



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



دوره نگاہ در دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر مطبوعاتی

سیری کامل

اصول فقه

جلد چهاردهم

تقریباً روز پنجشنبه

مستطاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۷	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۴
۲۷	مشخصات کتاب
۲۸	مباحث اصول عملیه (الاستصحاب)
۳۴	درس سیصد و شصت و هشتم
۳۴	اشاره
۳۴	فصل فی الاستصحاب موقعیت استصحاب از نظر اماریت یا اصل عملی بودن
۳۶	بررسی احتمال اصل عملی بودن استصحاب
۳۷	بررسی شرعیه بودن یا عقلیه بودن استصحاب
۳۷	احتمال طریقت استصحاب
۳۸	تشابه استصحاب به قاعده احتیاط
۴۰	بررسی استصحاب از نظر حکم عقلی غیر مستقل بودن
۴۲	درس سیصد و شصت و نهم
۴۲	اشاره
۴۲	تعریف شیخ انصاری (ره) درباره استصحاب
۴۳	بررسی استصحاب با مقایسه آن با خبر واحد
۴۴	بررسی طریقت استصحاب و تناسب آن با تعریف شیخ
۴۵	تعریف استصحاب طبق مشابَهت آن به قاعده احتیاط
۴۸	معنای استصحاب بنا بر غیر مستقل بودن حکم عقلی
۴۹	کلام آخوند(ره) درباره تفاوت تعاریف استصحاب طبق مبانی مختلف
۵۰	درس سیصد و هفتادم
۵۰	اشاره
۵۰	تنافی بین تعریف استصحاب به ابقاء ما کان و نزاع در حجیت استصحاب
۵۱	حکم عقلی گرفتن استصحاب و نزاع در حجیت آن

۵۳	کیفیت اصولیه بودن میحث استصحاب
۵۳	منافات بین تعریف استصحاب به ابقاء عملی و اصولیه بودن استصحاب
۵۴	خصوصیت مسأله اصولیه و مقایسه آن با استصحاب
۵۶	موضوعیت ادله اربعه برای علم اصول و مقایسه آن با استصحاب
۵۸	درس سیصد و هفتاد و یکم
۵۸	اشاره
۵۸	بررسی استصحاب از نظر جزئیت آن نسبت به ادله اربعه
۵۹	بررسی جزئیت استصحاب به عنوان سنت از ادله اربعه
۶۰	مقتضای اخبار لا تنقض
۶۱	عدم جزئیت استصحاب از سنت
۶۳	مقایسه آیه نبأ با روایات استصحاب
۶۳	معنای حکم شرعی بودن استصحاب از نظر شیخ
۶۵	درس سیصد و هفتاد و دوم
۶۵	اشاره
۶۵	بررسی تفصیل مرحوم شیخ(ره) در باب استصحاب
۶۶	عدم جریان استصحاب در احکام مستفاده از عقل
۶۷	عدم امکان تردید در احکام عقلیه
۶۸	احتمال حکم عقل از باب وجود قدر متیقن از حسن یا قبح
۷۰	امکان وجود تردید و ابهام در حکم عقل
۷۰	استصحاب حکم شرعی مستفاد از حکم عقل
۷۳	درس سیصد و هفتاد و سوم
۷۳	اشاره
۷۳	خلاصه جواب دوم محقق نایینی(ره) از مرحوم شیخ(ره)
۷۴	عدم تفاوت ملاک حکم عقل با حکم شرع طبق قانون ملازمه
۷۶	نظر امام(ره) راجع به استصحاب در احکام شرعیه مستکشفه از راه عقل
۷۷	حکم عقل در باب تراحم احکام در فرد خارجی

- جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل ۷۸
- مثال جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل ۷۹
- درس سیصد و هفتاد و چهارم ۸۱
- اشاره ۸۱
- عدم توقف عقل در حکم عنوانین متصادقین در موجود واحد ۸۱
- استصحاب حکم شرعی با وجود شک عقل در انطباق ۸۳
- بررسی تفصیل بین شک در رافع و شک در مقتضی از نظر اجرای استصحاب ۸۴
- احتمالات موجود در معنای شک در مقتضی و رافع ۸۵
- معنا کردن مقتضی به سبب حکم ۸۶
- استعداد و قابلیت حکم و شک در آن ۸۷
- معنای استعداد بقای مقتضی ۸۸
- درس سیصد و هفتاد و پنجم ۸۹
- اشاره ۸۹
- ظهور عبارت شیخ(ره) در معنای سوم از معنای مقتضی و رافع ۹۰
- دلیل محقق نایینی(ره) بر معنای ثالث یعنی مختار شیخ ۹۰
- لزوم مراجعه به شارع طبق معنای اول و دوم مقتضی ۹۳
- خلط بین استمرار حکم و قابلیت استمرار در کلام امام(ره) ۹۴
- تمسک شیخ به روایات برای بیان معنای شک در مقتضی و رافع ۹۴
- بررسی سؤال زراره در مورد ناقضیت خفقه و خفقتان برای وضو ۹۵
- درس سیصد و هفتاد و ششم ۹۸
- اشاره ۹۸
- کیفیت تصویر شبهه حکمیه در سؤال زراره نسبت به ناقضیت نوم ۹۸
- بررسی جمله «الرجل ینام» ۱۰۰
- بررسی سؤال دوم زراره در مورد تحقق نوم غالب ۱۰۱
- اشاره امام(علیه السلام) به استصحاب در جمله «حتی یستیقن انه قد نام» ۱۰۲
- بررسی شرط و جزا در جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه» ۱۰۳

- درس سیصد و هفتاد و هفتم ۱۰۶
- اشاره ۱۰۶
- تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی اشکال اختصاص استصحاب مستفاد از روایت زراره به باب وضو ۱۰۶
- تمسک به اصله الاطلاق برای نفی قیدیت وضو و جواب آن ۱۰۷
- مقتضای فهم عرف و تناسب حکم و موضوع در معنای روایت زراره ۱۰۹
- تقدم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی ۱۱۰
- جواب امام(ره) از اشکال تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی ۱۱۱
- مقتضای توجه به موقعیت زراره در سؤال از امام(علیه السلام) ۱۱۲
- درس سیصد و هفتاد و هشتم ۱۱۴
- اشاره ۱۱۴
- علت تقدّم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی ۱۱۴
- دلیل جریان استصحاب بقای کزّیت فقط ۱۱۶
- بررسی مثال نوم و بقای وضو از نظر سببیت و مسببیت ۱۱۸
- فرق ما نحن فیه با صورت قطع به عدم تحقق نوم ۱۲۰
- درس سیصد و هفتاد و نهم ۱۲۲
- اشاره ۱۲۲
- لزوم تکرار جواب امام طبق معنای شیخ از نظر محقق نایینی(ره) ۱۲۳
- تکرار برای ترتیب صغرا و کبرا در کلام امام(علیه السلام) ۱۲۳
- نظر محقق نایینی(ره) در معنای روایت «لا ینقض الیقین بالشک» ۱۲۵
- معنای برگشت جمله خبریه به انشائیه در مقام ۱۲۶
- بطلان برگشت معنای جمله خبریه به انشائیه ۱۲۷
- درس سیصد و هشتادم ۱۳۰
- اشاره ۱۳۰
- عدم امکان اخذ نتیجه قیاس به عنوان صغرای قیاس ۱۳۰
- عدم استفاده قاعده کلیه از روایت طبق معنای محقق نایینی(ره) ۱۳۲
- طریقه استدلال در محاورات عقلاء ۱۳۳

- ۱۳۴ ----- عدم ارتباط محل بحث به بحث کلیت استصحاب نسبت به تمام ابواب فقه
- ۱۳۷ ----- لزوم تکرار جواب امام (علیه السلام) طبق معنای محقق نائینی از روایت
- ۱۳۹ ----- درس سیصد و هشتاد و یکم
- ۱۳۹ ----- اشاره
- ۱۳۹ ----- احتمال جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک»
- ۱۴۱ ----- لازمه مقدمه الجزاء بودن «فانه علی یقین من وضوئه»
- ۱۴۱ ----- عدم استفاده قاعده کلیه در صورت جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک»
- ۱۴۲ ----- بررسی جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر قواعد ادبی
- ۱۴۳ ----- تنافی واو عاطفه با ارتباط بین شرط و جزاء
- ۱۴۴ ----- بررسی اشکال عموم سلب و سلب عموم در روایت
- ۱۴۵ ----- عدم دلالت مفرد معزف بر عموم
- ۱۴۷ ----- درس سیصد و هشتاد و دوم
- ۱۴۷ ----- اشاره
- ۱۴۷ ----- ارتباط لا تنقض با شک در رافع و شک در مقتضی بررسی حدیث لا تنقض از نظر شک در رافع و شک در مقتضی
- ۱۴۸ ----- تقریب شیخ (ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع
- ۱۵۰ ----- معنای یقین مأخوذ در روایت از نظر شیخ (ره)
- ۱۵۰ ----- کلام محقق همدانی (ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع
- ۱۵۲ ----- کیفیت وجود شک و یقین در باب استصحاب
- ۱۵۳ ----- لزوم تقدیر برای تحقق معنای نقض
- ۱۵۵ ----- درس سیصد و هشتاد و سوم
- ۱۵۵ ----- اشاره
- ۱۵۵ ----- اختصاص استصحاب به شک در رافع فرق بین استعمال یقین و علم و قطع از نظر محقق نائینی (ره)
- ۱۵۷ ----- خصوصیت استعمال کلمه یقین از نظر محقق نائینی (ره)
- ۱۵۸ ----- خصوصیت متیقن در صورت مصحح بودن اسناد نقض به یقین
- ۱۵۹ ----- معنای یقین و شک فعلی در جمله «لا تنقض الیقین بالشک»
- ۱۶۰ ----- بررسی تقریب شیخ (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع

- اختصاص طریقت به قطع نه مقطوع ----- ۱۶۱
- لازمه مراد بودن یقین طریقی در «لا تنقض» ----- ۱۶۲
- درس سیصد و هشتاد و چهارم ----- ۱۶۴
- اشاره ----- ۱۶۴
- کلام محقق همدانی(ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع ----- ۱۶۴
- دوام یقین متعلق به حالت سابقه نسبت به حال شک ----- ۱۶۵
- تنافی بین صغرا و کبرا ترتیب دادن با فرضی گرفتن یقین در روایت ----- ۱۶۶
- عدم ارتباط بین یقین تقدیری و یقین حقیقی در جواب ----- ۱۶۷
- مقتضای مناسبت حکم و موضوع در جمله «لا ینقض الیقین بالشک» ----- ۱۶۸
- مراد از کلمه «ابدا» در جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابا» ----- ۱۶۹
- خلط بین موضوع و حکم در اشکال امام(ره) به محقق همدانی(ره) ----- ۱۷۱
- درس سیصد و هشتاد و پنجم ----- ۱۷۳
- اشاره ----- ۱۷۳
- لازمه وجوب نقض الیقین بالیقین ----- ۱۷۳
- حالات ثلاثه مکلف در رابطه با مستصحب ----- ۱۷۴
- کلام محقق نائینی(ره) در رابطه با «لا تنقض الیقین» ----- ۱۷۶
- عدم تفاوت بین یقین و علم و قطع از نظر وجوب حرکت بر طبق آن ----- ۱۷۷
- تغایر یقین با لزوم الحركه علی وفقه ----- ۱۷۹
- اشکال اسناد نقض به یقین از ناحیه متیقن ----- ۱۷۹
- درس سیصد و هشتاد و ششم ----- ۱۸۱
- اشاره ----- ۱۸۱
- همراه بودن یقین به مقتضی با یقین به استمرار آن ----- ۱۸۱
- عدم تلازم بین قابلیت بقای مقتضی با یقین به بقای آن در آینده ----- ۱۸۲
- معنای واقعی «لا تنقض الیقین بالشک» ----- ۱۸۴
- بررسی صفت یقین و شک از نظر ذات الاضافه بودن ----- ۱۸۴
- عدم تفاوت میان اوصاف ذات الاضافه نسبت به ارتباطشان به نفس ----- ۱۸۵

۱۸۶	فرق بین شک و یقین و ظن از نظر متعلق آنها
۱۸۹	درس سیصد و هشتاد و هفتم
۱۸۹	اشاره
۱۸۹	بررسی یقین و شک از نظر تعلق به نفس انسان
۱۹۱	تصوّر استحکام یقین در ارتباط با متعلق آن
۱۹۱	علّت اسناد نقض به یقین
۱۹۳	عدم ارتباط خصوصیات متعلق یقین به یقین
۱۹۴	کیفیت مراعات وحدت متعلق یقین در باب استصحاب
۱۹۴	کیفیت تصوّر یقین و شک در باب «لا تنقض»
۱۹۶	کیفیت اجتماع یقین و شک حقیقی در یک آن
۱۹۸	درس سیصد و هشتاد و هشتم
۱۹۸	اشاره
۱۹۸	ملاک عمل در استصحاب تأیید استصحاب به بنای عقلا
۱۹۹	عدم تردید در بنای عقلا بر استصحاب در شک در رافع
۲۰۰	ملاک وجوب عمل به استصحاب نزد شارع
۲۰۲	بررسی ملاک عقلا در عمل به استصحاب
۲۰۳	منشأ وثوق به بقای مستصحب نزد عقلا از نظر امام(ره)
۲۰۴	عدم دخالت واقع مستصحب در باب استصحاب
۲۰۴	عدم لزوم به دست آوردن ملاک وثوق عقلا به بقای مستصحب
۲۰۷	درس سیصد و هشتاد و نهم
۲۰۷	اشاره
۲۰۷	مطالب مستفاد از روایت اول زراره
۲۰۸	بررسی حجّیت استصحاب از نظر امارت یا اصل عملی بودن
۲۱۰	عدم اختصاص استصحاب به باب وضو
۲۱۱	بررسی روایت دوم زراره در باب استصحاب
۲۱۲	مقصود زراره از عبارت «فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتَهُ»

- درس سیصد و نودم ۲۱۵
- اشاره ۲۱۵
- بررسی سؤال سوم زراره در روایت «لا تنقض» ۲۱۵
- معنای شک در عبارت زراره ۲۱۶
- احتمالات موجود در جمله «فرأیته فیه» ۲۱۷
- فرق قاعده یقین و قاعده استصحاب و مناسبت آن با روایت زراره ۲۱۹
- مبعدات قاعده یقین و شک در محل بحث ۲۲۰
- معنای «فلم أر شینا» طبق احتمال مختار ۲۲۲
- احتمال سازگار با عرف در معنای «فرأیته فیه» ۲۲۲
- درس سیصد و نود و یکم ۲۲۴
- اشاره ۲۲۴
- مقتضای سؤال زراره از علت از امام(علیه السلام) ۲۲۴
- سؤال زراره نسبت به وظیفه تطهیر در باب علم اجمالی به نجاست ۲۲۶
- سؤال زراره نسبت به عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۲۲۷
- وظیفه مصلی در صورت حدوث نجاست در اثناء نماز ۲۲۸
- فرق بین علم به نجاست در اثنای نماز با بعد از نماز ۲۲۹
- احتمال تطبیق سؤال آخر زراره بر قاعده یقین و شک ۲۳۰
- درس سیصد و نود و دوم ۲۳۲
- اشاره ۲۳۲
- اشکال عدم تطبیق جمله آخر روایت زراره بر استصحاب ۲۳۲
- لازمه توجه به متعلق شک در هنگام تعبیر ۲۳۳
- برگشت معنای «ان لم تشک» به «ان کنت غافلا» ۲۳۴
- عدم صلاحیت تمسک به استصحاب طهارت برای بعد از نماز ۲۳۶
- عدم موضوع بودن اعاده برای حکم شرعی ۲۳۷
- درس سیصد و نود و سوم ۲۴۰
- اشاره ۲۴۰

- ۲۴۰ اشکال علیت استصحاب برای عدم وجوب اعاده
- ۲۴۱ عدم ارتباط حکم به وجوب اعاده و عدم آن به شارع
- ۲۴۲ عدم شرطیت طهارت واقعیه برای صلاه
- ۲۴۴ بررسی دوباره روایت زراره
- ۲۴۵ عدم دخالت تعبد در فرق بین نجاست حادث با نجاست مستصحاب
- ۲۴۶ بررسی شرطیت طهارت و مانعیت نجاست نسبت به نماز
- ۲۴۸ فرق بین نجاست حادث در وسط صلاه با نجاست مستصحاب
- ۲۵۰ درس سیصد و نود و چهارم
- ۲۵۰ اشاره
- ۲۵۰ فرق بین نجاست حادث با نجاست مستصحاب
- ۲۵۳ اشکال عدم تفاوت موارد علم به نجاست در اثنا
- ۲۵۵ شباهت ما نحن فیه با مسأله لباس مشکوک در اجرای برائت
- ۲۵۶ تغایر ظاهر روایت با اجرای برائت
- ۲۵۸ درس سیصد و نود و پنجم
- ۲۵۸ اشاره
- ۲۵۸ دلالت حدیث سوم زراره برای شک در رکعات برای استصحاب
- ۲۵۹ کیفیت دخالت تقیه در معنای روایت زراره
- ۲۶۰ نظر بعض فقهای عامه در لزوم فاتحه الکتاب در تمام رکعات
- ۲۶۱ مبعّد تقیه ای بودن روایت زراره در باب شکوک
- ۲۶۱ احتمال جمع بین تقیه و مذهب حق در کلام امام(علیه السلام)
- ۲۶۲ کلام محدث کاشانی(ره) در معنای روایت زراره در باب شک در رکعات
- ۲۶۵ درس سیصد و نود و ششم
- ۲۶۵ اشاره
- ۲۶۵ اشتراک و افتراق احتمال دوم با اول در روایت سوم زراره
- ۲۶۷ ترجیح احتمال دوم نسبت به احتمال اول در معنای روایت
- ۲۶۸ اشکال احتمال دوم در معنای روایت زراره و جواب آن

- ۲۶۹ ----- معنای روایت سوم زراره طبق نظر شیخ(ره) -----
- ۲۷۱ ----- خصوصیت روایات صلاه احتیاط -----
- ۲۷۳ ----- درس سیصد و نود و هفتم -----
- ۲۷۳ ----- اشاره -----
- ۲۷۳ ----- کلام شیخ(ره) در رابطه با جمله «قام فاضاف الیه اخری» -----
- ۲۷۴ ----- نظر مرحوم آخوند(ره) در تقیید صحیحۀ زراره به روایات دیگر -----
- ۲۷۵ ----- عدم سازش روایت با باب استصحاب در صورت اطلاق -----
- ۲۷۶ ----- معنای امام(ره) درباره صحیحۀ زراره در مقام -----
- ۲۷۸ ----- مراد از جنس یقین و شک و اقتضای آنها -----
- ۲۸۰ ----- درس سیصد و نود و هشتم -----
- ۲۸۰ ----- اشاره -----
- ۲۸۰ ----- مرجحات معنای «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر امام(ره) -----
- ۲۸۱ ----- اراده جنس یقین و شک از الیقین و الشک در روایت -----
- ۲۸۲ ----- عدم اختصاص «لا ینقض الیقین بالشک» به باب استصحاب -----
- ۲۸۳ ----- دلیل خروج قاعده یقین از محل بحث -----
- ۲۸۴ ----- عدم جواز استعمال یقین و شک در دو معنای غیر قابل جمع -----
- ۲۸۷ ----- درس سیصد و نود و نهم -----
- ۲۸۷ ----- اشاره -----
- ۲۸۷ ----- تطبیق روایت «و لا ینقض الیقین بالشک» بر باب استصحاب -----
- ۲۸۹ ----- عدم امکان جمع بین اتصال و انفصال نسبت به یک شیء -----
- ۲۹۰ ----- اشکال تأخر استصحاب از شک -----
- ۲۹۱ ----- عدم تقیه ای بودن روایت زراره در ما نحن فیه -----
- ۲۹۲ ----- مقتضای دقت در کلمه «قام فاضاف الیها اخری» -----
- ۲۹۳ ----- دلالت تعبیرات ثلاثه روایت بر استصحاب -----
- ۲۹۵ ----- درس چهارصدم -----
- ۲۹۵ ----- اشاره -----

- ۲۹۵ روایت «اذا شككت فابن علي اليقين» در استصحاب تمسك به روایت «اذا شككت فابن علي اليقين» برای استصحاب
- ۲۹۶ دلیل ظهور روایت اسحاق بن عمار در استصحاب
- ۲۹۹ احتمال اختصاص روایت اسحاق بن عمار به باب شك در ركعات صلاه
- ۳۰۰ جمع بين روایت «ابن علي اليقين» با روایات نماز احتیاط
- ۳۰۲ درس چهارصد و یکم
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۲ روایت «من كان علي يقين فشك...» در استصحاب تمسك به روایت «من كان علي يقين فشك...» برای استصحاب
- ۳۰۳ احتمال اختصاص روایت به باب شك ساری
- ۳۰۴ جواب مرحوم آخوند(ره) از اشكال اختصاص روایت به باب شك ساری
- ۳۰۵ مقتضای حجیت یقین و عدم جواز نقض آن
- ۳۰۶ مقتضای دقت در تعلیل موجود در روایت
- ۳۰۹ درس چهارصد و دوم
- ۳۰۹ اشاره
- ۳۰۹ مکاتبه محمد بن قاسانی در استصحاب تمسك به مکاتبه محمد بن قاسانی برای استصحاب
- ۳۱۱ بررسی معنای یوم الشك در سؤال راوی
- ۳۱۲ قرینه بر بودن یوم الشك، اول ماه رمضان
- ۳۱۲ بیان مرحوم شیخ(ره) در دلالت روایت قاسانی بر استصحاب
- ۳۱۳ عدم دلالت روایت قاسانی بر استصحاب از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۳۱۴ تأیید محقق نائینی(ره) نسبت به کلام محقق خراسانی(ره)
- ۳۱۵ عدم تعرض روایات نسبت به یقین به خروج ماه رمضان
- ۳۱۶ عدم تفاوت بین «اليقين لا ينقض بالشك» با «اليقين لا يدخله الشك»
- ۳۱۸ درس چهارصد و سوم
- ۳۱۸ اشاره
- ۳۱۸ تمسك به روایات قاعده طهارت و حلیت برای استصحاب
- ۳۱۹ معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر مشهور
- ۳۲۰ معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر محقق خراسانی(ره)

- ۳۲۲ ----- کلام محقق خراسانی(ره) در حاشیة رسائل نسبت به روایات
- ۳۲۴ ----- معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر صاحب فصول(ره)
- ۳۲۶ ----- درس چهارصد و چهارم
- ۳۲۶ ----- اشاره
- ۳۲۶ ----- خلاصه کلام محقق خراسانی(ره) در روایات قاعده طهارت و حلیت
- ۳۲۷ ----- فرق بین نجاست واقعیه و طهارت واقعیه و حرمت واقعیه و حلیت واقعیه
- ۳۲۸ ----- مسأله طهارت و نجاست از نظر عرف و عقلا
- ۳۳۰ ----- لازمه عدم امکان جعل طهارت واقعیه و حلیت واقعیه
- ۳۳۱ ----- لازمه جعل طهارت و حلیت بر روی همه اشیاء
- ۳۳۵ ----- درس چهارصد و پنجم
- ۳۳۵ ----- اشاره
- ۳۳۵ ----- تفاوت طهارت ظاهریه و طهارت واقعیه
- ۳۳۷ ----- عدم امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در کلام واحد
- ۳۳۸ ----- لازمه اخذ قید مشکوکیت در موضوع طهارت ظاهریه
- ۳۳۹ ----- عدم امکان جعل غایت برای طهارت ظاهریه
- ۳۴۰ ----- اشکال در عدم غایت بودن «حتی تعلم انه قدر» برای حکم ظاهری
- ۳۴۱ ----- حل اشکال با دقت در قید «حتی تعلم»
- ۳۴۴ ----- درس چهارصد و ششم
- ۳۴۴ ----- اشاره
- ۳۴۴ ----- بررسی قید «حتی تعلم» در روایات قاعده طهارت و حلیت
- ۳۴۶ ----- شمول حکم نسبت به تمام خصوصیات صنفیه و فردیه
- ۳۴۷ ----- عدم دخالت قید مشکوکیت در موضوع حکم به طهارت
- ۳۴۸ ----- لزوم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص در کلام محقق خراسانی(ره)
- ۳۴۹ ----- استفاده طهارت ظاهریه از راه اطلاق
- ۳۵۰ ----- لازمه جریان قاعده طهارت در شبهات حکمییه
- ۳۵۱ ----- عدم جواز تفکیک بین جمله «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر»

۳۵۳	درس چهارصد و هفتم
۳۵۳	اشاره
۳۵۴	تفصیل بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه در باب استصحاب
۳۵۴	تعریف احکام تکلیفیه
۳۵۶	تعریف احکام وضعیه
۳۵۷	بررسی انحصار احکام وضعیه
۳۵۸	بررسی مخترعات شرعیه از نظر حکم وضعی بودن
۳۶۰	درس چهارصد و هشتم
۳۶۰	اشاره
۳۶۰	حکم وضعی بودن نماز و روزه و امثال آن از نظر محقق نائینی(ره)
۳۶۱	بررسی معنای ماهیات مخترعه از نظر امام(ره)
۳۶۲	معنای حکم وضعی بودن اجزای صلاه
۳۶۴	مسأله ولایت و قضاوت از نظر محقق نائینی(ره)
۳۶۵	کیفیت وضعی بودن مسأله رسالت و خلافت از نظر امام(ره)
۳۶۶	پذیرش کلام محقق نائینی(ره) نسبت به مسأله ولایت و قضاوت
۳۶۸	درس چهارصد و نهم
۳۶۸	اشاره
۳۶۸	کیفیت جعل احکام وضعیه و احتمالات آن
۳۷۰	کیفیت جعل رافعیّت برای تکلیف از نظر محقق خراسانی(ره)
۳۷۱	عدم امکان جعل استقلالی برای سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیّت
۳۷۲	نحوه تعلق جعل تشریحی به قسم دوم از نظر محقق خراسانی(ره)
۳۷۴	جعل تشریحی استقلالی و تبعی در قسم سوم از نظر محقق خراسانی(ره)
۳۷۶	درس چهارصد و دهم
۳۷۶	اشاره
۳۷۶	عدم توجیه حکم وضعی بودن مانند سببیت، طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)
۳۷۸	معنای تکلیف از نظر محقق خراسانی(ره)

- ۳۷۹ ----- معنای شرطیت چیزی برای تکلیف -----
- ۳۸۰ ----- اعراض مرحوم آخوند(ره) از کلام خودشان در واجب مطلق و مشروط -----
- ۳۸۱ ----- خلط در معنای تکلیف در کلام محقق خراسانی(ره) -----
- ۳۸۲ ----- برگشت عنوان سببیت به شرطیت در باب تکالیف -----
- ۳۸۳ ----- معنای سببیت دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر و عصر -----
- ۳۸۵ ----- درس چهارصد و یازدهم -----
- ۳۸۵ ----- اشاره -----
- ۳۸۵ ----- امکان جعل استقلالی برای شرطیت، جزئیت و مانند آن از طرف شارع -----
- ۳۸۶ ----- انتزاع جزئیت و شرطیت از تعلق امر به مرکب -----
- ۳۸۷ ----- عدم انحصار جعل جزئیت و شرطیت به طریق انتزاع از مأموریه -----
- ۳۸۸ ----- جعل استقلالی شرطیت استقبال کعبه در باب تغییر قبله -----
- ۳۸۹ ----- ادعای انتزاع در تمام احکام وضعیه در کلام شیخ(ره) -----
- ۳۹۰ ----- لازمه تأخر حکم از موضوع در باب عقود و ایقاعات -----
- ۳۹۱ ----- اعتبار شارع در دنبال عقود و ایقاعات -----
- ۳۹۲ ----- بطلان ادعای ذاتیت سببیت برای سبب -----
- ۳۹۵ ----- درس چهارصد و دوازدهم -----
- ۳۹۵ ----- اشاره -----
- ۳۹۵ ----- عدم مانع برای اجرای استصحاب در احکام وضعیه -----
- ۳۹۷ ----- اجرای استصحاب در احکام وضعیه منتزعه -----
- ۳۹۹ ----- خلاصه بحث در باب استصحاب -----
- ۴۰۰ ----- تنبیهات بحث استصحاب تنبیه اول: دخالت عنوان یقین و شک در باب استصحاب -----
- ۴۰۲ ----- شرط تعلق احکام به مکلفین -----
- ۴۰۲ ----- اشتراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب -----
- ۴۰۵ ----- درس چهارصد و سیزدهم -----
- ۴۰۵ ----- اشاره -----
- ۴۰۵ ----- ثمره بحث اشتراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب -----

- ۴۰۷ قول به کفایت استصحاب بعد از عمل و جواب آن
- ۴۰۹ علت جریان استصحاب در فرض یقین به حدث و شک فعلی
- ۴۱۰ اشکال کلام امام(ره) نسبت به ثمره بحث اعتبار فعلیت شک و یقین
- ۴۱۱ ثمره بحث اعتبار فعلیت شک و یقین در باب استصحاب
- ۴۱۲ طریق مناقشه در قاعده فراغ در محل مشکوک
- ۴۱۴ درس چهارصد و چهاردهم
- ۴۱۴ اشاره
- ۴۱۴ ثمره دوم اشتراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب
- ۴۱۵ اشتراط فعلیت شک و یقین در بقای استصحاب
- ۴۱۶ شرطیت فعلیت شک و یقین برای تمام حالات استصحاب
- ۴۱۹ شرط جریان قاعده فراغ
- ۴۲۲ درس چهارصد و پانزدهم
- ۴۲۲ اشاره
- ۴۲۲ استصحاب در موارد طرق و امارات تنبیه دوم: اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات
- ۴۲۳ عدم وجود یقین در باب امارات
- ۴۲۴ معنای حجیت امارات
- ۴۲۶ راه مرحوم آخوند(ره) برای استصحاب در موارد طرق و امارات
- ۴۲۷ عدم کفایت یقین تقدیری در استصحاب از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۴۲۸ کیفیت جمع بین یقین طریقی و موضوعی در باب استصحاب
- ۴۳۱ درس چهارصد و شانزدهم
- ۴۳۱ اشاره
- ۴۳۱ خلاصه تنبیه دوم استصحاب
- ۴۳۲ حکومت ادله طرق و امارات بر دلیل استصحاب از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۳۴ تأیید حجیت طرق و امارات عقلانیه از نظر شارع
- ۴۳۵ ملاک عمل عقلا به طرق و امارات
- ۴۳۶ عدم دلیل بر القای احتمال خلاف نزد عقلا

- درس چهارصد و هفدهم ----- ۴۳۹
- اشاره ----- ۴۳۹
- بیان امام(ره) برای اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات ----- ۴۳۹
- بررسی ملاک استحکام یقین ----- ۴۴۱
- تساوی یقین و بینه از نظر ملاک استحکام ----- ۴۴۲
- شاهد روایی برای جریان استصحاب در موارد طرق و امارات ----- ۴۴۳
- شمول یقین به وضو در روایت اول زراره نسبت به هر یقینی ----- ۴۴۵
- درس چهارصد و هیجدهم ----- ۴۴۷
- اشاره ----- ۴۴۷
- تنبیه سوم: استصحاب فرد و استصحاب کلی ----- ۴۴۷
- استصحاب فرد معین و استصحاب فرد مردد ----- ۴۴۷
- فرق بین استصحاب قسم ثانی با استصحاب در فرد مردد ----- ۴۴۸
- بررسی استصحاب فرد منتشر ----- ۴۴۹
- اقسام استصحاب کلی: استصحاب کلی در ضمن فرد معین ----- ۴۵۱
- بررسی اثر مترتب بر روی فرد برای جریان استصحاب ----- ۴۵۲
- لزوم رجوع به عرف در فهم معنای دلیل استصحاب ----- ۴۵۳
- درس چهارصد و نوزدهم ----- ۴۵۵
- اشاره ----- ۴۵۵
- قسم دوم از اقسام استصحاب کلی ----- ۴۵۵
- مصدق استصحاب کلی قسم دوم در شرعیات ----- ۴۵۶
- عدم جریان استصحاب فرد در قسم دوم استصحاب کلی ----- ۴۵۷
- جواز جریان استصحاب کلی حدث و ترتب آثار آن ----- ۴۵۷
- بررسی منشأ شک در ارتفاع حدث در مقام ----- ۴۵۹
- منشأ شک در بقای حدث از نظر محقق خراسانی(ره) ----- ۴۶۰
- درس چهار صد و بیستم ----- ۴۶۲
- اشاره ----- ۴۶۲

- ۴۶۲ ----- وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه از نظر عرف و عدم وحدت از نظر عقل
- ۴۶۴ ----- امتناع استصحاب کلی معزا از وجود
- ۴۶۴ ----- عدم وجود قضیه مشکوکه در فرض دوم از استصحاب کلی
- ۴۶۶ ----- بنای استصحاب کلی مقتید به وجود خارجی بر مبنای رجل همدانی
- ۴۶۷ ----- مقتضای مبنای مشهور در باب کلی خارجی
- ۴۶۸ ----- بطلان مبنای رجل همدانی در باب کلی خارجی
- ۴۷۰ ----- درس چهارصد و بیست و یکم
- ۴۷۰ ----- اشاره
- ۴۷۰ ----- شبهه عبائیه مرحوم سید اسماعیل صدر(ره)
- ۴۷۰ ----- عدم جریان استصحاب در شبهه مفهومیه
- ۴۷۲ ----- بررسی جریان استصحاب کلی قسم ثانی در مسأله بقای نهار
- ۴۷۳ ----- بررسی جریان استصحاب در شبهه عبائیه
- ۴۷۶ ----- جواب امام(ره) از جریان استصحاب در شبهه عبائیه
- ۴۷۸ ----- عدم جریان استصحاب در لوازم عقلیه
- ۴۸۰ ----- درس چهارصد و بیست و دوم
- ۴۸۰ ----- اشاره
- ۴۸۰ ----- جواب شبهه عبائیه از طریق اصل مثبت
- ۴۸۳ ----- فرق ما نحن فیه با مورد جریان استصحاب در طرف مشخص
- ۴۸۴ ----- فرق حکم به نجاست در جزء معین و جزء غیر معین
- ۴۸۵ ----- نتیجه بحث در مسأله استصحاب در مورد شبهه عبائیه
- ۴۸۸ ----- درس چهارصد و بیست و سوم
- ۴۸۸ ----- اشاره
- ۴۸۸ ----- انکار کلی بودن استصحاب در شبهه عبائیه از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۹۰ ----- مثالهای دیگر شبهه عبائیه
- ۴۹۱ ----- عدم دوران امر بین کلیت و جزئیت استصحاب
- ۴۹۲ ----- اساس بحث در اثبات کلیت استصحاب در شبهه عبائیه

- ۴۹۵ بررسی کلیت و جزئیت استصحاب در شبهه عبائیه
- ۴۹۸ درس چهارصد و بیست و چهارم
- ۴۹۸ اشاره
- ۴۹۸ بررسی استصحاب در شبهه عبائیه از نظر جزئیت و کلیت
- ۵۰۰ فرق بین شبهه عبائیه و مثال محقق نائینی(ره)
- ۵۰۲ عدم ایجاد تعدد برای زید از اضافه او به جانب شرقی و غربی
- ۵۰۳ تمسک به اصل حاکم در شبهه عبائیه
- ۵۰۷ درس چهارصد و بیست و پنجم
- ۵۰۷ اشاره
- ۵۰۷ استصحاب کلی قسم ثالث تفصیل شیخ بین دو فرض کلی قسم ثالث
- ۵۰۸ عدم نظارت به خصوصیات فردیه در استصحاب کلی
- ۵۰۹ دلیل محقق عراقی(ره) بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث مطلقا
- ۵۱۱ دقت در تشبیه کلی طبیعی به افراد، مثل نسبت آباء به اولاد
- ۵۱۵ درس چهارصد و بیست و ششم
- ۵۱۵ اشاره
- ۵۱۵ دو فرض در بقای کلی قسم ثالث
- ۵۱۶ اقوال موجود در جریان کلی قسم ثالث
- ۵۱۷ استثنای شیخ انصاری(ره) از کلی قسم ثالث
- ۵۱۸ عدم ارتباط مسأله شدت و ضعف و مانند آن به استصحاب کلی
- ۵۲۰ بررسی تشابه وجوب و استحباب با مسأله شدت و ضعف
- ۵۲۱ تغایر وجوب و استحباب از نظر عرف
- ۵۲۳ درس چهارصد و بیست و هفتم
- ۵۲۳ اشاره
- ۵۲۴ بیان محقق خراسانی(ره) در جریان استصحاب در کلی قسم ثالث
- ۵۲۶ مقتضای مراجعه به عرف در باب استصحاب کلی قسم ثالث
- ۵۲۷ تغایر انسان و حیوان از نظر عرف

- ۵۲۹ عدم امکان تحقق کلی بدون خصوصیات فردیه
- ۵۳۱ درس چهارصد و بیست و هشتم
- ۵۳۱ اشاره
- ۵۳۱ شبهه استصحاب کلی قسم ثالث
- ۵۳۲ وجود اصل حاکم و مانعیت آن از جریان استصحاب در مورد شبهه
- ۵۳۵ عدم دلالت آیه بر مرکب بودن موضوع و جواب وضو
- ۵۳۶ جواب از استشهاد به ذیل آیه وضو
- ۵۳۸ درس چهارصد و بیست و نهم
- ۵۳۸ اشاره
- ۵۳۸ عدم تشابه آیه وضو به قضیه «ان جائک زید فاکرمه...»
- ۵۴۰ دلیل ارتباط قضیه «إِنْ كُنْتُمْ حُبًّا فَاطَّهَّرُوا» به نماز
- ۵۴۲ رجوع به اصل بحث
- ۵۴۲ عدم وجود اثر برای کلی حدث در شریعت
- ۵۴۳ عدم جواز انتزاع جامع بین موجبات حدث
- ۵۴۶ درس چهارصد و سی ام
- ۵۴۶ اشاره
- ۵۴۶ استصحاب کلی، قسم رابع علم به وجود دو عنوان با احتمال انطباق بر یک فرد
- ۵۴۸ بحث در مستصحب کلی نه جزئی
- ۵۴۸ کلی بودن در استصحاب
- ۵۴۹ فرق استصحاب کلی قسم رابع با قسم ثانی
- ۵۵۱ نظر استاد در استصحاب کلی نبودن قسم رابع
- ۵۵۳ شخصی بودن استصحاب در ما نحن فیه و فرق آن با استصحاب طهارت
- ۵۵۶ درس چهارصد و سی و یکم
- ۵۵۶ اشاره
- ۵۵۶ تطبیق قاعدة تمسک به عام در شبهه مصداقیه
- ۵۵۷ لزوم احراز موضوع برای جریان حکم و عدم کفایت شک

- جواب از اشکال عدم تمسک به قاعدة نقض اليقين بالشك ۵۵۹
- عدم وجود شبهة مصداقيه در برخی از عناوين ۵۵۹
- نبودن «لا تنقض اليقين بالشك» از موارد شبهة مصداقيه ۵۶۲
- شك از امور نفساني و وجداني ۵۶۳
- درس چهار صد و سي و دوم ۵۶۵
- اشاره ۵۶۵
- استصحاب در زمان و زمانيات اشكال جريان استصحاب در زمان و زمانيات و حل آن ۵۶۵
- راه حل شيخ انصاري(ره) برای جريان استصحاب در زمان ۵۶۶
- اعتبار شك در بقا در استصحاب ۵۶۷
- مراد از يقين و شك در «لا تنقض» ۵۶۸
- عدم امکان جمع میان يقين و شك در زمان واحد ۵۷۰
- مراد از اصل استصحاب در زمان ۵۷۱
- درس چهار صد و سي و سوم ۵۷۴
- اشاره ۵۷۴
- توجه خطاب عرف در استصحاب به «لا تنقض اليقين بالشك» ۵۷۴
- مراد از حرکت قطعيه و حرکت توسطيه ۵۷۶
- لزوم تدرج و تصرف در حرکت قطعيه ۵۷۷
- اشكال استاد به مرحوم آخوند(ره) در حرکت توسطيه ۵۸۰
- راه حل مرحوم آخوند(ره) در جريان استصحاب در متعلق حكم ۵۸۱
- درس چهار صد و سي و چهارم ۵۸۳
- اشاره ۵۸۳
- لزوم توجه به اثر شرعي در استصحاب زمان ۵۸۳
- اختلاف میان مستصحب و متعلق حكم ۵۸۴
- برگشت دو اشكال امام(ره) به موضوع نبودن زمان برای حكم شرعي ۵۸۵
- جواب مرحوم شيخ(ره) در جريان استصحاب بر خود حكم ۵۸۶
- اشكال استاد بر مرحوم شيخ(ره) در جريان استصحاب بر خود حكم ۵۸۷

- جواب آخوند(ره) به جریان استصحاب در متعلق وجوب و اشکال استاد ۵۸۸
- اشکالات استاد بر جریان استصحاب تعلیقی و راه حلّ ایشان ۵۹۰
- راه حل از روایات برای صحت جریان استصحاب تعلیقی ۵۹۱
- درس چهارصد و سی و پنجم ۵۹۳
- اشاره ۵۹۳
- لزوم جریان استصحاب در صورت قول به اصل مثبت و پاسخ استاد ۵۹۳
- فرق میان استصحاب بقای نهار و استصحاب طهارت ۵۹۴
- تشابه حرکت با زمان در تصریم و تدرج ۵۹۵
- مراد از زمانی و انواع آن ۵۹۷
- اعتبار وحدت میان اجزای نماز نزد شارع ۵۹۸
- اعتبار وحدت در تکلم از نظر عرف ۵۹۹
- درس چهارصد و سی و ششم ۶۰۲
- اشاره ۶۰۲
- اشکال به استصحاب وجودی زمان ۶۰۳
- ارتباط مسأله استصحاب زمان با استصحاب حکمی ۶۰۷
- شبهه مرحوم نراقی(ره) در تعارض استصحاب عدمی با وجودی ۶۰۸
- رد استاد بر اشکال به مرحوم نراقی(ره) در قطع اتصال شک و یقین ۶۰۹
- درس چهارصد و سی و هفتم ۶۱۱
- اشاره ۶۱۱
- تساوی رتبه استصحاب وجوب و استصحاب عدم از نظر مرحوم نراقی(ره) ۶۱۱
- جواب شیخ انصاری(ره) از شبهه مرحوم نراقی(ره) در مورد قید قبل از زوال ۶۱۲
- کلام شیخ انصاری(ره) در عدم وجود استصحاب وجودی ۶۱۳
- اشکال امام(ره) به جواب شیخ انصاری(ره) در ظرفیت نه قیدیت ۶۱۵
- جواب مرحوم آخوند(ره) از شبهه مرحوم نراقی(ره) و مناقشه استاد ۶۱۸
- فرق میان جریان استصحاب وجود و عدم در صورت ظرفیت زمان ۶۱۹
- درس چهارصد و سی و هشتم ۶۲۱

- ۶۲۱ - اشاره
- ۶۲۱ - تعبیر دیگر مرحوم آخوند(ره) در بیان شبههٔ مرحوم نراقی(ره) - - - - -
- ۶۲۲ - عدم جریان هر دو استصحاب با هم به خاطر اختلاف مبنا - - - - -
- ۶۲۳ - فرق دو تقریر محقق خراسانی(ره) برای تعارض استصحابین - - - - -
- ۶۲۴ - عدم امکان توجه به مقام اثبات با فرض اشکال در مقام ثبوت - - - - -
- ۶۲۵ - اشکال استاد به عبارت کفایه - - - - -
- ۶۲۷ - عدم اخذ خصوصیات در صورت رفتن حکم بر اطلاق - - - - -
- ۶۲۸ - اشکال استاد به تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع - - - - -
- ۶۲۹ - راه حل استاد برای تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع - - - - -
- ۶۳۱ - درس چهارصد و سی و نهم - - - - -
- ۶۳۱ - اشاره - - - - -
- ۶۳۱ - کلام محقق نائینی(ره) در عدم جریان استصحاب عدمی - - - - -
- ۶۳۲ - تحقق عدم مقید و جریان استصحاب در آن - - - - -
- ۶۳۳ - مراد از عدم در جریان استصحاب عدمی - - - - -
- ۶۳۴ - کلام مرحوم نائینی(ره) در جریان استصحاب بر جعل شارع - - - - -
- ۶۳۵ - توسعهٔ در استصحاب و رد آن توسط مرحوم نائینی(ره) - - - - -
- ۶۳۶ - اشکال استاد به وحدت میان عدم مطلق و عدم ازلی - - - - -
- ۶۴۰ - درس چهارصد و چهلم - - - - -
- ۶۴۰ - اشاره - - - - -
- ۶۴۱ - عدم تطبیق اشکال محقق نائینی(ره) بر شبههٔ فاضل نراقی(ره) - - - - -
- ۶۴۲ - ما بعد از زوال، قید برای جلوس نه برای عدم - - - - -
- ۶۴۳ - قضیهٔ ثبوتیه و قید ما بعد از زوال و اضافه کردن عدم - - - - -
- ۶۴۵ - مراد از عدم مطلق و انتقاض آن به وجود - - - - -
- ۶۴۵ - اشتراک دو عنوان عدم وجوب الجلوس و عدم وجوب المقید بما بعد از زوال - - - - -
- ۶۴۸ - فهرست مطالب - - - - -
- ۶۸۲ - درباره مرکز - - - - -

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۴ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث اصول عملیه (الاستصحاب)

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۴

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث اصول عملیه (الاستصحاب)

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فصل في الاستصحاب موقعيت استصحاب از نظر اماريت يا اصل عملي بودن

برای استصحاب تعریفات مختلفه ای ذکر شده است که هر کدام دارای مناقشه و یا مناقشاتی است و بلکه بین خود این تعریفات هم گاهی یک نوع تهافت و تناقضی دیده می شود. پس در تعریف استصحاب چه باید بگوییم؟

لازم است اول نقش و موقعیت استصحاب را روشن بکنیم و بعد با توجه به آن موقعیت، تعریف استصحاب را در نظر بگیریم.

به عبارت روشن تر: عنوان سایر طرق و اصول عملیه برای ما مشخص است، مثلا اگر خبر واحد، حجیت شرعیه داشته باشد، می دانیم که به عنوان طریقت و اماریت حجیت دارد. دیگر در خبر واحد این احتمال را نمی دهیم که یکی از اصول عملیه باشد. عنوان خبر واحد مشخص است. خبر واحد یک طریق و اماره است منتها بحث می کنیم که آیا شارع مقدس این اماره را پذیرفته و این طریق را قبول کرده است تا خبر واحد به عنوان

یک اماره شرعیّه مطرح باشد و یا اینکه نپذیرفته است؟ در طرف مقابل فرض کنید که یک اصلی به نام اصاله الطهاره داریم و همین طور اصلی به نام اصاله الحلیّه داریم. ما وقتی که روی اصاله الطهاره و اصاله الحلیّه، بحث می کنیم روی این جهت بحث می کنیم که آیا دلیل شرعی برای اصل عملی به نام اصاله الطهاره قائم شده است یا نه؟ آیا دلیل بر یک اصل عملی به نام اصاله الحلیّه قائم شده است یا نه؟

به عبارت اخری: در این جهت تردید نداریم که اگر دلیل «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» دلالت بر اصاله الحلیّه می کند، اصاله الحلیّه به عنوان یک اصل عملی مطرح است، به عنوان وظیفه برای شاک مطرح است. دیگر در اصاله الحلیّه، احتمال اماریت و طریقت نمی دهیم. اگر «کل شیء طاهر» به عنوان دلیل اصاله الطهاره مطرح شد، دیگر در اصاله الطهاره غیر از عنوان اصل عملی چیز دیگری نداریم، دیگر جای این احتمال نیست که اصاله الطهاره، طریق الی الواقع باشد. یک چیزی که شارع برای شاک در طهارت و نجاست جعل کرده است و فرض این است که در شک، هیچ گونه طریقتی مطرح نیست، مخصوصا اگر متساوی الطرفین به تمام معنا باشد، شما صدی پنجاه احتمال می دهید که عبای شما نجس باشد و صد پنجاه احتمال طهارت می دهید، اینجا دیگر چیزی نیست که کاشفیت از واقع داشته باشد. شک متساوی الطرفین است، یک اضافه به جانب طهارت است، یک اضافه به طرف نجاست دارد. اگر شارع در چنین موقعیتی «کل شیء طاهر» را به عنوان مدرک اصاله الطهاره ارائه داد، ما می فهمیم که شارع یک اصل عملی به نام اصاله الطهاره دارد اما دیگر مسأله اماریت و مسائل دیگر در اینجا مطرح نیست.

اما مشکلی که وجود دارد، این است که فعلا موقعیت استصحاب، برای ما روشن نیست که استصحاب به چه عنوانی می خواهد مطرح بشود؟ آیا به عنوان اصل عملی مطرح است؟ آیا به عنوان اماره و طریقت الی الواقع مطرح است؟ یا به انحای دیگری که احتمال آن جریان دارد مطرح است؟ پس اول باید ماهیت استصحاب را از این نظر در نظر بگیریم، بعد به تناسب آن بینیم که استصحاب چگونه باید تعریف بشود و الا الان احتمالات زیادی می دهیم: احتمال می دهیم استصحاب، طریق الی الواقع باشد، احتمال می دهیم اصل عملی باشد و احتمالات دیگری که بعضی ها را ان شاء الله عرض می کنم.

با این وضع، الان نمی توانیم استصحاب را تعریف بکنیم و ماهیت استصحاب را نشان

بدهیم، اول باید ببینیم که استصحاب چه موقعیتی دارد و بعد به تناسب آن، استصحاب تعریف بشود. اما احتمالاتی که در استصحاب جریان دارد:

بررسی احتمال اصل عملی بودن استصحاب

یک احتمال که شاید بیشتر از احتمالات دیگر در ذهن می آید این است که استصحاب، یک اصل عملی است، یک وظیفه ای است که شارع برای شاک قرار داده است، امّا یک شاک خاصی، آن شاک که الاذن یقین به حالت سابقه برای او موجود است.

اگر شک دارد که این عبا طاهر است یا نه، این شک همراه با یقین به طهارت عبا در صبح است. صبح یقین داشته است و الاذن هم یقین دارد که این عبا صبح طاهر بوده لکن الاذن شک دارد که «هل هی طاهر أم لا» همان طوری که شارع مثلاً برای کسی که شک در طهارت و نجاست داشته باشد و حالت سابقه متیقّن در کار نباشد، یک قاعده ای به نام اصالة الطهاره جعل کرده است و یک وظیفه عملی برای او مقرر کرده است، گفته است که «ابن علی الطهاره، احکم بانه طاهر، رتب علیه آثار الطهاره» در اینجا هم مسأله استصحاب یک چنین عنوانی داشته باشد. کسی که شک دارد عبا او طاهر است یا نه و این شک همراه با یقین به طهارت عبا در زمان سابق است، این هم «يجب علیه البناء علی الطهاره» باید حکم بکند بانه طاهر، آثار طهارت را بر این عبا ترتیب بدهد.

پس یک احتمال در باب استصحاب این است که استصحاب در ردیف اصالة الطهاره ای که معنای آن طهارت است و در ردیف اصالة الحلیه قرار دارد و هیچ امری اضافه بر آنها ندارد. آنها دو وظیفه مجعوله برای شاک در طهارت و حلیت است، این هم یک وظیفه مجعوله برای شاک که شک آن توأم با یقین است با حالت سابقه است، یعنی جریانش محدود است، در جایی است که یقین به حالت سابقه باشد کما اینکه در قاعده طهاره و حلیت هم این محدودیت هست زیرا جای قاعده طهاره جایی است که یقین به حالت سابقه نباشد، قاعده حلیت هم در جایی است که یقین به حالت سابقه حرمت و یا حلیت مثلاً نباشد. آنها موردشان شک توأم با عدم یقین به حالت سابقه است، این موردش شک توأم با یقین با حالت سابقه است و الا از نظر اینکه هر سه ی اینها یک اصل عملی هستند، هیچ گونه طریقتی به واقع ندارند. همان طور که قاعده طهارت و قاعده حلیت فاقد امارت است، استصحاب هم به همین کیفیت هیچ کشفی و امارتی نسبت به

واقع نداشته باشد.

بررسی شرعی بودن یا عقلیه بودن استصحاب

البته روی این احتمال که استصحاب را یک اصل عملی بدانیم، باز ممکن است کسی بحث کند که آیا استصحاب روی این احتمال، اصل عملی شرعی است، مثل همان دو قاعده طهاره و حلیت که آنها ضمن این که اصل عملی هستند، اصل عملی شرعی هستند و یا اینکه استصحاب یک اصل عقلایی است زیرا اینجا در مقام تصور و در مقام احتمال، یک احتمال دیگر هم در کار است و آن این است که استصحاب، یک اصل عقلایی باشد.

مگر اصل عقلایی هم تصور می شود؟ بله. مسائلی که بین عقلا رایج است، این طور نیست که جنبه اماریت و طریقت داشته باشد. گاهی عقلا بنای بر مسأله ای می گذارند، بدون اینکه رجحانی در آن مسأله باشد و از نظر احتمال، مزیتی داشته باشد، لکن به عنوان اصل عقلایی بنا بر آن می گذارند. در کلمات مرحوم آخوند هم در کفایه اشاره ای به این معنا هست که عقلا گاهی تعبداً (نه تعبداً من الشارع، بلکه معنای تعبد این است که مسأله ظن مطرح نیست، لکن یک چنین بناگذاری شده است) بنا بر چیزی می گذارند.

مثلاً شاید اصالت عدم نقل از نظر عقلا این طور باشد، و لو اینکه در موارد شک در نقل و عدم نقل، کسی ظنی ندارد که نقل تحقق پیدا نکرده است لکن بنای عقلا بر این است که اگر در یک موردی، شک در تحقق و عدم تحقق نقل بکنند، بنا را بر عدم نقل بگذارند، و همین طور موارد دیگری هم امکان دارد. پس یک احتمال، در باب استصحاب، این بود که اصل عملی باشد.

احتمال طریقت استصحاب

احتمال دیگر در باب استصحاب این است که استصحاب را در ردیف خبر واحد و امارات و طرق قرار بدهیم، بگوییم: همان طوری که خبر واحد، کاشفیت و طریقت الی الواقع دارد و حجیتش هم در رابطه با کاشفیت و طریقت است، در مقام احتمال و در مقام تصور، این احتمال در باب استصحاب هم جریان دارد که استصحاب، یک نوع کاشفیتی و یک نوع طریقتی الی الواقع داشته باشد، که بعد عرض می کنیم که اگر کاشفیت و طریقت مطرح باشد، استصحاب را چگونه باید تعریف بکنیم و روی چه چیزی باید

تکیه بکنیم تا این مسأله طریقیّت و اماریت، متناسب باشد. فعلا در مقام تصور و در مقام بیان احتمال هستیم. یکی از احتمالات مسأله طریقیّت و اماریت است.

باز روی این احتمال، ممکن است استصحاب، طریقیّت شرعیه داشته باشد، یعنی یکی از طرق شرعیه به حساب بیاید، بدون اینکه هیچ ارتباطی به عقلا داشته باشد.

طریقی است که شارع آن را اعتبار کرده است و فرض کنیم که عقلا هم تکیه ای به آن نکرده اند، لکن احتمال هم دارد که مثل خبر واحد باشد که یک اماره عقلائی است و مورد امضای شارع واقع شده است و الا اساس طریقیّت و اماریت خبر واحد را باید در رابطه با بنای عقلا ملاحظه بکنیم، و مهمترین دلیل بر حجّیت خبر واحد هم همان مسأله بنای عقلا بر عمل به قول ثقه بود منتها شارع مقدس هم این عمل را امضا کرده است، و لو به این صورت که ردع نکرده مع کونه بمرئی و مسمع منه.

پس ممکن است که در باب استصحاب هم کسی یک چنین حرفی بزند کما اینکه گفته شده است که بنای عقلا بر استصحاب جریان و سریان دارد. پس روی هم رفته تا حالا این دو تا احتمال: یکی اصل عملی و دیگری اماره و طریق، در هر کدامشان هم دو شعبه داشت: شرعا و یا از نظر عقلا.

تشابه استصحاب به قاعده احتیاط

احتمال سوم این است که استصحاب را یک وظیفه مجعوله برای شاک بدانیم، اما نه به همین مقدار، بلکه این وظیفه «للتحفظ علی الواقع» است، برای اینکه علی ای حال واقع را حفظ کرده باشیم. این مثل قاعده احتیاط است. در قاعده احتیاط فرض کنید آنجائی که عقل هم حکم به احتیاط نمی کند، مثلا در مواردی که ما با اخباریین دعوا و نزاع داشتیم:

در شبهه حکمیّه تحریمیّه در شبهات بدویه، مثل همین مثال معروف: شرب تن، هل هو حرام او لا؟ نزاعی بود بین ما و اخباریون که در شبهه بدویه که علم اجمالی در کار نیست و دیگر عقل حکمی نمی کند، آیا در این شبهات بدویه تحریمیّه، وظیفه، براءت یا احتیاط است؟ ما قائل به براءت شدیم، اصولیین هم نوعا قائل به براءت هستند. اما اخباریین اینجا قائل به وجوب احتیاط هستند، می گویند: اینجا باید احتیاط کرد.

این احتیاطی که در اینجا جاری می شود به چه منظور است؟ آیا این احتیاط که از راه ادله ثابت شده است، جز به منظور تحفظ بر واقع است؟ یعنی اخباریین می گویند: ما از

شرب توتون اجتناب بکنیم، باید هم اجتناب کرد برای اینکه اگر شرب توتون در واقع حرام باشد، ما آن حرمت را رعایت کرده باشیم. اگر هم حلال باشد که مانعی ندارد، هر حلالی را که لازم نیست انسان ارتکاب کند. پس در رابطه با شرب توتون کاری که می‌کنیم، یقین داریم واقع رعایت شد، یقین داریم که مخالفت با واقع به هیچ وجه تحقق پیدا نکرد، و آن عبارت از احتیاط است.

عنوان این قاعده احتیاط این است، یعنی یک وظیفه ای است که برای شاک ثابت شده است، اما نه به عنوان یک اصل عملی، نه به عنوان طریقیّت و اماریت، شک که طریقیّت و اماریت ندارد، بلکه فقط به منظور تحفظ بر واقع و اینکه انسان واقع را علی ای حال رعایت کرده باشد، و یقین داشته باشد که مخالفت واقع تحقق پیدا نکرد. اگر واقع حرمت شد، ما که احتیاط کرده ایم و از شرب توتون اجتناب کرده ایم. اگر هم شرب توتون در واقع حلال بود، مسأله ای نیست. ما که نگفتیم: شرب توتون حرام است، ما گفتیم: عملاً ارتکاب نمی‌کنیم، تا اگر به حسب واقع حرام بود، حرامی از ما تحقق پیدا نکرده باشد.

این یک عنوان خاصی دارد که به آن وظیفه مجعوله للتحفظ علی الواقع می‌گویند.

ممکن است استصحاب هم همین نقش را داشته و در ردیف قاعده احتیاط باشد به همین کیفیت که بگوییم: اگر آنجائی که مثلاً حالت سابقه عبا یا شما نجاست است و الان شک می‌کنید در اینکه آیا تطهیر کردید یا نه، بگوییم که اینجا استصحاب نجاست جاری می‌شود و در این احتمال و در این تصور بگوییم که این استصحاب برای این است که شما حکم کنید که این عبا نجس است و اجتناب کنید که اگر بر حسب واقع، نجاست عبا، باقی مانده باشد، شما آن نجاست را رعایت کرده اید. پس این استصحاب بقای نجاست عبا و فعلاً حکم کردن بآن نجس که در نتیجه، اجتناب از این عبا تحقق پیدا می‌کند، این اجتناب مثل اجتناب از شرب توتون است. همان طور که آن اجتناب به منظور رعایت واقع و عدم مخالفت با واقع است، اینجا هم به منظور رعایت واقع و عدم مخالف با واقع است. البته این در مقام تصویر است و الا- این حرف (کما اینکه بعداً می‌گوییم) دارای اشکالاتی است برای اینکه در استصحاب نجاست، می‌توانیم این جور توضیح بدهیم و تشریح کنیم، اما در استصحاب طهارت چه طور؟ اگر به حسب واقع فعلاً این عبا نجس باشد و شما می‌خواهید استصحاب طهارت جاری کنید، آنجا عنوان تحفظ واقع نمی‌تواند هیچ نقشی داشته باشد، لکن حالا در مقام تصویر و لوفی الجملة این معنا

مطرح می شود که استصحاب مثل قاعده احتیاط، عنوانش، عنوان تحفظ بر واقع و رعایت واقع باشد.

بررسی استصحاب از نظر حکم عقلی غیر مستقل بودن

احتمال دیگر در استصحاب این است که استصحاب نه به شرع ارتباط داشته باشد، نه به عقلا ارتباط داشته باشد، بلکه به عقل ارتباط داشته باشد یعنی استصحاب، یکی از احکام عقلیه باشد. منتها ما دو جور حکم عقلی داریم: یک حکم عقلی مستقل داریم، که از آن تعبیر به مستقلات عقلیه می شود، مثل اینکه عقل حکم می کند «بأن الظلم قبیح» که این حکم عقلی، دیگر حالت انتظار ندارد، لازم نیست که یک مقدمه آن از جای دیگر بیاید، لازم نیست که شارع در پاره ای از مقدماتش دخالت داشته باشد. اما یک حکم عقلی غیر مستقل داریم. معنای حکم عقلی غیر مستقل این است که با این که حاکم، عبارت از عقل است، لکن یک مقدمه مطلب باید از طرف شارع درست بشود تا این حکم تحقق پیدا کند. مثل مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، که مکرر در همان بحث هم عرض کردیم که مسأله وجوب مقدمه، مسأله فقهی و فرعی نیست، این نزاع در حکم عقل است که آیا عقل حکم می کند به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه که طرفین وجوب، عبارت از وجوب شرعی است، منتها عقل می خواهد حکم بکند به ملازمه آن بنا بر ثبوت ملازمه. ما این را حکم عقلی می دانیم و در عین حال می گوییم: حکم عقلی غیر مستقل است برای اینکه شارع باید موضوع آن را درست کند، یعنی شارع باید اول نماز را به «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» واجب کند، بعد عقل بگوید: بین وجوب شرعی صلاه و بین وجوب شرعی وضو، ملازمه تحقق دارد.

اصطلاحاً به این می گویند: حکم عقلی غیر مستقل.

پس یکی از احتمالات در باب استصحاب این است که استصحاب یکی از احکام عقلیه غیر مستقلة باشد، همان طوری که در باب مقدمه واجب مسأله را پیاده کردیم، بگوییم: در باب استصحاب، عقل می گوید که اگر شارع در زمان حضور مثلاً نماز جمعه را واجب کرد، و شما در زمان غیبت شک کردید در وجوب و عدم وجوب نماز جمعه، من به عنوان عقل می خواهم به شما بگویم که شما که شک کردید بدانید که یک ملازمه ای بین وجوب نماز جمعه در زمان حضور و وجوبش در زمان غیبت تحقق دارد. همان

ملازمه ای که شما بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه در بحث مقدمه واجب پیاده می کردید، نظیر همان ملازمه را عقل در اینجا مطرح کند و بگوید: «اذا تیقنت بوجوب صلاه الجمعه فی عصر الحضور» و الاذن هم راه به جایی ندارید و دلیل بر خلاف قائم نشده است، در چنین شرایطی ملازمه بین وجوب نماز جمعه در عصر حضور و وجوبش در زمان غیبت، تحقق دارد. لذا می توانیم بگوییم: موقعیت استصحاب و نقش استصحاب مثل همان مسأله مقدمه واجب به عنوان یک حکم عقلی غیر مستقل مطرح است، آن وقت نزاع در باب استصحاب هم مثل همان نزاع در باب مقدمه واجب است. آنجا نزاع در این بود که آیا عقل حکم به ملازمه می کند یا نه؟ قائلین به وجوب مقدمه می گفتند:

عقل حکم به ملازمه می کند، منکرین وجوب مقدمه می گفتند: عقل حکم به ملازمه نمی کند. عین همین نزاع در اینجا هم پیاده می شود. آنهایی که استصحاب را مثلاً حجت می دانند، می گویند: عقل حکم به ملازمه بین وجوب در زمان حضور و وجوب در زمان غیبت می کند، آنهایی هم که استصحاب را قبول ندارند، می گویند: ما قبول نداریم که عقل چنین حکمی به ملازمه داشته باشد.

ما اینها را اختیار نکردیم بلکه از باب احتمال و در مقام تصویر عرض کردیم. اینها احتمالاتی است که درباره استصحاب جریان دارد. باید بینیم که با توجه به این احتمالات، متناسب با هر احتمالی در تعریف استصحاب چیست؟ یعنی اگر استصحاب را اصل عملی دانستیم استصحاب چه طوری باید تعریف بشود؟ اگر استصحاب، طریقت الی واقع داشت، استصحاب را در مقام تعریف، چگونه باید تعریف کنیم؟ اگر استصحاب به عنوان تحفظ بر واقع شد، چه جوری باید تعریف بشود؟ اگر هم به عنوان یک حکم عقلی غیر مستقل مطرح شد، چه طور باید تعریف بشود؟

پرسش:

۱ - موقعیت استصحاب را از نظر اصل عملی بودن بیان کنید.

۲ - آیا استصحاب، اصل شرعی است یا اصل عقلی است؟ توضیح دهید.

۳ - احتمال طریقت استصحاب را بررسی کنید.

۴ - تشابه استصحاب به قاعده احتیاط در چیست؟

۵ - آیا استصحاب یکی از احکام عقلیه است؟ توضیح دهید.

ص: ۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که برای رسیدن به حقیقت و تعریف استصحاب، باید بینیم استصحاب چه موقعیتی دارد و به چه عنوانی مطرح است؟ آیا به عنوان یک اصل عملی مطرح است یا به عنوان یک اماره و طریق مطرح است یا به عنوان یک اصل و قاعده ای است برای تحفظ بر واقع است یا به عنوان دیگر مطرح است؟ تعریف استصحاب طبق هر یک از این مواضع، فرق می کند و استصحاب باید متناسب با آن موضع تعریف بشود.

تعریف شیخ انصاری (ره) درباره استصحاب

شیخ انصاری (ره) در کتاب مستطاب رسائل، می فرماید که اسد و اخصر تعاریف، هم محکمترین و هم مختصرین تعاریفات در باب استصحاب این است که استصحاب را اینجوری معنا بکنیم، بگوییم: «أنه عبارة عن ابقاء ما كان» استصحاب عبارت از ابقاء ما كان است که در این تعریف اولاً دو احتمال جاری می شود: ابقاء ما كان، یعنی حکم

شارع به بقاء ما کان. ابقاء، یک مبقی لازم دارد. آیا مقصود این است که شارع حکم فرموده است به بقاء آن چیزی که در سابق تحقق داشته است؟ یا مقصود از ابقاء، ابقاء مضاف به مکلف است یعنی مکلف در مقام عمل، جری بر طبق حالت سابقه داشته باشد، در مقام عمل، عملش مطابق با حالت سابقه داشته باشد، که در حقیقت مقصود از ابقاء، ابقاء عملی مکلف و جری علی طبق الحاله السابقه فی مقام العمل است. هر کدام از این دو احتمال باشد، اگر ما استصحاب را به ابقاء ما کان معنا کردیم، این با کدام یک از آن احتمالاتی که دیروز عرض کردیم تناسب پیدا می کند؟ ظاهر این است که اگر اماره را به عنوان یک اصل عملی و به عنوان یک وظیفه مجعوله للشکاک قرار بدهیم، این تعریف ابقاء ما کان متناسب و ملائم با این معنا است. اگر مبنای در باب استصحاب این باشد که استصحاب، یک اصل عملی است، می توانیم بگوییم: «حقیقه الاستصحاب عباره عن ابقاء ما کان» اما اگر استصحاب را فرضا اماره گرفتیم، استصحاب را طریق علی الواقع گرفتیم مثل خبر واحد، آیا می توانیم استصحاب را به ابقاء ما کان تعریف بکنیم؟ آیا می شود استصحاب، طریقت الی الواقع داشته باشد؟ اینجا باید در باب طریق مثل خبر واحد، یک بررسی مختصری بکنیم، ببینیم اگر استصحاب بخواد مثل خبر واحد طریقت داشته باشد، آیا می شود استصحاب را به ابقاء ما کان تعریف کرد؟

بررسی استصحاب با مقایسه آن با خبر واحد

در مسأله خبر واحد و امثال خبر واحد، می بینیم سه مطلب وجود دارد: یکی خود موضوع خبر واحد است، اخبار زراره است به این که امام صادق (علیه السلام) قال کذا.

یکی حکم شارع است به وجوب العمل علی طبق خبر العادل که این مستفاد از مثل «صدق العادل» خواهد بود. یکی هم عمل مکلف است علی طبق خبر العادل. وقتی که زراره از قول امام صادق (علیه السلام) از باب مثال خبر می دهد به اینکه «صلاه الجمعه واجب» اینجا یکی اخبار زراره است به وجوب نماز جمعه که از آن تعبیر به خبر واحد می کنیم، یکی هم اینکه شارع و لو امضاء متابعت عادل و تصدیق عادل را ایجاب کرده است و یکی هم اینکه شما در مقام عمل، عملتان را علی طبق خبر العادل قرار بدهید.

در اینجا سؤال این است که وقتی می گوییم: «خبر الواحد کاشف عن الواقع و طریق الی الواقع» این کاشفیت و طریقت به کدام یک از این امور ثلاثه ارتباط دارد؟ این

کاشفیت و طریقت، صفت کدام یک از این امور ثلاثه واقع می شود؟

انسان نمی تواند هیچ تردیدی بکند که طریقت به خود خبر واحد تقوّم دارد. «صدّق العادل» کاشف نیست. عمل شما بر طبق خبر عادل، کاشفیت از واقع ندارد بلکه آن که کاشفیت دارد این است که «زراره حیث أنّه رجل ثقه عادل، یكون قوله و خبره اماره علی الواقع، و طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع». پس اماریت و طریقت در رابطه با خود خبر الواحد و خبر العادل است.

بررسی طریقت استصحاب و تناسب آن با تعریف شیخ

اگر ما در باب استصحاب بخواهیم طریقت قائل بشویم و از یک طرف عنوان طریقت و اماریت را مطرح بکنیم و از طرف دیگر بخواهیم استصحاب را به ابقاء ما کان معنا بکنیم، ما گفتیم: ابقاء ما کان دو احتمال دارد: یک احتمال: حکم الشارع ببقاء ما کان، و یک احتمال هم ابقاء مکلف است در مقام عمل که اضافه به مکلف دارد، و ارتباط به مکلف دارد. پس این ابقاء یک احتمالش به حکم شارع می خورد و یک احتمالش هم به عمل المكلف علی طبق الحاله السابقه می خورد. کدامش کاشفیت از واقع دارد؟ کدامش طریقت الی الواقع دارد؟ عمل المكلف علی طبق الحاله السابقه کاشفیت دارد؟ یعنی نماز جمعه خواندن شما در عصر غیبت، کاشفیت دارد که اگر بخوانید کاشف است، و اگر نخوانید کاشف نیست؟ آیا حکم شارع به بقای وجوب نماز جمعه کاشفیت دارد؟ این حکم شارع به بقای وجوب، مثل حکم شارع به وجوب تصدیق عادل است. صدّق العادل معنایش این است که «یجب علی المكلف ان یصدّق زراره فی اخباره» با اینکه شارع حکم بکند به اینکه ما کان باقی هست، فرقی ندارد. همان طوری که آن حکم هیچ گونه کاشفیت و طریقتی ندارد، این حکم هم هیچ گونه طریقت و کاشفیتی ندارد.

به عبارت روشن تر: آن که ظنّ به واقع را برای شما ایجاب می کند، خود خبر واحد بود و لو اینکه شارع هم نگوید: «یجب تصدیق العادل» خود خبر زراره انسان را نسبت به واقع به عنوان ظانّ به واقع قرار می داد. اما اگر اینجا شارع حکم کرد به بقاء ما کان، آیا این هم انسان را ظانّ به واقع قرار می دهد؟ یک راهی به سوی واقع باز شده است؟

پس اگر استصحاب را به عنوان «ابقاء ما کان» تعریف بکنیم، همان طوری که مرحوم شیخ این را اسدّ تعاریف و اخصر تعاریف قرار داده است، باید مستقیماً این را در رابطه

اصل عملی بدانیم. اما اگر استصحاب اماره شد، اماره با «ابقاء ما کان» تناسب ندارد. پس اگر استصحاب اماره شد چگونه باید معنا بشود؟ یک چیزی که شبیه خبر واحد است در باب خبر واحد باشد که کاشفیت و طریقت داشته باشد. اگر ما در باب استصحاب قائل به طریقت شدیم، باید استصحاب را اینجوری معنا بکنیم، بگوییم: استصحاب عبارت از یقین سابق ملحق به شک است. یقین سابق نسبت به متیقن خودش طریقت تامه دارد.

ولی همین یقین سابق وقتی که ملحق به شک می شود، در رابطه با بقاء، افاده ظن به بقاء می کند بنا بر قول آنهايي که برای استصحاب، اماریت قائل هستند. هر یقینی نقش ندارد، هر شکی هم نقش ندارد. یقین ملحق به شک، آن هم به این صورت که قاعده یقین را هم نگیرد: یقین در حدوث، ملحق به شک در بقاء. کسی روی این عبارت جمود نکند و بگوید: این عبارت (یقین ملحق به شک) قاعده یقین را هم می گیرد. جوابش این است که، متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است و اگر یقینی به حدوث تعلق گرفت و این یقین به حدوث در دنبال شک در بقاء پیدا شد، بگوییم: این یقین در رابطه با بقاء، ایجاد ظن می کند، در رابطه با بقاء، کاشفیت ناقصه از بقاء دارد، نه کاشفیت تامه مثل همان کاشفیتی که در خبر واحد وجود دارد. پس اگر استصحاب اماریت و طریقت پیدا کرد باید آن را به این صورت تعریف بکنیم یا اینکه بگوییم: «كون الشيء في السابق» که همان متیقن را ملاک قرار بدهیم. در تعریف اول، خود یقین نقش داشت، در تعریف دوم، وجود متیقن در سابق و تحقق متیقن به ضمیمه شک در بقاء نقش دارد. آن تحقق متیقن در سابق همراه با شک در بقاء، افاده ظن به بقاء می کند. نمی خواهیم بگوییم: واقعا اینطور است.

نمی خواهیم استصحاب را اماره بدانیم. می خواهیم بگوییم: اگر کسی در باب استصحاب، اماریت را قائل شد، چاره ای ندارد جز اینکه اینجوری تعریف بکند. اما اگر بخواهد استصحاب را به «ابقاء ما کان» تعریف بکند، ابقاء چه به معنای حکم شارع به بقاء باشد و چه به معنای جری عملی علی طبق الحاله السابقه باشد، هیچ کدامش کاشفیت از بقاء ندارد، هیچ کدامش نمی تواند حکایت از بقاء داشته باشد. پس اگر استصحاب عنوان طریقت و اماریت پیدا کرد، به این صورت باید معنا شود.

تعریف استصحاب طبق مشابهت آن به قاعده احتیاط

و اگر آن احتمال سوم را در باب استصحاب آوردیم و استصحاب را مثل قاعده

احتیاطی که دیروز عرض کردیم که به عنوان تحفظ بر واقع جعل شده است تعریف کردیم اصل است، ولی نه اصل عملی به عنوان وظیفه شاکی بلکه اصلی است که واقع هم در آن رعایت شده است و به عنوان تحفظ بر واقع جعل شده است. اگر در باب استصحاب یک چنین نظری را پیدا کردیم و یک چنین موقعیتی برای استصحاب قائل شدیم و گفتیم: استصحاب مثل قاعده احتیاطی است که اخبارین در شبهات بدویة حکمیة تحریمیة قائل هستند یا مثلاً بنا بر قول خودمان، مثل احتیاطی است که در شبهات قبل الفحص جاری می شود، در مسأله شرب توتون اگر کسی در حرمت و حلیت شک کرد لکن نرفت فحوص بکند، نرفت کتاب و سائل را ملاحظه بکند، اینکه نمی تواند برائت را جاری بکند. برائت، مشروط به فحوص است. قبل الفحص باید احتیاط بکند. این احتیاط برای تحفظ بر واقع است. اگر در باب استصحاب هم یک چنین مسأله ای را قائل شدیم، آن وقت استصحاب را چگونه باید معنا و تعریف بکنیم؟

اگر استصحاب برای تحفظ بر واقع شد، گفته می شود که استصحاب باید این جوری تعریف بشود، بگوییم: «الشک المسبوق بالیقین». چرا باید استصحاب را به این کیفیت تعریف بکنیم؟ برای اینکه آنکه در موارد قاعده احتیاط، حجت بر واقع است، و به استناد آن، گریبان انسان را برای واقع می گیرند، عبارت از چیست؟ اگر ما به اخباری بگوییم: در مسأله شرب توتون که شما ما را زیر فشار قرار می دهید، چه چیزی حجت بر واقع است، و چه چیزی گریبان ما را در مقابل واقع می گیرد؟ او چه جواب می دهد؟ می گوید: این شک در حرمت، یعنی احتمال الحرمة. اگر شما کسی بودید که در مورد شرب توتون احتمال حرمت نمی دادید، در رابطه با واقع هیچ حجتی علیه شما وجود نداشت. آن که گریبان شما را در این جریان می گیرد و به عنوان یک حجتی برای واقع و به ضرر شما مطرح می شود، این است که شما احتمال حرمت شرب توتون داده اید.

در شبهات قبل الفحص که ما اصولیین مسأله احتیاط را قائل هستیم، همین حرف را می زنیم می گوییم: شما که فحوص نکرده شرب توتون کردید و بعد معلوم شد که شرب توتون به حسب واقع حرام است، شما در مقابل این حکم واقعی هیچ گونه عذری ندارید، بلکه حکم بر شما منجز است، و در برابر مخالفتش استحقاق عقوبت دارید، برای اینکه شما احتمال حرمت می دادید، شما شک در حرمت داشتید و الا اگر کسی اصلاً احتمال حرمت شرب توتون را ندهد، نه اخباری مطلقاً بر او ایجاب احتیاط می کند و نه

اصولی قبل الفحص بر او ایجاب احتیاط می کند. آنکه گریبان گیر است، همان مسأله شک و احتمال است، همان مسأله توجه و التفات به واقع به صورت شک و احتمال است.

در باب استصحاب هم به همین صورت باید مسأله مطرح شود. باید بگویید:

استصحاب، شک و احتمالی است که مسبوق به یقین باشد، یعنی اگر شک و احتمال مسبوق به یقین نبود، به نظر ما این احتمال هیچ اثری نداشت، هیچ گونه حجیتی للواقع و بر ضرر شما نمی توانست داشته باشد. اما این شک چون ملازم و همراه با یقین سابق است، و در حقیقت «الشک المسبوق بالیقین» است در حقیقت عکس آن که در باب اماره می گفتیم. در اماره اگر می خواستیم استصحاب را تعریف بکنیم می گفتیم: «الیقین الملحق بالشک» برای اینکه در شک، کاشفیت وجود ندارد، یقینی که ملحق به شک است و کاشفیت در آن تحقق دارد. اما روی این فرض که استصحاب برای تحفظ بر واقع باشد، مسأله عکس می شود. می گوئیم: «الشک المسبوق بالیقین» این گریبان گیر انسان است، این حجّت علی الانسان است، این منجز واقع است.

(سؤال... و پاسخ استاد): وقتی شما می خواهید خبر واحد را معنا بکنید، نباید «صدق العادل» را در کار بیاورید، نباید عمل مکلف را علی طبق قول العال مطرح بکنید بلکه باید آن که کاشفیت به او تقوم دارد و کاشفیت وصف اوست را معنا بکنید. می گویند: خبر واحدی که اماره است کدام است؟ می گوئید: خبر زراره و امثال زراره. اینجوری باید معنا بکنید. استصحاب اگر طریقت پیدا کرد، دلیل بر حجیت آن را جدای از خودش قرار بدهید، دلیل بر اعتبارش را خارج از حقیقت خودش قرار بدهید. دلیل بر اعتبارش فرض کنید لا تنقض است. اما خودش به عنوان آنه کاشف اگر بخواهد معنا بشود، غیر از یقین ملحق به شک چه چیزی در آن کاشفیت وجود دارد؟ چه چیزی کاشفیت دارد؟ در دومی هم که مسأله تحفظ بر واقع باشد، به لحاظ این است (کما اینکه بعد هم یک فرقی می خواهیم بین استصحاب اصل عملی و آن دو فرض دیگر قرار بدهیم) شما می گوئید:

استصحاب، حجه علی الواقع. استصحابی که حجّت است چیست؟ حجّت یعنی موجب تنجز واقع، موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع است. آن که موجب تنجز واقع است غیر از مسأله احتمال در اینجا چیز دیگری نیست برای اینکه ما نه یقینی داریم که کاشف قطعی باشد و نه ظنی داریم که کاشف ناقص باشد در عین حال می خواهد حجّت بر واقع هم باشد. غیر از احتمال و شک که در شبهات بدویه بنا بر قول به وجوب احتیاط

مطرح است، چیز دیگری در اینجا نیست. یعنی اگر شما یقین سابق داشتید، و الان شک لاحق نداشتید، هیچ حجتی بر واقع نبود. اگر شما در زمان لاحق یقین داشتید به این که نماز جمعه وجوب ندارد فی عصر الغیبه مسأله تمام بود. اما حالا که شما یقین ندارید به عدم وجوب صلاه الجمعه فی عصر الغیبه، احتمالش را می دهید، شک در وجوب دارید، و این شک مسبوق به یقین بر وجوب است. این شک اگر مسبوق به یقین بر وجوب نبود، بنا بر قول ما، مجرای اصاله البرائتیه بود. اصاله البرائتیه در همین جا جاری است. اما حالا که شک مسبوق به یقین سابق است، این گریبان گیر شماست. این حجت بر واقع است. اگر نماز جمعه به حسب واقع، واجب بود و شما به استناد این شک مسبوق به یقین، فی عصر الغیبه آن را ترک کردید شما را مؤاخذه می کردند.

معنای استصحاب بنا بر غیر مستقل بودن حکم عقلی

روی احتمال چهارم که استصحاب را یک حکم عقلی غیر مستقل بدانیم، معنای استصحاب چیست؟ معنای استصحاب حکم العقل بالملازمه نیست، معنای استصحاب خود ملازمه است. ملازمه بین کون سابق و کون بالفعل، و بحث ما در باب استصحاب در این است که این ملازمه تحقق دارد یا این ملازمه تحقق ندارد؟ همان طوری که در بحث مقدمه وجوب بحث ما در این بود که آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد یا نه؟ و البته اگر ملازمه وجود داشته باشد، حاکم، عبارت از عقل است. ما می توانیم بگوییم: ملازمه، حکم عقلی. خود ملازمه، یکی از احکام عقلیه است. اما وقتی که می خواهیم بحث در مقدمه واجب را مطرح بکنیم، بحث در اصل ملازمه و عدم الملازمه است منتها در رابطه با اینکه آیا ملازمه از نظر حکم عقل تحقق دارد یا ندارد؟

اینجا مسأله این گونه است: اگر استصحاب را یک حکم عقلی غیر مستقل قرار دادیم، معنایش این نیست که در تعریف استصحاب بگوییم: «هو حکم العقل بالملازمه» بلکه تعریف اینجوری می شود: استصحاب یعنی ملازمه بین کون سابق و کون لاحق. بحث در این استصحاب از این نظر است که آیا عقل حکم به این ملازمه می کند یا حکم به این ملازمه نمی کند؟ نه اینکه نفس مفهوم حکم العقل را هم در تعریف استصحاب قرار بدهیم و بگوییم: «الاستصحاب هو حکم العقل بالملازمه» بلکه خود استصحاب، ملازمه است، لکن ملازمه ای است که عقل حکم به آن ملازمه می کند. پس روی احتمال چهارم هم باید

تعریف استصحاب را عبارت از نفس ملازمه بین کون سابق و کون لاحق قرار بدهیم.

کلام آخوند(ره) درباره تفاوت تعاریف استصحاب طبق مبانی مختلف

برای اینکه این مطلبی که ما عرض کردیم باور کردنش برای شما سنگین نباشد که چطور استصحاب روی مبانی مختلفه، تعریف مختلف پیدا می کند، تصادفا مرحوم محقق خراسانی در حاشیه بر رسائل، همین مطلب را عنوان کرده اند، منتها به صورت دیگری. ایشان می فرماید: روی مبانی مختلفه، ما نمی توانیم یک تعریف جامعی برای استصحاب بکنیم. تعریف ایشان این است: اگر استصحاب از باب روایات حجت است، یعنی اصل عملی است باید استصحاب را این جوری تعریف بکنیم، بگوییم: «حکم الشارع بقاء ما لم یعلم ارتفاعه» و اگر استصحاب را از باب مظنه و طریقت حجت بدانیم، باید در تعریف استصحاب بگوییم: «الاستصحاب هو الظنّ بالبقاء» و اگر استصحاب را از باب بنای عقلا معتبر بدانیم، باید بگوییم: استصحاب التزام عقلا است در مقام عمل به بقاء آن چیزی که کان فی السابق.

پس ایشان هم این را به صراحت می فرمایند و لو اینکه بعضی از تعبیراتشان به نظر ما درست نیست که از حرفهایی که عرض کردیم روشن می شود لکن ایشان هم در این جهت، همین نظر را تأیید می کنند که تعریف استصحاب، نمی تواند یک تعریف واحدی باشد و با تمام مبانی هم قابل انطباق باشد هم با اصل عملی و هم با اماره و هم به قول ایشان با التزام و بنای عقلا، و به تعبیر ما آن احتمالات دیگر بلکه هر مبنایی نیاز به یک تعریف خاصی دارد، و تحقیقش به همین صورتی بود که ملاحظه فرمودید.

پرسش:

۱ - تعریف شیخ انصاری(ره) را درباره استصحاب توضیح دهید.

۲ - علت تناسب تعریف شیخ درباره استصحاب با امارت استصحاب چیست؟

۳ - تعریف استصحاب طبق مشابهت آن با قاعده احتیاط چیست؟

۴ - معنای استصحاب را طبق اینکه حکم عقلی غیر مستقل باشد بیان کنید.

۵ - کلام مرحوم آخوند(ره) را درباره تفاوت تعاریف استصحاب طبق مبانی مختلف بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

در فرمایش مرحوم شيخ اعظم انصاری(ره) برای تعریف استصحاب در اینجا اشکالاتی به چشم می خورد. ایشان مطالبی را اینجا بیان کردند که بعضی هایش با یکدیگر قابل جمع نیست، و بعض دیگر هم فی نفسه مورد اشکال و نظر است.

تنافی بین تعریف استصحاب به ابقاء ما کان و نزاع در حجّیت استصحاب

از جمله اینکه مرحوم شيخ جمع کردند بین این که استصحاب را عبارت از «ابقاء ما کان» قرار دادند و از طرفی نزاع را در حجّیت استصحاب قرار دادند که «هل الاستصحاب حجّه أم ليس بحجّه»؟ آیا بین این دو مطلب می توانیم جمع بکنیم که هم استصحاب عبارت از «ابقاء ما کان» باشد، و هم نزاع در حجّیت آن باشد؟

ما دیروز عرض کردیم که دو احتمال در «ابقاء ما کان» جریان دارد: یکی اینکه مقصود، ابقاء عملی و جری عملی مکلف بر طبق حالت سابقه است، یعنی اگر نماز

جمعه در زمان حضور واجب بود، مکلف در زمان غیبت هم نماز جمعه بخواند. این خواندن نماز جمعه، ابقاء و ادامه عملی آن چیزی است که در زمان حضور بوده است.

احتمال دوم این است که مقصود از ابقاء، حکم به بقاء ما کان باشد، و در رابطه با حاکم باشد، مثل حکم الشارع بقاء ما کان. اگر ما استصحاب را یکی از این دو معنا گرفتیم، و از طرف دیگر بگوییم: «وقع النزاع فی حجیه الاستصحاب» آیا حجیت با این دو احتمال سازگار است؟ حجیت با «ابقاء ما کان» ملائمت دارد؟ یعنی ما در باب استصحاب می خواهیم عمل مکلف را حجیت قرار بدهیم و بگوییم: اگر مکلف نماز جمعه را ادامه عملی داد، این ادامه عملی مکلف حجه؟ درست است که ما اینطور بحث بکنیم که ابقاء عملی را به لحاظ حجیت مورد نزاع قرار بدهیم؟ آنوقت باید به این صورت تعبیر بشود که عمل مکلف و خواندن مکلف نماز جمعه را «فی عصر الغیبه، هل هو حجّه أم لا؟» اگر اینجوری تعبیر کردیم آیا این تعبیر صحیح است؟

اگر آن احتمال را بگیریم و ابقاء را ابقاء حکمی قرار بدهیم، نه ابقاء عملی آیا درست است که اینجوری بحث بکنیم که مثلاً مهمترین و بهترین راه این است که شارع حکم به بقاء کرده باشد، آیا «حکم الشارع بالبقاء حجّه أم لا؟» اگر اینجوری تعبیر کردیم: «حکم الشارع ببقاء ما کان هل هو حجه ام لا؟» نزاع را در این قرار می دهیم که یک حکم شرعی به بقاء داریم و می دانیم که شارع حکم به بقاء کرده است، آنوقت نزاع می کنیم در اینکه این حکم شارع به بقاء حجت است یا نه؟

حکم عقلی گرفتن استصحاب و نزاع در حجیت آن

همین طور اگر فرضاً حکم عقل بگیریم: «حکم العقل بالبقاء هل هو حجّه أم لا؟» اگر در باب استصحاب بحث کنیم که حکم عقل حجیت دارد یا ندارد، آیا این نزاع در باب استصحاب است؟ یا اینکه اگر کلمه حجیت و عنوان حجیت را مطرح کردیم، دیگر نمی توانیم استصحاب را عبارت از «ابقاء ما کان» بگیریم بلکه یا باید استصحاب به عنوان طریقت باشد، همان طوری که بحث می کنید که «خبر الواحد حجه أم لا؟» اینجا هم بحث بکنید «الیقین الملحوق بالشک هل هی حجّه أم لا؟» آنوقت درست است. یقینی که به دنبالش شک آمده است، آیا در رابطه با بقاء، این یقین حجیت دارد یا ندارد؟ یقین را اگر

نسبت به متیقن بسنجیم، او که دیگر حجیت قطعیه دارد که در کتاب القطع مطرح شده است. اما اگر یقین را در رابطه با بقاء بسنجید، یقین به حدوثی که ملحق به شک در بقاء است، آیا در رابطه با بقاء حجیت دارد یا نه؟ این نزاع درست است.

کما اینکه اگر استصحاب را به عنوان یک قاعده ای برای تحفظ بر واقع بگیریم، مثل همان قاعده احتیاطی که دیروز عرض کردیم، اگر استصحاب را اینجوری فرض کردیم، باید در تعریف استصحاب بگوییم: «احتمال بقاء الشک المسبوق بالیقین» اینجا می توانیم بحث بکنیم که آیا احتمال البقاء، حجیت دارد یا ندارد؟ این بحث درست است. مثل همان که عرض کردیم که اخباریین می گویند: احتمال حرمت شرب توتون حجه، حجه یعنی چه؟ «أی منجز للواقع علی تقدیر الاصابه» یعنی اگر این احتمال با واقع تطبیق کرد، آن واقع گریبان شما را می گیرد. اینجا هم همین طور است «احتمال البقاء هل یكون حجه» به معنای اینکه اگر این شیئی که می خواهید استصحاب را در آن جاری بکنید، به حسب واقع باقی بود، یعنی اگر نماز جمعه در این زمان هم واجب بود، این وجوبش گریبان شما را می گیرد، چون شما احتمال بقاء می دادید، شما شک در بقاء داشتید، آن هم شک در بقاء که معنایش مسبوقیت به یقین است. هر کجا که کلمه شک در بقاء مطرح می شود، دیگر همراه این شک، مسبوقیت به یقین هم تحقق دارد.

پس نتیجه اینطور شد: اینکه مرحوم شیخ از یک طرف استصحاب را به «ابقاء ما کان» تعریف کردند، و از طرف دیگر، نزاع را در حجیت استصحاب قرار دادند که معنای حجیت، همان منجزیت و معذرت است که مرحوم آخوند هم مکرر در کتاب کفایه این معنا را مطرح کردند، که بین قطع و بین سایر حجج در معنای حجیت، فرق نمی کند.

«القطع حجه و خبر الواحد حجه و الاستصحاب حجه»، این حجه در همه اینها یک معنا دارد، معنایش منجزیت علی فرض الاصابه و معذرت علی فرض عدم الاصابه است.

شما اگر قطع پیدا کردید به اینکه شرب تن حرام، اگر به حسب واقع، حرام باشد، گریبان شما را می گیرد کما اینکه اگر قطع پیدا کردید به عدم حرمت شرب توتون، اگر به حسب واقع، حرام باشد، شما عذر دارید، عذرتان قطع به عدم حرمت است. لذا در معنای حجیت بین اینها فرق نیست منتها در راه حجیت فرق می کند مثلاً حجیت قطع نیاز به دلیل ندارد، اما حجیت خبر واحد نیاز به دلیل دارد. حجیت استصحاب نیاز به دلیل دارد.

پس اگر گفتیم: «الاستصحاب حجه، ای منجز و معذر»، این با «ابقاء ما کان» نمی سازد. چه

ابقاء را ابقاء عملی بگیرید، و چه ابقاء را به معنای حکم به بقاء بگیرید.

کیفیت اصولیه بودن مبحث استصحاب

از طرفی مرحوم شیخ نزاع در باب استصحاب را به عنوان نزاع در یک مسأله اصولیه مطرح کرده است. فرموده است: همان طوری که دیگر مسائل اصولیه به عنوان مسأله اصولیه مطرح هستند، بحث در استصحاب هم به عنوان نزاع در یک مسأله اصولیه مطرح است. همان طوری که مکرر در مکرر ضابطه و قاعده مسأله اصولیه را عرض کردیم، ضابطه مسأله اصولیه این است، یعنی یک قاعده آلی که خودش موضوعیت ندارد، ولی در قیاس استنباط حکم الهی به عنوان کبرای آن قیاس نقش پیدا می کند، اما خودش موضوعیت ندارد، خودش راه برای استنباط حکم شرعی الهی است، کبرای قیاس استنباط است که قیاس استنباط یک صغری دارد و یک کبری دارد، و نتیجه اش عبارت از حکم شرعی الهی است. گفته اند: فرق بین مسأله اصولیه و مسأله فقهیه، در یک جمله کوتاه این است که مسأله اصولیه «ما به ينظر» است و مسأله فقهیه «ما فيه ينظر» است.

مسأله اصولیه آن است که بوسیله آن، انسان حکم را به دست می آورد و نگاه می کند. اما مسأله فقهیه آن است که اصالت دارد، در خودش نگاه می شود، و همین هدف از مسأله اصولیه خواهد بود.

شیخ می فرماید نزاع در باب استصحاب، نزاع در یک مسأله اصولیه است. همان طور که ضابطه مسأله اصولیه بر سایر مسائل اصولیه منطبق است، اینجا هم همین طور بینیم آیا این معنا با اینکه استصحاب را «ابقاء ما کان» تعریف کنیم قابل جمع است یا نه؟

منافات بین تعریف استصحاب به ابقاء عملی و اصولیه بودن استصحاب

اگر ابقاء را ابقاء عملی بگیریم، با اینکه مسأله، مسأله اصولیه باشد قابل جمع نیست برای اینکه شما استصحاب را معنا می کنید: جری عملی مکلف علی طبق الحاله السابقه.

خواندن مکلف نماز جمعه را فی عصر الغیبه چه جوری قیاس استنباط قرار می گیرد؟ خواندن مکلف نماز جمعه را فی عصر الغیبه و ادامه عملی نماز جمعه فی عصر الغیبه چطور مقدمه استنباط حکم شرعی قرار می گیرد؟ اگر قیاس هم ترتیب بدهید، بگویید:

«وجوب صلاه الجمعة مشكوك البقاء و المكلف يعمل و يأتي بصلاه الجمعة في عصر

الغیبه»، نتیجه می دهد که «فالصلاه الجمعه واجبه فی عصر الغیبه». این حکم را باید از آن استفاده بکنید. باید جوری کبرای قیاس استنباط قرار بدهید که وقتی ضمیمه به صغری شد، نتیجه، یک حکم شرعی در اختیار شما بگذارد. لذا اگر ما ابقاء را ابقاء عملی بگیریم، نمی توانیم مسأله را به عنوان یک مسأله اصولیه مطرح بکنیم.

بله؛ این را قبول داریم که اگر ابقاء، عبارت از حکم به بقاء شد، این می تواند قیاس استنباط قرار بگیرد برای اینکه می گوید: «وجوب صلاه الجمعه، مشکوک البقاء»، این صغری. بعد استصحاب را به عنوان کبرای قیاس ضمیمه به صغری می کنید و می گوید:

«و الشارح حکم ببقاء ما کان فی السابق» حکم به بقاء آن چیزی که در سابق تحقق داشته باشد. نتیجه می گیرید که پس وجوب صلاه الجمعه را هم شارح حکم ببقائه. این یک حکمی است که شما استفاده می کنید. «حکم الشارح بوجوب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه» از راه حکم به بقاء ما کان، از راه «ابقاء ما کان» شارح حکم کرد به اینکه «صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجبه». پس اگر ابقاء را ابقاء عملی بگیریم، این جمع نمی شود با اینکه مسأله، مسأله اصولیه باشد. اما اگر ابقاء، ابقاء حکمی شد، این با مسأله اصولیه هیچ منافاتی دارد.

کما اینکه اگر استصحاب را اماره گرفتیم، یا برای تحفظ بر واقع گرفتیم، این می شود به عنوان یک مسأله اصولیه مورد بحث واقع بشود. اماره اش مثل خبر واحد است که جزء مسائل اصولیه است، بلکه اینجا بهتر از آنجاست. للتحفظ علی الواقع هم مثل قاعده احتیاطی است که شما در اصول بحث می کنید، منتها مورد اختلاف در شبهه تحریمیه بین شما و بین اخباریین است.

خصوصیت مسأله اصولیه و مقایسه آن با استصحاب

یک جهت دیگر هم شیخ اینجا فرموده است که این هم باز درست به نظر نمی آید.

شیخ در اینجا می فرماید: یکی از خواص مسأله اصولیه، این است که اگر بخواهد در مورد خودش اجرا بشود، اجرایش به دست مجتهد است. مقلد نمی تواند اجرا بکند. مقلد نمی تواند برای مسأله اصولیه، موضوع و مورد درست بکند. مثلاً در ما نحن فیه مقلد از کجا می تواند این مسائل را به دست بیاورد که نماز جمعه در زمان حضور واجب است و الان مشکوک است؟ این مشکوک بودن، فرع این است که انسان روایات را ببیند و تمام

مدارک و منابع را ملاحظه بکنند و از مدارک و منابع، چیزی به دست نیاورد، آنوقت بگویند: مشکوک البقاء. در حقیقت شکش شک قبل الفحص نیست، شک بدوی به این معنا که ابتدا شک می کند نیست. لذا شیخ می فرماید که یکی از خواص مسأله اصولیه این است اجرائش در مورد، فقط در شأن مجتهد است. اما اگر مسأله اصولیه را دست مقلد بدهید نمی تواند پیاده بکند و در مورد خودش اجرا بکند.

نفس این کلام برای ما محل اشکال و مناقشه است. ما می گوئیم: این حرف را قبول نداریم که به عنوان یکی از خواص مسأله اصولیه مطرح باشد، بلکه در فقه هم گاهی چنین مسائلی برای ما پیش می آید. شما در مکاسب شیخ به قاعده «ما یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده» برمی خورید یعنی هر معامله ای که در صحیحش ضمان هست در فاسدش هم ضمان هست. با این قاعده به چه صورت برخورد می کنید؟ به عنوان یک قاعده فقهی، و نه به عنوان یک مسأله اصولی. این قاعده فقهی را اگر در اختیار مکلف غیر مجتهد گذاشتیم چه استفاده ای می تواند از این بکند؟ می خواهیم این قاعده را در مورد بیع پیاده بکنیم، مکلف غیر مجتهد از کجا می فهمد بیع، «ما یضمن بصحیحه» است؟ چه کسی باید تشخیص بدهد که «البیع ما یضمن بصحیحه» هست یا نیست؟ این را هم خود مجتهد باید تشخیص بدهد.

در حقیقت مجتهد در این قاعده فقهیه دو کار باید بکند: هم بگوید: «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و هم به مکلف عوام بگوید که بیع از مصادیق این قاعده است.

تشخیص مصداق با مجتهد است و الا غیر از مجتهد چطور می تواند بگوید که این «ما یضمن بصحیحه» است؟ مخصوصاً اینکه یک مواردی هم دچار اشکال می شود. اگر بیع، بیع بلا ثمن شد، اگر اجاره، اجاره بلا اجرت شد، که الان اگر از ما هم پرسند که آیا این «ما یضمن بصحیحه» هست یا نه؟ در آن تردید می کنیم، که این هم آیا از مصادیق «ما یضمن بصحیحه» هست؟ در حالی که این بیع خاص، بیع بلا ثمن است، و این اجاره خاص، اجاره بلا اجرت است. آیا اجاره که داخل این قاعده است، در رابطه با مال الاجاره و منفعت است یا عین مستأجره هم داخل در این مسأله است؟ اینها یکی از مشکلاتی است که در اینجاها پیش می آید.

پس این که مرحوم شیخ فرمود: «من خواص المسأله الاصولیه» اینکه تطبیق و اجرائش در مورد و در حقیقت تشخیص موردش در دست مجتهد باشد، «لنا ان نقول» به

اینکه مسأله اینطور نیست. البته تشخیص مورد بعضی از قواعد فقهیه خیلی مهم نیست فرضاً مثل قاعده طهارت اگر قاعده فقهیه باشد. اما قاعده «ما یضمن بصحیحه» و همین طور مثل قاعده لا ضرر که اینقدر بحث در آن وجود داشت، و بحثش هم بحث در یک مسأله اصولیه نبود، اینها یک مواردی است که نمی توانیم بگوییم که خود مکلف غیر مجتهد می تواند موارد و مصادیقش را تشخیص بدهد.

موضوعیت ادله اربعه برای علم اصول و مقایسه آن با استصحاب

مطلب دیگری هم با مرحوم شیخ داریم که مقدمه اش را عنوان می کنم چون بحث خوبی است تا دنباله اش را بعد برسیم. حرف این است که اگر موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار بدهیم، بگوییم: موضوع علم اصول، کتاب، سنت، عقل و اجماع است، و از طرفی در باب استصحاب بحث می کنیم. این بحث از کدام یک از این ادله اربعه ای است که به عنوان مثلاً موضوع علم اصول مطرح است؟ آیا به عنوان بحث از کتاب است؟ یا به عنوان بحث از سنت است؟ یا به عنوان بحث از عقل است؟ و یا به عنوان بحث از اجماع است؟ کدام یک از اینهاست؟

مقصود از این سنتی که آن را جزء ادله اربعه می شناسیم و به عنوان یک موضوع برای علم اصول قرار می دهیم، چیست؟ سنتی است که مستقیماً دلالت بر حکم شرعی داشته باشد. بحث ما از سنت به عنوان اینکه یکی از ادله اربعه ای است که به عنوان موضوع علم اصول مطرح شده است، کدام سنت است؟ سنتی است که دلالت بر چه چیزی داشته باشد؟ سنتی است که مفادش چه چیزی باشد؟ سنتی است که مفادش یکی از احکام شرعیه باشد؟ مثلاً خبر واحد دلالت بر وجوب صلاه جمعه می کند، ما بحث از سنت می کنیم که آیا خبر الواحد حجه أم لا؟ اگر حجیت خبر واحد را ثابت کردیم، این سنتی که دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند، وجوب نماز جمعه را بر ما ثابت می کند. در حقیقت این سنتی که یکی از ادله اربعه است، به عنوان دلیل الحکم مطرح است.

کما اینکه در کتاب هم همین طور است. کتاب را هم به عنوان دلیل الحکم می خواهیم و بحث ما در باب ظواهر کتاب از نظر اصولی، آن ظواهری است که دلالت بر حکمی از احکام شرعیه می کند. البته ظواهر غیر احکام هم در جای خودش حجیت دارد، و مطلق ظواهر قابل استناد و قابل اتکال است. اما آن ظواهری که در اصول به عنوان طریقت و

مقدمیت برای فقه مورد استدلال و مورد بحث واقع می شود، آن ظواهری است که دلالت بر حکم می کند. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» ظهور در حلیت بیع دارد، و ذیل آن ظهور در حرمت ربا دارد. ما در اصول بحث می کنیم که «هل هذا الظاهر حجه أم ليس بحجه؟ هل هذا الظاهر معتبر بالاضافه الى مفاده، أم ليس بمعتبره؟» و بعد که حجیت ظواهر را اثبات کردیم، ظهور «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» را در حلیت بیع و حرمت ربا نتیجه می گیریم که این ظهور، متبع و ظهور حجّت است. پس کتابی که در اصول به عنوان احد الادله، و فی رأس الادله موضوع قرار گرفته است، در رابطه با حکم است.

همین طور عقل را که به عنوان یکی از موضوعات واحد الادله قرار می دهیم، کدام عقل را به عنوان احد الادله قرار دادیم؟ عقل دو تا چهار تا به ما چه ارتباطی دارد؟ آن که موضوع علم اصول نیست. عقلی که یک سلسله احکام عقلیه غیر مرتبطه به شرع دارد که موضوع برای علم اصول نیست. بحث در آن عقلی است که راهنمایی به حکم شرعی می کند، و طریق برای استکشاف حکم شرعی قرار می گیرد.

بعد از آن که موضوع علم اصول را به این کیفیت فرض کردیم، آنوقت می خواهیم ببینیم آیا نزاع در باب استصحاب مخصوصا در رابطه با آنجایی که استصحاب از طریق روایات ثابت بشود، در رابطه با کدام یک از این موضوعات اربعه و ادله اربعه است؟

این را ما مقدمه قرار می دهیم برای یک فرمایشی که شیخ (علیه الرحمه) در ردّ علامه بحر العلوم ذکر کرده اند، و این رد به نظر ما یک رد تمامی نیست. هم فرمایش بحر العلوم و هم ردّ شیخ را مطالعه بفرمایید تا ببینیم که چه اشکالی به بیان شیخ توجه دارد؟

پرسش:

۱ - علت تنافی بین تعریف استصحاب به «ابقاء ما كان» و قرار دادن نزاع در حجیت استصحاب چیست؟

۲ - اگر استصحاب، حکم عقلی باشد چرا نمی توان در حجیت آن نزاع کرد؟

۳ - کیفیت اصولیه بودن مبحث استصحاب را توضیح دهید.

۴ - دلیل منافات بین تعریف استصحاب به ابقاء عملی و اصولیه بودن آن چیست؟

۵ - خصوصیت مسأله اصولیه چیست و مقایسه آن با استصحاب چگونه است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی استصحاب از نظر جزئیت آن نسبت به ادله اربعه

مقصود از ادله اربعه ای که علی قول المعروف، موضوع برای علم اصول است (و ظاهر این است که ادله ما، انحصار به ادله اربعه دارد؛ یعنی دلیل پنجمی، وجود ندارد) ادله قائمه بر حکم است؛ یعنی کتاب «بما أنّه دال علی الحكم الشرعی الالهی» مطرح است. سنّت «بما أنّها قائمه علی الحكم الشرعی» مطرح است و همین طور عقل و همین طور اجماع.

روی این مبنا که تقریباً مبنای معروف است بحث این است که استصحاب از کدام یک از این ادله شمرده می شود؟ عمده در باب استصحاب، مخصوصاً بین متأخرین، روایاتی است که دلالت بر استصحاب می کند. در حقیقت همان اخبار «لا تنقض» است که عمده دلیل بر اعتبار استصحاب و پشتوانه استصحاب است. آیا بحث این است که چون روایات «لا تنقض» دلالت بر اعتبار استصحاب می کند، این سبب می شود که ما

استصحاب را جزء سنت به حساب بیاوریم و بگوییم: بحث از روایات «لا تنقض» بحث از عوارض سنتی است که یکی از ادله اربعه است؟

بررسی جزئیات استصحاب به عنوان سنت از ادله اربعه

به عبارت روشن تر: روی این مبنا که تقریباً ظاهرترین مبانی است، بگوییم:

استصحاب «بما أنه سنه» جزء ادله اربعه است. آیا می توانیم به همین ظاهر این بیان، اکتفا بکنیم بگوییم: مگر دلیل بر استصحاب، روایات «لا تنقض» نیست؟ مگر روایات، سنت نیستند؟ پس در حقیقت، استصحاب، یکی از مصادیق سنت است و یکی از افراد دلیل سنت شناخته می شود که اگر در یک جایی استصحاب دلالت بر یک حکمی کرد، ما بتوانیم تعبیر بکنیم و بگوییم: سنت قائم بر حکم شرعی شده است. آیا مطلب اینطور است؟ یا اینکه اگر مدرک استصحاب، روایات لا تنقض باشد، دلیل بر حکم؛ یعنی حکمی که به استصحاب، ثابت می شود، نمی تواند روایات باشد. اگر ما وجوب نماز جمعه را به استصحاب ثابت کردیم، گفتیم: نماز جمعه در زمان حضور، واجب است و در زمان غیبت، مشکوک الوجوب است، استصحابی که پشتوانه او روایات «لا تنقض» است، دلالت بر «ابقاء ما كان» می کند. در نتیجه حکم می کنیم «بأن صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبه». اگر از ما سؤال کردند که دلیل شما بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت چیست؟ آیا شما می توانید بگویید: دلیل، سنت است؟ آیا می توانید بگویید: روایت دلالت بر وجوب می کند؟ یا اینکه این تعبیر حتی به نظر خود شما، درست نیست؟ روایت دلالت بر وجوب می کند؛ یعنی روایت مستقیماً دلالت بر وجوب می کند اما آنجایی که واسطه در کار است، آنجایی که یک مسأله ای دیگری واسطه شده است، دلالت به آن واسطه، ارتباط دارد نه به روایت.

اگر از شما پرسیدند: استصحاب به چه دلیل، معتبر است؟ شما بگویید: دلالت روایات لا تنقض است. سنت، دلالت بر اعتبار استصحاب می کند. جای تردید نیست.

سنت، دلیل بر حجیت مثلاً استصحاب است اما اگر گفتند: دلیل بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت چیست و دلیل شما عبارت از استصحاب شد، نمی توانید اینطوری تعبیر بکنید که دلیل ما بر وجوب نماز جمعه عبارت از روایات است. روایت در صورتی دلالت دارد که خودش مستقیماً دلالت بر وجوب بکند. در همه موارد اینطور است. حالا

در یک مثال دیگری فرض می کنیم.

اگر فرض کنید که خبر معتبر زرارہ «دلّ علی حرمة شیء» و ما فرض کردیم که حجیت خبر زرارہ را از آیه نبأ استفاده کردیم «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا - التي هي من القرآن» فرض کردیم که این کاملاً دلالت می کند بر حجیت خبر عادل کما اینکه خیلی ها استدلال کرده اند. «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، خبر زرارہ را حجت می کند و خبر زرارہ دلالت بر حرمت فلان شیء می کند. اگر در اینجا از ما سؤال شد که دلیل بر حرمت این چیز چیست؟ آیا می توانید بگویید: «ظاهر الكتاب»؟ بگویید: ظاهر کتاب، دلیل بر حرمت این چیز است. پرسیم: چطور ظاهر کتاب دلالت بر حرمت می کند؟ بگویید: برای اینکه ظاهر کتاب، خبر زرارہ را معتبر می کند و خبر زرارہ دلالت بر حرمت این شیء می کند. آیا در اینجا، حرمت این شیء از راه کتاب ثابت شده است، یا از راه سنت ثابت شده است؟ شما می گوید: از راه سنت ثابت شده است. ما به کتاب و سائل مراجعه کردیم، خبر زرارہ را در کتاب و سائل یافتیم و دیدیم این خبر عادل است و خبر معتبر است و مثلاً- دلالت بر حرمت شرب توتون می کند.

پس نتیجه اینطور شد که دلیل بر حکم شرعی، همان است که مستقیماً حکم شرعی را ثابت می کند، همان که بلا واسطه حکم شرعی را ثابت می کند و الاً دلیل بر اعتبار آن دلیل، «لا يكون دليلاً على الحكم بل يكون دليلاً على الدليل». لذا در آیه نبأ نسبت به خبر زرارہ و حرمت شرب توتون، نمی گوییم: آیه نبأ دلیل بر حرمت است بلکه می گوییم: آیه نبأ، دلیل بر حجیت خبر عادل است که خبر عادل، دلیل بر حرمت شرب توتون است.

مقتضای اخبار لا تنقض

وقتی که مسأله به این صورت شد، در باب استصحاب هم نسبت به اخبار «لا تنقض» همین معنا پیاده می شود. اخبار «لا تنقض» مستقیماً نمی گوید که نماز جمعه «فی عصر الغیبه واجبه». اخبار «لا- تنقض»، دلیل درست کرده است و یک دلیلی در اختیار مجتهد قرار داده است، (آن دلیل، اصل باشد یا اماره، فرقی نمی کند ولی معمولاً در باب استصحاب اصل می گویند) این اصل، دلالت می کند بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت اما اضافه کردن حکم به اخبار «لا تنقض»، باید علی سبیل المسامحه تحقق پیدا بکند و الاً علی سبیل الحقیقه، این اضافه، اضافه ناتمامی است.

نتیجه اینطور شد که اخبار «لا- تنقض»، استصحاب درست کن است و استصحاب هم حکم ساز است. حکم را، استصحاب درست می کند. وجوب نماز جمعه را، استصحاب درست می کند. نجاست را، استصحاب درست می کند. بقاء حرمت را، استصحاب درست می کند اما اخبار «لا تنقض» حکم درست نمی کنند. آنها دلیلی درست کردند که ما از دلیل به استصحاب تعبیر می کنیم. حالا که اینطور شد اینجا دو مطلب داریم:

یک مطلب اینکه اگر استصحاب، یک چنین موقعیتی پیدا کرد و به این صورت مطرح شد، استصحاب، کدام یک از ادله اربعه شناخته می شود؟ استصحاب به عنوان دلیل بر حکم، به عنوان اینکه مستقیماً حکم را ثابت می کند، آیا استصحاب از کتاب است؟ آیا استصحاب از سنت است که عمده این جهت است؟

عدم جزئیت استصحاب از سنت

استصحاب از سنت نیست برای اینکه آن سنتی که جزء ادله اربعه است، آن سنتی است که قائم بر حکم باشد و ما فرض کردیم اخبار لا تنقض قائم بر حکم نیست. اخبار لا تنقض حکم درست کن نیستند. اخبار لا تنقض، دلیل بر حکم می سازند. دلیل بر حکم را درست می کنند و اگر یک چیزی دلیل بر حکم را درست کرد، ما نمی توانیم بگوییم: «دلیل الدلیل دلیل» مگر به صورت مسامحه و تجاوز این حرف را بزنیم. لذا اگر بخواهید خود اخبار لا- تنقض را مطرح بکنید، اخبار لا- تنقض دلالت بر حکم نمی کند. اخبار لا- تنقض نمی گوید: نماز جمعه «فی عصر الغیبه واجب». آیا بین اخبار لا تنقض و بین یک روایتی که مستقیماً بگوید: نماز جمعه در عصر غیبت واجب است فرقی نیست؟ بین اینها کمال فرق وجود دارد. مفاد اخبار لا تنقض، جعل دلیل بر حکم است. لذا ما وقتی در اخبار لا تنقض وارد می شویم، اصلاً نمی دانیم که با این اخبار لا تنقض که استصحاب را درست می کند، چه حکمی می خواهد ثابت بشود؟ چون مسأله، مسأله دلیل است، نه مسأله وجوب نماز جمعه.

استصحاب، نه عنوان کتاب دارد و نه عنوان سنت دارد و نه عنوان عقل و اجماع دارد برای اینکه اگر عقل را هم در باب استصحاب مطرح کردیم، عقلی که جزء ادله اربعه است، عقلی است که مستقیماً حکم درست بکند، مثل همان عقلی که دلالت بر قبح ظلم می کند، مثل همان عقلی که دلالت بر رجحان احسان می کند. این جزء ادله اربعه است نه

عنوان عقل به هر صورت و به هر مفادی. لذا اینجا این مشکل پیش می آید، از یک طرف مشهور، ادله را منحصر عبارت از ادله اربعه قرار داده اند، از طرف دیگر استصحاب هم به عنوان دلیل مطرح شده است. آنوقت سؤال این است که استصحاب، کدام یک از این ادله اربعه است؟

(سؤال و... پاسخ استاد): «ابقاء ما كان» دلیل بر حکم است، نه خود حکم. اگر از ما پرسند که دلیل شما بر وجوب نماز جمعه چیست؟ می گوئیم: استصحاب. اگر به ما بگویند: نخیر، روایات دلالت بر وجوب می کند. ما پرخاش می کنیم می گوئیم: اصلا روایت دلالت بر وجوب نمی کند. بخاطر اینکه آن سنتی که به عنوان احد الادله الاربعه مطرح است، سنتی است که خودش دلالت بر حکم بکند، مستقیما و بلا واسطه دال بر حکم باشد اما سنتی که دلیل بر ما بسازد که آن دلیل دلالت بر حکم بکند، دلیل بر آن حکم، همان دلیل واسطه است، نه آن سنتی که این دلیل را درست کرده است. لذا عرض کردم که در بحث خبر واحد، اگر فرض کردیم که دلیل بر حجیت، آیه نبأ است اگر خبر واحد معتبر گفت: شرب تنن حرام است. اگر شما بگوئید: دلیل بر حرمت، ظاهر کتاب است، می خندند. دلیل بر حرمت، ظاهر کتاب نیست. دلیل بر حرمت، خبر زراره است.

چه چیزی خبر زراره را حجت قرار داده؟ «ظاهر الكتاب». پس «ظاهر الكتاب، دلیل علی دلیل الحکم لا- آنه بنفسه دلیل علی الحکم» و کتابی که به عنوان ادله اربعه مطرح است، آن است که خودش دلالت بر حکم بکند، خودش مفادش حکم باشد مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْجَمِيعَ وَ حَرَّمَ الرَّبَا» و مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» تا آخر آیه شریفه. بالاخره استصحاب جزء کدام یک از ادله اربعه شناخته می شود؟

بله، اگر کسی گفت: ما این حرف را قبول نداریم که ادله ما اختصاص به اربعه داشته باشد کما اینکه بعضی از محققین و سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) نظرشان این است که اصلا چه کسی گفته است که ادله ما اختصاص به چهار دلیل دارد؟ نه، استصحاب هم خودش یکی از ادله است و داخل در آن ادله اربعه هم نیست، نه عنوان کتاب دارد و نه سنت و نه عقل و نه اجماع بلکه در ردیف سنت مطرح است. همان طوری که گاهی روایت می گوید: «صلاه الجمعه واجبه»، گاهی هم استصحاب می گوید: «صلاه الجمعه واجبه»، در ردیف همان سنت به عنوان یک دلیل مستقل مطرح است. اگر ما این حرف را زدیم که انحصار ادله اربعه یک امر مسلمی نیست «و من الممكن» انسان قائل بشود به

اینکه ادله بیش از اربعه است، در این صورت استصحاب هم به عنوان یک دلیل پنجم، در ردیف ادله اربعه قرار می گیرد.

مقایسه آیه نبأ با روایات استصحاب

مطلب دوم: مرحوم بحر العلوم در کتاب فوائدشان در همین رابطه عبارتی دارد که تقریباً همان حرفی را که ما در باب استصحاب ذکر کردیم، بیان می کند؛ یعنی می فرماید:

نسبتی که آیه نبأ به روایتی که دلالت بر حکم می کند دارد، این است که آیه نبأ «دلیل علی الدلیل لا دلیل علی الحکم»، همان نسبت را اخبار لا- تنقض، به احکامی که به استصحاب ثابت می شود، دارد؛ یعنی اخبار لا تنقض در مقایسه با وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، عنوانش این نیست که اینها دلیل بر وجوب است، عنوانش این است که اینها دلیل بر دلیل بر وجوب هستند. خلاصه حرف بحر العلوم این است لکن مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) این حرف را مورد اشکال قرار داده است و مورد را هم استصحاب در حکم جزئی قرار می دهد.

معنای حکم شرعی بودن استصحاب از نظر شیخ

ایشان می فرماید: اگر عبا من اول صبح نجس بود و حالا شک دارم در اینکه این عبا نجس است یا نه، شما می گوئید: ما اینجا استصحاب نجاست می کنیم. عبارت شیخ این است: معنای استصحاب نجاست این است که بگوئیم: عبا الان نجس است. معنای دیگری ندارد. اینکه می گوئید: عبا الان نجس است «هل هو حکم أم لا»؟ بله حکم است.

حکم شرعی این است که عبا الان نجس است. شیخ می فرماید: آیا دلیل بر این حکم شرعی که عبارت از نجاست عبا در شرایط فعلی است، غیر از «لا- تنقض الیقین بالشک» چیز دیگری است؟ یا همان «لا- تنقض الیقین بالشک» می گوید: این عبا نجس است؟ همان است که دلالت بر نجاست این عبا کرده است. پس چطور بگوئیم: اخبار لا تنقض دلیل بر حکم نیستند بلکه دلیل بر دلیل بر حکم هستند؟

این حرف به حسب ظاهر درست نیست و همان حرفی که بحر العلوم فرمودند به حسب ظاهر صحیح است. «لا تنقض الیقین بالشک» نمی گوید: «هذا العباء نجس».

«لا تنقض الیقین بالشک» نمی گوید: حکم شرعی نجاست در این عبا، ثابت است.

«لا تنقض اليقين» می گوید: یکی از دلایلی که شارع مقدس مقرر کرده، «عدم نقض اليقين بالشك» است. این به عنوان یک دلیل مطرح است. هر کجا که دیدید این دلیل می تواند پیاده بشود، این دلیل دلالت بر آن حکم می کند، این دلیل، دلیل بر ثبوت آن حکم است.

لذا همان تشبیهی که مرحوم بحر العلوم فرمود، از نظر آیه نبأ، نسبت به خبری که دلالت بر یک حکمی می کند، بین این و بین اخبار لا- تنقض و حکمی که در مورد استصحاب ثابت می شود، ما هیچ گونه فرقی نمی بینیم؛ یعنی واسطه در کار است، نه آیه نبأ مستقیماً دلالت بر حکم می کند و نه اخبار لا تنقض مستقیماً اثبات حکم می کند و این که می بینیم که خود لا تنقض هم به صورت یک نهی مطرح است و به صورت یک حکم مطرح است، معنایش این است که این قاعده، غیر قابل این است که شما از آن بگذرید؛ یعنی «نقض اليقين بالشك» مسأله ای نیست که اگر شما میل داشتید نقض یقین به شك بکنید یا نه؟ یعنی استصحاب دلیلی نیست که در اختیار شما باشد. استصحاب یک دلیل محکم متقن است. هر کجا پیاده بشود باید مورد نظر قرار بگیرد.

پس اینطور شد که اگر ما استصحاب را از باب روایات «لا تنقض» حجت بگیریم، به عنوان یکی از ادله اربعه شناخته نمی شود و این فرمایش شیخ انصاری در جواب مرحوم بحر العلوم، به نظر ما قابل مناقشه است و به حسب ظاهر، همان بیان مرحوم بحر العلوم تمام است.

پرسش:

۱- آیا استصحاب به عنوان سنت از ادله اربعه شناخته می شود؟ چرا؟

۲- مقتضای اخبار لا تنقض در باب استصحاب چیست؟

۳- اگر ادله ما منحصر به اربعه نباشد موقعیت استصحاب چیست؟

۴- کلام مرحوم بحر العلوم (ره) را در مورد اخبار لا تنقض با استصحاب بیان کنید.

۵- اشکال شیخ به کلام بحر العلوم را در اخبار لا تنقض با استصحاب با جوابش توضیح دهید.

ص: ۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی تفصیل مرحوم شیخ (ره) در باب استصحاب

بعد از آن که تعریف استصحاب و بعضی از خصوصیاتى که در این رابطه بود مطرح شد، اقوالی که در باب استصحاب هست همان طور که مرحوم شیخ (ره) بیان کرده اند، اقوال کثیره و متعدده است لکن غیر از مسأله نفی کلی و اثبات کلی که در رابطه با ادله باید ملاحظه بشود، دو تفصیل وجود دارد که تصادفاً قائل به هر دو تفصیل هم مرحوم شیخ در کتاب شریف رسائل است و این دو تفصیل باید ملاحظه بشود. لذا بحث در این دو تفصیل تمرکز پیدا می کند.

تفصیل اول این است که مرحوم شیخ می فرمایند: درباره استصحاب احکام شرعی، فرق است بین آن احکام شرعیه ای که از راه حکم عقل و از راه قاعده ملازمه، استکشاف شده باشد که راه ما برای آن حکم شرعی، همان حکم عقل است «مضافاً الى قاعدة الملازمه» که «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» و بین احکام شرعیه ای که ارتباط به

حکم عقل ندارد بلکه ما از راه‌های دیگر استفاده کرده ایم، از راه کتاب استفاده کرده ایم، از راه سنت استفاده کرده ایم، از راه اجماع مثلاً استفاده کرده ایم.

عدم جریان استصحاب در احکام مستفاده از عقل

ایشان می‌فرماید: از نظر جریان و عدم جریان استصحاب، بین این دو قسم، تفصیل وجود دارد. اگر حکم شرعی را از طریق ادله ثلاثه غیر از عقل به دست آورده باشیم، استصحاب در آن جریان پیدا می‌کند و اشکالی در جریان استصحاب نیست. «لا تنقض» در آنجا پیاده می‌شود، اخبار لا- تنقض جریان دارد اما اگر یک حکم شرعی را از راه این دلیل چهارم به دست آوریم، از راه حکم عقل به ضمیمه قاعده ملازمه به دست آوریم، اینجا دیگر جای جریان استصحاب نیست. اخبار لا- تنقض «اینجا نمی‌تواند پیاده بشود».

علت این تفصیل چیست؟

شیخ می‌فرماید: برای اینکه اگر عقل درباره یک موضوعی، یک حکمی کرد، تمام خصوصیات که در این حکم عقل دخالت دارد، برای عقل روشن است و به تعبیر خود مرحوم شیخ: اگر عقل یک خصوصیتی را در موضوع اخذ کرد و گفت: حکم من به حسن و یا حکم من به قبح، بر فرض وجود این خصوصیت است، این معنایش این است که این خصوصیت، در ملاک حکم عقل دخالت دارد، در ترتب حکم بر موضوع دخالت دارد و اگر این خصوصیت منتفی بشود و اگر موضوع، فاقد این خصوصیت باشد، دیگر این حکم ترتب پیدا نمی‌کند، دیگر ملاک حکم عقل وجود ندارد. دیگر ادراک حسن و یا قبح که حکم عقل، همین حسن و یا قبح است، تحقق ندارد.

شما که می‌خواهید استصحاب بکنید، استصحاب در جایی است که شک در بقای حکم داشته باشید، آن وقت «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده می‌شود. چرا انسان شک در بقای حکم می‌کند؟ لابد یکی از خصوصیات که در این موضوع، در زمان سابق بوده است، منتفی شده است و لو اینکه موضوع عرفاً باقی است، بقای عرفی موضوع، لطمه نخورده است لکن یک خصوصیت را از دست داده است و از دست دادن آن خصوصیت، موجب شک در بقای حکم است. مثلاً در احکام شرعی، شما که شک می‌کنید که آیا نماز جمعه «فی هذا الازمنه» وجوب دارد یا ندارد؟ چرا در بقای وجوب نماز جمعه شک می‌کنید؟ می‌گویید: برای اینکه یک خصوصیت از بین رفته است و آن

«خصوصیه حضور الامام المعصوم» است. اگر در زمان حضور امام بود، ما شک نداشتیم که نماز جمعه وجوب دارد و لذا حالت سابقه متیقنه ما هم همین است، منتها حالا که خصوصیت حضور امام منتفی شد و تبدل به غیبت امام معصوم پیدا کرد، این برای ما شک می آورد که آیا در زمان غیبت هم نماز جمعه وجوب دارد یا ندارد؟

پس موضوعی که در زمان سابق، حکم روی آن مترتب بود، اگر تمام خصوصیاتش محفوظ باشد و هیچ جهتی در آن وجود نیامده باشد، معنا ندارد که شک در بقای حکم بکنیم، معنا ندارد که نسبت به بقای حکم، مردد باشیم. پس شک در بقا، همیشه ناشی از انتفای بعضی از خصوصیات است که در سابق وجود داشته است.

عدم امکان تردید در احکام عقليه

بعد شیخ می فرماید: در احکام شرعیه ای که از راه حکم عقل، استکشاف می شود و به عبارت دیگر در خود حکم عقلی، آیا ما می توانیم شک در بقا داشته باشیم؟ آیا در حکم عقلی، تردید در بقا متصور است یا متصور نیست؟

شیخ می فرماید: این غیر قابل تصور است، برای اینکه آن موضوعی که عقل روی آن حکم کرد و تمام خصوصیات که دخالت در حکم عقل داشت، روشن بود، الان آیا آن خصوصیات هست یا نیست؟ اگر آن خصوصیات باجمعها وجود دارد، یقیناً حکم عقل باقی است و یقیناً عقل الان هم حکم می کند همان طوری که در سابق حکم می کرد، برای اینکه حالا با سابق فرقی نکرده است، همان خصوصیات که در سابق دخالت در موضوع داشت و تحقق داشت، همان خصوصیات حالا هم وجود دارد. پس دیگر چطور عقل می تواند شک در بقا بکند و منشأ شک در بقا چیست؟ و اگر بعضی از آن خصوصیات منتفی شده باشد، شیخ می فرماید: هر خصوصیتی که عقل در رابطه با موضوع می آورد، می داند که این خصوصیت در ترتب حکم نقش دارد لذا اگر این خصوصیت منتفی شد، آیا شما باز تردید دارید یا یقین دارید به اینکه دیگر حکم عقل وجود ندارد؟ حکم عقل «منتف قطعاً، لا اِنَّه مشكوك البقاء، لا اَنَّ العقل متحیر فی بقاء الحکم و عدمه».

لذا اگر اخبار «لا- تنقض الیقین بالشک» را هم بگیریم که عمده دلیلتان در باب استصحاب همین اخبار «لا- تنقض» است و استدلال به روایات در باب استصحاب، یک استدلال صحیح و متقن است، معذک اخبار «لا تنقض الیقین بالشک»، یقین به حدوث و

شک در بقا لازم دارد، باید موضوع اخبار «لا تنقض» تحقق داشته باشد تا اخبار لا تنقض پیاده بشود. یقین به حدوث و شک در بقاء، قوام استصحاب است و شیخ می فرماید: این معنا را در باب احکام عقلیه و همین طور احکام شرعیه ای که از راه حکم عقل روی قاعده ملازمه: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» مستکشف می شود را چطور پیاده بکنیم؟ چطوری استصحاب را در اینجا جاری بکنیم؟ اما به خلاف آنجایی که ما از راه ادله ثلاثه دیگر حکم شرعی را به دست می آوریم. آنجا که ما حاکم نیستیم. حاکم، شارع است و حکم روی یک موضوعی بار کرده است و الان با انتفاء بعضی از خصوصیات، شک در بقا داریم. ما می دانیم که نماز جمعه در عصر حضور امام واجب است، اما نمی دانیم که این قید حضور هم از نظر شارع دخالت صد در صد دارد یا نه؟ لذا وقتی که قید حضور منتفی شد و خصوصیت حضور از بین رفت برای ما شک در بقا پیدا می شود اما در باب احکام عقلیه، این شک در بقا به حسب نظر شیخ غیر قابل تصور است.

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) دو اشکال به مرحوم شیخ دارند و کلام شیخ را از دو راه، جواب داده اند و شبهه ای که در ذهن مبارک مرحوم شیخ بوده است را حل کرده اند.

احتمال حکم عقل از باب وجود قدر متیقن از حسن یا قبح

جواب اولشان این است که می فرماید: اگر یک خصوصیتی در موضوع حکم عقل آمد و با وجود آن خصوصیت، عقل حسن آن موضوع و یا قبح آن موضوع را ادراک کرد، این طور نیست که برای خود عقل هم روشن و مسلّم باشد که این خصوصیت در ترتب حکم به حسن یا قبح دخالت دارد. ممکن است از این قبیل باشد که عقل می بیند که اگر این خصوصیت وجود داشت، این دیگر قدر متیقن در باب حسن است، قدر متیقن در باب قبح است و به عنوان قدر متیقن در باب حسن و یا در باب قبح، حکم به حسن و یا به قبح می کند.

مثلا در مسأله کذب، اگر عنوان ضرر بر این کذب، منطبق بشود و وجود این کذب، برای هیچ کس نفعی نداشته باشد با این خصوصیات، عقل یقین می کند که «آنه قبیح، یدرک قبحه یقینا و یحکم بقبحه قطعاً» اما اگر از عقل پرسیم که آیا این عنوان «ضار» یا عنوان «غیر نافع لاحد» در حکم تو به قبح کذب، دخالت دارد یا دخالت ندارد؟ ممکن

است عقل نتواند در جواب پاسخ بدهد که دخالت دارد یا ندارد. بگویید: من نمی دانم ولی اجمالا می دانم که اگر کذبی، عنوان «ضار» یا عنوان «غیر نافع لاحد» به خودش گرفت، قدر مسلم محکوم به قبیح است. من ادراک قبیح کذب با این خصوصیات را قطعاً می کنم اما اگر بعضی از این خصوصیات منتفی بشود، عقل تردید می کند، عقل نمی تواند بگوید که «آنه قبیح او لیس بقیح».

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند: هر خصوصیتی را که عقل به میدان می آورد، مسلماً آن خصوصیت در ملاک حکم عقل و در ترتب حکم دخالت دارد، اینطور نیست. گاهی از اوقات عقل به عنوان قدر متیقن، یک خصوصیتی را در موضوع می آورد به لحاظ اینکه اگر موضوع مشتمل بر این خصوصیات باشد، دیگر پیش چشم عقل روشن است که «آنه قبیح» یا پیش چشمش روشن است که «آنه حسن» اما اگر بعضی از این خصوصیات کنار برود، برای عقل، حالت تردید پیدا می شود. اگر عنوان ضرر را از کذب گرفتیم، عنوان غیر نافع را از آن گرفتیم و به جای آن «الکذب لا صلاح الناس و للأصلاح بین الانسائین» گذاشتیم، آنجا دیگر معلوم نیست که عقل درک قبیح بکند، آنجا دیگر و لو اینکه موضوع، کذب است معذک که معلوم نیست که عقل ادراک داشته باشد برای اینکه عقل در زمان سابق، به واسطه اجتماع خصوصیات و به واسطه اینکه با وجود این خصوصیات بطور مسلم، ملاک حکم عقل وجود دارد، حکم کرد «بأنّ هذا الشیء قبیح» و به قاعده ملازمه هم شارع حکم کرد «بأنه حرام». اما در زمان لاحق، بعضی از این خصوصیات منتفی شده است، بعضی از خصوصیات از بین رفته است و برای انتفای بعضی از خصوصیات، شک در بقا پیدا شده است. ما الان در زمان لاحق نمی دانیم که «هذا الشیء حرام او لیس بحرام» کما اینکه عقل هم نمی داند که «هذا قبیح او لیس بقیح».

لکن ما نمی خواهیم استصحاب قبیح جاری بکنیم. استصحاب در حکم شرعی جریان پیدا می کند. اینجا چرا استصحاب حرمت را جاری نکنیم؟ چه نقصی در استصحاب حرمت وجود دارد؟ حرمتی در زمان سابق بوده است و از راه حکم عقل، استکشاف شده است و الان به علت فقدان بعضی از خصوصیات، بقای آن حرمت، مشکوک است. چرا «لا تنقض الیقین بالشک» اینجا پیاده نشود و حکم به جریان استصحاب حرمت نکند و زمان لاحق را محکوم به بقای حرمت قرار ندهد؟ این یک جوابی است که مرحوم محقق نایینی داده اند.

امکان وجود تردید و ابهام در حکم عقل

اشکالی به محقق نایینی - که فرمودند: خصوصیاتِ که عقل می آورد، حالت اجمال و ابهام برای عقل ندارد، یا می فهمد که این خصوصیات مدخلیت دارد یا می فهمد که مدخلیت ندارد، - شده است که مسأله این طور نیست برای اینکه مقصود ما از عقل که از راه قاعده ملازمه، می خواهیم حکم شرع را با آن ثابت کنیم، عقل آنهایی نیست که در ردیف انبیا و اولیا قرار گرفته اند و عقولشان تبعاً لله تعالی به همه مسائل و خصوصیات احاطه دارد بلکه مقصود همین عقول ناقصه خودمان است. مقصود همین حسن و قبح هایی است که با عقل خودمان ادراک می کنیم و این طور نیست که عقول ما حالت ابهام و اجمال نداشته باشد. چه بسا اگر یک شیئی با چند تا خصوصیت همراه باشد، ما حسن و قبح آن را ادراک می کنیم اما اگر بعضی از آن خصوصیات کنار برود، برای عقل ما حالت تردید پیدا بشود. این طور نیست که امر دائر بین قطع به وجود و قطع به عدم باشد، بلکه گاهی عقل تردید می کند که آیا با رفتن این خصوصیت، حسن هم از بین می رود یا نه. یعنی خودش با فقدان این خصوصیت، نسبت به ادراک حسن، تردید دارد، می بیند که نه می تواند بگوید که «آنه حسن» و نه می تواند بگوید که «آنه لیس بحسن».

پس بعد از آن که مقصود از عقول، عقول انبیا و اولیا که در حقیقت یک احاطه کامل برای آنها وجود دارد نیست بلکه مقصود، همین عقول بشریه ناقصه است، این عقولی است که یک قسمت چیزها را درک می کند و به یک قسمت از مسائل هم احاطه ندارد، همین طوری که مرحوم محقق نایینی فرمودند: گاهی حالت ابهام و اجمال برای عقل بوجود می آید و با نبودن بعضی از خصوصیات، حالت تردید پیدا می شود و چون حالت تردید مطرح می شود، شک در بقا بوجود می آید و زمینه استصحاب تحقق پیدا می کند.

استصحاب حکم شرعی مستفاد از حکم عقل

اما جواب دومی که مرحوم محقق نایینی می دهد این است که می فرمایند: «سلمنا»، جواب اول را کنار می گذاریم و حرف مرحوم شیخ را می پذیریم که هر خصوصیتی که عقل در موضوع حکمش می آورد، برای او روشن است که این خصوصیت دخالت دارد و بدون این خصوصیت، حکم، وجود ندارد. همان که شیخ می فرماید را قبول می کنیم

لکن مسأله استصحاب را از راه دیگری پیاده می‌کنیم و آن این است که و لو اینکه ما حدوث حکم شرعی را از راه حکم عقل به دست آوردیم؛ یعنی ثبوت حکم در زمان سابق و حالت سابقه از راه حکم عقل به دست آمد، عقل هم هیچ تردید ندارد، شک در بقا هم نمی‌کند، امرش دائر بین قطع به ثبوت و قطع به عدم است، همه اینها را قبول داریم لکن یک جهت دیگر است که راه استصحاب را برای ما باز می‌کند و آن این است که ما نمی‌خواهیم استصحاب حکم عقل را جاری بکنیم بلکه ما می‌خواهیم استصحاب حکم شرعی که از راه حکم عقل به دست آمده است را جاری بکنیم. لذا اینجا می‌گوییم:

درست است که ملاک حکم برای عقل در زمان سابق و حالت سابقه، روشن بود و درست است که با انتفای آن خصوصیتی که فرضاً حالا منتفی است، آن ملاک از بین رفت لکن شما احتمال این معنا را نمی‌دهید که ملاک این حکم از نظر شارع، وسیع تر از ملاک به حسب نظر عقل باشد و مناط این حکم از نظر شارع، اوسع از مناط به حسب حکم عقل باشد؟ این احتمال را می‌دهید یا نه؟

به عبارت دیگر: اگر شما از راه قاعده ملازمه، یک حکم شرعی را به دست آوردید، معنایش این نیست که این حکم شرعی در تمام جهات، تابع حکم عقل است. هر کجا که عقل گفت: هست، حکم شرعی هم هست. هر کجا گفت نیست، نیست، بلکه ما از راه حکم عقل به دست آوردیم که شارع در زمان سابق و حالت سابقه، این حکم را کرده است اما ممکن است که ملاک از نظر شارع، یک ملاک وسیعی باشد که در نتیجه با نبودن آن خصوصیت و با انتفای آن خصوصیت هم باز حکم شرعی بقا داشته باشد، حکم شرعی در زمان لاحق هم وجود داشته باشد و لو اینکه در زمان لاحق، قطعاً حکم عقل وجود ندارد لکن ما نمی‌خواهیم حکم عقل را استصحاب بکنیم. ما به عقل احتیاج داشتیم برای اینکه ثبوت حکم شرعی را از راه عقل به دست بیاوریم اما از نظر بقای حکم شرعی، دیگر هیچ نیازی به عقل نداریم بلکه اخبار «لا تنقض» به داد ما می‌رسد و این حکم شرعی را به حسب بقا به مناسبت استصحاب، تثبیت می‌کند. اگر این حرف را بزنیم، آیا اشکالی پیدا می‌کند؟ کجای این حرف دچار اشکال است؟

آیا قاعده ملازمه می‌گوید: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما لم یحکم به العقل، لم یحکم به الشرع»؟ اینکه دیگر در قاعده ملازمه نیست برای اینکه عقل کجا حکم می‌کند که نماز جمعه واجب است؟ کجا حکم می‌کند که روزه واجب است؟ اینها را

شارع فرموده است. در قاعده ملازمه، همان جهت ایجابی مطرح است و به تعبیر مرحوم محقق نایینی: برای این مسأله مفهوم هم نیست. وقتی که عقل با وجود این خصوصیت، حکم کرد به قبح و شما هم حکم شارع به حرمت را از راه قاعده ملازمه به دست آوردید، معنایش این نیست که عقل می گوید: من دو تا حکم دارم: یک حکم این که با وجود این خصوصیت، قبح هست و در نتیجه، حرمت هم هست و دیگر اینکه با وجود این خصوصیت، قبح نیست و حرمت هم تحقق ندارد. این دیگر در حکم عقل وجود ندارد.

آن جهت ایجابی از راه قاعده ملازمه، معلوم شد که این شیء در زمان سابق «کان قبیحا و حراما» و ما کاری به قبحش نداریم. ما می خواهیم استصحاب حکم شرعی را جاری بکنیم. آیا از نظر استصحاب حکم شرعی، یقین به ثبوت حرمت داشتیم و شک در بقا حرمت داریم برای اینکه احتمال می دهیم که ملاک از نظر شارع، وسیع تر از ملاک از نظر عقل باشد. عقل حتما ملاکش متقوم به وجود آن خصوصیتی است که حالا منتفی شده است لکن از نظر شارع، اگر آن خصوصیت نباشد مثل زمان لاحق، حرمت به قوت خودش باقی است. پس چون هدف ما، اجرای استصحاب در حکم شرعی است، چه مانعی دارد و لو اینکه در عقل هیچ گونه نقطه ابهامی وجود نداشته باشد معذک ما به لحاظ آن احتمالی که عرض کردیم، احتمال بدهیم که با نبودن خصوصیت، باز هم ملاک حکم شرعی وجود دارد و لذا شک در بقا پیدا می شود و اخبار لا تنقض، مصداق پیدا می کند. این جواب دومی است که مرحوم محقق نایینی از حرف مرحوم شیخ داده اند.

پرسش:

۱ - دو تفصیلی که مرحوم شیخ در باب استصحاب دارند را بیان کنید.

۲ - دلیل شیخ بر عدم امکان تردید در احکام عقلیه چیست؟

۳ - جواب اول محقق نایینی یعنی احتمال حکم عقل از باب وجود قدر متیقن از حسن یا قبح را از مرحوم شیخ توضیح دهید.

۴ - اشکالی که به جواب محقق نایینی (ره) در احتمال حکم عقل از باب وجود قدر متیقن از حسن یا قبح، شده است چیست؟

۵ - جواب دوم محقق نایینی (ره) یعنی استصحاب حکم شرعی مستفاد از حکم عقل را از مرحوم شیخ بیان کنید.

ص: ۴۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه جواب دوم محقق نايینی (ره) از مرحوم شیخ (ره)

جواب دوم مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) از مرحوم شیخ بزرگوار عبارت از این بود که می فرمایند: در این جواب ما می پذیریم که عقل در رابطه با حکم خودش و در رابطه با قیود و خصوصیات که در حکم عقل دخالت دارد، هیچ گونه تردیدی ندارد بلکه هر خصوصیتی را در رابطه با موضوع، یا مسلماً دخیل می داند، یا مسلماً غیر دخیل می داند و برای آن در رابطه با هیچ خصوصیتی تردید پیدا نمی شود که آیا این خصوصیت دخالت دارد یا اینکه این خصوصیت ندارد.

ایشان می فرمایند: این حرف را می پذیریم لکن در جواب مرحوم شیخ می گوئیم:

درست است که ما حکم شرعی را درباره این موضوع از راه حکم عقل به دست آوردیم، از راه قاعده ملازمه به دست آوردیم، لکن این امکان و احتمال در کار هست که ممکن است ملاک این حکم از نظر شارع، اوسع از ملاک به حسب نظر عقل باشد، یعنی شارع

این حکم را گسترده تر از عقل پیاده کرده باشد، به طوری که اگر بعضی از خصوصیات آن که در نظر عقل، دخالت دارد و دخالتش محرز است، منتفی بشود، از نظر شارع، حکم منتفی نمی شود، از نظر شارع لطمه ای به حکم نمی خورد. این شیء بقاء فاقد آن خصوصیات است، دیگر عقل بقاء حکم ندارد برای اینکه آن خصوصیت از بین رفته است، لکن احتمال می دهیم که شرع بقاء حکم داشته باشد، و ما هم که نمی خواهیم استصحاب حکم عقلی جاری کنیم، ما می خواهیم استصحاب حکم شرعی جاری کنیم.

اینجا چه اشکالی دارد که بگوییم: این حکم شرع مسلم در زمان سابق تحقق داشت و الان به واسطه فقدان بعضی از خصوصیات، شک در بقای حکم شرعی داریم، و لو اینکه از نظر عقل، هیچ مسأله ای مطرح نیست، یعنی از نظر عقل، قطعاً حکم بقاء وجود ندارد اما اینکه از نظر عقل وجود ندارد، ملازم با این نیست که از نظر شرع هم وجود نداشته باشد و چون شک و شبهه ما در بقای حکم شرعی است، چه مانعی است که ما عنوان «لا تنقض الیقین بالشک» را در اینجا پیاده کنیم، و در نتیجه استصحاب جریان پیدا کند؟

(سؤال... و پاسخ استاد): مرحوم شیخ از راه اینکه ما شک در بقا نداریم می فرمود:

اخبار لا تنقض پیاده نمی شود. اگر ما عنوان شک در بقا را درست کردیم، گفتیم: با نبودن این خصوصیت، حکم عقل مسلم از بین می رود، اما احتمال می دهیم حکم شرع به قوت خودش باقی باشد. قاعده ملازمه نمی گوید که اگر حکم عقل نبود، حکم شرع هم نیست.

قاعده ملازمه می گوید که اگر حکم عقل بود، حکم شرع هم هست. خیلی از جاها داریم که حکم عقل نیست، لکن حکم شرعی تحقق دارد. عقل نمی گوید که نماز جمعه واجب است، لکن شرع می گوید که واجب است.

عدم تفاوت ملاک حکم عقل با حکم شرع طبق قانون ملازمه

این جواب دوم مرحوم محقق نایینی بود. لکن این اشکال به ایشان هست که ما از روی قاعده ملازمه، حکم شرع را به دست آوردیم، فرض ما یک چنین جایی است. وقتی که ما از روی قاعده ملازمه حکم شرع را به دست آوردیم و از طرفی هم تردید را در حکم عقل روا ندانستیم، گفتیم: وقتی که عقل موضوعی را در رابطه با خصوصیات ملاحظه می کند، برایش روشن است که این خصوصیت دخالت دارد یا ندارد، دیگر شق ثالث ندارد که یک خصوصیتی را با موضوع بسنجد و بعد بگوید که من نمی دانم که آیا این

خصوصیت دخالت دارد و یا ندارد. فرض اینجاست. اگر شما چنین فرضی کردید و گفتید که این خصوصیت در حکم عقل دخالت دارد و شاهدش هم این است که بقاء که این خصوصیت منتفی شده است، قطعاً دیگر حکم عقل تحقق ندارد، در این رابطه باید گفت: این خصوصیت در حکم شرعی ثابت شده از طریق ملازمه هم دخالت دارد.

شما اگر از راه قاعده ملازمه، حکم را به دست آوردید، دیگر معنا ندارد بگویید که ممکن است ملاک حکم عقل با ملاک حکم شرع فرق داشته باشد. در آن جاهایی که برای عقل، حالت تردید وجود داشت، می گفت: من نمی دانم این خصوصیت دخالت دارد یا ندارد، لکن با وجود این خصوصیت به عنوان قدر متیقن حکم می کنم، اینجا ممکن است انسان بگوید که ممکن است این خصوصیت از نظر حکم شارع، هیچ دخالتی نداشته باشد برای اینکه عقل نسبت به این گیج و گنگ بود، متحیر و متردد بود. اما اگر شما فرض کردید که هیچ گونه تحیر و تردیدی در کار نیست، وقتی که به عقل مراجعه می کنید و از عقل می پرسید که ایها العقل! این خصوصیت دخالت دارد یا نه؟ می گوید: بله، مسلماً دخالت دارد. در چنین موقعیتی شما دارید حکم شارع را از راه حکم عقل کشف می کنید.

در یک چنین زمینه ای قاعده ملازمه را پیاده می کنید. وقتی که قاعده ملازمه را در یک چنین زمینه ای پیاده کردید، دیگر در این حکم شرعی مستکشف از حکم عقلی، احتمال اینکه حکم شرع از نظر مناط اوسع و وسیع تر باشد جریان ندارد.

بله، ممکن است که شما احتمال بدهید که یک حکم شرعی دیگری غیر از اینکه از راه ملازمه و از راه عقل به دست آوردید، اینجا وجود داشته باشد، و آن حکم شرعی دیگر، دارای یک ملاک اوسع و ملاک وسیعتری باشد و مناط آن با مناط حکم عقلی متغایر باشد. امّا آن یک حکم شرعی دیگر است. بحث ما درباره خود این حکم شرعی مستکشف از قاعده ملازمه است. نمی شود این حکم با حکم عقل اختلاف مناط داشته باشد. نمی شود بین این حکم با حکم عقل از نظر سعه و ضیق، تغایر وجود داشته باشد برای اینکه حکم و موضوع مبین است، دخالت خصوصیات روشن، ملاک و مناط هم مشخص، دیگر چه طور می توانید احتمال بدهید که حکم شرعی از نظر ملاک، اوسع باشد؟ از نظر مناط، غیر از مناط حکم عقل باشد؟

بله؛ به لحاظ اینکه احکام شرعی بطور کلی این طور نیست که در محدوده عقل باشد، بلکه عقل یکی از ادله احکام شرعی است، کتاب وجود دارد، سنت وجود دارد، اجماع

وجود دارد، ممکن است که یک حکم شرعی دیگری در اینجا با یک ملاک دیگری تحقق داشته باشد، لکن ما اصل وجود حکم را تردید داریم، آن هم دیگر جای استصحاب نخواهد بود.

به عبارت دیگر: این حکم مستکشف از دلیل عقل، مقطوع العدم است به حسب بقا، و حکم دیگری که احتمال می دهید با یک مناط وسیعتر وجود داشته باشد، آن اصلا حدوثش مشکوک است، لذا شما چه چیزی را می خواهید استصحاب کنید؟ نه این حکم مسلم دارای حالت سابقه، قابل استصحاب است، چون شک در بقای آن نیست، و آن حکم دیگر هم از اول حدوثش معلوم نیست، دیگر معنا ندارد به عنوان شک در بقای استصحاب را جاری کنید.

نظر امام(ره) راجع به استصحاب در احکام شرعیه مستکشفه از راه عقل

بالاخره چه باید گفت؟ آیا استصحاب در احکام شرعیه مستکشفه از راه عقل جریان دارد یا نه؟ اینجا یک بیانی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) دارند که به نظر می رسد بیان جالب و ارزنده ای است، و نتیجه این بیان این است که تفصیل مرحوم شیخ تمام نیست و استصحاب مطلقا در این رابطه جریان پیدا می کند.

ایشان می فرمایند: ما فرض می کنیم که برای عقل در رابطه با حکم خودش و در رابطه با دخالت و عدم دخالت خصوصیات، هیچ گونه تردیدی پیدا نمی شود، فرض می کنیم که هیچ گاه حالت تحیر و تردید برای عقل وجود ندارد، لکن در عین حال ما می توانیم مسأله را جوری فرض کنیم که استصحاب در حکم شرعی مستکشف از حکم عقل جریان پیدا کند و این یک مقدمه ای لازم دارد. مقدمه اش این است که عناوینی که عقل مورد ملاحظه قرار می دهد، همان طوری که شارع که می خواهد امر و نهی کند، اول عناوین را ملاحظه می کند، عقل هم در مقابل حکم خودش، اول مسأله عناوین کلیه را مطرح می کند، عناوین کلیه را موضوع حکم به حسن و قبح قرار می دهد. حالا فرض کردیم عقل عنوانی را در رابطه با حکم خودش به میدان آورد، روی این عنوان تجزیه و تحلیل کرد، دقت کامل کرد و حکم کرد «بان هذا العنوان قبیح»، مثلا مسأله کذب در پیشگاه عقل حاکم مطرح شد که آیا «کذب بما انه کذب و بعنوان انه کذب» محکوم به قبح است یا محکوم به قبح نیست؟ عقل زیر و رو کرد و موضوع را درست بررسی کرد،

حکم کرد «بأنّ الكذب قبيح» و این حکم کنار رفت. بعد موضوع دیگری در پیشگاه حکم عقل مطرح شد، و خود آن موضوع با قطع نظر از ارتباط با عناوین دیگر، مطرح شد که آیا نجات دادن یک مؤمن و مسلمان، نجات دادن یک فرد معتقد به خداوند تبارک و تعالی به صورت عنوان کلی «هل هو حسن ام لا؟»

عقل درست تأمل کرد و این موضوع را کاملاً مورد دقت قرار داد، دید که نفس این عنوان، خود این مفهوم بدون اینکه خصوصیت دیگری نیاز داشته باشد، بدون اینکه لازم باشد جهت دیگری ضمیمه به این عنوان بشود، نفس این عنوان یکون حسنا، سر تا به پا جهات محسّنه و جهات مصلحت در آن وجود دارد لذا حکم کرد بآنّه حسن. یک حکم قبلی روی عنوان کذب بما هو کذب کرد، و هو أنّه قبيح، یک حکم هم الان روی عنوان نجات دادن یک فرد موحد کرد، دید این هم یک موضوعی است که بدون هیچ گونه ضمیمه و خصوصیتی، از نظر عقل حسنش ادراک شده است، و حسنش مورد درک عقل قرار گرفته است.

حکم عقل در باب نزاحم احکام در فرد خارجی

در کتاب اجتماع امر و نهی خواندیم که گاهی عناوین متعدده بر وجود خارجی تصادیق پیدا می کند که هر کدام در عالم عنوائت، یک شأن مستقل و یک حکم مستقلی دارند، گاهی بین این عناوین در وجود خارجی، تصادق و اتحاد در وجود تحقق پیدا می کند. حالا یک موردی در خارج پیدا شده است به نام نجات دادن مؤمن که توقف بر کذب پیدا کرده است، یعنی اگر مؤمن بخواهد نجات پیدا کند، باید انسان از کانال کذب وارد شود و از طریق کذب، به نجات این فرد موحد، دسترسی پیدا کند. حالا در این موجود خارجی هم عنوان کذب که در پیشگاه حکم عقل محکوم به قبح بود و هم عنوان نجات المؤمن من الهلاك، اجتماع پیدا کرد. نجات یک مؤمنی از هلاك، توقف بر کذب پیدا کرد، اینجا مسأله چیست؟ آیا عقل اینجا کنار می نشیند؟ وقتی که به عقل مراجعه کنیم می گوییم: جناب عقل! شما فرمودید: «الكذب قبيح» شما فرمودید: نجات دادن مؤمن حسن، امّا اینجائی که کذب، مؤثر در نجات است، و نجات، متوقف بر کذب است، نظر شما چیست؟ آیا عقل در اینجا سکوت می کند؟ عقل در اینجا می گوید: من نمی دانم؟ بحث این است که نمی دانم در حکم عقل وجود ندارد.

آیا عقل اینجا جواب می دهد که من کلی آن را گفته ام و بقیه آن به من مربوط نیست؟ یا اینکه عقل در این مورد خارجی حکم می کند منتها حکمش به این کیفیت است که ملاکها را در نظر می گیرد، ملاک قبح کذب و ملاک حسن نجات دادن مؤمن، این دو ملاک را با هم ملاحظه می کند، و بعد می بیند که کدام یک از اینها اقوا است، کدام یک از اینها ارجح است، و کدام یک قوی تر است، حکم را روی آن قوی صادر می کند.

مثلا در همین مثالی که عرض کردیم، عقل حساب می کند که درست است که کذب قبیح است و ملاک و مناط قبح به طور کامل در آن وجود دارد، ولی این ملاک نمی تواند در مقابل ملاک یک جان محترمه و نفس محترمه و نجات او از هلاک، مقاومت کند، بلکه آن بر این ترجیح دارد لذا در این مورد خارجی حکم می کند «بأنّ الکذب لیس بقبیح».

اینجا نجات دادن مؤمن از هلاک، اقوا و ارجح است ملاکها از ملاک قبح کذب که به طور کلی در پیشگاه عقل، ثابت و صادر شده بود. لذا وقتی که در این مورد خارجی شما به عقل مراجعه می کنید، عقل می گوید: اینجا کذب، مانعی ندارد، کذب در اینجا قبح خودش را از دست داده است.

کما اینکه در مسأله اجتماع امر و نهی در صلاه در دار غصبی آنهایی که قائل به امتناع اجتماع هستند، می گویند که حکم فعلی تابع اقوی الملائکین است، آنها هم می گویند که حکم فعلی، تابع مناط اقوا است. ملاک هر کدام از اینها که اقوا باشد، آن در مسأله صلاه در دار غصبی پیاده می شود، منتها آنها به صورت کلی دلایلی اقامه کردند بر اینکه ملاک نهی از ملاک امر اقوا است که البته نه حرف آنها را پذیرفتیم نه این دلایل را، لکن راه عبارت از همین راه است.

جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل

حالا- که این مقدمه درست شد، ما می خواهیم یک موردی درست کنیم که با توجه به این مقدمه، استصحاب از نظر حکم شرعی مستکشف از راه عقل، جریان پیدا کند، و لو اینکه عقل به واسطه یک جهتی که عرض می کنیم، در آنجا حکمی ندارد و آن این است که اگر ما ابتداء در یک موردی دیدیم که وضع آن مشخص است. فرض کنید که ابتداء محکوم به حسن است، حاکم به حسن هم عقل است، شرع هم به عنوان قاعده ملازمه حکم به وجوب کرد، اینها درست شد لکن بعد یک مورد مشکوکی به این صورت، پیش

می آید که آیا این موردی که یکون حسنا، عنوان قیچی به حسب خارج متصادق بر این امر خارجی شده است؟ یا متصادق بر این امر خارجی نشده است؟

به عبارت روشن تر: در مسأله کذب و نجات مؤمن، مسأله تصادق را روشن می دیدیم، می دیدیم اینجا دو عنوان متصادق است: یک عنوان، عنوان کذب است و یک عنوان، عنوان نجات المؤمن من الهلاک است. در تصادق آن مورد تردید نبود. اما اگر یک جائی را حدوثا دیدیم که یکی از دو حکم عقل به حسن یا قبح، تحقق دارد در نتیجه حکم شرع هم تحقق دارد اما در ناحیه بقاء، شک کردیم که آیا عنوان دیگری که اگر آن عنوان پیاده بشود با عنوان اولی دست به گریبان می شود و در نتیجه عنوان اول را محکوم قرار می دهد، تحقق پیدا کرد یا نکرد که ما به حسب بقا، در تصادق عنوان دیگر بر این مورد شک کردیم. آیا در اینجا مسأله چطوری است؟ حدوثا وضع این شیء روشن است، فقط یک عنوان بر آن متصادق بود، و به دنبال این عنوان، حکم شرعی در کار بود، اما بقاء احتمال می دهیم که عنوان دیگری که مخالف با عنوان اولی است و ملاکا هم اقوای از عنوان اول است، آیا اصلا تحقق پیدا کرد یا نکرد؟ تصادق پیدا کرد یا نکرد؟

در این جا به عقل که مراجعه کنید، عقل می گوید: من نمی دانم، اما نمی دانم نه به خاطر این که در موضوع و یا در حکم آن تردید دارد، نمی دانم از باب اینکه نمی دانم آن عنوان دیگر تصادق پیدا کرده است یا نه، عنوان اقوا در این مورد پیاده شده یا نشده است؟ لذا عقل کنار می رود. اینجا چه مانعی دارد که ما استصحاب حکم شرعی را پیاده کنیم و بگوییم که یک عنوان شرعی به حسب حدوث، تبعا لحکم العقل تحقق داشت، و الان شک در بقای این حکم شرعی داریم، و شک در بقا برای این است که نمی دانیم آیا عنوان مزاحم اقوا بقاء پیاده شد تا غلبه پیدا کند بر آن. پس شک می کنیم که آن حکمی که در زمان سابق تحقق پیدا کرد و حادث شد، آیا بقا دارد یا ندارد؟

مثال جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل

مثالی که خود ایشان ذکر می فرمایند، انقاذ الغریق است که به حسب حکم عقل «یکون حسنا». انقاذ الغریق، عنوانی است که واجد ملاک حسن است. از طرف دیگر، یک عنوان دیگری داریم که اگر کسی به خداوند یا رسول خداوند، سب بکند، از نظر عقل، دیگر احترام ندارد. این انسان «عدمه، خیر من وجوده»، حالا وضع این دو تا عنوان در

جای خودش و در عالم عنوائت روشن است، اما در عالم تصادق، می خواهیم حساب بکنیم. می بینیم که یک غریقی در حال غرق شدن است و انقراضش «کان حسنا» و سابقا هم یقین داشتیم که این غریق، آدم خوبی بوده است، اما احتمال می دهیم که یکی دو ساعت قبل، عنوان سبّ نبی و یا سبّ خداوند تبارک و تعالی در او تحقق پیدا کرده است و اگر این عنوان در او تحقق پیدا کرد، به جهنم که غرق می شود، دیگر ما نباید او را انقاذ بکنیم و از غرق نجات بدهیم. اگر آنجا بگوییم: این غریقی که الان در حال غرق شدن است به نام زید، یک ماه پیش «کان انقاذ حسنا و واجبا شرعا» الان که دارد غرق می شود، نمی دانیم که آیا عنوان سبّ الله و سبّ النبی در او تحقق دارد یا ندارد، اگر به عقل مراجعه بکنیم، عقل می گوید: من چه می دانم که «سبّ للنبی او لا»، من نمی دانم که این به حسب واقعیت، سبّ النبی هست یا نه. می گوییم: شما در اینجا چه حکمی دارید؟ می گوید: چون موضوع برای من محرز نیست، من نمی توانم در اینجا حکمی داشته باشم.

