ندارد و مرفوع است، به عنوان لا یعرف حلال است، به عنوان لا یعلم ظاهر است اینجا هم به جریان ادله اصول عملیه علم بوجه به حکم پیدا می کنیم. مرحوم آخوند آمد ادله استصحاب را اجرا کرد و گفت استصحاب را جاری می کنیم و به برکت اخبار استصحاب، حکم معلوم من وجه می شود و دیگر نوبت به رفع ما لا یعلمون و کل شیء حلال و کل شیء طاهر نمی رسد. ولی ما می گوییم: چرا نوبت به آنها نرسد؟ موضوع هر دو شک و محمول هر دو علم آور است به تطبیق ادله شان به محمول علم من وجه پیدا می کنیم، از همان وجه موضوعشان به حکم علم پیدا می کنیم. اگر کل شیء حلال یا کل شیء طاهر جاری شد به حلیت و طهارت علم پیدا می کنیم از جهتی که مشکوک مطلق هستند، در لا تنقض هم اینجور است شما اگر استصحاب کردید به حکم علم پیدا می کنید من وجه نقض یقین بالشک. بالاخره هر دو معلوم من وجه هستند. اینکه مرحوم آخوند اول استصحاب را جاری می کند و نتیجه می گیرد که مستصحب معلوم من وجه می شود و موضوع بقیه اصول از بین می رود ما بر عکس می کنیم اول برائت را جاری می کنیم و مجرای برائت معلوم من وجه می شود و با وجود آن، موضوع لا-تنقض که شک مطلق است از بین می

رود. اینکه آخوند ابتداءً استصحاب را جاری می کند و ادعا می کند که با وجود استصحاب جریان اصول شرعیه دوری است و مثل باب امارات و استصحاب است حرف ما این است که این قیاس مع الفارق است. ما در آنجا قبول کردیم که اول ادله امارات جاری می شود و مانعی برای جریان آنها وجود ندارد و استصحاب نمی تواند مانع از جریان آنها بشود، فلذا وقتی که ادله امارات جاری شد نقض یقین بالحجه می شود حالا- که نقض یقین بالحجه شد موضوع استصحاب که نقض یقین بالشک است مرتفع می شود ما هم اول کلام ایشان را قبول داشتیم و ما هم معتقد بودیم که در ابتداء ادله امارات جاری هستند چون موضوعشان شک است و ما بالوجدان شک داریم. درست است که ادله استصحاب نیز موضوعات نقض یقین بالشک است اما با وجود اماره موضوع استصحاب از بین می رود و استصحاب نمی تواند مانع از جریان اماره بشود. ما این حرفها را قبول داشتیم، اشکال ما این بود که شک ارتفاع وجدانی پیدا نمی کند، و همچنان شک وجدانی با وجود اماره وجود دارد اما در محل کلام موضوعها مساوی هستند موضوع لا تنقض شک است، موضوع رفع ما لایعلمون هم شک است وجهی ندرد که بگوییم در ابتداء لا تنقض آن را من وجه معلوم می کند و لا تصل النوبه الی ما لایعلمون.

نکته ظریف بحث اینجا است که آنجا که آخوند گفت موضوع استصحاب نقض یقین بالشک است نه شک، برای خراب کردن استصحاب بود. اما اگر اینجا تشبث کنیم به اینکه موضوع استصحاب نقض یقین بالشک است نه شک اثر ندارد. الان مورد ما هم مصداق نقض یقین بالشک است و هم مصداق رفع ما لا یعلمون است. اگر ادله استصحاب جاری بشود نتیجه اینگونه می شود: به عنوان نقض یقین بالشک عمل واجب است، به عنوان رفع ما لا یعلمون عمل واجب نیست. و هر دو من وجه معلوم هستند و هیچ وجهی ندارد که بگوییم ادله استصحاب بر ادله سائر اصول عملیه ورود دارند. لذاست که مرحوم شیخ و مرحوم نائینی و مرحوم آقای خویی ورود آخوند را کنار گذاشته اند.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ تفصیل داده و فرموده است ادله استصحاب نسبت به بعض ادله براءت وارد و نسبت به بعض دیگر حاکم هستند.

بعضی از ادله براءت مفادشان قبح عقاب بلا بیان است مثل ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که مقصود از رسول «حجه» است و استصحاب بلا-شک حجت است. بدیهی است اگر دلیل براءت را این آیه گرفتیم براءت از اصول شرعیه خارج می شود و ارشاد به حکم عقل می شود که براءت عقلیه است. پس مرحوم شیخ فرموده است اگر ادله براءت شرعیه ادله ای باشد که مفادشان قبح عقاب بلا بیان است استصحاب بر آنها وارد می باشد. به نظر ما این حرف ایشان حرف متینی است.

در ادامه فرموده است: اما اگر ادله براءت مفادشان اینگونه نباشد استصحاب بر ادله اصول شرعیه حاکم است.

ص: ۱۸۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه

رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه

بررسی دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ورود استصحاب بر سائر اصول عملیه را ادعا کرد و لکن گفتیم که این وجه درست نیست. عرض کردیم که ادله استصحاب با ادله سائر اصول عملیه از نظر موضوع متحد بوده و هر دو شک هستند، همچنین از نظر محمول هم هر دو مساوی هستند و هر دو تعبد به حکم ظاهری هستند. اینکه مرحوم آخوند فرمود: ادله استصحاب سبب می شود که حکم واقعی معلوم بشود من وجه، فلذا موضوع براءت که جهل من جمیع الوجوه است مرتفع می شود عرض کردیم این سخن تمام نیست. همانطور که به برکت اخبار استصحاب به حکم واقعی من وجه و فی الجمله علم پیدا می کنیم و می فهمیم که حکم واقعی حکمی است که ما متعبد به بقاء آن هستیم ظاهراً، همانطور که در سمت استصحاب این مسأله وجود دارد و در آن روزنه ای به واقع وجود دارد و واقع فی الجمله معلوم است و حکم واقعی سابق در مقام ظاهر باقی است به همین ترتیب در ناحیه رفع ما لا یعلمون هم علم من وجه پیدا می شود. وقتی حدیث رفع تطبیق می شود، به حکم واقعی فی الجمله علم پیدا می شود. الان که حدیث رفع را جاری کردیم علم پیدا کردیم که اگر حکم واقعی اینجا موجود باشد آن حکم ظاهراً مرتفع است، اگر رفع ما لا یعلمون نبود و شارع به ما نگفته بود رفع ما لا یعلمون، این مشخصه برای ما روشن نمی شد، اگر این دلیل نبود نمی توانستیم بگوییم حکم واقعی ظاهراً مرفوع است، اما با توجه به حدیث رفع یک معرفت اجمالیه پیدا می شود که اگر الزام فی البین موجود باشد، استحقاق عقوبت وجود ندارد. پس به برکت حدیث رفع و کل شیء حلال و کل شیء طاهر علم فی الجمله پیدا می شود. مثلاً من به نجاست یک شیء جاهل مطلق هستم ولی وقتی که کل شیء طاهر تطبیق شد علم پیدا می کنم که اگر نجاستی در اینجا باشد من به ارتکاب آن معذور هستم.

ص: ۱۸۵

دیدم که شیخ انصاری شبیه این اشکال را در کل شیء مطلق گفته است. بعضی گفته اند که استصحاب بر « کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی او امر» وارد است، لکن مرحوم شیخ گفته است که اینها سیان هستند و شبیه این اشکالی را که ما به مرحوم آخوند کردیم ایشان در رد ورود فرموده است. فرموده است: موضوع هر دو و محمول هر دو سیان هستند و رابطه آنها ورود نیست.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در مقام تفصیل داده است. ایشان ادله براءت و قاعده حل و طهارت را به دو قسم تقسیم کرده و گفته است: یک قسم از ادله براءت مفادشان همان حکم عقل است مثل ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که می گوید تا حجت تمام



نشود ما عقاب نمی کنیم. فرموده است: استصحاب به این خطابات وارد است. اما یک قسم دیگر از ادله برائت، لسانشان حکم عقل نیست و غیر از حکم عقل اضافه ای نیز آورده اند. مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی. این روایت اطلاق را هم جعل کرده است این مطلب اضافه تر از حکم عقل است، عقل حلیت و اطلاق را نمی گوید، عقل فقط استحقات عقوبت را نفی می کند. فرموده است نسبت به این خطابات اخبار استصحاب حاکم هستند به خاطر اینکه اخبار استصحاب همان نهی را توسعه می دهند. قبلاً حرام بود الان شک داریم حرام است یا نه؟ استصحاب می گوید: همچنان حرام است. حرام است یعنی همان ورود نهی ادامه دارد غایت کل شیء مطلق ورود نهی است و استصحاب می گوید که نهی وارد شده است. در واقع استصحاب می گوید که همان امر سابق که وارد شده بود ادامه دارد و ورود آن را توسعه می دهد وقتی اینگونه شد استصحاب مزیل یا مثبت غایتی می شود که در حدیث کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی بیان شده است. فلذا استصحاب می گوید که ورود نهی انجام گرفته است ادعاءً و هذا معنی الحکومه.

مرحوم نائینی به مرحوم شیخ اشکال کرده است که اشکالشان به جا هم است می گوید چطور شد که مرحوم شیخ فقط سراغ حتی یرد فیه نهی رفت؟ با اینکه این روایت هم اشکال سندی دارد، هم اشکال دلالتی دارد و نمی تواند برائت را ثابت نماید. عمده دلیل برائت رفع ما لا- یعلمون است، عمده دلیل حلّ کل شیء حلال حتی تعرف انه الحرام است چطور شد که ایشان تمرکز بیانش را در چیزی قرار داده است که دلالتش بر برائت واضح نیست چون ظاهر حتی یرد امر او نهی ورود امر و نهی واقعی است چون «یرد» غیر از «یصل» است.

بالاخره مرحوم نائینی جواب شیخ را نپذیرفته است لذا ایشان باید حل را در رفع ما لا یعلمون مطرح می کرد در کل شیء حلال حتی تعرف انه الحرام مطرح می کرد.

لکن به ذهن می آید که ایشان که رفع ما لا یعلمون را مطرح نمی کند به این دلیل است که رفع ما لا یعلمون را از قسم اول می داند که لسانش حکم عقل است. در کثیری از موارد مرحوم شیخ انصاری می گوید که مرفوع به وسیله حدیث رفع مؤاخذه است. حدیث رفع می گوید هر جا را که نمی دانی مؤاخذه رفع شده است حالا شیخ ادعا می کند که استصحاب، مؤاخذه را وجداناً ثابت می کند. اما اینکه ایشان کل شیء حلال حتی تعرف انه الحرام را مطرح نکرده است به این خاطر است که قاعده حل مربوط به شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه در حالی که اصل بحث و مهم در بحث مربوط به شبهات حکمیه است. لذا آمده است کل شیء مطلق را مطرح کرده که از نظر ایشان این دلیل اظهر روایات است و تلاشش را معطوف به کل شیء مطلق کرده است. خلاصه اینکه به نظر می رسد به این بیان می شود از شیخ انصاری دفاع کرد.

لکن انصاف این است که اشکال مرحوم نائینی درست است. سابقاً گذشت که عمده دلیل برائت شرعیه رفع ما لا یعلمون است و اینکه کسی ادعا کند که این دلیل همان حکم عقل را می گوید درست نیست رفع ما لا یعلمون یک اعتبار است، در رفع ما لا یعلمون مرفوع خود حکم است نه مؤاخذة لذا باید رابطه ادله استصحاب و این دلیل را حل کنیم.

دیدگاه مرحوم نائینی و آقای خوئی

لذا مرحوم نائینی و بعد از ایشان مرحوم آقای خوئی در صدد حل دیگری بر آمده اند و آن حل حکومت است گفته اند که ادله استصحاب حاکم بر این اصول است. مرحوم آقای خوئی فرموده است به همان بیانی که ما در امارات گفتیم استصحاب بر سائر اصول عملیه حاکم است، خصوصاً که قائل بشویم استصحاب از امارات است که در اینصورت حکومت واضحتر است. مرحوم آقای خوئی همین چند تا کلمه را فرموده و بحث را تمام کرده است. این فرمایش ایشان را باید باز کنیم. توضیح مطلب این است:

تارة می گوئیم که استصحاب از امارات است، طبق این مبنا ما نیز حکومت را می پذیریم. ایشان در امارات قائل هستند که شارع در امارات ما را متعبد به علم کرده است با وجود این تعبد ادعاءً موضوع برائت و قاعده حل و قاعده طهارت از بین می رود و غایت آنها حاصل می شود. پس اگر گفتیم استصحاب از امارات است و در امارات جعل علمیت است حکومت تمام است.

و تارة اخری می گوئیم که استصحاب از امارات نیست ولی اصل محرز است که مبنای مرحوم نائینی است. ایشان فرموده است که استصحاب اصل محرز است و بر سائر اصول عملیه حاکم است مثل حکومت امارات بر استصحاب منتها با این تفاوت که امارات علم به واقع هستند و چون علم به واقع هستند شک در واقع را که موضوع استصحاب است رفع می کنند.

شبه همین بیان در رابطه بین استصحاب و سائر اصول عملیه هم وجود دارد. فرموده است: استصحاب اصل محرز است. ایشان اصل محرز را که از ابداعات خود ایشان است اینجور معنا می کند: اصل محرز تعبد به علم در مقام عمل است. توضیح اینکه:

ما سه جور تعبد داریم:

یک نوع تعبد تعبد به علم به لحاظ واقع است، شارع با تعبد خودش انسان را عالم به واقع اعتبار می کند. مرحوم نائینی می فرماید: این نحو تعبد را شارع در امارات انجام داده است.

نوع دوم تعبد این است که شارع تعبد به علم کرده و مکلف را عالم اعتبار نموده است لکن در مقام عمل نه در واقع، گفته است: جعلتک عالماً فی مقام العمل، یعنی در مقام عمل مثل عالم عمل کن. این نوع تعبد، محرز در مقام عمل است نه محرز واقع. مرحوم نائینی فرموده است این نوع تعبد در استصحاب رخ داده است چون مراد از لا-تنقض نهی از نقض عملی است، یعنی روایت می گوید تو در مقام عمل به یقین عمل کن یعنی تو را عالم قرار دادم در مقام عمل. آنجا که حضرت می فرماید: فانه علی یقین من وضوئه در واقع او را یقین دار به وضو فرض و اعتبار کرده است. لذا استصحاب اصل محرز در مقام عمل است. این حرف مرحوم نائینی خیلی دور از روایات استصحاب نیست اما حرف آقای خوئی که تعبد به واقع و یقین به واقع است خیلی دور از روایات استصحاب است و استفاده آن از روایات مشکل است.

نوع سوم تعبد این است که شارع مکلف را عالم اعتبار نکرده است نه عالم به واقع و به لحاظ کشف و نه عالم در مقام عمل، بلکه آنچه که اعتبار کرده است مجرد جری عملی و ترخیص و جعل حلیت و جعل اطلاق است بدون اینکه ما را به یقین تعبد کند نه در مقام کشف واقع و نه در مقام عمل. مثل رفع ما لا یعلمون که مجرد جری عملی به غیر عالم است، اصلاً شارع در رفع ما لا یعلمون عدم العلم را حفظ کرده و برای آن حکم جعل کرده است و همچنین است کل شیء حلال .

ص: ۱۸۹

مرحوم نائینی فرموده است: از بین سه تعبد فوق آنچه که در استصحاب انجام گرفته است تعبد قسم دوم است و آنچه که در سائر اصول انجام گرفته است تعبد از قسم سوم است، در قسم سوم شارع شک و جهل را حفظ کرده و آن را تبدیل به دانستن نکرده است ولی استصحاب اینجور نیست. لذا فرموده است که ادله استصحاب بر قسم ثالث حاکم هستند به خاطر اینکه ادله استصحاب در موضوع ادله قسم ثالث تصرف می کنند و موضوع آنها را ادعائاً نفی می کنند لکن لا بالنظر الی الواقع بلکه بالنظر الی العمل. فرموده است: ادله سائر الاصول می گویند اگر نسبت به واقع شک داری حکم واقع برای شما رفع شده است. ادله استصحاب می گوید شما در مقام عمل شک ندارید و همین مقدار برای رفع موضوع آن اصول کافی است. ادله امارات شک را نسبت به واقع مرتفع می نمود، این قسم پر واضح است که موضوع سائر الاصول را از بین می برد. اما استصحاب شک را نسبت به مقام عمل رفع می کند و مکلف را در مقام عمل متیقن قرار می دهد. درست است که موضوع سائر الاصول شک در واقع است و ادله استصحاب شک در واقع را از بین نمی برد ولی چون به موضوع آنها نظارت دارد و آن موضوع را در مقام عمل الغاء می کند لذا بر آنها حاکم است. سائر الاصول می گویند اگر حکمی را ندانستی من آن حکم را برداشتم، استصحاب می گوید تو واقع را در مقام عمل می دانی. لذا همین مقدار از تصرف در موضوع، حکومت است و موضوع آن را از بین می برد. حکومت معنای وسیعی دارد همین که نظارت داشته باشد و جنبه تفسیری داشته باشد و متعرض آن شده باشد برای تحقق حکومت کافی است. یکی می گویند اگر شک داری حلال است، طاهر است، دیگری می گویند تو در مقام عمل شک نداری لذا حاکم آن می شود.

اما از طرف دیگر رفع ما لا يعلمون تعرض و نظارتی بر لا تنقض ندارد، رفع ما لا يعلمون و قاعده حل می گویند اگر شک کردی حلال است یا اگر شک کردی رفع شده است اما نمی گویند که شک داری یا نداری، حکم متعرض موضوع خودش نیست ولی استصحاب می آید شک را از بین می برد لذا حاکم بر آن می شود.

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی و آقای خوئی

به نظر ما حرف نائینی بناءً علی مبنای جعل علمیت درست است، پذیرش حرف ایشان تنها متوقف بر این است که بپذیریم مفاد استصحاب جعل علم است و لو در مقام عمل. و لکن سابقاً بیان شد که از اخبار استصحاب جعل علمیت به واقع که اماره باشد اصلاً استفاده نمی شود جعل علمیت در مقام عمل هم برای ما ثابت نیست. اینکه معنای لا تنقض این باشد که من تو را متیقن در مقام عمل قرار دادم برای ما ثابت نیست. از لا تنقض بیش از جری عملی طبق یقین سابق استفاده نمی شود. اینکه بگوییم به برکت اخبار استصحاب من یقین به واقع دارم کشفاً یا یقین به واقع دارم عملاً از اخبار استصحاب چنین مطلبی کشف نمی شود لذا فرمایش حکومت بکلاً بیانیه چه بیان مصباح و چه بیان فوائد موقوف بر جعل علمیت است لکن ما استفاده جعل علمیت از اخبار استصحاب را قبول نداریم. درست است که ما به حمل شایع طبق یقین و مثل متیقن عمل می کنیم اما اینکه در مقام اعتبار و حمل اولی شارع ما را متیقن قرار داده باشد منکر هستیم.

دیدگاه استاد:

بر اساس قصور مقتضی که ما نسبت به امارات و استصحاب قائل شدیم تقدیم استصحاب بر سائر اصول علی تقدیر تمام است و علی تقدیر تمام نیست. اگر کسی عمل به استصحاب را بر اساس سیره عقلاء بداند و معتقد باشد که لا تنقض امضاء سیره عقلاء است، البته برای ما این مسأله صاف نیست که دلیل استصحاب سیره عقلاء است ولی اگر کسی چنین ادعا کرد و دلیل استصحاب را سیره عقلاء دانست در اینصورت برای رفع ما لا يعلمون و کل شیء طاهر و کل شیء حلال اطلاقی منعقد نمی شود. عقلاء از این خطابات خلاف سیره خود را نمی فهمند. رفع ما لا يعلمون جایی است که همه راهها بسته شده و جهل به معنای واقعی کلمه داریم و راه عقلائی نداریم. لا تنقض راه عقلائی است در این جا ابناء المحاوره برای رفع ما لا يعلمون اطلاقی احساس نمی کنند و می گویند این دلیل نمی تواند جایی را بگوید که طریق عقلائی وجود دارد، خصوصاً که خود رفع ما لا يعلمون و قاعده حل هم یک امر عقلائی است و این امر عقلائی در جایی است که طریق نباشد و فرض هم این است که استصحاب طریق است. پس اگر استصحاب امر عقلائی باشد و اماره عقلائیه باشد با وجود این اماره عقلائیه اطلاقی برای رفع ما لا يعلمون منعقد نمی شود.

ص: ۱۹۱

پس اگر کسی اینگونه گفت می گوئیم سائر اصول قصور مقتضی دارند.

اما اگر کسی سیره عقلاء بر استصحاب را قبول نکند و بگوید که لا تنقض اصل عملی است و تعبدی است بر خلاف آنچه که عقلاء می گویند یا لا- اقل تعبدی است که طبق آن عقلاء نیست و تأسیس است و چیز جدیدی است اینجا می گوئیم که استصحاب با سائر الاصول باهم تعارض می کنند. استصحاب می گوید وجوب باقی است و سائر اصول می گویند وجوب نیست.

## استصحاب/خاتمه /تقدم استصحاب بر سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /تقدم استصحاب بر سائر اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در وجه تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه بود. ورود و حکومت و قصور مقتضی تمام شد.

بررسی دیدگاه شهید صدر

اگر کسی همه اینها را منکر شد که مرحوم سید محمد باقر منکر شده است، لا محاله طریق منحصر می شود به قرینه نوعیه که همان تخصیص است. ادعا این است که اخبار استصحاب مخصّص ادله سائر اصول عملیه شرعیه هستند گرچه نسبت اینها عموم و خصوص من وجه است. وجه تقدیم اخبار استصحاب بر آنها اظهریت اخبار استصحاب از ادله سائر اصول عملیه است. وجه اظهریتش این است که اخبار استصحاب به یک علت ارتکازی معلل هستند، در این اخبار تعلیل شده است که لانک کنت علی یقین من وضوئک که از علل ارتکازی بوده و موافق ارتکاز عقلاء است، وقتی که علت موافق ارتکاز شد ظهور معلل قوی می شود و خطاب واضحتر می شود. چیزی که در ارتکاز است و در لسان دلیل به همان امر ارتکازی معلل شده است ظهورش از چیزی که تعبد محض است و موافق ارتکاز نیست قویتر است. در اخبار استصحاب کلمه ای مثل ابدأ وجود دارد، همه این قرائن باعث می شود که اخبار استصحاب از سائر اصول عملیه اقوی باشد. لذا مرحوم سید محمد باقر قائل شده است که اخبار استصحاب ادله سائر اصول عملیه را تخصیص می زند. (۱)

ص: ۱۹۲

۱- (۱). و اما الاستصحاب مع البراءه الشرعیه فقد یقال بعدم وجود نکته تفتضی تقدیم دلیل علی دلیلها لأن النسبه بینهما العموم من وجه، و لكن الصحیح انه فی الشبهات الموضوعیه یکون الاستصحاب الموضوعی مقدماً علی البراءه لکونه سبباً، و فی الشبهات الحکمیة یتقدم الاستصحاب علی دلیل البراءه الشرعیه امّا إذا کانت البراءه علی مستوی حکم العقل فلما تقدم من

الورود، و اما البراءه الشرعيه التي هي في مستوى الاحتياط الشرعي فيقدم دليل الاستصحاب على دليلها بالأظهره لأنه كالصريح في العموم و التأكيد بأنه لا ينقض اليقين بالشك أبداً و هذا بخلاف الإطلاق في أدله البراءه و العام أو الأظهر مقدم على المطلق أو الظاهر. هذا مضافاً: إلى ان العرف لا- يحتمل التفكيك بين الاستصحاب في مورد الإباحه مع الاستصحاب في مورد التحريم بحيث يكون الأول جارياً دون الثاني بخلاف البراءه حيث يحتمل عدم حجيتها في مورد اليقين السابق بالحرمة لاحتمال دخاله ذلك في الإلزام و هذا يجعل مدلول دليل الاستصحاب أخص لا محاله من دليل البراءه. بحوث ج ٦ ص: ٣٥٨.

مناقشه استاد:

لكن اين بيان في الجملة قابل مناقشه است. درست است که اخبار استصحاب به علت ارتكازيه معلل هستند و بالاتر از آن، لسان بعضی از انها ارشاد و امضاء است مثل: لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً لكن از آن طرف ادله سائر اصول عمليه هم چنین قوتی را دارند. آنها هم عام هستند ادات عموم مثل «كل شيء» دارند، ادله سائر اصول عمليه هم موافق ارتكاز هستند، ارتكاز هم قبح عقاب بلا بيان را تصدیق می کند. اين ارتكاز سبب می شود که ظهور ما لا يعلمون در مجمع قویتر بشود. پس ما می توانیم منبهاتی برای قوت دلالت در ناحیه ادله سائر اصول عمليه پیدا بکنیم و از این رهگذر آن را بر استصحاب مقدم نماییم گرچه انصاف این است که ذهن عرفی در لا تنقض اليقين بالشك ابداً، لانك كنت على يقين من وضوئك می گوید که این دلیل از رفع ما لا يعلمون از الناس فی سعه از كل شيء مطلق حتی یرد فيه نهی اقوی است. قصور مقتضی را هم اضافه کنید که عقلاء برای استصحاب یک نحوه طریقت قائلی هستند.

خلاصه اینکه بعید نیست بگوئیم که ادله استصحاب بر سائر اصول مقدم هستند

بررسی دیدگاه شهید صدر در رابطه بین استصحاب و قاعده طهارت

ایشان در باره قاعده طهارت بیانی دارند که مفصل آن را در فقه مطرح نموده اند. ادعای ایشان این است که در مجمع قاعده طهارت و استصحاب بین كل شيء نظیف حتی تعلم انه قدر با لا تنقض اليقين بالشك تنافی وجود ندارند. ادعای ایشان این است که غایت قاعده طهارت «حتى تعلم انه قدر» مجمل است؛ چون مردد است بین فعل و وصف. محتمل است غایت قاعده طهارت «قَدْرٌ» باشد و محتمل است «قَدْرٌ» باشد و چون نمی توانیم معین کنیم که کدامش درست است لذا قاعده طهارت مجمل است و موارد وجود حالت سابقه و استصحاب را شامل نمی شود. مؤید این احتمال است که در ادامه این جمله حضرت می فرماید اذا علمت انه قَدْرٌ فقد قَدْرٌ. لذا مردد است که فعل است یا وصف، اگر وصف باشد با استصحاب در مجمع تنافی پیدا می کند، یک شيء قبلاً نجس بوده است و الان شك داریم که آیا نجس است یا نه؟ استصحاب می گوید نجس است از طرف دیگر الان شك داریم که پاک است یا نجس قاعده طهارت می گوید که پاک است. فرموده است اگر غایت وصف باشد با استصحاب تنافی دارد. استصحاب می گوید قدر و قاعده طهارت هم می گوید قدر. اما اگر غایت فعل باشد نه تنها با استصحاب تنافی ندارد بلکه موافق آن است. طبق این احتمال روایت می گوید كل شيء نظیف حتی تعلم انه قَدْرٌ یعنی هر شيء نظیف است تا زمانی که بدانی سابقاً نجس بوده است و در جایی که می دانی سابقاً نجس بوده است حکم به طهارت وجود ندارد. و همانطور که روشن است طبق این معنا قاعده طهارت با استصحاب تنافی ندارد.





خلاصه اینکه غایت مردد است بین فعل و وصف و ما معینی نداریم که کدام است لذا غایت مجمل است و قاعده طهارت مجمل می شود و نمی تواند با استصحاب معارضه کند. (۱)

ص: ۱۹۴

۱- (۲). ان قاعده الطهاره- بعد البناء علی عدم تقومها بلحاظ حاله السابقه و عدم رجوعها الی الاستصحاب- یقع الکلام فی شمولها لموارد العلم بالنجاسه سابقا. و المقصود من الشمول هذا شمول دلیل القاعده فی نفسه بقطع النظر عن حکومه دلیل الاستصحاب، فان المعروف ان إطلاق القاعده فی نفسه تام، و إنما یرفع الید عنه بلحاظ حکومه دلیل استصحاب النجاسه علی دلیلها، غیر ان بالإمكان ان یدعی قصور دلیلها فی نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسه سابقا، و ذلك لان مدرک القاعده: ان کان هو العموم فی موثقه عمار فالإطلاق فیہ لتلك الموارد غیر محرز، لان کلمه (قدر) لو كانت بالمعنی الوصفی فالإطلاق لا بأس به، و أما إذا كانت فعلا بضم الذال فلا إطلاق لموارد الشک فی بقاء النجاسه، لأن الفعل یستبطن الحدوث فکأنه قال: کل شیء نظیف حتی تعلم بحدوث النجاسه، و المفروض فی موارد الشک فی بقاء النجاسه تحقق العلم بحدوث النجاسه، و مع تحقق الغایه لا إطلاق فی المغیی، و ان کان مدرک القاعده الروایات المتفرقه فلا إطلاق فیها أيضا، لأن المقصود من مثل قوله (إذا لم أعلم) عدم العلم بإصابه البول، لا عدم العلم ببقاء نجاسه البول و ارتفاعه، فلیس فیها ما یشمل موارد الشک فی البقاء، و التعدی بدون مساعده الارتکاز غیر ممکن. و یمکن تصویر الثمره بین ما ذهبنا الیه من قصور دلیل القاعده فی نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسه، و ما ذهب الیه المشهور من عدم الشمول لحکومه دلیل الاستصحاب، فیما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسه للمعارضه مع استصحاب آخر مثلا، فإنه علی المشهور یمکن الرجوع الی قاعده الطهاره، و لا یمکن ذلك علی المختار. و یتحقق ذلك علی بعض المبانی و مثال ذلك: ان یقال بان استصحاب النجاسه فی الشبهه الحکمیة ساقط بالمعارضه فإنه إذا قیل بذلك و شک فی ان الغسل الواحد مطهر أو لا أمکن الرجوع- بعد تعذر استصحاب النجاسه- الی قاعده الطهاره علی المشهور، و لا- یمکن ذلك علی المختار- و مثال آخر: إذا قیل بان استصحابی النجاسه یسقطان بالمعارضه عند العلم الإجمالی بالطهاره، رغم عدم استلزامهما لمخالفه عملیه، كما اختاره المحقق النائینی و فرضنا العلم بنجاسه انائین و العلم بارتفاعها عن أحدهما مع احتمال ارتفاعها عنهما معا، فان استصحابی النجاسه یتعارضان علی هذا المبنی، و یتحدد الرجوع بعد ذلك الی قاعده الطهاره إثباتا و نفیا حسب المختار فی هذه الجهه. بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۲، ص: ۲۰۶.

لکن به نظر ما این فرمایش درست نیست. ادعای ما این است که غایت وصف است. اینکه ایشان ادعا کرده است موثقه عمار مجمل است درست نیست و روایت مجمل نیست. ما به دو قرینه داخلیه و یک قرینه خارجیه می‌گوییم که غایت وصف است. قرینه اولی این است که وقتی شارع گفت که کل شیء نظیف قرینه مقابله حکم می‌کند که به طور طبیعی ضد نظیف بودن را بیان کند و بگوید قَدِرٌ. مضافاً بر اینکه اولین و آخرین از فقهاء از این روایت وصف را فهمیده‌اند.