اما وقتی که سراغ حکم شرعی می آییم، چه مانعی دارد که مسأله به این صورت مطرح بشود: «کان انقاذ هذا الانسان» در ماه قبل «حسنا و واجبا شرعا» و الان که ما شک در تصادق عنوان دیگر داریم، شک می کنیم که آیا این وجوب شرعی از بین رفت یا نه.

اگر عنوان سبّ، تحقق داشته باشد، وجوب شرعی از بین رفته است، اما چون شک در این معنا داریم، لذا شک در بقای وجوب شرعی داریم. اینجا چه مانعی دارد که ما استصحاب را جاری بکنیم و مدعی این هم نباشیم که عقل در احکام خودش گیج و گنگ و متحیر است. از طرفی هم مسأله عقل به قوت خودش باقی باشد و از طرف دیگر، حکم شرعی را به این کیفیت استصحاب بکنیم؟

پرسش:

۱ - خلاصه جواب دوم محقق نایینی (ره) را از مرحوم شیخ بنویسید.

۲ - اشکال استاد را به جواب دوم محقق نایینی توضیح دهید.

۳ - نظر امام (ره) راجع به استصحاب در احکام شرعیه مستکشفه از راه عقل چیست؟ توضیح دهید.

۴ - حکم عقل در باب تراحم احکام در فرد خارجی چیست؟

۵ - مثال جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل چیست؟

ص: ۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم توقف عقل در حکم عنوانين متصادقين در موجود واحد

درباره مطلب ديروز عرض كرديم كه گاهي از اوقات، دو عنواني كه وضع هر کدام در مقام خود و در جاي خودش، از نظر عقل مشخص است، فرضاً يكي محكوم به قبح است و ديگري محكوم به حسن، عقل در اين جهت هيچ گونه ترديدى ندارد، حسن عنوان اولي را به طور قطع ادراك مي كند و قبح عنوان دوم را به طور قطع، ادراك مي كند لکن از مقام عنوان كه گذشتيم گاهي در يك موجود خارجي، اين دو عنوان متصادق مي شوند چون از شأن وجود خارجي اين است كه احيانا مفاهيم مختلفه و عناوين متعدده، در وجود خارجي اتحاد پيدا مي كند و هر دو در وجود خارجي متصادق مي شوند؛ يعني يك موجود خارجي هم مصداق اين عنوان قرار مي گيرد و هم مصداق آن عنوان قرار مي گيرد. اينجا به عنوان مقدمه عرض كرديم كه عقل در اين موجود خارجي، بلا-حکم نخواهد ماند بلکه برای هر کدام از اين دو عنوان كه يكي از نظر عقل، متصف به

حسن است و دیگری، متصف به قبح است، ارجحیت قائل شد و اقوائت را ملاحظه کرد، حکم فعلی خودش را در رابطه با آن موجود خارجی، به دنبال اقوی الملاکین صادر می کند. اگر دید که ملاک حسن، اقوا است، حکم می کند به اینکه این موجود خارجی، حسن و اگر دید که ملاک قبح، اقوا است، حکم می کند به اینکه این موجود خارجی، قبیح.

در اینجا هم قبول می کنیم که صورت شک هم برای عقل پیدا نمی شود؛ یعنی عقل همیشه تشخیص می دهد که آیا «ملاک القبح اقوی او ملاک الحسن اقوی او هما متساویان» بدون اینکه اقوائت در کار باشد که اگر متساوی شدند، از نظر عقل هم مسأله تخییر مطرح است برای اینکه نه ملاک حسنش رجحان دارد و نه ملاک قبح آن، قوت دارد. این به صورت یک ضمیمه ای بود برای آن نتیجه ای که می خواستیم بگیریم.

تا اینجا که مسأله روشن است. گاهی از اوقات، مسأله این طور است که فرضاً ما می دانیم که بر یک شیء در حال حدوثش، یک عنوان حسنی منطبق است، از آن حسن های لازم الرعایه، از آن حسن هایی که وقتی روی قاعده ملازمه می آید، فرضاً ما از آن وجوب استفاده می کنیم. می بینیم که در این شیء حدوثاً یک عنوان حسن بحکم العقل تحقق دارد، و واجب شرعی مستکشف از حکم عقل است به قاعده الملازمه، لکن به حسب بقا که ملاحظه می کنیم، احتمال می دهیم یک عنوان قبیحی بقاء بر این منطبق شده باشد که اگر آن عنوان قبیح منطبق شد، اصلاً ملاک حسن را از بین می برد و زیر پا می گذارد زیرا ملاکش اقوی است لکن نمی دانیم که این عنوان منطبق است یا نه. در تحقق آن شک داریم، نه در حکم آن. در وجود چنین عنوانی، شک داریم. در تصادق چنین عنوانی، در انطباق چنین عنوانی شک داریم.

اینجایی که در انطباق، شک داریم، اگر به عقل مراجعه کنیم، عقل که اینجا با شک در انطباق، نمی تواند مسأله ای را ارائه بدهد و حکمی داشته باشد. عقل می گوید: اگر این عنوان منطبق باشد، حکم فعلی، قبح است و ملاک هم بر حسن ترجیح دارد اما اصل این انطباق هست یا نیست، او دیگر علم غیب ندارد که تحقق دارد یا ندارد؟ می گوید: من که نمی دانم که این انطباق هست یا نه، چون که نمی دانم انطباق در کار است، لذا عقل اینجا حکمی ندارد، نه از باب اینکه درک عقل ناقص است، نه از باب اینکه ملاک حسن و قبح را درست نمی داند، نه از باب اینکه اقوی الملاکین را تشخیص نمی دهد. تمام اینها

پیش

عقل روشن است، فقط مسأله، مسأله بود و نبود است، آیا این عنوان هست یا نه. آیا زید سب کرده است نبی اکرم را یا نکرده است. اینجا دیگر عقل راهی ندارد که آیا سب کرده یا نکرده است.

استصحاب حکم شرعی با وجود شک عقل در انطباق

وقتی که اینجا به عقل مراجعه می کنیم، عقل در اینجا هیچ حکمی ندارد. در اینجا ما می خواهیم استصحاب حکم شرعی را جاری بکنیم و بگوییم: این شیء در زمان سابق و حالت سابقه «کان حسنا عقلا». وجوب شرعی از حسن عقلی آن به قاعده ملازمه، استفاده شد. پس این شیء در زمان سابق وجوب داشته است و لو استکشاف آن از طریق عقل بوده است، الآن به حسب بقا چون شک داریم که یک عنوان دیگری که مغایر با عنوان اولی است و ملاکش اقوای از عنوان اول است، «وجد او لا یوجد؟» اگر وجود پیدا کرده باشد، آن وجوب در زمان سابق را از بین می برد، اگر وجود پیدا نکرده باشد، آن وجوب در زمان سابق به قوت خودش باقی است. پس شما یقین به حدوث وجوب شرعی دارید و شک در بقای وجوب شرعی، چرا «لا تنقض الیقین بالشک» اینجا را شامل نشود؟ اینجا چه نقصی دارد که «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر استصحاب در اینجا نکند؟ مجرد اینکه شما در زمان سابق، حکم را از راه عقل به دست آوردید و الان به حسب بقا، عقل شما هیچ حکمی نمی کند چون شک دارد در اینکه آن عنوان، آیا منطبق است یا نه، معنایش این است که شما نتوانید در رابطه با عقل، استصحاب جاری بکنید. ما که نمی خواهیم استصحاب حکم عقل را بکنیم. ما می خواهیم استصحاب حکم شرعی مستکشف «من دلیل العقل» را جاری بکنیم و اینجا هیچ مانعی از جریان این استصحاب ملاحظه نمی شود.

به عبارت روشن تر: حدوث حکم را در زمان سابق به دلیل عقل ثابت می کنیم و بقای حکم را در زمان لاحق به اخبار «لا تنقض» ثابت می کنیم. اصل ثبوت حکم از راه عقل ثابت می شود و بقای آن از راه «لا تنقض». مثلاً فرض کنید وجوب نماز جمعه را در زمان حضور، از قرآن یا اجماع ثابت می کنید و بقای آن را در زمان غیبت به استصحاب ثابت می کنید. عقل هم در ردیف ادله اربعه است منتها شما می گفتید که اخبار «لا-تنقض» یقین به حدوث و شک در بقا، لازم دارد، ما برای شما تصویر کردیم، شما هم یقین به حدوث

حکم دارید و هم شک در بقا، چه مانعی دارد، اخبار «لا تنقض» جاری بشود؟

پس آن که ما ذکر کردیم این بود که در احکام شرعی مستکشفه از حکم عقل می توانیم شک در بقا را تصور بکنیم که به حسب بقا، استصحاب جریان پیدا بکند و لو اینکه عقل از نظر بقا، هیچ حکمی نداشته باشد چون شک بر انطباق آن عنوان دوم دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اگر ملازمه نبود، معنایش این است که دلیل العقل نیست. اگر دلیل العقل نبود، استصحاب هم نباید باشد؟ اگر عقل نبود، حدوث آن هم نیست. ما در حدوثش به عقل نیاز داریم «لقاعده الملازمه» اما در بقا چه نیازی به حکم عقل داریم؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) تمام مواردی که استصحاب در آن جاری می شود، حالت سابقه آن از دلیل دیگر ثابت شده است. حالت سابقه را کتاب ثابت کرده است، بقای آن را به استصحاب ثابت می کنیم، یا حالت سابقه اش را خبر زراره ثابت کرده است، بقای آن را به استصحاب ثابت می کنیم. چه طور نوبت به عقل که می رسد مطلب عوض می شود، عقل هم همین طور است، حالت سابقه را با عقل ثابت کنید، بقای آن را با استصحاب ثابت کنید.

این یک تفصیلی از مرحوم شیخ بود که به این صورتی که ملاحظه کردید، ناتمام ماند.

حالا مرحوم شیخ (علیه الرحمه) فی کتاب الرسائل تفصیل مهمتری دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه است. مرحوم شیخ گفت:

هیچ کجا شما نمی توانید پیدا بکنید که در احکام شرعی مستکشف از حکم عقل، شک در بقا داشته باشید، پس دور این را قلم بگیرید، ما در مقابل سلب کلی، داریم ایجاب جزئی پیدا می کنیم، نه این که بخواهیم بگوییم: همه جا استصحاب در احکام شرعی مستکشف از حکم عقل جاری است. او سلب کلی ادعا می کرد، ما ایجاب جزئی، نتیجه این که این تفصیل کنار می رود.

بررسی تفصیل بین شک در رافع و شک در مقتضی از نظر اجرای استصحاب

اما تفصیل دومی که مرحوم شیخ برای آن خیلی اهمیت قائل شدند و نقش این تفصیل در فقه خیلی زیاد است، به خلاف تفصیل اول زیرا احکام شرعی ای که از راه عقل به دست می آید، زیاد نیست اما این تفصیل دوم شیخ، در فقه واقعا منشأ اثر است و آن این است که ایشان فرمود: استصحاب در شک در مقتضی، جریان ندارد و در شک در

رافع، جریان دارد. در احکام شرعی معمولیه، اگر شك، شك در مقتضی باشد، استصحابش جاری نیست اما اگر شك در رافع باشد، استصحابش جاری است.

اولین بحثی که اینجا مطرح می کنیم، این است که اصلاً مقصود شیخ از مقتضی و رافع، چیست؟ اول مقصود از شك در مقتضی و شك در رافع، روشن بشود بعد بینیم دلیلی که شیخ بر این تفصیل اقامه کرده اند، تمام است یا نه؟

احتمالات موجود در معنای شك در مقتضی و رافع

احتمال اول این است که مقصود از مقتضی؛ یعنی ملاک حکم؛ یعنی مناط حکم، همان است که مرحوم آخوند در کفایه در مراتب احکام، می فرماید: اولین مرحله و اولین مرتبه، عبارت از مرحله اقتضا است؛ یعنی مرحله ملاک، مرحله مصلحت و مفسده که مصلحت، ملاک حکم لزومی است و مفسده، ملاک حکم تحریمی است. بگوییم: کلمه مقتضی در اینجا هم، ناظر به همان مسأله است. شك در مقتضی؛ یعنی شك در ملاک حکم، شك در مناط حکم.

رافع یعنی چه؟ اگر مقتضی را به این معنا، بیان کردیم، مقصود از رافع چه می شود؟ رافع؛ یعنی چیزی که جلوگیری می کند از اینکه مقتضی در مقتضای خود اثر بکند، حائل می شود بین مقتضی و مقتضا. نمی گذارد مقتضی اثر خودش را ببخشد. نمی گذارد مقتضی تأثیر در ثبوت حکم داشته باشد. اگر بخواهیم شك در مقتضی و شك در رافع را به این صورت معنا کنیم، در باب استصحاب، چگونه پیاده اش بکنیم؟ استصحاب در شك در مقتضی، جریان ندارد و در شك در رافع، جریان دارد یعنی چه؟ شك در مقتضی چه عیبی دارد با اینکه در هر دو شك در بقا لازم داریم؟

جای تردید نیست که در استصحاب، همیشه شك ما باید شك در بقا باشد در مقابل حدوث، به این صورت: می گوییم: اگر جایی شك در بقای حکم می کنید، یک وقت منشأ شك شما این است که نمی دانید حکم به حسب بقا، دارای ملاک و مناط هست یا نه، احتمال می دهید که ملاک حکم به همان زمان سابق اختصاص داشته باشد، احتمال می دهید که مناط حکم در زمان لاحق وجود نداشته باشد. پس گاهی این جوری شك در بقای حکم می کنید. گاهی هم شك شما در بقا این جوری است: شما می دانید که ملاک حکم وجود دارد، می دانید که مناط حکم وجود دارد، لکن احتمال می دهید که یک چیزی

مانع و حائل شده باشد از اینکه ملاک حکم بتواند در حکم تأثیر بکند. در حقیقت در زمان حدوث، یک چنین مسأله ای نبود اما به حسب بقاء، یک چنین حالتی پیش آمده که به حسب بقاء و لو اینکه ملاک حکم وجود دارد، لکن احتمال می دهید یک رافعی که اقوی ملاکا از ملاک حکم است، جلوی تأثیر مقتضی را در ترتب حکم گرفته است. این یک شک در مقتضی و شک در رافع است.

معنا کردن مقتضی به سبب حکم

احتمال دوم این است که مقصود از مقتضی، عبارت از آن اسبابی باشد که به حسب جعل شارع یا امضای شارع، تأثیر در مسبب می کند، مثل اینکه شما می گوئید: «عقد النکاح مقتضی للزوجیه ای سبب، عقد البیع مقتضی للملکیه ای سبب»، این سببیتش از کجا آمده است؟ در بعضی موارد، شارع ابتداء و تأسیساً خودش جعل سببیت کرده است، در بعضی جاها هم بین عقلاً سببیت داشته و شارع روی این مسأله عقلاً صحه گذاشته است. پس «عقد النکاح مقتضی للزوجیه و عقد البیع مقتضی للملکیه».

رافع یعنی چه؟ رافع آن است که جلوی تأثیر این مقتضی که تأثیرش تکوینی نیست را در مقتضای خودش بقاء می گیرد، مثل اینکه ما طلاق را رافع نکاحی که مقتضی زوجیت است، قرار می دهیم و در باب بیع، فسخ را رافع بیعی که مقتضی ملکیت است، قرار می دهیم. می گوئیم: اگر طلاق آمد، عقد نکاح بساطش را جمع می کند، در نتیجه زوجیت کنار می رود. فسخ که عارض بیع شد، بیع بساطش را جمع می کند، در نتیجه ملکیت از بین می رود.

روی این معنا اگر بخواهیم برای مقتضی و رافع، شک در بقاء تصور بکنیم که مجرای استصحاب بشود، باید این طوری فرض بکنیم؛ یعنی یک مثال را دو جور می شود فرض کرد، مثلاً بگوئیم: شارع وضو را سبب برای طهارت قرار داده است؛ یعنی مقتضی طهارت. اگر عقیب طهارت، یک و ذی و مدی تحقق پیدا کرد. ودی و مدی هر دو ظاهراً درست است آن رطوبت هایی که انسان یقین دارد که «لیس ببول و لیس بمنی» لکن در عین حال، احتمال این معنا جریان دارد که این وضو را از بین ببرد و اثر وضو را نقض کند و طهارت را از بین ببرد، اینجا همین مثال را دو جور مطرح کنیم: یک نوع به شک در مقتضی به همین معنایی که عرض شد برمی گردد، یک نوعش به شک در رافع برمی گردد.

اگر ترتیب شک ما این طوری باشد که شارع که وضو را مقتضی و سبب برای طهارت قرار داد، آیا برای وضو، سببیت مطلقه قائل شد که حتی بعد الوذی و المذی هم سببیت دارد؟ اگر این معنا را احراز کردیم، شک ما دربارهٔ وذی و مذی، شک در رافع می شود.

اگر احراز کردیم که شارع وضو را به عنوان یک سبب مطلق و مقتضی مطلق قرار داده، اینجا شک ما در وذی و مذی به عنوان شک در رافع می شود.

احتمال دیگر این است که در دائرهٔ مقتضی تردید داشته باشیم، احتمال بدهیم که اصلا شارع وضو را سبب برای طهارت قرار داده «فی غیر ما عرض الوذی و المذی» که سببیتش، سببیت محدوده باشد. اگر احتمال سببیت محدوده جریان پیدا کرد، الان که وذی و مذی پیدا می شود و شما شک در این دارید که آیا طهارت باقی است یا باقی نیست، این شک شما شک در مقتضی است.

پس مقصود از مقتضی در این احتمال دوم؛ یعنی «ما جعله الشارع سببا و مقتضیا امضاء او تأسیسا»، مقصود از رافع؛ یعنی «ما جعله الشارع رافعا» بعد از آن که مقتضی تأثیرش به نحو اطلاق و به نحو توسعه ثابت و مسلم بود.

استعداد و قابلیت حکم و شک در آن

معنای سوم برای شک در مقتضی و رافع، همان معنایی است که شاید در ذهن شما هم باشد، مقتضی، نه به معنای ملاک حکم است، نه به معنای «ما جعله الشارع سببا و مقتضیا» است بلکه معنای شک در مقتضی یعنی شک در استعداد و قابلیت بقای حکم.

معنای شک در رافع، این است که استعداد و قابلیت بقا در حکم محرز است، حالا نمی دانید یک چیزی آمده جلوی این قابلیت را گرفته یا نگرفته. این نه ربطی به ملاک الحکم دارد و نه ربطی به «ما جعله الشارع سببا و مقتضیا» دارد. هم موضوعات خارجی، هم احکام شرعی، گاهی شکشان شک در مقتضی است و آن در جایی است که اصل استعداد مشکوک باشد، گاهی شک در رافع است و آن جایی است که مقتضی احراز شده، امکان زوال به سبب طرو رافع پیدا شده است.

یک مثال روشن در موضوعات خارجی مثل چراغی که با نفت می سوزد، بعد از یک مدتی که شما از این چراغ، غایب شدید شک می کنید در اینکه اشتعالش بقاء دارد یا نه؟ اینجا دو جور شک می کنید: یک وقت شک شما از نظر این است که آیا این نفتی که در

این چراغ ریخته شده، استعدادش به اندازه ای است که الان هم حالت نورانیت و اشتعال در آن وجود داشته باشد. این شک، شک در مقتضی است. یک وقت شما این معنا را احراز کرده اید لکن احتمال می دهید که یک عارضی و یک رافعی آمده، مثل اینکه یک نسیمی آمده و به این چراغ خورده و این چراغ را خاموش کرده و بعد از آن که در مقتضی، استعداد بقا وجود داشته است.

معنای استعداد بقای مقتضی

البته اینجا یک نکته ای هست: این که می گوئیم: استعداد بقا در مقتضی هست، نه معنایش استعداد الی یوم القیامه است بلکه استعداد بقا در آن زمانی که شما شک در بقا دارید، لذا هر موجودی را باید به حساب خودش سنجید، هر مستصحبی را باید به حساب خودش ملاحظه کرد و الا پیداست که یک درخت گل استعداد بقای سه سال را ندارد، استعداد بقای دو سال را ندارد در حالی که یک انسان استعداد بقای صد سال را هم دارد. پس اینکه کلمه استعداد بقا را به کار می بریم با توجه به زمانی است که شما در آن زمان، شک در بقا می کنید، لذا ممکن است مثلاً در همین چراغی که مثال زدیم، نفتش مردد بین یک ساعت تا یک ساعت و نیم است ولی وقتی که نسیمی به آن بخورد، شک در رافع تان با حفظ قابلیت بقا در طول همین یک ساعت و نیم است و الا بعد از گذشتن ده ساعت، دیگر معنا ندارد شک در رافع داشته باشید، به حساب اینکه مثلاً این قابلیت بقا دارد، این قابلیت بقایش محدود است، مردد است بین یک ساعت و یک ساعت و نیم، لذا قابلیت بقای هر موجود و هر موضوعی را باید به حسب خودش سنجید. این سه احتمال، تا ببینیم مقصود شیخ از این احتمالات ثلاثه، کدام است.

پرسش:

- ۱ - آیا عقل در حکم عنوانین متصادقین در موجود واحد توقف می کند؟ توضیح دهید.
- ۲ - آیا جایی که عقل، حکمی ندارد می توان استصحاب حکم شرعی را جاری کرد؟
- ۳ - تفصیل بین شک در رافع و شک در مقتضی را از نظر اجرای استصحاب توضیح دهید.
- ۴ - احتمالات موجود در معنای شک در مقتضی و شک در رافع را بیان کنید.

ص: ۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرحوم شيخ از نظر جريان استصحاب، بين شك در مقتضى و شك در رافع تفصيل قائل شدند.

ایشان فرمودند که ابتداء سه احتمال برای مقتضى و رافع وجود دارد:

یکی اینکه مقصود از مقتضى، ملاك و مناط حکم باشد و مقصود از رافع، چیزی که مانع از تأثیر مقتضى در ثبوت حکم باشد. دوم اینکه مقصود از مقتضى؛ یعنی سبب؛ یعنی آنچه که شارع برای آن سببیت قائل شده، حالا یا تأسیسا و یا «امضاء لما هو عند العقلاء» و مقصود از رافع؛ یعنی چیزی که این سبب را برمی دارد، این مقتضى را کالعدم می کند.

احتمال سوم این بود که مقصود از مقتضى؛ یعنی «قابلیه البقاء و استعداد البقاء»، شك در مقتضى؛ یعنی شك در مقدار استعداد بقاء، شك در کمیّت قابلیت بقاء و شك در رافع؛ یعنی شك در چیزی که استعداد قابلیت بقاء دارد لکن ممکن است يك چیزی نگذارد استمرار پیدا کند.

ظهور عبارت شیخ(ره) در معنای سوم از معانی مقتضی و رافع

ابتداء این سه احتمال هست لکن خود مرحوم شیخ در موارد متعددی عبارتشان در همین معنای ثالث ظهور دارد. خود ایشان شک در مقتضی و شک در رافع را به همین معنای سوم معنا می کنند، نه در یک مورد، بلکه موارد متعددی مسأله به این صورت است. اما مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) می خواهند از راه استدلال ثابت بکنند که مرحوم شیخ همین احتمال سوم را می گوید. ما از راه استظهار از کلمات شیخ، این معنا را به دست می آوریم، می گوییم: کلمات ایشان ظهور دارد در اینکه مقصودش از شک در مقتضی، شک در مقدار استعداد و کمیّت قابلیت بقاء است، و مقصودش از شک در رافع آنجایی است که استعداد بقاء احراز شده باشد. اما مرحوم محقق نائینی می خواهند این مسأله را به صورت استدلال تمام بکنند. یعنی یک دلیلی اقامه می کنند بر این که حتما باید مقصود شیخ همین معنای سوم باشد و الا یک تالی فاسد مهم لازم می آید، یک مطلبی لازم می آید که مرحوم شیخ آن مطلب را ملتزم نمی شود.

می فرمایند: اگر ما مقتضی و رافع را به یکی از دو معنای اول معنی بکنیم و احتمال بدهیم که نظر شیخ آنها باشد، لازمه اش این است که اگر کسی استصحاب را در شک در مقتضی به یکی از دو معنای اول حجّت نداند، باید این آدم بطور کلی جزو منکرین استصحاب باشد. یعنی لازمه این تفصیل این نیست که در مسأله استصحاب، تفصیلی وجود داشته باشد، بلکه لازمه این تفصیل، انکار حجّیت استصحاب است مطلقا و چون مرحوم شیخ منکر حجّیت استصحاب به طور کلی نیست، پس لا محاله مقصود، احتمال سوم است، برای اینکه اگر مرحوم شیخ بخواهد یکی از دو احتمال اول را ذکر بکند، معنایش این است که به طور کلی حجّیت استصحاب را انکار کنیم.

دلیل محقق نائینی(ره) بر معنای ثالث یعنی مختار شیخ

دلیل این مطلب این است که شما مقتضی را در احتمال اول به معنای ملاک و مناط حکم قرار دادید، و شک در مقتضی با حفظ اینکه در هر دو شک در بقاء است، (این را من تکرار می کنم که یک وقت حدوث در ذهن تان نرود. مورد استصحاب، شک در بقاء است، حالا اگر شک در مقتضی می گوییم ای بحسب البقاء، شک در رافع هم می گوییم ای

بحسب البقاء. اصلا جای استصحاب، شک در بقاء است. اگر ما شک در مقتضی را به معنای شک در ملاک و شک در مناط بگیریم، شک در رافع معنایش این می شود که ما ملاک را می دانیم، ما مناط را می دانیم. در شک در مقتضی است که مناط بقاء برای ما مشکوک است، اما در شک در رافع، ملاک و مناط را می دانیم. ایشان می گویند: شما از کجا می دانید؟ راه شما بر اینکه در مورد شک در رافع، ملاک الحکم همان طوری که در حدوث بوده، بقاء هم تحقق دارد چیست؟ علم غیب دارید که در بقاء، ملاک حکم وجود دارد؟ شما از کجا این را می دانید؟

تمام مواردی که شما می خواهید استصحاب بکنید، تمام مصادیق لا تنقض، آنجایی است که شما به حسب بقاء در ملاک و مناط حکم شک دارید. هر مثالی را می خواهید فرض بکنید. شما مثلا حکم می کنید به اینکه طهارت محقق است برای اینکه طهارت در زمان سابق برای شما متیقن بود، ملاکش هم تحقق داشت، الان که شما شک در بقاء طهارت می کنید، آیا یقین دارید که الان ملاک وجود دارد؟ یا در مسأله حکم تکلیفی، شما که استصحاب بقای وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت جاری می کنید، آیا یقین دارید ملاک وجوب در عصر غیبت هست؟ یقین دارید مصلحت ملزمه صد درجه نماز جمعه در عصر غیبت وجود دارد؟ یا همه اینها مشکوک است.

ایشان می فرماید: حتی یک مورد نمی توانید پیدا بکنید که شک شما در بقا باشد و مع ذلك یقین به ملاک داشته باشید، یقین به مناط داشته باشید. در تمام موارد شک در بقا، شک شما شک در مقتضی است و اگر کسی گفت: استصحاب، شک در مقتضی به این معنا حجیت ندارد، معناه انکار الاستصحاب. طرف مقابلش را پیدا کنید. یک جایی که شما یقین به تحقق ملاک داشته باشید و بخواهید استصحاب را جاری بکنید. تمام موارد برای شما از نظر ملاک به حسب بقا مشکوک است و اگر اسم این را شک در مقتضی گذاشتیم به لحاظ معنای اول و گفتیم: استصحاب در شک در مقتضی حجیت ندارد، معنایش این است که اصلا استصحاب حجیت ندارد، و ما نمی توانیم یک موردی پیدا کنیم که ملاک و مناط به حسب بقا برای ما روشن باشد.

و همین طور اگر احتمال دوم را در نظر بگیرید، که معنای مقتضی سبب شرعی باشد، «ما جعله الشارع سببا کالیع الذی هو سبب للمکلیه و النکاح الذی هو سبب للزوجیه و الوضوء الذی هو سبب للطهاره شرعا». اگر شک در مقتضی را به معنای دوم گرفتید،

معنای شک در رافع این می شود که ما می دانیم سبب تحقق دارد. می دانیم مقتضی تحقق دارد لکن نمی دانیم چیزی آمده جلوی این مقتضی را بگیرد و او را رفع بکند یا نه. شما از کجا می دانید مقتضی وجود دارد؟ در مثال دیروز، شک شما در این است که آیا شارع که وضو را سبب و مقتضی قرار داد، حتی سببیت وضو در ما بعد المذی و الوذی هم مؤثر است یا نه؟

به عبارت دیگر: «هل الشارع جعل الوضوء سببا للطهارة و لو بعد المذی» یا «جعل الوضوء سببا للطهارة قبل المذی». پس این شک، شک در مقتضی شد. این معنایش این است که شما نمی دانید که نحوه سببیت وضو و تأثیر آن در طهارت به چه نحو است. شما نمی دانید که شارع برای وضو یک سببیت وسیعی قرار داده که حتی بعد از وذی و مذی هم طهارت به قوت خودش باقی است یا اینکه سببیت آن محدود به ما قبل المذی و الوذی است. یا در باب نکاح مثلاً در بعضی از صیغه های طلاق که مشکوک است که این صیغه طلاق هست یا نه مثل اینکه اگر شوهر به همسر خودش نگوید که «انت طالق» بلکه بگوید: «انت خلیه». آیا این «انت خلیه» مثل «انت طالق» نکاح را از بین می برد یا نکاح را از بین نمی برد؟

شاید در ذهن شما بیاید که این شک در رافع است لکن باطنش شک در مقتضی به معنای دوم است برای این که ما نمی دانیم آن نکاحی که شارع سبب برای زوجیت قرار داده، آیا این نکاح سببیت دارد برای زوجیت «حتی بعد قول الزوج انت خلیه» یا این که سببیتش برای زوجیت، محدود به قبل از زمانی است که شوهر «انت خلیه» بگوید؟ دو احتمال است: یک احتمال این است که دائره سببیت، گسترده باشد و زوجیت را حتی بعد از «انت خلیه» در دنبال داشته باشد. یک احتمال این است که زوجیت فقط برای قبل از «انت خلیه» است پس این هم شک در مقتضی است. کجا می توانید روی این فرض دوم، شک در رافع تصور بکنید و در باب استصحاب، تفصیل قائل شوید و بگویید: در مورد شک در مقتضی، نه و در مورد شک در رافع، بله استصحاب جریان پیدا می کند؟ تمام مواردی که با استصحاب ارتباط پیدا می کند از قبیل همین شک در مقتضی خواهد بود.

پس مرحوم محقق نایینی از این راه می خواهند به صورت استدلال وارد بشوند که چون مرحوم شیخ قائل به تفصیل است نه اینکه به طور کلی منکر حجیت استصحاب باشد لذا ما مجبور هستیم که مقتضی و رافع را غیر از این دو احتمال اول فرض بکنیم

برای این که لازمه این دو احتمال اول این است که تمام موارد از قبیل شک در مقتضی باشد و اگر گفتید: استصحاب در شک در مقتضی حجیت ندارد معنایش این است که به طور کلی منکر استصحاب بشوید.

لزوم مراجعه به شارع طبق معنای اول و دوم مقتضی

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) یک اشکالی بر بیان مرحوم محقق نایینی دارند و آن این است که شما در فرض سوم مقتضی را به معنای قابلیه البقاء و استعداد البقاء معنی می کنید.

اینجا اگر مستصحب ما، موضوع خارجی باشد، به دست آوردن استعداد بقا و عدم استعداد بقا در اختیار خود ماست و به شارع ارتباط ندارد. ما می دانیم که فلان موجود چقدر استصحاب بقا دارد و فلان ساختمان چه اندازه استعداد بقا دارد. ساختمان کنار دریا چه مقدار استعداد بقا دارد با رطوبت و زمین متصل به آب. اما در باب احکام شرعیه شما از کجا استعداد بقا را به دست می آورید؟ لا بد باید از دلیل شرعی استعداد بقا را به دست آورد.

اگر شما استعداد بقا را از راه دلیل شرعی به دست آوردید، ملاک هم از همین راه به دست می آید برای این که اگر حکم استمرار دارد و اگر ما بدانیم که مثلاً اگر عباى ما نجس شد، این حکم وضعی استمرار دارد حتی ان یجیء الرافع. تا تطهیر نشود، این نجاست به قوت خودش باقی است.

اگر یک ساعت بعد تطهیر بشود، یک ساعت باقی است. اگر صد سال هم بر آن بگذرد و تطهیر شود این نجاست استعداد بقا دارد. اگر استعداد بقا را شما از دلیل شرعی بدست آوردید چطور نمی توانید ملاک حکم را به دست بیاورید؟

حکم حدوثا و بقاء واجد ملاک است. همان طوری که حدوث حکم، کاشف از تحقق ملاک است، بقای حکم هم کاشف از تحقق ملاک است. پس همان طوری که شما در فرض سوم مسأله قابلیت و استعداد بقا را از راه دلیل شرعی به دست آوردید ما هم از همین راه ملاک را به دست می آوریم. پس چه فرقی کرد بین اینکه مقتضی را به معنای اول و یا دوم بگیرید و یا به معنای سوم؟ هر دوی آنها با مراجعه به ادله شرعیه روشن می شود.

خط بین استمرار حکم و قابلیت استمرار در کلام امام(ره)

لکن انسان می تواند یک مناقشه در این بیان استاد داشته باشد و آن این است که اگر ما استمرار حکم را در یک جایی ثابت بینیم، کاشف از ملاک می دانیم، کاشف از مناط می دانیم لکن در باب استصحاب، استمرار برای ما محرز نیست بلکه قابلیه الاستمرار محرز است. در باب استصحاب اگر استمرار را احراز کرده باشیم که دیگر نیازی به استصحاب نداریم. ما می خواهیم از راه استصحاب، استمرار را به دست بیاوریم. آن که احراز شده، قابلیه الاستمرار است، قابلیه البقاء است. آیا از قابلیت البقاء هم ما می توانیم ملاک را بدست بیاوریم؟ آنجایی که قابلیت بقا هست لکن بقا برای ما احراز نشده آیا می توانیم بگوییم: اینجا مقتضی به معنای ملاک وجود دارد؟ از کجا بدست بیاوریم مقتضی به معنای ملاک وجود دارد؟ اگر یقین داریم که الا-ملاک هست دیگر جا برای استصحاب نیست و از همان راه، مسأله دوام حکم و بقای حکم را بیان می کنیم. پس بین ثبوت و بقا فرق است. در ثبوت، وجود الحکم کاشف از ملاک است اما در بقا که برای ما احراز نشده که حکم، قابلیه البقاء دارد. پس ما از راه قابلیت بقا و قابلیت دوام نمی توانیم ملاک و مناط را به دست بیاوریم. حکم، کاشف از ملاک و مناط است نه کاشف از قابلیه البقاء و قابلیه الاستمرار. لذا به نظر می رسد که در اشکال ایشان به مرحوم محقق نایینی مناقشه است.

عرض کردیم که جای تردید نیست که مقصود مرحوم شیخ از شک در مقتضی و شک در رافع، همان معنای سوم است منتها ما این مطلب را از طریق استظهار از کلمات شیخ به دست می آوریم و مرحوم محقق نایینی می خواستند این مسأله را از راه دلیل و برهان ثابت بکنند که اگر مقتضی و رافع آن دو احتمال اول باشد «یلزم تعطیل الاستصحاب بالکلیه و انکار حجه الاستصحاب مطلقاً» حالا که مراد شیخ روشن شد باید بینیم ادله ای که شیخ اقامه فرمودند می تواند دلالت بر این تفصیل داشته باشد یا نه؟

تمسک شیخ به روایات برای بیان معنای شک در مقتضی و رافع

مهمترین ادله در این باب، روایات متعدده و مستفیضه و معتبره ای است که در این باب وارد شده و لازم است که این روایات را ملاحظه بکنیم و بعد در مقدار دلالت و

اولین روایت را که هم شیخ بیان فرموده اند و هم مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه مطرح کرده اند، صاحب وسائل در کتاب الطهاره باب اول از ابواب نواقض الوضوء از محمد بن الحسن شیخ طوسی (علیه الرحمه) نقل می کند باسناده عن الحسين بن سعيد.

با سندی که شیخ به حسین بن سعید دارد و در جای خودش این سندها مشخص است حسین بن سعید صحیح است و این تقریباً کالمتفق علیه است. حسین بن سعید نقل می کند عن حماد عن حریز عن زراره لذا روایت به حسب سند صحیح است. فقط اشکالی که در روایت هست این است زراره می گوید: «قلت له» که مرجع ضمیر را مشخص نمی کند. در حقیقت این روایت مضمهره است یعنی آن کسی که از او سؤال شده به صورت ضمیر بیان شده است. راجع به این هم بزرگان متخصص در رجال می گویند که مثل زراره با آن عظمت و علو شأن اصلاً از غیر از امام معصوم سؤال نمی کند. زراره وقتی می گوید: «قلت له» غیر از یک راوی معمولی است، غیر از یک راوی متوسط است که احتمال داده شود که ممکن است این سؤال از غیر امام شده باشد. اما مثل زراره که در بین روایت کمتر نظیری دارد و بیشتر روایات از راه این مرد بزرگ به دست ما رسیده است پیدا است که ایشان از غیر امام نقل نمی کند. پس این اضمار به لحاظ این که مضمهرش عبارت از زراره است نقصی در حجیت روایت از نظر سند ایجاد نمی کند.

بررسی سؤال زراره در مورد ناقصیت خفقه و خفقتان برای وضو

زراره در این روایت دو سؤال کرده است: سؤال اولش این است: «قال: قلت له:

الرجل ینام و هو علی وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: یا زراره! قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن و القلب و جب الوضوء.» سؤال اول زراره این است (البته تعبیر به رجل می کند) نوم بر رجل تحقق پیدا کرده، وقتی می گوید: «الرجل ینام» ظاهرش ابتداء این است که «یتحقق منه النوم» لذا به دنبال این سؤال می کند: «أتوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟» این حالتی که ما از آن تعبیر می کنیم به این که انسان چرتش می برد که چشم انسان بدون اختیار به خواب می رود، آیا این حالتی که چشم انسان یک بار یا دو بار به خواب می رود موجب وضو می شود؟ یعنی ناقص وضوی قبلی هست؟ چون قبلاً وضو داشته «الرجل ینام و هو علی وضوء». آیا این

حالت خفقه و خفقتان، آن وضوی قبلی را نقض می کند یا وضوی قبلی را نقض نمی کند؟

پیداست که این شبهه، شبهه حکمی است یعنی زراره در یک حکمی جاهل بوده و می خواسته آن حکم را سؤال بکند. اما اینکه جاهل به چه بوده، این جا احتمالاتی هست:

یک احتمال این است که زراره می داند که خفقه و خفقتان لیس بالنوم چون مثل زراره که تردید ندارد در این که نوم، ناقض وضو هست. مقام و شأن زراره بالاتر از این است که اصلا نداند که نوم، یکی از نواقض وضو است. بلا اشکال می دانسته است که اگر نوم تحقق پیدا بکند، وضو بلا اشکال از بین می رود لکن سؤالش از این بوده است که آیا خفقه و خفقتان هم با این که نوم نیستند در حکم، با نوم اشتراک دارند یا در حکم با نوم اشتراک ندارند؟ مثل این که از اول سؤال بکند: آیا خفقه و خفقتان مع عدم کونهما من النوم مثل نوم، مفسد وضو هستند، ناقض وضو هستند یا اینکه ناقضیت وضو اختصاص به نوم دارد و خفقه و خفقتان لا یكونان ناقضین. پس ممکن است شبهه زراره در این جهت بوده باشد.

احتمال دیگر این است که شبهه زراره در این جهت باشد که می دانسته که نوم فقط ناقض است و چیزی که شبیه نوم است لیس بناقض لکن احتمال می داده که نوم، یک معنای وسیعی داشته باشد که ممکن است خفقه و خفقتان هم از مصادیق نوم باشد. در حقیقت شبهه زراره در مفهوم نوم است. نمی داند «النوم هل یكون له معنی وسیع حتی یشمل الخفقه و الخفقتان» یا اینکه نوم یک معنای وسیعی ندارد و خفقه و خفقتان را شامل نمی شود لذا تردید دارد در اینکه خفقه و خفقتان ناقض وضو هستند یا نه. پس احتمال دوم این است که مقصود زراره، استکشاف مفهوم نوم باشد به لحاظ این که تردید دارد در اینکه آیا این مفهوم دارای سعه است یا دارای ضیق است.

احتمال سوم که این هم شبهه حکمی است این است که زراره می داند که خفقه و خفقتان، نوم است. نوم بودن آن را تردید ندارد، می داند که خفقه و خفقتان از مراتب ضعیفه نوم است. نوم مهم آن مراتب بالاتر از خفقه و خفقتان است. آنوقت این معنی به ذهن او آمده است می گوید: من می دانم خفقه و خفقتان هم یکی از مراتب نوم است لکن احتمال می دهم آن نومی که شارع ناقض الوضوء قرار داده نوم بالاتر از این مرتبه باشد و احتمال هم می دهم که این مرتبه را شامل بشود که اگر از زراره سؤال بکنیم که شبهه شما در چیست؟ می گوید: «فیما جعله الشارع ناقضا» من تردید دارم، من نمی دانم که شارع

تمام مراتب نوم را ناقض قرار داده است، یا آن مراتب مثلا متوسطه و قویه را ناقض قرار داده است، اما این مرتبه ضعیفه ای که انسان فقط چشمش به خواب می رود و با یک مختصر صدا و صحبتی از خواب بیدار می شود، را ناقض الوضوء قرار نداده باشد.

بر تمام تقادیر ثلاثه، شبهه ایشان، یک شبهه حکمی است و بعد هم امام از این شبهه حکمیه جواب می دهند که ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل استاد بر اینکه مراد شیخ، معنای سوم از معانی مقتضی و رافع یعنی شک در مقدار استعداد بقا است، چیست؟

۲ - دلیل محقق نایینی بر اینکه مراد شیخ، شک در مقتضی؛ یعنی شک در مقدار استعداد بقا است را توضیح دهید.

۳ - اشکال امام(ره) به کلام محقق نایینی یعنی شک در مقدار استعداد بقا برای احکام شرعی چیست؟

۴ - مناقشه استاد در کلام امام(ره) از جهت خلط بین استمرار حکم و قابلیت استمرار آن چیست؟

۵ - احتمالات موجود در سؤال زراره را در مورد ناقضیت خفقه و خفقات برای وضو بیان کنید.

ص: ۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: سؤال اولی که زرارہ در این روایت صحیحہ مطرح می کند، این جهتش مسلم است کہ شبہہ زرارہ، شبہہ حکمیہ است، یعنی در یک حکمی از احکام شرعیہ مردد است و خودش را نیازمند بہ سؤال می بیند. حالا ببینیم تردیدش بہ چه لحاظ بودہ است و شبہہ حکمیہ او در چه رابطہ ای بودہ است؟ اول تعبیر می کند بہ اینکہ «الرجل ینام» بعد با ہمزہ استفہام می گوید: «أیوجب الخفقہ و الخفقتان علیہ الوضوء؟» آیا خفقہ و خفقتان در این کسی کہ سابقا وضو داشته است، مجددا ایجاب وضو می کند یا نہ؟

کیفیت تصویر شبہہ حکمیہ در سؤال زرارہ نسبت بہ ناقضیت نوم

عرض کردیم کہ اینجا شبہہ حکمیہ را سه جور می توانیم تصویر کنیم: یک نوعش این است کہ زرارہ می داند کہ خفقہ و خفقتان بہ نوم ارتباط ندارد و یک امر مغایر با نوم است لکن در عین حال مشابه نوم است. آن وقت سؤالش این است کہ همان طوری کہ شارع

نوم را ناقض وضو قرار داده است و موجب تجدید وضو می داند، آیا برای خفقه و خفقتان هم به عنوان مستقل، ناقضیت قائل است یا قائل نیست؟ این یک احتمال که سؤال از ناقضیت شرعی خفقه و خفقتان است «فی مقابل النوم» بعد از آن که می داند که «النوم ناقض للوضوء».

احتمال دیگر این است که می داند که خفقه و خفقتان، داخل در مفهوم نوم است و شارع حکم ناقضیت را بر نوم مترتب کرده است لکن نمی داند آیا نوم ناقض، نومی که جعله الشارع ناقضا، بتمام مراتب ناقض؟ حتی مرتبه ابتدائی نوم، حتی مرتبه ضعیفه نوم که خفقه و خفقتان از مراتب ضعیفه نوم است؟ آیا این مراتب ضعیفه با مراتب قویه که هر دو داخل در تحت عنوان نوم به صورت یک کلی مشکک هستند، ناقضیت دارند، یا ندارند؟ این هم یک احتمال.

احتمال دیگر این بود که مسأله ضعیف و قوی مطرح نیست، مسأله این است که نمی داند اصلا خفقه و خفقتان از مراتب نوم هستند یا نیستند. احتمال می دهد خفقه و خفقتان داخل در مراتب نوم نباشد و احتمال هم می دهد که داخل باشد. شبهه در رابطه با مفهوم نوم است، و شبهه مربوط به مفهوم، برگشتش به شبهه حکمیه است، یعنی نمی داند آن مفهومی که جعله الشارع ناقضا، آیا یک معنای وسیعی دارد که شامل خفقه و خفقتان هم می شود؟ یا اینکه نوم، یک معنایی دارد که ارتباطی به خفقه و خفقتان ندارد، و این خارج از مفهوم نوم است. پس در حقیقت اینجا از نظر حکم شرعی متخیر است. می داند که شارع گفته است: «النوم ناقض» امّا در مفهوم نوم، مردد است که نوم، یک معنای وسیع و شامل خفقه و خفقتان دارد یا یک معنای دارد که شامل خفقه و خفقتان نمی شود؟

با تعبیری که زراه کرده است که «الرجل ینام و هو علی وضوء» ابتداء این سه احتمال جریان دارد. اینجا زراه تعبیر به نوم کرده است «الرجل ینام و هو علی وضوء» بعد می گوید: «أیوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟» آیا معنای این «ینام» چیست؟ «الرجل ینام و هو علی وضوء» یعنی «الرجل یتحقق منه النوم و هو علی وضوءه»؟ پس زراه عنوان نوم را می داند، می داند که خفقه و خفقتان نوم است، منتها می داند که خفقه و خفقتان از مراتب نوم است، لذا تعبیر می کند که «الرجل ینام». «الرجل ینام» یک نوم دیگری نیست غیر از این خفقه و خفقتان. وقتی که جمله را پشت سر هم می گذاریم، «الرجل ینام و هو علی وضوء، أیوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء» یعنی آنکه این

وسط تحقق پیدا کرده است، مسأله خفقه و خفقتان است، بیشتر از این چیزی واقع نشده است مع ذلك زراره تعبیر می کند به اینکه «الرجل ینام». پس این مؤید آن احتمال بشود که زراره می داند که خفقه و خفقتان نوم است، لکن چون خفقه و خفقتان از مراتب ضعیفه نوم است، احتمال می دهد که نوم بمرتبه ضعیفه ناقصیت برای وضو نداشته باشد.

بررسی جمله «الرجل ینام»

آیا این تعبیر «الرجل ینام» این احتمال را تأیید می کند؟ یا اینکه «الرجل ینام»، یعنی «الرجل یرید النوم» می خواهد نوم تحقق پیدا بکند، شامش را خورده و آماده برای خوابیدن شده است. «الرجل ینام» معنایش این نباشد که نوم قطعاً تحقق پیدا کرده است و بگوییم: نومی که اینجا تحقق پیدا کرده است، مسأله خفقه و خفقتان است بلکه «الرجل ینام» یعنی این رجل به خوابگاه خودش رفته است، اراده نوم دارد، لکن قبل از آن که مثلاً نوم تحقق پیدا بکند، یک خفقه و خفقتانی بر او پیدا شده است، آیا این خفقه و خفقتان قبل النوم، موجب نقض وضو می شود یا نه؟ آیا می توانیم «الرجل ینام» را به «الرجل یرید النوم» معنا بکنیم؟

مؤید این احتمال که «الرجل ینام یعنی یرید النوم» این است که اگر نوم تحقق پیدا کرده باشد، باید این تعبیر به صیغه ماضی واقع بشود، بگوید: «الرجل قد نام و هو علی وضوء». اگر مقصود این بود که نوم تحقق پیدا کرده است، معمولاً در این جور موارد به صیغه ماضی تعبیر می کنند مثل اینکه در روایت می بینیم، سؤال می کند مثلاً می خواهد بگوید که در شک بین سه و چهار، تکلیف چیست؟ می گوید: «رجل شک بین الثلاث و الاربع» تحقق شک را به صورت مسلم در قالب صیغه ماضی مطرح می کند. این معمول نیست که بگوید: «رجل یشک بین الثلاث و الاربع» این تعبیر در مواردی که شک تحقق پیدا کرده باشد، در سؤال معمول نیست. اینجا هم اگر زراره می خواست تعبیر بکند به اینکه خفقه و خفقتان نوم است و نوم هم از این تحقق پیدا کرده است، روی قاعده می بایست تعبیر بکند: «الرجل قد نام و هو علی وضوء» پس اینکه به جای «قد نام» تعبیر به ینام می کند، بعید نیست که این ظهور در اراده نوم داشته باشد، می خواهد نوم در او تحقق پیدا بکند، مهیای برای نوم شده است.

پس ما می توانیم «الرجل ینام» را به معنای «یرید النوم» معنا بکنیم. اگر به معنای «یرید

النوم» شد، منافات ندارد که از نظر زراره نوم بودن خفقه و خفقتان مسلم نباشد. و لو اینکه این ثمره عملیه ای ندارد، لکن از نظر دقت در عبارت خواستیم این نکته را عرض کرده باشیم.

بالاخره شبهه زراره در این سؤال، یک شبهه حکمیّه بود. امام در جواب این سؤال فرمودند: «یا زراره! قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن و القلب، وجب الوضوء» که خلاصه جواب امام این است که این خفقه و خفقتان فقط موجب تحقق نوم العین است، فقط چشم به خواب می رود، چشم دیگر قدرت دیدن ندارد، اما گوش می شنود و قلب هم به خواب نرفته است. موقعی وضو واجب است که تمام حواس انسان به خواب رفته باشد، نه گوش بشنود و نه چشم ببیند و نه سایر حواس، احساس مناسب خودش را داشته باشد.

پیداست که مراد از کلمه قلب که در اینجا ذکر می کنند، قلب اصطلاحی نیست برای اینکه خواب بر قلب اصطلاحی تصور نمی شود. قلب همیشه مشغول فعالیت و مشغول حرکت است، و خواب و بیداری از نظر قلب و فعالیت قلب اثری ندارد. مقصود از قلب، این قلب مرکز حواس است، یعنی آن که احساسها به آن مخابره می شود، آن که در رابطه با حواس است، آن که دیگر حواس هیچ گزارشی به او نمی دهند، هیچ مسأله ای را به آن مخابره نمی کنند. در حقیقت مقصود این است «و اذا نامت العین و الاذن و القلب وجب الوضوء» یعنی آن نومی موجب وضو است که بر تمام حواس انسان غلبه کرده باشد، نه تنها در خصوص حس بینائی انسان و یا شنوائی تنها. این یک سؤال از زراره بود و جوابش هم جواب مسأله فقهیه بود که ملاحظه کردید.

بررسی سؤال دوم زراره در مورد تحقق نوم غالب

عمده؛ این سؤال دوم است که در باب استصحاب، محل بحث ماست. زراره بعد از اینکه این جواب را از امام شنید، در رابطه با همین مسأله و با همین جوابی که امام فرمودند، سؤالی مطرح می کند، می گوید: «قلت: فان حرّك الی جنبه شیء و لم یعلم به، قال: لا- حتّی یستیقن قد نام، حتّی یجىء من ذلك امر یبّین و الا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا بالشک، و انما ینقضه بیقین آخر». این سؤال دوم زراره چه می خواهد بگوید؟

زراره بعد از اینکه جواب امام را شنید که آن نومی ناقض وضوء است که همه حواس را تحت تأثیر خودش قرار داده باشد، برایش این شبهه پیش آمد که از کجا انسان بفهمد که این نومی که تحقق پیدا کرده است، غالب بر تمام حواس انسان است لذا سؤالش این است که آیا شارع، برای تحقق این نوم، یک اماره ای قرار داده یا نه؟ و آن اماره این است که «ان حرک الی جنبه شیء و هو لا یعلم به» اگر در نزد این انسان، یک چیزی حرکت داده بشود، رفت و آمد بشود، سر و صدا بشود «و هو لا یعلم به» و او آن حرکت را نفهمد، آن رفت و آمد را نفهمد، آن سر و صدا را نفهمد، آیا نفس همین معنا، اماره بر تحقق نوم است؟ امام در جواب می فرماید: نه، این اماره بر تحقق نوم نیست. پس چه وقت نوم ناقض بر انسان تحقق پیدا می کند؟ می فرماید: «حتی یتیقن انه قد نام» چه جوری «یتیقن»؟ باز توضیح می دهد: «حتی یجیء من ذلک امر بین» باید روشن بشود، واضح بشود که نوم تحقق پیدا کرده است، یقین به تحقق نوم پیدا بکند.

اشاره امام (علیه السلام) به استصحاب در جمله «حتی یتیقن انه قد نام»

قبل از آن که به «الا» برسیم که اساس بحث ما روی آن الا به بعد تمرکز دارد، یک مطلبی اینجا هست که نفس همین «حتی یتیقن انه قد نام، حتی یجیء من ذلک، امر بین» آیا امام در این جمله قبل از جمله بعدی، می خواهند اشاره ای به مسأله استصحاب بکنند؟ می خواهند بگویند: تا زمانی که یقین به نوم پیدا نکرده ای، استصحاب عدم نوم جاری می شود، و این استصحاب عدم تحقق نوم اقتضا می کند که تا انسان یقین به نوم نداشته باشد، وضوی انسان به قوت خودش باقی است؟ آیا این عبارت هم ناظر به استصحاب است؟

نسبت به «حتی یتیقن انه قد نام، حتی یجیء من ذلک امر بین» مدرکی غیر از استصحاب نمی توانیم داشته باشیم. کسی که شک دارد که نوم غالبه علی الحواس تحقق پیدا کرده است یا نه، وقتی که به او بگویند که تا زمانی که یقین به نوم پیدا نکرده ای، وضوی تو به قوت خودش باقی است. مبنائی غیر از استصحاب عدم نوم نمی تواند داشته باشد، دلیلی غیر از استصحاب عدم نوم نمی تواند داشته باشد.

به عبارت روشن تر: وقتی که ادله نواقض را در باب وضو می بینیم، می بینیم یکی از نواقضی که در ادله مطرح شده است نوم است، نه یقین به نوم. نگفته اند که یقین به نوم،

یکی از نواقض است بلکه نوم واقعی، ناقض است، بول واقعی ناقض است و همین طور نوقض دیگری که برای وضو مطرح شده است، واقع آنها مطرح است. پس اینکه امام می فرماید: «حتی یستیقن انه قد نام»، کسی توهم نکند که پس شاید مقصود امام این باشد که «ما جعل الشارع ناقضا» عبارت از یقین به نوم است، و امام می فرماید: تا استیقان به نوم حاصل نشود، ناقض تحقق پیدا نمی کند برای اینکه ناقض عبارت از یقین به نوم است. ما در هیچ یک از ادله نواقض، چیزی نداریم که یقین به نوم را به عنوان ناقض مطرح کرده باشد. آن که به عنوان ناقض مطرح شده است، نوم است، بول است، غائط است، ریح است و امثال ذلك، این امور بواقعیتها نواقض برای وضو هستند.

پس اینکه امام می فرماید: «حتی یستیقن انه قد نام» جز بر مبنای استصحاب بر چه مبنایی می تواند مبتنی باشد؟ اگر ما ذیل روایت را هم نمی داشتیم خود این عبارت با اینکه نه کلمه یقین در آن ذکر شده است، و نه کلمه شك ذکر شده است، نه «لا تنقض بالیقین بالشك» در این عبارت ذکر شده است، خود این، جز بر مبنای استصحاب، بر هیچ مبنای دیگری نمی تواند مبتنی باشد. پس این عبارت قبل از آن که به عبارت بعدی برسیم، خودش مسأله استصحاب را مطرح می کند منتها به این صورت. «قال: لا- حتی یستیقن انه قد نام، حتی یجیء من ذلك امر یبین» اگر به دنباله این هم ترسیم، خود این دلالت بر استصحاب می کند. با توجه به اینکه در ادله نواقض، یقین به نوم مطرح نیست، آن که مطرح است نوم به عنوان واقعی است. پس چرا امام اینجا می فرماید: «حتی یستیقن انه قد نام»؟ آیا این «یستیقن» بر غیر مبنای استصحاب می تواند باشد؟ لذا امام در خود اینجا یک استصحاب عدم نوم را جاری می کند، می گوید: در مورد شك در مورد تحقق نوم، شما استصحاب عدم نوم را جاری بکنید، «الی زمان یقین بتحقق النوم»، تا زمانی که یقین به تحقق نوم نکردید، این استصحاب عدم نوم به قوت خودش باقی است.

بررسی شرط و جزا در جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه»

عمده بحث در این «و الا» است. ظاهر «و الا» این است: «و ان لم یستیقن انه قد نام» اگر یقین نکرد به اینکه نوم تحقق پیدا کرده است، در دنبال آن امام بر حسب این روایت، می فرماید: «فانه علی یقین من وضوئه و لا- ینقض الیقین ابدا بالشك، و انما ینقضه بیقین آخر» این الا به لحاظ اینکه مشتمل بر کلمه شرط است و قضیه شرطیه است، شرط و جزا

لازم دارد، مقدم و تالی لازم دارد. شرطش این است: «ان لم یستیقن انه قد نام» این مسلم است. جزا در این قضیه شرطیه چیست؟ اینجا احتمالات گوناگونی ذکر شده است:

یک احتمال این است که بگوییم: جزا در این قضیه شرطیه محذوف است و از جمله قبل مستفاد است، یعنی «ان لم یستیقن انه قد نام فلا- یجب علیه الوضوء». جزا، «فلا- یجب علیه الوضوء» است. «ان لم یستیقن انه قد نام، فلا- یجب علیه الوضوء»، جزا محذوف، و جمله قبل هم دال بر این جزا است. این «فأنه علی یقین من وضوئه» چیست؟ این به عنوان تعلیل برای جزای محذوف مطرح است. چرا وضو واجب نیست؟ اگر یقین به نوم نکرد، چرا وضو واجب ندارد؟ این «فأنه» به عنوان تعلیل مطرح است «فأنه علی یقین من وضوئه» برای اینکه این در رابطه با وضوی قبلی، متیقن بوده است «و لا ینقض الیقین ابدا بالشک» هیچ گاه جایز نیست که به واسطه شکی که پیدا شده است یقین را نقض بکند و «انما ینقضه بیقین آخر» یقین قبلی را یقین دیگر می تواند نقض بکند و اما شک نمی تواند نسبت به یقین، عنوان ناقضیت داشته باشد.

پس این احتمال چنین شد: «و ان لم یستیقن انه قد نام، فلا یجب علیه الوضوء» و این جمله «فأنه علی یقین» تعلیل برای آن مسأله است. چرا وضو واجب نیست؟ برای اینکه این یقین به وضو دارد، و جایز نیست که انسان یقین را به واسطه این نقض بکند.

اگر از اشکالات این احتمال صرف نظر بکنیم، یک احتمال مناسبی خواهد بود لکن اینجا دو اشکال مطرح است، ببینیم آیا این دو اشکال قابل جواب هست یا نه؟

یک اشکال این است که و لو این تعلیل در این روایت، مسأله را به صورت قاعده کلیه مطرح کرده است، لکن آیا این قاعده کلیه تنها در باب وضوء جریان دارد؟ یعنی هر کجا که شما شک کردید در اینکه ناقضی آمده است یا نه، ناقض آن می خواهد نوم باشد، می خواهد بول باشد، می خواهد سایر نواقض باشد، آیا این ذیل تنها یک قاعده کلیه ای را در خصوص وضو منتها نسبت به جمیع نواقض و چیزهایی که وضو را باطل می کند مطرح می کند؟ یا اینکه این ذیل می خواهد استصحاب را در تمامی ابواب فقه جاری بکند؟ اگر این کلمه «من وضوئه» نبود، آن احتمال اول، نمی توانست احتمال مهمی باشد اما تعبیر امام این است «فأنه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین»، ممکن که مقصود همین یقین به وضو باشد، و «الف و لام» در الیقین برای عهد ذکری باشد، «لا- ینقض الیقین»، یعنی «لا- ینقض الیقین بالوضوء بالشک ابدا» فقط استصحاب را درباره وضو

منتها نسبت به تمامی موارد مطرح می کند. این یک بحثی است که ان شاء الله بعدا دنبال می کنیم.

بحث دوم که مشکل تر است این است که امام (علیه السلام) برحسب این روایت دارند استصحاب وضو را جاری می کنند، قبل از آن که نومی شروع بشود، یقینا وضو در کار بوده است، حالا که شک داری، استصحاب وضو را جاری بکن «فانه علی یقین من وضوئه» استصحاب را روی وضو آورده اند، آن وقت مشکله این است (که ان شاء الله بعدا در یکی از ابحاث مهم استصحاب می خوانیم) که در شک مسببی، با جریان استصحاب در شک مسببی هیچ راهی برای استصحاب نیست و اینجا مسأله سبب و مسبب مطرح است برای اینکه این شخص چرا شک دارد در این که وضویش باقی است یا نه؟ این شک، مسبب از این است که نوم تحقق پیدا کرده است یا نکرده است. و اگر استصحاب در عدم نوم جاری شد، دیگر جا برای استصحاب وضو باقی نمی ماند. پس چطور امام استصحاب سببی را رها کرده است و استصحاب را در مسبب مطرح کرده است؟ و یا به تعبیر دیگر: (آن نکته ای که ما از «حتی یستیقن» استفاده کردیم) این مشکله پیش می آید که امام یک جا در «لا حتی یستیقن انه قد نام» استصحاب سببی را جاری کرده است و در جمله بعدی، استصحاب را در شک مسببی جاری کرده است که معنای ظاهرش این است که استصحاب در شک سببی و در شک مسببی در رتبه واحده هستند با اینکه مقتضای تحقیق این است که استصحاب در شک سببی بر استصحاب بر شک مسببی تقدم دارد. این یک مشکله مهمی است. در اینجا ببینیم که چگونه می شود این مسأله را حل کرد.

پرسش:

۱ - کیفیت تصویر شبهه حکمیه در سؤال زراره نسبت به ناقضیت نوم را توضیح دهید.

۲ - معنای جمله «الرجل ینام» را در روایت بررسی کنید.

۳ - سؤال دوم زراره از امام (علیه السلام) چیست و چه ارتباطی با استصحاب دارد؟

۴ - آیا جمله «حتی یستیقن انه قد نام» اشاره به استصحاب می کند؟ توضیح دهید.

۵ - شرط و جزا در جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه» چیست؟

ص: ۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی اشکال اختصاص استصحاب استفاد از روایت زرارہ به باب وضو

در این روایت که عمده روایات باب استصحاب است دو شبهه جریان دارد: یکی اینکه این و «الآ فأنّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ» که این «فأنّه»، جانشین جزای مقدر است روی این احتمالی که بحث کردیم و تعلیل برای جزا است، چیزی که به عنوان تعلیل واقع شده، یک صغرا و کبرا است، صغرایش این است که «فأنّه علی یقین من وضوئه»، آوردن کلمه وضو را در صغری و تعرض برای وضو در صغرا و لو اینکه در دنبالش هم «و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ» دارد لکن احتمال می رود که مقصود از یقین در کبرا هم، همین یقین به وضو باشد و الف و لام در حقیقت برای عهد ذکر باشد و این هم خودش یک قاعده کلیه می شود، منتها در باب وضو، نه در تمامی موارد.

به عبارت روشن تر: تعلیل در آن مواردی که افاده تعمیم می کند، الغاء ضابطه و قاعده می کند اما قواعد از نظر سعه و ضیق فرق می کنند. آنچه ما از این روایت می خواهیم استفاده بکنیم، استصحاب در همه ابواب فقه است و لو اینکه بین شک در مقتضی و شک در رافع هم تفصیل وجود داشته باشد، همان طوری که شیخ بزرگوار قائل شدند، اما مجرای استصحاب، اختصاصی به باب وضو ندارد، در هر یک از ابواب فقهیه، اگر «نقض الیقین بالشک» پیدا بکنیم چه معنای «نقض الیقین بالشک»، حجیت مطلق استصحاب باشد، چه معنای «نقض الیقین بالشک»، حجیت در خصوص شک در رافع باشد، هر کجا این عنوان، تحقق پیدا بکند، به نظر مرحوم شیخ استصحاب جاری است. اما امام (علیه السلام) کلمه وضو را در صغرا آورده اند و در کبرا هم با کلمه الف و لام مسأله را مطرح کرده اند، فرموده اند: «لا ینقض شیئا من الیقین بالشک» و یا «کل یقین بالشک» و این مطلب، این شبهه را به ذهن می آورد که ممکن است این روایت در مقام افاده یک ضابطه کلی برای جریان استصحاب در خصوص باب وضو باشد و معنایش این است که این مورد، دیگر خصوصیت ندارد، اگر شما شکی در نوم کردید، استصحاب جریان پیدا می کند، شکی در بول کردید، استصحاب جریان پیدا می کند، شکی در ریح تحقق پیدا کرد، استصحاب جریان پیدا می کند. در تحقق هر کدام از نواقض وضو اگر شک تحقق پیدا کرد، استصحاب در آن جاری می شود. اما آیا در در باب بیع هم می توانیم به استصحاب ملکیت برای «اصاله اللزوم» تمسک بکنیم؟ یا در کتاب نکاح آیا می توانیم به استصحاب بقای زوجیت بعد از آن تعییراتی که در باب طلاق، مورد شک در وقوع طلاق است، واقع شد تمسک کنیم؟ یا اگر شک کردیم که آیا اصلا طلاقی تحقق پیدا کرد، یا نه، می شود به استصحاب بقای زوجیت تمسک کرد؟ این شبهه در اینجا هست.

تمسک به اصاله الاطلاق برای نفی قیدیت وضو و جواب آن

اگر کسی در مقام جواب از این شبهه بگوید: ما شک داریم در اینکه این عنوان «من وضوئه» آیا قیدیت دارد یا ندارد. یقین در «فائه علی یقین» را می دانیم دخالت دارد اما «من وضوئه» هم دخالت داشته باشد یا نه، این برای ما مشکوک است. در حقیقت اگر در قیدیت این «من وضوئه» شک بکنیم، می توانیم به اصاله الاطلاق تمسک بکنیم و بگوییم:

چطور در سایر موارد در شک در تقیید، اصاله الاطلاق جریان پیدا می کرد، اینجا هم شک

داریم که این تقیید یقین به اینکه متعلق به وضو باشد، در مسأله دخالت دارد یا این کبرا بر هر یقینی ترتب پیدا می کند، هر یقینی می تواند صغرای برای این کبرا واقع بشود، چه مانعی دارد که در اینجا اگر در قیدیت وضو و تعلق یقین به متعلقی مثل وضو، شک کردیم اصاله الاطلاق جاری بکنیم؟

جوابش این است که نمی شود این شبهه را به این صورت دفع کرد (مرحوم آخوند هم در کفایه در موارد متعددی این مسأله را ذکر کرده اند، از جمله در استثنای عقیب جمل متعدد). زیرا اگر کلام محضوف باشد «بما يصلح للقيديه و ما يصلح للقرينه»، دیگر ما نمی توانیم در اینجا به اصاله الاطلاق یا اصاله عدم التخصیص و امثال ذلك تمسک بکنیم. اگر چیزی در کلام وجود دارد که صلاحیت قیدیت دارد، امکان قیدیت در آن هست، این سبب می شود که کلام، اجمال پیدا بکند، ابهام پیدا بکند. اگر گفت: «اکرم العلماء و النحویین و التجار الا الفساق منهم» با توجه به اینکه عنوان فاسق در بین همه این طبقات، وجود دارد، ما نمی توانیم اینجا بگوییم: این «الا-الفساق منهم» بصورت قدر متیقن به همان جمله اخیره برمی گردد، به تجار برمی گردد، اما نسبت به علما و نسبت به نحویین، یک اصاله عدم التقیید و یا اصاله عدم التخصیص را جاری بکنیم و بگوییم:

نمی دانیم که «اکرم العلماء» تخصیصی به نام «الا-الفساق» دارد، یا ندارد، به اصاله عدم التخصیص رجوع می کنیم. «اکرم النحویین» آیا مخصیصی دارد یا ندارد؟ به اصاله عدم التخصیص مراجعه می کنیم.

اینجا جای اصاله عدم التخصیص و اصاله عدم التقیید نیست برای اینکه کلام مشتمل بر یک استثنای «الا الفساق» است و این استثنا نه تنها صالح برای رجوع به جمله اخیره است بلکه صلاحیت دارد برای اینکه به همه جملات بر گردد. عنوان، یک عنوانی است که هم در تجار وجود دارد و هم در نحویین وجود دارد و هم در علما وجود دارد. وقتی که عنوان صلاحیت این معنا را داشت، «یصیر الکلام مجملا» و خود کلام «بما هو کلام» راهی ندارد برای اینکه استکشاف عدم تخصیص کنیم بلکه باید از ادله دیگر و راههای دیگر، مسأله برای ما روشن بشود.

عین همین معنا، در ما نحن فیه پیاده می شود. این «فانه علی یقین من وضوئه»، وضو در صغرا آمده است و با آب و تاب هم آمده است و ما احتمال می دهیم «و لا ینقض الیقین بالشک»؛ یعنی همین یقین به وضو. همین یقین مربوط به وضو نباید نقض به شک

بشود، لذا به این کیفیت نمی توانیم جواب شبهه را بدهیم.

مقتضای فهم عرف و تناسب حکم و موضوع در معنای روایت زراره

لکن چیزی که می توان در مقابل این شبهه گفت و حرف خوبی هم هست، فهم عرف از روایت و ملاحظه تناسب بین حکم و موضوع است. به عبارت روشن تر: وقتی که می گوید: «و لا ینقض الیقین بالشک»، از این، چه چیزی به ذهن عرف می آید؟ می خواهد بگوید: شک، یک چیزی نیست که بتواند شکننده یقین باشد. یقین مانند یک شیری در مقابل شک ایستاده است. شک چه مقدار نیرو و توان دارد که بتواند یقین را با آن قاطعیت و با آن استحکامی که در یقین وجود دارد، متزلزل بکند و از بین ببرد؟

به عبارت دیگر: وقتی که عرف این کبر را می شنود، باید این «و لا ینقض الیقین بالشک» را معنا کند. فهم عرف متبع است. امام این جمله را برای زراره بیان فرموده.

زراره باید مطلب را از این جمله امام استفاده بکند. زراره «بما انه من اهل العرف و نحن بما أننا من اهل العرف»، از این جمله استفاده می کنیم که این مسأله به نام عدم نقض یا نهی از نقض، در رابطه با یقین و شک، مطرح شده است؛ یعنی می خواهد بگوید: یقین ارزشش بیشتر از این است که در مقابل شک، متزلزل بشود و منقوض به شک قرار بگیرد، اما این یقین به چه تعلق گرفته؟ به هر چه می خواهد تعلق گرفته باشد. متعلق یقین در این مسأله نقشی ندارد. «من وضوئه» دخالت در این حکم ندارد. آن که دخالت دارد «کونه علی صفة الیقین و کونه علی» یک صفتی مستحکم و مبرم، این نباید در مقابل یک حالت تردید و شک، منقوض واقع بشود.

لذا با توجه به این کبر می توانیم بگوییم: آن احتمالات دیگر در ذهن عرف نمی آید.

این غیر از آن مثال «اکرم العلماء و النحویین و التجار الا الفساق منهم» است. عرف هم همان جا تزلزل دارد. وقتی همان جمله را به عرف بگویی، عرف سرش را زیر می اندازد، فکر می کند که آیا این «الا الفساق» فقط در رابطه با تجار است؟ یا «الا الفساق» در رابطه با همه عناوین است، در رابطه با نحوین هم هست، در رابطه با علما هم هست؟ عرف در آن مسأله به هیچ وجه استظهاری، ندارد. خودش متحیر است که «الا الفساق»، هل یتعلق بالمجموع او یتعلق بخصوص الاخیره؟ البته می داند که «اخیره» قدر متیقن است اما قدر متیقن بودن، یک معناست و ظاهر بودن لفظ در تعلق به خصوص اخیره، یک معنای دیگر

است. پس فرق بین اینجا و آنجا، همین مسأله فهم عرف است و ظاهر عرف در ما نحن فیه این است که هیچ خصوصتی برای وضو نمی بیند.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث این است که این جمله اجمال دارد، معنایش این است که دو احتمال می دهیم: یک احتمال اینکه الف و لام جنس باشد برای تعریف طبیعت. یک احتمال هم اینکه برای عهد ذکر باشد. با قطع نظر از این فهم عرفی و تناسب بین حکم و موضوع که ما عرض کردیم، در هیچ کدام ظهوری ندارد، اجمال در کار است. اگر «الیقین»، یقین به وضو شد، شک هم منحصر در آن رابطه می شود برای اینکه معنا ندارد که بگویید: یقین به وضو را به شک در ملکیت نقض نکن. اگر شما دومی را برای جنس گرفتید، قید نیست، معنایش این می شود: شما می گوید: یقین به وضو را به جنس شک نقض نکن، و یکی از شکها، شک در لزوم و عدم لزوم ملکیت است. به همین دلیل الشک اختصاصی به اینجا دارد. هر جوری یقین را معنا کردید، شک هم معنایش همان است. اگر الف و لام جنس شد، هر دو جنس است. اگر الف و لام عهد ذکر و اختصاص به وضو داشت، این هم شک فی باب الوضوء است.

تقدم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی

شبهه مهم تر در اینجا؛ (مهم تر از نظر علمی و الا از نظر فقهی، همان شبهه اول مؤثرتر بود.) آن مسأله ای است که دیروز اشاره کردیم. این جمله «فانه علی یقین من وضوئه» و لا ینقض در صورتی که نفی باشد، یا «و لا ینقض الیقین بالشک» در صورتی که نهی باشد، «و لا ینقض الیقین بالشک» و لکنه ینقضه بیقین آخر»، ظاهر این است که استصحاب را در رابطه با وضو جاری می کند. می گوید: قبل از آن که شک در نوم برای شما تحقق پیدا بکند و شک در ناقض پیش بیاید، یقین به وضو داشتید «فانه علی یقین من وضوئه» و شما نباید این یقین به وضو را نفی بکنید؛ یعنی استصحاب وضو را جاری بکنید، در نتیجه تجدید وضو لازم نیست در حالی که اگر کسی شک می کند وضو دارد یا نه؟ شکش، شک مسببی است و سبب و منشأ این شک، این است که نوم تحقق پیدا کرده است یا نه، بول تحقق پیدا کرده است یا نه، ریح تحقق پیدا کرده است یا نه؟ اینجا باید استصحاب را در شک سببی جاری بکنیم. استصحاب عدم تحقق ریح جاری بشود، استصحاب عدم تحقق نوم (در مورد روایت) جاری بشود و اگر استصحاب در شک

سببی جاری شد، دیگر نوبت به استصحاب در شک مسببی نمی رسد.

به عبارت دیگر: بزرگان و محققین فرموده اند: استصحاب در شک سببی، بر استصحاب در شک مسببی تقدم دارد پس چرا در روایت اینطور نیست؟ چرا در روایت استصحاب را در وضو جاری کرده است؟ و اگر بگوییم: آن جمله «لا حتی یستیقن انه قد نام»، مفادش استصحاب عدم نوم است (که امروز اشاره کردیم) معنایش این می شود که روایت، هم استصحاب را در شک مسببی جاری کرده است و هم در شک مسببی؛ یعنی در ردیف هم، در عرض هم، با اینکه استصحاب در شک سببی، بر استصحاب در شک مسببی تقدم دارد. استصحاب مسببی نمی تواند در عرض استصحاب سببی، واقع بشود.

این مشکله را به دو جور می شود حل کرد:

جواب امام(ره) از اشکال تقدم اصل سببی بر اصل مسببی

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) در رسائلشان یک جوری این مشکله را حل کرده اند که انسان خیلی نمی تواند بپذیرد که واقعیت مسأله چنین باشد. ایشان فرموده اند: در اینجا که مسأله به این صورت است، امام(علیه السلام) می خواسته اند وظیفه را در چنین مواردی، مشخص بکنند، تکلیف را روشن بکنند، بگویند: اگر کسی شک در تحقق نوم دارد، این شخص، وضو دارد، لازم نیست دوباره وضو بگیرد، یا تجدید وضو کند.

به عبارت روشن تر: امام(علیه السلام) می خواسته اند آن نتیجه مسأله را بیان بکنند، نه از راه صناعت علمی و نه بیان اینکه اینجا چه جریان پیدا می کند، استصحاب سببی وجود دارد، استصحاب مسببی وجود دارد.

به عبارت روشن تر، می فرماید: مثل این می ماند که یک عوامی پیش مرجع تقلیدش برود بپرسد که من صبح وضو گرفتم و بعد هم شک کردم که آیا نوم، برایم پیش آمده یا نه، اینجا مرجع تقلید، وظیفه فعلی این را بیان می کند، اما دیگر مرجع تقلید راهی که این نتیجه بر آن مترتب می شود یعنی صناعت علمی مسأله را بیان نمی کند. اینجا مرجع تقلید می گوید: تو بنا را بر وضو بگذار برای اینکه استصحاب در اینجا مثلا جاری می شود اما استصحابی که به حسب واقع در اینجا جریان دارد، استصحاب عدم نوم است یا استصحاب وضو است؟ و کدامش حاکم است و کدامش محکوم است؟ اینها دیگر ربطی به مقلد ندارد و در مقام بیان فتوا، لازم نیست که به این خصوصیات علمی و صناعت

ایشان می فرماید: اینجا بیان امام (علیه السلام) در رابطه با سؤال زراره، به همین کیفیت است. زراره سؤال کرده: «فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم به»، باید دوباره برود وضو بگیرد؟ یا اینکه همان وضوی قبلی باقی است؟ امام در جواب فرمودند: نه، تا یقین به نوم برایش پیدا نشود، لازم نیست که انسان وضو ثانی بگیرد اما حالا علت عدم لزوم، آیا استصحاب عدم نوم است، یا استصحاب بقای وضو است؟ اینها چندان محط نظر نبوده و مورد عنایت امام نبوده. لذا چه مانعی دارد که ما دفع این شبهه را به این صورت کرده باشیم. خلاصه اینکه این تقدم و تأخرها، این حاکم و محکومها در موقعیت بحث علمی، مطرح است اما در موقعیتی که ما می خواهیم نتیجه را در اختیار سائل قرار بگیریم و او را از شک و تردید در حکم بیرون بیاوریم، دیگر لازم نیست که در این موقعیت، آن جهات علمی مطرح بشود.

مقتضای توجه به موقعیت زراره در سؤال از امام (علیه السلام)

این بیان، نمی تواند انسان را قانع کند برای اینکه اولاً: زراره یک عوام نبوده که فقط مراجعه کند و مسأله از امام بپرسد. زراره این قدر موقعیت علمی دارد که در باب وضو، به امام عرض می کند: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» سؤال از دلیل می کند و آن هم در مقابل امام. به امام می گوید: شما از کجا فهمیدید که در باب مسح رأس، باید به بعضی سر مسح بشود؟ در مسح پا از نظر طول پا، در حقیقت استیعاب لازم است اما در باب سر، نه طولاً و نه عرضاً، هیچ گونه استیعابی مطرح نیست، همان مسح بعض الرأس کفایت می کند؟ امام هم در جوابش می فرماید: «لمكان الباء» برای اینکه در قرآن وقتی مسح سر را مطرح کرده، خداوند می فرماید: «و امسحوا برؤوسكم»، کلمه (باء) را در باب سر می آورد و ما از این (باء) تبعیض استفاده می کنیم. از این (باء) عدم استیعاب می فهمیم اما در باب پا که می رسد، می گوید: «وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، «ارجلكم» عطف به مجموع جار و مجرور است، نه عطف به مجرور باشد. نمی فرماید: «وَ أُمَّسِحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» و الا (باء) سر «ارجل» هم درمی آید لکن (ارجل) عطف به مجموع جار و مجرور است؛ یعنی «امسحوا» سرش درمی آورد، «وَ أُمَّسِحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». زراره یک چنین موقعیت علمی دارد.

علاوه؛ خود این روایت، شاهد بر این مسأله است. امام دارد برای زرارہ، صغرا و کبرا می چیند. صغرا و کبرا، بیان دلیل است، استدلال برای حکم است به خلاف یک مقلد که به مرجع تقلیدش رجوع می کند. اگر مرجع تقلیدش گفت: اینجا استصحاب جاری می شود، اصلاً او نمی فهمد استصحاب یعنی چه؟ می گوید: من چه کنم؟ من شک در نوم کردم، آیا وضو بگیرم، یا نه؟ مرجع می گوید: نه، تمام شد، دیگر. صغری و کبرا و استدلال، در شأن یک مرجع در مقابل عوام و مستفتی نخواهد بود اما در اینجا، امام دارد استدلال می کند «و الّا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء و لکنه ینقضه بیقین آخر»، این طول و تفصیلهای برای چیست؟ همان که اول گفت: «فان حرک فی جنبه شیء و هو لا- یعلم قال لا»، همان (لا) کافی بود. اگر امام می خواست مسأله را به عنوان یک سؤال کننده حکم، بدون توجه به مدرک، بیان بکند، همان که در جواب می فرمود «لا»، مسأله تمام بود. سؤال کرد: اگر در جنب انسان، یک چیزی حرکت داده بشود، سر و صدایی بوجود بیاید، آیا وضویش به هم می خورد؟ «قال: لا»، مسأله همین جا باید تمام بشود، اما این دنبال کردن مسأله برای چیست؟

امام در مقام جواب زرارہ، استدلال می فرماید. لذا اگر شما گفتید: استصحاب در شک مسببی، با وجود استصحاب در شک سببی جریان ندارد، آیا صحیح است که امام (علیه السلام) در مقام استدلال، یک استصحاب غیر جاری را ذکر بکنند؟ یا این که «کان علی الامام» که استصحاب را درباره عدم نوم جاری بکند، نه در باب وضو؟ پس به این کیفیت جواب این شبهه به نظر قاصر ما تمام نیست.

پرسش:

- ۱ - اشکال اختصاص استصحاب مستفاد از روایت زرارہ به باب وضو را توضیح دهید.
- ۲ - آیا می توان برای جواب از اشکال اختصاص استصحاب به باب وضو به اصاله الاطلاق تمسک کرد؟ چرا؟
- ۳ - مقتضای فهم عرف و تناسب حکم و موضوع در معنای روایت زرارہ چیست؟
- ۴ - اشکال تقدم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی را تقریب کنید.
- ۵ - جواب امام (ره) از تقدم اصل سببی بر اصل مسببی با اشکال استاد بر آن را بیان کنید.

ص: ۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال به صحيحه زراره اين بود كه ظاهر اين حديث اين است كه استصحاب را در شك مسببي جاري کرده است، با اينكه استصحاب در شك سببي، بر استصحاب در شك مسببي حاكم است. استصحاب سببي، استصحاب عدم تحقق نوم است و استصحاب مسببي، استصحاب بقای وضو است و با جريان استصحاب عدم نوم، اصلا استصحاب وضو جاري نمی شود و لو اينكه نتیجه اش با نتیجه استصحاب عدم نوم، يکی باشد.

برای اين شبهه، ديروز جوابی ذکر شد كه به نظر قاصر ما، مورد مناقشه بود لکن خود سيدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) در مسأله تعارض استصحاب در شك سببي و شك مسببي بيانی دارند كه اگر آن بيان را اینجا پياده بكنيم، مسأله حل می شود.

علت تقدّم استصحاب در شك سببي بر استصحاب در شك مسببي

ایشان می فرمایند: در باب تقدم استصحاب در شك سببي بر استصحاب در شك

مسببی، باید علت را ملاحظه بکنیم، جهت این تقدم را در نظر بگیریم. چرا استصحاب در شك سببی، بر استصحاب در شك مسببی مقدم است؟ آیا آیه و روایتی در این باب وارد شده است؟ آیا دلیلی در این باب وارد شده است که استصحاب در شك سببی، بر استصحاب در شك مسببی تقدم دارد. اینجا مسأله، به این صورت است که اولاً: مقصود از این سبب و مسبب که شما می گوئید: استصحاب در شك سببی بر شك مسببی تقدم دارد، چه سببیتی مراد است؟ آیا سببیت عقلیه مراد است، آیا سببیت عادیه مراد است، آیا سببیت شرعیه مراد است؟ آیا تمام اقسام سببیت ها مراد است کدام یک از اینهاست؟

مسأله به این صورت نیست که ما یک دلیلی داشته باشیم، یک آیه ای داشته باشیم، یک روایتی داشته باشیم که بگوئید: استصحاب در شك سببی، بر استصحاب در شك مسببی تقدم دارد که اگر مثلاً اطلاق داشته باشد، به اطلاقش تمسک بکنیم و بگوئیم: هر سببیت، هر نوع سببیت. مسأله، به آنجایی اختصاص دارد که سببیت، سببیت شرعیه باشد، مسبب از آثار شرعی، سبب شناخته بشود. مسأله فقط از نظر سببیت و مسببیت در دائره شرع پیاده بشود. اگر یک جایی، یک سببیت شرعیه داشتیم، در نتیجه یک سبب شرعی و در نتیجه یک مسبب شرعی داشته باشیم، اینجا اگر استصحاب در سبب جاری شد، تقدم دارد. اما اینکه چرا تقدم دارد؟ حالا ما مثالی عرض می کنیم تا علت تقدم هم تقریباً روشن می شود:

اگر مثلاً یک لباس مقطوع النجاسه که حالت سابقه آن، نجاست است را به یک آبی تطهیر کردید که حالت سابقه اش، کزیت است و الان در زمان تطهیر، مشکوک الکربه است، (آبی بوده که کز بوده، یک مقداری از این آب را برداشتند، در نتیجه شك در بقای کزیت برای ما پیدا شد.) با آبی که در زمان تطهیر، مشکوک الکریه است، لباس مقطوع النجاسه را تطهیر کردید، الان که لباس مقطوع النجاسه با آب مشکوک الکریه تطهیر شد، شك می کنید که آیا نجاست این لباس، زائل شد یا نه؟ اگر کزیت آب در حال تطهیر، باقی مانده باشد، در نتیجه، لباس نجس با آب کز تطهیر شده و نجاستش زایل شده و اگر لباس نجس با آب غیر کز تطهیر شده، آن هم به نحو القاء در ماء، نجاستش باقی است.

اینجا ما دو موضوع داریم: یک موضوع عبارت از آب است از نظر قلت و کثرت، یک موضوع عبارت از لباس است از نظر طهارت و نجاست. وقتی که ما لباس را در نظر می گیریم، می بینیم فی نفسه با قطع نظر از ملاحظه آب، استصحاب نجاست در این لباس

جریان پیدا می کند برای اینکه «اَنی کنت علی یقین من نجاسته» و الان شک در نجاست دارم «و لا ینقض الیقین بالشک ابدا» استصحاب بقای نجاست می کنم. از طرف دیگر؛ اگر آب را به تنهایی ملاحظه کنی، استصحاب کزیت در آب، جریان پیدا می کند برای اینکه «اَنی کنت علی یقین من کزیته» و در حال تطهیر ثوب، شک در بقای کزیت بوده، استصحاب کزیت که نتیجه اش بقای کزیت است، جریان پیدا می کند.

لکن ما می گوئیم: شما چرا در نجاست لباس شک دارید؟ منشأ شک شما در نجاست لباس، شک شما در کزیت و عدم کزیت ماء است. اگر کزیه الماء احراز شود، طهارت ثوب احراز می شود و اگر کزیت نباشد، نجاست لباس به قوت خودش باقی است. و مدعا این است که در اینجا فقط استصحاب بقای کزیت جریان پیدا می کند و نتیجه استصحاب بقای کزیت، طهارت ثوب شماست و در نتیجه، استصحاب نجاست، در ثوب شما جریان پیدا نمی کند. چرا؟ مگر دو تا مصداق برای «لا تنقض الیقین بالشک» وجود ندارد؟ مگر همان طوری که شما شک در کزیت ماء دارید، شک در بقای نجاست ثوب ندارید؟ چرا استصحاب در شک در کزیت، جریان پیدا می کند و جلوی استصحاب در باب نجاست ثوب را می گیرد و استصحاب نجاست ثوب را طرد می کند؟

دلیل جریان استصحاب بقای کزیت فقط

آیه و روایتی در این باب وارد نشده، فقط مسأله این است که شما که استصحاب کزیت را جاری می کنید، معنایش این است که «هذا الماء کز شعرا». در زمان تطهیر، شارع حکم کرده «بکریه هذا الماء». شما که نذر کردید که اگر این آب کز باشد، فلائن مقدار صدقه بدهید، باید صدقه را بدهید. کزیت به لحاظ آثاری است که بر کزیت ترتب پیدا می کند و به لحاظ احکامی است که بر کزیت ترتب پیدا می کند که آن آثار حتما باید آثار شرعی کزیت باشد، احکام شرعی کزیت باشد. یکی از احکام شرعی کزیت این است که خود شارع گفته: اگر شیء نجسی با ماء کز تطهیر بشود، این تطهیر شیء نجس به ماء کز و غسل به ماء کز، «سبب شرعی لطهارته».

به عبارت روشن تر: شارع کزیت را سبب شرعی برای طهارت ثوب مغسول به کز قرار داده است. مسأله، مسأله عقلی نیست. مسأله، مسأله عادی نیست بلکه یک مسأله شرعی است. «اذا غسل الثوب النجس بالکز» این «الغسل بالکز»، سبب لطهاره النجس،

سبب شرعی لطهاره النجس». چه چیز بر این سببیت دلالت کرده است؟ این سببیت از کجا استفاده شده است؟ این سببیت از روایات استفاده شده است. روایات متعددی که در باب کز و آثار کز وارد شده دلالت بر این معنا می کند.

نتیجه این است که روایت می گوید: غسل به ماء کز، موجب طهارت نجس است.

استصحاب کزیت، موضوع برای این روایت درست می کند برای اینکه قبل از آن که استصحاب طهارت جاری بشود، شما نمی دانستید که «هذا الماء کز ام لا»، استصحاب طهارت برای روایتی که غسل ثوب نجس را به ماء کز سبب شرعی برای طهارت لباس نجس قرار می دهد، موضوع درست کرد. بله، این آب، موضوع این روایت است. این آب مشکوک الکریه که حالت سابقه اش عبارت از کزیت است، مصداق همین روایاتی است که در مسأله سببیت غسل به ماء کر، وارد شده است.

استصحاب، موضوع درست کرد. روایت، پیاده شد برای اینکه هر دو به شارع ارتباط دارد. استصحاب را خود شارع حجت قرار داده است. آن سببیت شرعی ای که مفاد روایات است، آن هم مربوط به خود شارع است. پس شارع از طرفی به مقتضای اخبار لا- تنقض، می گوید: «هذا الماء فی زمان التطهیر یکون کزاً شرعاً»، از طرف دیگر به مقتضای روایات که از آن به ادله اجتهادیه تعبیر می کنیم، می گوید: وقتی کزیت شرعی این آب را احراز کردید، من بما اینکه یک دلیل اجتهادی هستم و بما اینکه یک روایت صادره از معصوم «علی طبق ادله الحجیه» هستم، می گویم: اگر ثوب نجسی با این آب تطهیر بشود، «یصیر طاهر»، در نتیجه دلیل اجتهادی، حکم می کند به طهارت «هذا اللباس». دلیل اجتهادی حکم می کند به اینکه ثوب شما طاهر است. و اگر دلیل اجتهادی حکم کرد به این که لباس شما طاهر است، دیگر استصحاب بقای نجاست یعنی چه؟ دیگر چطور شما می توانید استصحاب بقای نجاست را در ثوب جاری بکنید؟ آیا استصحاب در مقابل دلیل اجتهادی، می تواند نقشی داشته باشد؟ استصحاب در مقابل روایت و حدیث، نمی تواند نقش داشته باشد.

دلیل اجتهادی می گوید: این ثوب، طاهر است، دیگر «لا مجال» برای استصحاب بقای نجاست که می خواست در مسبب و در شک در بقای نجاست ثوب جاری بشود، برای اینکه اصل عملی در مقابل دلیل اجتهادی، نمی تواند نقش داشته باشد. اگر روایت معتبره ای گفت: مثلاً نماز جمعه در عصر غیبت وجوب ندارد، آیا شما می توانید به

استصحاب بقای وجوب نماز جمعه در عصر غیبت تمسک بکنید؟ عینا اصل مسیبه در رابطه با این روایت همین می شود.

در نتیجه این که می گوییم: استصحاب در کزیت ماء، بر استصحاب در بقای نجاست ثوب تقدم دارد، به این جهت و به این خصوصیت است: اولاً این معنا را در رابطه با سببیت و مسببیت شرعی مطرح می کنیم و درباره سبب و مسبب شرعی هم مسأله به این کیفیت است. آیا شما استصحاب بقای کزیت را جاری می کنید برای نفس کزیت که دیگر هیچ آثاری برای کزیت بار نشود، فقط کزیت «بماند»؟ یا استصحاب بقای کزیت برای این است که اگر دست نجسی در آن فرو رفت، این دست پاک باشد و شرعاً محکوم به طهارت بشود.

ما می گوییم: وقتی استصحاب جاری شد، برای آن ادله اجتهادیه داله بر سببیت شرعی، موضوع پیدا می شود و در نتیجه، آن ادله پیاده می شود و با پیاده شدن آن ادله اجتهادیه، دیگر مجالی برای استصحاب در شک مسیبه باقی نمی ماند. ملاک این است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن که شما در باب سبب می خوانید این است که رتبه سبب، بر رتبه مسبب، مقدم است اما استصحابش هم تقدم دارد؟ برای چه؟ اگر هر دو مصداق برای «لا تنقض الیقین بالشک» است، هم استصحاب در سبب جاری بشود و هم در مسبب، تقدم برای چه؟ اگر ما گفتیم: رتبه سبب، بر مسبب تقدم دارد معنایش این نیست که جلوی استصحاب در مسبب را هم بگیرد. علاوه؛ ما به طور کلی این حرف را می زنیم، چه استصحاب در مسبب، نتیجه اش موافق با استصحاب سبب باشد، یا مخالف باشد چون گاهی از اوقات مثل همین مسأله ما نحن فیه به حسب ظاهر، نتیجه استصحاب بقای وضو و استصحاب عدم النوم یکی است. حرفی که ما می زنیم هیچ فرقی نمی کند. اصلاً با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به استصحاب نمی رسد، چه استصحاب موافق با دلیل اجتهادی باشد، یا مخالف با دلیل اجتهادی باشد.

بررسی مثال نوم و بقای وضو از نظر سببیت و مسببیت

حالا که این مقدمه روشن شد، ببینیم در ما نحن فیه هم مسأله اینطور است، یا نه؟ اگر در مسأله عدم نوم و بقای وضو، به همین کیفیتی باشد که در باب لباس نجس و غسل به ماء مشکوک الکریه مطرح کردیم، آنجا هم باید اشکال وارد بشود، اما اگر دیدیم این دو تا

با هم فرق می کند، درست است که سببی و مسببی است، اما آن سببی و مسببی که استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی تقدم دارد، آن جور سببی و مسببی نیست، دیگر اشکال وارد نمی شود. حالا ببینیم نقش شارع در باب نوم و وضو چیست؟

نقش شارع این است که یک چیزی را به نام وضو، جعل کرده. وضو عبارت از این غسلات و مسحات و یا طهارت حاصله از این غسلات و مسحات است، از این جهت فرق نمی کند. پس شارع یک نقش در باب وضو دارد، یک نقشی هم در باب نوم دارد و آن این است که نوم را در ردیف نواقض وضو به عنوان یک ناقض شرعی، معرفی کرده است. فرموده: «النوم رافع للوضوء ناقض للوضوء، موجب لهدم الوضوء»، در آنجایی که شما یقین دارید که نوم تحقق پیدا نکرده است، آیا آن کسی که به شما می گوید: «انت علی وضوء» آنجایی که یقین به عدم تحقق نوم دارید، چه کسی به شما می گوید که شما علی وضو هستید، آیا شارع می گوید: «انت علی وضوء»، یا عقل می گوید: «انت علی وضوء»؟

شما این مسأله را از عقل استفاده می کنید برای اینکه به عقل تان مراجعه می کنید، می گوید: من وضو گرفتم، یقین هم دارم که ناقضی برای این وضو نیامده است، یقین دارم که نوم تحقق پیدا نکرده، آنوقت نتیجه می گیرید که «فأنتی علی وضوء». این «فأنتی علی وضوء» را چه کسی می گوید؟ این «فأنتی علی وضوء» را عقل می گوید. شارع به شما نمی گوید: «انت علی وضوء». شارع گفته: وضو، سبب برای طهارت است، نوم هم ناقض وضو است. شما حساب می کنید که وضو گرفته اید و ناقضی هم تحقق پیدا نکرده است، نتیجه می گیرید به یک نتیجه عقلی و می گوید: «فأنتی علی وضوء».

در موردی که شک می کنید در اینکه نوم تحقق پیدا کرد یا نه، استصحاب عدم نوم جاری می شود. اثر شرعی مترتب بر عدم نوم چیست؟ چه اثر شرعی بر عدم نوم ترتب پیدا کرده است؟ کدام دلیل اجتهادی بگوید: «إذا لم يتحقق النوم فانت علی وضوء»؟ آن که ما عرض کردیم در صورت قطعش یک حکم عقلی است، اما به خلاف آن مثال ثوب، در همان مثال صوم اگر شما لباس تان را با یک آب مقطوع الکریه تطهیر بکنید، چه کسی می گوید: لباس شما طاهر است؟ شارع می گوید: لباس طاهر است. دلیل اجتهادی می گوید: لباس شما طاهر است برای اینکه او خودش جعل سببیت کرده است. اگر شما با

یک آب مقطوع الکریه لباس تان را تطهیر کردید، نتیجه این است که شارع یحکم به اینکه لباس شما طاهر است.

فرق ما نحن فیه با صورت قطع به عدم تحقق نوم

همین جا فرق بین ما نحن فیه و بین این مثال روشن می شود. اگر شما یقین به عدم تحقق نوم داشته باشید، شارع نمی گوید: «فانت علی وضوء»، شارع یک وضویی جعل کرده، نومی را هم به عنوان ناقض قرار داده، دلیل سومی هم در رابطه با نوم و وضو نداریم. مسأله این است که اگر شما یقین به عدم تحقق نوم داشته باشید، عقل شما حکم می کند به اینکه شما «علی وضوء» هستید. در نتیجه ترتب وضو بر «عدم النوم»، یک ترتب شرعی نیست، یک سببیت شرعی نیست، یک تأثیر و تأثر شرعی نیست بلکه این سببیت، سببیت عقلیه است. بعد از آنکه شارع نوم را ناقض وضو قرار می دهد، عقل حکم می کند که اگر این نوم تحقق پیدا نکرد، لا محاله وضو به قوت خودش باقی است، قطعاً وضو به قوت خودش باقی است.

آنجایی که شما یقین به تحقق عدم نوم داشته باشید، این حکم عقلی قطعی جریان پیدا می کند اما آنجایی که شما شک داشته باشید، استصحاب عدم تحقق نوم را جاری نکنید. اثر شرعی استصحاب عدم تحقق نوم، بقای وضو نخواهد بود و سببیت، سببیت شرعی و مسببیت شرعی نیست. لذا برای آن چیزی که مشروط به طهارت است؛ یعنی طهارت معنوی، خود استصحاب عدم تحقق نوم به تنهایی نمی تواند کفایت بکند بلکه استصحاب بقای وضو باید جریان پیدا بکند و شارع در ضمن استصحاب بقای وضو، بگوید: شما شرعاً محکوم به طهارت هستید. اگر طهارت ثابت شد، آنوقت «يجوز الدخول فی الصلاة، يجوز الدخول فی الطواف، و یترتب علیه سائر» آثاری که مترتب بر بقای وضو و بقای طهارت است.

لذا در ما نحن فیه در صحیحه زراره و لو اینکه به حسب بادی نظر، مسأله سببیت و مسببیت در ذهن انسان می آید و واقعا هم سبب و مسببیت است اما در هر سببیت و مسببیتی، ملاک تقدّم و تأخر وجود ندارد، تنها در رابطه با سببیت و مسببیت شرعی است که اصل جاری در سبب به آن بیانی که عرض کردیم، بر اصل جاری در مسبب تقدم پیدا می کند و الا در سائر اسباب و مسببات، استصحاب ها جاری می شود اگر متوافق با هم

بودند، مسأله ای بوجود نمی آورند مثل ما نحن فیه که نتیجه استصحاب عدم نوم و استصحاب بقای وضو، یکسان است. البته این هم برای اینکه ما یک قدری از آن روایت یک اشعاری به استصحاب عدم نوم استفاده کردیم و الا اگر یک قدر انسان دقت کند، شاید اصلاً استصحاب عدم نوم، جریان نداشته باشد برای اینکه اثر شرعی برایش ترتب پیدا نمی کند و در استصحاب باید مستصحاب ما، یا خودش حکم شرعی باشد، یا موضوعی برای اثر شرعی قرار بگیرد.

حالا- این جهتش را اگر اغماض بکنیم، این مانع از جریان استصحاب وضو نخواهد بود و حتماً باید استصحاب وضو را برای ورود در نماز و طواف و امثال اینها جاری بکنیم و استصحاب عدم نوم برای ورود در نماز و ورود در طواف کفایت نمی کند. پس اگر مسأله را به این صورت مطرح کردیم، شبهه در روایات زراره از این نظر مندرج می شود.

پرسش:

۱ - کلام امام(ره) را در مورد تقدّم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی بیان کنید.

۲ - در مثال ثوب نجس و شک در کزّیت، دلیل جریان استصحاب بقای کزّیت فقط چیست؟

۳ - مثال نوم و بقای وضو را از نظر سببیت و مسببیت بررسی کنید.

۴ - آیا شک در نوم و وضو در روایت زراره جزو شک سببی و مسببی است؟ چرا؟

ص: ۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

این بحثهایی که داشتیم روی این احتمال بود که این جمله «و الّا فأنّه على يقين من وضوئه» را این جور معنا کنیم که «و الّا» یعنی «و ان لن يستيقن أنّه قد نام» و جزاء در این جمله شرطیه را محذوف بدانیم یعنی جزاء این است: «فلا يجب عليه الوضوء» و جمله «فأنّه على يقين من وضوئه» در مقام تعلیل واقع شده باشد. نتیجتاً کآن گفته شده است: «و ان لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء» چرا؟ علت عدم وجوب وضو چیست؟ برای اینکه «فأنّه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابدا بالشك، و لكنّه انقضه بيقين آخر».

این احتمال، احتمال خوبی است و مرحوم شیخ (علیه الرحمه) در کتاب رسائل همین احتمال را ذکر کرده اند و بر آن تکیه کرده اند و روایت را این چنین معنا کرده اند. لکن مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) که در اصولشان، اکثراً ناظر به کلمات شیخ هستند و توجه بیشترشان در رابطه با انظار و آرای شیخ در کتاب رسائل است،

نسبت به این مطلبی که شیخ فرموده اند، می فرماید: «ضعیف فی غایه الضعف» و درست نیست که روایت و این جمله ذیل به این کیفیت معنا بشود.

لزوم تکرار جواب امام طبق معنای شیخ از نظر محقق نایینی(ره)

عمده چیزی که ایشان در مقام تضعیف کلام شیخ، ذکر می فرمایند(علی ما فی تقریرات بحث مرحوم محقق نایینی در کتاب فوائد الاصول) این است، می فرمایند: روی معنای شیخ، این تالی فاسد و این اشکال در کار است که امام، جواب از سؤال دوم زراره را دو مرتبه داده باشند و جواب را تکرار کرده باشند بدون اینکه جهتی برای این تکرار وجود داشته باشد، و بدون اینکه سؤال زراره تکرار شده باشد. زراره اینجا یک سؤال بیشتر نکرد، گفت: «فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم به». سؤال زراره تمام شد. اما روی معنای شیخ، امام دو مرتبه جواب داده است، جواب را تکرار کرده است، برای اینکه اول فرمود: «لا یعنی «لا- يجب عليه الوضوء» لا يجب بر این آدمی که «حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم بالوضوء حتى يستيقن أنه قد نام»، بعد دوباره می فرماید: «و ان لم يستيقن أنه قد نام» جزاء آن مقدر بود: «فلا يجب عليه الوضوء» این همان معنای «لا حتى يستيقن أنه قد نام» است. یک مطلب تازه ای در این جواب مکرر مطرح نیست. اول می فرماید: «لا حتى يستيقن انه قد نام»، بعد هم می فرماید: «و الا» یعنی «و ان لم يستيقن قد نام فلا يجب عليه الوضوء»، این با «لا حتى يستيقن انه قد نام» چه فرقی کرد؟ آیا مفاد این دو عبارت فرق می کند که ما بگوییم: «لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن قد نام»؟ یا بگوییم: «و ان لم يستيقن قد نام فلا يجب عليه الوضوء»؟ پس چون معنای شیخ مستلزم تکرار جواب است بدون اینکه نیازی به این تکرار باشد و سؤال دیگری مطرح شده باشد، لذا این معنای شیخ به نظر ایشان فی غایه الضعف.

تکرار برای ترتیب صغرا و کبرا در کلام امام(علیه السلام)

ما ممکن است به عنوان دفاع از مرحوم شیخ بگوییم: این جمله «و الا» مخصوصا با توجه به اینکه امام جزا را ذکر نکرده و نیاز به ذکر جزا نمی دیده است، تکرارش برای این است که امام در این جمله می خواهد صغرا و کبرا ترتیب بدهد و قیاس تشکیل بدهد و یک قاعده کلیه جاریه در تمام موارد استصحاب بیان بکند.

به عبارت دیگر: اگر بعد از این «و الّا» همین «فلا- يجب عليه الوضوء» بود، دیگر تعلیلی ذکر نشده بود، الغای قاعده کلیه و تشکیل صغرا و کبرا نشده بود، فقط می فرمود:

«و ان لم یستیقن قد نام فلا- يجب عليه الوضوء» و مطلب هم تمام می شد، اگر مسأله، این طور بود، بله این تکرر جواب بود بدون هیچ مزیتی و بدون هیچ گونه علتی. اما ما می بینیم که امام از یک طرف، جزا را ذکر نفرموده است، فقط یک کلمه «و الّا» آورده است، و آن چیزی را که امام تصریح به ذکر فرموده است، بیان علت حکم است که این مسأله علت، با کلمه فاء، طبق معنای مرحوم شیخ، خیلی روشن است. اگر این طور باشد، آیا این اسمش تکرر جواب است؟ این اسمش این است که ما این احتمال را برای اینکه مستلزم تکرر جواب است، تضعیفش کنیم؟

امام که در ذیل نمی خواهد وظیفه خصوص مورد را بیان کند. امام با تعلیل می خواهد قاعده کلیه و ضابطه ای را در باب استصحاب در تمامی موارد مطرح کنند. پس با این بیان، فقط یک کلمه الّا گفته اند که یک جواب روشن محذوفی داشته است، لکن هدف، بیان عله الجزاء است. مقصود اساسی، تعلیل جزاء به این ضابطه کلیه و قاعده کلیه است.

آیا این تکرر جواب شناخته می شود؟ آیا به خاطر این تکرر بگوییم: این احتمال فی غایه الضعف است؟

لذا به عنوان دفاع از مرحوم شیخ، باید گفت: این چیزی که ایشان ضعف کلام شیخ را مبتنی بر آن قرار داده اند، به هیچ وجه موجب ضعف کلام شیخ نخواهد بود و طبق معنای شیخ با قواعد محاوره و قواعد سخن، هیچ گونه منافاتی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) امام دارد برهان تشکیل می دهد، صغرا این است: «فانه علی یقین من وضوئه» بعد هم می فرماید: «و لا ینقض الیقین بالشک ابدًا» این برهانی است که امام دارند به صورت شکل اول بیان می فرمایند، فاء هم که فاء تعلیل است و جزاء هم که ذکر نشده است و بیشتر هم من روی این تکیه دارم که اصلا جزاء را هم امام ذکر نفرموده است. نفرموده است: «و الّا- فلا- يجب عليه الوضوء» البته اگر می فرمود هم مسأله ای به وجود نمی آورد ولی حسنش این است که جزا را هم امام ذکر نکرده اند. پیدا است که در این «و الّا» روی این تعلیل نظر دارند، روی این قاعده کلیه و برهانی که نتیجه کلیت کبرای آن این است که در تمامی موارد جریان پیدا بکند و این مورد هم یک صغرا برای این کبراست که این حکم شده است. آیا با این وصف، اسم این را تکرر جواب بگذاریم

و بگوئیم: معنای شیخ به همین خاطر، فی غایه الضعف است و این حرف را و این احتمال را از رده احتمالات خارج بکنیم؟ انصافاً این اشکال به مرحوم شیخ وارد نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد:) آنجا امام به صراحت جواب زراره را داد، جواب زراره روشن شد «لا یجب علیه الوضوء»، اما اینجا می خواهد الغای قاعده کلیه بکند، می خواهد استصحاب را برای این روزها برای ما بیان بکند که اگر بخواهیم دلیلی به نام استصحاب داشته باشیم، از این روایت استفاده کنیم. در «حتی یتیقن أنه قد نام» هم اشاره به استصحاب هست و لکن صراحتی در استصحاب ندارد. اما این قیاسی که امام تشکیل دادند، و این صغرا و این کبرا، مسأله را روشن کرده است و یک ضابطه کلی به نام «لا ینقض الیقین بالشک» در اختیار ما گذاشته است.

نظر محقق نایینی (ره) در معنای روایت «لا ینقض الیقین بالشک»

و اما آن که خود ایشان اختیار کرده اند فرموده اند: «لا ینبغی الاشکال»، اصلاً سزاوار نیست که کسی تردید داشته باشد در این چیزی که ایشان می خواهند ذکر کنند و آن این است که جزا در قضیه شرطیه، همین «و الا فانه علی یقین من وضوئه» است، جزا خود این جمله است، محذوف و مقدر هم نیست.

ممکن است کسی به ایشان اشکال کند که جمله خبریه در جزای قضیه شرطیه است که این قضیه شرطیه در حقیقت می خواهد حکم را بیان کند و وظیفه را معین کند و امام بما أنه مخبر، کاری با ما ندارد، می خواهد بیان حکم کند، اگر این «فانه علی یقین من وضوئه» را به عنوان جمله خبریه، جزاء برای قضیه شرطیه قرار دهیم و بگوئیم: «و ان لم یتیقن أنه قد نام، فانه علی یقین من وضوئه»، این به زراره چه ارتباط پیدا می کند؟ به حکم چه ارتباطی پیدا می کند؟ حکم را امام باید بیان کند.

ایشان می فرماید: ما این جمله خبریه را به جمله انشائیه تأویل می کنیم و می گوئیم:

معنای «انه علی یقین من وضوئه» این است که بنا بر یقین بر وضو است، «یجب العمل علی الیقین من وضوئه». جمله خبریه را به جمله انشائیه تأویل می کنیم و می گوئیم: معنای «فانه علی یقین من وضوئه» این است که «یجب البناء علی یقین الوضوء» دیگر جزاء خود این «فانه علی یقین من وضوئه» است، نه اینکه یک امر مقدر و یک امر محذوفی باشد و این تعلیل دلالت بر آن امر محذوف و مقدر بکند. در حقیقت لازمه کلام ایشان به این

صورتی که ایشان ذکر می کنند این است که اصلاً تعلیلی مطرح نیست و می فرمایند: این معنایی که ما می کنیم «لا- ینبغی الاشکال فیه». آیا این حرف درست است یا نه؟

معنای برگشت جمله خبریه به انشائیة در مقام

اولاً: جمله خبریه که تأویلش می خواهد جمله انشائیة باشد، معنایش چیست؟ یعنی چه جمله خبریه به جمله انشائیة رجوع می کند؟ انشا که در مقابل خبر است، خبر در مقابل انشا است، چطور می شود که جمله خبریه، به جمله انشائیة رجوع بکند؟

ممکن است به ذهن شما بیاید که در مباحث الفاظ در باب اوامر، این مسأله را خواندیم که گاهی امام در مقام بیان حکم، از جمله خبریه استفاده می کند مثلاً کسی سؤال می کند که من نمازم را با فلان کیفیت خواندم آیا باید اعاده کنیم یا نه؟ امام به جای اینکه بفرماید: «فلیعد» می فرماید: «یعیّد» و این حکم را به صورت جمله خبریه بیان می کند. و بنابر آن چه که از نظر مرحوم خراسانی در کتاب کفایه در این بحث است، مقام این جمله خبریه از نظر افاده تأکید، بالاتر از صیغه افعال و هیئت افعال است به تقریبی که ایشان در آنجا ذکر کرده اند. پس ممکن است در ذهن شما این معنا بیاید که در لسان روایات، جمل خبریه ای که در مقام انشا باشد فراوان داریم و شاید نظر مرحوم محقق نائینی هم به همین معنا باشد.

می گوئیم: اگر نظر به این معنا باشد، جمله خبریه این است: «أنه علی یقین من وضوئه» این اگر بخواهد به جای اخبار، دلالت بر انشا کند، باید به یکی از دو صورت باشد: یا بگوئیم: معنای «أنه علی یقین من وضوئه» باید «یجب ان یکون علی یقین من وضوئه» باشد. همان که شما در باب یعیّد می گوئید. یعیّد را معنا می کنید: «ای یجب الاعاده». اینجا هم وقتی که می فرماید: «أنه علی یقین من وضوئه» یعنی لازم است که بر یقین از ناحیه وضو باشد. یک احتمال این است که این طور معنا بشود. اگر این جوری معنا بشود، این با مفاد سایر جملات روایت منافات دارد برای اینکه روایت می گوید که لازم نیست که «علی یقین من وضوئه» باشد. اگر قبلاً وضو داشته باشد و حالا شک در نوم و وضو کند، «لا یجب علیه الوضوء» می تواند با همین شک در وضو، نماز بخواند.

اگر جمله «فأنه علی یقین من وضوئه» را این جوری معنا کردیم، کما اینکه «یعیّد» را این جوری معنا می کنیم «یعیّد ای یجب الاعاده»، اگر معنای «أنه علی یقین من وضوئه»

خبری، این باشد که «یجب ان یكون علی یقین من وضوئه»، که دیگر با شک در نوم نمی تواند وارد نماز بشود، باید نسبت به وضو، یقین دار باشد و با یقین به وضو وارد نماز بشود. معنایش این می شود.

احتمال دیگر این است که بگوییم: این «فأنه علی یقین من وضوئه» و لو اینکه جمله خبریه است، لکن شارع می خواهد بگوید: این کسی که یقین به نوم ندارد، من شارع در عالم تشریح، او را یقین دار به وضو تلقی می کنم، یعنی از نظر من، این متیقن الوضوء است. کسی که یقین به نوم ندارد، در محیط شرع، یقین به وضو دارد. همان طور که کسی که یقین به وضوی وجدانی دارد می تواند نماز بخواند، کسی هم که یقین به نوم ندارد، من شارع او را نسبت به وضو، یقین دار می بینم، برای این هم جائز است که داخل در نماز بشود، این هم می تواند داخل در طواف بشود.

اگر این جواری معنا کردیم آن اشکالی که به آن احتمال بود وارد نیست امّا فرض این است که شارع در جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» نمی خواهد بگوید: این آدم، یقین دارد بلکه می خواهد بگوید: قبلاً یقین دارد، شک هم دارد و من شکش را هم می بینم، لکن یقین را به شک نقض نکند. کسی که یک حکمی را روی یک موضوعی بار می کند و می گوید: نقض یقین به شک، جائز نیست، معنایش این است که هم یقین را دیده است و هم شک را دیده است و نقض یقین به شک را مورد نهی قرار داده است.

اگر شارع در جمله «فأنه علی یقین من وضوئه» بخواند بگوید که من اصلاً این را شاک در وضو نمی بینم، من این را یقین دار به وضو می بینم، پس «و لا ینقض الیقین بالشک» یعنی چه؟ کسی که به نظر شما شک ندارد، کسی که در نظر شما یقین دار به وضو است، «و لا ینقض الیقین بالشک» یعنی چه؟ این شک ندارد تا نقض یقین کند.

پس اگر این جمله خبریه را به این نحو به جمله انشائیه برگردانیم که معنایش این بشود: «فی نظری و عندی» که شارع هستم، این را شاک در وضو نمی بینم می گوییم: شما که نمی بیند پس چرا می گویید: «و لا ینقض الیقین بالشک»؟ شکی وجود ندارد تا نقض یقین به شک بشود و یا تحقق پیدا نکند.

بطان برگشت معنای جمله خبریه به انشائیه

پس این دو احتمال باطل بود. اما آن که ایشان می گوید که «فأنه علی یقین من وضوئه»

یعنی «يجب البناء على اليقين من وضوئه»، ما این را از کجای جمله خبریه به دست بیاوریم؟ کدام لغت و استعمالی این جوری جمله خبریه را دال بر چنین حکمی دیده است؟ ما چه جوری «على يقين من وضوئه» را به معنای «يجب البناء على اليقين من وضوئه» تغییر بدهیم؟ و روی چه ملاکی آن را به این تبدیل کنیم؟ مثل این که مثلاً در همان «يعيد» که معنایش مستقیماً این است، یعنی «يجب الاعاده»، ما یک چیز دیگری بر آن اضافه کنیم و بگوییم که معنایش این است: «يجب ان يفرض الاعاده»، واجب است که او فرض اعاده بکند. این «ان يفرض» را از کجا در بیاوریم؟ کجای جمله خبریه که در مقام انشا وارد شده است چنین معنایی را دلالت می کند؟

ما همان متنی که در جمله خبریه است را برمی داریم و یک حکمی بر آن می گذاریم.

حکم باید روی همان ماده ای که در جمله خبریه اخذ شده است بیاید. ماده «يعيد» اعاده است. ما هیئت جمله خبریه را برمی داریم، به جای هیئت خبری، «يجب» می گذاریم، یعنی کأنّ معنای هیئت افعال را درباره فعل مضارع پیاده می کنیم. ماده، همان ماده است.

هیئت مضارعی که دلالت بر اخبار می کند کنار می رود و به جای آن، هیئت افعال که عبارت از بعث و وجوب است می آید. «يعيد، ای يجب الاعاده». در این بین از جیب خودمان نمی توانیم مایه بگذاریم.

پس اگر در جمله «فانه على يقين من وضوئه» یک کلمه بنائی بود، «فانه بينى على اليقين من وضوئه» و بینى را هم به صورت جمله خبریه معنا می کردیم، «ای يجب البناء على اليقين من وضوئه» درست بود اما کلمه «بینی» که در روایت نیست. شما که جمله خبریه را به جمله انشائیة تأویل می کنید، فقط باید یک «يجب» اضافه کنید. دیگر ماده ای زائد بر آن چه که در جمله خبریه اخذ شده است نباید اضافه بشود.

به عبارت روشن تر: ایشان می گوید: «فانه على يقين من وضوئه» معنایش «يجب البناء على اليقين من وضوئه» است. اگر امام به جای «فانه على يقين من وضوئه» فرموده بود:

«فانه بينى على اليقين من وضوئه»، آن هم معنایش همین می شد. آیا وجود «بینی» و عدم «بینی» هیچ فرقی در این معنا نمی کند؟ اگر امام «بینی على اليقين من وضوئه» می گفت، معنایش «يجب البناء» بود. حالا که کلمه «بینی» در عبارت امام نیست، بلکه نفس یقین به وضو در کلام امام مطرح است، ما چطور معنا بکنیم به «يجب البناء على اليقين من وضوئه»؟ این چه تأویل جمله خبریه به جمله انشائیة است؟ و در کجای ادبیات ما یک

چنین مسأله ای هست که به این کیفیت بتوانیم جمله خبریه را به جمله انشائیه تأویل کنیم؟

لذا این یک اشکال به کلام ایشان که کلام شیخ را با اینکه ظاهر روایت است این جور ایشان تضعیف فرمودند «فی غایه الضعف» و این احتمالی که خود ایشان می فرماید: «لا ینبغی الاشکال» در اینکه معنای روایت یک چنین معنایی هست، ما نفهمیدیم از کجا «لا ینبغی الاشکال»؟

(سؤال... و پاسخ استاد): لازمه بیان ایشان این است که اگر در کلام امام کلمه ینی بود همین معنا را می داد و حالا هم که کلمه ینی وجود ندارد، باز همین معنا را می دهد. هر دو معنایش این است که «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» و سؤال ما این است که این بنا از کجا آمده است؟ این تأویل جمله خبریه به انشائیه چه نقشی داشته است که کلمه بناء را از جیب خودمان اینجا اضافه کنیم.

اشکالات دیگری هم به کلام ایشان وارد است که کلام ایشان را صدرا و ذیلا- مطالعه بفرمایید تا ببینیم که آن اشکالات چیست؟

پرسش:

۱- اشکال محقق نایینی را بر شیخ در لزوم تکرار جواب امام توضیح دهید.

۲- دفاع استاد را از شیخ در مورد لزوم تکرار جواب امام بیان کنید.

۳- نظر محقق نایینی (ره) درباره معنای روایت زراره چیست؟

۴- معنای برگشت جمله خبریه به انشائیه را در مقام، توضیح دهید.

۵- دلیل بطلان کلام محقق نایینی (ره) در برگشت معنای جمله خبریه به انشائیه چیست؟

ص: ۱۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّٰيبين الطّٰهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

با این بیانی که مرحوم محقق نایینی (ره) درباره این جمله روایت فرمودند «و الآ- فأنه على يقين من وضوئه» جمله را به همین مقدار تام و تمام می بینند و «فأنه على يقين من وضوئه» را جزای برای آن شرطیه می دانند. منتها فرمودند: جمله انشائیه به جمله خبریه تأویل می شود. در بحث قبل عرض کردیم: آن جمله انشائیه ای که ایشان می خواهند از این جمله خبریه به دست بیاورند، امکان ندارد. اگر جمله خبریه هم به جمله انشائیه برگردد، باید روی ضوابط و موازین باشد و آن معنایی که ایشان می فرمایند، با هیچ ضابطه و میزانی در تأویل جمله خبریه به انشائیه تطبیق نمی کند. و اما اشکالات دیگری به ایشان متوجه است.

عدم امکان اخذ نتیجه قیاس به عنوان صغرای قیاس

یک اشکال این است که اگر «فأنه على يقين من وضوئه» را جزا برای جمله شرطیه

قرار دادیم، آیا در عین حال با این خصوصیت، می توانیم بگوییم که روایت، تشکیل قیاس داده است و صغرا و کبرا در روایت مطرح است و صغرا هم همین «فأنه علی یقین من وضوئه» است؟

به عبارت دیگر: وقتی که انسان صدر و ذیل کلام مرحوم محقق نایینی را ملاحظه می کند، می بیند که ایشان در صدر کلام به صراحت و بلکه مکرر، می فرماید: این «فأنه علی یقین من وضوئه» به جای صغرا واقع شده است، «و لا ینقض الیقین بالشک» هم کبرای کلی در این باب است. (در شکل اول حتما باید کبرا، کلیت داشته باشد و الا نتیجه نمی دهد). این معنا را ایشان به صراحت در اول کلام و با توضیح و تفصیل بیان می کنند.

در دنباله می فرمایند: هیچ جای اشکال نیست که این «فأنه علی یقین من وضوئه» خودش جزای در جمله شرطیه است، و حرف مرحوم شیخ فی غایه الضعف. و «فأنه علی یقین من وضوئه» را به همان معنایی که ما دیروز ذکر کردیم، معنا می کنند یعنی «یجب البناء و العمل علی الیقین من وضوئه». وقتی که جمله خبریه به جمله انشائی رجوع می کند، بنا به نظر ایشان یک چنین معنایی دارد.

حالا ما اشکال دیروز را کار نداریم، فرض کنیم که آن حرف دیروز، هیچ اشکالی ندارد اما اشکال امروز این است که بین این دو مطلب، چه جور می توانیم جمع کنیم؟ این «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» چطور می تواند صغرا قرار بگیرد؟ چطور می تواند نقش صغرا در قیاس را داشته باشد؟ این در حقیقت نتیجه مترتبه بر صغرا و کبرا است، یعنی آن نتیجه ای که امام از تشکیل این قیاس می خواهند بگیرند «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» است برای اینکه نتیجه دیگری بر این قیاس مترتب نمی شود. وقتی که گفتیم:

«فأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ» نتیجه این می شود: «و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک فی الوضوء» و این، غیر از «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» نیست. شما چه در تعبیر بگویید: «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» و چه در نتیجه قیاس بگویید که حق ندارد یقین به وضو را به شک در وضو نقض کند فرق ایجاد نمی کند. آیا اینها غیر از اختلاف در تعبیر، در معنا با هم اختلاف دارند؟

نتیجه این می شود که ایشان نتیجه القیاس، ما یترتب علی القیاس که وجوب بنای بر یقین به وضو باشد، را در صغرای قیاس اخذ کرده است برای اینکه یک جا می فرماید:

«فانه علی یقین من وضوئه» جزای قضیه شرطیه است و معنایش: «یجب البناء علی یقین

من وضوئه» است. و در صدر کلام در ضمن چند سطر با توضیح و تفصیل، می فرماید:

«فانه علی یقین من وضوئه» صغرا برای کبرا است. آن وقت چطور می شود که یک چیزی که نتیجه القیاس است و نتیجه البرهان است، به تعبیر سیدنا الاستاذ الامام(ره) به عنوان صغرای برهان قرار بگیرد؟ صغرا با نتیجه با هم مغایر هستند. اول باید بگویید: «العالم متغیر» بعد بگویید: «کل متغیر حادث» تا نتیجه بگیرید: «العالم حادث». «العالم حادث» نمی شود هم نتیجه باشد و هم صغرا باشد.

به عبارت روشن تر: چرا شما قیاس تشکیل می دهید؟ برای اینکه می خواهید از ضمّ دو امر معلوم، یک امر مجهولی را به دست بیاورید. یک جا مسأله تغیر عالم برای شما روشن است، در یک جای دیگر هم «کل متغیر حادث» برای شما روشن است. شما این دو را به صورت صغرا و کبرا کنار یکدیگر می گذارید، شکل اول ترتیب می دهید، نتیجه این است که یک مطلب مجهولی که عبارت از حدوث عالم باشد برای شما روشن بشود.

پس نتیجه، یک امر مجهول است که بر دو امر معلوم مترتب است، که این دو امر معلوم کنار یکدیگر گذاشته می شود و انسان نسبت به نتیجه جهلش رفع می شود. امّا اگر همان نتیجه را در صغرا قرار دادید، از راه این امر معلوم، دیگر چه چیزی را می خواهید به دست بیاورید؟ از راه تشکیل قیاس به چه مطلب مجهولی می خواهید پی ببرید؟ همان چیزی را که می خواهید به عنوان یک مسأله مسلّم در صغرا جای دادید. پس چطور بین این دو مسأله جمع می شود که از یک طرف به «فانه علی یقین من وضوئه» عنوان صغرا بدهید و از یک طرف آن را به عنوان جزای در قضیه شرطیه قرار بدهید و معنای آن را «يجب البناء علی یقین من وضوئه» قرار بدهید؟ بین این دو چه جوری جمع می شود؟ این یکی از اشکالات مهمی است که بر کلام مرحوم نایینی وارد است.

عدم استفاده قاعده کلیه از روایت طبق معنای محقق نایینی(ره)

اشکال دیگری که بر کلام ایشان وارد است، این است که ما از این حرف هم صرف نظر کردیم. این «فانه علی یقین من وضوئه» وقتی که برای قضیه شرطیه جزا شد، این «و لا ینقض الیقین ابدًا بالشک» چه نقشی پیدا می کند؟ عطف بر جزا می شود. می شود «و ان لم یستیقن أنه قد نام یجب البناء علی یقین الوضوء و لا ینقض» همین آدم، نقض نکند یقین را به شک. همین آدم یعنی «لا ینقض الیقین بالشک» معنایش همان معنای «يجب

عليه البناء علی اليقين من وضوئه» می شود. چون دیگر مسأله صغرا و کبرا نیست تا شما بگویید که در کبرا، کلیت اعتبار دارد و اگر شکل اول بخواهد درست بشود، اصلا قوام آن به کلیت کبرا است. اینها مطرح نیست بلکه یک قضیه شرطیه ای است که دو تا جزا دارد تعبیرا و الا باطن آن یک معناست، مثل اینکه شما بگویید: «ان لم یستیقن انه قد نام یجب» بر همین آدم، همین که «لم یستیقن انه قد نام» اینکه بنای بر یقین از وضوئش بگذارد، و نقض نکند این آدم یقینش را به شک. دیگر کلی «لا ینقض الیقین بالشک» را از کجا استفاده می کنید؟

طریقه استدلال در محاورات عقلاء

و به تعبیر امام بزرگوار، استدلال به دو طریق امکان دارد یعنی طریق عقلانی در باب محاوره در رابطه با استدلال به دو کیفیت است: یک کیفیتش همین است که انسان قیاس تشکیل بدهد و بگوید: «الخمیر مسکر و کل مسکر حرام»، نتیجه بگیرد: «فالخمیر حرام». در ما نحن فیه روی معنای ما که صغرا و کبرا ذکر کردیم، طبعاً مرحوم شیخ می توانند بگویند:

«انه علی یقین من وضوئه» و بطور کبرای کلی، هیچگاه نباید یقین به شک نقض بشود و نتیجه بگیرند که این آدم هم حق ندارد یقین از وضو را نقض کند. چون نتیجه همیشه روی موضوع صغرا بار می شود مثل همان «العالم متغیر» که نتیجه شما روی العالم است.

نتیجه می گیرید: «فالعالم حادث» اما کبرا کلیت دارد.

راه دومش عبارت از این است که اول حکم را بیان بکنند، بعد به کلمه لام یا به کلمه فاء، بیان علت کند. بگوید: «الخمیر حرام لانه مسکر» یا «فانه مسکر» یا تعبیرات دیگر «لا جل انه مسکر». اما به این کیفیت که اول نتیجه را ذکر کنیم و بگوییم: «یجب البناء علی یقین من وضوئه»، اگر در دنبال این نتیجه، می فرمود: «لانه لا ینقض الیقین ابدا بالشک» مثل «الخمیر حرام لانه مسکر» می شد اما فرض این است که در «لا ینقض»، نه کلمه لام تعلیل هست و نه کلمه فاء که دلیل بر تعلیل باشد بلکه روی این مبنا، واو عاطفه است:

«یجب علیه البناء علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا»، یعنی همین آدم.

حکم این آدم را دارد بیان می کند.

بله اگر کسی بگوید: ما دلالت این را قبول نداریم لکن یک اشعاری دارد به اینکه یقین و شک در این رابطه نقش دارد، نه این آدم و نه حتی یقین و شک در باب وضو، لکن اسم

اینها این نیست که روایت ظهور در الغای قاعده کلیه داشته باشد و مفاد روایت الغای قاعده کلیه باشد در حالی که مرحوم محقق نایینی روایت را به عنوان اینکه به یک ظهور کامل، یک ضابطه کلیه افاده می کند، مطرح کرده اند، نه از باب اینکه انسان مثلاً با الغای خصوصیات، بگوید: چرا امام اینجا این جوری تعبیر کرده است «و لا ینقض الیقین بالشک»؟ معلوم می شود که این حکم برای مطلق یقین و مطلق شک است. این اسمش ظهور و دلالت نیست. این اشعار به این معناست در حالی که ما می خواهیم با این روایت، یک اصلی به نام استصحاب درست کنیم که این قدر قوی باشد که حتی تمام اصول را تحت الشعاع خودش قرار بدهد و ما استصحاب را بر تمام اصول عملیه مقدم بدانیم. می خواهیم استصحاب این نقش را داشته باشد و این در صورتی است که روایت یک ظهور کامل در افاده یک ضابطه کلیه و یک قانونی به نام «لا ینقض الیقین بالشک» در تمامی موارد و درباره همه اشخاص داشته باشد ولی روی معنایی که ایشان از این روایت با این تقریب بیان می فرمایند، در «لا ینقض» فقط جنبه عطفی وجود دارد: «یجب علیه البناء علی الیقین من وضوئه» و همین آدم نقض یقین به شک نکند. تازه چطور نقض یقین به شک نکند؟ یعنی «یجب علیه البناء علی الیقین من وضوئه»، فرقی نیست بین «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» و «لا ینقض الیقین ابدا بالشک». به خلاف آن تربیتی که مرحوم شیخ ذکر می فرمودند. مسأله آنجا به صورت صغرا و کبرا است. کبرا به عنوان قاعده کلیه مطرح است و اگر کلیت نداشته باشد، اصلاً صلاحیت برای کبرویت ندارد، و نمی تواند قیاس شکل اول را ترتیب بدهد.

عدم ارتباط محل بحث به بحث کلیت استصحاب نسبت به تمام ابواب فقه

بله، یک بحثی هست که آیا کلیت این کبرا در رابطه با تمام ابواب فقه است؟ یا در رابطه با وضو از نظر تمامی نواقض و مبطلات وضو است؟ لکن آن بحث به اینجا مربوط نیست. علی ای تقدیر، کلیت کبرا در جای خودش باقی است منتها در یک دایره وسیعی و یا در یک دایره محدودی. و آنجا که مسأله الغای خصوصیات را مطرح می کردیم، آن الغای خصوصیات برای توسعه دایره کبرا بود اما این الغای خصوصیتی که امروز ذکر می شود و احتمال آن جریان دارد، می خواهیم با این الغای خصوصیات، اصل کلیت را به این قضیه عنایت کنیم. قضیه به حسب ظاهر کلیت ندارد، حتی در باب وضو کلیت ندارد

برای اینکه موضوع قضیه این است که «ان لم یستیقن انه قد نام» مثل اینکه گفته است: «ان لم یستیقن انه قد نام لا ینقض الیقین ابدا بالشک» از این، چه جوری کلیت استفاده کنیم؟ حتی فی الباب الوضوء، حتی ببریم سراغ کسی که یقین به بول ندارد یقین به ریخ ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) آن روز ما اصل کلیت را برای کبرا قائل بودیم، منتها نمی دانستیم که کلیت آن در دائره وضو است و یا در تمامی ابواب فقه است. آنجا گفتیم:

ممکن است که کسی الغای خصوصیات بکند و بگوید که وضو چه خصوصیتی دارد؟ ما از این روایت استفاده می کنیم که نقض الیقین بالشک در هیچ کجای فقه نباید تحقق پیدا بکند. اما روی مبنای محقق نایینی ما اصلا کلیت نداریم. و «لا ینقض» با او ذکر شده است، نه با کلمه لام و یا فاء و ظاهرش این است که عطف به «فانه علی یقین من وضوئه» است یعنی عبارت این جوری است: «و ان لم یستیقن انه قد نام، یجب البناء علی الیقین من وضوئه» و همین آدم «و لا ینقض الیقین ابدا بالشک». پس چه جور به موارد دیگر سرایت بدهیم؟ چطور بگوییم که این عبارت ظهور دارد در اینکه در تمام موارد، جریان پیدا می کند؟ مگر لا ینقض با «یجب البناء علی الیقین من وضوئه» فرق می کند؟ هر دو یک معنا دارد. یک معناست منتها با دو قالب و به دو عبارت. آیا اگر دومی نبود، امام می فرمود: «یجب علیه البناء علی الیقین من وضوئه» شما از آن استصحاب استفاده می کردید؟ شما استفاده می کردید حتی در تمام موارد وضو این حکم جریان دارد؟ از کجای آن استفاده می کردید؟ و چه دلیلی دلالت بر عموم حتی در دایره وضو داشت تا شما این استفاده را بکنید؟

لذا یک اشکال مهم به کلام ایشان این است که اگر ما روایت را این جوری معنا کردیم، دیگر استفاده قاعده کلیه از آن نمی شود و مسأله الغای خصوصیات بنحوی نیست که برای روایت، ظهور درست بکند که ما بتوانیم گردن روایت بگذاریم که این روایت دارد قاعده کلیه افاده می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اصلا اگر این روایت را کنار بگذاریم، کسی از شما سؤال کرد: من وضو گرفتم و یقین به نوم ندارم، شما گفتید که «یجب علیک البناء علی الیقین من وضوئک» چه مقدار از این استفاده می شود؟ شما در جواب این عبارت را گفتید. سائل هم مقدم در قضیه شرطیه را مطرح کرد، گفت: «لا استیقن انه قد تحقق منی النوم»، من یقین ندارم که خوابیدم. شما هم گفتید: «یجب علیک البناء علی الیقین من وضوئک» این

مفادش قاعده کلیه است؟ اینجا مثل «رجل شك بين الثلاث و الاربع» است که از رجل الغای خصوصیات می شود. الغای خصوصیات معنایش این است که با این که کلمه رجل به گوش انسان می خورد یا در روایت می بیند، ولی اصلا معنای رجل در ذهنش نمی آید.

وقتی که «رجل شك بين الثلاث و الاربع» را می شنوید و یا در روایت می بینید، اصلا به ذهن شما نمی آید که رجل در این جهت نقش دارد، شما «رجل شك» را به شك معنا می کنید. این معنای الغای خصوصیات است. اما در نحن فیه چه طور می توانیم الغای خصوصیات بکنیم؟

بله این معنا در ذهن ما مسلم است که استصحابی داریم در همه جا هم هست، در اینجا هم هست.

می گوئیم که اینجا با جای دیگر چه فرق می کند، این مسائل را باید کنار بگذاریم. ما در شرایطی هستیم که داریم برای اصل استصحاب استدلال می کنیم، یعنی الان خودمان را باید آدم شك فرض بکنیم. ما شك داریم که استصحاب در اسلام حجت است یا نه؟ مسأله استدلال این است که انسان موضوع را این جوری فرض بکند. شما که شك دارید در اینکه استصحاب حجت است یا نه، اگر امام گفت: «ان لم یستیقن انه قد نام، یجب علیه البناء علی یقین من وضوئه» از کجا می فهمید که استصحاب حجت است؟ لذا ما نمی توانیم روی مبنای ایشان گردن روایت بگذاریم و بگوئیم که روایت یک قاعده کلیه، آن هم جاریه در تمام ابواب فقه را دلالت می کند و «فانه علی یقین من وضوئه» هم به همین کیفیت که مرحوم محقق نایینی ذکر کردند، معنا بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): واو عاطفه می شود. روی مبنای ما نمی شود واو عاطفه باشد برای اینکه «فانه علی یقین من وضوئه» صغرا است و کبرای جداگانه است و جنبه عاطفی هم ندارد. امّا وقتی که «فانه» را به معنای «یجب البناء» گرفتید، یجب البناء حکم است و لا ینقض هم حکم است، و با واو عاطفه به هم عطف شده است، و ضمیر هر دو هم به همین شخص رجوع می کند: «ان لم یستیقن انه قد نام، یجب علیه البناء علی یقین من وضوئه» و عطف به این «یجب و لا ینقض یقین ابدًا بالشک». غیر از واو عاطفه روی این معنا ما راهی نداریم. ما کبرایی نداریم که بخواهیم آن را به عنوان یک قضیه مستقل مطرح بکنیم.

و تازه معنای لا ینقض هم همان «یجب البناء علی یقین من وضوئه» است که در اشکال دیگری به مرحوم محقق نایینی اشکال می کنیم.

لزوم تکرار جواب امام (علیه السلام) طبق معنای محقق نایینی از روایت

آخرین اشکالی که به کلام ایشان وارد است این است که تمام اشکال ایشان در مقابل مرحوم شیخ این بود که اگر ما جزا را در این قضیه شرطیه «لا یجب علیه الوضوء» محذوف بگیریم، تکرار جواب لازم می آید، برای اینکه امام دو جا فرموده است که «لا- یجب علیه الوضوء» یکی «لا- حتی یتیقن انه قد نام» فرموده است قبل الاستیقان، وضو واجب نیست. یکی هم اینجا می فرماید که «و ان لم یتیقن لا یجب علیه الوضوء».

پس در حقیقت امام جواب را تکرار کرده است، بدون اینکه سؤالی بین این دو تا جواب فاصله شده باشد، و بدون اینکه موجبی در کار باشد.

البته ما از مرحوم شیخ دفاع کردیم، گفتیم که موجب دارد. موجب آن این است که امام در این جواب دوم، الغای قاعده کلیه می کند و عنوان کلی استصحاب را مطرح می کند. حالا فرض کنید که این دفاع، ناتمام است، آیا این اشکال به خود مرحوم نایینی وارد نیست؟ اشکال به نحو بدتر به ایشان وارد است برای اینکه اول امام در کلمه «لا حتی یتیقن انه قد نام» فرمود: «لا یجب علیه الوضوء قبل الاستیقان» این معنای آن جمله. بعد در جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه» این با «لا حتی یتیقن» از نظر حکمی چه فرق دارد؟ مگر لا، «لا یجب علیه الوضوء» نبود؟ «حتی یتیقن انه قد نام» هم که همان مسأله است. در جمله «و الا- فانه علی یقین من وضوئه» روی معنای ایشان چه چیز تازه ای هست؟ چیز تازه ای که علاوه بر «لا حتی یتیقن انه قد نام» باشد. آیا در این جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه» چیز تازه ای داریم؟ این هم معنایش این است که «ان لم یتیقن انه قد نام، یجب علیه البناء علی انه» صاحب وضوء است. لذا اشکال بالاتر این است که روی معنای ایشان، سه بار تکرار شده است، برای اینکه جمله «و لا ینقض الیقین ابدا بالشک» هم همین معنا را دلالت می کند. جمله «و لا ینقض الیقین ابدا بالشک» بنا بر این که عطف بر جزا باشد که لازمه بیان ایشان این است که عطف بر جزا باشد، هم همین معنا را افاده می کند.

پس روی معنای ایشان، تکرار جواب در سه مرحله تحقق پیدا کرده است در حالی که روی مبنا و معنای شیخ اگر ما آن دفاع از شیخ را کنار بگذاریم و اشکال ایشان را بپذیریم،

جواب دو بار تکرار شده است، آن هم تکراری که تصریح به آن نشده است. جزا در الّا-مقدر است. نفرموده است: «الّا-لا یجب علیه الوضوء.» شما «لا- یجب علیه الوضوء» را از سیاق کلام استفاده می کنید و الّا به آن، تصریح نشده است. اما روی معنای ایشان، هم تکرار پیدا کرده است و هم با صراحت تکرار پیدا کرده است اما روی معنای شیخ اگر تکراری باشد، تکرار تقدیری است. روی معنای ایشان، تکرار تصریحی است، بدون اینکه هیچ گونه تقدیری در اینجا وجود داشته باشد. لذا آن اشکالی که ایشان به مرحوم شیخ داشتند، بنحو شدیدتر و بالاتر، به خود ایشان وارد است. در نتیجه این معنا که جمله «فانّه علی یقین من وضوئه» را جزاء در قضیه شرطیه بدهیم، به طور کلی ناتمام است.

پرسش:

- ۱ - اشکال عدم امکان اخذ نتیجه القیاس به عنوان صغرای قیاس را تقریب کنید.
- ۲ - چرا طبق معنایی که محقق نایینی (ره) نسبت به روایت دارند، نمی توان از روایت، قاعده کلیه استفاده کرد؟
- ۳ - طریقه استدلال در محاورات عقلا چند نوع است؟
- ۴ - دلیل لزوم تکرار جواب امام (علیه السلام) را طبق معنای محقق نایینی از روایت استصحاب بیان کنید.

ص: ۱۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

احتمال جزاء بودن «لا ينقض اليقين بالشك»

در این جمله از این روایت، یک احتمال دیگری ذکر شده و آن این است که بگوییم:

جزای در این قضیه شرطیه عبارت است از «لا- ينقض اليقين بالشك ابدا» در حقیقت جمله شرطیه اینطور می شود: «و ان لم يستيقن انه قد نام، لا ينقض اليقين بالشك ابدا» و جمله «فانه على يقين من وضوئه» بدون اینکه خودش جزا باشد و بدون اینکه تعلیل برای جزا باشد، به عنوان توطئه و تمهید و مقدمه ای برای جزا باشد. اولاً بینیم که نتیجه این احتمال چیست؟ بعد بینیم که آیا این احتمال خلاف ظاهر است یا خلاف ظاهر نیست؟

گفته شده که اگر روایت را این طوری معنا بکنیم، یک اشکالی که ما روی معنای شیخ ذکر کردیم و لو اینکه از آن اشکال، جواب داده شد لکن اصلاً اینجا مجالی برای آن اشکال نیست تا نیاز به دفاع و جواب داشته باشد. آن اشکال، مسأله استصحاب در شك سببی و استصحاب در شك مسببی بود. روی معنای شیخ که «فانه على يقين من وضوئه»

تعلیل برای جزا و صغرای برای قیاس بود، ما تردیدی نداشتیم که یقین در «لا ینقض الیقین» در رابطه با همین یقین به وضو است.

به عبارت دیگر: وقتی صغرای ما، «فأنه علی یقین من وضوئه» شد، نتیجه القیاس، استصحابی می شود که در وضو جریان دارد، دیگر ما نمی توانستیم راجع به این جمله بگوییم: استصحاب در باب عدم النوم است برای اینکه در صغرا و کبرایی که تشکیل داده شده، کلمه وضو آمده است. اشتباه نشود! نمی خواهیم بگوییم: روایت به باب وضو اختصاص دارد، می خواهیم بینیم در این صغرا که یک مصداقی برای کبرا است، کبرا هم کلّیت دارد، آیا «نتیجه القیاس» استصحابی است که در نوم جاری می شود یا استصحابی است که در وضو جاری می شود؟

آنجا گفتیم: تردیدی نیست در اینکه روی این بیان، این جمله از روایت، استصحاب را در وضو جاری کرده است. آنوقت جای آن شبهه بود که چطور استصحاب را در شک مسببی جاری کرده با اینکه استصحاب در شک سببی، بر استصحاب در شک مسببی تقدم دارد؟ ما تشریح کردیم که در کجا استصحاب شک سببی تقدم دارد؟ در حقیقت، گفتیم: ما نحن فیه از آن موارد نیست که استصحاب در شک سببی، تقدم داشته باشد.

لکن روی این احتمال، فرموده اند: دیگر اصلا این اشکال وارد نیست تا نیاز به جواب داشته باشد برای اینکه اگر شما «لا ینقض الیقین بالشک» را جزای برای قضیه شرطیه فرض کردید، باید دید مقدمش چیست و شرطش چیست؟ شرط آن «ان لم یستیقن أنه قد نام» است چون معنای «الّا» در تمام این احتمالاتی که ذکر کردیم، «ان لم یستیقن انه قد نام» بود. نه روی احتمال شیخ و نه روی معنای مرحوم محقق نائینی و نه روی این احتمال، معنای «الّا» تغییر نکرده است. معنای «الّا»؛ یعنی «ان لم یستیقن أنه قد نام». اگر شرط عبارت از این شد، جزا هم این می شود: «ان لم یستیقن أنه قد نام، لا ینقض الیقین ابدا بالشک». استصحاب روی «عدم النوم» جاری می شود. اگر روایت را این طوری معنا بکنیم، دیگر روایت، استصحاب را در وضو جاری نکرده تا بگوییم: استصحاب در شک سببی تقدم دارد بلکه این جمله از روایت هم استصحاب را در عدم النوم جاری کرده، «ان لم یستیقن أنه قد نام، لا ینقض الیقین أبدا بالشک». اگر چنین عبارتی برای شما بگوییم، فوری به ذهن شما می آید که استصحاب در باب «عدم النوم» جاری شده است.

لذا یک مزیتی که برای این احتمال ذکر شده، همین است که دیگر جای آن شبهه در این

لازمه مقدمه الجزاء بودن «فانه علی یقین من وضوئه»

لکن به نظر من، این حرف تمام نیست و لو اینکه سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) این را پذیرفته اند برای اینکه اگر ما جمله «فانه علی یقین من وضوئه» را در اینجا نمی داشتیم، بدون جمله «فانه علی یقین من وضوئه»، می فرمود: «ان لم یستیقن انه قد نام لا ینقض الیقین ابدا بالشک»، این حرف تمام است. اما وقتی که جمله «علی یقین من وضوئه» را داریم و این جمله بین شرط و جزا ذکر شده و به عنوان «مقدمه الجزاء» آمده، نه اینکه یک جمله معترضه ای باشد که ارتباط به شرط و جزا نداشته باشد، دیگر نمی شود این حرف را زد. یک وقت یک جمله معترضه ای این وسط می آید. جمله معترضه خللی ایجاد نمی کند اما اگر شما این جمله را در رابطه با جزا قرار دادید و به عنوان «مقدمه الجزاء» قرار دادید و در این جمله، کلمه یقین آمد و مسأله تعلق یقین به وضو، آیا باز هم می شود بگوییم:

«لا ینقض الیقین ابدا بالشک» مربوط به نوم است؟ پس این «علی یقین من وضوئه» چه نقشی دارد؟ این چه مقدمه ای و چه تمهیدی برای جزا است؟

آیا با تخیل «فانه علی یقین من وضوئه» بین شرط و جزا و مقدمیت این عبارت برای جزا، باز هم می توانیم بگوییم که «لا ینقض الیقین ابدا بالشک» مربوط به «ان لم یستیقن» یا مربوط به «فانه علی یقین من وضوئه» است؟

عدم استفاده قاعده کلیه در صورت جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک»

پس به نظر من، این مزیت در این احتمال، وجود ندارد، کما اینکه آن اشکال که در رابطه با بیان مرحوم محقق نائینی ذکر کردیم، هم اینجا وجود دارد و آن این است که اگر «لا ینقض الیقین بالشک» به عنوان جزای قضیه شرطیه شد، قضیه شرطیه در یک مورد خاصی وارد شده «ان لم یستیقن انه قد نام» اگر در جوابش می گفت: «لا یجب الوضوء»، شما هیچ استفاده کلی از این عبارت نمی کردید. حالا هم به جای «لا یجب الوضوء» گفته:

«لا ینقض الیقین ابدا بالشک»، شما دیگر چطور می توانستید استفاده بکنید که در غیر مورد شرط در قضیه شرطیه هم این «لا ینقض الیقین ابدا بالشک» حتی در باب وضو جریان پیدا می کند؛ یعنی حتی اگر کسی شک دارد «لم یستیقن انه بال ام لا؟»، کسی یقین

ندارد که بول کرد یا نکرد، شما از کجای این روایت استفاده می کنید که حکم او هم همین است؟ مگر همان مسأله تناسب حکم و موضوعی است که اسم این را دلالت نمی توانیم بگذاریم؟

ما می خواهیم روایت بر یک قاعده کلیه دلالت داشته باشد، ظهور در یک قاعده کلیه داشته باشد. اگر بجای «لا ینقض» فقط می گفت: «ان لم یتیقن انه قد نام لا یجب علیه الوضوء»، آیا شما استفاده می کردید که «ان لم یتیقن انه قد بال ایضا لا یجب علیه الوضوء»؟ این را نمی توانید استفاده کنید. اینجا هم وقتی که «لا ینقض» شرط برای قضیه شرطیه است، نه این که کبرا برای صغرا باشد، چون اگر کبرا برای صغرا باشد، در کبرا، کلیت مطرح است اما اگر فقط به عنوان جزای برای یک قضیه شرطیه ای است که این قضیه شرطیه در مورد خاص وارد شده: «ان لم یتیقن انه قد نام» اینجا هیچ چیز دیگری نمی شود از او استفاده کرد. هیچ راهی برای استفاده ای که واقعا بتوانیم گردن روایت بگذاریم، وجود ندارد.

البته یک مسأله به ذهن ما می آید و به تعبیر اصطلاحی، می توانیم از آن تعبیر به اشعار بکنیم اما نمی توانیم تعبیر به دلالت، تعبیر به ظهور بکنیم و بگوییم که روایت ظهور در القای قاعده کلیه و إفاده قاعده کلیه داشته باشد. لذا اشکالی که متوجه این احتمال است، این است که اگر بگوییم: روایت فرضا ظهور در این احتمال دارد، دیگر ما نمی توانیم یک قاعده کلیه ای به نام استصحاب از این روایت استفاده بکنیم حتی در باب وضو هم به نحو عموم نمی شود استفاده کرد کما اینکه در مثال عدم یقین به بول ذکر کردم.

بررسی جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر قواعد ادبی

بینیم این احتمال از نظر قواعد عربی و ادبی چطور است؟ می دانید که قواعد عربی و ادبی بیشتر روی ذوق عرف و پسند عرف تکیه دارد. آیا عرف می پسندد که ما یک قضیه شرطیه ای درست بکنیم و بعد بجای اینکه کلمه (فاء) را سر جزا دریاوریم، سر «مقدمه الجزاء» درآوریم؟ آیا این با قواعد عربی تناسب دارد؟ ظاهر این است که این با محاورات، خیلی متناسب و متلائم نیست.

مسأله مهم تر در اینجا (از نظر ادبی) این است که اگر فرض کردیم که ما می توانیم یک

جمله ای را به عنوان مقدمه الجزاء بیاوریم و کلمه (فاء) را هم سر آن جمله درآوریم، فرض کنیم از نظر ادبی هیچ اشکالی ندارد لکن سؤال من این است که وقتی ما جزا را در دنبال این «مقدمه الجزاء» می آوریم، آیا می توانیم با کلمه (واو) عطف بکنیم؟ یا جزا باید بدون کلمه (واو) باشد؟

اگر (واو) آوردید، ارتباط بین شرط و جزا چطور درست می شود؟ بین شرط و جزا یا باید کلمه (فاء) فاصله باشد و یا هیچ چیزی نباشد. «ان جائك زيد اكرمه» یا «ان جائك زيد فاكرمه» اما اگر (فاء) را سر یک جمله ای درآوریم، مثلاً بگوییم: «ان جائك زيد فزيد عالم» این «مقدمه الجزاء»: بدان که زيد عالم است و محترم است. وقتی که می خواهیم جزا را بعد از این «فزيد عالم» ذکر بکنیم، «و اكرمه» می گوییم یا می گوییم «اكرمه»؟ «ان جائك زيد فزيد عالم و اكرمه»، یا «زيد عالم اكرمه»؟

تنافی واو عاطفه با ارتباط بین شرط و جزاء

آن که در ذهن من هست و با فهم عرف و عوام می سازد، این است که اینجا نباید کلمه (واو) و حرف عطف وجود داشته باشد. اگر گفتیم: «ان جائك زيد فهو عالم و اكرمه»، این «و اكرمه» چطور می تواند به قضیه شرطیه ارتباط پیدا بکند؟ لابد باید آن را بدون کلمه (واو) بیاوریم تا ارتباط «اكرمه» با «ان جائك زيد» محفوظ باشد. آیا مانعی دارد که آن (فاء) که باید سر «اكرم» دربیاید، را سر مقدمه «اكرم» و توطئه و تمهید برای جزا درآورید؟

بنابراین اگر (واو) در کار باشد به هیچ وجه نمی تواند جزای برای قضیه شرطیه قرار بگیرد. در روایت (واو) دارد «و الا- فهو» یا «فانه علی یقین من وضوئه». اگر می فرمود:

«لا ینقض الیقین ابدا بالشک»، ارتباط «لا ینقض» با «الا» از نظر ادبی خیلی روشن بود اما وقتی که می فرماید: «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا بالشک»، با داشتن (واو)، هیچ ارتباطی نمی تواند به جمله شرطیه پیدا بکند.

لذا به اعتبار اینکه این احتمال، خلاف ظاهر است، آن را کنار می گذاریم. احتمال مرحوم محقق نائینی هم با توجه به اشکالاتی که به کلام ایشان متوجه بود، به نظر ما تمام نبود. لذا همین احتمال مرحوم شیخ تعین پیدا می کند که ما این جمله را اینطوری معنا بکنیم و بگوییم: جمله «و ان لم یستیقن انه قد نام» یک جزای مقدری دارد به نام «فلا یجب

عليه الوضوء» و جمله «فانه» در مقام تعلیل است، در مقام تشکیل قیاس است. صغرای آن «و هو علی یقین من وضوئه» است و کبرای کلی هم «لا- ینقض الیقین» یا «لا ینقض» (که البته «ینقض» با کلیت کبرا بهتر مناسبت دارد) «ابدا بالشک» است. نتیجه در مورد روایت این می شود: پس نباید یقین به وضو با شک در نوم نقض بشود.

این اظهر احتمالات در روایت است و با فهم عرفی و قواعد عربی، خیلی مطابق است و هیچ گونه اشکالی در این احتمال، بنظر نمی رسد. لذا آن چه که از بین احتمالات ثلاثه ای که عرض کردیم، ترجیح دارد، این احتمال است. بعضی احتمالات دیگر هم هست که بخاطر وضوح بطلانش احتیاجی به ذکر ندارد.

بررسی اشکال عموم سلب و سلب عموم در روایت

یک اشکال دیگر هم اینجا باقی مانده است که این را مرحوم محقق نائینی ذکر کرده اند و جواب داده اند. البته جوابی که ما عرض می کنیم، با جواب ایشان، در نتیجه یکی است و لو اینکه تعبیرها فرق می کند. شما در حقیقت، «الیقین» را به معنای کل یقین قرار دادید و شک را به معنای کل شک قرار دادید، لذا این اشکال متولد می شود که اگر مولا گفت:

«لا تکرّم کلّ رجل» چه چیزی در اینجا حرام است؟ معنایش این است که اکرام مجموع، نباید تحقق پیدا بکند اما اگر شما ده نفر را اکرام کردید و بقیه را اکرام نکردید، در موافقت با نهی مولا، هیچ خللی در کار نیست. وقتی مولا می گوید: «لا تکرّم کلّ رجل»، مخالفتش در این است که «کلّ رجل» اکرام بشود اما اگر بعضی از رجاها اکرام بشوند دون بعض، هیچ گونه مخالفتی با «لا تکرّم کلّ رجل» تحقق پیدا نکرده است.

پس شما در «لا تنقض الیقین بالشک» هم همین حرف را بزنید؛ یعنی «لا تنقض کلّ یقین بکل شک». اگر چنین شد، به اصطلاح علمی؛ این سلب عموم نهی از مجموع است؛ یعنی اگر کسی بخواهد هر یقین را به هر شکی نقض بکند، این «لا- تنقض» جلوی او را می گیرد اما اگر خواست بعضی از یقین ها را به بعضی از شک ها نقض بکند، دیگر کجای «لا تنقض» جلوی او را می گیرد؟ شما می گویید: «لا تنقض کلّ یقین بکل شک»، این می گوید: من همه یقین ها را به همه شک نقض نکردم، بعضی هایش را نقض کردم، بعضی ها را هم نقض نکردم در حالی که مدعای شما در باب استصحاب این است که نباید هیچ یقینی به هیچ شکی نقض بشود؛ یعنی شما می خواهید از این روایت عموم نهی

را استفاده نکنید و به تعبیر دیگر: می‌خواهید از این روایت، عموم سلب را استفاده کنید در حالی که روایت دلالت بر عموم سلب ندارد بلکه روایت دلالت بر سلب عموم دارد «و فرق بین سلب العموم و عموم السلب». مدعای شما عموم سلب است، ولی دلیل شما «سلب العموم» است. این دلیل با مدعا تطبیق نمی‌کند.

عدم دلالت مفرد معرّف بر عموم

جواب واقعی این مطلب که مختصر هم هست و دیگر نیازی به آن حرفهای مرحوم محقق نائینی پیدا نمی‌کنیم این است که مسأله، مسأله عموم نیست. اصلاً ما اینجا عمومی نداریم. الف و لام «الیقین»، الف و لام جنس است، الف و لام طبیعت است و ما اصلاً قبول نداریم که مفرد محلی به لام، دلالت بر عموم داشته باشد بلکه دلالت بر طبیعت می‌کند، دلالت بر ماهیت می‌کند. کلمه (کل) و امثال کلمه (کل) که ناظر به افراد و ناظر به مجموع هستند در این روایت وجود ندارد. نگفته: «لا ینقض کل یقین بکل شک» بلکه فرموده: «لا ینقض الیقین» این طبیعت نباید نقض بشود، این طبیعت نباید انتقاض پیدا بکند به چه؟ «بطبیعه الشک». طبیعه الیقین نباید نقض بشود به طبیعت شک. اگر حکم روی طبیعت رفت، معنایش این است که در جانب نهی، حتی یک فرد از افراد طبیعت، نباید تحقق پیدا بکند.

به عبارت روشن تر: آن مثالی که ما عرض کردیم: «لا- تکرم کل رجل» درست است. آن معنایش سلب عموم است اما اگر گفت: «لا تکرم الرجل» مراد او هم از الف و لام برای عهد ذکری و ذهنی و مانند اینها نیست بلکه الف و لام، الف و لام جنس است مثل «لا تکرم رجلاً» معنایش این است که این جنس نباید اکرام بشود، اکرام این ماهیت نباید تحقق پیدا بکند، اکرام این حقیقت نباید در خارج وقوع پیدا بکند بطوری که اگر شما حتی یک رجل را اکرام کردید، با «لا تکرم الرجل» مخالفت شده است. «لا تکرم الرجل» ی که دلالت بر جنس و دلالت بر ماهیت می‌کند.

پس اگر در روایت می‌گفت: «لا ینقض کل یقین بکل شک»، مثل «لا تکرم کل رجل» می‌شد و منافاتی نداشت که بعضی از مصادیق رجل، اکرام بشود و بعضی از مصادیق رجل، اکرام نشود. حکم روی افراد نیست. اصلاً پای فرد مطرح نیست. فرق بین اطلاق و عموم همین است که عموم، ناظر به افراد است اما اطلاق، ناظر به طبیعت است. اطلاق،

ناظر به ماهیت است، کاری به افراد ندارد. در اینجا هم «الیقین»؛ یعنی «ماهیه الیقین»، «الشک»؛ یعنی «جنس الشک». اگر گفت: ماهیت یقین نباید به ماهیت شک نقض بشود، معنایش همان است که به اصطلاح علمی از آن تعبیر به عموم سلب می کنند و لو اینکه کلمه عموم در اینجا وجهی ندارد ولی بالاخره ما کلیت را به تمام معنا از آن استفاده می کنیم. پس این شبهه در روایت هم به این کیفیت مندرج است.

(سؤال... و پاسخ استاد): عموم ناظر به افراد است. آن که می گوید: مفرد معرّف دلالت بر عموم می کند، معنایش این است که مفرد معرف تمامی افراد را می گیرد. ما در باب الف و لام جنس و ماهیت، اصلاً مسأله را سراغ افراد نمی بریم بلکه مسأله نفس الماهیه است مثل اینکه از شما پرسند: «ما ماهیه الانسان»؟ شما کاری به افراد ندارید، اینجا هم حکم روی ماهیت رفته است. ماهیت یقین نباید به ماهیت شک نقض بشود، یک مورد هم شما نقض بکنید، برخلاف این دستور عمل شده است.

فقط مسأله مهمی که باید دنبال بکنیم این است که مرحوم شیخ با تمام این معنای خوبی که از این روایت کرده اند، و با تمام کلیتی که برای کبرا قائل شده اند لکن در عین حال از راه کلمه نقض که در «لا ینقض» یا «لا تنقض» ذکر شده، خواسته اند استفاده بکنند که استصحاب تنها در شک در رافع جریان دارد و اما در شک در مقتضی، جریان ندارد.

این را ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

- ۱ - احتمال اینکه جزاء «لا ینقض الیقین بالشک» باشد را توضیح دهید.
- ۲ - اشکال استاد را بر احتمال اینکه جزاء «لا ینقض الیقین بالشک» چیست؟
- ۳ - آیا اگر «لا ینقض الیقین بالشک» جزا باشد، از روایت استفاده قاعده کلیه می شود؟
- ۴ - احتمال جزا بودن «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر قواعد ادبی چگونه است؟
- ۵ - اشکال عموم سلب و سلب عموم در روایت «لا ینقض» و جواب آن را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ارتباط لا تنقض با شك در رافع و شك در مقتضى بررسى حديث لا تنقض از نظر شك در رافع و شك در مقتضى

بعد از آنکه دلالت صحیحۀ زرارۀ بر يك قاعده کلیه به نام قاعدهٔ عدم نقض یقین به شك که در تمام ابواب فقه جاری است، روشن شد و يك ظهور کامل در این رابطه برای روایت مشخص شد، حالا بحث در خود این عبارت است. این عنوانی که در قاعده به کار رفته: «عدم جواز نقض یقین بالشك» است، آیا این عنوان دلالت بر استصحاب در تمامی موارد می کند چه در باب شك در رافع باشد و یا شك در مقتضى؟ یا اینکه این عبارت و این عنوان به لحاظ خصوصیتی که در تعبیرش به کار رفته به شك در رافع اختصاص دارد؟

قبلا معنای شك در مقتضى و رافع را ذکر کردیم. گفتیم: مقصود از مقتضى؛ یعنی آن

که قابلیت بقا و دوام در آن وجود ندارد و اصل قابلیتش محل شک است. و شک در رافع آن است که قابلیت دوام و استقرار در آن وجود دارد، به طوری که اگر رافعی پیش نیاید، به طبع خود ادامه پیدا می کند و استمرار دارد. این را مفصل بحث کردیم. آیا این روایت زراره به ملاحظه این عبارت، تمام اقسام استصحاب را شامل می شود، یا خصوص شک در رافع را دلالت می کند؟

بزرگانی در اینجا قائل شده اند که این عبارت، اختصاص به شک در رافع دارد از قبیل محقق خوانساری معروف و تبع او مرحوم شیخ بزرگوار صاحب رسائل و به تبع ایشان، مرحوم محقق همدانی در حاشیه ای که بر رسائل مرحوم شیخ دارند و به تبع ایشان، مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهم الشریف). اینها هر کدام در این رابطه یک تقریبی دارند که باید ملاحظه بشود. البته مرحوم محقق خوانساری و شیخ، یک تقریب دارند و آن دو بزرگوار هم هر کدام، تقریب مستقلی دارد که لازم است این تقریب ها را ملاحظه کنیم و ببینیم که آیا یکی از این تقریب ها قابل قبول هست و یا قابل قبول نیست؟ در حقیقت اینجا، یک ثمره مهمه فقهی ترتب پیدا می کند چون اگر استصحاب را در شک در مقتضی حجت ندانیم، لازمه اش این است در خیلی از موارد، باب استصحاب را مسدود کنیم.

اما تقریبی که مرحوم شیخ در کتاب رسائل دارند تبعا للمحقق الخوانساری مرحوم آقا حسین خوانساری پدر بزرگوار مرحوم آقا جمال خوانساری - که آقا جمال، صاحب بهترین حاشیه بر شرح لمعه است که حاشیه ایشان اخیرا مستقلا چاپ شده کتاب بزرگی است و در عین حال قطور. این پدر و پسر هر دو محقق به تمام معنا بوده اند و از افتخارات علمای شیعه هستند. - تقریب مرحوم محقق خوانساری و شیخ به تبع ایشان در این رابطه به این صورت است:

تقریب شیخ(ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع

مرحوم محقق خوانساری می گویند: این ماده نقضی که در اینجا به کار رفته:

«لا- تنقض»، نقض به معنای رفع هیأت اتصالیه است. اگر چیزی دارای یک هیأت اتصالیه باشد مثل یک طنابی که اجزایش به یکدیگر اتصال دارند، بعد این هیأت اتصالیه از بین برود، و این هیأت اتصالیه رفع بشود، عرب به برداشتن این هیأت اتصالیه، نقض

می گوید. «نقضت الحبل»؛ یعنی اجزای متصلش از هم جدا شد؛ یعنی هیأت اتصالیه اش از بین رفت.

بله؛ می فرمایند: گاهی از اوقات کلمه نقض در آن مواردی که هیأت اتصالیه وجود ندارد نیز استعمال می شود لکن استعمال ظاهری که ظهور کلمه نقض باشد، در آنجایی است که هیأت اتصالیه به کار رفته باشد.

بعد می فرماید: استعمال کلمه نقض در باب یقین، البته به یک جهت، مجاز است برای اینکه ما یک هیأت اتصالیه مشهودی ملا-حظه نمی کنیم لکن حالا که نوبت به مجاز رسید، باید آن مجازی که به معنای حقیقی نزدیک تر است انتخاب بشود. اما کدام مجاز اقرب به معنای حقیقی است؟

می فرماید: شک در رافع که متیقن ما است، قابلیت بقا و استمرار دارد و صلاحیت دوام و بقا در آن وجود دارد، ما هم می توانیم بگوییم: این متیقن، قابل بقا و دوام است مثل طنابی است که اجزایش متصل به یکدیگر است، مثل آن چیزهایی است که اجزایش اتصال واقعی و اتصال حقیقی دارند. اگر متیقن شما مثلا- طهارت بود، طهارت یک امری است که قابلیت بقا و دوام دارد. اگر کسی خوابی و ریح و بول و امثال ذلک برای او پیش نیاید، ممکن است این طهارت مادام العمر باقی بماند. قابلیت بقا و دوام در طهارت وجود دارد چون این طور است، می گوییم: این متیقن با آن معنای حقیقی نقض، نزدیک به یکدیگرند، مشابه با یکدیگرند.

اما اگر متیقن شما که حالا شک در بقای آن می کنید، شک شما به عنوان شک در مقتضی باشد؛ یعنی متیقن شما فی نفسه قابلیت بقا ندارد، در متیقن شما به حسب طبعه، استعداد دوام و استمرار وجود ندارد، اگر این طور است ما چطور می توانیم مناسبت این متیقن غیر قابل بقا و دوام را با معنای حقیقی نقض که در مورد هیأت اتصالیه حقیقیه به کار می رود، رعایت بکنیم؟

پس حالا که ما مرددیم بین اینکه اقرب المجازات را بگیریم، یا یک مجازی را بگیریم که با معنای حقیقی، چندان مناسبت و مشابهت ندارد، آیا ارجح این نیست که ما اقرب المجازات را بگیریم؟ ارجح این نیست که معنای مناسب با معنای حقیقی را بگیریم؟

کأنّ یک کسی به مرحوم شیخ اعتراض می کند می گوید: این عبارت، «لا تنقض الیقین» دارد، چرا شما پای متیقن را در بین آوردید؟ چرا متیقن ها را با معنای حقیقی نقض

مقایسه کردید؟ این عبارت که «لا- تنقض الیقین» دارد. «لا تنقض الیقین» در این عبارت نیست. چرا شما طهارت را با طناب مقایسه کردید و گفتید: طناب دارای یک هیأت اتصالیه و اجزای مرتبطه است، در طهارت هم قابلیت دوام و بقا وجود دارد در حالی که در عبارت، کلمه یقین و مشکوک مطرح نیست.

معنای یقین مأخوذ در روایت از نظر شیخ (ره)

مرحوم شیخ از این اشکال، جواب می دهند و می فرمایند: بله، این یقینی که در اینجا اخذ شده، یقین طریقی است، نه یقین وصفی و موضوعی، در حقیقت آن که در اینجا ملا-ک است، متیقن است. در یقین طریقی، یقین جنبه کاشفیت دارد اما ملا-ک، مکشوف است. ملا-ک، آن منکشف است. لذا می گوییم: معنای روایت این است: «لا- تنقض الیقین بلحاظ نفس الیقین» به عنوان اینکه متیقن، قابلیت بقا و دوام دارد، یا این که اگر خود متیقن را هم مطرح نکنیم، آثار متیقن را مطرح می کنیم برای اینکه آثار متیقن هم تابع خود متیقن است. اگر متیقن استعداد بقا و دوام داشته باشد، آثارش هم استعداد دوام و بقا دارد. اگر طهارت مثلا قابلیت بقا و دوام داشت، آثار طهارت که «جواز الدخول فی الصلاه، جواز الدخول فی الطواف و امثال ذلک» باشد آنها هم قابلیت دوام و بقا دارند.

پس آن که در «لا تنقض الیقین بالشک» مطرح است یا متیقن است و یا «آثار الیقین» اما خود این یقین «بما هو یقین»، نقشی در اینجا ندارد. یقین طریقی فقط طریقت دارد، نمی شود خودش دخالت و موضوعیت داشته باشد. پس کأن معنای «لا تنقض الیقین بالشک» یا این می شود: «لا- تنقض الیقین بالشک» این دومی شک است، نه مشکوک، یا «لا- تنقض آثار الیقین بالشک»، شک نباید سبب بشود که متیقن نقض بشود، شک نباید سبب بشود که آثار متیقن نقض بشود. پس به خاطر مسأله اقرب المجازات، ما متیقن را به آن متیقنی اختصاص می دهیم که قابلیت بقا و دوام داشته باشد و دائره «لا تنقض» منحصرأ شک در رافع را شامل می شود اما آن متیقنی که قابلیت بقا ندارد، نمی تواند هیچ سنخیتی با معنای حقیقی نقض پیدا بکند. این بیان مرحوم شیخ و تقریب ایشان است.

کلام محقق همدانی (ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع

اما تقریبی که مرحوم محقق همدانی در این رابطه دارند: مقدمه کلام ایشان، تقریبا

همان حرف مرحوم شیخ است که نقض، مقابل ابرام است و هر دو در مورد هیأت اتصالیه به کار می رود، هم ابرام در مورد اثبات هیأت اتصالیه است و هم نقض در مورد رفع هیأت اتصالیه است. این جهت کلام ایشان همان حرف مرحوم شیخ است. لکن اضافه ای که کلام ایشان دارد و نکته مهمی که در کلام محقق همدانی - صاحب مصباح الفقیه که حاشیه بر رسائل است - این است، می فرماید: در «لا تنقض الیقین بالشک»، شما یک وقت این یقین را به لحاظ وجودش در زمان سابق ملاحظه می کنید که معنای «لا تنقض» می شود «لا تنقض» یقین قبلی را به شکلی که الان برایتان پیدا شده است. یعنی ظرف یقین و ظرف شک را از هم جدا می کنید. آن یقینی که قبلا برای تو بوده با شکلی که الان برای تو پیدا شده، نباید نقض بشود.

می گویند: اگر «لا تنقض» را این طوری معنا کنیم، این اصلا از بحث استصحاب، کنار می رود، این اسمش همان یقین و شک است که مرحوم شیخ هم مکرر از آن تعبیر به قاعده یقین می کنند. قاعده یقین معنایش این است که مشکوک شما و متیقن شما حتی از نظر زمان، واحد است لکن حالات شما در این رابطه، فرق می کند. مثل اینکه شما طهارت عبا را مورد ملاحظه قرار بدهید، می بینید که قبل از ظهر، یقین داشتید به اینکه عبا، اول صبح طاهر بوده و الان شک می کنید در اینکه همان اول صبح «هل کان طاهرا أم کان نجسا»؟ در حقیقت شک شما به نفس «ما تعلق به الیقین» تعلق می گیرد که حتی از نظر زمان هم، زمان در آن دخالت دارد. اسم این، قاعده یقین و شک است و محل خلاف است که آیا دلیلی بر این قاعده یقین و شک داریم یا نه؟ چه بعضی ها روایات «لا تنقض» را بر این قاعده یقین و شک حمل بکنند و روایات «لا تنقض» را به طور کلی از باب استصحاب دور بدانند.

ایشان می گویند: یک وقت شما این «لا تنقض» را اینطوری معنا می کنید که اصلا کاری به استصحاب ندارد، آن یک بحث دیگری است و یک مسائل دیگری باید مطرح بشود.

اما اگر یقین را یقین سابق نگرفتید، همان طور که ظاهر «لا-تنقض الیقین بالشک» معنایش این است که شما همین الان که طرف خطاب «لا-تنقض» قرار گرفته اید هم یقین دارید و هم شک دارید، یقین، یقین فعلی و شک، شک فعلی است، اگر اینطور شد، شما یک وقت می خواهید مسأله را اینطور حل بکنید که چطور می شود انسان در یک زمان، هم یقین داشته باشد و هم شک داشته باشد؟

یک وقت می خواهید به این صورت رفع اشکال بکنید و بگویید: متیقن و مشکوک را از نظر زمان جدا می کنیم. یقین را فرضاً متعلق به حدوث می گیریم و شک را متعلق به بقا که در آن واحد، شک و یقین هر دو وجود دارد، کما اینکه شما الان نسبت به خیلی از مسائل یقین دارید و نسبت به خیلی از مسائل هم، شک هستید لکن چون متعلق شک و یقین از هم جداست، مانعی ندارد که این دو صفت شک و یقین در آن واحد، به لحاظ اختلاف متعلق در شما وجود داشته باشد.

کیفیت وجود شک و یقین در باب استصحاب

اما آیا در استصحاب، شما می خواهید این حرف را بزنید؟ عبای شما اول ظهر نجس بوده و الان شک در بقای نجاست دارید، آیا می خواهید مسأله وجود یقین و شک را در آن واحد به این کیفیت حل کنید، بگویید: من الان یقین دارم که عبای من اول ظهر نجس بوده و شک دارم به لحاظ اینکه الان نجس است یا نه؟ متعلق یقین، نجاست در اول زوال است، متعلق شک، نجاست الان است.

اگر بخواهید مسأله را در «لا تنقض الیقین بالشک» این طوری پیاده کنید، و بنا شد متعلق ها دو تا باشد، اگر شما الان بنای بر نجاست بگذارید، اسمش این نیست که شما عمل به یقین کرده اید. اگر بنای بر نجاست نگذارید، اسمش این نیست که شما نقض یقین کرده اید. من اگر الان بگویم: عبای من نجس نیست، چه نقض یقینی کرده ام؟ یقین من که به نجاست الان متعلق نبوده، یقین من به نجاست اول ظهر متعلق بوده. من الان می خواهم بنای بر عدم نجاست بگذارم، «هذه لا یكون نقضا لليقین بالشک»، کما اینکه اگر بنای بر وفق حالت سابقه بگذارید و بگویید: ظهر نجس بوده، الان هم نجس، ایشان می گوید:

اسم این هم عمل به یقین نیست بلکه اسمش این است که شما از دو طرف احتمال، یکی را انتخاب کرده اید. احتمال می دادید نجس باشد، احتمال هم می دادید طاهر باشد و شما یک طرفش را انتخاب کردید.

پس «لا- تنقض الیقین بالشک» را چطوری معنا کنیم؟ معنای اول که اسمش قاعده یقین و شک می شود، معنای دوم هم که ایشان می گوید: با «لا تنقض الیقین بالشک» تطبیق نمی کند. نقض تحقق پیدا نکرده است. اگر مشکوک و متیقن جدا شد، معنایش این است که نقضی در کار نیست. دو زمان است، دو حالت است، پس چه کنیم؟

ایشان می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» می خواهد بگوید: شما الان هم یقین دارید به وضع فعلی، می خواهد شما را الان یقین دار به وضع فعلی قرار بدهد. در آن مثالی که عرض کردیم الان شما کأن یقین به نجاست دارید اما نه نجاست اول ظهر زیرا نجاست اول ظهر به حالا مربوط نیست بلکه به نجاست الان. چطور؟ ما که به نجاست الان یقین نداریم؟ آن که الان برای ما وجود دارد، شک است. یقین به نجاست الان را چطور تصور بکنیم؟

لزوم تقدیر برای تحقق معنای نقض

ایشان می فرماید: اینجاست که برای تحقق بخشیدن به معنای نقض، باید یک یقین تقدیری در کار بیاید؛ یعنی شما را مفروض الیقین بکند، فرض یقین در شما بکند، تقدیر یقین در شما بکند. چطور در معنا، تقدیر یقین می شود؟ می فرماید: در مواردی که متیقن شما قابلیت بقا و دوام را داشته باشد، می شود الآن شما را مفروض الیقین قرار داد. این یک چیزی است که عرف با آن موافق است، یک چیزی است که با نظر عرف مخالفت ندارد. بگویید: من یقین به نجاست دارم، نه نجاست مقیده به اول زوال، چون با کلمه نقض نمی سازد. در مواردی که هیچ گونه قابلیت بقا و دوام در متیقن شما وجود ندارد و شک شما شک در مقتضای است مثل خانه ای که در کنار دریا ساخته شده که اصلاً شما نمی دانید که چه مقدار اقتضای بقا دارد و الان که شک می کنید، احتمال می دهید که آن خانه به حسب علل طبیعی از بین رفته و به طور کلی نابود شده است، در این گونه موارد چطور می توانیم در زمان شک، شما را یقین دار فرض بکنیم؟ روی چه حسابی؟ شما که الآن احتمال می دهید که خانه، روی اقتضای خودش اصلاً از بین رفته باشد چون کنار دریا مثلاً به حسب معمول بیش از ده سال و بیست سال دوام ندارد، ما چطور می توانیم شما را الان یقین دار فرض بکنیم؟ اما در مواردی که قابلیت بقا و دوام هست، ما می گوئیم: نجاست که برای عبا پیش آمد، اگر تا روز قیامت هم تطهیر نشود، این نجاست عبا به قوت خودش باقی است. نجاست این خصوصیت را دارد، تا رافعی به نام تطهیر بر او عارض نشود، امکان ندارد که این نجاست، زوال پیدا بکند. شما اول ظهر یقین به حدوث یک چنین نجاستی داشتید، الان در زمان عصر که شک می کنید در اینکه آیا این نجاست زائل شد، آیا خودتان تطهیر کردید یا تطهیر نکردید؟ شما را به لحاظ همان

قابلیت بقا و دوامی که در متیقن شما وجود دارد، می توانیم یقین دار فرض بکنیم.

پس نتیجه بیان مرحوم محقق همدانی این شد که ما از «لا- تنقض الیقین بالشک» استفاده می کنیم که شما در همین حال خطاب و توجه خطاب، به یک چیز، یقین و شک دارید، نه حتی با اختلاف زمان، با اختلاف ظرف زمانی و چون نمی شود یک چنین چیزی که یقین و شک در آن واحد به یک شیء تعلق بگیرد، باید یقینش را یقین فرضی و تقدیری بگیرید؛ یعنی متکلمی که می گوید: «لا تنقض»، ما را یقین دار فرض کرده و این تقدیر در مورد شک در رافع، یک تقدیر عرفی قابل قبولی است اما در موارد شک در مقتضی که اصل اقتضای متیقن، مشکوک است، چطور می شود در زمان شک حتی یک یقین تقدیری و یک یقین فرضی برای انسان درست بکند؟

لذا ایشان می فرماید: با توجه به این نکته، ما «لا- تنقض الیقین بالشک» را باید به شک در رافع اختصاص بدهیم و این خصوصیت هم در کلام ایشان به این کیفیت است که همین یقین تقدیری را طریقی و در رابطه ی با متیقن، قرار داده است، متیقنی که قابلیت بقا دارد و متیقنی که قابلیت بقا ندارد.

پرسش:

۱ - تقریب شیخ(ره) را درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع بیان کنید.

۲ - معنای یقین مأخوذ در روایت را از نظر شیخ توضیح دهید.

۳ - بیان محقق همدانی(ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع چیست؟

۴ - کیفیت وجود شک و یقین را در باب استصحاب از نظر محقق همدانی(ره) توضیح دهید.

۵ - طبق معنای محقق همدانی(ره)، چه تقدیری در روایت لا تنقض، لازم است؟

ص: ۱۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اختصاص استصحاب به شك در رافع فرق بين استعمال يقين و علم و قطع از نظر محقق نائینی(ره)

محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در اینجا به مرحوم شیخ اشکال کرده اند که شما به چه مناسبت یقین در روایت را به معنای متیقن و یا آثار متیقن می گیرید؟ یقین به معنای یقین است منتها ما می بینیم کلمه نقض و عدم نقض را نوعاً در رابطه با یقین به کار می برند. یقین مرادفاتی به نام علم و قطع دارد. یقین هم به معنای علم و قطع است، لکن هیچ دیده نشده که کلمه نقض را نسبت به علم بدهند. دیده نشده که کلمه نقض را نسبت به قطع بدهند. «لا تنقض العلم» دیده نشده. «لا تنقض القطع» دیده نشده، ولی «لا تنقض اليقین» استعمال شایعی است و استعمال عرفی است.

ایشان می فرماید: این مطلب ما را به یک نکته ای هدایت می کند و از این راه، یک

مطلبی را به دست می آوریم که کلمه علم و کلمه قطع، نوعاً در مقابل ظن و شک به کار می رود. به عبارت دیگر: وقتی حالات نفسانیه انسان را ملاحظه کنند، می گویند: گاهی انسان شک دارد، گاهی ظن دارد، گاهی علم دارد. می بینیم علم را در ردیف ظن و شک و در مقابل آنها به کار می برند و استعمال می کنند. نسبت به قطع هم همین طور، گاهی انسان شک دارد، گاهی ظن دارد، گاهی قطع دارد. در این مرحله، به حسب استعمالات غالبی و استعمالات عرفی، کلمه قطع و علم به کار می رود. اما کلمه یقین در جایی به کار می رود که یک خصوصیتی با او همراه است، یک اضافه ای با او همراه است و آن این است که انسان به دنبال این یقین، حرکت کند علی وفق یقین و به دنبال این یقین، به سوی انجام واقع راه بیفتد. این خصوصیت (حرکت کردن علی وفق یقین) همراه یقین است و به لحاظ این خصوصیت است که کلمه نقض در اینجا به کار رفته است.

اگر نفس همان حالت نفسانی در مقابل ظن و شک مطرح بود و مسأله متعلق و الحركه علی وفق یقین همراه یقین نبود، باید همان طوری که کلمه لا تنقض را گاهی به یقین نسبت می دهند، در یک روایتی هم به علم نسبت داده باشند، در یک روایتی هم به قطع نسبت داده باشند. چرا ما این تعبیر را در هیچ روایتی در رابطه با قطع و علم، ملاحظه نمی کنیم؟ هر کجا که صحبت است، کلمه یقین در کار آمده است. معلوم می شود که این خصوصیت، مورد نظر قرار گرفته که یقین دنبالش حرکت علی وفق یقین است، لزوم الحركه علی وفق یقین است.

اینکه ایشان می فرمایند، نه، به این معناست که قطع و علم حجیت ندارد، نه به این معناست که قطع و علم، لزوم الحركه علی وفقها ندارد. اینها که فرق نمی کند. شما وقتی که در کتاب القطع در اصول می رسید، کلمه قطع را به جای یقین به کار می برید. یکی از مباحث علم اصول، کتاب القطع است، با آن بحثهایی که در کتاب القطع مطرح است.

پس همه اینها در این جهت یکسان است، لکن بحث در کلمه است. شما وقتی که می گوئید: من قاطع به این معنا هستم، معنایش این است که می خواهید صفت شک و ظن را نفی بکنید، آن مقابلها را از بین ببرید. اما کاری به این معنا ندارید که حالا دنبال این قطع هم یک حرکت بر طبق این قطع و در دنبال این قطع ثابت است، یا اینکه ثابت نیست. کاری به آن ندارید، توجهی به آن نیست، و ملاحظه نشده است.

شما می گوئید: من قاطع هستم، یعنی «لست بظانّ، لست بشاکّ». می خواهید از این

حالات نفسانیه در مقابل آن دو حالت دیگر، این حالت را ثابت کنید. اما کاری به این ندارید که قطع عبارت از طریق کامل است، ظن عبارت از طریق ناقص است، شک عبارت از چیزی است که فاقد طریقت به تمام معناست. کاری به این مرحله ندارید، و نظری به این جهت ندارید. فقط از بین حالات نفسانیه در مقابل آن دو حالت و برای نفی آن دو حال، شما حالت قطع و حالت علم را برای خودتان ثابت می کنید.

خصوصیت استعمال کلمه یقین از نظر محقق نائینی(ره)

ایشان می گویند: اما وقتی که شما کلمه یقین را به کار می برید، عنوان این حالت نفسانیه مطرح نیست. عنوان، این است که موضوعی وجود پیدا کرده است و عنوانی تحقق پیدا کرده است که انسان باید به دنبال آن و علی وفق آن حرکت کند، بلند شود راه بیفتد. این خصوصیت در ذهن می آید و لو اینکه لزوم الحركه علی وفق الیقین، با لزوم الحركه علی وفق القطع فرقی نمی کند. ما وقتی که در کتاب القطع می گوئیم: «القطع حجه». شما چه بگوئید: «القطع حجه»، چه بگوئید: «العلم حجه»، چه بگوئید: «الیقین حجه»، هر سه به عنوان موضوع حجیت و منجزیت و معذرت یکسان است، ولی مسأله این است که کدام یک از این الفاظ شما را منتقل به «لزوم الحركه علی وفق القطع»، می کند و همراه با این خصوصیت است؟

ایشان می فرماید: این ویژگی در کلمه یقین وجود دارد و این حال را برای این کلمه مورد ملاحظه قرار می دهد، و لو اینکه در آن دو تا هم این خصوصیت وجود دارد، لکن شما از شنیدن کلمه قطع، فوری به آن خصوصیت، انتقال پیدا نمی کنید، فوری به حرکت علی وفقه توجه پیدا نمی کنید اما کلمه یقین این خصوصیت را دارد. لذا «لا تنقض» در تمامی روایاتی که در باب استصحاب وارد شده است، اضافه به یقین پیدا کرده است، و شاید در هیچ روایتی به جای کلمه یقین، کلمه علم و قطع وجود نداشته باشد که بگوئید:

«لا تنقض القطع بالشك، لا تنقض العلم بالشك» در هیچ یک از روایات چنین نیست.

ایشان می فرماید: ما از اینجا این استفاده را می کنیم که این اسناد عدم نقض و یا نقض، یعنی آوردن کلمه نقض را به میان، این روی نفس این صفت نفسانیه نیست، روی نفس این حالت نفسانیه نیست بلکه به لحاظ آن خصوصیت مستتبع بودن آن حالت برای حرکت بر وفق آن و دنبال کردن عملی آن است. این حالت و این خصوصیت موجب

شده که کلمه «لا تنقض» را بیاورند.

در حقیقت مسأله این طور می شود که اسناد نقض به یقین و لو اینکه به خود یقین است و ما به مرحوم شیخ اشکال کردیم که چرا یقین را به معنای متیقن گرفتید بلکه نقض به خود یقین نسبت داده شده، اما این عنایت از ناحیه متیقن آمده است. چون یقین، یقین طریقی است و یقین، یقین کاشف است. آن خصوصیتی که موجب صحت اسناد نقض به یقین است با توجه به این جهتی که در یقین وجود دارد، سرچشمه اش عبارت از متیقن است، ریشه اش عبارت از متیقن است. آن متیقن است که این عنایت را به یقین داده است. چرا به آن دو صفت دیگر نداده است؟ برای اینکه این ویژگی در آن دو صفت وجود ندارد. این «الحرکه علی وفقه» که معنایش انجام متیقن است، همراه با کلمه یقین است، و وجود این خصوصیت، سبب شده که آن متیقن، مصحح اسناد نقض به خود یقین بشود.

خصوصیت متیقن در صورت مصحح بودن اسناد نقض به یقین

بعد می فرماید: ما متیقن ها را ملاحظه می کنیم، متیقنی که قابلیت بقا و دوام داشته باشد، متیقنی که لو خلی و طبعه، جوری است که باید ادامه پیدا بکند و یقین هم بتبع او ادامه داشته باشد، ذاتش این جوری اقتضا دارد، طبعش این جوری اقتضا دارد، اگر یک چنین متیقنی داشته باشیم، وجود چنین متیقنی می تواند مصحح اسناد نقض به یقین باشد، برای اینکه در آن متیقن، یک حالت دوامی وجود دارد، یک حالت استمراری وجود دارد، و طبعش اقتضا می کند که خودش و یقینش همین طور باقی و دائم باشند و گویا علی خلاف القاعدة شکی در او پیدا شده و مانعی می خواهد جلوی او را بگیرد. یعنی رافع در حقیقت عبارت از یک چنین معنایی است. اگر یک چنین متیقنی داشته باشیم این مثل یک آدم پولداری می ماند که می تواند به دیگران هم عنایت بکند، می تواند به دیگران هم کمک بکند.

اما اگر متیقنی داشتیم که در خودش قابلیت بقا و دوام وجود ندارد و در حقیقت سرش بی کلاه است، چطور می تواند مصحح اسناد نقض به یقین باشد در حالی که اسناد نقض به یقین از ناحیه متیقن خواهد بود. در خود متیقن، عنوان نقض وجود ندارد، در خودش به واسطه عدم قابلیت بقا و عدم قابلیت استمرار، عنوان نقض مطرح نیست، پس

چطور می تواند سبب بشود که اسناد نقض به یقین، یک اسناد صحیح و یک اسناد واقعی باشد؟

پس در حقیقت ما در «لا- تنقض» خود یقین را مورد اسناد نقض قرار می دهیم، یقین را هم به معنای متیقن معنا نمی کنیم. اما آن که واسطه می شود، آن که سبب می شود که اسناد، اسناد صحیحی باشد، عبارت از متیقن است. متیقن ها را که بررسی می کنیم اگر متیقنی قابلیت بقا داشته باشد، این متیقن می تواند این عنایت را به یقین بکند، و الا خودش لنگ است، تا چه برسد به اینکه مصحح اسناد نقض به یقین باشد.

معنای یقین و شک فعلی در جمله «لا تنقض الیقین بالشک»

بعد می فرماید: ما مسأله را به تقریب دیگری دنبال می کنیم و برخلاف آن تقریبی که مرحوم محقق همدانی فرمودند، می گوئیم: در «لا- تنقض الیقین» یقین یقین فعلی است، کما اینکه شکش هم شک فعلی است. یقین فعلی را به لحاظ حالت سابقه نمی گوئیم بلکه در اموری که قابلیت بقا و استمرار دارد، مثل مسأله طهارت و نجاست، (که طهارت تا مادامی که موجبی برای زوالش نباشد دوام دارد، نجاست هم تا مادامی که تطهیری تحقق پیدا نکرده باشد، دوام دارد.) می گوئیم: ما که یقین به حدوث طهارت پیدا می کنیم، اگر از ما پرسند که آیا این یقین شما محدود است آیا این یقین شما غایت و حدی دارد؟ در جواب می گوئیم: نه، به خاطر اینکه ممکن است این طهارت الی الابد دوام پیدا بکند و هیچ عاملی که موجب نجاست این شیء بشود، تحقق پیدا نکند. پس در حقیقت همان یقین ما به حدوث طهارت، چون یک یقین غیر محدودی است، همین طور با طهارت ادامه پیدا می کند.

به عبارت روشن تر: ما که اول ظهر، یقین به طهارت این عبا داریم و الان که عصر است، در زوال و عدم زوال طهارت، شک می کنیم، عصر هم طهارت، متیقن بوده است، یعنی وقتی که شما اول ظهر یقین به طهارت پیدا کردید، یقین شما یقین به طهارت مقیده به اول ظهر نبوده است. یقین شما یقین به طهارت معینا و محدود نبوده است. شما یقین به طهارت پیدا کردید، یقین به چیزی که قابلیت بقا و دوام دارد، همان طوری که متیقن شما حدوث و بقا دارد، یقین شما هم حدوث و بقا دارد، یعنی در حقیقت، اول ظهر، یقین پیدا کردید به طهارت در آن ساعت و به طهارت در ساعت بعدی و به طهارت در عصر، و

همین طور مادامی که طهارت، صلاحیت استمرار دارد. اینجا مولی می تواند بگوید:

«لا تنقض الیقین بالشک» یقین هم یقین فعلی است و در ظرف شک هم تحقق دارد.

اما اگر یقین ما از اول حدوث، به یک متیقن محدودی، به یک متیقن معنایی، به یک متیقنی که قابلیت بقا و دوام ندارد، متعلق شد به طوری که ما که الان شک می کنیم، در مقدار اقتضای او شک داریم، در اصل اقتضای او شک داریم و لذا اسمش را شک در مقتضی می گذاریم، الان نمی توانیم بگوییم که شما الان یقین دارید چون معنای یقین به حدوث تان، یقین به بقا نبوده است. پس یقینی نیست تا که «لا تنقض الیقین بالشک» تحقق پیدا کند.

خلاصه تقریب دوم مرحوم محقق نائینی به این برمی گردد که ما روی ظاهر «لا تنقض الیقین بالشک» تکیه می کنیم. ظاهر «لا تنقض» یقین فعلی لازم دارد، یقین به همین وضع فعلی لازم دارد و یقین به وضع فعلی در شک در رافع امکان فرض و تحقق دارد، اما در شک در مقتضی، ما چه یقینی داریم که الان بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشک». یقین اولی ما در رابطه با حدوث این شیء و اصل تحقق آن بوده است و در زمان حدوث دیگر یقین به بقا مطرح نبوده است برای اینکه قابلیت بقا و قابلیت استمرار در آن نیست. لذا ما «لا تنقض الیقین بالشک» را روی شک در رافع پیاده می کنیم، و در باب شک در مقتضی می گوئیم: اصلا عنوان نقض الیقین به لحاظ نبودن یقین، تحقق ندارد.

این سه تقریبی بود که کاملاً با هم مخالف بود، اما نتیجه این تقریبات مشترک بود. همه می خواستند استفاده کنند که استصحاب در شک در مقتضی حجت نیست ولی در شک در رافع یقین حجت است. روی ترتیب بحث، بهتر دیدیم که اول این تقریبات را بررسی کنیم، بعد ببینیم واقع مطلب چیست؟

بررسی تقریب شیخ (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع

اما تقریب مرحوم شیخ که «لا تنقض الیقین بالشک» را به معنای «لا تنقض الیقین بالشک، لا تنقض آثار الیقین بالشک» معنا کرد. اولاً می گوئیم: این خلاف ظاهر عبارت است. شما که شک را در روایت به معنای مشکوک نمی گیرید، چرا یقین را به معنای متیقن می گیرید؟ چرا یقین را به معنای آثار متیقن می گیرید؟ مگر یقین و شک با هم ذکر نشده است؟ چه وجهی داشت که این یقین و شک که در ردیف هم است، شما یقینش را

به معنای متیقن بگیریید و شک را به معنای همان حالت نفسانیه شک بگیریید؟ چون شک را که نمی شود به معنای مشکوک گرفت. مشکوک و متیقن تقریباً در حال استصحاب یک معنا دارد. علاوه بر این مشکوک بما هو مشکوک نمی خواهد ناقض باشد بلکه شک می خواهد عنوان ناقضیت پیدا کند. پس چه داعی دارید که یقین را به معنای متیقن بگیریید و شک را به معنای خودش، در حالی که در یک عبارت است و در یک ردیف قرار گرفته است؟

چیزی که سبب شده که مرحوم شیخ در اینجا این کار را نکنند و یقین را به معنای متیقن بگیرند، این است که می فرماید: مقصود از یقین، یقین طریقی است، یقین کاشف است، نه یقینی که صفت و عنوان باشد.

اختصاص طریقت به قطع نه مقطوع

من اول مثالی برای شما عرض می کنم که مسأله برای شما روشن شود. ما در کتاب القطع می گوئیم: «القطع حجه» (حرفهای محقق نائینی در فرق بین قطع و یقین و علم را کنار بگذارید) این را شما برای ما درست معنا کنید. این قطع، قطع طریقی یا قطع موضوعی است؟ آیا قطع طریقی حجت است یا قطع موضوعی؟ ملاک، قطع طریقی است. حالا که قطع طریقی شد، (نکته اینجاست) این حجه، محمول قطع است یا محمول مقطوع؟ شما که می گوئید: «القطع حجه» حجه یعنی چه؟ حجت را معنا می کنید «ای المنجزیه و المعذریه». منجزیت برای قطع یا برای مقطوع است؟

هیچ تردیدی نیست در اینکه منجزیت از آثار خود قطع است. یعنی در این جمله «القطع حجه» که معنایش «القطع الطریقی حجه» است، قطع طریقی موضوعیت دارد، نه اینکه قطع طریقی در این جمله طریقت داشته باشد. اگر قطع طریقی در این جمله طریقت دارد، پس حجه صفت چیست؟ آیا حجه مربوط به قطع است یا مربوط به مقطوع است؟ آن که عنوان منجزیت و معذرت دارد، آیا قطع است یا مقطوع است؟ مقطوع شما اگر وجوب نماز جمعه شد، وجوب، منجز نیست یا وجوب، منجز است، یعنی به واسطه قطع به وجوب، تنجز پیدا کرد و صار منجزاً و «القطع کان منجزاً لهذا الحكم».

پس و لو اینکه مقصود در جمله «القطع حجه» قطع طریقی است، اما در این جمله ما

نمی‌توانیم کلمه قطع طریقی را برداریم و جایش «المقطوع» بگذاریم و بگوییم: «المقطوع حجّه». اگر بگوییم: «المقطوع حجّه» غلط است برای اینکه مقطوع «یتصف بالمنجزیه لانه یتصف بالمنجزیه» منجزیت از آثار قطع است.

پس با اینکه مقصود ما در این کلمه «القطع حجّه» قطعهای طریقی است و این کلمه القطع، اشاره به تمام قطعهای طریقی است اما کلمه قطع در این جمله لیس بمعنای مقطوع، بلکه کلمه قطع به معنای خودش است، به معنای مقابل مقطوع است برای اینکه آنکه حجیت دارد، عبارت از قطع است.

لازمه مراد بودن یقین طریقی در «لا تنقض»

در «لا تنقض الیقین بالشک» هم مسأله همین طور است. یکی از آثاری که روی یقین بار شده است (البته مقصود از یقین، یقین های طریقی است اما اثر روی یقین بار شده است.) «عدم جواز نقض الیقین بالشک» است. این را ما چطور برداریم و جایش متیقن بگذاریم؟

اگر کلمه الیقین و لو به عنوان یقین طریقی، خودش موضوع برای اثر باشد، خودش موضوع برای لا تنقض باشد، دیگر چه معنا دارد که ما بگوییم: یقین اینجا بی خود است، یقین یعنی متیقن؟ اگر یقین اینجا به معنای متیقن است، یقین در «القطع حجّه» هم به معنای متیقن است. مگر آنجا مقصود یقین های طریقی نیست؟ مگر قطع طریقی در آنجا اراده نشده است؟ آیا می‌توانید کلمه حجیت را از روی خود یقین بردارید و روی متیقن بار کنید و بگویید: «وجوب صلاه الجمعه حجّه»؟ اگر این را بگویید به شما می‌خندند.

عین همین مسأله در «لا تنقض» است، و لو اینکه یقین، یقین طریقی است، اما این نه به این معناست که کلمه یقین در لا تنقض، بجای متیقن نشسته است، بلکه کلمه یقین در مقابل متیقن است، یعنی از آثار خود یقین است که یقین نباید به شک نقض بشود. اما اینکه این معنا چگونه با کلمه نقض سنخیت پیدا می‌کند، ان شاء الله بعد توضیح می‌دهیم.

اما همین مقدار می‌خواستیم عرض بکنیم که «صرف کون الیقین طریقیاً لا یوجب» که کلمه یقین به معنای متیقن باشد. لذا بیان مرحوم شیخ به این صورت مورد خدشه و مناقشه واقع می‌شود. شما روی این کلمه «القطع حجّه» فکر کنید، ببینید چگونه رفع اشکال خواهد شد. ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - فرق میان یقین و علم و قطع از نظر محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۲ - خصوصیت استعمال کلمه یقین در حدیث «لا تنقض» را توضیح دهید.
- ۳ - خصوصیت متیقنی که مصحح اسناد نقض به یقین است، چیست؟
- ۴ - معنای یقین و شک فعلی را در جمله «لا تنقض الیقین بالشک» از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۵ - اشکال استاد به تقریب شیخ (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع را توضیح دهید.

ص: ۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کلام محقق همدانی (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع

مسأله مهمی که در تقریب مرحوم محقق همدانی وجود داشت، این بود که ما برای تصحیح اسناد نقض به یقین باید یک یقین تقدیری و یک یقین اعتباری در اینجا فرض بکنیم برای اینکه آن یقین حقیقی به حالت سابقه تعلق گرفته است، در اینجا به نجاست در اول ظهر تعلق گرفته و اگر شما در عصر، حکم به نجاست نکنید، آن یقین به هیچ وجه نقض نشده و اگر حکم به نجاست بکنید، عمل به آن یقین نشده است. آن یقین، متعلق به نجاست عند الزوال است، اما در عصر، چه شما حکم به نجاست بکنید و چه حکم به نجاست نکنید، این عمل بر طبق آن یقین نیست و این نقض آن یقین نخواهد بود. پس برای اینکه مصححی برای اسناد نقض به یقین در ظرف شک داشته باشیم، باید یک یقین فرضی در اینجا در کار بیاوریم و بگوییم: آن یقین فرضی و تقدیری نباید به شک نقض بشود. آن وقت یقین تقدیری در آنجایی که شک ما شک در رافع باشد، فرضش با عرف

مساعد است و تقدیرش مورد قبول است. اما آنجایی که شک، شک در مقتضی باشد و اساس اقتضا، مورد شک قرار گرفته باشد، هیچ مناسبتی برای یقین تقدیری وجود ندارد.

لذا ایشان از این طریق استفاده کردند که «لا تنقض» به شک در رافع اختصاص دارد.

دوام یقین متعلق به حالت سابقه نسبت به حال شک

سیدنا الاستاذ الامام (ره) در مقام جواب از این بیان، جوابهای متعددی دارند، که البته اکثر جوابهای ایشان به نظر قاصر، صحیح و تمام است، لکن بعضی هایش مورد مناقشه است. ایشان چند اشکال به محقق همدانی دارند:

حرف اول ایشان این است که اشکالی ندارد، و لو اینکه یقین، متعلق به حالت سابقه است، یقین متعلق به نجاست اول ظهر است، ولی این یقین الان در ظرف شک وجود دارد. این طور نیست که این یقین، زائل شده و از بین رفته باشد به لحاظ وجود این یقین در زمان شک. و لو اینکه متعلق این یقین، همان حالت سابقه است، همان نجاست اول ظهر است اما یقین به نجاست اول ظهر که از بین نرفته است. او به قوت خودش باقی است و در ظرف شک تحقق دارد. و ما همین مقدار را از نظر عرف، مصحح اسناد نقض به یقین می دانیم. اگر گفتند: «لا- تنقض الیقین بالشک» می گوییم: همین یقینی که الان دارید با اینکه متعلق به حالت سابقه است، ولی مقید به حالت سابقه که نیست. این طور نیست که بگوییم: من یقین دارم به اینکه در اول ظهر نجس بوده، مقیداً به اول ظهر. در حقیقت اول ظهر، جنبه ظرفی دارد نه جنبه قیدی.

اگر این طور شد، وجود یقین واقعی در زمان شک، و لو اینکه متعلق به همان حالت سابقه باشد، ولی از نظر عرف کافی است که مسأله نقض را در کار بیاورید، کلمه نقض را اسناد بدهید و مصحح برای اسناد نقض باشد. البته این یک عنوان عرفی است و خیلی نمی شود روی آن تکیه کرد، برای اینکه ممکن است ایشان بگویند: ما این را قبول نداریم.

لکن در جواب دوم یک دلیل قرصی علیه مرحوم محقق همدانی اقامه کرده اند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اول ظهر به عنوان ظرفی مطرح است، یعنی وقتی که شما اول ظهر یقین به نجاست پیدا کردید، اگر همان اول ظهر از شما پرسند: شما به چه چیزی یقین دارید؟ آیا در جواب می گویید: یقین به نجاست مقید به اول ظهر دارم؟ یا می گویید:

یقین به نجاست دارم. متیقن شما نجاست است، منتها ظرفش عبارت از اول ظهر است، نه

اگر چنین باشد اصلاً جای استصحاب نیست، برای اینکه قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما، اصلاً با هم مغایر است. اگر زمان، جنبه قیدیت پیدا کرد، مثل اینکه مولی گفت: «اکرام زید يوم الجمعة واجب» و ما فهمیدیم که این يوم الجمعة در این کلام، جنبه قیدیت دارد، آیا روز شنبه می توانیم استصحاب بقای وجوب اکرام زید را بکنیم؟ نه، دو تا قضیه شده است: آن اکرام زید يوم الجمعة است، این اکرام زید يوم السبت است، و در باب استصحاب حتی آنهایی که می گویند: استصحاب در شک در مقتضی جریان دارد، این معنا را شرط می دانند که باید قضیه متیقنه و مشکوکه، وحدت داشته باشد، و وحدت هم متوقف بر عدم تقید به زمان است. اگر تقید به زمان مطرح شد، دیگر قضیه متیقنه و مشکوکه جدای از هم می شود.

تنافی بین صغرا و کبرا ترتیب دادن با فرضی گرفتن یقین در روایت

و اما در جواب دوم می فرماید: در صحیحۀ زراره: «و الاّ فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک» بالاخره این جمله «فانه علی یقین من وضوئه» را یا مثل مرحوم شیخ، صغری برای کبری قرار می دهیم، و این فاء را فاء تعلیل قرار می دهیم و می گوییم:

«انه علی یقین من وضوئه» صغری است و جمله «و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ» کبری است. یا اینکه می گوییم: صغری و کبرا نیست، لکن جنبه توطئه و تمهید برای «لا ینقض الیقین بالشک» است، کما اینکه در آخرین احتمالی که در این روایت می دادیم، جزای بر قضیه شرطیه را خود «لا ینقض» گرفتیم، و این «فانه علی یقین من وضوئه» را مقدمه جواب و تمهید برای جواب و توطئه برای جواب قرار دادیم. علی کلا التقدیرین، یا حرف شیخ را می گوید یا این حرف را می گوید.

اما اگر حرف شیخ را گفتید، سؤال ما این است: آیا این یقین در «فانه علی یقین من وضوئه» یقین تقدیری یا یقین حقیقی است؟ در صغری که اعمال تعبّد نشده است. در صغری که اعتباری نیامده است. می گوید: «هذا الشخص علی یقین من وضوئه» یقین هم یقین حقیقی است. وقتی در کبرا می گوید: «و لا ینقض الیقین» آیا همین یقین است که از آن تعبیر به یقین حقیقی می کنید؟ یا یک یقین فرضی مغایر با این یقین است؟

اگر بگویید: یک یقین فرضی و تقدیری مغایر با این یقین است، پس شما چطور صغرا

و کبرا ترتیب می دهید؟ حرف تان این جوری می شود که «انّ هذا الشخص علی یقین حقیقه من وضوئه» و حق ندارد یقین تقدیری را به شک نقض بکند. یقین تقدیری در صغری اخذ نشده است. یقین تقدیری جایی نیامده است. روی این بیان شیخ که خودمان استظهار کردیم که این بیان اظهر احتمالات و ارجح احتمالات است، چطور می توانیم صغرا و کبرا تشکیل بدهیم؟

پس هیچ تردیدی نیست که مقصود از یقین در این جمله «فانه علی یقین من وضوئه» که به عنوان صغری مطرح شده است، یقین واقعی است. اگر یقین واقعی باشد، یقین واقعی همان است که متعلق به حالت سابقه است، همان است که مثلاً در هنگام تحقق وضو، متعلق به وضو است. در مثال ما، همان یقین متعلق به نجاست اول زوال است.

پس تمامیت این صغری و کبری که برهانی است بر آن جزایی که در دنبال «والا» استفاده می شود، در صورتی است که ما یقین در لا ینقض را، یقین حقیقی بدانیم، و الا صغری و کبری هیچ ارتباطی به هم پیدا نمی کند.

عدم ارتباط بین یقین تقدیری و یقین حقیقی در جواب

و همین طور؛ اگر فرض کنیم صغری و کبری هم نباشد، بلکه بر طبق آن احتمال اخیر، این «فانه علی یقین من وضوئه» مقدمیت برای جواب دارد، می خواهد ذهن را برای جواب آماده بکند، اگر این یقینش یقین حقیقی است، و یقین در جواب، یقین تقدیری است، اینها چه ارتباطی به هم پیدا می کند که با یک یقین تحقیقی، بخواهد جواب را روی یقین تقدیری پیاده بکند؟ ارتباطی با هم ندارند. اصلاً یقین تقدیری در مقابل یقین حقیقی است. لذا جمله ای که مفادش این است که این شخص، دارای یقین حقیقی علی وضوء است و نباید یقین تقدیری را نقض بکند، چه ارتباطی به هم دارد که این جنبه مقدمیت پیدا بکند و جنبه تمهیدی داشته باشد؟

در نتیجه در مقابل محقق همدانی می گوییم: ما نمی توانیم جمله «لا ینقض» را جدای از روایت فرض بکنیم. ما باید موقعیت جمله «لا ینقض» را هم در روایت در نظر بگیریم، این در روایت یا به عنوان موقعیت کبری مطرح است، یا به عنوان موقعیت جزای قضیه شرطیه با توجه به اینکه این دارای مقدمه است و دارای یک توطئه برای این جواب است، آمده است لذا چطور می توانیم ارتباط بین آنها را رعایت بکنیم؟

نکته دیگر این است: آن که طبق فرمایش ایشان ما را به یقین تقدیری سوق می دهد، کلمه نقض است. در مقدمه که کلمه نقض وجود ندارد. در مقدمه دارد: «فأنه علی یقین من وضوئه» این مقدمه خودش در مقدمیتش استقلال دارد، در مقدمیتش تمام است. اینجا چه موجبی هست که ما این یقین را یقین تقدیری بگیریم؟

این جواب ایشان انصافا جواب قرص و محکمی است و اصلا هیچ گونه مناقشه ای در این جواب به نظر من راه ندارد.

مقتضای مناسبت حکم و موضوع در جمله «لا ینقض الیقین بالشک»

جواب سومی که ایشان ذکر می فرماید این است که ما حالا- از این حرفها صرف نظر می کنیم، انسانی که جمله «لا ینقض الیقین بالشک» را می شنود و مناسبت حکم و موضوع را در نظر می گیرد، می گوید: «نقض الیقین بالشک» موضوع است. بعد می گوید: این نقض نباید تحقق پیدا بکند، این حکم است. وقتی که مناسبت حکم و موضوع را در نظر می گیرد، آنچه نباید به شک نقض بشود یقین حقیقی است یا یقین اعتباری؟ اگر یقین اعتباری به شک، نقض بشود چه اشکالی دارد؟ نمی خواهیم بگوییم: این عبارت، ارشاد به یک مسأله عقلاییه است؛ آن را بعد بحث می کنیم که آیا «لا ینقض الیقین بالشک» تعبد است یا اشاره است به آن چیزی که عند العقلا وجود دارد. نفس همین حکم تعبدی که قدر متیقنش تعبدی بودن است، را که انسان در نظر می گیرد، بین چه و چه تناسب هست؟ اگر یقین اعتباری به شک نقض بشود، مسأله ای نیست، او یقین تخیلی و فرضی است اما آنکه در مقابل شک نباید نقض بشود، یک یقینی است که واقعا یقین باشد، یقین حقیقی، یقین واقعی. مناسبت حکم و موضوع این را اقتضا می کند و الا یقین فرضی به شک نقض بشود یا نقض نشود، هیچ مسأله ای نیست بین وجود و عدمش تساوی تحقق دارد.

پس می توانیم بگوییم: در حقیقت مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که یقین در «لا- ینقض الیقین بالشک» یک یقین حقیقی است نه یک یقین تعبدی منتها اینکه چگونه این نقض را به یقین اسناد می دهیم، شبیه همان حرفی که مرحوم صاحب کفایه در تحقیق همین اسناد نقض به یقین بیان کرده اند را با یک فرقی ان شاء الله عرض می کنیم. این هم یک جواب ایشان است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شارع یک قاعده کلیه ای را و لو تعبدا به ما می گوید، ما باید

در مورد آن فکر کنیم، تناسب حکم و موضوع را بسنجیم. درست است که اصل حکم، تعبد است، یعنی اگر ادله «لا تنقض» نبود، ما هیچ نمی فهمیدیم که نقض یقین به شک، جایز نیست ولی الان که شارع یک چنین حکمی کرده، ما چه چیزی از آن استفاده می کنیم؟ شارع می گوید: مبادا در محیط شرع، شما یقین را به شک نقض نکنید. آیا یقینی که ما نداریم نباید به شک نقض بشود؟ و خودش بخواهد این یقین را نقض کند؟ یا اینکه می خواهد بگوید: یقینی که من دارم با شکی که من دارم نباید نقض بشود و لو تعبدا؟ اگر اینطور بگوییم، این حرف درست است، این مناسبت محفوظ است. اما اگر بخواهیم روایات را آن طوری معنا بکنیم، این مناسبت در کار نیست.

مراد از کلمه «ابدا» در جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابدا»

جواب دیگری که ایشان می فرماید این است که دنبال این حکم «لا ینقض الیقین بالشک» یک کلمه «ابدا» هم ذکر شده است، «لا ینقض الیقین بالشک ابدا»، معلوم است که این «ابدا» در رابطه با زمان است. معنای «ابدا» این نیست که هیچ یقینی به هیچ شکی نباید نقض بشود بلکه معنای ابدا این است که نفس همین حکم و لو در یک موردش، نباید هیچگاه به شک نقض بشود مثلا یقین به نجاست اول ظهر، نباید هیچگاه به شک نقض بشود، که کلمه ابدا در نفس این مورد واحد پیاده می شود. این ابدا مفادش استمرار به حسب زمان است، یعنی وقتی که شما یقین به نجاست پیدا کردید و ثم عصر برای شما شک پیدا شد، در نفس همین یقین و شک، هیچ وقت نباید یقین به شک نقض بشود، نه فقط در اول زمان حدوث شک، نه فقط در زمان دوم وجود شک، نه فقط در زمان سوم وجود شک، اصلا وقتی که یقین و شک مطرح شد، تا این یقین و شک در کار است، حکومت با یقین است. نباید یقین به شک نقض بشود. این معنای ابدا است.

بعد می فرماید: حکمی که با مثل کلمه ابدا در دنبالش تأییدش را افاده می کنند، ترتیبش به این صورت است که اولاً باید حکم ذکر بشود و این حکم، هم قابلیت تأیید داشته باشد و هم قابلیت عدم تأیید. و بعد در مرحله دوم، به واسطه مثل کلمه ابدا که در روایت ما وجود دارد، تأیید حکم را ثابت کنند.

پس اگر یک حکمی را با کلمه ابدا مطرح کردند، دو مرحله دارد: یک مرحله: «افاده اصل الحکم» مرحله دوم: «افاده تأیید الحکم» برای اینکه اگر حکمی بیان نشود، چه معنا

دارد که تأییدش را بیان بکنند؟ چه معنا دارد که استمرارش را به حسب زمان مطرح بکنند؟ این تأیید و بیان استمرار به حسب زمان، متفرع بر بیان اصل حکم است، و متفرع بر جعل اصل حکم است. اول، اصل حکم را جعل می کنند، بعد با کلمه ابداء، استمرار زمانی اش را بیان می کنند. این قاعده و ترتیب احکام مقرونه به تأیید است.

بعد می فرماید: شما، یعنی مرحوم محقق همدانی که مسأله یقین تقدیری را فرض کردید، فرض کنید این آدم یک ساعت به غروب برایش شک پیدا شد که آیا نجاست اول ظهر باقی است یا نه و شکش همین طور ادامه پیدا کرد. شما که یقین تقدیری درست می کنید، آیا در تمام اجزای زمانی که شک وجود دارد، این یقین تقدیری وجود دارد؟ یعنی اول، یک ساعت به غروب، یقین تقدیری هست، زمان دوم هست، زمان سوم هست، زمان چهارم هست، تا شک هست این یقین تقدیری هم وجود دارد؟

اگر اینجوری می خواهید یقین تقدیری درست کنید، وقتی که استمرار یقین تقدیری را به مجرد کلمه نقض استفاده کردید، دیگر چه جایی برای این کلمه ابداء باقی می ماند؟ این ابداء با این یال و کوپالش چه نقشی در مسأله دارد؟ شما که دایره یقین تقدیری را از اول زمان شک تا مادامی که شک وجود دارد، از کلمه نقض استفاده کردید. وقتی از کلمه نقض استفاده کردید، در حقیقت استمرار و تأیید را شما از نفس این کلمه نقض به لحاظ دوام یقین تقدیری استفاده کرده اید پس چه جایی برای کلمه ابداء باقی می ماند؟ و نقش ابداء در این مسأله چه خواهد بود؟

اگر بگویید: ما یقین تقدیری را در همان اول یک ساعت به غروب می آوریم، اما بعدش دیگر ادامه نمی دهیم، بعدش دیگر نمی گوئیم: یقین تقدیری باقی است، از شما سؤال می کنیم: نیم ساعت به غروب، مسأله چه جوری می شود؟ مگر نیم ساعت به غروب لا ینقض نیست؟ این جا نقض به چه نسبت داده شده است؟ می گوئید: یقین تقدیری؟ می گوئیم: شما گفتید: یقین تقدیری در همان اول زمان حدوث شک است اما در زمانهای بعدی دیگر یقین تقدیری وجود ندارد. اگر وجود نداشت، پس نیم ساعت به غروب مانده «لا ینقض الیقین بالشک» مصداق پیدا نمی کند.

پس خلاصه اشکال ایشان این شد که اگر شما یقین تقدیری را در تمام مراحل وجود شک، قائل هستید، پس استمرار همین جا حفظ شد، دیگر ابداء یعنی چه؟ و اگر در اول زمان وجود شک مطرح کردید، معنایش این است که مجالی برای «لا ینقض» در نیم

خلط بین موضوع و حکم در اشکال امام(ره) به محقق همدانی(ره)

اما خدشه ای که به نظر من در این جواب هست این است که ایشان خلط کرده اند زیرا مرحوم محقق همدانی کاری به حکم «لا ینقض» ندارد بلکه اسناد نقض به یقین را مصحح یقین تقدیری می داند. اگر شما فرضاً حکمی هم در این روایات ذکر نکرده بودید و سؤال می کردید: «ما معنی نقض الیقین بالشک؟» ایشان همین جا یقین تقدیری را می آورد. یقین تقدیری در رابطه با موضوع است. یقین تقدیری در رابطه با اسناد نقض به یقین است، نه در رابطه با حکم نقض. حکم نقض هرچه می خواهد باشد. اگر به جای «لا ینقض» می گفتند: «يجوز نقض الیقین بالشک»، باز هم یقین تقدیری بود. یقین تقدیری از راه اسناد کلمه نقض به یقین تحقق پیدا می کند، یعنی در رابطه با موضوع است.

اگر شما این یقین تقدیری را تا آخر زمان شک هم فرض کردید، این فرض به عنوان بقاء الموضوع است. اما کلمه ابدأ در رابطه با حکم است، در رابطه با لا است، لائی که دلالت بر نهی می کند، یا نفیی که مفادش نهی است. ابدأ در رابطه با حکم است و یقین تقدیری در رابطه با موضوع است. پس اگر ما یقین تقدیری را در تمام ازمه شک فرض کردیم باز هم جا برای ابدأ باقی می ماند برای اینکه ابدأ می خواهد حکم را استمرار بدهد.

به عبارت روشن تر: یک بحث این است که از یک ساعت به غروب تا غروب، آیا عنوان «نقض الیقین بالشک» هست یا نیست؟ اینجا یقین تقدیری لازم دارد. حالا یقین تقدیری در تمام این یک ساعت به غروب آمد، اما عدم جوازش چه جور؟ عدم جوازش نیاز به کلمه ابدأ دارد، یعنی می خواهد بگوید: همان طوری که در اول یک ساعت به غروب، عنوان «نقض الیقین بالشک» می توانست محقق بشود، «و لکنه لم یکن جائزاً»، در نیم ساعت به غروب هم عنوان «نقض الیقین بالشک» می تواند تحقق پیدا بکند «و لکنه لا یكون جائزاً». این «لا یكون جائزاً» با «ابدا» ارتباط دارد اما یقین تقدیری در رابطه با حکم نیست، یقین تقدیری در رابطه با موضوع است و نقض در موضوع اخذ شده است.

لذا به نظر قاصر می آید که ایشان در این جواب بالخصوص بین مسأله موضوع و مسأله حکم خلط کرده اند و این جواب ایشان از محقق همدانی فیه مناقشه که ان شاء الله برای بعد.

- ۱ - کلام محقق همدانی (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع چیست؟
- ۲ - چه منافاتی بین صغرا و کبرا ترتیب دادن با فرضی گرفتن یقین در روایت وجود دارد؟
- ۳ - مقتضای مناسبت حکم و موضوع در جمله «لا ینقض الیقین بالشک» نسبت به معنای یقین چیست؟
- ۴ - مراد از کلمه «ابدا» در جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابدا» چیست؟
- ۵ - اشکال استاد به جواب اخیر امام (ره) در خلط بین موضوع و حکم را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

لازمه وجوب نقض اليقين باليقين

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) يك جواب دیگری از مرحوم محقق همدانی (اعلی الله مقامه الشریف) می دهند و آن جواب این است که می فرمایند: در دنبال «لا ینقض اليقين بالشك» يك جمله دیگری در روایت ذکر شده است و آن جمله این است که «و لکنه ینقضه بيقين آخر» یعنی به حسب ظاهر، واجب است که این یقین را یقین دیگر نقض کند. همان طوری که حق ندارد یقین را به شك نقض کند، همان طور لازم است یقین را به یقین دیگر نقض کند.

اگر روی ظاهر این جمله تکیه کنیم، معنایش این است که «نقض اليقين باليقين واجب» به عبارت دیگر: معنایش است که «العمل على طبق اليقين الثانی واجب». اگر یقین به نجاست بود، ثم شك پیش آمد، ثم یقین به طهارت، لازم است که به یقین به طهارت عمل کند. مگر شما در اصول در کتاب القطع ثابت نکردید که شارع بما هو شارع

نمی تواند در باب قطع، نفی و اثباتی داشته باشد، نه می تواند بگوید: «يجب العمل على طبق القطع» و نه می تواند بگوید: «يحرم العمل على طبق القطع».

و جوب عمل بر طبق قطع، يك مسأله مسلم عقلي است و بلکه ذاتی قطع است و این طوری که اصولیین تصریح به این معنا دارند، شارع در باب قطع طریقی، هیچ گونه نفی و اثباتی بما هو شارع نمی تواند داشته باشد، نه «لزوم الحركه على وفقه» و نه «حرمه الحركه على وفقه». پس معنای «و لکنه ینقضه یقین آخر» چیست؟ این ظاهرش این است که مسأله جوب نقض را روی یقین دوم بار کرده است. به تعبیر دیگر: یقین دوم را لازم العمل قرار داده، «ینقضه» جمله خبریه در مقام انشا است، یعنی «يجب ان ینقض الیقین یقین آخر»، و معنایش «يجب ان یعمل على طبق الیقین الثانی» است، پس ما در اینجا چه کار باید بکنیم؟ این را با آن حرفی که در اصول برای ما ثابت شده چگونه جمع بکنیم؟

جمع میان این دو به این کیفیت است که بگوییم: این «لکنه ینقض» در مقام بیان حکم جدیدی نیست. این اصلاً نمی خواهد حکم را بیان بکند. نمی خواهد در مقابل لا ینقض، یک حکمی داشته باشد که او، «حرمه النقض بالشک» را دلالت کند و این، جوب نقض بالیقین را دلالت بکند بلکه این به عنوان غایت نقض الیقین بالشک مطرح شده است، یعنی نقض الیقین بالشک تا کی می تواند بقا و ادامه داشته باشد. غایت نقض الیقین بالشک، حدوث یقین آخر است. اگر یقین دیگری آمد، یقینی برخلاف یقین به حالت سابقه تحقق پیدا کرد، اینجاست که دیگر غایت نقض الیقین بالشک تحقق پیدا کرده است. اینجا دیگر موضوع مسأله نقض الیقین بالشک از بین می رود و دیگر این حکم تحریمی لا ینقض بواسطه تحقق غایت منتفی می شود.

حالات ثلاثه مکلف در رابطه با مستصحب

این غایت بودن و ارتباط داشتن به «لا- ینقض الیقین بالشک» ما را به این معنا راهنمایی می کند که امام (علیه السلام) در این روایت زراره در رابطه با مستصحب، سه حالت برای مکلف فرض کرده است: یکی «کونه على یقین» که در روایت به لحاظ وضو از آن تعبیر می شد «یقین من وضوئه» و یکی هم حالت شک بواسطه اینکه «حرک في جنبه شیء و هو لا یعلم»، شاک در تحقق نوم می شود، شک در بقای وضو پیدا می کند. پس حالت اولیه یقین به وضو است، حالت دومیه عبارت از شک در بقای وضو است. حالت سوم

در «لکنه ینقضه بیقن آخر»، عنوان حدّ و غایت برای جمله قبلی است، یقین به حدوث ناقض وضو، یقین به ارتفاع وضو است.

آیا غیر از این سه حالت، می شود یک یقین تقدیری در این جملات در نظر گرفت؟ وقتی که کلام را صدرا و ذیلا در نظر می گیرید، آیا غیر از این معنا به ذهن انسان می آید؟ با قطع نظر از آن عنوان صغرا و کبرا که جواب دوم ایشان بود، ما می بینیم که «انه علی یقین من وضوئه» واقعیتش را فرض کرده. در آخر هم «لکنه ینقضه بیقین آخر» دارد. در این وسط هم «لا- ینقض الیقین بالشک» دارد. آیا از مجموعه این جملات، چهار حالت استفاده می شود که یکی تقدیری است و سه تایش تحقیقی است؟ یا اینکه این کلام به هر عرفی القا بشود، از مجموع اینها بیش از سه حالت برای مکلف استفاده نمی شود: یقین به نجاست، یا در روایت یقین به وضو، شک در بقای وضو، یقین به ارتفاع وضو. آیا یک حالت چهارمی هم در این جملات به چشم می خورد که ما از آن تعبیر بکنیم به یقین تقدیری؟ یا هر عرفی وقتی که این کلمات را می شنود، بیش از این سه حالت تصور نمی کند؟

ارتباط بین اینها هم روشن است: یقین به وضو که هست، اگر شک در وضو شد، بنای بر همان یقین وضو گذاشته بشود. این بنا بر یقین بر وضو ادامه پیدا می کند تا زمانی که انسان یقین به ارتفاع وضو پیدا بکند، یقین به نقض وضو پیدا بکند. آیا با توجه به این جملات، بیش از سه حالت برای انسان از نظر امام (علیه السلام) فرض شده است؟ یا اینکه بگوییم: یک حالت دیگری هم هست؟ در جمله «لا- تنقض» یقینش تقدیری است، یقینش یقین فرضی است، اما آن سه تا عنوان دیگر عنوانهای واقعی هستند، عنوانهای حقیقی هستند؟ آیا می شود جمله «لا ینقض» را به این صورت معنا کنیم؟

پس این بیان مرحوم محقق همدانی که می خواستند از این راه، اختصاص حجیت استصحاب را به شک در رافع بیان بکنند، ناتمام است.

(سؤال... و پاسخ استاد): یقین در «لا ینقض» همان یقین من وضوئه است یا یقین آخر است؟ مخصوصا با اینکه در جمله «و لکنه ینقضه بیقین آخر» معنایش این است که قبل از این آخر، یک یقین در کار بوده است، «و لکنه ینقضه بیقین آخر» یعنی یک یقین قبل از ینقضه وجود داشته است.

طبق بیان مرحوم محقق همدانی، در اینجا دو تا یقین وجود دارد: یک یقین حقیقی

متعلق به حالت سابقه، یک یقین تقدیری متعلق به همین زمان. پس حقیقت بود یقین آخر تعبیر بشود به یقین ثالث، برای اینکه دو تا یقین قبل از این ذکر شده است: یکی در جمله «انه علی یقین من وضوئه»، یکی هم در جمله «لا- ینقض» بنا بر معنای ایشان، که یقین، یقین تقدیری است. پس باید بگویید: «لکنه ینقضه بیقین ثالث» در حالی که ظاهر این «بیقین آخر» هم، این است که یک یقین قبل از این وجود نداشته است، و همان یقین «فانه علی یقین من وضوئه» است، و بنا بر اعتقاد ما در «لا ینقض الیقین» همان یقین است، نه یقین دیگری.

(سؤال... و پاسخ استاد): یقین تقدیری در موردی است که یقین به حالت سابقه قبلاً تحقق داشته باشد، و الاً جا برای یقین تقدیری باقی نمی ماند، و استصحاب رکنش یقین به حالت سابقه است. منتها بحث این است که در اسناد نقض به یقین، همین یقین نقش دارد؟ یا اینکه باید یک یقینی بسازیم یک یقینی فرض بکنیم و این یقین فرضی را مصحح اسناد نقض به یقین قرار بدهیم.

کلام محقق نائینی (ره) در رابطه با «لا تنقض الیقین»

محقق نائینی دو تقریب ذکر کردند و در این مسأله با دو بیان وارد شدند: اول به مرحوم شیخ اشکال می کنند که شما چرا یقین در جمله لا ینقضه را به معنای متیقن قرار دادید؟ یقین را باید به معنای خود یقین قرار بدهید لکن یقین یک خصوصیتی دارد که آن خصوصیت در علم و قطع وجود ندارد و آن خصوصیت این است که با شنیدن کلمه یقین، این مسأله لزوم الحریکه علی وفقه هم همراه است، نه اینکه آنها لزوم الحریکه علی وفقه ندارد. از این نظر، فرقی نمی کند، لکن از نظر استعمال، از نظر انتقال ذهن، کلمه علم و قطع نوعاً به عنوان یک حالت نفسانی در مقابل ظن و شک استعمال می شود. می گویند:

«المكلف قد یكون قاطعاً و قد یكون ظاناً و قد یكون شاكاً» همان طوری که مرحوم شیخ در اول کتاب رسائل این حالات ثلاثه را ذکر می فرماید. نوعاً کلمه علم و قطع در برابر ظن و شک به عنوان یک حالت نفسانی استعمال می شود. اما کلمه یقین نوعاً به عنوان اینکه باید بر طبقش حرکت کرد و چیزی است که «یلزم الحریکه علی وفقه» استعمال می شود و این خصوصیت، همراه یقین است.

بعد می فرماید: در عین حال، مسأله نقض را که به یقین نسبت می دهیم، به همین لحاظ

است، که همراه یقین، لزوم الحركه على وفقه است. این لزوم الحركه على وفقه، با متیقن، ارتباط دارد، لذا متیقن ها را جدا می کند، در بعضی از متیقن ها اقتضای بقا و استعداد دوام وجود دارد، که اگر بخواهیم با این «الجرى على وفق اليقين» تطبیق کند، متیقن یک چیزی است که لو خلی و طبعه انسان باید بواسطه صلاحیت، بقای جری عملی بر وفقش داشته باشد، برای اینکه دارای حالت استمرار و دوام است. اگر متیقنی لو خلی و طبعه مستلزم جری عملی على وفقه شد، به لحاظ این متیقن، می توانیم کلمه نقض را به یقین نسبت بدهیم که ویژگی یقین، همین لزوم الجری على وفق اليقين است. این مثل یک خصوصیت، ملازم با یقین است و در ذهن انسان می آید.

اما اگر یک متیقنی خودش اقتضای بقا و استعداد بقا ندارد و به تعبیر دیگر: لو خلی و طبعه متیقن طوری است که لازم نیست انسان جری عملی على وفقه داشته باشد، برای اینکه استعداد بقا ندارد، استعداد دوام ندارد، آیا می توان به عنایت چنین متیقنی که این نقض در خودش وجود دارد، نقض را به یقین نسبت بدهیم؟ متیقن خودش فاقد است، در خودش کمبود وجود دارد، آن وقت چگونه می شود به عنایت این متیقن، نقض را به یقین نسبت بدهیم؟ پس «اسناد النقض الى اليقين» در حقیقت راه عنایتش در متیقن است و متیقن های متناسب، اقتضا می کند شما نقض را به یقین نسبت بدهید اما متیقنی که خودش فاقد صلاحیت بقا است، چه معنا دارد که عنایت به یقین بدهد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): عدم النقض در جایی به کار می رود که نقض هم بتواند بکار برود. «لا ینقض» در جایی صحیح است که امکان اسناد نقض وجود داشته باشد. لذا حالت نفی و اثباتش در این جهت فرقی نمی کند.

عدم تفاوت بین یقین و علم و قطع از نظر وجوب حرکت بر طبق آن

این بیان ایشان از جهاتی قابل اشکال است: اولاً: این فرقی که ایشان بین یقین و بین علم و قطع گذاشتند، و آن روز توضیح دادیم که در همه روایات، «لا ینقض اليقين بالشك» دارد، و در هیچ روایتی، «لا ینقض العلم بالشك» ندارد البته این منشأ این نیست که اگر در یک روایتی «لا ینقض العلم بالشك» گفتند، بگوییم: این تعبیر، تعبیر غیر صحیحی است. در روایات، یقین گفته اند و در اذهان ما از آن وقت که رسائل خوانده ایم تا حالا، هزاران بار این کلمه «لا ینقض اليقين بالشك» آمده و نقش بسته اما این معنایش

این نیست که «لا ینقض العلم بالشک» یک معنای غیر صحیحی باشد.

«لا ینقض العلم بالشک» با «لا ینقض الیقین بالشک» به نظر ما هیچ فرقی نمی کند متنها بحث ما در روایت یقین بود، اگر در بعضی روایات علم هم بود، یا در تمام روایات به جای کلمه یقین، کلمه علم ذکر می شد، هیچ فرقی نمی کرد. در همه روایات، کلمه شک ذکر شده است، اگر فرض کردیم گفت: «لا ینقض الیقین بالوهم» آیا می گوئید: باطل است برای اینکه در هیچ روایتی کلمه وهم ذکر نشده است؟ می گوئیم نشده باشد. اگر گفت:

«لا ینقض الیقین بالوهم» باز هم درست است. تازه؛ شک در این روایات به معنای عدم العلم است، کما اینکه بعدا معنا می کنیم به لحاظ اینکه در مقابل یقین واقع شده نه شک به معنای متساوی الطرفین باشد. مقابله اقتضا می کند که مقصود از شک، یعنی «غیر الیقین، سواء کان هو الظن او الشک او الوهم»، فرق نمی کند. پس اگر کلمه یقین را در روایات استعمال کرده اند، هیچ گاه مشعر به این معنا نیست که اگر به جای آن، کلمه قطع به کار ببریم، اشکال دارد.

گذشته از این، ممکن است مسأله را از این طرف مطرح کنیم، آن چه که اصولیین در کتاب القطع مطرح کرده اند، عنوان قطع است و آن که لزوم الحركه علی وفقه را دنبالش ذکر کرده اند و در اذهان ما ترسیم کرده اند مسأله قطع است. الان اگر به یک طلبه بگویند:

قطع، بیشتر به لزوم الحركه علی وفقه انتقال پیدا می کند، تا بگویند الیقین برای اینکه او کتاب القطع خوانده و این حرفها در کتاب القطع زده شده است. لذا تا کلمه قطع را می شنود، می گوید: این همانی است که حجیت ذاتی دارد، همانی است که لزوم الحركه علی وفقه دارد عقلا.

(سؤال... و پاسخ استاد): علم الیقین، حق الیقین، عین الیقین، این مراتب را به یقین نسبت می دهد، ولی فرق نمی کند اینها در این مراتب هم فرقی نمی کند. اگر علم هم می آوردند، شما علتش را می پرسیدید. اینها کلمات مترادف است. آوردن یکی از آنها، علت نمی خواهد. اینها حرفی نیست که انسان بتواند روی آن تکیه کند که یقین در مقابل قطع و علم، یک ویژگی دارد که در قطع و علم نیست. در استعمالات غیر فقهی، اصلا ممکن است این عناوین، یک معنای دیگری داشته باشد، ولی بحث ما در استعمالات فقهی و اصولی است. در استعمالات اصولی و فقهی هیچ فرقی بین اینها نیست، روایت هم روایت فقهی است، ناظر به یک قاعده ای است که در فقه مورد استناد قرار می گیرد.

اشکال دیگری به مرحوم نائینی وارد است، که این مسأله «لزوم الحرکه علی وفق یقین» که ایشان می گوید: همراه یقین است، (و لو اینکه ما به آن کیفیت حرف ایشان را توضیح دادیم که خود ایشان هم توضیح ندادند) واقعه این است که «لزوم الحرکه علی وفق یقین من آثار و احکام یقین» است، یعنی همان طوری که شما می گوئید: «الیقین حجّه، الیقین یجب العمل علی وفقه»، در همان ردیف می گوئید: «الیقین لا ینقض بالشک» منتها فرقی این است که این یک مسأله تبعدی است. یعنی «الیقین لا ینقض بالشک» را شارع بیان کرده است. «الیقین حجّه» حجّیت، ذاتی یقین است و «الیقین یجب العمل علی وفقه» یک حکم عقلی مترتب بر یقین است، این هم در ردیف آنهاست.

چطور شد وقتی کلمه یقین در «لا ینقض الیقین بالشک» می آید، همراه با بعضی از آثارش می آید، در حالی که این «لا ینقض» خودش یکی از آثار یقین است، یعنی اینها در ردیف هم هست، در عرض هم هست، منتها آن اثر عقلی یقین است، این اثر شرعی مترتب بر یقین است. «الیقین یجب العمل علی وفقه، الیقین لا ینقض بالشک»، چطور شد که یقین در «لا ینقض» که می آید، با توجه به آن اثر عقلی اش می آید، در حالی که بین موضوع و حکم تغایر وجود دارد، بین موضوع و حکم اثبیت تحقق دارد. «الیقین امر و وجوب العمل علی طبقه امر آخر، کما ان الیقین امر و عدم نقضه بالشک امر آخر». چه شد که روی کلمه یقین که عنوان موضوعیت دارد، شما یک قضیه محموله را در ذهن تان می آورید، یعنی «الیقین الذی یجب العمل علی وفقه» این از کجا آمد؟ «یجب العمل علی وفقه، من احکام الیقین، و الیقین موضوع لهذا الحکم و بین الموضوع و الحکم» تغایر و تعدد در کار است. این قضیه که مثل «الانسان، انسان» نیست. بین «الیقین یجب العمل علی وفقه» با قضیه «الانسان، انسان» فرق وجود دارد. اینجا تغایر هست، تغایر موضوع و حکم، تعدد موضوع و حکم، آن وقت یقین جدای از حکم و «حکم، امر آخر مترتب علی الیقین». چطور شد در «لا تنقض الیقین» تمام این قضیه حملیه تحقق پیدا کرد؟

اشکال اسناد نقض به یقین از ناحیه متیقن

اشکال آخر: این که شما مرحوم شیخ را با عنایت به حرفشان مورد اشکال قرار دادید،

گفتید که چه کسی گفته که یقین در روایت به معنای متیقن است؟ یقین، یقین است، نه متیقن. بعد سر حساب که می آید می گوید: بله، عنایت نقض از ناحیه متیقن است. از اول مثل مرحوم شیخ، راحت و آسوده بگوئید: یقین به معنای متیقن است.

حرف شیخ از حرف ایشان قابل قبول تر بود. ایشان می گفت: یقین، یقین طریقی است، مقصود متیقن است. ما عرض کردیم که در اینجا خلط شده، اما «لا تنقض الیقین ای لا تنقض المتیقن» جریان رو براهی بود. بعد ایشان متیقن ها را از هم جدا می کرد و می گفت: آن که قابلیت بقا دارد، با نقض متناسب است، آن که قابلیت بقا ندارد، با نقض متناسب نیست. این، حرف روشنی بود. اما شما از طرفی می گوئید: اسم متیقن را نیاورید، یقین خود یقین، لا-المتیقن اما وقتی مسأله نقض مطرح می شود، می گوئید: «عنايه النقض الى اليقين انما تجيء من ناحيه المتيقن». وقتی که پای اسناد نقض می آید، مسأله اثبات متیقن را پیش می کشید و لذا متیقن ها را تقسیم می کنید: بین آن متیقنی که قابلیت بقا دارد و آن متیقنی که قابلیت بقا ندارد.

ما جمع بین این دو تا را نفهمیدیم که از یک طرف حق نداشته باشیم پای متیقن را در میان بیاوریم، از طرف دیگر آنچه هست و نیست درباره متیقن باشد. جمع بین این دو حرف به نظر ما یک جمع غیر تمامی است. لذا این تقریب ایشان علاوه بر اینکه خیلی از اذهان بعید است و ایشان هم با زحمت این مطلب را چسبانده است، مع ذلک از نظر روایت غیر قابل قبول است.

پرسش:

۱ - جواب امام(ره) در لازمه وجوب نقض الیقین بالیقین از محقق همدانی(ره) چیست؟

۲ - کلام محقق نائینی(ره) در رابطه با «لا تنقض الیقین» چیست؟

۳ - آیا از نظر وجوب حرکت، بین یقین و علم و قطع فرق هست؟

۴ - تغایر یقین با لزوم الحرکه علی وفقه بیانگر چیست؟

۵ - اشکال در اسناد نقض به یقین از ناحیه متیقن را توضیح دهید.

ص: ۱۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

همراه بودن يقين به مقتضى با يقين به استمرار آن

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) یک تقریب دیگری داشتند برای اینکه بین شك در مقتضى و شك در رافع فرق بگذارند، و آن این بود که در آنجایی که مستصحب و متیقن ما، یک امر مستمری باشد که دارای صلاحیت بقا و صلاحیت دوام است، در همان زمانی که انسان يقين به حدوث این شیء صالح للبقاء پیدا می کند، در همان حال حدوث يقين، يقين به بقای استمرار هم تحقق دارد برای اینکه شیئی که صلاحیت بقا و دوام دارد، محدود و مضیق واقع نمی شود بلکه خالی از حدّ و غایت است. اما شیئی که اقتضای بقا و دوام در آن وجود ندارد، از اول به عنوان یک شیء محدود و به عنوان یک شیء مضیقی متعلق يقين قرار می گیرد، و در نتیجه، يقين به حدوث چنین امری، همراه با يقين به بقای او نخواهد بود. اما به خلاف شیء مستمر، شیء صالح للبقاء و الدوام، کانّ در اول حدوث، دو تا يقين است: یک يقين به حدوثش

متعلق شده و یک یقین هم به استمرارش تعلق گرفته و چون یقین به استمرار در کار است، شارع که می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» همین یقین به استمرار را می گوید به شک نقض نکنید.

اما در باب مقتضی، آنجایی که متیقن ما اصل اقتضائش و اصل قابلیتش محدود است، ما فقط یک یقین به حدوث داریم، اما همراه این یقین به حدوث، دیگر یقین به بقایی نیست. پس اگر یقین به بقا نبود، به علت محدودیت و ضیق دائره متیقن، «لا تنقض» کدام یقین را می گوید به شک نقض نکنید؟ ما نسبت به بقا، یقینی نداشتیم که بخواهیم به شک نقض بکنیم. ما یک یقین به حدوث این شیء داشتیم، یقین به حدوث را که نمی خواهیم نقض کنیم. در باب استصحاب، نقض و عدم نقض در رابطه با بقا است، و الا در رابطه با حدوث متیقن اصلا در باب استصحاب جای بحث از این معنی نیست که نقضی بشود یا نه؟

پس اینکه روایت می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» شما باید یک یقین به بقایی در اینجا تصور بکنید. یقین به بقا همراه با یقین به حدوث است که در شیء مستمر و قابل دوام تصور می شود و الا در شیئی که محدودیت دارد، اگر انسان یقین به حدوث شیء محدود پیدا کرد، دیگر معنی ندارد همراه این یقین به حدوث، یک یقین به بقا هم وجود داشته باشد. این تقریب دوم ایشان بود.

عدم تلازم بین قابلیت بقای مقتضی با یقین به بقای آن در آینده

برای جواب از این محقق بزرگوار، اول مثال می آوریم تا ببینیم با تطبیق بر مثال، مسأله چگونه است؟ شما با توجه به مورد روایت، اول صبح یقین به وضو داشتید، اول ظهر شک می کنید که آیا این وضو منتقض شد و از بین رفت یا به قوت خودش باقی است؟ خارجا می دانیم که مسأله وضو و طهارت، یک چیزی است که قابلیت بقا دارد. تا مادامی که ناقض برای وضو تحقق پیدا نکند، و لو ده سال هم طول بکشد، وضو قابلیت بقا و دوام دارد. حالا سؤال ما از ایشان این است: شما اول صبح کی یقین به حدوث وضو دارید؟

ایشان می فرماید: همان اول صبح که یقین به حدوث وضو هست، یقین به بقای وضو هم تا اول ظهر تحقق دارد و این از شؤون قابلیت وضو است للبقاء. کی قابلیت بقا چنین

شأنی دارد؟ و کی خارجاً یک چنین یقینی برای شما تحقق دارد؟ شما اول صبح یقین به وضو دارید، یقین دارید به اینکه تا مادامی که برای این وضو، ناقضی پیش نیامده باشد، این وضو هست، اما حالا که اول ظهر است به حسب واقع، شک دارید در اینکه ناقض آمده یا نه. شما کی یقین داشتید که وضوی شما بقاء تا اول ظهر ادامه دارد؟ آیا مستمر بودن وضو و صلاحیت بقای در وضو، اقتضا می کند که اگر انسان یقین به حدوث وضو پیدا کرد، همراه این، یک یقین به بقا در همین زمانی که الان شک دارید که آیا ناقضی برای وضو پیش آمده یا نیامده، همراهش هست؟ خارجاً می بینیم که مسأله این طوری نیست. البته ممکن است احياناً یقین به بقا پیدا کنند اما لازمه صلاحیت بقای وضو این نیست که هر کجا انسان یقین به حدوث پیدا می کند، یقین به بقا هم داشته باشد. اکثراً می بینیم مسأله این طوری نیست. ما یقین داریم که این امری که صالح للوجود است حالا تحقق پیدا کرد اما به حسب واقع تا کی ادامه پیدا می کند، ما چه می دانیم تا کی ادامه پیدا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنای قابلیت دوام و بقا این است که اگر صد سال هم ناقض نیاید، این وضو باقی است، اما الان که اول ظهر است شک در این است که نوم آمده یا نه، و به قول زراره: «حَرَكَ فِی جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ» و این سبب شده که شما شک در تحقق نوم کردید، در این زمانی که شما شاک در تحقق نوم هستید، کی یقین به تحقق طهارت داشتید؟ آیا مجرد دوام و استمرار وضو و قابلیت دوام، یک چنین اقتضائی دارد؟ نه. مگر اینکه همان حرف مرحوم محقق همدانی را بگویید: در آنجایی که قابلیت بقا و دوام داشته باشد، ما در اول ظهر، یک یقین تقدیری برای شما در نظر می گیریم، اعتبار یقین می کنیم.

پس سؤالی که به کلام ایشان متوجه است این است که شما که می گوئید: یقین در زمان شک، تحقق دارد، کلمه یقین را هم از این طرف تعبیر می کنید، شما که می گوئید:

زمان شک هم متیقن بوده، آیا به یقین حقیقی متیقن بوده، آیا به یقین تقدیری متیقن بوده، کدامش است؟ اگر به یقین حقیقی متیقن بوده، این یقین حقیقی از کجا آمد؟ آنکه به حسب واقع هست، وجود یقین به حدوث است. طهارت حادث شد، وضو حادث شد، اما «بقاء الطهاره فی اول الظهر» کی متیقن بوده؟ قابلیت، ربطی به مسأله ما ندارد.

آیا «لا تنقض» می گوید: یقین به قابلیت را نقض نکن؟ ما که شک در قابلیت نداریم که

یقینش را نقض بکنیم. پس می گوید: یقین به وضو را به شک در وضو نقض نکن. سؤال این است: به لحاظ زمان شک، این حال کی متیقن بوده است؟ اگر به یقین حقیقی مراد شماسست، ما یقین حقیقی در رابطه با زمان حال و اول ظهر نسبت به متیقن نداریم، و اگر یقین تقدیری مرادتان است، کلام شما به کلام محقق همدانی برمی گردد و جوابهایی که در رابطه با کلام محقق همدانی ذکر شد، درباره شما هم همان جوابها پیاده می شود. لذا این تقریب دوم هم در کلام ایشان به هیچ وجه قابل قبول نیست.

معنای واقعی «لا تنقض الیقین بالشک»

حالا واقع مطلب چیست؟ ما در مقابل این «لا تنقض الیقین بالشک» واقع شده ایم.

دو تا ظهور در این عبارت وجود دارد. می خواهیم ببینیم آیا می توانیم این دو ظهور را حفظ بکنیم یا نمی توانیم حفظ بکنیم؟ یک ظهور این است که یقین در لا-تنقض، ظهور در یقین حقیقی دارد، نه یقین تقدیری کما اینکه شک در این عبارت هم ظهور در شک واقعی و حقیقی دارد، نه شک تقدیری. پس یک ظهور، «ظهور الیقین فی الحقیقی من الیقین» است. ظهور دیگری که در این جمله هست این است که نقض به خود یقین نسبت داده شده است. ظاهر عبارت این است که یقین نباید به شک نقض بشود. ربطی به متیقن ندارد، ربطی به آثار یقین ندارد. نفس الیقین نباید به شک نقض بشود. ما می خواهیم ببینیم آیا این دو ظهور می تواند حفظ بشود یا نه؟

عمده مسأله، اسناد نقض به یقین است که دیدید در همه این کلمات، بالاخره از راه متیقن پیش آمده بودند و مرحوم شیخ اصلا یقین در عبارت را به معنای متیقن معنا کرده بودند.

اینجا واقع مطلب، یک تحقیقی است که مبتکر آن، مرحوم خراسانی در کفایه است و سیدنا الاستاذ الامام (ره) هم همان حرف صاحب کفایه را انتخاب کرده اند، منتها با یک تقریب و یک توضیحی. حالا من خلاصه آن را برای شما ذکر می کنم، نتیجه این حرف این است که دایره استصحاب هم شک در رافع و هم شک در مقتضی را شامل بشود.

بررسی صفت یقین و شک از نظر ذات الاضافه بودن

یقین همان طوری که درباره اش تعبیر می شود، از اوصاف ذات الاضافه است که یک

اضافه به نفس انسانی دارد «بما أنه صفة من صفات النفس». نفس انسان دارای اوصاف گوناگونی است. شک و ظن هم همین طور است. نفس انسان گاهی یقین دارد، یعنی صفت یقین گاهی قائم به نفس انسان است، گاهی صفت ظن، قائم به نفس انسان است، گاهی صفت شک، قائم به نفس انسان است، گاهی هم اوصاف دیگری مثل اینکه انسان عالم بشود، انسان جاهل باشد، انسان حزن پیدا بکند، و امثال ذلک، صفات نفسانیه فراوان است. پس یقین یک اضافه ای به نفس انسانی دارد و در این رابطه، آنچه که مطرح است، انسان و نفس انسان و صفات قائمه به نفس انسان است. یک اضافه ای هم به خارج دارد، یک اضافه ای به متیقن دارد. این که خارج می گوئیم، نه مقصود وجود خارجی است بلکه خارج از دایره نفس.

اگر شما بگویید: «آئی علی یقین» از شما می پرسند: یقین به چه؟ پس معلوم می شود یک متعلق در آن وجود دارد، ظن هم همین طور است. «انی علی ظن» سؤال می شود:

ظن به چه؟ «آئی علی شک» سؤال می شود: شک در چه؟ همان طوری که یقین به متعلق خودش اضافه ای دارد، ظن و شک هم به متعلق خودش اضافه ای دارد. از این اوصاف ثلاثه در «لا تنقض الیقین بالشک» یقین طرف مقابل شک واقع شده است.

عدم تفاوت میان اوصاف ذات الاضافه نسبت به ارتباطشان به نفس

این اوصاف را اگر در رابطه با نفس ملاحظه کنیم، آیا از نظر استحکام و عدم استحکام، بینشان فرق هست؟ یعنی آدمی که دارای صفت یقین است، بما اینکه این یقین قائم به نفس اوست، از این نظر، از استحکام برخوردار است و آدمی که دارای صفت شک است، از یک حالت غیر استحکامی برخوردار است؟ می گوئیم: استحکام و عدم استحکام را در رابطه با نفس انسانی از چه نظر شما ملاحظه می کنید؟ آیا می خواهید بگویید: پایه های یقین مستحکمتر از پایه های شک است؟ یعنی می خواهید بگویید: یقین وقتی تحقق پیدا کرد دیر زائل می شود، اما اگر شک تحقق پیدا کرد، زود زائل می شود؟ او دارای یک مبادی و پایه های قوی و مستحکم است و این دارای یک مبادی و پایه های غیر مستحکم؟

اگر این را بخواهید بگویید، از نظر اضافه اش به نفس انسانی چه بسا مطلب عکس باشد. ما می بینیم در خارج، افرادی هستند که به قدری زود باورند که یک جمله ای که از

کسی می شنوند، یقین پیدا می کنند، و چه استحکامی از نظر پایه یقینی در اینها وجود دارد. از آن طرف، افرادی را می بینیم که وقتی در یک مسأله ای تردید می کنند، این قدر پایه های تردیدشان قوی است که به این زودی ها نمی شود اینها را از تردید بیرون آورد.

هرچه هم با ایشان صحبت می کنی، نمی شود در شکش تزلزل ایجاد کرد، و مبادی شکش را از بین برد. لذا از نظر تعلق این اوصاف به نفس انسانی، ما نمی توانیم بگوییم: یقین دارای یک استحکامی است. شما خودتان در کتاب القطع یک فصلی به نام قطع قطاع خواندید. قطاع آن است که به قول شما از پریدن کلاغ هم برایش یقین پیدا می شود. چه استحکامی از نظر این صفت یقین در این شخص وجود دارد که با یک مسأله جزئی، یقین پیدا می کند و با یک مسأله جزئی مشابه، یقینش تبدیل به یقین دیگر می شود؟

از اینجا می فهمیم که در این کلمه «لا-تنقض»، نقض در مقابل ابرام است و استعمال نقض در مواردی است که یک حالت استحکام و ابرامی تحقق داشته باشد، این در رابطه با یقین از نظر اضافه اش به نفس نخواهد بود. پس چیست؟

فرق بین شک و یقین و ظن از نظر متعلق آنها

در آن طرف اضافه: اضافه یقین به متعلق، ارتباط یقین با متیقن وجود دارد. اینجا می بینیم بین شک و ظن و یقین، فرق وجود دارد. وقتی که انسان به یک جریانی یقین پیدا می کند، تمام نقاط ابهام آن جریان، کنار می رود، و آن واقع را مثل یک نوری برای خود روشن می بیند. اینجا می توانیم بگوییم: در کلمه یقین در رابطه با اضافه به متیقن، یک نوع حالت استحکام و ابرامی وجود دارد، مثل همان طوری که کلمه نقض را در باب طناب استعمال می کنند. وقتی که انسان به یک متیقنی یقین دارد، مثل اینکه یک طنابی، نفس انسانی را به آن متیقن، وصل کرده است و یک حالت اتصال قوی بین انسان و بین آن متیقن بوجود آمده و لذا از یقین به عنوان کاشف تام تعبیر می کنید، می گویید: کشف در یقین بصورت تام است. این در حقیقت نور محض است. انسان با این دیگر در رابطه با متیقن، مسأله ای ندارد، مثل اینکه بین این و بین متیقن، یک اتصال غیر قابل انفکاک وجود دارد.

اما اگر انسان ظن به یک شیء داشته باشد، شک در یک شیء داشته باشد، درست است که ظن هم مظنون، لازم دارد، شک هم مشکوک، لازم دارد، اما ارتباط ظن و شک با

آن مظنون و مشکوک، به چه کیفیتی است؟ آیا نسبت به آدمی که ظان به یک مطلبی است، می توانیم بگوییم: صددرصد با این مطلب متصل است؟ می توانیم بگوییم: بین آن و بین این مظنون با یک طناب غیر قابل انفکاک اتصال بوجود آمده است؟ اگر این جور است، پس چرا در باب ظن شما می گوئید: کشفش ناقص است؟ چرا می گوئید: واقعیت در مورد ظن برای انسان روشن نیست؟ و در باب شک در عین اینکه آن هم اضافه به مشکوک دارد، می گوئید: هیچ برای انسان روشن نیست.

پس وقتی که این اوصاف را در رابطه با تعلق به نفس ملاحظه می کنیم، می بینیم بین این اوصاف، از نظر استحکام تعلق به نفس، هیچ فرقی وجود ندارد و چه بسا در بعضی از موارد، شک جوری متصل به نفس انسان شده که هیچ کسی قدرت ندارد این شک را برطرف کند. اما از نظر ارتباطش به متعلق، از نظر اضافه ای که این اوصاف به خارج دارد می بینیم در یقین به لحاظ اضافه اش به متعلق در خودش استحکام وجود دارد، منتها بهنده الملاحظه، در خودش ابرام تحقق دارد، یعنی متصل به واقع است، متصل به واقعیت است. اما در باب ظن و شک، این نوع اتصال و ارتباط بین این اوصاف و بین واقعیات و خارج را ملاحظه نمی کنیم.

در نتیجه می گوئیم: این «لا-تنقض» متعلق به خود یقین است. یقین دارای استحکام است منتها نه به لحاظ اضافه اش به نفس، «بل بلحاظ اضافه الی الخارج» و در شک و ظن به همان لحاظ اضافه به خارج، ما استحکامی نمی بینیم. چون ارتباطش با واقعیت یا ناقص است، یا ارتباطش ارتباط تردیدی و ارتباط شکی است، ارتباط شکی اصلا معنایش این است که معلوم نیست که واقع به چه کیفیت است؟ لذا اگر به همین لحاظ، کلمه نقض را به خود یقین نسبت بدهیم در حالی که ظاهر روایات «لا تنقض» هم همین است، در این جهت فرق نمی کند که متیقن شما چه باشد، چه متیقن شما قابلیت بقا و دوام داشته باشد، یا قابلیت بقا و دوام نداشته باشد، متعلق دخالت ندارد، اضافه یقین الی المتعلق نقش دارد، ارتباطی که بین یقین و بین متعلق وجود دارد، نقش دارد. اما متعلق از چه خصوصیتی برخوردار است؟ آیا از قابلیت بقا و دوام برخوردار است یا نیست؟ از نظر اضافه یقین به متعلق، فرقی نمی کند.

آیا ممکن است کسی بگوید: آنجایی که یقین به متعلق قابل بقا، متعلق شد، ارتباط با متعلق بسیار بیشتر از آنجایی است که یقین متعلق بشود به یک متعلق که قابلیت بقا و

دوام در آن وجود ندارد؟ قابلیت و عدم قابلیت در این حیثی که ما عرض می کنیم هیچ گونه نقشی ندارد. نقش را یقین در رابطه با متعلق دارد برای اینکه در حقیقت این یقین بین ما و بین متعلق، ایجاد ارتباط کرده است. یک نوری بوده که بین ما و بین متعلق، ایجاد ارتباط کرده است، و این دارای استحکام و ابرام است. به خلاف ظن و شک که فاقد این نوع استحکام و ابرام است.

اگر این طور گفتیم، هم ظهور «لا- تنقض» را رعایت کرده ایم، و هم لازمه اش این است که بگوییم: «لا- تنقض» هم شک در مقتضی و هم شک در رافع را دلالت می کند.

پرسش:

۱ - تقریب محقق نائینی (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع چیست؟

۲ - جواب استاد را از تقریب نائینی (ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع را توضیح دهید.

۳ - صفت یقین و شک را از نظر ذات الاضافه بودن توضیح دهید.

۴ - آیا بین اوصاف ذات الاضافه نسبت به ارتباطشان به نفس، تفاوت وجود دارد؟ چرا؟

۵ - تفاوت بین شک و یقین و ظن نسبت به نفس انسانی در چیست؟

ص: ۱۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی یقین و شک از نظر تعلق به نفس انسان

مطلب روز قبل را که برای بعضی از برادران درست روشن نشد، دوباره عرض می کنیم. مطلب این بود که ما در باب یقین و همین طور ظن و شک، دو حیث و دو جهت داریم و به دو اعتبار می توانیم آنها را ملاحظه کنیم: یک اعتبار، اعتبار تعلق این اوصاف به نفس انسانی است برای اینکه این حالات از حالات نفس است. نفس گاهی اعتقاد جازم پیدا می کند، گاهی اعتقاد راجح پیدا می کند و گاهی حالت تردید دارد.

در رابطه با ملاحظه این اوصاف با نفس، هیچ مزیتی برای بعضی از این اوصاف نسبت به بعض دیگر وجود ندارد، و از نظر ابرام و استحکام و یا ضد ابرام و استحکام، هیچ فرقی بین یقین و ظن و شک وجود ندارد. برای اینکه معنای ابرام چنین است که اگر فرضاً گفتیم: صفت یقین، صفة مستحکمه در رابطه با همین ملاحظه، باید ابرام و استحکامش را به این معنا کنیم که در رابطه با وصف بودن و در رابطه با قیام به نفس،

استحکام دارد.

یعنی نفسی که دارای صفت یقین است، در تزلزل دورتر است از نفسی که دارای صفت شک و یا دارای صفت ظن است در حالی که واقعیت مسأله به این صورت نیست.

استحکام و ابرام در این رابطه مربوط به مبادی حصول این اوصاف است. باید بینیم که این اوصاف از کجا پیدا شده است و از چه منشأیی نشأت گرفته است. در این رابطه گاهی طوری است که شک انسان فرضاً در رابطه با یک مطلب اساسی و متقن است و شک به این زودی ها زائل نمی شود، و یا یقین انسان از یک طریق خیلی ضعیفی پیدا شده است و خیلی زود قابل تغییر و زوال است.

پس اگر ابرام و استحکام را در این ملاحظه بخواهیم معنا کنیم، معنای مستحکم بودن صفت یقین از نظر اینکه یکی از اوصاف نفسانیه است، باید این بشود که آدم یقین دار دیرتر یقینش زائل می شود، و آدمی که مظنه دارد به این استحکام نیست، و همچنین آدمی که شک دارد، هیچ گونه استحکامی بما آنه صفة من اوصاف النفس در او وجود ندارد در حالی که می بینیم چه بسا یک آدم شاک آنقدر شکش ریشه دار است، و آنقدر از نظر ارتباط با نفس، قوی است که یک عمری را با شک بسر می برد و آدم یقین داری را ملاحظه می کنیم که در یک فاصله کوتاهی یقین از نفس او بیرون رفته است و دیگر صفتی برای نفس او نیست.

پس در این ملاحظه و در این اعتبار، هیچ گونه مزیتی برای بعضی از این اوصاف نسبت به بعض دیگر نمی بینیم. اینها همه در رتبه واحد هستند و ابرام و عدم ابرام آنها هم در رابطه با منشأ این صفات و آن چیزهایی که موجب تحقق این صفات برای نفس است، می باشد.

اما یک حیث و یک اعتبار دیگری در کار است و آن این است که این اوصاف همان طوری که به نفس انسانی اضافه و ارتباط دارند، یک متعلق هم لازم دارند. نمی شود انسان بگوید: من شاک هستم، اما اگر سؤال کنند: در چه شک داری؟ بگوید: دیگر لازم نیست که در چیزی شک داشته باشیم! این نمی شود. هر کدام از این اوصاف متعلقی لازم دارد. یقین، متیقن می خواهد. ظن، مظنون لازم دارد. شک، مشکوک لازم دارد و نمی شود خالی از متعلق باشد. در این ملاحظه بینیم آیا بین این اوصاف از نظر ارتباط با متعلق و از نظر ارتباط با آن طرف اضافه، فرق وجود دارد یا ندارد؟

ص: ۱۶۳

تصوّر استحکام یقین در ارتباط با متعلق آن

مدعا این است که در خصوص یقین در رابطه با متعلق، یک نوع ابرام و استحکامی وجود دارد، برای اینکه آدم یقین دار، آن متیقّن را به تمام معنا کشف کرده است، صد درصد به آن متیقّن رسیده است. اما آدمی که مظنه دارد، آدمی که شک دارد و لو اینکه ظن هم متعلق به مظنون است، اما بین ظن و مظنون فقط یک کشف ناقصی وجود دارد. آیا بین کاشف تام و مکشوف و کاشف ناقص و مکشوف از نظر ارتباط این کاشف و مکشوف فرقی وجود ندارد؟ ما نمی توانیم بگوییم: در آنجایی که کشف، کشف تام است یک نوع حالت ابرام و استحکامی در کار است، یعنی آنچه که می خواسته، تحقق پیدا کرده است، آنچه واقعیت بوده در اختیار این قرار گرفته است، اما در باب کشف ناقص که مسأله صدی هشتاد و صدی هفتاد است، یا در باب شک به طریق اولی که دو احتمال مثلا متساوی در کار است، آیا احتمال در رابطه با محتمل می تواند از استحکامی که یقین در رابطه با متیقّن دارد، برخوردار باشد؟

اگر کسی فقط به صورت احتمال به واقعیت رسیده است، البته این، یک قدم نزدیکتر از آن کسی است که به صورت احتمال هم به واقعیت نرسیده است. اما نحوه رسیدن یک انسان محتمل، با نحوه رسیدن یک انسان متیقّن، کاملاً فرق می کند. آنجا دارای استحکام است، آنجا در حقیقت ریشه دار است اما اینجا فقط یک برخورد با واقعیت است به صورت احتمال.

علت اسناد نقض به یقین

لذا ما که مسأله نقض را به یقین اسناد می دهیم، به این ملاحظه اسناد می دهیم، به این جهتی که در یقین وجود دارد و آن عبارت از کشف تام و درک واقعیت به تمام خصوصیات است. به این لحاظ اینجا کلمه نقض را پیاده می کنیم، یعنی می خواهیم بگوییم که یقین در مقام مقایسه با شک، از یک حالت ابرامی برخوردار است، که لا ینبغی این یقین واجد این ابرام را به شکی که خالی از این ابرام است، نقض بکنید، و در این جهت یقین، دیگر فرقی نمی کند که چه خصوصیتی در متیقّن وجود دارد. ما ابرام و استحکام را درباره یقین با ملاحظه با متیقّن سنجیدیم، حالا متیقّن، حیات زید باشد!

همین استحکام در آن هست، یا متیقن، ممت عمر و باشد! همین استحکام در آن است، متیقن، قابلیت بقا و دوام داشته باشد! همین استحکام هست، قابلیت بقا و دوام نداشته باشد! باز همین استحکام وجود دارد برای اینکه اثر قابلیت بقا و عدم قابلیت بقا، در بقا ظاهر می شود اما درباره اضافه یقین به متیقن چه فرقی می کند؟

آیا می توانیم بگوییم: آن یقینی که به متیقن قابل للبقاء تعلق می گیرد از یک استحکام بیشتری برخوردار است؛ اما اگر یقین به یک متیقنی که از خصوصیات آن متیقن این است که قابلیت بقا ندارد، تعلق بگیرد، دارای استحکام ضعیفی است؟ خصوصیات متعلق چه ارتباطی به یقین پیدا می کند؟ چه ضعف و قوتی در باب یقین ایجاد می کند؟ یقین، یقین است به هر چه متعلق بشود، متعلقش هر خصوصیتی داشته باشد. همان طوری که در اختلاف انواع متعلقات از سایر جهات هیچ فرقی در یقین ایجاد نمی کند، این قابلیت البقاء و عدم قابلیت البقاء، هم دو خصوصیت برای متعلق است و ارتباطی به یقین ندارد.

چه بسا یک متیقنی قابلیت بقا داشته باشد، اما کسی یقین به او پیدا نکرده باشد و چه بسا متعلقی قابلیت بقا نداشته باشد و کسی یقین به او پیدا کرده باشد.

پس آنچه هست و نیست در رابطه با خود یقین است، و در رابطه با تعلق یقین به متعلق، اینکه متعلق چیست؟ هر چه باشد. چه خصوصیتی باید داشته باشد؟ هر خصوصیتی، داشته باشد. اینها دیگر به یقین ارتباط پیدا نمی کند. متیقن قابلیت بقا دارد، آیا مرتبه یقین را بالا می برد؟ متیقن قابلیت بقا ندارد، آیا مرتبه یقین تنزل پیدا می کند؟ آن حیث درک واقع و کشف تام، به نحو مساوی در تمام انواع متعلقات وجود دارد.

متعلقات هر خصوصیتی داشته باشند، ضربه ای به مسأله نمی زند و در مسأله یقین، ایجاد فرق نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): ارتباط یقین با واقعیت به لحاظ اینکه واقعیت کشف شده به تمام معنا، قوی تر از ارتباط احتمالی است. آن که دارد احتمال می دهد یک طرف احتمالش به واقع مربوط است، یک طرف احتمالش هم به غیر از واقع. آیا این ارتباط قوی تر است یا آن کسی که لا-یری الا-الواقع و لمس نمی کند مگر واقعیت را؟ این ارتباط از یک استحکام قوی برخوردار است که ما نمی توانیم آن استحکام را در صورت احتمال و حتی مظنه پیاده بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): یقین مثل یک چراغی است که بین واقع و نفس انسان

واسطه شده است. شما این چراغ را یک موقع در رابطه با نفس ملاحظه می کنید، یک موقع در رابطه با واقع ملاحظه می کنید. یقین یک چنین خصوصیتی دارد، «له اضافتان:

اضافه الی نفس الانسانیه و اضافه الی المتیقن» ما دیدیم روی اضافه به نفس، حالت ابرام و استحکامی در مقابل آن اوصاف دیگر ندارد، اما روی اضافه اش به متیقن، دارای صفت ابرام و استحکام است و در شک، این جهت ابرام و استحکام نیست.

عدم ارتباط خصوصیات متعلق یقین به یقین

پس نتیجه این شد که وقتی ما یقین را در رابطه با متعلق می بینیم، با قطع نظر از خصوصیاتی که در متعلق وجود دارد، آن خصوصیات هیچ ربطی به مسأله ندارد همان طوری که مثلاً شما در کتاب القطع صحبت می کنید که قطع مثلاً منجز، حالا به چه چیزی تعلق گرفته است، به هر چه می خواهد متعلق بشود، این منجزیت، صفت قطع است، و حکمی است که روی قطع بار می شود. شما به چه چیزی قطع پیدا کردید، آن دیگر در مسأله منجزیت قطع نمی تواند نقشی داشته باشد، و اصلاً هم در باب منجزیت مطرح نیست.

این عدم نقضی هم که ما به عنوان یک اثر روی یقین بار می کنیم، (منتها یک اثر تبعیدی، نه یک اثر عقلی. اگر ادله و اخبار استصحاب نبود، ما این اثر را بار نمی کردیم، ولی) نحوه بار کردنش با آن نحوه «القطع منجز» هیچ فرقی ندارد. یعنی حکم روی خود یقین است، حکم روی جنبه کاشفیت تامه یقین است اما مکشوفش چه خصوصیتی دارد؟ مکشوفش چه حالاتی دارد؟ قابلیت بقا دارد یا ندارد؟ این ربطی به یقین ندارد.

اینها خصوصیاتی است که در متیقن وجود دارد و برای متیقن، انواعی بوجود می آورد اما از نظر تعلق یقین، ما نمی توانیم بگوییم: یقینی که متعلق به متیقن قابل بقا است، غیر از یقینی است که متعلق به متعلق غیر قابل بقا است. از نظر یقین اینها هر دو یکسان هستند و ما لا تنقض را به همین لحاظ به یقین اسناد می دهیم.

از همین جا استفاده می کنیم که هر کجا مسأله یقین و شک مطرح شد، می خواهد شک در مقتضی یا شک در رافع باشد، هیچ فرقی ایجاد نمی کند. «لا- تنقض الیقین بالشک» به نحو مساوی در هر دو پیاده می شود، بدون اینکه حتی یکی از آنها نسبت به دیگری از این نظر رجحانی داشته باشند.

کیفیت مراعات وحدت متعلق یقین در باب استصحاب

جهت دیگری باقی مانده که در بعضی از کلمات هم به آن برخورد می کردیم که درست است که مسأله نقض و عدم نقض به لحاظ خود یقین در آن پیاده می شود، اما اگر من یقین به حیات زید دارم و شک در ممات عمرو دارم، باز هم اینجا مسأله نقض مطرح است؟ اینجا یقین است و آنجا شک است. آیا اینجا می شود مسأله نقض را پیاده بکنیم؟ کسی بگوید: «لا تنقض الیقین بحیات زید بالشک فی ممات عمرو» ارتباطی با هم ندارد.

از اینجا ما می فهمیم که یقین و شکی که لا تنقض در آن پیاده می شود، باید به یک شیء متعلق باشد، باید به یک امر متعلق باشد. حالا راجع به آن امر، آن چه در ابتدا به ذهن می آید، این است که این مسأله در باب استصحاب وجود ندارد، برای اینکه یقین شما به حالت سابقه متعلق است، و شک شما به حالت لاحقه ارتباط دارد. چطور می شود بگوییم: «لا تنقض الیقین بالحاله السابقه بالشک فی الحاله اللاحقه»؟ با اینکه حالت سابقه و حالت لاحقه، دو مطلب است. طهارت و یا نجاست اول ظهر، غیر از نجاست یک ساعت به غروب مانده است. یقین شما متعلق به نجاست اول ظهر است، و شک شما متعلق به نجاست عصر است. چطور شما اینجا کلمه لا تنقض را پیاده می کنید؟

این همان اشکالی بود که مرحوم محقق همدانی را مجبور کرده بود به اینکه یک یقین تقدیری در اینجا تصور کند، و باز این همان اشکالی است که مرحوم محقق نائینی را مجبور کرد در تقریب دومشان، یک یقین به حدوث و بقا در اول ظهر درست کنند که همه اینها را ما جواب دادیم و مناقشه کردیم. خود ما در اینجا چه باید بکنیم؟ جهت یقین را شما درست کردید، ولی این یک بعد مسأله است. لا تنقض به تمام معنا حل نشد. شما لا تنقض را حل کردید و ما هم می توانیم به یقین نسبت بدهیم، و فرقی هم بین شک در رافع و شک در مقتضی نیست. این را ما قبول می کنیم اما این جهت مسأله را چطور حل کنیم؟ آیا می شود یقین به یک شیء را با شک در شیء دیگر، مورد مقایسه قرار بدهیم؟ یا اینکه یقین و شک در رابطه با یک شیء باید باشد.

کیفیت تصور یقین و شک در باب «لا تنقض»

ما می گوییم: بعد از آنکه یقین را در «لا تنقض الیقین» تقدیری نگرفتید و گفتید: ظاهر

این است که یقین، یقین حقیقی است، نه یقین فرضی و تقدیری و این فرض را مسلم گرفتید، با توجه به این مطلب، به حسب بادی نظر، سه جور یقین و شک در اینجا تصور می شود:

یکی اینکه یقین و شک هر دو بالفعل وجود داشته باشند و متعلق به یک شیء باشند که آن شیء از نظر زمان هم واحد باشد. یقین حقیقی و شک حقیقی متعلق بشیء واحد حتی من حیث الزمان. این مورد اصلاً قابل تحقق نیست که ما بگوییم: نقض بکن یا نکن، یعنی چنین یقین و شکمی اجتماع پیدا نمی کند که ما بگوییم: یقینش را به شک نقض نکن.

باید جایی را فرض کنیم که یقین و شک با هم مجتمع باشند. پس این اصلاً غیر قابل تصور است.

احتمال دوم: مسأله قاعده یقین و شک است، نه استصحاب. قاعده یقین و شک این است که شما اول یقین داشتید به اینکه این لباس، اول ظهر نجس است و دو ساعت بعد از ظهر، شک کردید در همان نجاست اول ظهر، که متعلق یقین و شک شما حتی از نظر زمان واحد است برای اینکه انسان حتی نسبت به یک شیء می تواند حالات مختلفه پیدا بکند. شما اول ظهر به نجاست یقین داشتید، حالا هم شک می کنید در همان نجاست اول ظهر. اگر این فرض باشد، ما یک جهت قصه را درست کردیم و آن این است که یقین و شک به یک شیء متعلق شده است و آن نجاست اول ظهر است اما بین یقین و شک، الان جمع نشده است، و در هیچ زمانی جمع نشده است برای اینکه آن وقتی که شما یقین به نجاست اول ظهر داشتید، شک نداشتید و الان که شک در نجاست اول ظهر دارید، فاقد یقین هستید. شما یقینی ندارید که به شک نقض کنید. لذا از نظر نفس یقین و شک، شما نتوانستید در قاعده یقین و شک حالت اجتماع بوجود بیاورید.

مسأله مهمتر این است که «لا- تنقض الیقین بالشک» و لو اینکه قاعده کلیه است، اما نباید موردش را هم در نظر بگیریم. و لو آنکه آن صغری که برای این کبری تشکیل داده اند، خصوصیت ندارد، اما یک جهاتی در آن صغری وجود دارد که ما را به معنای «لا تنقض الیقین بالشک» راهنمایی می کند و آن این است که وقتی که امام می فرماید:

«فانه علی یقین من وضوئه» معنایش این است که الانی که شک می کند، آیا شک در بقای وضو می کند یا شک در اصل گرفتن وضو است؟ «انه کان علی یقین من وضوئه» آیا الان مبتلای به شک شد؟ در چه چیزی شک دارد؟ شک در بقای وضو دارد، و منشأ شک در

بقای وضو هم احتمال تحقق نوم است، و منشأ احتمال تحقق نوم، «حرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم» است.

پس وقتی که ما صغری را در این قیاس ملاحظه می کنیم، می بینیم یقین و شکی که در این صغری مطرح است، اینطور نیست که متعلق به یک شیء واحد من حیث الزمان باشد، یعنی یک وقت یقین داشته است به اینکه اول صبح طهارت داشته است طهارت وضویی، و الان شک در همان طهارت اول صبحی دارد. عرض کردیم: این دو تا اشکال داشت: یکی اینکه ظاهر «لا تنقض الیقین بالشک» این است که یقین و شک در یک آن مجتمع است، و یکی هم با صغرای قاعده «لا تنقض الیقین بالشک» منافات دارد، برای اینکه در صغری فرض نشده است که این یقین به وضو دارد و بعد هم شک در همان وضو اولی دارد، بلکه شک در بقای وضو دارد، شک در تداوم وضو دارد.

کیفیت اجتماع یقین و شک حقیقی در یک آن

وقتی که این دو فرض را ابطال کردید، یک فرض سومی اینجا باقی می ماند که ناچاریم «لا تنقض الیقین بالشک» را بر این حالت تطبیق کنیم، برای اینکه اگر بر این حالت تطبیق نکنیم، یا باید بر حالت اول که ممتنع است، تطبیق کنیم، یا باید بر حالت دومی حمل کنیم که علاوه بر اینکه خلاف ظاهر است، مخالف با صغرای «لا تنقض الیقین بالشک» هم هست و آن حالت سوم این است که ما یقین و شک حقیقی را بالفعل در یک آن جمع کنیم، بگوییم: الان که بعد از ظهر است شما هم متیقن هستید و هم شاک هستید.

منتها متیقن و مشکوک را لا- محاله باید از نظر زمان، مختلف بگیریم برای این که اگر از نظر زمان، مختلف نباشد، یا حالت اول است که ممتنع است که یقین و شک هر دو وجود داشته باشند، و هر دو هم به یک شیء متحد من حیث الزمان تعلق بگیرند. من الان، هم یقین به نجاست عبا در ظهر داشته باشم، و همین الان هم شک در نجاست عبا در ظهر داشته باشم. این غیر معقول است و برهان برخلافش قائم است.

و اگر بخواهیم از موارد قاعده یقین بگیریم، علاوه برخلاف ظاهر بودن، با صغری و مورد روایت به هیچ وجه تطبیق پیدا نمی کند. لذا این فرض و لو اینکه ملتزم بشوید به اینکه یک مقدار خلاف ظاهر در آن هست، ولی این خلاف ظاهری است که «لا محیص عن الالتزام به»، چاره ای جز التزام به این خلاف ظاهر ندارید برای اینکه اگر «لا تنقض» را

اینجوری معنا نکنید، دیگر احتمال چهارمی در مسأله نداریم. سه تا احتمال بود: اولی ممتنع است، و دومی هم خلاف ظاهر و مغایر با مورد روایت است اما سومی هیچ گونه مغایرتی با مورد روایت ندارد، موضوعش یقین به حدوث و شک در بقا است و اگر در آن هم فرضاً یک خلاف ظاهری ملاحظه بکنید، یک خلاف ظاهری است که چاره ای جز التزام به او نخواهد بود. اگر این را بخواهیم رها بکنیم، یا اشکالات بیشتر در کار است، و یا به طور کلی مسأله امتناع مطرح است.

پرسش:

۱ - چگونه می توان استحکام یقین را تصوّر کرد؟ توضیح دهید.

۲ - علت اسناد نقض به یقین چیست؟

۳ - دلیل عدم ارتباط خصوصیات متعلّق یقین به یقین چیست؟

۴ - کیفیت تصوّر یقین و شک را در باب «لا تنقض» بیان کنید.

۵ - آیا مراعات وحدت متعلّق یقین در باب استصحاب لازم است؟

ص: ۱۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ملاك عمل در استصحاب تأييد استصحاب به بنای عقلا

ترتیب بحث به این صورت شد که دلیلی بر اختصاص «لا-تنقض اليقين بالشك» به شك در رافع نداریم، بلکه هم شك در مقتضی را شامل می شود و هم شك در رافع را.

لكن يك تقريب و يك تأييدى برای اینکه لا تنقض به شك در رافع اختصاص داشته باشد، به این صورت ذکر شده است که بگوئیم: این «لا تنقض اليقين بالشك» يك حکم تعبدی محض نیست، بلکه ناظر به آن چیزی است که بنای عقلا بر آن استمرار پیدا کرده است، و مرتکز عند العقلاء است. در حقیقت لا تنقض را ناظر به يك مطلبی بدانیم که با قطع نظر از لا تنقض، بنای عقلا و عمل عقلا بر طبق آن تحقق دارد. و مخصوصا با توجه به بعضی از تعبیراتی که در بعضی از روایات استصحاب (غیر از این روایتی که

خواندیم) ذکر شده است.

مثلاً- در روایت صحیحۀ ثانیۀ زراره که بعداً ان شاء الله ملاحظه می کنید، به جای لا تنقض یا لا ینقض، تعبیر به این صورت است که «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداً». این تعبیر به «لیس ینبغی لک»، کأنّ یک ظهور مائی دارد در اینکه این نقض یقین به شک، برخلاف سیره عقلا است، و برخلاف متعارف بین العقلاء است. وقتی که می فرماید: «لیس ینبغی لک»، برای تو سزاوار نیست که یقین را به شک نقض بکنی، یعنی سزاوار نیست که برخلاف رویۀ مستمرۀ بین العقلاء رفتار بکنی. و اگر مثلاً- لا- تنقض یک حکم تعبدی محض بود، مناسب نبود که به این قالب بیرون بیاید و به این عبارت القای به مخاطب و راوی بشود. پس «لا تنقض» یا «لیس ینبغی لک ان تنقض» ناظر به آن چیزی است که مرتکز عند العقلاء است، و ما بعد از آنکه به ارتکاز عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم که عقلا در خصوص شک در رافع یک چنین بنا و ارتکازی دارند، در موارد شک در رافع بنا بر طبق حالت سابقه می گذارند اما در موارد شک در مقتضی، چنین سیره و ارتکازی بین عقلا وجود ندارد.

پس خلاصۀ این تقریب و یا تأیید، بر دو اساس مبتنی است: یکی اینکه لا تنقض، ناظر به بنای عقلا است، نه یک حکم تعبدی محض باشد. و دیگر اینکه بنای عقلا در خصوص شک در رافع استمرار و استقرار پیدا کرده است. عقلا در موارد شک در رافع، عمل بر طبق حالت سابقه دارند، و بنا بر طبق حالت سابقه می گذارند، نه در موارد شک در مقتضی.

اگر کسی مسأله را به این صورت پیاده کرد و خواست لا تنقض را از این راه منحصرأ در موارد شک در رافع پیاده کند، ما چه جوابی در مقابل او می توانیم داشته باشیم؟

عدم تردید در بنای عقلا بر استصحاب در شک در رافع

ظاهراً در اصل این مطلب که بنای عقلا- بر عمل بر طبق حالت سابقه در بعضی از موارد هست، نمی شود تردید کرد، یعنی کسی نمی تواند اصل بنای عقلا را به طور کلی انکار کند و بگوید: ما قبول نداریم. ما معتقدیم که عقلا در هیچ موردی به استصحاب عمل نمی کنند. این را نمی شود انکار کرد. فی الجمله بنای عقلا بر عمل به استصحاب جای هیچ گونه اشکال و تردیدی نیست. کما اینکه آن مواردی که عقلا به آن عمل

می کنند، اگر ما نگوییم که منحصرًا خصوص شک در رافع است، لا اقل شک در رافع به عنوان قدر متیقن مطرح است، یعنی یک وقت این است که می گوییم: عقلا در موارد شک در رافع، عمل به استصحاب می کنند، و در غیر این موارد قطعاً عمل به استصحاب نمی کنند. یک وقت می گوییم: آن مقداری که از بنای عقلا برای ما احراز شده، این است که در موارد شک در رافع، عمل بر طبق استصحاب هست اما در موارد شک در مقتضی، ما دیگر نمی دانیم بنای عقلا هست یا نه، ما بنای عقلا را احراز نکرده ایم، عدمش را هم احراز نکرده ایم. برای ما روشن نشده است که در موارد شک در مقتضی، عمل به استصحاب هست یا نه؟ اما در موارد شک در رافع، بلا اشکال عقلا به عنوان قدر متیقن عمل بر طبق استصحاب می کنند.

پس این مقدار را انسان نمی تواند انکار کند، و نمی تواند اصل بنای عقلا را به طور کلی از بین ببرد. ولی آنچه در اینجا مطرح است این است که اگر در یک موردی بنای عقلا بر یک مطلبی تحقق داشت و در عین حال در روایات ما هم مشابه آن مسأله مطرح بود، ما بینیم آیا روایات در این صورت حتماً ناظر به بنای عقلا خواهد بود یا اینکه باید یک جهتی را بررسی کنیم؟ اگر با ملاحظه آن جهت، تطبیقی تحقق پیدا کرد، آنوقت بگوییم: روایات هم ناظر به بنای عقلا هست و آن این است که بینیم وجه و علت بنای عقلا چیست و آیا این وجه می تواند در رابطه با روایات هم وجه قرار بگیرد یا نمی تواند وجه قرار بگیرد؟

به عبارت روشن تر: ممکن است بنای عقلا روی یک وجهی و روی یک جهتی تحقق داشته باشد، و روایات روی جهت دیگر. جهت ها که از هم جدا شد، جهت ها که متمایز شد، سعه و ضیق حکم، تابع جهت شرعی خواهد بود، تابع آن حیثی خواهد بود که در دلیل شرعی مطرح است، و لو آنکه مشابه آن هم از نظر عقلا با توجه به وجهی که عند العقلا ثابت است، تحقق داشته باشد. لذا لازم است که این دو معنا را ملاحظه کنیم، بینیم از نظر روایات در «لا تنقض الیقین بالشک» محور، عبارت از چیست، و از نظر عقلا در عمل به استصحاب، محور، عبارت از چیست؟

ملاک وجوب عمل به استصحاب نزد شارع

همان طوری که در این چند روز بحث برای ما روشن شد، از نظر روایات، مسأله این

است که یقین به حالت سابقه و شک در جریان فعلی است. آنچه تمام المحور و تمام الملائک است و آنچه علت عدم جواز نقض است، مقابله یقین و شک به این کیفیت است که یقین متعلق به حالت سابقه باشد و شک متعلق به حالت لاحق باشد. غیر از این عنوان و غیر از این جهت، ما در روایات هیچ جهت دیگری را در این حکم دخیل نمی دانیم و لا تنقض غیر از این معنا نمی تواند هیچ عنوان دیگری داشته باشد. تمام ملائک عبارت از این معناست. کأن فرموده است: «یحرم نقض یقین بالشک». حکم، عبارت از حرمت است، موضوع، عبارت از نقض یقین بالشک است و غیر از یقین متعلق به حالت سابقه (به آن ترتیبی که دیروز ذکر کردم) و شک متعلق به حالت لاحق، هیچ چیز دیگری در این معنا نقشی ندارد. آیا ظن به بقا دخالت دارد؟ ظن به بقا در کجای لا تنقض مدخلیت دارد؟ آیا عدم ظن به ارتفاع، مدخلیت دارد؟ کجای لا تنقض اشاره ای به این معنا شده است؟ آیا وثوق و اطمینان به بقا در لا تنقض نقش دارد؟ کجای «لا تنقض یقین بالشک» اشاره به وثوق و اطمینان شده است؟ آن که تمام الملائک فی هذا الباب است، «الیقین بالحاله السابقه و الشک فی الحاله اللاحقه».

اگر این معنا به ذهن شما بیاید که یک گوشه یقین به حالت سابقه از نظر کاشفیت و طریقت، حالت لاحق را هم می گیرد. ما در جواب از آن حرفهایی که زده شده بود، عرض کردیم: به هیچ وجه مسأله چنین نیست. یقین به حالت سابقه، فقط در رابطه با حالت سابقه نقش دارد، فقط در رابطه با حالت سابقه کاشفیت دارد. اما این که شعبه ای از کاشفیت این یقین، و لو به نحو کاشفیت ناقصه، شامل حالت لاحق هم بشود! اصلاً معنا ندارد. مثل اینکه شما یقین به قیام زید پیدا کنید و فکر کنید که این یقین به قیام زید، یک نوع کاشفیت هم برای قیام عمرو دارد. قیام عمرو، موضوع مستقل است، عنوان مستقل است. قیام زید، یک موضوع دیگری است و یقین تنها در رابطه با متیقن، عنوان کاشفیت دارد. اگر شما یقین به وضوی اول صبح دارید، در رابطه با بقای این وضو در ظهر، هیچ گونه ارتباطی به یقین شما از نظر کاشفیت ندارد. طهارت اول ظهر، خارج از دایره متیقن شماست و هیچ ارتباطی نمی تواند از نظر کاشفیت با متیقن شما داشته باشد.

لذا آن چه تمام الملائک و تمام المحور فی باب الروایات و الاخبار الواردة در استصحاب است، همین «الیقین بالحاله السابقه و الشک فی الحاله اللاحقه» است بدون اینکه خصوصیت دیگری در این حرمت نقض و عدم جواز نقض نقش داشته باشد.

ملائک

بررسی ملاک عقلا در عمل به استصحاب

بینیم آیا در جوّ عقلا هم مسأله به همین صورت پیاده می شود؟ آن مواردی که عقلا به استصحاب عمل می کنند، تکیه عقلا روی چه چیزی است؟ چرا عمل به استصحاب می کنند؟ آیا بین آنها هم یک تعبدی مطرح است و آن عمل علی طبق حاله السابقه است؟ یعنی همان طوری که یک تعبدی به نام «لا تنقض» حاکم بر ماست «بما أنّا متشرعه»، آیا یک تعبدی هم حاکم بر ما است «بما نحن من العقلاء»؟ آیا یک چنین چیزی در موارد استصحاب عند العقلاء هست که اگر از یک عاقلی «لا بما انه متشرعه»، سؤال کنیم که چرا شما بر طبق حالت سابقه عمل می کنی؟ چرا بنا بر طبق حالت سابقه می گذارید؟ در جواب بگوئید: من علتش را نمی دانم، لکن عقلا-یک چنین بنایی را گذاشته اند، یک تعبد عقلا-یی است، و ما هم بما أنّا عقلا، خودمان را محکوم به این تعبد عقلا-یی می بینیم. آیا مسأله در بین عقلا به این صورت است؟

واقع مطلب این است که عقلا در مواردی عمل بر طبق حالت سابقه دارند که وثوق به بقای حالت سابقه داشته باشند، اطمینان به بقای حالت سابقه داشته باشند، ملاک از نظر عقلا، وثوق و اطمینان است. این وثوق و اطمینان آنها را وادار کرده است به اینکه بنا بر طبق حالت سابقه می گذارند. ما که مثلا الان اینجا مجتمع هستیم و شب مثلا با خیال راحت به طرف منزل برمی گردیم، اگر از ما سؤال بشود که شما یقین دارید به اینکه منزلتان به همان صورتی که عصر بیرون آمدید باقی است یا یقین ندارید؟ در جواب می گوییم: ما یقین نداریم، لکن وثوق و اطمینان داریم به اینکه سیلی نیامده است، زلزله ای نیامده است، بمبی منفجر نشده است، چیزی نیامده است که خانه را از بین ببرد.

اینجا که مسأله شرعی مطرح نیست. «لا تنقض الیقین بالشک» کما اینکه بعدها می گوییم، برای مواردی است که اثر شرعی در کار باشد. ما که با خیال راحت به منزل خودمان برمی گردیم، روی چه ملاکی است؟ آیا غیر از مسأله وثوق و اطمینان، هیچ ملاک دیگری در این جا می توانید تصور کنید؟ آیا اینجا می توانید استصحاب شرعی را به این صورت پیاده کنید، بگوئید: ما عصری که از خانه بیرون آمدیم، یقین به عدم خراب شدن منزل داشتیم، و الان هم شک داریم (شک در مقابل یقین) و دیگر از نظر عقلا

مناسب نیست که نقض یقین به شک کنیم؟ آیا برای برگشتن به منزل، یک چنین صغری و کبرایی پیش خودمان ترتیب می دهیم؟ یا اینکه اگر از ما سؤال کنند که به چه امیدی به منزل برمی گردید؟ می گوییم: ما اطمینان داریم که مسأله ای برای منزل پیش نیامده است.

حالا این اطمینان از کجاست؟ منشأ آن را عرض می کنم. بالاخره آنچه هست و ثوق به بقای منزل، اطمینان به عدم خرابی منزل است، و هیچ مسأله تعبد عقلایی در اینجا تصور نمی کنیم.

حتی آنهایی هم که خیلی پا را فراتر گذاشته اند، گفته اند: مسأله استصحاب در بین حیوانات هم مطرح است، حیوانات هم وقتی که از محل خودشان بیرون می آیند و مثلاً آنها را به صحرا و محلی می برند، بعد در مراجعت اگر رها بشوند، به همان منزل خودشان برمی گردند. این دلیل بر استصحاب نیست، این ملاکش همان ملاک است، یعنی در حیوانات هم همین و ثوق تحقق دارد، در حیوان هم این مسائل پیش می آید. حیوان هم اگر یک جایی احتمال خطر بدهد از آنجا می گریزد. این مسائل در پیش او هم مطرح است، منتهی و ثوق و اطمینان برای او در حد خودش حاصل است که مثلاً منزلش به قوت خودش باقی است، و هیچ حادثه ای پیش نیامده است که منزل را بهم بزند. بالاخره ما می بینیم که بنای عقلا، یک محور دیگری دارد و روی یک حساب دیگری است. آنها روی حساب و ثوق و اطمینان پیش می روند. حالا این و ثوق و اطمینان از کجا پیش آمده است؟

منشأ و ثوق به بقای مستصحب نزد عقلا از نظر امام(ره)

به فرمایش سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) شاید منشأ این و ثوق و اطمینان این باشد (البته این بیان، یک قدری مخدوش است ولی بر فرض مخدوش بودن، اصل حرف، صحیح است) که در موارد شک در رافع، ندرتا رافع تحقق پیدا می کند. این ندرت تحقق رافع، منشأ و ثوق و اطمینان شده است. ایشان مسأله را به اصالة السلامة، که در معاملات در باب مبیع و ثمن مطرح است، تشبیه کرده اند. اصالة السلامة، در مقابل معیوب بودن مبیع و ثمن، یک اصل عقلایی است. این اصالة السلامة چه ملاکی دارد؟ آیا آن هم اصل تعبدی عقلایی است؟ یا وقتی که انسان یک شیء را می خرد، و ثوق و اطمینان دارد به سلامت این جنس، برای اینکه مسأله عیب، ندرتا تحقق پیدا می کند و نادر است که شیء

برخلاف مقتضای اولی خودش که عبارت از سلامت باشد، عنوان عیب پیدا کند. ایشان می فرمایند: همان طوری که اصله السلامه، متکی بر وثوق و اطمینان است و منشأ این وثوق و اطمینان، ندرت تحقق عیب است، اینجا هم می توانیم بگوییم که منشأ وثوق و اطمینان، این است که در موارد شک در رافع، ندرتا رافع تحقق پیدا می کند.

عدم دخالت واقع مستصحب در باب استصحاب

عرض کردم که این بیان، خالی از مناقشه نیست، برای اینکه شک در رافع معنایش این نیست که شیء واقعا هم باقی و مستمر است. آنچه در شک در رافع مطرح است، این است که مستصحب ما قابلیت بقا دارد، قابلیت دوام دارد، اما عملا هم باقی می ماند؟ خارجا هم دوام دارد؟ دیگر معلوم نیست که خارجا هم دوام و بقایی داشته باشد. مثلا در امور شرعیه این معنا خیلی روشن است. شما که وضو می گیرید، مگر وضو مؤثر در حصول طهارت نیست؟ مگر این طهارت قابلیت بقا و دوام ندارد؟ یعنی الی یوم القیامه اگر رافعی برایش پیش نیاید، این طهارت باقی می ماند. اما خارجا چگونه؟ آیا خارجا برای این طهارت، رافع ندرتا تحقق پیدا می کند یا اینکه هیچ ندرتی ندارد؟ برای این طهارت انواع و اقسام نواقض و رافع ها معین شده است، و اینها هم یکی پس از دیگری امکان تحقق دارد.

پس مجرد اینکه یک شیئی قابلیت بقا و دوام داشته باشد، معنایش این نیست که رافع، ندرتا تحقق پیدا می کند. بله در یک سلسله اموری مثل همین منزل شما، منزلی که ساخته شد و صد سال قابلیت بقا دارد، ندرتا یک سیلی می آید این منزل را از بین می برد، ندرتا خدای نکرده زلزله ای می آید و منزل را خراب می کند ولی این مسأله کلیت ندارد. در تمامی موارد شک در رافع، این ندرت، منشأ حصول وثوق و اطمینان است.

عدم لزوم به دست آوردن ملاک وثوق عقلا به بقای مستصحب

لکن لازم نیست که ما منشأ را در نظر بگیریم. ما خودش را کار داریم. حالا از کجا این وثوق و اطمینان پیدا شد؟ از هر راهی پیدا شده است، از هر منشأی نشأت گرفته باشد مهم نیست. به هر حال می دانیم که ملاک بنای عقلا، مسأله وثوق و اطمینان به بقا است، و این با آنچه که در روایات مطرح است، اصلا قابل تطبیق نیست. روایات روی یقین به

حالت سابقه و شك در حالت لاحقۀ تكيه كرده است. عقلا روی وثوق و اطمینان پایه گذاری كرده اند. آیا با توجه به این مسأله، می توانیم بگوییم كه روایات ناظر به بنای عقلا است؟ آیا می توانیم بگوییم: همان چیزی كه سیره عقلا بر آن استمرار پیدا كرده است روایات هم همان را می خواهد بگوید به خاطر همین كه يك تشابهی مطرح است كه آنها در بعضی از موارد، بر طبق حالت سابقه عمل می كنند، روایات هم عمل بر طبق حالت سابقه را واجب كرده است؟

با توجه به جدا بودن ملاكها و جدا بودن حیثها، ما نمی توانیم روایات را ناظر به بنای عقلا بدانیم و اینکه در بعضی از روایات به جای «لا تنقض الیقین بالشك» كلمه «لیس ینبغی لك» ذكر شده است كجای «لیس ینبغی لك» نوشته است كه این در رابطه با بنای عقلا- است؟ اولاً- این «لیس ینبغی لك» به معنای كراهت نیست، یعنی ینبغی به معنای استحباب نیست كه لیس به معنای كراهت باشد. این لیس ینبغی معنایش حرمت است. و ما در روایات می بینیم در كثری از موارد كه حكم، عبارت از حرمت است به كلمه لا ینبغی تعبیر شده است، و این روایت هم اینجا اینطور است برای اینکه لیس ینبغی نمی خواهد كراهت را بیان كند، نمی خواهد آن طرف استحبابش را بیان كند بلکه و لو به قرینه سایر روایات دیگر و به قرینه خود این روایات كه احكام وجوبیه را بر این معنا مترتب كرده است (و ما ان شاء الله روایاتش را بعد می خوانیم) این لیس ینبغی لك، یعنی یحرم علیك. اگر معنای لیس ینبغی لك، یحرم علیك باشد، دیگر كجای آن اشعار به بنای عقلا دارد؟ از كجا استفاده می كنیم كه این تعبیر برای این است كه يك بنای عقلایی در باب استحباب وجود دارد؟ «لیس ینبغی لك» با «لا تنقض» هیچ فرقی ندارد.

پس اگر کسی بخواهد اخبار استحباب را كه به عنوان حرمت نقض یقین به شك، مسأله استحباب را مطرح كرده است، از این راه روی بنای عقلا- پیاده كند، و در نتیجه استحباب را به خصوص شك در رافع اختصاص بدهد، برای اینکه شك در رافع، قدر مسلم از مورد بنای عقلا است، به نظر می رسد كه این تقریب هم تقریب غیر صحیحی است، و در نتیجه بطلان آن احتمالاتی كه روز اول در باب استحباب می دادیم، هم از این بحث روشن می شود، یعنی اگر کسی بخواهد اخبار لا تنقض را دلیل بر این قرار بدهد كه استحباب يك اماره شرعیه است، از كجای «لا تنقض الیقین بالشك» ما این معنا را استفاده كنیم؟ ان شاء الله عرض می كنیم.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تأیید استصحاب به بنای عقلا را توضیح دهید.
- ۲ - ملاک وجوب عمل به استصحاب نزد شارع چیست؟
- ۳ - ملاک عقلا در عمل به استصحاب چیست؟
- ۴ - از نظر امام(ره) منشأ وثوق به بقای مستصحب نزد عقلا چیست و چه اشکالی به آن وارد است؟
- ۵ - آیا به دست آوردن ملاک وثوق عقلا به بقای مستصحب لازم است؟

ص: ۱۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مطالب مستفاد از روایت اول زرارہ

بر حسب قانون استدلال، همین یک روایت زرارہ که ذکر شد، در باب حجّیت استصحاب کافی است بعد از آن که سند این روایت، صحیحہ بود و اضمارش هم مضرّ به حال روایت نبود، با توجه به این معنا، مطالبی از این روایت استفاده شد: اولاً: استفاده کردیم که استصحاب، در تمام ابواب فقه حجّیت دارد، نه تنها در باب وضو و طهارت ناشی از وضو، که مورد روایت بود.

ثانیاً: استفاده کردیم که حجّیت استصحاب نه تنها در خصوص شک در رافع است، بلکه در موارد شک در مقتضی هم حجّیت دارد و معنای مقتضی و رافع را هم همان روز اول ذکر کردیم، که چند احتمال در مقتضی و رافع جریان داشت، و احتمال صحیح این بود که رافع در مواردی است که مستصحب، قابلیت بقاء و دوام داشته باشد و مقتضی در مواردی است که اصل قابلیت، مشکوک باشد، و اصل صلاحیت مورد شک باشد.

مطلب سومی که از این روایت استفاده می‌کنیم و دیروز در این رابطه، بحث شد، این است که ما استصحاب را از راه بنای عقلا- حجت نمی‌دانیم، برای اینکه آن چیزی که بنای عقلا- بر آن است، غیر از آن چیزی است که روایت زراره دلالت بر آن می‌کند. بنای عقلا در مواردی است که وثوق و اطمینان به بقا در کار باشد و ملاک و مناط هم همین وثوق و اطمینان است. اما ظاهر روایت زراره این است که مسأله وثوق و اطمینان، مطرح نیست بلکه مسأله یقین به حالت سابقه و شک در حالت لا-حقه مطرح است. تمام حیثیت مورد نظر در باب استصحاب، این است، چه وثوق و اطمینانی در کار باشد، یا اینکه در کار نباشد، مخصوصاً با توجه به اینکه ما در باب شک در مقتضی هم استصحاب را حجت می‌دانیم.

پس اگر کسی بخواهد استصحاب را از راه بنای عقلا حجت بداند، این غیر از آن چیزی است که مفاد روایت «لا تنقض» است، غیر از آن چیزی است که صحیحۀ زراره بر آن دلالت می‌کند. برحسب روایت، ما یک عنوان دیگری داریم و یک مناط دیگری مطرح است، غیر از بنای عقلا.

(سؤال... و پاسخ استاد): بنای عقلا روی ملاک وثوق و اطمینان محدود است، اما دائره استصحاب در شرع روی ملاک یقین و شک است و اوسع از دائره بنای عقلا است.

بررسی حجیت استصحاب از نظر اماریت یا اصل عملی بودن

آیا از روایت «لا-تنقض» استفاده می‌کنیم که استصحاب به عنوان یک اصل عملی شرعی مطرح است یا به عنوان یک امارۀ مجعولۀ شرعیۀ مطرح است؟ حالا- که بنای عقلا- را کنار گذاشتیم، حالا که ملاک را در «لا تنقض» یک ملاک دیگری قرار دادیم، آیا در اینجا «لا تنقض یقین بالشک» استصحاب را به عنوان یک اصل عملی شرعی مطرح می‌کند؟ یا به عنوان یک امارۀ شرعیۀ مطرح می‌کند؟

با توجه به آن نکته ای که عرض کردیم که در استصحاب یک یقین به حالت سابقه مطرح است و در مقابل هم شک در حالت لاحقۀ، اینجا می‌خواهیم ببینیم چه چیزی اماریت دارد؟ چه چیزی می‌تواند کاشفیت داشته باشد و لو به کشف ناقص؟ چه چیزی می‌تواند حکایت از واقع بکند؟ آیا یقین به حالت سابقه، کاشفیتی نسبت به جریان فعلی دارد؟ آیا شک فعلی متعلق به حالت فعلی، اماریت و کاشفیت دارد؟ آیا در مسبوقیت

شک به یقین، عنوان امارت مطرح است؟ کدام یک از اینها امارت دارند؟ در کدام یک آنها کاشفیت و لو نوعیه تحقق دارد؟

یقین به حالت سابقه از محدوده متیقنش تجاوز نمی کند. مسبوقیت شک به یقین هم همین طور است. آیا چون شک من مسبوق به یقین است با توجه به اینکه یقین به نجاست اول ظهر، متعلق است و شک به نجاست فعلی متعلق است، می تواند کاشفیت داشته باشد و لو به کشف ناقص؟ و لو به کاشفیت نوعیه؟

آنچه الان در رابطه با زمان لاحق وجود دارد، عبارت از شک انسان است، و لو اینکه دائره شک را توسعه می دهیم و می گوئیم: معنای شک در روایت، عدم یقین است لکن یک مصداق روشن شک، همان جایی است که تساوی طرفین مطرح باشد، و بالاتر؛ آنجایی است که ظن به عدم البقاء در کار باشد. ما در تمام این موارد «لا تنقض یقین بالشک» را مطرح می کنیم، یعنی هیچ فرقی نمی کند بین اینکه مکلف ظن به بقا داشته باشد، یا شک متساوی طرفین در بقا داشته باشد، یا ظن به عدم البقا داشته باشد. از نظر جریان لا تنقض، بین این امور ثلاثه و فروض ثلاثه هیچ فرقی نیست. ما اینجا چطور می توانیم امارت را از روایت لا تنقض استفاده بکنیم؟ لا تنقض روی شک مسبوق به یقین یک حکم تعبدی جعل کرده است، «و هو عدم جواز نقض یقین بالشک، حرمة نقض یقین بالشک» اما علت این حرمت این است که شما ظن به بقا دارید و این به عنوان کشف از بقا مطرح شده است. ما نمی دانیم که کاشفیت را در چه چیزی مطرح بکنیم؟ چه چیزی عنوان کاشفیت از بقا دارد؟

در باب خبر واحد که شما مثلا خبر واحد را اماره می دانید، ممکن است در ذهنتان بیاید که چطور آنجا از «صدق العادل» امارت و حجیت خبر واحد به نحو امارت استفاده می شود اینجا هم همین طور است.

لکن واقع مسأله این است که در باب حجیت خبر واحد، بنای عقلا مطرح است و نظر محققین این است که ادله حجیت ناظر به همان بنای عقلا است، و بلکه ادله حجیت مخدوش است، و تنها دلیلی که در باب حجیت خبر واحد به عنوان یک دلیل محکم مطرح است، همان بنای عقلا است و ما می بینیم عقلا به خبر واحد «بما أنه حاك عن الواقع» عمل می کنند، «بما أنه کاشف عن الواقع» عمل می کنند. الان اگر دوست شما یک خبری به شما بدهد، شما فوری ترتیب آثار واقع را بر این خبر می دهید.

لذا چون معامله بنای عقلا- با خبر واحد معامله به عنوان اماره است، ما خبر واحد را به عنوان اماره حجت می دانیم. اما از کجای «لا تنقض یقین بالشک» اماریت استفاده بکنیم؟ از کجای این استفاده بکنیم که فرقی بین «لا تنقض یقین بالشک و کل شیء ظاهر حتی تعلم انه قدر» وجود ندارد؟ آنجا می گوید که «مشکوک النجاسه طاهر» اینجا می گوید:

«لا- تنقض یقین بالشک» هر دو از نظر تعبیر و از نظر بیان، واحد است. لذا ما و لو اینکه از روایت «لا تنقض»، حجیت شرعیة استصحاب را استفاده می کنیم، اما نه بعنوان اینکه استصحاب، اماریت داشته باشد، نه به عنوان اینکه یک چیزی است که حکایت از واقع می کند، و لو حکایت ناقص و کشف غیر تام، بلکه لا- تنقض به عنوان یک وظیفه ای فی مقام شک و به عنوان یک اصل عملی در مقام شک، دلالت بر اعتبار و حجیت استصحاب می کند. لذا همه مسائل مربوط به استصحاب در این روایت مطرح است و ما از این روایت با این مواردی که ملا-حظه فرمودید، می توانیم استفاده بکنیم و از نظر قانون استدلال، نیازی به روایات دیگر نداریم.

عدم اختصاص استصحاب به باب وضو

به هر حال اگر بعضی از شبهات باقی مانده باشد روایات دیگر آن شبهات را برطرف می کند، مثلا اگر این شبهه در ذهن کسی رفته باشد که این صحیحۀ زراره می خواهد مسأله استصحاب را در باب وضو مطرح بکند، و لو اینکه ما با الغای خصوصیت، این شبهه را دفع کردیم، اما اگر این شبهه از ذهن کسی دفع نشده باشد، روایات دیگر برای حل این شبهه به کار می آید زیرا می بینیم صحیحۀ دوم زراره که ان شاء الله مطرح می کنیم، همین تعبیر «لا- ینقض یقین بالشک» را در باب طهارت ثوب متیقن الطهاره، ثم الشک در عروض النجاسه به کار برده است. از اینجا استفاده می کنیم که آن شبهه ای که ممکن است در صحیحۀ اولی زراره در ذهن کسی باقی مانده باشد، باید از بین برود، برای اینکه مورد آن روایت وضو بود «فانه علی یقین من وضوئه» اما در این روایتی که می خوانیم، مسأله وضو مطرح نیست، بلکه مسأله طهارت و نجاست ثوب مطرح است، و مع ذلك همین استدلال به «لا ینقض یقین بالشک» شده است. لذا خواندن این روایات ضمن اینکه اصل مسأله استصحاب را استحکام می بخشد، برای رفع بعضی از شبهاتی که ممکن است در رابطه با روایت اول در ذهن باقی مانده باشد، کاملا تأثیر دارد. لذا حالا روایت

دوم زرارہ در این باب می خوانیم.

صاحب وسائل این روایت دوم را کما هو دأبه، تقطیع کرده است و هر قطعه ای را در یکی از ابواب کتاب الطهاره مطرح کرده است، به مناسبت اینکه سؤالات مختلفی در این روایت مطرح است به تناسب هر سؤالی قطعه ای از این روایت را در باب مناسبتش ذکر کرده است، و این یکی از اشکالات کتاب وسایل است. در یک چنین مواردی انسان می خواهد از اول تا آخر روایت را دقت بکند و شاید با توجه به مجموعه روایت، یک فوایدی به دست بیاید، اما ایشان تقطیع کرده اند آن هم در چند باب هر قطعه ای را در یک جا ذکر کرده اند.

بررسی روایت دوم زرارہ در باب استصحاب

اما آن منبعی که صاحب وسایل از آن نقل می کند، کتاب استبصار شیخ است که تمام روایت را من اوله الی آخره در یک جا نقل کرده منتها شیخ نیز روایت را به سند صحیح از زرارہ نقل می کند، اما مع الاضمار، تعیین نمی کند که امامی که زرارہ این سؤالات را از او کرده کدام امام است و به حسب ظاهر، مشخص نیست که این سؤالات را از امام کرده یا از غیر امام. اما با توجه به مقام شامخ زرارہ و این که شأن زرارہ اقتضا ندارد که یک چنین سؤالاتی را از غیر امام کرده باشد، اضمار این روایت هیچ اشکالی و خللی در حجیت روایت ایجاد نمی کند. اما صدوق در کتاب علل الشرایع روایت را مستقیماً از امام باقر(علیه السلام) نقل کرده بدون اینکه اضمار در کار باشد. بالاخره چه اضمار باشد چه نباشد، روایت از نظر سند حجیت دارد.

روایت طولانی است، زرارہ از امام باقر(علیه السلام) بر حسب روایت صدوق سؤالاتی کرده. «قلت له» سؤال کردم از امام باقر(علیه السلام) به این صورت: «أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منی» به لباس من اصابت کرده دم رعاف، خون بینی، «أو غیره» غیره به رعاف برمی گردد، به قرینه «أو شیء من منی» اگر به دم برگردد، «أو غیر الدم» باشد، غیر الدم، یک عنوان عامی است و لو اینکه انحصار به نجاسات دارد، اما شامل «شیء من منی» هم می شود، و در عطف خاص بر عام، و لو اینکه مواردی عطف خاص بر عام هم هست، اما در سؤالی که مربوط به حکم شرعی است، دیگر این مسائل ادبی به این صورت مطرح نیست، آن هم مخصوصاً با توجه به اینکه به کلمه «أو» عطف

کرده است، نه به کلمه «واو» لذا «غیره» به رعاف برمی گردد. «اصاب ثوبی دم رعاف أو غیر رعاف، أو شیء من منی» که این عطف به خود دم خواهد بود.

سؤال این است که این اصابه، مسلّم است، یعنی من در این اصابه دم یا منی به ثوب، هیچ تردیدی ندارم. یقین دارم که تحقق پیدا کرد، «فعلت أثره» جایش را نشانه گذاشتم، آنجایی که خون یا منی اصابت کرده است را علامت گذاشتم، «الی أن أصیب له الماء» تا اینکه به آب برسم و آنجا را تطهیرش بکنم، «فأصببت» به آب رسیدم «و حضرت الصلاة» وقت نماز حاضر شد، و من جریان لباس و نجاست لباس را فراموش کردم، «و نسیت أن بثوبی شیئا» آن مطلبی که برایم معلوم بود و تصمیم گرفته بودم با رسیدن به آب، تطهیر بکنم را به طور کلی فراموش کردم و «صلیت» در همان لباس نجس معلوم قبلی نماز خواندم، «ثم أتت ذکرت بعد ذلک» بعد از نماز به یک فاصله ای یادم آمد که جریان لباس به این کیفیت بوده و نماز من در چنین لباسی واقع شده است.

این در حقیقت از صحّت و بطلان صلاه سؤال می کند و علاوه سؤال از وظیفه آینده در رابطه با لباس است. امام هر دو را جواب فرماید. «قال: تعید الصلاة و تغسله» البته این از آنجایی است که او هیچ گونه دلالتی بر ترتیب نمی کند. می فرماید: این لباس را حتما باید تطهیر کنی و نماز را هم اعاده کنی. مسأله مورد سؤال با جوابش روشن شد.

«قلت: فان لم یکن رأیت موضعه و علمت أنه قد اصاب» یقین دارم که به لباسم دم یا منی اصابه کرده، اما جایش را نفهمیدم کجاست، آیا قسمت اعلاّی لباس است یا قسمت اسفل لباس است یا مواضع دیگر لباس است؟ «فطلبتہ فلم أقدر علیه» لباس را زیر و رو کردم، گشتم «فلم أقدر علیه» نتوانستم پیدا کنم که این نجاستی که یقینا اصابه به ثوب کرده است در کجای ثوب واقع شده است و موضعش کجای ثوب است، اما «فلما صلّیت وجدته» وقتی که نماز خواندم همان نجاست قبلی که به ثوب من اصابت کرده بود را پیدا کردم.

مقصود زراره از عبارت «فلما صلّیت وجدته»

آیا مفروض زراره از این «فلما صلّیت وجدته» این است که حالا که من جای نجاست را پیدا نکردم، با همین علم به نجاست وارد نماز شدم و نماز خواندم یعنی توجه داشتم به اینکه لباس نجس است ولی چون جای نجاست را پیدا نکرده بودم، با توجه به نجاست

ثوب و علم به نجاست، در این ثوب، نماز خواندم؟ آیا زراره در سؤال دوم می خواهد این را ذکر بکنند؟ یا اینکه اینجا می خواهد همان فرض صورت اول را پیاده کند یعنی من یقین کردم نجاستی به لباسم اصابه کرد، جایش را پیدا نکردم، آن وقت قاعده اقتضا می کرده که مثلا تمام ثوب را شستشو بکنم لکن من یادم رفت شستشو بکنم، با همین حال ایستادم نماز خواندم و بعد از نماز، آن نجاست قبلی را پیدا کردم. این سؤال کدام یک از این دو صورت را می خواهد بگوید؟

عبارت این است: «قلت: فان لم اكن رأيت موضعه و علمت انه قد اصابه» علم به اصل اصابه مطرح است، لکن موضعش را نفهمیدم کجاست، «فطلبته» گردش کردم که موضع را به دست بیاورم، «فلم أقدر عليه» هر چه گردش کردم موضعش را پیدا نکردم، حالا که پیدا نکردم چه جوری وارد نماز شدم؟ «فلما صليت وجدته» وقتی نماز من تمام شد، آن وقت آن نجاست قبلی را پیدا کردم.

آیا فرض زراره این است که با همان علم به نجاست ثوب، وارد نماز شده است؟ این خیلی بعید است از زراره ای که یقین دارد که لباسش نجس است و لو اینکه جایش را پیدا نکرده و موضعش را نتوانسته تشخیص بدهد، بیاید با علم به نجاست ثوب، وارد در نماز بشود. بعید است که این معنا برای زراره مورد شبهه باشد که اگر انسان علم اجمالی به نجاست عبايش از نظر مواضع عبا پیدا کرد، نمی تواند در این عبا نماز بخواند. ظاهر این است که مقصود زراره همان فرض دوم است. این به احتمال دوم اقرب از احتمال اول است، و الاّ لازمه احتمال اول، این است که زراره با علم به نجاست عبا، منتها به نحو اجمال که کدام موضعش نجس است، وارد در نماز شده باشد. این تقریبا با شأن زراره تطبیق نمی کند.