قرینه ثانیه ما این است که در وسط موثقه جمله‌ای وجود دارد که مؤید وصفیت است. در این روایت از حضرت درباره دجاجه‌ای سؤال شده است که از نجس خورده است حضرت می‌فرماید: «إِنْ كَانَ فِي مَنقَارِهَا قَدِرٌ لَمْ تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَمْ تَشْرَبْ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ فِي مَنقَارِهَا قَدِرًا تَوَضَّأْ وَ اشْرَبْ» (۱). به نظر می‌رسد این فرمایش حضرت از باب تطبیق آن قاعده کلیه است و یکی از مصادیق آن می‌باشد. حضرت این قاعده را در اینجا تطبیق کرده و سپس قاعده کلیه را بیان کرده است. مثل قاعده تجاوز که ابتدا مصادیق مختلف ذکر شده است و بعد هم خود قاعده بیان شده است. از آن لم تعلم که در روایت آمده است می‌فهمیم که موضوع ما شک فی انه قَدِرٌ ام لا است.

ص: ۱۹۵

۱- (۳) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ... وَ عَنْ مَاءٍ يَشْرَبُ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَيْقُرٌ أَوْ عَقَابٌ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يَتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مَنقَارِهِ دَمًا فَلَا تَتَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ ... وَ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدِرٌ قَدِرٌ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ . تهذيب الأحكام، ج ۱، ص: ۲۸۵ .

پس ما می‌گوییم به قرینه صدر، ذیل هم که قاعده کلیه را مطرح کرده است و وصف است افروض که ذیل هم مجمل است ولی اجمال آن که به صدر سرایت نمی‌کند. در صدر فرموده است آبی که دجاجه از آن خورده است و شک داری ملاقات با نجس کرده است یا نه و شک داری نجس شده است یا نه؟ بگو پاک است. می‌گوییم به ضم اینکه منقار دجاجه خصوصیت ندارد و آب هم خصوصیت ندارد از همین جمله قاعده طهارت را در می‌آوریم، می‌گوییم اینکه حضرت فرموده است ان لم تعلم ان فی منقارها قدر پاک است در واقع فرموده است در هر چیزی که شک داری نجس شده است یا نه بگو پاک است و همین قاعده طهارت است. پس اگر ذیل هم نبود ما می‌گفتیم که صدر از باب تطبیق قاعده است و آب و منقار خصوصیت ندارد و از این روایت قاعده طهارت مشهور استفاده می‌شود که هر جا شک داشتیم که طاهر است یا نه طاهر است.

قرینه ثالثه این است که می‌بینیم در مشابهاش وصف اخذ شده است، کل شیء حلال حتی تعرف انه الحرام، الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس که در آنها همان مغیبه آمده است اما ضد آن در غایت ذکر شده است.

اضف الی ذلک که سلمنا که غایت فعل است، اما اینکه ایشان بر فعل مترتب کرده است که قاعده طهارت با استصحاب تعارض ندارد درست نیست. اگر فعل هم باشد با استصحاب تعارض دارد؛ چون ظاهر فعل این است که الان قدر شده است. حتی تعلم انه قَدْر یعنی هر چیزی نظیف است مادامی که بدانی نجس شده است، یعنی بدانی که الان نجس شده است، نه اینکه الان بفهمی که سابقاً قدر شده است و الان شک داری. ما می‌گوییم این روایت می‌گوید هر چیزی پاک است مگر اینکه بدانی که الان قدر شده است نه اینکه قبلاً قدر شده است. یک شیء قبلاً نجس شده و الان قطعاً شسته شده است این روایت آن را نمی‌گیرد کذلک نمی‌گیرد چیزی را که قبلاً نجس شده است و الان شک داریم که نجس شده است یا نه؟ فینحصر در فرض سوم که مشهور فهمیده اند که این روایت می‌گوید هر چیزی نظیف است مگر اینکه بفهمی که الان قدر شده است. پس این روایت همانطور که فرض علم را نمی‌گیرد فرض شک را هم نمی‌گیرد. مناسبت غایت علم این است که علم به ضد مغیبه پیدا کنیم نه اینکه علم پیدا کنیم به ضد مغیبه سابقاً و لو اینکه الان شک داشته باشیم.

اینکه ایشان فرموده است حتی تعلم انه قذر مردد است بین فعل و وصف و اگر فعل باشد منافاتی با استصحاب ندارد پس کل شیء نظیف تعارضی با استصحاب ندارد. عرض ما این است که هر دو مطلب ایشان باطل است. می‌گوییم اولاً- بین فعل و وصف تردید نیست و فقط وصف است. ثانیاً می‌گوییم اگر فعل باشد با استصحاب تنافی ندارد. روایت یک مصداق بیشتر ندارد چه وصف خوانده شود و چه فعل هر دو حکم زمان فعلی را بیان می‌کنند.

تقدیم استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه

اینکه استصحاب بر سائر اصول عملیه مقدم است. در استصحاب مخالف به همین بیانات مسلم است. اما اگر استصحاب موافق با سائر اصول عملیه شد آیا اینجا هم استصحاب بر آنها مقدم است یا نه؟

مرحوم شیخ و مرحوم نائینی و مرحوم آقای خویی می‌گویند که استصحاب مطلقاً مقدم بر براءت است. حتی مرحوم شیخ انصاری یکی از ادله براءت را استصحاب عدم تکلیف در زمان صباوت یا استصحاب عدم تکلیف قبل از شریعت یا استصحاب عدم تکلیف در ازل قرار داده است. لکن ما عرض کردیم که اگر قصور مقتضی و تخصیص را قائل شدیم فقط در استصحاب مخالف وجود دارد. همان بحثهایی که سابقاً بیان کردیم در اینجا هم می‌آید.

اینجا یک بیان اضافه ای هم برای عدم تقدم استصحاب موافق وجود دارد. و آن بیان زائد این است که اگر بناء باشد استصحاب موافق مقدم بر سائر اصول بشود لازمه اش این است که سائر اصول فقط فرد نادر را بگویند و لازم می‌آید حمل ادله آنها بر فرد نادر چون در غالب موارد براءت استصحاب عدم حرمت جاری است. اگر بنا باشد استصحاب موافق بر براءت شرعی مقدم بشود لازم می‌آید که رفع ما لایعلمون بر فرد نادر حمل شود؛ چون در اکثر موارد حدیث رفع استصحاب قرار دارد اصلاً شیخ یکی از ادله براءت را استصحاب قرار داده است.

این بیان نسبت به براءت شرعی. و همچنین است نسبت به قاعده حل. اگر حلیت را عدم حرمت معنا کنیم که پر واضح است و اگر حلیت و اطلاق را امر عدمی معنا نکنیم اینجا درست است که با استصحاب فرق می کند و استصحاب فقط عدم وجوب و عدم حرمت را می گوید ولی چون از نظر ثمره عملی فرق نمی کند لذا نمی توان گفت که شارع قاعده حل را برای اینجور مواردی که اثر ندارد آورده است.

## استصحاب/خاتمه /رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این رابطه بود که استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه مقدم است یا نه؟

بعضیها ادعا کرده اند که استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه مقدم نیست. استصحاب طهارت بر کل شیء طاهر مقدم نیست. در وجه این مطلب فرمودند اگر بنا باشد استصحاب موافق هم مقدم باشد لازمه اش این است که سائر اصول عملیه را حمل بر فرد نادر بکنیم و برای رفع ما لا- یعلمون و کل شیء طاهر مصداقی نماند مگر در موارد حالتین، یا در جاهایی که یقین سابق نباشد. پس چون از تقدم استصحاب موافق بر سائر اصول حمل بر فرد نادر لازم می آید و این حمل عرفیت ندارد لذا کشف می کنیم که استصحاب موافق بر سائر اصول مقدم نیست.

مناقشه استاد:

لکن این بیان درست نیست اولاً اینکه بگوییم در موارد استصحاب موافق اگر سائر اصول جاری نشوند لازم می آید حمل بر فرد نادر پس نتیجه بگیریم که هر دو جاری می شوند اشکال این بیان این است که: اینکه ما استصحاب را در عرض آنها جاری کنیم باز محذور مرتفع نمی شود؛ چون باز هم لازمه اش این است که جعل آنها لغو یا کالغو باشد، چون وقتی در غالب موارد آنها استصحاب موافق وجود داشته باشد جعل آنها بی فایده است الا در موارد نادر. پس باز لبّ مشکله باقی است. شما می گوئید اگر سائر اصول را در موارد استصحاب جاری نکنیم حمل بر فرد نادر لازم می آید می گوئیم این مشکل در جریان آنها هم لازم می آید چون در اینصورت جعل آنها شبه لغو می شود و فایده ای در بر نخواهد داشت.

ص: ۱۹۸

پس اینکه ادعا شده است که اگر سائر اصول در موارد استصحاب جاری نشوند لغویت آنها لازم می آید درست نیست. منبه مطلب این است که کسی مثل مرحوم آقای خوئی استصحاب موافق را مقدم بر سائر اصول عملیه می داند اما در عین حال کثیراً می بینیم که به سائر اصول تمسک می کند و موارد آنها منحصر به فرد نادر نیست. بنابراین از تقدیم استصحاب موافق بر سائر امارات حمل آنها بر فرد نادر لازم نمی آید. وجهش این است که موارد افتراق سائر اصول از استصحاب کثیر است،

خیلی وقتها از حالت سابقه غافل هستیم، یا یقین سابق نداریم، این افتراق در طهارت و نجاست واضحتر است چون در طهارت و نجاست موارد توارد حالتین در آن بسیار زیاد است، کثیری از موارد که شک می کنیم این شیء پاک است یا نجس یقین داریم که یک بار نجس شده یک بار پاک شده است و شک در تقدم و تأخر آن داریم. بنابراین ما اگر استصحاب موافق را بر سائر اصول مقدم بداریم حمل سائر اصول بر فرد نادر لازم نمی آید.

خلاصه اینکه این بیان برای اثبات هم عرض بودن استصحاب موافق با سائر اصول ناتمام است. گرچه اصل مدعا درست است. ما اصل مدعا را قبول داریم و سابقاً گفتیم که استصحاب با سائر اصول موافق در عرض هم هستند. چون به نظر ما وجه تقدم استصحاب بر سائر اصول از اول ضیق است و فقط استصحاب مخالف را مقدم می کند. گفتیم مساعد اعتبار هم همین است، مساعد اعتبار این است که شارع به بیانات عدیده ای برای ما جعل عذر بکند. الان شک داریم که این آب نجس است یا نه پس شک داریم که خوردن آن حلال است یا حرام چه اشکالی دارد که اینجا هم استصحاب طهارت جاری باشد، هم قاعده طهارت جاری باشد، هم قاعده جاری حل باشد؟ چه اشکالی دارد که شارع با بیانات مختلفی برای ما جعل عذر کند؟ اینکه این دقت باشد که شارع کل شیء طاهر را در جایی جعل کرده است که حتماً لا تنقض نباشد درست نیست. لذا می بینیم که فقهاء سابق به اصول عملیه در عرض واحد تمسک می کردند بدون اینکه حکومت و ورود را پیاده کرده باشند.

مرحوم آخوند فرموده است که دو استصحاب ممکن است یکی از چهار حالت را داشته باشد. تارة ما علم به انتقاض حالت سابقه در هیچکدام نداریم، نه در این استصحاب و نه در آن استصحاب و ارکان استصحاب در هر دو تمام است. و آخری علم به انتقاض حالت سابقه در یکی داریم چون معنا ندارد که علم به انتقاض حالت سابقه در هر دو داشته باشیم چون در اینصورت مجالی برای جریان استصحاب نیست. خود این حالت دو قسم است تاره شک در یک مستصحب از شک در مستصحب دیگر ناشی می شود که اسمش را اصل سببی و مسببی می گذارند و آخری اینکه تسببی در کار نیست و در هر دو در عرض هم شک داریم و شک ما ناشی از امر ثالثی است یا از امر ثالث و رابعی است. در فرضی که تسبب نباشد تاره از جریان استصحاب فی کلا-الطرفین اذن در مخالفت عملیه لازم می آید و آخری اینکه از جریان استصحابین اذن در مخالفت عملیه لازم نمی آید در نتیجه چهار قسم وجود دارد.

علم به انتقاض نباشد یک قسم، علم به انتقاض مع التسبب، علم به انتقاض بلا تسبب بدون لزوم اذن در مخالفت عملیه، و علم به انتقاض بلا تسبب مع لزوم اذن در مخالفت عملیه.

قسم اول: عدم علم به انتقاض حالت سابقه در احدهما

فرض اول این است که علم به انتقاض حالت در هیچ کدام نداریم ولی در مقام عمل نمی توانیم به مفاد هر دو استصحاب عمل کنیم، همانطور که روشن است مشکل جریان هر دو استصحاب تراحم است نه تعارض، مثل اینکه مسجد قبلاً نجس شده بود و من الان شک دارم نجاست آن باقی است یا نه؟، از طرف دیگر نماز هم در اول وقت واجب شده بود و نمی دانم نماز را خوانده ام یا نه؟ من در اینجا هم در بقاء نجاست شک دارم و هم در بقاء وجوب نماز و علم به انتقاض هیچکدام ندارم اما باز جاری شدن هر دو استصحاب با مشکل مواجه است؛ چون اگر هر دو استصحاب را جاری کنم تراحم پیش می آید و من در حال حاضر قدرت بر امتثال هر دو وجوب ندارم. در جایی که دو استصحاب داشته باشیم و علم به انتقاض نداشته باشیم مشکله در ناحیه عجز مکلف است و باید این مشکله را معالجه کرد. مرحوم آخوند فرموده است در اینگونه موارد احکام باب تراحم جاری می شود اگر یکی اهم است آن را مقدم می داریم و اگر آخر وقت است و نماز اهم است و آن را مقدم می داریم.



در واقع مرحوم آخوند معتقد است که دو تکلیف استصحابی مثل دو تکلیف واقعی است، همانطور که اگر دو تکلیف واقعی باهم تراحم داشتند قواعد باب تراحم پیاده می شود در مورد استصحاب هم اینگونه است و قواعد باب تراحم پیاده می شود.

#### اشکال و جواب

به نظر ما فرمایش مرحوم آخوند متین است، پس اینکه بعضی توهم کرده و گفته اند که اینجا جای قواعد باب تراحم نیست چون ما یک خطاب بیشتر نداریم، ما یک لا تنقض بیشتر نداریم و تراحم در یک خطاب معنا ندارد. یا گفته اند که جای اجرای باب تراحم نیست چون استصحابین حکم ظاهری هستند نه واقعی و تراحم فقط در حکم واقعی وجود دارد. اینکه بعضی اینگونه توهم کرده اند این توهم فاسد است. اما اینکه می گوید در صورت وحدت دلیل و وحدت خطاب تراحم پیاده نمی شود درست نیست، وحدت خطاب به خودی خود نه ربطی به تراحم دارد و نه ربطی به تعارض دارد، تراحم ناشی از دو تطبیق یک خطاب است، اگر یک خطاب دو تطبیق مختلف داشت و مکلف قادر نبود هر دو تطبیق را امثال کند در اینصورت تراحم پیش می آید. مثلاً در مورد انقاز غریق خطاب ما یکی است اما چون این خطاب دو تطبیق دارد و مکلف نمی تواند هر دو را توأمان انجام دهد تراحم پیش می آید.

اما بیان دوم این قائل هم درست نیست. قائل گفت مؤدای استصحاب از احکام ظاهریه است و چون احکام ظاهریه احکام عذریه هستند و خالی از ملاکات می باشند و از طرف دیگر تراحم مربوط به احکام ذو الملاک است فلذا تراحم منحصر در احکام واقعیه است و در احکام ظاهریه تراحم وجود ندارد. به عقیده ما این بیان که به نظرم در کلمات مرحوم سید محمد باقر مطرح شده است درست نیست؛ چون احکام ظاهریه هم اختلاف مرتبه دارند، چطور شما اگر در یک طرف وجوب را استصحاب کنید و در طرف دیگر استصحاب را استصحاب کنید چطور در اینجا که یکی وجوب و دیگری استصحاب است می گوید عقل می گوید که وجوب را بر استصحاب مقدم بداریم، کذلک در استصحاب وجوب هم همین طور است، شما اگر وجوب اهم را استصحاب بکنید و وجوب مهم را هم استصحاب بکنید، اینجا چون مؤدای یک استصحاب اهم از دیگری است لذا باید آن را مقدم بداشت. درست است که هر دو حکم ظاهری هستند ولی عقل فرقی نمی گذارد و می گوید با حکم ظاهری همان معامله را بکن که با حکم واقعی آن معامله را می کردی، عقل می گوید اینکه حکم ظاهری به گردنت آمده است برای تحفظ به واقع است الان واقعی که در ناحیه اهم است مهمتر است از واقعی که در طرف مهم آمده است، لذا عقل به همان ملاکی که می گفت اهم واقعی بر مهم واقعی مقدم است می گوید که اهم ظاهری هم بر مهم ظاهری مقدم است چون ظاهر برای تحفظ بر واقع و به جهت به مخالفت واقع نیفتادن است، اگر انسان اهم را مرتکب شود ممکن است به خلاف واقع بزرگتر مبتلا شود لذا عقل می گوید به حکمی عمل کن که احتمال اهمیتش بیشتر است. (۱)

ص: ۲۰۱

---

۱- (۱). التعارض بین الاستصحابین إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فی أحدهما- کاستصحاب وجوب أمرین حدث بينهما التضاد فی زمان الاستصحاب- فهو من باب تراحم الواجبین. کفایه الاصول.

پس این فرمایش آخوند در هامش کفایه که فرموده اند الاستصحاب یتبع مستصحبه حرف متینی است. (۱)

قسم ثانی: العلم بانتقاض الحاله السابقه فی احدهما و الشک فی احدهما مسبب عن الشک فی الآخر

قسم ثانی این است که ما علم به ارتفاع حالت سابقه در یکی داریم و لکن شک در یکی مسبب از شک در دیگری است. آبی قبلاً پاک بوده است و الان مشکوک الطهاره و النجاسه است. استصحاب می گوید که این آب طاهر است، بعد لباسی متیقن النجاسه با این آب شستشه شده است شک داریم با این شستن نجاست لباس از بین رفته است یا نه؟ اگر آب پاک باشد لباس هم پاک شده است و اگر نجس باشد نجاست لباس باقی است. در اینجا من به انتقاض حالت سابقه در یکی از اینها علم دارم، استصحاب طهارت در آب می گوید که آب و لباس پاک شده است، استصحاب نجاست در لباس می گوید که لباس نجس است. نمی شود که هم لباس به نجاستش باقی باشد و هم آب طاهر باشد لذا علم داریم که حالت سابقه در یکی از اینها منتقض شده است. ضمناً شک من در نجاست ثوب از طهارت آب ناشی شده است اما شک من در طهارت آب از شک در نجاست ثوب ناشی نشده است.

ص: ۲۰۲

---

۱- (۲) فیتخیر بینهما إن لم یکن أحد المستصحبین أهماً، و إلا فیتعین الأخذ بالأهم. و لا مجال لتوهم أنه لا یکاد یكون هناك أهماً، لأجل أن إيجابهما إنما یكون من باب واحد، و هو استصحابهما من دون مزیه فی أحدهما أصلاً كما لا یخفی. و ذلك لأن الاستصحاب إنما یتبع المستصحب. فکما یثبت به الوجوب و الاستحباب یثبت به کل مرتبه منهما فتستصحب، فلا تغفل، منه [أعلى الله مقامه]. کفایه الاصول.

مرحوم فرموده است: اینجا بلا- شک اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است. فرموده است تقدم استصحاب طهارت آب بر استصحاب نجاست ثوب بلا کلام است. انما الکلام در وجه تقدم است. ایشان برای بار سوم ورود را ادعا کرده و فرموده است اصل سببی بر اصل مسببی وارد است. فرموده است: لا- تنقض در آب بر لا-تنقض در ناحیه ثوب وارد است، یک تطبیق استصحاب بر تطبیق دیگر آن وارد است، فرموده است: لا تنقض اليقين بالشك در ناحیه اصل سببی و موضوعی اگر جاری شد در ناحیه مسبب نقض الشك باليقين اتفاق می افتد، وقتی لا تنقض در آب جاری شد و گفت این آب پاک است بعد از اینکه گفت پاک است ادله ای که می گوید اگر با آب پاک چیزی شسته شود فهو طاهر مصداق پیدا می کند و نقض در ناحیه ثوب نقض شک به یقین می گردد آن یقینی که می گفت اگر با آب پاک چیزی شسته شود پاک می شود. پس با جریان لا تنقض در سبب نقض شما در ناحیه مسبب نقض اليقين باليقين می شود و در ناحیه مسبب موضوع استصحاب وجداناً مرتفع می شود. سپس ایشان آن اشکال دور را مطرح می کند که شما چرا استصحاب را اول در ناحیه سبب جاری می کنید می توانید بر عکس کنید و استصحاب را در مسبب جاری کنید و از این راه موضوع استصحاب در سبب را از بین ببرید. جواب داده است: که جریان اصل مسببی موقوف است بر اینکه اصل سببی جاری نشود، جریان اصل مسببی متوقف بر این است که نقض یقین به شک در آن مصداق داشته باشد، اصل مسببی وقتی مصداق نقض یقین به شک می شود که استصحاب در ناحیه سبب جاری نشود حالا جاری نشدن استصحاب در ناحیه سبب یا باید بلا مخصص باشد که درست نیست یا اینکه باید به استصحاب مسببی تخصیص خورده باشد که دور است؛ چون تخصیص خوردن آن متوقف است بر اینکه استصحاب مسببی جاری شود و جریان استصحاب مسببی موقوف است بر اینکه اصل سببی تخصیص بخورد و هذا دور. اما جریان اصل سببی مانع ندارد و متوقف بر چیزی نیست. استصحاب در ناحیه سبب اگر جاری بشود لازمه اش تخصیص استصحاب در ناحیه مسبب نیست لذا آن جاری می شود و باعث می شود که موضوع استصحاب در ناحیه مسبب مرتفع شود. (۱)

ص: ۲۰۳

۱- (۳). و إن كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما، فتاره يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعيه لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد كان طاهراً، و اخرى لا يكون كذلك؛ فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته؛ بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته. و بالجملة: فكل من السبب و المسبب و إن كان مورداً للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني، ففيه محذور التخصص بلا وجه إلا بنحو محال؛ فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي. نعم، لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه. كفايه الاصول.

Your browser does not support the audio tag

ادامه بررسی جریان قاعده فراغ در أثناء طهارات ثلاث

بحث در این بود که آیا قاعده فراغ در وضوء بنا بر اینکه وضو را استثناء بکنیم، یا قاعده فراغ در طهارات ثلاث، مجال دارد یا ندارد؟ قائل گفت مجال ندارد، به دلیل موثقه ابن ابی یعفر؛ چون (اذا شککت فی شیء) اطلاق دارد، هم شک در وجود و هم شک در صحت را شامل می شود.

آخرین جوابی که در مصباح الأصول فرمود این بود که اگر اطلاق موثقه را قبول بکنیم، این اطلاق معارض با عمومات قاعده فراغ است، مثل موثقه محمد بن مسلم (کلّ ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو) نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است، و مجمع محل بحث ماست که شک در صحت و باب وضو باشد، تعارض می کنند و چون روایات قاعده فراغ بالعموم است، مثل موثقه محمد بن مسلم، بخلاف موثقه ابن ابی یعفر، (اذا شککت فی شیء) شیء اطلاق دارد، وجود یا صحت، ابعاض یا قعود، بالإطلاق است، و در تعادل و تراجیح اثبات شده که دلالت بالعموم، مقدّم بر دلالت بالإطلاق است؛ بالعموم خودش لفظ دارد، اگر بگویند (اکرم کلّ العالم) و بعد بگویند (لا تکرّم الفاسق) و از مقدّمات حکمتکشف بکنیم که (الفاسق) اطلاق دارد، و در عالم فاسق تعارض بکنند، بالبداهه و بالوضوح اکرم کلّ العالم مقدّم است؛ همین جور است عموم لسان است و اطلاق، حال و شبیه حال است، لسان مقدّم بر حال است، اینکه خطابیی بالوضع باشد، و با خطاب بالإطلاق تعارض بکنند، بالوضع أظهر است و مقدّم است، و جای شبهه نیست. تطبیق آن در محل کلام این است که (کلّ ما شککت فیه)، بالعموم أجزاء وضو را می گیرد، و در مقابل (شیء) بالإطلاق است، عموم مقدّم بر اطلاق است، و نتیجه این می شود اگر در أثناء وضو شک در صحت کردیم، بعد از فراغ از عمل، مجرای قاعده فراغ است، و عمومات شاملش می شود.

ص: ۲۰۴

و لکن به ذهن می زند که این فرمایش نادرست است، اینکه فرموده (کلّ ما شککت فیه مما قد مضی) دلالتش به عموم است، در ذهن ما این است که خلط شد است بین اینکه مشکوک بالعموم است، که این درست است، و بین مورد مشکوک، که محل بحث ما مورد مشکوک است، چه نماز باشد و چه وضوء، طرف تعارض (کلّ ما شککت فیه) نیست، بلکه (مما مضی) اگر عموم داشته باشد، طرف تعارض است؛ مهم آن (ما مضی) است، که قید زائد است، مورد مشکوک ماست، نه خود مشکوک. روایات قاعده فراغ هم بالإطلاق است، و بالعمومش در مشکوک است؛ هر چه شک دارید از وضوء، بالعموم است، اما از آنچه گذشته، بالإطلاق است. مهم همان جواب قبلی است که موثقه ابن ابی یعفر اطلاق ندارد، چون شیء من الوضوء، ابعاض است، و شرایط و شک در صحت را نمی گیرد؛ و اگر هم کسی بگوید (اذا شککت فی شیء من الوضوء) هم ابعاض را می گیرد و هم شروط را، می گوئیم دلالت (مما قد مضی) نسبت به شرایط، أظهر است، و شیء ظهورش نسبت به ابعاض، ضعیف است، خصوصاً که متعارف در مشکوکات همین وضوء و نماز و اینها است، و در صحیحه محمد بن مسلم (کلّ ما شککت من صلاتک و طهورک) است، ظهور (مما قد مضی) در وضو و نماز محل ابتلاء بوده است، و ظهورش قوی است، نه

به بیان عام و مطلق؛ و بخاطر این اقوائت اگر موثقه ابن اُبی یعفر ظهوری داشته باشد، از آن رفع ید می کنیم.

حاصل الکلام اینکه قاعده فراغ شامل وضو یا طهارات ثلاث می شود، آخرین کلام ما این است که شامل می شود، لوجود المقتضی، و فقد المانع؛ مانع صحیحه زراه بود که گفتیم مانعیت ندارد، و موثقه ابن اُبی یعفر، اولاً مانعیت ندارد، چون اطلاق ندارد، و اگر هم اطلاق داشته باشد اطلاقش ضعیف است. وضو و نماز چون مورد ابتلاء بوده است، قدر متیقن از این روایات است.

ص: ۲۰۵

(هذا تمام الکلام در جهت سادسه).

الجهه السابعة: مراد از فراغ و مضی و تجاوز

شاید مهمترین بحث قاعده فراغ و قاعده تجاوز که کثیراً ما سبب اختلاف در فتاوی شده است، همین جهت سابعه است؛ در این جهت ما بحث می کنیم در قاعده فراغ از این جهت که موضوع قاعده فراغ که فراغ و مضی از عمل است، مراد از فراغ و مضی چیست، و در قاعده تجاوز که فرموده تجاوز کردی، مراد از تجاوز چیست؟ اگر انظار مبارکات باشد قبلاً گذشت که تجاوز لا یتحقق الا بالدخول فی الغیر، که دخول در غیر را باید معنی کنیم.

مراد از فراغ حقیقی یا عرفی

اما قاعده فراغ مراد از فراغ عن العمل و مضی عن العمل، چیست؟ در بیان مراد از فراغ و مضی، دو احتمال، بلکه دو قول هست، یک قول که بعید نیست قول مشهور باشد، این است که مراد از فراغ از عمل، فراغ عرفی باشد، عرفاً بگویند از عمل فارغ شده است، که گاهی از آن به فراغ بنائی تعبیر می کنند، وقتی این شخص بنا گذاشته که مشغول به حالت دیگری باشد و مشغول آن عمل نباشد؛ و بعض اوقات گفته اند فراغ اعتقادی، و لعل مشهور همین جور می گویند که فراغ یعنی آنجائی که عرف می گوید تو از عمل فارغ هستی، و صرت فی حاله آخری.

مرحوم خوئی و اختیار فراغ واقعی

در مقابل قول دوم که مثل مرحوم خوئی قائل شده است که مراد از فراغ، فراغ حقیقی است، مثل هر لفظی که در خطاب أخذ شود، الخمر حرام، یعنی خمر واقعی؛ الفاظ ظهور دارند در قسم واقعی، نه برای خیالیات و اعتقادیات، این خلاف ظاهر است، کلمه فراغ و مضی که در روایات قاعده فراغ آمده است، مثل همه کلمات، مراد فراغ واقعی است، نه خیالی؛ بعد به یک اشکال بر خورد کرده است، که اگر مراد از فراغ، فراغ واقعی باشد، هیچ جا مصداق ندارد، چون علاوه بر اینکه فراغ را می خواهیم، شک در صحت هم داریم، و فراغ حقیقی با شک نمی سازد، اگر مراد فراغ واقعی باشد، هیچ جا نمی توانیم بگوئیم که شک دارد، و فراغ واقعی هم هست. جواب داده است (۱) مراد از فراغ، واقعی است و لکن به قرینه شک، اعم از عمل صحیح و باطل است، اشکال در صورتی است که موضوع، عمل صحیح باشد، اما اگر موضوع اعم از صحیح و باطل باشد، این اشکال وارد نیست، واقعاً از نماز خارج شده است، منتهی شک دارد صحیح آورده یا باطل؛ کما اینکه ظاهر فراغ از عمل، فراغ واقعی است، منتهی چون کلمه شک آمده است به قرینه شک، از این ظهور دست بر می داریم، فراغ را می گوئیم واقعی است، اما فراغ از نماز، اعم از فراغ واقعی و ظاهری است. شک با فراغ از عمل صحیح جمع نمی شود، لذا عمل را بر اعم حمل می کنیم. موضوع قاعده فراغ این می شود که شک بکنید بعد از فراغ واقعاً از اصل عمل، اعم از صحیح و واقعی؛ ظهور فراغ در فراغ واقعی، اقوی است از ظهور عمل در عمل صحیح، عمل که برای صحیح وضع نشده است، ولی فراغ خیالی، لیس بفراغ.

١- (١) - مصباح الأصول ( طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٥٢. (و هو مندفع بأن ظاهر قوله (عليه السلام):  
«كل ما مضى...» هو المضى الحقيقي الواقعي لا المضى الخيالي، غاية الأمر كون الماضي أعم من الصحيح و الفاسد بقريته  
الشك المذكور في الروايه، إذ لا يتصور مضى الصحيح مع فرض الشك في الصحه و الفساد)

این دو مبنی در تفسیر موضوع قاعده فراغ هست.