علاوه بر این؛ سؤال اول تأیید می کند که در این سؤال دوم احتمال دوم مطرح است، برای اینکه آنجا که می گوید: من جایش را علامت گذاشتم، برای اینکه شستشو بدهم، چرا برای شستشو دادن، علامت گذاشت؟ برای اینکه می دانست نماز در لباس نجس باطل است، و الاّ اگر نمی دانست که نماز در لباس نجس باطل است، به چه مناسبت علامت گذاری کرد تا خودش را به آب برساند و آنجا را تطهیر کند؟ خود آن ماجرای سؤال اول، کشف از این می کند که این مسأله از نظر زراره روشن بوده که نماز در لباس نجس به هیچ وجه جایز نیست لذا احتمال دوم در این عبارت تأیید می شود اما هیچ یک

از این دو سؤال و جوابی که خواندیم فعلا ارتباطی به استصحاب ندارد. بعضی از سؤالات دیگرش در رابطه با استصحاب است که ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - چه مطالبی از روایت اول زراره در باب استصحاب استفاده می شود؟

۲ - آیا دلیل حجّیت استصحاب، بنای عقلاست؟ چرا؟

۳ - آیا استصحاب از باب امارت حجّت است یا به عنوان اصل عملی حجّت است؟ توضیح دهید.

۴ - بیان کنید آیا استصحاب به باب وضو اختصاص دارد؟

۵ - مقصود زراره از «فلما صلّیت وجدته» در روایت دوشم چیست؟

ص: ۱۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی سؤال سوم زرارہ در روایت «لا تنقض»

بحث در صحیحہ ثانیہ زرارہ بود. دو سؤال و جواب را در مورد آن مطرح کردیم که ارتباطی با استصحاب نداشتند. اما سؤال سوم زرارہ: «قلت: فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت و لم أر شيئاً ثم صليت فيه فرأيت فيه» اگر من گمان کنم که این دم رعا ف یا غیر رعا ف یا شیء من المنى به ثوب اصابه کرده است «و لم أتيقن ذلك» لکن یقین به این معنا پیدا نکنم، ظن به ملاقات به نجاست و ظن به اصابه نجاست داشته باشم، «فنظرت» در دنبال این مظنه، ثوب را ملاحظه و بررسی کردم «فلم أر شيئاً چیزی در آن نیافتم، «ثم صليت فيه» بعد در آن نماز خواندم، «فرأيت فيه» بعد از نماز، نجاست را در ثوب مشاهده کردم.

امام (علیه السلام) در جواب آن دو سؤال اول زرارہ، هم حکم به غسل ثوب کرده بودند و هم حکم به اعاده نماز، اما در جواب از این سؤال سوم، برخلاف آن دو جواب،

«قال: تغسله و لا تعید الصلاه» لباس را باید تطهیر بکنی برای اینکه نجاست را در آن مشاهده می کنی برای اعمال بعد، اما «و لا تعید الصلاه» لازم نیست آن نماز قبلی اعاده بشود. زراره وقتی که در این جواب، با حکم به عدم اعاده مواجه می شود می گوید:

«قلت: لم ذلک؟» سؤال می کند: چرا؟

ما اولاً باید احتمالاتی که در این سؤال زراره، جریان دارد را ملاحظه بکنیم و ببینیم که عبارت، در کدام ظهور دارد، و با کدام یک از این احتمالات، استصحاب منطبق است.

بعد به سؤال، باز برمی گردیم.

معنای شک در عبارت زراره

اینکه زراره گفت: «فأن ظننت انه قد اصابه»؛ اولاً؛ ما عرض کردیم: این شکی که در «لا تنقض الیقین بالشک» وجود دارد، شک به معنای تساوی طرفین نیست بلکه شک به معنای عدم الیقین است لذا در صورتی که مظنه به خلاف واقع وجود داشته باشد هم عنوان شک مطرح است، مظنه بر وفق واقع هم باشد، باز عنوان شک مطرح است. یک شاهدش همین تعبیر در روایت است، برای اینکه زراره در سؤالش تعبیر به مظنه می کند، می گوید: «ان ظننت انه قد اصابه» ولی بعد که امام می خواهد این مسأله را صغراً برای یک کبری قرار بدهد، می فرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك ثم شككت» با اینکه زراره فرض مظنه به اصابه نجاست کرده است، در حقیقت ظن به عدم البقاء را در تعبیر خودش مطرح کرده است مع ذلک امام در تعبیر، به جای کلمه مظنه، تعبیر به شک می فرماید. می فرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك ثم شككت» در حالی که در کلام زراره اصلاً شک به معنای اصطلاحی مطرح نبود، آنچه مطرح بود، ظن به اصابه مطرح بود. پس این یک مؤید است که شک در «لا تنقض الیقین بالشک» شک اصطلاحی نیست، این شک مقابل یقین است، حالا ظن به وفاق باشد، شک متساوی الطرفین باشد، یا ظن به خلاف باشد. این یک نکته ای بود که خواستم عرض بکنم.

پس زراره به مناسبت تعبیر امام، صورت شک در اصابه را فرض می کند، شک به معنای اعم، می گوید: «ان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک»، اما یقین پیدا نکردم به اینکه نجاستی با ثوب ملاقات کرد، «فظنرت فلم أر شيئاً». اینجا دو احتمال وجود دارد.

زاراره می گوید: لباس را بررسی کردم و در لباس نجاستی ندیدم. حالا که بررسی کردم و

نجاستی ندیدم، آیا همان حالت ظن و شک به قوت خودش باقی مانده بود، یعنی بعد از بررسی و ملاحظه ثوب، همان حالت شک و تردید برای زراه بوده است که آیا این ثوب من نجس است یا ثوب من نجس نیست؟ آیا بعد از نظر و بررسی، مسأله به این صورت است؟ یا اینکه بعد از نظر و بررسی، یقین پیدا می کند به اینکه لباس «لیس بنجس»، یقین برایش حاصل می شود به اینکه نجاستی به این اصابه نکرده برای اینکه مثلاً اگر اصابه کرده بود، باید این نجاست را پیدا بکند. ابتداء دو احتمال در خود عبارت بما هو عباره، می رود، تا ببینیم جواب با کدام یکی از اینها تطبیق می کند؟

پس این عبارت «فَنظَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا» آیا در دنباله عدم رؤیت نجاست، همان شک در اصابه به قوت خودش باقی است؟ یا اینکه بعد از نظر برای او علم به عدم اصابه پیدا شده است، یقین به عدم نجاست پیدا شده است؟ این دو احتمال هست.

احتمالات موجود در جمله «فَرَأَيْتَهُ فِيهِ»

بعد می گوید: «ثُمَّ صَلَّيْتُ فِيهِ» من در این لباس نماز خواندم، «فَرَأَيْتَ فِيهِ» بعد از نماز نجاست را در لباسم دیدم. اینجا هم دو احتمال وجود دارد: بعد از نماز که شما نجاست را در ثوب می بینید، یک وقت یقین پیدا می کنید به اینکه این همان نجاستی است که ابتداء ظن به اصابه اش پیدا کردید و بعد هم دنبالش بررسی کردید و پیدا نکردید. در حقیقت «فَرَأَيْتَ فِيهِ» یعنی همان نجاست مظنونه. که نتیجه این می شود که یقیناً نماز با این نجاست واقع شده است، نماز در حال نجاست ثوب تحقق پیدا کرده است. پس یک احتمال در «فَرَأَيْتَ فِيهِ» یعنی رأیت همان نجاست مظنونه را در لباس، و در نتیجه بعد از نماز، یقین حاصل شد به اینکه نماز با نجاست ثوب واقع شده است.

احتمال دوم در «فَرَأَيْتَ فِيهِ» این است که بعد از نماز، نجاستی در ثوب دیدم و اینجا دو احتمال برای من پیدا شد: یک احتمال اینکه این نجاست در حال صلاه، همراه ثوب بوده است و نماز با نجاست واقع شده است. یک احتمال هم اینکه ممکن است این نجاست بعد از نماز، ملاقات با ثوب کرده و به تعبیر خود امام در مشابه این مسأله در ذیل روایت: «لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ» ممکن است یک چیزی پیدا شده و این نجاست را بعد از نماز بر لباس ایقاع کرده است و وارد بر لباس کرده است.

این دو احتمال به ضمیمه آن دو احتمال اول، چهار احتمال در این روایت و در این

سؤال بوجود می آورد برای اینکه در «فنزرت فلم أر شیئا» دو احتمال وجود داشت، در این «ثم صلیت فیه فرأیت فیه» هم دو احتمال وجود دارد. نتیجه این می شود که مجموعاً چهار احتمال در این سؤال زراره وجود دارد. حالا با توجه به جواب بینیم که کدام یک از این احتمالات متناسب است؟ و استصحاب با کدام یک از این احتمالات تطبیق می کند؟

اگر این جمله «فنزرت فلم أر شیئا» را بر صورت علم، حمل بکنیم، یعنی بگوییم: بعد از آنکه لباس را بررسی کردم، یقین پیدا کردم که این لباس «لیس بنجس»، بنابر صورت علم در «فرأیت فیه» دو احتمال پیدا می شود: یک صورتش این است: من قبل از نماز، لباس را بررسی کردم، یقین پیدا کردم به اینکه لباس «لیس بنجس» و بعد از آنکه نماز تمام شد، «فرأیت فیه». یک احتمالش این است که بعد از نماز، یقین کردم به اینکه نجاست در حال نماز همراه ثوب بوده است و همان نجاست مشکوکه در ابتدا، متیقناً در حال صلاه وجود داشته است که دو تا علم در اینجا مطرح است: یک علم به عدم نجاست ثوب قبل از صلاه، یک علم به وقوع صلاه در نجاست «من اوله الی آخره» که بعد از صلاه تحقق پیدا کرده است.

اگر اینجا دو تا علم وجود دارد، آیا این با علت جواب می تواند مناسبت داشته باشد که امام بفرماید: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک ثم شککت؟» در چه زمانی شککت؟ شما بگویید: در همان حالی که ظن به اصابه پیدا کردم. ظن به اصابه که به یقین به عدم اصابه تبدیل پیدا کرد لذا دیگر آن شک در رابطه با نماز نمی تواند مطرح باشد.

ما در رابطه نماز چه چیزی را می توانیم مطرح بکنیم؟ آیا آن شکی که دو ساعت قبل از نماز پیدا شده است لکن در حال شروع در نماز تبدیل به یقین به عدم اصابه پیدا کرده است، آن شک چه ارتباطی به نماز دارد؟ آن شک چه رابطه ای با نماز می تواند داشته باشد؟ آنچه در رابطه با نماز است، دو تا علم است: یکی علم قبل از صلاه به عدم اصابه.

قبل از صلاه، علم پیدا کرده به اینکه «الثوب لیس بنجس»، بعد از صلاه هم یقین پیدا کرده است به اینکه نماز در نجاست، واقع شده است. آیا در موردی که این دو علم مطرح است، می شود گفت: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»؟ ما در رابطه با نماز، شکی اینجا نداریم. آنچه در رابطه با نماز است، دو تا علم است. مسأله نقض یقین به شک به هیچ معنا در اینجا نمی تواند مطرح باشد. لذا این تعلیلی که امام در جواب سؤال زراره که می گوید: «لم ذلک» می فرماید:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك» دلیل بر این است که مورد سؤال زراره، این احتمال نبوده است. این احتمال را باید از دایره احتمالات خارج کنیم.

اما آن احتمال دیگر علم در «فنظرت فلم أر شيئاً» باز همین فرض علم را می‌کنیم که بعد از آنکه من ثوب را بررسی کردم و چیزی نیافتم، یقین کردم به اینکه «الثوب ليس بنجس» اما جمله «ثم صليت فيه فرأيت فيه» در این «رأيت فيه» آن احتمال دیگر را بیاورید، یعنی بعد از نماز، یک نجاستی در ثوب مشاهده کردم، اما آیا این نجاست در حال نماز هم بوده است؟ این را فقط احتمال می‌دهم که این نجاست در حال صلاه همراه ثوب بوده است؟ احتمال هم می‌دهم که این نجاست اصلاً بعد از نماز به ثوب اصباحه کرد «لعله شيء أوقع عليك»

پس ما اینجا در رابطه با نماز، یقین قبل از صلاه داریم. یقین قبل از صلاه می‌گوید:

«الثوب ليس بنجس». معنایش این است که نماز در ثوب غیر نجس واقع شده است، به لحاظ حال قبل از صلاه. اما بعد از نماز که این نجاست را مشاهده می‌کند و دو احتمال برایش پیدا می‌شود: یک احتمال، حدوث نجاست بعد از صلاه و یک احتمال، همراه بودن نجاست با صلاه است، اینجا مورد قاعده یقین و شک پیدا می‌شود، یعنی یقین و شک به یک مطلب متعلق است، یک مطلب در اول، متیقن بوده است و الان همان مطلب، مشکوک شده است.

فرق قاعده یقین و قاعده استصحاب و مناسبت آن با روایت زراره

فرق بین قاعده یقین و شک و قاعده استصحاب همان طوری که مکرر عرض شد این است که در استصحاب، ما حالت سابقه و حالت لاحق داریم، متیقن ما و مشکوک ما از نظر زمان، اختلاف دارد، اما در قاعده یقین و شک از نظر زمان هم اختلاف ندارد. شک به نفس همان چیزی که یقین به او متعلق شده است تعلق می‌گیرد.

اگر روایت را روی این احتمال دوم در باب علم معنا کنیم، سؤال زراره، مورد قاعده یقین و شک می‌شود و اگر مورد قاعده یقین و شک شد، نتیجه این می‌شود که این تعبیر «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت» را بر قاعده یقین منطبق کنید و کبرایی را هم که امام در دنبال این ذکر می‌فرماید «و ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدًا» را بگوییم: ناظر به قاعده یقین است. دلیلی نیامده که این تعبیر، به استصحاب اختصاص

دارد. چه مانعی دارد که مورد سؤال زراره به این صورت مطرح بشود و جواب امام و تعلیل امام هم در رابطه با قاعده یقین و شک مطرح باشد، در نتیجه این بیان امام در اینجا هیچ گونه ارتباطی به مسأله استصحاب پیدا نکند؟

اگر کسی قصه را در این روایت، این جوری تقریب بکند، ما چگونه می توانیم این احتمال را هم مثل احتمال اول از دائره احتمالات خارج کنیم؟ ما چند مبعّد ذکر می کنیم بر اینکه مقصود امام، قاعده یقین و شک نیست، و این صغری و کبرایی که امام در اینجا تشکیل دادند، ناظر به قاعده یقین و شک نیست.

مبّعات قاعده یقین و شک در محل بحث

یک مبعّدش این است که در قاعده یقین و شک، اجتماع خود یقین و شک در یک زمان ممکن نیست، چون متیقن و مشکوک واحد است، حتی از حیث زمان هم واحد است، چون متیقن و مشکوک از نظر تمام خصوصیات واحد است و حتی حال سابق و لاحق هم در آنجا مطرح نیست لذا نمی شود یقین و شک در قاعده یقین و شک از نظر زمانهایشان از هم جدا باشد یعنی نمی شود در آن واحد، نسبت به یک مطلب هم یقین داشته باشد و هم شک داشته باشد. باید مثل مورد روایت باشد مثلاً یقین قبل از صلاه تحقق داشته باشد و شک بعد از صلاه عارض بشود اما بعد از صلاه که شک عارض شد، دیگر یقینی وجود ندارد.

لذا ممکن است بگوییم: این بیان که می گوید: «لا- تنقض الیقین بالشک» همان طوری که در اینجا برای شک، فعلیت فرض شده است و باید یک شک فعلی محقق داشته باشیم، در همین حال عدم نقض باید یقین فعلی هم داشته باشیم برای اینکه با این یقین و شک از نظر دخالت در «لا تنقض الیقین بالشک» چه فرق می کند؟

در حقیقت این عبارت ظهور در این دارد که الان که مورد حکم به عدم نقض قرار می گیرد، هم یقین وجود دارد و هم شک وجود دارد و این تنها در باب استصحاب است که این معنا مطرح است اما در باب قاعده یقین، زمان یقین با زمان شک، جدای از هم است، و امکان ندارد در یک زمان هم یقین وجود داشته باشد و هم شک وجود داشته باشد. لذا ظاهر «لا تنقض الیقین بالشک» این است که یقین و شک به عنوان دو صفت فعلی در زمان واحد مجتمعا تحقق دارد، و این در صورتی است که مسأله را در مورد

استصحاب پیاده کنیم، یقین متعلق به زمان سابق و شک متعلق به زمان لاحق که هر دوی آنها برای مکلف امکان دارد. این یک ظهور در «لا تنقض».

یک مبعّد دیگر برای قاعده یقین این است که اصلاً در «نظرت فلم أر شیئا» این احتمال را بدهیم که مقصود زراره این بوده است که در دنبال عدم رؤیت، یقین به عدم اصابه پیدا شده است. اگر فرض، فرض یقین به عدم اصابه است، آیا بر زراره با آن مقام فقاهتش، لازم نبود که تصریح به این معنا بکند؟ آیا بر او لازم نبود که یک جهتی را که دخالت در حکم دارد و لااقل احتمال دخالتش را در حکم می دهد، در سؤال ذکر بکند؟ زراره که دنبال «ظنت انه قد اصابه» احتیاطاً کلمه «لم اتیقن ذلك» را می گوید تا مبدا برای کسی شبهه بشود که ظن به اصابه معنای علم به اصابه است، برای تأکید این مطلب، دنبال کلمه «ظنت کلمه» «لم اتیقن» را به عنوان تأکید تکرار می کند، آیا اگر مقصود زراره از «نظرت فلم أر شیئا» این بود که من یقین به عدم اصابه کردم، لازم نبود این یقین را ذکر بکند؟ آنچه نقش اساسی در حکم دارد، همین یقین به عدم اصابه است، و الا آن طوری که عرض کردم آن شک قبلی چه دخالتی دارد؟ شما صبح شک داشتید در اینکه لباستان نجس است یا نه، لکن الان که می خواهید نماز بخوانید یقین به عدم نجاست دارید، آیا با این حال، شک صبح را برای این نماز مطرح می کنید؟

اگر مقصود زراره این بوده است که در دنبال «لم أر شیئا» من یقین به عدم اصابه پیدا کردم، به نظر من اصلاً دور این کلمه «ظنت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلك» باید قلم گرفته بشود. اینها چه دخالتی در مسأله دارد؟ قبل العلم من چه حالتی داشتیم؟ هر حالتی می خواهی داشته باش، آنکه دخالت دارد و مرتبط به صلاه است، علم قبلی حال الصلاه است به اینکه لباس «لیس بنجس» و با توجه به این علم، شما وارد نماز شدید و بعد از نماز هم «فرأیت فیه» تحقق پیدا کرده است و الا قبلاً شک داشتیم در اینکه لباس نجس بود یا نه؟ این شک قبلی چه دخالتی در موضوع حکم دارد؟ چه نقشی در موضوع حکم دارد؟

ما نمی توانیم بگوییم: این کلماتی را که افرادی مثل زراره در سؤال مطرح می کند، اینها حساب نشده باشد. در حقیقت اگر این سؤال را حمل بر صورت علم بکنیم مثل «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع» است. یعنی آنچه در سؤال دخالت داشته، زراره ذکر نکرده و آنچه در سؤال دخالت نداشته است، زراره ذکر کرده است.

به نظر من، این یک دلیل روشنی است بر این که اگر فرض صورت علم بود، در رابطه با نماز، علم مطرح است نه شک قبل العلم که مورد نیاز و مورد حاجت نبوده است. لذا ما این احتمال را از احتمال چهارگانه حذف می کنیم. البته باز شاهدهی دیگری هست که من احتیاجی به آن شاهد دیگر نمی بینم. مسأله خیلی روشن است که فرض زراره، فرض علم نیست. ما چاره ای نداریم جز این که این روایت را همینجوری معنا کنیم.

معنای «فلم أر شیئا» طبق احتمال مختار

حالا- که این جور معنا کردیم، «فلم أر شیئا» کأن در دنبالش این است «فبقیت علی ظنی، فبقیت علی شکی» که آیا ثوب من نجس هست یا نه؟ آن وقت نتیجه این می شود با همین شک در نجاست و طهارت ثوب، وارد نماز شدم، بعد «فرأیت فیه» که عرض کردیم در «فرأیت فیه» روی این فرض شک هم دو احتمال هست: یک احتمال اینکه بعد از نماز، من نجاست را در ثوب دیدم و یقین کردم که این نجاست در حال نماز وجود داشته و نماز من با نجاست ثوب تحقق پیدا کرده است. یک احتمالش هم این است که بگوییم: بعد از نماز، من یک نجاستی را دیدم، تازه دو تا احتمال برای من پیدا شد: یک احتمال اینکه این نجاست همراه نماز بوده، یک احتمال اینکه این نجاست، «لعله شیء اوقع علیک» بعد از صلاه پیدا شده است.

اولا- روایت را به هر کدام از این دو احتمال که بخواهیم معنا بکنیم، با استصحاب، سازگار است برای اینکه روایت در مقام بیان این است که این نماز خوانده شده با شک در بقای طهارت ثوب که در نتیجه استصحاب طهارت ثوب همراهش هست، صحیح است و لازم نیست اعاده بشود. حالا فرق نمی کند که بعد از نماز، انسان یقین کند به اینکه همین نماز با نجاست واقع شده است یا اینکه بعد از نماز هم تازه دو احتمال بدهد: یک احتمال وقوع صلاه مع النجاسه است و یک احتمال عدم وقوع الصلاه مع النجاسه است.

از نظر دلالت روایت بر استصحاب، هر یک از این دو احتمال باشد فرق نمی کند.

احتمال سازگار با عرف در معنای «فرأیت فیه»

اما احتمالی که عرف با آن مساعد است و ما هم خودمان با ذهن خالی که سؤال زراره را ملاحظه می کنیم این است که زراره بعد از نماز متوجه می شود نماز با نجاست واقع

شده است، «فرأیت فیه» یعنی رأیت همان نجاست مشکوکه را، رأیت همان نجاست مظنوننه را، نه رأیت نجاست مردده بین اینکه آن نجاست باشد، یا نجاست حادثه بعد از صلاه باشد. این یک تحمیل به لفظ است، این تحمیل به عبارت است و الا ظاهر عبارت این است که من با شك در نجاست ثوب، نماز خواندم و بعد از آنکه نمازم تمام شد «فرأیت فیه»، یعنی همان نجاست قبلی را در ثوبم مشاهده کردم، یعنی «لم ار شيئا» تبدل به «رأیت» پیدا کرد، اما موضوعش یکی است، موضوعش همان نجاست مظنوننه و همان نجاست مشکوکه است.

البته ما روی این احتمال هم سماجت نمی کنیم، لکن ظاهر عرفی روایت همین احتمال است و روایت در مقام جواب می گوید: این نماز تو صحیح است، برای اینکه تو استصحاب طهارت داشتی، و نماز تو همراه با استصحاب طهارت بوده است.

پرسش:

۱ - سؤال سوم زراعه را در روایت لا تنقض بررسی کنید و معنای شك را در عبارت زراعه بیان کنید.

۲ - احتمالات موجود در جمله «فرأیت فیه» را بنویسید.

۳ - فرق بین قاعده یقین و قاعده استصحاب چیست؟

۴ - مبعدات قاعده یقین و شك در محل بحث چیست؟

۵ - احتمال سازگار با عرف در معنای «فرأیت فیه» را بیان کنید.

ص: ۱۹۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

از سؤال زرارہ بعد از نظر و بررسی، استظهار شد که «فلم أر شيئاً» به این معنا نیست که من، علم به عدم اصابه پیدا کردم، بلکه همان شک در اصابه به قوت خودش باقی است و ظاهر این جمله «فأیت فیہ» هم این است که «فأیت» همان نجاست مشکوکه را، همان نجاست مظنونه را که در نتیجه معنای آن چنین می شود: بعد از نماز، علم پیدا می کند، به اینکه نماز در نجاست واقع شده است، منتها قبل از نماز، در این رابطه نفی و اثباتاً، علمی وجود نداشته است.

مقتضای سؤال زرارہ از علت از امام (علیه السلام)

یک مؤید دیگر برای اینکه معنای این جمله «فأیت فیہ» این است که همان نجاست را در نماز دیدم، سؤال از علتی است که زرارہ بعداً می کند چون اگر نماز، مشکوک باشد که در نجاست واقع شده است یا نه، اگر امام بفرماید: اعاده نمی خواهد، این یک مطلبی

نیست که بعید از ذهن باشد و انسان را تحریک بکند به سؤال از عَلت. سؤال از عَلت نوعاً در مواردی است که خود حکم برای انسان به حسب ظاهر، غیر قابل قبول است و حکم را نمی پذیرد لذا سؤال از عَلت و دلیل می کند. اینکه زراره در دنبال این می گوید: «و لم ذلک؟» یعنی خودش را در برابر یک مسأله شگفت آور دیده است، با یک مسأله شگفت انگیزی برخورد کرده است. حالا آن مسأله چیست؟ این با احتمال اول خیلی تطبیق می کند؛ یعنی انسان قبل از نماز شك در طهارت و ثوب داشته باشد و بعد از نماز هم یقین بکند به اینکه این نماز با همان نجاست مشکوکه واقع شده است، در عین حال امام بفرماید: «لا تعید الصلاة» نماز را نمی خواهد اعاده بکنی. این به حسب ظاهر، یک قدری تعجب آور است. لذا زراره را تحریک می کند به اینکه از عَلت، سؤال بکند: «لم ذلک؟» برای چه اینجا حکم به عدم اعاده شده است؟ برای چه با اینکه اینجا نماز «من اولها الی آخرها» در نجاست واقع شده است معذک حکم به عدم اعاده شده است؟

پس نفس همین سؤال از عَلت که در دنبال جواب از سؤال زراره بود، تأیید می کند که معنای «فرأیته فیه» این است که همان نجاست را دیدم، همان نجاست مظنونه، همان نجاست مشکوکه؛ یعنی بعد از نماز، یقین کردم که نماز با نجاست واقع شده است.

این استظهاری است که ما از این سؤال می کنیم و لو اینکه این جهت در رابطه با استدلال به روایت برای استصحاب، خیلی نقش ندارد. هر دو احتمال از نظر جریان استصحاب، درست است. اما ظاهر سؤال عبارت از این است و ما نمی توانیم این را نادیده بگیریم که دارد از این صورت، سؤال می کند. «رأیت فیه»؛ یعنی همان نجاست را، همان نجاست مظنونه و یا مشکوکه را و امام هم در جواب از سؤال از عَلت می فرماید:

«لأنک کنت علی یقین من طهارتک».

اینجا یک نکته ای است که تقریباً جنبه ادبی دارد. بحث در مسأله لباس بود، لباس نجس است یا پاک است؟ امام در تعلیل می فرماید: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک» نمی فرماید: «من طهاره ثوبک» و این هم درست نیست که بگوییم: ثوب حذف شده است، «من طهارتک»؛ یعنی «من طهارت ثوبک». یک نکته ای در این هست که؛ یعنی طهارت ثوب هم از شؤون طهارت خود انسان است. درست است که در نماز هم طهارت بدن و هم طهارت ثوب شرط است ولی هر دو را می توانیم بگوییم: «طهاره المصلی»، طهارت انسان و این نکته ای است که اضافه طهارت به خود زراره، نه به ثوب

زراره، آن را افاده می کند که طهارت ثوب را یک مسأله کوچکی فرض نکن، طهارت ثوب، مثل طهارت بدن می ماند، هر دو اضافه به مصلی دارد، هر دو را می توانیم «طهاره المصلی» بنامیم. این تقریباً اهمیت طهارت ثوب را افاده می کند، «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا».

سؤال زراره نسبت به وظیفه تطهیر در باب علم اجمالی به نجاست

سؤال بعدی زراره این است: «فإني قد علمت أنه قد أصابه» یقین پیدا کردم به اینکه دم و یا «شیء من المنى» به ثوب رسیده است و ملاقات تحقق پیدا کرده است لکن «لم ادر این هو فاغسله» نفهمیدم که جای آن کجاست تا همان جا را شستشو بکنم. موضع ملاقاتش را نفهمیدم که کجای لباس است؟ لکن اصل اصابه یا اصل ملاقات برای من معلوم است. «قال: تغسل من ثوبك الناحیه التي تری أنه قد أصابها»، همه ثوب را لازم نیست شستشو بدهی، همان طرفی که یقین داری که به همان طرف، اصابه کرده است را تطهیر کن. اگر یقین کردی به طرف بالایی لباس بود، همان طرف بالا را شستشو بکن. اگر یقین کردی طرف پایینی لباس بود، همان طرف پایین را تطهیر بکن. طرف راست لباس را، همان طرف راست را تطهیر بکن، دیگر لازم نیست که طرف های دیگر تطهیر بشود.

اینکه می گوئیم: همه آن ناحیه باید تطهیر بشود؛ یعنی مثلاً تمام طرف راست در آنجایی که علم داریم که به طرف راست اصابه کرده است، علتش این است که شما یقین پیدا کردید که طرف راست نجس است، یا علم اجمالی پیدا کردید، حالا اگر بخواهی یقین بکنی که طرف راست طهارت پیدا کرده است، مجبور هستی که تمام این ناحیه را شستشو بدهی. «قال: تغسل من ثوبك الناحیه التي تری أنه قد أصابه» همه آن ناحیه باید شستشو بشود «حتى تكون علی یقین من طهارتك» تا اینکه یقین بکنی که آن ناحیه ای که علم اجمالی به ملاقات یک جزء آن با نجاست در کار است، مجموعاً طهارت پیدا کرده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): سؤال دوم سؤال از این بود که گفت: من موضعش را نمی دانم که کجاست؟ «فطلبتہ فلم أقدر علیہ» دنبالش گشتم پیدا نکردم، آن را شستشو نداده و نماز خواندم، «فلما صلیت» همان را پیدا کردم، در حقیقت آنجا سؤال از صحت و سقم صلاه است ولی اینجا سؤال از وظیفه غسل است که اگر علم اجمالی پیدا کردم به

اینکه به یک طرفی اصابه کرده است، وظیفه غسلی من چیست؟ آنجا سؤال از صحت نماز «مع عدم الغسل» است، اینجا سؤال از وظیفه غسل است که چه مقدار باید تطهیر بشود؟

در حقیقت امام یک نفی و اثباتی داشتند: نفی، این بود که لازم نیست که همه لباس شستشو بشود، اثباتشان هم این بود که همه آن ناحیه که یقین کردی به اصابه آن ناحیه، باید شستشو بشود. اگر مثلاً طرف راست عبا است، تمام طرف راست عبا با اینکه موضع ملاقات شاید یک مقدار بسیاری کمی است لکن چون علم اجمالی در کار است، باید تمام این ناحیه راست، شستشو بشود. پس اینجا سؤال از وظیفه غسل است، آنجا سؤال از صحت صلاه مع عدم الغسل است که امام در جواب فرمود: «فاغسله و تعید الصلاه».

سؤال زراره نسبت به عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه

سؤال دیگر زراره این است: «فهل علیّ ان شککت فی أنّه اصاب شیء» که این «اصاب شیء» از نظر ادبی، غلط است باید «اصابه» باشد. (من به وسایل نگاه نکردم) «هل علیّ ان شککت فی أنّه اصابه شیء ان أنظر فیه؟» این در حقیقت یکی از ادله ای است که فحص را در شبهات موضوعیه، لازم نمی داند، به خلاف شبهات حکمیه. این سؤال با جوابی که امام می دهند، دلیل خوبی است بر این مطلب زیرا می گوید: من اگر احتمال دادم که لباسم نجس شده است، آیا واجب است کنجکاوی و بررسی بکنم و بینم که نجس شده یا نشده است؟ فحص و بررسی لازم است، نگاه کردن لازم است؟ «قال:

لا» فرمودند: نه، لازم نیست، «و لکنک انما ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک» از نظر حکم شرعی، بررسی لزوم ندارد، اما گاهی دلت می خواهد از شک بیرون بیایی، بخواهی بررسی بکنی، مسأله ای نیست اما از نظر وظیفه شرعی، هیچ گونه مسؤولیتی در نظر و بررسی نداری.

پس سؤال این بود: «ان شککت فی أنّه اصابه شیء فهل علیّ ان أنظر فیه؟» تفحص بکنم و بررسی بکنم تا یک طرف برای من مشخص بشود، یا نجاست و یا عدم نجاست؟ «قال: لا»، نه بر تو لازم نیست. این دلیل بر این است که در شبهه موضوعیه، فحص لازم نیست «و لکنک انما ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک» اما دلت می خواهد آن شکی که در قلب تو وارد شده، آنرا به یک طرف از اثبات یا نفی تبدیل بکنی، آن دیگر

مانعی ندارد اما وظیفه شرعی عبارت از بررسی و تفحص، نخواهد بود.

پس این تفصیلی که بعضی ها در شبهات موضوعیه ای که سابقا بحث می کردیم، داده بودند که اگر در شبهات موضوعیه طوری باشد که انسان با یک نگاه کردن، با یک کتاب باز کردن، با یک مراجعه مختصر بتواند مسأله را روشن کند، اینجا فحص لازم است، اما اگر این طوری نیست که با یک سؤال کردن و با یک نگاه کردن، مسأله برای او روشن بشود، بلکه مقدمات مفصلی لازم دارد، اینجا فحص لازم نیست، این روایت، این تفصیل را هم خراب می کند برای اینکه بررسی لباس و نگاه کردن در لباس که آیا نجاستی با آن ملاقات کرده یا نکرده است، کمترین عملی است که انسان با این موضوع می تواند انجام بدهد، مع ذلک امام می فرماید: وظیفه نداری «و لا یجب علیک النظر» همین که شک در اصابه داشته باشی می توانی در این لباس، نماز بخوانی. پس این جمله از روایت آن تفصیل را در شبهات موضوعیه نفی می کند.

وظیفه مصلی در صورت حدوث نجاست در اثناء نماز

آخرین سؤالی که زواره می کند این است: «ان رأیته فی ثوبی و انا فی الصلاه»، اگر من مشغول نماز هستم و می بینم که نجاستی در لباس من هست اما حالت قبل از صلاتی چه بوده است؟ این دیگر در این سؤال مطرح نشده است؛ یعنی این با آن سؤالهای قبلی، ارتباطی ندارد. حالت قبل الصلاتی، ظن بوده است، شک بوده است، اینها دیگر مطرح نیست. وارد نماز شده است، وسط نماز یک مرتبه چشمش به لباسش خورد، دید که لباسش نجس است. بیشتر از این مقدار در این سؤال مطرح نیست. «ان رأیته فی ثوبی و انا فی الصلاه»، اگر این دم و یا «شیء من المنی» را در لباس خودم بینم در حالی که مشغول نماز هستم، اینجا تکلیف چیست؟ اینجاست که امام مسأله را دو صورت می کند چون زواره حالت قبل الصلاه را مطرح نکرده است، امام می فرماید: «تنقض الصلاه و تعید»، در یک صورت باید نماز را بشکنی و از اول شروع به خواندن نماز بکنی، این مقداری هم که خواندی، فایده ندارد. در چه صورت؟ «اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته»، در آنجایی که قبل از ورود در نماز، شک کرده بودی که آیا نجاستی به این لباس، اصابه کرده یا نه، چون برحسب جواب از آن سؤال پنجم، لازم هم نبوده است که بررسی بکند، قبل از نماز احتمال داد که لباسش با یک نجاستی ملاقات کرده است لکن چون

وظیفه نداشته است که بررسی بکند، بررسی نکرد و وارد نماز شد، «اذا شككت في موضع منه ثم رأيت»، ظاهرش همین است، وسط نماز دیدی آن را و فهمیدی که این همان نجاست قبل از نماز است؛ یعنی فهمیدی که این مقداری که از نماز خوانده ای، با نجاست واقع شده است، اینجا امام می فرماید: نماز فایده ندارد، باید نماز را از سر بخوانی.

فرق بین علم به نجاست در اثنای نماز با بعد از نماز

البته بعدا بحث می کنیم که یکی از اشکالاتی که به این روایت وارد است و باید جواب آن داده شود، این است که چطور اگر انسان بعد از نماز یقین بکند که تمام نمازش با نجاست بوده است، آنجا امام فرمود: «لا تعید»، لازم نیست که نماز را اعاده بکنی، اما اگر در وسط نماز فهمید که این مقداری که از نماز خوانده با نجاست بوده است، این نماز فایده ندارد، این مقدار از نماز اثری ندارد، نماز باید شکسته بشود و از نو اعاده بشود؟ در حقیقت روایت فرق گذاشته است «بین اثناء الصلاة و بعد الصلاة»، این یکی از مشکلات روایت است که ان شاء الله بعدا آن را بحث می کنیم.

اما «و ان لم تشك ثم رأيت رطبا»، وسط نماز دیدی که خون تازه ای در لباس شما هست، «قطعت الصلاة و غسلته»، نمی گوید نماز را بشکن، نماز را از همین جا قطع بکن و لباس را تطهیر بکن، «ثم بنيت على الصلاة»، بعد بقیه نماز را انجام بده که البته این در صورتی است که مستلزم فعل کثیر یا انحراف از قبله نباشد که این تقیید را ما به ادله خارجی به این روایت وارد می کنیم. «قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة»، بعد بدون اینکه زراره سؤال از علت بکند، خود امام (علیه السلام) ابتداء بیان علت می فرماید: «لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك»، تو نمی دانی این مقداری که از نماز خواندی با این نجاست همراه بوده است، احتمال می دهی همین الان که در حال صلاه هستی، این نجاست در همین وسط نماز «عرض لثوبك»، مخصوصا با توجه به رطوبت این نجاست «ثم رأيت رطبا»، وقتی که یک چنین احتمالی می دهی که نماز را تا اینجا خوانده ای، خالی از نجاست بوده است و الان نجاست بر ثوب تو عارض شده است، اینجا این مقدار از نمازی که خوانده ای، صحیح است، ولی همین الان یا لباس را تغییر بده، یا آن را تطهیر کن. پیداست که شستن یکی از راههای مسأله است، می تواند لباس را

تغییر بدهد؛ یعنی اگر عبایی روی دوشش هست که مواجه با این جریان است، فوراً عبا را از دوشش کنار بزند و دیگر لازم نیست که غسلی تحقق پیدا بکند. «قطعت الصلاه و غسلته ثم بنیت علی الصلاه» بقیه را بخوان، «لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك»، سزاوار نیست که یقین به شك نقض بشود، مقتضی نیست که نقض یقین به شك تحقق پیدا بکند.

احتمال تطبیق سؤال آخر زراره بر قاعده یقین و شك

سؤال ما این است که این یقینی که امام در اینجا فرض کردند «فلیس ینبغی أن ینقض الیقین بالشك»، این یقین کجا بوده است؟ مفروض مسأله این است «فان لم تشك ثم رأیته رطبا»، آیا معنای «ان لم تشك»؛ یعنی یقین به طهارت؟ یعنی به جای «ان لم تشك» باید این طوری بگوییم: «و اذا كنت علی یقین من الطهاره»؟ اگر این باشد که در وسط نماز یک نجاستی پیدا شود و ما احتمال بدهیم که این نجاست از اول بوده است، این قاعده یقین و شك می شود نه استصحاب برای اینکه در استصحاب، شك در حریم یقین، دخالت نمی کند. شك، متیقن را متزلزل نمی کند. متیقن، متیقن است در حال شك هم متیقن است.

شك نسبت به حالت لاحقه تعلق می گیرد.

این «و ان لم تشك ثم رأیته رطبا» را شما این طوری معنا می کنید؛ یعنی اگر قبل از نماز هیچ شکی نداری، یقین به طهارت داری، یقین به طهارت که داشتی، وارد نماز که شدی در وسط نماز، یک نجاستی پیدا شد و شما احتمال دادی که این نجاست از اول نماز وجود داشته است، اینجا شك در دائرة متیقن می آید؛ یعنی شك شما به عین «ما تعلق به الیقین» متعلق می شود، آن وقت امام می فرماید: «فلیس ینبغی أن ینقض الیقین بالشك»، معنایش این است که امام دارد قاعده یقین و شك را حجت و معتبر می کند. پس آن جمله بالا هم که امام فرمود: «فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشك» چون عبارت، یک عبارت است و آن هم در یک روایت وارد شده است، این قرینه بشود برای اینکه آنجا هم مربوط به قاعده یقین و شك است؛ یعنی باید سؤال زراره را طوری توجیه بکنیم که با قاعده یقین و شك، تطبیق بکند، نه با قاعده استصحاب.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما قبل از نماز یقین دارید که این لباس طاهر است، معنایش این است که ورود شما در نماز، ورود با طهارت بوده است و بعد که در وسط

نماز، یک نجاستی پیش می آید و شما احتمال می دهید که این نجاست از اول، همراه شما بوده است؛ یعنی آن یقین شما به شک تبدیل پیدا کرد. در قاعده یقین و شک، مسأله همین است که در حال شک، دیگر یقین وجود ندارد چون شک به همان متعلق یقین متعلق می شود و به همان متیقن تعلق می گیرد.

این مشکل در این روایت هست. شما فکر بکنید که آیا راه حلی برای این اشکال به نظر شما می آید یا نه؟

پرسش:

۱ - سؤال زراره به «لم ذلک؟» از امام (علیه السلام) بیانگر چیست؟

۲ - کدام سؤال زراره، دلیل بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه است؟ توضیح دهید.

۳ - وظیفه مصلی در صورت حدوث نجاست در اثنای نماز طبق سؤال زراره چیست؟

۴ - آیا بین علم به نجاست در اثنا با بعد از نماز در روایت، فرق هست؟

۵ - احتمال تطبیق سؤال آخر زراره را بر قاعده یقین و شک بررسی کنید.

ص: ۲۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه و السّٰلام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّٰیبین الطّٰهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

اشکال عدم تطبیق جمله آخر روایت زراره بر استصحاب

بحث در جمله آخر روایت زراره بود که امام(علیه السلام) فرمودند: «و إن لم تشك ثم رأيتہ رطباً»، در بادی نظر به ذهن می رسد که معنای «ان لم تشك» این است که تو در حال ورود در نماز، یقین به طهارت داشتی؛ یعنی یقین داشتی به اینکه نماز با طهارت شروع شده است، «ثم رأيتہ رطباً»، بعد در وسط نماز، با یک نجاست رطبه مواجه شدی (که این رطبه بودن، موضوعیتی ندارد، فقط برای این است که برای انسان احتمال ایجاد می کند که شاید این نجاست، در همین وسط نماز، حادث شده است و الّا رطب «بما هو رطب» خصوصیتی ندارد). در این صورت «قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه»؛ یعنی حکم این بود که نماز را قطع بکنی و نجاست را تطهیر بکنی و بعد از همان جایی که نماز را قطع کرده ای، نماز را تکمیل بکنی «لأنک لا تدري لعله شيء اوقع عليك» برای اینکه تو نمی دانی، احتمال می دهی که این نجاست در وسط نماز اصابه به

ثوب تو پیدا کرده است، «فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك».

گفتیم که اگر معنای روایت، چنین باشد، این بر استصحاب تطبیق نمی کند برای اینکه خلاصه مطلب این می شود که قبل از ورود در نماز، تو یقین به طهارت داشتی و یقین به اینکه نماز تو، با طهارت شروع شد ولی در وسط نماز که با نجاست، مواجه شدی، این یقین از بین رفت و احتمال می دهی که از اول، از همان هنگام ورود در نماز، این نجاست بوده است، پس در همان متیقن خودت، تو شک کردی، آن وقت «لا تنقض اليقين بالشك» تطبیق بر قاعده یقین و شک پیدا می کند، نه استصحاب.

لازمه توجه به متعلق شك در هنگام تعبیر

اما واقعه این است که این جمله «و ان لم تشك» را نباید این طوری معنا کرد برای یک نکته تقریباً ادبی زیرا و لو اینکه کلمه شك در احتمال مساوی الطرفين، نسبتش به هر دو طرف، علی السواء است، اما در مقام تعبیر، وقتی که شما بخواهید متعلق شك را بیان بکنید، کدام طرف را بیان می کنید؟ مثلاً شما که شك کردید در اینکه ثوب شما، نجس شده است یا نشده است، وقتی که می خواهید کلمه شك را در این مسأله عنوان بکنید، آیا می گوئید: شك در طهارت دارم یا شك در نجاست دارم؟ از نظر تعبیر و لو اینکه کلمه شك، يك طرفش احتمال طهارت است و يك طرفش احتمال نجاست است اما وقتی که کلمه شك را مطرح می کنید در رابطه با آن جهتی که مثلاً مانعیت دارد، آن جهتی که می خواهد وضع را تغییر بدهد، در رابطه با آن، کلمه شك را به کار می برید، مثلاً زراره در این تعبیراتش، در «فإن ظننت» که منظورش از ظن، به قرینه جوابی که امام می دهند، شك است، اما وقتی که می خواهد متعلق این شك را بیان بکند، نمی گوید: «فإن شككت أنه لم يصبه»، می گوید: «فإن شككت أنه قد اصابه» این طرف شك را باید در تعبیر مطرح بکند.

در واقع فرق نمی کند، شك، يك طرفش اصابه است و يك طرفش عدم اصابه است اما وقتی که این مسأله در مقام تعبیر مطرح می شود، صحیح نیست که زراره بگوید: من در عدم اصابه شك دارم، باید تعبیر بکند که من در اصابه نجاست به ثوب شك دارم. راه تعبیر همین است.

اگر راه تعبیر این شد، این عبارتی که امام در جمله اول در ذیل می فرماید: «تنقض الصلاه و تعید اذا شككت فی موضع منه»، شككت در چه؟ «فی أنه اصابه»، وقتی که کلمه

«ان لم تشك» در مقابل او قرار می گیرد، باید معنایش این باشد «و ان لم تشك انه اصابه» یعنی چه؟ یعنی یقین به اصابه نجاست داشته باشی.

«ان لم تشك» را نمی توانیم به معنای یقین به طهارت بگیریم. «ان لم تشك»؛ یعنی «ان لم تشك فی انه اصابه»؛ یعنی «تیقنت بانه اصابه» در حالی که مراد، این نیست. اگر یقین به اصابه داشته باشد، حق ندارد که وارد نماز بشود. دخول در نماز با یقین به اصابه، مشروع نیست و معنا ندارد که امام بفرماید: این مقدار نمازی که خوانده ای صحیح است، منتها بقیه آن را بعد از غسل ثوب انجام بده. اگر بخواهیم «ان لم تشك» را به معنای یقین بگیریم، باید بگوییم: «و ان كنت متیقنا بانه اصابه» برای اینکه متعلق همه آنها، مسأله اصابه است نه «عدم الاصابه». پس اینجا چه بکنیم؟

برگشت معنای «ان لم تشك» به «ان كنت غافلا»

اینجا راه این است که معنای دیگری از «لم تشك» بکنیم. «ان لم تشك»؛ یعنی «ان كنت غافلا»، اگر در حال ورود در نماز، اصلاً تو ملتفت مسأله طهارت و نجاست ثوب نبودی، قبلاً یقین داشتی به طهارت ثوب لکن در حال صلاه و ورود در نماز، هیچ توجهی به مسأله طهارت و نجاست ثوب نبود. بعد از آن که وارد نماز شدی، در وسط نماز، مواجه شدی با یک نجاستی که احتمال می دهی این نجاست، الاین عارض شده و احتمال هم می دهی که این نجاست از هنگام نماز بوده و از آن غافل بوده ای. اینجا وقتی که امام می فرماید: «لیس ینبغی أن ینقض الیقین بالشك» معنایش این است که آن یقین قبلی که نسبت به طهارت بوده است، به دنبال استصحاب طهارت جریان دارد، یعنی الان تو شك کردی که نمازت از هنگام وقوع، با نجاست بوده، استصحاب بکن بقای طهارت ثوب را. طبق این معنا «لیس ینبغی لك ان تنقض الیقین بالشك» صرفاً منطبق بر استصحاب است و غیر از استصحاب، دیگر قاعده یقین و شك اینجا مطرح نیست. ما یک یقین قبلی به طهارت ثوب داشتیم، در هنگام ورود در نماز هم غافل بودیم، الآن هم وسط نماز، شك داریم که این نماز با طهارت ثوب شروع شده است و یا با نجاست، آن شك با آن یقین که ارتباط پیدا می کند، «لا تنقض الیقین بالشك» استصحاب در اینجا پیاده می شود.

ما چاره ای نداریم جز اینکه روایت را به همین صورت معنا بکنیم و الا اگر بخواهیم

«و ان لم تشك» را به آن نحو معنا بکنیم که ظاهر آن صرف الیقین نیست بلکه یقین به اصابه باید فرض کرد برای اینکه تمام یقین و شکها و ظنهایی که در روایت مطرح است، متعلق آنها اصابه است، نه اینکه متعلق آنها عدم الاصابه باشد. لذا معنای «ان لم تشك» هم این می شود: «ان لم تشك فی انه اصابه»؛ یعنی اگر یقین به اصابه داشتی، نه مجوزی به دخول در نماز داری و نه نماز (آن دو رکعتی که مثلاً انجام شده است) با این یقین می تواند محکوم به صحت بشود. پس اگر روایت را به این کیفیت معنا بکنیم، هم با استصحاب مطابق است و هم با این عناوین شك و ظن و یقینی که در روایت مطرح است، تطبیق می کند. «ان لم تشك»؛ یعنی «ان كنت غافلا حين الورد في الصلاة، دیگر «فی الاصابه و عدم الاصابه» در اینجا مطرح نیست.

پس طبق این معنا، دو فقره از این روایت، ظاهر در استصحاب است و می تواند دلیل بر حجیت استصحاب، واقع بشود: یکی در جواب سؤال «فان ظننت انه قد اصابه» بود که امام صغرا و کبرا ترتیب دادند و یکی هم اینجا «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک أبدا».

در این روایت، دو اشکال مهم وجود دارد: یک اشکال تنها در رابطه با همان فقره اولی است که دلالت بر استصحاب می کرد، موردش این بود: زراره می گفت که من یقین نکردم به اینکه نجاستی به ثوب من اصابه کرده است، تفحص هم کردم «فلم أر شیئا»، ما گفتیم که معنای «فلم أر شیئا» این نبود که در دنبال تفحص، برای من، علم پیدا شد، بلکه همان حالت شك، محفوظ بود «فصلیته فرأیته فیه»، رأیته را هم معنا کردیم؛ یعنی همان نجاست مشکوکه و همان نجاست مظنونه را من بعد از صلاه مشاهده کردم؛ یعنی در حقیقت بعد از صلاه فهمیدم که تمام نماز من با نجاست واقعیه بوده است و در ثوب نجس تحقق پیدا کرده است. امام فرمودند: «تغسله» ثوب را باید برای نمازهای بعدی شستشو بدهی لکن «ولا تعید الصلاه» و همان صغرا و کبرایی که درباره استصحاب طهارت است، امام آن صغرا و کبرا را مطرح کردند.

ما اینجا دو مطلب داریم: یک مطلب اصل دخول در نماز است؛ یعنی آدمی که شك دارد در این که نجاستی به ثوبش اصابه کرده یا نه، «هل يجوز له أن یدخل فی الصلاه»؟ آیا دخول در نماز، مشروعیت دارد یا نه؟ مطلب دیگر این که حالا که وارد نماز شد و بعد از اتمام نماز فهمید که تمام نمازش با نجاست ثوب واقع شده، آیا اعاده بر این آدم، لازم

است یا نه؟ دو مسأله است، دو موضوع است: یک موضوع مربوط به قبل از نماز است که حکمش جواز دخول در نماز است، یک موضوع هم بعد از نماز ضمیمه پیدا می کند و آن این است که این نماز، اعاده می خواهد و یا اعاده نمی خواهد؟

حالا اشکال این است که این استصحاب طهارتی که امام در اینجا بیان کرده است، چه مقدار نقش دارد؟ اگر این استصحاب طهارت، تعلیل برای مشروعیت دخول در نماز قرار بگیرد، این تعلیل درست است؛ یعنی از این مکلفی که شک در نجاست ثوبش است، با همین شک، می خواهد وارد نماز بشود. از او می پرسیم که «ایها المصلی!» تو که می خواهی نماز بخوانی، چرا با شک در نجاست ثوب وارد نماز می شوی؟ او فوراً می تواند در مقابل ما استصحاب طهارت را به عنوان علت مطرح بکند بگوید: من چون استصحاب طهارت دارم، می توانم با تکیه بر استصحاب طهارت وارد نماز بشوم و این درست است.

عدم صلاحیت تمسک به استصحاب طهارت برای بعد از نماز

اما اگر بخواهیم این استصحاب طهارت را علت برای بعد از نماز قرار بدهیم، بگوییم:

چون تو استصحاب طهارت داشتی، الآن دیگر لازم نیست نماز را اعاده کنی، این علت، صلاحیت ندارد که برای این معنا قرار بگیرد برای این که من الان که می خواهم فرضاً نماز را اعاده کنم، دیگر نمی خواهم نقض یقین به شک بکنم. من الان یقین دارم که نماز من با نجاست ثوب واقع شده است. حالت بعد الصلاة، حالت یقین به نجاست ثوب است. حالت قبل الصلاة، حالت شک در نجاست ثوب است. استصحاب برای کدام حالت به درد می خورد؟ برای حالت شک به درد می خورد، برای حال قبل از نماز، مفید است که مشروعیت دخول در نماز را برای من درست کند. «لم شرعت فی الصلاة؟ لأنی علی طهاره ثوبی من ناحیه الاستصحاب» اما بعد از نماز، اگر از من سؤال کردند که چرا نماز را اعاده نمی کنی؟ نمی توانم بگویم که استصحاب طهارت داشتم چون نقض یقین به شک، جایز نبود. تا الان که نقض یقین به شک نمی خواهی بکنی، الان داری نقض یقین به یقین می کنی برای اینکه الان یقین داری که تمام صلاه در نجاست واقع شده است.

در نتیجه اگر استصحاب طهارت، بخواهد علت برای جواز دخول در صلاه واقع بشود، «حق» و هیچ مانعی ندارد آیا اگر استصحاب طهارت بخواهد تعلیل برای عدم

اعاده واقع بشود، هیچ مناسبتی بین این علت و بین عدم اعاده نخواهد بود.

به روایت که مراجعه می کنیم، می بینیم تصادفاً روایت، استصحاب را علت برای عدم اعاده قرار داده است برای اینکه امام فرمود: «لا- تعید». زراره گفت: «لم ذلک» برای چه من اعاده نکنم؟ برای چه در اینجا حکم به اعاده پیاده نمی شود؟ امام در جواب فرمود:

«لأنک» استصحاب طهارت داری. استصحاب طهارت را علت برای عدم اعاده قرار داده است در حالی که ما نمی فهمیم که چه طور استصحاب طهارت می تواند علت برای عدم اعاده واقع بشود؟ این اشکال به همین فقره اولی اختصاص دارد که استصحاب را دلیل بر عدم اعاده قرار داده است.

عدم موضوع بودن اعاده برای حکم شرعی

در اینجا جواب از خودش دقیق تر است. قبل از آن که جواب را ذکر بکنیم، باید یک مقدمه ای درباره اینجا و جاهای مشابه بیان بشود و آن مقدمه این است: آیا خود عنوان اعاده نفیاً و اثباتاً می تواند موضوع حکم شرعی واقع بشود که شارع در یک جا اعاده را واجب بکند و در یک جا اعاده را غیر واجب قرار بدهد؟ آیا عنوان اعاده مثل عناوین دیگر است که شارع می تواند بعضی از عناوین را واجب بکند و بعضی را غیر واجب بکند؟ آیا عنوان اعاده هم این طور است یا اینکه اعاده نمی تواند به عنوان اعاده، یک حکم شرعی و جوبی، یا عدم و جوبی داشته باشد برای اینکه اعاده، در جایی استعمال می شود که مکلف یک عملی را به عنوان مأموریه در خارج، انجام داده است که این عمل گاهی مطابق با مأموریه است و گاهی مخالف با مأموریه است. اگر ما نماز خواندیم و احساس کردیم که نماز ما مطابقت با مأموریه شرعی ندارد، آیا شارع، علاوه بر «اقیموا الصلاه»، یک حکم دیگری به نام «وجوب اعاده الصلاه» در این جا دارد؟ یا اینکه حاکم به وجوب اعاده، خواه ناخواه، خود عقل خواهد بود برای اینکه عقل اگر ببیند که عمل شما با مأموریه شارع مطابقت دارد حکم می کند «بأنه لا یجب علیک الاعاده» و اگر دید که این عمل مخالفت دارد، حکم می کند به وجوب اعاده و جا برای حکم شرعی و وجوب شرعی اعاده به هیچ وجه نیست.

اگر بگویید: پس چرا کلمه اعاده در کلام شارع استعمال شده؟ چرا ما در این روایت، بعضی از جاها «یعید الصلاه» می بینیم، در بعضی از مواردش «لا یعید الصلاه» می بینیم؟

«یعيد الصلاة» که جمله خبریه است و دلالت بر وجوبش آكد از دلالت هیئت افعال بر وجوب است. پس اینجایی که امام می فرماید: «یعيد الصلاة»، آیا غیر از «يجب الاعاده» می توانید معنا بکنید؟ یا در جواب از این سؤال سؤم که امام می فرماید: «لا یعيد الصلاة»، غیر از «لا تجب اعاده الصلاة» می توانید معنا بکنید؟ یا بالاتر؛ در آن حدیث معروفی که به عنوان حدیث «لا تعاد»، معروف است، کلمه اعاده در آنجا آمده است. «لا تعاد الصلاة الا من خمس»، آنجا هم حکم ایجابی در کار است و هم حکم نفی در کار است. نسبت به آن پنج امر مستثنی، وجوب اعاده از آن استفاده می شود، نسبت به غیر آن امور پنج گانه، عدم وجوب اعاده استفاده می شود. پس اینها را چگونه توجیه بکنیم و چه جوری معنا بکنیم؟

واقعش این است که تمام تعبیراتی که به این نحو است، را نمی توانیم تعبیر حقیقی و غیر کنائی بدانیم. این تعبیرات، تعبیرات کنائی است، یعنی آنجایی که امام می فرماید:

«یعيد الصلاة» معنایش یک معنای دیگری است، ذکر لازم و اراده ملزوم است. معنایش این است که فلان چیز، شرطیت دارد و این شرط، تحقق پیدا نکرده است؛ یعنی در جواب از همان سؤال اول زراره، وقتی که امام می فرماید: «یعيد الصلاة» معنای حقیقی اش وجوب الاعاده نیست، معنایش این است که «یشترط فی الصلاة طهاره الثوب». شارع از «یشترط فی الصلاة طهاره الثوب» تعبیر به «یعيد الصلاة» می کند و الا ما در اینجا دو تا تکلیف نداریم که یک تکلیف به صلاه مع الطهاره باشد و یک تکلیف هم متعلق به اعاده باشد. ما درباره نماز دو تا تکلیف نداریم. نماز مأمور به مع الشرائط است، اگر این شرائط را انسان در خارج رعایت بکند و مأتی به با مأمور به موافقت داشته باشد، عقل می گوید: «لا يجب الاعاده» و اگر مطابقت نداشته باشد، عقل می گوید: «يجب الاعاده»، پس اگر شارع در یک موردی عنوان اعاده را «نفياً أو اثباتاً» مطرح کرد، «يجب و لا يجب» را در مورد اعاده، مطرح کرد، اینها به منشأ مطلب می خورد. «يجب الاعاده» در ما نحن فیه؛ یعنی «یشترط فی الصلاة طهاره الثوب»، غیر از این، نمی توانیم معنا بکنیم، غیر از این نمی شود یک حکم شرعی برای اعاده تصور کرد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) در تعبیرات کنائی مثل «زيد كثير الرماد، زيد مهزول الفصيل» چه بسا آن معنای مطابقی واقعیت ندارد ولی شما که آن معنای مطابقی را اراده نکرده اید. شما آن لازم و ملزوم را اراده کرده اید و آن عبارت از جواد بودن و سخی بودن زید است. لذا اگر بخواهیم ملاکی برای صدق و کذب در قضیه «زيد مهزول الفصيل» تهیه

بکنیم، ملاک صدق و کذبش این است که آیا زید سخی است یا نه؟ اگر سخی شد، این قضیه صادق است، اگر غیر سخی بود، این قضیه کاذب است. پس ملاک در صدق و کذب، این نیست که این معنای مطابقی، واقعیت خارجی دارد یا ندارد. ملاک در صدق و کذب، همان معنای مراد است. آیا آن معنای مراد با واقعیت، تطبیق می کند و یا نمی کند.

پس اینجا که کلمه «یعید و لا یعید» در حدیث «لا تعاد الصلاه الا من خمس» و کثیری از این قبیل که در روایات، وارد شده است بکار رفته، ما نمی توانیم روی معنای مطابقی آن تکیه بکنیم، معنای مطابقی آن قابل این نیست که حکمی از ناحیه شارع به آن متعلق بشود برای اینکه شارع گفته است: با این شرایط، نماز بخوان. حکم شارع تمام شد، نماز با این شرایط، اگر شرایط هست، مآتی به شما، موافق با دستور شرع است، عقل می گوید:

«لا یلزم علیک الاعاده» و اگر مطابقت نداشت، عقل می گوید: «یجب علیک الاعاده».

پس اگر شارع در یک جا «یعید» گفت، باید ریشه مطلب را توجه بکنیم که اینک در روایت زراره، وقتی که می گوید: «یعید الصلاه» معنایش این است که «یشترط فی الصلاه طهاره الثوب»، غیر از این، نمی توانیم معنایی برای «یعید و لا- یعید» داشته باشیم. یعنی این طور نیست که شارع صبر می کند که یک نماز با نجاست ثوب خوانده شود و آنگاه بگوید: «یجب علیک الاعاده» مسأله این نیست، مسأله این است که شارع می خواهد بگوید: نماز مشروط به طهارت ثوب است. این مقدمه را عرض کردیم که شارع به طور کلی در باب اعاده و عدم اعاده، هیچ حکمی نمی تواند داشته باشد. وقتی که این طور شد، آن وقت این «لا تعید» که در فقره سوم وارد شده است، باید در رابطه با استصحاب، بینیم ارتباطش به چه صورت است و جواب از این اشکالی که شده بود که استصحاب نمی تواند علت برای «عدم الاعاده» قرار بگیرد، به چه کیفیت خواهد بود؟

پرسش:

۱- اشکال و جواب از عدم تطبیق جمله آخر روایت را بر استصحاب تقریب کنید.

۲- چرا باید جمله «ان لم تشک» را به معنای «ان کنت غافلا» معنا کرد؟

۳- اشکال عدم صلاحیت تمسک به استصحاب طهارت بعد از نماز چیست؟

۴- آیا اعاده می تواند موضوع برای حکم شرعی واقع شود؟ چرا؟

ص: ۲۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال عليّٰ استصحاب برای عدم وجوب اعاده

اشكالي كه به حسب ظاهر، متوجه روايت بود اين بود كه ظاهر روايت در آن موردی كه به استصحاب تمسك می كند، اين است كه اين استصحاب، علت برای عدم اعاده نماز است چون امام (عليه السلام) اول حكم می فرمايد به اين كه «تغسله و لا تعيد الصلاه» بعد زرايه از علت عدم اعاده در اين مورد، سؤال می كند، يعنى سؤال می كند كه چرا در دو مورد اول، شما حكم به وجوب اعاده كرديد، و در اين مورد سوم، حكم به عدم وجوب اعاده كرديد، امام (عليه السلام) در مقام جواب، علت را استصحاب ذكر می كند، يعنى می فرمايند: در اين مورد برای مصلى، استصحاب طهارت در كار بوده است، اما در آن دو مورد اول، استصحابی مطرح نبود، لذا علت عدم اعاده، وجود استصحاب طهارت است.

مستشكل می گفت: اين استصحاب نمی تواند علت عدم اعاده باشد، بلكه استصحاب،

تنها علت برای جواز دخول در نماز است، و الا- بعد از تمامیت صلاه، فرض این است که حالا دیگر مکلف «لا یكون شاکا»، بعد از تمامیت صلاه، یقین دارد به اینکه تمام نماز در نجاست واقع شده است. استصحاب برای حال شک مفید است و برای حال علم نمی تواند فایده داشته باشد.

به عبارت دیگر: موضوع اعاده و عدم اعاده، بعد الفراغ من الصلاه است، بعد از آنکه نماز واقع شد، انسان بحث می کند که آیا اعاده لازم هست یا نه؟ و در این زمانی که مسأله اعاده مطرح است، مصلی هیچ شکی ندارد، یقین دارد به اینکه تمام نماز مع النجاسه واقع شده است. پس چطور ما می توانیم «لا تنقض الیقین بالشک» را نسبت به این حال مطرح کنیم؟

بله؛ برای حال قبل از صلاه، چون مصلی شاک است و احتمال اصابه نجاست به ثوب را می دهد، مانعی ندارد استصحاب جاری بشود و مشروعیت دخول در نماز را برای مکلف ثابت کند. پس در حقیقت استصحاب، مشروعیت دخول می آورد نه اینکه عدم الاعاده را ثابت کند در حالی که در روایت صریحا او ظاهرا استصحاب، علت برای عدم اعاده واقع شده است. این را چطور باید حل کرد؟

عدم ارتباط حکم به وجوب اعاده و عدم آن به شارع

ما در جواب، یک مقدمه ای را ذکر کردیم گفتیم: اصولا اعاده و عدم اعاده نمی تواند از نظر وجوب و عدم وجوب، موضوع حکم شرعی واقع بشود که یک جایی شارع بگوید:

اعاده واجب است و یک جایی بگوید: اعاده واجب نیست. تعبد به وجوب یا عدم وجوب در باب اعاده، ارتباطی به شارع نمی تواند داشته باشد برای اینکه آنجایی که اعاده واجب است، معنایش این است که مکلف، مأمور به انجام نداده است و چون مکلف مأمور به انجام نداده است، همان امر اول به قوت خودش باقی است و دیگر اعاده معنا ندارد. عنوان الاعاده دیگر چه دخالتی دارد؟ و اگر مکلف مأمور به انجام نداده است، دیگر چه معنا دارد که شارع بگوید: «لا یجب الاعاده»؟ شارع امری داشته است و مأمور به ای داشته است و مکلف هم این مأمور به را در خارج ایجاد کرده است و مأمور به با مأمور به موافق بوده است، اینجا خود عقل حاکم به عدم وجوب اعاده است، نه اینکه یک تعبدی در رابطه با عدم وجوب اعاده باشد.

بعد گفتیم: این مواردی که عنوان اعاده مطرح است، اینها کنایه از یک مسأله دیگری است، ارشاد به یک مطلب دیگری است، نه اینکه روی عنوان اعاده تکیه شده باشد.

عدم شرطیت طهارت واقعیه برای صلاه

حالا که اینطور شد، اینجا جواب اشکال را به این صورت می دهیم که امام (علیه السلام) نمی خواهند علت برای عدم اعاده را ذکر کنند، برای اینکه امام که می فرماید:

«تغسله و لا تعید الصلاه» اصلاً «لا تعید الصلاه» حکمی نیست به عدم وجوب اعاده بلکه این «لا تعید الصلاه» اشاره به ریشه مسأله است، اشاره به منشأ مسأله است. منشأ مسأله این است که بینیم این عملی که در خارج واقع شده است موافقت با مأموریه دارد یا ندارد. علت اینکه شک می کنیم در اینکه موافقت با مأموریه دارد یا ندارد، این است که باید دایره مأموریه را درست تشخیص بدهیم، باید درست برای ما روشن باشد که مأموریه عبارت از چیست؟

اینجا می بینیم یک سنخ ادله ای داریم که دلالت می کند بر اعتبار طهارت ثوب و بدن در نماز. اگر ما باشیم و خود این ادله و دلیل حاکم نداشته باشد، دلیل مفسّری نداشته باشد، ظاهر این ادله، این است که آن که در نماز معتبر است، طهارت واقعیه ثوب است.

ثوب باید به حسب واقع، طاهر باشد. ظاهر اعتبار یک شیء در شیء دیگر، این است که واقع آن شیء در مشروط، اعتبار دارد. وقتی که می فرماید: «لا- صلاه الا- بطهور»، یعنی طهور واقعی. وقتی که می فرماید: «یشترط فی الصلاه طهاره الثوب یعنی الطهاره الواقیه».

اگر ما باشیم و نفس همین ادله، ما طهارت واقعیه را استفاده می کنیم و لازمه اعتبار طهارت واقعیه، این است که در این مورد ثالثی که زراره سؤال کرده است طبق آن ادله، نماز باید باطل باشد برای اینکه ما بعد از نماز یقین کردیم به اینکه تمام صلاه مع النجاسه واقع شده است. اما اینجا می بینیم که امام می خواهد بفرماید: مأتی به تو با مأموریه مخالفت ندارد. چرا مخالفت ندارد؟ برای اینکه مأموریه آن نیست که تو تصور می کنی، مأموریه عبارت از نماز با طهارت واقعیه نیست بلکه مأموریه عبارت از مطلق الطهاره است طهارت واقعیه باشد، یا طهارت استصحابیه باشد.

در حقیقت این تعلیل امام به منزله یک تفسیر و توضیحی برای آن ادله است و

می خواهد ما را متنبه بکند به اینکه شما خیال نکنید که طهارت واقعیۀ ثوب در نماز اعتبار دارد، بلکه آنچه در نماز، معتبر است، طهارت الثوب است، «اعم من ان تكون طهاره واقعيه، أو طهاره استصحابيه» کما اینکه وقتی که قاعده طهارت که یکی از قواعد فقهیه است مثل «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» را در مقابل ادله اشتراط صلاه به طهارت ثوب قرار می دهیم، آن هم یک چنین حکومتی دارد، آن هم یک چنین تفسیر و تبیینی نسبت به ادله اولیه دارد و الا اگر این جهت در «کل شیء طاهر» وجود نداشته باشد، معنایش این است که یک دایره محدودی را دلالت کند.

وقتی که «کل شیء طاهر» را پیش دلیل «یشترط فی الصلاه طهاره الثوب» می گذاریم و این دو را با هم تلفیق می کنیم و با هم می سنجیم، لازمه سنجش دلیل قاعده طهارت با ادله اولیه، این است که در دلالت آنها توسعه می دهد یعنی «کل شیء طاهر» تبیین می کند و توضیح می دهد که آن طهارت معتبره در نماز، «لیست منحصره بالطهاره الواقعيه» بلکه اگر از راه قاعده طهارت هم طهارت ثوب ثابت شد، این هم یکفیی در اینکه مأموربه در خارج کاملاً واقع شده باشد.

پس همان طوری که قاعده طهارت در رابطه با ادله اولیه، یک چنین مفاد و مدلولی دارد و ما با توجه به قاعده طهارت، پیش خودمان و عقلمان حکم به عدم وجوب اعاده می کنیم، استصحاب طهارت هم در این روایت همین نقش را دارد، یعنی در حقیقت امام برای عدم الاعاده بما هو عدم الاعاده تعلیل می کند، چون حکمی نداشته است که او را تعلیل بکند. حکم آن مسأله کنایی بوده است، حکم آن مرشد الیه بوده است که «لا تعید الصلاه» ارشاد به اوست. «لا تعید الصلاه» ارشاد به این است که فکر نکن که نماز تو کمبود دارد، فکر نکن که عمل تو مخالف با مأموربه است. چرا فکر نکنم؟ برای اینکه مأموربه، آن نیست که تو تصور می کنی. تو تصور می کنی که مأموربه، نماز با طهارت واقعیۀ ثوب است، در حالی که مأموربه عبارت از این نیست.

پس در حقیقت مسأله استصحاب طهارت در ملاحظه با ادله اولیه، بمنزله یک دلیل مبین و دلیل حاکمی است که دایره مأموربه را توسعه می دهد. می دانید که دلیل حاکم گاهی ایجاد توسعه می کند و گاهی ایجاد تضییق می کند. اینجا دارد ایجاد توسعه می کند، دایره مأموربه را گسترش می دهد که «لا- یختص بالطهاره الواقعيه، بل یعم الطهاره الاستصحابيه»، کما اینکه قاعده طهارت در رابطه با ادله اولیه همین نقش را دارد.

اگر روایت را اینطور معنا کنیم، دیگر مجالی برای اشکال باقی نمی ماند. برای اینکه اساس اشکال روی این مبتنی بود که موضوع اعاده و عدم اعاده را موضوع برای یک حکم مستقل شرعی قرار می داد. شارع یکجا می گوید: «یجب الاعاده» و در جای دیگر شارع می فرماید: «لا- تجب الاعاده». بعد از اینکه ما این مسأله را حل کردیم و منشأ را عبارت از اصل مأموریه و دایره مأموریه قرار دادیم، مسأله استصحاب مستقیما ارتباط با آن ادله پیدا می کند، ادله ای که اگر قاعده طهارت نبود و اگر دلیل استصحاب نبود، ما از آن ادله استفاده می کردیم که طهارت واقعیه شرط برای نماز است و اگر انسان بعد از نماز فهمید که نماز او با نجاست واقع شده است، طبعا عمل او موافقت با مأموریه پیدا نمی کرد. پس این اشکال در روایت به این صورت قابل حل است.

بررسی دوباره روایت زراره

اما برای بررسی اشکال مهم تر در روایت که واقعا یکی از مشکلات روایت است، اول باید یک بار دیگر روایت را نگاه کنیم. زراره در سؤال سوم گفت: «فان ظننت انه قد اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا» ما با مؤیداتی که ذکر کردیم، از این عبارت استفاده کردیم که «لم ار شيئا» معنایش این بود که یقین به عدم اصابه پیدا می کنم، نه اینکه همین طور حالت شک و ظن باقی ماند. «ثم صليت فيه فرأيت فيه» و باز ما استظهار کردیم که نجاست را بعد از نماز دید و یقین کرد به اینکه این همان نجاست قبلی است، یعنی بعد از نماز در حقیقت یقین پیدا کرد به اینکه تمام نماز با نجاست واقع شده است.

اینجا را امام فرمود: «تغسله و لا تعيد الصلاه». بعد زراره از علت عدم اعاده به حسب ظاهر سؤال کرد، امام هم مسأله استصحاب را مطرح کردند، این روشن است.

به ذیل روایت که می رسیم، آنجایی که در وسط نماز، نجاست دیده می شود، امام آنجا را دو قسم کردند: قسم اولش این بود: «قال: تنقض الصلاه و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت» ما اینجوری معنا کردیم که اگر قبل از نماز، شک کرده بودی و در وسط نماز، به نجاست برخورد کردی و فهمیدی که این نجاست، من اول الصلاه بوده است، اینجا امام می فرماید: این مقداری که از نماز خوانده ای باطل است. فرق اینجا با صورت قبلی چیست؟ آنجایی که بعد از نماز می فهمد که تمام نماز با نجاست واقع شده است، آنجا را امام فرمود: «تغسله و لا تعيد الصلاه» اما اینجایی که در وسط نماز به یک

نجاستی برخوردار می‌کند و یقین می‌کند که این نجاست من اول الصلاه وجود داشته است، در حالی که با استصحاب وارد نماز شده، امام می‌فرماید: نماز باطل است و باید نماز را اعاده کرد.

چه بسا در بادی نظر به ذهن می‌آید که اینجا به طریق اولی باید صحیح باشد برای اینکه فقط یک قسمت نماز با نجاست واقع شده است، اما در بقیه نماز ثوبش را تطهیر می‌کند یا تعویض می‌کند و بقیه نماز را با طهارت انجام می‌دهد، چرا در اینجا امام حکم به اعاده کردند؟ فرق بین اینجا و آنجا چیست؟ آنجا بعد از نماز، معلوم شد که همه نماز با نجاست بوده است، امام به استناد به استصحاب، حکم به صحت نماز کردند. اما اینجا می‌کند که در وسط نماز به نجاست برخورد می‌کند و یقین پیدا می‌کند که این نجاست من اول الصلاه بوده است، امام حکم به بطلان و لزوم اعاده می‌کنند. ما الفرق بینهما؟ چه بسا به ذهن می‌آید که این فرض به طریق اولی باید محکوم به صحت باشد. چه فرقی است بین این دو تا؟

آیا برای فرق می‌شود اینجا پای تعبد را مطرح کنیم؟ بگوییم: روی قاعده با این فرض هم نباید نماز باطل باشد، نباید لزوم اعاده داشته باشد لکن امام تعبد در اینجا چنین حکمی فرموده اند که فرق بین مسألتین را در رابطه با تعبد قرار بدهیم. آیا می‌شود یک چنین حرفی زد؟

عدم دخالت تعبد در فرق بین نجاست حادث با نجاست مستصحب

این با لسان روایت مخالفت دارد برای اینکه لسان روایت این است که خود امام در این روایت می‌خواسته اند مسأله را با دلیل بیان بکنند و علاوه زراره که از علت سؤال کرد، چرا در اینجا ساکت ماند؟ حق نبود که زراره در اینجا سؤال بکنند که علت چیست که شما در آنجا حکم به عدم لزوم اعاده کردید و در اینجا حکم به لزوم اعاده کردید؟ یعنی مبنای سؤال و جواب در روایت، با تعبد محض سازگار نیست. اینجا مسأله، مسأله دلیل و استدلال بوده است. اگر بنا بود که این یک حکم تعبدی محض باشد، حق این بود که زراره سؤال بکنند، امام هم در جواب بگویند: این تعبد است، این از آن دلیل‌هایی ندارد که تو بخواهی استناد بکنی. زراره هم اینجا ساکت مانده است، تا امام فرمود:

«تنقض الصلاه و تعیده اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته». ظاهر این است که زراره فکر

کرد که این مسأله، درست است و الا- اعتراض می کرد، سؤال می کرد که چرا؟ لذا اگر ما بخواهیم روایت را حمل بر تعبد بکنیم، این مبعدات در کار است. روایت را نمی شود همین طوری حمل بر تعبد کرد که بگوییم: فرق بین آن و این فقط مسأله تعبد است.

(سؤال... و پاسخ استاد): زراره ای که در جواب سؤال سوم می بیند که امام در دو جواب اول، حکم به اعاده کردند، در جواب سوم حکم به عدم اعاده کردند، فوری می گوید: چرا؟ چرا در جواب از سؤال سوم شما حکم به عدم اعاده کردید در حالی که در دو جواب اول، حکم به اعاده کردید؟ ولی همین زراره در یک موردی که کاملاً مشابه با هم است سکوت کرده است که انسان نماز بخواند بعد از نماز، یقین بکند به وقوع نجاست در تمام صلاه، یا وسط نماز نجاست را ببیند و یقین کند به اینکه این مقداری از نماز که خوانده است با نجاست واقع شده است. اگر کسی ابتداء از شما این دو سؤال را می کرد، می گفت: آیا بین این دو، فرق وجود دارد؟ آیا فرقی در ذهن شما منعقد می شد؟ چه فرقی می کند بین اینکه انسان در وسط ببیند یا در آخر؟ قاعده فراغ نیست، استصحاب است. دلیل را امام استصحاب قرار داده است. علاوه قاعده فراغ در جایی است که بعد الفراغ شک بشود. اما اگر بعد الفراغ یقین کردید که رکوع رکعت سوم را نخواندید، دیگر جا برای قاعده فراغ نیست. اما اینجا در آن مورد سوم امام جواب می دهند به «تغسله و لا- تعید الصلاه» بعد از نماز یقین کرده است به اینکه تمام نماز در نجاست واقع شده است. لذا اگر بخواهیم مسأله را از راه تعبد حل کنیم و بگوییم: ما چه می دانیم چه فرق می کند؟ امام فرموده است که فرق می کند، می گوئیم: علی العین و الرأس، مانعی ندارد. لکن زبان روایت، زبان تعبد نیست. روایتی که در آن سؤال از علت مطرح است، در آن «لم ذلک؟» مطرح است، بعید است که بخواهد روی پایه تعبد، یک حکمی را گفته باشد و رد شده باشد. لذا این احتمال در جواب از اشکال کاملاً بعید است.

باید راهی پیدا بکنیم که علی القاعده این مسأله را تمام بکنیم.

دو چیز را باید به عنوان مقدمه عرض بکنیم، بعد وارد جواب بشویم این جوابش کاملاً دقیق است.

بررسی شرطیت طهارت و مانعیت نجاست نسبت به نماز

یک چیز این است که از نظر حکم فقهی، طهارتی که در لباس معتبر است، یا نجاستی

که مانعیت از نماز دارد، در چه حالی از حالات نماز مانعیت دارد؟ شما می گوئید:

نجاست، مانع است، من هم می دانم که این عبا همین حالا نجس است. آیا در حالی که من دارم نماز می خوانم بعد از آنکه مثلا حمد را تمام کردم، دیدم هوا خیلی سرد است گفتم: این عبا نجس را یک لحظه روی دوش می اندازم و در این لحظه هم چیزی قرائت نمی کنم، یک مقدار که گرم شدم، عبا را پایین می اندازم، بعد شروع می کنم به خواندن سوره. آیا این نماز درست است یا نه؟

به عبارت اخری: آیا مانعیت نجاست برای نماز، مانعیت فی جمیع حالات صلاه است چه حالت ذکر باشد، چه حالت قیام باشد، چه حال سکوت باشد، چه حالت هوی الی السجود باشد، چه حال بلند شدن برای رکعت دوم و سوم باشد؟ فی جمیع حالات صلاه اگر کسی عامدا و عالما ثوب نجسی را پوشیده باشد، صلاته باطل.

پس مانعیت نجاست برای نماز اختصاص ندارد به آن حالی که انسان مشغول ذکر است، مشغول قرائت است، مشغول ذکر رکوع و سجود است یا اختصاص ندارد به حالت رکوع، به حالت سجود و امثال ذلک. از آن لحظه ای که مکلف وارد نماز می شود که افتتاحها التکبیره، تا آن آخری که از نماز فارغ می شود که اختتامها التسلیم، باید لباس نجس پوشیده باشد در نمازش. حالا در آنجایی که نجاست معلوم است، در آنجا که هیچ گونه مسأله ای و شکی در کار نیست.

پس یک مقدمه، این شد که مسأله مانعیت نجاست برای نماز، یک مانعیت مطلقه فی جمیع الحالات است، حتی حال سکوت، حتی حال عدم اشتغال به ذکر و قرائت و امثال ذلک.

مسأله دوم این است که آیا اگر کسی در وسط نماز رعافی برای او حاصل شد، یعنی بدون اختیار، بینی او شروع به خون ریزی کرد، آیا نماز، باطل است یا نه؟ اینجا در خصوص همین مسأله رعاف، روایاتی وارد شده است که دلالت می کند بر اینکه اگر رعاف در وسط نماز حاصل شد، شما می توانید فوری تطهیر بکنید و نماز را ادامه بدهید.

این مانعیت از نماز شما پیدا نمی کند. ضربه ای به نماز شما نمی زند. با اینکه رعاف، امر غیر اختیاری است، اما حکم رعاف مثل حدث غیر اختیاری نیست. حدث اگر غیر اختیاری هم صادر بشود، نماز را از بین می برد اما رعاف غیر اختیاری نماز را باطل نمی کند.

رعاف دو خصوصیت دارد: یک خصوصیت این است که رعاف، یک امر غیر اختیاری است. انسان یک مرتبه با خونریزی بینی مواجه می شود. اصل تحقق رعاف، نوعاً ملازم با عدم اختیار است. مسأله دیگری که در رعاف، تحقق دارد، این است که وقتی که رعاف حاصل شد، انسان یقین دارد که همین حال، نجاست تحقق پیدا کرده است، نه اینکه من اول الصلاه بوده است، نه اینکه سابقه داشته است. یک امر غیر اختیاری حادث بالفعل است. این دو خصوصیت در رعاف موجود است.

لذا ما می توانیم از ادله ای که دلالت می کند بر اینکه رعاف، موجب بطلان نماز نمی شود، الغای خصوصیت کنیم، اما الغای خصوصیت با حفظ دو خصوصیت که یکی خصوصیت غیر اختیاری بودن است، یکی خصوصیت عدم سابقه است و یکی هم حدوث بالفعل است. لذا ما از ادله رعاف این استفاده را می کنیم، که اگر انسان مشغول نماز بود، مثلاً دست بچه آلوده به بول بود، آمد و از پهلوی انسان عبور کند دست مرطوب به بول را بدون اختیار انسان به لباس انسان زد، ما می توانیم از ادله رعاف استفاده کنیم که اینجا شما می توانی فوری اگر لباست عبا است، عبا را دور بکنی، یا لباس را تعویض بکنی، و یا تغسیل بکنی اگر فعل کثیر لازم نیاید و نماز را ادامه بدهید. برای اینکه این دو خصوصیت اینجا وجود دارد: یکی خصوصیت غیر اختیاری و یکی خصوصیت سابقه نداشتن و حدوث بالفعل. پس وقتی که مجموع ادله را ملاحظه کردیم نتیجه مجموع ادله این شد که نجاست، مانعیت دارد، مگر در صورتی که لا عن اختیار در وسط نماز حادث بشود.

فرق بین نجاست حادث در وسط صلاه با نجاست مستصحب

با توجه به این مقدمه، فرق بین آن فقره ای که امام استصحاب را در آن جاری کردند و حکم به صحّت نماز فرمودند و بین این صورتی که در اثنای نماز نجاستی را می بیند و علم پیدا می کند به اینکه این نجاست از اول نماز همراه بوده است، روشن می شود، برای اینکه در جایی که بعد از نماز برای مکلف علم پیدا می شود، معنایش این است که مکلف در تمام اجزای صلاه، استصحاب طهارت داشته است، هیچ جزئی از اجزای صلاه از مکلف تحقق پیدا نکرده است، الا و اینکه مکلف در آن جزء، دارای استصحاب طهارت بوده است، دارای استصحاب عدم نجاست بوده است. پس اینجا علی القاعده نماز

درست است.

اما می آییم سراغ آنجایی که در اثنا، علم به نجاست پیدا می کند، تا قبل از زمان علمش، استصحاب طهارت داشته، استصحاب عدم نجاست داشته است. اما این استصحاب تا زمانی مفید است که شک باقی باشد. اما اگر شک به یقین تبدل پیدا کرد، خود روایت گفت: «و لکنه ینقضه بیقین آخر». الان که عالم به شد به اینکه نماز «من اول الامر کان مع النجاسه»، در این حال که دیگر استصحاب جریان ندارد، و این حال هم حال صلاه است، حال خروج از صلاه نیست. الان برای تصحیح نماز یا باید استصحاب را بیاورید که استصحاب با علم به خلاف، جریان پیدا نمی کند. یا باید ادله رعا ف را اینجا پیاده کنیم که این مشابه رعا ف نیست برای اینکه رعا ف در اثنا ی نماز، حادث می شود و اینجا حدو ث، مطرح نیست. اینجا شما یقین کردید به اینکه از اول نماز، نجاست بوده است. پس هیچ راهی برای تصحیح این نماز نداریم لذا امام طبق قاعده فرموده است: «تنقض الصلاه و تعید».

پرسش:

۱ - اشکال علیت استصحاب را برای عدم وجوب اعاده تقریب کنید.

۲ - مقتضای عدم شرطیت طهارت واقعیه برای صلاه چیست؟

۳ - دلیل عدم دخالت تعبد در فرق بین نجاست حادث با نجاست از اول، چیست؟

۴ - فرق بین نجاست حادث در وسط صلاه با نجاستی که از اول، همراه بوده است را بیان کنید.

ص: ۲۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فرق بين نجاست حادث با نجاست مستصحب

اگر انسان بعد از نماز، یقین کند که تمام صلاه در نجاست واقع شده است، لکن قبل از صلاه و در حال صلاه، استصحاب طهارت داشته باشد، در این روایت زراره، حکم به صحت این نماز و عدم لزوم اعاده شد. اما عین همین مسأله در صورتی که در اثنا واقع بشود، یعنی در وسط نماز علم پیدا بکند به اینکه آن مقداری که از نماز انجام شده است با نجاست واقع شده است و قبل از این علم هم استصحاب طهارت داشته است، معذکک روایت می فرماید: «تنقض الصلاه و تعید». نماز در اینجا بدرد نمی خورد، و باید شکسته بشود و از نو اعاده شود. سؤال این بود که چه فرقی بین این دو است؟

برای بیان فرق، یک مقدمه ای را عرض کردیم که یک سنخ دلیل دلالت می کند بر اینکه نجاست، مانعیت از نماز دارد و ظاهر این دلیل، این است که در هر جزئی از اجزای صلاه و لو حالتهای سکوتی صلاه، و لو حالتهای عدم اشتغال به ذکر در نماز، اگر یک آن و

یک لحظه نجاست در کار باشد، این نماز باطل است. در مقابل، ادله ای داشتیم در باب رعاف که ظاهر آن ادله این بود که رعاف، موجب بطلان نماز نمی شود، با اینکه رعاف، موجب نجاست بدن است و احیاناً موجب نجاست ثوب می شود. در ثوب و بدن فرقی نمی کند.

گفتیم: جمع بین این دو اقتضا می کند که رعاف و آنچه که مشابه رعاف است که مشابه رعاف، دو خصوصیت باید داشته باشد: یکی اینکه یک جریان غیر اختیاری آن را بوجود آورده باشد و دیگر اینکه، علم نداشته باشیم به اینکه از اول نماز این مسأله وجود داشته است بلکه در همان اثنا حادث بشود که معنای حدوث، وجود مسبوق به عدم است، یعنی تا به حال نبوده است و الا این تحقق پیدا کرده است. وقتی که مجموع ادله را ملاحظه کردیم نتیجه مجموع ادله این شد که نجاست، مانعیت دارد، مگر در صورتی که لا عن اختیار در وسط نماز حادث بشود.

با توجه به این مقدمه، فرق بین آن فقره ای که امام استصحاب را در آن جاری کردند و حکم به صحت نماز فرمودند و بین این صورتی که در اثنای نماز نجاستی را می بیند و علم پیدا می کند به اینکه این نجاست از اول نماز همراه بوده است، روشن می شود، برای اینکه در آنجایی که بعد از نماز برای مکلف علم پیدا می شود، معنایش این است که مکلف در تمام اجزای صلاه، استصحاب طهارت داشته است، هیچ جزئی از اجزای صلاه از مکلف تحقق پیدا نکرده است، الا و اینکه مکلف در آن جزء، دارای استصحاب طهارت بوده است.

ما در جواب از اشکال اول عرض کردیم که این استصحاب وقتی که به ادله شرطیت طهارت، یا ادله مانعیت نجاست، ضمیمه می شود نتیجه می گیریم که در دایره طهارت، توسعه می دهد یعنی می گوید: طهارت مشروطه، طهارت واقعیه نیست. استصحاب طهارت هم خودش می تواند شرط برای نماز را حاصل بکند، و در حقیقت شرط نماز، یا طهارت واقعیه است، یا طهارت استصحابیه و یا طهارتی که به قاعده طهارت ثابت بشود.

جایی که مکلف بعد از نماز یقین می کند به اینکه تمام نماز در نجاست واقع شده است، این نماز چه اشکالی می تواند داشته باشد؟ تمام اجزای این نماز همراه با استصحاب طهارت بوده است. از تکبیره الاحرام که شروع نماز است، تا تسلیم که اختتام نماز است، در تمام حالات، این نماز واجد شرط بوده است برای اینکه مکلف، در تمام آنات صلاه،

استصحاب طهارت داشته است. پس اینجا علی القاعده نماز درست است.

جایی که در اثنا، علم به نجاست پیدا می کند، تا قبل از زمان علمش، استصحاب طهارت داشته، استصحاب عدم نجاست داشته است. اما این استصحاب تا چه زمانی مفید است؟ تا زمانی که شک باقی باشد. اما اگر شک به یقین تبدل پیدا کرد، خود روایت گفت: «و لکنه ینقضه بیقین آخر» تا یک آن، قبل العلم این استصحاب طهارت بوده است اما الان که عالم به نجاست شد و عالم شد به اینکه نماز «من اول الامر کان مع النجاسه»، در این حال که دیگر استصحاب جریان ندارد، و این حال هم حال صلاه است، حال خروج از صلاه نیست، در حالی که «یتصف ذلك الحال بأنه حال الصلاه» علم به نجاست پیدا کرد. در این حال علم، مصحح نماز چیست؟ الان چه چیز می تواند نماز را تصحیح بکند؟ یا باید استصحاب را بیاورید که معنا ندارد استصحاب با علم به خلاف، جریان پیدا بکند. یا باید ادله رعا ف را اینجا پیاده کنیم که این مشابه رعا ف نیست برای اینکه رعا ف در اثنا نماز، حادث می شود و اینجا حدوث، مطرح نیست. اینجا شما یقین کردید به اینکه از اول نماز، نجاست بوده است. پس این نماز را چگونه می شود درست کرد؟ چه راهی برای تصحیح این نماز داریم؟ هیچ راهی. و چون راه نداشتیم امام فرموده است «تنقض الصلاه و تعید» برای اینکه این نماز، مصحح ندارد، این نماز واجد شرط نیست، در این نماز مانع وجود دارد.

اگر استصحاب می توانست همه حالات را بگیرد، مثل همان فرض اولی که بعد از نماز، علم پیدا می کند که تمام نماز با نجاست واقع شده است، آنجا استصحاب در تمام حالات نماز من اولها الی آخرها بود و گفتیم که استصحاب هم توسعه در دلیل شرط می دهد، یعنی می گوید: همین برای نماز کافی است، همین استصحاب طهارت برای نماز کافی است. اما اینجا استصحاب تا لحظه قبل العلم خوب است، اما آن لحظه ای که عالم به نجاست شدید، استصحاب بساط خود را جمع می کند، دیگر در آن لحظه، استصحاب نمی تواند حکم به طهارت بکند.

ادله رعا ف هم اینجا نمی تواند پیاده بشود، برای اینکه این نجاست، من اول الصلاه بوده است نه اینکه حادث شده باشد و ما گفتیم که دو خصوصیت در ادله رعا ف وجود دارد: یکی غیر اختیاری بودن و دیگری، حادث شدن در وسط نماز، یعنی وجود مسبوق به عدم. اینکه وجود مسبوق به عدم ندارد. پس ادله رعا ف هم شاملش نمی شود. در

صورتی که نه استصحابی باشد و نه ادله رعا ف شمول پیدا بکند، مصححی برای این نماز ما نمی توانیم پیدا بکنیم.

فرق بین مجموع نماز و وسط نماز به این کیفیت روشن شد، در حالی که انسان ابتداء خیال می کرد که نه تنها فرق ندارد، بلکه این صورت، از نظر حکم به صحت، اولویت دارد. اما روی قواعد که ملاحظه می کنیم، قاعده همین را که امام می فرماید اقتضا می کند، آنجا صحت و اینجا بطلان.

اشکال عدم تفاوت موارد علم به نجاست در اثنا

حالا که این روشن شد، مشکله این است که اگر شما به این کیفیت، حکم به بطلان کردید، در آن فرض دوم، امام در ذیل روایت، دو فرض مطرح کردند: «تنقض الصلاة و تعید اذا شککت فی موضوع منه ثم رأیته» که همین بود و فرق آن را با مجموعه نماز گذاشتیم. حالا کأن یک ان قلتی می گوید: ما فرق بین اثنا و تمامی نماز را فهمیدیم، اما فرق بین این دو قسم اثنا چطور می شود که در یک قسم، امام حکم به بطلان کردند و در یک قسمش، امام حکم به صحت و بنای علی ما مضی کردند؟

این فرضی که حکم به صحت کردند عبارت از این بود که شما در وسط نماز، علم به نجاست پیدا کردید، لکن تردید شما از این نظر بود که آیا این نجاست، الان حادث شد «لعله شیء اوقع علیک» یا اینکه این نجاست من اول الامر بوده است. الان که شما علم به نجاست پیدا کردید، چطور مسأله را درست می کنید؟ در این فرض دوم هم شما الان که حاله صلاتیه و من اجزاء الصلاة و حالات الصلاة، همین الان عالم به نجاست شدید، و احتمال می دهید که این نجاست، الان حادث شده باشد و احتمال هم می دهید که این نجاست من اول الامر بوده است. اینجا حدوث نجاست را احراز نکرده اید تا مشابه مسأله رعا ف باشد. اگر حدوثش را احراز می کردید، یعنی یقین می کردید که بچه ای در حال نماز از پهلوی شما گذشت و دست نجس خودش را مع الرطوبة به لباس شما مالید. اگر این معنا احراز می شد، اینجا مشابه ادله رعا ف بود و طبق ادله رعا ف، تردیدی در صحت این نماز نبود اما شما که این را نمی دانید. شما دو احتمال در اینجا می دهید: یک احتمال، حدوث این نجاست فی وسط الصلاة، حتی یشبه الرعا ف. یک احتمال هم این است که این نجاست کانت من اول الصلاة. اینجا را چه کار می کنیم؟ چطور اینجا امام حکم به

صحت کردند با اینکه شما در وسط نماز احراز حدوث نجاست نکردید؟ اینجا امام فرمود: این مقداری که از نماز خوانده شده است محکوم به صحت است.

در مقام جواب از این شبهه می‌گوییم: الان که بودن نجاست را من اول الصلاه احتمال می‌دهم، ما یک استصحابی در رابطه با این مقدار نمازی که خوانده، جاری می‌کنیم. ما نمی‌دانیم که از اول نماز، نجاست بوده یا نبوده است، شک داریم. استصحاب می‌کنیم طهارت و عدم نجاست ثوب را و این استصحاب را می‌آوریم تا لحظه قبل العلم. الان ما فقط در رابطه با گذشته متحیریم نمی‌دانیم که این رکعتی که خوانده ایم با طهارت بوده است یا نه؟ می‌گوییم: استصحاب عدم نجاست را جاری کنید، بیاورید تا لحظه قبل العلم.

استصحاب، این مقدار از نماز شما را محکوم به صحت می‌کند.

پس تا لحظه قبل العلم، استصحاب می‌تواند نقش داشته باشد. حالت سابقه یقین به عدم نجاست و الان هم احتمال این هست که «کانت الصلاه من اولها مع النجاسه» چون احتمال هست، استصحاب می‌تواند این نقش را داشته باشد، و حکم بکند به عدم نجاست تا لحظه قبل العلم. لکن ما نمی‌خواهیم از این استصحاب خیلی بار بکشیم، یعنی نمی‌خواهیم حتی این معنا را از این استصحاب استفاده بکنیم، که استصحاب عدم نجاست ثوب تا لحظه قبل العلم، اثبات کند که این نجاست، «نجاسه حادثه». این استصحاب که در این رابطه، مثبت می‌شود. فقط این استصحاب را در رابطه با صحت این مقداری که گذشته، می‌خواهیم تا یک مصححی برای آن پیدا کنیم. ما در رابطه با استصحاب به همین مقدار اثر اکتفا می‌کنیم.

اگر بگویید: حالت علم را چه می‌کنید؟ مشکله مسأله، حالت علم است که الان علم به وجود نجاست در لباس هست، منتها احتمال می‌دهید که این نجاست، نجاست حادثه است و احتمال می‌دهید که این نجاست «کانت من اول الصلاه».

می‌گوییم: اگر نجاست، نجاست حادثه باشد، اثر آن این است که این نجاست «لا- یکون مانعا» برای اینکه ادله رعا ف می‌گوید: «نجاست حادثه»، مانعیت ندارد. اگر واقعا «واقع النجاسه علی فی حال الصلاه اما لا یکون مانعا عن الصلاه». پس «لو کانت النجاسه حادثه لا تكون هذه النجاسه مانعا، و لو کانت نجاسه من اول الصلاه» اینجا چون ادله رعا ف نمی‌گیرد «یکون نجاسه مانعا».

پس الان شما سر دو راهی قرار گرفته اید، یعنی دو احتمال می‌دهید: یک احتمال،

«مانعیه هذه النجاسه اذا كانت من اول الصلاه». يك احتمال: «عدم مانعیه هذه النجاسه اذا كانت حادثه». اما در فرع قبلی که مربوط به وسط نماز بود، دیگر دو احتمال نمی دادیم.

آنجا یقین داشتیم که نجاست، «كانت من اول الصلاه». دیگر احتمال مانعیت و عدم مانعیت به این صورت مطرح نبود. اما اینجایی که يك طرف احتمال شما «لعله شیء اوقع عليك» است، یعنی «لا تكون هذه النجاسه مانعه». و يك طرف احتمال شما، بودن نجاست من اول الصلاه است، یعنی «تكون هذه النجاسه مانعه». پس شما در همان حالی که علم به نجاست دارید، مانعیت این نجاست برای شما مشکوک است. علم به نجاست دارید، اما «انّ هذه النجاسه مانعه أم لا؟» این برای شما مشکوک است برای اینکه يك طرف، حدوث در اثنا است «فلا يكون مانعا» و يك طرف کون من اول الصلاه است فیکون مانعا.

پس نتیجه این می شود که در همین حالی که من علم به نجاست دارم، مانعیت این نجاست برای من مشکوک است. اما به خلاف آن فرض قبلی که در وسط نماز، شما یقین می کنید به اینکه نجاست من اول الامر بوده است. شما آنجا دو تا علم دارید: يك علم به نجاست است و يك علم بمانعیه النجاسه است برای اینکه ادله رعا ف آنجا را شامل نمی شد. اما اینجا در وسط نماز و لو اینکه علم به نجاست پیدا کردی، اما علم به اینکه «انّ هذه النجاسه المعلومه مانعه» برای شما نیست، یعنی شما در حال علم به نجاست، شك در مانع دارید. شك دارید در اینکه این نجاست، مانعیت دارد یا نه؟ اگر شك در مانع مطرح شد، همان مسأله لباس مشکوک اینجا مطرح می شود.

شبهت ما نحن فيه با مسأله لباس مشکوک در اجرای براءت

مسأله لباس مشکوک این است که انسان در يك لباسی نماز بخواند که مثلا از خارج آورده اند و شك دارد که این لباس از اجزای حیوان مذکی است یا غیر مذکی است، بلکه غیر مأکول اللحم است. همان مسأله لباس مشکوک است. البته لباس مشکوک، محل اختلاف است بعضی در آنجا احتیاط را واجب می دانند، لکن محققینی که در این مسأله تحقیق کرده اند و ما هم در يك موقعی در سالهای قبل از تبعید که بحث صلاه داشتیم نظرم هست که آنجا عقیده محققین این است که براءت جاری می شود هم براءت عقلی و هم براءت نقلی. چه فرق می کند که انسان از اول نماز با يك لباسی نماز بخواند که شك

در مانعیت این لباس دارد و عنوانش، عنوان لباس مشکوک است، و بین مسأله ما نحن فیه که علم به نجاست در وسط نماز پیدا کرده، لکن مانعیت این نجاست برای انسان غیر معلوم است. احتمال می دهد که این نجاست، نجاست حادثه باشد، «فلا تکون مانعه» یا نجاست من اول الصلاه باشد که مانعیت داشته باشد. پس در عین اینکه نجاست، معلوم است، معذک مانعیتش برای انسان، مشکوک است و در مسأله شک در مانع و لو اینکه اختلاف وجود دارد، لکن عقیده محققین، برائت عقلی و شرعی است، و حکم می کنند به اینکه نماز در لباس مشکوک المانعیه، محکوم به صحت است. اینجا هم همین مسأله پیاده می شود.

پس نتیجه می گیریم که در این فرض دوم که می خواهیم نماز را تصحیح بکنیم، به دو چیز نیاز داریم و امام در روایت برای صحت دو رکعت گذشته، به یک جهت اشاره کرده اند. اینجا استصحاب مطرح می شود و استصحاب حکم به صحت می کند. برای حال علم که دیگر معنا ندارد استصحاب جریان پیدا بکنند. برای حال علم که مقصود علم به نجاست و شک در مانعیت این نجاست است، برائت به کمک می رسد و حکم می کند به اینکه در حال علم با شک در مانعیت، برائت عقلی و شرعی جریان پیدا می کند.

تغایر ظاهر روایت با اجرای برائت

بعد این شبهه پیش می آید که ظاهر روایت، یک قدری مغایر با این است برای اینکه ظاهر روایت، این است که همان استصحاب، برای صحت نماز کافی است در حالی که ما اینجا نمی توانیم این ظاهر را بگیریم. استصحاب به تنهایی برای اثبات صحت در حال علم نمی تواند نقش داشته باشد بلکه اینجا علاوه بر استصحاب باید برائت هم به کمک استصحاب بیاید تا استصحاب، قبل العلم را درست بکند و برائت هم حال العلم را درست کند و در نتیجه این نماز محکوم به صحت بشود. اما برای اصل مطلب، مسأله به همین صورت است، یعنی هیچ گونه تعبدی در اینجا بالخصوص اعمال نشده است.

این سه مسأله ای که خواندیم، یکی علم «بعد الصلاه بوقوع الصلاه فی حال النجاسه»، و یکی علم «وسط الصلاه بکون ما مضی نجسا»، و یکی در وسط نماز با احتمال اینکه نجاست من اول الامر باشد، از نظر قواعد هم حکمش همین است که در روایت بیان شده است، دیگر هیچ چیزی بر خلاف قاعده نیست که ما مسأله تعبد را در اینجا پیاده کرده

باشیم.

نتیجه این شد که در این روایت دو جا مسأله استصحاب بیان شده و حجت بر استصحاب است و صدرا و ذیلا در این روایت مطلبی برخلاف قاعده مشاهده نمی شود.

پرسش:

۱ - فرق میان نجاست حادث با نجاستی که از اول، همراه مصلی باشد، چیست؟

۲ - اشکال عدم تفاوت دو فرضی که نجاست در اثنا معلوم شود، چیست؟

۳ - فرق بین دو فرضی که نجاست در اثنا معلوم شود، را توضیح دهید.

۴ - شباهت ما نحن فیه را با مسأله لباس مشکوک در اجرای برائت بیان کنید.

ص: ۲۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دلالت حدیث سوم زرارہ برای شک در رکعات برای استصحاب

صحيحه سوم زرارہ بايد ملاحظه بشود، بينيم دلالت بر استصحاب مي کند يا نه؟ اين روايت ديگر اضمار هم ندارد. زرارہ عن احدهما نقل مي کند. صاحب وسائل باز اين روايت را تقطيع کرده و هر قطعه اش را که شامل دو قطعه است، را در يك بابي نقل مي کند (در ابواب خلل در نماز) لکن اصل روايت از تهذيب گرفته شده و ايشان روايت را يك جا نقل مي کند.

زراره مي گوید: «قلت له» اين مسأله را عن احدهما سؤال کردم. مسأله اين است: «من لم يدر في اربع هو او في ثنتين و قد احرز الثنتين» کسی که نمی داند در رکعت چهارم يا در رکعت دوم نماز است، در حقيقت شك بين دو چهار دارد «و قدر احرز الثنتين» ثنتين را احراز کرده. اين را از نظر قواعدی که در دست ما هست بايد حمل کنیم به آنجایی که ثنتين تمام شده باشد، يعني مثلاً يك وقت در رکوع رکعت دوم، مردد مي شود بين اينکه

این رکعت، رکعت دوم است، یا رکعت چهارم. یک وقت در سجود اول، این شک پیدا می شود. یک وقت بعد از تمامیت الرکعه این تحقق پیدا می کند که تمامیت رکعت یتحقق بسجود دوم در هر رکعتی. قدر مسلمش همین جا فرض می شود. در سجده دوم است یا از سجده بلند شده و نشسته و نمی داند که این رکعت، رکعت دوم است یا رکعت چهارم.

امام در جواب بر حسب این روایت فرموده اند: «قال: یرکع رکعتین» دو رکعت دیگر انجام می دهد «و اربع سجعات» و چهار سجده، یعنی دو رکعتی که هر کدام یک رکوع و دو سجده دارد، انجام می دهد «و هو قائم» نمازش هم نماز ایستاده است «بفاتحه الكتاب» با فاتحه الكتاب هم این دو رکعت را انجام می دهد، «و یتشهد» بعد از این دو رکعت، تشهد می خواند، و قاعدتا سلام هم می دهد «و لا شیء علیه».

گفته اند: این عبارت «یرکع رکعتین و اربع سجعات و هو قائم بفاتحه الكتاب و یتشهد» ظهور در این دارد که این دو رکعت را مستقلا انجام می دهد، جدای از آن دو رکعت انجام می دهد. مؤیدی برای این ذکر شده و آن، مسأله فاتحه الكتاب است. گفته اند: اگر این دو رکعت، دو رکعت متصله باشد، اینجا فاتحه الكتاب تعیین ندارد و حیث اینکه ظاهر این عبارت، تعیین فاتحه الكتاب است، ما استفاده کنیم که این دو رکعت، منفصله انجام می گیرد و در حقیقت این بیان حکم از امام، مخالف با واقع مسأله نیست، یعنی تقیه ای در این معنا اعمال نشده است.

کیفیت دخالت تقیه در معنای روایت زراره

آیا ظاهر عبارت این است که در حقیقت امام حکم واقعی و مذهب حق را بدون پرده بیان کرده باشد؟ شما توجه دارید که در مسأله شکوک صحیح که بنای بر اکثر گذاشته می شود و آن مشکوک را به عنوان صلاه احتیاط منفصله ایجاد می کند، بین شیعه و سنی اختلاف وجود دارد. مذهب شیعه که مذهب ائمه (علیهم السلام) است، بر همین کیفیتی که معمول بین ما است و در رسائل عملیه ما نوشته شده استقرار پیدا کرده که نماز احتیاط به عنوان یک صلاه مستقل در دنبال نماز اصلی واقع می شود و لذا فاتحه الكتاب هم در آن تعیین دارد. نماز احتیاط با یک رکعتی است و یا دو رکعتی یا جالسا است و یا قائما.

هر صورتی را که شما در آن تصور بکنید، فاتحه الكتاب در آن متعین است برای اینکه در رکعت اول و دوم هر نمازی باید فاتحه الكتاب واقع بشود. مذهب شیعه بر این استقرار

پیدا کرده، لکن مذهب اهل تسنن بر این است که آن رکعت مشکوکه را متصله به نماز انجام می دهند. در شک بین سه و چهار، بنا را بر اقل می گذارند و یک رکعت که مشکوک التحقق است متصله به همان نماز و به عنوان جزء نماز اول انجام می دهند.

پس این دو مسلک، روشن باشد که آنها رکعت مشکوکه را با بنای بر اقل، متصله انجام می دهند، ما رکعت یا رکعتین مشکوکتین را با بنای بر اکثر، منفصله انجام می دهیم که از نظر ضوابط نماز به عنوان یک صلاه مستقلی است. آیا امام در اینجا رعایت تقیه کرده اند و بر طبق نظر اهل تسنن تقیه حکم را این طوری بیان کرده اند یا اینکه مسأله روی مسلک حق، صریحا بیان شده است؟

ربما يقال به اینکه این کلمه فاتحه الكتاب که ظهور در تعیین فاتحه الكتاب دارد، با نماز احتیاط می سازد و الا اگر بخواهیم متصله انجام بدهیم، در رکعت سوم و چهارم که لازم نیست انسان فاتحه الكتاب بخواند، انسان مخیر است بین اینکه فاتحه الكتاب بخواند و بین اینکه تسبیحات اربعه بخواند، فتوا بر این است. پس اینکه می فرماید:

بفاتحه الكتاب، ظاهرش تعیین فاتحه الكتاب است، و این با تقیه نمی سازد، این مناسبت با مذهب حق دارد، با همان رأی ائمه شیعه که باید آن دو رکعت مشکوکه بصورت انفصال تحقق پیدا کند. آیا این طور معنا بکنیم که دیگر تقیه ای لا اقل در صدر این روایت مطرح نباشد؟ یا اینکه بگوییم: خود این «یرکع رکعتین و اربع سجعات» ظهور در اتصال دارد.

عبارت این است وقتی که مصلی در نماز شک می کند بین دو و چهار، امام می فرماید:

دو رکعت انجام بده، چهار سجده انجام بده، این ظاهرش عبارت از اتصال است، ظاهرش این است که دو رکعت دیگر ضمیمه کند به این ثنّینی که احراز شده، به این دو رکعتی که متیقّن است. این ظهور، یک ظهور خوبی است.

نظر بعضی فقهای عامه در لزوم فاتحه الكتاب در تمام رکعات

پس کلمه فاتحه الكتاب را هم اینطور توجیه می کنیم که از شافعی از ائمه اربعه اهل تسنن و بعضی فقهای دیگرشان مثل احمد که آن هم یکی از ائمه اربعه است و بعضی دیگر از فقهای اهل تسنن، نقل شده که عقیده دارند که در رکعت سوم و چهارم همین نمازهای معمولی با توجه و بدون شک، فاتحه الكتاب تعیین دارد، یعنی اینها به هیچ وجه تخییر بین فاتحه و تسبیحات اربعه، قائل نیستند. شافعی و احمد معتقدند همان طوری که

در رکعت اول و دوم، فاتحه الكتاب تعیین دارد، در رکعت سوم و چهارم هم مثل دو رکعت اول و دوم، مسأله به همین کیفیت است. لذا با توجه به این که این یرکع الرکعتین ظهور در اتصال دارد و این بفاتحه الكتاب هم دلیل بر انفصال نخواهد بود، احتمال می دهیم این با توجه به مذهب شافعی و مذهب احمد بن حنبل و بعضی از علمای دیگر است که اینها در رکعت سوم و چهارم، فاتحه الكتاب را متعین می بینند.

مبَعَد تَقِيهِ اِي بُوْدِن رَوَايَت زَرَارِه دَر بَاب شَكُوْكَ

پس اینجا دو تا احتمال شد و ظاهر، همین احتمال دوم است که بگوییم: صدر روایت به عنوان تقيه از امام صادر شده، و لو اینکه این یک مبعَدی دارد. مبعَدش این است: وقتی که در مسأله بعدی وارد می شویم، زراره دیگر موضوع مسأله را سؤال نکرده، سؤال زراره همین بود که تمام شد. مسأله بعدی را خود امام مطرح کرده «و اذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع» اینجا دیگر قلت له ندارد. سؤال مجددی از زراره در اینجا مطرح نشده است.

آن وقت این معنا که امام خودش یک مسأله ای را تقيه جواب بدهد و یک مسأله دیگری را هم اضافه کند که در آن هم مجبور باشد مثل همین مسأله اول بحسب ظاهر، تقيه جواب بدهد، این خیلی بعید است برای این که تقيه در جواب زراره است که وقتی سؤال می شود چاره ای نیست انسان باید جواب بدهد، آن جواب تقيه بود. اما طرح موضوع بعدی چه ضرورت داشت؟ چه ضرورتی داشت که مسأله شك در سه و چهار را هم امام مطرح کند و باز مثلا حکم تقيه ای را در آن بیان کند؟ ضرورتی برای طرح این نبود.

اِحْتِمَال جَمْع بَيْن تَقِيهِ وَ مَذْهَبِ حَقِّ دَر كَلَامِ اِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَام)

از اینجا به این پی می بریم که اگر هم مسأله تقيه بوده، یک نکته ای در روایت هست، یعنی نکاتی که امام (علیه السلام) روی همان نیروی الهی که داشته، بین هر دو مسأله جمع کرده است. صورتاً تقيه است، لکن مذهب حق را هم در زیر پرده بیان کرده، مذهب حق را هم با حجاب بیان کرده که تقيه اش، تقيه محض نیست که یک حکمی تقيه صادر بشود و تمام بشود. نه جمع بین این دو جهت است، هم تقيه است بحسب ظاهر قصه، و هم بیان مذهب حق است بحسب باطن قصه. امکان دارد که یک چنین مسأله ای در کار باشد، و الا اگر صرف تقيه باشد، صرف تقيه اقتضا نمی کند که امام یک حکمی را تقيه

بیان کند، بعد یک موضوع دیگری هم خودش مطرح کند و خودش هم تقیه جواب بدهد.

چه ضرورتی داشت که شما موضوع دومی را مطرح بکنید و تقیه جواب بدهید؟ پس اینجا کشف می شود که یک مسأله دیگری مطرح است.

مقصود من این است که شما باید در معنای روایت این نکته را هم توجه داشته باشید.

در صحیحۀ گذشته زرارۀ، سؤالات زرارۀ متعدد بود و در هر کدام هم امام جوابی بیان می کردند. اما اینجا سؤال، یکی است. در جواب، خود امام یک فرض دیگری را مطرح می کند و این باید ما را راهنمایی بکند و سبب نشود که ما صرفاً بگوییم: روایت، تقیه صادر شده و کنارش بگذاریم. این با آن تقیۀ محض نمی سازد.

آن مطلبی که امام عنوان کرده اند این است: «و اذا لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث» سه تا را احراز کرده، لکن چهارمی، مشکوک است. اینجا می فرماید: «قام فاضاف اليها اخرى» این دیگر ابتداء یک ظهور قوی در اتصال دارد. بلند شود یک رکعت دیگر اضافه کند. این را اگر بخواهیم حمل بر انفصال بکنیم، قرینه لازم دارد. ظهور ابتدایی خودش در اتصال است. «قام فاضاف اليها اخرى و لا شیء علیه». اگر یک رکعت اضافه کرد، دیگر چیزی بر این آدم شاک در رابطه با نماز نخواهد بود.

بعد امام می فرماید: «و لا ینقض الیقین بالشک» این به هر دو می خورد، به آن که مورد سؤال زرارۀ بود، هم مربوط است. «و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتّم علی الیقین فینی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات» این جملات یعنی چه؟ «و لا ینقض الیقین بالشک» یقین به چه چیز و شک در چه چیز؟ اینجا احتمالاتی در معنای این روایت هست که باید ذکر بشود تا بعد نوبت به استظهار برسد، ببینیم ظاهر، موافق با کدام یک از این احتمالات است. در این «و لا ینقض الیقین بالشک» که هم ناهیه می شود خواند و هم نافیۀ، احتمالاتی ذکر شده است.

کلام محدث کاشانی(ره) در معنای روایت زرارۀ در باب شک در رکعات

یک احتمال از محدث کاشانی(علیه الرحمه) مرحوم فیض است که طبعاً آن را در کتاب وافی ذکر کرده اند. البته این نکته را به خاطر داشته باشید که ما چون این روزها با کلمۀ «لا تنقض الیقین بالشک» انس گرفته ایم، تا این کلمه را می شنویم فوری کلمۀ استصحاب به ذهن ما می آید. اول باید ذهنتان را از این حرفهایی که درباره «لا تنقض

اليقين بالشك» که در آن دو روایت استصحاب بود، خالی کنید. ایشان گفته اند: معنای «لا ینقض الیقین بالشک» این است، شما در فرض اول یا فرض دوم، یقین داشتید به اینکه دو رکعت یا سه رکعت خواندید، لکن ما یک فرضش را بیشتر نمی‌گوییم که خلط نشود و الا این مربوط به هر دو فرض است.

در فرض دوم شما یقین دارید به اینکه سه رکعت خواندید و شک دارید در اینکه رکعت چهارم تحقق پیدا کرد یا نه؟ ایشان می‌گویند: معنای لا ینقض این است آن سه رکعت متیقن را بواسطه شک نشکن، یعنی خیال نکن حالا که برای تو شک پیش آمده، نمازت به درد نمی‌خورد و نمازت را بهم بزنی و بگویی: از اول شروع می‌کنیم به نماز خواندن بلکه آن یقین را بواسطه شک، نشکن. تو متیقنا سه رکعت نماز خواندی، روی این سه رکعت متیقن، برای اینکه شک داری در اینکه رکعت چهارم واقع شده یا نه؟ قلم قرمز نکش. این کار را نکن.

«و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یدخل الشک فی الیقین» این جمله «لا یخلط و لا یدخل» هر دو یک معنا می‌دهد، و در حقیقت جمله لا یخلط، عطف تفسیر است. معنای «لا یدخل الشک فی الیقین» این است که همان طوری که ما در جمله اول گفتیم که اگر سه رکعت متیقن است، بواسطه شک در رکعت رابعه، دور این سه رکعت را قلم نگیر، از طرفی هم می‌خواهیم بگوییم به این سه رکعت هم اکتفا نکن. در واقع دو مطلب می‌خواهیم بگوییم. در جمله «لا ینقض» می‌گوییم: حالا که شک کردی، فکر نکن که این سه رکعت متیقن «کأنه لا یقع منک اصلا» و رها کنی بروی یک نماز دیگری بخوانی. از طرفی می‌خواهیم بگوییم: به این سه رکعت هم اکتفا نکن. خیال نکن مسأله همین جا تمام می‌شود و بگویی: حالا که سه رکعت، متیقن است، همین جا سلام بدهیم و به همین شک در رکعت رابعه اکتفا نکنیم، یعنی در حقیقت شک را فرض نکنی که واقعیت دارد، یعنی آن رکعت مشکوک که اتیان شده است. نهی از دو طرف قصه است.

«لا ینقض الیقین بالشک» یعنی نماز را استیناف نکن. «و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر» یک معنا دارد و عطف تفسیر است، معنایش این است که شک را داخل یقین نکنید و فکر کنید که این رکعت مشکوک که کأن رکعه متیقنه است و با همین سه رکعت سلام بدهی و مسأله را به همین جا خاتمه بدهی، نه «و لکنه ینقض الشک بالیقین» این شک در رکعت چهارم را باید به حسابش برسیم یعنی این شک را باید مبدل

به یقین بکنیم، این شک را باید نقض به یقین بکنیم، یعنی بلند شوی یقیناً یک رکعت بخوانی. وقتی که یک رکعت خواندی، دیگر در نماز خودت از نظر رکعت رابعه، روی شک پایه گذاری نکرده ای، شکت را بواسطه یقین نقض کرده ای» و لکنه ینقض الشک بالیقین». شک در اتیان رکعت رابعه را باید با یقین به اتیان رکعت رابعه نقض کرد. «و یتّم علی الیقین» این هم توضیحش است. نماز را انسان باید بر یقین اتمام بکند. «فینی علی الیقین و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات» به شک اعتنا نکند، خیال نکند که این رکعت مشکوک به حسب واقع، تحقق پیدا کرده است.

پس ایشان می فرماید: این عبارات ذیل از یک طرف می گوید: نمازی که خوانده نباید استیناف بشود و دورش قلم گرفته بشود، از طرفی هم می گوید: به شک نباید اعتنا کرد، بلکه در رابطه با رکعت مشکوک باید پای یقین را در کار آورد، و معنای اینکه پای یقین را در کار بیاوریم این است که یقیناً یک رکعت بخوانیم. اما دیگر از این جملات و این که می گوید: «ینقض الشک بالیقین» استفاده نمی شود که رکعت مشکوک که حتماً باید اتیان بشود، به چه کیفیت باید اتیان بشود؟ آیا متصله اتیان بشود یا منفصله اتیان بشود؟ دیگر این جملات از نظر انفصال و اتصال، فاقد دلالت است. اما اصل صحّت رکعات متیقّنه و لزوم اتیان به رکعت مشکوک که انسان یقین به تحقق آن رکعت داشته باشد، را این روایت دلالت می کند اما اتصال و انفصال در این جملات مطرح نیست. اگر روایت را این جوری معنا کردیم، دیگر «لا ینقض الیقین بالشک» هیچ ارتباطی به مسأله استصحاب پیدا نمی کند. این غیر از آن «لا تنقض الیقین بالشک» در روایات گذشته است. این معنای دیگری دارد بدون ارتباط با استصحاب. این بیان مرحوم محدث کاشانی (ره) است.

پرسش:

۱ - روایت سوم زراره در مورد استصحاب چیست؟

۲ - آیا احتمال تقیه در روایت سوم زراره راه دارد؟ توضیح دهید.

۳ - مبعّد تقیه ای بودن روایت سوم زراره در باب شکوک چیست؟

۴ - احتمال جمع بین تقیه و مذهب حق در کلام امام (علیه السلام) را توضیح دهید.

۵ - کلام محدث کاشانی (ره) در معنای روایت زراره در باب شک در رکعات چیست؟

ص: ۲۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشتراک و افتراق احتمال دوم با اول در روایت سوم زرارہ

احتمال دوم در معنای روایت با احتمال مرحوم محدث کاشانی در یک جهت مشترک است و آن در معنای جمله «ولا ینقض الیقین بالشک» است که در احتمال دوم هم مثل احتمال اول این «لا ینقض الیقین بالشک» را اینطوری معنا می کند، می گوید: این رکعاتی که بصورت یقین اتیان شده که عبارت از سه رکعت در شک سه و چهار، و دو رکعت در شک دو و چهار است، این رکعات متیقنه نباید نقض بشود، نباید از ارزش ساقط بشود.

بمجرد شکی که پیش آمده و الان نمی دانی که سه رکعت خواندی یا چهار رکعت، نباید آن سه رکعت متیقن نادیده گرفته شود مثل همان تنقض الصلّاتی که در روایت قبلی زرارہ بود که کلمه نقض را در شکستن نماز بکار برده بود. در آن فرض اخیر «تنقض الصلاه و تعید» کلمه نقض بکار رفته بود، این جا لا ینقض بکار رفته، یعنی رکعات متیقنه بواسطه شک نباید شکسته بشود، بطوری که انسان این نماز را رها نکند و این رکعات

متیقنه را کنار بگذارد، و از نو صلاه را استیناف و اعاده بکند. این احتمال دوم هم لا ینقض را همین جور معنا می کند.

لکن فرق این احتمال با احتمال اول در آن جملات بعدی است، مخصوصا در این دو جمله «و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر» مرحوم محدث کاشانی جمله دومی را عطف تفسیر بر جمله اول قرار داده بود. جمله (و شک را در یقین داخل نکنند) را اینجور معنا می کرد که یعنی رکعت مشکوکه را به حساب نیاورد، فرض نکند که این رکعت مشکوکه یک رکعت واقعیت داری است، یقین را مورد دخول و ادخال شک قرار ندهد و یکی را با دیگری مخلوط نکند برای اینکه اگر این آدم به همان نماز سه رکعتی اکتفا بکند، در حالی که شک دارد در اینکه این رکعت رابعه اتیان شده یا نه، در حقیقت در نماز خلط بین شک و یقین کرده، سه رکعت نمازش را با یقین درست کرده، یک رکعت نمازش را با شک درست کرده است؛ محدث کاشانی اینطور معنا می کردند.

لکن در این احتمال دوم می گوید: «لا یدخل الشک فی الیقین» معنایش این است که آن رکعت مشکوکه را همراه با رکعات متیقنه نیاورد، و شک و یقین را خلط نکند، یعنی رکعت مشکوکه را در نماز واحد به رکعات متیقنه نچسباند.

به عبارت دیگر: روی احتمال محدث کاشانی ما از این دو جمله استفاده می کردیم که این رکعت مشکوکه را باید بیاورد، اما چطوری باید بیاورد، به قول خود ایشان: دیگر مسأله انفصال و اتصال در آن مطرح نبود. «لا یدخل الشک فی الیقین» معنایش این است که نباید شک را به یقین ضمیمه کند و همین جا نمازش را خاتمه بدهد و دیگر مسأله را تمام بکند، زیرا این رکعت مشکوکه نباید به حساب گذاشته بشود. اما رکعت مشکوکه را چطوری بیاوریم؟ آیا متصله بیاوریم کما یقول به العامه؟ یا منفصله بصورت نماز احتیاط بجا بیاوریم کما یقول به الشیعیه؟ روی احتمال محدث کاشانی، بر هیچ کدامش دلالتی در روایت نبود. اما این احتمال دوم می گوید: تصادفا این دو جمله دارد از اتصال رکعت مشکوکه جلوگیری می کند.

به عبارت اخری: مفاد این «لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر» این است که آن رکعت مشکوکه باید منفصله اتیان بشود برای اینکه اگر متصله اتیان شد، شما شک را با یقین به هم وصل کرده اید و رکعت مشکوکه را در رکعات متیقنه ادخال کرده اید. اما اگر منفصله آوردید، در اینجا هم رکعت مشکوکه اتیان شده و هم با رکعات

متیقنه خلط نشده و هم در رکعات متیقنه ادخال نشده. لذا معنای «لا یدخل الشک فی الیقین» یعنی رکعت مشکوکه ای که باید اتیان بشود داخل در رکعات متیقنه نشود، جدای از آنها انجام بگیرد، بصورت استقلال واقع بشود «و لا یخلط احدهما بالآخر» اینها را با هم مخلوط نکند، حسابها جداست. باید این رکعت مشکوکه بصورت انفصال تحقق پیدا بکند. لذا این دو جمله اصلاً موافق با مذهب حق است و دال بر مذهب امامیه است که باید آن رکعت یا رکعتین مشکوکتین (چون هر دو مورد در روایت مطرح است) به صورت استقلال و نماز مستقلی در خارج تحقق پیدا بکند.

ترجیح احتمال دوم نسبت به احتمال اول در معنای روایت

این احتمال نسبت به احتمال اولی که محدث کاشانی فرمودند، یک ترجیحی دارد و آن این است که اگر چیزی متعلق نهی واقع شد، شما کشف از این می کنید که آن منهی عنه، مقدور برای مکلف است، یعنی می تواند انجام بدهد و می تواند ترک بکند. همان طوری که مأمور به باید مقدور برای مکلف باشد، منهی عنه هم ظاهرش این است که یک فعل اختیاری ممکن التحقق و ممکن الترتک است. لذا اگر این «لا یدخل» را که نهی از ادخال می کند و «لا یخلط» یا «یخلط» را که نهی از اخلاط و اختلاط می کند، طبق معنای دوم، معنا کنیم، این می شود که یک عملی است به اختیار مکلف، یعنی مکلف می تواند این رکعت مشکوکه را متصله اتیان بکند که اسمش ادخال بشود و می تواند این رکعت مشکوکه را منفصله اتیان بکند تا اسمش عدم الادخال بشود. پس این قدرت برای مکلف وجود دارد. «اذا اتی بها متصله» ادخال شک در یقین می شود «و اذا اتی بها منفصله، عدم ادخال شک» در یقین می شود. و دلیل می تواند دلالت بر نهی یک چنین معنایی که در تحت اختیار مکلف است بکند، یعنی بگوید: ادخال نباید تحقق پیدا بکند، اتصال نباید تحقق پیدا بکند، بلکه آنکه باید تحقق پیدا بکند، عبارت از این انفصال و اتیان به صلاحتی است مستقلاً.

(سؤال... و پاسخ استاد): البته اینجا نهی ارشادی است، ولی اینطور نیست که اگر نهی ارشادی شد دیگر قدرت در متعلقش شرط نباشد. نهی هر طور باشد، مولوی یا ارشادی، باید مکلف قدرت بر متعلقش داشته باشد. طیب هم که یک مریض را با اوامر ارشادیه ارشاد می کند، کسی نباید فکر بکند که حالا که این امر، ارشادی است، لازم نیست که

مأموریه اش مقذور برای انسان باشد. امر و نهی به هر کیفیتی باشد، باید متعلقش فعلا و ترکاً برای مکلف، مقذور باشد و در احتمال دوم می بینیم این قدرت وجود دارد، مکلف می تواند متصله بجا بیاورد، می تواند منفصله بجا بیاورد، منتها این نهی ارشاد به این است که اگر متصله اتیان کرد، نمازش باطل است، و حتما باید این نماز احتیاط، منفصله انجام بگیرد.

طبق معنای دوم «لا یدخل و لا یخلط» خیلی معنای سلیس و روانی می شود و با نهی که دلالت بر قدرت بر فعل و ترک است، کاملاً سازش دارد اما طبق معنای محدث کاشانی اینجا که می گوئیم: «لا یدخل الشک فی الیقین» آنجا شک یعنی رکعت مشکوکه، آن رکعت مشکوکه را شما نباید داخل در یقین کنید. چطوری داخل در یقین کنم؟ رکعت مشکوکه بحسب واقع دو حال دارد: اگر رکعت مشکوکه اتیان شد، که خودش جزء نماز هست، اگر اتیان نشد که دیگر معنا ندارد که داخل در یقین بشود.

پس این لا یدخل از نظر تعلق نهی به ادخال و اختلاط، با معنای محدث کاشانی نمی سازد مگر اینکه این کلمه ادخال و خلط را یک قدری از ظاهرش کنار ببریم و همان طوری که من تعبیر کردم، تعبیر کنید: «لا یدخل الشک فی الیقین» یعنی بنا نگذار بر اینکه رکعت مشکوکه، تحقق پیدا کرده، اگر عبارت این طوری بود، خیلی عبارت سلیس و جالبی بود اما این با ادخال و اختلاط، تناسب ندارد، و لو اینکه ما در مقام تقریب و توجیه، گفتیم: بنا نگذار بر اینکه این رکعت مشکوکه اتیان شده اما این با کلمه لا یدخل و با کلمه لا یخلط، چندان سازگار نیست، به خلاف احتمال دوم که با این معنا سازگار است.

اشکال احتمال دوم در معنای روایت زراره و جواب آن

فقط یک اشکال در این احتمال دوم هست و آن این است که اگر این «لا یدخل الشک فی الیقین» دلالت بر انفصال رکعت مشکوکه می کند، آن جمله قبلی که امام فرمود: «قام فاضاف الیها اخری» آن که دلالت بر اتصال می کرد. او ظهور در اتصال داشت و این ظهور در انفصال دارد. این دو تا ظهورها را چطور ملاحظه کنیم؟

جوابش این است که این دو ظهور مثل ظهور قرینه و ظهور ذی القرینه است. وقتی که می گوئید: «رأیت اسدا یرمی» آنجا هم ابتداء دو تا ظهور در کار است: «اسد»، ظهور در حیوان مفترس دارد و «یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد. چطور بین این دو ظهور جمع

می کنید؟ آنجا جواب می دهید که ظهور قرینه، اقوا از ظهور ذی القرینه است.

هم در آنجا و هم در اینجا می توانیم مسأله را به یک تعبیر دیگری هم مطرح کنیم و آن این است که بگوییم: اصلا ما قبول نداریم که کلمه اسد، ظهور در حیوان مفترس دارد مگر اینکه کلام متکلم، تمام بشود و قرینه ای برخلاف اقامه نکند. اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» و رفت دنبال کارش، این ظهور در حیوان مفترس دارد اما متکلمی که در دنبال کلمه اسد، کلمه یرمی را ذکر می کند، با توجه به کلمه یرمی، اصلا اسد ظهور در معنای حقیقی نمی تواند داشته باشد برای اینکه وقتی که این جمله را به عرف می دهی و می گویی شما از «رأیت اسدا یرمی» چه استفاده ای می کنید؟ می گوید: من، رجل شجاع را استفاده می کنم.

پس می توانیم بگوییم که ما نباید روی یک یک کلمات از نظر ظهور تکیه کنیم بلکه چنانچه در فن معانی و بیان گفته اند «للمتکلم ان يلحق بكلامه ما شاء» و تا کلامش تمام نشده، معنا ندارد که از کلام او، ظهوری کسب بکنید. حالا متکلم گفت: «رأیت اسدا» بعد سرفه اش گرفت شروع کرد به سرفه کردن، فوری گردن او ننگارید که این حیوان مفترس را رؤیت کرده، باید ببینیم که کلام او کی تمام می شود؟ آیا در ذیل کلام، قرینه ای برخلاف ظاهر ابتدایی اسد اقامه می کند یا نه؟

اینجا ما همین حرف را می زنیم، می گوییم: «قام فاضاف اليها اخرى» اگر مسأله اینجا تمام می شد، اگر جملات بعدی امام در ذیل «قام فاضاف اليها اخرى» نبود، شما از این «قام فاضاف اليها اخرى» استفاده اتصال بکنید اما وقتی که امام در دنبال «قام فاضاف اليها اخرى» خودش می گوید: «و لا يدخل الشك في اليقين» و ما معنای «لا يدخل الشك في اليقين» را عبارت از این می دانیم که آن رکعت مشکوکه نباید به رکعات متیقنه بچسبد بلکه باید منفصله اتیان بشود. آیا با توجه به این ذیل، باز هم «قام فاضاف اليها اخرى» ظهور در اتصال دارد یا با توجه به این ذیل، دیگر ظهوری در اتصال برای او باقی نمی ماند؟ باید تا آخر کلام متکلم را مورد ملاحظه و مورد نظر قرار بدهیم. لذا این اشکالی هم که به حسب ظاهر بر این احتمال وارد می شد به این کیفیت قابل جواب است.

معنای روایت سوم زراره طبق نظر شیخ (ره)

احتمال دیگری در روایت هست، شیخ (علیه الرحمه) صاحب کتاب رسائل يك

معنایی از روایت می کند که روی این معنا روایت را بطور کلی از مسأله استصحاب جدا می کند. شیخ می فرماید: دو احتمال در این «قام فاضاف الیها اخی» جریان دارد: یک احتمال اینکه «قام فاضاف الیها رکعه اخی متصل» یک احتمال این است که «قام فاضاف الیها رکعه اخی منفصل» دیگر احتمال سومی در نظر ایشان، جریان ندارد.

ایشان می گوید: اگر این «قام فاضاف الیها اخی» معنایش اتصال شد، آن وقت این «لا ینقض الیقین بالشک» تطبیق بر استصحاب می کند برای اینکه شما قبل از آنکه وارد رکعت سوم بشوید، یقین داشتید که رکعت چهارم را اتیان نکردید. الان که رکعت سوم را تمام کردید، شک می کنید که آیا رکعت چهارم اتیان شده یا نه؟ عدم اتیان به رکعت رابعه را استصحاب می کنید. لازمه استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این می شود که شما بلند بشوید رکعت رابعه را متصله بجا بیاورید، کما اینکه شاید مبنای اهل تسنن هم بر همین است. چرا آنها می گویند: رکعت رابعه را باید متصله اتیان کرد؟ آنها روی همین مبنای استصحاب پیش آمده اند، گفته اند: عدم اتیان به رکعت رابعه، حالت سابقه متیقنه دارد و حالت لاحقہ مشکوکه دارد لذا ما استصحاب می کنیم و با استصحاب، ثابت می کنیم که رکعت رابعه اتیان نشده، و چون رکعت رابعه اتیان نشده باید بلند شد و متصله رکعت رابعه را انجام داد.

اگر روایت را اینجوری معنا بکنید باید بگوییم: این روایت، تقیه صادر شده برای اینکه نظر امام که در شک بین سه و چهار این نیست. در شک بین دو و چهار که حکم موافق مذهب حق، این نیست. حکم همان نماز احتیاط و انفصال است. پس اگر امام بخواهد لا ینقض را بگوید و «قام فاضاف الیها اخی» هم ظهور در اتصال داشته باشد، اینجا روایت، تقیه می شود و روایت تقیه قابل استفاده نیست.

و اگر روی این فرض بگویید: شاید این «قام فاضاف الیها اخی» تقیه باشد، اما «لا ینقض الیقین بالشک» حکم یقینی باشد. به عبارت روشن تر: استصحاب را امام به عنوان یک قاعده کلیه به صورت حکم واقعی بیان کرده باشد لکن در تطبیق این استصحاب بر شک بین سه و چهار و دو و چهار که مورد روایت است، تقیه بکار رفته است.

می گوییم: این از نظر احتمال، خوب است، اما این احتمال، موافق ظاهر است یا مخالف ظاهر است؟ ظاهر «قام فاضاف الیها اخی» و در دنبالش «لا ینقض الیقین

بالشك» این است که اگر تقيه در کار است، در مجموعش تقيه مطرح است، نه اینکه تفکیک بکنیم. در حقیقت طبق این نظر امام یک حکم تقيه ای را بیان کرده و این حکم تقيه ای را به استصحاب به عنوان بیان حکم واقعی، معلّل کرده لکن این استصحاب حتی بر تعلیلش قابل تطبیق نیست. این خیلی مخالف ظاهر روایت است.

پس اگر مسأله را اینجوری طی کنید باید روایت تقيه باشد اما اگر این «قام فاضاف اليها اخرى» را معنا کنید، یعنی منفصله که رکعت مشکوکه به صورت انفصال واقع بشود، دیگر «لا ینقض الیقین بالشك» به استصحاب ارتباط پیدا نمی کند. این یقین دیگر یقین به عدم اتیان به رکعت رابعه نیست بلکه یقین به برائت ذمه است. یقین به برائت ذمه چطوری است؟

خصوصیت روایات صلاه احتیاط

ایشان می فرماید: در روایاتی که در باب صلاه احتیاط وارد شده، ما دو نکته را ملاحظه می کنیم: یکی اینکه از صلاه احتیاط تعبیر به یقین کرده، گفته: «اذا شككت فابن علی الیقین» که ناچاریم این یقین را به معنای یقین به برائت معنا بکنیم. نکته دیگر این است که در صلاه احتیاط در یک روایتی اینجوری تعبیر شده که نقش نماز احتیاط این است که اگر نماز اصلی شما به حسب واقع، ناقص باشد، این نماز احتیاط، مکمل و متمم اوست و اگر نماز شما بحسب واقع، تمام باشد، این نماز احتیاط به عنوان یک نافله ای از شما تحقق پیدا کرده، پس با توجه به این نکته ما می توانیم اسم این را یقین به برائت بگذاریم، بگوییم: یقین به برائت را خودشان تعلیم کرده اند، و در روایات احتیاط هم اتفاقاً کلمه «الا اعلمک» ذکر شده. خودشان راهش را بیان کرده اند، گفته اند: اگر می خواهی یقین به برائت پیدا کنی، این رکعت مشکوکه را منفصله اتیان کن. اگر نمازت به حسب واقع، کمبود داشته، این رکعت منفصله، متمم است و اگر کمبود نداشته، این به عنوان نافله ای است که از تو تحقق پیدا کرده است.

اگر ما یقین را یقین به برائت معنا کنیم، بگوییم: «لا ینقض الیقین بالبرائه بالشك» یقین به برائت به این است که انسان نماز احتیاط را جدا انجام بدهد و شك معنایش این است که متصله انجام بدهد برای اینکه اگر متصله انجام داد بعد از نماز، شما یقین دارید که چهار رکعت خوانده اید و احتمال می دهید که پنج رکعت تحقق پیدا کرده است. لذا اگر

متصله اتیان کنید همیشه با یک جریان مشکوکی مواجه هستید، اما اگر منفصله اتیان کردید با یقین به برائت مواجه هستید.

اگر «لا ینقض الیقین بالشک» را این طوری معنا کردیم، نتیجه این می شود که این روایت، هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد. «و خلاصه ما ذکره الشیخ فی کتاب الرسائل» این است که این لا ینقض اگر استصحاب شد، روایت تقیه می شود و نمی شود به روایت تقیه برای استصحاب استدلال کرد. و اگر این لا ینقض، یقینش یقین به برائت و شکش، شک در برائت شد، دیگر هیچ ارتباطی به باب استصحاب پیدا نمی کند. لذا این روایت به نظر شیخ به این نحو دارای اشکال و دچار مناقشه است.

پرسش:

۱ - جهت اشتراک و افتراق احتمال دوم با احتمال اول را در معنای روایت سوم زراره بیان کنید.

۲ - جهت ترجیح احتمال دوم نسبت به احتمال اول چیست؟

۳ - اشکال احتمال دوم در معنای روایت زراره و جواب آن را بیان کنید.

۴ - معنای روایت سوم زراره را طبق نظر شیخ (ره) توضیح دهید.

ص: ۲۴۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

كلام شيخ(ره) در رابطه با جمله «قام فاضاف اليه اخرى»

مرحوم شيخ(اعلى الله مقامه الشريف) در رابطه با استدلال به اين صحيحه، اشكال كردند به اينكه اين عبارت «قام فاضاف اليه اخرى» از دو حال خارج نيست: يا اين است كه مراد، اتيان به اين ركعت اخرى به صورت انفصال است و يا اين كه مراد اتيان به اين ركعت، متصله است.

اگر مراد، انفصال باشد، چاره اي نداريم جز اين كه يقين را به معنای يقين به براءت ذمه بگيريم و راه حصول يقين به براءت ذمه را خود ائمه(عليهم السلام) به ما تعليم کرده اند و آن عبارت از اين است كه نماز احتياط به صورت انفصال تحقق پيدا بکند و اگر اين طور شد، ديگر روايت، كمترين ارتباطی به استصحاب پيدا نمی کند.

اما اگر مراد «قام فاضاف اليها اخرى»، ركعت متصله باشد، اينجا يقين و شك، تطبيق بر استصحاب می کند برای اينكه معنای «و لا ينقض اليقين» اين می شود: يقين به عدم اتيان

به رکعت رابعه، نقض نشود به شك در اتیان رکعت رابعه؛ یعنی استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه بشود و معنای استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این است که انسان رکعت رابعه را متصله ایجاد نکند.

بعد فرمودند: در این صورت، باید بگوییم: روایت تقیه صادر شده برای اینکه با مذهب حق و مذهب امامیه در رکعت مشکوکه سازگار نیست که نماز احتیاط را به صورت نماز مستقل انجام می دهد به خلاف اهل تسنن که آنها رکعت مشکوکه را متصله انجام می دهند.

نظر مرحوم آخوند(ره) در تقیید صحیحۀ زراره به روایات دیگر

مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه(علیه الرحمه) می فرماید: چه مانعی دارد که بگوییم: این صحیحۀ زراره، یک گام را در راه مذهب حق، ثابت می کند و گام دیگرش را روایات دیگر ثابت می کند. به این صورت که بگوییم: «قام فاضاف الیها اخری» اطلاق دارد، نه دلالت بر اتصال آن رکعت می کند و نه دلالت بر انفصال می کند. اصلاً در این روایت، چیزی که دال بر این باشد که این رکعت مشکوکه، متصله اتیان بشود و یا منفصله اتیان بشود، وجود ندارد. در حقیقت این روایت، اطلاق پیدا می کند فقط گام اولی که این روایت ثابت می کند، این است که «لا ینقض الیقین بالشک»؛ یعنی استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه. این روایت این مقدارش را دلالت دارد که این رکعت رابعه ای که برای شما مشکوک است، بدان که مقتضای استصحاب، عدم اتیان به این رکعت رابعه است. و از نظر اتصال و انفصال، این روایت هیچ دلالتی ندارد و بلکه اطلاق دارد.

بعد فرموده اند: چه مانعی دارد که ما اطلاق این روایت را به وسیله روایات دیگری که در این باب وارد شده که هر کسی که شك بکند بین سه و چهار، باید بنا را بر چهار بگذارد و بعد آن رکعت مشکوکه را به صورت یک نماز مستقل و صلاه احتیاط انجام بدهد، تقیید کنیم؟ در نتیجه، جمع بین این صحیحه و بین روایات دیگر این می شود که کأنّ مقصد ما دو مرحله دارد: یک مرحله اش را این روایت ثابت می کند و یک مرحله را هم آن روایات ثابت می کند؛ یعنی انسان، اول باید بنا بگذارد بر اینکه رکعت چهارم اتیان نشده و بعد هم رکعت چهارم مشکوکه را منفصله بر حسب آن روایات، ایجاد نکند.

ایشان می فرماید: اگر روایت را این طوری مطرح کردیم، نتیجه این می شود که این

روایت، هم دلالت بر استصحاب می کند و هم مخالفتی با مذهب حق ندارد برای اینکه در این روایت که مسأله اتصال آن رکعت مطرح نبود، این روایت اطلاق داشت، هم با اتصال سازگار بود و هم با انفصال سازگار بود. اگر این طوری روایت معنا بشود، هم دلالت بر استصحاب دارد و هم مخالفت با مذهب حق، در روایت به چشم نمی خورد.

عدم سازش روایت با باب استصحاب در صورت اطلاق

لکن به مرحوم محقق خراسانی اشکال شده که اگر شما بگویید: این روایت از نظر اتصال و انفصال، اطلاق دارد، این اصلاً با استصحاب نمی سازد برای اینکه معنای استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این است که آن آثاری که شما روی فرض یقین به عدم اتیان به رکعت رابعه، بار می کردید، همان آثار را در صورت شک، بار کنید. شما اگر یقین می داشتید به اینکه رکعت رابعه را نخواندید، چه کار می کردید؟ یقین به عدم اتیان به رکعت رابعه معنایش این نبود که فقط شما یک رکعتی بخوانید «مردده بین الاتصال و الانفصال». اگر شما یقین داشتید به عدم اتیان به رکعت رابعه، معنایش این بود که بلند بشوید رکعت رابعه را متصله انجام بدهید.

اگر معنای «لا- ینقض الیقین بالشک» عبارت از استصحاب شد، معنایش این است که اگر یقین شما به عدم اتیان به رکعت رابعه، تعلق می گرفت، هر اثری که بر آن ترتب پیدا می کرد را حالا که شما شک در اتیان رکعت رابعه دارید، همان آثار را باید مترتب بکنید.

آثاری که بر یقین به عدم اتیان به رکعت رابعه بار می شد، دو تا اثر بود: یکی خواندن رکعت و دیگر متصله اتیان کردن. لذا اگر شما استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه را جاری کردید، گفتید: معنای «لا- ینقض الیقین بالشک» در روایت، همین استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه است، معنایش این است که روایت دلالت می کند بر اینکه متصله باید اتیان بشود و ما نمی توانیم در روایت ادعای اطلاق بکنیم، نمی توانیم بگوییم:

روایت، بحثی در اتصال و انفصال ندارد. همین که روایت استصحاب را مطرح می کند و معنای استصحاب، ترتیب آثار عدم اتیان به رکعت رابعه است «فی صوره الشک»، آثار عدم اتیان به رکعت رابعه، لزوم خواندن رکعت متصله است.

پس معنای استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این است که شما در حال شک هم این رکعت رابعه را متصله انجام بدهید و اگر اینطور شد، روایت برخلاف مذهب حق

دلالت می کند و دیگر جمع بین این روایت و آن روایات، معنا ندارد. بین اینها تنافی تحقق دارد نه مسأله مطلق و مقید که شما بگویید: بین مطلق و مقید، جمع دلالی عقلائی وجود دارد بلکه این صحیحه رسماً دلالت می کند بر اینکه باید رکعت مشکوکه متصله انجام بشود، آن روایت «ابن علی الاکثر»، دلالت دارد بر اینکه رکعت مشکوکه باید منفصله انجام بشود. چطور ما بین این دو جمع بکنیم؟ چطوری بگوییم: مسأله اطلاق و تقييد مطرح است؟ در حقیقت مثل این است که در مورد شك، يك روایت می گوید: «اذا شككت فابن علی الاکثر» و يك روایت هم می گوید: «اذا شككت لا تنقض اليقين به». این «لا تنقض اليقين به» که در مورد شك وارد شده، «يدل علی الاتصال»، آن «ابن علی الاکثر» هم که در مورد شك وارد شده، «يدل علی الانفصال». ما چطوری بین این دو جمع بکنیم؟ چطوری مسأله اطلاق و تقييد را در اینجا مطرح بکنیم؟ اطلاق و تقييد، يك جمع عقلائی بین الدليلين است و اصلاً بين دليل مطلق و دليل قيد از نظر عقلاً، تعارض به چشم نمی خورد و لذا اخباری که در باب علاج متعارضين وارد شده، این اخبار اصلاً شامل روایاتی که یکی مطلق باشد و دیگری مقید باشد، نمی شود برای اینکه روایات مطلق و مقید «لیسا متعارضين، لیسا خبرين مختلفين» که تعبیرات مختلفه ای در اخبار علاجیه وارد شده است.

آیا اینجا هم همین طور است یا همان طوری که مرحوم شیخ فرمود، اگر استصحاب عدم اتیان به رکعت مشکوکه جاری بشود، نتیجه اش این است که آن رکعت، متصله باید انجام بشود؟ پس چطور این روایت را معنا بکنیم؟

سیدنا العلامة الاستاذ الامام (ره) يك معنایی از این روایت کرده اند که ضمن اینکه معنای دقیقی است ولی گویا عرف با این موافق نباشد و نتوانیم روایت را این طور معنا بکنیم. البته این سبب نشود که در کلامشان دقت نشود. ایشان مطلب دقیقی فرموده اند.

معنای امام (ره) درباره صحیحۀ زراره در مقام

ایشان می فرمایند: در بین تمام احتمالاتی که در روایت، جریان دارد، اظهر احتمالات این است که درباره این جمله «لا ینقض اليقين بالشك» آنچه در ذهن ما مرتکز است که هر کجا این جمله هست در رابطه با استصحاب است را کنار بگذاریم و روی خود عبارت، تکیه بکنیم، روی عناوین مأخوذه در عبارت تکیه بکنیم. ما می بینیم در اینجا

کلمه یقین به صورت معرّف به لام جنس ذکر شده کلمه شک، هم همین طور با الف و لامی که دلالت بر تعریف جنس و طبیعت می کند، مطرح است. لذا روی نفس همین معنا تکیه کنیم، بگوییم: این عبارتی که در این روایت شریفه ذکر شده، یک حکم کلی و یک ضابطه کلی است به این عنوان که نباید جنس یقین و ماهیت یقین به جنس شک و ماهیت شک، نقض بشود. حالا چگونه نباید نقض بشود؟ ایشان می فرماید: این دو تا مصداق دارد: یک مصداقش، مسأله استصحاب است. همان «لا تنقض الیقین بالشک» که در ادله قبلی استصحاب می خواندیم، همان معنا اینجا وجود دارد. منتها در ادله قبلی، «لا ینقض الیقین بالشک» اختصاص به استصحاب داشت. اینجا به عنوان یکی از دو مصداق یک معنای کلی قرار گرفته؛ یعنی آنجا یک کلی محدود بود «لا تنقض»، فقط در استصحاب تمرکز پیدا می کرد اما اینجا، یک مصداقش عبارت از استصحاب است، مصداق دیگرش این است که آن رکعاتی که خوانده شده، در شک بین سه و چهار مثلاً که سه رکعت محرز و متیقن است، آن سه رکعت متیقنه به واسطه شک، باطل نمی شود.

یک مصداق «لا ینقض الیقین بالشک» همان است که مرحوم محدث کاشانی در معنای روایت ذکر کرد. ایشان فرمود: معنای «لا ینقض الیقین بالشک» این است که شما که سه رکعت را به طور مسلم خواندید، حالا شک می کنید که رکعت رابعه، اتیان شده یا نه، خیال نکن این سه رکعت خوانده شده، باطل است، خیال نکن این سه رکعتی که متیقناً اتیان شده، شکسته شده، محکوم به بطلان شد بلکه هم این را بگیرد و هم «لا ینقض الیقین بالشک» در باب استصحاب را شامل بشود. در حقیقت وقتی که این یقین و شک را پیاده می کنیم، یک مصداق یقین، آن سه رکعت خوانده شده است، «بمعنی عدم بطلانها»، یک مصداق یقین هم، عدم اتیان به رکعت رابعه مشکوک است که استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه جریان پیدا می کند.

در حقیقت این «لا ینقض الیقین بالشک» در ما نحن فیه دو تا نقش دارد: یکی اینکه می گوید: این سه رکعت خوانده شده، باطل نیست. یکی هم این که می گوید: مواظب باش رکعت رابعه اتیان نشده است. این که مواظب باش رکعت رابعه اتیان نشده، این همان «لا ینقض الیقین بالشک» در باب استصحاب است. آن مصداقش مربوط به همان معنای مرحوم محدث کاشانی است، منتها محدث کاشانی «لا ینقض» را در اختیار همان معنا قرار می داد و آنهایی هم که به روایت برای استصحاب تمسک کرده اند، «لا ینقض» را تنها

مراد از جنس یقین و شک و اقتضای آنها

اما ایشان می فرمایند: چرا ما این کار را بکنیم؟ بعد از آن که مراد از یقین و شک، «جنس یقین و جنس الشک» شد، معنایش این است که هر یقین و شکی، به هر نوع تحقق پیدا کرد. لذا ما اینجا دو تا مصداق برایش قائل می شویم و هر دو مصداقش هم در ما نحن فیه، تحقق دارد؛ یعنی همین جمله، هم حکم می کند به اینکه در شک بین سه و چهار مثلا، این مقداری که خوانده ای، باطل نیست و هم دلالت می کند بر اینکه رکعت رابعه مشکوک، اتیان نشده است. این جمله دلالت بر هر دو دارد و همین طور جمله ای که بعد از این، ذکر شده: «ولا یدخل الشک فی یقین و لا یخلط احدهما بالآخر» در این هم معنای جنسی را پیاده می کنیم. «لا یدخل الشک فی یقین» نمی گوید: یک شک خاصی و یقین خاصی بلکه یک معنای طبیعی کلی و یک معنای جنسی، از همین «لا یدخل الشک فی یقین» استفاده می کنیم و حالا که یک معنای کلی پیدا کرد، دو تا مصداق پیدا می کند: یک مصداقش همان معنایی است که محدث کاشانی می گفت لکن به عنوان یک مصداق، متنها محدث کاشانی آن معنای خودش را چون تمام معنا برای این جمله می دانست، لذا می گفت: این روایت اصلا در رابطه با اتصال و انفصال، تعرضی ندارد اما ما می گوئیم: این «لا یدخل الشک فی یقین»؛ یعنی جنس شک نباید داخل در یقین بشود. جنس شک، نباید مخلوط به یقین بشود و این دو تا مصداق دارد: یک مصداقش آن است که محدث کاشانی معنا می کرد.

محدث کاشانی می گفت: معنای «لا یدخل الشک فی یقین» این است که خیال نکنی که حالا که شک در رکعت رابعه داری، به همین رکعت مشکوک که اکتفا بکنی و آن را رکعت متیقنه فرض کنی و بنا بگذاری بر اینکه رکعت رابعه خوانده شده، بلکه «لا یدخل الشک فی یقین»، نمی شود رکعت مشکوک را به رکعات متیقنه منضم کرد و بعد هم وقتی که از ما سؤال بکند: این چه نمازی هست؟ بگوئیم: یک رکعتش متیقن است و یک رکعتش مشکوک است. نمی شود شک را در یقین داخل کرد و یکی را با دیگری مخلوط کرد. لکن ما این را یک مصداق از «لا یدخل الشک فی یقین» می گیریم، اما مصداق دیگرش آن است که در احتمال دوم گفتیم؛ یعنی ضمن اینکه رکعت مشکوک باید اتیان

بشود، منفصله هم باید اتیان بشود چون در احتمال دوم گفتیم که رکعت دوم باید منفصله تحقق پیدا بکند. این را هم به عنوان یک مصداق از «لا یدخل الشک فی الیقین» در اینجا داریم.

در حقیقت مثل این می شود که این جمله «لا ینقض» به ضمیمه جمله «لا یدخل»، چهار مسأله فقهیه را اینجا برای ما روشن می کند: یک مسأله این است که نمی توانید به رکعات متیقنه، ضربه بزنی و بگویند: به واسطه عروض شک، این رکعات متیقنه، باطل می شود و همین طور نمی توانید بگویند: رکعت رابعه اتیان شده و نمی توانید به شک در رکعت رابعه، اکتفا بکنید و باید رکعت مشکوکه منفصله اتیان بشود.

اگر روایت این طوری معنا شد، هم مسأله استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، از روایت استفاده می شود و هم مسأله انفصال از روایت استفاده می شود و هم نتیجه این می شود که امام (علیه السلام) آن مذهب حق را که عبارت از انفصال باشد، بیان کرده اما با دقت علمی و با حجاب و پرده، بیان کرده که انسان باید با دقت، آن حجاب را کنار بزند و آن مطلبی که امام (علیه السلام) در این روایت بیان فرموده، را به دست بیاورد.

این معنایی است که ایشان برای این روایت ذکر کرده اند و برای این معنا، چند تا مرجح ذکر فرموده اند. این مرجحات را در کتاب ایشان ملاحظه بفرمایید بینیم آیا اشکالی در این معنا هست؟ یا اینکه مجبوریم روایت را به همین کیفیت معنا بکنیم و آیا می شود روایت را نحوه دیگری معنا کرد، یا منحصرأ همین احتمالاتی است که تا به حال ذکر شد؟

پرسش:

۱ - کلام شیخ (ره) را در رابطه با جمله «قام فاضاف الیه اخری» بیان کنید.

۲ - کلام محقق خراسانی (ره) در تقیید صحیحه زراره با روایات دیگر چیست؟

۳ - اشکالی که بر کلام محقق خراسانی درباره تقیید صحیحه زراره با روایات دیگر وارد شده است را شرح دهید.

۴ - معنای امام راحل (ره) را درباره صحیحه زراره بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرجّحات معنای «لا ينقض اليقين بالشك» از نظر امام(ره)

امام بزرگوار(ره) در معنای این روایت، یک مطلب دقیقی را عنوان فرموده اند که اساس آن مطلب این بود که یک معنای جنسی و معنای کلی از یقین و شکی که در این جملات واقع شده، در نظر بگیریم. «لا- ينقض اليقين بالشك»؛ یعنی جنس یقین، نباید به جنس شك نقض بشود. «لا- يدخل الشك في اليقين»؛ یعنی جنس شك، نباید در یقین داخل بشود و اختلاط پیدا بکند. بعد فرمودند: برای هر کدام از این «لا ينقض و لا يدخل» دو مصداق در کار است که دیروز عرض کردیم. حالا مرجحات و مؤیداتی برای این بیان، ذکر می کنند.

اولین مرجّح عبارت از این است که می فرمایند: روی این بیان، دیگر این معنا نمی تواند مطرح بشود که این شك و یقین ها در جمله «لا- ينقض» و در جمله «لا يدخل» با یکدیگر اختلاف داشته باشند. اگر ما یقین و شك را در هر دو جمله به معنای طبیعت و به

معنای جنس معنا کردیم، دیگر یقین و شک در «لا ینقض»، با شک و یقین در «لا یدخل» دو تا معنا ندارد، اختلاف معنا پیدا نمی کند بلکه این روایت، دو تا قاعده کلیه و دو تا مسأله کلیه را بیان کرده: یکی مسأله «لا ینقض الیقین بالشک» و یکی هم مسأله «لا یدخل الشک فی الیقین»، البته در دنبال «لا یدخل»، یک «ینقض الشک بالیقین» هم دارد، در ذیل روایت هم «لا یعتد بالشک» یا «لا یعتد بالشک فی حال من الحالات» هم دارد لکن عمده، این دو قاعده اولی است: «لا ینقض الیقین بالشک» و یکی هم «لا یدخل الشک فی الیقین». دیگر نمی توانیم بگوییم: یقین و شک های در این دو جمله، دو معنای مختلف دارد برای اینکه یقین و شک در «لا ینقض» مثلاً یقین به عدم اتیان رکعت رابعه و شک در اتیان رکعت رابعه است. در «لا یدخل الشک فی الیقین»، شک در رکعت مشکوکه است و یقین در رکعات متیقنه است، نه یقین به عدم اتیان رکعت رابعه که در این احتمالات معنا می شد و بین اینها مغایرت به وجود می آمد.

ایشان می فرمایند: این بیان، جلوی این اختلاف را می گیرد برای اینکه این ناظر به افراد و خصوصیات نیست، حتی ناظر به خصوص مورد روایت نیست بلکه دو تا قاعده کلیه است، در این دو قاعده کلیه، جنس یقین و جنس شک مطرح شده و هر کدام از این دو تا قاعده، (آن طوری که دیروز عرض کردیم) دو تا مصداق دارد و تصادفاً هر کدام از دو مصداق هم در مورد روایت پیاده می شود و در مورد روایت نتیجه بخش است.

پس یکی از مرجحاتی که این احتمال دارد، عدم اختلاف بین یقین و شک مخصوصاً در این دو جمله «لا ینقض الیقین بالشک» و «لا یدخل الشک فی الیقین» است. دیگر اختلافی بین اینها نیست. اگر طبیعت، مراد شد، اگر جنس، اراده شد، جنس الیقین و جنس الشک است، در «لا یدخل» هم جنس الیقین و جنس الشک است. پس دیگر اختلافی بین این دو جمله به وجود نمی آید.

اراده جنس یقین و شک از الیقین و الشک در روایت

مرجیح دوم که ایشان ذکر می فرمایند: این است که خود کلمه الیقین و الشک ظهور دارد در اینکه لام، در آنها لام تعریف جنس است و مراد از یقین، جنس یقین است؛ متعلق خاص و یقین خاصی مراد نیست یعنی اگر بخواهیم الف و لام در الیقین را با الف و لام در الشک برای عهد قرار بدهیم و لو مثلاً عهد ذهنی، این خلاف ظاهر است. وقتی

که یک مسأله ای به صورت قاعده مطرح می شود و به صورت عنوان کلی مطرح می شود، این الف و لام در یقین، ظهور در الف و لام تعریف جنس دارد به طوری که هیچ ناظر به خصوصیات و افراد نیست. الف و لام در الشک هم همین طور است.

اما به خلاف اینکه بخواهیم این را مخصوص به استصحاب بگیریم، که اگر از مورد «لا- ینقض الیقین» هم الغای خصوصیت کنیم، باید بگوییم: «لا- ینقض الیقین بالحاله السابقه» این قیدی و خصوصیتی است که اینجا مطرح شد. ما چرا یقین را بر این معنا حمل بکنیم؟ ما یقین می گوئیم، این یقین گاهی مصداقش یقین به حالت سابقه است، گاهی هم مصداقش یقین به رکعات اتیان شده است که در شک بین سه و چهار، یقین دارد که سه رکعت خوانده این هم یک مصداق برای «لا ینقض الیقین بالشک» است.

پس مؤید دومی که ایشان برای این مطلب ذکر می فرمایند، ظهور الف و لام و همین طور خود کلمه یقین و شک است، در این که هیچ مسأله ای جز ماهیت و جنس، در اینجا مطرح نشده و اراده نشده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب، یقینش، یقین خاص است؛ یعنی یقین به حالت سابقه اما روی بیان ایشان، این یقین دو مصداق دارد: یک مصداقش یقین به حالت سابقه است و یک مصداقش، همان است که محدث کاشانی فرمود: یقین به رکعات خوانده شده نباید نقض بشود، نباید انسان دور آن رکعات قلم بگیرد. پس یقین خود استصحاب هم یقین خاصی است و بیان ایشان این است که اصلاً در «لا ینقض الیقین»، خصوصیتی در یقینش نیست، هم استصحاب و هم معنای محدث کاشانی، هر دو را دلالت دارد.

عدم اختصاص «لا ینقض الیقین بالشک» به باب استصحاب

در مرجح سومی که ایشان ذکر می فرمایند، پا را خیلی بالا گذاشته اند. علو همت ایشان، در مسائل علمی هم پیاده شده.

می فرماید: ممکن است بگوییم که این «لا ینقض الیقین بالشک» که در روایات گذشته هم بود، اصلاً اختصاص به استصحاب ندارد، آن هم به عنوان یک قاعده کلیه، مطرح است و یکی از دو مصداقش لا اقل استصحاب است.

اتحاد سیاق بین این روایت و بین روایات گذشته، اقتضا می کند که اگر در آنها به صورت یک قاعده کلیه مطرح بود، این «لا ینقض الیقین بالشک» در این روایت هم

معنایش کلی باشد. همان طوری که در آنها کلی است، در این هم کلی باشد. منتها ما برای استصحاب می توانیم به این عبارت و به این جمله، تمسک بکنیم به عنوان اینکه استصحاب، یکی از مصادیق «لا- ینقض الیقین بالشک» است نه اینکه «لا ینقض الیقین بالشک» خلاصه بشود در استصحاب. «لا ینقض الیقین بالشک»، هم با استصحاب رفاقت دارد و هم با آن معنایی که محدث کاشانی فرمود، سازگار و ملائم است. لذا می توانیم به این روایت تمسک کنیم، به عنوان اینکه استصحاب، یکی از مصادیق «لا- ینقض الیقین بالشک» است و این روایت صحیحه، نقض یقین به شک را به صورت کلی و به صورت جنس و ماهیت، محکوم به حرمت می کند.

در نتیجه طبق بیان ایشان، هم تمسک به این روایت برای استصحاب درست شد و هم این روایت، دلالت بر مذهب شیعه کرد؛ یعنی در «لا- یدخل الشک» یکی از مصادیقش این بود که نماز احتیاط را منفصله اتیان نکند و هم بین جملات از نظر کلمه یقین و شک، اختلافی پیدا نشد. تقریباً جمع بین همه مسائل طبق مبنای ایشان تحقق پیدا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): روی معنایی که ایشان می فرماید، اصلاً ناظر به خصوصیات افراد نیست، فقط ناظر به جنس الیقین و جنس الشک است. در رابطه با جنس الیقین و جنس الشک، دو حکم در این روایت ذکر شده، (البته در «لا یعتد بالشک» و بقیه هم هست ولی مهم این دو تا است.): یکی: «عدم جواز نقض الیقین بالشک» و یکی: «عدم جواز ادخال الشک فی الیقین». این دو تا حکم روی عنوان کلی بار شده است. اگر این طوری معنا کردیم، دیگر کی بین یقین و شک ها اختلاف تحقق پیدا می کند؟ مثل این که روی طبیعت عالم، دو تا حکم بار بشود: یکی بگوید: «اکرم العالم» و دیگری بگوید: «تعلم من العالم». دو تا حکم روی طبیعت بار شده: یکی: «وجوب اکرام طبیعه العالم» و یکی هم «وجوب التعلم من طبیعه العالم»، دیگر ما نمی توانیم بگوییم: این دو تا عالم ها فرق می کند، هر دویشان طبیعت است و هر دو جنس است.

دلیل خروج قاعده یقین از محل بحث

بله؛ خروج قاعده یقین، روشن است که مکرر هم گفتم برای اینکه یقین و شک، در یقین و شک فعلی ظهور دارد و در قاعده یقین و شک، ما یقین فعلی نداریم. یقین در سابق بوده اما آنچه که الان تحقق دارد، شک ساری است بدون اینکه یقین حتی در رابطه

با متعلق گذشته، الان وجود داشته باشد. این را می‌گوییم جنس است، منتها بر قاعده یقین حمل نمی‌شود برای اینکه حکمی که در «عدم نقض یقین بالشک» بار شده، معنایش این است که یقین فعلی و شک فعلی را فرض کرده است. این تخصیص نیست. معنای اینکه یک شیئی را در موضوع دخالت می‌دهند، معنای مداخلت شیء در موضوعیت، این است که او بالفعل فرض شده است. «لا ینقض یقین بالشک» حکم است. حکم روی عنوان یقین و شک، آمده پس یقین و شک فعلی را فرض کرده، منتها گفته: این یقین با این شک نقض نشود ولی ما در قاعده یقین و شک، اصلاً یقین و شک فعلی نداریم. در قاعده شک، یک یقینی بوده که الان به واسطه شک، همان یقین زائل شده، نه به واسطه تعلقش به حالت فعلیه. نفس همان متیقن، الان مشکوک است؛ یعنی الان دیگر ما جز شک، چیزی در قاعده یقین و شک نمی‌توانیم داشته باشیم.

عدم جواز استعمال یقین و شک در دو معنای غیر قابل جمع

این بیان امام بزرگوار که انصافاً بیان بسیار دقیق و بسیار جالبی است، کشف از شدت استعداد ایشان می‌کند لکن به نظر قاصر من، یک اشکالی در این بیان هست. آن که به ذهن می‌رسد این است که آنجایی که با مرحوم شیخ در مسأله اینکه آیا استصحاب در خصوص شک در مقتضی، حجت است یا در اعم از شک مقتضی و شک در رافع؟ بحث داشتیم، آنجا ما در مقابل همه آنهایی که می‌خواستند استصحاب را در خصوص شک در مقتضی حجت بدانند، گفتیم: این عنوان نقضی که در «لا تنقض» آمده، هیچ ارتباطی به متیقن ندارد. متیقن‌ها در این استعمال، هیچ نقشی ندارند. متیقنی که قابلیت بقا داشته باشد یا قابلیت بقا نداشته باشد، هیچ دخالتی در این مسأله ندارد. آنچه که دخالت تمام برای او وجود دارد، خود عنوان یقین است.

همچنین گفتیم: در یقین، دو حیث وجود دارد: یک حیث اضافه به انسان و ذهن انسان، یک حیث ارتباط با خارج و تعلق به واقعش. گفتیم: یقین را در رابطه با اضافه به انسان، نمی‌توانیم بگوییم: یک امر مستحکمی است، نمی‌توانیم بگوییم: یک امر دارای ابرام و استحکام است برای اینکه ممکن است پایه این یقین، متزلزل باشد. اما در رابطه با تعلقش به واقع، به لحاظ اینکه این، یک طریق کامل است و یک طریق صد در صد است، در این رابطه از یک نوع استحکام برخوردار است و شک و ظن، چنین استحکامی ندارد.

در شك، مسأله خیلی روشن است و در باب ظن، هم چون طریقت، طریقت ناقصه است و کشفش، کشف غیر تام است، نمی توانیم بگوییم: آن استحکامی که یقین در رابطه با واقعیت دارد، در باب ظن هم آن استحکام وجود دارد بلکه اینجا یقین از استحکام برخوردار است.

در حقیقت ما در پاسخ مرحوم شیخ و همه آنهايي که استصحاب را در خصوص شك در مقتضی، حجت می دانستند، روی خود کلمه یقین و روی خود کلمه شك، تکیه کردیم و گفتیم: «لا- تنقض یقین بالشك»؛ یعنی خود یقین نه متیقن به خود شك، نقض نمی شود.

کاری به متیقن و مشکوک نداریم که متیقن ما صلاحیت استمرار و دوام در آن وجود دارد یا ندارد. وقتی که «لا تنقض یقین بالشك» را می خواهیم در رابطه با استصحاب مطرح بکنیم، اینجا روی خود عنوان یقین و عنوان شك، کار داریم. لذا گفتیم: «لا تنقض یقین بالشك» یکی از احکام خود شك و یقین است «و هو عدم جواز نقض یقین بالشك». اما اینکه متیقن، چیست و مشکوک، چیست؟ او دیگر هیچ ارتباطی به «لا تنقض یقین بالشك» ندارد.

پس در رابطه با استصحاب، خود یقین و شك، موضوعیت دارد، خود عنوان یقین، مدخلیت دارد. حالا- می آیم سراغ آن معنایی که مرحوم محدث کاشانی از «لا ینقض یقین بالشك» داشت که می فرمود: این سه رکعت خوانده شده را به واسطه شك، ابطال نکنید. آنجا نقض به چه تعلق دارد؟ وقتی می گوید: رکعات متیقنه نباید نقض بشود، آنجا نقض به نماز ارتباط دارد. نقض به سه رکعت ارتباط دارد. طبق بیان محدث کاشانی، چیزی که ما می خواهیم بشکنیم یا نشکنیم، مسأله این است که من الان رکعت سوم را احراز کردم، شك کردم در اینکه رکعت چهارم اتیان شده یا نه؟ اینجا اولین چیزی که به ذهن می آید و حق هم هست که به ذهن بیاید بطلان نماز است برای اینکه ما می بینیم در نمازهای دو رکعتی به مجرد شك، نماز باطل می شود، در نمازهای سه رکعتی به مجرد شك، نماز باطل می شود. اما امام (علیه السلام) روی این بیان محدث کاشانی، می خواهد بفرماید: نمازهای چهار رکعتی این خصوصیت را ندارد. شما اگر شك بین دو و چهار کردید در حالی که دو رکعت احراز شده، یا شك بین سه و چهار کردید در حالی که سه رکعت احراز شده، نباید بگویید: این سه رکعت باطل است. این سه رکعت خوانده شده را نقض نکن، در شك بین دو و چهار، این دو رکعت خوانده شده را نقض نکن.

در حقیقت روی معنای محدث کاشانی، معنای «لا ینقض الیقین» این می شود: «لا یتطل الركعات المتیقنه بالشک فی أتیان الركعه الرابعه». و اگر معنای «لا ینقض» روی بیان محدث کاشانی به رکعات ارتباط پیدا کرد، چطور جمله واحده، و لو جنس هم بگیریم و لو طبیعت هم معنا بکنیم، می تواند معنایش این باشد که در یک نظر، لا ینقضش به خود یقین و شک نسبت داده بشود، در یک نظر لا ینقضش به متیقن و رکعات متیقنه نسبت داده بشود؟ این معنا در استعمال واحد، به نظر، غیر جایز است و ما نمی توانیم «لا ینقض الیقین بالشک» را این طور معنا کنیم و لو جنس بگیریم. هر بلایی به سر یقین و شک بیاورید، بالاخره دو مسأله غیر مربوط به هم است.

به عبارت دیگر: این دو مصداقی که ایشان ذکر می فرمایند، قدر جامع ندارد برای اینکه یک مصداقش در رابطه با نقض خود یقین به شک است که این استصحاب است و یک مصداقش در رابطه با نقض رکعات خوانده شده به واسطه شک است. آیا می شود کلمه یقین را در جمله واحده بگوییم و هم خود یقین را «بما هو یقین مع قطع النظر عن المتیقن» اراده کنیم و هم از یقین، متیقن را که عبارت از آن رکعات خوانده شده است اراده کنیم؟

به نظر من در جمله واحده، نمی توانیم بین این دو حیثیت هرچه هم مسأله جنس و عهد و امثال ذلک را مطرح کنیم، جمع بکنیم. این یک شبهه ای است که راجع به بیان ایشان در ذهن من آمده. ببینید این شبهه قابل حل هست یا نه؟

پرسش:

۱ - اولین مرجح معنای «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر امام (ره) چیست؟

۲ - کیفیت اراده جنس یقین و شک در روایت از نظر امام (ره) چگونه است؟

۳ - چگونگی عدم اختصاص «لا ینقض الیقین بالشک» به باب استصحاب را از نظر امام راحل بیان کنید.

۴ - چرا استعمال یقین و شک در دو معنای غیر قابل جمع، جایز نیست؟

۵ - اشکال استاد به کلام امام راحل (ره) در عدم اختصاص «لا ینقض الیقین بالشک» به باب استصحاب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تطبيق روایت «و لا ينقض اليقين بالشك» بر باب استصحاب

برای تکمیل این بحث، مناسب است یک معنای دیگری که بعضی از بزرگان ذکر کرده اند را هم عرض بکنیم و آن این است که معنای «و لا- ينقض اليقين بالشك» همان استصحاب است؛ یعنی یقین به عدم اتیان به رکعت رابعه که حالت سابقه است، نباید نقض بشود به شک در اتیان رکعت رابعه؛ یعنی استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، جریان پیدا می کند.

بعد کانّ این اشکال به ایشان می شود که اگر استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، جاری شد، لازمه اش این است که انسان، آن رکعت را متصله ایجاد بکند در حالی که فقه شیعه و مذهب شیعه، استقرار پیدا کرده بر اینکه آن رکعت مشکوکه منفصله اتیان بشود.

برای حل این اشکال، می فرمایند: اینجا دو تا مسأله وجود دارد: یک وقت انسان به عدم اتیان به رکعت رابعه یقین دارد. اینجا چاره ای نیست جز اینکه آن رکعت، متصله

اتیان بشود. کسی که یقین دارد به اینکه رکعت رابعه را انجام نداده است، باید آن رکعت را متصله انجام بدهد. اما اگر کسی شک داشته باشد، اینجا به ملاحظه روایات دیگری که در باب نماز احتیاط وارد شده است، می‌گوییم: کسی که شک دارد در اینکه رکعت رابعه را خوانده یا نه؟ در صورتی که یک قید دیگری هم به آن اضافه بشود و آن اینکه رکعت رابعه، اتیان نشده باشد، اینجا باید آن یک رکعت را منفصله ایجاد بکند.

اما علت اینکه این دو تا قید لازم است و موضوع را مرکب از دو جزء می‌گیریم این است که اگر کسی شک کرد، سه رکعت خوانده است یا چهار رکعت و بنا را بر چهار گذاشت و نماز را تمام کرد و بعد از نماز، یقین کرد که چهار رکعت خوانده است، آیا باز هم نماز احتیاط بر این شخص واجب است یا دیگر معنا ندارد که نماز احتیاط بر این واجب باشد؟ از اینجا می‌فهمیم که صرف شک در رکعت رابعه، موضوع برای وجوب نماز احتیاط نیست، موضوع برای رکعت منفصله نیست، بلکه موضوع، مرکب است، یک جزء آن این است که شما شک داشته باشید، جزء دیگر اینکه رکعت رابعه را اتیان نکرده باشید. یک جزء آن محرز بالوجدان است زیرا شما می‌دانید که شک دارید، وجدانا شک برای شما حاصل است اما عدم اتیان به رکعت رابعه را از کجا به دست بیاوریم؟ آن راهش منحصر استصحاب است.

پس نقش استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این است که جزء الموضوع را درست می‌کند. یک جزء آن هم عبارت از خود شک است. نتیجه اینکه اگر شما در شک سه و چهار بنا را بر چهار گذاشتید و بعد از نماز، حالت شما تغییر نکرد و همین حالت شک باقی ماند، اینجا دو جزء موضوع تحقق دارد: یک جزء، شک در اتیان رکعت رابعه است و یک جزء که استصحاب آن را ثابت می‌کند، عدم اتیان به رکعت رابعه است و چون هر دو جزء موضوع تحقق دارد، «فیجب علیکم صلاه الاحتیاط» و به تقریب دیگر:

«یجب علیکم» اینکه آن رکعت مشکوکه را منفصله در خارج ایجاد بکنید.

مطلب دیگری که این حرف را تأیید می‌کند این است که معنای «لا یدخل الشک فی الیقین» عبارت از انفصال است؛ یعنی آن رکعت مشکوکه باید منفصله اتیان بشود «و لا یخلط احدهما بالآخر» هم، عباره اخرای از «لا یدخل الشک فی الیقین» است. در نتیجه، هم روایت، دلالت بر استصحاب می‌کند و هم دلالت بر مذهب حق می‌کند؛ یعنی آن رکعت مشکوکه باید منفصله در خارج ایجاد بشود. این معنایی که برای روایت ذکر شده

است دو تا اشکال دارد: یکی خیلی مهم است و یکی چندان اهمیتی ندارد.

عدم امکان جمع بین اتصال و انفصال نسبت به یک شیء

اشکال مهم در این معنا این است: آنجایی که محقق خراسانی می فرمود: این روایت دلالت بر اتصال و انفصال ندارد بلکه اطلاق دارد و استصحاب را جاری می کند اما نمی گوید: آن رکعت مشکوکه را متصله اتیان بکنید و یا منفصله، ما اطلاق این روایت را با روایات دیگری که در نماز احتیاط وارد شده، تقیید می زنیم. ایشان در اشکال به محقق خراسانی، فرمود: اگر شما استصحاب را جاری کردید، معنای استصحاب این است که باید آن رکعت مشکوکه، متصله ایجاد بشود. در نتیجه بین این روایت و بین روایات احتیاط، تعارض است نه اطلاق و تقیید. روایات احتیاط دلالت بر انفصال می کند، اگر این روایت دلالت بر استصحاب کرد، لا محاله اتصال را دلالت دارد و بین اینها تعارض تحقق پیدا می کند، نه جمع دلالتی اطلاق و تقیید.

با توجه به این اشکالی که ایشان دارند، به ایشان می گوئیم که شما فرمودید: موضوع نماز احتیاط، مرکب از دو قید و دو جزء است: یک جزء، عبارت از خود شک است.

(شک در عدد رکعت، شک بین سه و چهار) و جزء دیگر، عدم اتیان به رکعت رابعه است. حرفی که ما در اینجا داریم این است که عدم اتیان به رکعت رابعه، جزء موضوع نماز احتیاط است؛ یعنی جزء موضوع انفصال رکعت است در حالی که خودش «تمام الموضوع» است برای اتصال رکعت، به دلیل اینکه خودتان به مرحوم آخوند این اشکال را کردید و گفتید: اگر استصحاب، جاری بشود، لا محاله اتصال رکعت است نه مسأله تقیید و اطلاق. پس به نظر شما، عدم اتیان به رکعت رابعه تمام الموضوع است برای اتصال رکعت. لذا چیزی که تمام الموضوع برای اتصال رکعت است، چه طور می شود که «جزء الموضوع» برای انفصال رکعت باشد آیا این معقول است یا نه؟

آیا می توانید بین این دو تا جمع بکنید که یک چیزی هم «جزء الموضوع» باشد برای نماز احتیاطی که معنای آن انفصال است و هم «تمام الموضوع» باشد برای اتصال رکعت؟ «کیف یجمع بین هذین الامرین؟» بین این دو تا چگونه می توانید جمع بکنید؟ آیا این عدول از آن اشکالی است که به مرحوم آخوند کردید؟ قبلا گفتید: اگر روایت، استصحاب عدم اتیان بگوید، این جدای از اتصال رکعت نیست و بین آن با روایات

احتیاط، معارضه تحقق دارد و این معنایش این است که عدم الاتیان، تمام الموضوع برای اتصال رکعت است. چطور می شود که یک شیء «تمام الموضوع» برای یک جهتی باشد و در عین حال، «جزء الموضوع» برای خلاف آن جهت، برای ضد آن جهت باشد؟ هم موضوع برای این معنا و هم «تمام الموضوع» برای ضد این معنا، این به نظر ما قابل تأمل نیست.

اشکال تأخر استصحاب از شک

یک اشکال دیگری هم هست که من خیلی روی این، تکیه نمی کنم لکن عرض می کنم شاید شما روی آن تکیه کردید. اشکال این است که شما از یک طرف می گوئید: شک در اتیان به رکعت رابعه، جزء الموضوع است و جزء دیگر را «لا ینقض» درست می کند در حالی که «لا ینقض الیقین بالشک» یک حکمی است که روی شک و یقین بار شده است.

نباید یقین به شک نقض بشود یعنی اول، یک یقین و شکی مطرح است، بعد «لا ینقض الیقین بالشک» که حکم است، بر این موضوع، ترتب پیدا می کند؛ یعنی شک در رتبه متقدمه بر «لا ینقض» است در حالی که اگر هر دو را جزء موضوع قرار دادید، معنایش این است که هر دو در رتبه واحده هستند برای اینکه یک جزء موضوع، عبارت از خود شک است و یک جزء موضوع هم استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه است.

شما استصحاب را در عرض شک قرار می دهید در حالی که استصحاب «حکم مترتب علی الشک لا أنه واقع فی عرض الشک» و اگر شما شک را یک جزء موضوع قرار دادید و استصحاب را یک جزء دیگر، معنایش این است که موضوع حکم را در ردیف واحد قرار داده اید برای اینکه این شکی که جزء موضوع است، این که شک دیگری نیست، همین شک در اتیان به رکعت رابعه است. شکی که خودش موضوع برای «لا ینقض الیقین بالشک» است، شما «لا ینقض» را در ردیف خود شک قرار دادید. گفتید:

موضوع ما مرکب از دو جزء است: یک جزء آن، شک است و یک جزء، «لا ینقض الیقین بالشک» است. عباره اخرای کلام ایشان همین می شود. آیا می شود «لا ینقض» را در ردیف خود شک قرار بدهیم؟ یعنی حکم را در ردیف موضوع قرار بدهیم و بگوییم: این «جزء من الموضوع» و شک هم «جزء من الموضوع» و موضوع ما هم مرکب از این دو جزء است در حالی که یک جزء آن، عنوان موضوعیت دارد و یک جزء آن، عنوان حکم

دارد و حکم و موضوع در دو رتبه متغایر هستند.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب؛ یعنی «لا ینقض الیقین بالشک» و «و لا ینقض الیقین، حکم مترتب علی الیقین و الشک». شما موضوع برای نماز احتیاط را هم شک قرار دادید و هم «عدم جواز نقض الیقین بالشک» و گفتید: موضوع ما مرکب از این دو جزء و مجموع این دو قید است. آن که ایشان می گویند، این است که قضیه، یک جزء موضوع است و موضوع در قضیه هم جزء دیگر موضوع است. این معانی و احتمالاتی در روایت بود که ملاحظه کردید.

عدم تقیه ای بودن روایت زراره در ما نحن فیه

در باب این روایت، مطلبی به ذهن من آمده است که مؤیداتی از خود این روایت را به عنوان شاهد بر آن عرض می کنم. قبلاً به عنوان نکته گفتیم: آن جوابی که «احدهما» (علیهما السلام) در جواب از سؤال زراره دادند، اگر تقیه ای بود، دیگر معنا نداشت که خود امام، یک فرض دیگری را از پیش خود اضافه بکنند و آنجا هم گرفتار تقیه بشوند.

سؤال زراره مسأله شک بین دو و چهار بود. امام وقتی که جواب دادند، بعد خودشان این مسأله را عنوان کردند «و اذا لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف الیها اخری»، امام چه داعی داشتند که مسأله تقیه را به این صورت ادامه بدهند؟ تقیه مثل اضطرار است. «الضرورات تتقدر بقدرها»، به آن مقداری که انسان مجبور است، در مقام اضطرار باید اکتفا بکند. اینکه خود امام ابتداءً یک فرع دیگری را عنوان می کنند که تصادفاً همین فرع هم محل خلاف بین شیعه و سنی است و لزومی نداشته که امام عنوان بکنند، مؤید این است که در این گفتگوی با زراره، اصلاً مسأله تقیه مطرح نبوده است.

اینکه امام در ضمن جواب فرمود: «بفاتحه الکتاب» این هم یک حکم واقعی است.

اینکه شافعی هم در رکعات متصله، فاتحه الکتاب را می گوید، به ما چه ارتباطی دارد؟ وقتی که امام می گوید: «بفاتحه الکتاب» و برای ما ثابت نشد که مورد، مورد تقیه است و دلیلی نتوانست ثابت بکند که این روایت حتماً در مورد تقیه بوده است، روایت را به ظاهر خودش می گیریم. اینکه در جواب سؤال اول فرمود: «بفاتحه الکتاب»، خود این،

قرینه بر این است که آن دو رکعت، در فرض زرارہ نماز احتیاط است و باید منفصله باشد.

حالا که امام به این فرع می رسد: «و اذا لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف الیها اخری». ما اول که روایت را تبعا للقوم معنا کردیم گفتیم: این «قام فاضاف الیها اخری» ظهور در انفصال دارد یکی به خاطر جواب اولی که امام از سؤال زرارہ داد؛ یعنی «فاضاف الیها اخری بفاتحه الکتاب»، همان فاتحه الکتابی که در آن جواب مطرح بود، اینجا به عنوان یک رکعت، مطرح است. آنجا به عنوان دو رکعت مطرح بود، اینجا به عنوان یک رکعت مطرح است.

مقتضای دقت در کلمه «قام فاضاف الیها اخری»

اما قرینه دوم این است که انسان در حالی بین سه و چهار شک می کند که رکعت سوم را احراز کرده است. این شک در چه حالی باید باشد؟ آیا در حال جلوس باید باشد یا در حال سجود باید باشد یا در حال رکوع باید باشد؟ یا حتی در اول رکعت سوم هم اگر باشد که مردد بین سه و چهار است، مانعی دارد؟ در شک بین سه و چهار از نظر حکم فقهی، مسأله فرقی ندارد. اگر در حال ایستاده، شک کرد و دارد تسییحات اربعه می گوید، چه معنا دارد که به این آقا بگویند: «قام فاضاف الیها اخری»؟ مگر نشسته است که برخیزد «فاضاف الیها اخری»؟ این که در حال قیام بین سه و چهار شک دارد یعنی چه که به او بگوییم: بایست و یک رکعت اضافه بکن؟ او الان ایستاده است.

از اینجا من استنباط می کنم که این «قام» به معنای قیام نیست. این «قام» به معنای فراغ «بعد العمل» است؛ یعنی نماز را تمام بکند و برخیزد. این برخیزد به معنای ایستادن نیست بلکه به معنای شروع به کار دیگر است، شروع به عمل دیگر است. مثل وقتی که انسان در رختخواب است، وقتی که بیدار می شود، می گوید: من از خواب برخاستم. معنایش این نیست که از رختخواب برخاستم و ایستادم بلکه برخاستم در اینجا به معنای پایان خواب است، به معنای انتهای خواب است. «قام فاضاف الیها اخری» هم معنایش این است که این عمل تمام است و یک عمل دیگری به نام نماز احتیاط باید اتیان بکند. این هم یک مؤیدی است بر اینکه این «قام فاضاف الیها اخری» خودش دلالت بر انفصال رکعت می کند، علاوه بر آن جمله ای که امام در جواب از سؤال زرارہ، مطرح فرموده اند.

بعد می فرماید: «و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر» به نظر من هر سه این عبارت ها، تعبيرات مختلفه ای در رابطه با استصحاب است. یک شاهدش این است که در بعضی از روایاتی که آئینده می خوانیم اصلا امام به جای «لا ینقض الیقین بالشک» در باب استصحاب، فرموده است: «الیقین لا یدخله الشک». به جای «لا ینقض» «الیقین لا یدخله الشک» را ذکر کرده است که خیال نشود که تعبیر در باب استصحاب، فقط همین «لا ینقض الیقین بالشک» است، بلکه این «لا یدخل الشک فی الیقین» هم مثل «لا ینقض الیقین بالشک» است.

مؤید مهم تر که لطیفه ای در آن هست و ندیدم کسی متعرض آن بشود اینکه اگر جمله «لا ینقض» مربوط به استصحاب باشد و «لا یدخل و لا یخلط» مربوط به غیر استصحاب باشد و حکم دیگری را بخواهد بیان بکند، چه مناسبت داشت که بعد از آن دو جمله دیگری، دوباره برگردد به استصحاب؟ اول «و لکنه ینقض الشک بالیقین»؛ یعنی «لا ینقض» را بگوید، بعد «لا ینقض» را رها بکند، بین استصحاب، یک حکم دیگری را بیان بکند، مخصوصا این طوری که امام بزرگوار فرمود که یک قاعده دیگری است که اصلا با قاعده اول ارتباط ندارد.

چه مناسبتی دارد که این جمله «و لکنه ینقض الشک بالیقین» که لا- محاله دنباله «و لا ینقض الیقین بالشک» است، دنباله استصحاب بعد از آن دو جمله ای که می خواهد یک قاعده کلیه ای را بیان بکند که هیچ ارتباط به استصحاب ندارد ذکر بشود؟ لذا این جمله «لکنه ینقض الشک بالیقین» و در دنبال آن، «و یتّم علی الیقین فیینی علی الیقین و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات» تمامی این جملات مربوط به استصحاب است و غیر از استصحاب، هیچ مسأله دیگری در این جملات، مطرح نشده است.

ممکن است آن اشکال به ذهن شما بیاید که لازمه استصحاب عدم اتیان به رکعت رابعه، این است که آن رکعت، متصله اتیان بشود. امام خودش اینجا، مسأله را حل کرده است. در یک مرحله استصحاب را به عنوان اساس کار، علت قرار داده است. مرحله دیگر، تعبدی است که از امام اعمال شده است. استصحاب برای اصل عدم اتیان به رکعت رابعه، نقش دارد و برای اینکه این رکعت رابعه منفصله اتیان بشود، تعبدی است

که خود امام در دو جمله گفته است: یکی در جواب سؤال زراره و یکی هم در «قام فاضاف اليها اخرى» به آن تقریبی که من عرض کردم.

نتیجه این می شود که هیچ تقیه ای در این روایت، مطرح نیست. کاملاً بر استصحاب دلالت می کند و آن رکعت مشکوکه و یا رکعتین مشکوکتین را به نحو انفصال، خود روایت دلالت می کند بدون اینکه روی این معنایی که من دقت کردم، هیچ گونه اشکال و شبهه ای در روایت جریان پیدا نکند. یقین و شک در دیگر جملات هم یک مسأله است.

بین جملات هم اختلاف نمی افتد برای اینکه همه جملات، یک مطلب را می گوید و آن عبارت از استصحاب است بدون اینکه بین جملات، اختلافی در کار باشد. به نظر می رسد که اگر روایت را به این کیفیت معنا بکنیم، خالی از همه مسائل و همه اشکالات خواهد بود.

پرسش:

۱ - آخرین معنایی که برای تطبیق روایت زراره بر باب استصحاب ذکر شده است را بیان کنید.

۲ - اشکال استاد در عدم امکان جمع بین اتصال و انفصال نسبت به یک شیء را توضیح دهید.

۳ - توضیح دهید در تأخر استصحاب از شک چه اشکالی هست؟

۴ - دلیل بر عدم تقیه ای بودن روایت زراره «ولا ینقض الیقین بالشک» چیست؟

۵ - شاهد بر دلالت تعبیرات ثلاثه روایت بر استصحاب را ذکر کنید.

ص: ۲۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

روایت «اذا شككت فابن علي اليقين» در استصحاب تمسك به روایت «اذا شككت فابن علي اليقين» برای استصحاب

یکی از روایاتی که در باب استصحاب، مورد استدلال واقع شده است، این روایت موثقه است که صاحب وسائل در کتاب الصلاة باب ۸ از ابواب خلل واقع در صلاه نقل کرده است. روایت موثقه است، راوی آن اسحاق بن عمار است، نقل می کند عن ابي الحسن که موسی بن جعفر (صلوات الله عليه) است. «قال: قال: اذا شككت، فابن علي اليقين، قلت: هذا اصل؟ قال: نعم» همین دو جمله کوتاه. اول امام می فرماید: «اذا شككت فابن علي اليقين»، بعد راوی که اسحاق بن عمار است، سؤال می کند: «هذا اصل؟» یعنی این یک قاعده کلی است که شما دارید بیان می کنید؟ «قال: نعم»، امام فرمودند: بله، این به صورت یک ضابطه کلی است که من مطرح کردم. پس برحسب این روایت، ضابطه

این می شود: «اذا شككت فابن علي اليقين».

ما باید ذهن خودمان را از این معنا خالی قرار بدهیم که صاحب وسائل این روایت را در باب صلاه و به مناسبت شك در عدد ركعات صلاه مطرح کرده است. صاحب وسائل این کار را کرده اند اما در روایت «اذا شككت في عدد ركعات الصلاه» ندارد. مشکوك فيه در روایت، بیان نشده است. روایت همین مقدار است: «اذا شككت فابن علي اليقين» و ما هیچ قرینه ای بر این معنا نداریم که این عبارت در مورد شك در عدد ركعات نماز واقع شده است و لو اینکه امام بزرگوار می فرمایند: ظاهر، این است، آیا این ظهور از کجا آمده است؟ منشأ این ظهور، چیست؟ آیا اگر ما دیدیم که یک روایتی را در وسائل و یا در کتب دیگر اخبار، در ردیف یک سنخ روایاتی ذکر کرده اند، این قرینه بر این می شود که این روایت هم در مورد همان روایات وارد شده است؟ ما به هر روایتی که می رسم، باید ذهن خودمان را از مسائل و امور دیگر خالی بکنیم.

اسحاق بن عمار از ابو الحسن (علیه السلام) این روایت را نقل می کند، همین جمله «اذا شككت فابن علي اليقين» است اما کجای آن نوشته است: «اذا شككت في عدد ركعات الصلاه»؟ کجای روایت قرینه بر این است که این روایت منحصر در باب ركعات نماز است؟ ظاهر این روایت این است که دارد قاعده کلی بیان می کند. اما این قاعده کلی چیست؟

دلیل ظهور روایت اسحاق بن عمار در استصحاب

ظاهرش این است که این قاعده کلی، استصحاب است به خاطر یک نکته و آن نکته این است که وقتی می گوید: «اذا شككت فابن علي اليقين»، معنای آن این نیست که یقین و شك، هر دو تحقق ندارند؛ بلکه معنای آن این است که هر دو تحقق دارند. هم موضوع «اذا شككت» تحقق دارد و هم یقین در «فابن علي اليقين» تحقق دارد و ما تنها در باب استصحاب می توانیم در یک قاعده ای بین مسأله یقین و مسأله شك جمع کنیم.

اگر مقصود، قاعده یقین و شك ساری باشد، آنجا در زمان واحد، یقین و شك نداریم.

یقین در سابق تحقق داشته است، شك الان عارض شده است. زمان شك، جای زمان یقین است. در قاعده یقین و شك، صفت شك و یقین در آن واحد، در مكلف مجتمع

نیست اما در استصحاب چون یقین متعلق به حدوث است، شک متعلق به بقا است، در آن واحد، هر دو تحقق دارند. در آن واحد، هر دو صفت به طور فعلیت و به طور واقعیت متحقق هستند، هم یقین به وضع سابق و هم شک در بقا و وضع لاحق.

پس ما از این عبارت که می فرماید: «اذا شككت فابن علی یقین» با توجه به اینکه هیچ قرینه ای در این روایت نیست که خصوص عدد رکعات نماز را دلالت داشته باشد، مثل «لا ینقض الیقین بالشک»، قاعده کلیه استفاده می کنیم و قاعده کلیه جز بر استصحاب، انطباق پیدا نمی کند. اگر بگویید: پس در شک در عدد رکعات نماز چه کنیم؟ جواب می دهیم که در «لا ینقض بالشک»، وقتی که با شک در عدد رکعات نماز، مواجه می شویم با توجه به اینکه در شک در عدد رکعات باید بنا بر اکثر گذاشت نه بنابر اقل، هرطور شما این را با «لا ینقض الیقین بالشک» حل کردید، هر معامله ای که درباره «لا ینقض الیقین بالشک» در رابطه با عدد رکعات نماز انجام دادید، ما هم در این «اذا شككت فابن علی یقین» همان معامله را انجام می دهیم. این همان لسان است، همان بیان است، منتها آنجا به صورت نهی: «لا ینقض الیقین بالشک» به آن قالب و به آن عبارت درآمده است، اینجا به صورت امر: «اذا شككت فابن علی یقین» درآمده است و الا باطن این با «لا ینقض الیقین بالشک»، هیچ فرقی نمی کند.

ظاهر روایت، همین بود اگر بخواهیم ظاهر را حساب بکنیم و ذهن خودمان را از جهات دیگر خالی بکنیم و تنها روی روایت تکیه بکنیم، نه اینکه این روایت در چه بابی نقل شده است، در ردیف چه روایاتی نقل شده است که گاهی اینها انسان را در معنای روایت فریب می دهد؛ یعنی وقتی که انسان می بیند که صاحب وسائل این روایت را در ردیف روایات احتیاط نقل کرده است، به ذهن انسان می آید که باید از این روایت هم همان معنای روایات باب احتیاط را استفاده کرد، در حالی که در معنای روایت، هیچ گاه نباید روی این مسائل تکیه کرد. وقتی که انسان با هر روایتی مواجه می شود باید فکر بکند که کأن غیر از این روایت، هیچ روایتی در عالم وجود ندارد. آن وقت، آن روایت را معنا بکند. لذا ظاهر همین است «اذا شككت فابن علی الاكثر، فابن علی یقین»؛ یعنی «اذا كان بینك وبين شیء یقین و شك معا» تو مثل همان «لا ینقض الیقین بالشک» شک را کنار بگذار، تو شک را نادیده بگیر بلکه بنا را بر یقین بگذار. ظاهر این است که معنای روایت این است و هیچ گونه اشکالی هم به روایت وارد نیست. روایت از نظر سند هم

موثقه است. پس این روایت یک دلیل کاملی در باب حجیت استصحاب، خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): گفتیم: این روایت مخصوصا با اینکه سائل، سؤال می کند که «هذا اصل؟» این یک قاعده کلیه است که خود این هم مؤید ماست که این روایت، اختصاصی به باب رکعات نماز ندارد. امام دارد یک مطلب کلی را می فرماید، البته باید کلام امام را معنا کرد. «اذا شككت فابن علی الیقین» شکش را به طهارت لباس نزنیم، یقینش را به نجاست فرش، نزنیم. اینها با هم ارتباطی ندارند. مراد این است که یقین و شک به یک شیء متعلق بشود. چطور می شود که یقین و شک به یک شیء تعلق بگیرد در حالی که هر دو فعلیت و تحقق داشته باشند؟ اینجا چاره ای ندارد جز اینکه یقینش را متعلق به زمان سابق بگیریم و شکش را متعلق به زمان لاحق بگیریم، عین «لا ینقض الیقین بالشک».

(سؤال... و پاسخ استاد): یقین و شک هر دو تحقق دارد؛ یعنی در همین حالی که شما دارید بنا بر یقین می گذارید، «اذا شككت» محفوظ است، «اذا شككت» به قوت خودش باقی است. پس شما را هم متیقن و هم شاک فرض کرده است فی آن واحد. در قاعده یقین و شک، آن وقت که شما یقین دار بودید، شکی در کار نبوده است، حالا که شک پیدا شده است، یقین قبلی از دست رفته است. در قاعده یقین و شک، جمع بین یقین و شک در آن واحد، مطرح نیست. امکان ندارد که بین یقین و شک جمع شده باشد. اینجا وقتی که می گوید: «اذا شككت فابن علی الیقین»؛ یعنی با بنای بر یقین، شک هم محفوظ است، موضوع از بین نمی رود. موضوع «اذا شككت» است، در همین حالی که شک داری، بنا بر یقین بگذار، در همین حالی که صفت شک وجود دارد، صفت یقین هم تحقق دارد. آیا در غیر از استصحاب، شما سراغ دارید که یک چنین معنایی تحقق داشته باشد؟

آن چه که ما درصدد آن هستیم، این است که عبارت «اذا شككت فابن علی الیقین» با عبارت «لا ینقض الیقین بالشک» فرقی ندارد فقط آن صورتش، صورت نهی از نقض است، این امر به بنای بر یقین است و الا- واقعیت آن، یک واقعیت است. پس اگر بخواهیم روی روایت تکیه بکنیم و مسائلی که به روایت ضمیمه شده است، را کنار بگذاریم، ما معتقدیم که این روایت بدون هیچ اشکالی دلالت بر استصحاب می کند. اگر بخواهیم روی ظاهر روایت تکیه بکنیم، انصاف این است که این روایت، دلالت خوبی بر حجیت استصحاب دارد.

احتمال اختصاص روایت اسحاق بن عمار به باب شک در رکعات صلاه

اما اگر کسی گفت: (همان طوری که امام بزرگوار استظهار فرموده اند) ظاهر این است که این روایت بالخصوص در شک در عدد رکعات نماز وارد شده است، اصلا معنای «اذا شککت»؛ یعنی «اذا شککت فی عدد رکعات الصلاه»، اگر کسی چنین استظهاری کرد، معنایش چیست؟

یک احتمال این است که معنای روایت، آن معنایی باشد که شیخ بزرگوار (علیه الرحمه) در کتاب رسائل بیان کرده اند که بگوییم: «اذا شککت فی عدد رکعات الصلاه فابن علی یقین بالبرائه». یقین به براءت چیست و از چه راهی حاصل می شود؟ از راه اینکه شما بنا را بر اکثر بگذارید و آن رکعت یا رکعتین مشکوک را منفصلتان ایجاد بکنید و به جای بیاورید به مقتضای آن روایت «الا اعلمک شیئا» که درباره نماز احتیاط وارد شده است.

آیا روایت را این طوری معنا بکنیم؟ «فابن علی یقین»؛ یعنی بنا بگذار بر یقین به براءت و راه یقین به براءت، هم همان راه انفصال نماز احتیاط است؟ اگر اینطور معنا کردیم دو خلاف ظاهر در کار است: اولاً: از کجا که معنای آن، «اذا شککت فی عدد رکعات الصلاه» است؟

ثانیاً: اگر «اذا شککت» به عدد رکعات اختصاص داشته باشد، معنای «فابن علی یقین» این است که همین حالا بنای بر یقین بگذار در حالی که مقصود شیخ این نیست که بنا را یقین بگذار، معنایش است که یقین به براءت را تحصیل کن. یقین به براءت وقتی حاصل می شود که شما نماز احتیاط را «منفصله» در خارج ایجاد کرده باشید و الا اگر بنا بر اکثر بگذارید، لکن نماز احتیاط را انجام ندهید، بنای بر یقین نیست.

در حقیقت طبق معنای شیخ، «ابن علی یقین» یعنی «حصّل یقین»، تحصیل کن یقین به براءت را، راه یقین به براءت را طی کن. راه یقین به براءت، نماز احتیاط است. امّا وقتی یقین به براءت ایجاد می کند که از خواندن نماز احتیاط فارغ بشود. آن وقت است که انسان یقین به براءت پیدا می کند در حالی که ظاهر روایت این است که همین الان بنای بر یقین بگذار، همین بالفعل که شما فرضاً بین سه و چهار شک داری، بنای بر یقین بگذار.

من چه طور می توانم بنای بر یقین بگذارم؟ من فقط می توانم راهی را طی بکنم که عاقبت

آن راه، یقین به برائت برای من ایجاد می کند اما بالفعل، هیچ راهی برای بنای بر یقین، وجود ندارد. لذا کلام شیخ مخالف با ظاهر روایت است.

اما اگر بگوییم: «اذا شککت» مربوط به عدد رکعات نماز است و «فابن علی یقین» هم یقین به برائت نباشد بلکه یقین به عدم اتیان رکعت مشکوکه باشد یعنی روایت می خواهد بگوید: «اذا شککت فی عدد رکعات الصلاه فابن علی یقین بعدم الاتیان بالرکعه المشکوکه» که در حقیقت روایت، استصحاب عدم اتیان به رکعت مشکوکه را مطرح کرده باشد، طبق این معنا و لو اینکه روی اصل آن، خلاف ظاهر است اما روی «ابن علی یقین» خلاف ظاهر نیست و آن خلاف ظاهری که در معنای شیخ ملاحظه می شد، دیگر اینجا وجود ندارد. «اذا شککت فی عدد رکعات الصلاه فابن علی یقین بعدم الاتیان بالرکعه المشکوکه»؛ یعنی استصحاب عدم اتیان به رکعت مشکوکه را جاری بکن.

اگر روایت را این جوری معنا کردیم، اینجا دو راه برای ما هست: یک راه این است که و لو اینکه استصحاب را می گوید لکن چون مخالف با مذهب حق است، مخالف با مذهب شیعه است برای اینکه شیعه در شک در عدد رکعات، استصحاب عدم اتیان به رکعت مشکوکه را جاری نمی کند، پس حالا که در این روایت جاری کرده، معلوم می شود که این روایت تقیه صادر شده است. ما این روایت را به عنوان تقیه، کنار می گذاریم. در نتیجه در باب استصحاب هم دیگر نمی توانیم از این روایت استفاده بکنیم.

جمع بین روایت «ابن علی یقین» با روایات نماز احتیاط

اما راه دومی که برای ما باز است این که این روایت می گوید: در شک در عدد رکعات نماز، استصحاب عدم اتیان به رکعت مشکوکه جاری می شود. اگر ما بودیم و نفس همین روایت و روایات نماز احتیاط در کار نبود، از این روایت استفاده می کردیم که آن رکعت مشکوکه باید متصله انجام بشود اما حالا که در مقابل این روایت، روایات احتیاط هم در کار است، می خواهیم بین این دو تا جمع بکنیم. همان طوری که در صحیحہ ثلثہ زرارہ در یک روایت بین استصحاب و بین نماز احتیاط به صورت انفصال، جمع شده بود، (آنجا فی روایه واحده جمع شده بود) اینجا در جمع بین دو روایت این حرف را بزنیم، بگوییم که دو روایت است و دو حیث را متعرض است و ما بین این دو حیث، جمع می کنیم: یک حیث است که اگر من شک بکنم در اینکه رکعت چهارم را اتیان کردم یا نه،

نباید مسأله را پشت سر بیندازم، نباید به این شک خودم بی اعتنا باشم بلکه باید استصحاب عدم اتیان را جاری بکنم و بگویم: رکعت رابعه اتیان نشده است. این در رابطه با اصل اتیان است. در رابطه با کیفیت اتیان، روایات احتیاط نقش پیدا می کند، می گوید: درست است که رکعت رابعه، به مقتضای استصحاب، اتیان نشده است لکن ما تعبداً به تو تحمیل می کنیم که این رکعت رابعه با اینکه مشکوک التحقق است، با اینکه استصحاب عدم اتیان او جریان دارد لکن در کیفیت اتیان، باید این رکعت مشکوک به صورت انفصال و جداگانه اتیان بشود.

در حقیقت جمع بین این روایت و روایات احتیاط به این کیفیت است که در رابطه با اصل اتیان به رکعت رابعه، استصحاب محکم است و در رابطه با کیفیت اتیان به رکعت رابعه، اخبار احتیاط محکم است. اگر روایت را این طوری معنا کردیم باز دلیل بر استصحاب می شود و می توانیم این روایت را یکی از ادله استصحاب قرار بدهیم.

در نتیجه روایت، روی معنایی که ما استظهار کردیم، دلیل بر حجیت استصحاب است و روی این معنا هم ما می توانیم روایت را حمل بر استصحاب بکنیم و خلاف ظاهری هم جز در «اذا شککت» مرتکب نشدیم. «ابن علی الیقین» به معنای ظاهر خودش باقی است.

خلاف ظاهری که شیخ فرموده است روی معنای استصحاب، جریان ندارد لکن جمع بین این روایت و روایات احتیاط اقتضا می کند که از طرفی استصحاب جاری شود و از طرفی هم در کیفیت اتیان به رکعت مشکوک فیها، روایت احتیاط محکم باشد. پس روی این احتمال هم روایت، دلالت بر حجیت استصحاب پیدا خواهد کرد.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به روایت «اذا شککت فابن علی الیقین» را برای استصحاب توضیح دهید.

۲ - دلیل ظهور روایت اسحاق بن عمار (اذا شککت) در استصحاب چیست؟

۳ - احتمال اختصاص روایت (اذا شککت) را به باب شک در رکعات صلاه چگونه برطرف می کنید؟

۴ - جمع بین روایت «ابن علی الیقین» با روایات نماز احتیاط چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

روایت «من كان علی یقین فشک...» در استصحاب تمسک به روایت «من كان علی یقین فشک...» برای استصحاب

یکی از روایاتی که در باب استصحاب مورد استدلال واقع شده، روایتی است که در کتاب وسایل در کتاب طهارت، باب ۴، از ابواب نواقض الوضوء نقل کرده است. عن الخصال و بسنده عن محمد بن مسلم که البته در این سند، یک راوی به نام قاسم بن یحیی است که توثیق نشده است. نقل می کند «عن محمد بن مسلم، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين (صلوات الله و سلامه عليه): من كان علی یقین فشکّ فليمض علی یقینه، فانّ الشک لا ينقض اليقين» در یک نسخه دیگری تعبیر همین روایت به این کیفیت است: «من كان علی یقین فاصابه شكّ» به جای «فشکّ»، «فاصابه شكّ» دارد. «فليمض علی یقینه فان اليقين لا يدفع بالشك» در آن نسخه اول و روایت اول این بود «فان الشك

لا ینقض الیقین» در اینجا تعبیر دارد: «فان الیقین لا یدفع بالشک».

احتمال اختصاص روایت به باب شک ساری

این روایت از یک جهت مورد اشکال واقع شده است که تعبیر در روایت این است که «من کان علی یقین فشک» زمان یقین را جدای از زمان شک قرار داده است و بین یقین و شک، فاصله زمانی قائل شده است، مخصوصاً با تعبیر به کلمه «من کان علی یقین» که با «کان» آمده و تعبیری که در روایت دوم وارد شده است که به جای شک «فاصابه شک» ذکر شده است. این عبارت ظهور در این دارد که بین زمان تحقق یقین با زمان تحقق شک، مغایرت و فاصله وجود دارد و این فاصله زمانی بین یقین و شک، تنها در قاعده یقین و شک ساری مطرح است برای اینکه در قاعده یقین و شک، زمان یقین لا محاله باید جدای از زمان شک باشد و بر زمان شک، تقدم داشته باشد.

مخصوصاً اگر این معنا را هم استظهار کنیم که یقین و شک در روایت، به یک شیء متعلق شده است، بدون اینکه در آن شیء و در آن متیقن و مشکوک، حتی از نظر زمان، اختلاف مطرح باشد. یقین به یک شیء و شک هم به همان شیء متعلق شده منتها بین یقین و شک، فاصله زمانی در کار است. اول، یقین پیدا کرد، ثم این یقین، تبدل به شک پیدا کرد و به جای یقین، شک آمد. و چون این طور است، روایت دلالت بر قاعده یقین و شک می کند، یعنی روایت می گوید: ما یک قاعده ای داریم و آن این است که اگر اول انسان یقین به یک چیزی پیدا کرد و در دنبال این یقین، شکی متعلق به همان متیقن عارض شد، اینجا «فلیمض علی یقین» به شک اعتنا نکند، و برطبق یقین، مسیر خودش را قرار بدهد. کجای این روایت دلیل بر استصحاب است در حالی که در استصحاب لازم نیست که بین یقین و شک فاصله زمانی در کار باشد، بلکه در باب استصحاب امکان دارد یقین و شک در یک لحظه تحقق پیدا بکند. مثل اینکه امروز عصر برای شما یقین پیدا بشود که لباس شما در اول ظهر نجس بوده است و همین الان، شک در بقای نجاست تحقق پیدا بکند. اینجا (در باب استصحاب) امکان دارد ظرف تحقق یقین و تحقق شک، آن واحد باشد، یعنی در آن واحد هم برای شما یقین به متیقن سابق تحقق پیدا بکند و هم شک در همان متیقن به لحاظ بقا و زمان لاحق تحقق پیدا بکند.

بلکه بالاتر؛ در باب استصحاب، حتی امکان دارد که شک، قبل از یقین تحقق پیدا

بکند به این کیفیت که شما الان که نشسته اید فکر می کنید که آیا لباس شما نجس هست یا نه؟ اما در رابطه با نجاست اول ظهر، هیچ حالت یقینی برای شما وجود ندارد اما وقتی که یک ساعت گذشت، شما یقین پیدا می کنید به اینکه لباس شما در اول ظهر «کان نجسا»، همین جا استصحاب بقای نجاست جاری می شود در حالی که زمان حصول شک، قبل از زمان حصول یقین بوده است، لکن مشکوک فیه شما متأخر از متیقن شماست. متیقن شما، نجاست اول ظهر است، مشکوک شما، بقای نجاست حین العصر است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مثل اینکه بخواهید قاعده طهارت را جاری کنید. قاعده طهارت در آنجائی جاری می شود که حالت سابقه متیقنه برای شما نباشد برای اینکه اگر حالت سابقه متیقنه، نجاست باشد، استصحاب نجاست، جلوی قاعده طهارت را می گیرد و اگر حالت سابقه متیقنه، طهارت باشد، استصحاب طهارت، جلوی قاعده طهارت را می گیرد. پس کجا قاعده طهارت را جاری می کنید؟ آنجائی که نسبت به حالت گذشته، هیچ یقینی ندارید، نمی دانید حالت سابقه آن نجاست بوده و یا حالت سابقه آن، طهارت بوده است؟ الان شما همان طوری که حالت سابقه را نمی دانید، وضع فعلی را هم نمی دانید که این لباس نجس ام لا؟ الان شک دارید که لباس نجس است یا نه لکن یک ساعت بعد برای شما یقین پیدا می شود به اینکه لباس در اول ظهر کان نجسا. تا یقین به نجاست اول ظهر پیدا کردید، مقتضای استصحاب این است که لباس شما الان هم محکوم به نجاست است، یعنی استصحاب بقای نجاست جاری می شود و دیگر جا برای قاعده طهارت باقی نمی گذارد.

پس خلاصه این شد که این روایت: «من کان علی یقین فشک» یا «من کان علی یقین فاصابه شک» ظهور در این دارد که زمان حصول یقین، متقدم بر زمان حصول شک است و بین شک و یقین، فاصله زمانی تحقق دارد و کآن ظاهر این عبارت این می شود: «من کان علی یقین فتبدل یقینه الی الشک» و اگر روایت این طور شد، قاعده یقین و شک ساری را مطرح می کند، و ابدا نمی تواند ارتباطی به استصحاب داشته باشد. این اشکال مهمی است که در اینجا شده است.

جواب مرحوم آخوند(ره) از اشکال اختصاص روایت به باب شک ساری

مرحوم آخوند در کتاب کفایه، در جواب این اشکال می فرماید: این یقینی که در اینجا

هست، راهی برای متیقن است و مقصود روایت، این بوده است که این تقدّم و تأخّر را در رابطه با متیقن و مشکوک مطرح کند، نه در رابطه با یقین و شک.

بعد می فرماید: این استعمال، یک استعمال صحیح و شایعی هم هست برای اینکه بین یقین و متیقن، یک نوع اتحادی وجود دارد که این اتحاد، این اقتضا را دارد که ما کأنّ به جای متیقن، کلمه یقین را استعمال کنیم، و آن تقدّم و تأخّر که بین متیقن و مشکوک، تحقق دارد، را به یقین و شک نسبت بدهیم در حالی که ریشه مطلب و اساس تقدّم و تأخّر، در رابطه با متیقن و مشکوک است، و ما جز در باب استصحاب، بین متیقن و مشکوک، تقدّم و تأخّر نمی بینیم، برای اینکه در قاعده یقین و شک که عبارت از همان شک ساری است، متیقن و مشکوک ما، یک شیء واحد است، حتی از نظر زمان، بین آنها اختلاف تحقق ندارد. به عبارت روشن تر: در قاعده یقین و شک، متیقن و مشکوک ما دو چیز نیست که بین آنها تقدّم و تأخّر زمانی مطرح باشد؛ اما به خلاف استصحاب که در باب استصحاب متیقن شما، زمان سابق است و مشکوک شما، زمان لاحق است و بین این متیقن و مشکوک از نظر زمان، تقدّم و تأخّر وجود دارد. پس اینکه در روایت می فرماید: «من کان علی یقین فشکّ» معنایش این است: «من کان له متیقن ثم صار المتیقن مشکوکا» بحیثی که بین متیقن و بین مشکوک، اختلاف زمانی و تقدّم و تأخّر زمانی در کار باشد.

اگر ما روایت را این جور می معنا کنیم، به قول مرحوم آخوند جواب از این اشکال داده می شود و روایت منحصرأ مسأله استصحاب را دلالت می کند و دیگر هیچ گونه ارتباطی به قاعده یقین و شک پیدا نخواهد کرد. آیا این جواب مرحوم محقق خراسانی به نظر شما درست است؟

مقتضای حجیت یقین و عدم جواز نقض آن

در صحیحۀ اول زراره که در «لا- ینقض الیقین بالشکّ» صحبت می کردیم، یک نکته ای را عرض کردم که با توجه به آن نکته، جواب مرحوم آخوند مورد اشکال و مناقشه واقع می شود و آن این است که و لو اینکه کلمه یقینی که در «لا- ینقض الیقین» مطرح شده است، ناظر به یقین های طریقی است و راهنمای یقین های طریقی است امّا این یقین در خود «لا- ینقض الیقین بالشکّ» چه نقشی دارد؟ من در آنجا تشبیهی کردم که شما وقتی که به

کتاب القطع می رسید، می گویند: «الیقین حجّه»، این حجیت را شما روی کلمه یقین ثابت می کنید. درست است که این «الیقین حجّه» ناظر به یقین های طریقی است، چون یقین های طریقی حجیت دارد اما در خود این جمله «الیقین حجّه»، این حجیت بر چه چیز حمل می شود؟ این حجیت، وصف متیقن یا وصف یقین است؟ حجیت، وصف یقین است. حجیت به معنای منجزیت است، به معنای معذرت است و منجزیت و معذرت در رابطه با خود یقین است. اگر در رابطه با عنوان یقین بیان شد، دیگر کسی حق ندارد بگوید: «الیقین حجّه، یعنی المتیقن حجّه». اگر متیقن شما طهارت است، آیا می شود بگوییم: «الطهاره حجّه»؟ می شود بگوییم: «النجاسه حجّه»؟ می شود بگوییم: «العداله حجّه»؟ اینها که معنا ندارد. «الطهاره حجّه» مفهوم ندارد. حجیت عارض خود عنوان یقین و وصف خود عنوان یقین است.

همان طوری که در باب «الیقین حجّه» مسأله به این صورت است، در «لا ینقض الیقین بالشک» هم به همین کیفیت است. معنا ندارد که نقض را به حساب متیقن بگذارید. این عدم جواز نقض الیقین بالشک، مثل عنوان حجیت، عارض خود یقین است، و معنا ندارد در چیزی که در رابطه با خود یقین و شک است، پای متیقن و مشکوک را در بین بیاورید.

اگر مسأله متیقن و مشکوک بود می گفت: «لا ینقض المتیقن بالمشکوک». اما می فرماید:

«لا ینقض الیقین بالشک»، در این روایت هم می فرماید: «من کان علی یقین فشک»، و لو اینکه یقین، یقین طریقی است، اما معنا ندارد بگوییم که مقصود این روایت، «من کان علی متیقن» بوده که بخواهد زمان متیقن را متقدم بر زمان مشکوک قرار بدهد، و بین متیقن و مشکوک بر تقدّم و تأخّر دلالت داشته باشد. پس هر جا که شما بخواهید بین متیقن و یقین در یقین های طریقی، اتحاد قائل بشوید، به این معنا نیست که چیزهایی که در رابطه با خود یقین است، را به حساب متیقن بگذارید. این روایت می گوید: «من کان علی یقین فشک»، شما به چه مناسبت یقین را به معنای متیقن می گیرید؟ به چه مناسبت، این تقدّم و تأخّر زمانی را در رابطه با متیقن و مشکوک مطرح می کنید؟ لذا این جوابی که مرحوم محقق خراسانی از این اشکال ذکر کرده است، به نظر من ناتمام است.

مقتضای دقت در تعلیل موجود در روایت

ما برای جواب از این اشکال، از این راه وارد می شویم و می گوئیم: این جمله «من

كان علی یقین فشك»، و لو اینکه ظهور مائی در حرف شما دارد که زمان یقین را بر زمان شك متقدم می داند، و این تقدم زمان یقین بر شك، تنها در قاعده یقین و شك مطرح است نه در باب استصحاب، این را قبول می کنیم. اما می گوئیم: در دنبال این، یک حکمی دارد و در دنبال آن حکم، یک علتی ذکر کرده است. حکمش این است: «فلیمض علی یقینه»، و بعد این حکم را معلّم می کند به «انّ الیقین»، یا «انّ الشك لا ینقض الیقین»، یعنی در حقیقت هم حکم روایت و هم مورد روایت، همه در این علت، تمرکز پیدا می کند.

علت به لحاظ اینکه اساس حکم و ریشه حکم است، می گوید: «العله تعمّم و تخصّص» چه بسا که موجب تعمیم حکم است، و چه بسا موجب تخصیص حکم است. مسأله در علت تمرکز پیدا می کند.

ما ظاهر علت را که ملاحظه می کنیم، علت می گوید: «الشك لا ینقض الیقین»، شك کدام یقین را نقض نمی کند؟ یقینی که حالا نیست؟ یقینی که در سابق بوده است و حالا فاتحه آن خوانده شده است؟ یا اینکه وجود شك و یقین را در آن واحد فرض کرده است؟ در آن واحد فعلیت هر دو عنوان در مفاد علت مطرح است، یعنی شما الان، یک شکی دارید، یک یقینی دارید، امر شما دائر است که شك شما به حساب یقین برسد و یقین را نقض نکند، یا شك شما نتواند یقین را نقض بکند. اینجا روایت می گوید: «الشك لا ینقض الیقین» یک شك و یقین فعلی در علت مطرح است. یک شك و یقین بالفعل در عنوان علت فرض شده است، و این را جز در باب استصحاب نمی بینیم برای اینکه در قاعده یقین و شك ساری، آن که الان وجود دارد، «لیس الا الشك» اصلاً شك جای یقین نشسته است، و در حقیقت در قاعده یقین و شك، یقین من تبدل به شك پیدا کرده است.

اما در باب استصحاب، یقین تبدل به شك پیدا نکرده است. الان نسبت به نجاست لباس در اول ظهر، هم یقین وجود دارد و هم نسبت به بقاء النجاسه فی زمن العصر شك وجود دارد.

پس بعد از آن که تعلیل را ملاحظه می کنیم و باید دقت را در رابطه با تعلیل به خرج بدهیم، می بینیم که در تعلیل، یقین و شك فعلی مطرح شده است و این مطرح شدن یقین و شك فعلی، جز در باب استصحاب در هیچ کجای دیگری وجود ندارد لذا اگر صدر روایت هم یک ظهور مائی در قاعده یقین و شك داشته باشد، اما به لحاظ اینکه ظهور علت همیشه بر ظهور معلّل، مقدم است، ما اینجا برای ظهور علت، ترجیح قائل می شویم

و در ظهور علمت، یقین و شک فعلی مطرح است و امر دائر بین این است که انسان بر یقینش ترتیب اثر بدهد، یا بر شک خودش ترتیب اثر بدهد. حکم می گوید: «الشک لا ینقض الیقین» و یا در تعبیر دیگر: «الیقین لا تدفع الشک» لذا به خاطر این ظهور تعلیل و حاکمیت ظهور تعلیل بر ظهور معلل، اگر صدر روایت هم همان ظهوری را که مستشکل می گوید داشته باشد که انصافاً نمی شود آن ظهور را هم کسی انکار کند، لکن روی صدر کلام باید ظهور تعلیل را بر ظهور صدر مقدم بداریم، و در نتیجه این روایت را هم یکی از روایات در باب استصحاب مطرح کنیم. منتها عرض کردیم که تنها اشکال این روایت در رابطه با سند آن است و الا از نظر دلالت، این روایت می تواند مورد استدلال واقع بشود.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تمسک به روایت «من کان علی یقین» را برای استصحاب بیان کنید.
- ۲ - اشکال احتمال اختصاص روایت «من کان علی یقین» را به باب شک ساری توضیح دهید.
- ۳ - جواب مرحوم آخوند(ره) از احتمال اختصاص روایت «من کان علی یقین» به باب شک ساری، چیست؟
- ۴ - اشکال استاد بر جواب مرحوم آخوند از احتمال اختصاص روایت «من کان علی یقین» به باب شک ساری، چیست؟
- ۵ - جواب استاد از اشکال اختصاص روایت به باب شک ساری چیست؟

ص: ۲۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مکاتبه محمد بن قاسانی در استصحاب تمسک به مکاتبه محمد بن قاسانی برای استصحاب

یکی از روایاتی که برای استصحاب مورد استدلال واقع شده است، روایت مکاتبه محمد بن قاسانی است که صاحب وسائل در کتاب الصوم در باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان، روایت ۱۳، آن را نقل کرده، اما چند اشکال سندی دارد:

یکی اینکه روایت، مضمرة است، چون می گوید: «کتبت الیه» و مشخص نمی کند که این مکاتبه با چه کسی واقع شده است؟ دوم؛ نفس مکاتبه یک قدری روایت را موهوم می کند. مکاتبه به تقیه و اشباه تقیه، خیلی نزدیک است چون به عنوان مدرک و سند است و رسمیت دارد، به خلاف قولی که صادر بشود که به اصطلاح علمی «یوجد و ینعدم» اما در مکاتبه «لا ینعدم».

اشکال مهم تر وجود علی بن محمد القاسانی در روایت است که بر حسب آنچه در تنبیه الرجال مرحوم مامقانی ذکر شده است، اولاً صحیح آن، علی بن محمد القاشانی است و یک راوی دیگری است به نام علی بن محمد بن شیرة قاسانی و تصادفاً این دو راوی در یک عصر و زمان بوده اند و هر دوی آنها هم از اصحاب امام هادی (صلوات الله و سلامه علیه) بوده اند، فرق میان این دو این است که درباره علی بن محمد بن قاشانی توثیقی از بزرگان رجال نیست، بلکه صریحاً تضعیف شده است؛ اما علی بن محمد بن شیرة قاسانی، مورد توثیق قرار گرفته است و اینها گاهی به هم اشتباه می شوند. لکن ممیز اینها، روات از اینها است. آنهایی که از علی بن محمد بن قاشانی، نقل می کنند، غیر از آنهایی هستند که از علی بن محمد شیرة قاسانی نقل می کنند. در این روایت، راوی محمد بن حسن صفار است. مرحوم آخوند هم در کفایه می گویند: خبر الصفار عن علی بن محمد بن قاسانی. صفار از همین قاشانی نقل می کند؛ یعنی از همین شخص ضعیف نقل می کند، لذا از نظر سند، این اشکال مهم به روایت وارد است. علاوه بر اینکه مضمهره است و مکاتبه هم هست.

امّا متن روایت: علی بن محمد می گوید: «کتبت الیه و أنا بالمدينة» من در مدینه بودم، نامه ای نوشتم مثلاً- خدمت امام هادی (صلوات الله علیه) که در سامرا زندگی می کردند.

«أسأله»، در بعضی از نقلها، کلمه «أسأله» ندارد ولی در وسایل هست، «أسأله عن اليوم الذی یشک فیه من رمضان هل یصام ام لا؟» سؤال کردم از روزی که «یشک فیه من رمضان»؛ یعنی آن روز مشکوک است که آیا جزء رمضان هست یا نه؟ «هل یصام ام لا؟» آیا باید در چنین روزی، روزه گرفته بشود یا لازم نیست که روزه گرفته بشود؟ «فکتب» امام در جواب مثلاً- مرقوم فرمودند: «الیقین لا- یدخل فیه الشک»، شک در یقین داخل نمی شود. در این کتابهای اصولی دارد: «الیقین لا یدخله الشک» ولی در وسائل «الیقین لا- یدخل فیه الشک، صم للرؤیه و افطر للرؤیه» است. هر وقتی که رؤیت هلال مسلم شد، روزه بگیر (و افطر للرؤیه)، هر وقت که رؤیت ماه شوال هم مسلم شد، افطار بکن.

شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) می فرماید: این روایت «اظهر ما فی الباب من اخبار الاستصحاب»، ظاهرترین روایتی که دلالت بر استصحاب می کند، عبارت از این روایت است. طبق فرمایش شیخ، ظهور این روایت در استصحاب حتی از آن صحاح زراره و مخصوصاً صحیح اولای زراره که کاملاً دلالت بر استصحاب داشت، بیشتر است.

در مقابل شدت عنایت مرحوم شیخ، مرحوم آخوند در کفایه معتقد است که این روایت، نه تنها «اظهر ما فی الباب» نیست بلکه اصلاً ارتباطی به مسأله استصحاب ندارد و این روایت به طور کلی، اجنبی از باب استصحاب است.

ما هم تقریب شیخ بر استصحاب را بیان می‌کنیم و هم تقریب مرحوم آخوند را تا ببینیم که کدام یک از این دو تقریب، با روایت سازگار است و علاوه ببینیم که آیا احتمال دیگری غیر از این دو احتمالی که این دو بزرگوار فرموده‌اند، در روایت، جریان دارد یا ندارد؟

بررسی معنای یوم الشک در سؤال راوی

سؤالی که علی بن محمد قاشانی یا قاسانی کرده است، چنین است: «سأله عن الیوم الذی یشک فیه من رمضان»، آیا این یوم الشکی که ایشان سؤال کرده است، «یوم الشک» در اول رمضان است که مردد بین شعبان و رمضان باشد، یوم الشکی که یک طرف آن، آخر شعبان است و یک طرف آن، اول رمضان؟ یا اینکه مقصود از «یوم الشک»، یوم الشک در آخر رمضان است که یک طرف آن، احتمال رمضان است و یک طرف آن، احتمال عید فطر است که در حقیقت در این «یوم الشک»، امر دائر بین وجوب و حرمت است: «ان کان من رمضان، یجب صیامه و ان کان اول شوال یجب افطاره».

یوم الشک، یک معنای عامی دارد: «الیوم الذی یشک فیه من رمضان» یک عنوان عامی است. همین مقدار که احتمال رمضان در کار باشد، این یوم را «یوم الشک» می‌کند، چه طرف دیگر آن، شعبان باشد و یا طرف دیگر آن، عید فطر باشد بالاخره یک احتمالش، ماه رمضان است اما آن احتمال دیگرش فرق نمی‌کند، احتمال شعبان بودن است و یا احتمال عید فطر بودن است. آیا این سؤال، سؤال از کدام یوم الشک است؟

اگر بخواهیم این احتمال را قائل بشویم که تنها از یوم الشکی که یک طرف آن عید فطر است، سؤال می‌کند، اولاً: خود «یوم الشک» با قطع نظر از معنای لغوی آن که بر هر دو یوم الشک انطباق پیدا می‌کند، اصلاً یک معنایی است که در ذهن متشرعه، مربوط به آخر شعبان و اول رمضان است لذا اگر از شما سؤال بکند، بگوید: «سألك عن صوم یوم الشک»، فوراً به ذهن شما می‌آید که مقصود از «یوم الشک»، یوم الشکی است که یک طرف آن رمضان است و یک طرف آن ماه شعبان است. لذا اگر بخواهیم روایت را بر این

معنا حمل بکنیم که یک طرفش عید فطر باشد و طرف دیگرش آخر رمضان، بعید است.

چاره ای نیست که این «یوم الشک» شعبانی، داخل در سؤال باشد، حالا یا منحصرأ سؤال از خود همین «یوم الشک» است، یا اینکه با شما مماشات بکنیم و بگوییم: «یوم الشک» یک معنای عامی دارد، هم اول رمضان را می گیرد و هم آخر رمضان را می گیرد اما نمی توانیم اول رمضان را از مورد سؤال، خارج بکنیم.

قرینه بر بودن یوم الشک، اول ماه رمضان

در ذهن من یک قرینه ای هست بر اینکه مراد، خصوص اولی است. و لو اینکه امام از هر دو جواب می دهد اما سؤال از همین اولی است و این منافات ندارد که سؤال از یک مورد باشد لکن امام در جواب تفضلاً و تطفلاً از هر دو جواب بدهند. قرینه این تعبیری است که سائل می کند، می گوید: «هل یصام ام لا؟»؟ این «هل یصام ام لا» معنایش این است که آیا روزه اش واجب است یا نه؟ این تعبیر در کجا می آید؟ آنجایی که یک طرف، استحباب باشد، یک طرف، وجوب باشد، انسان سؤال می کند آیا روزه گرفتن واجب است و یا واجب نیست؟ اما آنجایی که یک طرف وجوب است و یک طرف حرمت است، مثل همان روزه آخر رمضان که مردد بین آخر ماه رمضان است و یا اول شوال است، آنجا اگر بخواهد سؤال بکند، نباید سؤال بکند که آیا روزه واجب است یا نه؟ باید سؤال بکند که آیا روزه واجب است و یا حرام است برای اینکه امر دائر بین این دو مسأله است، یک طرف عبارت از وجوب و یک طرف عبارت از حرمت، باید سؤال بشود که آیا در این روز، روزه واجب است و یا حرام است. امّا وقتی که تعبیر می کند به اینکه «هل یصام ام لا؟» آیا باید روزه گرفت و یا نباید روزه گرفت، یعنی روزه گرفتن، لازم نیست و این جز بر یوم الشک اول رمضان، انطباق پیدا نمی کند.

آن که ما می خواهیم نفی بکنیم این است که مورد سؤال، خصوص «یوم الشک» آخر رمضان باشد. بالاخره یا خصوص «یوم الشک» اول رمضان است که به نظر من، این سؤال در این ظهور دارد و یا مطلق یوم الشک، اعم از اول رمضان و آخر رمضان است.

بیان مرحوم شیخ (ره) در دلالت روایت قاسانی بر استحباب

بعد امام در جواب می فرماید: «الیقین لا یدخل فیہ الشک». بیان مرحوم شیخ این

طوری تقریر می شود که امام، یک ضابطه کلی فرموده است: یقین به حالت سابقه، به واسطه شک در زمان لاحق، مدخول واقع نمی شود. شک نمی تواند در یقین رخنه بکند.

شک نمی تواند اجزای یقین را به هم بریزد. این یک قاعده کلی است. نتیجه این قاعده کلی در اول ماه رمضان، استصحاب عدم تحقق ماه رمضان است. شما شک دارید که امروز آخر شعبان است و یا اول رمضان است، دیروز که یقین داشتید که ماه رمضان داخل نشده است، امروز شک می کنید که ماه رمضان داخل شده است و یا نشده است، استصحاب عدم دخول ماه رمضان را جاری می کنید. در آخر رمضان، استصحاب عکس جاری می شود. آنجا شما دیروز یقین داشتید به اینکه ماه رمضان، خارج نشده است، امروز که «یوم الشک» در آخر است، شک دارید که ماه رمضان خارج شده است و یا خارج نشده است، استصحاب عدم خروج ماه رمضان را جاری می کنید. در اول، استصحاب عدم دخول ماه رمضان، در آخر، استصحاب عدم خروج ماه رمضان.

بعد مرحوم شیخ می فرمایند: مؤید این مسأله، آن دو حکمی است که امام بر این قاعده تفریع کرده است. اول قاعده را به صورت کلی القا کرده است، «الیقین لا یدخل فیہ الشک»، بعد هم دو تا حکم به صورت تفریع، متفرع بر این قاعده کرده است؛ یعنی کانّ امام می خواهد بفرماید: حالا که «الیقین لا یدخل فیہ الشک»، نتیجه اش این است: «صم للرؤیه» هر وقت که ماه رمضان، ثابت شد، آن وقت روزه واجب است. «و افطر للرؤیه» و هر وقت ماه شوال، ثابت شد آن وقت افطار بکن. پس تا قبل از رؤیت اول، روزه واجب نیست و قبل از رؤیت ثانی، افطار جایز نیست. «صم للرؤیه و افطر للرؤیه». لذاست که شیخ می فرماید: این روایت با این بیان، «اظهر ما فی الباب من اخبار الاستصحاب» است، کاملاً و به روشنی دلالت بر استصحاب می کند.

عدم دلالت روایت قاسانی بر استصحاب از نظر محقق خراسانی (ره)

اما نقطه مقابل شیخ، مرحوم آخوند در کفایه است. ایشان می فرمایند: اصلاً این «صم للرؤیه و افطر للرؤیه و الیقین لا یدخل فیہ الشک»، مربوط به باب استصحاب نیست. پس مربوط به چیست؟ ایشان می فرمایند: به کتاب وسائل مراجعه کنید ببینید که صاحب وسائل یک بابی عنوان کرده است و در این باب، روایاتی آورده است و وقتی که انسان این روایت را از بین این روایات، ملاحظه می کند یک مطلب خاصی درباره ماه رمضان

استفاده می شود که هیچ ارتباطی با استصحاب ندارد و آن مطلب این است که در هنگام شروع ماه رمضان، انسان باید یقین به دخول در ماه رمضان پیدا بکند، تا روزه بر او واجب باشد و هنگام خروج ماه رمضان، انسان باید یقین به خروج از ماه رمضان داشته باشد که افطار بر او جایز باشد. این یقین به دخول رمضان، مثل اینکه در موضوع وجوب صوم دخالت دارد. در موضوع وجوب صوم از اول گویا مولا- گفته است: «اذا تیقنت بدخول رمضان یجب علیک الصوم و اذا تیقنت بخروج رمضان یجب علیک الافطار».

اگر دو تا روایت این شکلی داشته باشیم، این چه ربطی به باب استصحاب دارد؟ این معنایش این است که یقین در موضوع این دو تا حکم دخالت دارد. یقین به دخول رمضان برای حکم به وجوب صوم، موضوعیت دارد و یقین به خروج رمضان برای حکم به جواز افطار و یا وجوب افطار موضوعیت دارد ولی شما این را به حساب استصحاب می گذارید در حالی که ارتباطی به استصحاب ندارد.

اما عبارت «الیقین لا یدخل فیہ الشک» معنایش چیست؟ این را چگونه معنا بکنیم؟ ایشان نمی تواند «الیقین لا یدخل فیہ الشک» را درست معنا بکند. مجبور هستند که این طوری معنا بکنند که اگر یک روزی شک دارید که از رمضان است یا نه، این مشکوک بودن، نمی تواند این را جزء رمضان بکند. آن وقت انطباق بر یوم الشک اول، پیدا می کند.

تأیید محقق نائینی (ره) نسبت به کلام محقق خراسانی (ره)

محقق نائینی در اینجا مرحوم محقق خراسانی را تأیید کرده و فرموده اند به اینکه کلمه «الیقین لا یدخل فیہ الشک»، اصلاً خیلی بعید است که در باب استصحاب استعمال بشود.

آنچه که در باب استصحاب استعمال می شود، «الیقین لا ینقض بالشک» است اما «الیقین لا یدخل فیہ الشک» اینجا معنا ندارد. مگر شک می خواهد داخل یقین بشود؟ مگر شک می خواهد به یقین راه پیدا بکند؟ آن که در باب استصحاب، متعارف است، این است که «الیقین لا ینقض بالشک». یقین به خاطر استحکام و ابرامی که دارد، به شکلی که یک حالت تردید نفسانی است، نمی تواند شکسته بشود و هیئت اتصالیه اش، انفصال پیدا بکند اما «الیقین لا یدخل فیہ الشک» یا «لا یدخله الشک» چه ارتباطی به مسأله استصحاب می تواند داشته باشد؟

لذا ایشان با مرحوم آخوند دست به دست هم داده اند و در حقیقت در مقابل مرحوم

شیخ انصاری ایستاده اند که شیخ بزرگوار می فرماید: این روایت، اظهر ما فی الباب است، ولی اینها در مقابل می فرمایند که نه تنها اظهر نیست بلکه اصلاً این روایت ربطی به باب استصحاب ندارد.

عدم تعرض روایات نسبت به یقین به خروج ماه رمضان

لکن مرحوم آخوند یک اشتباهی کرده اند که این اشتباه، اصل حرف ایشان را از بین می برد و آن این است که شما اگر به همان بابی که صاحب وسایل برای این مسأله، تشکیل داده است، مراجعه بکنید، در آن باب از نظر یقین به دخول رمضان، روایاتی مطرح است که می گوید: «اذا تیقنت بدخول رمضان، یجب علیک صوم رمضان» امّا در باب یقین به خروج ماه رمضان، حتی یک روایت هم نیست. عنوان یقین به دخول در کثیری از روایات مطرح است که انسان ابتداء فکر می کند که این ارتباطی به استصحاب ندارد و یقین به دخول رمضان، موضوعیت دارد امّا یقین به خروج در هیچ روایتی مطرح نیست و گویا مرحوم آخوند این را از جیب خودشان اضافه کرده اند که همان طوری که یقین به دخول در وجوب صوم، موضوعیت دارد، یقین به خروج هم در وجوب افطار، موضوعیت دارد. می گوئیم: یک روایتی که کلمه یقین به خروج را به عنوان موضوع، در وجوب افطار ذکر کرده است، شما پیدا بکنید؟ آنچه روایت هست درباره یقین به دخول ماه رمضان است.

شما بگوئید: این حرف چه اثری دارد؟ اثر آن در ما نحن فیه، ظاهر می شود و آن این است که در ما نحن فیه، «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» در سیاق واحد، بر «الیقین لا یدخل فیه الشک»؛ تفریع شده است یعنی هر دو در یک صف، مترتب بر «الیقین لا یدخل فیه الشک» است و ما هم وقتی که در آن دقت می کنیم، اگر حکم به وجوب صوم «معلقاً علی الرؤیه» است و حکم به وجوب افطار، «معلقاً علی الرؤیه» و بخواهد در عرض واحد، تفریع بر «الیقین لا یدخل فیه الشک» باشد، این جز با مسأله استصحاب قابل انطباق نیست. چاره ای نداریم جز اینکه «الیقین لا یدخل فیه الشک» را یک ضابطه کلی در باب استصحاب بدانیم و این دو حکم را در عرض واحد، به عنوان دو تفریع بر آن تفریع بکنیم: یکی «صم للرؤیه» و یکی «افطر للرؤیه».

پس اگر این روایت «افطر للرؤیه» نمی داشت، اگر این تفریع دوم در این روایت

مطرح نبود، ما آن روایات دیگر را قرینه می‌گرفتیم بر اینکه این روایت هم ناظر به استصحاب نیست اما با توجه به این تفریع دوم که عبارت از «افطر للرؤیه» است در حالی که در هیچ روایتی، مسأله یقین به خروج ماه رمضان به عنوان موضوعیت مطرح نشده است، ما کشف می‌کنیم که این روایت اصلاً به آن روایات، ارتباطی ندارد.

البته ممکن است این معنا در ذهن شما خلجان بکند که در یقین به دخول شما قبول دارید که یقین، موضوعیت دارد، پس چه جور اینجا هم یقین، موضوعیت دارد و هم استصحاب عدم ورود ماه رمضان را شما می‌خواهید جاری بکنید؟

می‌گوییم: این دو تا با هم منافاتی ندارد. یک دسته روایات می‌گوید: تا یقین به دخول ماه رمضان نباشد، روزه واجب نیست، از باب اینکه یقین، موضوعیت دارد. این روایت هم می‌گوید: به اتکای استصحاب عدم دخول ماه رمضان، «لا یجب» اینکه انسان روزه بگیرد. اینها دو حرف است و دو ملاک است و هر دو هم قابل اجتماع است. این طور نیست که اگر این ملاک را گرفتیم، نتیجه آن ملاک، از بین رفتن استصحاب باشد بلکه استصحاب به قوت خودش باقی است و نتیجه الاستصحاب در «افطر للرؤیه» هم ظاهر می‌شود و هم روایات به قوت خودشان باقی است، منتها کاربرد آن روایات، تنها در رابطه با اول ماه رمضان و مسأله یقین به دخول ماه رمضان است. پس بین این روایت که روی استصحاب عدم دخول ماه رمضان تکیه می‌کند و آن روایات که برای یقین به دخول ماه رمضان، موضوعیت قائل است، منافاتی نیست تا اینکه بگوییم: این بیان، مغایر آن بیان است و آن بیان مغایر با این بیان است.

مؤید ما علاوه بر این «افطر للرؤیه»، خود جمله «الیقین لا یدخل فیہ الشک» است. چه معنا دارد که شک را به معنای «الیوم المشکوک» بگیریم و بگوییم معنایش آن روزی است که شما شک دارید که جزء رمضان است و یا جزء رمضان نیست. اصلاً این عبارت به روز ارتباط ندارد. این عبارت به مشکوک ارتباط ندارد. این عبارت به متیقن ارتباط ندارد. «الیقین لا یدخل فیہ الشک» در رابطه با خصوصیت یقین است و این ضعف، مال شک است که نمی‌تواند در یقین راه پیدا بکند.

عدم تفاوت بین «الیقین لا ینقض بالشک» با «الیقین لا یدخله الشک»

اما جواب این بیانی که مرحوم محقق نائینی فرمودند، این است که این استعمال،

استعمال صحیحی است. بین «الیقین لا ینقض بالشک» یا «الیقین لا یدخله الشک» چه فرق می‌کند؟ اگر شما کلمه نقض را در اینجا به کار بردید در حالی که معنای نقض، عبارت از شکستن آن هیئت اتصالیه است، دخول هم معنایش همین است. اگر مثلاً یک مقداری شیره وارد این آب حوض شد، اینجا وقتی که می‌گوییم: شیره داخل در آب شده است، معنای آن این است که اجزای اتصالیه آب را به هم زده است، بین اجزای اتصالیه آب به هم خورده است. به نظر ما هیچ فرقی بین کلمه «لا یدخل» با «لا ینقض» ملاحظه نمی‌شود.

مخصوصاً با آن معنایی که من از صحیحه ثلثه زراره خدمت شما عرض کردم. در صحیحه ثلثه زراره، امام استصحاب را در سه قالب بیان کرده است: یکی «لا ینقض الیقین الشک»، یکی «لا یدخل الشک فی الیقین»، یکی «لا یخلط احدهما بالآخر»، همه اینها استصحاب است. «عبارت‌نا شتی» هم تعبیر به «لا ینقض» شده است و هم تعبیر به «لا یدخل» شده است و هم تعبیر به «لا یختلط» شده است روی آن استظهاری که ما روی آن روایت کردیم. پس صرف اینکه بگوییم: تا به حال در باب استصحاب کلمه «لا ینقض» بوده اما کلمه «لا یدخل» به گوش ما نخورده است، این سبب نمی‌شود که روایت را از دلالت بر استصحاب کنار بگذاریم. لکن در عین اینکه این روایت، دلالت بر استصحاب می‌کند اما اظهاریتی که مرحوم شیخ ادعا فرمودند را نمی‌توان پذیرفت برای اینکه روایات گذشته و مخصوصاً صحیحه اولای گذشته، کاملاً ظهور در استصحاب داشت و اینجا و لو اینکه ظهور آن به نظر تمام است، اما فکر نمی‌کنیم که از نظر مرتبه ظهور، به ظهور بعضی از روایات گذشته برسد. اجمالاً دلالت این روایت بر استصحاب روشن است و لو اینکه سندش همان طوری که ملاحظه فرمودید درست نیست.

پرسش:

۱ - معنای یوم الشک در مکاتبه قاسانی را ذکر کنید.

۲ - بیان مرحوم شیخ (ره) در دلالت روایت قاسانی بر استصحاب چیست؟

۳ - بیان محقق خراسانی (ره) بر عدم دلالت روایت قاسانی بر استصحاب چیست؟

۴ - تأیید محقق نائینی (ره) از کلام محقق خراسانی (ره) و اشکال آن را بیان کنید.

۵ - اشکال استاد در عدم دلالت روایت قاسانی بر استصحاب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به روایات قاعده طهارت و حلیت برای استصحاب

آخرین دسته از روایاتی که در باب استصحاب مورد استدلال واقع شده است، روایاتی است که معمولاً به عنوان دلیل بر قاعده طهارت و دلیل بر قاعده حلیت مطرح شده است. اینها سه دسته و سه نوع روایت است که از هر کدام یک روایت را عرض می کنیم، تا ببینیم مفاد این روایات چیست؟ دو دسته از این روایات در باب طهارت وارد شده است که موضوع یکی، ماء است و موضوع دیگری، کل شیء است. یک دسته از این روایات در باب حلیت وارد شده است که موضوع آن هم عبارت از کل شیء است.

به عنوان نمونه از هر سه دسته، یک روایت می خوانیم و بعد مفاد اینها را بررسی می کنیم.

در کتاب وسائل، کتاب طهارت باب ۳۷ من ابواب النجاسات روایت ۴ چنین است:

عمار نقل می کند «عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث» در ضمن یک حدیثی امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «قال: كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» هر چیزی نظیف و طاهر است «حتی

تعلّم» این که آن شیء، قذر و غیر طاهر است. بعد تفریع می فرماید: «فاذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک» هنگامی که علم پیدا کردی قذارت و نجاست تحقق دارد، باید اجتناب بکنی. «و ما لم تعلم فلیس علیک»، دیگر هیچ مسأله ای به عهده شما نخواهد بود.

موضوع این روایت «کل شیء» بود (کلمه کل در حالی که اضافه به شیء شده بود).

در همین مقوله روایتی است که موضوعش ماء است، این را هم وسائل در کتاب الطهاره ابواب ماء مطلق، باب ۱ روایت ۵ نقل کرده است. «حماد بن عثمان عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: الماء کلّه طاهر حتی یعلم أنّه قذر» در این روایت هم مسأله طهارت را روی عنوان ماء توأم با کلمه کل بار کرده است. این دو مربوط به طهارت بود.

اما از روایاتی که در باب حلیت وارد شده است، روایت مسعده بن صدقه عن ابی عبد الله (علیه السلام) است که صاحب وسائل آن را در کتاب تجارت ابواب ما یکتسب به، باب ۴، روایت ۴ نقل کرده است. «قال: سمعته یقول: کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک» هر چیزی حلال است، حتی تعلم این که آن شیء معینا و با همه خصوصیات حرام است، آن وقت فتدعه رها کنی آن شیء را «من قبل نفسک».

آیا مراد از این روایت چیست؟ احتمالات در معنای این روایات فراوان است لکن ما تنها احتمالاتی که قائل دارد و یا ارتباط به استصحاب دارد، را مطرح می کنیم.

معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر مشهور

اولین احتمال، معنایی است که مشهور از این روایات کرده اند. مشهور وقتی که در مقابل این روایات واقع شدند، از آن دو روایتی که در باب طهارت وارد شده است تنها قاعده طهارت را استفاده کردند «لیس الا». و از روایتی که در باب حلیت وارد شده است، تنها قاعده حلیت و اصاله الحلیه را استفاده کرده اند.

راه استفاده مشهور و تقریب دلالت روایت، بر حرف مشهور این است که گفته اند: این غایت یعنی «حتی تعلم» که در این روایات ذکر شده است، قید برای موضوع است، قید برای «کل شیء» است، قید برای الماء است، یعنی ارتباط به حلال ندارد، ارتباط به طاهر ندارد برای این که طاهر و حلال، حکمی است که در این روایات است و این حتی قید برای موضوع است. در حقیقت وقتی که می خواهیم بگوییم: «کل شیء حلال» موضوع برای حلال، شیء مقید است، شیئی است که دارای این صفت باشد، باید بگوییم: «کل

شیء حلال حتی يعلم أنه حرام» که از این کلمه «حتی يعلم أنه حرام» یک تعبیر دیگری بیرون می آید، یعنی «کل شیء لم يعلم أنه حرام فهو لك حلال». پس در حقیقت موضوع ما اشیاء به عناوین واقعیه نیست بلکه موضوع ما اشیاء بوصف کونها غیر معلوم الحرمة، اشیاء بوصف کونها مشکوکة الحرمة است.

وقتی که بخواهیم این را در عبارت اصطلاحی پیاده بکنیم، می گوئیم: «کل شیء شك فی حلیته و حرمته فهو لك حلال» این «شك فی حلیته و حرمته» از کجای روایت بیرون آمد؟ این به لحاظ همان «حتی يعلم» یا «تعرف أنه حرام» است، که ما این «حتی تعرف» را قید برای موضوع می گیریم و موضوع را مقید به «حتی تعرف» و یا به تعبیر دیگر: مغمیای به «حتی تعرف» قرار می دهیم، یعنی «کل شیء قبل ان يكون معلوم الحرمة، قبل ان يكون معلوم النجاسة فهو طاهر، فهو حلال».

مشهور، روایات را این جور معنا کرده اند و در نتیجه گفته اند: این روایات نه به استصحاب ارتباط دارد و نه متعرض احکام واقعیه اشیا است. نه می خواهد یک حلیت واقعیه در این جا جعل بکند و نه می خواهد یک طهارت واقعیه در این جا پیاده بکند بلکه این دلیل بر قاعده طهارت است. مجرای قاعده طهارت کجاست؟ مشکوک الطهاره و النجاسة. این دلیل بر قاعده حلیت است. مجرای قاعده حلیت کجاست؟ مشکوک الحلیه و الحرمة. پس موضوع این روایات «کل شیء مطلق» نیست.

روایت ماء هم همین طور است نمی خواهد بگوید: «الماء كله طاهر» بلکه می خواهد بگوید: «كل ماء لم يعلم أنه طاهر او نجس فهو طاهر» و شاهدش غایت «حتی تعلم انه قدر» است که بنا بر قول مشهور، رجوع به موضوع می کند، و به عنوان وصف موضوع و قید موضوع مطرح است. ما فعلا این حرف مشهور را به صورت یک احتمال در روایت مطرح می کنیم، تا بعد ببینیم که آیا واقعا روایات دلالت بر همین حرف مشهور دارد و در نتیجه دیگر در باب استصحاب باید دور این روایات را خط بکشیم و بگوئیم: این روایات هیچ ارتباطی به باب استصحاب دارد یا نه؟ روی حرف مشهور نتیجه این می شود. لکن در مقابل حرف مشهور، اقوال و بعضی از احتمالات دیگر وجود دارد:

معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر محقق خراسانی (ره)

یک قول از مرحوم محقق خراسانی در کفایه است. ایشان معتقدند که این عبارت «کل

شیء نظیف حتی تعلم أنه قدر» دو حکم را بیان می کند و این عبارت به دو مطلب تعرض دارد: یکی عبارت از حکم واقعی است. می گویند: ما دنبال این شیء در «کل شیء نظیف» که به معنای طاهر است، هیچ قید و شرطی نمی بینیم، یعنی هر چیزی به عنوان اولی خودش، «طاهر واقعا». البته عموم مخصّص دارد. بعضی از عناوین به عنوان اولی، محکوم به نجاست است. بول محکوم به نجاست واقعه است. غائط محکوم به نجاست واقعه است. منی محکوم به نجاست واقعه است. لکن این ادله در مقابل «کل شیء نظیف» عنوان مخصّص دارند و ما نمی خواهیم بگوییم: این «کل شیء نظیف» یک عامی است که اصلا تخصیص نخورده است بلکه مخصّصاتی نسبت به این امور هست، اما این مخصصات به اندازه ای نیست که موجب تخصیص مستهجن و موجب تخصیص اکثر بشود. پس «کل شیء نظیف» یعنی «جميع الاشیاء بعناوینه الاولیه و بعناوینه الواقیعه طاهر واقعا، محکوم بالطاهره الواقیعه» این معنای کل شیء طاهر است.

بعد سراغ غایت یعنی «حتی تعلم» می آییم. چون غایت را علم قرار داده است و علم در احکام واقعه نمی شود به صورت غایت مطرح باشد زیرا در حکم واقعی، بین علم و جهل فرقی وجود ندارد. اگر یک چیزی بحسب واقع، طاهر شد، شما حتی اگر علم به نجاستش هم پیدا نکنید، آن طهارت واقعه را از دست نمی دهد، منتها شما اشتباه کرده اید که علم به نجاست آن پیدا کردید. لذا ایشان می فرماید: این «حتی تعلم» که علم را غایت قرار داده است، ما را راهنمایی می کند به این که در این جا یک حکم ظاهری مطرح است.

آن حکم ظاهری، عبارت از استصحاب است، برای این که از این کلمه «حتی» استمرار استفاده می شود. لذا باید روایت را چنین معنا کنیم، بگوییم: «کل شیء محکوم بالطاهره الواقیعه» این اول کلام، «و الطاهره الواقیعه مستمره» اما نه مستمره واقعا، «بل مستمره بالاستمرار الظاهری» تا کی استمرار دارد؟ «الی زمان العلم بحصول النجاسه». این «مستمرة ظاهرا» جز بر استصحاب و قاعده استصحاب تطبیق نمی شود. لذا این جمله کوتاه هم متعرض بیان حکم واقعی است به نام طهارت واقعه و هم متعرض بیان حکم ظاهری است به معنای استصحاب طهارت «الی زمان حصول العلم بالنجاسه». پس در حقیقت این روایت دو تا حکم را برای ما بیان می کند: صدرش دلالت بر حکم واقعی دارد و ذیلش هم دلالت بر استصحاب می کند.

در حقیقت ایشان می خواهد در مقابل مشهور بگوید: چه وجهی دارد که این «حتی

تعلّم» که دنبال حکم ذکر شده است را قید برای موضوع قرار بدهید؟ تعبیر روایت این است «کل شیء نظیف حتی تعلّم» شمای مشهور می خواستید «حتی تعلّم» را به موضوع بچسبانید و وصف برای موضوع بگیرید. اما مرحوم آخوند می فرماید: ما این کار را نمی کنیم. ما این «حتی تعلّم» را به طاهر می زنیم منتها از «طاهر حتی تعلّم» دو تا حکم استفاده می شود: یکی اصل الطهاره در رابطه با حکم واقعی، و یکی استمرار الطهاره که این استمرار ظاهری است، و در رابطه با استصحاب است که ما از استصحاب به عنوان حکم ظاهری تعبیر می کنیم. لذا این روایات را به عنوان یکی از ادله استصحاب می توانیم ذکر بکنیم بخاطر این که این «حتی تعلّم» ها نمی تواند غایت برای حکم واقعی قرار بگیرد، حتما باید غایت برای حکم ظاهری قرار بگیرد، و حکم ظاهری مستمر «الی زمان العلم بالخلاف» این عبارت اخرای از استصحاب است.

و همین طور ایشان در قاعده حلیت هم همین کار را می کنند. می فرماید: «کل شیء هو لک حلال، یعنی حلال واقعا» و «کل شیء» هم هیچ قید و شرط ندارد. هر شیئی بعنوانه الاولیه بدون این که قید و شرط داشته باشد، محکوم به حلیت واقعی است. و چون غایت، «حتی تعرف آنه حرام» است، و تعرف نمی تواند غایت برای حکم واقعی قرار بگیرد زیرا علم و جهل در حکم واقعی هیچ نقشی ندارد لذا مجبوریم که این «حتی تعرف» را غایت برای یک حکم ظاهری قرار بدهیم و باید بگوییم: هر چیزی بحسب واقع، حلال است و آن حلیت واقعی استمرار دارد، اما استمرارش ظاهری است. این استمرار ظاهری هست الی زمان العلم بالحرمه، و این ینطبق علی الاستصحاب. پس هم روایات طهارت دلالت بر استصحاب می کند، و هم روایات حلیت دلالت بر استصحاب می کند. لذا باید اینها را از روایات وارده در باب استصحاب قرار بدهیم. ایشان این حرف را در کفایه فرموده است.

کلام محقق خراسانی (ره) در حاشیه رسائل نسبت به روایات

بعد ایشان در حاشیه رسائل شیخ، می فرماید: از این «کل شیء نظیف» یا «طاهر» سه تا حکم استفاده می شود: هم طهارت واقعی و هم طهارت ظاهریه به عنوان قاعده طهارت و هم استصحاب طهارت. در رابطه با «حتی تعلّم انه قدر» به همان تقریبی که در کفایه ذکر شده است، فرموده اما طهارت ظاهریه به نام قاعده طهارت، علاوه بر طهارت واقعی را

چطور استفاده بکنیم؟ ایشان در تقریب چنین استفاده ای می فرماید: این «کل شیء» یک عموم و یک اطلاق دارد. عموم کل شیء، تمامی اشیاء را بعنوانه الاولیه شامل می شود.

و در رابطه با این عموم وقتی که کلمه طاهر، یا حلال را پیاده می کنیم، مقصودمان طاهر واقعی و حلال واقعی است. هر چیزی به عنوان اولی اش طاهر واقعا، هر چیزی به عنوان اولی اش حلال واقعا. ما در رابطه با عموم، حکم واقعی استفاده می کنیم.

اما حکم ظاهری اش را از کجا استفاده می کنیم؟ طهارت ظاهریه که در قاعده طهارت مطرح است، را از کجا استفاده می کنیم؟ ایشان می گوید: این را از اطلاق شیء استفاده می کنیم، یعنی کَانَ گفته است: «کل شیء فی جمیع الحالات» که یکی از آن حالات، حالتی است که شک در طهارت و نجاست این شیء بشود. حالت مشکوک بودن طهارت و نجاست این شیء، یکی از حالات این شیء است و کلمه کل این حالت را نمی گیرد زیرا ناظر به عموم افرادی است، لکن اطلاق شیء، شامل این حالت می شود. شیء در این جا به صورت مطلق مطرح شده است. اطلاق شیء، همه حالات شیء را می گیرد و یکی از حالات شیء، مشکوک بودن طهارت و نجاست شیء است. نتیجه اینطور می شود که همین جمله «کل شیء طاهر» و لو این که ما به «حتی تعلم انه قدر» نرسیم، به غایت کاری نداشته باشیم، خود این «کل شیء طاهر» دو تا حکم را بیان می کند: هم طهارت واقعیه برای همه اشیاء در رابطه با عموم کل شیء، و هم طهارت ظاهریه در رابطه با اطلاق شیء که یکی از مصادیق اطلاق، مشکوک بودن طهارت و نجاست شیء است. کَانَ گفته است: «جمیع الاشیاء طاهر» و هر شیئی «فی جمیع الحالات طاهر». و هر شیئی فی جمیع الحالات یکی از حالاتش، حالت مشکوک الطهارت و النجاسه بودن است، و این طهارت در این حال، منطبق بر قاعده طهارت می شود.

لذا ایشان در حاشیه رسائل این عبارات را و این روایات را ناظر به سه حکم می داند:

طهارت واقعیه، طهارت ظاهریه، و استصحاب طهارت. و این جا دائره استصحاب هم یک مقدار توسعه پیدا می کند برای این که استصحاب روی این معنایی که ایشان در حاشیه رسائل بیان کرده است، هم در مورد طهارت واقعیه جریان پیدا می کند، و هم در مورد طهارت ظاهریه جریان پیدا می کند. نتیجه این می شود که اگر شما اول ظهر به طهارت عبای خود، یقین نداشتید لکن یک قاعده طهارتی جاری کردید و اول ظهر به استناد قاعده طهارت، حکم به طهارت کردید، عصر که در بقای این طهارت ظاهریه که به

قاعده طهارت ثابت شده است، شک می کنید، این جا استصحاب بقای طهارت ظاهریه را جاری می کنیم، برای این که اگر «کل شیء طاهر» دو تا طهارت را بیان کرد، هم طهارت ظاهریه و هم طهارت واقعیه، این «حتی تعلم» که در رابطه با استصحاب است، به هر دو تعلق پیدا می کند یعنی هم طهارت واقعیه استمرار پیدا می کند «الی زمان العلم بالنجاسه» و هم طهارت ظاهریه استمرار پیدا می کند «الی زمان علم بالنجاسه». پس روی این بیان این روایات ناظر به سه حکم است: طهارت واقعیه، طهارت ظاهریه و استصحاب کل من الطهارتین، چه طهارت واقعیه و چه طهارت ظاهریه. نتیجه این شد که این روایت هم دلالت بر قاعده طهارت می کند، و هم دلالت بر استصحاب می کند، هم دلیل می شود بر قاعده طهارت، و هم دلیل می شود بر استصحاب طهارت.

معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر صاحب فصول (ره)

یک قولی هم صاحب فصول دارد که با توضیحی که ما از کلام مرحوم محقق خراسانی دادیم، وجه بیان ایشان هم روشن می شود. صاحب فصول مسأله طهارت واقعیه را در این روایات مطرح نکرده است. گفته: این روایات به طهارت واقعی و حلیت واقعی متعرض نیست اما این دو جهت را قبول کرده است که هم دلالت بر طهارت ظاهریه می کند و هم دلالت بر استصحاب طهارت، هم دلالت بر قاعده طهارت می کند و هم دلالت بر استصحاب طهارت می کند. آن دو حکمی که صاحب فصول از این روایات برداشت کرده است، عبارت است از قاعده طهارت و استصحاب طهارت. در قاعده حلیت هم اصاله الحلیه که حکم ظاهری است و استصحاب حلیت که آن هم حکم ظاهری آخر.

لکن در مقابل مشهور که این روایات را صرفاً ناظر به قاعده طهارت و قاعده حلیت می دانند، یک احتمالی پیدا شده است که اصلاً این روایات فقط می خواهد استصحاب را بگوید، نه حکم واقعی، نه قاعده طهارت، نه قاعده حلیت. از این روایات مثل «لا تنقض الیقین بالشک» برداشت کرده است.

قائل این قول می گوید: این «حتی تعلم» را و لو ما قید برای موضوع می گیریم، لکن از کلمه «حتی تعلم» استفاده نمی کنیم، یعنی «شک فی نجاسته و طهارته» بلکه می گوئیم:

«کل شیء کان ثابت الطهاره، طهارته مستمره الی ان يعلم أنه قدر» که صرفاً بر استصحاب

انطباق پیدا بکند، بدون این که ناظر به حکم واقعی باشد و بدون این که ناظر به قاعده طهارت باشد.

این خلاصه اقوال و بعضی از احتمالاتی بود که در این جا مطرح است، و مهمترین قول، قول مرحوم محقق خراسانی است که ایشان در مقابل مشهور ایستاده است و روایت را از نظر دلالت بر استصحاب کاملاً قوی می داند. لذا باید حرف محقق خراسانی را قبل از همه اقوال بررسی بکنیم، تا بعد بالاخره ببینیم که از این روایات چه استفاده می شود.

پرسش:

۱ - معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر مشهور چیست؟

۲ - معنای روایات قاعده طهارت و حلیت را از نظر محقق خراسانی (ره) بیان کنید.

۳ - کلام محقق خراسانی (ره) در حاشیه رسائل نسبت به روایات مقام چیست؟

۴ - معنای روایات قاعده طهارت و حلیت را از نظر صاحب فصول (ره) بیان کنید.

۵ - آخرین احتمال در مورد روایات قاعده طهارت و حلیت چیست؟

ص: ۲۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه کلام محقق خراسانی(ره) در روایات قاعده طهارت و حلّیت

عرض کردیم که مرحوم آخوند در کتاب کفایه فرمودند: این روایاتی که معمولاً مشهور در مورد قاعده طهارت و قاعده حلّیت مطرح می کنند، صدرش متعرض بیان حکم واقعی است و بر طهارت واقعی و حلّیت واقعی دلالت دارد و ذیلش دلالت بر استصحاب می کند و از ادله استصحاب می باشد. ایشان در حاشیه رسائل یک جمله اضافه فرموده اند: صدر این روایات دلالت بر حلّیت واقعی و حلّیت ظاهریه هر دو می کند، و ذیلش هم دلالت بر استصحاب. پس کلام مرحوم آخوند در کفایه و در حاشیه رسائل در این جهت مشترک است، که این روایات هم حکم واقعی را دلالت دارد، و هم حکم ظاهری به نام استصحاب را دلالت دارد اما آیا بر قاعده طهارت دلالت می کند یا نه؟ نسبت به آن، کلام ایشان مختلف است.

این بیان و این کلام از نظر بزرگانی که متأخر از مرحوم آخوند واقع شده اند مورد

اشکال و انتقاد قرار گرفته است. از جمله آنها سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) است.

ایشان اشکالاتی به مرحوم آخوند دارند که در بعضی از آن اشکالات با مرحوم محقق نائینی مشترکند، و در بعضی تنها ایشان اشکال می کنند. کما این که مرحوم محقق نائینی هم یک اشکالات دیگری غیر از این اشکال مشترک با حضرت امام، به مرحوم محقق خراسانی دارند. برخی از این اشکالات را باید ملاحظه کنیم.

فرق بین نجاست واقعیه و طهارت واقعیه و حرمت واقعیه و حلیت واقعیه

اولین اشکالی که امام بزرگوار به ایشان می کنند این است، می فرمایند: بین نجاست واقعیه و طهارت واقعیه و همین طور بین حرمت واقعیه و حلیت واقعیه، فرق وجود دارد. فرق این است که نجاست واقعیه، قابل جعل است و شارع می تواند نجاست را به عنوان یک حکم وضعی برای شیئی جعل بکند. بگوید: «الکافر نجس واقعا» حکم بکند به نجاست واقعیه کافر. اما طهارت واقعیه نیاز به جعل ندارد و بلکه جعل در طهارت واقعیه، معنا ندارد. و همین طور در جانب حرمت، شارع می تواند برای یک شیء به عنوان اولی و به عنوان واقعی، جعل حرمت بکند، بگوید: «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر» جعل حرمت واقعیه برای عناوینی مثل میتة و دم و لحم خنزیر و اشباه ذلک بفرماید اما حلیت واقعیه، نیاز به جعل ندارد، بلکه جعل در آن معنا ندارد.

دلیل این مطلب، این است که اگر همان طوری که حرمت، نیاز به جعل داشته باشد، حلیت هم نیاز به جعل داشته باشد، لازمه اش این است که اگر شارع برای چیزی، جعل حلیت و جعل حرمت نکرد، بحسب واقع نه حلال باشد و نه حرام. اگر حلیت هم مانند حرمت، نیاز به جعل داشته باشد، شارع برای یک سلسله امور، جعل حرمت کرده است و برای یک سلسله امور فرضا جعل حلیت کرده است. اما اگر یک امری غیر از این امور پیدا بکنیم، و یک شیئی غیر از این اشیائی که برای آنها جعل حلیت و حرمت شده، یافتیم، باید در مورد آن شیء بگوییم: «هذا لیس بحلال واقعا و لیس بحرام واقعا» و این با ارتکاز متشرعه منافات دارد. آیا این معنا با ارتکاز متشرعه سازگار است که یک چیزی نه بحسب واقع حلال باشد، و نه بحسب واقع حرام باشد؟

و همین طور در جانب طهارت و نجاست اگر همان طوری که نجاست احتیاج به جعل دارد، طهارت هم احتیاج به جعل داشته باشد، طهارت هم در ردیف نجاست نیاز به

جعل داشته باشد، لازمه اش این است که اگر شارع برای یک سلسله اموری جعل نجاست کرد و برای یک سلسله اشیائی جعل طهارت کرد، و یک مقدار از اشیا ماند که شارع نه جعل طهارت کرده است و نه جعل نجاست کرده است، باید بگوییم: «هذه الاشياء لا طاهر ولا نجس» نه بحسب واقع طاهر هستند، زیرا که جعل طهارت بر آنها نشده است و نه بحسب واقع نجس هستند زیرا که جعل نجاست بر آنها نشده است و این با ارتکاز متشرعه منافات دارد. متشرعه در برخورد با اشیا عقیده دارد که هر شیئی بحسب واقع یا طهارت واقعیه دارد و یا نجاست واقعیه. و اینکه ما یک شیئی پیدا بکنیم که نه طهارت واقعیه و نه نجاست واقعیه داشته باشد، این با ارتکاز متشرعه نمی سازد.

ایشان می فرمایند: برای فرار از این اشکال، این معنا را ملتزم می شویم که نجاست واقعیه نیاز به جعل دارد، اما طهارت واقعیه «لا يحتاج الى الجعل». حرمت واقعیه نیاز به جعل دارد، اما حلیت واقعیه دیگر احتیاجی به جعل شارع ندارد، و معنا ندارد که شارع درباره آن جعلی داشته باشد.

مسأله طهارت و نجاست از نظر عرف و عقلا

برای این مطلب مخصوصا در باب نجاست و طهارت، مؤیدی ذکر می فرمایند به این صورت که همان طوری که ما در شرع نجاسات و طهاراتی داریم، در بین عقلا و عرف هم مسأله نجاست و طهارت به آن معنای عرفی و عقلانی خودش مطرح است زیرا می بینیم که عرف و عقلا از یک سلسله امور استقذار می کنند، تنفر دارند، و آن را به عنوان قدر می شناسند. مسأله بول در نظر عرف این چنین است، مسأله غائط در نظر عرف این چنین است، مسأله منی در نظر عرف این چنین است. یک سلسله اموری داریم که خود عرف از آنها استقذار می کند و تنفر دارد. اما یک سلسله اموری داریم که عرف بر حسب ذات و با قطع نظر از عروض عارضی، از آن اشیا استقذار نمی کند. ما می بینیم مثلا از آب استقذار نمی کند، از لباس استقذار نمی کند، از اشباه اینها استقذار نمی کند. بله؛ اگر اینها آلودگی پیدا کردند به آن اشیا اولیه ای که مورد استقذار عرف است، اگر یک لباسی متلوث به بول شد، یک لباسی متلوث به غائط شد، یک لباسی متلوث به منی شد، می بینیم برای خاطر این جنبه عرضی و این ملاقاتی که تحقق پیدا کرده است، عرف از این لباس هم استقذار می کند، از این آبی هم که ملاقات با غائط کرده، استقذار می کند، و

همین طور اشیائی که ملاقات با آن عناوین پیدا کرده باشند.

بعد عرف در مقام چاره می گوید: این لباسی که متلوث به غائط یا بول یا اشیاء ذلک شده است، را باید با آب و شبه آب تطهیر بکنیم. لباس را با آب شستشو می دهند، حالا که شستشو دادند، عرف نمی گوید که یک عنوانی به نام طهارت در این لباس پیدا شده است بلکه عرف می گوید: این لباس به واسطه ملاقات با غائط، تلوث پیدا کرده بود و ما به واسطه شستشو، اثر ملاقات را از بین بردیم، و در نتیجه این لباس به همان حالت اولیه برگشت کرد، به همان حالت قبل از ملاقات رجوع کرد. در حقیقت معنای تطهیر بحسب نظر عرف، ایجاد یک طهارت حادثه در شیء متلوث «بما يستقذر منه» نیست، بلکه معنای تطهیر، ازاله آثار تلوث و ارجاع لباس است به حالته الاصلیه.

پس ما می بینیم عرف از یک سلسله اموری استقذار دارد و یک سلسله اموری، مورد استقذار عرف نیست، لکن به لحاظ ملاقات و تلوث به آن امور اول، اینها هم یک استقذار عرضی پیدا می کنند که به واسطه غسل و شستشو به همان حالت اولیه خودش که عبارت از طهارت قبل الملاقات و قبل التلوث باشد، برمی گردند.

ایشان می فرماید: ظاهر این است که مسأله نجاست و طهارت در شریعت هم به همین کیفیت است منتها شارع مقدس با عرف در تعمیم و تخصیص یک مقدار مخالفت کرده است. مثلاً عقلاً از بعضی از امور هیچ استقذار نمی کنند اما شارع مقدس آنها را به عنوان نجس معرفی می کند. مثل کافر بنا بر نجاستش که و لو این که از حمام هم بیرون آمده باشد و کاملاً خودش را شستشو کرده باشد و هیچ گونه تلوثی به نجاسات دیگر در او وجود نداشته باشد، لکن شارع مقدس این جا انگشت گذاشته است و این کافر را هم در ردیف بول و غائط و منی و امثال ذلک محکوم به نجاست قرار داده است ولی عقلاً از این کافر، هیچ استقذار نمی کنند. عرف او را به عنوان یک شیء مستقذر منه نمی شناسد.

پس گاهی می بینیم که شارع در دائره استقذار عرفی، دخالت تعمیمی می کند، گاهی هم دخالت تخصیصی می کند. یک سلسله اموری است که عرف از آن استقذار دارد، لکن شارع حکم به نجاست آنها نکرده است. مثل آب بینی یا آب دهان از باب مثال، که عرف از آب بینی و آب دهان استقذار می کند اما شارع حکم به نجاست را روی اینها بار نکرده، و اینها را محکوم به نجاست نمی بیند. اما در اصل مسأله استقذار و تطهیر و طهارت، همان کیفیت متداوله بین العرف و العقلاء را شارع هم به همان سبک ملاحظه کرده است.

شارع هم عقیده اش این است که اگر لباس شما با بول آلوده شد و بواسطه آب، شستشو دادید، این شستشو، لباس شما را به همان حالت اولیه طهارت برمی گرداند، نه این که یک طهارتی در لباس شما احداث می کند. لباس شما ذاتا طاهر بود، واقعا طاهر بود، بدون این که نیازی به جعل طهارت داشته باشد، لکن به واسطه تلوث به بول، آلوده به بول شد و غسل و تطهیر، نقش ازاله کننده این آثار تلوث و ازاله آثار ملاقات است.

لازمه عدم امکان جعل طهارت واقعی و حلیت واقعی

بعد ایشان نتیجه می گیرند که مسأله طهارت واقعی و مسأله حلیت واقعی، اصلا امر مجعول نیست، امری نیست که جعل درباره آن راه پیدا کرده باشد. حالا- که امر مجعول نشد، اگر بخواهیم «کل شیء طاهر» را به معنای طهارت واقعی معنا بکنیم و «کل شیء هو لک حلال» را به معنای حلیت واقعی معنا بکنیم، لازمه اش این است که این جمله، دیگر جمله انشائی نباشد بلکه جمله اخباریه باشد. چون معنای جمله انشائی، جعل طهارت و جعل حلیت واقعی است. و ما گفتیم: طهارت واقعی و حلیت واقعی قابل جعل نیست.

لذا اگر معنای «کل شیء طاهر» طهارت واقعی شد، این یک اخباری است که شارع دارد از واقع می دهد، یعنی دارد ما را خبر می دهد که شما اطلاع داشته باشید که هر چیزی بحسب واقع خودش طهارت دارد، خودش حلیت دارد، بدون این که طهارتی روی آن جعل شده باشد و یا حلیتی روی آن جعل شده باشد.

پس صدر روایت، عنوان جمله خبریه پیدا می کند. و اگر ذیل روایت استصحاب باشد، و لو این که آن استصحاب، استصحاب طهارت است، لکن شارع باید طهارت ظاهریه را جعل بکند. طهارت ظاهریه اگر جعل نشود، ما از کجا پی به طهارت ظاهریه ببریم؟ طهارت ظاهریه اصلا معنایش طهارت مشکوک الطهاره ای است که شارع این طهارت را جعل کرده، شارع این طهارت را انشا کرده است. و اگر ذیل روایت بخواهد دلالت بر استصحاب طهارت بکند، چون استصحاب، حکم ظاهری است و حکم ظاهری در هر لباس و قیافه ای باشد نیاز به جعل شارع دارد، نتیجه این می شود که این «حتی تعلم انه قدر»، انشای طهارت ظاهریه استصحابیه باشد. نتیجه این می شود که یک جمله هم دلالت بر اخبار از حکم واقعی بکند و هم دلالت بر انشا داشته باشد «و ما سمعنا بهذا» که جمله واحده، هم عنوان جمله خبریه داشته باشد، و هم عنوان جمله انشائی، و این که ما

بین خبر و انشا در جمله واحد جمع کرده باشیم، هذا غیر معقول.

(سؤال... و پاسخ استاد): غایت و معنی مجموعاً جمله واحد. این جمله واحد هم دلالت بر خبر بکند و هم دلالت بر انشا، این تصور نمی شود. بله اگر در دنبال «کل شیء طاهر» یک جمله دیگری بود که می گفت: «و الطهاره تستصحب حتی تعلم انه قدر» که ما دو جمله داشتیم، این جا مانعی نداشت که بگوییم: جمله اول در مقام اخبار است، اما جمله دوم در مقام انشا. اما روایت یک جمله است «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» مثل «اکلت السمک حتی رأسها» است که این دو تا جمله نیست، این جمله واحد است و جمله واحد چطور می شود که هم اخبار باشد و هم انشاء؟ این غیر معقول است.

این اشکال را ایشان ذکر کرده اند و خیلی هم روی این اشکال تکیه دارند به لحاظ این که هم اولین اشکال قرار داده شده است و هم اینکه این اشکال را با طول و تفصیل مطرح کرده اند. معلوم می شود که اساس اشکالات ایشان را همین اشکال تشکیل می دهد، و اهمیت فوق العاده ای در این اشکال به نظر می رسد.

لازمه جعل طهارت و حلیت بر روی همه اشیاء

این که ایشان می فرمایند: طهارت واقعی و حلیت واقعی قابل جعل نیست، و الا لازم می آید که بعضی از اشیائی که نه جعل حلیت روی آنها شده است و نه جعل حرمت روی آنها شده است، بحسب واقع نه حلال باشند و نه حرام باشند و این با ارتکاز متشرعه کاملاً مخالفت دارد. می گوییم: ما چنین فرضی نداریم، برای این که ما داریم این جوری فرض می کنیم که شارع در لباس یک قاعده کلیه با کلمه کل در حال اضافه به شیء: «کل شیء طاهر، کل شیء هو لک حلال» همه چیزها را محکوم به این حکم قرار داده است.

این جعل طهارت به نحو العموم روی همه اشیاء است و جعل حلیت به نحو العموم روی همه اشیاء است؛ منتها شما در کتاب عام و خاص اصول که وارد شدید، در مسأله عدم تنافی بین عام و مخصّص گفتید: چطور می شود مولا از یک طرف «اکرم العلماء» بگوید، و از یک طرف «لا تکرّم زیدا العالم» بگوید؟ مگر ما در منطق نخواندیم که بین موجه کلیه با سالبه جزئیه منافات تحقق دارد، پس چرا بین عام و خاص منافات نیست؟ چرا اگر دو روایت داشتیم یکی از آنها عام بود و دیگری خاص بود شما می گوید: این داخل حدیثان مختلفان و خبران متعارضان نیست؟ بین عام و خاص هیچ گونه تعارض و اختلافی

آن جا مسأله را به این صورت حل کردید، همان طوری که مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر کرده اند که یک اراده استعمالیه و یک اراده جدید در کار است. وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء» اراده جدیدی است که به اکرام تمام علما تعلق نگرفته است، و الا اگر اراده جدید به اکرام همه علما تعلق گرفته باشد، پس با «لا تکرم زیدا العالم» ما چه معامله ای بکنیم؟ معنای «لا تکرم زیدا العالم» این است که اراده جدید مولا به اکرام زید عالم متعلق نشده است. آن جا مسأله را این جوری حل می کردید، می گفتید: یک اراده استعمالیه داریم که از این اراده استعمالیه تعبیر به اراده قانونیه می شود، یعنی مولا اول به عنوان ضابطه، به عنوان قاعده، به عنوان قانون، یک مسأله ای را مطرح می کند، یک ضابطه ای را به نحو عموم در اختیار مکلف قرار می دهد، بعد به آنهایی که اراده جدید تعلق نگرفته است و آنهایی که از دایره این اراده جدید خارج هستند را به صورت تخصیص و تبصره در دنبال این قانون ذکر می کند و مطرح می کند. و هر کجا هم که مولا بیان بر تخصیص نداشت و دلیل بر تخصیص پیدا نکردید، وظیفه شما رجوع به همان عموم و قاعده و ضابطه است. در «لا تکرم زیدا العالم» خود مولا بیان کرد که اراده جدید من به اکرام زید عالم متعلق نشد اما در باب عمرو عالم اگر شک در وجوب و عدم وجوب اکرام کردید، «اکرام العلماء» به صورت قاعده و به صورت ضابطه پیاده می شود و حکم می کند به این که عمرو عالم «یجب اکرامه و داخل تحت العموم، باقی تحت عموم».

در این جا هم همین مسأله است. چه مانعی دارد که مولا به صورت یک ضابطه کلیه، حلیت واقعی و طهارت واقعی را برای اشیا جعل بکند و بگوید: «کل شیء هو لک حلال، کل شیء طاهر» به عنوان یک ضابطه و قاعده کلیه. در مقابل این قاعده هر مقداری که از ناحیه مولا دلیل بر خروج قائم شد، در بول، دلیل بر خروج قائم شده است، در غائط، دلیل بر خروج قائم شده است، در نجاسات دیگری که دلیل دارد، دلیل بر خروج قائم شده است به آن دلیل اخذ می کنیم اما اگر در یک موردی شک کردیم که «هل هذا نجس ام لا، هل هذا حلال ام لا؟» و هر چه به ادله و روایات مراجعه کردیم، دلیلی بر نجاست و حرمت نیافتیم، این جا باید به عموم «کل شیء طاهر و کل شیء هو لک حلال» رجوع بکنیم.

در نتیجه این که ایشان فرمودند که ما گاهی به اشیائی برخورد می کنیم که نه طهارت

واقعیه روی آن جعل شده است، و نه نجاست واقعیه جعل شده است، سؤال این است که کجا شما برخورد می کنید؟ هیچ کجا شما برخورد نمی کنید. هر کجا که دلیل بر نجاست از ناحیه شرع وارد شد، «فی مقابل کل شیء طاهر» به لحاظ این که تصرف در اراده جدید مولا است، می گوئید: این نجس است. اما جائی که شک کردید در این که «طاهر ام نجس؟»، «کل شیء طاهر» آن جا محکم است. «کل شیء هو لک الحلال» آن جا محکم است. پس کجا ما می توانیم یک موردی را پیدا بکنیم که نه جعل نجاست روی آن شده باشد و نه جعل طهارت شده باشد تا بگوئیم: حالا که این مورد نه مجعول الطهاره است نه «مجعول النجاسه لا یكون طاهرا واقعا و لا نجس واقعا حتی ینافی ذلک ارتکاز المتشرعه»؟ ما ابدًا به چنین موردی برخورد نمی کنیم. مواردی که ما برخورد می کنیم، یا دلیل بر نجاستش قائم شده است، یا دلیل بر نجاست آن قائم نشده است. اگر دلیل بر نجاست قائم شد، به صورت مخصّص در مقابل «کل شیء طاهر» مطرح است، و اگر دلیل بر نجاست قائم نشد، در عموم «کل شیء طاهر» باقی است. پس چطور ممکن است یک موردی پیدا بکنیم که نه طهارت واقعیه و نه نجاست واقعیه داشته باشد؟

بله، اگر شارع نمی خواست به این سبک عمل بکنند، بلکه همان طوری که در باب نجاسات، تک تک نجاسات دلیل بر نجاست دارد، اگر در باب اشیای طاهره هم می خواست تک تک این اشیا را محکوم به طهارت بکنند، آن وقت چه بسا ما به یک شیئی برخورد می کردیم که نه شارع در دلیل طهارت آن را محکوم به طهارت کرده بود و نه در دلیل نجاست محکوم به نجاست کرده بود اما وقتی که ملاحظه می کنیم مسأله به صورت یک قاعده کلیه مطرح شده است، و جعل طهارت و جعل حلیت شد، این جا «ان قام الدلیل علی النجاسه» به عنوان تخصیص خارج است و «ان لم یقم دلیل علی النجاسه محکوم باصالة العموم و باق تحت کل شیء طاهر و کل شیء حلال». پس اگر مقصود از طهارت و حلیت، طهارت و حلیت واقعیه باشد، به نظر می رسد که این اشکال وارد نیست.

پرسش:

۱ - اشکال امام راحل (ره) به کلام محقق خراسانی (ره) در روایات قاعده طهارت و قاعده حلیت چیست؟

ص: ۳۰۶

۲ - چه فرقی میان نجاست واقعیه و طهارت واقعیه و حرمت واقعیه و حلیت واقعیه وجود دارد؟

۳ - آیا مسأله طهارت و نجاست از نظر عرف و عقلا تفاوتی دارد؟

۴ - لازمه عدم امکان جعل طهارت واقعیه و حلیت واقعیه چیست؟

۵ - اشکال استاد بر کلام امام(ره) در لزوم جعل طهارت و حلیت بر اشیا چیست؟

ص: ۳۰۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفاوت طهارت ظاهريه و طهارت واقعيه

اشكال ديگري که سيدنا الاستاد الاعظم الامام(ره) به مرحوم محقق خراساني دارند در رابطه با فرمايش ايشان در حاشيه رسائل است که فرمودند: اين روايات هم دلالت بر طهارت واقعيه مي کند و هم طهارت ظاهريه و هم استصحاب طهارت. ايشان مي فرمايند:

اصلا معنای طهارت ظاهريه و طهارت واقعيه فرق مي کند.

در طهارت واقعيه وقتی که گفته مي شود: فلان شيء طاهر است، يعني شارع براي اين شيء به عنوان اولی، انشای طهارت کرده است. (البته اين با قطع نظر از فرمايش ديروزشان است.) وقتی که مثلا- شارع مي فرمايد: «الماء طاهر» دارد براي ماء به عنوان آن ماء، انشای طهارت مي کند. اما در طهارت ظاهريه وقتی که شارع مي فرمايد: «اذا شككت في طهاره شيء و نجاسته فهو ای المشكوك طاهر»، اين طاهر معنایش چیست؟ در طهارت ظاهريه کلمه طاهر چه معنا دارد؟ وقتی که شارع مي فرمايد: در صورت شك،

این مشکوک، طاهر است، یعنی شمای مکلف در مقام عمل با این، معامله طهارت بکن، یعنی اگر بخواهی با این آب مشکوک الطهاره وضو بگیری، مانعی ندارد، اگر بخواهی با این لباس مشکوک الطهاره نماز بخوانی، مانعی ندارد.

پس در طهارت ظاهریه اصلاً ما طهارت نداریم. عنوان طهارت در طهارت ظاهریه وجود ندارد.

معنای طهارت ظاهریه، یعنی بنا گذاردن در مقام عمل بر طهارت این شیء و معامله کردن با این شیء، معامله الطهاره. این چطور با طهارت واقعی در یک جمله و در یک لحاظ قابل جمع است؟ اینطور نیست که کلمه طهارت، یک قدر جامعی باشد، یک فردش طهارت ظاهریه و یک فردش طهارت واقعی باشد و ما بگوییم: در «کل شیء طاهر» شارع طهارت به معنای جامع و به مفهوم جامع را انشا کرده باشد. اگر اینطور بود، این یک معنای قابل قبولی داشت. اما اسم طهارت ظاهری را طهارت می گذاریم، اسمش عبارت از طاهر است و الا طهارتی در کار نیست. شارع هم نمی گوید که «هذا اللباس عندی طاهر» او فقط به عنوان یک اصل عملی و یک قاعده عملیه و به عنوان توسعه و تسهیل علی المکلف، می گوید: در مقام عمل، بنای عملی بر طهارت این شیء بگذار. اما بدان که اسمش طهارت نیست. لذا چطور می توانیم بگوییم: شارع با یک «کل شیء طاهر» هم انشای طهارت واقعی برای اشیا به عناوین اولیه کرده است، و هم انشای طهارت ظاهریه برای اشیا مشکوک الطهاره کرده در حالی که طهارت ظاهریه لیست بطهاره اصلاً، بلکه یک بنای عملی جایز شده از طرف شارع بر این است که با این شیء نماز بخوان، با این آب وضو بگیر، با این احرام مشکوک الطهاره مثلاً طواف بکن. بیش از این مقدار در باب طهارت ظاهریه نمی توانیم تصویر و ترسیمی داشته باشیم. لذا جمع بین این دو معنا که هیچ گونه جامعی بین آنها وجود ندارد و قدر مشترکی ندارند در یک جمله اصلاً امکان ندارد. این یکی از اشکالات ایشان است که اشکال واردی هم هست.

یک اشکال هم مشترک است بین ایشان و بین مرحوم محقق نائینی منتها ایشان مسأله را به اجمال ذکر می فرماید، لکن مرحوم محقق نائینی با توضیح ذکر می کنند. البته هر اشکالی با قطع نظر از اشکال دیگر است و ارتباط به هم ندارد و الا لازمه بیان ایشان در دیروز، این بود که طهارت واقعی بالخصوص، یک مسأله مجعولی نیست و طهارت ظاهریه، بنای عملی است و شارع باید اجازه بدهد اما طهارت واقعی نیاز به جعل ندارد.

عدم امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در کلام واحد

اشکال مشترک بین ایشان و بین مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) این است که این دو بزرگوار می فرمایند: اصلاً جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری در جمله واحد و در کلام واحد، امکان پذیر نیست. نمی شود در یک عبارت ما هم به حکم واقعی توجه داشته باشیم و هم به حکم ظاهری توجه داشته باشیم که متکلم هم حکم واقعی را لحاظ کرده باشد و هم حکم ظاهری را لحاظ کرده باشد به خاطر یک نکته ای که در مسأله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ذکر شده است، و لو اینکه این نکته برای آن مسأله که جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است، مفید نیست و راهگشا نیست، لکن اصل نکته یک نکته صحیحی است، و ما در این جا از این نکته استفاده می کنیم.

آن نکته این است که به لحاظ این که در موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی اخذ شده است، حکم ظاهری از حکم واقعی تأخر پیدا می کند. شما می گوید: «المایع المشکوک کونه نجسا یكون طاهراً». پس یک طهارتی اینجا به نام طهارت ظاهریه دارید.

این طهارت ظاهریه می خواهد روی موضوع خودش بار بشود و موضوعش مشکوک الطهاره و النجاسه است. این طهارت و نجاستی که ما کلمه مشکوک را به آن اضافه می کنیم، این کدام طهارت و نجاست است؟ طهارت و نجاست واقعیه. «المایع المشکوک کونه طاهراً واقعا و نجسا واقعا، یكون طاهراً ظاهراً». طهارت ظاهریه، حکمی است که در این قضیه ذکر شده است. همان طوری که حکم واقعی از موضوع خودش تأخر دارد، این حکم ظاهری هم لا محاله از موضوع خودش تأخر دارد. باید ما یک «المایع المشکوک کونه طاهراً و نجسا» پیدا کنیم، بعد بگوییم: «هو طاهر ظاهراً و هو محکوم بالطهاره ظاهراً». پس این حکم ظاهری از موضوع خودش تأخر دارد. موضوعش هم از حکم واقعی تأخر دارد برای اینکه باید یک طهارت و نجاست واقعیه باشد تا شما شک در آن طهارت و نجاست واقعیه بکنید، و مسأله مشکوک الطهاره موضوع حکم ظاهری شما را تشکیل بدهد.

اگر ما طهارت و نجاست واقعیه نداشته باشیم، اگر در رتبه متقدم، حکم واقعی طهارت و نجاست، تحقق نداشته باشد، چطور می توانیم شک بکنیم در اینکه این مایع «هل یكون طاهراً أم نجساً؟» پس باید در رتبه متقدم، طهارت واقعیه و نجاست واقعیه

وجود داشته باشد، آنوقت شك بکنیم که این مایع از مصادیق آن است که طهارت واقعیه روی آن بار شده است، یا از مصادیق آن است که نجاست واقعیه روی او بار شده است.

باید ماء مسبوق به طهارت واقعیه باشد و بول هم مسبوق به نجاست واقعیه باشد، آنوقت اگر یک مایعی مردد شد بین الماء و البول، این موجب شك در این بشود که «هل يكون هذا المایع طاهرا أم يكون هذا المایع نجسا»؟ در نتیجه شك در طهارت و نجاست این مایع، مسبوق به یک طهارت و نجاست واقعیه خواهد بود.

نتیجه این می شود که حکم ظاهری، یعنی طهارت ظاهریه از موضوع خودش تأخر دارد و موضوعش هم از حکم واقعی یک رتبه تأخر دارد. این دو رتبه. پس باید اینجوری تعبیر بکنیم که «الحکم الظاهری متأخر عن الحکم الواقعی بمرتبتین». حکم ظاهری به دو رتبه از حکم واقعی تأخر دارد نه تنها به یک رتبه.

عرض کردیم: این نکته در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم مطرح است، منتها آنجا نمی تواند دردی را دوا بکند، اما اینجا می توانیم روی این نکته، تکیه بکنیم و بگوییم: اگر مولا- می خواهد در عبارت واحده دو حکم بیان بکند، هم حکم ظاهری و هم حکم واقعی، با توجه به اینکه حکم واقعی و حکم ظاهری در ردیف هم و در رتبه یک دیگر قرار نگرفته اند و حکم ظاهری با دو رتبه، از حکم واقعی تأخر دارد، لذا چطور مولا می تواند در عبارت واحده و در جمله واحده بین این دو لحاظ و بین این دو حکمی که هیچ گاه در عرض هم قرار نگرفته اند، بلکه در طول هم واقع هستند آن هم با توسط دو رتبه جمع بکند؟ لذا این امر غیر معقولی است که یک عبارت در جمله واحده بخواهد هم حکم واقعی را بیان بکند و هم حکم ظاهری. حکم واقعی باید خودش اول مطرح بشود، بعد شك در آن حکم واقعی پیدا بشود، بعد نوبت به حکم ظاهری برسد. در همین ردیفی که می خواهیم حکم واقعی را جعل کنیم، اگر بخواهیم حکم ظاهری را هم در ردیف حکم واقعی جعل کنیم، اگر این دو تا در رتبه واحده بودند، مانعی نداشت اما با توجه به تأخر رتبه حکم ظاهری از رتبه حکم واقعی آن هم به دو رتبه، امکان اجتماع بین این دو تا در جمله واحده و لحاظ واحد وجود ندارد.

لازمه اخذ قید مشکوکیت در موضوع طهارت ظاهریه

آخرین اشکالی که امام بزرگوار می فرمایند که به حسب ظاهر کلامشان، خیلی غریب

و بعید به نظر می‌رسد این است که می‌فرمایند: طهارت ظاهریه چون روی ذات اشیا و عناوین اشیا نیست بلکه روی اشیا بوصف کونها مشکوک النجاسه و الطهاره است، موضوع در طهارت ظاهریه، عناوین اولیة اشیا نیست لذا نمی‌توانیم بگوییم: «الماء طاهر ظاهرا» نمی‌توانیم بگوییم: فلاں چیز طاهر ظاهرا. در موضوع طهارت ظاهریه، عنوان مشکوکیت، قیدیت و موضوعیت دارد. باید بگوییم: «الماء المتصف بكونه مشکوک الطهاره یكون طاهرا ظاهرا و الا الماء بعنوان أنه ماء، لا یعقل» که محکوم به طهارت ظاهریه بشود. چون در موضوع طهارت ظاهریه عنوان مشکوکیت دخالت دارد.

نتیجه این می‌شود که مغیبا بودن و دارای غایت بودن، در ذات طهارت ظاهریه به خاطر همین لحاظ کلمه مشکوکیت محفوظ است. وقتی که شما عنوان مشکوکیت را در موضوع طهارت ظاهریه به عنوان قیدیت و جزء موضوع، قرار می‌دهید معنایش این است که این تا زمانی هست که شک هست. اما اگر شک به علم تبدل پیدا کرد، حالا- یا علم به نجاست و یا علم به طهارت، دیگر معنا ندارد که طهارت ظاهریه در صورت علم وجود داشته باشد. اگر علم، علم به نجاست هست، که نجس است و اگر هم علم، علم به طهارت این است این طریق به واقع است، نه اینکه طهارت ظاهریه در کار باشد. لذا در ذات طهارت ظاهریه، مغیبا بودن به «حتی تعلم أنه قدر»، مفروض و مسلم است.

عدم امکان جعل غایت برای طهارت ظاهریه

بعد نتیجه می‌گیرند می‌گویند: حالا که اینطور شد اگر در ذات یک حکمی عنوان مغیبا بودن مدخلیت پیدا کرد، نتیجه این می‌شود که اصلا جعل غایت در طهارت ظاهریه صحیح نیست. این کأنّ مثل آن چیزی است که در باب قطع می‌گویید. می‌گویید: حجیت برای قطع ذاتی است. می‌گویید: حجیت (به قول مرحوم آخوند) از لوازم ماهیت قطع است لذا دیگر معنا ندارد که شارع برای قطع، جعل حجیت بکند. معنا ندارد که شارع بگوید: «جعلت القطع حجه» اما در باب ظنون هر ظنی را شارع بخواهد معتبر بکند، نیاز به جعل دارد. باید بگوید: ظن حاصل از خبر واحد را من حجّت قرار دادم.

کأنّ ایشان شبیه همین معنا را اینجا هم ذکر می‌کنند. می‌فرمایند: اگر چیزی در ذاتش مسأله مغیبا بودن دخالت داشت، دیگر معنا ندارد که برای او غایت جعل بکنند و «حتی تعلم أنه قدر» را در کار بیاورند. مگر اینکه شما این «حتی تعلم أنه قدر» را روی طهارت

واقعیه ببرید. طهارت واقعیه می شود معنیای به «حتی تعلم انه قدر» باشد. این اشکال دیگر آنجا به شما وارد نیست منتها آن هم یک اشکال دیگری دارد و آن این است که اگر انسان علم به قذارت یک چیزی پیدا نکرد و شک پیدا کرد در اینکه قدر است یا طاهر است؟ باید بگویید: به حسب واقع، یکون طاهر، برای اینکه طهارت واقعیه استمرار دارد «حتی تعلم انه قدر». پس هر زمانی که شما علم به قذارت پیدا نکردید و لو شک در نجاست و طهارت هم داشته باشید، باید طهارت واقعیه محفوظ باشد و این را هم نمی توانیم ملتزم بشویم.

اشکال در عدم غایت بودن «حتی تعلم انه قدر» برای حکم ظاهری

ما سؤال می کنیم که منظور شما از این اشکال چیست؟ آیا می خواهید بگویید که این «حتی تعلم انه قدر» نمی تواند غایت برای حکم ظاهری قرار بگیرد؟ پس بالاخره این روایت را چطوری معنا می کنید؟ شما خودتان دو سطر بعد می فرمایید که خلاصه مطلب این است که این روایت یک مطلب را بیشتر نمی گوید، یا بیشتر از یک مطلب امکان ندارد، یا اگر هم امکان داشته باشد «لیس کل ما یمكن یراد». اگر در هر چیزی که ممکن است به یک عبارتی حمل بشود، باید بگوییم که مراد از آن عبارت هم هست، پس چه کنیم؟ ایشان می فرمایند که این عبارت را حمل بر همان معنای مشهور بکنید.

مشهور می گوید: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» قاعده طهارت است. شما که بالاخره نتیجه می گیرید که معنای این روایت قاعده طهارت است، پس این «حتی تعلم انه قدر» را چطور به عنوان غایت در این روایت معنا می کنید؟ آیا ما این «حتی تعلم انه قدر» را از روایت قیچی بکنیم یا جزء روایت است؟ و اگر جزء روایت است، آیا غایت برای این حکم ظاهری است که عبارت از طهارت ظاهریه است یا برای حکم ظاهری غایت نیست؟ اگر غایت برای حکم ظاهری نیست، پس غایت برای چیست؟ و اگر غایت برای حکم ظاهری هست، شما که می فرمایید: حکم ظاهری چون در ذاتش معنی بودن هست، دیگر معنا ندارد که در حکم ظاهری «حتی تعلم انه قدر» را مولا جعل بکند و انشا بکند، پس با این قاعده چه کار بکنیم؟ دیگر آن اشکال اول هم که نیست. این طهارت واقعیه هم نیست که شما در اشکال اول بفرمایید: طهارت واقعیه نیاز به جعل ندارد بلکه این طهارت ظاهریه است و خودتان آنجا تصریح فرمودید که طهارت ظاهریه مجعوله. این طهارت

ظاهریه مجعوله در عین حال هم مغیای به «حتی تعلم انه قدر» است.

نتیجه این اشکال که ایشان به این صورت مطرح فرموده اند این است که اگر بخواهیم این روایت را حتی منحصر روی قاعده طهارت هم پیاده بکنیم، امکان ندارد برای اینکه طهارت ظاهریه ذاتا مغیای هست، و چیزی که ذاتا مغیای باشد «لا یعقل جعل الغایه فیه».

حل اشکال با دقت در قید «حتی تعلم»

اما حل اشکال این است که ما از این قید «حتی تعلم انه قدر» طهارت ظاهریه را استفاده کردیم، یعنی مشهور که این روایات را حمل بر قاعده طهارت یا قاعده حلیت می کنند، مگر بی جهت «کل شیء طاهر» را از معنای اولی و از حکم واقعی منصرف می کنند؟ مشهور به لحاظ «حتی تعلم انه قدر» برای مسأله علم در غایت، مدخلیت قائل شدند، و علم و جهل در احکام واقعیه نمی تواند به عنوان غایت مطرح باشد. اما در احکام ظاهریه علم می تواند به عنوان غایت مطرح باشد. مشهور وجود این «حتی تعلم انه قدر» را شاهد گرفتند بر اینکه طهارت و یا حلیتی که در این روایت هست، مقصود طهارت ظاهریه و حلیت ظاهریه است.

پس حل قصه این است که اگر این کلمه «حتی تعلم» وجود نداشته باشد، جبرئیل که نیامده است به گوش ما بخواند: «کل شیء طاهر» در رابطه با طهارت ظاهریه است، یا «کل شیء هو لک حلال» در رابطه با حلیت ظاهریه است. اگر این غایت نبود و اگر این غایت در دلیل حلیت و دلیل طهارت وجود نداشت، ما می گفتیم: «کل شیء طاهر» همان طهارت واقعیه را می گوید. یک عامی است، منتها مخصصاتی هم دارد. «کل شیء هو لک حلال» یک عامی است و حلیت واقعیه را مطرح می کند منتها مخصصاتی دارد، «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر» و اشباه ذلک این مخصصات «کل شیء هو لک حلال» است. اما آنکه ما را هدایت کرده است و سبب شده است که مشهور روایات را حمل بر قاعده طهارت و قاعده حلیت بکنند عبارت از وجود غایت «حتی تعلم انه قدر» و یا «حتی تعرف انه حرام بعینه» است، و الا- لو لا الغایه هیچ کسی از این روایت، مسأله حکم ظاهری و قاعده طهارت و حلیت را استفاده نمی کرد.

پس اینکه می فرمایند: نباید ذکر غایت بشود. مگر ما علم غیب داریم که «کل شیء طاهر» طهارت ظاهریه را می گوید؟ ما از راه همین غایت باید پی ببریم که طهارت

ظاهریه در «کل شیء طاهر» یا «کل شیء هو لک حلال» مطرح است.

عبارت ایشان این است: «و اما رابعا فلان فی قاعده الطهاره و الحلیه یكون الحکم للمشکوک فیہ» یعنی موضوعشان مشکوک است. حالا- که موضوع مشکوک است «فلا- محاله تكون غایتها العلم بالقذاره و الحرمة». چیزی که در موضوعش شک اخذ شده، وقتی که علم بیاید، موضوع کنار می رود. بعد نتیجه می گیرند «فجعل الغایه» متکلم غایت قرار بدهد «للحکم المعنی بالغایه ذاتا» برای حکمی که ذاتا خودش معنیا به غایت هست، این جعل «مما لا یمكن». مگر اینکه مسأله را از این مسیر منحرف بکنیم. «اللهم الا- ان یقال: انّ الغایه انّما تكون للطهاره و الحلیه الواقعتین، لاجل القرینه العقلیه». باز اینجا تکرار می فرمایند که قرینه عقلیه کدام است «و هی عدم امکان جعل الغایه للحکم الظاهری»، یعنی حکم ظاهری به حسب ذات خودش معنیای به غایت هست، دیگر معنا ندارد که کسی برای این حکم جعل غایت بکند. مثل همان تشبیهی که عرض کردم که قطع خودش ذاتا اتصاف به حجیت دارد، لذا در کتاب القطع می گوید: شارع نفیا و اثباتا در باب قطع حق دخالت ندارد، نه می تواند بگوید: «جعلت القطع حجه» و نه می تواند از قطع، سلب حجیت بکند برای اینکه حجیت، ذاتی قطع است. ایشان نظیر این مطلب را اینجا ذکر می کنند در حالی که در پایین صفحه می فرمایند: «و معلوم انّ الروایات ظاهره فی قاعده الحّل و الطهاره» اگر ظهور در قاعده حل و طهارت دارد، شما این غایت را چطور معنا می کنید؟

بعد می فرماید: «بل مع فرض امکان الجمع بینها أو بین الاثنین منها، یكون ظهورها فی القاعدتین محکما» ظهور این روایات در قاعده حلیت و در قاعده طهارت بر آن دو تالی دیگر حکومت و حاکمیت دارد، و «لیس کل ما یمكن یراد». بر فرضی هم که امکان آنها در کار باشد، هر ممکنی را که نمی شود تحمیل به عبارت کرد. عبارت ظهور در قاعده طهارت و قاعده حلیت دارد.

این با آنجایی که «لا یمكن جعل الغایه للحکم الظاهری» چطور جمع می شود؟ شما از یک طرف می فرمایید: جعل غایت برای حکم ظاهری غیر معقول است، از طرف دیگر روایات را ظاهر در خصوص قاعده طهارت و قاعده حلیت می دانید. بله این اشکال را مرحوم محقق نائینی از نظر غایت، به یک صورت دیگری تقریب کرده اند که ان شاء الله بعد عرض می کنیم. که آن تقریب هم اشکال دارد.

پرسش:

- ۱ - اشکال امام(ره) در تفاوت طهارت ظاهریه و طهارت واقعیه بر کلام محقق خراسانی(ره) چیست؟
- ۲ - اشکال عدم امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در کلام واحد چیست؟
- ۳ - آخرین اشکال امام(ره) در لزوم اخذ قید مشکوکیت در موضوع طهارت ظاهریه را توضیح دهید.
- ۴ - آیا جعل غایت برای طهارت ظاهریه امکان دارد؟
- ۵ - اشکال استاد در عدم غایت بودن «حتی تعلم انه قدر» برای حکم ظاهری بر کلام امام(ره) چیست؟

ص: ۳۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی قيد «حتی تعلم» در روایات قاعده طهارت و حلیت

در رابطه با غایتی که در این روایات ذکر شده است یعنی «حتی تعلم انه قذر» یا «حتی تعرف انه حرام بعینه» بنا بر آن قوی که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل اختیار کردند، مرحوم محقق نائینی (علیه الرحمه) اشکال کرده اند که اگر بگوییم: این روایات هم دلالت بر طهارت واقعیه می کند و هم دلالت بر قاعده طهارت یا هم دلالت بر حلیت واقعیه می کند و هم دلالت بر قاعده حلیت، طبق هر کدام از اینها باید ملاحظه کنیم که این «حتی تعلم» چه نقشی پیدا می کند و چه معنایی دارد.

اگر طهارت را طهارت واقعیه بگیریم، با توجه به این مقدمه که در احکام واقعیه، بین علم و جهل هیچ گونه تفاوتی نیست و احکام واقعیه مشترک بین عالم و جاهل است، و لو اینکه علم در بعضی از مراحل مثل مرحله فعلیت و تنجز، نقش دارد، لکن در مقام انشا و در مقام جعل حکم واقعی، بین عالم و جاهل هیچ گونه فرقی وجود ندارد، لذا با توجه

به این مقدمه) اگر «کل شیء طاهر» بخواهد دلالت بر طهارت واقعیه بکند، این «حتی تعلم» چطور به عنوان غایت در رابطه با حکم واقعی معنا می شود؟

برای این مسأله، فقط یک راه باز است و آن این است که برای علم در «حتی تعلم» موضوعیت قائل نشویم، این علم را «بما آنه طریق» در غایت آورده باشیم، که معنایش این است که گاهی طریق خطا می کند و گاهی مطابق با واقع است. اما طریق بما هو طریق هیچ نقشی در اصل حکم ندارد. اصل حکم، طهارت واقعیه مجعوله للاثیاء است لکن اگر شما علم به قذارت پیدا کردید، اگر علم به نجاست پیدا کردید، این علم به نجاست، واقع را عوض نمی کند، واقع به واقعیت خودش محفوظ است لکن در عین حال این علم طریق است. اگر انسان علم به نجاست پیدا کرد، دیگر «لا یری الا النجاسه و لا یعامل مع الشیء الا معامله النجاسه».

نتیجه می گیریم که اگر «کل شیء طاهر» را منطبق بر طهارت واقعیه بدانیم، لازمه اش این است که این علمی که در غایت در «حتی تعلم» اخذ شده است، به عنوان طریقت ملاحظه شده باشد، نه به عنوان موضوعیت. علم در حکم واقعی هیچ گونه نقشی ندارد و هیچ فرقی بین عالم و جاهل وجود ندارد. این بنا بر اینکه طهارت، طهارت واقعیه باشد.

اما اگر طهارت، طهارت ظاهریه شد، در طهارت ظاهریه این علمی که به عنوان غایت اخذ شده است، چه غایت حکم باشد و چه به موضوع رجوع بکند، که معنای رجوع به موضوع این است که بگوییم: «کل شیء حتی یعلم أنه نجس» آن وقت طاهر که این «حتی تعلم» وصف و قید برای شیء باشد. چه اینجوری معنا بکنیم و چه «حتی تعلم أنه قدر» را غایت حکم بگیریم به این صورت که بگوییم: اشیا دارای طهارت ظاهریه هستند مادامی که علم به قذارت پیدا نشود که این «حتی تعلم» به طاهر متعلق بشود، و معنایش این است که این طهارت ظاهریه مادامی است که علم به قذارت تحقق پیدا نکند. «حتی تعلم» را هر جوری در طهارت ظاهریه مطرح بکنید، این «حتی تعلم» موضوعیت پیدا می کند، قیدیت پیدا می کند.

اگر «حتی تعلم» را به موضوع بزینید و بگویید: «کل شیء حتی تعلم أنه نجس طاهر» پیدا است که این طهارت روی شیء بار نشده است بلکه این طهارت روی شیء «بوصف کونه غیر معلوم النجاسه» بار شده است و این وصف دخالت دارد، این وصف موضوعیت دارد. طهارت ظاهریه روی عنوان اولی شیء بار نمی شود. طهارت ظاهریه

روی شیء مقید «بأنه مشكوك الطهاره و النجاسه» بار می شود. این مشکوکیت، یعنی غیر معلوم النجاسه بودن، عباره اخرای «حتی تعلم أنه قدر» است.

نتیجه این می شود که در طهارت ظاهریه این «حتی تعلم» چه قید برای موضوع باشد و چه قید برای حکم باشد، این تعلم نقش دارد و نقش آن هم نقش موضوعیت است، نقش دخالت است، نقش قیدیت است. لذا نتیجه این می شود که اگر بخواهیم «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» را در رابطه با طهارت واقعیه پیاده بکنیم، معنایش این است که این «حتی تعلم» طریقت دارد و هیچ وقت علم نمی تواند در حکم طهارت دخالتی داشته باشد. اما اگر بخواهید طهارت ظاهریه بگیرید، باید روی این «حتی تعلم» تکیه کنید و این به عنوان موضوعیت نقش پیدا می کند، به عنوان قیدیت دخالت پیدا می کند.

آنوقت این سؤال پیش می آید که آیا شما می توانید یک غایت «حتی تعلم» را ذکر کنید، و در همین استعمال هم علم را به عنوان طریقت ملاحظه کنید و در نفس همین استعمال هم به عنوان موضوعیت آن را ملاحظه کنید؟ آیا این امکان دارد «فی جمله واحده و فی استعمال واحد» راجع به همین کلمه «حتی تعلم أنه قدر» هم علم «حتی تعلم» را به عنوان طریقت ببینید که معنای طریقت این است که اگر علم هم نباشد، مسأله ای نیست و هم علم را به عنوان موضوعیت ملاحظه کنید، که معنای موضوعیت دخالت است، معنای موضوعیت، مؤثر بودن است؟ چطور می شود در جمله واحده در یک کلمه «حتی تعلم أنه قدر» شما هم علم را با دیده طریقت ملاحظه کنید و هم با دیده موضوعیت؟ لذا یکی از اشکالات مرحوم محقق نائینی این اشکال است.

اشکال دیگر ایشان هم لطیف است و تصادفاً منطبق بر حرف مرحوم آخوند در حاشیه رسائل است که بگوییم: «کل شیء طاهر» هم طهارت واقعیه را می گیرد و هم طهارت ظاهریه را دلالت دارد و «حتی تعلم» ناظر به استصحاب است.

شمول حکم نسبت به تمام خصوصیات صنفیه و فردیه

ایشان برای این اشکال، ابتدا، یک مقدمه ای ذکر می کنند. مقدمه این است که اگر حکمی به نحو عموم روی یک موضوعی ثابت شد، مولا - گفت: «اکرم کل انسان» شما به لحاظ اینکه مولا - گفته است: «اکرم کل انسان» این حکم را شامل تمام خصوصیات صنفیه و فردیه انسان می دانید، یعنی می گویند: «اکرم کل انسان» انسان عالم را شامل می شود،

انسان جاهل را هم شامل می شود، انسان ایض را شامل می شود، انسان اسود را شامل می شود و همین طور خصوصیات فردیه را هم شامل می شود، یعنی «اکرم کل انسان» زید را می گیرد، عمرو را می گیرد، بکر را می گیرد، و همین طور سایر افراد انسان را. اینها مسلم است، لکن سؤال این است: شما که می گوئید: «اکرم کل انسان»، انسان عالم را هم شامل می شود و در نتیجه می گوئید: اکرام انسان عالم واجب است، لکن اگر از شما سؤال کردند که اکرام انسان عالم به چه ملاکی واجب است؟ در جواب چه می گوئید؟ آیا می گوئید: «بما آنه عالم» یا می گوئید: «بما آنه انسان»؟

چون مولا- گفته است: «اکرم کل انسان» درست است که از این «اکرم کل انسان» لزوم اکرام انسان عالم به عنوان یک صنف استفاده می شود، اما آن که ملاک در وجوب اکرام است، همان عنوان عام است که عنوان انسان باشد «اکرم کل انسان». اگر گفتید: این «اکرم کل انسان» انسان سیاهپوست را هم شامل می شود، درست است که این عموم شامل می شود، لکن اکرام انسان سیاهپوست نه اینکه بما آنه سیاهپوست است بلکه «بما آنه انسان، بما آنه ینطبق علیه عنوان الانسان» چون مولا گفته است: «اکرم کل انسان».

در خصوصیات فردیه هم همین طور است. اگر مولا گفت: «اکرم کل انسان» و شما از این استفاده کردید که اکرام زید واجب است، اما حق ندارید بگوئید: مولا اکرام زید را بما آنه زید واجب کرده است بلکه اکرام زید بما آنه انسان از ناحیه مولا واجب شده است.

پس اگر یک حکمی به نحو عموم روی یک عنوانی ثابت شد، جمیع افراد و خصوصیات صنفیه و نوعیه ای که در تحت این عنوان است، مشمول این حکم هست، اما به ملاک همان عنوان عام، نه به ملاک آنه عالم، نه به ملاک آنه ایض، نه به ملاک آنه زید بن عمرو، نه به ملاک آنه بکر بن خالد، فقط به ملاک آنه انسان زیرا مولا گفته است: «اکرم کل انسان».

عدم دخالت قید مشکوکیت در موضوع حکم به طهارت

ایشان این مقدمه را که ذکر می کنند، بعد در ما نحن این نتیجه را می گیرند که وقتی مولا می گوید: «کل شیء طاهر» این طهارت روی شیء بار شده است، شیء به چه عنوان؟ «بما آنه شیء». هیچ عنوانی غیر از عنوان شیء، در این حکم به طهارت دخالت

ندارد، کما اینکه در «اکرم کل انسان»، هیچ عنوانی غیر از عنوان انسانیت نقشی در ثبوت وجوب اکرام نداشت. پس «کل شیء طاهر» معنایش این است که طهارت برای هر شیء «بما آنه شیء» بدون هیچ مطلب اضافه ای و بدون هیچ وصف زائدی بار شده است.

حالا شما می خواهید بگویید: در عین اینکه مولا طهارت واقعه را برای هر چیزی ثابت کرده است، ما به اطلاق این شیء می خواهیم شیء مشکوک النجاسه و الطهاره را هم داخل کنیم، بگوییم: آن هم کأنّ یک مصداق برای کل شیء است، بگوییم: «شیء اذا كان في حال الشك في نجاسته و طهارته»، «کل شیء» شامل این هم می شود، و در نتیجه طهارتی که روی این بار می شود، طبعا طهارت ظاهریه خواهد بود.

می گوییم: اگر بخواهید این «کل شیء» شامل «شیء شک» هم بشود، این «شیء شک» مثل انسان عالم می شود. عالمیت در انسان عالم، در وجوب اکرام نقش نداشت. اینجا هم اگر شما حالت مشکوکیت را به عنوان یک خصوصیت صنفی بخواهید به کلمه شیء، بچسبانید، ما حرفی نداریم لکن حکم روی این خصوصیت نرفته است بلکه حکم روی شیء به عنوان آنه شیء فقط رفته است. از این جا می فهمیم که شما نمی توانید اینجا پای طهارت ظاهریه را باز بکنید برای اینکه در طهارت ظاهریه که شیء، موضوع برای طهارت ظاهریه نیست بلکه «شیء بما آنه مشکوک» موضوع برای طهارت ظاهریه است.