کلام استاد

و لکن در ذهن ما همان فرمایش مشهور درست است، اینکه ایشان فرموده حمل فراغ، بر فراغ خیالی و اعتقادی، خلاف ظاهر است؛ جواب ما این است که این تعبیر نادرست است، بله هر کس بشنود حمل فراغ بر اعتقادی، و خیالی، خلاف ظاهر است؛ اما آنهایی که می گویند مراد از فراغ، فراغ عرفی است، نمی گویند مراد فراغ خیالی و اعتقادی است، بلکه فراغ را همان فراغ واقعی می دانند، چه جور در همه چیزها مثلاً (اذا غسلت) یعنی غسل عرف، در اینجا هم فراغ واقعی به طریقت عرف مراد است، همانطور که در سایر عناوین می گوئیم آنی که به نظر عرف، بر آن عنوان صادق است، مراد است، اگر گفت بشوید یعنی آنی که عرف می گوید شستن است، در مقام هم فراغ واقعی مراد است، لکن همان که عرف فراغ می داند، همانطور که در سایر عناوین، تشخیص را به عرف واگذار می کنیم، فرغت هم یکی از آن عناوین است، و فرغی بین این عنوان و بقیه عناوین نیست.

آنهایی که می گویند مراد از فراغ، فراغ عرفی است، نمی خواهند بگویند که فراغ خیالی و اعتقادی است، بلکه می گویند فراغ واقعی مراد است، لکن عرف را طریق برای فراغ واقعی می دانند. ظاهر از روایات، فراغ و مضیّ واقعی است، اما اینکه می گویند فرغ واقعاً، باید عرف بگوید فرغت. و ممّا یشهد علی ذلک صحیحه زراره در باب وضوء، حضرت فرمود اگر قاعد بر وضو هستی و شک کردی، اعتناء بکن، و اذا فرغت اعتناء نکن، یکی از مصادیق شک در صحیحه زراره این است کسی قاعد بر وضو نیست، و در نماز است و در نماز شک کرد که مسّ یسری را انجام داده است یا نه، مرحوم خوئی می گوید فراغ واقعی نیست، بلا اشکال صحیحه زراره اینجا را می گیرد، شک در جزء اخیر و بلّه هم دارد، ولی حضرت تعبیر به فرغت کرده است، با اینکه فراغ واقعی در اینجا محقق نشده است. ایشان به این نکته ملتفت شده است، که صحیحه زراره فرض شک در جزء اخیر را با امکان تدارک و دخول در حالت اُخری می گیرد؛ جواب داده است که این صحیحه علی خلاف القاعده است، و ما در باب وضو این خلاف قاعده را مرتکب می شویم. ایشان قاعده فراغ را در وضو سخت کرده است، ولی در تجاوز آسان کرده است.

ص: ۲۰۷



عرض ما این است که صحیحیه زراره علی القاعده است، و این از باب فراغ است که می گوید اعتناء نکن، در صحیحیه استخدام کرده است فرغت را و اینکه بگوئید این مجاز و ادعائی است، خلاف ظاهر است، اینکه می گوید فرغت در اینجا تعیّد است، خلاف ظاهر است، اولاً- ظهور اولی هر عنوانی در واقعی آن عنوان است، به حسب نظر عرف، و لهذا معنای فراغ عرفی. ثانیاً: اطلاق صحیحیه زراه می گوید در جای که شما در جزء اخیر شک کرده اید و امکان تدارک هست، آنجا هم فرغت، پس معلوم می شود که فراغ نیازی به آنی که مرحوم فرموده که باید حتماً جزء اخیر را آورده باشد، نیست؛ فراغ واقعی به أحد الأمرین است یا جزء اخیر را آورده اید و یا اینکه اگر هم شک در جزء اخیر داری، امکان تدارک نیست؛ اینکه فرغت صحیحیه زراره را حمل بر ادعا و مجاز بکنیم، نسبت به موردی که شک در جزء اخیر داریم، خلاف ظاهر است.

اینکه مراد فراغ عرفی است یا فراغ واقعی، در ذهن ما عرفی درست است، به این دو بیانی که عرض کردیم.

مرحوم خوئی و انکار جریان قاعده فراغ در چند مورد

علی هذا ایشان در یک مواردی قاعده فراغ را انکار کرده است.

منها: جائی که شما در جزء اخیر نماز شک بکنید. مثلاً شک در سلام نماز؛ شک در سلام چند فرض دارد، تاره: شک می کنید سلام گفتید یا نه و مشغول هیچ کاری نشده اید، که هم مشهور و هم ایشان می گوید که فراغ نیست. و آخری: مشغول به یک کاری و حالت آخری شده است، ولی آن حالت منافاتی با حالت نمازی ندارد، و مردم آن حالت را فراغ از نماز تلقی نمی کنند؛ اینجا هم عرفاً احراز نکرده که سلام گفته است یا نه، این مثل فرض عدم اشتغال است، و ثمره بین قول مشهور و غیر مشهور نیست. از جاهائی که ثمره بار می شود بر این دو نظر جائی است که مشغول تعقیبات است، و شک بکند سلام گفته است یا نه؛ ایشان می فرماید که فراغ واقعی وقتی محقق می شود که امکان تدارک آنی که شک دارید نباشد.

Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در مورد معنای فراغ

بحث در این جهت بود که مراد از فراغ در قاعده فراغ چیست، آیا مراد فراغ واقعی است یا فراغ عرفی و بنائی است؟ در مصباح الاصول فرموده که مراد از فراغ، فراغ واقعی و حقیقی است، و معنی کرده است فراغ حقیقی وقتی محقق می شود که شما در أثناء نباشید، و وقتی در أثناء نیستید که مرکب شما قابلیت التحاق به مشکوک را نداشته باشد؛ ما دامی که می توانید مشکوک را به ما مضمی ملحق بکنید، فراغ حقیقی محقق نشده است؛ لذا اگر در جائی شک بکنید در جزئی و شرطی و امکان تدارک باشد، احراز فراغ واقعی نکرده اید، شاید این جزء را نیاورده اید و امکان التحاق هم هست. اگر می خواهید فراغ را در قاعده فراغ احراز بکنید، باید آن مشکوک قابلیت التحاق نداشته باشد، هر کجا مشکوک قابلیت التحاق نداشته، قطعاً فارغ شده اید، یا از عمل صحیح یا از عمل باطل. نتیجه در دو مورد جای فراغ حقیقی هست، یکی در جائی که عملی انجام دادید، و بین آن عمل و مشکوک، موالات شرط است، اگر بین مشکوک و عمل، موالات شرط است، و موالات بهم خورده بود، فراغ حقیقی محقق است؛ مثل اینکه وضو گرفتید و بعد از خشک شدن موضع، شک کردید که عضو را شستید یا نه، که چون قابل التحاق نیست، پس حقیقه از وضو فارغ شدید، مثال محل ابتلاء در طواف است که بعضی موالات را در چهار شوط اول شرط می داند و در سه شوط اخیر، شرط نمی دانند، اگر کسی شک کرد شش شوط آورده است یا هفت شوط، چون موالات در سه شوط اخیر شرط نیست، فراغ حاصل نیست؛ آنهایی که می گویند موالات در هفت شوط معتبر است مثل مرحوم خوئی، در اینجا می گویند فراغ محقق است، ولی کسانی که می گویند در آن سه معتبر نیست، می گویند در اینجا فراغ حقیقی محقق نیست. مثال دیگر در باب غسل روی مبنای کسانی که می گویند حدث در أثناء مبطل غسل نیست، هیچ وقت در غسل اگر شک بکنید طرف ایسر را شستید یا نه، فراغ حاصل نمی شود؛ چون امکان تدارک هست، در جائی که موالات شرط است مع فقد الموالات، فراغ حقیقی صدق می کند. (بحث در جزء اخیر است).

ص: ۲۰۹

و مورد دوم جائی که عملی که بعد از آن آوردیم با صحت منافات دارد، ممکن است بگوئیم موالات معتبر نیست، ولی این عملی که داخل آن شدیم، منافی با عمل است. اگر کسی گفت حدث أثناء طواف، مبطل طواف است، و شک دارد شش شوط آورده یا هفت شوط، زمان شک در هنگام حدث است، که در اینجا امکان تدارک نیست؛ و همچنین بنا بر اینکه بگوئیم خواب قبل از سلام، منافی نماز است، در اینجا فراغ صدق می کند، طبق مبنای مرحوم خوئی که می گویند خواب قبل از سلام، منافی با نماز نیست، فرغ صدق نمی کند، لذا مثال را در سجده بعلاوه سلام، برده است.

حاصل الکلام کسانی که فراغ حقیقی و واقعی را شرط می دانند، محققش را أحد الأمرین می دانند، اما فقد موالات در جائی که موالات معتبر است، و اما ایجاد منافی در جائی که منافی محقق شود؛ روی این حساب چهار فرض را در مصباح الاصول (۱) آورده است، که فرض اول و دوم را بحث کردیم، فرض سوم این است که کسی در جزء اخیر شک بکند (سلام)،

و در حال عمل متعقب و مترتب است؛ فرموده اگر در حال خواندن تعقیبات، شك کرد سلام نماز را گفته یا نه، قاعده فراغ جاری نیست، چون فراغ حقیقی محقق نیست، فراغ حقیقی در جائی است که امکان تدارک نیست، (فرض کنید در اول تعقیبات شك کرده است)، بخلاف فراغ عرفی که می گوید همین که مشغول تعقیبات شدی، فقد فرغت من الصلاه؛ صورت چهارمی که آورده است، شك دارد در جزء اخیر، و لکن عمل منافی را آورده است، که با آمدن این منافی، امکان تدارک نیست، اینجا قاعده فراغ جاری است؛ چون امکان تدارک نیست؛ و بعد در ادامه کلامش فرض موالات را اضافه کرده است. موالات بهم خورده و لو داخل هیچ چیز نشود. در حقیقت یک چیز است، لکن دو مصداق دارد، قاعده فراغ در صورتی است که فراغ حقیقی باشد و فراغ حقیقی در صورتی است که امکان تدارک نباشد، و امکان تدارک در جائی نیست که یا موالات شرط باشد و موالات بهم بخورد، و یا اینکه عمل منافی را انجام بدهد. در مقابل مشهور می گویند فراغ عرفی کافی است، که فراغ عرفی را نمی شود منضبط کرد، در صورت اولی که موالات شرط نیست، و داخل در حالت آخری است، و فعلی را انجام نمی دهد، در اینکه فراغ عرفی صدق می کند یا نه، در اوائل حالت غیر نمازی، فراغ صدق نمی کند، ولی در صورتی که طول بکشد، صدق می کند؛ و یا صورت دوم مثلاً مشغول تلفن زدن شده است که مردم می گویند از نماز فارغ شده است. نظر مشهور اوسع از نظر مرحوم خوئی است، اگر تلفن را بردارد و چند کلمه صحبت بکند، مشهور می گویند که فراغ عرفی هست، ولی مرحوم خوئی می گوید فراغ حقیقی نیست.

ص: ۲۱۰

اینکه در قاعده فراغ، فراغ عرفی باشد یا حقیقی باشد، در فقه اثر زیادی دارد، و سبب می شود در خیلی موارد به عروه تعلیقه بزند، و حرف مرحوم سیّد را قبول نکند.

#### بررسی مفردات قاعده تجاوز

اما قاعده تجاوز که اهم از قاعده فراغ است و ثمره اش بیشتر است، در قاعده تجاوز از سه جهت باید بحث کرد. گذشت که قوام قاعده تجاوز به تجاوز از محل است، در فراغ تجاوز از عمل است. یک بحث این است که تجاوز از محل، چه محلی است آیا خصوص محل شرعی یا اعم از شرعی و عرفی؟ بحث دوم اینکه تجاوز از محل شرعی به چیست، آیا برای صدق تجاوز از محل، مجرد تقدّم مشکوک بر جزء بعد کفایت می کند، یا اینکه علاوه بر اینکه باید او تقدّم داشته باشد، این غیر هم تأخر شرعی داشته باشد، مثل باب نماز، همانطور که تکبیره مقدّم بر قرائت است، قرائت هم مؤخر است؛ مشهور می گویند که مجرد تقدّم مشکوک بر غیر، برای صدق تجاوزت کفایت می کند؛ مرحوم خوئی فرموده که مجرد تقدّم نیست، و تأخر هم باید باشد، و هذا بعد از فراغ از اینکه مجرد تأخر کافی نیست. ما می خواهیم بگوئیم تجاوز کرد از محل او، پس باید آن محل داشته باشد، کسی در حال نماز عصر است و شک کرد نماز ظهر را خوانده یا نه نمی توان گفت که از محل ظهر گذشته است، چون محل نماز ظهر، قبل از نماز عصر نیست، لذا اگر نماز ظهر را بدون نماز عصر بخواند، درست است، فقط شرط نماز عصر بعد از نماز ظهر است. جهت ثالثه که در قاعده تجاوز محل بحث است، آیا غیر فقط جزء را می گیرد یا جزء الجزء را هم می گیرد، مثلاً کسی در (إهدنا الصراط المستقیم) شک کرد که جزء قبل را گفته یا نه، که بنا بر جزء، باید اعتناء کند، و بنا بر قبول جزء الجزء، نباید اعتناء بکند.

جهت اولی: تجاوز از محل شرعی یا اعم از محل شرعی و عرفی

اگر شخصی عادت عادی او این است که بعد از بول، استبراء می کند، ولی شارع مقدّس برای استبراء محل قرار نداده است که محل استبراء قبل از بیرون آمدن از دستشویی است، استبراء یک عمل مستحبی است. اعتبار محل شرعی وجهش چیست؟ در مصباح الأُصول فرموده از اینجا که در روایات تجاوز یک ادّعا رخ داده است، در صحیحه زراره داشت (یا زراره، اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره) که خرجت حقیقی نیست، چون شک داریم، اینجا یک تجاوز و ادّعا است، شارع مقدّس خروج از محل را به منزله خروج از شیء قرار داده است، شک دارد در حال اقامه اذان گفته است یا نه، که حضرت فرموده خارج شدی از اذان، که یک ادّعا رخ داده است که تجاوز از محل رخ داده است، باید به مقداری که یقین داریم أخذ کرد، و آن مقداری که یقین داریم، و مناسب شارع است، خروج از محل شرعی است، اما محل عادی ربطی به شارع ندارد. کسی که ادّعا می کند ظاهرش یا قدر متیقّنهش با توجه به قوانین و قراردادهای خودش ادّعا می کند، و بیش از این اطلاق ندارد، لذا (إذا خرجت من شیء) یعنی خرجت از محلی که من قرار داده ام. و گفته اند که اگر بنا باشد خروج از محل عادی را بگوئیم، قابل التزام نیست، مثلاً عادت دارد که اوّل ظهر، نماز ظهر را بخواند، که اگر در آنات بعدی، شک کند نماز ظهر را خوانده یا نه، گفتنی نیست که بگوید اعتناء نکند.

جهت ثانیه: آیا اعتبار تقدّم مشکوک کفایت می کند یا علاوه بر آن اعتبار تأخّر هم لازم است

ص: ۲۱۲

اما جهت ثانیه در اینکه باید آن را مقدم بر دیگری قرار داده باشد، بحثی ندارد، بحث در این است که آیا باید دیگری را مؤخر قرار داده باشد یا نه، در افعال نماز هر دو جهت هست، در غیر نماز مثل اقامه و اذان فرموده به لحاظ افضلیت است، اذان مقدم است بلا- اشکال، و اینکه اقامه مؤخر از اذان است، منظور اقامه افضل است، همین که شارع برای افضل جا قرار داده است، برای جریان قاعده تجاوز کافی است، و بعد در غیر مؤخر که بحث می کند، فرموده لازم نیست که هم سنخ با قبلی باشد و لو مستحب باشد کافی است. اگر کسی توانست ثابت بکند که قرائت مقدم بر قنوت، و قنوت مؤخر از قرائت است، اگر در قنوت شک در قرائت بکند، کافی است.

در مثال إحرام کسی بگوید شرط صحت غسل احرام این است که قبل از احرام باشد، لذا اگر مُحرم شود و بعد غسل بکند، صحیح نیست، ولی إحرام شرطش بعدیت از غسل نیست، پس اگر در إحرام، شک در غسل بکند، قاعده تجاوز جاری نمی شود.

### استصحاب/ملحقات/قاعده فراغ و قاعده تجاوز ۹۵/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/ملحقات/قاعده فراغ و قاعده تجاوز

کلام مرحوم شیخ انصاری در مورد معنای محل

بحث در جهات ثلاثه قاعده تجاوز بود، در جهت اولی را بیان کردیم که تجاوز از محل، خصوص محل شرعی است، اینکه مرحوم شیخ انصاری (۱) در موضع ثانی فرموده است تجاوز از محلش چه محل شرعی و چه محل عرفی اش و چه محل عقلی و چه عادی اش، این فرمایش وجهی ندارد؛ مرحوم شیخ محل را چهار قسم کرده است، محل شرعی یعنی آنجائی که شارع برایش محل قرار داده است، قوام قاعده تجاوز، تجاوز از محل مشکوک است، که این حرف متین است، بعد محل را معنی کرده است که محل یعنی جایگاه، حال جایگاه شرعی یا محل عقلی، مثل الله اکبر که (راء) محل عقلی اش بعد از (باء اکبر) است، با کمترین فاصله ای که ابتداء به ساکن لازم نیاید، یا محل عرفی مثل الله اکبر که محل الله، قبل از اکبر است، چون مبتداء است، و در عرف جایگاه مبتداء قبل از اکبر است. محل اکبر هم بعد از الله است، که فصل طویل لازم نیاید؛ در طریقه مألوفه خبر را با فصل کم می آورند، و محل عادی هم مثل اینکه عاده استبراء می کرده است، و بعد می شسته است. آن سه قسم اول را می گوید مشکلی ندارد، و قسم چهارم را فرموده اشکال دارد، اشکالش فقه جدید است.

ص: ۲۱۳

۱- (۱) - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۳۰. (الموضع الثانی [ : ما هو المراد من «محلّ الشیء المشکوک فیہ»؟ ] أنّ المراد بمحلّ الفعل المشکوک فی وجوده هو الموضع الذی لو اتی به فیہ لم یلزم منه اختلال فی الترتیب المقرّر. و بعبارة اخرى: محلّ الشیء هی مرتبه المقرّره له بحکم العقل، أو بوضع الشارع، أو غیره و لو کان نفس المکلّف؛ من جهة اعتیاده بآتیان ذلک المشکوک فی ذلک المحلّ. فمحلّ تکبیره الإحرام قبل الشروع فی الاستعاذه لأجل القراءه بحکم الشارع، و محلّ کلمه «اکبر» قبل تخلّل

الفصل الطویل بینہ و بین لفظ الجلالہ بحکم الطریقہ المألوفہ فی نظم الکلام، و محلّ الرأ من «أكبر» قبل أدنی فصل یوجب الابتداء بالساکن بحکم العقل، و محلّ غسل الجانب الأیسر أو بعضه فی غسل الجنابه لمن اعتاد الموالاه فیہ قبل تخلّل فصل یخلّ بما اعتاده من الموالاه)

کلام استاد

و لکن به ذهن می آید این اقسام درست نیست، طبق بیانی که دیروز عرض کردیم که شارع مقدّس که اطلاق تجاوز و خروج کرده است، باید محلّ شرعی باشد؛ اینهایی هم که مرحوم شیخ مثال می زند برای محلّ عرفی و عقلی، اینها هم محلّ شرعی است، وقتی شارع فرموده تکبیره الإحرام را اینجور بگو (الله اکبر) محلّ هر کدام شرعی می شود. و آن دلیلی که دیروز عرض کردیم که صاحب مسأله فرموده وقتی گذشتی از مشکوک اعتناء نکن، به لحاظ جایگاهی است که خودش دارد، و محلّ عادی را نمی گیرد، چون فقه جدید لازم می آید؛ و یک وجه جدیدی مرحوم نائینی دارد، اینکه در (اذا خرجت) در صحیحہ زراره و (اذا جاوزت) در صحیحہ اسماعیل بن جابر، شامل عرفی نمی شود، نکته آن این است که موضوع تجاوز، خروج و تجاوز از شیء است به نحو مطلق، و در موارد تجاوز از محلّ عادی، خروج از شیء به نحو مطلق نیست، بلکه تجاوز از محلّ است به حسب عادت این فرد، در حالی آنی که موضوع مسأله است خروج به حسب آنی است که من شارع قرار داده ام. قاعده تجاوز فقط محلّ شرعی را می گوید، و قوام آن به خروج از محلّ شرعی است.

ادامه بحث در جهت ثانیه (کلام مرحوم خوئی)

جهت ثانیه در این است حال که قوام قاعده تجاوز به خروج از محلّ شرعی شد، معنای محلّ شرعی چیست؟ در مصباح الأصول برای صدق تجاوز از محلّ شرعی، دو شرط قرار داده است، یکی اینکه شارع مقدّس مشکوک را قرار داده باشد قبل از این گیری که می خواهیم تجاوز بکنیم، به این معنی که اگر قبل از این نبود، باطل است (یا لا أقلّ أفضل نیست) بحيث که اگر این مشکوک اینجا نبود باطل است، یا لا أقلّ أفضل نیست؛ قبلت شرط است، یا برای اصل صحّتش، یا برای أفضل بودن. قید دوم باید آن گیری که فرموده داخل در آن بشوی، اگر می خواهید تجاوز صدق بکند، باید داخل در غیر مترتب بشوید؛ غیر به دو صورت است، تاره مترتب بر عمل است، مثل تعقیب که مترتب بر سلام است، و آخری مترتب نیست، مثل اینکه شک در سلام دارد، و وارد در یکی از مبطلات شده است، که مبطلات مترتب بر سلام نماز نیست؛ قوام تجاوز از محلّ به دخول در غیر است، و همانطور که قوام تجاوز از محلّ به دخول در غیر است، قوامش به دخول در غیر مترتب است، و مجرد دخول در غیر، کفایت نمی کند، اگر قبل از اینکه به سجود برسی، شک در رکوع کنید، قاعده تجاوز جاری نیست، چون دخول در غیر مترتب، شرط است، نه مطلق الغیر؛ دو حرف را در مصباح ادّعا می کند، اولاً- تجاوز از محلّ، که تجاوز از جایگاه است، یعنی دخیل در عمل است، یا در صحت یا در کمال، و غیر هم که باید داخل در آن شوید تا تجاوز صدق بکند، باید غیر مترتب باشد؛ و بر این دو قید فروع کثیره ای را مترتب کرده است. البته در قاعده فراغ که اختلافی بود بین مرحوم نائینی و دیگران، و مرحوم نائینی قید دخول در غیر را داشت، آن مجرد دخول در غیر است، اگر کسی در قاعده فراغ دخول در غیر را شرط دانست، شرط اضافه است، و مقوم قاعده فراغ نیست، اما در قاعده تجاوز، دخول در غیر مقوم است، و ایشان (مرحوم خوئی) ادّعا دارد که دخول در غیر مترتب، مقوم تجاوز است.





و لکن در ذهن ما این فرمایش درست نیست، نه نسبت به قید اول که فرموده قوام قاعده تجاوز به خروج از محل است، یا شرط صحت یا شرط کمال، ما نتوانستیم این را قبول بکنیم؛ کما اینکه فرموده قوام تجاوز به دخول در غیر مترتب است، و لذا مقدمات را کنار گذاشته است، در این هم گیر داریم؛ بحث قید دوم ساده است، اینکه فرموده غیر مترتب، هیچ وجهی جز آن روایت صحیحہ اسماعیل بن جابر ندارد، مقتضای اطلاعات این است که مطلق دخول در غیر کفایت می کند (اذا خرجت من شیء و قد دخلت فی غیره) حتی مرحوم شیخ انصاری (۱) در موضع ثالث، در اصل دخول در غیر تشکیک کرده است. به صورت اگر می گوید. حال ما قبول داریم که الحق و الإنصاف برای صدق تجاوز نیاز به دخول در غیر است، و اگر می گوید که مرحوم شیخ فرموده است، نادرست است، و قطعاً توقّف دارد، صدق تجاوز از محل، قطعاً توقّف بر دخول در غیر دارد؛ قوام تجاوز از محل، به دخول در غیر است، اینکه ایشان در موثقه محمد بن مسلم «كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاْمُضِهِ كَمَا هُوَ» که دخول در غیر را نیاورده درست است، ولی این دو روایت مربوط به قاعده فراغ است نه قاعده تجاوز، آنی که مربوط به قاعده تجاوز است، یکی صحیحہ زراره است «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ، ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ» (۲) و یکی روایت اسماعیل بن جابر است «كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ - وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ» (۳) که این را تطبیق می کند بر موردی که دخول در غیر است، آن روایات عامه ای که قاعده تجاوز را می گوید، یا دخول در غیر دارد، یا تطبیق کرده است بر موردی که دخول در غیر دارد. تشکیک مرحوم شیخ انصاری ناتمام است، و اینکه فرموده بعض روایات قید ندارد، ناتمام است؛ چون ما آنها را می گوئیم مال قاعده فراغ است نه قاعده تجاوز.

ص: ۲۱۵

۱- (۲) - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۳۲ (الموضع الثالث [هل يعتبر في التجاوز و الفراغ الدخول في الغير، أم لا؟]: الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحل، فلا إشكال في اعتباره).

۲- (۳) - وسائل الشیعه؛ ج ۸، ص: ۲۳۷، باب ۲۳، ح ۲ «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ - وَقَدْ دَخَلَ فِي الْأِقَامَةِ قَالَ يَمُضِي - قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَالْأِقَامَةِ - وَقَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمُضِي - قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَقَدْ قَرَأَ قَالَ يَمُضِي - قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَقَدْ رَكَعَ قَالَ يَمُضِي - قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَقَدْ سَجَدَ - قَالَ يَمُضِي عَلَى صَلَاتِهِ - ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ - ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ».

۳- (۴) - وسائل الشیعه؛ ج ۶، صص: ۳۱۸ - ۳۱۷، «وَأَسْنَادُهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام)) إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعِيدٌ مَا سَجَدَ فَلْيَمُضْ - وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمُضْ - كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ - وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ».

اما اینکه آن غیر باید مترتب باشد، ما دلیل نداریم؛ مگر اینکه ایشان تشبث بکند به روایت صحیحہ اسماعیل بن جابر که سؤال می کند از شک در رکوع، و حضرت جواب داده است اگر شک کرد در رکوع و او در سجده است، اعتناء نکند. «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام)) إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعِيدٌ مِمَّا سَجَدَ فَلْيَمُضْ - وَ إِنَّ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعِيدٌ مِمَّا قَامَ فَلْيَمُضْ - كُلُّ شَيْءٍ فِي شَكِّ فِيهِ مِمَّا قَدَّ جَاوِزَةٌ - وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضْ عَلَيْهِ» (۱). به این بیان که حضرت فرموده شک در رکوع بعد از سجده، با اینکه جلوتر از آن هوی است، و آن را آورده است، اگر شک با دخول در مطلق غیر کفایت می کرد، باید هوی را مطرح می نمود.

و لکن همانطور که مرحوم محقق اصفهانی فرموده است، این روایت دلالتی بر تقیید ندارد، شاید اینکه حضرت فرموده (ان شک فی الركوع بعد ما سجد) از این باب است که غالباً در سجده، شک در رکوع می شود، و در هوی چون نزدیک به رکوع است، متعارف نیست که شک در رکوع بکند، مگر از شخص وسواس، در حال سجده چون فاصله پیدا می کند، شک می کند، و کذا در مورد سجده نادر است که در حال بلند شدن، شک در سجده بکند؛ ظهوری که بتواند آن مطلقاً (اذا خرجت عن شیء و دخلت فی غیره) و (اذا صرت فی حاله آخری) را تقیید بزند، ما قید ثانی را که ایشان (مرحوم خوئی) فرموده که باید غیر مترتب باشد، و مترتب کرده بر این مبنی که هرگاه از محل ردّ شدی، و وارد بر مقدمات جزء غیر شدی، فایده ندارد. و همچنین مواردی که وارد مبطلات شدی، قاعده تجاوز جاری نیست؛ مرحوم نائینی فرموده وارد در مبطلات هم بشود، تجاوز صادق است. در صورت رابعه مرحوم نائینی می گوید قاعده تجاوز جاری است، و ایشان می گوید قاعده تجاوز مجال ندارد. پس از ناحیه قید مترتب، این فروعات مشکلی ندارد. و تمام مشکل در ناحیه این است که قید اول، این فروعات را نمی گیرد. در ذهن ما همانطور که مرحوم نائینی و دیگران فرموده اند این است که از شیء خارج شود، اما اینکه از جایگاه صحیح یا کمال باشد، قبول نداریم، بلکه تجاوز از جایگاه عرفی به حسب جعل شارع، کافی است؛ آنی که داریم (خرجت عن شیء) است و یک ادعا هم در آن هست، اگر وارد مبطلات یا تعقیبات شدی، عرفاً می گویند (خرجت عن شیء) و لو سلام نه شرط صحت و نه شرط کمالش این است که وارد مبطلات شوید؛ همین که شارع فرمود (الصلاه أوله التكبير و آخره التسليم) اگر داخل مبطلات شوید، عرف می گویند از تسلیم خارج شدید.

ص: ۲۱۶

Your browser does not support the audio tag

محقق تجاوز از محل

بحث در ناحیه ثانیه ای بود که برای قاعده تجاوز است، و آن عبارت بود از اینکه موضوع قاعده تجاوز، تجاوز از محل است، در مقابل قاعده فراغ که تجاوز از اصل عمل است؛ کلام در این بود که محقق تجاوز از محل چیست؟ عرض کردیم که در مصباح الأصول فرموده که محقق تجاوز از محل به این است که شما از محل عمل مشکوک، تجاوز بکنید، و وارد غیر مترتب بر آن عمل مشکوک بشوید، و بعد معنی کرد این که ما می گوئیم محل شیء، محل شیء به این است که شارع مقدس آنجا را جایگاه آن مشکوک قرار داده باشد، بحيث که اگر مشکوک را در آن جایگاه نیاورید، صحیح نیست؛ و ما اضافه کردیم که صحیح نیست یا لا أقل أفضل نیست، بالأخره بودنش در اینجا اثر دارد، یا در صحت یا در فضیلت؛ مجرد این که آن جزء مترتب باشد، کفایت نمی کند، باید جای آن مشکوک اینجا باشد، به این معنی، و مترتب کرده بر این حرفش فروع عدیده ای را. در پنج مورد ایشان منکر قاعده تجاوز است، که دیگران یا همه را قبول دارند، یا اینکه بعضی از این موارد را قبول دارند، تنها ایشان است که تجاوز از محل را اینقدر ضیق می کند.

کلام مرحوم نائینی

نسبت به قید ثانی که ترتب شرعی باشد، بحث کردیم و بعد از مراجعه دوباره، دیدیم این ترتب شرعی را مرحوم نائینی هم دارد، در بعض کلماتش فرموده باید غیر، مترتب بر مشکوک باشدف و تمسک هم کرده به همان روایت موثقه اسماعیل بن جابر که حضرت فرمود اگر شک کنید در رکوع بعد از اینکه سجده کرد، و این وسط را نیاورده که معلوم می شود ترتب شرعی لازم است، و الا باید هوی را می فرمود.

ص: ۲۱۷

و ما جواب دادیم، که جواب از مرحوم آشیخ اصفهانی بود.

کسی اشکال نکند که این روایت دلالت بر ترتب شرعی ندارد، به دو بیان، یک بیان را مرحوم نائینی متعرض شده است، در صحیح زراره هم اگر شک در قرائت بکند و هو فی الركوع، با اینکه می توانست شک در حمد و هو فی السوره، چه جور آنجا تبعیض نمی کند، با اینکه قاعده تجاوز را قبول دارید؛ هکذا در مقام هم شاید امام وسط را نیاورده، دلیل نمی شود که باید وارد جزء مترتب بشود، چون در صحیح زراره در کلام زراره است و دلیل بر چیزی نمی شود، ولی اینجا (موثقه) امام فرض کرده است، که معلوم می شود در سجود بودن مهم است، و آن از جهت جزء مترتب است.