پس مشکوکیت در طهارت ظاهریه قیدیت و دخالت دارد، در حالی که عموم «کل شیء» زائد بر عنوان شیء را نفی می کند. می گوید: هیچ چیزی غیر از عنوان شیئیت در این حکم به طهارت نمی تواند نقش داشته باشد، حتی خصوصیت مشکوک بودن، خصوصیت اینکه این شیء، لباس است، خصوصیت اینکه این شیء، آب است، خصوصیت اینکه این شیء، زمین است، اینها هیچ کدام نقشی ندارد. و از جمله خصوصیات غیر دخیله، عنوان مشکوک بودن است، که شما در طهارت ظاهریه باید برای عنوان مشکوک بودن به عنوان وصف موضوع و جزء موضوع، حساب باز کنید، در حالی که در عموم «کل و شیء» فقط روی خود شیء تکیه شده است و روی نفس عنوان شیء تکیه شده است.

لزوم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص در کلام محقق خراسانی (ره)

و علاوه؛ می فرماید: یک اشکال دیگر هم دارد و آن اشکال این است که این «کل شیء طاهر» به عمومش که باقی نمانده است زیرا از نظر طهارت واقعه در مقابل این «کل

شیء طاهر» ما مخصّصاتی داریم که می گوید: «البول نجس، الغائط نجس، الکافر نجس، الکتب نجس» و امثال ذلك. یک مخصّصاتی به نحو مخصّص منفصل در کنار این عموم «کل شیء طاهر» داریم. اگر شما بخواهید در یک موردی شک بکنید که آیا این مایع، خمر أو ماء و در نتیجه از «کل شیء طاهر» طهارت این مایع مردد بین ماء و خمر را استفاده بکنید، نتیجه این می شود که شما دارید به عام در شبهه مصداقیه مخصّص تمسک می کنید برای اینکه یک عامی داریم به نام «کل شیء طاهر» که مخصّصاتی دارد مثل «البول نجس، الخمر نجس، الکتب نجس، الخنزیر نجس» و شما در یک مورد اگر شک کردید که «هل هذا المایع خمر أو ماء؟» معنایش این است که شما شک می کنید که آیا عنوان مخصّص در اینجا تحقق دارد یا عنوان مخصّص تحقق ندارد؟ شما دارید در شبهه مصداقیه مخصّص به عموم «کل شیء طاهر» تمسک می کنید در حالی که ما در بحث عام و خاص ثابت کردیم که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز نیست. در نتیجه اگر «کل شیء» بخواهد مشکوک را هم بگیرد، لازمه اش تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص خواهد بود.

این بیان مرحوم نائینی است که به حسب ظاهر، بیان خیلی خوبی است، لکن یکی دو اشکال به این بیان به نظر می رسد، با اینکه از این بیان ایشان خیلی تعریف شده است:

استفاده طهارت ظاهریه از راه اطلاق

یک اشکال این است که اگر بخواهیم از عموم «کل شیء طاهر» طهارت ظاهریه را استفاده کنیم، حق با شماست. اما آن راهی که ما از کلام مرحوم آخوند در حاشیه رسائل نقل کردیم (و لو اینکه این راه دوم از کلام ایشان استفاده می شود) و روی آن راه تکیه کردیم این است که ما در «کل شیء»، یک عموم داریم و یک اطلاق. عموم «کل شیء» همه اشیا را شامل می شود، و به قول شما همه اشیا را به عنوان آنه شیء هم شامل می شود. این در رابطه با عموم افرادی «کل شیء طاهر» است. اما اگر گفتیم: طهارت ظاهریه از راه عموم استفاده نمی شود بلکه از راه اطلاق شیء استفاده می شود، یعنی مقتضای اطلاق این است که این «شیء فی حاله الشک فی کونه طاهرا او نجسا» در این حال هم طاهر باشد. اگر به این سبک، بیان مرحوم محقق خراسانی را پیاده کردیم، دیگر این اشکال شما چطور به این حرف وارد می شود؟

ما که نمی خواهیم به عنوان فردیت از باب «کل شیء» وارد شویم. ما می خواهیم از اطلاقی که شامل حال مشکوک بودن می شود و شامل حالات دیگر هم می شود، مسأله را استفاده کنیم. آیا در اطلاق هم اگر مسأله را بحث کردیم، باید باز روی نفس شیء تکیه بکنیم؟ یا در اطلاق باید به لحاظ حالات شیء بسنجیم؟ و یکی از حالات شیء عبارت از مشکوک الطهاره و مشکوک النجاسه بودن است. لذا با این تقریب مرحوم محقق خراسانی، این اشکال مرحوم محقق نائینی وارد نیست.

لازمه جریان قاعده طهارت در شبهات حکمیه

کما اینکه وقتی که مسأله را در رابطه با مشکوک بودن روی تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص مطرح می کنند، اینجا این اشکال به نظر می آید که مگر قاعده طهارت، تنها در شبهات موضوعیه جریان دارد؟ اگر قاعده طهارت فقط در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کرد، شما بگویید: ما یک عامی داریم و یک مخصصاتی داریم و در شبهه مصداقیه مخصص، حق نداریم به عام تمسک کنیم. اما خیلی از اوقات، قاعده طهارت در رابطه با شبهه حکمیه است. ما اصلاً نمی دانیم فرضاً سرکه در اسلام طاهر است یا نجس است؟ اینجا اگر برای طهارت سرکه، به «کل شیء طاهر» تمسک کردیم، کجایش تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است؟ لذا مثل اینکه شما قاعده طهارت را فقط در مورد شبهات موضوعیه ملاحظه کردید و اینجوری روی آن بحث کردید. اما اگر قاعده طهارت را در مورد شبهات حکمیه آوردیم که بلا اشکال قاعده طهارت در شبهات حکمیه مطرح است مثل همان قاعده حلّیتی که شما در باب شرب توتون می آورید، قاعده حلّیت در باب شرب توتون در رابطه با شبهه حکمیه است، اگر نظیر همین را در رابطه با قاعده طهارت در شبهات حکمیه بیاوریم، اگر یک عامی به یک مخصصاتی تخصیص خورد و بعد شک کردیم که به یک مخصص دیگری تخصیص خورده است یا نخورده است، آیا اصاله عدم تخصیص جاری نمی شود؟ آیا اصاله العموم جریان پیدا نمی کند؟ آیا در اینجا نمی شود تمسک به عموم «کل شیء طاهر» بکنیم؟

لذا تنها اشکال این قسمت از بیان ایشان این است که در رابطه با شبهات موضوعیه قابل پیاده شدن است اما این اشکال نمی تواند درباره شبهات حکمیه، پیاده بشود.

این حرفهایی که زدیم بیشتر در رابطه با حرف مرحوم محقق خراسانی در حاشیه

رسائل بود. اما ایشان در کفایه می فرماید: «کل شیء طاهر» فقط طهارت واقعیه را می گوید و این «حتی تعلم انه قدر» استصحاب طهارت را می گوید.

عدم جواز تفکیک بین جمله «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر»

جواب از ایشان فقط یک جمله است و یک جمله این مسأله را حل می کند و آن این است که آیا «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» دو تا جمله است یا یک جمله؟ شما به چه مناسبت این جمله را از هم جدا می کنید و یک جمله اش را این طوری معنا می کنید، می گوید: «کل شیء طاهر»، یعنی «جميع الاشياء محکومه بالطهاره بعناوینها الاولیه» بعد سراغ «حتی تعلم انه قدر» که می آید، اینجوری معنا می کنید: «و الطهاره الواقعیه مستمره الی ان تعلم انه قدر». سؤال این است که این جمله دوم را شما از کجا در آوردید؟ مگر «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» دو تا جمله است. آیا اگر به شما گفتند: این جمله را به فارسی ترجمه بکنید، شما به صورت دو جمله درمی آورید: یکی اینکه تمام اشیا محکوم به طهارت واقعیه هستند و دیگر اینکه این طهارت واقعیه استمرار دارد الی ثبوت العلم بالقدره؟ این دومی: (طهارت واقعیه استمرار دارد) از کجا در آمده است؟ اگر قبلاً وحی بر ما نازل می شد که از این «حتی تعلم انه قدر» شما مجبورید استصحاب را بیرون بیاورید، ما فکر می کردیم که لابد باید یک چنین چیزهایی در تقدیر بگیریم، اول حساب «کل شیء طاهر» را تسویه بکنیم، بعد هم «هذه الطهاره مستمره الی ثبوت العلم بالقدره» را بررسی کنیم و بعد بگوییم: «هذه الطهاره مستمره الی ثبوت العلم بالقدره» عبارت اخرای از استصحاب است برای اینکه این استمرار ظاهری را می گوید و به دلیل اینکه غایت را علم به قدارت قرار داده است.

اگر از این یک جمله بتوانیم یک چنین معنایی در بیاوریم حق با شماست اما کجای «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» معنایش این است که این حتی را از اصل طهارت جدا کنید، و این حتی را غایت برای استمرار طهارت قرار بدهید. می گوییم: آن استمرار طهارت کجاست؟ می گوید: لابد آن استمرار طهارت محذوف است. این چه رقم معنا کردن روایت است؟ آیا معنای حجیت ظواهر این است، معنای تمسک کردن به ظاهر کلام این است؟ یا اینکه «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» یک جمله است، این یک مطلب را دلالت دارد و ظاهرش هم این است که همان مطلب مشهور یعنی قاعده

طهارت را می گوید. شما اگر می خواهید این «حتی تعلم» را به شیء بچسبانید و بگویید:

«کل شیء حتی تعلم طاهر» یا به طاهر بچسبانید و بگویید: «کل شیء طاهر حتی تعلم» که از نظر قاعده طهارت فرق نمی کند که شما «حتی تعلم» را به طاهر بزنید، منتها اگر به طاهر زدید معنایش این می شود، یعنی «مادام کونه مشکوکه، مادام کونه غیر معلوم النجاسه».

لذا مهمترین اشکالی که به حرف مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه وارد است، این است که اگر ما از همه این اشکالات هم صرف نظر بکنیم، این معنا را شما از کجای این جمله بیرون می آورید؟ کجای این جمله دلالت دارد بر اینکه دو تا مطلب در اینجا مطرح است: یکی اصل الطهاره و یکی هم استمرار الطهاره؟ شما بگویید: اصل الطهاره ناظر به حکم واقعی است، استمرار الطهاره ناظر به حکم ظاهری است که عبارت از استصحاب است در حالی که ظاهر کلام این است که یک چیز است و یک مطلب را دلالت می کند و آن مطلب هم غیر از همان قاعده طهارتی که مشهور استفاده کرده اند، نیست. لذا در باب براءت هم وقتی که «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام» را به عنوان دلیل بر قاعده حلیت مطرح می کردیم، روی فهم عرفی در ذهن ما هیچ نمی آمد که «کل شیء لک حلال حتی تعرف» دو تا حکم می گوید؛ حلالش ناظر به حلیت واقعیه است و حتی ناظر به استمرار است. یکی حکم واقع را می گوید و یکی حکم ظاهری را.

نتیجه این می شود که با اینکه روایات و ادله ما در باب استصحاب فراوان بود، اما ظاهر این است که این روایاتی که در باب قاعده طهارت و حلیت مطرح شده، اجنبی از باب استصحاب است و هیچ ارتباطی نمی تواند به بحث استصحاب داشته باشد.

پرسش:

۱ - اشکال محقق نائینی (ره) در قید «حتی تعلم» بر مرحوم آخوند (ره) چیست؟

۲ - لازمه شمول حکم نسبت به تمام خصوصیات از نظر محقق نائینی چیست؟

۳ - اشکال لزوم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص از کلام محقق خراسانی را تقریب کنید.

۴ - جواب استاد از اشکال لزوم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص چیست؟

۵ - آیا تفکیک بین جمله «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» جایز است؟

ص: ۳۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سَيِّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ترتیب بحث به این کیفیت بود که اصل اعتبار استصحاب و حجّیت استصحاب را از روایات متعدده ای که در این باب وارد شده بود، استفاده کردیم و در نتیجه در رابطه با اصل حجّیت استصحاب، دیگر تردیدی نداریم. پس در ضمن مباحث گذشته، حال دو تفصیلی که مرحوم شیخ (علیه الرحمه و الرضوان) در کتاب رسائل ذکر کرده بودند، روشن شد:

یکی تفصیل بین احکام شرعیه ای که از راه حکم عقل استکشاف می شود و بین احکام شرعیه ای که از راه کتاب و سنت و اجماع به دست می آمد. ما ثابت کردیم که این تفصیل، غیر صحیح است و در راه استکشاف حکم شرعی، فرقی نمی کند که از راه عقل باشد و یا از غیر راه عقل.

تفصیل دومی که مرحوم شیخ ذکر فرموده بودند، تفصیل بین شک در مقتضی و شک در رافع بود که ما در ذیل صحیحه اولی زراره این بحث را مطرح کردیم و نتیجه این شد

که این تفصیل هم به نظر، غیر صحیح می‌رسید و از لحاظ حجیت استصحاب، بین شک در مقتضی و شک در رافع، فرقی وجود ندارد.

تفصیل بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه در باب استصحاب

لکن در باب استصحاب، اقوال زیادی وجود دارد که در بین آن اقوال، یک قولی که نه تنها در رابطه با اصل استصحاب، بلکه در رابطه با بعضی از جهات دیگر شایسته تعرض و مطرح کردن است، این تفصیلی است که فاضل تونی بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه قائل شده است، که ایشان استصحاب را در باب احکام وضعیه جاری نمی‌داند، اما در مورد احکام تکلیفیه جاری می‌داند. عرض کردیم که این تفصیل تنها در باره استصحاب مورد تعرض قرار نگرفته است، بلکه بلحاظ اینکه تنها موردی که مسأله احکام وضعیه و اقسامی که در باب احکام وضعیه مطرح شده، همین جاست، لذا به این جهت این تفصیل هم در اینجا مطرح شده است.

از باب مقدمه عرض می‌کنیم که ما می‌دانیم یک تقسیمی در باب حکم شرعی به این کیفیت مطرح است که «الحکم الشرعی اما تکلیفی و اما وضعی» حکم شرعی یا تکلیفی است که این کلمه تکلیفی هم به لحاظ غلبه و تغلب تحقق پیدا می‌کند و الا در بعضی از احکام تکلیفیه، هیچ تکلیفی وجود ندارد، و لو به عنوان کراهت، و لو به عنوان استحباب، مثل اباحه بالمعنی الاخص که تکلیف به آن اطلاق نمی‌شود، برای اینکه تکلیف از ماده کلفت است و کلفت به معنای مشقت و زحمت است، و در اباحه بالمعنی الاخص هیچ گونه کلفت و مشقتی وجود ندارد، بلکه تخییر کامل بین الفعل و الترتک است، بدون اینکه هیچ طرفی به اندازه سر سوزنی بر طرف دیگر رجحان داشته باشد معذکک ما این اباحه را به عنوان تغلب، جزء احکام تکلیفیه می‌دانیم، و عنوان حکم تکلیفی به این اباحه هم داده می‌شود.

تعریف احکام تکلیفیه

بالاخره اگر حکم در رابطه با یکی از این احکام خمسه باشد که عبارت از وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه است، به حسب اصطلاح از آن تعبیر به حکم تکلیفی می‌کنیم و واقعیت حکم تکلیفی هم عبارت از چیزی است که شارع آن را جعل

کرده و ایجاد کرده است. وجوب، امر مجعول من قبل الشارع، نه اینکه وجوب به معنای کراهت با اراده باطنیه مولا باشد، نه اینکه وجوب به معنای علم المولی بالمصلحه باشد.

وقتی که می‌گوییم: «الصلاه واجبه»، معنایش این نیست که شارع، عالم است به اینکه یک مصلحت صد در صد و یک مصلحت لازمه الاستیفاء در نماز وجود دارد. اگر معنای وجوب، علم به اشمال صلاه بر یک مصلحت صد در صد است، این علم که دیگر قابل جعل نیست. این علم، یک واقعیتی است که در نزد شارع وجود دارد، ولی ما از این علم، تعبیر به وجوب نمی‌کنیم. وجوب عبارت از بعثی است که از ناحیه شارع راجع به صلاه تحقق پیدا می‌کند. وجوب مفاد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است که قبل از آن که شارع «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بفرماید، ما برای صلاه، انتزاع وجوب نمی‌کنیم، صلاه را متصف به «أنه واجب» نمی‌دانیم.

کما اینکه در موالی عرفیه، اگر مولا علم داشته باشد به اینکه اکرام علما، یک مصلحت کاملی دارد، تا زمانی که «اکرام العلماء» از ناحیه مولا- صادر نشود و دستوری از ناحیه مولا تحقق پیدا نکند، نمی‌گوییم که مولا اکرام را ایجاب و الزام کرده است. الزام و ایجاب به «اکرام العلماء» اکثرا به هیأت افعال یا به کلمه یجب تحقق پیدا می‌کند. اگر مولا گفت:

«یجب اکرام العلماء» به این یجب، وجوب، تحقق پیدا می‌کند و گاهی به جمله خبریه ای که در مقام انشا وارد شده، تحقق پیدا می‌کند. جملات خبریه ای که دلالتش بر بعث، مؤکد و قوی است که در همین روایات در باب استصحاب هم خواندیم کثیرا ما همینجور تعبیر شده بود. می‌فرمود: «یغتسل» یا «یغسل و یعید الصلوه». این «یعید الصلوه» دلالت بر وجوب می‌کرد منتها به نحو جمله خبریه، یا «ینقض الصلاه» در بعضی از سؤالات در جواب وارد شده بود.

بالاخره وجوب و همین طور سایر احکام تکلیفیه، امور مجعوله شرعیه هستند. شارع وجوب را جعل می‌کند، حرمت را جعل می‌کند، یا به واسطه نهی یا به واسطه «حَرَّمَ الرَّبَّ» تحریم ربا را اسلام جعل کرده است، با کلمه «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» با همین کلمه «حَرِّمَتْ»، برای میده و دم و لحم خنزیر و بعضی محرمات دیگر جعل حرمت می‌کند. پس نباید در این معنا تردید کنیم که مسأله وجوب و تحریم و کراهت و حتی اباحه، مجعولات شرعیه هستند که شارع اینها را با الفاظ مختلفه جعل می‌کند، و ما از آنها تعبیر به احکام تکلیفیه می‌کنیم. منتها عرض کردم که این دیگر از باب

تغلب است، برای اینکه بعضی از اینها هیچ نوع کلفت و مشتقی ندارد لکن چون در اکثر آنها کلفت تحقق دارد، حالا یا به مرتبه کامله، مثل وجوب و تحریم، یا به مرتبه ناقصه، مثل استحباب و کراهت، لذا از آنها به عنوان تغلب تعبیر به احکام تکلیفیه شده است.

تعریف احکام وضعیه

در مقابل اینها، یک سنخ احکام داریم که از آنها تعبیر به احکام وضعیه می شود.

معنای اجمالی احکام وضعیه این است: چیزی که شارع مثل حکم تکلیفی آن را وضع و جعل کرده است، لکن غیر از این احکام تکلیفیه است، از دایره این احکام خمسۀ تکلیفیه بیرون است، لکن با اینها در این جهت اشتراک دارد که این هم مجعول شرعی است، شارع آنها را جعل کرده است، شارع مقرر کرده است، شارع آنها را تثبیت کرده است. این معنای اجمالی در باب حکم وضعی وجود دارد، لکن از نظر تعداد احکام وضعیه در اینجا اختلاف واقع شده است یک اختلاف در این که آیا احکام وضعیه مثل احکام تکلیفیه محصور است، یا غیر محصور؟ بنا بر اینکه محصور باشد، آیا تعدادش سه تا یا پنج تا یا نه تا است، که اقوال مختلفی در این باب وجود دارد.

بعضی ها تعداد احکام وضعیه را منحصرأ سه تا می دانند. می گویند: احکام وضعیه عبارت از سببیت، شرطیت، مانعیت است و هر چیزی که از دایره این سه چیز بیرون برود «لیس بحکم وضعی». بعضی ها اضافه کرده اند گفته اند: علّیت و علامّیت هم جزء احکام وضعیه است. علامّیت مثل اینکه شارع مثلا چیزهایی را علامت برای قبله قرار داده است مثلا گفته است در بعضی از جاها اگر ستاره جدی خلف منکب ایمن باشد، «هذه علامه للقبلة». گفته اند که این علامّیت، یک امر مجعول شرعی است، و این هم در ردیف احکام وضعیه قرار می گیرد. بعضی ها گفته اند: صحت و فساد هم، و عزیمت و رخصت هم همین طور است. گفته اند: عزیمت و رخصت داخل در احکام تکلیفیه نیست، بعضی از چیزها را شارع به عنوان رخصت اجازه ترک آنها را می دهد، و بعضی ها به عنوان عزیمت است. عزیمت معنایش این است، یعنی ضمن اینکه شارع یک ترخیصی داده است، اجازه هم نداده است که کسی این معنایی که شارع به نحو عزیمت اجازه داده است را مثلا نادیده بگیرد و رها کند. مسأله عزیمت و رخصت در پاره ای از مسائل فقهیه مطرح است که بعضی از چیزها کأنّ در اختیار خود انسان است، بعضی از چیزها در عین

اینکه شارع در آنها ترخیص داده است، لکن در اختیار خود انسان نیست، کأن الزام کرده است که انسان از آن رخصت استفاده نکند.

بررسی انحصار احکام وضعیه

آیا احکام وضعیه محصور است؟ و بر فرض محصور بودن، در تعداد سه و پنج و نه (در این دایره) محصور است؟ یا اینکه مسأله اینطور نیست؟ مسأله این است که هر چیزی که از طرف شارع، مجعول باشد و لو جعل تبعی (همان طوری که ان شاء الله بعدا ذکر می کنیم) «و لم یکن من الاحکام الخمسه التکلیفیه» ما از آن تعبیر به حکم وضعی می کنیم، ما آن را مصداق برای حکم وضعی می دانیم. لذا دایره حکم وضعی از محصور بودن خارج می شود. یک ضابطه کلی در اینجا مطرح است: «کل ما کان مجعولا- و مقرر من ناحیه الشارع، و لم یکن من الاحکام الخمسه التکلیفیه فهو حکم وضعی». در این صورت مصادیق زیادی پیدا می کند. ملکیت، یکی از احکام وضعیه است. زوجیت، یکی از احکام وضعیه است. رقیّت و حرّیت از احکام وضعیه است. جزئیّت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت للمأموربه، همه از احکام وضعیه شناخته می شود و ما نمی توانیم حکم وضعی را در یک عدد خاصی منحصر کنیم.

می توانیم بگوییم: ظاهر همین است. چه دلیلی بر انحصار حکم وضعی در سه چیز داریم؟ چه دلیلی بر انحصار احکام وضعیه در پنج چیز داریم؟ اینها که سه چیز و پنج چیز و نه چیز را گفته اند، هیچ کدام مسأله ملکیت و زوجیت و حرّیت و رقیّت و اشباه ذلک را جزء اینها نیاورده اند. آیا اگر یک بیع شرعی واقع بشود و تمام خصوصیات که شارع در این بیع اعتبار کرده، تحقق پیدا بکند، شارع در دنبال این بیع، مسأله ملکیت را اعتبار نمی کند؟ مسأله ملکیت را تثبیت نمی کند؟ این ملکیتی که در دنبال یک بیع شرعی، واقع می شود و شارع ملکیت را اعتبار می کند و جعل می کند، آیا این ملکیت را حکم وضعی ندانیم؟ آیا زوجیت را که در دنبال یک ازدواج شرعی تحقق پیدا می کند و خود شارع روی این زوجیت، احکام فراوانی مترتب کرده است، را جزء احکام وضعیه ندانیم؟ و همین طور مسأله حرّیت و رقیّت و اشباه ذلک.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرق بین عقلا- و شارع گاهی در همان عقدی است که در دنبالش این اعتبار، تحقق پیدا می کند. فرض کنید که مثلا عقلا عربیت را معتبر نمی دانند،

اما شارع عربیت را معتبر می‌داند. حتی اگر این بحث را در اینجا بیاوریم که اصلاً لفظ لازم هست، یا لفظ لازم نیست؟ حتی در کشورهای کمونیستی هم برای ازدواج اعتبار قائل هستند. اینطور نیست که آنها بگویند: اصلاً زوجیت، مفهومی ندارد، البته فحشا و منکر زیاد است اما زوجیت هم مفهوم دارد، منتها اعتبارش در نظر آنها به ثبت در دفتر است. هر زن و مردی که حاضر شدند نام خودشان را در دفتر به عنوان زوجیت ثبت کنند، بعد از آن که ثبت در دفتر شد، بین این زن و مرد، اعتبار زوجیت می‌شود. پس و لو اینکه بین شارع و بین عقلا-احیانا در اسباب مؤثره در ملکیت یا زوجیت اختلاف وجود دارد، اما در اصل اعتبار زوجیت، هیچ مسأله و اختلافی تحقق ندارد. شارع بعد از عقد نکاح اعتبار زوجیت می‌کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): با امضا هم که باشد معنایش جعل است. جعل به معنای اعتبار است، یعنی اگر یک معامله ای از نظر عقلا-صحیح بود و شارع هم این معامله عقلائی را امضا کرد، معنایش این است که شارع هم می‌گوید: من مثل شما به دنبال این معامله، اعتبار ملکیت می‌کنم، نه اینکه معنایش این است که من دیگر اینجا هیچ نقشی ندارم. معنایش این است: همان طوری که شمای عقلا-در دنبال معامله مثلاً-معاطات، اعتبار ملکیت می‌کنید، من شارع هم در دنبال معامله معاطات، اعتبار ملکیت می‌کنم. لذا هیچ فرقی نمی‌کند که مسأله در رابطه با تأسیس باشد، یا در رابطه با امضا باشد.

و همین طور هیچ وجهی ندارد که مسأله حرّیت و رقّیت و اشباه ذلک را از احکام وضعیه بیرون بیاوریم، بلکه اینها مصادیق روشن احکام وضعیه هستند در حالی که هیچ یک از اینها در آن عددهای پنج و سه و نه، به عنوان حکم وضعی مطرح نشده است.

بررسی مخترعات شرعی از نظر حکم وضعی بودن

بله اینجا دو سه مورد، محل اختلاف قرار گرفته است: یکی مسأله مرکبات اختراعیه شرعیه و به تعبیر دیگر: مخترعات شرعیه مثل نماز است. حالا ما کاری به حقیقت شرعیه نداریم، آن بحث مطرح نیست. بحث در مخترعات شرعیه است. آیا این مخترع شرعی هم عنوان حکم وضعی دارد تا بگوییم: یکی از احکام وضعیه، خود نماز است؟ روزه، یکی از احکام وضعیه است، حج، یکی از احکام وضعیه است. وجوب اینها حکم

تکلیفی است، اما واجب که عبارت از نماز است، واجب که عبارت از روزه است، واجب که عبارت از حج است، این هم یکی از احکام وضعیه باشد. دیگر مسأله رسالت و خلافت و امامت و اشباه ذلک و در درجات پایین تر، مسأله قضاوت، - این قاضی که از طرف امام عادل و حتی امام معصوم منصوب می شود، وقتی که امیر المؤمنین (علیه السلام) کسی را به عنوان قضاوت نصب می کند به عنوان امارت بر یک جایی و ولایت بر یک جایی نصب می کند، مثل اینکه مالک اشتر را به عنوان ولایت و قضاوت مثلاً برای مصر قرار دادند، - آیا اینها هم به عنوان یک حکم وضعی مطرح است؟ خود امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) که از طرف خداوند یا بگوئیم به نصب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بوده است، خود رسالت رسول اکرم که مجعول از طرف خداوند تبارک و تعالی بوده است «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ»، آیا اینها هم داخل در احکام وضعیه است یا داخل در احکام وضعیه نیست؟

اینجا یک مختصر اختلافی بین محقق نائینی (اعلی الله مقامه) و بین سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) وجود دارد که مرحوم محقق نائینی همه اینها را از دایره احکام وضعی بیرون می برد و ایشان در نتیجه به اینجا منتهی می شود که می فرماید: باید بگوئیم:

مجعولات شرعیه یا از سنخ حکم تکلیفی است و یا از سنخ حکم وضعی است و یا یک قسم سوم است، و آن قسم سوم از قبیل همین ماهیات مخترعه شرعیه است، که نه داخل در احکام تکلیفیه باشد و نه داخل در احکام وضعیه. در این مطلب دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - تفصیل فاضل تونی بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه در باب استصحاب را بیان کنید.

۲ - احکام تکلیفیه و احکام وضعیه را تعریف و فرق میان آنها را ذکر کنید.

۳ - توضیح دهید آیا احکام وضعیه در عدد معینی محصور است؟

۴ - منظور از مخترعات شرعیه چیست؟

ص: ۳۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض كرديم كه بين مرحوم محقق نائيني (اعلى الله مقامه الشريف) و بين سيدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) در اين جهت كه آيا ماهيات مخترعه شرعيه مثل صلاه و صوم و حج و امثال ذلك، جزو احكام وضعيه هستند يا داخل احكام وضعيه نيستند، اختلاف هست.

حكم وضعى بودن نماز و روزه و امثال آن از نظر محقق نائيني (ره)

مرحوم محقق نائيني مى فرمايد: اگر بخواهيم ظاهر اين را حساب كنيم كه كسى خود نماز و روزه و امثال ذلك را بخواهد جزء احكام وضعيه بداند، اين مطلبى نيست كه كسى بتواند تفوه به آن بكنند، و اين معنا از كسى كه ارتباطى با علم داشته باشد، صادر نمى شود.

لكن ما مى توانيم اين معنا را به اين صورت توجيه و تقريب بكنيم كه چون جزئيت للمأموربه و شرطيت للمأموربه و مانعيت للمأموربه، جزء احكام وضعيه هستند و مرحوم

محقق خراسانی هم (همان طوری که بعد کلام ایشان را عرض می کنیم) اینها را قسم ثانی از اقسام ثلاثه احکام وضعیه شناخته اند، ما به حساب اینها و به حساب جزئیت و شرطیت و مانعیت، می توانیم بگوییم: خود صلاه هم از احکام وضعیه است.

در حقیقت وقتی که به نماز اطلاق حکم وضعی می کنیم، نه به لحاظ خود نماز است، بلکه به لحاظ اینکه نماز دارای اجزاء است، و «جزئیت للمأمور به من الاحکام الوضعیه» به لحاظ اینکه نماز دارای شرایط است، و «الشرطیه للمأمور به من الاحکام الوضعیه» به لحاظ اینکه عدم المانع در نماز تحقق دارد و المانعیه للمأمور به از احکام وضعیه است.

پس در حقیقت دو جور می توانیم مسأله را تعبیر بکنیم: اگر بخواهیم بگوییم: نماز خودش از احکام وضعیه است، این غیر صحیح است ولی به لحاظ اجزاء و شرایط و موانع که آنها جزئیت و شرطیت و مانعیتش از احکام وضعیه است، می توانیم بگوییم:

صلاه هم از احکام وضعیه است. و همین طور در باب صوم و همین طور در باب حج و همین طور در باب سایر ماهیات مخترعه شرعیه.

پس آنچه مرحوم محقق نائینی می فرماید این است که صلاه بمجموعها بما آنها ماهیه مخترعه، از احکام وضعیه نیست، اما اجزایش به لحاظ جزئیت، شرایطش به لحاظ شرطیت، موانعش به لحاظ مانعیت، اتصاف به احکام وضعیه پیدا می کند، و ما به لحاظ آنها می توانیم خود حکم وضعی را به صلاه اطلاق بکنیم.

بررسی معنای ماهیات مخترعه از نظر امام (ره)

سیدنا الاستاذ (ره) در جواب از مرحوم محقق نائینی می فرماید: محل نزاع ما با شما عنوان ماهیات مخترعه است. نماز در چه زمانی اتصاف پیدا می کند بانها ماهیه مخترعه؟ اگر بخواهیم بگوییم: صلاه، یکی از ماهیات مخترعه شرعیه است، در چه زمانی نماز می تواند این عنوان را پیدا بکند؟ آیا قبل از آن که شارع امری را متعلق به صلاه بکند و وجوب نماز را برای مسلمانها مقرر بکند، مخترع شرعی است یا بعد از آنکه شارع، نماز را به عنوان یک فریضه مهم مقرر کرده باشد، یک ماهیت مخترعه شرعی است؟ وقتی که می گوییم: «الصلوه ماهیه مخترعه» و مخترعش را عبارت از شارع مقدس اسلام می دانیم و می گوییم: اسلام نماز را اختراع کرده و این ماهیت را به وجود آورده است، آیا قبل از تعلق الامر، این عنوان تحقق دارد؟ یا با تعلق امر، این معنا درست می شود؟ اگر نماز،

مأمور به نباشد، اگر نماز را شارع به صورت قانون و قاعده واجب نکرده باشد، دیگر صلاه به عنوان یک ماهیت مخترعه، چه معنایی می تواند داشته باشد؟ مخترعه بودن نماز به لحاظ این است که نماز در شریعت به عنوان فریضه الهی مطرح شده است و شارع این ماهیت را واجب کرده است که مکلف در خارج ایجاد نکند.

معنای حکم وضعی بودن اجزای صلاه

پس در حقیقت مخترع بودن این ماهیت، به لحاظ تعلق امر به این ماهیت و بعد تعلق الامر بهذه الماهیه است. وقتی که مسأله به این صورت شد، ما از شما سؤال می کنیم: آیا «فاتحه الكتاب جزء للصلاه أم لا؟» می گوئید: بله. می گوئیم: جزئیت فاتحه الكتاب للصلاه المأمور بها، از احکام وضعیه است؟ جواب می دهید: بله. می گوئیم: از چه سنخ از احکام وضعیه است؟ شما فرضاً جواب مرحوم آخوند را می دهید، می گوئید: از قسم ثانی از احکام وضعیه است. (همان طوری که بعداً عرض می کنیم، مرحوم آخوند می فرماید: این قسم از احکام وضعیه از تکلیف انتزاع می شود.) اگر امر به مرکب تعلق نگیرد و اگر تکلیف مولا به یک مرکب ذات اجزاء تعلق پیدا نکند، ما چطور می توانیم بگوئیم: «فاتحه الكتاب جزء للمأمور به» چطور می توانیم بگوئیم: «الركوع جزء للمأمور به»؟ اگر امری به صلاه متعلق نشود، ما چطور می توانیم بگوئیم: فاتحه الكتاب جزء للمأمور به؟ لذا نظر شما این است که جزئیت للمأمور به از تعلق تکلیف به مرکب ذات اجزاء انتزاع می شود کما اینکه شرطیت للمأمور به از این که امر به یک مأمور به مقید بشیء تعلق بگیرد، انتزاع می شود.

اگر امر به صلاه مقید به طهارت، تعلق گرفت آنوقت شما برای طهارت، عنوان شرطیت للمأمور به را انتزاع می کنید. پس جزئیت للمأمور به، شرطیت للمأمور به، مانعیت که همان فرضاً تقید به عدم مانع است، اینها همه از تعلق امر به مرکب و مقید به وجود شیء، یا مقید به عدم شیء در ناحیه مانع انتزاع می شود.

ایشان می فرماید: وقتی که شما تا این درجه پیش می آید، اگر امر به خود صلاه متعلق شده است، به این مجموعه تعلق پیدا کرده است. آیا شما نمی توانید بگوئید: این مجموعه مأمور بها است؟ این کل مأمور به است؟ عنوان مأمور به بودن، عنوان کل المأمور به بودن، همان طوری که فاتحه الكتاب، عنوان جزئیت للمأمور به دارد، مجموعه صلاه هم عنوان

کلیت للمأمور به دارد، کلیت در مقابل جزئیت. چطور شد که شما به فاتحه الکتاب که می رسید، عنوان جزئیت للمأمور به به او می دهید، و می گویند: جزئیت للمأمور به، حکم وضعی است و می گویند: این حکم وضعی از تکلیف به مرکب ذات اجزاء انتزاع شده است؟ مگر جزئیت و کلیت با یکدیگر متضایف نیستند؟ اگر جزئیت للمأمور به حکم وضعی شد، این مجموعه مأمور به بودن، یا به تعبیر دیگر: مأمور به بودن، یا به تعبیر سوم:

کلیت مأمور به بودن، این هم باید حکم وضعی باشد، این هم باید از تکلیف انتزاع شده باشد، این هم باید در ردیف جزئیت و شرطیت و مانعیت، حکم وضعی باشد و آن را حکم وضعی بدانید. چه شد که شما در اینجا تفکیک قائل هستید؟ به فاتحه الکتاب که می رسید می گویند: «أنها متصفه بالجزئیه للمأمور به و الجزئیه حکم وضعی و فی هذا القسم ینترع من التکلیف» اما نسبت به مجموعه مرکب که مجموع مأمور به را تشکیل می دهد، می گویند: مأمور به بودن حکم وضعی نیست، کلیت للمأمور به حکم وضعی نیست. بین این و آن چه فرق وجود دارد؟ و اصلاً نمی تواند فرق وجود داشته باشد برای اینکه مسأله کلی و جزئی، یعنی کل و جزء، متضایفان هستند. اگر در یک طرفش یک مسأله ای پیاده شد، در طرف دیگر هم بعینه همان معنا پیاده می شود. اگر جزئیت، حکم وضعی است، کلیت هم همان طور است. اگر جزئیت، منتزاع از تکلیف است، کلیت هم از تکلیف، انتزاع می شود.

به عبارت روشن تر: بعد از آن که شارع گفت: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» ما می توانیم اینطور تعبیر کنیم، بگوئیم: «الصلوه تمام المأمور بها»، این تمام المأمور بها، حکم وضعی است، و این همان مخترع شرعی است. بین تمام المأمور بها با مخترع شرعی، فرقی نیست، فقط فرق عبارتی و تعبیری است. به شما بگویند: مخترع شرعی کدام است؟ شما از اول نماز تا آخر نماز را می شمارید. پیرسند: تمام المأمور بها کدام است؟ باز هم از اول نماز تا آخر نماز را می شمیرید. پس چه شد که شما در باب نماز به لحاظ اینکه نماز فاتحه الکتاب دارد و فاتحه الکتاب جزئیت دارد و جزئیت امر وضعی و حکم وضعی است، می خواهید عنوان حکم وضعی را نسبت به نماز بدهید؟ این وجهی ندارد. هر حسابی شما در فاتحه الکتاب پیاده می کنید، همان حساب را در مجموع نماز پیاده بکنید. هیچ فرقی بین جزئیت فاتحه و کلیت مجموع صلاه و مجموعه مأمور به بودن ندارد. پس به همان ملاکی که جزئیت فاتحه، حکم وضعی است، به همان ملاک، کلیت مأمور به بودن هم حکم

وضعی است و کلیت مأموریه، یعنی همان ماهیت مخترعه شرعیه فقط عبارتش فرق می کند. مجموع مأموریه یعنی «الماهیة التي اخترع الشارع».

پس ما می توانیم اینجوری تعبیر بکنیم که ماهیات مخترعه هم یکی از احکام وضعیه هستند. حالا بر گوشها سنگین است که کلمه حکم را در اینجا بشنود و بگویند: خود صلاه حکم وضعی است، اولاً از نظر لغت که هیچ سنگینی ندارد، مگر کلمه حکم به حسب لغت چه معنایی می تواند داشته باشد؟ حکم، یعنی آن چه که حاکم مقرر فرموده است، آنچه را یک رئیس و قائد و رهبر مقرر کرده است، آنچه که مثلاً مجلس شورای اسلامی مقرر کرده است، در اسلام آنچه که خداوند تبارک و تعالی مقرر کرده است. معنای حکم بیش از این نیست. اگر صلاه، یک ماهیت مخترعه شرعیه شد، چه مانعی دارد که ما کلمه حکم را به عنوان یک مقرر شرعی درباره خود نماز پیاده بکنیم و بگوییم: «الصلاه ممّا قرره الشارع و ممّا حکم بها الشارع»؟ ما به خودش با قطع نظر از مقام و جوبش که البته اختراعش بعد الوجوب تحقق پیدا می کند، اطلاق حکم بکنیم. لذا به حسب لغت، اطلاق حکم بر آن هیچ مانعی ندارد. اگر اطلاق حکم هم برای شما سنگین بود، ما کلمه حکم را برمی داریم، می گوییم: این از وضعیات شارع است نه اینکه مسأله ماهیات مخترعه را یک قسم سومی قرار بدهیم. به نظر ما که اطلاق حکم هم بر آن می شود. اگر شما کلمه حکم را هم بر آن اطلاق نکنید، هیچ مسأله ای نیست. عمده این است که این مجموعه را شارع مقرر کرده است و ما می توانیم این را در ردیف جزئیت و کلیت، مطرح کنیم و همان حسابهایی که در آنها هست در اینجا پیاده بکنیم. این یک جهت محل اختلاف بین ایشان و بین مرحوم محقق نائینی بود.

مسأله ولایت و قضاوت از نظر محقق نائینی (ره)

جهت دوم این است که مرحوم نائینی می فرماید: مسأله ولایت، یعنی والی قرار دادن (نه ولایت اعتقادی ما) و قضاوت، قاضی قرار دادن اینها هم از احکام وضعیه نیستند.

مخصوصاً یک قسم از این ولایت و قضاوت که در این قسم، مسأله کاملاً روشن است، و آن عبارت از ولایت و قضاوتی است که امام معصوم (علیه السلام) کسی را از طرف خودش والی قرار می دهد، یا از طرف خودش قاضی قرار می دهد همان طوری که امیر المؤمنین (علیه السلام) مالک اشتر را والی مصر قرار داد. ایشان می گوید: اینجور ولایت و قضاوتها، دیگر صد

در صد روشن است که عنوان حکم وضعی ندارد برای اینکه باطن این ولایت و قضاوت به یک نوع نیابت و وکالت برمی گردد. یعنی وقتی که امیر المؤمنین (علیه السلام) مالک اشتر را والی مصر قرار می دهد، معنایش این است: کأن مالک اشتر را نایب و وکیل خودشان در اداره امور مصر قرار دادند، از هر نظر، از جهت اداره کشور، جنگ با دشمن، تهیه قضاوت و تمام مسائلی که در رابطه با اداره یک کشور مطرح است. همین طور اگر امیر المؤمنین (علیه السلام) کسی را به عنوان قاضی یک جایی منصوب می کردند، از بیان ایشان استفاده می شود که این هم در اصل مسأله نیابت و وکالت بوده است، و الا مسأله دیگری در اینجا مطرح نیست. آنوقت آیا مسائل مربوط به نیابت و وکالت را می توانیم به عنوان حکم وضعی الهی مطرح بکنیم؟ آیا می توانیم ولایت مالک اشتر را بر کشور مصر به عنوان یک حکم وضعی الهی مطرح بکنیم؟ یا قضاوت فلان قاضی منصوب از طرف امیر المؤمنین (علیه السلام) را به عنوان یک حکم وضعی الهی مطرح بکنیم؟

ایشان می گوید: اگر بنا بشود که دایره حکم وضعی، این مقدار توسعه داشته باشد، پس شما دیگر پا را بالاتر بگذارید، خود رسالت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را هم از احکام وضعیه بدانید، خود خلافت امیر المؤمنین (علیه السلام) را هم از احکام وضعیه بدانید در حالی که کسی نمی تواند بگوید: رسالت و خلافت هم یکی از احکام وضعیه است.

کیفیت وضعی بودن مسأله رسالت و خلافت از نظر امام (ره)

سیدنا الاستاذ می فرمایند: ما همه اینها را جزء احکام وضعیه می دانیم. اما مسأله رسالت و خلافت؛ مگر آیاتی که در قرآن درباره انبیاء یا نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) وارد شده است، همه تعبیر به جعل و جاعل و اشباه ذلک در آن نشده است: «وَ كَلَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» در قرآن ذکر شده است. در خطاب به ابراهیم می فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» یا درباره حضرت آدم می فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، این جعل مگر چه جعلی است؟ این جعل عبارت از همین مقرر الهی است. «جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، یعنی خداوند مقرر فرموده است ابراهیم را به عنوان اینکه واجد صفت امامت و رهبری امت خودش باشد. آیا کلمه جاعل با کلمه حاکم فرق می کند؟ حاکم هم به حسب معنای لغت، همین معنا را دارد. اگر کلمه جعل و جاعل را خداوند در قرآن در رابطه با نبوت و امامت مطرح کرد، چه اشکالی دارد که ما مسأله نبوت را هم یکی از احکام وضعیه بدانیم؟

اگر از ما پرسند: معنای اینکه نبوت از احکام وضعیه است چیست؟ می‌گوییم: از مجعولات شارع مقدس اسلام و خداوند تبارک و تعالی است. خداوند «جعل نبینا نبیا، جعل رسولنا رسولا، إنا أَرْسَلْنَاكَ، إِيَّانِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» در مورد ابراهیم. لذا می‌فرماید: ما وحشتی از این معنا نمی‌توانیم داشته باشیم.

در باب ولایت و قضاوت از فرمایش مرحوم محقق نائینی استفاده می‌شود که ما دو نوع ولایت و قضاوت داریم، لکن در کلام سیدنا الاستاذ دیگر اشاره‌ای به این معنا نشده است. آن قسم ولایت که ما در باب لا ضرر و لا ضرار درباره مقامات نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) عرض کردیم که نبی اکرم دارای سه مقام است: یکی مقام نبوت که همان مقام پیامبری و پیغام آوری خداوند تبارک و تعالی است. یکی هم مقام ولایت و حاکمیت بر مسلمانها - نبی اکرم این حاکمیت و ولایتش را بر مسلمانها از کجا آورد؟ خداوند به او عنایت کرده است، خداوند جعله والیا. - مقام سوم مقام قضاوت در مرافعات و فصل خصومتها بود.

این مقام را هم خداوند به رسول اکرم عنایت کرده است. لذا در این قسم از ولایت و قضاوت که در رابطه با خود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و در رابطه با ائمه معصومین (علیه السلام) است، این هم از مجعولات شرعیه است و از چیزهایی است که خداوند تبارک و تعالی قرار داده و مقرر کرده است.

اما آن قسم دومی که در کلام مرحوم محقق نائینی اشاره شد، آن مسأله ولایت و قضاوتی است که از ناحیه ائمه به دیگران واگذار می‌شود مثل ولایتی که امیر المومنین (علیه السلام) به مالک اشتر اعطا کردند یا قضاوتی که به عهده شریح کذایی گذاشتند و او را للقضاوه نصب کردند. آیا در این قسم از ولایت و قضاوت هم می‌توانیم بگوییم: از احکام وضعیه است؟ یا باطنش همان طوری که مرحوم محقق نائینی فرمودند، عبارت از نیابت و وکالت است؟

پذیرش کلام محقق نائینی (ره) نسبت به مسأله ولایت و قضاوت

حرف ایشان در باب ولایت یک مقدار نزدیک به ذهن هست. وقتی که مالک اشتر تصدّی حکومت مصر را پیدا می‌کند، پیدا است که این به عنوان نیابت از طرف حاکم اصلی اسلام و امیر المؤمنین است. اما آیا در مقام قضاوت هم مسأله به همین صورت است؟ وقتی که امام یک قاضی را نصب می‌کند، آیا مرجعش به نیابت در قضا است؟ اگر

نیابت در قضا شد، دیگر هزار جور توسعه می توانیم درباره او بدهیم بگوییم: چه لزومی دارد که عدالت داشته باشد؟ چه لزومی دارد که مثلاً مراتبی را واجد باشد؟ چه لزومی دارد که جهات دیگری در او وجود داشته باشد؟ عنوان، عنوان نیابت است؟ یا عنوان، عنوان تشخیص اهلیت و تعیین اینکه این صلاحیت برای قضاوت شرعی دارد، است؟

در باب قضاوت بعید به ذهن می رسد که حرف مرحوم محقق نائینی تمام باشد. در باب قضاوت و لو اینکه در زمان ما به واسطه وجود بعضی از مسائل اضطراریه، بعضی از شرایط در بعضی از قضات وجود ندارد اما وقتی که بخواهیم اصل مسأله را با قطع نظر از شرایط اضطراری بررسی بکنیم، اگر برگشت این نصب قاضی به مسأله نیابت و وکالت است، پس لازمه اش این است که در غیر صورت اضطرار هم بشود به یک آدمی که مجتهد نیست بگوید: تو برو به نیابت از طرف من، قاضی باش! در مسأله نیابت باید اینطور باشد در حالی که بلا اشکال اینطور نیست. اگر جهات اضطراری در کار نباشد، یک قاضی فاقد شرایط و اهلیت قضا به عنوان نیابت نمی تواند تصدی مسأله قضا را پیدا بکند. لذا در مسأله قضا حرف ایشان یک قدری محل تأمل است، و لو اینکه در مسأله ولایت تا حدی قریب به ذهن است.

پرسش:

۱ - کیفیت حکم وضعی بودن نماز و روزه و امثال آن را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - معنای ماهیات مخترعه را از نظر امام (ره) بیان کنید.

۳ - مسأله ولایت و قضاوت را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۴ - وضعی بودن رسالت و خلافت را از نظر امام (ره) شرح دهید.

۵ - آیا کلام محقق نائینی (ره) نسبت به مسأله ولایت و قضاوت، قابل پذیرش است؟ چرا؟

ص: ۳۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کیفیت جعل احکام وضعیه و احتمالات آن

بعد از آن که ضابطه حکم وضعی در مقابل حکم تکلیفی روشن شد، یک بحثی واقع شده که آیا احکام وضعیه مثل احکام تکلیفیه در مقام مجعولیت استقلال دارند؟ آیا همان طوری که شارع، وجوب را مستقلا جعل می کند، حرمت را مستقلا جعل می کند، سایر احکام تکلیفیه را جعل می کند، به همان کیفیت، احکام وضعیه هم به طور کلی مجعول مستقل هستند؟

یک قول یا یک احتمال، این است که همان طوری که جعل احکام تکلیفیه، جعل استقلالی است، جعل احکام وضعیه هم جعل استقلالی است. احتمال دوم که از کلام شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) استفاده می شود، این است که جعل تمام احکام وضعیه، جعل تبعی است و به تبع تکلیف، جعل می شود و ما آنها را از تکلیف انتزاع می کنیم و از راه تکلیف به دست می آوریم. ظاهر کلام شیخ این است که در جمیع احکام

وضعیه، همین مسأله پیاده می شود که اینها مجعولند اما «لا بجعل استقلالی بل یتبع التکلیف و تنتزع من التکلیف».

احتمال سوم و قول سوم، تفصیلی است که مرحوم محقق خراسانی در کفایه ذکر کرده اند. ایشان احکام وضعیه را به اقسام ثلاثه تقسیم می کند. می فرماید: ما سه قسم حکم وضعی داریم و هر کدام از اینها هم از نظر مجعولیت شرعی، یک حکم خاصی دارند. لذا کلام مرحوم محقق خراسانی، یک تفصیل سه جانبه است.

قسم اول عبارت است از احکام وضعیه ای که نه مستقلاً قابل جعل است و نه تبعاً قابل جعل است و البته مقصود از این جعلی که می گوئیم (نه استقلالی و نه تبعی به او تعلق نمی گیرد) جعل شرعی است؛ یعنی در محیط شرع، شارع «بما انه شارع» نه می تواند آنها را مستقلاً جعل بکند و نه می تواند تبعاً جعل بکند. پس اینها چه کاره هستند؟ اینها در رابطه با جعل تکوینی است، در رابطه با اصل خلقت اشیا و مقام تکوینی اشیا است.

ایشان برای این قسم، مثال می زند: مثل سببیت برای تکلیف مثل اینکه بگوئیم: «دلوك الشمس، سبب لوجوب الصلاه» که دلوك و زوال شمس، سببیت پیدا بکند برای تکلیف که عبارت از وجوب نماز است و یا اینکه چیزی شرطیت پیدا بکند برای خود تکلیف، یا مانعیت پیدا بکند برای خود تکلیف، یا رافعیت پیدا بکند برای خود تکلیف که تمام این سببیت ها و شرطیت ها و مانعیت ها و رافعیت ها را در رابطه با خود تکلیف بسنجیم، کاری با مکلف به نداشته باشیم، کاری به نماز نداشته باشیم، اینها در رابطه با وجوب صلاه باشد، دلوك الشمس سببیت برای وجوب نماز پیدا بکند. چیزی شرطیت برای وجوب داشته باشد، مانعیت از وجوب داشته باشد، یا رافعیت للوجوب یا سایر احکام تکلیفیه، فرق نمی کند.

چرا این «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه»؟ می فرماید: اگر این سببیت، بخواهد مجعول شرعی باشد، به تبع تکلیف جعل شده باشد، فرض این است که تکلیف، مؤخر از سبب است، وجوب، از دلوك تأخر دارد. وجوب، از سببیت تأخر دارد. باید دلوك شمس باشد، سببیت باشد، در دنبال آن، مسبب تحقق پیدا بکند. پس وجوب صلاه از مرحله سبب و سببیت، متأخر است لذا اگر تکلیف خودش از سببیت تأخر داشت، چطور ما می توانیم سببیت را از تکلیف انتزاع بکنیم؟ چطور می توانیم منشأ انتزاع سببیت را تکلیف قرار بدهیم با اینکه منشأ انتزاع، همیشه بر آن شیء منتزع، تقدّم دارد؟ اگر سببیت

دلوک برای وجوب صلاه، قبل از مرحله وجوب صلاه، تحقق داشت، دیگر چه معنا دارد که شما این سببیت را از وجوب متأخر استفاده نکنید؟ چطور این سببیت را از وجوبی که بعد از سببیت است انتزاع می کنید؟ درباره شرطیتش هم همین طور است. شرط هم تقدم بر مشروط دارد.

در باب مانعیت هم چون عدم المانع به شرط برمی گردد و در حقیقت مانع تکلیف، نمی گذارد تکلیف تحقق پیدا بکند، چطور می توانید انتزاع مانعیت بکنید؟ عدم المانع، شرط برای تکلیف است و تکلیف، متأخر از عدم المانع است، معنا ندارد که عدم المانع به عنوان شرطیت از تکلیف متأخر از عدم المانع، انتزاع بشود.

کیفیت جعل رافعیّت برای تکلیف از نظر محقق خراسانی(ره)

درباره رافعیّت چطور؟ رافعیّت للتکلیف که متأخر از تکلیف است. رافعیّت غیر از سببیت و شرطیت و مانعیت است. معنای رافعیّت این است که تکلیفی باشد و آن تکلیف را بردارد، پس رافعیّت، از تکلیف تأخر دارد. چرا در رافعیّت هم این حرف را می زنید؟

اینجا مرحوم آخوند با یک کلمه، جواب می دهند. می فرماید: در مسأله رافعیّت، بقای تکلیف، متأخر از عدم الرافع است. حدوث التکلیف ربطی به مسأله رافعیّت ندارد.

حدوث التکلیف در رابطه با سببیت و شرطیت و مانعیت است اما در رابطه با رافعیّت، بقاء التکلیف مطرح است؛ یعنی عدم الرافع، شرط بقای تکلیف است. عدم المانع، شرط حدوث تکلیف است. عدم رافع، شرط بقای تکلیف است. پس ما می توانیم بگوییم:

تکلیف بقاء از عدم رافع، تأخر دارد و لو اینکه حدوثاً ندارد اما ما رافعیّت را در رابطه با حدوث ملاحظه نمی کنیم. رافعیّت در رابطه با بقاء است برای اینکه معنای رافعیّت این است که یک چیزی بیاید مثل اضطرار در باب محرّمات و این حرمت موجوده را برطرف بکند، حرمت اکل میته را بردارد، این حرمت تصرف در مال غیر را بردارد. اینجا می توانیم بگوییم: بقای حرمت اکل میته و بقای حرمت تصرف در مال غیر، مشروط به عدم اضطرار است. پس عدم اضطرار، بر بقای حرمت، تقدم دارد. رتبه عدم اضطرار مقدم بر بقای حرمت است و همان حرفی که در رابطه با شرط و مانع، نسبت به حدوث پیاده می کردیم، در رابطه با رافع نسبت به بقا پیاده می کنیم. «عدم الرافع شرط بقاء الحکم کما ان عدم المانع شرط حدوث الحکم» و همان طوری که حدوث، از عدم المانع، تأخر دارد

بقا هم از عدم الرفع، تأخر دارد.

در نتیجه می فرماید: اگر بخواهید در سببیت و شرطیت و مانعیت و رافعیتی که همه اینها در رابطه با تکلیف ملاحظه بشود، یک جعل تبعی داشته باشید که به دنبال تکلیف جعل بشود، اینها خودشان بر تکلیف، تقدم دارند و چیزی که تقدم بر تکلیف دارد، چطور می شود به تبع تکلیف جعل بشود؟ چطور می شود منتزع از تکلیف باشد؟ پس جعل تبعی تشریحی به اینها تعلق نمی گیرد.

بفرمایید: جعل استقلالی چرا تعلق نگیرد؟ چرا روی جعل تبعی پافشاری می کنید؟ شارع بما انه شارع، دلوك الشمس را سبب قرار بدهد برای وجوب نماز، فلان چیز را شرط قرار بدهد برای وجوب نماز، چه مانعی دارد؟

عدم امکان جعل استقلالی برای سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت

ایشان می فرماید: این هم امکان ندارد برای اینکه دلوك الشمس خودش یک واقعیت تکوینی است. مسأله دلوك الشمس، یک واقعیت حقیقیه است، یک امر تکوینی است. هر روز اول ظهر، زوال شمس تحقق پیدا می کند حتی امر اعتباری هم نیست، یک واقع تکوینی است. این واقع تکوینی اگر واجد سببیت باشد، سببیتش باید در رابطه با تکوین باشد. شما که می گوئید: «النار سبب للحراره» نار سببیت برای حرارت دارد، این سببیت را چطور معنا می کنید؟ معنا می کنید که در وجود تکوینی نار، یک خصوصیت موجود است که نار به سبب آن خصوصیت، تأثیر در حرارت می کند، تأثیر در احراق می کند. این خصوصیت در آب وجود ندارد، این خصوصیت در سنگ وجود ندارد. معنای علیت و سببیت، یک چنین چیزی است. آیا درست است که بگوئیم: شارع «بما انه شارع جعل النار سببا للحراره»؟ اگر ما یک چنین حرفی بزنیم شما می گوئید: سببیت نار برای حرارت، چه ارتباطی با مقام تشریح دارد بلکه خداوند تبارک و تعالی در مقام جعل تکوینی، نار را لباس وجود پوشانده و در ناری که مجعول به جعل تکوینی است، یک خصوصیتی تحقق دارد که این خصوصیت، تأثیر در حرارت می کند، تأثیر در احراق می کند.

در باب «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه» هم مسأله همین است برای اینکه آنچه که به شرع ارتباط دارد، مسأله مسبب است. «وجوب الصلاه شرعی» اما «دلوك الشمس»

چطور؟ «دلوک الشمس» یک واقعیت تکوینی است. اگر دلوک الشمس، سببیت برای وجوب صلاه داشته باشد معنایش این است که همان طوری که در نار به حسب تکوین، یک خصوصیتی وجود دارد که نار به سبب آن خصوصیت، تأثیر در احراق می کند، در دلوک شمس هم به حسب جعل تکوین، یک خصوصیتی وجود دارد که دلوک شمس به سبب این خصوصیت، تأثیر می کند، فقط مسبب ها فرق می کند. نار تأثیر در حرارت می کند، این دلوک شمس هم تأثیر در وجوب می کند. اگر مسبب، شرعی شد معنایش این نیست که سبب و همچنین سببیت هم شرعی است. سبب، یک واقعیته است به نام دلوک شمس، سببیت هم عبارت از خصوصیتی است که در این دلوک شمس تحقق دارد و دلوک به سبب این خصوصیت، در مسبب، تأثیر می کند.

پس اگر شما توانستید در مسأله سببیت نار، پای جعل تشریحی را به میان بیاورید، در باب سببیت دلوک شمس هم ما قبول می کنیم. هیچ فرقی بین «النار سبب للحراره و دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه» از نظر سبب و سببیت نیست. همان طوری که مسأله سبب و سببیت در نار، ارتباط به جعل تکوینی دارد و هیچ ارتباطی به مسأله جعل تشریحی ندارد، در مسأله «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه» هم همین طور است.

لذا ایشان می فرماید: جعل تشریحی «لا اصاله و لا تبعاً» به این قسم اول از اقسام ثلاثه احکام وضعیه، تعلق نمی گیرد بلکه در رابطه با جعل تکوینی است، البته در رابطه با جعل تکوینی، ظاهر کلام ایشان این است که جعل تکوینیش، تبعی است؛ یعنی خداوند نار را ایجاد می کند، و طبعاً حرارت در او تحقق دارد. این بیان ایشان نسبت به این قسم بود.

حالا این یک توضیحی دارد که بعد ما یک کلامی از محقق نائینی به مناسبت همین سببیت عرض می کنیم، آنجا توضیحش را می دهیم که اصلاً مرحوم محقق نائینی در باب سببیت، حتی سببیت های شرعیه را هم در ردیف سببیت های تکوینی برده و در سببیت های تکوینی هم مسأله لوازم الماهیه را ذکر کرده و می گوید: جعل تبعی هم به آن تعلق نمی گیرد.

نحوه تعلق جعل تشریحی به قسم دوم از نظر محقق خراسانی (ره)

اما قسم دومی که مرحوم آخوند می فرمایند، همان بود که ما دیروز در جواب مرحوم محقق نائینی به آن اشاره کردیم. ایشان می فرماید: قسم دوم مثل جزئیت للمأمور به با این

قید، فاتحه‌الکتاب، جزء مأمور به است، شرطیت للمأمور به مثلاً «طهاره المصلی شرط للصلاه المأمور بها»، مثلاً حدث، مانعیت برای نماز دارد، به معنای اعم از قاطعیت، ضحک، تکلم، قهقه و امثال ذلک اینها مانعیت برای مأمور به دارد. ایشان می‌فرماید: به این قسم از احکام وضعیه، جعل تشریحی تعلق می‌گیرد لکن به صورت تبع تکلیف تعلق می‌گیرد.

نحوه تعلق جعل تشریحی به اینها به این صورت است: وقتی که مولا - مأمور به خودش را، متعلق امرش را عبارت از مرکب از چند امر قرار داد و گفت: نماز مأمور به، عبارت از رکوع و سجود و فاتحه‌الکتاب و اشباه ذلک است. از تعلق امر به این مرکب، انتزاع می‌شود که هر یک از این امور، جزئیت للمأمور به دارد. پس مولا نیامده جزئیت را جعل بکند بلکه فقط امرش را متعلق به یک مجموعه کرده که از تعلق امر به یک مجموعه، انتزاع می‌شود که هر یک از اعضای این مجموعه و اجزای این مجموعه، اتصاف دارند «بانه جزء للمأمور به».

پس همین که مولا بگوید: «اقیموا الصلوه المركب من التکبیر و الفاتحه و السوره و الركوع و السجود و غیر ذلک»، شما انتزاع می‌کنید: «فالتکبیر جزء للصلاه، ففاتحه‌الکتاب جزء للصلاه» کما اینکه اگر مأمور به خودش را مقید به یک امر وجودی کرد، گفت: نماز مأمور به، نماز مقید به طهارت است، از «تقیید المأمور به بامر وجودی» استفاده می‌شود که آن امر، شرطیت دارد. طهارت شرط برای مأمور به است. پس دیگر لازم نیست مولا بگوید: «الطهاره شرط». مولا می‌گوید: «صل مع الطهاره»، شما خودتان برای طهارت، انتزاع شرطیت می‌کنید بدون اینکه در کلام مولا، مسأله شرطیت مطرح شده باشد.

در باب مانع هم همین طور است، منتها فرق بین مانع و شرط این است در شرط، اصطلاحاً مأمور به، مقید به وجود است و در مانع، مأمور به مقید به عدم است. اگر مأمور به اش را مقید به عدم ضحک کرد، شما استفاده می‌کنید که ضحک، مانعیت دارد، دیگر لازم نیست که عنوان مانعیت، در کلام مولا جعل بشود.

پس در این قسم ثانی، عنوان جزئیت، شرطیت، مانعیت، از اضافه‌اینها به مأمور به استفاده می‌شود. از تعلق تکلیف به مرکب، مقید به وجود، مقید به عدم، انتزاع می‌شود.

پس می‌توانیم بگوییم: قسم ثانی از احکام وضعیه، آنهایی است که جعل تشریحی به آنها تعلق می‌گیرد لکن به تبع تکلیف. یعنی همان مبنایی که شیخ در رابطه با تمامی احکام

تکلیفیه می فرمود، ما حرف شیخ را فقط در این صورت پیاده می کنیم که عبارت از جزئیت و شرطیت و مانعیت در رابطه با مأموریه باشد.

جعل تشریحی استقلالی و تبعی در قسم سوم از نظر محقق خراسانی(ره)

ایشان می فرماید: اما قسم سوم، آن است که هم جعل تبعی در آن امکان دارد تشریحا و هم جعل استقلالی امکان دارد و ظاهر هم همین است که اینها به جعل استقلالی مجعول و مشروع شده اند. این دیگر مثال فراوان دارد: ملکیت زوجیت، حریت، رقیت و اشباه ذلک.

ایشان می فرماید: ابتداء امکان دارد که بگوییم: این ملکیت به تبع تکلیف، جعل شده؛ یعنی شارع در دنبال بیع، حکم کرده به اینکه مشتری می تواند در مبیع تصرف بکند، بایع می تواند در ثمن تصرف بکند. انواع و اقسام تصرفات برای بایع در ثمن و مشتری در مثنی، مجاز است یعنی ما از جواز انواع تصرفات، انتزاع ملکیت بکنیم و این مانعی ندارد لکن اظهر این است که بگوییم: شارع در دنبال بیع، مستقلا اعتبار ملکیت می کند. با قطع نظر از احکام ملکیت، خود ملکیت، یک امر مجعول شرعی است، یک امری است که شارع اعتبار کرده است. شارع در دنبال آن بیع هایی که خودش صحیح می داند و از نظر شارع، مؤثر است، اعتبار ملکیت می کند. جواز تصرف، از احکام ملکیت است؛ یعنی اساس کار، مسأله ملکیت است و جواز تصرف، متفرع بر ملکیت است نه اینکه ملکیت از جواز تصرف انتزاع شده باشد.

در باب زوجیت هم همین طور است. اولین چیزی که شارع در دنبال عقد ازدواج اعتبار می کند، فرض کنیم اصلا به مسائل دیگر هم توجه نیست، آن که به مجرد تمامیت عقد هم عقلا- و هم شارع اعتبار می کند، مسأله زوجیت است. این مرد «صاحار زوجا» و این زن «صاحارت زوجه»، نفس همین زوجیت، اولین چیزی است که شارع و عقلا در دنبال عقد ازدواج اعتبار می کنند. به دنبال این زوجیت اعتباریه، احکامی بار می شود: «يجوز للزوج النظر الی زوجته، يجوز للزوجه النظر الی زوجها، يجب علی الزوج الانفاق، يجب علی الزوجه التمكن» که این آثار متفرع بر تحقق عنوان زوجیت است.

لذا ایشان می فرماید: بهتر این است که بگوییم: جعل استقلالی به اینها تعلق گرفته، خود شارع مستقلا زوجیت، رقیت، حریت، ملکیت و اشباه ذلک را اعتبار کرده «فی عالم

التشريع»، چه عقد از عقود تأسیسیه باشد و یا از عقود امضائیه باشد. در این جهت بین امضا با تأسیس، فرقی وجود ندارد.

محصل فرمایش مرحوم محقق خراسانی در این رابطه این شد که قسم اول از اقسام احکام وضعیه از دائره جعل تشریحی، استقلالاً و تبعاً هر دو بیرون است. به قسم دوم، جعل تبعی تعلق گرفته و نسبت به قسم سوم، اظهر این است که جعل استقلالاً به آن تعلق گرفته باشد.

این تفصیلی است که در کلام متأخرین از مرحوم آخوند، خیلی مورد «ان قلت و قلت» است که آیا این تفصیل با نداشتن هیچ سابقه ای که مشعر به این تفصیل باشد، دارای واقعیت است یا اینکه این تفصیل محل اشکال است؟ منتها چون کلام مرحوم آخوند مخصوصاً آن قسم اولش پیچیده بود، من میل داشتم که شما «علی بصیره و لو بنحو التذکر» این کلام را مورد توجه قرار بدهید تا ان شاء الله به اشکالاتش برسیم.

پرسش:

۱ - احتمالات موجود در کیفیت جعل احکام وضعیه را بیان کنید.

۲ - کیفیت جعل رافعی را برای تکلیف از نظر محقق خراسانی (ره) توضیح دهید.

۳ - دلیل عدم امکان جعل استقلالاً برای سبیت، شرطیت، مانعیت و رافعی چیست؟

۴ - نحوه تعلق جعل تشریحی به قسم دوم از نظر مرحوم آخوند (ره) چگونه است؟

۵ - چرا در قسم سوم از نظر محقق خراسانی (ره)، امکان جعل تشریحی استقلالاً و تبعی وجود دارد؟

ص: ۳۴۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفصیلی را که مرحوم آخوند(رحمه الله علیه) در کفایه بیان کرده اند، ملاحظه فرمودید. ایشان در مورد قسم اول از اقسام ثلاثه احکام وضعیه فرمودند: جعل تشریحی به هیچ وجه «لا اصاله و لا تبعاً» در آن راه ندارد و مثالهایی که برای این قسم زده اند مثل سببیت، شرطیت، رافعیّت و مانعیّت همه اینها در رابطه با تکلیف بود، سببیت للتکلیف، شرطیت للتکلیف، مانعیّت برای تکلیف و رافعیّت هم همین طور است.

عدم توجیه حکم وضعی بودن مانند سببیت، طبق مبنای مرحوم آخوند(ره)

اولین اشکالی که به ایشان متوجه است، این است که اگر شما معتقدید که جعل تشریحی «لا اصاله و لا تبعاً» در اینها راه ندارد، پس به چه مناسبت اینها را از احکام وضعیه قرار دادید؟ برای اینکه اگر حکم را به همان معنای وسیع خودش معنا بکنیم، حکم به معنای مقرر شرعی است، به معنای مجعول شرعی است، آن که مقسم قرار

می گیرد، «الاحکام الشرعیه تنقسم الی قسمین، المجعولات الشرعیه تنقسم الی قسمین» و به قول مرحوم محقق نائینی مجعولات شرعیه «تنقسم الی اقسام ثلاثه»: حکم تکلیفی، حکم وضعی، ماهیات مخترعه شرعی. بالاخره روی مبنای ایشان هم مقسم عبارت از مجعولات شرعیه است و اگر ما حکم را هم مقسم قرار بدهیم و معنای وسیع حکم را هم پیاده بکنیم، «الحکم الشرعی ای المجعول الشرعی قد یكون تکلیفیا و قد یكون وضعیاً» ولی شما مرحوم آخوند، قسم اول را از مقسم، بیرون بردید. اصلاً می گوئید: جعل شرعی در اینجا راه ندارد، عنوان مجعولیت شرعیه در اینجا جا ندارد «لا اصاله و لا تبعاً». اشکال این است که چطور می شود که یک چیزی عنوان حکم وضعی داشته باشد لکن از مقسم خارج باشد؟ عنوانش، عنوان حکم وضعی است اما از مقسم: «الحکم الشرعی او المجعول الشرعی او المجعولات الشرعیه» به طور کلی خارج است برای اینکه روی همه این تعییرات باید حکم وضعی قابلیت جعل تشریحی داشته باشد و لو شما بفرمایید به تبع تکلیف، آن جعل تبعی هم «جعل شرعی» اما یک موردی پیدا بکنید که بگوئید: «لا تکاد تناله ید الجعل تشریحاً لا اصاله و لا تبعاً» و در عین حال اسمش را حکم وضعی بگذارید و داخل در اقسام مقسم قرار بدهید. این چطور امکان دارد؟

پس بر فرضی که حرف شما تمام باشد و در رابطه با قسم اول، اشکال دیگری به شما نداشته باشیم، این معنا به قوت خودش باقی است که شما باید این قسم اول را از اقسام احکام وضعیه بیرون کنید. این اولین اشکال به مرحوم آخوند است که خیلی اهمیتی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما داریم در احکام وضعیه صحبت می کنیم. می خواهیم بینیم خصوصیات حکم وضعی چیست؟ شما چیزهایی را آوردید که هیچ ربطی به حکم وضعی ندارد. می گوئید: سببیت للتکلیف، قابلیت جعل شرعی ندارد. اگر ندارد، بگذارید کنار. چطور باز هم اطلاق حکم بر آن می شود؟ حکم دائره اش از مجعول هم ضیق تر است. دائره جعل وسیع تر از حکم است.

ما می خواستیم عنوان حکم به ماهیات مخترعه بدهیم و مرحوم محقق نائینی نمی پذیرفتند؛ می فرمودند: نمی توانیم درباره ماهیات مخترعه مثل نماز و روزه و امثال اینها کلمه حکم را پیاده بکنیم لکن اگر به جای حکم، مقسم را قرار دادید، به جای «الحکم الشرعی» گفتید: «المجعول الشرعی»، اگر مقسم را یک معنای وسیعی قرار دادید،

ایشان فرمود: ما سه تا قسم برایش درست می کنیم. می گوییم: «المجعول الشرعی قد یكون حکما تکلیفیا و قد یكون حکما وضعیا و قد یكون ماهیه مخترعه» که ماهیت مخترعه از اقسام مجعول شرعی است لکن (به قول ایشان) کلمه حکم بر آن اطلاق نمی شود. پس ایشان هم که توسعه قائل شده، مقسم را «المجعول الشرعی» قرار داده است. آن وقت شما می گویید: قسم اول از احکام وضعیه از دائره مجعولیت خارج است؛ یعنی از مقسم بیرون است. چیزی که از مقسم خارج شد، چطور می توانید داخل در یکی از اقسامش بکنید؟ چطور می توانید عنوان قسم، به او بدهید و او را به عنوان حکم وضعی معرفی بکنید؟ می گوییم: بر فرض که حرف شما هم قبول باشد، «هذا خارج عن الاحکام الوضعیه و لا یكون تفصیلا فی الاحکام الوضعیه» چون عنوان حکم وضعی باید در تمام اقسام تفصیل محفوظ باشد اما اگر یک قسمی اصلا حکم وضعی نیست، چطور این را به عنوان یک طرف تفصیل، معرفی کنیم؟

معنای تکلیف از نظر محقق خراسانی (ره)

اما اشکال مهم به مرحوم آخوند این است: ایشان می فرماید: سببیت، شرطیت، رافعیت و مانعیت، اینها خصوصیات تکوینیه ای است که در ارتباط با تکلیف است و این خصوصیات تکوینیه به جعل تکوینی ارتباط پیدا می کند و جعل تشریحی در آنها راه ندارد. سؤال ما این است (و اگر جسارت هم باشد، خلطی که مرحوم آخوند کرده اند در همین نکته است) که این تکلیف که شما می گویید: جعل تشریحی در سببیت این تکلیف، راه ندارد، معنایش چیست؟ آیا تکلیف را به معنای «ایجاب المولی» معنا می کنید؟ شما تکلیف را به معنای جعل تکلیف معنا می کنید یا تکلیف را به معنای واجب بودن معنا می کنید؟

اینجا دو مسأله است: یک وقت می خواهید بگویید: فلان چیز سببیت برای وجوب دارد. یک وقت می خواهید بگویید: فلان چیز سبب شد که مولا نماز را واجب کند مثلا بنا بر این چیزی که بین عدلیه معروف است، می گوییم: مصلحت ملزمه ای که مولا در نماز می بیند، او را وادار می کند به اینکه نماز را واجب بکند و آن مفسده ملزمه ای که مولا در خمر و شرب خمر می بیند، او را تحریک می کند به اینکه خمر را تحریم بکند. اینجا مصلحت و مفسده، در جعل مولا نقش دارد، در ایجاب مولا نقش دارد، در عمل مولا

نقش دارد ولی بحث ما در این نیست. چیزهایی که در عمل مولا دخالت دارد، فراوان است. شما گفتید: جعل تشریحی به آن تعلق نمی‌گیرد، ما بالاتر از این را می‌گوییم، چه بسا امور غیر اختیاریه در اینکه مولا ایجاب بکند یا تحریم بکند، نقش پیدا بکند اما اسم این، سببیت للتکلیف نیست، اسمش شرطیت للتکلیف نیست.

معنای شرطیت چیزی برای تکلیف

از وقتی که ما با اصول آشنا شدیم، برای ما گفتند: شرطیت تکلیف مثل استطاعت برای وجوب حج است. این استطاعت که شرط وجوب است، یعنی چه؟ آیا استطاعت نقش دارد در اینکه مولا- عمل خودش را به نام ایجاب انجام بدهد همان طوری که مثلاً در باب نار، می‌گویید: محاذات، شرطیت برای احراق دارد؟ آیا استطاعت هم یک چنین نقشی دارد؟ یا اینکه معنای شرطیت استطاعت برای وجوب حج این است که مولا در کتابش فرموده: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» یک قید هم به آن اضافه کرده: «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». اگر این قید «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» را خداوند در قرآن اضافه نمی‌کرد، ما می‌گفتیم: همان طوری که وجوب صلاه مقتید به استطاعت نیست، وجوب حج هم مقتید به استطاعت نیست لکن وقتی که مسأله حج را در کنار مسأله صلاه می‌گذاریم، می‌بینیم در قرآن در رابطه با نماز، هر کجا مسأله نماز مطرح شده، از نظر وجوب، بدون قید و شرط مطرح است «بالنظر الی الاستطاعه» اما وقتی که به آیه حج می‌رسیم، می‌بینیم که می‌گوید:

«لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». ما وقتی که کلمه شرط الوجوب و شرط التکلیف را مطرح می‌کنیم، معنای شرط تکلیف؛ یعنی شرط مکلف بودن، شرط واجب بودن، شرط فریضه الهی بودن، نه معنای شرط تکلیف؛ یعنی آن که نقش دارد در این که مولا ایجاب را «بما انه فعل من افعال المولی» انجام بدهد و تحقق ببخشد.

همان طوری که افعال ارادیه ما، مبادی و مقدماتی لازم دارد و چه بسا آن مبادی و مقدمات، گاهی امور غیر اختیاریه باشد مثل شوق و امثال شوق، مبادی فعل المولی هم خیلی زیاد است. اگر یک شیء مصلحت ملزمه نداشته باشد، طبق مبنای عدلیه ممکن نیست که مولا آن را واجب بکند، اما ما به مصلحت، عنوان شرطیت للتکلیف نمی‌دهیم.

آیا تاکنون شنیده اید که بگوییم: «المصلحه الملزمه شرط للتکلیف»؟ آن تکلیف؛ یعنی عمل المولی، آن تکلیف؛ یعنی ایجاب المولی اما تکلیفی که ما داریم در آن بحث

می کنیم، واجب بودن، محرم بودن است.

اعراض مرحوم آخوند(ره) از کلام خودشان در واجب مطلق و مشروط

شما مرحوم آخوند! مگر یادتان رفته که در بحث واجب مشروط و واجب مطلق که یک نزاع مهمی بین مرحوم شیخ انصاری و بین مشهور اصولین در مثل «ان جائك زيد فاکرمه» واقع شده، مشهور می گفتند: وقتی مولا می گوید: «ان جائك زيد فاکرمه»؛ یعنی مجیء زید در وجوب اکرام نقش دارد، در تکلیف به اکرام، نقش دارد. مقدم در این قضیه شرطیه، برای جزاء شرطیت دارد که جزاء عبارت از وجوب اکرام است اما مرحوم شیخ در تقریراتشان، این معنا را منکر بودند، می گفتند: تمام قیودی که به حسب ظاهر عبارات در رابطه با هیئت و در رابطه با وجوب است، تماما مربوط به مکلف به است. مرحوم شیخ «ان جائك زيد فاکرمه» را این طوری معنا نمی کردند که اگر مجیء زید تحقق پیدا کرد، اکرام وجوب پیدا می کند بلکه این طوری معنا می کرد، می فرمود: اکرام مقتید به مجیء، واجب است. وجوب، اطلاق دارد و این تقید به مجیء در ناحیه مکلف به است، در ناحیه اکرام است.

یکی از آنهایی که در مقابل مرحوم شیخ ایستادگی کامل کردند، خود مرحوم آخوند هستند. آنجا ایشان به مرحوم شیخ می گفتند: این چه فرمایشی است که شما دارید که مجیء زید را در رابطه با اکرام بدانید؟ مجیء زید در رابطه با بعث است، در رابطه با وجوب است؛ یعنی «اذا لم يتحقق المجیء»، اکرام، وجوب ندارد «و اذا تحقق هذا الشرط»، اکرام، وجوب پیدا می کند. پس مجیء زید برای چه چیز شرطیت دارد؟ برای وجوب اکرام شرطیت دارد.

بعد از آن که شما مرحوم آخوند در مقابل مرحوم شیخ در بحث واجب مشروط، مجیء زید را به عنوان شرط الوجوب مطرح می کنید، به عنوان شرط التکلیف مطرح می کنید، از شما سؤال می کنیم: این شرطیت از کجا پیدا شد؟ این شرطیت مجیء زید برای وجوب اکرام، از کجا تحقق پیدا کرد؟ شما نمی گوئید: چون که مولا گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، از اینکه مولا وجوب اکرام را به صورت قضیه شرطیه، مترتب بر مجیء زید کرده، ما می گوئیم: «فمَجیء زید شرط لوجوب الاکرام و نسْمیه الواجب المشروط»، معنای واجب مشروط این است. شرط التکلیفی که ما بحث داریم این شرط

است. آیا در این شرط تکلیف، این در رابطه با جعل تکوینی است؟ وقتی مولا می گوید:

«ان جائك زيد فاکرمه»، وقتی که خداوند می فرماید: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» که شما از آن استفاده می کنید که استطاعت، شرطیت برای وجوب حج دارد و تا به حال هم استطاعت به عنوان شرطیت وجوب، به گوش من و شما خورده، این شرطیت تکوینی است؟ یا این شرطیت از قرآن استفاده شده؟ در نماز می بینیم «مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» نیست اما در حج می بینیم «مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» هست. از این می فهمیم که این شرطیت برای وجوب دارد.

خلط در معنای تکلیف در کلام محقق خراسانی(ره)

پس این که شما می گوئید: شرطیت و سببیت و مانعیت، اصلاً ارتباطی به مقام جعل تشریعی ندارد، در واقع در اینجا خلط فرمودید. مقصود از تکلیف، کدام تکلیف است؟ واجب بودن، محرم بودن. اگر چیزی شرطیت برای واجب بودن داشته باشد «هذا شرط التکلیف»، شرطیت برای حرمت داشته باشد «هذا شرط التکلیف». اگر چیزی رافعیت برای حرمت پیدا کرد مثل اضطرار، می گوییم: «هذا رافع للتکلیف» اما چه کسی این رافعیت را قرار داده؟ چه کسی این رافعیت را جعل کرده؟ خود شارع در حدیث رفع، جعل کرده گفته: «رفع عن امتی ما اضطرروا الیه» و شما از «رفع عن امتی ما اضطرروا الیه» استفاده می کنید «الاضطرار رافع للتکلیف». خود کلمه «رفع» در حدیث مطرح است. شما از این حدیث استفاده می کنید که «الاضطرار رافع للتکلیف»، این چه ربطی به مقام جعل تکوینی دارد؟

پس خلاصه بحث با مرحوم محقق خراسانی (اعلی الله مقامه) این است که این تکلیفی که سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت را در رابطه با آن می سنجید، شما خیال کردید مقصود از این تکلیف، جعل المولی است، عمل المولی است، در حالی که در عمل مولی، خیلی چیزها نقش دارد، خیلی مسائل نقش دارد، مصالح و مفاسد هم نقش دارد اما ما به هیچ کدام از اینها عنوان سببیت و شرطیت و امثال ذلک نمی دهیم. نسبت به مصلحت با کمال دخالتی که در ایجاب صلاه دارد و همچنین مفسده با کمال دخالتی که در تحریم شرب خمر دارد، نمی گوییم: «المفسده شرط للتکلیف، المصلحه شرط للتکلیف» برای اینکه اصلاً اصطلاح در شرطیت و سببیت و اشباه ذلک در رابطه با واجب

بودن است، در رابطه با مستحب بودن و امثال ذلك است. وقتی که در این رابطه که اصطلاح شرطیت و سببیت و اشباه ذلك است، وارد می شویم، می بینیم تمام اینها به جعل شرعی ارتباط دارد. نسبت به مانعیت مثلا چه کسی حیض را مانع از وجوب نماز قرار داده؟ آیا به تکوین ارتباط دارد؟ وقتی که شارع در خطاب به زن حائض می گوید: «دعی الصلاه ایام اقرانک» در ایام گرفتاری حیض، نماز را کنار بگذار. شما از این بیان شارع استفاده می کنید که حیض مانعیت از وجوب نماز دارد، آیا این مربوط به تکوین است؟ روشن است که اینها «باجمع» ارتباط به تشریح دارد و از کلام خود شارع استفاده می شود.

برگشت عنوان سببیت به شرطیت در باب تکالیف

منتها یک نکته ای در اینجا هست که بعضی از بزرگان فرموده اند و بعید هم نیست همین طور باشد. روی این اصطلاحی که ما ذکر می کنیم و درباره اش بحث می کنیم، ما در باب تکالیف، عنوانی به نام سببیت نداریم؛ یعنی هر کجا مسأله به عنوان دخالت در واجب بودن، مطرح می شود، ما از آن به عنوان شرطیت تعبیر می کنیم. در «ان جائك زید فاکرمه» می گوئیم: معنی زید شرط. این «شرط» را که می گوئیم، نه به معنای اینکه «لیس بسبب» بلکه این یک اصطلاحی است که نوعا در باب تکالیف، کلمه سبب را به کار نمی برند و در فقه در باب احکام تکلیفیه، جایی که کلمه سبب را به کار ببرند، نیافتیم.

وقتی که کلمه شرط را به کار می بریم مثلا می گوئیم: «الاستطاعه شرط لوجوب الحج» ممکن است کسی بگوید: شرط همیشه باید سبب هم داشته باشد. شما که استطاعت را شرط وجوب حج می دانید، پس سبب وجوب حج چیست؟ به استطاعت که لباس شرطیت می پوشانیم، این طور نیست که شرطیت در مقابل سببیت باشد که جای این سؤال برای شما باقی باشد که استطاعت، شرط وجوب حج است، بلوغ، شرط وجوب حج است، سلامت، شرط وجوب حج است، زاد و راحله و باز بودن راه، شرط وجوب حج است، «فما السبب لوجوب الحج»؟ پس سبب کدام است؟ اینها یک اصطلاحی است که در باب تکالیف، کلمه سبب را به این معنا به کار نمی برند اما در باب احکام وضعیه، زیاد به کار می برند. ملاقات نجس با طاهر «سبب لنجاسته، البیع سبب للملكیه، النکاح سبب للزوجیه، العتق سبب للانعتاق، الطلاق سبب للبینونه»، اینها فقط یک

اصطلاح است و الا واقعت مطلب، همان است که وقتی که مولا تکلیفش را متوجه عبد می کند، یک وقت می گوید: «اکرم زید» که هیچ شرطی همراهش نیست. یک وقت می گوید: «ان جائك زید فاکرمه»، یک وقت می گوید: «ان جائك زید و لم یکن معه عمرو فاکرمه»، شما می فهمید معیت عمرو، مانعیت دارد. اگر زید بیاید و عمرو همراهش باشد، این همراهی عمرو، مانعیت از وجوب اکرام دارد.

اینها یک تعبیرات روشن و بینی است و ما سببیت و شرطیت و مانعیت را در این رابطه محاسبه می کنیم و در این رابطه کاملاً به شارع ارتباط دارد و ریشه اش خود شارع است و هیچ ربطی نمی تواند به مقام تکوین و جعل تکوینی داشته باشد. هرچه هست مربوط به خودش هست. خودش گفت: «اکرم زید»، خودش گفت: «ان جائك زید فاکرمه»، خودش گفت: «ان جائك زید و لم یکن معه عمرو فاکرمه»، خودش گفت: «رفع عن امتی ما اضطرروا الیه». در ضمن حدیث رفع خودش رافعیت را به لحاظ «ما اضطرروا الیه» برای اضطرار قرار داده است.

لذا ضمن این که آن اشکال اول ما در این مثالهایی که عرض کردیم در این قسم به مرحوم آخوند وارد نیست برای این که شرطیت، مجعول شرعی است، مانعیت حیض، مجعول شرعی است، رافعیت اضطرار، مجعول شرعی است و داخل در احکام وضعیه می شود و دیگر آن اشکال اول به مرحوم آخوند در اینجا پیاده نمی شود و هم مسأله تعلق جعل تشریحی به این قسم از احکام وضعیه کاملاً روشن است برای اینکه هرچه هست و نیست ما از ناحیه خود شارع و تعبیر شارع و نحوه بیان حکم از ناحیه شارع، استفاده می کنیم.

انصاف این است که در کلام مرحوم آخوند یک چنین خلطی شده و خودشان هم توجه نفرموده اند که در واجب مشروط در مقابل شیخ قد علم کردند و مسأله استطاعت را به عنوان شرط الوجوب ذکر کردند، پس چه شده که آن مسائل اینجا فراموش شده و این قسم اول را به گونه دیگری مطرح فرموده اند؟

معنای سببیت دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر و عصر

و اما در باب دلوک شمس، واقعیتش این است آن سببیت، اگر تعبیر به سبب هم داشته باشیم که این هم ظاهراً در روایات نیست آن که در روایات هست این است: «إذا زالت

الشمس وجب الظهر و العصر» آن که در روایات وارد است: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر» است؛ یعنی یا باید زوال شمس، شرط برای وجوب باشد همان طوری که استطاعت شرط برای حج است، یا یک احتمال دیگر اینجا داده شده که زوال شمس مثل طهارت، شرط برای واجب باشد؛ یعنی نماز مقید به بعد الزوال است مثل نماز مقید به طهارت، منتها طهارت، امر اختیاری واجب التحصیل است و زوال، یک امر غیر اختیاری و واجب الانتظار است. مثل این که من و شما الان باید منتظر بشویم تا غروب شمس و زوال حمرة مشرقیه، تحقق پیدا بکند تا وجوب نماز مغرب و عشا تحقق پیدا بکند. پس در روایات، فکر نمی کنم که کلمه «سبب» باشد، اگر هم کلمه «سبب» باشد، مفسرین این روایات دیگر است که می فرماید: «إذا زالت الشمس فقد وجب الصلاتان»، «فقد وجب» نماز ظهر و عصر که این یا شرط برای وجوب است مثل استطاعتی که شرط برای وجوب حج است، یا قید برای واجب است؛ یعنی نماز مقید به بعد الزوال، واجب است و علی ای حال این معنا از این مطلبی که مرحوم آخوند(ره) می فرمایند، کاملاً بعید است.

پرسش:

۱ - اشکال اول استاد در عدم وجه برای حکم وضعی بودن مانند سببیت، بر مبنای آخوند(ره) چیست؟

۲ - اشکال مهم استاد به مرحوم آخوند(ره) در جعل تشریحی در سببیت تکلیف چیست؟

۳ - کلام مرحوم آخوند(ره) در بحث واجب مطلق و واجب مشروط چیست؟

۴ - خلط در معنای تکلیف در کلام محقق خراسانی(ره) را توضیح دهید.

۵ - معنای سببیت دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر و عصر چیست؟

ص: ۳۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

امكان جعل استقلالی برای شرطیت، جزئیت و مانند آن از طرف شارع

در رابطه با قسم اول از اقسام احکام وضعیه به آن ترتیبی که دیروز ملاحظه فرمودید، ما می توانیم قائل بشویم که علاوه بر اینکه شرطیت مثلا برای وجوب می تواند از مثل قضیه شرطیه «ان استطعتم»، «يجب عليكم الحج» انتزاع بشود که معنای آیه هم در حقیقت همین است. می توان ادعا کرد که به صورت استقلال هم شارع می تواند برای وجوب جعل شرطیت بکند. مثلا در باب استطاعت اصلا می تواند مسأله را به این صورت مطرح بکند، بگوید: «جعلت الاستطاعه شرطا لوجوب الحج» که این جعل شرطیت برای استطاعت، نسبت به وجوب حج، یک امر استقلالی و جعل استقلالی است منتها به این کیفیت که اول یک امری را بدون قید و شرط، متعلق به حج بکند و بعد در ضمن دلیل دیگر نسبت به این واجبی که به ظاهر واجب مطلق بوده، بیان بکند که «هذا ليس بواجب مطلق بل مشروط بالاستطاعه» که در حقیقت یک جعل استقلالی در رابطه با شرطیت

اگر به این کیفیت باشد، چه تالی فاسدی لازم می آید و چه اشکالی به آن توجه پیدا می کند؟ در حقیقت ما در مقابل حرف مرحوم آخوند که می فرمود: جعل شرعی لا بالاصاله و لا بالتبع نمی تواند به اینها متعلق بشود، ادعا می کنیم که امکان دارد، هم جعل شرعی بالتبع مثل آنکه بگوید: «ان استطعتم یجب علیکم الحج» و هم جعل شرعی بالاصاله به همین کیفیتی که عرض کردیم که یک امری را متعلق به حج بکنند که به حسب ظاهر، شما خیال می کنید این امر، مطلق است، لکن در ضمن دلیل دیگر، بگوید: «جعلت الاستطاعه شرطاً لوجوب الحج» که این دلیل مبین آن دلیل اولی است که امر را متعلق به حج کرده است و «نتیجه الدلیلین شرطیه الاستطاعه للحج و کون الشرطیه مجعوله بجعل مستقل». این در رابطه با قسم اول که دیروز و امروز بحث شد.

انتزاع جزئیت و شرطیت از تعلق امر به مرکب

اما در رابطه با قسم دوم، مرحوم آخوند فرمودند: جزئیت للمأمور به از تعلق امر به مرکب، انتزاع می شود و شرطیت للمأمور به از تعلق امر به شیء مقید به وجود شیء دیگر انتزاع می شود. اگر گفت: «صل مع الطهاره» استفاده می کنیم که طهارت، شرطیت للمأمور به دارد. مانعیت للمأمور به از تقید مأمور به به عدم المانع انتزاع می شود. اگر گفت:

«صل» در لباسی که غیر مأكول اللحم نباشد، ما استفاده می کنیم که غیر مأكول اللحم بودن، یکی از موانع برای نماز است.

به این تقریبی که من عرض می کنم که ترتیب بحث کاملاً رعایت شده است برخلاف سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) که ضمن اینکه اینجا مطالبی خوبی دارند، ولی به صورت پراکنده است. این ترتیبی که عرض می کنم، بعضی از بیانات ایشان است، بعضی هم حرفهایی است که در کلام ایشان نیست.

به هر حال ما در این قسم دوم به مرحوم آخوند عرض می کنیم که شما در این قسم دوم می خواهید بفهمید که جزئیت للمأمور به و همین طور شرطیت و مانعیت، امکان دارد که از امر متعلق به مرکب انتزاع بشود، امکان دارد که از تقید مأمور به انتزاع بشود، امکان دارد از تقید به عدم انتزاع بشود. اگر امکانش را می خواهید بیان کنید، ما حرفی نداریم، حق با شماست.

اما اگر می خواهید بفرمایید که در باب جزئیت و شرطیت و مانعیت للمأمور به اصلا راه غیر از این نیست و در حقیقت ادعای انحصار بفرمایید، بگویید: راه جزئیت للمأمور به عبارت از انتزاع از تعلق امر به مرکب است و غیر از این راه ندارد، شرطیت للمأمور به هکذا و مانعیت هکذا، بعد بخواهید نتیجه بگیرید که جعلی که شارع در رابطه با جزئیت و شرطیت و مانعیت للمأمور به دارد، لا- محاله جعل تبعی است، کما اینکه ظاهر بیان مرحوم محقق خراسانی هم همین است که در این قسم ثانی می خواهند بفرمایند: آن راهی که باز است، تنها یک راه است و آن تعلق جعل تشریحی است به نحو تبعیت. یعنی راه استفاده جزئیت منحصراتعلق امر به مرکب است. راه استفاده شرطیت منحصراتقیید مأمور به به وجود شیء است، و همین طور در باب مانعیت.

عدم انحصار جعل جزئیت و شرطیت به طریق انتزاع از مأمور به

ما این حرف را نمی پذیریم و راه را منحصر نمی دانیم. نمی خواهیم بگوییم: انتزاع درست نیست، می خواهیم بگوییم: راه استفاده جزئیت منحصراتعلق امر به مرکب است که شما بیان کردید، بلکه راه دیگری وجود دارد. راهش این است که مولا مستقلا جعل جزئیت بکند، مستقلا و بالاستقلال و بالاصاله جعل شرطیت بکند و بالاصاله جعل مانعیت بکند. وقتی که خداوند می فرماید: «اقیموا الصلاه» و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» در این «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» چه چیزی جعل شده است؟ وقتی که می فرماید: «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب» امر ثانی در کار است. در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» مسأله امر مطرح نیست. امر در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مطرح است. پس این بیانی که شارع می فرماید: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» غیر از این است که به نفس همین عبارت و به نفس همین تعبیر دارد جعل جزئیت می کند؟ ما با «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» چه جوری برخورد بکنیم؟

شما که می گویید: راه منحصر جزئیت این است که امر به مرکب متعلق بشود، معنایش این است که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کأنّ این جوری باشد: «اقیموا الصلاه المرکبه من الركوع و السجود و فاتحه الكتاب و غیرها». حالا که این طور نیست. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در قرآن مطرح است، رسول خدا هم که «لا- یَنطِقُ عن الهوی ان هو الا- وحی یوحی» لسان، لسان خداوند است، می فرماید: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب». آیا شما از این استفاده نمی کنید که

در ضمن این عبارت دارد جزئیت را به طور استقلال جعل می کند نه به طور انتزاع از امر به مرکب؟

عرض کردم: جای تو هم نیست که کسی قیافه این «لا-صلاه الا-بفاتحه الكتاب» را تغییر بدهد و بگوید: معنای «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» این است: «يجب الصلاه المشتمله على فاتحه الكتاب» و اگر گفت: «يجب الصلاه المشتمله على فاتحه الكتاب» شما از آن انتزاع جزئیت می کنید. کجا معنای «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» است؟ معنای مطابقی و معنای عرفی «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» این است که «ان فاتحه الكتاب جزء من الصلاه». خود جزئیت در این عبارت جعل می شود، مستقلا هم جعل می شود، یا مثلا در «لا صلاه الا بطهور» یک وقت شارع می فرماید: «صل مع الطهاره» درست است شما از «صل مع الطهاره» شرطیت را انتزاع می کنید، یعنی جعل تبعی به شرطیت متعلق است، اما اگر گفت: «لا صلاه الا بطهور» چطور؟ اینجا دیگر تبع چه معنا دارد؟ اینجا امری نیست که شما بگویید: از تقید مأوربه، به وجود، ما شرطیت را استفاده و انتزاع می کنیم.

جعل استقلالی شرطیت استقبال کعبه در باب تغییر قبله

سیدنا الاستاذ اینجا نکته خوبی ذکر کرده اند. می فرمایند: در مسأله تغییر قبله، شما می دانید که قبله مسلمانها مدتها همین مسجد الاقصی بوده است که الان در دست اسرئیل غاصب است. بعد از مدتها قبله تغییر کرد. در قرآن هم مسأله تغییر قبله، مطرح شده است. خداوند می فرماید: «قد نرى تقلب وجهك في السماء». گویا یهودی ها روی این مسأله انگشت گذاشته بودند که اگر شما دین جدیدی دارید، چطور به طرف مسجد الاقصی نماز می خوانید؟ این برای رسول اکرم ناراحتی بوجود آورده بود. خداوند در آیه می فرماید: «فَلَنَوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا» خیلی زود ما قبله شما را تغییر می دهیم که مورد پسند شما باشد، بعد هم در آیه دیگر فرمود: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» از این به بعد، دیگر قبله مسجد الحرام شد. مسأله تغییر قبله معنایش این است که از این به بعد که خداوند می فرماید: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» نماز یک شرط تازه پیدا کرد و آن عبارت از استقبال کعبه است، استقبال مسجد الحرام است.

خداوند در این تغییر و تحویل چه کار کرد؟ آیا در مقام تحویل، آمد آن امری را که

اولاً- به نماز متعلق بود و قبله اش هم مسجد الاقصی بود را به طور کلی کنار گذاشت و گفت: از نو باید یک امر دیگری بیاوریم، امر بکنیم به صلاه مقید به این که قبله اش مسجد الحرام باشد؟ آیا خداوند این کار را کرد؟ یا خداوند فقط در مسأله تغییر شرط، به مقتضای آیات شریفه دخالت کرد؟ یعنی فرمود: از حالا به بعد، شرط عبارت از «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» است. این جعل شرطیت برای استقبال کعبه و مسجد الحرام، به چه صورتی تحقق پیدا کرد؟ به صورت استقلال. از چیزی انتزاع نشده است.

امر تازه ای پیش نیامده است که شما انتزاع بکنید. منشأ تازه ای ندارد که شما به عنوان انتزاع، این مسأله شرطیت را پیش ببرید. مسأله این است که قبله «جعل استقبالا للمسجد الحرام بعنوان شرطیه للصلاه». پس ما می توانیم بگوییم: این جعل به صورت استقلال است و به عنوان انتزاع و تبع نیست. این شرطیت مستقلا جعل شده است.

عرض کردیم: ما نمی خواهیم حرف مرحوم آخوند را نفی بکنیم بلکه می خواهیم انحصار را نفی بکنیم که ظاهر کلام ایشان، انحصار است. در باب مانعیت هم مسأله تقریبا همین طور است. چه اشکال دارد که شارع یک چیزی را به صورت مستقل، مانع برای نماز قرار بدهد؟ درست است که اگر مأمور به را مقتید به عدم بکند، انتزاع مانعیت می شود، اما انحصار به این راه ندارد. ممکن است یک جا «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را بگویید، یک جای دیگر هم مثلا به اعم از مانع و قاطع بگویید: «جعلت الحدث قاطعا للصلاه» حدث را من قاطع هیئت اتصالیة نماز قرار دادم. آیا این اشکالی دارد؟ تالی فاسدی بر این مترتب می شود؟ آیا وقتی که می خواهد «جعلت الحدث قاطعا للصلاه» را بگوید، حتما باید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را عوض بکند، یک «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تازه بوجود بیاورد؟ یا اینکه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به قوت خودش است منتها مصالحی اقتضا می کند که حالا مانعیت حدث بیان شود، حالا مانعیت حدث جعل بشود لذا می گوید: «جعلت الحدث مانعا». خود همین، جعل مانعیت است، جعلش جعل استقلال است و تبعیت و انتزاع در اینجا مفهوم ندارد.

پس در رابطه با قسم ثانی مسأله به این صورت است که ملاحظه فرمودید.

ادعای انتزاع در تمام احکام وضعیه در کلام شیخ (ره)

اما در رابطه با قسم ثالث، ما دو تا حرف داریم که البته مرحوم آخوند هم با یکی از این حرفها موافق است و آن جواب مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) است. شیخ

انصاری می فرماید که تمام احکام وضعیه، امور انتزاعیه از تکالیف است. اصلا ما حکم وضعی مستقل نداریم. اینکه شما ملکیت را اعتبار می کنید، این ملکیت مستقلا اعتبار نمی شود. شما در دنبال بیع، «جواز تصرف البایع فی الثمن» به نحو مطلق و «جواز تصرف المشتري فی المبیع» به نحو گسترده دارید. از این جواز تصرف، انتزاع ملکیت می شود و آنچه که مترتب بر عقد بیع است، همین جواز تصرف است. حکم تکلیفی در دنبال بیع تحقق دارد و شما از این حکم تکلیفی انتزاع ملکیت می کنید. در باب نکاح هم همین طور، در باب حریت و رقیت و اشباه ذلک هم همین طور.

اینجا ما به مرحوم شیخ همان طوری که در خلال بحثها اشاره شد، عرض می کنیم که شما یک وقت می خواهید بگویید که ظاهر ادله این است، یک وقت می خواهید بگویید:

این امتناع دارد. اگر مسأله امتناع را مطرح می کنید یعنی می خواهید بگویید: ممتنع است که عقلا و شارع خود ملکیت را مستقلا و بالاصاله اعتبار نکنند. ما سؤال می کنیم چه دلیلی بر امتناع این هست؟ «ای دلیلی علی امتناع اعتبار المملکيه، اعتبار الزوجیه، اعتبار الحریه، اعتبار الرقیه»؟ ما وقتی درباره یک شخص حرّی مسأله حریت را مطرح می کنیم، چه بسا اصلا توجه نداریم به اینکه لازمه حریت و احکام تکلیفی آن چیست؟ ما وقتی که ید شما را می بینیم، می گوییم: شارع این ید را اماره ملکیت قرار داده است. با توجه به ید شما فقط ملکیت در ذهن ما می آید و چه بسا آثار و لوازم ملکیت اصلا مفروغ عنه باشد، پس چه دلیلی دلالت می کند بر اینکه ملکیت به تنهایی، زوجیت بالاستقلال، حریت بالاصاله، اینها قابلیت جعل نداشته باشد؟ و اگر می خواهید بگویید: امتناع ندارد ولی ظاهر ادله خلاف این مسأله است، می گوییم: ظاهر ادله هم تصادفا همین معنا را می گوید.

شما مگر روایتی را که در باب حیازت واقع شده است، ملاحظه نفرموده اید؟ می گوید:

«من حاز ملک»، کسی که حیازت کرد، مالک می شود. دارد در مورد حیازت، جعل ملکیت می کند. یا در مورد احیاء می فرماید: «من احیا ارضا میتة فهی له» به حسب آنچه که مشهور می گویند و ظاهر هم همین است، کسی که یک زمین مرده ای را احیا بکند، این زمین مال اوست. لام، لام ملکیت است. این «فهی له» دارد جعل ملکیت می کند.

لازمه تأخر حکم از موضوع در باب عقود و ایقاعات

در باب عقود و ایقاعات هم آن طوری که من اشاره کردم، شما وقتی به ادله احکام

مراجعه می کنید، تعبیر این است: «يجوز للزوج النظر الى زوجته». مگر نمی گوئید: حکم از موضوع، تأخر دارد؟ موضوع، زوج است. اگر زوجیت اعتبار نشده باشد زوج کجا تحقق پیدا کرده است؟ اگر زوجیت قبل از این احکام خودش اعتبار نشده باشد «يجوز للزوج النظر الى زوجته» یعنی چه؟ ما زوج و زوجه نداریم. زوج و زوجه فرع اعتبار زوجیت است. پس معلوم می شود قبل از آنکه ما بگوییم: زوج می تواند به زوجه خودش نظر بکند، یک اعتبار زوجیت داریم که در آن اعتبار زوجیت، به اندام زوج، لباس زوج را پوشانندیم و به اندام زوجه، لباس زوجه را، بعد می گوئیم: «يجوز للزوج النظر الى زوجته، يجوز للزوجه النظر الى زوجها» و الا اگر قبلا اعتبار زوجیت نکرده باشیم، چطور می توانیم یک چنین تعبیراتی را بکنیم؟ در باب باع و مشتری هم تقریبا سنخ همین معناست، و لو اینکه تعبیر در باب زوج و زوجه روشن تر است. یکی از مسائلی که در باب معاملات خیلی بر آن تکیه می کنیم قاعده «الناس مسلطون على اموالهم» است. این «اموالهم» از کجا درست شد؟ این اضافه از کجا آمد؟ «ما معنى اموالهم»؟ یعنی «الاموال التي هي ملك لهم». پس اول شما «الاموال التي هي ملك لهم» را فرض کرده اید بعد می گوئید: حالا که مالک شد، تسلط دارد، حالا که مالک شد «الناس مسلطون» شاملش می شود. حرفی که ما در مقابل مرحوم شیخ در رابطه با این قسم ثالث داریم این است که «بیننا و بین وجدانا و مع ملاحظه ادلتنا» انصاف این است که این احکام وضعیّه به این صورت، استقلال برای جعل دارد. نسبت به ملکیت فرق نمی کند چه در مواردی که شارع نقش تأسیسی داشته باشد و چه در مواردی که نقش امضایی داشته باشد، علی ای حال آن معامله ای را هم که شارع امضا می کند، معنایش این است که اعتبار ملکیت می کند، آن زوجیتی را که شارع امضا می کند، یعنی شارع بما هو شارع زوجیت را اعتبار می کند.

نتیجتا این حرف انصافا و وجدانا درست نیست بلکه حق در این رابطه با مرحوم آخوند است. لکن یک بحثی هم با ایشان است و آن این است که بینیم آیا در این معاملات بمعنی الاعم، (عقود و ایقاعات همه) شارع در دنبال بیع چه کار می کند؟ و در رابطه با بیع، چه چیزی جعل و اعتبار می کند؟

اعتبار شارع در دنبال عقود و ایقاعات

یک احتمال این است (که تا حال سبک بحث تقریبا به این طور منتهی می شده)

بگوئیم: شارع عقیب بیع صحیح، اعتبار ملکیت می کند، عقیب نکاح صحیح، اعتبار زوجیت می کند، عقیب عتق صحیح در کتاب العتق اعتبار حریت می کند و همین طور در باب رقیّت.

اما احتمال دیگر که شاید از احتمال قبلی اقرب باشد این است که شارع در این موارد جعل سببیت می کند. معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این است که «جعل الله البيع سببا للملكية».

آیا معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» بعد از آنکه مراد، حلّیت تکلیفی نیست، این است که «حکم الله بثبوت الملكيه عقيب البيع» یا اینکه معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» این است: «جعل الله البيع سببا للملكية»؟ کدام با معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» بهتر می سازد؟ ظاهر همین احتمال دوم است.

البته از نظر نتیجه با آن احتمال فرقی نمی کند، لکن فرق در کیفیت جعل است، که کیفیت جعل به این سبک است که موردی را که شارع امضا می کند یا تأسیسا مطرح می کند، برایش جعل سببیت می کند: «جعل الله البيع سببا للملكية، جعل الله النكاح سببا للزوجيه» و امثال ذلك.

از این تقریبی که ما عرض می کنیم که معنای «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی «جعل البيع سببا للملكية» به مناقشه ای در کلام مرحوم محقق نائینی پی می بریم که انصاف این است که «لا يتوقع من مثله» که چنین فرموده باشند.

ایشان می فرماید: سببیت نه تنها در تکوین بلکه در تشریحات هم چه در رابطه با تکلیف باشد، چه در رابطه با وضع باشد، اصلا سببیت یک امر ذاتی سبب است، مثل لوازم الماهیه همان طوری که زوجیت، لازمه اربعه است و معنا ندارد کسی زوجیت را به اربعه عنایت کرده باشد که یک وقتی اربعه فاقد زوجیت بوده باشد و کسی زوجیت را به او عنایت نکند. ایشان می گوید: سببیت در باب تشریحات هم چه در رابطه با احکام تکلیفی و چه در رابطه با احکام وضعی همین طور است. اگر یک عقدی سببیت برای ملکیت پیدا کرد، این سببیت ذاتی این عقد است. اگر یک نکاحی سببیت برای زوجیت پیدا کرد، این سببیتش ذاتی است.

بطان ادعای ذاتیت سببیت برای سبب

به ایشان گفته شده که گویا شما مسأله تشریح و تکوین را با هم خلط کردید. وقتی که می گوئیم: عقد بیع سبب برای ملکیت است، شما چه معنایی برای سببیت می کنید؟ وقتی

که می‌گوییم: «عقد النکاح سبب للزوجیه» آیا معنایش این است که این الفاظی که شما به صورت «انکحت و قبلت» می‌خوانید همان طوری که در نار، یک خصوصیت ذاتیه تکوینیّه تحقق دارد که احراق و حرارت از نار ترشح می‌کند و به تعبیر ایشان نار حرارت و احراق را افاضه می‌کند، آیا در باب عقود و ایقاعات هم مسأله افاضه مطرح است؟ مسأله ترشح مطرح است؟ یک واقعیت این سبکی مطرح است؟ یا وقتی که می‌گوییم:

«عقد النکاح سبب للزوجیه» معنای سببیت این است که شارع دنبال عقد نکاح، اعتبار عقد زوجیت می‌کند. معنایش این است که شارع این عقد نکاح را موضوع برای اعتبار زوجیت قرار داده است نه اینکه در باطن عقد نکاح، یک خصوصیت واقعیه حقیقه وجود دارد و از آن خصوصیت، یک زوجیتی ترشح می‌شود. زوجیت خودش چه هست که ترشح بکند؟ زوجیت خودش یک امر اعتباری است. امر اعتباری «یدور مدار الاعتبار». هر وقت معتبر اعتبار کرد، هست، نکرد، نیست. شارع می‌گوید: من در دنبال ربا، ملکیت را اعتبار نمی‌کنم، عقلا می‌گویند: اعتبار می‌کنیم. آیا معنایش این است که دو واقعیت متضاد وجود دارد هم ملکیت هست هم ملکیت نیست؟ این مربوط به اعتبار است. یک دسته (عقلای غیر متدین) دنبال ربا، اعتبار ملکیت می‌کنند، شارع هم «بما هو شارع» اعتبار ملکیت نمی‌کند.

اصلاً اگر بخواهیم مسأله سببیت را در رابطه با تشریحات به معنای افاضه و ترشح و ایجاد معنی بکنیم، امری است که از مثل ایشان هیچ انتظار نمی‌رود. اینجا که مسأله علّیت خداوند برای وجود موجودات نیست بلکه مسائلی است که همه اش روی اعتبار دور می‌زند.

پس اگر گفتیم: «عقد البیع سبب للمکيه» معنایش این است که عقد البیع موضوعی است که شارع، ملکیت را در دنبال آن موضوع، اعتبار کرده است. معنای سببیت بیشتر از این نیست. اگر معنای سببیت این باشد، چه مانعی دارد که شارع این سببیت را جعل بکند؟ چه مانعی دارد که جعل استقلالی به این سببیت تعلق بگیرد؟

در نتیجه با این بیان از یک طرف در کلام مرحوم محقق خراسانی تا حدی مناقشه هست و از طرفی هم در کلام محقق نائینی مناقشه روشنی است که اصلاً مسأله سببیت را در باب امور اعتباریه و تشریحات به آن معنا مطرح کرده اند که اصلاً هیچ وجهی ندارد.

هذا تمام الکلام در باب احکام وضعیه.

پرسش:

- ۱ - آیا جعل استقلالی برای شرطیت، جزئیت و مانند آن امکان دارد؟ توضیح دهید.
- ۲ - کلام مرحوم آخوند(ره) را درباره انتزاع جزئیت و شرطیت از تعلق امر به مرکب بیان کنید.
- ۳ - جواب استاد به مرحوم آخوند درباره انتزاع جزئیت و شرطیت از تعلق امر به مرکب چیست؟
- ۴ - جعل استقلالی را در باب شرطیت استقبال کعبه توضیح دهید.
- ۵ - نظر مرحوم شیخ نسبت به انتزاع احکام وضعیه و جواب استاد چیست؟

ص: ۳۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم مانع برای اجرای استصحاب در احكام وضعيه

اصل بحث در احكام وضعيه را تمام كرديم ولى آن جهتي كه مرتبط به باب استصحاب بود و روى آن جهت، بحث در احكام وضعيه در باب استصحاب مطرح شده بود، اين بود كه بعضى از بزرگان مثل فاضل تونى در باب استصحاب، بين استصحاب جارى در احكام وضعيه و بين استصحاب جارى در احكام تكليفيه، تفصيل قائل شده بودند، به اين كيفيت كه استصحاب را در احكام وضعيه حجت نمى دانستند و فقط آن را در احكام تكليفيه، حجيت مى دانستند. با ملاحظه آن بحثى كه درباره احكام وضعيه كرديم، خلاصه آن بحث به اين منتهى شد كه يك قسم از احكام وضعيه، استقلال در جعل دارند و همان طورى كه شارع احكام تكليفى و حكم تكليفى را جعل مى كند، مستقلا حكم وضعى را نيز جعل مى كند.

بعضى از احكام وضعيه هم به اين كيفيت بود كه ممكن بود از شىء ديگرى انتزاع

باشوند، و لو اینکه امکان استقلال در جعل هم داشتند، لکن این راه دوم هم باز بود، که اینها از چیز دیگری مثل تعلق امر به مرکب انتزاع بشوند، یا از تعلق امر به مقید به امر وجودی انتزاع بشوند، و یا از تعلق امر به مقید به امر عدمی انتزاع بشوند، که در حقیقت یک جعل تبعی به اینها تعلق می گرفت. مثلاً از «صلِّ مع الطَّاهِرِ» شرطیت طهارت را للمأمور به انتزاع بکنیم، از «لا تصلِّ فی وِبر ما لا- یؤکل لحمه» در آنجایی که لباس از اجزای غیر مأکول اللحم باشد، انتزاع مانعیت بکنیم. اینها در باب استصحاب چه وضعی دارند؟ وقتی که «لا- تنقض الیقین بالشک» را با احکام وضعیه بررسی می کنیم، آیا «لا تنقض الیقین بالشک» در احکام وضعیه پیاده می شود؟ آیا استصحاب در احکام وضعیه جریان دارد؟

جواب این است که شما چه مانعی برای جریان استصحاب در احکام وضعیه، ملاحظه می کنید؟ همان طوری که اگر شک می کردید که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا نه، می توانستید به استصحاب وجوب صلاه جمعه که در عصر حضور و ظهور ثابت بوده است، وجوب نماز جمعه در عصر غیبت را ثابت بکنید، همان طور اگر در یک جایی زوجیت مسلم است و زن شک بکند که آیا شوهرش او را طلاق داده یا نداده است، استصحاب زوجیت - با اینکه زوجیت یکی از احکام وضعیه است، - جاری می شود. چه مانعی در جریان استصحاب ملاحظه می شود؟ شما چه فرقی میان استصحاب زوجیت و استصحاب وجوب نماز جمعه ملاحظه می کنید؟

اگر در یک جایی ملکیت ثابت بشود و بعد روی یک جهتی شک بکنیم که آیا ملکیت از بین رفته یا نه؟ شبهه ما شبهه حکمی یا موضوعیه باشد، اگر شک در زوال ملکیت کردیم و بعد بخواهیم استصحاب بقای ملکیت را جاری بکنیم، با توجه به «لا تنقض الیقین بالشک» چه مانعی تصور می شود؟ چه فرقی بین این استصحاب و بین مثلاً استصحاب حرمت وجود دارد؟ چه فرقی بین این و بین مثلاً استصحاب خمریت وجود دارد؟ همان طور که اگر یک مایعی سابقاً خمر بوده است و حالا در بقای خمریتش شک می کنید، استصحاب خمریت را جاری می کنید، استصحاب ملکیت هم جاری می شود و مانعی ندارد، بلکه ملکیت خودش مجعول شرعی است و خمریت موضوع برای اثر شرعی است. لذا در آن قسم از احکام وضعیه ای که استقلال به جعل دارد و شارع مستقلاً آنها را جعل کرده است، هیچ مانعی برای جریان «لا تنقض» تصور نمی شود.

اما در رابطه با آن قسم احکام وضعیه ای که از یک شیء دیگری انتزاع می شود مثل شرطیت طهارت برای نماز، شما از «صلّ مع الطهاره» استفاده کردید که طهارت شرطیت دارد. حالا اگر روی یک جهتی شک کردید که آیا این شرطیت طهارت به قوّت خودش باقی است یا اینکه از بین رفته است و دیگر طهارت شرطیت ندارد، می توانیم استصحاب جاری بکنیم یا نه؟ و بر فرضی که استصحاب را جاری کردیم، آیا استصحاب در خود شرطیت جاری می شود یا در منشأ انتزاعش جریان پیدا می کند؟

به عبارت اخری: شما که شک می کنید در اینکه طهارت، الان شرطیت دارد یا ندارد، این شک شما مسبب از این است که آیا «صلّ مع الطهاره» الان هم به قوّت خودش باقی است یا «صلّ مع الطهاره» به قوّت خودش باقی نیست؟ آیا شما در این صورت می توانید استصحاب را در شرطیت جاری بکنید یا اینکه می گوئید: چون شک ما در شرطیت، مسبب از این است که آیا «صلّ مع الطهاره» به قوّت خودش باقی هست یا نه، مجبوریم که استصحاب را در سبب جاری بکنیم.

البته از نظر نتیجه، فرقی نمی کند. اگر استصحاب را در «صلّ مع الطهاره» جاری کنید، معنایش این است که الان هم «صلّ مع الطهاره» یکنون باقی است، و به قوّت خودش است، و اگر بقای «صلّ مع الطهاره» را و لو با کمک استصحاب و با پشتوانه استصحاب، ثابت کردید، همان طوری که از «صلّ مع الطهاره» متیقن شما، استفاده شرطیت طهارت می شد، از «صلّ مع الطهاره» استصحابی شما هم استفاده شرطیت طهارت می شود منتها با پشتوانه استصحاب.

پس فرقی نمی کند که استصحاب را در «صلّ مع الطهاره» یعنی «الامر بالصلاه المتقیده بالطهاره» جاری بکنید یا استصحاب را در خود شرطیت جاری بکنید و بگوئید:

ما قبلا- برای طهارت از «صلّ مع الطهاره» انتزاع شرطیت کردیم و حالا شک داریم که این شرطیت از بین رفته است یا نرفته است و استصحاب را روی خود شرطیت جاری می کنیم. آیا در اینجا استصحاب روی شرطیت می تواند جاری بشود؟ یا اینکه چون عنوان مسببی است لا محاله باید استصحاب را در سبب جاری بکنید؟ یعنی اگر از شما پرسند که چرا شک دارید در اینکه طهارت شرطیت دارد یا نه؟ شما جواب

می دهید: برای اینکه من نمی دانم امر به صلاه مقید به طهارت الان به قوت خودش باقی است یا نه؟

پس قاعدتا باید استصحاب را در همان منتزع منه که عبارت از امر به صلاه مقید به امر وجودی است، جاری کرد. نتیجه آن استصحاب، این است که شارع به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» کأن فرموده است: «الامر بالصلاه المتقیده بالطهاره باق علی قوته». وقتی که این امر به قوت خودش باقی بود، شما الان به حسب بقا، انتزاع شرطیت می کنید. الان حکم می کنید به اینکه همان طوری که طهارت در سابق شرطیت داشت، الان هم شرطیتش محفوظ است. پس روی قاعده در این قسم از احکام وضعیه ای که منشأ انتزاع دارد، یعنی یک جعل تبعی به آنها تعلق می گیرد، استصحاب جریان پیدا می کند لکن مجرای استصحاب، خود این امر انتزاعی نخواهد بود بلکه مجرای استصحاب، منشأ انتزاع این امر انتزاعی است و نتیجه استصحاب در آن منشأ انتزاع هم ثبوت این امر انتزاعی است در زمان لاحق.

پس ما دیگر در احکام وضعیه، یک قسم ثالث نداریم بلکه تمام احکام وضعیه یا جعل استقلالیه به آنها تعلق می گیرد، یا جعل تبعی به آنها تعلق می گیرد. عرض کردیم:

تعجب از مرحوم آخوند است که در قسم اول از اقسام ثلاثه خودشان و لو به آن نحوی که ایشان معنا کرده، می فرماید: «لا يتعلق به الجعل، لا اصاله و لا تبعاً».

ما عرض کردیم: چیزی که جعل تشریحی «لا اصاله و لا تبعاً» به آن تعلق نمی گیرد، چطور شما اسم آن را حکم می گذارید؟ چطور اسم آن را مجعول شرعی می گذارید؟ بالاخره مقسم احکام وضعیه یا حکم شرعی است یا به قول مرحوم محقق نائینی، مجعول شرعی است، اما نمی شود که یک چیزی حکم وضعی باشد مع ذلک جعل تشریحی «لا اصاله و لا تبعاً» به آن تعلق بگیرد و اسمش هم حکم وضعی باشد. این حرفی که ایشان می فرمایند اصلاً قابل تصور نیست. لذا تمام احکام وضعیه یا جعل استقلالیه به آنها متعلق است و یا جعل تبعی و برای جریان استصحاب در هیچ یک از این دو تا مانعی وجود ندارد. چه جعل استقلالیه و چه جعل تبعی به آن تعلق بگیرد، هیچ فرقی تصور نمی شود. البته بعضی چیزها محل خلاف است که آیا جزء احکام وضعیه است یا نه؟

شما باید همیشه همین معیار را در نظر داشته باشید. هر کجا که می بینید عنوان مجعول شرعی نمی تواند داشته باشد، تبعاً باید او را از دائره حکم وضعی بیرون بکنید و بگویید:

این به شرع ارتباط ندارد. آخر چطور می شود که ما از یک طرف بگوییم: این مربوط به شارع بما هو شارع است و از طرف دیگر بگوییم: هیچ گونه جعل تشریحی «لا اصاله و لا تبعاً» به آن تعلق نمی گیرد و این ارتباطی به شارع نمی تواند داشته باشد؟! چیزی که به شارع «بما هو شارع» مرتبط است معنایش این است که دست جعل تشریحی به یک نوعی باید به او تعلق بگیرد، و لو بالتبع اما نمی شود هم مربوط به شارع باشد و هم «لا تناله يد الجعل لا اصاله و لا تبعاً».

پس اگر چیزی را پیدا کردیم که به آن حکم وضعی می گویند و مع ذلك هیچ ارتباط به شارع و جعل شارع «بما هو شارع» نمی تواند پیدا بکند، این را باید کاشف از این قرار بدهیم که «هذا ليس بحکم وضعی، هذا ليس بمجعل شرعی» برای اینکه مقسم در باب اینها یا حکم است همان طوری که دیگران می گویند یا مجعول شرعی است همان طوری که محقق نائینی فرمود، چون ایشان فرمود: «المجعل الشرعی علی اقسام ثلاثه: الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی و الماهیات المخترعه» که «ماهیات المخترعه» را از دائره حکم وضعی بیرون می کرد اما دیگر معنا نداشت که از مقسم «المجعل الشرعی» بیرون برود. مقسم: «المجعل الشرعی» است یعنی آن که دست جعل تشریحی به آن می رسد و بر آن تسلط دارد، و لو اینکه اسمش را شما کلمه حکم نگذارید.

پس بالاخره اگر چیزی بخواهد حکم وضعی باشد و اصلاً به جعل تشریحی ارتباطی پیدا نکند و لو تبعاً، این غیر قابل تصور است. پس به تمام احکام وضعیه یا جعل استقلالیه به آنها تعلق می گیرد و یا جعل تبعی به آنها تعلق می گیرد. برای اینکه در هریک از این دو جعل «لا- تنقض الیقین بالشک» پیاده بشود، و مجرای استصحاب قرار بگیرد، کفایت می کند. در نتیجه این تفصیلی که از بعضی از بزرگان نقل کردم که بین احکام وضعیه و احکام تکلیفیه، فرق قائل شدند، غیر تمام بود.

خلاصه بحث در باب استصحاب

تا اینجا اگر ترتیب بحث نظرتان باشد، اساس بحث استصحاب را تمام کردیم، منتها به این کیفیت که اولاً حجیت استصحاب را از راه روایات که عمده ادله در باب استصحاب، روایات بود اثبات کردیم با آن دقت هایی که ملاحظه فرمودید. اصل حجیت استصحاب از راه روایات، برای ما یک مسأله روشنی شد. بعد هم در رابطه با آن دو،

سه تا تفصیل بحث کردیم و نتیجه بحث ما این شد که هیچ کدام از این تفصیلهای در باب استصحاب تمام نیست، و «لا تنقض الیقین بالشک» دلیل بر حجیت استصحاب است به نحو الاطلاق.

یک تفصیل، مربوط به شک در رافع و شک در مقتضی بود که این را مرحوم شیخ (ره) قائل شده بودند و ما این تفصیل را مطرح کردیم و نتیجه بحث، بطلان این تفصیل شد.

تفصیل دوم، تفصیل بین احکام شرعیّه - که از راه کتاب و سنت و امثال آن به دست می آید - و احکام شرعیّه - که از راه عقل استفاده می شود، - بود که این تفصیل را هم مرحوم شیخ قائل بودند و ما بحث کردیم و نتیجه بحث، بطلان این تفصیل شد. تفصیل سوم هم تفصیل بین احکام وضعیّه و احکام تکلیفیّه بود که به تناسب آن، حکم وضعی مطرح شد و نتیجه در باب استصحاب، فرقی بین حکم وضعی و حکم تکلیفی از نظر استصحاب باقی نماند. البته شیخ در کتاب رسائل اقوال دیگری هم بیان کرده اند که آنها دیگر نیاز به تعرض و بحث ندارد. عمده همین سه قولی بود که آنها را با جوابشان ملاحظه فرمودید. لذا اصل بحث ما در باب استصحاب و اساس استصحاب تا اینجا تمام می شود.

از اینجا به بعد، وارد تنبیهات استصحاب می شویم، در تنبیهات استصحاب، از مراحل گذشته - که یکی اصل حجیت بود و یکی اطلاق الحجیّه، - فارغ شدیم؛ یعنی در مسأله حجیت استصحاب تفصیل مطرح نیست بلکه «لا تنقض الیقین بالشک باطلاقه» در تمام مراحل، حجیت استصحاب را اثبات می کند.

تنبیهات بحث استصحاب تنبیه اول: دخالت عنوان یقین و شک در باب استصحاب

اولین تنبیه عبارت از این است که در «لا تنقض الیقین بالشک» عنوان یقین و شک، ذکر شده است و ظاهر این است که این دو عنوان در موضوع «لا تنقض» نقش موضوعی دارند، اینها دخالت در حکم دارند، یعنی عنوانشان عنوان مرآتیت نیست، البته اگر عنوان مرآتیت باشد، تنها این حرف در رابطه با یقین قابل ذکر است، در باب شک که اصلاً ظاهر عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» مخصوصاً با توجه با آن نکته ای که ما در جواب از

تفصیل شیخ انصاری در رابطه با شک در مقتضی ذکر کردیم که گفتیم: این کلمه نقضی که در «لا تنقض» به کار رفته است، هیچ ارتباطی با متیقن ندارد، آن طوری که شیخ انصاری خیال کرده اند و معتقد شده اند، خود یقین در مقایسه با مقابلاتش، یعنی در مقایسه با ظن، در مقایسه با شک، در مقایسه با وهم، به لحاظ اینکه واقع را بدون هیچ گونه احتمال خلاف نمایان می کند، روی این جهت، یک استحکامی در آن وجود دارد، یک ابرامی در آن تحقق دارد منتها شارع مقدس در تعلق یقین به متیقنی که دارای قابلیت بقا هست با متیقنی که دارای قابلیت بقا نیست، فرق گذاشته از نظر نفس تعلق یقین، بما اینکه یقین، کاشف از واقع است و یک نوع استحکامی در آن وجود دارد و این استحکام در مظنه وجود ندارد، در شک وجود ندارد، در وهم وجود ندارد، و کلمه نقض به لحاظ همین استحکام در این روایات شریفه و استعمالات ائمه (علیه السلام) به کار رفته است.

اگر ما «لا تنقض» را اینجوری معنا کردیم، معنایش این است که ما روی کلمه یقین تکیه داریم. روی کلمه یقین به عنوان یک موضوع، حساب باز کردیم. ما یقین را به عنوان مرآه متیقن ملا-حظه نکردیم. اگر می خواستیم آن را به عنوان مرآه متیقن ملاحظه کنیم که «لا تنقض» را در رابطه با متیقن بسنجیم آن وقت نتیجه این می شد که باید تفصیل مرحوم شیخ را بپذیریم. اما در مقابل فرمایش ایشان گفتیم: ما هیچ کاری به متیقن نداریم. اینکه متیقن قابلیت بقا دارد یا ندارد، هیچ ارتباطی به «لا تنقض» ندارد. روایات که نیامده است بگوید: «لا- تنقض المتیقن بالشک» روایات گفته است: «لا تنقض الیقین بالشک» و لذا انسان خود یقین را با شک مقایسه می کند، خود یقین را با شک می سنجد، می بیند یقین چون یقین است یک استحکام کامل در آن وجود دارد، اما شک چیست؟ یک طرفش به طرف واقع است، یک طرفش هم به طرف خلاف واقع است. این چه استحکامی می تواند داشته باشد.

لذا مخصوصا با توجه به این معنایی که ما برای «لا تنقض الیقین بالشک» بیان کردیم که برای یقین و شک، موضوعیت قائل شدیم، یقین حساب دارد، شک هم حساب دارد، حسابش این است که شک نمی تواند ناقض یقین باشد، و مکلف نباید شک را به جنگ یقین بفرستد، بلکه یقین به لحاظ استحکامی که در آن وجود دارد، باید حاکمیت بر شک پیدا بکند. لذا روی معنای ما خیلی روشن است که این یقین و شکی که در «لا تنقض الیقین و الشک» مطرح است، باید یقین و شک فعلی باشد. فعلی در مقابل تقدیری، در

مقابل شکي که انسان از آن غفلت دارد، در مقابل يقيني که انسان از آن غافل است. اگر شمای مکلف نمی دانید که دارای يقين و شک هستيد به لحاظ اینکه حالت غفلت و ذهول بر شما حاکم شده است، آیا «لا تنقض اليقين بالشك» می تواند در اینجا نقش داشته باشد؟

شرط تعلق احکام به مکلفين

به عبارت خیلی روشن تر: در باب ساير احکام اگر يك حکمی بخواهد گريبان شما را بگیرد، مثلا اگر «لا تشرب الخمر» بخواهد گريبان شما را بگیرد، دو شرط لازم دارد: یکی اینکه شما اولاً بدانید که «لا تشرب الخمر» در اسلام وجود دارد. اگر عنوان «لا تشرب الخمر» به گوش کسی نخورده باشد و احتمالش را هم فرضاً ندهد، این «لا تشرب الخمر» نمی تواند گريبان او را بگیرد. بعد از آن که علم به اصل الحکم در حجيت نقش دارد، احراز موضوع هم در حجيت نقش دارد. اگر يك مایعی به حسب واقع خمر است، لکن شما غافل از این هستيد که «انه خمر» وقتی سراغ این مایع می آید، اصلاً تصور می کنید که «هذا ماء» و «لا تشرب الخمر» هم به گوش شما خورده است، اما موضوع «لا تشرب الخمر» الان مغفول عنه است و شما نتوانسته اید موضوع آن را مورد التفات و توجه قرار بدهید، لذا این «لا تشرب الخمر» نمی تواند گريبان شما را بگیرد، بلکه حتی در مورد شك در شبهات موضوعیه بنا بر قول آنهايي که در شبهات موضوعیه می گویند: اصالة البرائة عقلی جاری می شود در صورت شك هم «لا تشرب الخمر» نمی تواند گريبان شما را بگیرد، تا چه برسد به صورت غفلت. در صورت غفلت مسلم است که کسی نمی تواند تردیدی در آن داشته باشد، منتها جریان برائت عقلیه در صورت شك در شبهات موضوعیه محل اختلاف است و الا- برائت شرعیه حتی در شبهات موضوعیه جریان دارد و ادعای اجماع بر آن معنا شده است. اما در صورت غفلت، غفلت از اینکه این مایع، خمر است، هزار بار هم «لا تشرب الخمر» به گوش شما خورده است با این حال «لا تشرب الخمر» نمی تواند در مورد غفلت گريبان شما را بگیرد «لانك غافل عن الموضوع» و عدم غفلت در موضوع، شرط برای حجيت و فعلیت و تنجز حکم است.

اشراط فعلیت شك و يقين در باب استصحاب

همان طوری که در «لا تشرب الخمر» این طور است، در «لا تنقض اليقين بالشك» هم

مسأله همین است منتها فرقیان این است که در «لا تشرب الخمر» خمر موضوعیت دارد ولی در «لا تنقض الیقین بالشک» یقین و شک موضوعیت دارد.

همان طوری که در «لا تشرب الخمر» هم علم به لا تشرب لازم است و هم عدم غفلت از موضوعش که عبارت از خمر است، در «لا- تنقض الیقین بالشک» هم اگر استصحاب بخواهد جاری بشود، شرط دارد: اول اینکه «لا تنقض» به گوش شما خورده باشد، یعنی بدانید در اسلام قاعده ای به نام «لا- تنقض الیقین بالشک» وجود دارد و ثانیاً نسبت به موضوعش متوجه باشید، نسبت به یقین و شک التفات داشته باشید، یعنی بدانید که شما واجد صفت یقین و واجد صفت شک هستید، بدانید که لباس شما در اول ظهر نجس بوده است و الاذن شک در بقای نجاست دارید و این حالت یقین و شک، «ملفتت الیه» شما باشد. عمده، این جهت است. اما اگر در یک جایی شما به طور کلی غافل بودید، غفلت از یقین و شک داشتید، توجه به یقین و شک خودتان نداشتید، و لو اینکه در باطن قلب شما این یقین و شک موجود است، در خزانه نفس شما این یقین و شک موجود است، اما شما به آن التفات ندارید، شما به آنچه که در خزانه نفستان وجود دارد، توجه ندارید آیا «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان اینکه یک قاعده ای است که دلیل بر استصحاب است می تواند در اینجا بگوید استصحاب جریان دارد؟ یا اینکه حتماً (به تعبیر علما) باید یقین و شک، فعلیت داشته باشد، و معنای فعلیت، «ملفتت الیه» بودن است، و معنای «ملفتت الیه» بودن، عدم غفلت و ذهول است. گاهی اگر انسان توجه بکند، خودش را شاک می بیند، لکن اصلاً توجه ندارد به این معنا تا عنوان شک، مورد التفات او قرار بگیرد.

لذا ما می توانیم چنین تعبیر بکنیم که «یشترط فی جریان الاستصحاب فعلیه الشک و الیقین» به این معنایی که عرض کردیم در جریان استصحاب باید یقین و شک فعلی باشد، یعنی مورد توجه و مورد التفات باشد. البته این مطلب را مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و امثال اینها هم ذکر کرده اند با اینکه آنها در «لا تنقض الیقین بالشک» مخصوصاً مرحوم شیخ یقین را به معنای متیقن معنا می کنند و مرحوم آخوند یک حرف دیگری که بعد از ان شاء الله عرض می کنیم، زده اند در عین حال هر دو این مسأله را عنوان کرده اند. گفته اند:

«يعتبر فی جریان الاستصحاب فعلیه الشک و الیقین» و برای این مطلب دو تا فرع ذکر کرده اند که نتیجه این مسأله هم در این دو تا فرع ظاهر می شود. این دو تا فرع را مطالعه

بفرمایید ببینیم که آیا به همین کیفیت است که اینها ذکر کرده اند و مخصوصا کلام امام بزرگوار را هم در تهذیب ملاحظه بفرمایید که به نظر قاصر می رسد که ایشان در یک جهتی یک بی توجهی فرموده اند، ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل جریان استصحاب در احکام وضعیه را ذکر کنید.

۲ - فرق بین اجرای استصحاب در احکام وضعیه منتزعه با احکام مستقله چیست؟

۳ - دخالت عنوان یقین و شک در باب استصحاب به چه صورت است؟ توضیح دهید.

۴ - شرط تعلق احکام به مکلفین چیست؟

۵ - آیا شک و یقین در باب استصحاب باید فعلیت داشته باشد؟ چرا؟

ص: ۳۷۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ثمره بحث اشتراط فعليت شك و يقين در باب استصحاب

یکی از چیزهایی که در جریان استصحاب اعتبار دارد، مسأله فعلیت شک و يقين است. فعلیت در مقابل تقدیر است، به این معنا که باید با توجه و التفات توأم باشد، یعنی بدانند و متوجه باشد که نسبت به حالت سابقه، متیقن است و نسبت به حالت لاحق، شک دارد. اما اگر کسی غافل باشد و لو اینکه اگر این غفلت کنار برود و توجه پیدا کند، می داند که در باطن و در خزانه نفسش شک وجود دارد، لکن الان که غافل است، هیچ شک فعلی نسبت به او تحقق ندارد، یعنی این «لا تنقض اليقين بالشك» را متوجه خودش نمی بیند، چون توجه به این معنا ندارد که در او يقين و شك وجود دارد. توضیح این مطلب را دیروز عرض کردیم. حالا- مسأله این است که ثمره این حرف کجا ظاهر می شود؟ اعتبار فعلیت شك و يقين در کجا مثمر ثمر است؟

در کلام مرحوم شیخ (علیه الرحمه) در رسائل و کلام مرحوم آخوند در کفایه، دو تا

فرع به عنوان ثمره این مطلب، ذکر شده است البته این دو فرع هم نه به عنوان دو ثمره باشد، بلکه دو تا مسأله ذکر شده است و این دو مسأله را با هم مقایسه کرده اند، و روی اعتبار فعلیت شک و یقین گفته اند: در یک صورتش استصحاب جریان پیدا می کند، اما در صورت دیگرش استصحاب جریان پیدا نمی کند.

به عبارت روشن تر: مسأله به این صورت است که اگر ما در باب استصحاب، شک و یقین فعلی لازم نداشته باشیم، در هر دو فرع، استصحاب جاری می شود، و اگر فعلیت شک و یقین را معتبر بدانیم، در یک مسأله، استصحاب جاری نمی شود، اما در فرض دیگری جاری می شود. پس اینکه من می گویم: دو تا مسأله متفرع بر این حرف شده است، نه به این عنوان که دو ثمره هست، بلکه یک ثمره است، منتها در مقایسه با دو تا مسأله است، که روی یک فرض در هر دو استصحاب جاری می شود، و روی اعتبار فعلیت شک و یقین، در یکی استصحاب جاری نمی شود.

مسأله این است که اگر کسی اول ظهر یقین داشت به اینکه محدث است، بعد یک حالت غفلت و ذهولی برایش پیش می آید که دیگر غافل از این می شود که آیا وضو دارد یا ندارد؟ و در همان حالت غفلت و ذهول نماز می خواند، البته برای چنین شخصی شروع در نماز و دخول در نماز اشکالی ندارد، بخاطر اینکه آدمی ذاهل و غیر متوجه است. بدون توجه به این مسأله نماز می خواند، بعد از آنکه نمازش تمام شد، و فراغ از نماز تحقق پیدا کرد، آن وقت برای او شک پیدا می شود به این صورت که ما اول ظهر که مسلم محدث بودیم، آیا قبل از شروع در نماز، تحصیل طهارت کردیم یا تحصیل طهارت نکردیم؟ یقین دارد به اینکه اول ظهر «کان محدثاً»، و قبل از شروع در نماز هم حالت ذهول و غفلت بر او حاکم بود و وارد نماز شد. از نماز که فارغ شد برای او شک پیدا شد که آیا این نماز ما «مع الوضوء» بود یا بدون وضو. ما که اول ظهر مسلم محدث بودیم، بعد از آن نمی دانیم که آیا وضو تحصیل شد یا نشد؟

می گویند: مسأله اعتبار فعلیت شک و یقین در این فرض اثر می گذارد برای اینکه اگر حالت ذهول و غفلت برای این آدم قبل از نماز تحقق پیدا نمی کرد و به آن شکی که در خزانه نفسش وجود داشت، توجه پیدا می کرد، اگر شک او مورد التفات واقع می شد، یک استصحاب حدث، و استصحاب عدم طهارت قبل از نماز جریان پیدا می کرد، و لازمه این استصحاب حدث، بطلان نمازی است که به دنبال استصحاب حدث واقع شده است، و

با استصحاب حدث قبل از نماز، دیگر جا برای قاعده فرائغ باقی نمی ماند. اگر شما در حال شروع در نماز، شک دارید که آیا وضو گرفتید یا نه؟ آیا می توانید بگویید: ما یقین نداریم که بدون وضو هستیم، حالا نماز را می خوانیم، بعد از نماز دست به دامن قاعده فرائغ دراز می کنیم و قاعده فرائغ هم حکم می کند به اینکه نماز من صحیح است؟ اینجا جای قاعده فرائغ نیست. اگر قبل از نماز، استصحاب حدث داشته باشید، و شرعا و لو ظاهرا محکوم به محدثیت باشید، در صورت توجه و التفات، اصلا حق ندارید که وارد نماز بشوید. در صورت غفلت و ذهول هم اگرچه ورود شما در نماز مانعی ندارد، لکن استصحاب حدث قبل از نماز نمی گذارد که این نماز شما محکوم به صحت شود. پس در نتیجه اینجایی که یقین به حدث داشته «ثم غفل و صلی فی حاله الغفله» اگر ما در باب استصحاب، فعلیت شک و یقین را معتبر ندانیم، اینجا قبل از نماز، استصحاب حدث در کار بوده است، و لازمه استصحاب حدث، بطلان این نماز است، و با استصحاب حدث قبل از نماز دیگر جا برای قاعده فرائغ باقی نمی ماند.

اما چون ما فعلیت شک و یقین را معتبر می دانیم، عقیده ما این است که اینجا قبل از نماز، استصحاب جریان ندارد برای اینکه من یقین به محدثیت داشتم، اما بعد از یقین، حالت غفلت و ذهول تحقق پیدا کرد، و ما در استصحاب، یقین و شک فعلی لازم داریم، و من چون شک فعلی نداشتم، لذا استصحاب حدث قبل از نماز در مورد من جریان ندارد، پس نماز را در حالی من شروع کردم که حتی از ناحیه استصحاب، محکوم به محدثیت نبودم، حالا که نماز تمام شد، الان شک فعلی برای من تحقق پیدا کرد، الان یقین و شک فعلی پیدا شد.

قول به کفایت استصحاب بعد از عمل و جواب آن

شما بفرمایید: همین یقین و شک فعلی بعد از نماز، کافی است که نماز شما را محکوم به بطلان بکند، برای اینکه معنای استصحاب حدثی که شما بعد از نماز جاری می کنید، این است که شما از اول ظهر تا به حال، محدث بودید و معنای اینکه از اول ظهر تا به حال محدث بودید این است که نماز شما «فی حال المحدثیه» تحقق پیدا کرد. پس «لقائل ان یقول» که استصحاب بعد از نماز هم نماز را باطل می کند و دیگر نیاز نداریم به اینکه یک استصحاب حدثی قبل از صلاه جاری بشود.

لکن جواب این حرف این است که اگر شما بخواهید استصحاب را بعد از نماز جاری کنید، قاعده فراغ جلوی استصحاب را می گیرد، برای اینکه قاعده فراغ، حاکم بر دلیل استصحاب است، یا حداقل مخصّص دلیل استصحاب است زیرا در تمام مواردی که قاعده فراغ جریان پیدا می کند، یک استصحاب مخالف قاعده فراغ هم در کار است. اگر شما بعد از نماز احتمال دادید که آیا در رکعت سوم، رکوع بجا آوردید یا نه؟ استصحاب اقتضا می کند که شما رکوع رکعت ثالث را انجام نداده اید. اگر شک کنید که در رکعت رابع، سجده را انجام دادید یا نه؟ استصحاب عدم اتیان به سجده را اقتضا می کند، لکن شارع مقدس جلوی این استصحاب ها را گرفته و قاعده ای به نام قاعده فراغ آورده است، که به منظور تسهیل بر امت است. اگر بعد از فراغ، شک پیدا شود که آیا من رکوع رکعت سوم را انجام دادم یا نه؟ شارع می فرماید: اعتنا نکن. شک کنم آیا سجده را در رکعت رابعه انجام دادم یا نه؟ شارع می فرماید: اعتنا نکن.

قاعده فراغ برای همین هدف آمده است که آن استصحابهایی را که بعد از نماز جریان پیدا می کند و لازمه آن استصحابها، بطلان نماز است، را از کار بیندازد. قاعده فراغ یا به عنوان دلیل حاکم و یا لاقبل به عنوان یک دلیل مخصوص برای «لا تنقض الیقین بالشک» در خصوص این مورد، جلوی استصحاب را می گیرد و ما دلیلی نداریم که «لا تنقض الیقین بالشک» قابل تخصیص نباشد. «لا تنقض الیقین بالشک» یک قاعده تبعدی است و امکان دارد که همین «لا تنقض الیقین بالشک» به واسطه قاعده فراغ، یا مثل قاعده فراغ، تخصیص خورده باشد.

پس در این مسأله اولی اگر استصحاب حدث، قبل از نماز جریان پیدا نکند، لازمه اش بطلان نماز است و اگر استصحاب حدث قبل از نماز جریان پیدا نکند، لازمه اش صحت نماز است، و لو اینکه بعد از نماز، استصحاب حدث جاری بشود، برای اینکه آن استصحاب حدث بعد از نماز، محکوم قاعده فراغ است. آن در مقابل قاعده فراغ نمی تواند نقش داشته باشد.

در نتیجه، ما برای اعتبار فعلیت شک و یقین، یک ثمره ای پیدا کردیم. ثمره همین مورد است: «إذا تیقن بالحدث ثم غفل و صلی فی حاله الغفله و بعد الصلاه التفت، و شک فی أنّه هل تطهر قبل الصلاه ام لا؟»، اینجا نتیجه اعتبار فعلیت شک و یقین، این است که در این نماز باید رجوع به قاعده فراغ کنیم، و نتیجتاً حکم بکنیم «بصحه هذه

علت جریان استصحاب در فرض یقین به حدث و شک فعلی

اما فرع دوم این است که اگر یقین به حدث پیدا کرد، مثل همین صورت اول، یقین کرد به اینکه در اول ظهر محدث بود، یک ساعت بعد از ظهر شک فعلی برای او پیدا شد که آیا من که در اول ظهر بطور مسلّم محدث بودم، بعد وضو گرفتم یا نه؟ الان که یک شک فعلی برای او پیدا شد، چون یقین و شک هر دو فعلیت دارد، استصحاب حدث جریان پیدا کرد و استصحاب حدث حکم کرد به اینکه تو محدث هستی. بعد از آنکه استصحاب حدث جاری شد، یک حالت غفلت و ذهولی برای او پیش آمد و در آن حالت غفلت و ذهول، ایستاد و نماز خواند، و بعد از آنکه نمازش تمام شد، حالت غفلت و ذهول مرتفع شد. یک قیدی هم مرحوم آخوند اضافه می کند و آن این است که بعد از آنکه نماز تمام شد و توجه پیدا کرد به اینکه یک ساعت بعد از ظهر به حکم استصحاب، محکوم به محدثیت بوده است، یقین هم دارد که تا یک ساعت بعد از ظهر وضو نگرفته است اما الان احتمال می دهد که در فاصله بین ظهر و یک بعد از ظهر وضو گرفته باشد، اما ساعت یک بعد از ظهر که یقین و شک فعلی تحقق پیدا کرد و استصحاب جریان پیدا کرد و به حکم استصحاب، محدث شد، یقین دارد که بعد از محدثیت به حدث استصحابی، دیگر در فاصله بین ساعت یک بعد از ظهر و ساعت دوی بعد از ظهر وضو نگرفته است، بلکه در همان حالت ذهول و غفلت ایستاده و نماز خوانده است.

ایشان می فرمایند: اینجا برخلاف مسأله گذشته و فرع قبلی، نمازش باطل است و مثل صورت اول نمی توانیم حکم به صحت نماز بکنیم. برای اینکه اینجا قبل از نماز یقین و شک فعلی برای او تحقق پیدا کرد و «لا- تنقض الیقین بالشک» در مورد او جاری شد و او را محکوم کرد «بانه محدث»، و یقین هم دارد که بعد از محدثیت به مقتضای لا تنقض، وضو نگرفته است و طهارتی تحصیل نکرده است. پس در حقیقت، نماز او در شرایطی تحقق پیدا کرده که در آن شرایط به مقتضای استصحاب، محکوم به محدثیت بوده است و نماز در آن حال، واقع شده است، و این استصحاب قبلی دیگر جلوی قاعده فراغ را می گیرد. اینجا نمی توانیم بعد از نماز، قاعده فراغ را جاری بکنیم. قاعده فراغ به اصطلاح علمی در آنجایی جریان پیدا می کند که شک بعد الفراغ حادث شود، اما آنجایی که قبل از

شروع در نماز، شك بوده مثل آنچه که عرض کردم، شما ایستادید و شك کردید در اینکه وضو گرفتید یا نه؟ نمی توانید بگویید: چه مانعی دارد، در همین حال شك، شروع به نماز می کنیم بعد از نماز هم دست به قاعده فراع دراز می کنیم. قاعده فراع و لو اینکه برای تسهیل بر مردم است، اما در مورد خاص جریان دارد و آن در جایی است که شك در صحت و بطلان بعد از نماز حادث شده باشد. اما اگر کسی قبل از نماز، شك دارد در این که وضو دارد یا نه و استصحاب بقای حدث هم حکم می کند «بانه محدث»، اینجا دیگر چه معنا دارد که بعد از نماز، قاعده فراع جریان پیدا کند؟

در نتیجه بیان مرحوم شیخ و بیان مرحوم محقق خراسانی در ثمره اعتبار فعلیت شك و یقین، این است که این دو مسأله را با هم مقایسه می کنند، می گویند: روی اعتبار فعلیت شك و یقین در فرض دوم، استصحاب حدث قبل از نماز جریان پیدا می کند و حکم می کند به بطلان نماز، اما در فرض اول چون شك فعلی تحقق ندارد، استصحاب حدث قبل از نماز جریان پیدا نمی کند و بعد از نماز هم فقط قاعده فراع جاری است و استصحاب حدث بعد از نماز محکوم قاعده فراع است. روی اعتبار فعلیت شك و یقین، ما می توانیم بگوییم: در فرض اول، نماز صحیح و در فرض دوم، نماز باطل است. آنجا استصحاب حدث نیست و اینجا استصحاب حدث هست.

اشکال کلام امام (ره) نسبت به ثمره بحث اعتبار فعلیت شك و یقین

حالا که این دو برای شما روشن شد، آن چیزی که من راجع به کلام امام بزرگوار در کتاب شریف الرسائل خودشان، اشاره کردم که یک مختصر بی توجهی در اینجا به کار رفته است، روشن می شود. ایشان برای ثمره اعتبار فعلیت شك و یقین، فرض دوم را مثال زده اند و اصلاً اشاره ای به فرض اول نکرده اند. البته یک بیانی دارند که این بیان را ما به صورت اشکال بر کلام مرحوم شیخ و مرحوم محقق خراسانی اشاره می کنیم.

بیان ایشان، بیان تمامی است، اما مسأله این است که وقتی شما مسأله فعلیت شك و یقین را مطرح می فرمایید و می خواهید یک موردی را به عنوان ثمره این مسأله، مثال بزنید، باید آنجایی را مثال قرار بدهید که مسلّم روی اعتبار فعلیت شك و یقین، استصحاب جریان ندارد و الا این فرض دومی که شما ذکر فرمودید، و لو اینکه بعداً ما اشاره می کنیم که بیان ایشان درست است، ولی این ثمره این مسأله نیست. ثمره این

مسأله در فرض اول ظاهر می شود. یعنی کسی که فعلیت شک و یقین را معتبر می داند، در فرض اول، حکم می کند به اینکه نماز، صحیح است چون استصحاب، قبل از نماز، جاری نیست و بعد از نماز، قاعده فراغ پیاده می شود. اما کسی که فعلیت شک و یقین را معتبر نمی داند، می گوید: قبل از نماز، استصحاب حدث جاری است، و لو اینکه این شخص نمی دانسته که استصحاب حدث دارد، اما بعد از نماز می فهمد که قبل از نماز، استصحاب حدث داشته است و نمازی که با استصحاب حدث قبل از نماز تحقق پیدا بکند بلا اشکال، محکوم به بطلان است.

آن چه که ثمره این بحث است فرض اول است، اما ایشان اصلاً در کلامشان فرض اول را اشاره نکرده اند، فرض دوم را هم که مطرح فرموده اند نه به آن صورتی که در کلام مرحوم محقق خراسانی و مرحوم شیخ مطرح است، بلکه به صورت اشکال بر مرحوم شیخ و مرحوم محقق خراسانی است. لذا روی قاعده، حق این بود که ایشان هم همان مسأله اولی را به عنوان ثمره بحث ذکر کنند، نه مسأله دوم را. مسأله دوم که فقط جنبه مقایسه ای دارد و الا ثمره در همان مسأله اولی ظاهر می شود.

ثمره بحث اعتبار فعلیت شک و یقین در باب استصحاب

نتیجه این شد که ما اینجا دو تا مسأله داریم که روی اعتبار فعلیت شک و یقین در مسأله اولی، حکم به صحّت نماز می شود و در مسأله دوم حکم به بطلان نماز می شود.

حالا باید این حرف را بررسی کنیم، آیا واقعیت مطلب این است یا اینکه در اینجا بعضی از مسایل دیگر وجود دارد؟ مثلاً در فرض اول درست است که شما می گوئید:

استصحاب حدث قبل از نماز جریان ندارد، ما استصحاب حدث بعد از نماز را مطرح کردیم که مرحوم آخوند این مسأله را در دنبال فرض دوم دارد لکن در رابطه با فرض اول است، لذا نباید در فهم مراد کفایه اشتباه شود. این نعم که ایشان ذکر می کند در رابطه با فرض اول است، لکن در دنبال فرض دوم ذکر می کند.

به هر حال شما گفتید: استصحاب حدث بعد از نماز، محکوم به قاعده فراغ است. اگر ما در این قاعده فراغ مناقشه کردیم، گفتیم: معلوم نیست اینجا قاعده فراغ جریان پیدا کند (حالا علت مناقشه اش را عرض می کنم که چیست) اگر قاعده فراغ در فرض اول مورد مناقشه واقع شد، دیگر آن استصحاب حدثی که بعد از نماز جریان پیدا می کند، اگر در

مقابلش قاعده فراغ نباشد، حکم می کند به بطلان نماز، نتیجه این می شود که در فرض اول بگوییم: نماز باطل است، منتها چه فرق می کند که شما بگویید: بطلان آن به خاطر استصحاب حدث بعد از نماز است، یا بطلانش بنا بر قول آنهایی که اعتبار فعلیت شک و یقین را قائل نیستند بگویند: مربوط به استصحاب قبل از نماز است.

علی ای حال اگر در فرض اول در جریان قاعده فراغ مناقشه بشود و قاعده فراغ از کار بیفتد، دیگر این بحث در فرض اول نتیجه ندارد برای اینکه در فرض اول، نماز بلا اشکال باطل است منتها آنهایی که فعلیت شک و یقین را معتبر نمی دانند، می گویند:

علت بطلان، استصحاب حدث قبل از نماز است، آنهایی که فعلیت شک و یقین را معتبر می دانند، می گویند: علت بطلان، استصحاب حدث بعد از نماز است. علی ای حال نماز، باطل است، چه منشأش را استصحاب حدث قبل از نماز بگیرید، یا منشأش را استصحاب حدث بعد از نماز قرار بدهید، بالاخره در این فرض نماز باطل است و دیگر ثمره ای بر این قول ترتب پیدا نمی کند.

طریق مناقشه در قاعده فراغ در محل مشکوک

اما راه مناقشه در قاعده فراغ این است (البته تفیصلش را باید ان شاء الله در قاعده فراغ بررسی بکنیم) که قاعده فراغ به آنجایی اختصاص دارد که کیفیت عمل برای انسان روشن نباشد، یعنی وقتی که انسان از عمل فارغ شد، مثل اینکه یک پرده ای بین انسان و عمل کشیده می شود، مثل شک در اینکه آیا در رکعت سوم رکوع بجا آوردم یا نه؟ در حالت شک می ماند. در رکعت چهارم، سجده را انجام دادم یا نه؟ بین انسان و عمل، حایلی به وجود آمده است. اینجا قاعده فراغ حکم می کند به اینکه بنا بر صحت بگذار.

اما اگر خصوصیات عمل بتمام معنا بر شما مشخص است، اینجا دیگر چه جایی برای قاعده فراغ است؟ اینجا هم همین طور است.

در ما نحن فیه شما یقین دارید به این که اول ظهر محدث بودید، بعد هم می دانید که غافل شدید و در حال غفلت نماز خواندید، دیگر بین شما و عمل شما پرده ای کشیده نشده است. آیا اینجا ممکن است بگوییم: قاعده فراغ جریان دارد؟ جای قاعده فراغ اینجا نیست. البته عرض کردم تحقیقش را باید در قاعده فراغ ملاحظه کنیم. آنجا بحث های دامنه داری وجود دارد، لکن این شبهه است، که «یمكن ان يقال بعدم جریان

قاعده الفراغ هنا»، برای اینکه بین من و عمل هیچ نقطه ابهامی وجود ندارد. من می دانم که محدث بودم، می دانم که غفلت و ذهولی در کار آمده است، نماز هم در حال غفلت و ذهول، تحقق پیدا کرده است، در باطن هم شکی در این معنا بوده است که آیا بعد از ظهر، وضو گرفته شده یا نه؟ بین من و بین عمل، هیچ نقطه ابهامی وجود ندارد، چون نقطه ابهام وجود ندارد «یمكن ان يقال بعدم جریان قاعده الفراغ»، و اگر قاعده فراغ جریان پیدا نکرد، این نزاع در فرض اول، ثمره پیدا نمی کند و «علی کلا- القولین» باید حکم کنیم به اینکه نماز در فرض اول باطل است، منتها منشأ بطلانش استصحاب حدث قبل از نماز است علی قول یا استصحاب حدث بعد از نماز است علی قول آخر. این اشکال در فرض اول است. در فرض دوم هم اشکالی وجود دارد، برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - ثمره بحث اشتراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب چیست؟

۲ - جواب از کفایت استصحاب بعد از عمل چیست؟

۳ - علت جریان استصحاب در فرض یقین به حدث و شک فعلی چیست؟

۴ - اشکال استاد را بر کلام امام (ره) نسبت به ثمره بحث اعتبار فعلیت شک و یقین توضیح دهید.

۵ - بحث اعتبار فعلیت شک و یقین در باب استصحاب، چه ثمره ای دارد؟

۶ - طریق مناقشه در قاعده فراغ در محل مشکوک چیست؟

ص: ۳۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: بر فعلیت شک و یقین که در استصحاب اعتبار شده، دو فرع را تفریع کرده اند به این صورت که خواسته اند در فرع اول به لحاظ عدم فعلیت، حکم به عدم جریان استصحاب و در نتیجه حکم به صحّت صلاه بکنند و در فرع دوم به لحاظ اینکه شک و یقین، فعلیت دارد و استصحاب جریان پیدا می کند، بگویند: لازمه جریان استصحاب، حکم به بطلان نماز است. راجع به فرع اول، یک اشکالی بود که ملاحظه فرمودید.

نمره دوم اشراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب

اما فرع دوم این بود که اگر شخصی یقین به حدث داشته باشد و بعد هم شک فعلی برای او پیدا شود، فرض کنید یک ساعت بعد از ظهر یقین کرد به اینکه در اول ظهر «کان محدثا» و شک کرد که در این فاصله بین اول ظهر و یک ساعت بعد از ظهر آیا رفع حدث

شده، وضو گرفته یا نه؟ بعد از آنکه این یقین و شک فعلی تحقق پیدا کرد، یک حالت غفلتی برایش پیش آمد و در آن حالت غفلت، نماز خواند، بعد از آنکه نمازش تمام شد، شک کرد که آیا این نماز با وضو واقع شد یا با حدث واقع شد؟ در حالی که (به قول مرحوم آخوند) پیش او مسلم است که آن یک ساعت بعد از ظهر که شک کرد در اینکه وضو گرفته یا نه؟ یقین دارد که بعد از ساعت اول، وضویی نگرفته. اگر وضویی بوده، قبل از حالت شک بوده و الا بعد از شک، یقین دارد که وضو تحقق پیدا نکرده است.

مرحوم آخوند در اینجا می فرمایند: نماز باطل است برای اینکه یک ساعت بعد از ظهر به لحاظ اینکه یقین فعلی به محدثیت اول ظهر و شک فعلی در رفع حدث بعد از زوال داشت، استصحاب حدث در مورد او جاری می شود و در حقیقت، محکوم به یک حدث استصحابی است و از طرفی هم می داند که بعد از محکومیت به حدث استصحابی، دیگر وضویی نگرفته؛ این معنا مسلم است که از یک ساعت بعد از ظهر به بعد دیگر وضویی تحقق پیدا نکرده است. پس این آدم به مقتضای استصحاب، قبل از نماز محکوم بوده «بأنه محدث» و یقین هم دارد که بعد از این محکومیت، وضویی نیامده. پس نماز در حال حدث استصحابی واقع شده و نمازی که در حال حدث استصحابی واقع بشود، محکوم به بطلان است.

در نتیجه مرحوم آخوند می فرمایند: در این فرع ثانی چون یقین و شک فعلی تحقق دارد و استصحاب حدث قبل از نماز جریان پیدا می کند، ما حکم می کنیم «بأنّ صلاته باطله» اما بخلاف فرع اول که ما حکم به صحت صلاه کردیم.

اینجا اشکالی به مرحوم آخوند وارد است که همین اشکال سبب شده که امام بزرگوار اصلاً ثمره نزاع را در این فرع قرار داده اند با اینکه ثمره نزاع، این فرع نیست. ثمره نزاع، فرع اول است و در مقام مقایسه فرع اول با فرع دوم، در فرع دوم ذکر شده و الا ثمره در همان فرع اول ظاهر می شود.

اشراط فعلیت شک و یقین در بقای استصحاب

لکن اشکالی که در این فرع دوم وجود دارد، این است که ما در این فرع دوم قبول داریم و اصل حکم را می پذیریم که نماز محکوم به بطلان است لکن علتش چیست؟ شما می فرمایید: علت بطلان، استصحاب حدثی است که قبل از نماز جریان پیدا می کند. ما

می‌گوییم: شما برای قبل از نماز، سه حالت تصور کردید: یک حالت؛ یقین به حدوث حدث، یک حالت؛ شک در بقای حدث، که یک ساعت بعد از ظهر است، یک حالت هم حالت غفلت است، یعنی دو ساعت بعد از ظهر که شما شروع به نماز کردید، اگر با شک در وضو می‌خواستید شروع به نماز بکنید، از همان اول، حق نداشتید وارد نماز بشوید.

آدمی که استصحاب حدث دارد، اگر توجه به استصحاب حدث داشته باشد، دیگر «لا يجوز له ان يدخل في الصلوه» حق دخول در نماز را ندارد. شما که در اینجا فرض کردید که این وارد نماز شده و از نظر ورود در نماز، اشکالی به او ندارید، این برای این است که در حال دخول در نماز، او غافل و ذاهل بوده است.

پس قبل از نماز سه حالت وجود داشته: یقین به حدوث حدث، شک در بقای حدث، غفلت و ذهول. لذا ما روی ملاک خود شما و روی ضابطه ای که خود شما بیان کردید، از شما سؤال می‌کنیم که شما که شک و یقین فعلی را در باب استصحاب، معتبر می‌دانید، در این حالت سوم که حالت غفلت و ذهول است و در این حالت، شروع در نماز کرده و داخل نماز شده، آیا در این حال هم استصحاب حدث هست یا نه؟

اگر بفرمایید: در این حال هم استصحاب حدث هست، می‌گوییم: مگر شما نفرومودید که در استصحاب، شک فعلی معتبر است؟ آدم غافل که توجه به شک ندارد. آدم غافل التفات ندارد به آنچه که در باطن نفس و خزانه نفس وجود دارد. بله شما یک ساعت بعد از ظهر، استصحاب حدث داشتید و اگر همان یک ساعت بعد از ظهر می‌خواستید وارد نماز بشوید، اسلام به شما اجازه نمی‌داد، می‌گفت: شمایی که به حکم استصحاب، محدث هستید، چه حق دارید وارد نماز بشوید؟ اما فرض این است که دخول شما و ورود شما در نماز، دو ساعت بعد از ظهر بوده. در ساعت دوی بعد از ظهر شما غافل بودید، توجهی به حالت شک و یقین نداشتید. در حقیقت یقین و شک شما غیر فعلی بوده. اگر بخواهیم این را به صورت یک تعبیر ضابطه ای در بیاوریم، باید اینجوری تعبیر بکنیم: همان طوری که در اصل جریان استصحاب، یقین و شک فعلی لازم داریم، در بقای استصحاب هم یقین و شک فعلی لازم داریم.

شرطیت فعلیت شک و یقین برای تمام حالات استصحاب

به عبارت روشن تر: شما که از «لا تنقض اليقين بالشك» استفاده کردید که این مال

آنجایی است که یقین و شک فعلی باشد. آیا برای اصل حدوث استصحاب، یقین و شک فعلی می خواهیم یا اینکه هر کجا «لا تنقض» هست، یقین و شک فعلی هم باید باشد؟ ساعت یک بعد از ظهر، یقین و شک بود، «لا تنقض الیقین بالشک» هم آمد، اما ساعت دوی بعد از ظهر که ساعت غفلت و ذهول است، آنجا که یقین و شک فعلی نبوده، پس چطور شما «لا تنقض الیقین بالشک» را در ساعت دوی بعد از ظهر هم می خواهید پیاده بکنید؟ ورود در نماز، ساعت دوی بعد از ظهر بوده. در آن حال سؤال می کنیم: آیا شما استصحاب داشتید یا نه؟ اگر بگویید: استصحاب داشتیم، می گوییم: یقین و شک و فعلی شما کجاست؟ در ساعت دوی بعد از ظهر، یقین و شک فعلی نبوده تا استصحاب جاری بشود. شما می گویید: ساعت یک بعد از ظهر، استصحاب بوده، ولی این به ما چه ارتباطی دارد؟ اگر کسی ساعت یک بعد از ظهر می خواست نماز بخواند استصحاب سدّ راه او بود، اما فرض این است که در ساعت دوی بعد از ظهر نماز را شروع کرده و در ساعت دوی بعد از ظهر «لا تنقض الیقین بالشک» وجود نداشته است.

پس ما نمی توانیم بطلان این نماز را به استصحاب حدث قبل از نماز استناد بدهیم برای اینکه قبل از نماز، استصحاب حدث نداشته است. ساعت یک بعد از ظهر استصحاب حدث داشته ولی چه ارتباطی به نماز دارد؟ شما باید پا به پای لا تنقض پیش بروید. هر کجا که لا تنقض پیاده می شود، شما قبول کنید.

(سؤال... و پاسخ استاد): پس یا نگوئید: ما شک و یقین فعلی در استصحاب لازم داریم یا اگر می گویید: شک و یقین فعلی لازم داریم، در ساعت دوم به چه ملاکی استصحاب را جاری بکنیم؟ من در ساعت دوم؛ در نماز وارد نشدم که استصحاب حدث بگوئید نمازت باطل است. من زمانی وارد نماز شدم که استصحاب حدث نداشتم. پس چه کسی می گوید: نماز من باطل است؟ استصحاب حدث باید بگوئید. من در آن زمانی که وارد نماز شدم استصحاب حدث نداشتم. پس چرا نماز من را به استناد استصحاب حدث محکوم به بطلان می کنید؟ آن وقتی که استصحاب حدث جاری می شد، من وارد نماز نشده بودم، آن وقتی که وارد نماز شدم، استصحاب حدث نداشتم. چرا بطلان نماز را مستند به استصحاب حدث می کنید؟ اگر شما در ساعت دوم هم یقین کرده بودید به اینکه وضو گرفتید، دیگر موضوع برای استصحاب نبود، حالا هم موضوع ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما باید پا به پای لا تنقض راه بروید. هر کجا توانستید

«لا تنقض اليقين بالشك» را پیاده بکنید استصحاب هست، هر کجا نتوانستید پیاده بکنید، استصحاب نیست. وقتی که در ساعت دوی بعد از ظهر یقین و شک فعلی ندارید و خودتان هم می گویید: در استصحاب، یقین و شک فعلی لازم داریم، پس من چطوری در ساعت دوی بعد از ظهر «لا تنقض اليقين بالشك» را پیاده بکنم؟ اگر بگویید: «لا تنقض اليقين بالشك» در ساعت یک بعد از ظهر به درد ساعت دوی بعد از ظهر می خورد، می گوییم: با نبودن موضوعش چطور استصحاب در ساعت اول به درد ساعت دوم می خورد؟ لذا هیچ وجهی ندارد که شما اینجا استصحاب حدث را جاری بکنید و بطلان نماز را مستند به استصحاب حدث بکنید.

(سؤال... و پاسخ استاد): وضو نگرفته معنایش این نیست که یقین دارد محدث بوده.

این که یقین دارد که بعد از ساعت اولی وضو نگرفته، معنایش این نیست که بعد از ساعت اولی محدث است. بلکه معنایش این است که همان شک در باطن وجود دارد.

یعنی مقصود مرحوم آخوند این است. در ساعت دوم هم اگر به جای غفلت، التفات به آن حالت نفسانیة خودش پیدا می کرد، خودش را شاک می دید اما فرض این است که التفات پیدا نکرده است. این قضیه «لو التفت» قضیه تعلیقی است، قضیه تقدیری است. و ما می گوییم: شک فعلی می خواهیم. در همان فرع اول هم که آن حرفها ذکر شد، آنجا هم اگر به حالت نفسانیة خودش التفات می کرد، خودش را شاک می دید. اما فرض این بود که هیچ التفات نکرد، اینجا هم همین است.

پس این که مرحوم آخوند می فرماید: یقین دارد که بعد از ساعت اولی وضو نگرفته، معنایش این نیست که یقین دارد «بأنه محدث»، یعنی یقین دارد که واقعیت مسأله که یقین و شک است، عوض نشده، فقط فرقی این است که در ساعت اولی، یقین و شک فعلی و مورد التفات است، اما در ساعت دوم، مورد غفلت است. و اگر مورد غفلت نبود، حق نداشت وارد نماز بشود. آن چیزی که سبب شده که بتواند وارد نماز بشود، همین حالت غفلتی است که در این وجود دارد و الا آدم ملتفتی که استصحاب حدث درباره اش جاری می شود، دخول در نماز و ورود در نماز برایش مشروع نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب فقط ثابت کرد که شما یک بعد از ظهر محدث هستید. اگر یک و نیم بعد از ظهر هم شما باز شک می کردید باز یک استصحاب دیگر حکم می کرد، استصحاب تابع موضوعش است، و الا ممکن است همین یک ساعت بعد

از ظهر که شما استصحاب جاری کردید، دو دقیقه بعدش یقین کنید که نیم ساعت بعد از ظهر وضو گرفتید. اگر دو دقیقه بعدش یقین کنید که بی خود استصحاب کردید و یادتان آمد که نیم ساعت بعد از ظهر وضو گرفتید، باز هم استصحاب نقش دارد؟ الی ما بعد در استصحاب نیست. استصحاب روی پایه یقین و شک فعلی است. هر کجا یقین و شک فعلی باشد، لا تنقض آنجا حاکم است. اما یک وقت، یقین و شک فعلی نیست، یک وقت شکش تبدل به یقین به خلاف پیدا می کند. یک وقت شکش تبدل به یقین به وفاق پیدا می کند، مثل اینکه دو دقیقه بعد از ساعت یک، یقین می کند به اینکه اصلاً وضو نگرفته، فکر می کند بی خود شک کردیم در اینکه وضو گرفتیم یا نه. من الا-ن یقین دارم به اینکه وضو نگرفتم، باز جای استصحاب نیست. استصحاب روی پایه شک فعلی و یقین فعلی است. اگر روی پایه شک فعلی و یقین فعلی است، آیا دو ساعت بعد از ظهر استصحاب جاری می شود؟ شما هر چه بالا و پائین بروید نمی توانید از محدوده لا تنقض خارج بشوید. لا تنقض هر کجا که موضوعش باشد، پیاده می شود، هر کجا هم که موضوع نداشته باشد می رود دنبال کارش و الا یک مسأله دیگری نیست که «اذا ثبت الحدث بالاستصحاب ببقی» و لو اینکه دیگر لا-تنقض هم نداشته باشیم. ما یک چنین قاعده ای داریم که «اذا ثبت الحدث بالاستصحاب ببقی و لو لم یکن هناك استصحاب». ما فقط «لا تنقض الیقین بالشک» را داریم. اینجا ممکن است این شبهه به ذهن شما بیاید که اگر استصحاب حدث در این فرع دوم جاری نمی شود، پس چرا می گویند: نماز باطل است؟ بگویید: نماز صحیح است و دلیل بر صحت هم قاعده فراغ باشد.

شرط جریان قاعده فراغ

جواب این اشکال را قبلاً اشاره کردیم و اینجا روشن تر است. قاعده فراغ در اینجا جریان پیدا نمی کند برای اینکه اولاً قاعده فراغ در مورد شکی جریان دارد که حدوث شک، بعد الفراغ عن الصلاة باشد، یعنی ظرف تحقق شک و ظرف حدوث شک بعد الفراغ باشد. تا در حال نماز هستید هیچ شک ندارید که مثلاً در رکعت سوم رکوع را انجام دادید یا نه؟ لکن وقتی که السلام علیکم گفته شد، مثل این که یک پرده ای بین انسان و بین عمل کشیده می شود، و آن وقت انسان فکر می کند آیا در رکعت سوم، رکوع را انجام دادم؟ آیا در رکعت چهارم سجدتین را انجام دادم؟ اینجاست که قاعده فراغ دست

این مصلی را می گیرد و حکم به صحت نماز می کند. می گوید: این شکوکی که بعد از بعد فراغ از نماز برای تو پیدا می شود، را مورد اعتنا قرار نده شارع در چنین مواردی حکم به صحت عمل کرده است. اما در ما نحن فیه آیا این شکی که بعد از نماز پیدا شده، یک شک حادثی است؟ یا این که این همان شکی است که از ساعت یک بعد از ظهر بوده و بعد هم در خزانه نفس در هنگام ورود در نماز بوده است؟ الان هم همان شک است. یک شک تازه ای پیدا نشده، یک شک جدیدی تحقق پیدا نکرده است.

اگر بگوئید: از نظر عقلی، یک شک جدیدی است، می گوئیم: ما در فهم مفاد روایات به عقل کار نداریم. از نظر عرف، یک شک است، دو تا شک نیست که یکی زمانش آن وقت باشد و یکی هم زمانش این وقت باشد.

و علاوه؛ قبلا هم عرض کردم که قاعده فراغ آنجایی جریان پیدا می کند که انسان بعد الفراغ از خصوصیات عمل غافل شده باشد، یعنی الان یادش نیست که عمل به چه کیفیتی واقع شده است. اما آنجایی که تمام جزئیات عمل برای انسان بعد از نماز روشن است، دیگر جای قاعده فراغ نیست. این آدم می داند که اول ظهر محدث بوده، می داند یک ساعت بعد از ظهر استصحاب حدث داشته، می داند ساعت دوی بعد از ظهر غافل بوده، می داند در فاصله ساعت یک و ساعت دو، وضو نگرفته، دیگر حالت ابهامی برای این وجود ندارد که قاعده فراغ بخواهد بعد از نماز جاری بشود و حکم به صحت بکند. لذا آن استصحاب حدث نمی تواند بطلان نماز را ثابت بکند، این قاعده فراغ هم نمی تواند صحت نماز را ثابت بکند. نتیجه این می شود که این مکلف روی قاعده اشتغال مجبور است دوباره نمازش را بخواند برای اینکه امر به نماز گریبان او را گرفته و در مقام اطاعت و موافقت، یک عملی - که و لو با قواعد بتواند احراز صحتش را بکند، - تحویل مولا نداده است. لازم نیست که استصحاب حدث داشته باشیم تا حکم بکنیم به بطلان صلاه بلکه همین که یک چیزی نداشته باشیم که روی این عمل صحه بگذارد و حکم بکند به اینکه این نماز صحیح است، کفایت می کند برای اینکه دوباره نماز خواندن برای او لازم باشد. این که می بینید در عبادت ها این حرفها را تکرار نمی کنیم، همه بخاطر قاعده فراغ و اشباه قاعده فراغ است، و الا اگر قاعده فراغ و اشباه قاعده فراغ نبود، اگر استصحاب عدم اتیان برکوع در رکعت رابعه هم نمی داشتیم، یعنی فرض کنید انسان بعد از نماز شک می کرد که آیا در رکعت سوم رکوع کرده یا نه؟ اگر قاعده فراغ نداشته باشیم و لو

استصحاب عدم اتیان به رکوع رکعت ثالثه هم نداشته باشیم، باز این عمل باطل است، برای اینکه مولا گفته: من نمازی می خواهم که در همه رکعاتش رکوع باشد و شما این معنا را احراز نکردید. شما نمی دانید آیا این نمازی که خواندید در رکعت سومش رکوع بوده یا نه؟ مثل این که اصلاً شک داشته باشید الان که اینجا نشسته اید آیا نماز ظهر و عصر را امروز خوانده اید یا نه؟ قاعده اشتغال گریبان شما را می گیرد می گوید: باید تا مادامی که در وقت هستید، نماز را بخوانید تا یقین به امتثال حاصل بشود.

همان طوری که در اصل اتیان به عمل اگر مشکوک باشد، قاعده اشتغال گریبان انسان را می گیرد، در اجزاء و خصوصیات عمل هم اگر ما قاعده فراغ نمی داشتیم و لو استصحاب عدم هم در کار نبود، قاعده اشتغال حکم می کرد به اینکه واجب است بر شما عمل را صحیحاً تحویل مولا بدهید.

پس در این فرع دومی که اینها به عنوان مصداق فعلیت شک و یقین قرار دادند و به استناد استصحاب حدث در این فرع دوم می خواستند حکم به بطلان نماز بکنند، به همین کیفیت که ملاحظه فرمودید، ما بطلان صلاه را قبول می کنیم، لکن نه به استناد استصحاب حدث، بلکه به استناد قاعده اشتغال. بعد از آنکه استصحاب حدث جاری نشد و از طرفی هم قاعده فراغ جریان پیدا نکرد، قاعده اشتغال حکم می کند به اینکه واجب است عمل تکرار بشود. در نتیجه نه فرع اول و نه فرع دوم نمی تواند به عنوان ثمره این بحث واقع بشود، مگر اینکه فرع دوم را به غیر آن کیفیت که در کفایه و مانند آن مطرح است، قرار دهیم به این صورت که بگوییم: چون در ساعت دوم، شک و یقین فعلی تحقق ندارد، استصحاب حدث جاری نمی شود و این از فرع اولی که ذکر شد، روشن تر بود. این تنبیه اول از تنبیهات استصحاب بود.

پرسش:

۱ - ثمره دوم اشتراط فعلیت شک و یقین در باب استصحاب را از نظر محقق خراسانی توضیح دهید.

۲ - جواب استاد از اشتراط فعلیت شک و یقین در استصحاب چیست؟

۳ - آیا فعلیت شک و یقین برای تمام حالات استصحاب، شرط است؟ چرا؟

۴ - توضیح دهید جریان قاعده فراغ چه شرطی دارد؟

ص: ۳۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب در موارد طرق و امارات تنبيه دوم: اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات

در تنبيه دوم در باب استصحاب، بحث از این است که اگر در یک موردی یقین وجدانی و شک در بقا داشته باشیم، بلا اشکال روی بحثهای گذشته، استصحاب جریان دارد امّا در مواردی که یقین وجدانی نداریم، مثل اینکه اماره ای بر یک حکمی قائم شده است و بعد شک در بقای آن حکم می کنیم، یا یک بینه ای قائم شد بر یک موضوعی و بعد شک در بقا عنوان آن موضوع می کنیم، آیا در اینجا استصحاب جاری می شود؟

اگر بینه گفت: «هذا المایع خمر» به اعتبار دلیل حجّیت بینه، حکم می کنیم «بان هذا المایع خمر» و آثار خمریت را بر آن بار می کنیم، حالا- اگر روزی شک کردیم که این چیزی که بینه بر خمریتش قائم شد، آیا خمریتش باقی است یا از بین رفته است، آیا در

اینجا استصحاب را جاری بکنیم یا نه؟ و همین طور در باب اماراتی که بر احکامی قائم می شود و ما شک در بقای آن حکم می کنیم، آیا استصحاب جاری بشود یا استصحاب جاری نشود؟

عدم وجود یقین در باب امارات

«ربما يقال» به اینکه شما حق ندارید در این موارد، استصحاب را جاری بکنید برای اینکه در استصحاب، یقین و شک لازم است. یقین و شک در بقای متیقن (این دو عنوان) در باب استصحاب، ضرورت دارد و در موارد امارات و امثال بینه، شما یقین ندارید که استصحاب جاری بکنید. وقتی که بینه قائم می شود «علی ان هذا المایع خمر»، آیا شما یقین به خمریت این مایع دارید؟ یا بینه به اعتبار اینکه شرعا معتبر است، شما را موظف می کند که آثار خمریت را بر این مایع بار بکنید؟ اگر شما یقین به خمریت ندارید که وجدانا هم به حسب غالب، یقین به خمریت نیست؛ یعنی وجدانا به حسب غالب، از راه بینه برای انسان، یقین پیدا نمی شود. اگر یقین ندارید، چه طور می توانید استصحاب را جاری بکنید؟

استصحاب، «لا تنقض الیقین بالشک» است. شما یقین ندارید و شک در آن هم شک در بقای متیقن است و در حقیقت شما چنین شکی هم ندارید برای اینکه شک شما به این کیفیت است که اگر این مایع، خمر بوده است، آیا خمریت آن باقی است یا نه؟ اما نمی توانید بگویید که من در بقای خمریت این مایع، شک دارم. یقین به خمریت برای شما پیدا نشد تا شما شک در بقای متیقن داشته باشید. فقط بینه قائم شد «علی ان هذا المایع خمر».

لذا این اشکال می گوید: در موارد امارات، شما نمی توانید استصحاب را جاری بکنید، مخصوصا با توجه به این نکته مهم که در باب امارات، آنچه که مقتضای تحقیق است و ادله بر آن دلالت می کند، این است که حجیت امارات، «علی نحو الطریقیه» است و معنای اینکه امارات به نحو طریقیه، حجیت دارد، این است که شارع در دنبال قیام اماره، حکم نمی کند به اینکه واقع، مطابق آن چیزی است که اماره اقتضا کرده است.

معنای این که شارع این اماره را حجّت قرار می دهد، این است که اگر اماره مطابق با واقع بود، همان واقع، گریبان شما را می گیرد و اگر مخالف با واقع بود، شما در مخالفت واقع

معذور هستید. در حقیقت قیام اماره، تغییری در واقع ایجاد نمی کند. همان طوری که در باب قطع طریقی که حجیت عقلیه دارد، معنای حجیت قطع طریقی، این نیست که اگر شما یقین به یک شیء پیدا کردید، واقع انقلاب پیدا می کند به آنچه که شما یقین به آن پیدا کردید. معنای یقین به یک شیء، این نیست که واقعیت را تغییر بدهد بلکه معنایش این است که شما که یقین دارید، البته از نظر خودت احتمال نمی دهی که این یقین، مخالف با واقع باشد اما عقلی که این یقین را برای شما حجّت قرار می دهد، می گوید: به حسب واقع اگر این یقین، مطابق با واقع بود، آن واقع گریبان این شخص متیقن را می گیرد و اگر یقین، مخالف با واقع بود، این متیقن به واسطه این یقین، در مخالفت واقع معذور است.

وقتی که شما حجیت عقلیه را در باب قطع پیاده می کنید، می گوید: حجیت دو شاخه دارد: یک شاخه آن عبارت از منجزیت است و یک شاخه عبارت از معذرت است.

منجزیت در جایی است که این قطع شما مطابق با واقع باشد. معذرت در جایی است که این قطع شما مخالف با واقع باشد. اما در باب قطع، کسی این معنا را نه توهم کرده است و نه جای توهم است که بگوید: قطع انسان، واقعیت را تغییر می دهد؛ یعنی اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و لو اینکه نماز جمعه به حسب واقع، واجب نباشد، با قطع شما، وجوب پیدا می کند. هیچ کسی در باب قطع، یک چنین حرفی را نزده است و توهم این معنا هم نشده است.

معنای حجیت امارات

مقتضای تحقیق این است که همان نحوی که حجیت در باب قطع، پیاده می شود و قطع را «بما انه طریق» منجز و معذر قرار می دهد، در باب اماراتی هم که شارع آنها را تأسیس و یا امضاء معتبر می کند، معنای حجیت همین است. وقتی که شارع خبر واحد را یک حجّت شرعیه قرار می دهد و لو به عنوان امضا و تصویب بنای عقلا. معنای حجیت خبر واحد این نیست که اگر خبر زراره بر وجوب نماز جمعه قائم شد، به حسب واقع، حکم، همان وجوب خواهد بود و حکم مطابق با آن چیزی باشد که خبر واحد بر آن دلالت کرده است. حتی بالاتر؛ شارع مطابق با خبر واحد جعل حکم ظاهری هم نمی کند.

نمی گوید: حالا که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، ما یک جعل وجوب

ظاهری برای نماز جمعه داشته باشیم، اگر چه به حسب واقع، نماز جمعه واجب نیست.

چنین چیزهایی نیست.

معنای حجیت خبر واحد، عین معنای حجیت قطع است، منتها حجیت قطع، یک حجیت عقلیه غیر محتاج به جعل شارع است اما حجیت خبر واحد نیاز به جعل شارع دارد، نیاز به تصویب شارع دارد. در منای حجیت و در نقش حجیت، بین خبر واحد و بین قطع، هیچ فرقی وجود ندارد. همان طوری که قطع، واقعیت را تغییر نمی دهد، خبر واحد هم همین طور است. همان طوری که اگر قطع موافق با واقع بود، واقع را منجز می کند، اگر مخالف بود، عذری برای مکلف است، خبر واحد هم همین طور است. اگر خبر واحد گفت: نماز جمعه واجب نیست امّا به حسب واقع، نماز جمعه واجب بود، این خبر واحد معذری است برای شما؛ یعنی شارع نمی تواند شما را مؤاخذه بکند که چرا نماز جمعه نخواندید؟ برای اینکه خودش خبر واحد را حجیت قرار داده و خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شد.

در نتیجه معنای حجیت در قطع طریقی و در باب امارات معتبره شرعیّه، یکی است و همه آنها به معنای منجزیت و معذرت است و هیچ گونه تغییری در واقع داده نمی شود بلکه بالا-تر؛ حتی یک حکم ظاهری هم بر وفق اینها جعل نمی شود. این طور نیست که اگر خبر واحد گفت: نماز جمعه واجب است و به حسب واقع، واجب نباشد، شارع یک حکم ظاهری به عنوان وجوب نماز جمعه به استناد اینکه خبر واحد دلالت بر وجوب کرده است، جعل بکند. واقع، همان واقع است، تغییر پیدا نمی کند، حکم ظاهری هم مطابق اماره جعل نمی شود فقط نقش اماره این است که اگر مطابق با واقع شد، واقع را به عهده انسان تثبیت می کند و اگر مخالف با واقع شد، عذری برای مکلف است.

با توجه به این مبنا و تحقیق در باب حجیت امارات شرعیّه، اگر در یک موردی، مثلاً بینة که یک اماره شرعیّه است قائم شد که این عباى شما نجس است و به نجاست عباى شما شهادت داد و شما علم به خلاف بینة نداشته باشید، این شهادت برای شما معتبر است. مثلاً اول صبح بینة شهادت داد «بأنّ عبائکم نجس»، بعد از مدتی شما شک کردید که آیا این عبا را تطهیر کردید یا نه؟ آیا اینجا می توانید استصحاب نجاستی که با بینة ثابت شده است و یقین وجدانی در رابطه این نجاست نبوده است، را جاری بکنید یا نه؟ اینجا گفته اند: اشکال دارد. اشکال آن، این است که شما یقین و شک ندارید. کی یقین به

نجاست عبا داشتید که حالا شک در بقای آن بکنید و بعد «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده بکنید؟ من یقین و شک ندارم.

بله؛ آن حالت واقعیه ای که برای من وجود دارد، این است که اگر قول این بیّنه، مطابق با واقع بوده است و عبا اول صبح نجس بوده است حالا- که شک می کنم آیا آن نجاست واقعیه محتمله از بین رفته است یا نه؟ آیا تطهیر شده یا نه؟ اگر واقعیت را بخواهیم در اینجا پیاده بکنیم نمی توانید بگویید که من یقین به نجاست عبا داشتم و شک در بقای نجاست دارم. شما هیچ وقت یقین به نجاست عبا نداشتید تا حالا شک بکنید و «لا تنقض الیقین بالشک» را در اینجا پیاده بکنید. پس چه کنیم؟

اگر در مورد امارات و طرق ظنیّه معتبره که یقین وجدانی همراه آن نیست، بخواهیم جلوی استصحاب را بگیریم و بگوییم که استصحاب منحصرًا مال آنجایی است که یقین وجدانی در کار باشد و در مورد امارات و امثال ذلک، اصلاً استصحاب جاری نمی شود، لازمه اش این است که اکثر موارد استصحاب را کنار بگذارید. بعداً توضیح می دهیم که در تمام مواردی که استصحاب می کنیم به استثنای یک مورد، ما یقین وجدانی نداریم. یک چیزهای است که با استناد به یک قواعدی، با استناد به اماراتی و با استناد به شبه بیّنه و امثال ذلک، حالت سابقه آن ثابت شده است. لذا این یک مشکله مهمی است که ثمره فقهیه مهمی هم بر آن ترتب پیدا می کند. اگر در این موارد نخواهیم استصحاب بکنیم، سدّ باب استصحاب «الا فی بعض الموارد» لازم می آید، و اگر بخواهیم استصحاب بکنیم، استصحاب متقوم به یقین و شک است. یقین و شک را در «لا تنقض الیقین بالشک» چه بکنیم؟

راه مرحوم آخوند(ره) برای استصحاب در موارد طرق و امارات

مرحوم آخوند در کتاب کفایه به عقیده خودشان یک راه حلی برای این اشکال پیدا کرده اند و در نتیجه، استصحاب را در موارد طرق و امارات جاری دانسته اند. ایشان می فرمایند که در باب استصحاب، اصلاً لازم نیست که یک شیئی در زمان سابق، ثبوت و قاطعیتی داشته باشد و شما احراز ثبوت و تحقق کرده باشید، بلکه همین مقدار که در استصحاب، شک شما، شک در بقا باشد کافی است و لازم نیست که این بقا متفرع بر ثبوت و احراز ثبوت باشد بلکه ثبوت تقدیری هم کفایت می کند. همین که شما این

حالت را داشته باشید که شک بکنید در بقاء علی تقدیر الثبوت، کافی است اما لازم نیست که احراز بشود ثابت هست یا نه؟

اینجا که بینه قائم می شود که عبا ی شما در اول صبح نجس است، بعد شما شک می کنید که این عبا را تطهیر کردید یا نه؟ شک شما به این کیفیت است که شک در بقای نجاست عبا دارید، «علی تقدیر کون العباء نجسا» و از طرفی هم یقین ندارید «بان العباء نجس» اما شک در بقاء علی تقدیر الثبوت دارید و همین مقدار در جریان استصحاب، کفایت می کند. اشکالی که به مرحوم آخوند توجه پیدا می کند این است که همان طوری که در روایات استصحاب، روی کلمه شک تکیه شده است، روی کلمه یقین هم تکیه شده است. مگر در روایات استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» ندارد پس چه طور شما حساب یقین را از لا تنقض بیرون می کشید؟ چرا برای یقین در «لا تنقض الیقین بالشک» حسابی باز نمی کنید؟

ایشان در جواب می فرماید: یقینی که ذکر شده، موضوعیت ندارد. این یقین مرآت و طریق الی الثبوت است و لازم نیست که خود این یقین، وجود داشته باشد به طوری که ما برای یقین، موضوعیت قائل شویم. یقین، موضوعیت ندارد. و لو کلمه یقین در «لا- تنقض» ذکر شده است، اما چون این یقین، یقین طریقی و مرآتی است، لذا خصوصیات برای این یقین ملا-حظه نمی کنیم و در مواردی هم که یقین وجود ندارد و یک طرق ظنیة معتبره شرعیه وجود دارد، آن طرق هم مرآه واقع است، آن طرق هم کاشفیت از واقع دارند. لذا همان طوری که در مورد یقین، «لا- تنقض» پیاده می شود، در مورد آن امارات معتبره و طرق معتبره هم «لا تنقض» پیاده می شود و در نتیجه در مورد استصحاب که متیقن آن به اماره یا بینه ثابت شده است، دیگر اشکالی باقی نمی ماند.

ما دو اشکال مهم به مرحوم آخوند داریم. بعد هم باید بیان کنیم که چطور استصحاب در مورد امارات، جریان پیدا می کند. نمی توانیم بگوییم: هیچ اشکالی ندارد که استصحاب در مورد امارات و طرق جریان پیدا نکند و الا سدّ باب استصحاب «فی کثیر من الموارد» لازم می آید، لذا مجبور هستیم که یک راه حلی برای این مسأله، پیدا بکنیم.

عدم کفایت یقین تقدیری در استصحاب از نظر محقق خراسانی (ره)

اولین اشکالی که به مرحوم آخوند وارد است اینکه شما در تنبیه اول گفتید: «يعتبر فی

الاستصحاب فعلیه الشک و یقین». آنجا می گفتید: حتی شک و یقین تقدیری هم کفایت نمی کند. اگر شک و یقین در خزانه نفس وجود داشته باشد و شما التفات به آن نداشته باشید، کفایت نمی کند. برای جریان استصحاب، حتما باید یک یقین و شک فعلی درست بکنیم تا بتوانیم «لا- تنقض یقین بالشک» را پیاده بکنیم و مبنای این حرف هم این است که عنوان یقین و شک در «لا- تنقض»، مثل عنوان سایر موضوعات در سایر ادله است. وقتی که یک حکمی روی خمر بار می شود، این عنوان خمریت، موضوعیت دارد. این عنوان خمریت، دخالت دارد. آنجا حکم روی خمر بار شده است. اینجا حکم روی «نقض یقین بالشک» بار شده است. همان طوری که عنوان خمریت، موضوعیت دارد، معنای عنوان «نقض یقین بالشک» این است که حتما یقین و شک موضوعیت داشته باشد.

در حقیقت شما در تنبیه اول در مسأله فعلیت شک و یقین، روی موضوعیت شک و یقین تکیه کردید، حالا چه شد که در تنبیه ثانی، این مسأله را فراموش کردید؟! در تنبیه ثانی می گوئید: یقین، موضوعیت ندارد. یقین در لا تنقض نقش ندارد. چه طور در تنبیه اول موضوعیت آن را کاملا تثبیت کردید اما در تنبیه دوم، این معنا را فراموش کردید؟ این اشکال را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) به مرحوم آخوند کرده اند.

لکن یک اشکال مهم تری به مرحوم آخوند وارد است که این اشکال ناشی از یک دقتی است که می بایست شده باشد و نشده است، در نتیجه این اشکال پیش آمده است و من در خلال بحثهای گذشته، این نکته را یکی دو بار عرض کردم ولی مرحوم آخوند توجه نکرده اند و آن این است که ایشان خیال کرده اند که اگر ما برای یقین و شک در «لا- تنقض یقین بالشک»، موضوعیت قائل بشویم، لازمه اش این می شود که این یقین، یقین طریقی نباشد. این طوری در ذهن ایشان آمده است. چون «ایقین امیا موضوعی امیا طریقی»، ایشان فکر کرده است که اگر یقین در اینجا طریقی باشد، دیگر معنا ندارد موضوعی باشد. اگر موضوعی باشد، معنا ندارد که طریقی باشد. چون نتوانسته است بین این دو حیث، جمع بکند، لذا ملزم شده است که یقین و شک، موضوعیت ندارد لکن طریقت دارد.

کیفیت جمع بین یقین طریقی و موضوعی در باب استصحاب

من قبلا از یک تعبیری استفاده ای کردم که به این ترتیب جواب ایشان داده شد. ما در

کتاب القطع وقتی که می‌گوییم: «الیقین حجه»، این قضیه حمله‌ای که تشکیل می‌دهیم «الیقین حجه» این قضیه بدیهه است. آیا در این «الیقین حجه» یقین موضوعی است یا طریقی؟ هر دو حیث در آن وجود دارد به این معنا که در این قضیه «الیقین حجه» این یقین موضوعیت دارد برای اینکه شما دارید موضوع و محمول درست می‌کنید. «حجه عقلا» حکم است و موضوعش یقین است. پس یقین در ترتب حکم به حجیت عقلیه، موضوعیت دارد امّا این یقینی که در این حکم موضوعیت دارد، کدام یقین است؟ یقین طریقی است؛ یعنی وقتی که شما یقین پیدا کردید به اینکه این مایع خمر است، سراغ عقل می‌روید، به عقل می‌گویید: «ایها العقل!» من یقین کردم که این مایع خمر است، عقل به شما چه جواب می‌دهد؟ می‌گوید: «الیقین حجه». اینجا همان یقین طریقی شما که جنبه کاشفیت از واقع دارد در رابطه با حجیت، عنوان موضوعیت دارد.

اگر عقل به جای «الیقین حجه» می‌گفت: «الیقین الطریقی حجه» آیا غلط بود و یا صحیح بود؟ اگر گفت: «الیقین الطریقی حجه» این غلط نیست. خود این الیقین الطریقی در عین اینکه طریقی به متعلق است، در عین اینکه طریقی به خمریت این مایع است امّا از نظر حجیت، عنوان موضوعیت دارد. از نظر حجیت، نقش موضوعی دارد. لذا حجّت عقلیه منحصر به یقین است و در غیر یقین، ما حجّت عقلیه ذاتیه نداریم و لو اینکه انسداد، بنا بر حکومت هم یک حجیت عقلیه است امّا آن حجیت عقلیه ذاتیه نیست، موضوع حجیت عقلیه ذاتیه، تنها یقین طریقی است. پس از یک طرف، یقین طریقی اخذ شده است و به لحاظ حکمش هم، موضوعیت دارد.

به نظر می‌رسد مرحوم آخوند نتوانسته اند بین این دو جهت جمع بکنند. در «لا تنقض الیقین بالشک» هم مسأله همین است. یقینی که در «لا-تنقض» اخذ شده است، همان یقین طریقی است، همان یقینی است که کشف از واقع می‌کند امّا یقین به لحاظ «لا تنقض» موضوعیت دارد برای اینکه به عنوان موضوع، در این حکم اخذ شده است. به عنوان موضوع، مدخلیت در این حکم پیدا کرده است که اگر از من پرسند: آیا یقین در «لا-تنقض الیقین» طریقی است یا موضوعی؟ جواب می‌دهم هر دو: طریقی است به لحاظ متعلق آن که عبارت از متیقن باشد، موضوعی است به لحاظ حکم «لا تنقض». این یقین از نظر حکم لا تنقض، موضوعیت دارد و لو اینکه یقین طریقی موضوعی است برای «لا-تنقض» واقع شده است. همان طوری که در «الیقین حجه عقلا» همان یقین طریقی

حجیت عقلیه دارد، اما به لحاظ حکم به حجیت عقلیه، موضوعیت پیدا می کند.

لذا این اشکال به مرحوم آخوند وارد است: شما خیال می فرمایید حالا که یقین در «لا تنقض الیقین» جنبه مرآتیت و کاشفیت دارد، از نظر «لا تنقض» موضوعیتش را از دست می دهد در حالیکه موضوعیتش از نظر «لا تنقض» به قوت خودش باقی است و شما در تنبیه اول، فعلیت شک و یقین را اعتبار کردید. اینجا هم موضوعیت آن محرز است و ما در جریان استصحاب، یقین و شک لازم داریم. پس در باب امارات چه بکنیم؟ راههای مختلفی دارد ببینیم کدام راه صحیح است؟

پرسش:

۱ - اشکال اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات چیست؟

۲ - معنای حجیت امارات را توضیح دهید.

۳ - روش مرحوم آخوند(ره) برای استصحاب در طرق و امارات چیست؟

۴ - اشکال امام(ره) بر مرحوم آخوند(ره) در استصحاب در موارد طرق و امارات چیست؟

۵ - کیفیت جمع بین یقین طریقی و یقین موضوعی را در باب استصحاب بیان کنید.

ص: ۴۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه تنبيه دوم استصحاب

در تنبيه ثانی، آنچه مورد نظر است، این است که در مواردی که حالت سابقه ما به یقین وجدانی ثابت نشده است بلکه به واسطه بینه و خبر واحد و مانند اینها ثابت شده باشد، آیا می توانیم استصحاب را جاری بکنیم یا نمی توانیم؟

مثلا اگر بیه قائم شد بر اینکه لباس شما در اول آفتاب، نجس بوده است و از قول بینه برای شما یقین پیدا نشد، این بینه با همین خصوصیت، حجیت دارد و شرعا لباس شما در اول آفتاب، محکوم به نجاست است. اگر بعد، شک کردید که آیا بعد از اول آفتاب، لباس را تطهیر کردید یا نه؟ آیا در اینجا استصحاب نجاست جریان پیدا می کند و یا جریان پیدا نمی کند؟ اگر بگوییم: جریان پیدا می کند، با یقین و شکی که در «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان موضوعیت اخذ شده است، چه معامله ای بکنیم؟ ما یقین به نجاست نداریم.

شک در بقای متیقن نداریم. پس چه جور استصحاب را جاری بکنیم؟ اگر بگوییم:

استصحاب در این قبیل از موارد، جریان پیدا نمی کند و دائرة استصحاب، محدود به آن جایی است که یقین وجدانی در کار باشد، لازمه اش این است که در کثیری از موارد، دیگر استصحاب جریان نداشته باشد برای اینکه مواردی که ما یقین وجدانی داریم، همان طوری که بعداً در بعضی از مثالها عرض می کنیم بسیار کم است و اکثر مواردی که ما استصحاب جاری می کنیم، مواردی است که یقین وجدانی، تحقق پیدا نکرده است.

پس این اشکال در اینجا هست که اگر استصحاب جاری است، با یقین و شک چه معامله ای بکنیم؟ اگر بگوییم: استصحاب جاری نیست، باید صدی هشتاد استصحابها، جریان نداشته باشد.

مرحوم آخوند در کفایه جواب داده اند که در استصحاب، یقین نمی خواهیم.

استصحاب برای این هدف آمده است که ما را متعبد به بقا بکند «علی تقدیر الثبوت» اما ثبوتش هست یا نه؟ استصحاب نمی خواهد در رابطه با ثبوت، نقشی داشته باشد و اینکه کلمه یقین در «لا تنقض» اخذ شده است، موضوعیت ندارد، این یقین طریقت و کاشفیت دارد، لذا نباید روی یقین، حساب بالخصوصی باز بکنیم.

ما دو تا اشکال به حرف ایشان کردیم: یکی تناقض بین این حرف و حرف گذشته ایشان و دیگری یک نکته مهمتری بود که گذشت.

حکومت ادله طرق و امارات بر دلیل استصحاب از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی و بعضی از تلامذه ایشان، این مشکل را از این راه حل کرده اند، گفته اند: اگر ما باشیم و خود «لا تنقض الیقین بالشک»، البته ظاهر «لا تنقض الیقین بالشک»، یقین وجدانی است لکن وقتی که ادله حجیت امارات و حجیت طرق را در کنار دلیل «لا-تنقض» قرار می دهیم، به لحاظ مفادی که ادله حجیت امارات و طرق دارد، بر دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» حکومت پیدا می کند. حکومتی که در «لا تنقض الیقین بالشک» توسعه می دهد به این نحو که برای حقیقت یقین، دو مصداق و دو نوع فرد معین می کند:

یک مصداق و یک فرد، عبارت از یقین وجدانی است، یک مصداق هم عبارت از یقین تعبدی است.

ایشان می فرماید: مفاد ادله حجیت امارات، مثل «صدق العادل» و مثل دلیل حجیت بینه، عبارت از این است. وقتی که می گوید: عادل را تصدیق بکن، معنایش این است که

اگر عادل برای شما یک خبری آورد، و لو اینکه شما احتمال می دهید که خبر این عادل، مخالف با واقع است لکن این احتمال را نادیده بگیر و این احتمال را الغا بکن. در حقیقت معنای حجیت خبر واحد که مفاد «صدق العادل» است، این می شود: «الغ احتمال الخلاف». احتمال خلاف در رابطه با خبر واحد، باید کنار گذاشته بشود؛ یعنی در نتیجه، شارع در رابطه با خبر عادل، شما را متیقن می بیند، شما را صاحب یقین می بیند، منتها نه صاحب یقین وجدانی، نه صاحب یقین حقیقی بلکه صاحب یقین تعبدی؛ یعنی وقتی که خبر واحد قائم بر وجوب نماز جمعه شد، معنای «صدق العادل» این است که ما که توجه به خبر واحد پیدا کردیم، شارع در رابطه با وجوب نماز جمعه، ما را با دید متیقن نگاه می کند، مثل کسی که خودش یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کرده است، منتها آنجا یقینش، یقین وجدانی است. در «صدق العادل» وقتی که می گوید: «الغ احتمال الخلاف»، انسان که نمی تواند تکوینا احتمال خلاف را الغا بکند، انسان که نمی تواند یک کاری بکند که احتمال خلاف از صحنه ذهنش خارج بشود، پس معنای «الغ احتمال الخلاف»؛ یعنی دور احتمال خلاف قلم گرفته بشود؛ یعنی در محیط تشریح و در جوّ تعبد، ما تو را متیقن می بینیم، ما تو را صاحب یقین می بینیم. و همین طور در رابطه با بینه و سایر طرق و امارات معتبره، مفاد حجیت اینها این است که شارع، انسان را صاحب یقین تعبدی می بیند.

پس ما در جوّ تعبد و در محیط تشریح، صاحب یقین شدیم. همین شارع «لا تنقض الیقین بالشک» را بیان کرده است. «لا تنقض الیقین بالشک» دستور همین شارع است که ما را متیقن دیده است. لذا اگر بینه قائم شد بر اینکه لباس شما اول صبح نجس است، اگر معنای حجت بینه، الغای احتمال خلاف شد، معنایش این است که شارع دارد شما را متیقن به نجاست می بیند. اگر شما متیقن به نجاست هستید، دیگر چرا «لا-تنقض الیقین بالشک» در مورد شما جاری نشود؟ این «لا تنقض الیقین بالشک» را همین شارع بیان کرده است، همین شارع هم ما را متیقن به نجاست می بیند، پس در حقیقت مثل اینکه صغرا و کبرای قضیه تمام است. شارع می گوید: «اَیُّ اَرَاکَ مَتیقِنًا بِالنَّجَاسَةِ وَ لَا یَنبَغِی لَکَ اَنْ تَنقُضَ الِیقِینَ بِالشَّکِّ اَبَدًا».

پس علت اینکه استصحاب در موارد طرق و امارات، جریان پیدا می کند روی این مطلبی که مرحوم محقق نائینی و بعضی از تلامذه ایشان معتقد هستند، این است که ادله

حجیت، ما را صاحب یقین می کند و اگر صاحب یقین شدیم، این در حقیقت مفسّر «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود. می خواهد بگوید: خیال نکنی که «لا- تنقض الیقین بالشک» اختصاص به یقین وجدانی دارد، ما تو را یقین دار می بینیم که باید احکام یقین را بار بکنی و یکی از احکامی که بر یقین بار می شود، عبارت از «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود. لذا علت جریان استصحاب روی این مبنا، عبارت است از حکومت ادله حجیت امارات و طرق نسبت به «لا- تنقض الیقین بالشک» و توسعه ای که آن ادله در رابطه با «لا تنقض» می دهد و می گوید: «لا تنقض لا یختص بالیقین الوجدانی بل یعم الیقین التعبدی» و یقین تعبدی در این موارد وجود دارد. آیا این بیان قابل قبول است و یا قابل قبول نیست؟

تأیید حجیت طرق و امارات عقلاییه از نظر شارع

اولاً: ما می بینیم که امارات و طرق معتبره، شاید صدی نود و یا صددرصد چیزهای هستند که پیش عقلا معتبر بوده اند و شارع هم اعتبار آنها را امضا کرده است و حجیت عند العقلاء برای آنها را تصویب فرموده است. البته یک چیزهای دیگری هم عند العقلاء حجت است، مثلاً- شاید قیاس و استحسان هم عند العقلاء حجت باشد، لکن به نظر ما و به نظر علمای امامیه، شارع قیاس و استحسان را و لو اینکه حجیت عقلاییه داشته باشد، کنار گذاشته است اما این مواردی که شارع حکم به حجیت کرده مثل خبر واحد، مثل یتنه و امثال اینها، اینها چیزهایی است که عقلا هم معتبر می دانند.

در بحث حجیت خبر واحد که وارد شدیم، ادله اربعه بر حجیت خبر واحد اقامه شده بود لکن کثیری از آن ادله، مورد مناقشه و اشکال بود و تنها دلیل محکمی که در باب حجیت خبر واحد مطرح بود، این دلیل بود که بنای عقلا در عمل به خلاف ثقه است و شارع مقدس هم ردعی از این بنای عقلا نفرموده است و تصویب خودش را در ضمن عدم الردع اعلام فرموده است، پس اساس حجیت خبر واحد ارتباط به بنای عقلا دارد.

اینجا یک سؤال مطرح می کنیم و نکته حساس مسأله اینجاست: وقتی که عقلا به یک خبر ثقه ای اعتماد می کنند و ترتیب اثر می دهند، ترتیب اثر دادن آنها به خبر ثقه، چگونه است؟ آیا عقلا در برخورد با خبر ثقه می گویند: ما احتمال خلاف را الغا می کنیم؟ آیا می گویند: ما خودمان را متیقن می بینیم؟ مسأله چگونه است؟

به عبارت دیگر: وقتی که این مسأله را پیاده می‌کنیم، آیا راه در نظر عقلا منحصر به یقین است، منتها در باب خبر واحد و امثال ذلک، خودشان را متیقن می‌بینند و به خبر واحد عمل می‌کنند؟ یعنی می‌گویند: ما یک راه بیشتر نداریم» و هو طریق الیقین؟ حالا- که ما به خبر واحد عمل می‌کنیم برای این است که خودمان را داخل در طریق یقین می‌کنیم؛ یعنی خودمان را متیقن می‌بینیم و به خبر ثقه عمل می‌کنیم؟ آیا عمل عقلا به خبر ثقه این چنین است؟

ملاک عمل عقلا به طرق و امارات

واقعیت مطلب این است که در نزد عقلا طرق مختلف است و راه منحصر به یقین نیست. عقلا- هم دیده‌اند که اگر راه را منحصر به یقین بکنند، همه کارهای آنها لنگ می‌ماند. کجا برای انسان یقین پیدا می‌شود؟ یقین، شد و ندر برای انسان تحقق پیدا می‌کند. عقلا دیده‌اند اگر راه را منحصر عبارت از یقین ببینند، امور معاش آنها، امور فردی و اجتماعی آنها لنگ می‌ماند، لذا در مواردی که یقین وجود ندارد و دسترسی به یقین امکان ندارد، به طرق و امارات عمل می‌کنند اما اگر از آنها پرسیم که شما به خبر ثقه عمل می‌کنید، اول خبر ثقه را با رنگ یقین، رنگ آمیزی می‌کنید و بعد عمل می‌کنید؟ می‌گویند: نه، خبر ثقه هم یک طریق است منتها این، یک طریق غیر عملی است و ما نمی‌توانیم راه را منحصر به راه علمی قرار بدهیم. اگر در مسائل خودمان بخواهیم منحصر راه را، راه علمی قرار بدهیم، این سد تمام مسائل فردی و اجتماعی ما خواهد شد الا نادرا.

لذا خبر واحد، رنگ یقین ندارد. بینه رنگ یقین ندارد بلکه یک طریقی است «عند عدم الیقین». اگر یقین وجود داشته باشد، عقلا- به خبر ثقه، کاری ندارند، به بینه کاری ندارند اما وقتی که یقین وجود ندارد، یک مرحله تنزل می‌کنند، یک مرحله پایین می‌آیند و می‌گویند: حالا که یقین وجود ندارد، ما دست به دامن خبر ثقه دراز می‌کنیم، دست به دامن بینه دراز می‌کنیم اما نه اینکه بینه را به جای یقین و به عنوان یقین و با دید یقین نگاه بکنند. راه منحصر به یقین نیست. یک راه، یقین است «و هو فی رأس الطرق» اما اگر این راه نشد، راههای دیگر هست. اما راههای دیگر، خودشان هستند، راههای دیگر استقلال دارند، نه اینکه راههای دیگر، وجودات تنزلی یقین باشند و با یقین رنگ آمیزی شده

باشند. حالا که یقین نیست، خبر ثقه. حالا که یقین نیست، خبر صاحب منزل. حالا که یقین نیست، خبر ذو الید، حالا که یقین نیست، تشخیص اهل خبره. حالا که یقین نیست، از این قبیل طرق و اماراتی که «عند العقلاء» اعتبار دارد باید وارد شد.

عدم دلیل بر القای احتمال خلاف نزد عقلا

این کلمه «الغ احتمال الخلاف» از کجا آمده است؟ ما که اماره ای که دارای حجیت تأسیسه باشد، نداریم. شارع یک قسمت از امارات عقلائی را، صحه گذاشته است، دور یک قسمت هم قلم گرفته است اما آنهایی را که صحه گذاشته است، به همان کیفیتی که عند العقلاء وجود دارد و همان معامله ای که آنها با آن می کنند، شارع هم به همان کیفیت، معامله می کند؛ یعنی شارع وقتی که خبر زراره را برای من و شما امضاء حجت قرار می دهد، عین حجیت خبر ثقه است عند العقلاء؛ یعنی «طریق غیر علمی بل ظنی جعل حجه علی الواقع» و معنای حجیت آن هم منجزیت «علی تقدیر الاصابه» و معدّریت «علی تقدیر المخالفه للواقع» است. از کجای ادله حجیت امارات، ما یقین تعبدی و یقین تنزیلی استفاده بکنیم، تا بگوییم: ادله حجیت امارات، بر «لا تنقض الیقین بالشک» حکومت دارد و به «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد؟ به حسب ظاهر هیچ ارتباطی بین دلیل حجیت امارات و دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» وجود ندارد. پس چه طور ما استصحاب را در موارد امارات جاری بکنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): چه شما بگویید: «القطع حجه» و یا بفرمایید: «خبر العادل حجه»، معنای حجیت یک معناست، منتها به قطع که می رسید، می گویید: «القطع حجه عقلا» به خبر عادل که می رسید می گویید: «خبر العادل حجه شرعا». فقط اختلاف آنها در عقلی بودن و شرعی بودن است، آن هم عقلی نه عقلائی.

(سؤال... و پاسخ استاد): عقلا می گویند: «ایها الناس!» خیال نکنید که طریق حجت، منحصر به آنجایی است که صد در صد یقین پیدا بکنید، بلکه آنجایی هم که صدی هشتاد مسأله برای شما روشن بشود، «هذا ایضا حجه»، معنایش این نیست که «هو یقین». همه حرفها در این نکته است، «هذا ایضا حجه»؛ یعنی «هذا طریق آخر غیر طریق القطع لکنه کما ان القطع حجه هذا الطريق ایضا حجه» امّا این مسأله را تمام نمی کند، شما را متیقن نمی کند، معنایش این است که عقلا می گویند: دو تا راه وجود دارد: راه اول که در رأس

همه راههاست، یقین است اما دیده اند که اگر همه راهها را منحصر به یقین بکنند، سد باب معاش و امور اجتماعی و فردی لازم می آید، دیده اند نمی شود راه را منحصر به یقین کرد، لذا تنزل کرده اند، خیر ثقه را معتبر دانسته اند، قول صاحب منزل را معتبر دانسته اند و همین طور اخبار بایع را معتبر دانسته اند. اگر فروشنده گفت: این گندم صد من است، عقلا به قول او ترتیب اثر می دهند. تشخیص اهل خبره را هم معتبر دانسته اند که اینها همه موارد فراوانی است اما نه به معنای اینکه تشخیص اهل خبره «بمنزله یقین و یصیرنا کالمتیقن، لا یصیرنا کالمتیقن».

(سؤال... و پاسخ استاد): کجای مفهوم آیه نبأ (اگر مفهوم داشته باشد و آن اشکالات را کنار بگذاریم) و یا «صدق العادل» این است که وقتی که زراره برای شما خبر آورد که امام صادق (صلوات الله علیه) فرموده: نماز جمعه مثلا در عصر غیبت واجب است، شما دیگر متیقن هستید به وجوب نماز جمعه؟ این متیقن بودن به وجوب نماز جمعه، از کجای «صدق العادل» استفاده می شود؟ از کجای مفهوم آیه نبأ استفاده می شود؟ بیشتر از این نیست که وقتی که آن خبر را آورد، شما روز جمعه را مثل روز پنجشنبه فرض نکن، روز جمعه برو نماز جمعه بخوان.

ما چه حجیت امارات را به نحو تأسیس بدانیم که در واقع هم به نحو تأسیس نیست و چه به نحو امضا و یا تأیید بنای عقلا بدانیم که واقعیت، این مسأله است، با مراجعه به عقلا و یا با مراجعه به دلیل حجیت، بیشتر از این استفاده نمی کنیم که «الطریق غیر منحصر بالقطع»، «الطریق لا ینحصر بالیقین» بلکه اینجا راههای دیگری هم در صورت نبود یقین، وجود دارد اما آن راههای دیگر «لا ینزل منزله یقین» و در جو تشریح و محیط تعبد، شما متیقن دیده نمی شوید و الان وقتی که شارع به شما نگاه می کند، شما را به چهره متیقن نمی بیند. این حرفها در باب حجیت امارات و طرق مطرح نیست.

اگر دلیل حجیت امارات این معنا را دلالت نداشت، دیگر چه طور می تواند بر «لا تنقض الیقین بالشک» حکومت پیدا بکند به این نحو که یقین، دارای دو مصداق باشد:

یک یقین وجدانی و یک یقین تعبدی، و «لا تنقض الیقین بالشک» همان طوری که در یقین وجدانی جریان پیدا می کند، در یقین تعبدی هم جریان داشته باشد؟ این حرفها با واقعیت مسأله، نمی سازد.

پس این مشکله را چگونه حل بکنیم؟ یعنی در رابطه با طرق و امارات که یقین

وجدانی وجود ندارد، یقین تبعدی هم اساسی ندارد، آیا راهی برای اجرای «لا تنقض الیقین بالشک» وجود دارد یا نه؟ برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - جواب محقق نائینی (ره) از اشکال جریان استصحاب در موارد طرق و امارات چیست؟

۲ - معنای تأیید حجّیت طرق و امارات عقلائیّه از نظر شارع چیست؟

۳ - ملاک عمل عقلا را به طرق و امارات توضیح دهید.

۴ - دلیل الغای احتمال خلاف نزد عقلا چیست؟

ص: ۴۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که با ملاحظه اینکه یقین و شک در دلیل لا تنقض، موضوعیت دارد، در موارد امارات و طرق معتبره چگونه باید استصحاب را جاری بکنیم؟ دو راه تا به حال ذکر شد که هیچ کدام نتوانست این اشکال را حل بکند. لکن یک راهی سیدنا الاستاذ الامام (ره) بیان فرموده اند که با تقریب و توضیحی که من عرض می کنم، می تواند مسأله را روشن بکند. بیان ایشان با آن کیفیتی که ذکر کرده اند، از استحکام برخوردار نیست اذّیا به این تقریبی که من عرض می کنم و بیان ایشان را توضیح می دهم، فکر می کنم که راه خوبی باشد، مخصوصا با شواهدی که دارد.

بیان امام (ره) برای اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات

ما وقتی که «لا تنقض اليقين بالشك» را به لحاظ تعبیر به نقضی که در این عبارت شده، معنا می کردیم، گفتیم که نقض به خود یقین اضافه می شود و ارتباط با خود یقین دارد و

در آنجا توضیح دادیم که یقین دارای دو حیثیت است و به تعبیر اصطلاحی: ذات الاضافه است، یک اضافه به انسان دارد «بما انه صفة قائمه بالنفس» و یک اضافه ای به آن چیزی دارد که یقین به آن تعلق می گیرد که ما از آن تعبیر به متیقن می کنیم، شیء متعلق به یقین.

به عبارت روشن تر: یقین هم متیقن لازم دارد و هم متیقن لازم دارد و ما نمی توانیم یقین را از این دو تا جدا بکنیم. یقین بدون متیقن، معنا ندارد، یقین بدون متیقن هم معنا ندارد.

حالا باید دید این استحکامی که در یقین وجود دارد، چون که کلمه نقض در مقابل ابرام است، در مقابل استحکام است، آیا این استحکامی که اضافه به یقین می شود، در رابطه با آن حیثی است که این یقین، تعلق به متیقن دارد و یا در رابطه با آن حیثی است که تعلق به متیقن دارد؛ یعنی ما دو حساب می توانیم بکنیم، یک وقت می گوئیم که این صفت یقین که قائم به نفس متیقن است، از نظر قیامش به نفس یقین، استحکام دارد. در این رابطه هیچ استحکامی برای یقین وجود ندارد و چه بسا شکی که قائم به نفس انسان می شود، نمی شود این شک را به این زودی ها از انسان دور بکنند. پس از نظر اضافه به انسان، نمی توانیم بگوئیم: یقین از استحکام برخوردار است. معنای استحکام در این رابطه؛ یعنی یقین دیر از بین می رود، شک زود از بین می رود در حالی که در هیچ یک از دو طرف، این مسأله به این صورت نیست، گاهی یقین زود از بین می رود و گاهی دیر از بین می رود. شک هم گاهی در نفس انسان، رسوخ دارد و به این زودی ها از بین نمی رود و گاهی این شک، زود زایل می شود. لذا گفتیم: در این رابطه و در این جهت و حیثیت، نباید استحکام را جستجو بکنیم بلکه باید در آن جهت دیگر یعنی تعلق به متیقن جستجو بکنیم یعنی ارتباط بین یقین و متیقن و ارتباط بین شک و مشکوک را ملاحظه کنیم.

وقتی که ارتباط بین یقین و متیقن را ملاحظه می کنیم، می بینیم که واقع برای آدم یقین دار، مکشوف است، کانّ دارد آن متیقن را می بیند اما آدمی که شک دارد، شک در رابطه با مشکوک که نقشی ندارد، فقط یک احتمال به طرف مشکوک است، یک احتمال هم به طرف ضد مشکوک است. یک طرف، متوجه مشکوک است و یک طرف و لو به طور مساوی، متوجه ضد مشکوک است. لذا نمی توانیم اضافه و ارتباطی که بین یقین و متیقن تحقق دارد، را با ارتباطی که بین شک و مشکوک تحقق دارد، مقایسه بکنیم. شک، آینه مشکوک نیست. شک حکایت از مشکوک نمی کند، کاشفیت از مشکوک ندارد اما به

خلاف یقین، انسان متیقن در رابطه با آن متیقن «کانه یراه بالعیان» و برای العین دارد آن را ملاحظه می کند. لذا گفتیم: استحکام در این رابطه است.

این مقداری که آنجا بحث کردیم، برای جواب از مرحوم شیخ بود که ایشان می خواست «لا تنقض» را مستقیماً در رابطه با متیقن بداند و متیقن ها را از نظر استحکام و غیر استحکام جدا بکند. این بیان آنجا به عنوان جواب از مرحوم شیخ کافی بود و نتیجه اش این بود که استصحاب، هم در شک در رافع حجیت دارد و هم در شک در مقتضی، حجیت دارد.

بررسی ملاک استحکام یقین

به دنبال این بیان، باید یک نکته دیگر در رابطه با بحث امروز مطرح بکنیم و آن این است که شما می گوئید: یقین در رابطه با متیقن از استحکام برخوردار است، این استحکام روی چه مبنائی است؟ ملاک این استحکام چیست؟ آیا ملاک این است که یقین، کاشف صد در صد از واقعیت است؟ می گوئیم: مقصود شما از کاشفیت صد در صد چیست؟ یعنی کشف یقین همیشه مطابق با واقع است؟ ما می بینیم که چه بسا یقین ها مخالفت با واقع دارد. آنجایی که شما یقین را به عنوان معذور مطرح می کنید، مگر نمی گوئید: «الیقین قد یكون منجزاً و قد یكون معذراً»؟ منجزیت در صورتی است که یقین، مطابق با واقع باشد. معذرت در صورتی است که یقین، مخالف با واقع باشد. پس معلوم می شود که یقین گاهی مخالف با واقع است.

اینکه می گوئید: در یقین، استحکام وجود دارد، ملاک استحکام را برای ما روشن بکنید. آیا ملاک استحکام، کاشفیت صد در صد یقین از واقعیت است، به این معنا که یقین همیشه موافق با واقع است و هیچ مخالف با واقع نداریم؟ می بینیم که مسأله، این طور نیست البته از نظر شخص یقین دار، احتمال مخالفت با واقع مطرح نیست اما وقتی که واقع را ملاحظه می کنیم، می بینیم که گاهی یقین مطابق با واقع بوده و گاهی مخالف با واقع بوده است. با توجه به یقینی که این دو حال در آن وجود دارد، شما چگونه می توانید عنوان استحکام را به متیقن بدهید به لحاظ کاشفیت از واقع؟ چگونه می توانید بگوئید:

متیقن از استحکام برخوردار است؟

در اینجا شما به یک معنای دیگری منتقل می شوید، به یک ملاک دیگری انتقال پیدا

می کنید و آن این است که استحکامی که در یقین وجود دارد، به لحاظ حجیتی است که در یقین وجود دارد. یقین «لأنه حجه یكون مبرما و مستحکما» و حجّت است، منجزیت و معذرت دارد. با وجود یقین، نه مولا- بهانه ای دارد و نه برای عبد بهانه باقی می ماند.

پس استحکام را درباره یقین باید روی ملاک حجیت یقین بررسی بکنیم، بگوییم:

«لا تنقض اليقين الذي هو حجه»، به چه چیزی آن را نقض نکنیم؟ «بالشك». شك، فاقد حجیت است. شك که اعتبار ندارد. عنوان حجتی روی شك گذاشته نشده است.

پس در حقیقت ملاک استحکام و ابرام موجود در یقین، مسأله کاشفیت صد در صد یقین از واقعیت نیست بلکه ملاک، آن وصفی است که در باب یقین تحقق دارد و آن، مسأله حجیت است. کأن شارع برای «لا تنقض اليقين بالشك» علت ذکر می کند، می گوید:

«لا تنقض اليقين بالشك لان اليقين حجه و الحجية واجده للاستحکام و الابرام بخلاف الشك الذي ليس بحجه».

تساوی یقین و بینه از نظر ملاک استحکام

اگر روی این ملاک، «لا تنقض» را مرتبط با یقین کردیم و استحکام و ابرام را در جهت حجیت یقین بررسی کردیم، دیگر «ما الفرق بين اليقين و بين اليقينه؟ مگر بینه «ليس بحجه»؟ مگر خبر واحد «ليس بحجه»؟ منتها فرق این است که یقین، حجیت ذاتیه عقلیه دارد اما خبر واحد، نیاز دارد که شارع حجیت را برای آن جعل بکند. بینه نیاز دارد که شارع برایش حجیت را جعل بکند «اما تأسيسا و اما امضاء» که علی ای حال به شارع ارتباط پیدا می کند.

اگر ملاک استحکام و ابرام یقین را در رابطه با وصف یقین که عبارت از حجیت است، ملاحظه کردیم، نتیجه این می شود که کأن به جای «لا- تنقض اليقين بالشك» گفته شده است: «لا تنقض الحجه بلا حجه»، چیزی که دارای حجیت است، چیزی که عنوان منجزیت و معذرت در آن وجود دارد را شما حق ندارید نقض بکنید به چیزی که فاقد حجیت است و عنوان منجزیت در آن وجود ندارد و عنوان معذرت در آن وجود ندارد.

در بیان امام بزرگوار، مسأله خیلی سطحی بیان شده است. ایشان فرموده اند: تناسب حکم و موضوع یک چنین اقتضائی دارد. اگر مسأله این است، ممکن است کسی بگوید:

ما درك نمی کنیم که تناسب حکم و موضوعی وجود داشته باشد. اما اگر مسأله را به این

طریق دنبال بکنیم و از این راه وارد بشویم، به حسب ظاهر به نظر می رسد که اصلاً ما نباید یقین در «لا تنقض الیقین بالشک» را به معنای یقین، معنا بکنیم بلکه باید بگوییم:

«لا تنقض الیقین لانه حجه» و اگر علت، عبارت از حجیت شد، این علت درباره امارات و طرق معتبره، سریان دارد برای اینکه حجیت، به یقین اختصاص ندارد و دیگر جای این احتمال هم نیست که کسی بگوید: آن حجیت ذاتیه مقصود است. حجیت ذاتیه چه نقشی دارد؟ آن چه نقش دارد حجیه الیقین است. لذا در مواردی که حجیت در کار باشد، از نظر منجزیت و معدریت، هیچ فرقی نمی کند بین اینکه یقین در کار باشد و بین اینکه امارات و طرق معتبره در کار باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما علت «لا تنقض الیقین بالشک» را با دقتی که در «لا تنقض» کردیم به دست آوردیم، فهمیدیم که دنبال این، یک علتی مخفی است و آن این که کآن دارد می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک لأن الیقین حجه و الشک لیس بحجه». اگر این معنا را استفاده کردیم، دیگر از خود «لا تنقض الیقین بالشک» جریان استصحاب را درباره بینه و امارات معتبره استفاده می کنیم بدون اینکه حرف مرحوم آخوند و حرف محقق نائینی را ذکر کنیم. لذا در باب ظنون، باید این حرف را بزنیم که اگر ظن، ظن معتبر باشد، این داخل در یقین به معنای حجت است. اگر ظن، ظن غیر معتبر باشد، این داخل در شک است برای اینکه همان طوری که شک حجیت ندارد، ظن غیر معتبر هم فاقد وصف حجیت است. ظن معتبر به لحاظ اعتبارش، استحکام پیدا می کند و بر ظن غیر معتبر به لحاظ عدم اعتبارش، عنوان شک بار می شود. پس اگر «لا تنقض الیقین بالشک» را این طور معنا کنیم، دیگر استصحاب در مورد امارات و طرق، خالی از اشکال می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): حجیت امارات و بینه، در صورت نبود یقین است. وقتی که انسان یقین دارد، اصلاً نوبت به اینها نمی رسد. حجیت خبر واحد مال کسی است که یقین دار نباشد. اگر من یقین دارم که نماز جمعه واجب نیست، صد تا روایت ز راره داشته باشم، چه فایده ای دارد؟ حجیت امارات و طرق درباره نبود یقین است و الا اگر یقین داشته باشد، نوبت به این مسائل نمی رسد.

شاهد روایی برای جریان استصحاب در موارد طرق و امارات

ایشان چند تا شاهد ذکر می کنند و ما دو تا را ذکر می کنیم: یکی اینکه در روایت سوم

زراره، امام در دو مورد، استصحاب طهارت لباس را جاری می کرد. می فرمود: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك ای من طهارت ثوبك» چون مورد سؤال، «اصاب ثوبی دم رعا ف او غیره او شیء من المنی» بود. امام می فرمود: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت و لیس ینبغی لك ان تنقض الیقین بالشك ابدا». اگر مقصود از این یقین به طهارت خود انسان و یا لباس انسان، یقین صد در صد باشد، امکان ندارد این یقین صد در صد برای کسی پیدا بشود. شما کی می توانید به طهارت لباس یقین بکنید؟ یک مورد پیدا بکنید؟ حتی گفته شده بود که اگر انسان سامرا برود، در آن شط سامرا که دهها متر عمق دارد، لخت عور وسط آب برود که تمام جوانب آب او را احاطه کرده باشد، باز هم انسان نمی تواند یقین به طهارت بدن پیدا بکند. چرا؟ «لانه یمکن»، اینکه همان جایی که این در آب فرو رفته است، ذراتی از عذره در همان جا باشد و به بدن چسبیده باشد. شما این احتمال را از کجا نفی می کنید؟ احتمال اینکه عین عذره و ذرات آن، در آن نقطه ای که این شخص در آب فرو رفته است، با بدن او تماس گرفته است، رافعش چیست؟ پس شما نمی توانید قسم بخورید که بدن من پاک است؟

نتیجه این می شود که شما لباسستان را با هر چه که بشویید و به هر کیفیتی تطهیر بکنید، آن یقینی که بتواند روی قرآن قسم بخورید که لباس شما پاک است، برای شما وجود ندارد. پس اینکه امام به زراره می فرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك» این یقین، اگر یقین صد در صد باشد، آن یقین کی پیدا می شود که امام بفرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك»؟ پس معلوم می شود که این «لأنك كنت علی یقین من طهارتك»؛ یعنی این لباس تو به حسب دستور شارع، طهارت داشته است، نه طهارت ظاهری که به قاعده طهارت ثابت بشود، چون بحث این نیست که امام بخواهد استصحاب را در مورد قاعده طهارت جاری بکند. بینه ای آمده است و گفته: لباس تو طاهر است و رفته است کنار حوض و لباس نجس را با آب شسته است و همان جهاتی را که رساله تعیین کرده است، مراعات کرده است، می گوید: پس طاهر است اما اینکه قسم بخورید روی آن که طاهر و صد در صد مسأله طهارت، مورد یقین شما باشد، نمی توانیم چنین جایی را پیدا بکنیم. در مورد نجاست بله، وقتی که خون روی لباس من ریخت، یقین دارم که نجس است امّا در مقام طهارت که مورد روایت در آن صحیحه ثالته زراره مسأله استصحاب طهارت است «لأنك كنت علی یقین من طهارتك» نمی توان یقین صد در صد پیدا کرد.

شمول یقین به وضو در روایت اول زرارہ نسبت به هر یقینی

شاهد دوم صحیحہ اولی زرارہ است. که در این صحیحہ، استصحاب را در وضو جاری کرد؛ یعنی در طهارت از حدث. اینجایی که استصحاب را در طهارت از حدث جاری کرد، آیا این وضویی که زرارہ گرفته است و بعد به دنبال آن، «حرک فی جنبه شیء و هو لا- یعلم به» یعنی اینکه زرارہ نفهمید که خوابش برد یا نه، و حالا- نمی داند که آن خواب مبطل وضو، تحقق پیدا کرده یا نه؟ امام در اینجا استصحاب بقای طهارت از حدث را جاری می کند. می فرماید: «فانہ علی یقین من وضوئہ». این «علی یقین من وضوئہ» را معنا کنیم؛ یعنی اگر زرارہ وضو گرفته بود و بعد از وضو، شک کرده بود که این وضو آیا صحیحاً واقع شد یا باطلا و در نتیجه، قاعدہ فراغ را جاری کرد و حکم کرد که این وضو، صحیح است و ما قاعدہ فراغ را یکی از امارات معتبره می دانستیم، اینجا «فانہ علی یقین من وضوئہ» هست یا نیست؟ اگر به کمک قاعدہ فراغ، این وضویی را که قبلاً زرارہ گرفته بود، تصحیح کرده بود، بعد هم «حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم» در این صورت، آیا این بیان روایت در آن جاری نمی شد؟ آیا روایتی که دارد «فانہ علی یقین من وضوئہ»، منحصر به جایی است که انسان، یقین صد در صد به صحت وضو داشته باشد؟ کجا انسان یقین صد در صد به صحت وضو دارد؟ لاقلاً همان احتمالی که من عرض کردم، احتمال اینکه این آب به حسب واقع غضب باشد، هر آبی، هر کجا هست، آدم احتمال می دهد که این آب و لو در سه قرن پیش غضب شده باشد، با این حال چگونه انسان می تواند یقین بکند که وضویش صحیح است؟ و همین طور احتمالات دیگری که در این راه، جریان دارد.

انسان نمی تواند یقین صد در صد، به صحت وضو، پیدا بکند. به کمک اصاله الاباحه، اصاله عدم الغصب، قاعدہ طهارت، قاعدہ فراغ، حجیت ید صاحب خانه، وضوی خود را تصحیح می کند. انسان در خانه ای می رود وضو می گیرد، آیا در اعماق قلبش این احتمال نیست که شاید این خانه در دو قرن پیش غضب شده است؟ این احتمال هست، چیزی هم نیست که این احتمال را برطرف بکند و اگر غضب شده است نسل به نسل، و یدا به ید، در دست غاصبین جاهل همین طور گشته است و تا این زمان آمده است. پس ما درباره وضو نمی توانیم یقین به آن معنا، داشته باشیم.

آیا معنای «فأنه علی یقین من وضوئه» این است که زراره در وضویش قاعده فراغ به کار نبرده است؟ زراره در منزل غیر که احتمال می دهد از دویت سال قبل، غصبی بوده است لکن الان، دست صاحب خانه حجیت دارد و اماره بر ملکیت است، نبوده است؟ آیا احتمالات دیگر هیچ کدام در کار نبوده است؟ یا اینکه «فأنه علی یقین من وضوئه»؛ یعنی تو یک وضوی شرعی داشتی و لو اینکه این وضوی شرعی به قاعده فراغ درست شده باشد، و لو اینکه با استناد حجیت ید و اماریت ید بر ملکیت درست شده باشد، و لو اینکه با قواعد دیگری درست شده باشد.

پس اینکه امام می فرماید: «فأنه علی یقین من وضوئه» را نمی توانیم محدود بکنیم به یک یقین قطعی، صد در صد که به نظر ما اصلا نه در مسأله وضو و نه در مسأله استصحاب انسان نمی تواند یقین صد در صد پیدا کند. در باب نجاست، انسان یقین به نجاست پیدا می کند. اگر خونی به لباس انسان ریخت، انسان یقین صد در صد دارد که این نجس است. اما در مسأله طهارت و یا در مسأله وضو که مورد صحیح اولای زراره و صحیح ثالثه زراره است، این یقین وجدانی اصلا تحقق ندارد. لذا ما استکشاف می کنیم که این «فأنه علی یقین من وضوئه» معنایش یقین در مقابل امارات معتبره، مثل قاعده فراغ و اماریت ید و امثال ذلک، نیست. در نتیجه ما می توانیم در موارد طرق و امارات معتبره، استصحاب را جاری بکنیم و از خود «لا تنقض الیقین بالشک» هم این معنا استفاده می شود.

پرسش:

۱ - بیان امام(ره) را برای اجرای استصحاب در طرق و امارات توضیح دهید.

۲ - نتیجه بررسی ملاک استحکام یقین در مورد استصحاب در موارد طرق و امارات چیست؟

۳ - آیا یقین و بینه از نظر ملاک استحکام، مساوی هستند؟ چرا؟

۴ - دو شاهد برای جریان استصحاب در موارد طرق و امارات بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تنبیه سوم: استصحاب فرد و استصحاب کلی

در تنبیه سوم این معنا مطرح است که گاهی مستصحاب ما، فرد است و گاهی مستصحاب ما، کلی است و استصحاب کلی هم دارای اقسام متعدده است. در آنجایی که فرد را استصحاب می کنیم، ما دو جور فرد داریم و علی قول که سه جور فرد داریم:

استصحاب فرد معین و استصحاب فرد مردد

یک فرد، فرد متعین و مشخص و غیر مردد است، مثل اینکه شک می کنیم زیدی که در اینجا بوده است، آیا از اینجا خارج شده است یا خارج نشده است؟ استصحاب بودن زید مشخص متعین را در اینجا می کنیم. بلا اشکال این استصحاب جریان پیدا می کند و اگر آثار شرعیّه ای بر بقای زید در اینجا مترتب شده باشد، آن آثار شرعیّه به استصحاب ترتب پیدا می کند. این جای تردید نیست.

گاهی مستصحب ما فرد مردد است. معنای فرد مردد این است که ما یقین به وجود فردی داریم لکن آن فرد، مثلاً مردد بین زید و عمرو است، مثل اینکه می‌دانیم که یکی از این زید و عمرو در این جا بوده اند و الاذن شک می‌کنیم که آن که در اینجا بوده است، اعم از این که زید باشد و یا عمرو باشد، آیا از اینجا خارج شده و یا خارج نشده است؟ اینجا مستصحب ما عبارت از فرد مردد است. ما اینجا استصحاب کلی نداریم. استصحاب کلی جاری نمی‌کنیم. همان که اینجا وجود داشته است که مردد بین زید و عمرو بوده است، را نمی‌دانیم حالا. اینجا باقی هست، یا از اینجا خارج شده است، یعنی اگر زید بوده است، نمی‌دانیم زید هست و یا خارج شده است، اگر عمرو بوده است، نمی‌دانیم با وصف بودن، حالا خارج شده است یا نه؟ یقین داریم به اینکه زید و عمرو به نحو تردید، اینجا بوده اند و شک داریم در خروج همان فردی که اینجا بوده است که این دیگر ربطی به استصحاب کلی قسم ثانی و ثالث ندارد. آنها به یک کیفیت دیگری است، اینجا مثلاً در استصحاب کلی قسم ثانی، ما نمی‌دانیم آن فردی که در اینجا وجود پیدا کرد، آیا فرد قصیر العمر بود و یا طویل العمر بود؟ اگر قصیر العمر بوده است، بلا اشکال از بین رفته است و اگر طویل العمر بوده است، بلا اشکال باقی است.

فرق بین استصحاب قسم ثانی با استصحاب در فرد مردد

در استصحاب قسم ثانی که بعداً می‌خوانیم آن فردی که وجود پیدا کرده، مردد است «بین ما هو معلوم البقاء و بین ما هو معلوم الارتفاع» اما در اینجا در این فرد مردد، مسأله این است که می‌دانیم یکی از زید و عمرو در اینجا وجود داشته اند «و علی کلا التقدیرین» شک در بقای آنها داریم. اگر زید بوده است، معلوم نیست که زید، خارج شده باشد. اگر عمرو بوده است، آن هم معلوم نیست که خارج شده باشد. ما در اینجا استصحاب را روی بقای فرد مردد، جاری می‌کنیم و مانعی هم ندارد لکن اسم آن استصحاب کلی نیست، اسم آن استصحاب فرد مردد است و نتیجه جریان استصحاب فرد مردد، این است که آن آثاری که بر بقای این دو تا به نحو اشتراک ترتب پیدا می‌کند، را می‌توانیم به استصحاب ثابت بکنیم اما اگر یک اثری بر بقای زید بالخصوص بار شده باشد، یا یک اثری بر بقای عمرو بالخصوص بار شده باشد، این آثار را نمی‌توانیم بار بکنیم برای اینکه اصل بودن زید، به عنوان زید برای ما مشکوک است و اصل بودن عمرو، به عنوان عمرو

برای ما مشکوک است. لذا وقتی که استصحاب فرد مردد را جاری می‌کنیم، نتیجه این استصحاب، ترتب آن آثار مشترکه بر بقای هریک از زید و عمرو است کما اینکه در اصل عمل به حدوث آن، وقتی که یقین دارید که یا زید در اینجا هست و یا عمرو، نمی‌توانید آثار خصوص زید را بار بکنید و یا آثار خصوص عمرو را بار بکنید بلکه آثار مشترکه بین حدوث زید و حدوث عمرو، ترتب پیدا می‌کند. همان طوری که در حالت سابقه آن، مسأله این طور است، در استصحاب آن هم همین طور است. پس در قسم دوم از اقسام، استصحاب فرد شد.

بررسی استصحاب فرد منتشر

آیا یک قسم سوم هم اینجا می‌توانیم تصور بکنیم؟ آیا در استصحاب فرد، یک نوع سوم هم وجود دارد که از آن تعبیر می‌شود به استصحاب فرد منتشر که هم کلمه فرد به کار رفته است و هم کلمه منتشر به کار رفته است؟ فرد منتشر چیست؟ فرد معین را فهمیدیم، فرد مردد را هم فهمیدیم، آیا یک نوع سومی برای فرد، به نام فرد منتشر وجود دارد؟ چه طور می‌شود در یک عبارت، انسان هم کلمه فرد را به کار ببرد و هم کلمه انتشار را؟ در فرد مردد، آن مردد بودنش به لحاظ حال من است که تردید دارم. من نمی‌دانم آیا زید در فیضیه است و یا عمرو. این کلمه مردد که اینجا به کار گرفته می‌شود به لحاظ این است که من تردید دارم که زید در مدرسه وجود دارد و یا عمرو وجود دارد و الا-مردد، نمی‌شود در رابطه با خود فرد باشد. بالاخره آن که در فیضیه وجود دارد، یک فرد مشخصی است ولی او از نظر من پنهان است که آیا زید یا عمرو است. لذا کلمه مردد در فرد مردد، به لحاظ حال کسی است که می‌خواهد استصحاب را جاری بکند و الا در خود فرد، من حیث الواقع معنا ندارد که تردیدی وجود داشته باشد. فردیت، مساوق با تشخص است. فردیت، مساوی با تعین است. اما فرد منتشر یعنی چه؟ یک چیزی در عین اینکه فردیت دارد؛ یعنی تشخص و تعین دارد، در عین حال، حالت انتشار و سعه در آن وجود داشته باشد.

ظاهرش این است که این اصلاً قابل تصور نیست منتها وقتی که از اینها سؤال می‌کنیم که مقصود شما از فرد منتشر چیست؟ می‌گویند: مقصود ما از فرد منتشر، کلی معین در خارج است و مثال کلی معین در خارج، همان مسأله ای است که در مکاسب مرحوم شیخ

ملاحظه فرمودید و آن این است که یک مجموعه گندم خارجی اینجا وجود داشته باشد، شما به مشتری می گوئید: «بعتک صاعا من هذه الصبره»، یک من از این گندم خارجی را به شما فروختم. این گندم مشخصی که وزن آن، چهل پنجاه من است و به مجموعه اینها عنوان صبره اطلاق می شود، شما به مخاطب می گوئید: «بعتک صاعا من هذه الصبره»، اسم این را کلی معین در خارج گذاشته اند. آیا معنای کلی معین در خارج، این است که کلیت را از دست داده است که اگر شما بگوئید: «بعتک صاعا من الحنطه»، کلیتش محفوظ است اما اگر گفتید: «بعتک صاعا من هذه الصبره» کلیتش را از دست می دهد و یا اینکه واقعه همان کلی است، منتها کلی، از نظر سعه و ضیق و از نظر کثرت و قلت افراد، تابع قیودی است که درباره این کلی به کار می رود و همین طور جهات دیگر.

ما کلیاتی در جهان هستی داریم که یک مصداق بیشتر ندارد، در عین اینکه کلی هم هست. «مفهوم واجب الوجود کلی»، همان طوری که عنوان «ممکن الوجود» کلی است، «واجب الوجود» هم کلی است امّا «ممکن الوجود» الی ما شاء الله دارای مصداقی و افراد است امّا «واجب الوجود» یک مصداق بیشتر ندارد و در عین حال، عنوان «واجب الوجود» از کلیت خارج نمی شود. وقتی که در مفهوم «واجب الوجود» وارد می شوید، خصوصیات «واجب الوجود» را در نظر می گیرید. پس اگر گفت: «بعتک صاعا من هذا الصبره» و لو اینکه اشاره به صبره متحققه در خارج می کند ولی در عین حال، این کلی است که دائره آن مضیق است، کلی است که دائره آن محدود به این صبره است و از دائره این صبره تجاوز نمی کند و اگر کلی به یک حدی محدود شد، این سبب نمی شود که کلیتش را از دست بدهد. کلیتش در جای خودش محفوظ است.

مثلا در باب اجاره که «فی زماننا هذا» این مسأله مورد ابتلا است که کسی به این بنگاه هایی که ماشین اجاره می دهند، مراجعه می کند که دو تا ماشین پیکان آنجا وجود دارد، خصوصیات آنها هم مثل هم می ماند. می گوئید: من یکی از این دو تا را اجاره می کنم بدون اینکه مشخص بکند که این که واقع در طرف یمین است و یا واقع در طرف یسار است. آن که اصلا متعلق اجاره واقع می شود، «احد هذین» است، یکی از این دو تا برای اینکه برای خصوصیات و جهات متحد هستند مستأجر می بیند که غرضش به خصوص یکی از این دو تا متعلق نشده است، هر کدام از این دو تا باشد، فرقی ندارد لذا می گوئید:

«احد هذین» را من اجاره می کنم. ما در بحث اجاره عرض کردیم که این اجاره، هیچ

مانعی ندارد برای اینکه خود «احد هذین» با اینکه مصداقش از این دو تا بیرون نیست لکن در عین حال، این عنوان کلی است. «احد هذین» کلی است، منتها کلی است که مصداق آن منحصر به همین دو تا پیکان است، به همین دو تا ماشین است و مانعی ندارد که مصداق کلی منحصر به دو تا باشد، کما اینکه کلی منحصر در یک فرد هم داریم، پس هیچ مانعی ندارد.

لذا این کلی معین فی الخارج و لو اینکه شما به اصطلاح کلمه فرد منتشر را هم درباره آن پیاده بکنید اما واقعیت آن، واقعیت فردی نیست. این واقعیت، واقعیت کلی است و اگر ما یک چنین مستصحبی پیدا کردیم در رابطه با استصحاب، باید اسم آن را استصحاب کلی بگذاریم نه استصحاب فرد. فرد منحصر یکی همان قسم اول است که از آن تعبیر به فرد معین می شود و یکی هم قسم دوم است که از آن تعبیر به فرد مردد می شود. دیگر شق سوم و قسم سومی به عنوان فرد، نمی توانیم تصور بکنیم و آن چه که اسمش را منتشر گذاشته اند، در حقیقت کلی معین فی الخارج است و کلی معین فی الخارج هم یکی از انواع کلی است و اصلا از عنوان کلیت، بیرون نرفته است.

اقسام استصحاب کلی: استصحاب کلی در ضمن فرد معین

این بحث ها راجع به استصحاب فرد است. اما استصحاب کلی، چند قسم و چند نوع است:

قسم اول این است که اگر کلی در ضمن یک فرد معینی در یک جایی، تحقق پیدا کرده و بعد شک کردیم که آیا این کلی از بین رفته و یا از بین نرفته است؟ منشأ شک ما این است که آیا فرد، از بین رفته یا نرفته است؟ مثل اینکه زید داخل خانه بود، در حقیقت با علم به وارد بودن زید در خانه، یقین می کنیم که انسان در خانه وجود پیدا کرده است، حالا شک می کنیم که آیا زید، از خانه خارج شد یا از خانه خارج نشد؟ در نتیجه شک می کنیم که آیا انسان از خانه خارج شد یا انسان از خانه خارج نشد؟

در حقیقت در قسم اول کلی، سر و کار ما تنها با یک فرد است و شک در بقای کلی و عدم بقای کلی، در رابطه با شک در بقای فرد و عدم بقای فرد است و ما اصلا در این قسم اول از اقسام استصحاب کلی فرد دومی نداریم.

اینجا ابتداء می بینیم هم استصحاب در کلی می تواند جریان پیدا بکند و هم

استصحاب در فرد می تواند جریان پیدا بکند. قضیه متیقنه و مشکوکه هم در مورد فرد پیاده می شود که بگوییم: «اِنّی کنت علی یقین من وجود زید فی الدار و الان أشک فی بقاء زید فی الدار» هم قضیه متیقنه و هم قضیه مشکوکه در رابطه با کلی، می تواند پیاده بشود که بگوییم: «اِنّی کنت علی یقین من وجود الانسان فی الدار» و الان شک می کنم که آیا انسان در دار وجود دارد یا ندارد؟ لذا هم در کلی و هم در فرد، هم قضیه متیقنه تحقق دارد و هم قضیه مشکوکه تحقق دارد، استصحاب هم در کلی، جریان پیدا می کند و هم در فرد جریان پیدا می کند.

ابتداء مسأله به این صورت است لکن آیا می توانیم بگوییم: استصحاب کل ما را از استصحاب فرد بی نیاز بکنند؟ به عبارت آخری: آیا ما به این دو تا استصحاب، نیاز داریم؟ شما که می گوید هم در فرد و هم در کلی، قضیه متیقنه و مشکوکه هر دو تحقق دارد و «لا- تنقض الیقین بالشک» در هر دو قابل پیاده شدن است، حالا- این سؤال پیش می آید که آیا ما به هر دو استصحاب نیاز داریم؟ یا اینکه اگر احد الاستصحابین را جاری بکنیم، از استصحاب جاری در دیگری کفایت می کند؟

بررسی اثر مترتب بر روی فرد برای جریان استصحاب

برای جواب از این اشکال، باید مسأله را به این صورت فرض بکنیم: یک وقت این است که اثر شرعی که در اینجا مترتب و ثابت است، تنها روی کلی بار شده است مثل اینکه مولا گفته: «اکرم الانسان الذی فی الدار»، یک وقت این است که اثر روی فرد بار شده است «اکرم زیدا الذی فی الدار»، یک وقت این است که اثر روی هر دو بار شده است، هم کلی اثر دارد و هم فرد اثر دارد.

آنجایی که اثر بر فرد بار شده باشد: «اکرم زیدا الذی فی الدار» عقیده ما این است که در اینجا فقط باید استصحاب را روی فرد جاری بکنید، نمی توانید استصحاب را روی کلی جاری بکنید برای اینکه اگر استصحاب خواست روی کلی جاری بشود، با توجه به اینکه کلی، اثر ندارد، شما می خواهید با استصحاب کلی، بقای فرد را ثابت بکنید و آن وقت اثر فرد را بار بکنید و این هم که اصل مثبت است برای اینکه لازمه عقلی بقای انسان در دار، با علم به اینکه غیر از زید، فرد دیگری مطرح نیست، این است که زید در دار است. پس اگر شما بخواهید استصحاب انسان را جاری بکنید در حالی که اثر، بر

بقای انسان ترتب ندارد بلکه اثر، بر بقای زید ترتب پیدا کرده است، شما چاره ای ندارید جز اینکه استصحاب بقای زید را در اینجا جاری بکنید برای اینکه استصحاب بقای انسان، باید ثابت بکند که پس زید در خانه باقی است و اثر شرعی مترتب بر بقای زید، ترتب پیدا می کند. در نتیجه اگر اثر روی بقای فرد در دار بار شده باشد لا محیص از اینکه شما استصحاب را در فرد، جاری بکنید و استصحاب شما در کلی، بلا اثر است. اگر عکس شد: اثر روی انسان بار شده است: «اکرم الانسان الذی فی الدار»، اگر شما استصحاب کلی را جاری کردید، این برای ترتب اثری که روی این کلی بار شده است، مانعی ندارد.

سؤال این است که آیا می توانیم استصحاب فرد را جاری بکنیم لکن اثر کلی را بر آن مترتب بکنیم؟ استصحاب بقای زید در دار را جاری بکنیم و در نتیجه «اکرم الانسان الذی فی الدار» را بر آن بار بکنیم؟

لزوم رجوع به عرف در فهم معنای دلیل استصحاب

ظاهر این است که این هم نمی شود برای خاطر یک نکته و آن نکته این است که مسأله فرد و کلی و لو اینکه در منطق و فلسفه هم ثابت شده باشد که وجود کلی طبیعی، عین وجود افرادش است و در حقیقت کلی طبیعی، با فرد متحد است و وجود کلی، عین وجود فرد است لکن این مسائل فلسفی در رابطه با کلی طبیعی و فرد در «لا تنقض الیقین بالشک»، نمی تواند پیاده بشود. «لا- تنقض الیقین بالشک» به عرف القا شده است. ببینیم که عرف در اینجا چه نظر دارد؟ عرف بین فرد و کلی، مغایرت قائل است.

آن عنوانی که در متعلق حکم و در موضوع حکم قرار گرفته است، را باید از نظر عرف بررسی کرد. اگر مولا- بگوید: «اکرم الانسان الذی فی الدار»، عرف این را یک حکم مستقلی می بیند و اگر گفت: «اکرم زیدا الذی فی الدار» این را یک حکم مغایر با آن می بیند؛ یعنی می گوید: دو تا حکم است، روی دو تا عنوان، روی دو تا موضوع است.

عنوان کلی و عنوان فرد از نظر تعلق حکم، عند العرف، دارای یک مفهوم متغایر است.

لذا با توجه به اینکه «لا- تنقض الیقین بالشک» خطابی است که به عرف القا شده است، وقتی که ما این معنا را ملاحظه می کنیم، اگر یک حکمی روی کلی بار شده باشد، شما به استصحاب بقای فرد، نمی توانید آن عنوان کلی را بار بکنید چون عنوان زید و عنوان

انسان از نظر عرف، متغایر است و لو اینکه در حاشیهٔ ملاء عبد الله می گوید: «و الحق ان وجود الطبیعی عین وجود» افرادش است اما این ربطی به «لا تنقض الیقین بالشک» که القای به مردم شده و طرف توجه، مردم هستند، ندارد. لذا اگر اثری مترتب بر کلی شده باشد، شما چاره ای ندارید جز اینکه استصحاب کلی را جاری بکنید.

اگر دو تا اثر داشته باشیم: یک اثر روی کلی بار شده و یک اثر دیگری، روی فرد بار شده، شما مجبور هستید که دو تا استصحاب به کار ببرید: استصحاب فرد برای ترتیب آثار فرد، استصحاب کلی برای ترتیب آثار کلی.

بله، اگر کلی و فرد، یک اثر مشترک داشته باشند، شما در رابطه با ترتیب آن اثر مشترک، هم می توانید استصحاب فرد را جاری بکنید و هم می توانید استصحاب کلی را جاری بکنید.

پس اینکه مرحوم آخوند در کفایه می فرمایند: شما بین استصحاب فرد و استصحاب کلی، مخیر هستید، اطلاق بیان ایشان، صحیح نیست. ما در جایی مخیر هستیم که اثر، مشترک باشد اما اگر کلی، اثر خاص داشته باشد و یا فرد، اثر خاص داشته باشد، آن جاها که اثر مال کلی است، چاره ای جز استصحاب کلی نداریم و در آن جایی که اثر روی فرد بار شده باشد، چاره ای جز استصحاب جاری در فرد را نداریم. این در رابطه با قسم اول از اقسام استصحاب کلی بود تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - استصحاب فرد معین و استصحاب فرد مردد را توضیح دهید.

۲ - فرق بین استصحاب قسم ثانی با استصحاب در فرد مردد در محل بحث چیست؟

۳ - مراد از فرد منتشر چیست، آیا استصحاب در آن جاری می شود؟ چرا؟

۴ - استصحاب کلی در ضمن فرد معین را توضیح دهید.

۵ - مقتضای رجوع به عرف در فهم معنای دلیل استصحاب چیست؟

ص: ۴۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

قسم دوم از اقسام استصحاب کلی

قسم ثانی از اقسام استصحاب کلی، عبارت از این است که ما بدانیم کلی در ضمن یک فردی تحقق پیدا کرده است، لکن آن فرد مردد باشد بین یک فردی که قطع به ارتفاع او داریم، یعنی شک در بقای آن نداریم و فرد دیگری که قطع به بقای آن داریم. به عبارت اخری: کلی در ضمن یک فرد محقق است، لکن آن فرد مردد است بین یک فردی که قطعاً باقی است و یک فردی که قطعاً زائل شده است و در نتیجه ما الان شک می کنیم که آیا این کلی که در ضمن آن فرد، تحقق پیدا کرد و باقی است یا نه؟

اولاً از نظر موضوع، فرق بین اینجا و بین فرد مرددی که ما دیروز در استصحاب فرد ذکر کردیم، قاعدتاً باید روشن باشد. در استصحاب فرد مردد که ما شک داشتیم آیا آن که در مدرسه هست زید و یا عمرو است و حالا که شک می کردیم، شک ما در بقای همان فرد با وصف تردید بود، یعنی اگر آن که در مدرسه بود زید بود، همان زید هم مشکوک

البقاء بود، و اگر عمرو بود، عمرو هم مشکوک البقاء بود. در حقیقت شک در بقا به هر یک از دو طرف احتمال اضافه پیدا می کرد. ما می دانستیم که یا زید و یا عمرو در مدرسه هستند، لکن الان در رابطه با هر کدام شک در بقا داریم. یعنی اگر زید بود، احتمال می دهیم که در مدرسه باقی باشد و خارج نشده باشد و اگر عمرو بود، آن هم احتمال می دهیم که در مدرسه باقی مانده باشد و خارج نشده باشد. در حقیقت شک در بقای همان فرد مردد داریم، در ارتباط با هر کدام از دو فرد. امّا اینجا مسأله به این صورت نیست بلکه این گونه است که درست است که ما علم اجمالی داریم که یک فردی در این مدرسه تحقق پیدا کرد، لکن الان که شک در بقا می کنیم، به این اعتبار است که اگر آن فردی که تحقق پیدا کرد، مثلاً زید بوده است، قطعاً زید از مدرسه خارج شده است و اگر عمرو بود، قطعاً در مدرسه مانده که یک طرف تردید، مقطوع البقاء است و یک طرفش مقطوع الارتفاع است، و در نتیجه ما در رابطه با کلی شک داریم، که آیا انسان در مدرسه هست یا نه. قطعاً انسانی بود و حالا شک داریم که آیا انسان در مدرسه باقی مانده و یا از مدرسه خارج شده است. اگر انسان در ضمن زید بود قطعاً از مدرسه خارج شده است و اگر در ضمن عمرو بود قطعاً در مدرسه باقی مانده است. لذا در رابطه با کلی که عبارت از انسان است، شک می کنیم که «هل یكون باقیا فی المدرسه ام خارجا عن المدرسه؟»

مصدق استصحاب کلی قسم دوم در شرعیات

مثال استصحاب کلی قسم ثانی در شرعیات همان طور که مرحوم شیخ اشاره می کند، این است: اگر انسان یقین دارد به اینکه محدث بود، لکن نمی داند که حدش آیا حدث اکبر بوده یا حدث اصغر بوده است؟ علت اینکه نمی داند چند تا راه دارد: یک وقت این است که یک رطوبتی از او خارج شده است و علم اجمالی دارد به اینکه این رطوبت یا بول است و یا منی و دیگر شق ثالث ندارد. بر اثر علم اجمالی به اینکه این رطوبت یا بول است و یا منی، یقین می کند که یک حدثی در او تحقق پیدا کرده است. حالا- به دنبال این حدث متیقّن، یک وضو می گیرد، بعد از آن که وضو گرفت، شک دارد در اینکه آن حدث باقی است و یا زائل شد؟ اگر آن حدث، حدث اصغر بود و آن رطوبت بول بود، حدث اصغر به واسطه وضو قطعاً زائل می شود. امّا اگر حدث قبلی حدث اکبر بود و آن رطوبت مشتبه منی بود، حدث اکبر با وضو رفع نمی شود. پس بعد از وضو شک می کند که آیا

کلی حدث از بین رفت یا نه؟ برای اینکه اگر کلی در ضمن حدث اصغر بود، قطعاً از بین رفته است و اگر در ضمن حدث اکبر بود، قطعاً باقی است. وضو نمی تواند حدث اکبر را از بین ببرد. گاهی هم امکان دارد که مسأله رطوبت نباشد، می بیند یک حالت حدثی سابقاً در او بوده است، لکن هرچه فکر می کند یادش نمی آید که آیا این حدث از خروج منی بود، یا ناشی از بول بود. نه اینکه رطوبت مشتبه باشد، یقین داشته است که اول صبح «کان محدثاً» لکن نمی داند چه حدثی داشت ولی کلی حدث متیقن بود. حالا که وضو گرفته شک می کند که آن حدث باقی است یا زائل شده است.

عدم جریان استصحاب فرد در قسم دوم استصحاب کلی

در این جا در رابطه با فرد نمی توانیم استصحاب فرد جاری بکنیم، و لو اینکه جلسه قبل در فرد مردد، استصحاب را جاری می کردیم، اما عرض کردیم که اینجا مثل آنجا نیست برای آن که ما در رابطه با فرد، تردیدی از نظر بقا و عدم بقا نداریم چون فرد اگر حدث اصغر است، قطعاً زائل شد، دیگر چه معنی دارد که استصحاب بکنیم؟ اگر جنابت است، قطعاً به قوت خودش باقی است و وضو آن را زائل نمی کند. و ما در خود فرد مردد بما هو فرد مردد، شک در بقا نداریم. به خلاف فرد مرددی که دیروز عرض می کردیم. دیروز گفتیم: چه زید در مدرسه باشد و چه عمرو باشد، علی کلاً-التقدیرین، شک در بقا داریم، یعنی اگر زید بود، نمی دانیم که خارج شد یا نه، اگر عمرو بود نمی دانیم آیا خارج شد یا نه؟ اینجا جای استصحاب فرد مردد بود. امّا اینجا که هر دو فرد با توجه به فردیت خودش، خصوصیتش متیقن و روشن است «لو کان الحدث الاصغر لکان زائلاً قطعاً و لو کان هو الاکبر، لکان باقياً قطعاً» اینجا در رابطه با فرد چطور می توانیم استصحاب را جاری بکنیم؟ مجال و موقعیتی برای استصحاب فرد مردد در اینجا باقی نمی ماند. لذا اینجا باید دست به دامن کلی بزنیم، بینیم حالا که استصحاب در فرد جریان پیدا نمی کند، آیا استصحاب کلی می توانیم داشته باشیم و اسم آن را استصحاب کلی قسم ثانی بگذاریم؟ آیا استصحاب کلی اینجا جریان پیدا می کند؟

جواز جریان استصحاب کلی حدث و ترتب آثار آن

در ابتدا و شاید در انتها هم به این برسیم، انسان تصور می کند که در باب استصحاب،

«لا تنقض اليقين بالشك» مطرح است؟ مگر غیر از قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه چیز دیگری مطرح است؟ هر کجا که وحدت قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه مطرح باشد، مجرای استصحاب است. وقتی که این معنا را روی کلی پیاده می‌کنیم، می‌بینیم که از نظر کلی، دارای قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه هستیم و این دو قضیه هم وحدت دارند. هیچ‌گونه مغایرتی بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه نیست.

اینجایی که یک رطوبت مشتبه بین بول و منی از کسی خارج می‌شود، آیا او یقین ندارد «بأنه محدث»؟ آیا حدث به عنوان یک قضیه متیقنه، متیقن این انسان نیست؟ یقیناً قضیه متیقنه در رابطه با کلی حدث هست. الان هم شک می‌کند، قضیه مشکوکه او چیست؟ قضیه مشکوکه او این نیست که آیا حدث اکبر باقی است یا نه، آیا حدث اصغر باقی است یا نه، بلکه قضیه مشکوکه اش این است که «الحدث باق ام ليس بباق» حالا چه معنائی دارد که ما استصحاب قدر جامع و کلی حدث را در اینجا جاری کنیم؟

منتها ما انصاف به خرج می‌دهیم، می‌گوییم: وقتی که شما استصحاب کلی حدث را جاری کردید، باید آن احکامی که در شریعت روی کلی حدث بار شده را بار بکنید. یعنی الان که استصحاب حدث را به صورت قدر جامع و کلی جاری می‌کنیم، چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ الان نتیجه نمی‌گیریم که این فرد برود غسل جنابت بکند، نتیجه نمی‌گیریم که حق ندارد در مسجد مکث بکند، نتیجه نمی‌گیریم که از مسجد الحرام و مسجد النبی حتی حق عبور هم ندارد، برای اینکه این آثار، آثار خصوص حدث اکبر است و ما به استصحاب کلی حدث، نمی‌خواهیم حدث اکبر را ثابت بکنیم و نمی‌توانیم هم ثابت بکنیم. لذا آن آثاری که بر کلی حدث بار شده، مثل عدم جواز مس کتابت قرآن، بار می‌شود و لو اینکه برای رسیدن به این آثار و برطرف کردن این آثار، چاره‌ای نداریم جز اینکه یک غسل جنابتی بکنیم اما استصحاب به شما نمی‌گوید که غسل جنابت بکنید.

استصحاب به شما می‌گوید: حالا که وضو گرفتید، باز هم محدث هستی، اما چه چیز «یترتب علی مطلق الحدث»؟ عدم جواز الدخول فی الصلاة، عدم جواز مس کتابه القرآن» که چه انسان محدث به حدث اصغر باشد و چه محدث به حدث اکبر باشد، این آثار تحقق دارد. اما استصحاب متعرض آن آثاری که بر خصوص حدث اکبر ترتب پیدا می‌کند نیست و ترتب آن آثار را اثبات نمی‌کند.

در نتیجه آیا از نظر جریان استصحاب کلی و از نظر اتحاد قضیه متیقنه و قضیه

مشکوکه در رابطه با کلی، تردیدی در کار است؟ می‌گوییم: «و الله انی كنت محدثا و الان اشک فی بقاء الحدث»، قضیتین یک قضیه است، منتها به اعتبار اختلاف زمان، یکی متیقن است و یکی مشکوک است. لذا «لا تنقض الیقین بالشک» جاری می‌شود و حکم می‌کند به اینکه استصحاب کلی به این صورت مانعی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب کلی حدث نه می‌گوید که شما محدث به حدث اصغر هستید و نه می‌گوید شما محدث به حدث اکبر هستید، اصلا ناظر به خصوصیت نیست، فقط می‌گوید: هر اثری که بر کلی حدث بار شده است، آن اثر بار می‌شود. حق نداری که با این حال، مس کتابت قرآن بکنی، «لأنک محدثا» اما نمی‌گوید: «لأنک محدث بالحدث الاصغر او لأنک محدث بالحدث الاکبر». هیچ کدام را نمی‌گوید، لازم هم نیست که بگوید برای اینکه اگر اثری بر کلی حدث در شریعت، ترتب پیدا نمی‌کرد ما این استصحاب را به لحاظ اینکه اثر ندارد، جاری نمی‌کردیم. اما حالا که کلی حدث در شریعت اثر دارد و شما هم یقین به ثبوت حدث و شک در بقای حدث دارید، چه مانعی دارد که استصحاب کلی حدث و بقای حدث را جاری بکنیم؟ در اینجا اشکالاتی شده و مسائلی در رابطه با این استصحاب کلی قسم ثانی مطرح است.

بررسی منشأ شک در ارتفاع حدث در مقام

اشکالی را در کفایه متعرض شده است که از آن جواب می‌دهد این است که شما شک می‌کنید در این که آیا کلی باقی هست یا باقی نیست؟ این شک شما علت دارد و دارای یک سببی است و شما باید مسأله را در رابطه با سبب آن بررسی بکنید. شما الان که وضو گرفته اید، چرا شک می‌کنید که حدث باقی است یا نه؟ برای اینکه احتمال می‌دهید که آن حدثی که قبلا حادث شده است، عبارت از جنابت بوده است. شک شما در بقای حدث بعد الوضوء، ناشی از این احتمال است که آیا جنابت حادث شد یا نشد؟ اگر جنابتی حادث نمی‌شد، الان که وضو گرفتید، آیا باز هم شک در بقای حدث برای شما در کار بود؟ شک در بقای حدث مسبب از حدوث و عدم حدوث جنابت است. اگر جنابت حادث شده باشد، اینجا «الحدث باق بعد الوضوء» و اگر جنابت حادث نشده باشد، «الحدث لیس بباق بعد الوضوء». پس شک شما در بقای کلی حدث، مسبب از این است که «هل حدث الجنابه ام لا؟» اینجا ما با یک استصحاب، تکلیف شما را مشخص

می کنیم و آن استصحاب عدم حدوث جنابت است. اگر استصحاب عدم حدوث جنابت را جاری کردیم، آیا باز هم شما شک در بقا حدث دارید؟

شما نمی توانید بگویید: استصحاب عدم حدوث جنابت، معارض با استصحاب عدم حدوث حدث اصغر است، برای اینکه حدث اصغر چه حادث شده باشد و چه حادث نشده باشد، الان اثری بر آن ترتب پیدا نمی کند. آن که اثر بر آن بار می شود، عدم حدوث جنابت و حدوث جنابت است و الا حدوث حدث اصغر و عدم حدوث آن، با توجه به اینکه شما وضو گرفته اید به طور کلی از بین رفته، لذا استصحاب عدم حدوث، حدث اصغر معارض با استصحاب عدم حدوث حدث اکبر نخواهد بود. حالا که معارض نیست، تنها شما یک استصحاب دارید: استصحاب عدم حدوث جنابت و این بر استصحاب بقاء الحدث مقدم است، برای اینکه شک شما در بقاء الحدث، مسبب از حدوث و عدم حدوث جنابت است و اگر استصحاب در شک سببی، جریان پیدا کرد، دیگر نوبت به استصحاب جاری در مسبب نمی رسد.

منشأ شک در بقای حدث از نظر محقق خراسانی (ره)

مرحوم آخوند دو تا جواب از این اشکال داده اند: یک جواب که نسبتاً جواب دقیقی است این است که می گویند: شک ما در بقاء کلی، مسبب از این نیست که جنابت حادث شده است یا نشده است تا شما استصحاب عدم حدوث جنابت را جاری بکنید. بحث را روی حدوث و عدم حدوث نبرید. شک ما در بقاء حدث، مسبب از این است که آن چه که حادث شده است آیا جنابت است یا غیر جنابت؟ شک ما دایر بین وجود و عدم نیست که بگوییم: یک حالت سابقه عدمیه به نام عدم حدوث جنابت داریم. اگر از ما پرسند: چرا متحیر ایستاده اید؟ چرا شک دارید که کلی حدث باقی است یا نیست؟ شما در بیان منشأ این شک می گوئید: نمی دانم جنابت حادث شده است یا نشده است؟ آیا این را ذکر می کنید یا می گوئید: نمی دانم آن رطوبت مشتبّه که مرا محدث کرد، آیا محدث به حدث اصغر کرد یا محدث به حدث اکبر؟ و اگر نخواهید کلمه حدث اصغر را هم اینجا مطرح بکنید، باید بگویید: آن حدثی که رطوبت مشتبّه قطعاً برای من آورد، آیا آن حدث، جنابت بود و یا غیر جنابت؟

سبب شک شما این است پس چگونه استصحاب را در این سبب جاری می کنید؟

شک شما در این است که «الحدث الحادث هل كان جنابه ام لا» این کی حالت سابقه عدمیه دارد؟ اگر بخواهید حالت سابقه عدمیه برای آن درست بکنید، باید بگویید: یک زمانی حدث حادث، غیر جنابت بوده است و ما الان شک می کنیم که آیا حدث حادث به همین رطوبت «هل تكون جنابه ام لا»؟ استصحاب می کنیم «عدم کون الحدث الحادث بهذه الرطوبه حدث الجنابه». این رطوبت که حالت سابقه ندارد. این رطوبت الان پیدا شده است، قبلا هم نبوده است. کی این رطوبت در شما حدث غیر جنابت را به وجود آورده است که حالا می خواهید استصحاب عدم حدوث حدث جنابت را بهذه الرطوبه جاری کنید؟ شما از اول که با این رطوبت برخورد کردید، متحیر بودید که آیا این منی و یا بول است، و در حقیقت مردد بودید بین اینکه این حدثی که رطوبت آن را آورده است، آیا حدث جنابت است و یا غیر حدث جنابت؟ فرق بین این دو تا کاملا روشن شد.

پس بیان مرحوم آخوند که یک بیان لطیفی است عبارت از این است که شک در بقاء کلی، مسبب از این نیست که جنابت آمده است یا نیامده است بلکه مسبب از این است که این حدثی که قطعاً حادث شده است «هل يكون جنابه او غيرها؟» و این حالت سابقه ای ندارد که ما استصحاب را جاری بکنیم.

البته مرحوم آخوند یک جواب دیگری هم ذکر می کند که خیلی مهم نیست.

می فرماید: اصلاً نباید اسم آن را سببیت و مسببیت هم بگذاریم برای اینکه حساب کلی و فرد، حساب لازم و ملزوم و سبب و مسبب نیست، بلکه حساب کلی و فرد، حساب عینیت و اتحاد است، نه حساب سببیت و مسببیت. در حقیقت باید این را به عنوان یک اشکال در تعبیر مطرح بکنیم نه اشکالی در رابطه با اصل حکم.

پرسش:

۱ - قسم دوم از اقسام استصحاب کلی را توضیح دهید.

۲ - مثال استصحاب کلی قسم دوم در شرعیات چیست؟

۳ - فرق بین قسم دوم استصحاب کلی با قسم اول را ذکر کنید.

۴ - دلیل جواز جریان استصحاب کلی حدث و ترتب آثار آن چیست؟

۵ - اشکال استصحاب کلی حدث را بیان کرده و جواب محقق خراسانی از آن را بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سَيِّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وحدت قضيه متيقنه و مشکوکه از نظر عرف و عدم وحدت از نظر عقل

بحث در جریان استصحاب در قسم ثانی از اقسام استصحاب کلی بود. يك اشکالی در اینجا مطرح بود که محقق خراسانی (ره) در کفایه آن را جواب فرمودند و ذکر شد.

لکن امام بزرگوار (ره) در این رابطه، يك اشکال مهمی - که البته اهميت آن از نظر علمی است نه از نظر عملی، - دارند و آن این است که اگر ما در این راه، بخواهیم مسأله را به نظر عرف تمام بکنیم - چون که باید به نظر عرف هم تمام بشود «لا تنقض اليقين بالشك» خطابی است متوجه عرف و نظر عرف در این خطاب و امثال این خطاب متبع است. - و نظر عرف را ملاک قرار بدهیم، اینجا وحدت قضيه متيقنه و قضيه مشکوکه ما محفوظ است. من يقينا محدث بودم و الان شك در بقا حدث دارم. قضيه متيقنه با قضيه مشکوکه، واحد است. قطعاً در دار انسان تحقق داشت و الان نمی دانم که آیا انسان در دار باقی هست یا باقی نیست؟ بدون اینکه تغییری در قضيه متيقنه و مشکوکه حاصل بشود، این

معنا به نظر عرف تحقق دارد. اما اگر بخواهیم نظر عرف را کنار بگذاریم و دقت عقل را در اینجا پیاده بکنیم، استصحاب کلی در این قسم ثانی روی دقت عقلی اصلا جریان ندارد.

بیان مطلب چنین است: آن کلی را که شما می خواهید در این قسم استصحاب بکنید، به حسب بادی نظر سه جور تصور می شود:

یک وقت کلی را کلی معزای از وجود و خصوصیت می دانید. مستصحب شما آن که می خواهید استصحاب را روی آن جاری بکنید، کلی با این خصوصیت است که هم عاری از وجود باشد و هم عاری از خصوصیت باشد. و ممکن است که مستصحب شما کلی متخصص به احدی الخصوصیتین باشد. کلی انسان در حالی که متخصص است یا به خصوصیت زیدیت و یا به خصوصیت عمرویت، که در مستصحب شما و در کلی شما، این قید تشخص و تخصیص باحدی الخصوصیتین مطرح است.

امکان دارد که شما کان یک برزخ بین این دو تا قائل بشوید و آن عبارت از کلی مقید به وجود است که دیگر خصوصیات وجودیه اش در مستصحب شما نقش ندارد. مثلاً شما که می گوئید: «زید موجود» اینجا هم انسان وجود دارد و هم خصوصیات زیدیت تحقق دارد و شما این خصوصیات که ملازم با تشخص زید است، را ملاحظه می کنید.

اما در این قسم اخیر، ما کاری به خصوصیت نداریم. ما انسان متصف به وجود در خارج را ملاحظه می کنیم، حیوان متصف به تحقق در خارج را ملاحظه می کنیم. اما آن خصوصیات که همراه وجود است و ملازم با وجود است دیگر در مستصحب ما نقش ندارد اما وجود الکلی در مستصحب ما نقش دارد.

پس آن کلی مستصحب، یک وقت کلی متصف به معزای بودن از خصوصیت و وجود هر دو است. یک وقت کلی متصف به متخصص بودن به خصوصیت است. یک وقت کلی متصف به وجود در خارج است که دیگر خصوصیات و تشخصات ملازم با این، در مستصحب ما هیچ نقشی ندارد.

ایشان می فرمایند: هر کدام از اینها را بخواهید استصحاب بکنید یا قضیه متیقنه و مشکوکه (هر دو را) ندارید یا قضیه متیقنه دارید، اما قضیه مشکوکه ای که با قضیه متیقنه متحد باشد، ندارید. و به تعبیر ایشان: در هر کدام از اینها، یا هر دو رکن استصحاب، اختلال دارد که حتی قضیه متیقنه ای برای شما وجود ندارد و یا اینکه یک رکن

استصحاب اختلال دارد و آن این است که شما قضیه متیقنه دارید، اما یک قضیه مشکوکه ای که متحد با قضیه متیقنه باشد، را ندارید.

امتناع استصحاب کلی معرّای وجود

لذا ایشان می فرمایند: اگر استصحاب کلی را به نحو اول بخواهید جاری بکنید که اگر از شما سؤال کردند: مستصحب شما چیست؟ می گویند: کلی. می گویند: کلی با چه وصفی؟ می گویند: کلی که نه وجود داشته باشد و نه شخصیت و تشخص داشته باشد؟ می گویند: شما که یقین دارید، به چه چیز یقین دارید که می خواهید استصحاب بکنید؟ آیا می شود یقین بکنید به وجود کلی معرّای از وجود؟ انسان می تواند یقین به کلی داشته باشد اما آیا می شود یقین داشته باشد به اینکه یک کلی مقیّد به اینکه معرّای از وجود است، وجود پیدا کرده است؟ کلی مقیّد به اینکه معرّای از وجود است، ممکن نیست که تحقق پیدا بکند. آن کسی که می گوید: کلی طبیعی، وجودش، وجود افراد است، او خود کلی طبیعی را ملاحظه می کند، نه کلی طبیعی بوصف اینکه معرّای از وجود باشد. چطور انسان می تواند یک قضیه متیقنه برای کلی طبیعی بوصف اینکه معرّای بودن از وجود داشته باشد و بگوید: من یقین دارم به وجود کلی؟ کدام کلی؟ کلی معرّای از وجود. انسان نمی تواند یقین به وجود کلی معرّای از وجود پیدا بکند، برای اینکه معقول نیست که کلی معرّای از وجود، وجود پیدا بکند. کلی معقول نیست که کلی مقیّد به اینکه معرّای از خصوصیت باشد، خصوصیت پیدا بکند. کلی وجود پیدا می کند، کلی تخصّص پیدا می کند، نه کلی مقیّد به معرّای بودن از وجود و معرّای بودن از خصوصیت.

لذا ایشان می فرمایند: در این فرض اوّل، هر دو رکن استصحاب، اختلال دارد، یعنی شما اصلاً قضیه متیقنه ندارید و اگر قضیه متیقنه نداشتید، دیگر قضیه مشکوکه به دنبال نبودن قضیه متیقنه نمی تواند تحقق داشته باشد. لذا نه قضیه متیقنه در کار است، و نه قضیه مشکوکه در کار است.

عدم وجود قضیه مشکوکه در فرض دوم از استصحاب کلی

و اما در فرض دوم که مستصحب شما، عبارت از کلی متخصّص به احدی الخصوصیتین است، کلی متخصّص یا به خصوصیت زیدیت و یا عمرویت. البته

مفروض در اصل بحث ما این بود که اگر زید، داخل خانه بود، قطعا از خانه خارج شد و اگر عمرو داخل خانه بود، قطعا در خانه باقی است. اصل بحث خودمان را که کلی قسم ثانی است، نباید فراموش بکنیم. در همان جایی که «دار الامر بین زید و عمرو» و اینکه اگر زید وارد منزل بوده است قطعا از منزل خارج شده است و اگر عمرو داخل منزل بوده است، قطعا در منزل باقی است، روی این فرض می‌خواهیم استصحاب کلی متخصّص به احدی الخصوصیتین را جاری بکنیم. ایشان می‌فرماید: برای ما اینجا قضیه متیقنه درست بکنید.

درست است که وقتی که شما علم اجمالی پیدا می‌کنید به اینکه یا زید وارد خانه شده و یا عمرو وارد خانه شده است، معنای علم اجمالی به بودن زید و یا عمرو، این است که شما یقین دارید که انسان متخصّص به احدی الخصوصیتین در خانه بوده است؛ این را نمی‌شود انکار کرد. شما قضیه متیقنه دارید، می‌گویید: «و الله الانسان المتخصّص باحدى الخصوصیتین اللتین هما خصوصیه الزیدیه و خصوصیه العمرویه کان فی الدار». تردیدی در این نیست. اما قضیه مشکوکه خودتان را درست بکنید. آیا می‌توانید یک قضیه مشکوکه که وحدتی با قضیه متیقنه داشته باشد، اینجا درست بکنید؟

اگر بخواهید یک قضیه مشکوکه درست بکنید، باید قضیه مشکوکه را روی همین عنوان پیاده بکنید و آن این است که بگویید: من در بقای انسان متخصّص باحدى الخصوصیتین فی الدار شک دارم. وقتی که قضیه متیقنه شما، علم به حدوث انسان متخصّص به احدی الخصوصیتین فی الدار شد، قضیه مشکوکه شما هم باید همین باشد.

هیچ نباید تغییر بکند. باید بگویید: من شک دارم در اینکه انسان متخصّص باحدى الخصوصیتین در دار باقی هست یا نیست؟ اگر بگویید: چه مانعی دارد، بالاخره ما شک داریم؟ می‌گوییم: شما چنین شکی ندارید. شما شک ندارید که انسان متخصّص باحدى الخصوصیتین در دار هست یا نه؟ شما یقین دارید که اگر آن خصوصیت، خصوصیت زیدیه بود، او سرش را زیر انداخته و از خانه بیرون آمده است و یقین دارید که اگر خصوصیت، خصوصیت عمرویه باشد، آن خصوصیت عمرویه قطعا در دار هست. و وقتی که یک طرف آن، مقطوع الزوال است و یک طرف آن، مقطوع البقاء است، شما چه طور می‌توانید تعبیر بکنید که من شک دارم در اینکه انسان متخصّص یا به خصوصیت زیدیت و یا به خصوصیت عمرویت در دار هست یا نه؟

روی همان فرد مرددی که ذکر می کردیم (این تعبیر از من است)، شک در بقا درست است. مثل اینکه در فرد مردد می گفتیم: شما نمی دانید که زید در خانه است و یا عمرو.

می دانید که یکی از اینها هست، اما نمی دانید که زید است و یا عمرو و علی کلا التقديرین شک دارید که آیا از خانه بیرون آمدند و یا داخل خانه هستند. اگر قبلا زید بوده، شک دارید که بیرون آمده و یا هست و اگر عمرو بود، شک دارید که بیرون آمده و یا هست.

در اینجا قضیه مشکوکه شما درست است. همان جوری که یقین دارم که در خانه بوده است، شک در بقای او در خانه دارم.

اما در استصحاب کلی قسم ثالث مسأله این طوری نیست، «الامر یدور بین زید الذی هو خارج قطعا و بین عمرو الذی هو باق قطعا» لذا من چطور می توانم بگویم: من شک در بقای آن انسان متخصص به یکی از دو خصوصیت زیدیت و عمرویت در خانه دارم؟ آن انسان اگر متخصص به خصوصیت زیدیه باشد، از خانه بیرون رفته است و اگر متخصص به خصوصیت عمرویه باشد، قطعا هست. پس چه طور شما شک در بقای انسانی که یک طرف آن زید است و یک طرف آن عمرو است (انسان متخصص به یکی از این دو خصوصیت) در خانه ندارید؟

لذا ایشان می فرماید: در این فرض، قضیه متیقنه شما درست است، اما قضیه مشکوکه شما نمی تواند با قضیه متیقنه تطبیق بکند. آن که شما به آن یقین داشتید، غیر از این است که مشکوکه شماست و مورد تردید شما قرار گرفته است. لذا این جا رکن دوم استصحاب که وجود یک قضیه مشکوکه متحده با قضیه متیقنه باشد، اختلال دارد.

بنای استصحاب کلی مقید به وجود خارجی بر مبنای رجل همدانی

و امّا فرض سوم که کانّ یک حالت برزخی دارد: نه کلی معرّا از وجود است و نه کلی متخصص به خصوصیت، بلکه کلی با قید وجودش در خارج است. البته این معنا که در افراد یک کلی بخواهیم حساب وجود را با حساب تشخیص و تخصص از هم جدا کنیم و استصحاب را در آن جاری کنیم، مبتنی بر مسلکی است که در منطق و فلسفه ملاحظه فرموده اید که من اجمالا اشاره می کنم و آن این است که آیا نسبت کلی با افرادش مثل نسبت اب واحده نسبت به اولادش می باشد؟ یا آباء متعدده و اولاد متعدده است؟

حرف معروفی هست که به رجل همدانی نسبت داده شده و محققین با آن مخالفت

کرده اند و آن حرف این است که عقیده آن رجل همدانی این است که کلی با وصف اشتراکش در خارج تحقق دارد و با وصف اشتراکش متلبس به لباس وجود است. اما مشهور در مقابل رجل همدانی می گویند: مسأله این نیست. مثلاً در نسبت زید و عمرو، رجل همدانی می گوید: زید و عمرو در یک جهت با هم مشترک هستند و آن وجود الانسان است اما در جهات شخصیّه و تخصّص به خصوصیات با هم اختلاف دارند. زید دارای یک خصوصیات است، عمرو هم دارای یک خصوصیات. کآن وقتی که ما زید و عمرو را با هم ملاحظه می کنیم، یک انسان متخصّص با دو خصوصیت داریم. چون وجود آن قدر مشترک که عبارت از حیثیت کلی و حیثیت انسانیت است، وجود واحد است. اما آن که زید را از عمرو جدا می کند، عبارت از خصوصیات زیدیه و خصوصیات عمرویه است. لذا وقتی که ما بخواهیم زید و عمرو را روی مبنای رجل همدانی توصیف بکنیم، باید بگوییم: «زید و عمرو فردان من الانسان» برای اینکه اینها دیگر در انسانیت، تعدد ندارند، در انسانیت دیگر تغییری بینشان وجود ندارد. اما در جهت فردیت، بین اینها مغایرت وجود دارد لذا باید بگوییم: «زید و عمرو فردان من الانسان».

اما روی مبنای رجل همدانی اگر بگوییم: «زید و عمرو انسانان» این تعبیر حقیقتاً درست نیست. ما دو تا انسانیت اینجا نداریم، دو تا حیثیت کلیه تحقق ندارد. حیثیت کلیّه انسانیت، مشترک بین زید و عمرو است. زید و عمرو انسانان نیستند بلکه «زید و عمرو فردان من الانسان» هستند. در نتیجه تمام افراد انسان در یک جهت از نظر وجود، نه از نظر ماهیت، مشترک هستند و «هو وجود الانسانیه فی جمیع الافراد» یعنی قدر مشترک بما هو قدر مشترک متلبس به وجود در بین افراد است. جهت امتیازشان هم همان خصوصیات و جهات مشخصه و مفردۀ این انسانها است.

مقتضای مبنای مشهور در باب کلی خارجی

اما مشهور که مقابل رجل همدانی هستند می گویند: «زید و عمرو انسانان» و در کلمۀ انسانان هم مسامحه نیست. یعنی کلمۀ انسانان، فردان من الانسان نیست. معنای انسانان، یعنی دو وجود از انسان هستند که انسان موجود در ضمن زید، غیر از انسان موجود در ضمن عمرو است. فکر نکنید که مراد از کلمۀ «غیر»، یعنی ماهیت آنها فرق می کند؛ اینها مثل هم نیستند جهت مشترک ندارند. انسان موجود در ضمن زید، انسان و انسان موجود

در ضمن عمرو، انسان آخر. لذا وقتی که زید و عمرو را بخواهیم از نظر انسان تعبیر بکنیم، باید بگوییم: «زید و عمرو انسانان».

لذا وقتی که این استصحاب کلی در همین قسم ثانی روی فرض ثالث آن می خواهد جاری بشود، این استصحاب را روی مبنای رجل همدانی چنین می گویند: وقتی که زید در خانه بود، یا عمرو در خانه بود و شما علم اجمالی داشتید به اینکه یا زید در خانه هست و یا عمرو، علی ای حال شما در رابطه با قدر مشترک به صورت علم تفصیلی یقین کردید به اینکه انسانیت در دار هست نه به صورت علم اجمالی برای اینکه انسانیت زید با انسانیت عمرو یکی است. وقتی که شما علم اجمالی دارید که یا زید در خانه هست و یا عمرو در خانه هست، علم اجمالی در رابطه با زیدیت و عمرویت است. اما در رابطه با آن انسانیتی که قدر مشترک بین زید و عمرو است، شما علم تفصیلی دارید. من یقین دارم که انسانیت در خانه تحقق پیدا کرد و الان شک دارم در اینکه انسانیت از خانه خارج شد یا نه؟

بطلان مبنای رجل همدانی در باب کلی خارجی

ما می گوییم: بله اگر این مسلک و این مبنا را ما قبول بکنیم و حرف رجل همدانی را بپذیریم، حق را به شما می دهیم که می توانید استصحاب کلی را به این صورت جاری بکنید. ولی ما این مبنا را قبول نداریم، ما انسانیت زید را جدای از انسانیت عمرو می دانیم و انسانیت عمرو را جدای از انسانیت بکر می دانیم، لذا وقتی که شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یا زید در خانه وجود داشت و یا عمرو، همان طوری که در رابطه با خصوصیت زیدیت و عمرویت، علم اجمالی دارید، در رابطه با وجود انسانیت هم علم اجمالی دارید برای اینکه انسانیت زید، غیر از انسانیت عمرو است. مثل مبنای رجل همدانی نیست که انسانیت را واحد و به صورت یک امر مشترکی بین تمامی افراد انسان ملاحظه می کرد. پس در حقیقت، قضیه متیقنه شما این است: من علم اجمالی دارم به اینکه یا انسانیت متحققه در ضمن زید در خانه وجود دارد و یا انسانیت متحققه در ضمن عمرو در خانه وجود دارد.

می گوییم: مانعی ندارد. قضیه متیقنه شما درست است. علم اجمالی شما را قبول داریم اما باید قضیه مشکوکه را درست بکنید. بعد از اینکه علم اجمالی دارید، شک در

بقا را چگونه این جا مطرح می کنید؟

می توانید بگویید: من شک در بقای انسانیت متحققه در ضمن زید یا عمرو دارم.

می گوئیم: شما چنین شکی ندارید، برای اینکه شما یقین دارید که اگر انسانیت متحقق در ضمن زید باشد، آن انسانیت خانه را خالی کرده است و اگر انسانیت، متحقق در ضمن عمرو باشد، آن انسانیت قطعاً در خانه باقی است و از خانه بیرون نرفته است. لذا چه طور می توانید بگویید: من شک در بقای انسانیت متحققه در ضمن زید یا متحققه در ضمن عمرو در خانه دارم؟ مگر اینکه چشم را ببندید و مسأله عرف را پیش بیاورید.

اگر به همان مسأله عرفی که من در اول بحث ذکر کردم برگردید، ما حرفی نداریم. اگر چشم را ببندید و مسأله را عرفی کنید و «لا-تنقض الیقین بالشک» را طبق آن چه که عرف می فهمد، پیاده بکنید کما اینکه واقع آن هم این طور است، هیچ مانعی ندارد که استصحاب را جاری بکنید. اما اگر دقت عقلیه را در اینجا مطرح کردید، با دقت عقلیه، قضیه متیقنه شما درست است که من اجمالاً علم دارم به اینکه انسانیت متحققه در ضمن زید یا عمرو در خانه تحقق پیدا کرد. اما در رابطه با شک در بقای آن، نمی توانید یک قضیه مشکوکه ای که درست منطبق بر قضیه متیقنه بشود، داشته باشید.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث ما با رجل همدانی در این است که آیا کلی با وصف اشتراک در خارج تحقق پیدا می کند یا کلی با وصف اینکه کلی در ضمن هر فردی «مغایر للکلی فی ضمن الفرد الآخر» تحقق پیدا می کند؟ مبنای رجل همدانی، آن مبنا است اما مبنای مشهور، عبارت از این مبنا است.

پرسش:

۱- اشکال امام (ره) راجع به استصحاب کلی قسم ثانی چیست؟ توضیح دهید.

۲- دلیل امتناع استصحاب کلی معرّاً از وجود چیست؟

۳- چرا در در فرض دوم از استصحاب کلی قسم ثانی قضیه مشکوکه نداریم؟

۴- مبنای رجل همدانی را راجع به کلی مقید به وجود خارجی توضیح دهید.

۵- مبنای مشهور در باب کلی خارجی چیست؟

۶- آیا طبق مبنای مشهور یا مبنای رجل همدانی، استصحاب کلی قسم ثانی جاری می شود؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

شبهه عبائيه مرحوم سيد اسماعيل صدر (ره)

بحث در جريان استصحاب در كلى قسم ثانى بود. شبهه اى كه امام بزرگوار (ره) مطرح فرمودند مبتنى بر اين بود كه اگر ما وحدت قضيه متيقنه و مشكوكه را با نظر عرف بسنجيم، اين استصحاب جارى مى شود اما اگر با دقت عقل بخواهيم ملاحظه بكنيم، اين استصحاب جارى نمى شود.

عدم جريان استصحاب در شبهه مفهوميه

يك شبهه كوچك ديگرى در اينجا هست و آن شبهه اين است كه در موردى كه ما شك در يك مفهومي داشته باشيم و شبهه ما شبهه مفهوميه باشد مثل اينكه در مفهوم نهار ترديد داشته باشيم كه آيا نهار به استتار قرص، خاتمه پيدا مى كند يا به زوال حمرة

مشرقیه؟ همین مسأله ای که در فقه مورد بحث واقع شده که آیا خاتمه نهار، استتار قرص شمس است و یا زوال حمرة مشرقیه - که حمرة مشرقیه از بقایای خورشید است و فاصله بین این دو هم تقریباً یک ربع ساعت است. - آنجا بعضی ها همین طور چشم بسته گفته اند: ما به استصحاب تمسک می کنیم؛ یعنی بعد از آن که استتار قرص شد و هنوز زوال حمرة مشرقیه نشده، استصحاب بقای نهار را جاری می کنیم زیرا شک داریم که آیا نهار با استتار قرص منتهی شد و از بین رفت یا اینکه چون زوال حمرة مشرقیه نشده هنوز از بین نرفته است؟ بقای نهار را استصحاب می کنیم و از راه استصحاب، نتیجه می گیریم که نهار، به زوال حمرة مشرقیه خاتمه پیدا می کند، نه به استتار قرص.

لکن محققین در جواب آنها گفته اند: استصحاب در شبهه مفهومیه جریان ندارد. یک وقت شبهه شما، شبهه موضوعیه است مثل اینکه هوا ابری است، نمی دانید که روز از بین رفته یا نرفته، اما در مفهوم نهار تردیدی ندارید. به واسطه ابری بودن، به واسطه اینکه در یک اتاق دور از روشنایی واقع شده اید نمی دانید که روز باقی است یا از بین رفت؟ اینجا مانعی ندارد استصحاب بقای نهار جریان پیدا می کند. اما آنجایی که در مفهوم نهار تردید داشته باشید، در معنای نهار مردد باشید، ندانید که معنای نهار و انتهای نهار، استتار قرص است یا زوال حمرة مشرقیه است؟ شما حق ندارید اینجا استصحاب بقای نهار را جاری بکنید زیرا از نظر خارج و از نظر واقعیت، شما هیچ تردیدی ندارید. شما می دانید الآن استتار قرص شده و زوال حمرة مشرقیه نشده است. اگر از شما سؤال کنند، مثلاً جواب می دهید: پنج دقیقه از غروب گذشته، ده دقیقه به زوال حمرة باقی مانده است. شما در خارج هیچ تردیدی ندارید بلکه در یک معنای لغوی تردید دارد، در یک معنای عرفی تردید دارید، نمی دانید کلمه نهار به حسب لغت، یا به حسب عرف برای چه چیزی وضع شده، آیا ختام نهار عبارت از استتار قرص است؟ لغت و عرف، روز را عبارت از این معنا می بیند؟ یا لغت و عرف می گوید: زوال حمرة مشرقیه، خاتمه روز است.

پس شما با اینکه در یک معنای لغوی شک دارید، در یک معنای عرفی شک دارید، استصحاب را در خارج چه طوری پیاده می کنید؟ می گوئید: استصحاب بقای نهار می کنیم. مگر شما تردیدی در خارج دارید؟ مگر مثل شبهه مصداقیه، نمی دانید الان در چه حالتی هستید؟ شما کاملاً حالت خودتان را می دانید. پنج دقیقه از استتار گذشته، ده دقیقه هم به زوال باقی مانده، هیچ تردیدی از نظر واقعیت، در کار نیست. لذا محققین

می‌گویند: در این قبیل از شبهات مفهومی، استصحاب نمی‌تواند جاری بشود. بله، اگر شبهه مصداقیه و خارجیه شد، مانعی ندارد مثل آن مثالی که عرض کردیم.

بررسی جریان استصحاب کلی قسم ثانی در مسأله بقای نهار

شبهه‌ای که در ما نحن فیه هست، این است که اگر ما در مسأله استصحاب بقای نهار در شبهه مفهومی نتوانیم استصحاب را جاری بکنیم که نمی‌توانیم، آیا استصحاب کلی قسم ثانی هم مثل آنجاست؟ آیا اینجا هم مثل آنجاست و نمی‌توانیم در آن استصحاب را جاری بکنیم؟

ممکن است کسی توهم بکند، بگوید: بله، اینجا هم مثل آنجاست، برای اینکه در مسأله نهار، شما یقین دارید به اینکه استتار قرص شده و یقین دارید به اینکه زوال حمرة مشرقیه نشده، در حقیقت شما بین القطعین واقع هستید: یقین به تحقق استتار و یقین به عدم زوال شمس. آنجا گفتند: حق ندارید استصحاب جاری بکنید. ما نحن فیه هم همین طور است. شما یقین دارید که اگر کلی در ضمن یک فرد از منزل بوده، قطعاً خارج شده و اگر در ضمن فرد دیگر بوده، قطعاً باقی است. پس در حقیقت اینجا مشابه آنجاست.

حالا که در آنجا بنا شد استصحاب جریان پیدا نکند، اینجا هم حق ندارید استصحاب را جاری بکنید. اینجا هم شبهه آنجاست.

لکن جوابش این است که شما به نکته مهمی در اینجا توجه کنید. ما چرا در آنجا می‌گوییم: استصحاب جاری نیست؟ برای اینکه شبهه شما در رابطه با خارج نیست، شبهه شما در رابطه با معنای لغوی است، در رابطه با معنای عرفی است. شما نمی‌دانید که از نظر عرف و لغت، معنای نهار چیست؟ چطور می‌خواهید شبهه‌ای را که مربوط به معنای لغوی یا مربوط به معنای عرفی است، با استصحاب رفع بکنید؟ اما در استصحاب کلی قسم ثانی، ما در واقعیت تردید داریم. نمی‌دانیم آن کلی که در دارتحقق پیدا کرد و مردد بین یکی از دو فرد بود، آیا الآن در خانه هست یا نیست؟ پس ما در مفهوم، تردید نداریم، در معنای لغوی و عرفی تردید نداریم بلکه در همان واقعیت خارجی تردید داریم. می‌دانیم انسانی در ضمن زید یا عمرو در این خانه تحقق پیدا کرد، اگر در ضمن زید محقق شده، زید قطعاً از خانه خارج شده و اگر در ضمن عمرو محقق شده، عمرو قطعاً در خانه باقی است. ما چون روی حساب دو تا فرد، نمی‌توانیم استصحاب داشته

باشیم، روی کلی حساب استصحاب را باز می‌کنیم، می‌گوییم: «انی کنت علی یقین بان الانسان کان موجودا فی الدار» و الان شک داریم که انسان موجود در دار هست یا نه، استصحاب بقای انسان را در دار می‌کنیم. در حقیقت اینجا همان واقعیت وجود انسان در دار برای ما مشکوک است؛ یعنی بین ما و بین واقعیت دار، حجاب وجود دارد لذا استصحاب بقای انسان را در دار جاری می‌کنیم و آثاری که مترتب بر بقای انسان در دار است، ترتب پیدا می‌کند.

در نتیجه اگر ما نتوانستیم استصحاب نهار را در شبهه مفهومی، جاری بکنیم که نمی‌توانیم، لازمه اش این نیست که در ما نحن فیه بگوییم: استصحاب کلی و قسم ثانی به همان ملاک جریان ندارد بلکه هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد و استصحاب کلی قسم ثانی تا به حال، جریان دارد و این شبهه مانعی از جریان آن نخواهد بود.

این شبهه، شبهه مختصری در این باب بود. اما یک شبهه ای که خیلی معروف است و قاعدتا یک مقدماتی هم وقت ما را خواهد گرفت، شبهه عبائیه معروفه است که منسوب است به عالم بزرگوار مرحوم سید اسماعیل صدر که از مراجع بوده و جدّ همین شهید صدر معروف است. ایشان یک شبهه ای کرده اند اینجا و چون مثال را عبا قرار داده اند، این شبهه به عنوان شبهه عبائیه معروف شده است.

بررسی جریان استصحاب در شبهه عبائیه

شبهه، همان طوری که خود ایشان مثال می‌زند عبارت از این است، می‌فرماید: اگر من علم اجمالی پیدا کردم به اینکه یا قسمت پائین عبا من نجس شده و یا قسمت بالای عبا نجس شده است. بعد به دنبال این علم اجمالی، طرف پائین عبا را تطهیر کردم به طوری که اگر طرف پائین نجس بود، قطعاً نجاستش زائل شد. حالا - که طرف پائین عبا شستشو شد، اینجا مصداق استصحاب کلی قسم ثانی می‌شود برای اینکه اگر آن نجاستی که در عبا حادث شده، در قسمت پائین عبا بوده، آن نجاست به واسطه شستشوی من نسبت به پائین عبا قطعاً زائل شده و اگر آن نجاست حادثه در بالای عبا بوده، چون من بالای عبا را تطهیر نکردم، قطعاً آن نجاست باقی است. پس در این نمی‌شود تردید کرد که این، یکی از موارد قسم ثانی از اقسام استصحاب کلی است؛ یعنی امر دائر است بین ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء. اگر نجاست در قسمت پائین بود، قطعاً از

بین رفت و اگر نجاست در قسمت بالا بوده، قطعا باقی است.

ایشان می فرماید: اینجا استصحاب بقای نجاست کلیه جاری می شود، نه نجاست مقید به پائین عبا و نه نجاست مقید به بالای عبا بلکه «نجاسه العباء» یک عنوان کلی است. این استصحاب کلی قسم ثانی است. وقتی که نجاسه العباء را استصحاب کردید، از شما سؤال می کنیم: اگر یک چیز مرطوب با هر دو طرف عبا ملاقات کرد مثلا دست تر خود را هم روی قسمت پائین عبا و هم روی قسمت بالای عبا گذشتید، «استصحاب نجاسه العباء»، اقتضا می کند که دست شما باید نجس باشد برای اینکه دست شما که با یک طرف عبا ملاقات نکرد بلکه با هر دو طرف عبا، ملاقات کرد و به تعبیر بهتر: با تمام اطراف عبا ملاقات کرد (که از این نظر دیگر اشکالی نباشد). شما که استصحاب بقای نجاست عبا را جاری می کنید، آیا می گوئید: این دست با رطوبتی که با تمام اطراف عبا ملاقات کرده، نجس است یا پاک؟ همه اشکال اینجاست.

اگر بگوئید: پاک است، پس چه اثری بر این استصحاب نجاسه العباء بار شد؟ این نجاست ید ملاقیه که از آثار خصوص یکی از دو فرد نیست. دست مرطوب با هر نجاستی ملاقات بکند، نجس است؛ یعنی در حقیقت از آثار کلی نجاست است. اگر بگوئید: اثر این استصحاب نجاست این نیست که دست شما نجس است، پس چه اثری بر این استصحاب بقای نجاست بار شد؟ دست شما با همه اطراف عبا که در عبا، استصحاب نجاست جاری است ملاقات کرد و اگر بخواهید بگوئید: این دست مرطوبی که با تمام اطراف عبا ملاقات کرد، «یکون نجسا»، آیا دلیلی بر خلافتش هست؟

می فرماید: بله، دلیل برخلاف این هست. اگر شما این واقعیت را تحلیل بکنید، وقتی که دست شما با پائین عبا ملاقات کرد، پائین عبا که قطعا طاهر بود، پس از ناحیه پائین عبا نمی شود دست شما نجس شده باشد. شما یقین دارید که قسمت پائین عبا را تطهیر کردید. یقین دارید که اگر پائین عبا نجس بوده، قطعا نجاستش زائل شده است. پس معنا ندارد دست مع الرطوبه در ملاقات با پائین عبا، اکتساب نجاست کرده باشد، چون تطهیر شده است. اگر بگوئید: در ملاقات با قسمت بالای عبا نجس شده، قسمت بالای عبا که مشکوک النجاسه است و به عبارت بالاتر: این یکی از دو طرف علم اجمالی به نجاست است و شما در بحث شبهه محصوره گفتید: اگر انسان علم اجمالی داشت به اینکه یک قسمت از یک فرشی، نجس است لکن نمی داند که آن قسمت کجاست، اگر پای

مرطوبش را روی یک قسم از فرش گذاشت، چون احراز نشده آنجایی که با او ملاقات می شود، نجس است، لذا ملاقی با یکی از اطراف شبهه محصوره محکوم به طهارت است. دست شما وقتی که با قسمت بالای عبا ملاقات کرد، قسمت بالای عبا یکی از دو طرف شبهه محصوره است. شما علم اجمالی داشتید به اینکه یا قسمت پائین نجس است یا بالا. حالا دست با قسمت بالا ملاقات کرد، این ملاقی با احد طرفین شبهه المحصوره است و ملاقی با احد طرفین شبهه المحصوره، شرعا طاهر است.

اگر بگویید: این دست نجس است، چطور می توانید بگویید: نجس است؟ دست با قسمت پائین عبا که مقطوع الطهاره است، ملاقات کرده، با قسمت بالای عبا که مشکوک الطهاره و النجاسه است و احد طرفی علم اجمالی بالنجاسه است، ملاقات کرده که شرعا پاک است. در حقیقت ملاقات با احد اطراف شبهه محصوره شده است. خود شما در اصول گفتید: ملاقات با احد اطراف شبهه محصوره مخصوصا در این فرض ما که اول، علم اجمالی تحقق داشته باشد و بعد ملاقات حاصل بشود موجب نجاست نیست، چون آنجا هم صور و فروضی داشت اما این فرضش تقریبا روشن بود که علم اجمالی، اول باشد و ملاقات «بعد العلم الاجمالی» تحقق پیدا نکند، آنجا هیچ ملاکی برای نجاست در کار نیست. مثل فرش که گاهی محل ابتلا واقع می شود؛ انسان علم اجمالی پیدا می کند به اینکه یک نقطه فرش نجس است، نمی تواند هم تشخیص بدهد، حالا با پای مع الرطوبه روی یک قسمت فرش پا گذاشت، نمی توانیم بگوییم: این پا نجس شده برای اینکه با یکی از اطراف شبهه محصوره ملاقات کرد.

در نتیجه شما اگر در اینجا بگویید: این دست، نجس نیست، معنایش این است که باید از استصحاب بقای نجاست صرف نظر بکنید. اگر بگویید: این دست، نجس است، نمی توانید چشمتان را ببندید و بگویید: نجس است. چرا نجس است؟ این با پائین مقطوع الطهاره و قسمت بالای «مشکوک النجاسه احد طرفی العلم الاجمالی» ملاقات کرده، چرا نجس باشد؟

این شبهه ای است که این مرد بزرگ، در استصحاب کلی قسم ثانی، ذکر کرده و در حقیقت می خواهد بگوید: پس معلوم می شود استصحاب کلی قسم ثانی، جاری نیست برای اینکه اگر شما استصحاب را جاری کردید، چاره ای ندارید جز اینکه بگویید: این دست، نجس است و چون نمی توانید این دست را محکوم به نجاست بکنید، پس ملتزم

می شوید به اینکه استصحاب کلی قسم ثانی جریان ندارد «و هو المطلوب». مطلوب صاحب شبهه همین است که می خواهد با این شبهه، جلوی استصحاب کلی قسم ثانی را بگیرد.

جواب امام(ره) از جریان استصحاب در شبهه عبائیه

جوابهای مختلفی از این شبهه داده شده که قبل از همه، جواب امام بزرگوار(ره) را مطرح می کنیم. ایشان می فرمایند: ما اول، یک فرضی را ذکر می کنیم و بعد مقایسه می کنیم.

در جایی که مسأله علم اجمالی مطرح نیست، آنجایی که مثلاً یقین تفصیلی دارید به اینکه پائین عبای شما نجس است و بعد شک می کنید که آیا این پائین عبا را که مشخصاً نجس بود، تطهیر کردم یا نه؟ بلا اشکال استصحاب نجاست فرد، جریان پیدا می کند (استصحاب نجاست کلی نیست) و می گوید: این قسمت پائین با خصوصیت پائین بودن که معنای فرد است، «کان فی اول الصبح نجسا» و شک دارم که بعد از صبح آیا آن را تطهیر کردم یا نه؟ اینجا استصحاب نجاست در همین قسمت پائین که معلوم بالتفصیل بود، جریان پیدا می کند. نتیجه استصحاب این است که اگر شما با دست مع الرطوبه با این پائین عبا ملاقات کردید، دست شما نجس است برای اینکه استصحاب به صورت معین، حکم می کند «بأنّ» قسمت پائین عبا «محکوم بالنجاسه». یک دلیل هم به این ضمیمه می شود و می گوید: «ملاقى النجس نجس» چیزی که با نجس ملاقات بکند، محکوم به نجاست است و دلیلی که می گوید: «ملاقى النجس نجس» دیگر لازم نیست نجسش، نجس واقعی باشد بلکه منظور نجس شرعی است یعنی آن که شارع می گوید: نجس است چه به صورت حکم واقعی، محکوم به نجاست باشد یا به صورت حکم ظاهری، محکوم به نجاست باشد. استصحاب، قسمت پائین عبا را محکوم به نجاست شرعی می کند «فهو نجس شرعا». دلیل دیگری می گوید: «ملاقى النجس نجس»، دست با رطوبت با این پائین عبا که شرعاً محکوم به نجاست است، ملاقات کرد، «فالیذ ایضا نجسه» به مقتضای «ملاقى النجس نجس».

پس در اینجا ما تردید نداریم که اگر یک استصحاب نجاست فردی؛ یعنی با خصوصیت اسفل عبا جاری کردیم، اگر بخواهیم بگوییم: این دست مرطوب ملاقى با این

مستصحب النجاسه، نجس است، دیگر کسی نباید توهم بکند که اینجا یک نوع مثبتیت در کار است، واسطه ای در کار است، لازم و ملزومی در کار است. نه، این دو تا چهار تا است. استصحاب می گوید: «هذا نجس»، کبرا هم می گوید: «ملاقی النجس نجس»، پس «هذا» نجسش را با استصحاب درست کردید، «ملاقی النجس»، ملاقاتش وجدانی است، «نجس» که حکم شرعی است، «ملاقی النجس محکوم بالنجاسه»، دیگر واسطه ای نمی خورد، مسأله ای در کار نیست.

در این فرضی که عرض کردیم، مسأله خیلی روشن است. حالا می خواهیم در استصحاب نجاست کلی در مورد همین شبهه عبائیه، ببینیم آیا آن هم مثل همین مثالی است که ما عرض کردیم که هیچ واسطه نمی خورد، هیچ مثبتیتی در کار نیست و یا اینکه این دو تا با هم فرق می کند؟

امام بزرگوار می فرماید: بین این دو تا فرق وجود دارد. در همین مثال عبا از نظر شبهه عبائیه، وقتی که قسمت پائین عبا را غسل می کنید و قسمت بالا «مشکوک النجاسه» است و در حقیقت استصحاب نجاست کلی را جاری می کنید که ما در استصحاب کلی، روی کلی تکیه داریم، استصحاب نجاست کلی، چه مقدار را ثابت می کند؟ این استصحاب کلی نجاست و بقای نجاست به طور کلی چه مقدار نقش دارد؟

اگر شما استصحاب کردید که این عبا به نحو ابهام، مردد بین الذیل و الصدر و الاعلی و الاسفل نجس است، آیا شما استصحاب بقای نجاست به طور کلی کرده اید؟ معنای استصحاب بقای نجاست چیست؟ معنای استصحاب بقای نجاست این است که کلی نجاست، اینجا تحقق دارد. کلی نجاست از عبا، زائل نشده، کلی نجاست، مرتفع نشده است. هر اثری که بر همین عنوان مترتب باشد، آن اثر را شما باید بار بکنید. مثلاً اگر شما نذر کرده باشید که مادامی که کلی نجاست از عبا زائل نشده، غذا نخورید، استصحاب می گوید: کلی نجاست زائل نشده، کلی نجاست باقی است، شما حق ندارید غذا بخورید اگر چنین نذری کرده باشید.

اما مسأله محکوم شدن ید به نجاست، متفرع بر این است که عنوان نجس بودن عبا، ثابت بشود تا ما ملاقی النجس درست بکنیم. در آن مثالی که ما عرض کردیم که شبهه مقرونه به علم اجمالی نبود، آنجا که شما استصحاب نجاست را در پائین عبا جاری می کردید، استصحاب نجاست می گفت: این پائین عبا نجس است. دست مع الرطوبه با

همین پائین ملاقات کرده بود. «ملاقى النجس نجس» هم می گفت: این دست، نجس است. اما در شبهه عبائیه که ما روی پائین عبا، استصحاب نجاست نداریم، در بالای عبا، استصحاب نجاست نداریم بلکه ما استصحاب نجاست کلی داریم. کلی نجاسه العباء محفوظ است. کلی «نجاسه العباء» به قوت خودش باقی است. شما می گوئید: اگر کلی به قوت خودش باقی است، پس معنایش این است که «هذا العباء نجس».

عدم جریان استصحاب در لوازم عقلیه

ما می گوئیم: لازمه عقلی آن همین است. شما در آن مسأله حیوان که مردد بین «قصیر العمر و طویل العمر» است، یا در مسأله انسان مردد بین زید و عمرو، وقتی استصحاب بقای کلی انسان را در دار می کردید، آیا می توانستید از آن استصحاب، نتیجه بگیرید پس عمرو در خانه هست در حالی که این لازمه عقلی اش بود؟ اگر انسان حالا- در خانه باشد، غیر از عمرو کسی نیست برای اینکه اگر زید بوده، او که قطعاً خارج شده ولی به استصحاب بقای انسان در دار، نمی توانید بگوئید: «عمرو فی الدار» و آثاری که بر بقای عمرو در دار هست، را نمی توانید مترتب بکنید. شما از کجا می توانید ثابت بکنید که «عمرو فی الدار»؟

اگر بگوئید: کلی که نمی تواند بدون فرد، وجود پیدا بکند و اگر کلی انسان در دار باشد، لا محاله عمرو در دار است.

می گوئیم: خود این لا- محاله ها، احکام عقلیه است. استصحاب نمی تواند لوازم عقلیه و آثار مترتبه بر لوازم عقلیه را ثابت بکند. اگر بقای عمرو در دار اثر داشته باشد «لا یترب علیه» اما اگر «بقاء الانسان فی الدار» اثر داشته باشد، «یترب علیه».

آنجا ما چنین مسأله را مطرح می کردیم، می گفتیم: همان مستصحب شما بدون کم و زیاد، اثر شرعی خودش بار می شود و هیچ چیزی را نمی تواند ثابت بکند. آنهایی که ما با کلمه «فاء» به دنبال می آوریم مثل «فعمرو موجود، فالحيوان الطویل العمر موجود» ثابت نمی شود.

در استصحاب بقاء نجاسه العباء هم به طور کلی، بیش از این مقدار نمی توانید ثابت بکنید که «النجاسه فی العباء موجوده» اما دست شما با خصوصیات ملاقات کرده، دست شما با پائین عبا ملاقات کرده، دست شما با بالای عبا ملاقات کرده، دست شما با تمام

اطراف عبا ملاقات کرده، اینجا اگر بخواهید بگویید: دست من با نجس ملاقات کرده، باید یک کلمه «فا» اینجا بیاورید، بگویید: حالا- که نجاست در عبا به طور کلی وجود دارد، پس اگر دست من با تمام اطراف عبا ملاقات بکند، علی القاعده با نجاست ملاقات کرده است. این «علی القاعده» حکم را از بین می برد برای اینکه معنای این «علی القاعده» دخالت عقل است. معنای این «علی القاعده» وساطت عقل است و مسأله وساطت به هیچ وجه در استصحاب مطرح نیست.

پرسش:

۱ - اشکال جریان استصحاب در شبهه مفهومی چیست؟

۲ - جریان استصحاب کلی قسم ثانی را در مسأله بقای نهار بررسی کنید.

۳ - جریان استصحاب در شبهه عبائیه را توضیح دهید.

۴ - جواب امام (ره) از جریان استصحاب در شبهه عبائیه چیست؟

۵ - چرا استصحاب در لوازم عقلیه جاری نمی شود؟

ص: ۴۵۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّٰيبين الطّٰهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جواب شبهه عبائيه از طريق اصل مثبت

بحث در جواب از شبهه عبائيه بود. عرض كرديم كه سيدنا العلامة الاستاذ الامام(ره) جواب اين شبهه را از راه مثبتيت مي دهند و اين طوري كه نقل شده است مرحوم محقق نائيني(اعلى الله مقامه الشريف) هم در يكي از دوره هاي بحث اصولشان از راه مثبتيت به اين شبهه جواب داده اند.