گیر دوم حضرت در ادامه موثقه اسماعیل بن جابر فرموده شك فی السجود و هو فی القيام، و حال اینکه تشهد را نیاورده است. این اشکال هم وارد نیست، چون حضرت رکعت اولی را فرض کرده است و تشهد مال رکعت دوم است؛ این است که مرحوم

نائینی فرموده موثقه اسماعیل بن جابر دلالت دارد که آن غیری که داخل آن بشود، باید جزء مترتب باشد.

یک اشکالی را بعض رفقا هم فرمودند که در اینجا هم حضرت یک وسطی را حذف کرده است، و آن قیام بعد از رکوع است؛ و قیام بعد از رکوع از واجبات نماز است، ولی حضرت این را فرض نکرده است، پس معلوم می شود که سجده از باب مثال است.

جوابش هم واضح است، مضافاً به اینکه قیام بعد از رکوع، بحث است که یک واجب مستقلی است یا نه، سلّمنا که از واجبات باشد و لکن کسی که شک دارد رکوع کرده است یا نه، قیام بعد از رکوع را هم شک دارد؛ اینی که فرموده بعد ما سجد، و جزء مترتب را آورده است، چون دخول در همین جزء متیقّن است، و احراز نکرده ایم که داخل قیام شده است؛ باید فرض دخول در سجده شود. بله یک فرض این است که می داند انحناء پیدا کرده است، و در حال قیام شک دارد که آیا به اندازه رکوع خم شده یا نه، که در این صورت، غیر ما قیام بعد از رکوع است. اما در موثقه اسماعیل بن جابر فرض این است که اصل رکوع و اصل قیام مشکوک است. این است که ممکن است شرط ما جزء مترتب باشد، به دلیلی که حضرت فرموده (اذا شککت و أنت فی السجود) و نگفت (و أنت فی الهوی) و اشکال این است که نفرموده (أنت فی القیام) که جواب این است که قیام محرز نیست. و هوی هم گرچه موجود است، ولی جزء مترتب نیست، لذا حضرت نفرموده است. این است که مضرّ به استدلال مرحوم نائینی نیست؛ و لکن اصل فرمایش مرحوم نائینی درست نیست، که ما این اشکالات را دفع کردیم.

مرحوم آقا ضیاء فرموده این بیان مرحوم نائینی تمام نیست؛ اینکه فرموده (اذا شککت فی الركوع بعد ما سجدت) در سجده گفته و در هوی نگفته، پس باید وارد جزء مترتب شویم، در آن طرف دیگر هم شک در سجود را در هنگام قیام فرض کرده است، با اینکه قبلش نهوض است، (اشکال مرحوم آقا ضیاء در مورد نهوض است)، فرموده در فقره ثانیه هم این مشکله است، آنی که جزء نماز است، قیام در حال قرائت است، نه مطلق قیام؛ لذا اگر قرائت نکنند، می تواند چیزی را بر دارد، در حالی که این روایت می گوید (اذا شککت فی السجود بعد ما قام) که این عبارت ابتدای قیام را شامل می شود، با اینکه اول قیام جزء نماز نیست. پس این روایت تجویز کرده جریان قاعده تجاوز را با اینکه داخل جزء مترتب نشده ایم. این فرمایش آقا ضیاء که فرموده بعد ما قام، فرمایش بدی نیست، خصوصاً که خیلی اوقات همین که کمر آدم راست می شود، شک می کند و شک در ابتدای قیام نادر نیست، تا بگوئید حضرت متعارف را بیان می کند؛ و این اشکال بر مرحوم نائینی وارد است.

#### اشکال محقق اصفهانی به مرحوم نائینی

عمده اشکال در ذهن ما اشکال پنجم است، همانطور که مرحوم آشیخ اصفهانی فرموده از این عبارت بخواهیم این مطلب گنده را استفاده کنیم که شرط جریان قاعده تجاوز، دخول در غیر مترتب است، دلیل ایشان این بود که حضرت غیر را غیر مترتب فرض کرده است، در مورد شک در رکوع و أنت فی السجود، ولی این دلالت ندارد که غیر باید مترتب باشد، فرموده شاید اینکه هوی را نیاورده است از این باب است که هوی نزدیک است، و آدم در حال هوی کم شک می کند، و حضرت متعارف را بیان کرده است. و هکذا در زمان قیام معمولاً شک در سجده می شود، أضف إلی ذلک که هوی و نهوض به ذهن مردم نمی آید، و ما هم بخواهیم صحبت بکنیم همین جور صحبت می کنیم. هوی و نهوض از ذهن مردم خارج است، و دقی است. این موثقه چنان ظهوری داشته باشد که قاعده در صحیحه زراره را که مطلق است، بر غیر مترتب تقیید بزنند، مورد پذیرش نیست. این است که در قید دوم که در مصباح الاصول فرموده و مرحوم نائینی هم اینرا تعقیب کرده که غیر، باید غیر مترتب باشد، ادعای ما این است که این شرط دلیل ندارد، لا عقلاً و لا شرعاً. نمی دانیم چه جور شده که در مصباح اینها را مفروغ عنه گرفته است، و دلیلی هم برایش نیاورده است. دلیل فی الجملة در کلام مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی است، که آن ادله ناتمام است. لذا چه آن غیر، مترتب باشد یا نباشد، واجب باشد یا مستحب، از منافیات باشد یا نباشد، قاعده تجاوز جاری است.

اما قید اول که آن هم دقیق است، این بود که مرحوم خوئی فرمود قوام تجاوز به تجاوز از محل است، که همه این را می گویند، منتهی معنی کرد به اینکه اگر اینجا نباشد، عمل صحیح نیست؛ ایشان فرموده معنای تجاوز از محل همین است، محل شرعی یعنی محلی که شارع قرار داده است؛ این را هم مفروغ عنه گرفته است.

### کلام مرحوم محقق اصفهانی

این بحث را مرحوم آشیخ اصفهانی مثل بحث قبل، در رساله فراغ و تجاوز که در آخر جلد سوم نهاییه چاپ شده است، مطرح نموده است؛ فرموده یک معنای تجاوز از محل همین است که محل و جایگاهی که شارع قرار داده است، که اگر در آنجا نیاورید، باطل است، و بعد فرموده برای صدق موضوع تجاوز نیازی به چنین محلی نداریم؛ تجاوز از محل در روایات نیست، این در کلمات فقهاء است، در روایت صحیح زراره (اذا خرجت عن شیء) و در موثقه اسماعیل بن جابر (اذا جاوزت عن شیء) دارد؛ خروج از شیء و تجاوز از شیء با عنایت است، در موارد قاعده تجاوز، اصل جزء مشکوک است. درست است که خروج از شیء و تجاوز با عنایت است، و لکن صدق خروج از شیء با عنایت، توقف ندارد بر تجاوز از محل؛ در بعض عباراتش فرموده صدقش توقف دارد بر تجاوز از حدّش، توقف دارد بر اینکه بگذری از چیزی که اگر التفات داشتید و غفلت نداشتید، آن را می آوردید، و قبل از آوردنش وارد غیر نمی شدید؛ هر چیزی که اگر غفلت نداشتید، آنرا می آوردید و وارد غیر نمی شدید، اگر وارد غیر شدید، و شک داشتید که آن را آوردید یا نه، صدق می کند که از آن گذشتید؛ مثلاً اگر در حال التفات باشید، اول رکوع و بعد هوی را می آورید، اول رکوع و بعد سجده را می آورید، اگر در حال هوی شک کردید که رکوع را آوردید یا نه، که تجاوز صدق می کند، در مقابل اگر در حال دعا کردن و استغفار شک در رکوع کنید، اینجا از رکوع نگذشتید، چون اینجور نیست اگر التفات داشتید، وقتی وارد دعا می شود که رکوع را آورده باشید؛ ممکن است اول رکوع بعد دعا، یا اول دعا بعد رکوع، در اینجا در حال دعا شک در رکوع شود، از رکوع نگذشته اید. خروج و گذشتن وقتی صدق می کند، که شما عند الإلتفات بدون انجام او وارد غیر نشوید، اگر وارد غیر بودید و شک کردید، صدق می کند که از آن خارج شدید، ما نیازی به تجاوز از محل نداریم، برای قاعده تجاوز نیازی به تجاوز از محل نداریم، بلکه نیاز به خروج از شیء داریم، و آن عبارت است از هر چیزی که عند الإلتفات از او نمی گذرید، اگر وارد غیر شدید و شک کردید، صدق می کند از آن گذشتید. لذا اگر وارد مقدمات شوید، و لو محل مشکوک قبل از این نیست، و مقدمات هم جزء مترتب نیست، قاعده تجاوز جاری می شود. و ایشان قاعده تجاوز را در پنج مورد که مرحوم خوئی قبول نکرده است، پذیرفته است. و مرحوم نائینی در همه قبول نکرده است، ولی در بعض موارد به یک بیانات دیگری قبول کرده است.

البته فرمایش آشیخ اصفهانی را نتوانستیم قبول کنیم، ولی نتیجه ای که گرفته است، درست است.

## متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جریان قاعده تجاوز در شرایط بود، و کلام در شرط متقدم بود، عرض کردیم شرط متقدم از این حیث که محل دارد، مشکلی ندارد؛ انما الکلام در شرط متقدم در صغری بود، بحث نسبت به اجزاء لاحق، یا مرکب لاحق بود، نسبت به صغری، عرض کردیم دو صغری دارد، یکی باب وضوء و دیگری صلوات ظهر نسبت به عصر.

مطلب اول: تصحیح نسبت به مرحوم نائینی (شرطیت مقارن)

در باب وضوء احتمال داده اند که وضوء شرط متقدم باشد، برای صلوات، یا برای هر چیزی که مشروط به طهارت است. در مقابل گفته اند که وضوء شرط مقارن است، که داخل بحث آتی خواهد بود؛ اینکه وضوء شرط متقدم است یا نه، ما نسبت دادیم به مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی که اینها وضوء را شرط متقدم می دانند، که این نسبت را اصلاح می کنیم؛ مرحوم نائینی گرچه در أجود همین جور فرموده که وضوء غسلات و مسحات است، و اینها شرط متقدم هستند برای نماز، لکن در فوائد بهتر فرموده است، در فوائد (۱) فرموده شرط مقارن است، و لکن شارع مقدس برایش محل قرار داده است؛ امر کرده به وضوء قبل از صلوات، و برای صدق تجاوز از محل شرعی، همین مقدار کفایت می کند که شارع امر بکند به وضوء قبل از صلوات؛ این به ذهن ما رسید و اینجور حل کردیم؛ فوائد هم همین جور می گوید. گرچه أجود متأخر است، ولی فوائد در خیلی جاها متقن تر است، در زمانی که مرحوم کاظمینی فوائد را می نوشته، قویتر بوده است. کلام مرحوم شیخ خیلی واضح نیست، آنی که بیشتر به ذهن می آید از کلام شیخ، همین است که وضوء محلش قبل از نماز است، و نمی توان به گردن ایشان گذاشت که وضوء را شرط متقدم می داند یا مقارن.

ص: ۲۲۱

۱- (۱) - فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۶۴۰ (الأول): ما یکون شرطاً للصلاه فی حال الأجزاء، و هو أيضا علی قسمین: فأنه تاره: یکون للشرط محلّ مقرر شرعی، كما لا یبعد أن تكون الطهاره الحدیثیه كذلك، فانّ قوله تعالی: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهکم إلخ» یدلّ علی أنّ محلّ الطهاره قبل الصلاه).

در مثل طهارت که شرط مقارن است، که ظاهر خطابات هم همین است، اینکه شارع فرموده (إذا قمتم الی الصلاه) آیا برای صدق تجاوز کافی است یا نه، مرحوم شیخ و مرحوم نائینی فرموده اند کافی نیست؛ و مرحوم آقا ضیاء باید شرط متقدم باشد.

مطلب دوم: تفصیل مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آقا ضیاء بین شرط مجموع و جمیع

مرحوم شیخ بعد از اینکه قاعده تجاوز را به همین بیان که محل شرعی اش قبل از نماز است، در وضوء و نماز ظهر درست کرد، اشکالی مطرح کرد که این قاعده تجاوز نسبت به اجزاء ماضیه کارساز است، نه اجزاء مستقبله، که این اشکال را هم در وضوء

و نماز و هم نماز ظهر و عصر مطرح کرده است، نسبت شرط به اجزاء لاحقه مثل نسبت شرط به اجزاء سابقه است، همانطور که باید از اجزاء سابقه تجاوز بکنیم، تا تجاوز صدق بکند، کذلک بالنسبه إلى الأجزاء اللاحقه؛ بعد دارد ربما یفصل که فرق باشد بین وضو و نماز ظهر، و ظاهراً قبول نکرده است، و بعد صحیحه علی ابن جعفر را بعنوان شاهد آورده است.

مرحوم آقا ضیاء(۱) توضیح بیشتری داده است، همین حرف مرحوم شیخ که نسبت به اجزاء لاحقه، قاعده تجاوز مشکل دارد، و لکن یک تقسیمی کرده است، فرموده اگر وضوء که شرط سابق است، شرط مجموع باشد، ما یک اشتراط بیشتر نداریم، و طرفش وضو برای مجموع نماز است، در این صورت همین که وارد نماز شد، و بعد شک کرد، از محلس گذشته است، و قاعده تجاوز مجال دارد، و مشکل ندارد

ص: ۲۲۲

---

۱- (۲) - نهاییه الأفكار؛ ج ۴ قسم ۲؛ ص ۶۹. (و بما ذکرنا) من البیان یتضح الحال فی مثال الشک فی الطهاره فی أثناء الصلاه (إذ نقول) ان الحكم بالمضى فيه و إلغاء الشک فی الوضوء حتى بالنسبه إلى الاجزاء المستقبلة (مبنى) على اعتبار الشرطيه المنشأ لانتزاع المحل، بین الصلاه بأجمعها، و الوضوء بنحو لم یلحظ کل جزء مشروطاً مستقلاً، بل اعتبر الصلاه باجزائها أمراً وحداناً مشروطاً باشتراط واحد بالوضوء السابق (و إلّا) فعلى ما هو التحقيق من اعتبار الشرطيه المنشأ لانتزاع المحل، بین الوضوء السابق، و بین کل جزء بنحو یكون کل جزء منه مشروطاً مستقلاً (فلا یکفی) فی إلغاء الشک فی الوضوء، مجرد الدخول فی المشروط حتى بالنسبه إلى الاجزاء المستقبلة، بل لا بد من إحراز الشرط بالنسبه إلى الاجزاء المستقبلة أيضاً (و بدونه) لا بد من قطع الصلاه، و استثنائها بعد تجدد الوضوء (لأن) نسبه الشرط حیثئذ إلى جمیع اجزاء المشروط نسبه واحده، و تجاوز محله باعتبار کونه شرطاً للاجزاء الماضیه لا یکفی بالنسبه إلى الاجزاء المستقبلة بعد عدم صدق تجاوز المحل بالنسبه إليها)



و اما اگر گفتیم شرط جمیع است، کل جزء جزء من الصلاه مشروط است به وضوی قبل است، اشتراطات عدیده است به عدد اجزاء، که همن جور است، چون مجموع مئونه می خواهد، در اینصورت آن حرف مرحوم شیخ درست است. جزء اول نماز را آوردید و شرطش وضوی قبل بوده است، که نسبت به آن تجاوز کردید، ولی اگر می خواهید قرائت را شروع کنید و شک در وضوء در هنگام رکوع کردید، تجاوز از محل محقق نیست، مشکل این است که قاعده تجاوز، اجزاء لاحقه را نمی تواند درست بکند، و جریان آن در اجزاء سابقه لغو است.

### کلام استاد در مورد تفصیل

و لکن در ذهن ما همان حرف مرحوم شیخ درست است، فرقی بین مجموع و جمیع نیست، همانطور که اگر شرط جمیع باشد، تجاوز از محل نسبت به اجزاء لاحقه صدق نمی کند، اگر شرط جمیع هم باشد، صدق نمی کند؛ وضو شرط مجموع نماز است من اوله الی آخره، و من وارد مجموع نشده ام، بلکه وارد این جزء شده ام. لذا اینکه مرحوم شیخ فرموده نسبت به اجزاء لاحقه مشکل داریم، و تفصیل نداده است، لعل دیده که فرقی بین مجموع و جمیع نیست؛ گرچه اگر وضو شرط مجموع بود، درست است که به دقت عقلی داخل مجموع نشده ایم، و داخل بعض اجزاء شده ایم، و لکن به نظر عرفی بعید نیست که کسی بگوید کفایت می کند؛ اگر شرط متقدم، شرط مجموع بود، عرفاً می گویند از محل تجاوز کرده و داخل غیر شده است، فرمایش آقا ضیاء را قبول داریم، اما نه بر مبنای خودش، بلکه بر مبنای مرحوم آشیخ اصفهانی، و لزومی ندارد که داخل در غیر مترتب بشود. تفصیل مرحوم آقا ضیاء درست است، اما نه بر مبنای خودش.

و لعلّ مرحوم شیخ که فرموده قاعده تجاوز برای لاحقه مفید نیست، و لغو است، در ذهنش این بوده که شرط متقدم، شرط جمیع الأجزاء است، نه مجموع. (هذا تمام الکلام در وضوء که صغرای اوّل بود، وضوء علی تقدیر اینکه شرط متقدم باشد، یا بنا بر اینکه محلش متقدم باشد، و لو شرط مقارن باشد).

مثال دوم: نماز ظهر شرط متقدم نماز عصر

در أثناء نماز عصر شک کرد که نماز ظهر را خوانده است یا نه، که اینجا کلامی نیست که شرط متقدم است؛ روایت (إلا أنّ هذه قبل هذه) نماز ظهر و مغرب را شرط متقدم عصر و عشاء قرار داده است، که آن مشکله مثال اوّل در اینجا نیست؛ و لکن مشکله دوم در اینجا هست که قاعده تجاوز در أثناء عصر تصحیح می کند ما مضی من العصر را، همانطور که تقدم ظهر، شرط أجزاء سابقه است، کذلک شرط أجزاء لاحقه است، نسبت به أجزاء سابقه، از محل شرط تجاوز کردیم، و نسبت به لاحقه مجال ندارد، و استصحاب عدم اتیان ظهر، می گوید ادامه این نماز عصر، واجد شرایط نیست، و اینکه چه باید کرد، و داخل بحث عدول می شود، که روایت داریم اگر شما در حال خواندن نماز عصر بودید و بعد معلوم شد نماز ظهر را نیاوردید، باید عدول بکنید؛ عدول علی خلاف القاعده است، و نیاز به دلیل دارد.

دو بیان مرحوم خوئی برای عدم جریان قاعده تجاوز

و لکن در مصباح الأصول (۱) به بیان دیگری، جریان قاعده تجاوز را در این صغری منع کرده است؛ سابقاً می فرمود قاعده تجاوز اینجا جاری نیست، چون درست است که باید عصر بعد از نماز ظهر باشد، ولی کافی نیست، بلکه باید مشکوک هم قبل از این باشد، و حال اینکه ظهر قبل از عصر نیست؛ نمی دانم چه جور شده از آن بیان سابق صرف نظر کرده است؛ به ذهن می رسد که دیده آن بیان نادرست است، یا تنزل کرده است، یا غمض عین کرده است، و یادش رفته است؛ می توانست سر راست بگوید که قاعده تجاوز مجال ندارد به آن بیانی که قبلاً گفتیم؛ و نقض کرد به اینکه احدی نگفته که لازم نیست نماز ظهر بخوانید. آن فرمایشات ایشان درست نیست، و سیظهر که ما قاعده تجاوز را اگر جاری بکنیم، معنایش این نیست که پس لازم نیست ظهر را بیاوری. دو بیان دیگر را برای عدم جریان قاعده تجاوز در این مثال آورده است.

ص: ۲۲۴

۱- (۳) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ صص: ۳۷۹ - ۳۷۸. (و هذا التوهم فاسد أما أوّلاً: فلما ذكره شيخنا الأنصاري وغيره (قدس سرهم) من أنّ الترتيب بين الظهر والعصر مختص بحال الذكر، و المفروض في المقام هو الشك في تقديم العصر على الظهر غفله، فلا يكون العصر مشروطاً بتقدم الظهر عليه في هذا الحال، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالظهر، لقاعده الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً. و أمّا ثانياً: على فرض تسليم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما اختاره السيد (قدس سره) في العروه، فلأنّ لصلاه الظهر حيثيتين: الاولى: حيثيه وجوبها النفسى. و لا يعتبر تقدّمها على العصر من هذه حيثيه، إذ لا يشترط في الظهر تقدمه على العصر، بل العصر مشروط بتقدم الظهر عليه، فلو أتى بالظهر و ترك العصر عمداً أو نسياناً، لم يفت منه من وظيفه الظهر شيء، و حصل الامتثال بالنسبة إليه مع أنّه لم يتقدم على العصر. الثانية:

حيثيه وجوبها الغيرى لكونه مقدمه للعصر، فلو شك فى الظهر بعد الدخول فى العصر لا تجرى قاعده التجاوز من الحيثيه الاولى، لعدم تجاوز محله من هذه الحيثيه، فيجب الاتيان به، لقاعده الاشتغال، أو للاستصحاب على ما ذكرناه. و بعد الحكم بوجوب الاتيان به من الحيثيه الاولى لا مجال لجريان قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه، إذ مفاد قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه هو الحكم بصحة العصر، و لا يمكن الحكم بها مع التعبد بعدم الاتيان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب، للروايات الداله على أنّ هذه قبل هذه، و المراد كون العصر بعد الظهر كما لا يخفى. نعم، بعد الالتزام بعدم جريان قاعده التجاوز تصل النوبه إلى قاعده العدول، فيعدل إلى الظهر و يأتى بالعصر بعده لصحيحه زراره الداله على ذلك)

بیان اول: آنی که مرحوم شیخ و لعل مشهور اختیار کرده اند که ترتیب در باب ظهر و عصر، ذکر است؛ گرچه فرموده (إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ) و لکن به ضمیمه (لا تعاد الصلاة إلا من خمس) (۱) که ترتیب را نیاورده است، فهمیده می شود که ترتیب شرط ذکر است نه واقعی؛ که اینجا نسبت به دو رکعت سابق، قاعده تجاوز معنی ندارد، چون در حال غفلت، اصلاً شرطی منتفی نشده است، وقتی در حال غفلت، شرط نیست، معنی ندارد که قاعده تجاوز بگوید بلی قد صلیت الظهر، قاعده تجاوز برای این است که بگوید نقص محتمل، مضر نیست، و اینجا اصلاً نقصی نیست، و وقتی که قاعده تجاوز نسبت به آن دو رکعت مجال نداشت، نسبت به بعدی ها هم مجال ندارد، و استصحاب عدم اتیان به ظهر، هم می گوید که باید عدول کرد.

بیان دوم: و اما اگر کسی گفت ترتیب شرط واقعی است، در نتیجه الآن شک دارد که ترتیب را مراعات کرده یا نه، قاعده تجاوز مجرا پیدا می کند، و لکن لا مجال برای جریان قاعده تجاوز، نماز متقدم دو حیثیت دارد، یک حیثیتش جهت وجوب نفسی، و حیثیت دوم، حیثیت مقدمیت و وجوب غیری برای نماز متأخر، نسبت به حیثیت اولی، قاعده تجاوز که معنی ندارد، که تو نماز ظهر را خوانده اید، و لازم نیست که دیگر آن را بخوانید؛ و احدی این را نمی گوید که قاعده تجاوز را جاری کن، و نماز عصر صحیح و نماز ظهر را لازم نیست بیاورید؛ قاعده تجاوز اجنبی است از حیثیت اولی، و استصحاب عدم اتیان می گوید که شما نماز ظهر را اتیان نکرده اید؛ وقتی نسبت به حیثیت اولی، استصحاب گفت نماز ظهر را نخواندید، معنی ندارد که قاعده تجاوز حیثیت ثانیه را درست بکند؛ وقتی نسبت به حیثیت اولی قاعده تجاوز اجنبی بود، نوبت به استصحاب عدم اتیان نماز ظهر می رسد، و وقتی خود صاحب مسأله گفت که نماز ظهر را نیاوردی، معنی ندارد بگوید که شما حیثیت دوم را آوردید.

ص: ۲۲۵

---

۱- (۴) - من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، صص: ۳۳۹ - ۳۴۰ (وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْفُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ).

کلام ایشان دو مقدمه دارد، قاعده تجاوز اجنبی از حیثیت اولی است، که این کلامش متین است؛ و اینکه در ادامه ادعا کرده بعد از اینکه قاعده تجاوز اجنبی شد، و مجال نداشت، استصحاب می گوید نماز ظهر را نیاوردید، این هم درست است؛ اما اینکه در ادامه می فرماید فلا- مجال برای قاعده تجاوز، ما این را نفهمیدیم، ظاهراً من حیث نفسه نیاورده اید، ولی من حیث اینکه مقدمه نماز عصر است، بگو این شاء الله آوردید. اینکه فرموده قاعده تجاوز اجنبی از حیثیت اولی است، و استصحاب حیثیت اولی را منقح می کند، فلا مجال برای قاعده تجاوز نسبت به حیثیت ثانیه، می گوئیم مجال دارد. لعل در ذهن مبارکشان همان اشکال مرحوم شیخ است که مجالی برای قاعده تجاوز نسبت به لاحقه نیست.

### متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جریان قاعدتین در شرایط، نسبت به شرط متقدم تمام شد، شرط متقدم فی حد نفسه مشکلی نداشت، شرط جریان قاعده تجاوز را در أثناء داشت، لکن مشکلات دیگری بود، که بحث کردیم و تمام شد.

قسم ثانی: شرایط مقارن عمل

قسم دوم از شرایط، شرایط مقارن عمل است، که این را مرحوم خوئی دو قسم کرد، شرط الأجزاء و شرط المجموع؛ ظاهر کلام ایشان (۱) که فرموده اگر در زمان اجرای، واجد شرط بودید، می توانید قاعده فراغ را جاری بکنید، این است که مجالی برای قاعده تجاوز نیست، فرموده اگر در حال رکوع، شک کنید قرائت را در حال استقبال خواندید، و در رکوع واجد استقبال باشید، قاعده فراغ جاری است، و قبلی ها را تصحیحی می کند؛ و بعدی ها هم بالوجدان واجد شرط هستید. ظاهر کلامش این است که قاعده تجاوز جاری نیست. وجه کلام ایشان که قاعده تجاوز را جاری نکرده است، این است که در شرط مقارن، محل متصور نیست، تجاوز از محل معنی ندارد، شرط متقدم محلش قبل از عمل بود، و تجاوز از محل جا داشت، ولی شرط مقارن، محل ندارد؛ اگر کسی وارد رکوع شد، و شک کرد که در حال قرائت استقبال را داشت یا نه، استقبال محلش قبل از رکوع نیست تا بگوئید بلی قد استقبلت، و شرط قرائت محلش قبل از این غیر نیست، بلکه خود قرائت محلش قبل از رکوع است؛ استقبال که شرط مقارن قرائت است، محلش مقدم بر جزء بعد نیست؛ فرموده نسبت به شروط مقارن، جای قاعده تجاوز نیست، ولی قاعده فراغ جاری است، چون از مشروط فارغ شدید، و شک در صحّتش دارید، و قاعده فراغ در أثناء جاری است، جمله (کلّ ما مضی من صلاتک و طهورک، فامض کما هو) شامل أجزاء هم می شود.

ص: ۲۲۶

۱- (۱) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ صص: ۳۷۵ - ۳۷۴ (و أما إن كان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل، فالشك فيه يتصور على وجهين: الأول: أن يكون شاكاً في وجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء السابقة مع إحرازه فعلاً، ويحكم فيه بصحة الصلاة، إذ شكه في تحقق الشرط بالنسبة إلى الأجزاء السابقة مورد لقاعده الفراغ بلا إشكال، و وجود

الشرط حين الاشتغال بالأجزاء اللاحقه محرز بالوجدان على الفرض. و لا فرق في هذه الصوره بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الأجزاء، أو من قبيل شرائط المجموع، فاذا شك في وقوع الركعه الاولى مع الاستقبال مع إحرازه حين الاشتغال بالركعه الثانيه مثلاً، تجرى قاعده الفراغ بالنسبه إلى الركعه الاولى، و الاستقبال في الركعه الثانيه محرز بالوجدان، فيحكم بصره الصلاه، هذا في الشك في شرط المجموع. و كذا الحكم في الشك في شرط الأجزاء، كما إذا شك في تحقق النيه في الركعه الاولى مع إحرازها حين الاشتغال بالركعه الثانيه، فتجری قاعده الفراغ بالنسبه إلى الركعه الاولى، و أمّا الركعه الثانيه فاقتراها بالنيه محرز بالوجدان، فيحكم بصره الصلاه).

این بحث ثمره عملی ندارد و بحث علمی است، چون قاعده فراغ را داریم؛ و لکن اگر کسی ادعا بکند اینجا هم عرفاً تجاوز صدق می کند، حرف بی ربطی نگفته است، به این بیان وقتی شارع فرمود این أجزاء، مشروط به یک استقبال ممتدی هستند، استقبالی که از اول أجزاء تا آخر أجزاء است، همانطور که برای أجزاء، محل پیدا می شود، برای قطعه قطعه این استقبال هم جایگاه و محل پیدا می شود، استقبال مقارن قرائت، مقدم بر استقبال زمان رکوع است، اگر در حال رکوع واجد شرط استقبال هستید، و شک در استقبال در حال قرائت می کنید، قاعده تجاوز جاری می شود؛ کسی بگوید همانطور که برای أجزاء اینطور ترتیب قرار داده و محلّ محقق شده است، برای هر قطعه ای از استقبال هم محل قرار داده است. پس اینکه محل ندارد، را می شود درست کرد؛ لکن مشکلش این است که شرایط مقارن، از قبیل کیفیات هستند، استقبال طمأنینه و ... از کیفیات هستند، و اینکه شیء در (اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره) را بر کیفیات تطبیق کنیم، درست نیست. مراد از (شیء) أجزاء است، در کیفیات عرفیت ندارد بگوئیم (اذا خرجت من شیء) و شیء انصراف به أعمال دارد. البته ایشان فرموده که وجهش چیست، ولی ادعایش این است که قاعده فراغ جاری است، و در قبل تجاوز را هم جاری کرده است، و به ذهن می زند قاعده تجاوز را در اینجا جاری نمی داند، که وجهش همین است.

نکته: تفصیل استاد در شرائط الأجزاء بین امکان تدارک و عدم امکان تدارک

یک نکته علمی که در کلام مرحوم خوئی هست، ایشان فرمود که شرط أجزاء و مجموع، در یک جا با همدیگر فرق دارند، در شرط أجزاء فرمود اگر در اکوان متخلله بودید، و شک کردید، جای قاعده فراغ است، چون در اکوان متخلله لازم نیست که شرط را إحراز کنید. الآن ساکت است، و هیچ چیزی نمی گوید، اگر شرطی که شک دارد، شرط مجموع است، قاعده فراغ جاری نیست، چون شرط را إحراز نکرده است، ولی اگر شرط أجزاء است، و لو محرز نیست، قاعده فراغ جاری است. که این حرفش متین است؛ ولی حرف دیگرش گیر دارد، فرمود اگر شرط أجزاء بود، و شما در حال اشتغال به جزئی از أجزاء که مشروط ما هست، می باشید، و شرط را در حال آن جزء نداشتید، قاعده فراغ جاری نیست. (۱) مثلاً در حال رکوع، شرط طهارت خبثیه را ندارد، و شک دارد این خون الآن آمد، یا اینکه قبلاً هم بود، و قرائت هم باطل است، قاعده فراغ می گوید که قرائت صحیح است، ولی چون نمی توان این جزء را درست کرد، نماز باطل است؛ ایشان فرمود در شرط الأجزاء اگر در حال اشتغال به جزء باشید، در صورتی که در حال اشتغال، واجد شرط نیستید، قاعده فراغ کارساز نیست.

١- (٢) - مصباح الأصول ( طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٧٥ (الثاني: أن يكون شاكاً في تحقق الشرط فعلاً أيضاً. ولا مجال لجريان قاعده الفراغ فيه، إذ هو شاكٌ في صحة الجزء الذي هو مشغول به و لم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، لقاعده الاشتغال. ولا فرق أيضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الأجزاء فقط أو من شرائط المجموع).

عرض ما این است که در شرط الأجزاء هم باید تفصیل داد، در حال اشتغال به جزء، اگر من فاقد شرط باشم، تارةً امکان تدارک آن جزء هست، و آخری امکان تدارک نیست، مثلاً اگر در حال رکوع است که امکان تدارک رکوع نیست، قاعده فراغ جاری نیست، لغو است بگوید آنهایی که تا به حال خواندید، صحیح است؛ بخلاف آنجائی که شما مشغول به جزء هستید، و در حال جزء فاقد شرط هستید، ولی آن جزء قابل تدارک هست، مثل اینکه در حال خواندن سوره هستید، و شک دارید در زمان فاتحه الكتاب واجد شرط بودید یا واجد شرط نبودید، که قاعده فراغ می گوید فاتحه صحیح است، و نسبت به این جزء هم لباس را تطهیر کرده و نمازت صحیح است. اینکه ایشان فرموده در شرط الأجزاء، اگر فاقد شرط باشید، قاعده فراغ مجال ندارد، باید تفصیل بدهد. اطلاق کلام ایشان که فرموده در شرط الأجزاء، اگر در حال اشتغال به جزء، فاقد شرط باشید، لا مجال برای قاعده فراغ نسبت به أجزاء سابقه، نادرست است؛ و باید تفصیل داد بین امکان تدارک و عدم امکان تدارک.

### شرط الموالات

بقی شیء راجع به شرط آخری، شرطی که در محل کلام مستقلاً بحث شده است، و بحث جداگانه ای دارد، شرط الموالات است؛ بحث ها قبلی عام بود، حال بعضی از شرایط فی المقام، یک بحث خاصی دارند، و یکی از آنها عبارت است از شرط الموالات؛ اگر شخصی شک در موالات کرد، آیا جای قاعده فراغ و تجاوز هست یا نه؟

### تفصیل مرحوم خوئی بین أقسام موالات

در مصباح الأصول (۱) موالات را سه قسم کرده است؛ قسم أول: موالات بین أفعال صلاتی، که فرموده موالات شرط شرعی است، سکوت طویل، مزیل موالات است، نماز مثل غسل نیست، کأن می خواهد ادعا بکند که ارتکاز متشرعه است، و واضح است که موالات بین أفعال شرط است. البته مختص اینجا نیست و در مثل وضوء و أشواط طواف، بحث دارد. قسم دوم و سوم موالات، موالات بین کلمات و حروف است، اگر کسی بگوید (الله) و بعد از نیم ساعت بگوید (أکبر)، که این غلط است، موالات بین کلمات عقلی است، چون اگر موالات نباشد، این را کلام نمی گویند و خارج از رسم محاوره می دانند؛ و هکذا موالات بین حروف، نیز غیر شرعی است.

ص: ۲۲۸

۱- (۳) - مصباح الأصول ( طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئی ) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۸۱ - ۳۸۰ (الأمر الثامن: فی جریان قاعده الفراغ عند الشك فی الموالاه و عدمه. و تفصیل الکلام فيه: أن الموالاه المعتره فی الصلاه علی ثلاثه أقسام: لأنها إما أن تكون معتبره بین الأجزاء المستقله، كالموالاه بین القراءه و الركوع، و بينه و السجود، و إما أن تكون معتبره بین الكلمات من کلام واحد، و إما أن تكون معتبره بین الحروف من کلمه واحده. أما الموالاه بین الأجزاء المستقله، فهي معتبره شرعاً، إذ لو لم يدل الدليل الشرعی علی اعتبار الاتصال بین الأجزاء المستقله، لأمکن الامتثال باتیان کل جزء مع الفصل الطویل عن الجزء الآخر كما هو الواقع فی الغسل، و لكنّ الدليل الشرعی دل علی اعتبارها فی الصلاه، و حیثئذ فان شك فيها بعد الفراغ من الصلاه، فلا إشکال فی جریان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشك، و إن شك فيها فی أثناء الصلاه، فإن كان شكه بعد الدخول فی الجزء



اللاحق، تجرى قاعده التجاوز، إذ محلها بحسب الجعل الشرعى قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فىكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبه إليه، فىكون الشك فىها شكاً بعد تجاوز المحل، وإن كان شكه فىها قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فلا مجال لجريان قاعده التجاوز، لكون الشك فىها شكاً فى المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استثناء العمل لو لا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل. و يكون الشك المذكور فى الحقيقه شكاً فى وجود المانع، و هو الفصل الطويل و الأصل عدمه، فىحكم بصحة الصلاه لأجل الاستصحاب لا لقاعده التجاوز. و أمّا الموالاه بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمه واحده، فهى من الامور المعتمده عقلاً لا من الشرائط الشرعيه، لأنها مما لا بدّ منه فى صدق الكلام و الكلمه عرفاً، فأنه لو تكلم بكلمه من كلام ثمّ تكلم بكلمه اخرى منه بعد مده طويله مانعه عن صدق الكلام عرفاً، لا يكون كلاماً مفهماً للمعنى. و كذا الأمر فى الموالاه بين الحروف من كلمه واحده، فلو شك فى تحققها بعد الفراغ من الصلاه، لا إشكال فى جريان قاعده الفراغ. و أمّا لو شك فى الأثناء، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول فى كلمه لاحقه أو حرف لاحق أو قبله، لأنّ الشك فى الموالاه هاهنا يكون فى الحقيقه شكاً فى وجود الكلام أو الكلمه مع عدم تجاوز المحل، فلا تجرى قاعده الفراغ لعدم كون الشك شكاً فى الصحة، بل فى الوجود، و لا قاعده التجاوز لعدم تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك).

اگر موالات شرعی بود، و شک در موالات کردید که آوردید یا نه، جای قاعده تجاوز هست، الآن رفت به رکوع، و شک کرد که آیا موالات بین رکوع و قرائتش محقق شد یا اینکه خیلی طول کشید؛ شبهه موضوعیه است یعنی نمی داند چه مقدار طول کشید تا به رکوع آمد، فرموده موالات قسم اول از قبیل شرط متقدم است، منتهی شرط متقدم جزء، نه کل، و گفتیم که قاعده تجاوز در شرط متقدم جاری است، موالات بین رکوع و قرائت، شرط شرعی متقدم رکوع است.

بخلاف موالات قسم دوم و سوم که شارع برایش محل قرار نداده است، و شارع اصلاً آنها را اعتبار نکرده است که محل دار بشوند؛ موالات بین (الله) و (اکبر) را شارع نفرموده که معتبر است؛ در طواف هم موالات بین شوط اول و ثانی، شرعی است، در نصف اول طواف و سعی، می گویند که شرعاً موالات معتبر است، ولی در نصف دوم آنها محل بحث است.

مناقشه استاد در کلام مرحوم خوئی

لکن در ذهن ما این است که اینها با هم فرق نمی کنند، اگر موالات قسم اول شرعی هست، و شارع اعتبار کرده است، آنها را هم شارع اعتبار کرده است، منتهی در قسم اول به ظاهر خطاب و در قسم دوم و سوم به امضاء؛ دلیلی نداریم که در نماز موالات شرط است، آنها که گفته اند در نماز موالات شرط است، دلیلشان همانی است که در (الله) و (اکبر) می گویند، در نماز هم دلیلشان این است که اگر سکوت طویل بکنید، این مجموعه را نماز نمی گویند، اصلاً بعضی موالات را معنی کرده اند که جوری نشود که بگویند شما خارج از نماز هستید، نماز مجموعه ای از این افعال مرتبط است، که اگر بینشان سکوت طویل بشود، مضرّ است. (البته دعا و لو دعای اُبی حمزه ثمالی، به تنهایی صورت نمازی را به هم نمی زند)، بیانی که در آن دو قسم است، با یک خورده فرقی که فارق نیست، در قسم اول هم هست، دلیلی نداریم که بگویند معتبر المواتات، تا بگویند این شرط شرعی است؛ همه به یک امر عرفی بر می گردد، عرف صورت صلاتی را تا وقتی که خیلی فاصله نشود، می گویند نماز است، و اگر زیاد فاصله شود، مردم می گویند این نماز نیست؛ ملاک موالات آن دو قسم، در قسم اول هم هست، پس موالات سه قسم نیست، البته ممکن است که موالاتی که در حروف معتبر است، در کلمه مضرّ نباشد، و هکذا مقداری که در کلمه معتبر است، در افعال، مضرّ نباشد.

Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در شرط موالات

بحث در شرط موالات بود، در مصباح الأُصول فرموده بود که موالات سه قسم است، موالات بین افعال مستقله، مثل رکوع و قرائت؛ و موالات بین اجزاء غیر مستقله، که این را به دو قسمت کرده است، موالات بین کلمات و موالات بین حروف؛ در قسم اول فرموده موالات بین افعال، شرط شرعی متقدم بر اعمال است؛ مثلاً رکوع مشروط است به موالات قبل که بین او و قرائت است؛ موالات را از قبیل وضوء بنا بر اینکه متقدم باشد، دانسته است، منتهی وضو شرط متقدم کل است، و موالات شرط متقدم جزء است؛ و فرموده قاعده تجاوز جاری است، و بعد فرموده اگر هم قاعده تجاوز جاری نباشد، استصحاب عدم فصل طویل را می‌کنیم، می‌گوئیم وقتی که قرائت را می‌خواند، قطعاً بین قرائت و رکوع فصل طویل نشده بود، و الآن که شک دارد، استصحاب عدم فصل طویل می‌کند، و لو الآن داخل رکوع هم نباشد. شرط جریان استصحاب، دخول در غیر نیست، و اوسع از قاعده تجاوز است؛ در صورتی که قاعده تجاوز جاری شود، حاکم بر استصحاب است، و استصحاب جاری نمی‌شود؛ ولی اگر قاعده تجاوز جاری نشود، کفانا استصحاب عدم فصل طویل؛ البته استصحاب موالات جا ندارد، چون هنوز رکوع نکرده است، و اگر هم رکوع کرده است، یقین به موالات ندارد.

عرض ما این بود اینکه موالات شرط شرعی متقدم اجزاء باشد، را نمی‌توانیم باور بکنیم؛ فرقی بین موالات بین اعمال مستقل، و موالات بین اعمال غیر مستقل نیست؛ هیچ آیه و روایتی نداریم که لا صلاه إلا بالموالاه، آنی که داریم این است که نماز واجب است؛ و نماز در ارتکاز متشرعه یک صورت خاصه ای دارد، که مردم می‌گویند در حال نماز است یا خارج از نماز است؛ این از قبیل شرط مقوم است، که در بحث آتی خواهد آمد؛ اینکه شرط شرعی باشد، و محلش قبل از هر جزء باشد، ما نتوانستیم باور بکنیم؛ ادله موالات یک ادله محکمی نیست، بله دلیل این است که صورت نمازی به هم نخورد. مستفاد از (أقیموا الصلاه) این است که صورت نمازی حفظ شود؛ در ذهن ما صورت نمازی محل شرعی ندارد، و مجالی برای قاعده تجاوز در مورد شک در موالات بین الاجزاء مستقله نیست.

ص: ۲۳۰

و اینکه ایشان فرموده استصحاب عدم فصل طویل را می‌کنیم، فصل طویل موضوع اثر نیست، و اگر فصل طویل هم موضوع اثر بود، استصحاب عدم فصل طویل می‌کنیم، ظاهر این تقریب نادرست است؛ بله اگر بفرماید استصحاب می‌کنیم بقای صورت نمازی را، ما آن را قبول داریم؛ که شاید مراد ایشان هم همین است. آنی که مجال دارد استصحاب صورت نمازی است، صورت نمازی قبلاً بود، و الآن شک داریم هنوز باقی است یا نه، که استصحاب می‌کنیم، و نتیجه می‌گیریم آنچه آوردیم صحیح است. اگر کسی در فقه توانست ثابت بکند که موالات یک شرط شرعی است، و شرط کل جزء جزء است، این حرف مجال دارد، و إلا مجال ندارد.

اما در قسم دوم و سوم فرموده که مجالی برای قاعده تجاوز نیست، (و از سکوتش معلوم می‌شود که مجالی برای استصحاب

هم نیست)؛ و نماز قابل تصحیح نیست.

مرحوم آقا ضیاء و جریان قاعده تجاوز در قسم دوم و سوم موالات

مرحوم آقا ضیاء فرموده اینجا هم جای قاعده تجاوز است، چون ما شک در وجود داریم، وجود این (الله اکبر) به اتصال است؛ ولی اگر (الله) را گفته و بعد از مدتی (اکبر) گفته است، این الله اکبر نمی شود، الآن که شما شک دارید در موالات، شک در وجود الله اکبر دارید.

کلام استاد

و لکن به ذهن می زند غفلت شده است، نمی دانیم چه جور شده که فرموده اینجا جای قاعده تجاوز است، حق با مصباح الاصول است که فرموده اینجا جای قاعده تجاوز نیست، چون جایگاه (الله) قبل از (اکبر) مع عدم فصل، شرعی نیست، محل شرعی اش نیست؛ شما در وجود الله وقتی گفتی اکبر شک ندارید، که اگر اینجور باشد، مبتنی بر بحث سابق است، که مرحوم خوئی فرمود اذا خرجت عن شیء از اینگونه موارد کوچک انصراف دارد. اینجا موالات شرط شرعی نیست، تا بگوئید از محلش گذشتید، بلکه شرط عرفی است؛ اینکه مرحوم آقاضیاء فرموده شک در وجود الله اکبر است، درست است، ولی وقتی می گوئیم (اکبر)، از محل (الله) نگذشتیم، شک در وجود الله نداریم، شک در وجود (الله اکبر) داریم؛ فرض این است از جمله خارج شدیم، و داخل در دیگری شدیم، شک در موالات است، ولی شرعی نیست، فلا مجال برای قاعده تجاوز، چون اگر بخواهیم در کلمه اولی جاری کنید، فرض این است که وجود دارد؛ و اگر بخواهیم در موالات جاری کنیم، موالات شرعی نیست؛ و اگر بخواهیم در کل (الله اکبر) جاری کنیم، از محلش نگذشته ایم، کما لا مجال برای استصحاب، چون استصحاب عدم فصل طویل در اینجا موضوع اثر شرعی نیست، چون این را عرف و عقل می گوید، نه شارع؛ و استصحاب بقای صورت هم حالت سابقه ندارد، صورت در اینجا مقوم به دو تاست، مقوم به (الله) و (اکبر) است، و صورت الله اکبری حالت سابقه ندارد. فرق است بین اینجا و فرض قبلی، در فرض قبلی من در حال رکوع بودم، و شک در قطع صورت صلاتی قبلی داشتم (شک در صورت صلاتی، که قبل از رکوع یقینی بود، داشتم) که استصحاب صورت جا داشت، ولی در اینجا (صورت الله اکبر)، مقوم این صورت این است که بینشان فاصله نشود، و اگر فاصله شود، این صورت محقق نشده است، و در صورت شک، شک در تحقق صورت دارم، و متیقن نیست، و شک در حدوثش دارم، و استصحاب می گوید این صورت محقق نشد؛ و این نمازی که خوانده اید باطل است. در فرض قبل، صورت نمازی محقق بود، و شک در زوالش داشتیم، ولی در صورت (الله اکبر)، شک در تحقق صورت (الله اکبری) دارم. در مصباح الاصول درست فرموده که مجالی برای استصحاب نیست، لذا اگر شک در موالات بین اعمال مستقله بود، مجال برای استصحاب هست، و اما اگر شک در موالات بین کلمات و حروف بود، که از جهت جزء گیری نداریم، چون الله، قبل از اکبر است، ولی من شک در این ندارم، بلکه شک در صورت وحدانی دارم که مقوم جمله است، و استصحاب مجال ندارد. در یکی شک در زوال صورت نمازی دارم (موالات در اجزاء مستقل) و استصحاب وجود آن می شود؛ و در یکی شک در حدوث صورت دارم (صورت الله اکبری) که استصحاب عدم حدوث صورت می شود.

مرحوم خوئی در مصباح الاصول (۱) فرموده اگر در قصد قربت شك کردیم، آیا مجرای قاعده فراغ و قاعده تجاوز هست یا نه؟ که بعد از نماز بحثی نیست، و صاف است؛ اما اگر در وسط نماز شك دارد که این اعمال آیا با قصد قربت بود یا بدون قصد قربت بود، در اینکه قاعده تجاوز در خود شرط قربت جاری شود، بحثش گذشت، بحث در این است مرحوم آقا ضیاء فرموده نسبت به اجزاء سابقه قاعده تجاوز معنی ندارد، و اگر معنی داشته باشد، قاعده فراغ است.

تفصیل مرحوم آقا ضیاء بین شرعی بودن یا عقلی بودن قصد قربت

فرموده اینکه اینجا جای قاعده فراغ هست یا نه، مبتنی است بر بحثی که در اصول گفته اند که آیا قصد قربت شرطیتش عقلی است یا اینکه شرعی؛ تفصیل داده اگر کسی گفت عقلی است، مثل مرحوم آخوند، پس مجالی برای قاعده فراغ نیست؛ و اگر کسی گفت که شرعی است، قاعده فراغ مجال دارد. ظاهراً در مصباح الاصول هم این تفصیل را قبول کرده است، زیرا ایشان فرموده که قاعده فراغ جاری است، بخاطر اینکه شرعی است؛ و ظاهرش این است که اگر عقلی بود، قاعده فراغ مجال ندارد.

ص: ۲۳۲

---

۱- (۱) - مصباح الأ-صول ( طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی ) ؛ ج ۲ ؛ ص ۳۸۱. (فانّ النيه بمعنى قصد القربه من الامور المعتمره في العبادات شرعاً لا- من الشرائط العقلية على ما ذكرناه في محلّه ، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من العمل تجرى قاعده الفراغ بلا- إشكال. و كذا لو شك في أثناء العمل في تحققها حين الاتيان بالأجزاء السابقة، تجرى قاعده الفراغ أيضاً ويحكم بصحة الأجزاء السابقة)

وجه کلام مرحوم آقا ضیاء این است که قاعده فراغ در جائی جاری می شود که شک شما در انطباق مأتئی به با مأمور به باشد، چه در أثناء عمل باشد و چه بعد از عمل؛ بنا بر اینکه قصد قربت عقلی باشد، شما شک در انطباق ندارید، یقین دارید که مأمور به منطبق بر مأتئی به است، چون قصد قربت، جزء نیست، شکت در این است که یا غرض از این مأمور به حاصل شد، اگر قصد قربت داشته است، و یا اینکه غرض حاصل نشده است، در صورتی که قصد قربت نداشته است؛ که اگر غرض حاصل شده است، امر ساقط است. عقلی ها می گویند که قصد قربت دخیل در غرض است. اما اگر شرعی بود، شک در انطباق است. که این فرمایش را در مصباح قبول کرده است.

کلام استاد

و لکن چه قصد قربت عقلی باشد، و چه عقلی باشد، قاعده فراغ جاری است؛ روایات قاعده فراغ عام است، کل ما مضی من صلاتک و طهورک، مفادش این است که هر چه از نماز گذشته و شک دارید که ذمه ات فارغ شده یا نه، به شک خودت اعتناء نکن؛ نه اینکه مراد شک در صحت باشد؛ کسی که شک دارد قصد قربت کرده یا نه، شک دارد ذمه اش فارغ شده یا نه، این الفاظ مرحوم آقا ضیاء را گرفتار کرده است؛ و حال اینکه شک در انطباق و شک در صحت، در روایات نیامده است؛ آنی که هست شک در اینکه آیا باید دوباره آن را بیاورم یا لازم نیست دوباره آورده شود، که قاعده فراغ می گوید دوباره لازم نیست بیاورید؛ فقہیاً بعید است نمازی که خوانده است و شک در قصد قربت کرده است که بگوئیم قاعده فراغ جاری نیست، چون قصد قربت عقلی است؛ در ذهن ما روایات قاعده فراغ عام است، و اطلاق دارد و شامل شک در برائت ذمه بعد از عمل نیز می شود، چه در أثناء و چه بعد از عمل باشد؛ و شک در قصد قربت، مثل بقیه شکوک، مجرای قاعده فراغ است.

ص: ۲۳۳

شک دارد این نمازی که در حال خواندش هست، آیا قصد ظهر کرده است یا نه؟ یا جلوتر این عملی که انجام می دهد شک دارد قصد نماز کرده است یا نه؟ شخصی سرش را زیر آب کرده است، و شک کرد که قصد غسل ارتماسی کرده یا بدون قصد غسل سرش را زیر آب برده است و برای خنک شدن است.

اگر متعلق امر، مأمور به، عنوان قصدی شد، و شما شک کردید که آیا عنوان مأمور به را قصد کردید یا نه، آیا جای قاعده فراغ و تجاوز هست یا نه؟ بحث محل ابتلائی است.

**متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - چهارشنبه ۸ اردیبهشت ماه ۱۳۹۵/۰۲/۰۸**

Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در قصد عنوان

بحث در شرط عقلی قصد عنوان بود، مثل اینکه کسی شک بکند آیا نماز را قصد کرده یا نه؟ غسل را قصد کرده یا نه؟ یا ظهر و عصر را قصد کرده یا نه؟ آیا در شک در عنوان در امور قصدی، جای قاعده فراغ یا قاعده تجاوز هست یا نه؟

مرحوم آقا ضیاء فرموده جای قاعدتین نیست؛ در مصباح الاصول هم این فرمایش را پذیرفته لکن با یک استثناء.

کلام مرحوم آقا ضیاء: انکار جریان قاعدتین به نحو مطلق

مرحوم آقاضیاء به نحو مطلق فرموده لا مجال برای قاعده فراغ و تجاوز، چون قصد امر، شرعی نیست؛ اینکه من باید قصد بکنم غسل را، در هیچ خطابی نیامده است که واجب است در غسل قصد غسل؛ این امر عقلی است؛ عناوین دو قسم هستند، بعضی قصدیه هستند و بدون قصد آن معنوشان محقق نمی شود، بعضی قصدی نیستند، تعظیم و توهین عنوان قصدی هستند، اگر در زمان ورود شخصی به قصد اینکه او را تعظیم کنید، بلند شوید، این فعلت مصداق تعظیم است؛ بخلاف زدن که قصدی نیست؛ اینکه کدام امر قصدی است، و کدام امر قصدی نیست، معیار صافی نداریم، فقط می دانیم یک عناوینی هستند که نیاز به قصد دارند، لعل در عبادات همه همین جور باشند، مثل نماز، حج، غسل. مرحوم آقا ضیاء فرموده قاعده فراغ و تجاوز جا ندارد، چون قصد امر، شرعی نیست، محل شرعی ندارد. ثانیاً: اگر هم بگوئید ما قاعده را در قصد جاری می کنیم، و بگوئید قصد ظهر کرده است، ثابت نمی کند که این فعل با قصد محقق شده است؛ تعیید به قصد، تحقق مقصود را ثابت نمی کند. اینکه قصد تعظیم کردی، پس تعظیم محقق شده است، اصل مثبت است. و روی همین حرف بر مواردی از کلام مرحوم سید یزدی تعلیقه زده است؛ یکی در ختام عروه، کسی که یقین دارد نماز ظهر را خوانده است، و نماز را خوانده و شک کرده که قصد عصر را کرده یا نه، که اگر در أثناء بود، قاعده تجاوز و فراغ مجال ندارد؛ و باید نماز را تکرار بکند.

کلام مرحوم خوئی: جریان قاعده تجاوز در صورت احراز فعلی

در مصباح الأُصول همین را فرمایش آقا ضیاء را قبول کرده است، و فقط یک استثناء زده است؛ فرموده اگر در أثناء شک کند، و در حال شک، مُحرز آن عنوان باشد، مثلاً در حال رکوع، یقین دارد که قصد نماز است، و شک کرد قبل ها را به قصد نماز آورده یا نه، اینجا قاعده تجاوز جاری است، چون شک ما در اینجا به شک در وجود بر می گردد، که آیا مأمور به وجود پیدا کرده است یا نه، اگر قصد کرده است، وجود پیدا کرده است؛ و اگر قصد نکرده است، وجود پیدا نکرده است. و اینکه شرط کرده که در حال شک، شما قصد نماز باشید، شاید بخاطر اینکه دخول در غیر صدق بکند؛ رکوع به قصد نمازی، غیر است که مترتب بر سابق است؛ اما اگر در حال رکوع هم شک دارید که قصد نماز را دارید، دخول در غیر مترتب را احراز نکرده اید. در کلام مرحوم سیّد تعلیقه زده است، مرحوم آقا ضیاء می گوید مطلقاً آن نماز باطل است؛ ولی ایشان تعلیقه زده فرموده إلّا اینکه در حال شک، محرز آن عنوان باشد، که قاعده تجاوز نسبت به أجزاء سابقه جاری است.

کلام استاد: تفصیل بین فقدان قصد عنوان و فقدان قصد خصوصیت

در ذهن ما این است که باید تفصیل داد، هم فرمایش مرحوم آقا ضیاء به نحو اطلاق درست نیست، و هم فرمایش مرحوم خوئی. تاره: شک ما در قصد آن عنوان مأمور به است، و قوام عنوان مأمور به، به آن قصد است؛ قصد عند العرف بحسب مقوماً. و أُخری: آن عنوان مأمور به را قصد کرده ایم، ولی شک در قصد عنوانی است که از خصوصیات مأمور به است. مثال صورت اوّل، مثالی که در تنقیح دارد، کسی زیر آب رفته و شک در قصد غسل دارد، که مقوم عنوان مأمور به است؛ و اگر قصد نباشد نمی گویند که غسل کرده است؛ یا در باب وضوء، وضو گرفته است. مثال صورت دوم اینکه نماز را قصد کرده است، و در خصوصیت مأمور به، که آن هم امر قصدی است، شک دارد؛ نماز را قصد کرده و لکن شک دارد که عصر بودن را قصد کرد یا نه، شک در خصوصیت مأمور به دارد.

ص: ۲۳۵



در ذهن ما این است که اگر شک از قسم اول باشد لا مجال نه برای قاعده تجاوز و نه قاعده فراغ؛ و کلام مرحوم آقاضیاء در این قسم درست است، شخصی که شک دارد آیا قصد نماز کرده است، نه قاعده فارغ دارد و نه قاعده تجاوز؛ بخاطر اینکه تاره می گوئیم دلیل ما بر قاعدتین، روایات است، که یک وقت صدق اذکریت را شرط می دانیم؛ و یک وقت صدق اذکریت را شرط نمی دانیم. و آخری دلیل بر قاعدتین، سیره عقلاء است، که در این صورت اذکریت شرط است. اگر دلیل ما روایات باشد، و اذکریت شرط باشد، پر واضح است که در شک در عنوان، نمی توانیم بگوئیم در حال نماز اذکر هستیم؛ کسی که در صدد نماز بر آمده است و شک دارد که حمد را خوانده یا نه، یا رکوع کرده یا نه، اگر غافل محض نباشد، می توان گفت کسی که قیام به امتثال کرده است، در آن زمان اذکر بوده است، و این جزء را آورده است؛ و اما اگر کسی است که نمی دانیم قام إلى الإمتثال أم لا، کسی که شک دارد عنوان قسم اول را قصد کرده است، احراز نکرده که در صدد امتثال بوده است؛ و معنی ندارد که در حقیقت بگوئیم که در زمان آب ریختن، اذکر بوده است؛ و به همین بیان هم اگر دلیل ما سیره عقلاء باشد، قاعده فراغ جاری نیست. اینکه سیره عقلاء بر این است عملی را که انجام داده است، کامل انجام داده است، اساسش همین است کسی که قیام به امتثال امری کرده است، کامل انجام داده است؛ اما کسی که قیام نکرده است، معنی ندارد. لذا اگر مبنای مرحوم خوئی را قبول بکنیم، جایی برای قاعده فراغ و قاعده تجاوز نیست؛ اما اگر بگوئیم دلیل ما روایات است، و اذکریت هم شرط نیست، کما هو المشهور، قاعده فراغ و تجاوز جاری است.

ادّعی ما این است که روایات قاعده فراغ و تجاوز اطلاق ندارند، و شک در اصل مأمور به را نمی گیرد؛ اینکه فرموده (کَلِمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْرِكَ) فرضش تحقق نماز و طهور است، که لا یتحقّق الّا بالقصد؛ هر چیز اشاره به متعلقات امر است، من الصلوات، من الصوم، من الحج، هر چیزی که از آن گذشتی، یعنی هر چیزی که من شارع امر کرده ام، که در موارد شک، تجاوزی نیست؛ مورد روایات تجاوز این بود که می گفت شما در سجود هستی، و شک در رکوع کردی، موردش حال عملی است که اصل عمل را قصد کرده اید. و اما موردی که اصل عمل را قصد نکرده اید، را نمی گیرد، این است که می گویند قاعده فراغ و قاعده تجاوز در جائی جاری می شود که اصل عمل محرز است. اینکه در مصباح الاصول فرموده اگر شما در حال رکوع، احراز کردید که رکوع را بعنوان نمازی آوردید، و شک دارید که قبلی ها را بعنوان نمازی یا تمرین آوردید، قاعده تجاوز جاری است، در ذهن ما این استثناء درست نیست، چون ما در اصل اینکه اجزاء سابق را بعنوان نمازی آوردیم، شک داریم. و این حرف مشهور درست است که یشرط فی جریان قاعده الفراغ و التجاوز، احراز اصل عمل، و لا یحرز الّا به إحرار قصد؛ لذا در قسم اوّل که شک ما در اصل قصد عنوان مأمور به است، مجالی برای قاعده فراغ و قاعده تجاوز نیست؛ خصوصاً بر مسلک اذکریت.

اما در قسم دوم این مشکل نیست؛ قصد مأمور به را کرده است، عنوان نمازی را قصد کرده است، ولی شک دارد که آیا عصر بودن را قصد کرده یا نه؛ که در اینجا آن بیانات نمی آید، اینکه مرحوم آقا ضیاء فرموده قصد امر شرعی نیست، و محل شرعی ندارد، درست است؛ و لکن ما قاعده را در قصد جاری نمی کنیم، بلکه در مقصود جاری می کنیم؛ می گوئیم این اجزائی که آورده آیا عصر را قصد کرده تا صحیح باشد، فرض این است که نماز ظهر را خوانده و وارد نماز دوم شده است، که اگر قصد عصر را کرده، صحیح است؛ و اگر قصد عصر را نکرده است، باطل است. و عدول از عصر به ظهر جایز است، نه از ظهر به عصر؛ ادّعی ما این است که هم قاعده تجاوز جاری است، و هم قاعده فراغ؛ اینکه آقا ضیاء فرموده لا مجال برای هر دو قاعده، می گوئیم هر دو مجال دارد، و اینکه مرحوم خوئی در مصباح فرموده فقط قاعده تجاوز جاری است، آنهم به شرط اینکه در زمان شک، قاصد باشد، این هم درست نیست، و لو مُحرز قصد نباشد، جاری است. اما قاعده فراغ، چون شک دارد این اجزائی که خوانده است، صحیح خوانده یا نه، که (کَلِمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْرِكَ) بر این صدق می کند، چون فرض این است که قصد صلوات را کرده است؛ و لو منشأ شک امر عقلی است، و لکن الآن شک در فراغ ذمه دارد. و هیچ لزومی هم ندارد که داخل در غیر بشود، هم در أثناء جاری است، و هم بعد از فراغ؛ اینکه آقا ضیاء فرمود قصد امر عقلی است، بعید نیست امر عقلی باشد، اینکه شارع واجب کرده باشد نماز به قصد عصر را نمی توانیم به آن اعتراف بکنیم؛ شارع واجب کرده نماز عصر را، عصر و ظهر هم پر واضح است که امر قصدی است؛ خصوصاً که روایت فرموده (الّا أنّ هذه قبل هذه) که مقدّم و مؤخر شدنشان لا یكون الّا بالقصد؛ درست است که عصریت و ظهریت، امر قصدی هستند، اما اینکه شارع اینها را واجب کرده باشد، قبول نداریم، بلکه ممکن است از مقدّمات وجودیه باشند؛ در عناوین قصدیه، قصد، متعلق امر نیست؛ بلکه قصد، محقق مأمور به است، و تا قصد نباشد، مأمور به محقق نمی شود. اینکه در رساله ها نوشته اند که از شرایط وضو این است که قصد وضو بکنید، منظور از شرایط عقلی است نه شرعی؛ قصد، امر عقلی است؛ و لکن اینکه مرحوم آقا ضیاء مترتب کرده که پس قاعده جاری نیست، قبول نداریم. این امر عقلی سبب می شود که شک در صحت و فساد شود، نه در وجود و عدم. اما قاعده تجاوز که مهم هم نیست، چون قاعده فراغ را داریم، می گوئیم قاعده تجاوز هم مجال دارد؛ ما مثال مصباح الاصول را قبول نداریم، مثالی که ما می زنیم این است که الآن در حال رکوع شک دارد، آن رکعتی که خوانده است به قصد عصر بوده

یا ظهر، که اگر به قصد عصر باشد، صحیح است؛ که قاعده تجاوز می گوید بلی قد وقع صلاه العصر؛ اینکه در مصباح الأصول شرط کرده باید در حالی باشید که قاصد عصر باشید، در ذهن ما این است که هیچ لزومی ندارد؛ مثلاً در اُکوان متخلله شک دارد که قصد عصر کرده یا نه، که می گوئیم قاعده تجاوز جاری است، در مواردی که امکان تدارک مقداری که از آن گذشته است، باشد، قاعده تجاوز جاری است، جزئی که الآن تمام شده قاعده تجاوز ندارد، ولی چون قابل تدارک است، دوباره می خوانیم، در حال قرائت شک کرد که قصد عصر داشته یا نه، که این جزء قبلش، از محلش نگذشته است، و قاعده تجاوز ندارد، ولی تکرار می شود؛ ولی جزء قبل از قبل، با ورود در جزء سوم، از آن تجاوز کرده ایم، که قاعده تجاوز جاری است؛ در مواردی که امکان تدارک جزئی که محلش نگذشته است، باشد، قاعده تجاوز در ما قبل آن جزء، جاری می شود، و همین جزء اخیر را به نیت عصر تکرار می کنیم؛ ولی اگر قابل تکرار نبود، مثل اینکه در حال رکوع هم شک در قصد عصر دارد، و در حال شک، قاصد نبود، قاعده تجاوز مجال ندارد؛ ولی قاعده فراغ مجال دارد، مهم نیست قاعده تجاوز جاری بشود یا نشود، و حسبنا قاعده فراغ، و فرقی نمی کند که در حال شک، مُحرز قصد باشد، یا محرز قصد نباشد.

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۹۵/۲/۱۱ - شنبه - ج ۱۲۴

ادامه بحث در قصد عنوان

بحث در جریان قاعدتین، در مورد شك در عنوان اصل عمل بود؛ حاصل این شد که در اینجا سه احتمال، یا سه نظر هست؛ یکی نظر مرحوم سید که فرمود برای جریان قاعدتین، احراز عنوان عمل لازم است، چه اصل عمل و چه خصوصیات قصدیه عمل؛ روی این حساب کسی که نماز ظهر را خوانده است، و بعد از اینکه نماز چهار رکعتی خواند، شك کرد قصد عصر را کرده تا صحیح باشد، یا قصد نماز عصر را نکرده است، تا باطل باشد، فرمود باید دوباره بخواند. البته در بعضی موارد مشابه اینجا، حکم به صحت کرده است، مثل اینکه انسان در حال نماز است، و شك دارد که اقتداء کرده یا نه؛ و اقتداء هم امر قصدی است، فرموده اقتداء صحیح است، و لکن نه بخاطر قاعده فراغ یا تجاوز، بلکه بخاطر ظاهر حال و قرائن حالیه.

در مقابل بعضی می فرمایند شك در عنوان هم شك در وجود مأمور به و صحت مأمور به است، و اگر سائر شرایط قاعده فراغ و قاعده تجاوز موجود بود، جاری می شوند؛ و می فرمایند فرقی بین این شرط که قصد عنوان شرط است، و سایر شروط نیست. که ظاهر منتقی الاصول همین است.

احتمال سوم تفصیل بین اینکه اصل عنوان عمل را شك دارد، مثلاً نمی داند به قصد غسل آب را بر بدن خود ریخته است، یا به قصد تبرید بوده است؛ یا اینکه آب را که به صورتش ریخته است، به قصد وضو بوده یا تبرید؛ عرض کردیم اگر در اصل عنوان عمل شك دارد، جای قاعدتین نیست؛ و اگر در خصوصیات شك دارد، مجال برای قاعدتین هست، و لو دخول در غیر هم محقق نشده باشد؛ خلافاً لمصباح الاصول.

ص: ۲۳۸

اساس این سه نظر، این است که آیا ادله قاعده فراغ و قاعده تجاوز، اطلاق دارند یا اطلاق ندارند؛ مرحوم سید می گوید اطلاق ندارند، و شك در عنوان را نمی گیرند؛ و قائل به قول دوم، می گوید اطلاق دارند، و هر دو قسم را می گیرند؛ ما گفتیم اطلاق نسبت به قصد خصوصیات هست، اما اگر در اصل عنوان شك داریم، اطلاق ادله قاعده تجاوز و قاعده فراغ، مشکل است؛ و همین که اطلاق را نتوانستیم اثبات کنیم، برای حکم به بطلان کافی است.

الجهة الثالث عشر: قوام قاعدتین به شك در صحت عمل

جهت دیگری که در این مسأله قاعده فراغ و تجاوز هست، این است که قاعده تجاوز در جائی مجال دارد که شك ما و تردید ما، در صحت عمل باشد، صحت به معنای اعم، در بحث نهی یقتضی الفساد، یک معنای صحت به معنای سقوط اعاده و قضاء است، نه خصوص مطابقت مآتی به با مأمور به؛ اساس قاعده فراغ و تجاوز این است که عمل ما را تصحیح بکند، شك در

صحت به معنای اینکه باید تدارک بکنیم یا نکنیم. مُنْسَاقُ از ادله قاعده فراغ و قاعده تجاوز، تصحیح عملی است که شک در صحت و فاسدش داریم. بنابراین، دو مورد از مجاری قاعدتین نیست.

مورد اول از موارد عدم جریان قاعدتین: یقین به صحت عمل

یک مورد آنجا که یقین داریم عملی که آوردیم، صحیح است؛ و یک امری را اسقاط کرده است؛ منتهی شک داریم که عمل ما، مسقط امر لزومی بوده است، یا مسقط امر استحبابی؛ دو رکعت نماز خوانده است، و شک دارد که قصد نافله کرده یا قصد فریضه؟ گرچه قصد وجه لازم نیست، ولی در اینجا قصد وجه، برای خروج از اشتراک لازم است؛ در اینجا جای قاعده فراغ نیست، چون این دو رکعت، علیّیّ حال صحیح است؛ علیّیّ حال مسقط یک امری هست.

ص: ۲۳۹

مورد دوم عدم جریان قاعدتین: موارد علم به عدم مطابقت مأتی به با مأموز به

آنی که ما تا به حال دیدیم، این مورد دوم را مرحوم آقاضیاء در بعض فروع علم اجمالی، بیان کرده و تعقیب کرده است، و بر آن ثمره بار کرده است؛ و متأخرین از ایشان، خیلی ها این حرف را پذیرفته اند. بدانیم آن مشکوک، امثال نشده است، ما باید شک داشته باشیم که مشکوک، فراغ ذمه هست یا نه، ولی در جائی که یقین داریم مشکوک ما، مفرغ ذمه نیست، جای قاعده فراغ و تجاوز نیست؛ کبرایش واضح است که وقتی یقین داریم تدارک لازم است، جای قاعده فراغ نیست؛ اینها قواعد ظاهریه هستند، باید شک داشته باشیم.

مرحوم آقا ضیاء چند فرع را بر این کبری، مترتب کرده است؛ و مرحوم سید یزدی در آخر کتاب الصلاة، فروع علم اجمالی را مطرح کرده است؛ و مرحوم آقا ضیاء و مرحوم ایروانی هم کتاب مستقلی در فروع علم اجمالی نوشته اند.

فرع اول: علم اجمالی به ترک مستحب یا واجب

اگر کسی که در حال سجده است، علم پیدا بکند که یا رکوع را ترک کرده است، و یا قنوت را، بنا اینکه بگوئیم در قنوت هم قاعده تجاوز جا دارد؛ بعضی ها فرموده اند اینجا هم جزء واجب و هم جزء مستحب، مجرای قاعده تجاوز است؛ و بعد گفته اند اینجا نمی توانیم دو قاعده را جاری بکنیم، (بلی قد رکعت، و هم بلی قد قنات)؛ بلکه دو قاعده با هم تعارض کرده و نماز باطل می شود، و استصحاب عدم در هر دو جاری می شود، و نماز باطل است. (که این نیاز به یک مقدمه دارد سیأتی).

ص: ۲۴۰

فرع دوم: علم اجمالی به ترک تشهد یا ترک دو سجده از یک رکعت

شخصی در حال قیام، علم اجمالی پیدا می کند یا تشهد را ترک کرده است، یا دو سجده را، گفته اند اینجا علم اجمالی داریم، و مجالی برای قاعده تجاوز نیست، چون اگر بگویند (بلی قد سجدت)، تعارض می کند با (بلی قد تشهدت)؛ و اگر هر دو جاری شوند، اذن در مخالفت عملیه است؛ اینکه نماز صحیح باشد، و هیچ چیز واجب نباشد، مخالف با علم اجمالی است.

فرع سوم: علم اجمالی به ترک دو سجده از یک رکعت یا ترک دو سجده از دو رکعت

شخصی علم دارد یا دو سجده را در یک رکعت اولی ترک کرده است، تا نمازش باطل باشد؛ یا در هر کدام از رکعت های دوم و سوم، یک سجده را ترک کرده است، و الآن هم فرض کن در رکعت چهارم است، اگر بنا باشد که بگویند (بلی قد سجدت سجدتین) در رکعت اولی، و (بلی قد سجدت) در رکعت دوم و سوم، خلاف علم اجمالی است.

شاید قبل از مرحوم آقا ضیاء همه می گفتند که قاعده تجاوز در این دو طرف تعارض می کنند، و تساقط می کنند، و با استصحاب عدم دو سجده در یک رکعت، حکم به بطلان نماز می شود.

مرحوم آقا ضیاء و تقدیم اصل مصحح بر اصل متمم

مرحوم آقا ضیاء در این باب، یک ابداع کرده است، و آن این است که قاعده تجاوز، تاره: اصل مصحح است؛ و آخری: اصل متمم است؛ اصل مصحح یعنی به جریانش، عمل تصحیح می شود؛ و اصل متمم یعنی با جریانش، عمل تمیم و تکمیل می شود، و اگر جاری هم نشود، عمل صحیح است. فرموده بین اصل مصحح و اصل متمم، هیچ تعارضی نیست؛ در این فروع، فرموده قاعده تجاوز در دو سجده در رکعت اولی، اصل مصحح است؛ بخلاف دو سجده رکعت دوم و رکعت سوم، که قاعده تجاوز می گویند (بلی قد سجدت)، و می گویند پس قضاء ندارد، و نماز تام است، و نقص ندارد، و نمی خواهد بعد از نماز، سجده را قضاء کنید. در روایات ما قاعده تجاوز را هم در مصحح و هم در مکمل جاری کرده اند؛ بلکه بالاتر حتی در مستحب هم جاری کرده اند. صحیحه زراره قاعده تجاوز را در اذان و اقامه جاری کرد، و در قرائت جاری شد، و حال اینکه قرائت مصحح نیست. موضوع قاعده تجاوز عام است، و همه اینها را می گیرد، مهم این است که شک بکنید عملت نقص دارد یا نه، چه به نقص، یا صحت، یا فضیلت برگردد؛ و لکن بین اصل مصحح و متمم، تعارضی نیست؛ اگر در یک عملی هر دو اصل جا داشت، و دوران امر بود بین اینها، اصل مصحح جاری است؛ و اصل متمم جاری نیست؛ در حال قیام یقین دارد که آیا دو سجده را نخوانده در این رکعت که گذشت، و یا تشهد را نخوانده است، که قاعده تجاوز نسبت به سجدتین، اصل مصحح است، و نسبت به تشهد، اصل متمم است، که قاعده تجاوز نسبت به سجدتین جاری می شود؛ و استصحاب می گویند که تشهد را نیاوردید، و باید بیاورید؛ و باید بنشیند و تشهد را بخواند، و در مثال ترک دو سجده، نتیجه اش این است که نماز را تمام بکنند، و بعد از نماز، قضاء دو سجده را به جا آورد، و بعد دو سجده سهو انجام دهد. و در تردید بین رکوع و قنوت، نماز را ادامه داده، و اگر قنوت قضاء داشت، قضاء بکند. و اما دلیلش این است که قاعده تجاوز و قاعده فراغ، در جایی جاری می شود که شما یقین به عدم امتثال نداشته باشید، یقین به مخالفت عمل با مأمور به نداشته باشید؛ و احتمال صحت و امتثال بدهید، و در دوران امر بین اصل مصحح و اصل متمم، در ناحیه اصل متمم احتمال صحت نیست، پس مجال ندارد؛ و اصل مصحح بلا

معارض جاری است. اینکه در ناحیه متمم، احتمال صحت نیست، از دو حال خارج نیست؛ یا واقعاً آن طرف اصل مصحح اتفاق افتاده است، واقعاً دو سجده یک رکعت را ترک کرده است، که در این صورت یقین دارد که آن دو سجده در رکعت دوم و سوم امتثال نشده است، و اگر این دو سجده در رکعت اول را آورده است، معنایش این است که باز نسبت به سجده رکعت دوم و سوم، امتثال محقق نشده است؛ یا در حال قیام شک در دو سجده و تشهد دارد، که نسبت به تشهد، یقین به عدم امتثال دارد، یا دو سجده را نیاورده است، که تشهد امر ندارد؛ و یا دو سجده را آورده است، پس تشهد را نیاورده است. یا از جهت امتثال طرف دیگر، متمم را امتثال نکرده است، و یا بخاطر اینکه خود متمم را نیاورده است؛ پس علی‌ای حال علم دارد که مجرای اصل متمم را امتثال نکرده است؛ و قاعده فراغ و تجاوز در جائی جاری می‌شوند که احتمال صحت و فراغ ذمه، و احتمال اجزاء و عدم لزوم تدارک باشد؛ و در موارد دوران اصل مصحح با اصل متمم، نسبت به مجرای اصل متمم، احتمال امتثال و صحت نیست، این است که اصل متمم گرچه مشکوک است، ولی مجرا نیست، وقتی مجرا نبود، اصل مصحح در آن طرف، بلا معارض جاری می‌شود. بیان متینی است، و در ذهن سابقی‌ها هم بوده است.



Your browser does not support the audio tag

ادامه کلام مرحوم آقا ضیاء در تقدیم اصل مصحح بر اصل متمم

بحث پیرامون اصل مصحح و اصل متمم بود، مرحوم آقا ضیاء یک قاعده کلیه ای را ادعا کرد، و فرموده مترتب می شود بر این قاعده، فروع کثیره ای که مرحوم سید یزدی در عروه فرموده است؛ در امر ششم از اموری که در نهاییه الأفكار (۱) دارد، این مباحث را ذکر کرده است، و در تعلیقه عروه هم اشاره کرده است. قاعده: هر گاه اصل مصحح و اصل متمم در یک عمل، با هم تعارض کردند، اصل مصحح جاری است، و اصل متمم جاری نیست؛ هم قاعده فراغ مثال دارد، و هم قاعده تجاوز. مثال قاعده فراغ، مسأله ۱۴ از ختام عروه است. بعد از فراغ از نماز، علم اجمالی پیدا کرد یا دو سجده از یک رکعت، یا دو سجده از دو رکعت را ترک نموده است؛ که دیروز بیان شد. مثال قاعده تجاوز، در أثناء نماز، علم اجمالی به ترک رکوع یا قرائت پیدا کرد. در جایی که بین اصل متمم و اصل مصحح، تعارض بشود، اصل مصحح حاکم است، و لا مجال برای اصل متمم.

ص: ۲۴۲

۱- (۱) - نهاییه الأفكار؛ ج ۴ قسم ۲؛ صص: ۶۱ - ۶۰. (الأمر السادس: يعتبر في جريان قاعدة التجاوز ان يكون المشكوك فيه على تقدير وجوده مما يجزم بكونه مأثراً على وفق امره، بحيث وقع امثالاً لأمره (لأن) المجعول في قاعدة التجاوز انما هو البناء على وقوع الجزء المشكوك فيه بلحاظ ما يترتب عليه من تحقق الامتثال الموجب لسقوط امره (فلو لم يكن) المشكوك فيه كذلك، بل كان مما يجزم بكونه على تقدير وجوده غير موافق لأمره، فلا تجرى فيه القاعدة، لعدم ترتب أثر عملي حينئذ على التعبد بالمضى عليه (فلو علم) إجمالاً في حال القيام انه، اما ترك الركوع، أو التشهد، لا تجرى القاعدة في التشهد (لأن) وجوده ملازم لفوت الركوع و هو مستلزم لبطلان صلاته، فلا يترتب على وجوده أثر علمي حتى تجرى فيه القاعدة (و ان شئت) قلت في الفرض المزبور انه يعلم تفصيلاً بعدم الإتيان بالتشهد على وفق امره، اما لعدم الإتيان به رأساً، و اما للإتيان به في صلاة فاسده (و مع) هذا العلم لا- تجرى فيه قاعدة التجاوز حتى تعارض مع جريانها في الركوع، لعدم احتمال الإتيان به في صلاة صحيحة (فتجری) القاعدة حينئذ في الركوع بلا معارض، و مقتضاه وجوب الإتيان بالتشهد مع بقاء محله، و بقضائه بعد الصلاة مع عدم بقاء محله بدخوله في ركن آخر)

فرمایش ایشان بیاناتی دارد، بهترین بیانش، همانی است که دیروز بیان کردیم، ما می دانیم که قرائت را مطابق امر نیاوردیم، حال از باب اینکه رکوع را ترک کردیم، و نماز باطل بوده است، و قرائت مطابق امر نبوده است؛ و یا اگر رکوع را آوردیم قطعاً قرائت را ترک کرده ایم. علم اجمالی بین رکن و غیر رکن، اصل و قاعده فراغ و تجاوز، در رکن بلا معارض جاری می شود. در مثال علم به ترک سجده، قاعده فراغ نسبت به ترک دو سجده در یک رکعت، اصل مصحح است؛ اما در هر رکعت یک سجده، قاعده فراغ مجال ندارد، که اینرا قطع دارد امتثال نکرده است، یا از باب اینکه واقعاً در دو رکعت، سجده را نیاورده است، و یا اینکه چون دو سجده یک رکعت را ترک کرده است، پس اصل در این دو سجده در رکعات مختلف، مجال ندارد.

در مقابل این فرمایش، مرحوم روحانی در تعلیقه منتقی الأصول،<sup>(۱)</sup> اعتراف کرده است که این قاعده ای خوب و متینی است؛ و لکن فرموده اشکال دارد و نمی توان آن را قبول کرد. فرموده مقصود و هدف از اجرای قاعدتین، آیا صحت مطلقه و فعلیه است، یا مقصود صحت من هذه الجهات است؟ یا می گوئید غرض از اجرای قاعده، صحت مطلقه است، که اگر این را بگوئید، قاعده در رکن هم جاری نیست، چون با وجود شک در غیر رکن، ما نمی توانیم بگوئیم قاعده فراغ، صحت فعلیه و مطلقه برای نماز درست می کند؛ چون فرض این است که شک هم داریم که غیر رکن را انجام دادیم یا نه. اینکه قاعده فراغ بگوید که شک شما از ناحیه شک در ترک سجده در یک رکعت، صحیح است، باز صحت فعلیه نماز را درست نمی کند. یا در مثال قرائت و رکوع، اینکه قاعده تجاوز می گوید (بلی قد رکعت)، ثابت نمی کند که نماز صحت فعلیه داشته است. پس باید بگوئید قاعده فراغ و تجاوز، صحت من جهة المشکوک را درست می کند؛ همیشه قاعده فراغ و تجاوز تصحیح می کنند نماز را من جهة المشکوک فقط، نه من جميع الجهات. که این استظهار ایشان درست است که قاعدتین عمل را من جهة المشکوک درست می کنند. و این در هر دو قاعده محقق است، هم در قاعده فراغ و تجاوزی که در رکن جاری می کنیم؛ و هم در قاعده فراغ و تجاوزی که در غیر رکن جاری می کنیم. فرقی بین رکن و غیر رکن نیست، همانطور که رکن، مجرای قاعده فراغ و تجاوز است، و نتیجه آن صحت و تأمین و بی اشکالی از جهت رکن است؛ کذلک قاعده فراغ و تجاوز، در ناحیه غیر رکن هم می گوید که از این جهت هم مشکلی ندارید، ولی من جهة است.

ص: ۲۴۳

۱- (۲) - منتقی الأصول؛ ج ۷؛ صص: ۲۲۳ - ۲۲۲ (و هو بیان علمی رصین، لکنه لا یخلو عن مناقشه و ذلک: لأن قاعده التجاوز إما ان یکون مفادها الصحة الفعلیه للصلاه بحیث یکون مقتضی جریانها إثبات الأمر بغیر المشکوک فیکون العمل المأتی به موافقا للأمر، و اما ان یکون مفادها الصحة من جهة المشکوک خاصه فهی تتکفل التأمین من ناحیه المشکوک من دون إثبات أمر ظاهری آخر غیر الأمر بالمقام. فعلى الأول: لا یمکن إجراء القاعده مع تعدد الجزء المشکوک رکناً کان أم غیر رکن، لأن إجراءها فی کل واحد منهما یقتضی إفاده الصحة الفعلیه و إثبات أمر ظاهری بغیر المشکوک و هذا یمتنع مع فرض الشک فی إتیان الجزء الآخر المستلزم للشک فی الصحة، و لیس لدينا قاعده واحده تجری فی کلا الجزئین المشکوکین معاً، لأن کل جزء مشکوک موضوع مستقل لعدم دلیل القاعده. و على الثانی: فلا مانع من جریان القاعده فی التشهد فی نفسه لعدم العلم بترکه و المفروض انهما تتکفل التأمین من ناحیه عدم الإتیان به خاصه و هو غیر معلوم، فلا یتجه ما ذکره من العلم بعدم امتثال أمره إما لترکه أو لترك الرکن الموجب للبطلان، فانه یتم لو فرض تکفل القاعده للتأمین الفعلی لا التأمین من جهة كما هو الفرض)

فقط یک چیز باقی می ماند (۱) که خوب قاعده تجاوز و فراغ، تصحیح می کند من جهت را، و این در غیر رکن هم موجود است؛ و لکن بعد از اینکه در رکن شک داریم، قاعده فراغ در غیر رکن، لغو است، چون یا رکن را نیاوردیم، که تعیّد به غیر رکن، لغو است، و یا رکن را آوردیم، پس قطعاً این را نیاوردیم. جواب داده است که لغو نیست، و اثرش ایقاع المعارضه است (این فرمایش را مرحوم آقاضیاء هم دارد) برای اینکه شارع آن قاعده تجاوز و فراغ را در رکن الغاء بکند، تعیّد به این هم کرده است. و اشکال کرده بر مرحوم آقاضیاء که اصل مصحّح مقدّم بر متّم نیست، اصل متّم موضوع دارد، چون من جهت کافی است، و لغو هم نیست، چون برای خروج از لغویت، معارضه کافی است.

جواب استاد از اشکال منتقی الاصول

و لکن در ذهن ما این فرمایش منتقی الاصول، درست نیست؛ درست است که مرحوم آقاضیاء در امر سادس، از لغویت هم سخن به میان آورده است، ولی در آن عبارت أخرائی که دیروز بیان کردیم، تقریب لغویت، نیست. آنی که حرف اساسی آقا ضیاء است، این است که اصل متّم مجال ندارد؛ چون مجرای قاعدتین، شک در امثال امر، یا شک در تحصیل غرض است. در جائی که شما علم اجمالی دارید که یا رکن را ترک کرده اید، یا غیر رکن را، فرمایش ایشان این است که در غیر رکن، شک در امثال ندارید، و یقین دارید که غیر رکن را امثال نکرده اید؛ یا از باب ترک رکن، و یا از باب ترک خود غیر رکن. وقتی یقین دارم امر غیر رکن را امثال نکرده ام، و شک در امثال محصّل غرض ندارم، مجرای قاعده فراغ و تجاوز نیست. این یک حرف صافی است که اگر در یک طرف علم اجمالی یقین به عدم امثال دارید، مجال برای قاعده فراغ و تجاوز نیست. مرحوم سیّد یزدی در مسأله ۵۷ مشابه همین را فرموده است، که اگر بعد از نماز یقین پیدا کرد یا وضویش نقص داشته است، یا نمازش بدون رکوع بوده است، که فرموده قاعده فراغ در وضو جاری است، و در رکوع جاری نیست؛ چون علیّی حال علم به عدم امثال رکوع دارد. (السابعه و الخمسون إذا توضأ و صلی ثمّ علم أنه إما ترک جزءاً من وضوئه أو رکناً فی صلاته فالأحوط إعادة الوضوء ثمّ الصلاة - و لکن لا یبعد جریان قاعده الشک بعد الفراغ فی الوضوء لأنها لا تجری فی الصلاة حتی یحصل التعارض و ذلك للعلم ببطلان الصلاة علی کل حال). این حرف آقاضیاء یک حرف صافی است، منتهی یک جاهائی ایشان متنبّه شده که این قاعده تطبیق می شود، ولی مرحوم سیّد یزدی متنبّه نشده است. نسبت به مسأله ۱۴ و ۱۵، (۲) مرحوم سیّد التفات پیدا نکرده است. مرحوم خوئی هم در بعض موارد همین حرفها را زده است؛ و در بعض موارد هم فرموده که علم اجمالی منحل است. (علم تفصیلی به ترک دو سجده و شک بدوی در ترک دو سجده در یک رکعت).

ص: ۲۴۴

۱- (۳) - منتقی الاصول؛ ج ۷؛ ص ۲۲۳. (نعم، ببقی إشکال اللغویه و ان التأمین من ناحیه التشهد لا أثر له مع عدم صحه العمل. و یندفع: بان قاعده التجاوز الجاریه فی الركوع تثبت الصحه و تنفی البطلان. فلا یكون جریانها فی التشهد بلا أثر و لغوا. نعم، لمکان العلم الإجمالی تتحقق المعارضه بین القاعدتین، و بعباره أخرى: یکفی فی رفع اللغویه ترتب المعارضه علی جریانها لأن اللغویه ترتفع بأدنی أثر. و لا وجه ل طرح قاعده التجاوز فی التشهد خاصه. فتدبر و الله سبحانه العالم)

۲- (۴) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، صص: ۷۰ - ۶۸. (الرابعه عشر: إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترک سجدهتین و لکن لم یدر أنهما من رکعه واحده أو من رکعتین وجب علیه الإعادة و لکن الأحوط قضاء السجده مرتین و کذا سجود السهو

مرتين أولاً- ثمّ الإعادة و كذا يجب الإعادة إذا كان ذلك في أثناء الصلاة و الأحوط إتمام الصلاة و قضاء كل منهما و سجود السهو مرتين ثمّ الإعادة.الخامسه عشر: إن علم بعد ما دخل في السجده الثانيه مثلاً أنه إما ترك القراءه أو الركوع أو أنه إما ترك سجده من الركعه السابقه أو ركوع هذه الركعه و جب عليه الإعادة لكن الأحوط هنا أيضاً إتمام الصلاة و سجدة السهو في الفرض الأول و قضاء السجده مع سجدة السهو في الفرض الثاني ثمّ الإعادة و لو كان ذلك بعد الفراغ من الصلاة فكذلك)..

پس اینکه در منتقی الاصول، فقط سراغ لغویت رفته است، می گوئیم ملاک این نیست. ثانیاً: اصول عملیه باید نسبت به آنی که تعبد می کنند، اثر داشته باشند؛ اصول ترخیصیه باید تأمین بیاورند، معذّر بیاورند؛ اینجا اصل در ناحیه غیر رکن، تأمین آور نیست، وقتی یقین داریم که آن را نیاوردیم، تأمین معنی ندارد؛ اینکه فرموده فایده اش تعارض است، در ذهن ما این دقت اصولی است، یقیناً ایقاع المعارضه، هدف و غرض شارع از اصول ترخیصیه نیست؛ و اینکه بگوئیم هیچ ثمره ای عملی ندارد، این اصل متمّم و مکمّل، و فقط اثرش ایقاع المعارضه باشد، اینها منسوجات خیال است. مرحوم آقا ضیاء درست فرموده است که مجالی برای اصل متمّم نیست. اولاً: مسأله بند به قضیه لغویت نیست، مسأله بالاتر از این حرفها است، قاعده در غیر رکن، موضوع ندارد، مجال ندارد، می خواهد لغو باشد یا نباشد. ثانیاً: اینکه ایشان فرموده برای خروج از لغویت، ایقاع المعارضه کفایت می کند، این هم عرفیت ندارد. یکی از ثمرات این بیان که مجال و مجرا ندارد، این است که اگر علم اجمالی پیدا کردیم یا رکوع را ترک کرده یا مثلاً قنوت را، مسأله ای که مرحوم سیّد هم این را در فروع علم اجمالی آورده است؛ اذا دار الأمر بین الواجب والمستحب، (۱) مرحوم سیّد فرموده هم در جزء المستحب، و هم در واجب جاری می کنیم، چون اذن در مخالفت عملیه لازم نمی آید. اشکال: درست است از جریان اینها اذن در مخالفت عملیه تکلیف لزومی لازم نمی آید؛ ولی همان شبهه مرحوم نائینی هم هست که در اصول محرزه که یقین داریم یکی خلاف واقع است، ولو مخالفت عملیه لازم نیاید، جاری نمی شود. اما روی کبرای مرحوم آقا ضیاء مشکل حلّ است، و حتّی روی مبنای مرحوم نائینی، آقا ضیاء می گوید آن قاعده مختص به رکن و غیر رکن نیست، بلکه آن قاعده اوسع است، یقین دارد امر قنوتی را امتثال نکرده است، یا رکوع را نیاورده است، که نماز باطل باشد، که (بلی قد رکعت) نسبت به رکوع، بلا معارض جاری است.

ص: ۲۴۵

۱- (۵) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۷۵ - ۷۴ (الحادیه و العشرون: إذا علم أنه إما ترک جزء مستحباً كالقنوت مثلاً أو جزء واجباً سواء كان ركناً أو غيره من الأجزاء التي لها قضاء كالسجده و التشهد أو من الأجزاء التي يجب سجود السهو لأجل نقصانها صحت صلاته ولا شيء عليه و كذا لو علم أنه إما ترک الجهر أو الإخفات في موضعها أو بعض الأفعال الواجبه المذكوره لعدم الأثر لترك الجهر و الإخفات فيكون الشك بالنسبه إلى الطرف الآخر بحكم الشك البدوي)..

ضابطه: هر گاه دو مشکوک داشتیم و یکی مشکوک قطع به عدم امتثال امرش داشتیم (سخن از بطلان نیست)، قاعده در آن دیگری که مشکوک الامتثال است بلا معارض جاری میشود؛ و له فروع کثیره که تعرضها السید الیزدی در فروع علم اجمالی.

الوجه الرابعه عشر: عدم جریان قاعده تجاوز در مورد شک در زیاده

جهت دیگری که در بحث قاعده فراغ و تجاوز هست، این است که قاعده فراغ واضح است که اعم است، چه شک در زیاده باشد یا در نقیصه؛ و اما قاعده تجاوز، موضوعش شک در نقیصه است، موضوعش این است که از محل شیئی بگذرید، و شک دارید آوردید یا نه، که قاعده تجاوز می گوید آوردید. روی این حساب، یک فرعی را که مرحوم سید در مسأله ۵۰ مطرح کرده است. (۱) که اگر علم دارد که یا سجده را ترک نموده است، و یا رکوع را زیاده آورده است، و جای تدارک هم نیست؛ قاعده تجاوز در ناحیه رکوع مجال ندارد، اما در ناحیه ترک سجده مجال دارد، که بلا معارض در ناحیه سجده جاری می شود؛ چون در ناحیه رکوع، شک در زیاده است، و قاعده تجاوز در ناحیه زیاده جاری نمی شود، مرحوم سید قضیه زیاده را با استصحاب و قاعده فراغ، درست کرده است.

**متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - دوشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۳**

ص: ۲۴۶

---

۱- (۶) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، صص: ۹۴ - ۹۳ (الخمسون: إذا علم أنه إما ترک سجده أو زاد رکوعاً فالأحوط قضاء السجده و سجدتا السهو ثم إعادة الصلاة و لكن لا یبعد جواز الاكتفاء بالقضاء و سجدتا السهو عملاً بأصاله عدم الإتيان بالسجده و عدم زیاده الركوع)..

ادامه بحث در مورد جریان قاعده تجاوز در مورد شك در زياده

بحث در اين جهت بود كه عرض كرديم در قاعده فراغ فرقى نيست كه شك در زياده باشد يا در نقيصه، اطلاق و عموم روايات قاعده فراغ، شامل هر دو مى شود؛ مهم اين است كه شك بكنيم عملى كه از آن فراغ شديم، نقص و مشكلي داشته است، و لو من جهه الزياده. بحث در قاعده تجاوز است كه ظاهر روايات قاعده تجاوز كه عمده اش دو روايت بود، اين است كه شك بايد در ناحيه نقيصه باشد؛ همانطور كه مرحوم خوئي در ذيل مسأله ۵۰ از فروع علم اجمالى متعرض آن شده است. مثال ديروز چون داخل در اصل متمم و مكمل مى شود، كه مسأله ۵۰ بود، رهايش مى كنيم؛ در اين مسأله و لو داستان قاعده تجاوز در زياده مطرح است، ولي مبتنى بر اين بحث نيست.

مرحوم خوئي اين را بحث کرده و در نهايت فرموده داخل همان قاعده كليّه ديروز است؛ مثالي كه داخل آن قاعده كليّه ديروز نشود، مسأله ۵۱ علم اجمالى است، كه يا در ركعت اولي، يك سجده خوانده است، و يك سجده را كم گذاشته است؛ و يا در ركعت دوم يك سجده اضافه کرده است. مرحوم سيد در اين مسأله فرموده در صورتى كه بدانند يا در ركعت اولي يك سجده را ترك کرده است، يا در ركعت دوم يك سجده را اضافه کرده است، نمازش صحيح است. و لكن بايد بعد از نماز، يك قضاي سجده، و دو سجده سهو به جا آورد. (الحاديه و الخمسون لو علم أنه إما ترك سجده من الأولى أو زاد سجده فى الثانية وجب عليه قضاء السجده و الإتيان بسجده سهو مره واحده بقصد ما فى الذمه من كونهما للنقيصه أو للزياده). (۱) ظاهر فرمايش مرحوم سيد اين است كه قاعده تجاوز را در هيچ كدام جارى نكرده است، نه در نقصان سجده در ركعت اولي، و نه در زيادى سجده در ركعت ثانيه؛ و نوبت به استصحاب مى رسد، كه استصحاب مى گويد در ركعت اولي يك سجده را نياورديد، پس قضاء واجب است، و استصحاب مى گويد كه در ركعت ثانيه هم زياده نياورديد، پس نمازت صحيح است.

ص: ۲۴۷

۱- (۱) - العروه الوثقى (للسيد اليزدى)، ج ۲، ص: ۹۴ - ۹۳.

كلام استاد در مورد جريان قاعده تجاوز در شك در زياده

و لكن به ذهن مى آيد كه طبق آنى كه ديروز و امروز عرض كرديم، قاعده تجاوز در سجده ركعت اولي، بلا معارض جارى مى شود؛ نسبت به سجده ركعت اولي، شك در نقيصه است، و قاعده تجاوز مى گويد (بلى قد سجده)، پس قضاء ندارد. اين قاعده تجاوز معارض ندارد، معارض يا بايد قاعده تجاوز در سجده ثالثه باشد، كه زياده است، و مجراى قاعده تجاوز نيست؛ و يا اينكه معارضش استصحاب عدم اتيان به سجده ثالثه باشد؛ و لكن استصحاب عدم اتيان به سجده ثالثه، با قاعده تجاوز در سجده اولي تعارض نمى كند؛ چون استصحاب عدم سجده ثالثه، اثر ندارد و مجال ندارد؛ چون نسبت به صحت نماز، كه صحيح است، و لو يك سجده را سهواً اضافه بكنند؛ و نسبت به سجده سهو هم علم داريم بنا بر اينكه سجده سهو لكل زياده أو نقيصه واجب باشد، يك روايات ضعيف السندى داريم كه فرموده سجده سهو را لكل زياده أو نقيصه واجب مى كند، كه علم

به سجده وجوب سهو دارد، چون یا زیاد کرده است، و یا نقیصه داشته است. لذا استصحاب عدم اتیان به سجده ثالثه اثر شرعی ندارد، و مجال ندارد، و قاعده تجاوز نسبت به سجده رکعت اولی، بلا معارض جاری می شود.

مجرای قاعده تجاوز، شک در نقیصه است، نه شک در زیاده؛ و اگر گفتیم در ناحیه زیاده هم مجرای تجاوز است، اینجا با هم تعارض می کنند، و لکن چون مجالی برای قاعده تجاوز در ناحیه زیاده نیست، در ناحیه نقیصه بلا معارض جاری می شود.

الجهه الخامسه عشر: بررسی جریان قاعده تجاوز در موارد دخول در غیر متصل

ص: ۲۴۸



در قاعده تجاوز، تاره مشکوک ما که از محلّش تجاوز کرده ایم، واحد است؛ و آخری متعدّد است. تا به حال بحث در این بود که از محل مشکوک واحد گذشته ایم، در حال تشهّد است و شک دارد که آیا سجده را آورده یا نه؛ و آخری مشکوک متعدّد است، دو جزء است؛ مثل اینکه در حال تشهّد است، و شک دارد که دو سجده را آورده یا نیاورده است. این بحث را مرحوم آقا ضیاء در امر رابع مطرح کرده است. اینجا هم دو جور است، تاره شک داریم که رکوع و سجود را آوردیم یا نه، یک شک است، و تفکیک آن هم ممکن نیست. و آخری دو شک است، و قابل تفکیک است. مرحوم آقا ضیاء فرموده یک شک باشد که تفکیک بردار نیست، یا دو شک باشد، فرقی نمی کند.

بعضی شبهه کرده اند که اینجا جای قاعده تجاوز نیست، چون نسبت به مشکوک اوّل، دخول در غیر، احراز نشده است؛ مشکوک اوّل که رکوع است، از محل او به غیر تجاوز نکرده ایم؛ چون در سجده هم شک دارد؛ و روایات قاعده تجاوز، یا انصراف به غیر المتّصل دارد، و یا اطلاق ندارد. و در قاعده تجاوز باید احراز بکنیم که داخل در غیر متّصل شده ایم.

که از این شبهه جواب داده اند که روایات اطلاق دارند، و مهم خروج است، و و دخول در غیر، برای صدق تجاوز از محل است.

الجبهه السادسة عشر: بررسی جریان قاعده تجاوز در صورت دخول در غیر نابجا

اینکه مرحوم آقا ضیاء بحث را به دور برده است، آن را رها می کنیم. مهم بحث در یک جهت دیگر است. بالمناسبه یک بحث دیگری در اینجا هست، که خوب بود مرحوم آقاضیاء آن را مطرح می کرد. بحثی که مرحوم سید در مسأله ۱۷ فروع علم اجمالی مطرح است. (السابعه عشر إذا علم بعد القيام إلى الثالثة أنه ترك التشهد و شك في أنه ترك السجده أيضا أم لا- يحتمل أن يقال يكفي الإتيان بالتشهد لأن الشك بالنسبة إلى السجده بعد الدخول في الغير الذي هو القيام فلا اعتناء به و الأحوط الإعادة بعد الإتمام سواء أتى بهما أو بالتشهد فقط). (۱) اینکه در مسأله تجاوز، دخول در غیر شرط است، آیا باید آن را به جا آورده باشیم، یا اینکه آن غیر اگر نابجا هم باشد، قاعده تجاوز مجال دارد؟ مثلاً کسی در حال قیام، یقین پیدا کرد که تشهّد را نخوانده است، ولی شک هم دارد که سجده کرده یا نه، آیا می تواند اینجا قاعده تجاوز را نسبت به سجده جاری بکند، و لو این غیر، الآن نابجاست، و باید بهم بزند، آیا اطلاق قاعده تجاوز، چنین غیری را می گیرد یا نه؟ آیا اطلاق قاعده تجاوز، شامل غیر نابجا (غیری که باید بهم زده شود) می شود یا نه؟ نسبت به تشهّد، وظیفه اش این است که باید بنشیند و بخواند.

ص: ۲۴۹

مرحوم سید در مسأله ۱۷، گیر کرده و احتیاط کرده است. اینکه فرموده (یحتمل أن یقال یکفی الإتیان بالشهد) معلوم می شود که گیر داشته است، لذا نسبت به إعادة نماز، احتیاط واجب کرده است.

### مرحوم خوئی و انکار جریان قاعده تجاوز

مرحوم خوئی فرموده واضح است که اینجا قاعده تجاوز جاری نیست، ایشان برای تجاوز از محل، خیلی سخت گیری کرد، یکی از آن شرایطی که ایشان برای قاعده تجاوز قرار داده است، این است که باید وارد جزء مترتب شود، تا صدق بکند از آن شیء تجاوز کرده است؛ و در مقام فرموده اصلاً احتمال صحت در اینجا نیست؛ درست است که وارد غیر شده است، ولی این قیام نابجا است، و مترتب بر سجدتین نیست، مترتب بر تشهد نیست؛ و وقتی که غیر مترتب نبود، روایات قاعده تجاوز شامل اینجا نمی شود؛ قائلین به قاعده تجاوز می گویند که قاعده می گوید (بلی قد سجدت)، ایشان فرموده هر جا قاعده تجاوز سقوط کرد، نوبت به اصل محکوم می رسد؛ استصحاب می گوید الآن شک دارید که سجدتین را آوردید یا نه، که استصحاب می گوید سجدتین را نیاورده است، و به حکم استصحاب باید بنشیند، و سجدتین را بیاورد، و بعد تشهد بخواند. اگر در حال رکوع باشد، تجاوز صادق است، چون تجاوز کرده از محل، به مترتب.

### کلام استاد

و لکن در ذهن ما این است که بالا-تر از احتمال، لا-ببعد جریان قاعده تجاوز در اینگونه موارد، قبلاً گذشت که تجاوز در قاعده تجاوز، حقیقی نیست، بلکه تجاوز ادعائی است، و این تجاوز ادعائی، موکول به عرف شده است، هر وقت تجاوز صدق بکند، قاعده جاری است، چه مترتب باشد یا غیر مترتب باشد، شخصی که وارد قیام شده است، و شک دارد که سجدتین را آورده است، از سجدتین تجاوز کرده است؛ اینکه باید این غیر، مترتب باشد، به این معنی که غیر باید مأمور به باشد، لزومی ندارد؛ ما در مقدمات این را قبول داشتیم، با اینکه مقدمات جزئیت نداشتند؛ و این دقت غیر عرفی است کسی که در حال قیام است، و شک دارد که آیا سجدتین را آورده یا نه، مردم می گویند از محل سجدتین گذشته است؛ و لو یقین هم دارد که تشهد را نخوانده است؛ و لو باید بنشیند، و وقتی نشست، تجاوز از محل صدق نمی کند، چون هنوز شروع در تشهد نکرده است؛ و لکن ملا-ک در جریان قاعده تجاوز، حدوث تجاوز است؛ ملا-ک حدوث صدق تجاوز، و تحقق تجاوز است، نه بقایش؛ کلاً خرجت، ظهور در حدوث دارد، و لو نسیاناً، و لو تجاوز از محل زوال پیدا می کند، ولی همان حدوثش، موضوع است برای اینکه اعتناء نکردن.

این است که اگر شکش بعد از تجاوز و دخول در غیر باشد، و لو آن غیر مترتب، خیالی باشد، نه مترتب واقعی، صدق می کند تجاوز از شیء. بلکه اگر در حال قیام، شک در سجده نداشت، و شک در تشهد دارد، ولی همین که برای تشهد خواندن، نشست، شک کرد که سجده را آورده یا نه، قاعده تجاوز نسبت به سجده مجال ندارد؛ چون زمان حدوث شک، داخل در غیر نبوده است؛ آنی که مهم است، این است که باید شک در زمان دخول در غیر باشد. قوام قاعده تجاوز به این است که شک حادث شود در زمان دخول در غیر، اگر داخل در غیر بود، و شک نداشت، قاعده تجاوز مجال ندارد، ولی اگر داخل در غیر بود، و شک داشت، قاعده تجاوز مجال دارد، و لو بعداً شک زائل شود.

بقیت وجه واحده: آیا قاعده تجاوز، رخصت است یا عزیمت، قاعده فراغ قطعاً رخصت است.

### متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

در قاعده فراغ باید شک بعد از عمل باشد، و در قاعده تجاوز باید شک بعد از محل مشکوک باشد؛ اصل کبری واضح است که شک باید حادث بعد باشد، چون عمده دلیل در قاعدتین، روایات بود؛ و ظاهر روایات این است که حدوث شک، بعد از عمل و بعد از تجاوز از محل عمل باشد؛ کَلَّمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْرِكَ فَشَكَّكَتَ، که ظاهرش این است که مَضَى مُحَقَّق شده باشد، و بعد شک حادث شود. نسبت به قاعده فراغ، مثالش در اباحت سابقه گذشت؛ کسی که شک می کند بعد از یقین به حدث، که آیا وضو گرفته یا نه، ثم غفل، ثم صَلَّى، ثم شك؛ که بحث کردیم این بحث شک حادث نیست. این واضح است اما لو شك، ثم غفل، ثم صَلَّى، ثم شك؛ بعضی ادعا کرده بودند که این شك حادث است؛ و گذشت که این حادث نیست، و احتمال نمی دهد در زمان غفلت، وضوی جدیدی گرفته باشد. مثال تجاوز هم اینکه کسی شك کرد آیا سجده دوم را انجام داده یا نه، ثم تیقن که انجام داده است، و شروع می کند به تشهد خواندن، و دوباره وسط تشهد شك می کند، که آن اطمینانش زائل می شود. که این شکش همان شك سابق است؛ و آن هم قبل از تجاوز از محل بود؛ قبلاً گذشت که روایات تجاوز، دو لسان دارد؛ منطوقش می گوید که اعتناء نکن؛ و مفهومش می گوید اگر شکک بعد از تجاوز نبود، اعتناء بکن؛ و مفهوم مهم نباشد، استصحاب می گوید که باید آن مشکوک را بیاورید. یا کسی که شك در اتیان سجده دارد، ثم غفل، و بعد از تشهد شك کرد، که در حال غفلت شك زائل نشده است، و در خزینه علمش موجود است. و عرف می گوید دوباره شکش برگشت.

ص: ۲۵۱

از نظر کبری پر واضح است که موضوع قاعده فراغ و قاعده تجاوز، شك حادث بعد از عمل و بعد از تجاوز از محل است. انما الکلام در بعض از صغریات، که آیا صغری شك حادث است؛ در صورتی که بین شك اول و شك ثانی، غفلی رخ ندهد، که شك حادث نیست؛ اما اگر غفلی رخ بدهد، محل اختلاف است، که اگر چه این با قبلی فرق می کند، اما عرفاً این شك حادث نیست.

الوجه السابعة عشر: عدم جریان قاعدتین در مواردی که لازمه آنها بطلان عمل باشد

جهت دیگری که در قاعده تجاوز و قاعده فراغ هست، این است که قاعده تجاوز و فراغ، در جائی جاری می شوند که مصحح عمل باشند، و از جریانشان بطلان عمل لازم نیاید؛ اگر در جائی از جریان قاعده فراغ یا تجاوز، لازم آمد بطلان عمل، آنجا جاری نمی شوند. چون عمده دلیل ما روایات است، و مساق آنها تصحیح عمل است، مقام تصحیح عمل است؛ اگر بنا باشد از (بلی قد رکعت) بطلان عمل لازم بیاید، قاعده جاری نیست. مرحوم سید در عروه، فرعی را متعرض شده است، و آن عبارت است از مسأله ۴۲ فروع علم اجمالی؛ شخصی در حال تشهد است، و شک کرد سجدتین را آورده یا نه، که این مجرای قاعده تجاوز است؛ در همان حال هم یقین پیدا کرد که رکوع را نیاورده است. (الثانیه و الأربعون إذا كان في التشهد فذكر أنه نسي الركوع و مع ذلك شك في السجدتين أيضا ففي بطلان الصلاة من حيث إنه بمقتضى قاعده التجاوز محكوم بأنه أتى بالسجدتين فلا محل لتدارك الركوع أو عدمه إما لعدم شمول قاعده التجاوز في مورد يلزم من إجرائها بطلان الصلاة و إما لعدم إحراز الدخول في ركن آخر و مجرد الحكم بالمضي لا يثبت الإتيان وجهان و الأوجه الثانی و يحتمل الفرق بين سبق تذكر النسيان و بين سبق الشك في السجدتين و الأحوط العود إلى التدارك ثم الإتيان بالسجدتين و إتمام الصلاة ثم الإعادة بل لا يترك هذا الاحتياط). (۱)

ص: ۲۵۲

اینجا گفته اند از جریان قاعده تجاوز در سجدتین، لازم می آید بطلان نماز؛ اگر قاعده تجاوز را جاری بکنیم، مفادش این است که دو سجده را آورده است، و اگر دو سجده را آورده است، پس رکوع قابل تدارک نیست، چون دو سجده رکن است. وقتی شارع می گوید (سجدت سجدتین) معنایش این است که آثار مترتب بر وجود این را بیاورد؛ مثلاً اگر در حال سجده اول، شک در رکوع کرد، و یقین پیدا کرد که قرائت را نیاورده است، قاعده تجاوز می گوید (بلی قد رکعت)، پس حالا که رکوع را آوردید، تدارک قرائت ساقط است، چون هر کس وارد رکن شود، مجال برای تدارک قرائت نیست شرعاً؛ بخلاف مثال ما که در حال تشهد شک در سجدتین کرد، اگر شارع بگوید بلی قد سجدت، که دیگر نمی تواند رکوع را بیاورد، چون زیادی رکن می شود. مرحوم سید در آن مسأله ابتداء فرمود دو وجه است، وجه اول اینکه ممکن است کسی بگوید اینجا قاعده تجاوز جاری است، و لازمه آن بطلان صلات است. یک وجه هم این است که بگوئیم قاعده تجاوز در سجدتین جاری نیست، و جهش را توضیح نداده است، و لکن واضح است که اساس قاعده فراغ و تجاوز، بر این است که تصحیح بکند عمل سابق را، اگر ما قاعده تجاوز را در سجدتین جاری بکنیم، و بگوئیم بلی قد سجدت سجدتین، لازمه اش بطلان صلات است؛ پس قاعده تجاوز مجال ندارد، و استصحاب می گوید سجدتین را نیاوردید، پس تدارک رکوع ممکن است. هر گاه که رکوع را نسیان کنید، و رکن دیگری را نیاورده باشید، رکوع قابل تدارک است، که رکوع را بالوجدان نیاورده است، و رکن بعدی را بالتعبد نیاورده است، پس باید برگردد، و رکوع را بیاورد.

یک بیان دومی هم هست که علی المبنی است، مثل مرحوم خوئی یک بیان اضافه ای دارد؛ در جهت سابقه بحث کردیم آیا غیری که دخول در آن شرط است، باید مترتب باشد، یا ترتب شرط نیست، و همین که غیر باشد، کافی است؟ مرحوم خوئی فرموده بود که غیر باید مترتب باشد، لذا ایشان دخول در غیری که زائد است، و مترتب نیست، و همچنین دخول در أجزاء سهویّه، و اعمال غیر صحیح، و غیر جزء را فرمود کفایت نمی کند؛ ایشان طبق مبنای خودش، اینجا بیان دومی دارد. ظاهر کلام مرحوم سیّد در بعض جاها احتیاط کرده است، ولی در بعض جاها فرموده دخول در غیر صدق می کند. الآن این تشهّد نابجاست، و جزء مترتب نیست، چون رکوع را نیاورده است؛ مرحوم خوئی طبق مبنای خودش می فرماید اینکه وارد تشهّد شده است، نمی تواند قاعده تجاوز را در سجدتین جاری بکند، چون تشهّد جایش اینجا نیست؛ تشهّد جایش وقتی است که اوّل رکوع را و بعد سجدتین را آورده باشد؛ علاوه از اینکه مساق ادله فراغ و تجاوز، تصحیح عمل است، و نباید از جریان نشان بطلان عمل لازم بیاید، طبق مبنای ما، اینجا تجاوز از محل صدق نمی کند؛ تجاوز از محل، در جایی صدق می کند که شما وارد جزء مترتب بشوید؛ و تشهّد در اینجا زائد است، و جزء مترتب نیست؛ و در نظر ایشان عمده همین بیان دوم است. ایشان در این فرع مرحوم سیّد می فرماید مجالی برای قاعده تجاوز نیست، چون تجاوز صدق نمی کند.

ولی روی مبنای مثل مرحوم سیّد یزدی که می گفتند دخول در جزء مترتب، لازم نیست، و همین که دخول در غیر باشد کافی است، و لو حالت هوی و مقدمات جزء غیر باشد، کفایت می کند، در این مثال، از این جهت مشکلی ندارد؛ صدق می کند (اذا خرجت عن شیء و دخلت فی غیره)، یک مَثَبِهی هم این حرف دارد که در آن بحث به ذهنمان نرسید، و الآن اضافه می کنیم، ما عرض کردیم روایات اطلاق دارد، مهم این است که عرفاً غیر صدق بکند؛ ما گفتیم فرمایش سیّد عرفی است؛ اینکه باید جزء بجا و مترتب باشد، وجهی ندارد؛ مَثَبِهی این است که در بسیاری از موارد که قاعده تجاوز جاری هست، یقین نداریم که این جزء مترتب است؛ کسی که در سجده است، و شک در رکوع دارد، یقین ندارد که این جزء مترتب است؛ اگر تجاوز از غیر، به این باشد که غیر مترتب باشد، در این موارد مشکل است. و حال اینکه صاحب مسأله فرموده که در آنجا جاری است؛ و می گوئیم چه جور در مواردی که یقین به جریان قاعده تجاوز داریم، با اینکه شک داریم که غیر مترتب است؛ در مقام هم که یقین داریم غیر مترتب نیست، قاعده تجاوز جاری است؛ در هر دو عرفاً (خرجت عن شیء و دخلت فی غیره) هست. مهم این است که عرفاً بگویند در غیر آن داخل شده است، که علاوه بر أجزاء، شامل مقدمات و أجزاء سهویّه و نابجا هم می شود.

این است که از نظر مرحوم خوئی، فرع سابق با این فرع، هر دو به یک بیان باطل است؛ ثمره این وجه با وجه قبل، در فرع سابق معلوم می شود؛ اگر بگوئیم از باب دخول در غیر مترتب مشکل داریم، در فرع سابق هم دخول مشکل است، ولی اگر بگوئیم از باب منجر شدن به بطلان است، در فرع قبل این وجه جا ندارد. (مثال تشهد). که مرحوم سید هم متمایل به تفصیل است.

جریان قاعده تجاوز وجهی ندارد، و اینکه مرحوم سید فرموده و جهان، با التفات به اینکه این هم مصداق قاعده تجاوز است بدون توجه به روایات قاعده تجاوز.

مساق قاعده فراغ و تجاوز، تصحیح و مضی از عمل است، نه بطلان عمل.

الجبهه الثامنه عشر: عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز

بحث دیگری که در قاعده تجاوز و فراغ باقی مانده است، این است که آیا این دو قاعده، رخصت هستند یا عزیمت؟ بحثی که مرحوم آقا ضیاء مطرح کرده است. ظاهر بعضی از فتاوی مرحوم سید مثل آنی که مرحوم سید در مسأله ۴۱ فرموده است، عزیمت است. معنای اینکه عزیمت است، این است که اگر عزیمت باشد، عزم بر طبقش هست، و باید بر طبقش عمل کرد. معنای رخصت این است که اجازه ای داده است، و می شود بر خلاف آن عمل کرد؛ ظاهر کلام مرحوم سید در مسأله ۴۱ این است که قاعده تجاوز، عزیمت است، نه رخصت. (الحادیه و الأربعون إذا شك فی ركن بعد تجاوز المحل ثم أتى بها نسياناً فهل تبطل صلاته من جهة الزيادة الظاهرية أو لا من جهة عدم العلم بها بحسب الواقع و جهان و الأحوط الإتمام و الإعادة). (۱) اگر کسی بعد از تجاوز از محل رکن، در آن رکن شک کرد، و از روی نسیان آن را انجام داد؛ در اینکه آیا نمازش باطل است یا باطل نیست، دو وجه است. مثلاً کسی در حال تشهد، شک کرد دو سجده را خوانده است یا نه، و از روی نسیان، برگشت و دو سجده را خواند، که اگر قاعده تجاوز رخصت باشد، این نماز صحیح است، و مشکلی ندارد؛ اما اگر گفتیم قاعده تجاوز عزیمت است، و قاعده تجاوز می گوید آن جزء را آوردید، و باید بگذرید، و اگر برگردید، زیاده در صلات است، و با توجه به (من زاد فی الصلاة فعلیه الإعادة) باید نماز را تکرار بکنند. عزیمت به این معنای است که اگر برگردید، نماز از باب زیاده ظاهریه باطل است، و عزیمت به معنای حرمت نیست. بنا بر عزیمت بودن، اگر در جائی زیاده مبطل بود، نباید برگردد. و اگر کسی بگوید که زیاده در صورت نسیان مبطل نیست، در اینجا نسیاناً مشکلی ندارد؛ مرحوم سید اینرا چون بحث نسیان بوده است، در رکن آورده است، و این بحث منحصر به رکن نیست، بحث در این است که هرچه زیاده باشد، چه رکن باشد و چه نباشد؛ قاعده تجاوز عزیمت است، یعنی تعبد به امتثال است، و اگر برگردد، و مجدداً بیاورد، زیاده حساب می شود؛ حال اگر زیاده را بیاورد، پس عملش باطل است، علی المبنی است.

ص: ۲۵۵

Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز و قاعده فراغ

بحث در عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز بود، مرحوم سیّد فتوائی داده که مبتنی بر عزیمت بودن قاعده تجاوز است. کسی که شک در رکن دارد، و لکن برگشت و آن رکن را آورد؛ البته بحث منحصر به رکن نیست، کسانی که قائل هستند که قاعده تجاوز عزیمت است، مرادشان این است که قاعده تجاوز تعبد به امتثال است، اگر مکلف برگردد، و به شکش اعتناء بکند، و مشکوک را بیاورد، به ضمّ اینکه شارع فرموده بلی قد رکعت، بلی قد سجده، این داخل در زیادی عمدی می شود، و بالوجدان این زیاد است، منتهی ظاهراً؛ و به این نماز نمی تواند اجتزاء بکند ظاهراً، یعنی ما دامی که شک باقی است، نمی تواند به این نماز اکتفاء بکند، ولی اگر بعداً فهمید که برگشتنش، درست بوده است، مشکلی ندارد. در حال تشهّد، شک در سجده کرد، اگر برگردد و سجده را بیاورد، که با توجه به خطاب شارع، بر این زیادی ظاهری صدق می کند. من زادی فی المكتوبه فعلیه الإعادة، بر این زیاد صدق می کند. بالوجدان زیادی ظاهریه است، و نمی خواهیم با قاعده تجاوز ثابت بکنیم که این زیادی است. عزیمت است، یعنی تکرار و رجوعش به قصد جزئیت، در جائی که زیاد نیاز به قصد جزئیت دارد، و یا مطلقاً در جائی که زیاد نیاز به قصد جزئیت ندارد؛ در مثل قرائت می گویند باید قصد جزئیت بکنید تا بشود جزء، لذا اگر در حال سوره، شک در قرائت کرد و رجاء برگشت، این برگشت مضرّ نیست. و در مورد سجده دلیل خاص داریم که و لو به قصد جزئیت بیاوریم، اگر زیاد باشد مضرّ است؛ و از سجده تعدی کرده اند به رکوع.

ص: ۲۵۶

عزیمت است یعنی اگر برگردید و مشکوک را به قصد جزئیت بیاورید، زاید است، و یا در مواردی که نیاز به قصد جزئیت ندارند، نباید برگردد. اگر برگشتش به نحوی است که زیاد صدق می کند، نباید برگردد. در بعض موارد با قصد جزئیت، و در بعض موارد بدون قصد جزئیت هم زیاد صدق می کند. عزیمت است یعنی حکم زیاد را دارد ظاهراً.

در ذهن ما همانطور که مرحوم سیّد فرموده و در تنقیح و بعض دیگر توضیح داده اند، قاعده تجاوز تعبد به تحقق است؛ پس بر عودش، زیاد صدق می کند. در ذهن ما قاعده تجاوز بهتر از قاعده کثیر الشک است، که بحث است (لا شک لکثیر الشک) آیا عزیمت است یا رخصت؟ در ذهن ما حال قاعده تجاوز، از کثیر الشک بهتر است، قاعده تجاوز تعبد به امتثال است، قاعده کثیر الشک هم تعبد به امتثال است، ولی ممکن است کسی بگوید که قاعده کثیر الشک، ارفاق است.

اما قاعده فراغ

لسان قاعده فراغ با قاعده تجاوز فرق می کند، اگر کسی بگوید که قاعده فراغ رخصت است، دلیلی بر ردّش نداریم. درست است در قاعده فراغ، امر است (فامض)، و لکن لقائل که ادعا بکند این امر در مقام توهم حرمت است، یعنی بگوید که قاعده اشتغال و استصحاب عدم اتیان می گویند که برگردد و نمی توانی بگذری، و (فامض) می گویند که برگشتن واجب نیست. در



مقام توهم وجوب برگشت، و حرمت گذشت است. قاعده فراغ، امر به مضیّ در مقام توهم حضر است، و ظهور در وجوب ندارد و مشکل زیاده را هم ندارد. منتهی اگر برگردیم، شک داریم چیزی زیاد کردیم یا نه، که استصحاب می گوید چیزی اضافه نکردید. مفاد قاعده فراغ این است که می توانی برنگردی.

ص: ۲۵۷

ما تابع ظاهر خطاب هستیم، خطاب قاعده تجاوز، تعبد به امثال است، و اگر تکرار بکنیم، بالوجدان زیاده است، ولی در قاعده فراغ، ظهور در لزوم گذشت ندارد. گر چه برگشت، خلاف احتیاط است، ولی اینکه ظهور در عزیمت داشته باشد، برای ما صاف نیست.

#### بقیت نکات

نکته اولی: دخول در غیر با قصد عنوان آخر

قبلاً گذشت که در قاعده فراغ دو مبنا است، یکی می گفت فراغ حقیقی و دیگری می گفت فراغ بنائی؛ که گفتیم بنائی به معنای خیالی نیست. مرحوم خوئی قائل به فراغ حقیقی بود، و مشهور قائل به فراغ بنائی بودند. آیا این مسأله در قاعده تجاوز هم جا دارد یا نه، این قضیه در قاعده تجاوز هم مجال دارد؛ در قاعده تجاوز به این معنی تجاوز حقیقی که داخل در غیر شده باشد، اینجور نیست، مثل اینکه اگر کسی به نیت سجده ثانیه، دارد سجده ثانیه را انجام می دهد، و شک دارد که آیا سجده اولی را آورده یا نه؛ یا کسی که مثلاً نمازش نشسته است، الآن در حال نشستن است، نشستنی که به تعبیر مرحوم سید در ذهنش این است که این نشستن، بدل از قیام است، و قبل از اینکه شروع به قرائت بکند، شک کرده که آیا تشهد را خوانده است یا نه؟ الآن نفسش را می بیند که جالس بدل از قیام است، نه جلوس تشهدی، اگر قیام می کرد، و شک می کرد که تشهد را خوانده است یا نه، صدق تجاوز می کرد.

مرحوم خوئی همان ضیقی که در قاعده فراغ و تجاوز دارد، به اینجا هم تسریه داده است، و فرموده در اینجا دخول در غیر صدق نمی کند، دخول در غیر، وقتی صدق می کند که غیر، از جنس مشکوک نباشد، فرموده اینجا جای قاعده تجاوز نیست، فرموده آن اول، ادامه همان جلوس قبلی است، و صدق نمی کند که داخل در غیر شده است؛ جلوس قبلی به قصد مصلی، بقاء غیر نمی شود. دخول در غیر صدق نمی کند الا به دخول در مبین.

و لکن مرحوم سیّد و بعض دیگر و شاید مشهور فرموده اند که این دقت ها درست نیست. ما که می گوئیم دخول در غیر شرط است، برای این است که تجاوز صدق بکند، دخول در غیر، برای صدق تجاوز است، که مقوم قاعده تجاوز است؛ و ادعا این است که با قصد عنوان آخر بقاء، صدق می کند که از آن تجاوز کردید؛ همین که الآن قاصد این است که این جلوسش، جلوس بدل از قیام باشد، از محل تشهد تجاوز کرده است. همین که این شخص، قاصد این است که جلوسش بدل از قیام است، غیر صدق می کند، و صدق می کند که تجاوز کرده است. لذا این فرمایش مرحوم خوئی که در مقابل مرحوم سیّد فرموده قصد جلوس که جزء نیست، و خود جلوس گرچه جزء است، ولی احراز نکرده که جلوس قیامی است، در ذهن ما تمام نیست، و حق با مرحوم سیّد است.

نکته ثانیه: جریان قاعده تجاوز با خروج از محل ظاهراً

همانطور که در موارد خروج از محل واقعی، قاعده تجاوز جاری است، در جایی هم که خروج از محل ظاهراً باشد، جاری است؛ فرقی بین واقع و ظاهر نیست. اصل این مسأله واضح است، ربما ما شک داریم که آیا خروج از محل و دخول در غیر، صورت گرفته است یا نه.

و بعباره آخری: ما باید برای جریان قاعده تجاوز، احراز بکنیم دخول در غیر را، اگر دخول در غیر و لو ظاهراً محقق نبود، قاعده تجاوز جاری نمی شود؛ و يعتبر در جریان قاعده تجاوز، احراز دخول در غیر. که اصل این مسأله صاف است، زیرا جریان هر قاعده ای توقّف بر احراز موضوعش دارد؛ و لکن ربما در صغریات گیر است؛ مرحوم سیّد در مسأله ۳۹ از فروعات علم اجمالی، این بحث را مطرح کرده است. (التاسعة و الثلاثون إذا تیقن بعد القیام إلى الركعة التالیة أنه ترک سجده أو سجدتین أو تشهداً ثم شك فی أنه هل رجع و تدارک ثم قام أو هذا القیام هو القیام الأول فالظاهر وجوب العود إلى التدارک لأصاله عدم الإتیان بها بعد تحقق الوجوب و احتمال جریان حکم الشک بعد تجاوز المحل لأن المفروض أنه فعلاً شاک و تجاوز عن محل الشک لا وجه له لأن الشک إنما حدث بعد تعلق الوجوب مع کونه فی المحل بالنسبة إلى النسیان و لم یتحقق التجاوز بالنسبة إلى هذا الواجب). (۱) شخصی در حال قیام است، قبلش یقین پیدا کرده که تشهد یا سجده را نخوانده است، و وظیفه اش این بوده که بنشیند و تدارک بکند، چون از محل نسیانی نگذشته است، و الآن یک شکی پیدا کرد که آیا همان قیام اولی است که باید بنشیند و تشهد را بخواند، یا اینکه قیام دومی است، یعنی نشسته و تشهد را خوانده است، و این قیام دومش هست. یا در حال تشهد به ذهنش رسید که من متوجه بودم و قبل از شروع در تشهد، یک سجده را نیاوردم؛ حال آیا آن سجده را آورده و شروع در تشهد کردم، یا اینکه آن سجده را نیاوردم. شک پیدا می شود که آیا الآن من داخل در غیر شده ام؛ که اگر قیام را به هم نزده است، داخل در غیر نشده است، اگر این قیام همان قیام اولی است، این دخول در غیر نیست، و اگر قیام دوم است، دخول در غیر است؛ شک داریم که آیا قیام ما، مصداق دخول در غیر هست یا نیست. در حال قیام در رکعت تالیه، که یقین داشت که تشهد و سجده را نخوانده است، و بعد شک کرد مجدداً که آیا قیام قبلی را بهم زد و تشهد یا سجده را تدارک کرده یا نه، که اگر همان قیام اولی باشد، تجاوز از محل نکرده است، و اگر این قیام ثانی است، آنها را تدارک کرده است. کسی بگوید در اینجا باز قاعده تجاوز جاری می شود.

١- (١) العروه الوثقى (للسيد اليزدى)؛ ج ٢، ص: ٨٦.

مرحوم سید فرموده احتمال جریان قاعده تجاوز در اینجا ضعیف است. و همین جور است که مجالی برای قاعده تجاوز در اینجا نیست؛ چون شاید این قیام همان قیام اول باشد، که مجرای قاعده تجاوز نبود، و دخول در غیر محسوب نمی شد. و از آن طرف استصحاب می گوید که سجده و تشهد را نیاوردی و دوباره بنشین و بیاور. قاعده تجاوز در جایی جاری می شود که احراز کرده باشید تجاوز از محل را.

## متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – یکشنبه ۱۹ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

أصالة الصَّحَّة في فعل الغير

در أصالة الصَّحَّة یک بحث موضوعی داریم که مراد از أصالة الصَّحَّة چیست؟ مرحله دوم دلیل آن چیست؟ و در مرحله سوم جهاتی که در این بحث هست، مطرح خواهد شد.

تنقیح موضوع

مرحله اولی، این است که مراد از أصالة الصَّحَّة چیست؟ أصالة الصَّحَّة مربوط به فعل غیر است، در مقابل قاعده فراغ که مربوط به فعل خود مکلف بود؛ یک اصطلاح است که اگر در فعل مکلف می خواهیم قاعده تصحیحیه درست بکنیم، اسمش قاعده فراغ و تجاوز است؛ و در فعل غیر، اسمش اصالة الصَّحَّة است. و لکن تنها فرقیان این نیست، بلکه از جهات دیگری هم فرق دارند. جهت اول: در قاعده فراغ و تجاوز باید شک بعد از فراغ و بعد از تجاوز از عمل، حادث بشود؛ اما در اصالة الصَّحَّة چنین چیزی نیست؛ آنجا چون عمده دلیل ما فشککت بود، یا در قاعده تجاوز اگر در سجده بودی فشککت آنک سجدهت ام لاء چون ظاهر روایات شک حادث بود، می گفتیم این دو قاعده مختص به شک حادث بعد از فراغ و حادث بعد از محل است، بخلاف أصالة الصَّحَّة که عمده دلیلش سیره عقلاء است، و فرقی بین بعد از عمل و أثناء عمل و حتی قبل از عمل نیست؛ عقلاء اصل را بر صحت می گذارند چه شکس حادث باشد یا نباشد. جهت ثالثه فرق، قضیه اذکریت است، صدق اذکریت در قاعدتان، محل بحث بود، آنهم بخاطر بعض روایات مثل (هو حینما یتوضأ اذکر)، اما در أصالة الصَّحَّة این بحث مطرح نیست. یک جهت دیگری هست که سیاتی، که آیا آن غیر عالم به صحت و فساد باشد، یا جاهل هم باشد أصالة الصَّحَّة دارد.

ص: ۲۶۰

جهت دوم در تنقیح موضوع، بحث از معنای صحت است، صحت به دو معنی است، تاره به معنای حُسن فاعلی و اینکه صدورش از او قبح ندارد، و خطا کار نیست؛ و یک معنای صحت هم که در باب معاملات می گویند به معنای ترتب آثار است؛ اینکه فلانی زنش را طلاق داد، کثیراً ما شک می کنیم که این طلاق صحیح است که قطعاً قیبح انجام نداده است، اما اینکه صحیح است، آیا واقعاً زوجیت مرتفع شد یا نه، یا اینکه زوجیت مرتفع نشد، و نمی شود با او ازدواج کرد.

بحث ما در أصالة الصَّحَّة به معنای ترتب اثر است، این مربوط به فقیه می شود که بحث بکند اصل صحت است یا نه؛ اما اینکه

حسن فاعلی دارد یا نه، کاری به فقیه ندارد؛ بلکه مسأله اخلاق و معاشرت و حسن ظنّ است، اخلاق چنین اقتضاء می کند تا می تواند نسبت به دیگران خوشبین باشد؛ گرچه ممکن است بعض مصادیقش، حکم تکلیفی هم پیدا بکند؛ اما قاعده نیست. مهما ممکن انسان بزرگوار، ذهنش را نسبت به دیگران صاف بکند.

خصوصاً در مقابل افعال مؤمنین تا می توانید، سعی بکنید اگر اطمینان پیدا کردید، یک محملی پیدا بکنید تا آن اطمینان از بین برود.

روی این حساب است که استدلال در مقام بر اصاله الصّیحه ای که بحث داریم، به بعضی از آیات و روایات، ناتمام است. بعضی از ادله ای که در مقام هست، مربوط به اصاله الصّیحه به معنای حسن فاعلی می شود، نه به معنای اصاله الصّیحه به معنای ترتیب آثار. مثل آیه شریف (قولوا للناس حسناً) که در روایات حسناً به دو جور معنی شده است، در بعض روایات دارد که با سخن خوب و زبان خوش با مردم سخن بگوئید، که این ربطی به محل بحث ما ندارد؛ و در روایات دیگری هست که فرموده راجع به مردم تا حقیقت روشن نشده است، بگوئید خیر است، (قولوا للناس خیراً حتی تعلموا ما هو)، هم با مردم خوب سخن بگوئید، و هم اینکه فعل مردم را حمل بر حسن بکنید. اگر به معنای حمل بر خیر، و حسن فاعلی باشد، ربطی به بحث ما ندارد، و به معنای خوب سخن گفتن، که اصلاً ربطی به محل بحث ندارد. اما آیه شریفه (فاجتنبوا كثيراً من الظن) که گمان بد به مردم نداشته باشید، به معنای صحت به معنای حسن است؛ گمان بد نداشته باشید، یک معنایش این است که در ذهنتان گمان بد به مردم نداشته باشید، گرچه گمان بد یک امر نفسانی است، ولی چون مقدماتش به دست ماست، در اختیار ماست. و یک مصداقش هم این است که فعل برادر مؤمن را بر جهت بدش حمل بکنید، که این هم مصداق سوء ظنّ است.

اما روایاتی که مربوط به بحث ما نمی شود، روایاتی است که مرحوم شیخ انصاری آورده است، و خودش هم فرموده مربوط به بحث ما نمی شود، روایتی که می گوید (ضع أمر أخیک علی أحسنه) أمر برادرت را بر احسنش حمل بکن، تا خلافش روشن شود، که این ربطی به ترتب آثار ندارد. و همچنین روایتی که می گوید (المؤمن لا یتهم أخاه المؤمن)؛ یا روایت «كَذَّبَ سَمْعَكَ وَ بَصِيْرَكَ عَنْ أَخِيكَ - فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً - وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدَّقَهُ وَ كَذَّبَهُمْ» (۱) که تصدیقش بکن به معنای بار کردن آثار صدق نیست، معنایش این است که حمل بر صحت بکن، و مراد از کذبهم این نیست که بگو آنها دروغ می گویند، بلکه إن شاء الله اینجور که می گوئید نیست؛ این هم مال اخلاق است، که مربوط به اصالة الصّحة به معنای حمل فعل بر وجه حسن است.

مرحوم خوئی (۲) فرموده اصالة الصّحة به معنای حمل بر حسن فاعلی، مختص به مؤمنین است، و حتی مسلمانها را شامل نمی شود، تا چه رسد به کفار.

و لکن در ذهن ما گرچه بعضی از این روایات در خصوص مؤمن است، مثل: (المؤمن لا یتهم أخاه المؤمن)، ولی بعض روایات مثل (قولوا للناس حسناً) اطلاق دارد، خصوصاً در مورد کافر ذمی که اگر درباره اش خوب بگوئیم، چه بسا که در او هم اثر بکند. اینکه فرموده صحت اخلاقی مختص مؤمنین است، بعض ادله ما اطلاق دارد. اخلاق یک رکن دین است، و معاملات و عبادات مجرداً جواب نمی دهد.

ص: ۲۶۲

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۹۵، ح ۴.

۲- (۲) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ صص: ۳۸۹ - ۳۸۸ (و أصالة الصّحة بهذا المعنی مختصه بعمل المؤمن، فلا- تجری فی حق غیر المؤمن من سائر فرق المسلمین فضلاً عن الکافرین، إذ الحمل علی الصّحة بهذا المعنی إنما هو من حقوق الاخوة، و لا اخوة بین المؤمن و غیره من المسلمین فضلاً عن الکافرین).

Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در جهت اُولی (تبیین موضوع)

بحث در این بود که مقصود از اُصالة الصّححه در فعل غیر، عبارت است از ترتیب آثار صحت، نه به معنای حمل فعل بر حسن فاعلی. و روی این حساب، بعض آیات شریفه و روایات، مربوط به بحث ما نمی شود؛ گرچه مرحوم شیخ انصاری آنها را آورده و جواب داده که مربوط به بحث نمی شود. ما همین جا آنها را کنار می گذاریم.

روایات و آیات را تمام کردیم، کلمه ای راجع به روایت محمد بن فضیل باقی مانده است. «فَقَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ كَذَبْتَ سَمْعَكَ وَ بَصِيرَتَكَ عَنْ أَخِيكَ - فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً - وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَيَّرَهُ وَ كَذَّبَهُمْ» (۱). در اینکه دلالت این روایت، مراد از این روایت چیست، ظاهرش یک مقدار استبعاد دارد؛ اینکه پنجاه نفر را کنار بگذاریم، و حرف یک نفر را قبول کنیم، امر عقلانی نیست؛ لذا این روایت را توجیه کرده اند، یک توجیه همانی بود که دیروز عرض کردیم، که (کَذَّبَهُمْ) به معنای این نیست که به آنها بگوئیم دروغ می گوئید، بلکه تکذیب در ناحیه خبر است، دفاعاً از آن شخص؛ البته این جمله مربوط به قضاء و محاکمه نیست، و الا باید خمسون مقدم می شدند، بلکه در مقام محاوره است. خمسون از باب مثال است برای عده ای زیاد. کَذَّبَهُمْ به این معناست که از آن شخص دفاع بکنیم، اخبار را تکذیب نکنیم، بلکه خبر را تکذیب بکنیم.

فکر کردیم و دیدیم که یک احتمال دیگری در این روایت هست، که جدیداً به ذهن ما رسیده است، که کَذَّبَهُمْ و صَدَّقَهُ، بعد از گفتن آن شخص است؛ اینکه حضرت فرموده (صدقه)، در حضور آن فاعل است، شاهدان که رفته اند، یعنی تصدیقش کن به حسب صورت، اینکه شخصی می گوید من این کار را انجام نداده ام، اگر ما اصرار بکنیم و بگوئیم که تو آن حرف را گفته اید، و شاهد بیاوریم که تو دروغ می گوئید، این خلاف اخلاق است؛ بلکه بالاتر ما باید کاری بکنیم که اگر کار بدی انجام داده است، دیگر اشتباه مرتکب نشود؛ اخلاق می گوید اگر کسی می گوید کار خلاف را نکرده ام، نه تنها اصرار نکنید که این کار را کردید، بلکه بگوئید که دیگران اشتباه می کنند. در ذهن ما این است که این صَدَّق و کَذَّب بعد از اخبار این فاعل است، نه اینکه در زمان شهادت دیگران، بگوئیم شما دروغ می گوئید.

ص: ۲۶۳

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۹۵.

مرحوم شیخ انصاری، (۱) روایات و آیاتی آورده است که دلالت بر این می کند که انسان باید حمل بر صحت بکند، به معنای حسن فاعلی؛ و در تتمه کلامش، یک روایاتی را مؤید آورده که ظاهرش معارضه است. مثل (لا تَنْفَنَّ بِأَخِيكَ كُلَّ الثَّقَةِ؛ فَإِنْ صَرَعَهُ الْاِسْتِرْسَالُ لَا تَسْتَقَالَ) یا آنی که در نهج البلاغه است (إِذَا اسْتَوْلَى الصَّلَاحُ عَلَى الزَّمَانِ وَ أَهْلِهِ، ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلُ الظَّنِّ بِرَجُلٍ لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُ خِزْيَةٌ، فَقَدْ ظَلَمَ، وَ إِذَا اسْتَوْلَى الْفَسَادُ عَلَى الزَّمَانِ وَ أَهْلِهِ، ثُمَّ أَحْسَنَ رَجُلُ الظَّنِّ بِرَجُلٍ، فَقَدْ غَوَّرَ)؛ روایت (إِذَا كَانَ الْجَوْرُ أَغْلَبَ مِنَ الْحَقِّ، لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَظُنَّ بِأَحَدٍ خَيْرًا، حَتَّى يَعْرِفَ ذَلِكَ مِنْهُ). فرموده مؤید ما که مراد از آن روایات حمل بر



حسن فاعلی است، این روایات است، اینکه مراد این است که آثار را بار نکن، مقصود از این روایات نهی از ترتیب آثار است. این روایات را حمل کرده بر نهی از ترتیب آثار فعل (أصالة الصّحة در مقام). بعد هم یک شاهدهی آورده است که آنی که مذموم است، ترتیب اثر دادن است. روایت «أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَخْلُو عَنِ ثَلَاثَةٍ: الظَّنِّ وَ الحَسَدِ وَ الطَّيْرَةِ، فَإِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبْتَغِ، وَ إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تَحَقِّقْ، وَ إِذَا تَطَيَّرْتَ فَامْضِ».

ص: ۲۶۴

۱- (۲) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ صص: ۳۵۰ - ۳۴۸. (و مما يؤيد ما ذكرنا أيضا، ما ورد في غير واحد من الروايات: من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تثقن بأخيك كل الثقة؛ فإن صرعه الاسترسال لا تستقال». و ما في نهج البلاغه عنه عليه السلام: «إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله، ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزيه، فقد ظلم، و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، ثم أحسن رجل الظن برجل، فقد غرر». و في معناه قول أبي الحسن عليه السلام في روايه محمّد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق، لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا، حتى يعرف ذلك منه». إلى غير ذلك مما يجده المتتبع. فإنّ الجمع بينها و بين الأخبار المتقدمه يحصل بأن يراد من الأخبار: ترك ترتيب آثار التهمه، و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن، و التوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار. و يشهد له ما ورد، من: «أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَخْلُو عَنِ ثَلَاثَةٍ: الظَّنِّ وَ الحَسَدِ وَ الطَّيْرَةِ، فَإِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبْتَغِ، وَ إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تَحَقِّقْ، وَ إِذَا تَطَيَّرْتَ فَامْضِ»

اینکه مرحوم شیخ فرموده این دسته از روایات، مال ترتیب اثر دادن است، می خواهد بگوید در زمانی که ضلال بر صلاح، غلبه پیدا کرده است، یا مطلقاً بنا بر روایت لا تثقن، که مطلق است؛ اینکه حضرت فرموده ترتیب اثر نده، لعل وجهش این بوده که در روایت غلب الفساد، دارد فقد غرر، کلاه سرش می رود، که این در صورتی است که ترتیب اثر بدهد؛ و لکن در ذهن ما این است که این روایات، ربطی به قضیه ترتیب اثر ندارد؛ و اصلاً این روایات، سوء ظن را تجویز نمی کند، یک مطلبی را می گوید که ربطی به فرمایش مرحوم شیخ ندارد. اینکه سوء ظن را تجویز نمی کند، چون در هیچ کدام ندارد که سوء ظن، عیبی ندارد. در روایت اول فرموده اعتماد نکند، یک روش عملی است که نباید تمام اعتماد کرد، و اعتماد نکردن یک مسأله است، و سوء ظن نداشتن، هم یک مسأله دیگری است.

در روایت نهج البلاغه هم در صورت غلبه صلاح بر فساد، فرموده که سوء ظن نداشته باشید. این است که در روایت اولی می گوید سوء ظن نداشته باشد، و سوء ظن ظلم است؛ و در روایت دومی می گوید که اعتماد نداشته باشید، و تجویز سوء ظن، نیست؛ و همچنین روایت سوم.

این روایات ربطی به ترتیب آثار ندارد، بلکه می گوید مؤمن أهل محکم کاری است؛ و اهل سهل انگاری نیست مطلقاً با توجه به روایت اول، و خصوصاً در زمانی که غلب الفساد علی الصلاح، و غلب الجور علی العقل. این روایات امر به احتیاط و محکم کاری می کند؛ شبیه همانی است که در آیه شریفه (إن تداینتم بدین) است؛ لذا این روایات نه مؤید روایات سابقه است، چون یک روش عقلائی را بیان کرده است؛ و نه معارض آن روایات است. روایات سابقه می گوید با مردم خوب معاشرت کنید، و حسن ظن داشته باشید، و سخن خوب بگوئید؛ و این روایات می گوید نه بدین باشید به مردم، و نه اینکه به همه مردم اعتماد کنید.

همین جور است، از نظر عقلائی آن حدّ وسط نه بدبین به مردم باشید، نه تمام اعتماد داشته باشید (لا تثقن بأخیک کل الثقه)، کل اعتماد را نهی می کند، نه همه اعتماد را. اعتماد نکنید، یک مسأله است، و سوء ظن نداشته باشید، یک مسأله است، و ترتیب اثر ندادن، هم یک مسأله است.

مرحله ثانیه: دلیل أصاله الصحه

بحث اصلی ما در این است که أصاله الصحه به معنای ترتیب آثار، محل بحث است. دلیل بر این اصل چیست؟ بر اصاله الصحه به معنای جواز ترتیب آثار، به ادله اربعه، استدلال کرده اند.

دلیل اول: آیات قرآن

از قرآن، به آیه شریفه (أوفوا بالعقود) استدلال شده است؛ و وفای به عقد هم ترتیب اثر دادن است، و خارج شده از این وفای به عقد، یک مورد، و آن موردی که علم به فسادش داریم، پس در هر عقدی که شک داریم صحیح است یا نه، باید ترتیب اثر داد. و هکذا آیه شریفه (إلا- أن تكون تجاره عن تراض)، که تجارت عن تراض هر جا بود، آثار را بار کن، الا در صورتی که علم به بطلان و فسادش داشته باشید، پس آنی که شک در فسادش دارید، باید آثار را بار کرد. مرحوم شیخ نسبت داده به محقق ثانی (مرحوم کرکی، صاحب جامع المقاصد) که می خواهد به همین آیه استدلال بکند.

مناقشه در دلیل اول

این استدلال واضح البطلان است، اولاً: آیات شریفه در خصوص عقود است، فوقش این است که به ایقاعات هم تعدی کرد. یا اینکه بگوئیم عقود یعنی همه امور انشائی، که شامل ایقاعات شود؛ ولی مورد اصاله الصحه، منحصر به عقود و ایقاعات نیست؛ اشکال اول این است که این دلیل اخصّ از مدعا است. ثانیاً: أوفوا بالعقود، خطاب به متبایعین است، اما ربطی به غیر متبایعین ندارد، و حال اینکه اصاله الصحه رومی خواهیم در غیر متبایعین جاری کنیم، خود متبایعین، نیازی به اصاله الصحه ندارند، چون قاعده فراغ را دارند. ثالثاً: أوفوا بالعقود، و تجازه عن تراض، قطعاً تخصیص خورده اند؛ هر عقدی اثر ندارد، در مثل قمار و بیع غرری، تخصیص خورده است، و ما الآن شک داریم عقدی که انجام شده است، صحیح است، و جزء مستثنی منه است، یا باطل است و جزء مستثنی است؛ و شبهه مصداقیه است. و تمسک به عام در شبهه مصداقیه، باطل است؛ و اینکه مستدل گفت فقط آنی که علم به فسادش داریم خارج شده است، این حرف وجهی ندارد؛ خطابی که عام است، و مقید دارد، مقتضای جمع اینها این است که آن مقید واقعی از تحت این خارج است، نه ما علم. مقتضای جمع خطاب (اکرم العلماء) و خطاب (لا) تکریم الفساد، لا- تکریم الفساد واقعی است، نه فساق ما علم. ما علم را بعضی در مخصص لیبی گفته اند، ولی در مخصص لفظی اصلاً مجال ندارد. اساس این استدلال همین است که أوفوا بالعقود، تخصیص خورد است بما علم فساد، ولی ما می گوئیم قد خصص بما هو فاسد واقعاً؛ و اینجا شک داریم، لذا از آیات شریفه، برای اصاله الصحه دستمان کوتاه است.

دلیل دوم، مرحوم شیخ انصاری (۱) فرموده هم اجماع قولی و هم عملی داریم بر اصالة الصّحة؛ اما اجماع قولی، در موارد کثیره ای همه علماء اینجور مسائل را دارند که اگر منازعه شد بین دو نفر، و یکی ادّعی صحت، و دیگری ادّعی بطلان کرد، که مدّعی صحت، منکر است، و قولش مقدّم است، چون قولش مطابق حجّت است، و هی اصالة الصّحة. چه کسانی که از اصالة الصّحة، بحث کرده اند، و چه کسانی که در مواردش تطبیق کرده اند، این را قبول دارند؛ و اجماع قولی در مورد همه است. مرحوم شیخ فرموده بناء علماء، و هم مسلمین، و هم عقلاء، بر اصالة الصّحة است؛ متّهی صحت ها معنایش فرق می کند؛ غیر مسلمین هم برای صحت، یک قوانینی دارند، عقلاء هم با قطع نظر از شریعت، صحیح و فاسد دارند، و در مقام عمل، هر عقدی که واقع شد، حمل بر صحت می کند؛ و اینکه مسلمون حمل بر صحت می کنند، معلوم نیست بما هم مسلمون است؛ در جائی که سیره مسلمون باشد، و در همان مورد، سیره عقلاء هم باشد، معلوم نیست که سیره مسلمین باشد، تا بگوئیم از باب اتّصال به زمان ائمه، حجّت است؛ اما اگر سیره عقلاء باشد، دیگر قطعی است، که در زمان ائمه بوده است، و چون ردع نشده است، پس حجّت است؛ در مصباح الاصول فرموده اگر زنی ازدواج کرد، حمل بر صحت می کنند، و نمی روند اقدام بر ازدواج با او بکنند. که باید این مثال را حمل بر مزاح کرد، در ذهن ما این از باب اصالة الصّحة نیست، اولاً کثیراً ما، یقین به صحت دارند، اگر هم شک بکنند، بالفرض اصالة الصّحة حجّت نباشد، عقلائیت ندارد که با او ازدواج بکنند.

ص: ۲۶۷

۱- (۳) - فرائد الاصول؛ ج ۳؛ ص ۳۵۰ (الثالث: الإجماع القولی و العملی؛ أمّا القولی، فهو مستفاد من تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد کثیره، فإنّهم لا یختلفون فی أنّ قول مدّعی الصّحة فی الجملة مطابق للأصل و إن اختلفوا فی ترجیحه علی سائر الاصول، كما ستعرف. و أمّا العملی، فلا یخفی علی أحد أنّ سیره المسلمین فی جمیع الأعصار، علی حمل الأعمال علی الصحیح، و ترتیب آثار الصّحة فی عباداتهم و معاملاتهم، و لا أظنّ أحداً ینکر ذلك إلا مکابره).

مهم در باب اصاله الصَّحَّة، همین سیره است، حال سیره متسرَّعه یا سیره عقلاء؛ بخلاف قاعده فراغ و تجاوز که مهمّش روایات بود. و این دلیل، دلیل تامی است.

دلیل سوم: عقل

مرحوم شیخ انصاری،<sup>(۱)</sup> به عقل هم استدلال کرده است، فرموده اگر اصاله الصَّحَّة، حجت نباشد، اختلال نظام لازم می آید، و عقل، اختلال نظام را قبیح می داند.

---

۱- (۴) - فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۵۰ (الرابع: العقل المستقلّ الحاکم بأنّه لو لم یبن علی هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش، بل الاختلال الحاصل من ترک العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترک العمل ب«ید المسلم»).

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