توضيح اين مطلب - كه ديگر شبهه اي باقى نماند، - اين است كه ما در رابطه با موارد مختلف، مثال مي زنيم و از راه آن مثالها، معلوم مي شود كه ما نحن فيه مثبت هست يا نه؟

براي روشن شدن مطلب، ديروز مثالي عرض كرديم. در آنجايي كه استصحاب شخصي جاري مي شود گفتيم: اگر مثلا قسمت پائين عبا بدون هيچ گونه ترديد و ابهامي مشخصا نجس بوده و بعد شما شك كرديد كه آيا اين نجاست با تطهير شما از بين رفت يا اينكه اصلا تطهير نكرديد و نجاست به قوت خودش باقى است؟ اينجا شما بلا اشكال،

استصحاب نجاست را جاری می کنید و از این استصحاب نجاست علاوه بر اینکه نجاست همان قسمت پائین عبا استفاده می شود، این معنا هم به دنبال استصحاب نجاست هست که اگر شما با دست مرطوب با همین قسمت پائین عبا که مستصحب النجاسته است، ملاقات کردید، این دست محکوم به نجاست است. و هیچ شبهه ای در این نیست که ثبوت نجاست برای دست به دنبال استصحاب نجاست پائین عبا، مستلزم اصل مثبت نیست و به هیچ وجه اشکالی در جریان آن وجود ندارد.

در موارد علم اجمالی (فعلا کاری به استصحاب کلی نداریم) اگر شما علم اجمالی دارید به اینکه یک قسمت جزئی از این فرش نجس است و برای شما هم مشخص نیست که کدام نقطه محکوم به نجاست است، اگر در حال علم اجمالی با یک نقطه فرش تماس مع الرطوبه بگیرید، ما نمی توانیم بگوییم: این دست مرطوب یا پای مرطوب «یکون نجسا» برای اینکه این ملاقی با شبهه محصوره است و ملاقی با یکی از اطراف شبهه محصوره، محکوم به طهارت است. اما اگر با همه فرش تماس گرفتید، اینجا بلا اشکال دست شما یا پای شما محکوم به نجاست است.

وقتی که شما با تمام اطراف، ملاقات می کنید از شما سؤال می کنیم: چرا دست شما نجس است؟ شما در مقام جواب می گوئید: من چون علم اجمالی دارم به این که یک قسمت از این فرش نجس است، پس الان که با همه فرش ملاقات کردم لا محاله با قسمت نجس هم ملاقات شده است و ملاقات با آن نقطه نجس، دست مع الرطوبه را محکوم به نجاست می کند. آیا تعبیر شما غیر از این است؟ منتها چون مسأله علم مطرح است اینجا دیگر جای اصل مثبت نیست. وقتی که انسان یک مطلبی را یقینا می داند، لوازمش را هم یقینا می داند، ملزوماتش را هم یقینا می داند، ملازماتش را هم یقینا می داند و آثاری که بر هر یک از اینها بار بشود، در صورت علم، ترتب پیدا می کند، چون علم به لازم، علم به ملزوم است، علم به ملزوم، علم به لازم است، علم به احد المتلازمین علم به ملازم دیگر است.

لذا در صورتی که مسأله استصحاب، مطرح نباشد، اینجا شما اثر را بار می کنید چون پای استصحاب که مطرح نیست، دیگر اصل مثبت معنا ندارد. علم به ملاقات دست با تمامی اطراف نتیجه اش علم به ملاقات با نجس است. آن اثر بار می شود چون مسأله، مسأله علم است.

اما در همین علم اجمالی، یک فرض دیگری ما می خواهیم بکنیم. در همین مسأله فرش که شما به نحو علم اجمالی یقین دارید که یک قسمتش نجس است، تا زمانی که پای استصحاب پیش نیامده است، عرض کردیم: اگر با مجموع اجزای این فرش ملاقات بشود، می گوییم: آن دست ملاقی نجس است.

اما اگر یک گوشه فرش به نحو غیر مشخص، نجس شده است بعد از مدتی شما شک می کنید که آیا این فرش را تطهیر کردید یا نه؟ آیا همان جایی که بطور غیر مشخص، نجس بود الان هم به نجاست خودش باقی است یا تطهیر شد؟ اینجا پای استصحاب نجاست در کار می آید. استصحاب نجاست می گوید: چون شک داری در این که آن نجاست معلومه بالاجمال تطهیر شده یا تطهیر نشده، «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید:

او به قوت خودش باقی است. حالا- که به قوت خودش باقی است، اگر شما با این استصحاب با دست مع الرطوبه با تمام قسمتهای فرش ملاقات کردید، آیا این دست نجس است یا نه؟

اینجا نمی توانیم بگوییم: نجس است برای اینکه اینجا پای استصحاب در کار است.

استصحاب به هیچ وجه از مجرای خودش تعدی نمی کند. استصحاب می گوید که آن نجاست معلومه بالاجمال به قوت خودش باقی است. اگر اثری بر آن نجاست معلومه بالاجمال بار شده باشد، آن اثر بار می شود مثل این که اگر شما نذر کرده باشید که مثلاً تا زمانی که نجاست فرش در آن باقی است مثلاً روزی یک درهم صدقه بدهید، باید بدهید.

اما حالا که با دست مع الرطوبه با همه اجزای فرش ملاقات کردید، استصحاب دیگر نمی گوید: این دست شما نجس است برای اینکه استصحاب فقط می گوید: آن نجاست معلومه بالاجمال به قوت خودش باقی است. اما حالا که شما با دست با همه اجزای فرش ملاقات کردید لا- محاله این ملاقات، ملاقات مع النجس است، این «لا محاله» حکم عقل است. استصحاب دیگر اینجا نقشی ندارد.

در آنجایی که استصحاب نباشد مثل فرض قبلی ما، آنجایی که پای علم مطرح است، علم همه چیز را ثابت می کند، لازم، ملزوم، ملازم همه را ثابت می کند، چون علم به لازم، علم به ملزوم است. علم به احد المتلازمین علم به ملازم آخر است. اما اینجا دیگر پای علم مطرح نیست. اینجا جای استصحاب است و استصحاب فقط می گوید: نجاست معلومه بالاجمال به قوت خودش باقی است. اما اینکه اگر شما با همه اجزاء ملاقات

کردید «فالملاقاه مع النجس متحققه، هذا حكم العقل» دیگر استصحاب در اینجا نمی گوید: دست شما محکوم به نجاست است. اینجا مثبت می شود.

فرق ما نحن فيه با مورد جریان استصحاب در طرف مشخص

اگر بخواهیم این را در یک قالب علمی دریاوریم - که این قالب را مرحوم محقق نائینی بیان کرده اند و انصافا به این صورت درآوردن جالب تر است - این است که انسان ابتداء فکر می کند که بین اینجا و بین آنجایی که استصحاب نجاست در طرف مشخص عبا جاری می شود، فرق نیست. اگر من یک گوشه مشخص از فرش را قبلا می دانستم نجس است و بعد شک در بقای نجاست کردم، شما می گوئید: اگر دست مع الرطوبه به آن گوشه مشخص بخورد، نجس است. اما اگر یک نجاست معلومه بالاجمال در همه فرش در کار بود و بعد ما شک کردیم که این فرش را تطهیر کردیم یا نه؟ شما می گوئید: اگر با تمام اجزای فرش هم تماس گرفته باشد این دست نجس نیست. چه فرقی بین این دو هست؟

وقتی که بخواهیم فرق را روی اصطلاح بیان کنیم، به قول مرحوم محقق نائینی، فرقی روی کان ناقصه و کان تامه پیاده می شود. در آنجایی که یک جزء مشخص، نجس است، وقتی که می خواهیم استصحاب را تشکیل بدهیم می گوئیم: «هذا الجزء کان نجسا و الان نشك فی بقائها» استصحاب می گوید: «فهذا الجزء الان نجس». قضیه متیقنه ما، بصورت کان ناقصه است یعنی روی اتصاف، تکیه می کند. فرق بین کان ناقصه و کان تامه همین است. تکیه کان ناقصه روی اتصاف است. «کان زید قائما» یعنی «زید متصف بانه قائم».

اینجا وقتی که استصحاب را به صورت کان ناقصه پیاده می کنید، می گوئید: «هذا الجزء من الفرش کان قبلا نجسا قطعا و الان نشك» در بقای اتصاف این جزء به نجاست.

«لا تنقض اليقين بالشك» می گوید: شما ناراحت نباش، «هذا الجزء الان ايضا متصف بالنجاسه». استصحاب این کان ناقصه را ثابت کرد. گفت: «هذا الجزء متصف بالنجاسه».

وقتی که دست مع الرطوبه شما با هذا الجزء تماس گرفت، دیگر اینجا لازم عقلی نیست، واسطه ای در کار نیست.

اما وقتی که این مسأله را روی علم اجمالی می آوریم. وقتی که علم اجمالی دارید به

اینکه یک نجاستی در این فرش وجود دارد، نمی توانید روی جزء تکیه بکنید، نمی توانید روی وصف تکیه بکنید پس باید روی کان تامه تکیه بکنید. باید بگویید: «کانت النجاسه موجوده» اما معروض این نجاست کجاست؟ برای شما روشن نیست. علم اجمالی در کار است. باید استصحاب را روی عرض و تحقق عرض، بیاورید بگویید: «کانت النجاسه موجوده و الان أشكّ فی بقاء النجاسه». «لا- تنقض الیقین بالشک» می گوید: الان هم «النجاسه موجوده» همین مقدار، اما نمی گوید: کجا «یتصف بالنجاسه» کدام جزء معروض به نجاست است، فقط به نحو اجمال می گوید: «النجاسه موجوده». در اینجا شما مجبور می شوید پای عقل را در کار بیاورید و بگویید: اگر یک نجاستی اینجا وجود داشته باشد، من که با تمام اجزاء فرش ملاقات کردم، پس «مع النجاسه» ملاقات کردم. این حکم عقل است. اینجاست که دیگر این اثر ترتب پیدا نمی کند.

فرق حکم به نجاست در جزء معین و جزء غیر معین

این که بعضی از اعلام از شاگردان مرحوم محقق نائینی در جواب استادشان فرموده اند: «المناقشه فیها ظاهره» و بعد گفته اند: علت این که مناقشه اینجا روشن است این است که ما اینجا هم کان ناقصه درست می کنیم به این صورت که کلمه جزء فرش را در کار می آوریم و می گوئیم: «کان جزء من هذا الفرش نجسا» منتها جزء غیر معین. در آن مثال، جزء معین بود، حالا در اینجا می گوئیم: جزء غیر معین. «کان جزء غیر معین من هذا الفرش نجسا و الان أشكّ» در بقای نجاستش. پس چرا می گوئید: اینجا استصحاب به نحو کان تامه است؟ اینجا هم کان ناقصه است.

جواب این تلمیذ این است که و لو اینکه شما به این صورت کان ناقصه درست می کنید ولی همین معین بودن و غیر معین بودن، رمز فرق بین این دو تاست. اگر بگویید:

آن جزء غیر معین، الان هم به حکم استصحاب نجس است. در مقام ملاقات، چه کسی باید بگوید: شما با آن جزء غیر معین ملاقات کردید؟ اگر ملاقات با تمام اجزاء فرش شد، چه کسی می گوید: پس شما با آن جزء غیر معین محکوم به نجاست، ملاقات کردید؟ غیر از عقل، کسی نمی گوید. غیر از عقل، راهی ندارید. به خلاف جزء معین.

در جزء معین، مسأله به عقل ارتباط ندارد. اصل نجاست این جزء را استصحاب گفته است. ملاقات ید مع الرطوبه هم با این، وجدانی است. مسأله، مسأله عقل نیست. نیازی

به عقل نداریم. اما اینجا به عقل نیاز داریم. وقتی که کلمه لا محاله می آوریم، این لا محاله یعنی حکم عقل. می گوئیم: شما با تمام اجزای فرش ملاقات کردید پس لا محاله با آن جزء غیر معین محکوم به نجاست ملاقات شده است. این لا محاله حکم عقل است.

اما اگر شما این کلمه لا محاله را در آنجایی که استصحاب در جزء معین جریان پیدا می کند، بیاورید به شما می خندند برای اینکه استصحاب می گوید: این جزء، نجس است، شما هم که با اینجا ملاقات کردید، دیگر لا محاله ندارد. اما اینجا وقتی که یک جزء غیر معین فرش محکوم به نجاست شد، وقتی شما با همه اجزاء ملاقات می کنید، می گوئید:

پس با آن جزء محکوم به نجاست هم ملاقات شد.

عرض کردم: این کلمه «لا محاله» و «پس» که ما به کار می بریم، اگر استصحاب نباشد، مسأله هیچ اشکالی ندارد. آنجایی که فقط علم اجمالی است نه استصحاب، آنجا هزار تا «لا محاله» هم بیاورید، درست است زیرا پای یقین مطرح است. یقین همه چیز را ثابت می کند. همه مسائل به دنبال یقین هست. اما متأسفانه اینجا جای استصحاب است. به ما گفته اند: به هیچ صورتی حق تخطی از مجرای استصحاب ندارید و الا «یصیر مثبتا» اینجاست که «لا محاله» ما را بیچاره می کند و اگر استصحاب نجاست معلومه بالاجمال جریان پیدا کرد، اگر دست شما با تمام اجزای فرش هم ملاقات کرد «لا یکون محکوم بالنجاسه».

نتیجه بحث در مسأله استصحاب در مورد شبهه عبائیه

وقتی که اینها روشن شد، در مسأله استصحاب در همین مورد شبهه عبائیه هم ما همین حرف را می زنیم. اینجا می خواهیم این نتیجه را بگیریم. می گوئیم: شما علم اجمالی داشتید به اینکه یا قسمت پائین و یا قسمت بالای عبا نجس بوده است و بعد قسمت پائین عبا را تطهیر کردید، حالا - که تطهیر کردید، شک می کنید که آیا نجاست به عنوان کلی باقی است یا از بین رفت؟ اگر نجاست در قسمت پائین عبا بوده است، قطعاً بواسطه تطهیر شما زائل شده است و اگر نجاست در قسمت بالای عبا بوده، قطعاً به قوت خودش باقی است.

می گوئیم: مانعی ندارد. شما اسفل و اعلی را کنار بگذار. خصوصیات فردیه را کنار بگذار. «نجاسه الاعلی أو الاسفل» را کار نداشته باش. مجرای استصحاب را کلی نجاست

قرار بده، البته نجاست «هذا العباء» نه نجاست چیز دیگر، بگو: «هذا العباء» یا «النجاسه فی هذا العباء کانت متحققه» و الان من در بقای نجاست در عبا شک دارم، استصحاب را جاری کنید. استصحاب می گوید: الان هم نجاست در عبا وجود دارد.

لکن لازمه این استصحاب این نیست که اگر شما با دست مع الرطوبه با قسمت پائین و بالای عبا ملاقات کردید، پس دست شما هم نجس باشد. استصحاب بقای نجاست به صورت کلی جریان پیدا می کند، اما این دست مع الرطوبه که با «کلا الطرفين: الاعلی و الاسفل» ملاقات کرده است این هم «لا یکون نجسا» برای همان نکته که استصحاب بقای نجاست می گوید: نجاسه العباء به قوت خودش باقی است، همین مقدار، - به تعبیر محقق نائینی - به صورت کان تامه. اما حالا که شما با قسمت اسفل و اعلی ملاقات می کنید، باید اینجا یک لازمی در کار بیاید، بگوید: وقتی که دست مع الرطوبه با «کلا طرفی العباء» ملاقات کرد، «فلا محاله» با نجس ملاقات کرده است. این «فلا محاله» را کنار بگذارید. این «فلا محاله» ثابت نمی شود. همین مقدار که نجاسه العباء به قوت خودش باقی است و این دست با اینکه رطوبت دارد و با تمام اجزای عبا هم ملاقات کرده است «مع ذلك لا یکون نجسا»، هیچ اشکالی هم پیش نمی آید.

پس من صورت علم را برای شما توضیح دادم، آنجایی که پای استصحاب در کار نیست، گفتم: اگر شما علم اجمالی دارید به اینکه یک گوشه فرش نجس است، بحث استصحاب هم نیست، و اگر با تمام اجزای فرش ملاقات کردید، از شما می پرسند که چرا می گوئید: دست من نجس است؟ شما در مقام بیان علت می گوئید: من با تمام اجزای فرش ملاقات کردم پس لا محاله با آن جزء نجس هم ملاقات شده است. عرض کردم:

آنجا چون پای استصحاب مطرح نیست و مسأله، مسأله یقین و علم است. همه این لا محاله ها حجیت دارد. همه اش مترتب می شود. اما وقتی که نوبت به استصحاب رسید، دست ما بسته می شود. اینجا دیگر این «لا- محاله ها» و «پس» یا در تعبیر عربی کلمه «فاء» را نباید در کار بیاوریم. اینها کنار می رود. فقط مجرای استصحاب باقی است. مجرای استصحاب این است «النجاسه فی العباء متحققه بوصف الکلی» همین مقدار است و دلیلی هم بر نجاست ید، ندارید برای اینکه دلیل می گوید: «ملاقی النجس نجس» و شما احراز نکردید که این ملاقات با نجس بوده است. آن که چشم شما وجدانا دیده است، ملاقات با عبا بوده است. اما در این ملاقات عبا ملاقات با نجاست هم هست، «هذا لازم

نتیجه این شد که ما در جواب شبهه عبائیه گفتیم: استصحاب کلی را جاری می‌کنیم و در نتیجه دست شما هم نجس نیست. او این معنا را استبعاد می‌کرد، می‌گفت: شما با این دست مع الرطوبه ای که با همه عبا ملاقات می‌کند چه می‌کنید؟ نمی‌توانید بگویید: نجس است، برای اینکه قسمت پائین عبا مقطوع الطهاره است. قسمت بالا هم طرف شبهه محصوره است و ملاقی با طرف شبهه محصوره، نجس نیست. و اگر بگویید: نجس نیست، پس با استصحاب چه می‌کنید؟ ما این را گرفتیم. می‌گوییم: نجس نیست و استصحاب کلی هم جاری می‌شود. ما تفکیک می‌کنیم. خیال نکنید وقتی که استصحاب کلی جریان پیدا کرد لازمه اش این است که دست، نجس باشد. استصحاب نجاست به صورت کلی در عبا جریان پیدا می‌کند دست شما هم نجس نیست. هیچ اشکال ندارد. لذا در جواب شبهه عبائیه ما مسأله را به این صورت مطرح می‌کنیم.

پرسش:

۱ - جواب شبهه عبائیه را از طریق اصل مثبت تقریب کنید.

۲ - فرق میان شبهه عبائیه با جریان استصحاب در طرف مشخص چیست؟

۳ - کلام محقق نائینی (ره) را راجع به درست کردن کان تامه و ناقصه در مقام توضیح دهید.

۴ - جواب تلمیذ محقق نائینی در مورد کان ناقصه و اشکال آن چیست؟

۵ - نتیجه بحث در مسأله استصحاب در مورد شبهه عبائیه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در جواب از شبهه عبائيه بود. يك جواب امام بزرگوار و مرحوم محقق نائيني (اعلى الله مقامهما) داده اند به اين صورت كه استصحاب، جريان پيدا مى كند و در عين حال، ملاقى، محكوم به نجاست نيست براى اينكه اگر بخواهد محكوم به نجاست بشود، بايد روى پايه اصل مثبت، نجاست را ثابت بكنند و چون اصل مثبت برخلاف تحقيق است، لذا استصحاب، نجاست را اثبات نمى كند. اين يك جواب بود كه جواب حقيقى اين شبهه هم همين جواب است، لكن دو جواب ديگر داده شده است:

انكار كلى بودن استصحاب در شبهه عبائيه از نظر محقق نائيني (ره)

يكى از اين دو جواب را مرحوم محقق نائيني در يكى از دوره هاى بحث اصولشان، ذكر کرده اند. ايشان فرموده اند: به اين نحوى كه شبهه در اين مسأله عباء، مطرح شده، اصلا اين مسأله و اين موضوع ربطى به استصحاب كلى ندارد. چون بحث ما در استصحاب،

کلی قسم ثانی بود و این شبهه عبائیه، به عنوان یک شبهه در رابطه استصحاب در کلی قسم ثانی مطرح شد. مرحوم محقق نائینی در این جوابشان می فرمایند: این مسأله شبهه عبائیه، ربطی به استصحاب کلی قسم ثانی ندارد و ممکن نیست که این شبهه مربوط به استصحاب کلی باشد.

بیان ایشان این است که می فرمایند: مورد استصحاب کلی قسم ثانی، آنجایی است که کلی، مردد باشد بین اینکه در ضمن فرد «قصیر» تحقق پیدا کرد و یا در ضمن فرد «طویل» تحقق پیدا کرد مثل این مثال معروف که اگر کلی حیوان در ضمن پشه تحقق پیدا کرده باشد، پشه تا سه روز مثلا بیشتر حیات ندارد و اگر در ضمن فیل تحقق پیدا کرده باشد، او سالیان دراز باقی است و عمر او طویل است. لذا اگر یقین کنیم که یک حیوان مردد «بین البق و الفیل» مثلا در خانه وجود پیدا کرد و بعد از گذشتن سه روز، شک بکنیم که آیا آن حیوان در دار باقی است و یا از دار خارج شده است؟ منشأ شک هم این باشد که اگر حیوان در ضمن بق، تحقق پیدا کرده باشد، بعد از سه روز قطعاً می میرد و از بین می رود و اگر در ضمن فیل تحقق پیدا کرده، باقی می ماند و عمر او طولانی است. کلی قسم ثانی، یک چنین مورد و یک چنین مثالی دارد که ما باید یقین به تحقق کلی داشته باشیم، لکن ندانیم که آیا در ضمن فرد قصیر تحقق پیدا کرد و یا در ضمن فرد طویل تحقق پیدا کرد، و بعد از انقضای زمان قصیر، شک می کنیم در اینکه آیا کلی، باقی است یا از بین رفته است؟

اما ایشان در مورد شبهه عبائیه، می فرماید: مسأله به این صورت نیست که یک کلی مردد بین فرد طویل و فرد قصیر است، بلکه مسأله به این صورت است که ما می دانیم یک فرد از نجاست تحقق پیدا کرد، یک نجاست خاصه جزئیه تحقق پیدا کرد، منتها در رابطه با محل این نجاست شک داریم. نمی دانیم آیا محل این نجاست خاصه جزئیه، قسمت پائین عبا یا قسمت بالای عبا است؟ اینجا که شما شک در محل و شک در ظرف مکانی یک جزء می کنید، استصحاب شما کلی نیست. استصحاب شما، استصحاب جزئی خواهد بود. ما در اینجا نجاست کلیه نداریم بلکه یک نجاست شخصیه جزئیه داریم، منتها این نجاست از نظر محل و از نظر مکان، مردد بین این است که آیا در قسمت پائین عبا واقع شده و یا در قسمت بالای عبا و این سبب نمی شود که استصحاب را، استصحاب کلی بکند. این استصحاب جزئی است و استصحاب فرد است و هیچ ارتباطی به

مثالهای دیگر شبیه شبهه عبائیه

برای توضیح مسأله، ایشان دو مثال شبیه همین مورد شبهه عبائیه، ذکر می کنند.

می فرمایند: مورد شبهه عبائیه، شبیه این دو مثالی است که ما می گوییم. یک مثال این است: اگر می دانیم زید با خصوصیت مشخصه زیدی که هیچ تردیدی در او نداریم، در خانه وجود دارد لکن نمی دانیم که آیا زید در ساختمان شرقی خانه سکونت دارد و یا در ساختمان غربی خانه سکونت دارد. علم پیدا کردیم به اینکه یکی از این دو ساختمان ها خراب شد و از بین رفت، در نتیجه اگر زید در ساختمان منهدم شده سکونت داشته، قطعا زیر آوار از بین رفته و مرده و اگر در قسمت ساختمان غیر منهدم سکونت داشته، باقی است و هیچ حادثه ای برایش واقع نشده است. پس امر زید دایره بین این دو جهت است که اگر در ساختمان منهدم شده ساکن بوده، قطعا زیر آوار از بین رفته و اگر در ساختمان غیر منهدم شده سکونت داشته، قطعا باقی است و هیچ حادثه ای برای او پیش نیامده است. ما در اینجا چه استصحابی را اجرا می کنیم؟ آیا استصحابی که در اینجا جاری می شود، استصحاب کلی است و یا استصحاب جزئی است؟

بعد می فرماید: بلا اشکال ما استصحاب بقای زید را در خانه جاری می کنیم و استصحاب ما، هیچ عنوان کلی پیدا نمی کند. این تردیدی که ما داریم که آیا زید در جانب غربی بوده و یا در جانب شرقی بوده، مسأله را کلی نمی کند بلکه استصحاب درباره بقای زید در دار جاری می شود که از آن تعبیر به استصحاب جزئی می کنیم، در مقابل استصحاب کلی و ما نحن فیه هم از همین قبیل است.

مثال دومشان این است: اگر سه تا درهم در یک جا وجود داشته باشد که یکی از این سه تا درهم بلا اشکال مربوط به زید است و ملک اوست. بعد یک سارقی یکی از این درهمها را ببرد. بعد از سرقت این سارق، ما شک می کنیم که آیا آن درهمی که متعلق به زید بود، تلف شد و از بین رفت و یا آن درهم، باقی است.

اگر آنچه را که دزد برده، درهم زید باشد، درهم زید قطعاً تلف شده، اگر درهم غیر زید باشد، درهم زید قطعاً باقی است. پس حالا که تردید داریم، شک می کنیم که «درهم زید هل باق ام تالف»؟ اینجا چه مانعی دارد بقای درهم زید و عدم تلف درهم زید را با

حفظ خصوصیت و حفظ شخصیت درهم زید استصحاب بکنیم؟ ما نحن فیه هم به همین صورت است.

خلاصه این جواب مرحوم نائینی، این است که در مورد شبهه عبائیه، مسأله نمی تواند ارتباطی به استصحاب کلی داشته باشد. استصحاب، استصحاب شخصی است و ما در باره استصحاب کلی صحبت می کنیم، نه درباره استصحابات جزئی و شخصی.

عدم دوران امر بین کلیت و جزئیت استصحاب

از این بیان مرحوم محقق نائینی، دو تا جواب داده شده: یک جواب را بعضی از بزرگان از تلامیذ ایشان، به ایشان داده اند و آن جواب دلالت بر دو مطلب می کند:

یک مطلب این است که می گوید: ما اینجا در مقام نام گذاری نیستیم. در مقام این نیستیم که این استصحاب آیا استصحاب کلی یا استصحاب جزئی است. شما هرچه می خواهید این را نام گذاری بکنید، هرچه می خواهید به این عنوان بدهید، شبهه عبائیه روی این پایه نیست بلکه روی این پایه است که اگر در مثال عبا در مورد شبهه عبائیه، استصحاب نجاست جریان پیدا بکند، لازمه اش این است که بگوییم: این دست ملاقی با تمام اطراف عبا، محکوم به نجاست است در حالی که نمی توانید چنین بگویید چون اگر این دست با پائین عبا ملاقات کرده باشد که فرض این است که پائین عبا تطهیر شده و مقطوع الطهاره است و اگر با بالای عبا ملاقات کرده باشد فرض این است که بالای عبا، یکی از دو طرف شبهه محصوره است و شما در ملاقی شبهه محصوره، حکم به طهارت می کنید.

پس ایشان می فرماید: اساس اشکال روی این پایه استوار است که این استصحاب نجاست اگر در عبا جاری شود، لازمه این استصحاب، «نجاسه الید الملاقیه مع کلا طرفی العباء» است در حالی که نمی توانیم ملتزم به نجاست دست بشویم. نمی توانیم قائل بشویم به اینکه اگر دست مع الرطوبه با کلا-الطرفین ملاقات کرد، محکوم به نجاست است. حالا شما می خواهید اسم استصحاب نجاست عبا را استصحاب کلی بگذارید و یا اسمش را استصحاب جزئی و استصحاب شخصی بگذارید. ما در کلی و شخصی بحث نداریم. ما می گوییم: این استصحاب، تالی فاسد دارد و آن این است که باید ملتزم به نجاست ید بشوید در حالی که نمی توانید ملتزم به نجاست ید بشوید.

به نظر اینجانب، این حرف از بعضی از تلامذه بزرگ ایشان، خیلی مورد تعجب است برای اینکه شبهه عبائیه به عنوان یک شبهه ای در استصحاب کلی مطرح است و می خواهند از راه این شبهه، به دست بیاورند که اصلا استصحاب کلی نمی تواند جریان پیدا بکند. پس اینکه شما می فرمایید: فرق نمی کند که استصحاب کلی باشد و یا جزئی باشد، کاملا فرق می کند برای اینکه اگر استصحاب کلی شد، این شبهه، یک اشکال به استصحاب کلی است، یک ماده نقضی است بر استصحاب کلی و جلوی جریان استصحاب کلی را می گیرد اما اگر این مسأله ارتباط به استصحاب کلی پیدا نکرد، یک استصحاب شخصی است که ممکن است در خصوص این مورد و به خاطر این جهت، بگوییم: استصحاب شخصی در این مورد است و جریان پیدا نمی کند.

و به عبارت روشن تر: وقتی که ما در مسأله استصحاب کلی وارد شدیم، می خواهیم این معنا را بررسی بکنیم که آیا استصحاب کلی قسم ثانی، جریان دارد یا ندارد؟ از اصل مسأله استصحاب، در باب جزئی و شخصی فارغ شدیم. تا این جا که بحث کردیم، دیگر برای ما تردیدی نمانده که «لا تنقض الیقین بالشک»، یک دلیل محکم و قرصی بر جریان استصحاب در امور جزئی و شخصیه است. حالا- می خواهیم بحث بکنیم که آیا استصحاب کلی هم به استناد «لا- تنقض الیقین بالشک» می تواند جریان پیدا بکند و یا نمی تواند جریان پیدا بکند.

این شبهه عبائیه به عنوان یک سدّ راه جریان استصحاب در کلی قسم ثانی است.

می گوید: شما که می خواهید به استصحاب قسم ثانی، مشروعیت بدهید، بدانید که لازمه جریان استصحاب کلی قسم ثانی، یک چنین محذوری است، یک چنین تالی فاسدی دارد، یک چنین اشکالی به آن متوجه است و می خواهد از راه توجه اشکال، جلوی استصحاب کلی قسم ثانی گرفته بشود.

پس این که ایشان می گوید: «ما نمی خواهیم در اصطلاح صحبت بکنیم که آیا این استصحاب کلی است یا جزئی است» اتفاقا اساس بحث ما در اینجا همین است برای اینکه اگر استصحاب کلی نباشد، دیگر درباره استصحاب کلی قسم ثانی، چه شبهه ای می تواند متوجه ما باشد؟ چه اشکالی به استصحاب کلی قسم ثانی وارد می شود؟ اگر این

استصحاب کلی قسم ثانی نبود، اگر نتوانستیم در مورد شبهه عبائیه، ارتباطی با استصحاب کلی پیدا بکنیم، پس این شبهه به ما ارتباطی ندارد و استصحاب کلی قسم ثانی به قوت خودش باقی است. اتفاقاً بحث ما در این است. اساس کار ما این است که اگر این جا، جای استصحاب کلی قسم ثانی باشد و این شبهه، هم شبهه واردی باشد، این شبهه، سدّ راه استصحاب کلی قسم ثانی است؛ یعنی موجب این می شود که ما دست برداریم و بگوییم: استصحاب کلی قسم ثانی، نمی تواند جریان پیدا بکند.

پس اساس اشکال در مورد شبهه عبائیه در رابطه با استصحاب کلی قسم ثانی است.

اما اگر فرض کردیم استصحاب شخصی است، در استصحاب شخصی، یک جا «لمانع» ممکن است جریان پیدا نکند اما این سبب نمی شود که استصحابات شخصی کنار برود.

این سبب نمی شود که سدّ باب استصحابات جزئی بشود. اما در باب کلی این مطلب به عنوان سدّ باب استصحاب کلی قسم ثانی، مطرح شده است.

پس این که ایشان می فرمایند: ما در اصطلاح بحث نداریم، شما می خواهید اسم این را استصحاب کلی قسم ثانی بگذارید، می خواهید اسم این را استصحاب شخصی بگذارید، اتفاقاً اساس فرق در همین است که اگر این مربوط به کلی قسم ثانی باشد، دلیل بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثانی است اما اگر درباره استصحابات شخصی باشد، ما که قبلاً از جریان استصحابات شخصی، فارغ شدیم منتها بفرمایید: در مورد شبهه عبائیه روی یک جهتی و روی یک تالی فاسدی، نمی تواند استصحاب شخصی جریان پیدا بکند اما این سبب نمی شود که اصل استصحابات شخصی به طور کلی کنار برود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ترتیب بحث این بود که ما به صورت یک مدعی ادعا کردیم که استصحاب در کلی قسم ثانی جریان دارد. شما یک شبهه ای را در این رابطه، طرح کردید و گفتید: اگر استصحاب کلی قسم ثانی جریان داشته باشد، یک چنین تالی فاسدی در مورد شبهه عبائیه دارد؛ شما خواستید از وجود این تالی فاسد، عدم جریان استصحاب کلی قسم ثانی را استفاده کنید. آن کسی که این شبهه عبائیه را ابداع کرده، و آن را مطرح کرده، از این شبهه چه می خواسته نتیجه بگیرد؟ هدفش از القای این شبهه چه بوده؟ می خواسته نتیجه بگیرد که شما حق ندارید استصحاب کلی قسم ثانی را جاری بکنید؟ آیا کسی که هدفش این است ما می توانیم بگوییم: چه فرق می کند که این

استصحاب کلی یا جزئی باشد؟ بالاخره این استصحاب نجاست که جاری بشود معنایش این است که دست، نجس است ولی ما نمی توانیم ملتزم به نجاست دست بشویم. آنچه که به ما مربوط است، استصحاب کلی است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر در یک مورد استصحاب شخصی، تالی فاسدی داشت، ما نمی توانیم جلوی استصحاب شخصی را به طور کلی بگیریم برای اینکه آن ثابت شده است. ما وقتی که در استصحاب کلی داریم بحث می کنیم، پیش ما مفروغ عنه است که استصحاب متکی به لا تنقض، در امور شخصیه و جزئیه بلا اشکال جاری است. لذا در تنبیهات استصحاب بحث می کنیم، معنای تنبیهات استصحاب؛ یعنی اساس استصحاب مفروغ عنه است. دیگر از اصل استصحاب فارغ شدیم. شما که از اصل استصحاب فارغ شدید، در چه مورد فارغ شدید؟ در مورد جزئی و شخصیه اما کلی آن را باید در تنبیهات بحث بکنیم که آیا استصحاب همان طوری که در مستصحب جزئی و شخصی جریان پیدا می کند، در مستصحب کلی هم جریان پیدا می کند یا نه؟ اینجا است که ما بحث کردیم که کلی «علی اقسام مختلفه». یک قسمش، همین قسم ثانی است که ما دیدیم استصحاب در این قسم ثانی به مقتضای قاعده، جاری است لکن یک شبهه ای اینجا مطرح شده بود که این شبهه به عنوان سدّ راه جریان استصحاب کلی قسم ثانی بود.

اگر شما مورد شبهه عبائیه را از استصحاب کلی بیرون بردید، همان طوری که محقق نائینی در این بیان می خواهند بیرون ببرند، دیگر درباره استصحاب کلی قسم ثانی، هیچ اشکالی در کار نیست، هیچ مانع و رادعی نیست.

اگر یک کسی مثل مرحوم نائینی بفرماید: این شبهه به استصحاب قسم ثانی ارتباط ندارد و فرض کنیم که واقعا هم ارتباط نداشته باشد، دیگر در مسأله استصحاب کلی قسم ثانی ما چه مانع و رادعی داریم؟

پس درست نیست که این طوری مسأله را مطرح بکنیم که ما در اصطلاح صحبت نمی کنیم، ما به کلی و جزئی کاری نداریم. اتفاقا ما به کلی و جزئی اینجا کار داریم. اگر کلی شد، «شبهه فی مورد استصحاب الکلی» اما اگر ارتباطی به کلی پیدا نکرد، دیگر به این بحث ما نمی تواند ارتباط پیدا بکند. لذا این جواب که از بعضی از اعظم تلامذه ایشان است، نسبت به استادشان به نظر ناتمام است. یک جوابی هم در رابطه با آن دراهم ذکر می کنند که این خیلی مهم نیست و ما از آن می گذریم.

آیا اصل مطلب محقق نائینی، در مورد شبهه عبائیه (همان طوری که ایشان می فرمایند: استصحاب کلی نیست، بلکه استصحاب جزئی است) مطابق با واقع است؟ یا اینکه اینجا استصحاب کلی است و اگر این شبهه، جوابی نداشته باشد، آیا استصحاب کلی در همین مورد پیاده می شود؟

اینجا که می فرمایند: در اینجا استصحاب، استصحاب شخصی است چون تردید ما در محل و مکان نجاست است و ما خود نجاست را استصحاب می کنیم، اینجا باید از ایشان سؤال بشود که شما که نجاست را استصحاب می کنید، در مسأله عبایه نجاست را با قطع نظر از اضافه به قسمت پائین و بالای عبایه در نظر می گیرید یا با اضافه به قسمت پائین و بالا ملاحظه می کنید؟

اگر نجاست را با اضافه به وقوعش در قسمت پائین و وقوعش در قسمت بالا ملاحظه بکنید، این استصحاب اصلا جریان ندارد و سرش هم همان بود که ما مکرر عرض کردیم که ما استصحاب را در فرد مردد جاری می دانیم ولی در آنجایی که فرد مردد به همان نحو که قضیه متیقنه را تشکیل می دهد، به همان نحو قضیه مشکوکه را هم تشکیل بدهد. مثل این که شما می دانید که یا زید و یا عمرو در خانه وجود پیدا کرده اند و الآن هم شک دارید که آن شخصی که در خانه وجود پیدا کرد «سواء کان زیدا ام کان عمروا»، آیا در خانه باقی است و یا از خانه خارج شده است؟ یعنی آن که وارد خانه شده، زید بوده، حالا هم تردید دارید در این که زید خارج شده یا نه؟ اگر عمرو بوده، حالا هم تردید دارید که اگر عمرو وارد خانه شده، آیا الان در خانه هست یا از خانه خارج شده است؟ اینجا میان قضیه متیقنه و مشکوکه شما، اختلافی وجود ندارد، برای اینکه شما می گوئید: «و الله کان واحد من زید او عمرو واردا فی الدار، داخلا فی الدار» این قضیه متیقنه است. قضیه مشکوکه هم الان این طوری است: «و الان نشک فی أن واحدا من زید و عمرو هل یكون باقیا فی الدار أم خارجا من الدار»؟ بین قضیه متیقنه و مشکوکه شما هیچ اختلافی وجود ندارد. لذا گفتیم که در فرد مردد به این صورت، هیچ مانعی ندارد که استصحاب جریان پیدا بکند.

اما در مثل مورد کلی قسم ثانی که اگر کلی حیوان در ضمن بق تحقق پیدا کرده، قطعا

حالا مرده و از بین رفته و اگر در ضمن فیل تحقق پیدا کرده، قطعاً باقی است و حیات دارد، اگر اینجا قضیه متیقنه و مشکوکه شما بخواهد روی فرد پیاده بشود، کاملاً بین آنها مغایرت وجود دارد برای اینکه قضیه متیقنه شما این است که می‌گویید: «و الله انّ واحدا من الفیل او البق قد وجود فی الدار» اما الان که سه روز گذشت و شما یقین دارید که بعد از سه روز، دیگر بق حیات ندارد و معنا ندارد که به صورت حیوان حی، داخل دار باشد، الان که می‌خواهید قضیه مشکوکه را درست بکنید، آیا می‌توانید بعد از سه روز این طوری تعبیر بکنید بگویید: «و الان أشک فی ان واحدا من البق او الفیل هل یكون باقیا فی الدار»؟ شما چنین شکی ندارید. شما می‌دانید که اگر حیوان در ضمن بق، تحقق پیدا کرده، قطعاً از بین رفته و اگر در ضمن فیل، تحقق پیدا کرد، قطعاً باقی است. پس چطور می‌توانید بگویید: «و الان أشک فی ان واحدا من الفیل او البق هل یكون فی الدار ام لا»؟ لذا در مورد استصحاب کلی قسم ثانی، ما عرض کردیم که به آن صورتی که استصحاب در فرد مردد جریان پیدا می‌کند، اینجا معنا ندارد جریان پیدا بکند.

در مثال عبا هم همین طور؛ قبل از آن که شما قسمت پائین عبا را تطهیر بکنید، قسم می‌خورید و می‌گفتید: «و الله انّ احد طرفی العباء من الاسفل او اعلی، صار متنجسا»، بعد که طرف پائین عبا را شستید و به طهارت قسمت پائین عبا قطع پیدا کردید، الان وقتی می‌خواهید قضیه مشکوکه را بیان کنید، به چه صورتی بیان می‌کنید؟ آیا می‌گویید:

«و الان اشک فی أن واحدا من طرفی العباء هل یكون طاهرا ام نجسا»؟ شما چنین شکی ندارید. شما یقین دارید به اینکه قسمت پائین عبا تطهیر شده است. شما یقین دارید به اینکه هیچ مسأله‌ای در قسمت پائین عبا، وجود ندارد، پس چطور می‌توانید بگویید: «و الان اشک فی ان واحدا من طرفی العباء هل یكون نجسا ام صار طاهرا»؟ لذا اگر استصحاب به صورت فرد را به این معنا بخواهیم در باب عبا جریان بدهیم، این استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

اما اگر نجاست را به قسمت پائین و بالا اضافه نکنید، یک مسأله کلی می‌شود برای اینکه این عنوان «نجاسه واحد من طرفی العباء» کلی است. دو تا فرد دارد، دو تا مصداق دارد و اضافه به خصوصیت طرف پائین و طرف بالا، مطرح نیست. لذا وقتی که می‌خواهید استصحاب را جاری بکنید، لا محاله استصحاب النجاسه به صورت کلی جاری است. در ذهن خود انسان هم مسأله به همین صورت است. وقتی اینجا می‌خواهد

استصحاب نجاست را جاری بکند، با همان ذهن خودش اضافه نجاست را به پائین و بالا سلب می کند. استصحاب را روی عنوان نجاست، روی کلی نجاست، می آورد.

البته اشتباه نشود! ما که کلمه کلی می گوئیم، معنایش این نیست که این عبای خاص، کنار می رود. درباره همین عبای خاص، کلی نجاست استصحاب می شود. کلی بودن به لحاظ عدم اضافه به طرف پائین و طرف بالا است. لذا اگر این معنا را ملاحظه بکنیم، ظاهر این است که استصحاب، استصحاب کلی خواهد بود.

پرسش:

۱ - چرا محقق نائینی (ره) کلی بودن استصحاب در شبهه عبائیه را انکار می کند؟

۲ - مثالهای دیگر شبیه شبهه عبائیه را توضیح دهید.

۳ - جواب تلمیذ محقق نائینی از استادشان چیست؟ و چرا ناتمام است؟

۴ - آیا استصحاب در شبهه عبائیه از قبیل کلی قسم ثانی است؟ توضیح دهید.

۵ - کلیت و جزئیت استصحاب در شبهه عبائیه چگونه ممکن است؟

ص: ۴۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در جواب از شبهه عبائیه در یکی از دوره های بحثشان فرموده اند: در مورد شبهه عبائیه، استصحاب کلی نداریم بلکه استصحابی که جریان دارد، یک استصحاب شخصی و استصحاب جزئی است و بعد تشبیه کرده اند به اینکه این مثل استصحاب فرد مردد می ماند. همان طوری که استصحاب در فرد مردد، به عنوان استصحاب جزئی جریان پیدا می کند، در مورد شبهه عبائیه هم مسأله به این صورت است. بعضی از تلامذه ایشان، جوابی دادند که مورد مناقشه بود.

بررسی استصحاب در شبهه عبائیه از نظر جزئیت و کلیت

اما جواب دیگر این بود که ببینیم آیا استصحابی که در مورد شبهه عبائیه، جریان پیدا می کند، حتما استصحاب شخصی و استصحاب جزئی است مثل همان استصحاب فرد مرددی که ایشان تشبیه کردند یا اینکه استصحابی که در اینجا جاری می شود، استصحاب

در فرد مردد درست است که استصحاب جاری می شود لکن جریان استصحاب در فرد مردد، مشروط به این است که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، واحد باشد و وحدت قضیتین محفوظ باشد. به همان کیفیتی که حدوث فرد مردد متیقن است، دوامش هم به همان کیفیت، مشکوک باشد. فرق بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه در استصحاب فقط همان مسأله حدوث و بقا است و الا در جهات دیگر، هیچ گونه فرقی نباید بین قضیتین تحقق پیدا بکند و الا «لا تنقض الیقین بالشک» صدق نمی کند.

در همین مثال عبا، اگر بخواهیم استصحاب فرد مردد را پیاده کنیم، (همان طوری که روز اول و دوم بحث در این شبهه مطرح شد) اگر مسأله را این طوری فرض کنیم: شما علم اجمالی دارید به اینکه یا قسمت پائین عبا متنجس شده است و یا قسمت بالای عبا متنجس شده است که نجاست مثلا به صورت فرد مردد در اینجا مطرح است. اگر شک بکنید که آن نجاستی که در عبا بود و مردد بین قسمت پائین عبا و قسمت بالای عبا بود، آیا باقی است یا اینکه احتمال می دهید که این عبا را بتمامه شسته باشید و آن نجاست برطرف شده باشد، شک شما در بقای نجاست به صورت فرد مردد، به این صورت است که شما احتمال می دهید این عبا به هیچ وجه شسته نشده باشد و همان نجاست غیر متعین به همان صورت باقی باشد و احتمال می دهید که با شستن مجموع عبا، آن نجاست غیر متعین زائل شده باشد.

اینجا اگر بخواهید استصحاب فرد مردد را جاری بکنید، هیچ مانعی ندارد برای اینکه هیچ گونه تغایر و اختلافی بین قضیه متیقنه شما با قضیه مشکوکه شما، وجود ندارد. شما می توانید این طوری تعبیر بکنید که و الله یکی از دو طرف عبا «کان نجسا» و الا من شک دارم در اینکه یکی از دو طرف عبا که نجس بود، آیا نجاستش باقی است یا نجاستش زائل شده است؟ موضوع و محمول در قضیه مشکوکه و قضیه متیقنه واحد است بدون هیچ گونه اختلافی، فقط اختلافشان در مسأله حدوث و در مسأله بقا است که قضیه متیقنه مربوط به اصل الوجود است و قضیه مشکوکه مربوط به بقا است و الا در جهت دیگر اختلافی ندارد. پس در این مثال، استصحاب فرد مردد، هیچ مانعی ندارد.

اما در این مثال شبهه عبائیه محل بحث ما، درست است که قضیه متیقنه شما، عبارت از این بود که یکی از دو طرف پائین و یا قسمت بالای عبا «کان نجسا قطعا» اما حالا که

شما قسمت پائین را بالخصوص تطهیر کردید و یقین کردید به اینکه قسمت پائین بالخصوص «لو کان نجسا» به واسطه تطهیر، طهارت پیدا کرده است، الان وقتی که قضیه مشکوکه را مطرح می کنید، آیا می گوئید: من شک دارم در اینکه یکی از دو قسمت پائین و یا بالا، نجس است؟ کجا شما شک دارید در اینکه قسمت پائین عبا نجس است؟ شما یقین دارید که قسمت پائین عبا تطهیر شده است و الان می توانید قسم بخورید به اینکه قسمت پائین «یکون طاهرا». پس الان چگونه می توانید لباس شک به قضیه متیقنه به صورت فرد مردد پوشانید و بگوئید: همان طوری که یکی از دو طرف عبا «کان نجسا قطعاً»، الان شک دارم در اینکه یکی از دو طرف عبا، «هل یکون نجسا ام لا»؟

اگر قضیه مشکوکه را این طوری مطرح کنید، به شما می گویند: کجا شک دارید در اینکه قسمت پائین عبا نجس است یا نه؟ قسمت پائین تطهیر شده است و اگر نجاستی در قسمت پائین بوده، بلا اشکال از بین رفته است و علی ای حال قسمت پائین معلوم الطهاره است، پس چطور می توانیم اینجا استصحاب را به صورت استصحاب فرد مردد، جاری بکنیم؟ لذا مجبوریم که به همان صورت کلی، مطرح بکنیم. بگوئیم: نجاستی در عبا به صورت کلی «کان متیقنا» نه اضافه به خصوص اسفل و یا خصوص اعلی، نجاستی به طور کلی «کانت متیقنه فی العباء» و الان آن نجاست «تکون مشکوکه»، دیگر اضافه به طرف اسفل و اضافه به طرف اعلی، مطرح نیست. آن چه که اینجا مطرح است، عبارت از کلی «نجاسه العباء» است: «النجاسه فی العباء» و یا «نجاسه العباء» به این تعبیر هم بشود، مانعی ندارد. «کانت متیقنه و الان تکون مشکوکه». آیا بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، فرقی پیدا شد؟ اختلافی تحقق پیدا کرد؟

پس اگر مسأله به صورت کلی مطرح بشود و استصحاب در کلی جریان پیدا کند، اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما، لا محاله وحدت پیدا می کند و می تواند مجرای استصحاب قرار بگیرد. در نتیجه استصحاب در مورد شبهه عبائیه، هیچ مانعی ندارد که استصحاب کلی باشد بلکه به یک تعبیر، حتما باید استصحاب به صورت کلی، جریان پیدا کند و همان استصحاب کلی قسم ثانی خواهد بود.

فرق بین شبهه عبائیه و مثال محقق نائینی (ره)

منتها یک توضیح دیگری هم اینجا لازم است. ببینیم آیا بین مثال عبا و آن مثالی که

ایشان ذکر کردند، فرقی وجود ندارد؟ اگر یقین داریم به این که زید در خانه است، منتها نمی دانیم که در جانب شرقی خانه است و یا در جانب غربی خانه است و یقین داریم تفصیلاً که مثلاً جهت شرقی خانه منهدم شده است لکن نمی دانیم زید در خانه در قسمت شرقی منهدم شده بوده، حتی اینکه زیر آوار از بین رفته باشد و یا در قسمت غربی غیر منهدم شده بوده، تا سلامتش محفوظ باشد و هیچ حادثه ای برای او به وجود نیامده باشد.

مرحوم محقق نائینی فرمودند: مسأله و مورد شبهه عبائیه مانند این مثال است. همان طوری که در این مثال، شما استصحاب بقای زید را در دار جاری می کنید و استصحاب بقای زید در دار، استصحاب جزئی و شخصی است و لو اینکه این از نظر ارتباط به جانب شرقی و یا غربی، مورد شک است اما مستصحاب شما «بقاء زید فی الدار» است و فرقی بین مورد شبهه عبائیه و بین این مثال نیست.

دو تا جواب ممکن است در جواب ایشان بدهیم: یکی اینکه اولاً: در مورد همین مثال زید که شما می فرمایید: استصحاب بقای زید، جریان پیدا می کند. آیا می خواهید بفرمایید: استصحاب بقای کلی در اینجا جریان ندارد، یا اینکه اگر استصحاب بقای زید جریان پیدا کرد، مانع از این نیست که استصحاب بقای کلی جریان پیدا کند؟ همان طوری که در این مثال می توانید استصحاب بقای زید را در دار جاری بکنید، می توانید استصحاب بقای انسان را نیز در دار جاری بکنید. همان طوری که ما در قسم اول ذکر کردیم، گفتیم: استصحاب کلی، مغنی از استصحاب فرد نیست و استصحاب فرد هم بی نیازکننده از استصحاب کلی نیست. کسی خیال نکند اگر استصحاب فرد جریان پیدا بکند، مانع از جریان استصحاب کلی خواهد شد.

لذا به ایشان عرض می کنیم: شما که می فرمایید: استصحاب بقای زید در این مثال جریان پیدا می کند، اگر مقصودتان این باشد که تنها استصحاب بقای زید جریان پیدا می کند، ما وجهی برای این انحصار نمی بینیم. در همین مثال خودتان، هم استصحاب بقای زید جاری می شود و هم استصحاب بقای انسان در دار جاری می شود. اگر اثری بر بقای انسان مترتب باشد، آن اثر بر استصحاب کلی، مترتب می شود.

و ثانیاً: آیا بین مورد شبهه عبائیه و بین این مسأله زید در رابطه با جانب شرقی و غربی، فرقی وجود دارد یا نه؟ به نظر می رسد که فرق وجود دارد و فرقی این است که در مسأله زید، اضافه زید به اقامت در جانب غربی یا شرقی، این مسأله را متعدّد نمی کند

زیرا که اثری بر این معنا مترتب نمی شود. «کون زید فی الجانب الغربی من الدار لا- یترتب علیه اثر، کون زید فی الجانب الشرقی من الدار لا یترتب علیه اثر». آن که اثر بر آن بار است «بقاء زید فی الدار» است، یا «بقاء الانسان فی الدار» است بدون اینکه اضافه به غربی یا شرقی، هیچ مدخلتی در این معنا داشته باشد. اما در مسأله اضافه نجاست، این اضافه نجاست، تعدد آفرین است. اگر نجاست در قسمت پائین عبا باشد، پائین عبا متنجس است، باید از پائین عبا اجتناب کرد، با پائین عبا نمی توان مع الرطوبه تماس گرفت. و اگر نجاست در قسمت بالای عبا باشد، قسمت بالا، وجوب اجتناب دارد، قسمت بالا لازم التغسل و لازم الغسل است، انسان نمی تواند با قسمت بالا مع الرطوبه ملاقات بکند.

عدم ایجاد تعدد برای زید از اضافه او به جانب شرقی و غربی

به عبارت روشن تر: زید در مثال ایشان از نظر اضافه به غربی و شرقی دار، هیچ موجبی برای تعدد ندارد. زید اگر در جانب غرب باشد، همان «زید فی الدار» اثر دارد و اگر در جانب شرقی باشد، «کونه فی الدار» اثر دارد، اما «کونه فی الجانب الغربی من الدار، لا یترتب علیه اثر و فی الجانب الشرقی من الدار لا یترتب علیه اثر». لذا اضافه زید به جانب غربی و شرقی، برای زید، ایجاد تعدد نمی کند و زید را از جزئی حقیقی بیرون نمی برد. اما اینجا این طور نیست. اینجا اضافه نجاست به اسفل عبا، اثر دارد و آن این است که اسفل، واجب الغسل است، اسفل واجب الاجتناب است. اگر قسمت پائین عبا نجس شد، دیگر معنا ندارد بگوید: از بالای عبا هم اجتناب بکنید، با بالای عبا هم حق ملاقات مع الرطوبه ندارید. این اضافه به پائین اثر دارد، اضافه به بالا هم اثر دارد.

اگر بخواهید مطلب را اصطلاحی تر بکنید، فرق بین ما نحن فیه و بین آن مثال زیدی که مرحوم محقق نائینی بیان کردند، این است که بحث ما در عبا، در متنجس است. وقتی که می گوئیم: «النجاسه فی العباء باقیه»، بقای نجاست، موضوعیت ندارد بلکه متنجس بودن عبا، موضوعیت دارد و اگر مسأله روی متنجس مطرح شد، ما دو تا متنجس داریم:

«ذیل العباء و صدر العباء. ذیل العباء متنجس و صدر العباء متنجس آخر، لا انه نفس ذاک المتنجس»، لذا اینجا دو تا فرض است.

در مسأله زید شما نمی توانید دوئیت به وجود بیاورید، نمی توانید تعدد تصور بکنید

اما در ما نحن فيه، تعدد وجود دارد. «ذیل العباء متنجس» این یک مصداق از متنجس است، «و صدر العباء متنجس» این «مصداق آخر من المتنجس» و شاهدش این است که اگر ذیل العباء متنجس شد، احکام متنجس تنها بر ذیل ترتب پیدا می کند، اگر صدر العباء متنجس شد، احکام متنجس تنها بر صدر عبا ترتب پیدا می کند.

لذا مقایسه مورد شبهه عبائیه به مسأله زید از نظر جانب غربی و شرقی، به نظر من تمام نیست و ما نمی توانیم بگوییم: اینجا با آنجا یکی است. آنجا وحدت دارد و اضافه به شرق و غرب، ایجاد تعدد نمی کند اما اینجا اضافه، موجب تعدد می شود. «تنجس الذیل غیر تنجس الصدر و هما فردان و الامر مردد بینهما» که «هل الذیل صار متنجسا ام الصدر صار متنجسا»، لذا این مقایسه، مقایسه ناتمامی خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر ذیل عبا متنجس شد، «يجب تطهير الذیل و الملاقات مع الذیل موجب للتنجس» و اگر صدر، متنجس شد «يجب تطهير الصدر و الملاقات مع الصدر يكون موجبا للتنجس»، پس حالا- که ما می بینیم آثار متعدد است و احکام مختلف است، از اینجا کشف می کنیم که دو فرد و دو مصداق است، مثل اینکه اگر عبا متنجس شد، عبا باید تطهیر بشود و اگر قبا متنجس شد، قبا باید تطهیر بشود و شما نمی توانید بگویید: آنجا هم یک فرد از نجاست است. یک فرد، معنا ندارد. اضافه موجب تعدد حکم است و تعدد حکم، دلیل بر تعدد فرد است نه دلیل بر وحدت.

(سؤال... و پاسخ استاد): «تنجس الذیل غیر تنجس الصدر» است، آثاری که بر تنجس ذیل بار است، غیر از آثاری است که بر تنجس صدر بار است اما به خلاف اضافه زید به جانب غربی و یا جانب شرقی که هیچ دخالتی در حکمی ندارد و هیچ تعددی را به وجود نمی آورد. اگر آثار متعدد شد، دلیل بر این است که موضوع دوتاست، نمی شود موضوع واحد باشد ولی آثار تعدد داشته باشد. تعدد آثار دلیل بر تعدد موضوع است.

تمسک به اصل حاکم در شبهه عبائیه

برای اینکه بحث در شبهه عبائیه ان شاء الله به صورت کامل، مطرح باشد، یک جوابی را هم بعضی الاعلام از شبهه عبائیه ذکر کرده اند که آن جواب را هم عرض بکنیم که البته آن جواب مبتنی بر یک مبنایی است که ما آن مبنا را نپذیرفتیم.

ایشان در اصل شبهه عبائیه می گویند: ما ملترزم می شویم به اینکه استصحاب کلی

نجاست در مورد همین عبا، با این صورتی که مطرح شد، جاری می شود و نتیجه این استصحاب را ملتمز می شویم. می گوئیم: اگر یک دست مرطوبی با مجموع عبا ملاقات کرد، حکم می کنیم به نجاست آن.

اشکال شما این بود که چطور می توانید حکم بکنید به نجاست این دست مع الرطوبه که با تمام عبا ملاقات کرده است در حالی که قسمت پائین عبا مقطوع الطهاره است و قسمت بالای عبا، یکی از دو طرف شبهه محصوره است و شما در بحث شبهه محصوره، گفتید: ملاقی با یکی از دو طرف، یا اطراف شبهه محصوره، محکوم به طهارت است؟ ایشان می گوید: ما اینجا قائل به نجاست می شویم، می گوئیم: اگر این دست با پائین و بالای عبا ملاقات کرد، نجس است.

بعد می فرماید: اگر بگوئید: چطور ملاقی شبهه محصوره محکوم به نجاست است؟ می گوئیم: در مواردی دیگر غیر مسأله شبهه عبائیه، آنجاهایی که شما با یک طرف از دو طرف شبهه محصوره، ملاقات می کنید، چرا می گوئید: ملاقی طاهر است؟ طهاره الملاقی باید نکته داشته باشد. اگر یکی از دو طرف اینجا مقطوع النجاسه است و شما با یکی از این دو ظرف مع الرطوبه ملاقات کردید، چرا می گوئید: دست شما طاهر است؟ باید ملاک داشته باشد. لابد ملاکش این است که شما می گوئید: من شک دارم که این دستم بر اثر ملاقات با اطراف شبهه محصوره که نمی دانم آن ملاقی، نجس است یا نه، آیا نجس شد یا نه؟ استصحاب طهارت را در ملاقی، جاری می کنید، استصحاب را در دست جاری می کنید و می گوئید: «هذه الید کانت طاهره» و الا این که با یکی از دو طرف مقطوع النجاسه بالاجمال ملاقات کرد، شک می کنم، طهارتش از بین رفته است یا نه؟ استصحاب طهارت دست را جاری می کنم یا استصحاب عدم ملاقات با نجس را جاری می کنم و می گوئیم: این دست قبل از آنکه با یکی از دو طرف شبهه محصوره ملاقات بکند، با نجس ملاقات نکرده بود، حالا که ملاقات کرد، آیا این ملاقات، ملاقات مع النجس است و در نتیجه دست من با نجس ملاقات کرد یا نه؟ استصحاب عدم ملاقات مع النجس را جاری می کنید و یا با اضافه ای که من عرض می کنم، اگر فرض کردید که حالت سابقه متیقنه ای نه از نظر طهارت، نه از نظر عدم ملاقات مع النجاسه در کار نبود، لا اقل قاعده طهارت را انسان جاری می کند. وقتی که دستش با یکی از دو طرف شبهه محصوره ملاقات کرد، شک می کند که دست نجس است یا نه؟ اگر حالت سابقه طهارت

متیقنه نباشد، لاقلاً قاعده طهارت اینجا جاری می شود و حکم می کند به اینکه دست پاک است.

پس ملاک در طهارت ملاقی در موارد دیگر، یا استصحاب طهارت است، یا استصحاب عدم نجاست است و یا به اضافه مطلب من، قاعده طهارت، و همه اینها در جایی است که ما یک استصحاب حاکی نداشته باشیم. اگر یک استصحاب نجاست حاکی در کار آمد که بر این استصحاب ها و قاعده طهارت تقدم پیدا کرد، آیا باز هم بگوییم: ملاقی طاهر است؟ اگر یک استصحاب نجاست حاکم در کار بود دیگر داعی نداریم بگوییم: ملاقی، طاهر است برای اینکه استصحاب نجاست حاکم، حکم به نجاست ملاقی می کند.

ایشان می فرماید: ما نحن فیه؛ یعنی شبهه عبائیه این طور است. چرا شما شک دارید که این دست شما که با قسمت بالای عبا ملاقات کرده است، نجس است یا نه؟ برای اینکه شک دارید که آیا نجاست در عبا، باقی است یا باقی نیست.

اگر استصحاب نجاست در عبا، به صورت کلی قسم ثانی جاری شد که جاری می شود، نتیجه این استصحاب، این است که دست شما نجس است. دیگر در خود دست، نمی توانید استصحاب طهارت را جاری کنید. در خود دست، نمی توانید قاعده طهارت را جاری کنید. در خود دست، نمی توانید استصحاب عدم ملاقات با نجس را جاری بکنید برای اینکه همه این شک ها، این است که این عبایی که شما با او ملاقات کردید، «هل كان نجسا ام طاهرا»، وقتی استصحاب بقای نجاست، جاری شد و حکم کرد «بان العباء نجس»، دیگر اثرش این است که دست شما هم نجس است و هیچ گونه استصحاب یا قاعده ای که برخلاف این نجاست باشد، نمی توانید در دست تان جاری بکنید.

پس خلاصه جواب ایشان، التزام به این معناست که ما استصحاب نجاست را جاری می کنیم، دست را هم می گوییم: نجس است و این مطلبی که شما در ذهن تان هست که چطور ملاقی با «احد طرفی الشبهه المحصوره» محکوم به نجاست است، را ما جواب می گوییم. می گوییم: در موارد دیگر، به خاطر استصحاب یا قاعده طهارت، ملاقی محکوم به طهارت است اما در ما نحن فیه، وقتی که استصحاب نجاست حاکم وجود دارد، دیگر معنا ندارد که شما ملاقی را محکوم به طهارت بدانید.

این جواب مبتنی بر یک مبنایی است که ما استصحاب نجاسه العباء را در رابطه با نجاست دست، مثبت ندانیم، اما اگر آن جواب مثبتیت را که (ما عرض کردیم بهترین جواب از شبهه عبائیه همان مسأله مثبتیت است) پیش آوردیم، دیگر جا برای این جواب باقی نمی ماند برای اینکه اثر استصحاب نجاست عباء، نجاسه الید نیست مگر با التزام به اصل مثبت و مسأله لازم عقلی. لذا این جواب روی مبنایی داده شده است که آن مبنا از نظر ما، ناتمام است.

خلاصه الکلام این شد که هیچ مانعی از جریان استصحاب کلی قسم ثانی وجود ندارد و شبهه عبائیه هم به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید، قابل جواب بود.

پرسش:

۱ - آیا استصحاب در شبهه عبائیه، استصحاب جزئی است یا کلی؟ چرا؟

۲ - فرق بین شبهه عبائیه و مثال محقق نائینی (ره) چیست؟

۳ - آیا اضافه زید به جانب شرقی و غربی دار، موجب تعدد است؟ توضیح دهید.

۴ - کیفیت تمسک به اصل حاکم را در شبهه عبائیه توضیح دهید.

۵ - جواب استاد از تمسک به اصل حاکم در شبهه عبائیه چیست؟

ص: ۴۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استصحاب کلی قسم ثالث تفصیل شیخ بین دو فرض کلی قسم ثالث

مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه شریف) در قسم ثالث از اقسام استصحاب کلی، بین دو فرضی که در این قسم وجود دارد، تفصیل داده اند و فرموده اند: در فرض اول که ما احتمال می دهیم مقارن با وجود فرد اول، یک فرد دیگر وجود پیدا کرده، استصحاب جریان دارد. اما در فرض دوم که احتمال می دهیم مقارن با زوال فرد اول، فرد دیگری جانشین فرد اول شده باشد، استصحاب جریان ندارد.

در بیان علت فرق بین این دو فرض می فرمایند: ما در فرض اول، بقای همان چیزی را که در سابق وجود داشته، احتمال می دهیم؛ یعنی احتمال می دهیم همراه با وجود زید، عمرو هم در دار آمده است. می دانیم که زید از دار خارج شده، لکن احتمال بقای عمرو

را در دار می دهیم. در این صورت ما بقای عین همان چیزی را که در سابق به وجود احتمالی تحقق داشته، احتمال می دهیم و آن عبارت از عمرو است. در حقیقت بقای «عمروی» را احتمال می دهیم که «کان» همین «عمرو فی الدار موجودا».

اما در فرض دوم چنین احتمال بقایی نداریم. یقین داریم مادامی که زید در خانه بوده، عمرو همراه او نبوده، منتها احتمال می دهیم که مقارن با خروج زید از دار، عمرو وارد دار شده باشد. اینجا در حقیقت بقای چیزی محتمل است که در سابق تحقق نداشته است و در حالت سابقه، وجود نداشته است. پس ما اینجا بقای عین آن چیزی را که «کان فی السابق» احتمال نمی دهیم. لذا با این که چنین احتمالی در کار نیست، چطور استصحاب را جاری کنیم؟ چطور «لا تنقض الیقین بالشک» در اینجا پیاده بشود؟

فعلا- نظر به این است که این تفصیل باطل است؛ یعنی دو فرض، فرقی نمی کند. اگر ما قائل به جریان بشویم در هر دو باید قائل به جریان بشویم و اگر قائل به عدم جریان بشویم، در هر دو باید قائل به عدم جریان بشویم.

عدم نظارت به خصوصیات فردیه در استصحاب کلی

در مقام جواب از این تفصیل باید به مرحوم شیخ عرض کرد که ما در استصحاب کلی، ناظر به خصوصیات فردیه نیستیم. ما کاری نداریم به این که این کلی در ضمن چه خصوصیتی هست و لازم هم نیست که خصوصیت کلی در بقا فرضا عین خصوصیت کلی در حدوث باشد. اصلا ما کاری به خصوصیات نداریم. ما در استصحاب، نظر خودمان را روی کلی متمرکز می کنیم. اصلا عنوان زیدیت و عمریت در استصحاب کلی هیچ مطرح نیست.

آن چه که در استصحاب کلی در این مثال مطرح است. عنوان انسانیت است. آیا در رابطه با عنوان انسانیت و کلی انسان، بین این دو فرض قسم ثالث، فرق وجود دارد؟ چه در فرض اولش و چه در فرض دومش، قضیه متیقنه و مشکوکة ما، عبارت از این است که «کان الانسان موجودا فی الدار و الان بقاء الانسان فی الدار مشکوک». قضیه متیقنه و مشکوک ما، این عنوان را دارد. در این عنوان، بین دو فرض چه فرقی هست؟ آنجایی که ما احتمال بدهیم که عمرو همراه زید در خانه آمده باشد و یا آنجایی که احتمال بدهیم همراه خروج زید از خانه، وارد خانه شده باشد، در هر دو، قضیه متیقنه و قضیه

مشکوئه ما یکسان است. ما به زید کاری نداریم، به عمرو کاری نداریم.

شما می فرمایید: ما احتمال می دهیم عین همان که سابق بوده، باقی باشد. آن که در استصحاب ما سابق بوده، کلی است. معنای بقای کلی، این نیست که در ضمن همان خصوصیتی که در سابق وجود داشته، در ضمن همان خصوصیت، بقا هم داشته باشد.

معنای کلی این است که افراد این کلی تحقق داشته باشند «و لو علی سبیل التبادل و التناوب»، زید برود و عمرو جای او را پر کند، عمرو برود و بکر جای او را پر بکند، منتها در ما نحن فیه مسأله، مسأله احتمالی است؛ یعنی احتمال می دهیم که با رفتن زید، عمرو جای او را پر کرده باشد و چون احتمال می دهیم، در نتیجه در بقای انسان در دار، شک و تردید داریم لذا استصحاب را جاری می کنیم و می گوییم: «کان الانسان موجودا فی الدار قطعا و الان نشک فی بقاء الانسان فی الدار». اگر مسأله به این صورت مطرح شود، دیگر بین این دو فرض قسم ثالث، هیچ فرقی نمی توانیم قائل بشویم. عرض کردم: حالا ما نمی خواهیم بگوییم: استصحابش جاری می شود. می خواهیم بگوییم: این دو فرض، یک حکم دارند. اگر بنا بر جریان استصحاب است، در هر دو فرض، جاری می شود و اگر بنا بر عدم جریان است، در هیچ کدام جاری نمی شود. این خصوصیت که همراه زید بودن عمرو باشد، با خصوصیتی که مقارن با ارتفاعش جانشین او شده باشد، از نظر جریان استصحاب و عدم جریان استصحاب هیچ فرقی به وجود نمی آورد. لذا این تفصیل مرحوم شیخ به نظر ما، تفصیل ناتمامی است. عمده این است که آن دو قول دیگر را ملاحظه کنیم: آیا در قسم ثالث به طور کلی استصحاب جاری می شود یا به طور کلی استصحاب جاری نمی شود؟ کدام یک از اینها را باید انتخاب کرد؟

دو بیان و دو تقریب بر عدم جریان استصحاب به طور کلی در قسم ثالث، وجود دارد: یک تقریب مربوط به محقق عراقی است و مبنایی است که ایشان در نظائر اینجا ذکر کرده اند و لازمه این تقریب، عدم جریان استصحاب است. یک بیان خیلی کوتاه و مختصری هم مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه دارند که ایشان هم می فرمایند:

«الظاهر عدم جریان الاستصحاب» در کلی قسم ثالث.

دلیل محقق عراقی (ره) بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث مطلقا

اما بیان محقق اراکی مرحوم آقا ضیاء الدین (قدس سره الشریف) که ایشان در کثیری

از موارد به این بیان تکیه می کنند و مسائلی را مبتنی بر همین بیان قرار می دهند که از جمله ما نحن فیه است، آن طوری که ظاهر عبارتشان بلکه صریح عبارت است و تقریباً ادعای بداهت هم روی این مسأله کرده اند، این است که در کلی طبیعی در رابطه با افراد، این حساب جریان دارد که هر فردی «حصه من الكللی الطبیعی و جزء من الكللی الطبیعی». کلی طبیعی به لحاظ تعدد افراد و به حساب تعدد افراد، دارای حصص متعدد و اجزای متعدده است. در حقیقت مثل این می ماند که کلی طبیعی به منزله یک خانه بسیار وسیعی است که هر فردی از افراد کلی، یک جزئی از این خانه و یک حصه های از این خانه را دارا هستند.

این عبارت که نسبت کلی طبیعی به افراد، مثل نسبت آب واحد الی الابناء نیست بلکه آباء متعدده و ابناء متعدده است، را ایشان این طور معنا کرده اند، گفته اند: این که کلی طبیعی آباء متعدده است و تعدد آن هم به اندازه تعدد افراد است، معنایش این است که کلی طبیعی حصص متعدده دارد؛ یعنی وقتی که ما می خواهیم مثلاً- مسأله را در باب زید پیاده کنیم، اگر بگوییم: «زید تمام الانسان»، روی بیان ایشان، این یک تعبیر غیر صحیحی است. ما نمی توانیم بگوییم: «زید تمام الانسان» بلکه «تمام الافراد، تمام الانسان» است.

اگر شما همه افراد را موضوع قرار دادید، می توانید بگویید: «مجموع افراد الانسان، تمام الانسان»، اما اگر یک فرد را موضوع قرار دادید، خواستید بگویید: «زید»، دیگر نمی توانید بگویید: «تمام الانسان» بلکه باید بگویید: «زید حصه من الانسان، جزء من الانسان، بعض من الانسان». درباره افراد، یک چنین تعبیراتی باید بشود.

نتیجه این می شود که انسان دارای حصص متعدده است و این حصه ها با هم متغایر است؛ یعنی این مغایرتی که شما بین زید و عمرو خیال می کردید که تنها در رابطه با خصوصیات فردیه است، به نظر ایشان مسأله این طور نیست. در همان انسانیت هم مغایرت دارند. به این نحو مغایرت که «زید حصه من الانسان و عمرو حصه اخری من الانسان و بکر حصه ثالثه من الانسان» و این حصه ها با هم متغایرنند. این حصه ها با هم قابل اجتماع نیستند.

و اگر مسأله این طور شد (که ایشان ادعای بداهت روی این معنا می کنند) دیگر یک کلی به آن نحوی که در ذهن شما مشترک بین افراد متعدده باشد، نمی توانید داشته باشید برای این که وقتی که می گوییم: کلی به وجود فرد، وجود پیدا می کند، ایشان می گویند:

این هم معنایش این نیست که «تمام الکلی یوجد بوجود الفرد». وقتی که می گوئید:

«الکلی یوجد بوجود الفرد»، این یک مضافی در تقدیر دارد؛ یعنی «حصه من الکلی توجد بوجود الفرد» و الا «تمام الکلی» معنا ندارد که به وجود زید وجود پیدا بکند. با وجود زید، «حصه من الکلی» تحقق پیدا کرده است.

بعد می فرمایند: اگر مسأله به این منوال شد دیگر باید استصحاب کلی قسم ثالث را کنار بگذارید برای اینکه وقتی که زید در دار وجود پیدا کرد، شما تعبیر می کردید به این که «الانسان وجود فی الدار»، ولی این تعبیر شما غلط است بلکه باید بگوئید: «حصه من الانسان وجدت فی الدار». و آن حصه ای از انسان که «وجدت فی الدار» با خروج زید از دار، از بین رفت، با خروج زید از خانه منتفی شد. مسأله عمرو، یک حصه دیگری است و آن حصه دیگر، مغایر با حصه ای است که در زید وجود دارد.

پس در حقیقت امر ما اینجا دائر بین این است که مسلم می دانیم حصه ای از کلی در ضمن زید تحقق پیدا کرده است و آن حصه با خروج زید از دار، قطعاً از دار خارج شده و منتفی شده است و با آن حصه دیگری که در ضمن عمرو است، شما اصلاً قضیه متیقنه ندارید تا قضیه مشکوکه داشته باشید. آیا شما می دانید که آن حصه ای که در ضمن عمرو است، در دار وجود پیدا کرده است، یا آن که این از اول برای شما مشکوک است؟

پس امر شما به این کیفیت است: آن حصه ای که به صورت حالت سابقه متیقنه، قطع به تحققش در دار داشتید، را قاطع هستید به این که از دار خارج شد. زید قطعاً از دار بیرون آمد و آن حصه دیگری که در ضمن عمرو است، شما از اول یقین به وجودش در دار نداشتید که حالا شک در بقا کنید و استصحاب جاری بکنید. پس آن حصه متیقنه، مقطوعه الزوال است و آن حصه مشکوکه، اصلاً قضیه متیقنه ندارد. کجا شما یقین داشتید به این که آن حصه ای که در ضمن عمرو وجود دارد، در خانه وجود پیدا کرد؟ و در این جهت، فرقی بین دو فرض استصحاب کلی قسم ثالث نیست. لذا به نظر ایشان باید دور این استصحاب را قلم بگیریم.

دقت در تشبیه کلی طبیعی به افراد، مثل نسبت آباء به اولاد

این بیان ایشان مبناء ناتمام است. به تعبیری که سیدنا الاستاذ حضرت امام(ره) در باره مبنای ایشان دارند و با تبحری که سیدنا الاستاذ در مسائل منطقی و فلسفی دارند،

می فرمایند: این مبنای ایشان ناشی از این است که ایشان رابطه کلی طبیعی را با افراد درست مورد دقت قرار نداده اند. این تعبیر مشهور را که نسبت کلی طبیعی با افرادش، نسبت آباء به اولاد است، را درست دقت نفرموده اند. معنای آن عبارت این نیست که «زید جزء من الانسان، زید حصه من الانسان، زید قسم من الانسان» بلکه معنای این عبارت همان است که من مکررا تعبیر می کردم. اولاً: نمی توانیم در این معنی تردیدی داشته باشیم که «زید انسان» یک قضیه صحیح به تمام معناست. زید انسان است، قضیه صادق است. اگر شما بخواهید مسأله را به صراحت بیان کنید، این هم یک قضیه صادق است. «زید تمام الانسان»؛ یعنی اگر فرد انسان در عالم منحصر زید بود، همان «تمام الانسان» بود، حالایی هم که انسان افراد متعدد و متکثر دارد باز هم «تمام الانسان» است.

آیا فرق است بین کلی طبیعی که یک فرد داشته باشد با کلی طبیعی که میلیون ها فرد داشته باشد؟ طبق بیان مرحوم محقق اراکی باید گفت: بله. فرق این دو تا مثل این می ماند که یک کسی یک هندوانه را به تمام معنا مالک باشد و بین آنجایی که ده نفر در یک هندوانه مشترک باشند که ما بخواهیم هندوانه را تقسیم بکنیم و آن را حصه حصه قرار بدهیم. آیا در باب کلی طبیعی بین اینها فرق وجود دارد؟ اگر کلی طبیعی دارای یک مصداق شد، بگوییم: آن یک مصداق «تمام الکلی الطبیعی» اما اگر دارای ده مصداق شد، نه، اینجا هر فردی یک دهم کلی طبیعی است؟ یک حصه یک دهمی از کلی طبیعی دارد؟

آیا درست است در رابطه با کلی و افراد در کلی طبیعی یک چنین مسأله ای را مطرح بکنیم؟ یا این که قضیه «زید انسان» یک قضیه صحیح صادق مطابق با واقع است بدون این که هیچ گونه تسامح و تجویزی در او راه پیدا کرده باشد. منتها ما که می گوییم: نسبت، نسبت آباء است، می گوییم: «زید تمام الانسان و عمرو» هم «تمام الانسان»، نه این که اگر تمامیت را در باب زید به کار بردیم، دیگر نتوانیم در باب عمرو و سایر افراد به کار ببریم.

«زید تمام الانسان، عمرو» هم «تمام الانسان»، در نتیجه «زید و عمرو انسانان»، دو تا انسان هستند، نه دو تا حصه از انسان، نه دو تا جزء از انسان. زید، یک انسان کامل است، عمرو هم یک انسان کامل است. مجموع زید و عمرو، دو انسان کامل است.

مسأله ارتباط کلی طبیعی با افراد به این کیفیت است، نه مسأله تقسیم در مثل هندوانه ای که انسان ده نفر را بنشانند و این هندوانه را بین این ده نفر تقسیم بکند که نتیجه

این بشود که به هر کدام از این ده نفر یک حصه ای از این هندوانه برسد و در نتیجه این حصه ها با هم مغایرت دارند. یک حصه، حصه زید است، حصه دیگر، حصه عمرو است. مسأله کلی طبیعی در رابطه با افرادش این طور نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): «الحق ان الطبيعي يوجد بوجود فرده» نه «بوجود افراده» که معنایش این باشد که باید تمام افراد، جمع بشوند تا در نتیجه کلی طبیعی تحقق پیدا کرده باشد که لازمه اش این است که بگوییم: الی الان کلی انسان وجود پیدا نکرده است برای این که همه افرادش وجود پیدا نکرده اند.

پس اگر حساب فرد در کار آمد، معنایش این است زید که وجود پیدا کرد، تمام انسان وجود پیدا کرده است؛ یعنی دیگر در وجود تمام انسان، ما حالت انتظار نداریم. «زید مرآت لتمام الانسان». معنای وجود کلی طبیعی بوجود الفرد این است. اگر ما گفتیم: کلی طبیعی «یوجد بوجود فرده» معنایش این نیست که این خصوصیات هم در رابطه با آن کلی نقش دارد. نه، ما می خواهیم این گونه تعبیر بکنیم که «اذا وجد زید وجد تمام الانسان» تعبیر این است. آیا این تعبیر غلط است؟ باید تعبیر بکنیم که «اذا وجد زید وجد بعض الانسان»؟ یا «اذا وجد زید وجد تمام الانسان»؟ واقعیت مسأله در کلی طبیعی یک چنین معنایی است، منتها گفتیم: این مفهوم ندارد. اگر گفتیم: «اذا وجد زید وجد تمام الانسان» معنایش این نیست که «اذا وجد عمرو لا یوجد تمام الانسان» آن هم همین طور است منتها «تمام الانسان» دو وجود پیدا کرده، «تمام الانسان» سه وجود پیدا کرده است، «زید و عمرو انسانان لا حصتان من الانسان و لا جزئان من الانسان، بل کل واحد منهما تمام الانسان». اگر مسأله این شد، دیگر این اشکال ایشان در رابطه با استصحاب کلی قسم ثالث، کنار می رود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان درست نقطه مقابل آن رجل همدانی هستند برای این که مرحوم آقا ضیاء می فرماید: هر انسانی از کلی، حصه ای را دارد که این حصه، مغایر با حصه ای است که در دیگری وجود دارد. «حصه زید من الکلی مغایره مع حصه عمرو من الکلی». اما رجل همدانی می گفت: عنوان این است که هر جزئی علاوه بر خصوصیات فردیه، یک جهتی در آن وجود دارد که این جهت، عین همان جهتی است که در دیگری وجود دارد؛ یعنی جهت مشترک این تحقق خارجی دارد که در حقیقت هر فردی را کلاً باید دو قطعه کنیم. یک قطه عبارت از خصوصیات فردیه ای که این فرد را

تشکیل می دهد و یک قطعه آن جهت مشترکه ای که بین تمامی افراد تحقق دارد و در وجود او هم تحقق دارد. لذا کلام رجل همدانی درست نقطه مقابل کلام مرحوم آقا ضیاء است. ایشان هر فردی را دارای حصه ای از کلی که مغایر با حصه دیگر است، می دانست، او هر فردی را واجد یک جهت مشترکه با تمامی افراد در آن جهت می دانست. لذا بین اینها مخالفت وجود دارد.

بعد از آن که این مبنای مرحوم محقق اراکی، معلوم شد که ناتمام است، دیگر این اثری که ایشان در اینجا می خواهد بر آن مترتب بکند، طبعاً خنثی می شود. اگر ما یقین داریم که زید در دار هست، نباید بگوییم: «حصه من الانسان فی الدار کانت موجوده» و این حصه قطعاً خارج شد و حصه عمرو از اول مشکوک بود که در خانه آمد یا نه. این حساب حصص را کنار می گذاریم. ما روی کلی به لحاظ این که «زید انسان کامل و عمرو» هم «انسان کامل» است و در این جهت از نظر نوع، مشترک هستند و قضیه متیقنه را روی کلی و نوع، ترتیب می دهیم. می گوییم: «کان الانسان فی الدار موجوداً قطعاً» و الاذن که زید خارج شده و ما احتمال می دهیم که عمرو از اول بوده است، یا همراه با خروج زید، وارد دار شده است، الان نمی توانیم قسم بخوریم که خانه، خالی از انسان است. بحسب البقاء شک داریم که انسان در دار هست یا نه؟ چه مانعی دارد که ما استصحاب بقای انسان را در دار جاری بکنیم و آثار شرعیه ای که بر این کلی ترتیب پیدا می کند را به واسطه اجرای این استصحاب، مترتب بکنیم؟

پرسش:

۱ - استصحاب کلی قسم ثالث را توضیح دهید.

۲ - تفصیل شیخ انصاری (ره) را در استصحاب کلی قسم ثالث بیان کنید.

۳ - جواب استاد از تفصیل شیخ (ره) در استصحاب کلی قسم ثالث چیست؟

۴ - دلیل محقق عراقی (ره) بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث مطلقاً چیست؟

۵ - جواب امام (ره) را از دلیل محقق عراقی بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث مطلقاً بیان کنید.

ص: ۴۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دو فرض در بقای کلی قسم ثالث

قسم ثالث از اقسام استصحاب کلی، عبارت از این است که ما یقیناً می دانیم که کلی در ضمن یک فرد در دار وجود پیدا کرده و آن فرد هم فرد مشخصی است، مثلاً می دانیم که کلی انسان در ضمن شخص زید در دار وجود پیدا کرد و نیز می دانیم شخص زید از دار خارج شده، در عین حال احتمال می دهیم که با اینکه شخص زید از خانه خارج شده است، لکن کلی در دار به یکی از این دو صورت باقی باشد:

یک صورتش این است که احتمال می دهیم که همراه با وجود زید در دار، عمرو هم در دار وجود پیدا کرده باشد و در رابطه با عمرو، نه علم به بقا داریم و نه علم به زوال و ارتفاع داریم. پس یک صورتش به این نحو است که کلی انسان مشخصاً متیقناً در ضمن زید در دار وجود پیدا کرد و زید هم بالخصوص از خانه خارج شد، لکن علت اینکه ما در بقای کلی شک داریم، این است که احتمال می دهیم همراه با وجود زید در دار، عمرو

هم در دار آمده باشد و اگر عمرو در دار آمده باشد، دیگر علم به خروج او از دار نداریم.

در نتیجه حالا شك می کنیم که کلی انسان که در دار تحقق داشت، آیا با خروج زید از دار، این کلی هم خارج و زائل شد و یا اینکه کلی در دار باقی است.

صورت دوم این است که ما می دانیم که کلی انسان در ضمن شخص زید در خانه وجود پیدا کرد و می دانیم تا مادامی که زید در خانه بود، فرد دیگری در خانه وجود پیدا نکرد، لکن مقارن با خروج زید از دار، احتمال می دهیم که عمرو، وارد دار شده باشد، به طوری که ورود عمرو به خانه، مقارن با خروج زید از خانه باشد و در نتیجه در هیچ آنی این خانه خالی از انسان نبوده، منتها زمانی در ضمن زید، و زمان دیگری در ضمن عمرو، این مسأله به صورت احتمال است.

پس استصحاب کلی قسم ثالث دو فرض دارد: یک فرض این است که فرد معلوم و فرد مشکوک، مجتمع در وجود، در دار باشند. فرض دومش این است که اجتماع در وجود در کار نیست بلکه در هر زمانی تنها یک فرد است. تا زمانی که زید بوده، انسان در ضمن زید تحقق داشته است و مقارن با خروج زید، احتمالاً عمرو وارد شده و اگر انسان در دار باقی باشد، لا محاله در ضمن عمرو در دار باقی است و در هیچ لحظه ای، اجتماع وجودین و فردین در دار نبوده است.

آیا این استصحاب کلی قسم ثالث جریان دارد یا جریان ندارد؟ یا بین این دو صورتی که ذکر شد از نظر جریان استصحاب در مسأله، تفصیل است؟

اقوال موجود در جریان کلی قسم ثالث

در حقیقت در استصحاب کلی قسم ثالث، سه قول وجود دارد: یک قول: جریان الاستصحاب مطلقاً، یک قول: عدم جریان الاستصحاب مطلقاً که مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه این قول دوم را اختیار کرده اند و قول سوم تفصیل است به این نحو که در فرض اول بگوییم: استصحاب، جریان پیدا می کند، اما در فرض دوم، جریان پیدا نمی کند. و این تفصیل را مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل اختیار فرموده اند.

قبل از آن که وارد ادله این اقوال بشویم و ببینیم کدام قول را باید در این قسم ثالث اختیار کرد، لازم است چند نکته ذکر بشود.

یک نکته این است که مرحوم شیخ در کتاب رسائل با اینکه می گویند: استصحاب در فرض دوم از دو فرض استصحاب کلی قسم ثالث جریان ندارد، لکن یک موردی را استثنا می کنند که ما روی این استثنا، بحث داریم. ببینیم آیا این موردی که مرحوم شیخ استثنا می کنند اصلا داخل در محل بحث ما هست یا خارج از بحث است؟ و در حقیقت آیا این استثنای مرحوم شیخ، استثنای متصل است یا استثنای منقطع است که اصلا مستثنی داخل در مستثنی منه نیست و از مصادیق مستثنی منه نیست.

مورد استثنای شیخ، عبارت از مراتبی است که در اعراض، وجود دارد، مثل حمره، (قرمزی) این یک عرضی است. در این عرض، مراتب وجود دارد. حمره، یک وقت حمره شدید است، یک وقت حمره متوسطه است، یک وقت حمره ضعیفه است. و نظیر حمره در باب سواد هم هست که سواد، یک وقت سواد شدید است، یک وقت سواد متوسط است، یک وقت سواد ضعیف است.

حالا اگر در یک جوهری یقین کردیم به اینکه یک سواد شدیدی عارض بر این جسم بود، یک سواد شدیدی در جسمی تحقق داشت و بعد یقین کردیم که این سواد شدید، زائل شده است، لکن در این مطلب تردید داریم که آیا سواد به کلی از بین رفته است یا شدت سواد از بین رفته است؟ آیا این جسمی که معروض سواد شدید بود، حالا معروض بیاض قرار گرفته است؟ یا اینکه بقاء معروض سواد ضعیف قرار گرفته است؟ آیا اصل سیاهی از بین رفته است و تبدیل به بیاض کرده است؟ یا شدتش از بین رفته و تبدیل به ضعیف پیدا کرده است؟

مرحوم شیخ می فرماید: این از قبیل فرض دوم از دو فرض استصحاب کلی قسم ثانی است برای اینکه آن چیزی که شما احتمال می دهید جای فرد اول را پر کرده باشد، چه زمانی پر کرده است؟ بعد از زوال فرد اول، مقارن با زوال فرد اول. یعنی شما که احتمال می دهید که سواد شدید به سواد ضعیف تبدیل پیدا کرده است، سواد شدید که همراه با سواد ضعیف نیست، لا بد سواد ضعیف، مقارن با زوال سواد شدید، تحقق می کند. پس فرض دوم از دو فرض استصحاب کلی قسم ثالث است.

بعد می فرماید: با اینکه ما در فرض دوم، استصحاب را قائل نیستیم، لکن در این

مثالها قائلیم. اینجا اگر شما شک داشته باشید که سواد شدید تبدیل به بیاض پیدا کرد یا تبدیل به سواد ضعیف پیدا کرد، شما می توانید کلی سواد را استصحاب بکنید و بگویید:

آن سیاهی به طور کلی با قطع نظر از شدت، همان طوری که عارض این جسم بود و در این جسم تحقق داشت، حالا هم اصل السواد به قوت خودش باقی است. پس مرحوم شیخ این قبیل موارد را استثنا کرده است.

عدم ارتباط مسأله شدت و ضعف و مانند آن به استصحاب کلی

اشکال این است که آیا مثال سواد شدید و امثال ذلک، اصلا به استصحاب کلی ربط دارد یا اینکه استصحاب شخصی است؟ به عبارت روشنتر: آیا شدت و ضعف برای سواد، دو فرد ایجاد می کند؟ سواد شدید مغایر با سواد ضعیف است مثل همان تغیری که زید با عمرو دارد که از نظر خصوصیات فردیه، بین زید و عمرو کمال مغایرت تحقق دارد؟ آیا سواد شدید و سواد ضعیف «کزید و عمرو فردان متعیران بالخصوصیات الفردیه»؟ یا اینکه مسأله به این صورت نیست. شدت و ضعف، یک حالتی است برای یک فرد، دو شأن است برای یک فرد، مثل پیری و جوانی. آیا زید در حال جوانی، مغایر با همین زید در حال پیری است؟ آیا زید در حال جوانی، «فرد» و زید در حال پیری، «فرد آخر من طبیعه الانسان»؟ یا اینکه زید «فرد واحد» منتها این فرد واحد حالات مختلف دارد، شئون مختلفه دارد، اوصاف مختلفه دارد. زید جاهل مغایر با زید عالم نیست. انسان قبل از آنکه طلبه بشود، با زمانی که طلبه شد، دو فرد از برای انسان نیست، همان یک فرد است، منتها دو حالت مختلف داشته است. حالت جهل، به حالت علم، تبدیل پیدا کرده است. در شدت و ضعف در باب سواد و امثال سواد هم مسأله به این گونه است. سواد شدید غیر از سواد ضعیف نیست، فقط در صفت شدت و ضعف با هم اختلاف پیدا کرده است.

در استصحاب، نظر عرف متبع است. آیا عرف، سواد شدید و سواد ضعیف را دو فرد از عنوان سواد می بیند؟ مثلا انسان که یک پارچه ای را می خرد، معمولا آن روزهای اول، یک رنگ شدید و روشنی دارد، بعد به واسطه مرور زمان، برخورد با هوا و مقابله با شمس، این رنگ، ضعف پیدا می کند. آیا از نظر عرف - که ملاک همان نظر عرف است، - آن رنگ از بین رفته است و رنگ دیگری بوجود آمده است؟ لون جدید تحقق پیدا کرده

است یا اینکه همان رنگ است، منتها حالت شدتش تبدل به حالت ضعف پیدا کرده است؟

پس اگر سواد شدید و سواد ضعیف، در این موردی که مرحوم شیخ استثنا کرده اند، دو فرد نباشند، می گوئیم: این استثنا، استثنای منقطع است، این اصلا استصحاب کلی نیست بلکه همان استصحاب شخصی است. مثلا اگر شما بیست سال پیش، زید را در حال جوانی دیده باشید، حالا اگر شک در موت و حیاتش داشته باشید، استصحاب بقای همان زید را جاری می کنید در حالی که اگر زید باقی باشد، قطعاً دیگر جوانی اش را از دست داده است و تبدل به پیری پیدا کرده است، اینجا هم همین طور است. اگر عباى شما سواد شدیدی داشت، بعد به علتی، شک کردید که آیا این سواد شدید، تبدل به سواد ضعیف پیدا کرده یا اصلا به طور کلی سواد، تبدل به بیاض پیدا کرد، در اینجا شما استصحاب کلی ندارید بلکه خصوص همان سواد عارض بر عبایتان را استصحاب می کنید. اما سواد شخصی «الذی هو عارض لعبائکم و کان فی حال عروضه متصفا بالشدّه» و اگر آن سواد باقی باشد، قطعاً الان شدت ندارد لکن در عین حال، استصحاب شخص همان سواد را جاری می کنید و شدت در شخصیت دخالت ندارد. شدت، حالت است، شدت، وصف است، نه اینکه شدت دخالت در شخصیت داشته باشد. مثل حالت پیری و جوانی و بچه گی در رابطه با زید، که در تمامی این حالات، یک فرد بیشتر نیست «له حالات مختلفه» در سواد شدید و متوسط و ضعیف هم مسأله به این گونه است. پس این طور نیست که سواد ضعیف در مقایسه با سواد شدید، مثل مقایسه زید و عمرو باشد.

«زید فرد و عمرو فرد آخر» و فرد آخر در اینجا مطرح نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر عباى شما قدری کمرنگ شد، نمی گوئید: عجیب! امروز یک رنگ دیگری برای عبایمان پیش آمده! بلکه می گوئید: این همان سیاهی است، همان رنگ است، منتها غلیظ بود، حالا ضعیف شده است. تعبیر عرفی خودتان این است و عقلی اش هم در جای خودش ثابت شده است که همین است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شدت و ضعف را نمی خواهیم استصحاب بکنیم. در باب زید که اینجا را با آنجا مقایسه کردیم بقای زید را می خواهیم استصحاب بکنیم و در اینجا هم بقای سواد را می خواهیم استصحاب بکنیم. شما قاطعید به اینکه اگر زید باشد، قطعاً جوانی را از دست داده، ولی شما به جوانی اش کار ندارید. شما زید را استصحاب

می کنید. می گویید: «کان زید موجودا حیًا و الان اشک فی بقاء حیاته» استصحاب حیات زید می کنید، اینجا هم وقتی که یک سواد شدیدی روی یک جسمی به صورت عرض تحقق پیدا کرد و بعد شما شک کردید منتها به این صورت: یک طرف، احتمال این بود که این سواد شدید به سواد ضعیف، تبدل پیدا کرده باشد، یک طرف احتمال هم این بود که این سواد به طور کلی زایل شد و جای آن را بیاض پر کرده که مغایر با سواد است. وقتی که می خواهید استصحاب را جاری بکنید، حرف ما این است که در همین سواد قبلی، استصحاب جاری می کنید. به کلی سواد، چه کار دارید؟ نفس سوادی که عارض بر این جسم مشخص بود متیقنا برای شما مشکوک البقاء است.

شما چنین نگویید که اگر سواد باقی باشد، قطعاً به صورت ضعف است. زید هم اگر باقی باشد قطعاً به صورت پیری زندگی می کند. می گوییم: پیری در باب زید و ضعف در باب سواد، موجب تعدد شخصیت و تعدد هویت نمی شود. شدید بودن و ضعیف بودن، ایجاد تعدد و تغایر نمی کند. سواد مشخصی در این جسم وجود داشته، شما شک دارید که آن سواد، باقی است یا نیست، استصحاب نفس همان سواد مشخص و متعین را جاری می کنید. اینجا استصحاب کلی نیست، مثل این نیست که زید در دار بوده و من یقین دارم که زید خارج شده و مقارن با خروجش احتمال می دهم که عمرو وارد خانه شده باشد که فرض ثانی از قسم ثالث، یک چنین مسأله ای است.

پس یک اشکال به مرحوم شیخ این است که این صورت شدت و ضعف در باب اعراض را که ایشان به صورت استثنا از این فرض دوم قرار داده، این استثنای منقطع است. اینجا استصحابش استصحاب کلی نیست. این استصحاب جزئی است، مثل استصحاب بقای زید در حالات مختلفه.

بررسی تشابه وجوب و استحباب با مسأله شدت و ضعف

نکته دوم، این است که اگر چیزی اتصاف به وجوب داشت و ما یقین کردیم که وجوب، زایل شد، لکن شک کردیم که آیا تبدل به استحباب پیدا کرد یا اینکه اصلاً رجحانی در آن وجود ندارد، نه به نحو وجوب و نه نحو استحباب، آیا مسأله وجوب و استحباب هم مثل مسأله سواد شدید و سواد ضعیف است که کسی بگوید: وجوب یعنی مرتبه شدید از طلب، آن طلب مؤکد و مرتبه شدید از طلب را به وجوب می گویند، و

استحباب مرتبه ضعیفه از طلب است. اما در اصل حقیقت طلب و در اصل هویت طلب، بین استحباب و وجوب، فرقی نیست، عین سواد شدید و سواد ضعیف است که در حقیقت مرتبه شدت و مرتبه ضعف، دو حالت شناخته می شود، دو شأن شناخته می شود، نه اینکه دو هویت و دو شخصیت در کار باشد. آیا مسأله این طور است که اگر وجوب و استحباب هم مثل سواد شدید و سواد ضعیف شد، نتیجه این بشود که اگر ما یقین کردیم به اینکه وجوب زایل شد، لکن احتمال می دهیم که تبدل به استحباب کرده باشد و احتمال می دهیم که اصل طلب به کلی زایل شده باشد، اینجا بتوانیم استحباب طلب را جاری بکنیم و در استحباب طلب، اصل رجحان را محفوظ نگه داریم و با استحباب طلب، رجحان این مسلم باشد؟

چه بنا بر مبنای شیخ که به صورت استثنا، قائل به این جریان شدند و چه بر مبنای ما که گفتیم: اصلاً در سواد شدید و ضعیف، استحباب به صورت کلی نیست، بلکه به صورت شخصی است، بالاخره این مسلم بین شیخ و ما هست که در سواد شدید و ضعیف، استحباب جاری می شود. حالا ایشان اسمش را استحباب کلی گذاشته است و مستثنای از کلی قسم ثالث قرار داده است و ما اسمش را استحباب شخصی گذاشتیم، گفتیم: به طور کلی از استحباب کلی خارج است. آیا این خصوصیت در وجوب و استحباب هم هست؟ یا اینکه وجوب و استحباب، دو حقیقت هستند، دو شخصیت مغایر با یکدیگر هستند؟

تغایر وجوب و استحباب از نظر عرف

ما این مقدار را جدّاً نمی توانیم انکار بکنیم که بر مبنای عرف و روی نظر عرف، وجوب و استحباب دو امر متغایر هستند، دو طلب متغایر هستند، نه دو حالت برای یک شیء و دو صفت برای یک حقیقت باشند. وجوب و استحباب، دو شیء متغایر به تمام معناست، عرف مثلاً همان طوری که بین وجوب و کراهت و اباحه، مغایرت می بیند، همان طور هم بین وجوب و استحباب، مغایرت می بیند. لذا اینجا غیر از مسأله سواد شدید و ضعیف است، بلکه مسأله وجوب و استحباب، داخل در محل بحث ما است، داخل در استحباب کلی قسم ثالث است و فرض دوم استحباب کلی قسم ثالث است، یعنی اگر یقین به تحقق وجوب داشته باشید و یقین داشته باشید وجوب مرتفع شد،

احتمال بدهید که مقارن با زوال وجوب، استحباب جای وجوب را پر کرده است، اینجا محل بحث ما است که آیا طلب کلی و رجحان کلی را در اینجا می توانیم استصحاب بکنیم یا نمی توانیم استصحاب بکنیم؟ اگر کسی گفت: استصحاب کلی قسم ثالث در هر دو فرضش، یا در خصوص فرض دوم، جریان ندارد، لازمه اش این است که اینجا بگوید:

استصحاب، جاری نیست. شما نمی توانید اینجا استصحاب کلی رجحان و کلی طلب را جاری بکنید. همان طوری که در مسأله زید و عمرو مثلاً نمی توانید استصحاب کلی انسان را در دار جاری بکنید.

در حقیقت نکته دوم در این جهت بود که مسأله وجوب و استحباب با مسأله سواد شدید و سواد ضعیف متغایر است. مسأله وجوب و استحباب داخل در محل بحث است؛ آیا استصحاب کلی در اینجا جریان پیدا می کند یا استصحاب کلی در اینجا جریان ندارد؟ این به عنوان مقدمه بحث بود.

پرسش:

۱ - دو فرض کلی قسم ثالث را توضیح دهید.

۲ - اقوال موجود در جریان کلی قسم ثالث را بیان کنید.

۳ - مرحوم شیخ انصاری (ره) چه موردی را از کلی قسم ثالث استثنا کرده اند؟

۴ - اشکال استاد به مورد استثنای شیخ از قسم ثالث را توضیح دهید.

۵ - آیا وجوب و استحباب با شدت و ضعف از نظر جریان استصحاب، متشابه هستند؟ چرا؟

ص: ۴۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که آیا استصحاب کلی قسم ثالث در هر دو فرضش جریان دارد یا نه؟ یک بیانی مرحوم محقق اراکی (ره) داشتند که لازمه آن بیان، عدم جریان بود.

البته این را توجه دارید که لازمه بیان محقق اراکی، این نیست که استصحاب در کلی قسم ثانی هم جریان پیدا نکند، و لو این که ما برای کلی، حصصی قائل بشویم و در ضمن هر فردی، یک حصه ای از کلی تحقق داشته باشد. این حصص در مورد استصحاب کلی قسم ثالث، متعدد است، یعنی یک حصه معلوم التحقق و معلوم الزوال است و آن حصه متحققه در ضمن زید است، و حصه متحققه در ضمن عمرو از اول، مشکوک التحقق است. اما در کلی قسم ثانی، مسأله این طور نیست. در کلی قسم ثانی آن حصه باقیه، همان حصه قبلی است، و لو اینکه ما فرد و خصوصیات فردیه را ثابت نمی کنیم، لکن در قسم ثانی، قضیه مشکوکه ما با قضیه متیقنه، مغایرت ندارد. اما در قسم ثالث روی مبنای مرحوم محقق اراکی، مابینت تحقق دارد. در نتیجه لازمه این بیان این است که فقط

استصحاب کلی قسم ثالث جریان نداشته باشد. کما اینکه بیان مرحوم محقق خراسانی - که الان آن را عرض می کنیم - که فرموده است: اظهر این است که استصحاب در هیچ یک از دو فرض قسم ثالث جریان پیدا نمی کند، اگر بیان تمامی باشد، اثرش در همین قسم ثالث ظاهر می شود و نتیجه اش این نیست که در قسم ثانی هم قائل به عدم جریان بشویم.

بیان محقق خراسانی(ره) در جریان استصحاب در کلی قسم ثالث

بیان ایشان این است که کأَنَّ می خواهند بفرمایند: ما در باب کلی طبیعی نسبت به افرادش عنوان تخصص و حصه را قائل نیستیم. نمی گوییم که کلی طبیعی منقسم به اجزاء و افراد خودش شده و «لکل فرد قسم و حصه و جزء» بلکه ما می گوییم: معنای «زید انسان» این است: «زید تمام انسان». معنای «عمرو انسان» هم این است که «عمرو تمام انسان». مسأله حصه در کار نیست. زید و عمرو هم انسانان. این حرف را می زنیم لکن آیا آن تمام انسانی که با زید تحقق دارد، با قطع نظر از خصوصیات فردیه، این همان تمام انسانی است که با عمرو تحقق دارد یا اینکه بین اینها فرق وجود دارد؟

آیا «زید تمام انسان» و عمرو هم تمام انسان مثلاً اگر بخواهیم تشبیه بکنیم مثل زید عالم و عمرو هم عالم است که گویا اینطور است که می گوییم: «زید عالم بعلم الفقه و عمرو عالم بعلم الاصول»؟ هر دو عالم هستند. هر دو تمام انسانند اما آیا این تمام انسانها یکنواخت است؟ این تمام انسانها در تمامی افراد متحد است یا اینکه با هم فرق می کند؟

ایشان معتقد است که بین اینها فرق وجود دارد و لو اینکه از نظر منطقی، زید و عمرو را مشترک در نوع می دانیم و نوع مرکب از جنس و فصل است و جنس و فصل در همه اینها وجود دارد. اما آیا معنایش این است که این جنس و فصلی که در تمامی افراد انسان به نام حیوان و ناطق وجود دارد یکنواخت است؟ ایشان ادعا می کند که اینها یک نواخت نیستند. با اینکه زید تمام انسان و عمرو هم تمام انسان، اما «فرق بین التمامین و مغایره بین الكلین» بین اینها مغایرت وجود دارد. اگر یقین دارید که زید در دار وجود دارد، درست است که با یقین به وجود زید، یقین به وجود تمام انسان فی الدار دارید، اما کدام تمام انسان؟ تمام انسان زید غیر از تمام انسان عمرو است. همان طوری که خصوصیات فردی آنها با هم مغایرت دارد: زید پدر و مادری دارد، و عمرو پدر و مادر

دیگری دارد، و همین طور خصوصیات دیگر. همان طوری که در خصوصیات فردیه، بینشان مغایرت هست، در تمام الانسان هم بین اینها اختلاف و مغایرت وجود دارد. لذا چطور شما می توانید استصحاب بکنید؟ مستصحاب شما چیست و متیقن شما کدام است؟

عرض کردم: لازمه این بیان این نیست که ما در قسم ثانی هم استصحاب را جاری نکنیم. روی همین بیان، استصحاب در قسم ثانی جریان پیدا می کند برای اینکه در همان فردی که احتمال تحقق می دهیم، مسأله بقا را هم در او مطرح می کنیم. اما اینجا اینطور نیست. اینجا یک فرد، معلوم التحقق است من اول الامر و هو زید، و یک فرد مشکوک التحقق است و هو عمرو. اما در قسم ثانی، کلی بین زید و عمرو، تردد دارد و ما علم اجمالی داریم به اینکه یا زید در خانه آمده و یا عمرو در خانه آمده، منتها اگر زید آمده باشد قطعاً خارج شده، و اگر عمرو آمده باشد، قعطا در خانه باقی است. پس آنجا متیقن ما با آن چیزی که می خواهیم حکم به بقائش بکنیم، مغایرتی ندارد اما در قسم ثالث، مغایرت دارد برای اینکه متیقن شما، زید است و غیر از وجود زید و تمام الانسانیت زید، هیچ چیز برای شما متیقن نیست. زید هم که یقین دارید از خانه خارج شد، نسبت به عمرو هم از اول، شک در تحقق و وجود او در دار دارید. لذا اگر اینجا بخواهید استصحاب را جاری بکنید، قضیه متیقنه و مشکوکه شما دو تا می شود برای اینکه آن تمام الانسان متیقن، تمام الانسان در ضمن زید بود اما این تمام الانسان مشکوک البقاء، تمام الانسان فی ضمن عمرو است. لذا لازمه بیان ایشان این نیست که ما در قسم ثانی هم قائل به عدم جریان بشویم بلکه حرف ایشان فقط در قسم ثالث اثر می گذارد. آیا این بیان مرحوم محقق خراسانی درست است یا نه؟

(سؤال... و پاسخ استاد): قضیه مشکوکه دارای دو حقیقت نیست بلکه بین دو حقیقت، مردد است. دارای دو حقیقت بودن، غیر از مردد بودن بین دو حقیقت است.

الان که شما شک می کنید در بقای یک تمام الانسان دیگر آیا در قسم ثانی شک می کنید؟ یعنی می گوئید آن تمام الانسان اول برود کنار، ما در یک بقای تمام الانسان دیگر شک می کنیم؟ شما یقین داشتید به اینکه تمام الانسان کان فی الدار، الان هم شک دارید که تمام الانسان فی الدار هست یا نه؟ آیا این تمام الانسان غیر از آن تمام الانسان است؟ در قسم ثالث بله، این تمام الانسان غیر از آن تمام الانسان است. اما در قسم دوم بینشان

فرق وجود ندارد. نه لازمه بیان مرحوم محقق اراکی و نه بیان مرحوم محقق خراسانی این نیست که در قسم ثانی هم جریان نداشته باشد. نتیجه بیان این دو بزرگوار فقط در قسم ثالث ظاهر می شود.

مقتضای مراجعه به عرف در باب استصحاب کلی قسم ثالث

اینجا همان طوری که سیدنا الاستاذ الامام (ره) بیان فرموده اند، در باب استصحاب باید مسأله را با عرف تمام بکنیم و حکومت عرف را در وحدت قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ملاحظه کنیم. درست است که دو قضیه باید متحد باشد، بین قضیه مشکوکه و متیقنه، مغایرتی تحقق نداشته باشد اما چه کسی باید حاکم به وحدت باشد؟ همان کسی که مورد خطاب «لا تنقض الیقین بالشک» است، همان کسی که مکلف به «لا تنقض الیقین بالشک» است. خطاب و تکلیف در «لا تنقض الیقین بالشک» متوجه عرف است. هر کجا عرف وحدت را بین القضیتین ملاحظه کرد، «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده می کند.

ایشان می فرماید: حالا که می خواهیم به عرف مراجعه بکنیم، انصاف این است که عرف، یک پاسخ کلی به انسان نمی دهد بلکه به حسب موارد، فرق می کند. این که می گوییم: به حسب موارد فرق می کند، چون بحث ما در فرد و کلی است، این کلمه کلی را که اینجا استعمال می کنیم، مقصودمان خصوص نوع نیست. نوع، یک کلی است.

جنس، قریب یک کلی است. جنس متوسط، یک کلی است. جنس بعید، یک کلی است.

تازه در رابطه با جواهر اینطوری مطرح است. و همین طور به لحاظ عناوین عرضیه که پیش می آید: اسود بودن، ابیض بودن، عالم بودن، جاهل بودن و همین طور عناوین عرضیه دیگری که در این باب مطرح است، اینها همه مصادیق کلی است.

ما که زید و عمرو را مثال می زنیم و در رابطه با انسان می سنجیم، این فقط از باب مثال است، و الا کلی، یک دایره وسیعی دارد. نوع و جنس قریب و متوسط و بعید و امثال ذلک و همین طور در باب عرضیات و عناوینی که بواسطه عروض عرض، یا بواسطه یک امور اعتباریه تحقق پیدا می کند، اینها همه کلی هستند. عنوان عالم، کلی است، عنوان جاهل، کلی است، عنوان اسود و ابیض کلی است، و هکذا عناوین دیگری که از این قبیل هستند.

به هر حال به عرف که مراجعه می کنیم، انصاف این است که هر دو فردی را که در

رابطه با نوع خودش ملاحظه می کند، مثلا زید و عمرو را در رابطه با انسان که بسنجیم - که انسان نوع برای زید و عمرو است، - در این رابطه عرف می گوید: انسانیت زید، همان انسانیت عمرو است. تمام انسان بودن زید، همان تمام انسان بودن عمرو است و هیچ فرقی بین این دو تا، تمام انسان از نظر عرف وجود ندارد. لذا اگر اینجا بخواهیم استصحاب را پیاده کنیم، در همین مثالی که می زدیم که «کان زید فی الدار قطعا و خرج عن الدار قطعا» لکن ما احتمال می دهیم که همراه با وجود زید، یا همراه با خروج زید، عمرو وارد دار شده باشد، اگر به عرف مراجعه کنیم، عرف می گوید: قضیه متیقنه و مشکوکه در اینجا واحد است «کان تمام الانسان فی الدار و الان بقاء تمام الانسان فی الدار مشکوک» و عرف بین این دو تمام انسان فرقی و مغایرتی نمی بیند. اگر به حسب ادله عقلیه و نظر عقل هم فرضا یک مغایرتی باشد، ولی با دید عرف، هیچ مغایرتی تحقق ندارد، لذا استصحاب در اینجا جاری است.

تغایر انسان و حیوان از نظر عرف

اما یک قدری که بالا-تر برویم؛ ما می دانیم که زید در دار بود و از دار هم خارج شد، لکن احتمال می دهیم که مقارن با وجود زید در دار، یا خروج زید از دار مثلا- یک حیوانی کالحمار مثلا- در دار آمده است. این را که به عرف القا کنیم و بگوییم: ایها العرف! شما که در باب زید و عمرو، آن حرف را می زدید، آیا این جا هم همین حرف را می زنید؟ آیا اینجا می گوئید: «کان الحيوان فی الدار موجودا» زید یکی از این مصادیق حیوان است و حیوان جنس قریب زید است و حمار هم یکی از مصادیق حیوان است؟ ما می خواهیم استصحاب را روی بقاء الحيوان جاری بکنیم و «کان الحيوان فی الدار موجودا» و الان شک داریم که حیوان در دار وجود دارد یا ندارد. تو که استصحاب بقای انسان را جاری می کردی، اینجا هم بیا استصحاب بقای حیوان را جاری کن!

عرف اینجا زیر بار نمی رود برای اینکه عرف منطق و حاشیه ملا عبد الله نخوانده، عرف نمی گوید که «للحيوان انواع» یکی از انواع حیوان هم انسان است، کما اینکه یکی از انواعش حمار است. عرف این چیزها را نمی فهمد. عرف وقتی که می خواهد به یک کسی اعتراض بکند و تشر بزند، می گوید: تو انسانی یا حیوان؟! انسان را در مقابل حیوان قرار می دهد با اینکه انسان از نظر منطق، نوع من انواع الحيوان، اما عرف این معنا را

نمی فهمد و قبول هم نمی کند. لذا اذا تردد بین این که آیا با زید، حمار هم در دار بوده یا نبوده، استصحاب روی بقاء الحیوان جاری نمی کند برای این که زید و حمار را تحت عنوان حیوان نمی بیند. زید را خارج از عنوان حیوان به حساب می آورد. اینجا بین زید و حمار از نظر عرف مغایرت هست. بین قضیه متیقنه و مشکوکه در اینجا مغایرت است.

اما در باب زید و عمرو نسبت به نوع خودشان عرف هیچ گونه مغایرتی نمی دید. کما اینکه اگر دو تا حمار در این فرض وارد شده باشند، آن هم از نظر نوع حماری خود آنها مغایرت نمی بیند و استصحاب را جاری می کند اما حمار را با انسان نه. نه اینکه این هم یک کلیتی داشته باشد. انسان را در مقابل سایر حیوانات می بیند، و الا همین عرف، حمار را حیوان می بیند، بقر و غنم را هم حیوان می بیند. در آن رابطه اگر بخواهد استصحاب بقای حیوان را جاری بکند، هیچ اشکالی نیست، اما در این فرض استصحاب را جاری نمی کند. لذا اینجا مسأله مقداری به اشکال برخورد می کند، یعنی ما نه می توانیم بگوییم:

استصحاب کلی قسم ثالث مطلقا جاری است، نه می توانیم بگوییم: استصحاب کلی قسم ثالث مطلقا جاری نیست. نه اینکه نظر به تفصیل شیخ باشد، بلکه نظر به این است که باید بگوییم: هر کجا که عرف وحدت بین قضیتین را صحیح و مسلم می بیند، آنجا استصحاب کلی قسم ثالث جاری است، و هر کجا که وحدت بین قضیتین را ناتمام می بیند آنجا استصحاب کلی قسم ثالث نمی تواند جریان پیدا بکند.

نتیجه مراجعه به عرف این می شود که مسأله روی نظر عرف بحسب اختلاف موارد و اختلاف مقامات فرق می کند. این را باید به عنوان یک معیار و میزان به کار ببریم: هر کجا که وحدت بین قضیتین بود، استصحاب جاری است و الا جاری نیست. و اگر شما بخواهید اسم این را تفصیل هم نگذارید مانعی ندارد، چون لا تنقض را عرف معنا می کند.

لا- تنقض خطاب به عرف است. توجه این خطاب به عرف است. عرف می خواهد یقین را به شک نقض نکند. عرف می خواهد استصحاب را به مقتضای لا تنقض جاری بکند، لذا نظر عرف متبع است.

عرض کردم: اگر شما بخواهید اینجوری هم تعبیر بفرمایید که استصحاب کلی قسم ثالث جریان دارد، بطور کلی صحیح است ولی هر کجا که ما می گوییم: استصحاب جاری است، باید با حفظ شرایطش جریان پیدا بکند. شما می گوید: استصحاب در فرد، جریان دارد، با توجه به وجود شرایطش جریان دارد. یکی از شرایط وحدت قضیتین است که

این در تمام موارد استصحاب، یک شرطیت عامه دارد و از آن شرطهایی است که سر سوزنی نمی شود از آن گذشت. هر کجا استصحاب جاری می شود، باید وحدت عرفیه قضیه متیقنه و مشکوکه محفوظ باشد. اینجا هم وقتی که می گوییم: استصحاب کلی قسم ثالث جاری است، یعنی با توجه به آن شرط عامش، یعنی با توجه به اعتبار وحدت قضیتین بحسب نظر عرف است. لذا ما در مقام تعبیر می توانیم بگوییم: بله جاری است اما این معنایش این نیست که از شرط صرف نظر بکنیم و از آن خصوصیتی که در تمامی استصحابات، معتبر است رفع ید کرده باشیم. ما هر کجا می گوییم: استصحاب، معتبر است، یعنی با توجه به شرایطش. اینجا هم به این صورت تعبیر می کنیم به اینکه استصحاب کلی قسم ثالث جریان دارد.

عدم امکان تحقق کلی بدون خصوصیات فردیه

برای تکمیل این جهت این را هم اشاره کنیم که بعضی الاعلام هم می خواهند بگویند:

استصحاب کلی قسم ثالث جاری نمی شود ولی نه روی مبنای مرحوم محقق اراکی که قائل به تعدد حصص بشوند و نه روی مبنای مرحوم محقق خراسانی که قائل به این بشوند که این تمام انسانها در افراد، متغایر است، بلکه به خاطر اینکه وقتی کلی می خواهد وجود پیدا بکند آیا مستقلا می تواند وجود پیدا بکند یا همیشه در ضمن فرد باید تحقق پیدا بکند؟ بلا اشکال هر وقت کلی بخواهد تحقق پیدا بکند باید همراه با خصوصیات فردیه باشد. یک کلی که دارای هیچ خصوصیت فردیه نباشد، معنا ندارد به همان صورت در خارج وجود پیدا بکند.

ایشان می فرماید: حالا که وجود کلیت نیاز به خصوصیات فردیه دارد، همین سبب می شود که قضیه متیقنه و مشکوکه را از هم جدا بکنند برای اینکه آن کلی که برای شما متیقن التحقق بود، کلی در ضمن زید بود و این کلی که الان برای شما مشکوک البقاء است، کلی در ضمن عمرو است، لذا نمی توانید استصحاب را جاری بکنید.

ما عرض می کنیم: شما به حرف مرحوم محقق اراکی که نظر ندارید و حرف مرحوم محقق خراسانی را هم که نمی خواهید بفرمایید. اگر این دو حرف را کنار بزنیم، درست است که اگر کلی بخواهد در خارج وجود پیدا بکند حتما باید در ضمن خصوصیات فردیه باشد؛ اما این معنایش این نیست که در مقام قضیه متیقنه و مشکوکه هم این

خصوصیات، دخالت داشته باشد. من می خواهم استصحاب را روی کلی انسان جاری بکنم. شما بگویید: انسان اگر بخواهد موجود بشود باید در ضمن زید باشد، می گوئیم:

باشد. مگر من می خواهم بگویم: خودش وجود پیدا می کند؟ مگر من نقش خصوصیات فردیه را در مقام وجود کلی ناتمام می دانم؟ نه. اما وقتی که کلی وجود پیدا کرد، «کأنه ينحل الی امرین»: یک امر عبارت از انسانیت است، یک امر هم عبارت از خصوصیات فردیه است. شما که این دو تا انسانیت ها را با هم مغایر نمی بینید، قائل به حصه که نیستید، قائل به تغایر هم آن طوری که مرحوم آخوند می فرمایند، نیستید، پس چرا ما در رابطه با بقای انسان دیگر نتوانیم استصحاب جاری بکنیم؟

شما بفرمایید: اگر انسان بخواهد وجود پیدا بکند باید در ضمن زید و عمرو باشد، می گوئیم: باشد. نیاز وجود کلی به خصوصیات فردیه، جای بحث نیست. اما حالا که موجود شد، معنایش این است که ما در اینجا دو حیث داریم: یک حیث، کلی متحقق است، یک حیث، خصوصیات فردیه است. ما استصحاب را می خواهیم در باب آن کلی متحقق جاری بکنیم. از نظر کلی متحقق، بین زید و عمرو چه فرق وجود دارد؟ آیا در کلی انسانیت متحققه، بین زید و عمرو، غیر از خصوصیات فردیه، فرق وجود دارد؟ اگر بفرمایید: فرق وجود دارد، یا به حرف محقق خراسانی برمی گردد، یا به حرف مرحوم اراکی. اما اگر این دو تا حرف کنار رفت، معنایش این است که کلی انسانیت در ضمن زید با کلی انسانیت در ضمن عمرو یکی است فقط اختلاف در خصوصیات فردیه است، و این معنا هم باز جای خودش مسلم است که امکان ندارد کلی در غیر ضمن فرد تحقق پیدا بکند. اما این چه ضربه ای به استصحاب کلی انسانیت می زند؟ ان شاء الله بعد.

پرسش:

۱ - کلام محقق خراسانی (ره) را در جریان استصحاب در کلی قسم ثالث توضیح دهید.

۲ - مقتضای مراجعه به عرف در باب استصحاب کلی قسم ثالث چیست؟

۳ - کلام بعض الاعلام را راجع به استصحاب کلی قسم ثالث توضیح دهید.

۴ - اشکال استاد به کلام بعض الاعلام در استصحاب کلی قسم ثالث چیست؟

۵ - آیا امکان تحقق کلی بدون خصوصیات فردیه ممکن است؟

ص: ۵۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شبهه استصحاب کلی قسم ثالث

شبهه ای، شبیه شبهه عبائیه که در استصحاب کلی قسم ثانی مطرح شده بود، در استصحاب کلی قسم ثالث هم مطرح شده است. البته این شبهه هم بنا بر قول آنهایی که استصحاب کلی قسم ثالث را مطلقاً جاری می دانند، وارد است و هم به مرحوم شیخ انصاری که در فرض اول از دو فرض، قائل به جریان استصحاب بود. اگر این شبهه وارد باشد، به هر دو وارد است برای اینکه مراد آنها از قبیل آن فرض اول از دو فرض استصحاب کلی قسم ثالث است، لذا اگر شبهه ای باشد، به مرحوم شیخ هم وارد می شود.

شبهه که کثیراً ما مخصوصاً برای جوانها مورد ابتلا است این است که جوانی صبح از خواب برمی خیزد، احتمال می دهد که در خواب محتلم شده باشد، بعد می خواهد وضو بگیرد. از نظر فتوا، این احتمال جنابت، هیچ منشأ اثر نخواهد بود و این جوان اگر وضو بگیرد، مس کتابت قرآن و امثال ذلک بر او جایز می شود. فتوا این است و این معنا هم

مسلم است در حالی که اینجا «لقائل ان يقول» که ما استصحاب کلی حدث را بعد از وضو گرفتن «بعد النوم» به نحو استصحاب کلی قسم ثالث، جاری می کنیم برای اینکه ما می دانیم کلی حدث، در ضمن نوم تحقق پیدا کرد و حدث نومی به واسطه وضو زائل شد، لکن احتمال می دهیم که همراه با وجود نوم، یک فرد دیگری از حدث به نام جنابت، تحقق پیدا کرده باشد و اگر آن هم تحقق پیدا کرد، با وضو رفع نمی شود و با وضو عقیب الجنابه، مس کتابت قرآن جایز نمی شود. پس شما که استصحاب کلی قسم ثالث را جاری می دانید، باید اینجا استصحاب کلی حدث را جاری بکنید.

عرض کردم: این از قبیل آن فرض اول آن هم هست، نه فرض دوم. این طور نیست که ما احتمال بدهیم که با زوال اولی و مقارن با زوال اول، فرد دوم حادث شده باشد.

همراه با حدوث آن، همراه با وجودش، مقارن با وجود نوم، امکان دارد که جنابت تحقق پیدا کرده باشد و اگر جنابت تحقق پیدا کرد، این با وضو رفع نمی شود، با وضو برداشته نمی شود. پس الآن که وضو گرفت، استصحاب کلی حدث، جاری می شود و آثاری که بر کلی حدث، مترتب است، باید ترتب پیدا بکند.

یکی از آثاری که بر کلی حدث، مترتب است، عدم جواز مس کتابت قرآن است. پس این آدمی که صبح از خواب بیدار شده است، وضو هم گرفته است چون احتمال جنابت در حال نوم می داده است، بنا بر استصحاب «لا- یجوز له مس کتابه القرآن» در حالی که فتوا، غیر از این است و هیچ کس ملتزم به این معنا نشده است که با وضوی عقیب النوم به مجرد یک جنابت احتمالی، این شخص حق نداشته باشد که کتاب قرآن را مس بکند. پس شما در مقابل این اشکال چه می گوئید؟

لازمه استصحاب کلی قسم ثالث، یک چنین مسأله ای است که «لا یمکن الالتزام به».

حالا که التزام به آن، امکان ندارد پس شما دست از اصل حرف بردارید و بگوئید:

استصحاب کلی قسم ثالث، جریان پیدا نمی کند تا با چنین اشکالی مواجه نشود. این شبهه هم به مرحوم شیخ وارد است و هم به آنهایی که به طور کلی، استصحاب کلی قسم ثالث را جاری می دانند. در مقابل این شبهه چه باید گفت؟

وجود اصل حاکم و مانعیت آن از جریان استصحاب در مورد شبهه

بعض الاعلام یک جوابی داده اند که خلاصه اش این است که در این مثال و در این

مورد شبهه، یک خصوصیتی وجود دارد که آن خصوصیت، مانع از جریان استصحاب کلی قسم ثالث است؛ یعنی ما استصحاب کلی قسم ثالث را جاری می‌دانیم امّا اینجا یک خصوصیتی دارد که جاری نیست، برای اینکه اینجا یک اصل حاکمی در کار است و یک استصحاب مقدمی در اینجا وجود دارد. وجود آن اصل حاکم، نمی‌گذارد که استصحاب کلی قسم ثالث در اینجا جاری بشود و اگر آن اصل حاکم، وجود نداشت، مثل سایر موارد، هیچ مانعی از جریان استصحاب کلی قسم ثالث، در کار نبود. حالا آن اصل حاکم چیست؟

ایشان می‌فرماید: باید در این آیه شریفه ای که در باب وضو و غسل برای نماز وارد شده است، دقت کنیم، بینیم مفادش چیست؟ در صدر آیه، خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» که کیفیت وضو را بیان می‌کند. معنای صدر آیه این طوری که مفسرین هم گفته‌اند این است که «إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النُّومِ إِلَى الصَّلَاةِ» یعنی وقتی که از خواب برخاستید و اراده نماز کردید، اینجا باید وضو بگیرید «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ». بعد در ذیل آیه می‌فرماید:

«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» اگر شما جنب بودید و خواستید نماز بخوانید، «فَاطَّهَّرُوا»، باید غسل بکنید. «إِطَهَّرُوا»؛ یعنی «اغتسلوا» باید برای نماز غسل بکنید. صدر آیه می‌گوید: اگر از خواب بیدار شدید و اراده نماز کردید «يَجِبُ الوُضُوءُ». ذیل آیه می‌گوید: اگر شما جنب بودید باید برای نماز غسل بکنید.

ایشان می‌فرماید: ما از مقابله بین اینها و از این تفصیلی که بین نائم و بین جنب و بین وضو و بین غسل داده شده است، این طور استفاده می‌کنیم که اگر کسی جنب بود «يجب عليه الاغتسال» و به قرینه مقابله باید بگوییم: اگر کسی نائم بوده است «و لم يكن جنباً يجب عليه الوضوء». آیا از قرینه مقابله، این معنا را استفاده نمی‌کنیم؟ آیا از تفصیل استفاده نمی‌کنیم که وضو، وظیفه نائم غیر جنب است؛ یعنی کانّ در صدر آیه، خداوند فرموده: «إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النُّومِ وَ لَمْ تَكُونُوا جُنُبًا يَجِبُ عَلَيْكُمُ الوُضُوءُ» و در ذیل هم می‌فرماید: اگر جنب بودید «يجب عليكم الاغتسال». پس این قرینه مقابله، اقتضا می‌کند که موضوع دلیل وجوب وضو و موضوع صدر آیه، یک امر مقید و یا مرکب باشد. یک امر مرکبی، در وضو نقش دارد و یا یک امر مقیدی در وجوب وضو، مؤثر است و برای وجوب وضو سبب دارد. آن امر مرکب و یا مقید، نوم و عدم الجنابه یا «النوم المقيد بعدم

الجنابه» است. در این جهت، خیلی فرق نیست که شما مسأله را به صورت ترکیب، مطرح کنید، یا به صورت تقييد، مطرح کنید. علی ای حال، نوم به تنهایی برای وجوب وضو سببیت ندارد بلکه «نوم مع عدم الجنابه»، نوم مقید بعدم الجنابه، مؤثر است.

اگر این طور شد، و اگر موضوع وجوب وضو، یک چنین عنوانی پیدا کرد، سراغ مورد شبهه می رویم؛ این کسی که صبح از خواب بلند شده است و احتمال جنابت هم می دهد، می خواهیم در رابطه با وجوب وضو، وضع او را ملاحظه بکنیم، ببینیم «يجب عليه الوضوء ام لا؟» با توجه به اینکه موضوع وجوب وضو چه مرکب و چه مقید باشد، فرق نمی کند، من یکی را اسم می برم. مثلاً با توجه به اینکه وجوب وضو، مرکب است، باید ببینیم آیا هر دو جزء این مرکب تحقق دارد یا نه؟ سراغ نوم که می آییم، می بینیم که نوم او، یک امر وجدانی است؛ صبح از خواب بیدار شده است. پس نوم که جزء اول است، «امر وجدانی». سراغ جزء دوم می آییم، می بینیم که اینجا به کمک استصحاب، می توانیم جزء دوم را درست بکنیم و آن استصحاب عدم جنابت است، برای اینکه شب، قبل از آنکه به خواب برود، مسلم جنابتی در کار نبود، حالا که احتمال می دهد که در حال نوم، جنابتی تحقق پیدا کرده است، استصحاب عدم جنابت جاری می شود.

استصحاب عدم جنابت به ضمیمه نوم وجدانی، موضوع وجوب وضو را درست می کند، می گوید: به لحاظ این دو خصوصیت «يجب عليه الوضوء». شما اینجا چه می خواهید بگویید؟ مسأله اینجا تمام می شود. شما می خواهید ما اینجا استصحاب کلی حدث را جاری کنیم ولی شما حق ندارید استصحاب کلی حدث را جاری بکنید برای اینکه شک شما در اینکه کلی حدث، وجود دارد یا ندارد، مسبب از این است که جنابت، تحقق پیدا کرد یا نه؟ اگر یک استصحابی، عدم جنابت را ثابت کرد و این استصحاب عدم جنابت هم منشأ اثر بود، دیگر چه حق دارید که استصحاب کلی حدث را جاری بکنید؟ اینجا اصل حاکم، وجود دارد و بر استصحاب کلی حدث، مقدم است و آن استصحاب حاکم دیگر نمی گذارد که استصحاب در کلی حدث جاری بشود، برای اینکه مقتضای تقدم اصل حاکم بر اصل محکوم، این است که با وجود جریان اصل حاکم، دیگر جا برای اصل محکوم، باقی نمی ماند.

در نتیجه ایشان در مقام جواب از این شبهه، فرموده اند: ما با استفاده ای که از آیه شریفه می کنیم، این راه را طی می کنیم و نتیجتاً اینجا خصوصیتی دارد که استصحاب قسم

ثالث جاری نمی شود اما در موارد دیگر که ما اصل حاکم نداریم و اصل مقدم نداریم، استصحاب کلی قسم ثالث به قوت خودش باقی است و جریان پیدا می کند. پس این شبهه نمی تواند از استصحاب کلی قسم ثالث مانعیت داشته باشد.

عدم دلالت آیه بر مرکب بودن موضوع وجوب وضو

یکی از مناقشاتی که به این جواب شده است این است که گفته اند: این استفاده ای که شما از این آیه کردید و در نتیجه، موضوع وجوب وضو را یک امر مرکب از نوم و عدم الجنابه قرار دادید، ما قبول نداریم که آیه دلالت بر این معنا داشته باشد. از کجای آیه این را استفاده می کنید؟ ما در آیه شریفه با دو قضیه شرطیه مواجه هستیم: یک قضیه شرطیه این است: «النوم سبب لوجوب الوضوء»، کان گفته: «اذا تحقق النوم يجب الوضوء» این یک قضیه شرطیه است. قضیه شرطیه دوم این است: «اذا تحققت الجنابه يجب الاغتسال». این دو قضیه شرطیه چه ارتباطی به هم دارند که شما موضوع قضیه شرطیه اول را، مقتید به نبود موضوع قضیه شرطیه دوم می کنید؟ دو تا قضیه شرطیه است: «اذا تحقق النوم يجب الوضوء، اذا تحققت الجنابه يجب الاغتسال».

بعد مناقشه کننده مثال می زند، می گوید: حالا ما دو تا قضیه شرطیه دیگر برای شما ذکر می کنیم، ببینید آیا می شود اینها را به هم مربوط بکنید؟ اگر مولا دو تا دستور برای عبد خودش صادر بکند: یک دستور اینکه «ان جائك زيد فاکرمه». دستور دوم: «ان جائك عمرو فاهنه». اگر زید آمد حتما اکرامش بکن و اگر عمرو آمد، حتما به او اهانت بکن. آیا این دو قضیه شرطیه، به مجرد اینکه دو قضیه شرطیه است و هر دو دستور است، اقتضا می کند که بگوییم: در «ان جائك زيد» مجيء زید، سببیت مستقل برای وجوب اکرام ندارد بلکه یک قیدی همراه آن است، یک جزئی همراه آن است: مجيء زید و عدم مجيء عمرو یعنی باید بگوییم: در صورتی زید واجب الا-کرام است که خودش بیاید و عمرو هم نیامده باشد و همین طور در آن طرفش، بگوییم: در صورتی عمرو وجوب اهانت دارد که عمرو بیاید و زید نیامده باشد.

آیا شما به خودتان اجازه می دهید که این تقييد را در اینجا وارد میدان کنید؟ یا اینکه واقع مسأله این است که این دو تا قضیه شرطیه، هر کدام موضوع مستقلى دارد و حکم مستقل است؟ در «ان جائك زيد فاکرمه»، مجيء زید، مستقلا سببیت برای وجوب

اکرامش دارد، می خواهد عمرو بیاید یا نیاید، مجیء عمرو هم مستقلاً سببیت برای وجوب اهانت او دارد، می خواهد زید بیاید یا نیاید. ارتباطی بین این دو قضیه نیست که ما موضوع یکی و یا هر دو را مقید به عدم تحقق موضوع دیگری کرده باشیم. آیه شریفه هم می گوید: «اذا تحققت النوم يجب الوضوء، اذا تحققت الجنابه، يجب الاغتسال» ما از کجا به دست بیاوریم که «اذا تحققت النوم»؛ یعنی نوم «و عدم الجنابه» یا «النوم المقید بعدم الجنابه»، این را از کجا به دست بیاوریم؟ دو تا قضیه شرطیه است.

لذا اگر مسأله در خارج و در روایات، به گونه دیگری برای ما روشن نبود، ما بودیم و این آیه شریفه، این آیه شریفه می گفت: اگر هم نوم و هم جنابت برای کسی پیدا شد، هم باید وضو بگیرد و هم غسل بکند. اگر ما باشیم و ظاهر آیه و به روایات دیگر کار نداشته باشیم که غسل جنابت از وضو، کافی است و کسی که عقیب الجنابه غسل می کند، دیگر لازم نیست که وضو بگیرد، همان طوری که در «ان جائك زید فاكرمه و ان جائك عمرو فأهنه»، اگر هم مجیء زید و هم مجیء عمرو تحقق پیدا می کرد، دو تا حکم در کار بود:

یکی «وجوب اکرام زید» و یکی «وجوب اهانه عمرو»، اینجا هم اگر دلیل خارجی نداشتیم، آیه شریفه می گفت: عقیب نوم، وضو بگیر و عقیب جنابت، غسل بکن. اگر هر دو هم نوم و هم جنابت، تحقق پیدا کرد، لازمه اش این بود که انسان هم وضو بگیرد و هم غسل بکند.

پس یک چنین مناقشه مهمی در اینجا شده است که شما از کجای آیه استفاده می کنید که در موضوع وجوب وضو، علاوه بر نوم، یک مطلب دیگری هم دخالت دارد و آن عدم الجنابه است چه به صورت قیدیت و یا به صورت جزئیت؟

جواب از استشهاد به ذیل آیه وضو

آن مجیب یک استشهادی کرده بود که این مناقشه کننده از آن استشهاد جواب می دهد و آن این است که در ذیل آیه وضو، بعد از «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»، در آخرش می گوید:

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا». مجیب می گفت: شما چه طور از این «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً» استفاده می کنید که آن «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» مقید به وجدان الماء است؟ در آن که قیدی ذکر نشده است. گفته: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ». قید «وجدان الماء» آنجا نیامده است لکن شما به قرینه مقابله از ذیل که

می گوید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» استفاده می کنید که آن «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» مربوط به صورت وجدان الماء است. این را از مقابله استفاده می کنید.

این مناقشه کننده می گوید: کجا ما این را از مقابله استفاده می کنیم؟ ما اصلاً این معنا را از مقابله استفاده نمی کنیم. نفس همین که می گوید: وضو بگیر، وقتی که انسان آب نداشته باشد، چه طور می تواند وضو بگیرد؟ با خاک که نمی شود وضو گرفت. همین که می گوید:

«فاغسلوا»، اگر ذیل آیه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» هم نبود، ما این استفاده را می کردیم برای اینکه دستور به وجوب شستن، برای جایی است که آب در کار باشد و الاً اگر آبی در کار نباشد، چه طور خداوند می تواند امر به شستن «أَمَّا بِطَرِيقِ الْوَضُوءِ وَ أَمَّا بِطَرِيقِ الْاِغْتِسَالِ» بیان بکند؟

در این مناقشه دقت بفرمایید، ببینیم که این مناقشه قابل جواب هست و ما می توانیم جواب آن مجیب را تصحیح کنیم؟ یا این مناقشه درست است و در این مورد، باید راه دیگری برای جواب از این شبهه به دست بیاوریم؟
پرسش:

۱ - شبهه در استصحاب کلی قسم ثالث چیست؟

۲ - جواب بعض الاعلام از شبهه استصحاب کلی قسم ثالث را توضیح دهید.

۳ - اشکالی که به جواب بعض الاعلام از شبهه استصحاب کلی قسم ثالث شده، را تقریب کنید.

۴ - چرا آیه دلالت بر مرکب بودن موضوع وجوب وضو ندارد؟

۵ - جواب مستشکل از استشهاد بعض الاعلام به ذیل آیه وضو چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شبهه ای در جریان استصحاب در کلی قسم ثالث بود که از این شبهه، جوابی داده شده بود و جواب مورد مناقشه واقع شده بود. خلاصه مناقشه این بود که ما از آیه ای که در باب وضو وارد شده است و مشتمل بر دو قضیه شرطیه است، نمی توانیم استفاده بکنیم که موضوع در قضیه شرطیه اولی، مقید به عدم وجود موضوع در قضیه شرطیه ثانیه است. و آیه شریفه را به «ان جائك زيد فاکرمه و ان جائك عمرو فاهنه» تشبیه کردند که هیچ ارتباطی بین این دو قضیه شرطیه نیست. مجيء زيد، مقید به عدم مجيء عمرو نیست و مجيء عمر هم مقید به عدم مجيء زيد نیست. آیه شریفه هم همین طور است.

آیا این مناقشه وارد است یا وارد نیست؟

عدم تشابه آیه وضو به قضیه «ان جائك زيد فاکرمه...»

به نظر می رسد که این مناقشه وارد نیست. در قضیه «ان جائك زيد فاکرمه و ان جائك

عمر فاهنه» درست است که ارتباطی بین این قضیه نیست و مجیء زید و یا مجیء عمرو هر کدام سببیت تامه برای وجوب اکرام یا اهانت دارد، بدون تقیید و یا ترکیبی، اما به نظر می رسد که آیه شریفه این طور نیست. ما نباید در فهم مراد از آیات و روایات، مسائلی که در ذهن خودمان از راههای مختلف تمرکز پیدا کرده است، راه بدهیم. باید خود آیه را مورد دقت قرار داد، تعبیرات آیه را مورد دقت قرار داد. در فهم مراد از روایات هم همین است، چه بسا خلطها و اشتباهها ناشی از همین است. انسان وقتی که در مقابل یک روایتی قرار می گیرد، هزار تا قرینه در ذهن خودش موجود می بیند و به اتکای این قرائن، چه بسا روایت را از مسیر خودش منحرف می کند و معنای این روایت روشن نمی شود.

باید انسان در مقابل آیه و یا روایت، فقط آیه را ببیند، البته ممکن است که گاهی یک سلسله ادله ای برخلاف ظاهر وجود داشته باشد، لکن اول باید بحث کرد که ظاهر این آیه چیست و بعد باید بحث کرد که این ظاهر، مراد هست و یا نیست؟ پس بحث مهم، بحث در استظهار از آیه است.

وقتی که این دو قضیه شرطیه را در آیه وضو پهلوی هم می گذارید، آیه چنین تعبیر می کند: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»؛ یعنی وضو بگیرد تا آخر. مقدم و موضوع قضیه شرطیه اولی این است: «قمتم من النوم الى الصلوه» که ما از این تعبیر «قمتم من النوم الى الصلوه» استفاده می کنیم که مسأله وجوب وضو در رابطه با نماز است، به عنوان شرطیت برای نماز مطرح شده است. «اذا قمتم من النوم الى الصلوه، فاغسلوا وجوهكم و ایدیکم الى المرافق»، ارتباط وضو را با نماز، با کلمه «إِلَى الصَّلَاةِ»

استفاده می کنیم و الا- اگر آیه می گفت: «اذا قمتم من النوم، يجب علیکم الوضوء»، کجا ارتباط بین وضو و نماز را از آیه استفاده بکنیم؟ ما خارجا می دانیم که وضو، شرط نماز است ولی مفاد آیه چیست؟ ارتباط بین وضو و نماز از کلمه «الی الصلوه» استفاده می شود. «اذا قمتم من النوم الى الصلوه»، وضو بگیرد، معنایش این است که این وضو با نماز، مرتبط است. این وضو شرط نماز است. مسأله در قضیه شرطیه اولی، روشن است.

اما قضیه شرطیه ثانیه: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» از کجا شما می گوید که این مرتبط با نماز است؟ «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» معنایش این است که اگر کسی جنب بود، واجب است که غسل بکند، اما اینکه همان طوری که وضو، مربوط به نماز است، غسل هم ارتباط به نماز دارد را از کجای «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» استفاده می کنید؟ آیه که ندارد: «و

ان کنتم جنبا فاطهروا للصلاه». کلمه للصلاه در آیه نیست. می گوید: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»، جنب باید غسل بکند. ارتباط آن را از کجا می فهمید؟

دلیل ارتباط قضیه «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» به نماز

این به خاطر یک نکته ای است. نکته این است که این «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا» دنباله «قمتم من النوم الى الصلوه» است یعنی در جمله شرطیه دوم هم «قمتم من النوم الى الصلوه» محفوظ است؛ یعنی «و ان کنتم جنبا حال قیامکم من النوم الى الصلوه فاطهروا» که ما از این قضیه شرطیه ثانیه با این معنا، ارتباط غسل با نماز را استفاده می کنیم کما اینکه استفاده می کنیم که «القائم من النوم يكون على قسمين: قد يكون القائم من النوم جنبا وقد يكون القائم من النوم غير جنب» و اصلا سنخیت جنابت هم با قیام از نوم و ارتباطش با قیام از نوم، یک ارتباط روشنی است برای اینکه جنابت ها نوعا یا در حال نوم واقع می شود و یا در لیل تحقق پیدا می کند که عقیب آن، نوم است. ببینید که آیه شریفه چقدر لطیف بیان کرده است: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا» در مقابل «اذا قمتم من النوم الى الصلوه» نیست. در آیه شریفه مثل آن مثالی که مناقشه کننده می زند: «ان جائك زيد فاکرمه ان جائك عمرو فاهنه» نیست. «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا» با حفظ «اذا قمتم من النوم الى الصلوه» است. کسی که از خواب برای نماز، بلند می شود، فقط از خواب بلند شده است، گرفتاری جنابت ندارد، «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ». اگر گرفتاری جنابت دارد، «فاطهروا» برای نماز.

پس «ان کنتم جنبا» را با «اذا قمتم من النوم الى الصلوه» ملاحظه نکنید. اگر این یک قضیه شرطیه مستقلى باشد، چه ارتباطی به نماز پیدا می کند؟ وضو به خاطر «قمتم من النوم الى الصلوه»، مربوط به نماز است اما در دومی که ندارد «و ان کنتم جنبا و تریدون ان تصلوا فاطهروا». این به لحاظ این جهتی است که عرض کردیم که «قمتم من النوم الى الصلوه» در هر دو قضیه شرطیه محفوظ است، منتها اولی را مطلق گذاشته است و دومی را مقید به جنابت کرده است و ما از تقید دومی به جنابت، استفاده می کنیم که اولی مقید به عدم الجنابه است؛ یعنی وقتی که دو تا قضیه شرطیه را پهلوی هم می گذاریم، معنا این می شود: «اذا قمتم من النوم الى الصلوه و لم تكونوا جنبا فاعسلوا وجوهكم و ایدیکم الى المرافق و اذا قمتم من النوم الى الصلوه و کنتم جنبا فطهروا و يجب علیکم الاغتسال».

اگر ما آیه را این جوری معنا بکنیم - که چاره ای نداریم که آیه را این طوری معنا بکنیم، - ارتباط غسل با نماز روشن می شود و جواب آن مناقشه کننده - که دیروز می گفت: اگر ما باشیم و آیه وضو و روایاتی نداشته باشیم، می گوئیم: کسی که محدث به حدیث اصغر و محدث به حدیث اکبر باشد، باید هم وضو بگیرد و هم غسل بکند، - داده می شود. طبق این معنایی که ما برای آیه ذکر می کنیم، خود این آیه دلالت بر این می کند که اگر شما از نوم، قیام الی الصلوه کردید «و کنتم جنبا»، فقط باید غسل بکنید با اینکه پای نوم در کار است و پای جنابت در کار است، فقط می گوید: «فاطهروا ای اغستلوا» باید غسل را انجام بدهید.

اگر از آیه، این طور استظهار کنیم که من فکر کردم معنای آیه این است، همان جوابی که از مناقشه داده شده بود که صدر آیه، مقتید به عدم الجنابه است: «قمتم من النوم الی الصلوه و لم تکنوا جنبا» چه به صورت مرکب یا مقید، چنین خصوصیتی در موضوع وجوب وضو وجود دارد، لذا در آن مثال مورد شبهه، یک جزء آن را به وجدان ثابت می کنیم و آن این است که ما از خواب بیدار شده ایم و یک جزء آن را هم به استصحاب درست می کنیم و آن استصحاب عدم الجنابه است. نوم که مسلم است، قید دومش هم با استصحاب درست می شود و نتیجه این می شود که کسی که از خواب بیدار شد در حالی که احتمال می دهد که در خواب جنب شده است، بیش از آن که یک وضو بگیرد، وظیفه دیگری ندارد. نومش «اذا قمتم من النوم الی الصلوه» است. عدم الجنابه هم از راه استصحاب درست می شود. در نتیجه مجموع، موضوع برای وجوب وضو خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): این حرفی را که می زنم، نه در کلام ایشان است و نه در کلام مناقشه کننده. اگر بخواهید واقعیت مطلب را حساب بکنید به این صورت است.

ایشان کلمه تفصیل گفته است و به آن اشکال وارد است که کلمه «أو» در آیه شریفه نیست. اساس مطلب به این صورت است که ما عرض کردیم. درست نیست که اینجا را به «ان جائك زید فاکرمه و ان جائك عمرو فاهنه» مقایسه بکنیم. بین اینجا و آنجا خیلی فرق هست. اینجا مسأله، مسأله استفاده از آیه شریفه است و آنچه که دقت در آیه شریفه اقتضا می کند، همین بود که عرض کردم.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنای «قمتم الی الصلوه، اردتم الی الصلوه» نیست. قیام یعنی انتقال «من حاله الی حاله اخری»، انتقال «من حاله النوم الی حاله الصلوه». کلمه

«الی» به لحاظ یک چنین معنایی است. «قمتم» برخاستن از حالتی است و آن حالت، حالت نوم است. در تعبیرات خودمان هم می‌گوییم: کی از خواب بلند شدی؟ کی از خواب بلند می‌شوی؟ کلمه «قمتم» را هم در فارسی، در نوم به کار می‌بریم. مقصود از برخاستن این نیست که شما نشسته‌اید و بلند می‌شوید نماز می‌خوانید؛ و یا اینکه دراز کشیده‌اید و در حال بیداری می‌خواهید نماز بخوانید. علی‌ای حال اجمالا می‌دانیم که آیه می‌تواند ارتباط بین غسل و نماز، همان طوری که بین وضو و نماز وجود دارد، را به ما تفهیم بکند، منتها در همین قالب و به همین صورتی است که عرض کردیم.

رجوع به اصل بحث

شبهه‌ای که در صدد جواب از آن بودیم این بود که کسی از خواب بیدار شده است، وضو گرفته است و احتمال می‌دهد که در حال خواب، جنب شده باشد. گفتند: اگر شما استصحاب قسم ثالث را جاری کردید، لازمه اش این است که بتوانید استصحاب کلی حدث را جاری بکنید، با اینکه از خواب بلند شده است و وضو هم گرفته است، معذک استصحاب کلی حدث جاری است. نتیجه اش این است که الان با اینکه وضو هم گرفته است، حق ندارد کتابت قرآن را مسّ بکند در حالی که هیچ فقیهی چنین فتوایی نداده است و هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به این معنا بشود. یک جواب این بود که ملاحظه کردید که آن را تأیید کردیم و به نظر من، جواب درستی است.

جواب دیگری هم داده شده است و آن این است که وقتی که ما در استصحاب کلی بحث می‌کنیم، با حفظ همه شرایط باید استصحاب در آن جاری بشود و الا اگر کلی قسم ثانی یک جائی، یک اثر شرعی نداشت، خودش هم حکم شرعی نبود، آیا باز هم می‌گوییم: استصحاب، جاری است؟ یا با حفظ این معنا که مستصحب ما یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای یک حکم شرعی باشد می‌گوییم؟ اگر یک جایی مستصحب ما نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است، نه استصحاب در کلیات جاری می‌شود و نه در افراد. این یک مسأله روشنی است.

عدم وجود اثر برای کلی حدث در شریعت

در مورد این شبهه هم گفته‌اند: شما که به ما اعتراض می‌کنید که استصحاب کلی

حدث جاری می شود، آیا این کلی حدث، مجعول شرعی است یا موضوع برای حکم شرعی است؟ بالاخره این شرط باید در استصحاب وجود داشته باشد. آیا شارع کلی حدث را جعل کرده است که مثل احکام مجعوله شرعیه باشد؟ یا اینکه کلی حدث، یک موضوعی است که حکم شرعی بر آن بار می شود؟

این جواب می گوید: ما هر دو را نفی می کنیم. می گوئیم: شارع کلی حدث را جعل نکرده است. کلی حدث بین حدث اصغر و حدث اکبر، جامع بین الحدیث، یک امری است که من و شما انتزاع می کنیم. این چیزی است که من و شما از پیش خودمان درمی آوریم اما هیچ کجا شارع حدثی را به عنوان کلی حدث جعل نکرده است. در کجا کلی حدث مجعول است که شارع به همین مقدار به کسی بگوید: «حکمت بانک محدث» اما خصوصیت حدث اصغر و خصوصیت حدث اکبر، در کار نباشد؟ ما چنین جایی نداریم. هر کسی محدث به حدث اصغر است؛ شارع عنوان حدث اصغر را برایش جعل کرده است و یا محدث به حدث اکبر است؛ عنوان حدث اکبر برایش جعل شده است. در کجا شارع یک جعلی در رابطه با خود حدث، به عنوان کلی داشته تا ما بخواهیم آن را به عنوان مجعول شرعی بدانیم؟

اگر بگوئید: ما نمی گوئیم که کلی حدث مجعول شرعی است بلکه شارع کلی حدث را موضوع برای بعضی از آثار قرار داده است مثل اینکه گفته: «المحدث لا يجوز له مس کتابه القرآن». عنوان «المحدث» عام است، چه محدث به حدث اصغر باشد و چه محدث به حدث اکبر باشد. کلی «المحدث»، لا يجوز له مس کتابه القرآن»، پس عنوان «المحدث»، موضوع برای اثر شرعی قرار گرفته است.

عدم جواز انتزاع جامع بین موجبات حدث

می گوئیم: ما این را هم قبول نداریم. آن چه هست این است که شارع یک جا می گوید: جنب نمی تواند مس کتابت قرآن بکند، یک جای دیگر می گوید: محدث به حدث اصغر؛ یعنی نائم، کسی که بول کرده است، کسی که غائط از او خارج شده است، کسی که ریح از او صادر شده است، نمی تواند مس کتابت قرآن بکند و آن حرف مرحوم آخوند هم در کتاب کفایه که فرموده اند: اگر دو چیز، در اثر اشتراک داشته باشند، حتما باید بین این دو چیز، یک قدر جامعی وجود داشته باشد و آن قدر جامع، مؤثر در آن اثر

باشد، این حرف ها در تکوینیات درست است. اگر ما دیدیم که نار در حرارت تأثیر می کند، شمس هم در حرارت تأثیر می کند، باید بدانیم که بین نار و شمس، یک قدر جامع و یک قدر مشترکی وجود دارد و وجود آن قدر مشترک، مؤثر در حرارت است.

اینها در تکوینیات درست است. اما در تشریعیات که یک سلسله امور اعتباریه است، چه معنا دارد که این حرف را پیاده بکنیم که اگر شارع گفت: کسی که بول کرد، حق ندارد با کتابت قرآن تماس بگیرد، کسی هم که جنب شد، حق ندارد با کتابت قرآن تماس بگیرد، بیایم حرفهایی که مربوط به تکوینیات است را پیاده بکنیم و بگوییم: معلوم می شود که بین حدث اصغر و حدث اکبر، یک قدر جامعی به نام «مطلق الحدث» وجود دارد و آن مطلق الحدث در رابطه با عدم جواز مس کتابت قرآن است؟ ما نمی توانیم در تشریعیات این حرف را بیاوریم.

به عبارت دیگر: اگر ما یک جایی پیدا کردیم که شارع یک حکمی را روی کلی «المحدث» بار کرده بود، مثل اینکه گفته بود: «المحدث لا يجوز له مس كتابه القرآن» این حرف درست است؛ یعنی محدثیت به عنوان کلی، موضوع برای اثر شرعی است و من که تردید دارم به لحاظ این است که توی ذهن خودم یک چنین چیزی دارم و اگر آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» را در آن آیه ناظر به همین مس کتابت قرآن بدانیم، نه مس به عنوان حقائق قرآن که این احتمال هم در آیه وجود دارد که مقصود این باشد که حقائق قرآن را درک نمی کنند مگر آنهایی که آیه تطهیر درباره آنها نازل شده است. اگر معنای آیه این باشد، به ما ارتباطی ندارد اما اگر معنای آن، این معنای ظاهری باشد؛ یعنی کسی حق تماس با کتابت قرآن ندارد مگر اینکه تطهیر کرده باشد؛ یعنی خودش را از محدثیت بیرون آورده باشد، آن وقت معنای آیه این می شود: «المحدث لا يجوز له مس كتابه القرآن». لکن این جواب دهنده می گوید: ما چنین چیزی نداریم. ما «الجنب لا يجوز له مس كتابه القرآن» داریم، آدمی که از خواب بلند می شود «لا يجوز له مس كتابه القرآن» داریم اما این عدم جواز مس در رابطه با «مطلق الحدث» است، ما این را از کجا به دست بیاوریم؟ این یک چیزی است که خودمان درست کرده ایم.

اگر ما چنین چیزی واقعا نداشته باشیم، این جواب، جواب تمامی خواهد بود و من بعید می دانم که نداشته باشیم. ما در لسان روایات، مواردی داریم که حکم روی کلی «الحدث» بار شده است و اگر حکم روی کلی «الحدث» بار شده باشد، دیگر این جواب

ناتمام خواهد بود، برای اینکه هیچ مانعی برای استصحاب حدث برای ترتب آن آثار وجود ندارد. خود حدث و لو اینکه مجعول شرعی نیست لکن موضوع برای آثار شرعی خواهد بود. «هذا تمام الکلام» در استصحاب کلی قسم ثالث.

پرسش:

۱ - دلیل عدم تشابه آیه وضو به قضیه «ان جائك زید فاكرمه...» چیست؟

۲ - دلیل ارتباط قضیه «ان کنتم جنبا فاطهروا» به نماز چیست؟

۳ - آیا وجود اثر برای کلی حدث در شریعت لازم است؟

۴ - جواب دیگر از شبهه در استصحاب قسم ثالث که لازمه اش استصحاب کلی حدث است، چیست؟

۵ - آیا می توان بین موجبات حدث در شریعت، جامعی تصور کرد؟ چرا؟

۶ - عدم جواز انتزاع جامع بین موجبات حدث برای چیست؟

ص: ۵۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استصحاب کلی، قسم رابع علم به وجود دو عنوان با احتمال انطباق بر یک فرد

برای استصحاب کلی، قسم رابعی هم ذکر شده است. عنوان جامع این قسم، دو عنوان است: یکی اینکه ما علم داشته باشیم به اینکه دو عنوان در یک جا وجود دارد، و احتمال بدهیم که هر دو عنوان بر یک نفر منطبق باشد، و احتمال هم بدهیم که منطبق نباشد. مثالش را ان شاء الله عرض می کنیم. عنوان دوم این است که اگر ما یقین داشته باشیم، دو فرد وجود پیدا کرده است، لکن نمی دانیم که «علی سبیل التعاقب» وجود پیدا کرده است، یا با فاصله تحقق پیدا کرده است؟

در این رابطه، به لحاظ اختلافات و مسائل دیگری که مطرح است، سه نوع مثال را باید ملاحظه بکنیم: یک مثال این است که ما یقین داریم زید در دار وجود پیدا کرده

است. و یقین هم داریم که یک عنوانی مثلا به نام عنوان روحانی، (فرد روحانی) هم در دار تحقق دارد. لکن احتمال می دهیم که این عنوان روحانی منطبق بر همان زید باشد، و احتمال هم می دهیم که روحانی فرد دیگری باشد غیر از زید به لحاظ اینکه زید روی این احتمال «لا یكون روحانیا» و زید از خانه خارج شده است. ما قاطع هستیم به اینکه عنوان زید، دیگر در خانه وجود ندارد، «و خرج من الدار» لکن نمی دانیم که آیا با خروج زید روحانی هم از دار خارج شده است یا نه؟ اگر روحانی همان زید باشد، و به عبارت دیگر دو تا فرد در خانه وجود نداشته است، بلکه یک موجود بوده که هم عنوان زید داشته، و هم عنوان روحانی داشته است. اگر عنوان روحانی منطبق بر زید بوده است، این از خانه خارج شده است به خروج زید. اما اگر فرد دیگری مصداق عنوان روحانی بوده است غیر از زید، نه، از خانه خارج نشده است و یا ما شك در خروج آن داریم.

مثال دیگر که گاهی ممکن است مورد ابتلا هم بشود، این است که فرض کنید کسی یقین دارد، شب پنجشنبه «صار جنبا و بعد الجنابه اغتسل منها» غسل جنابت را هم انجام داد. حالا روز جمعه مثلا با این فاصله، ملاحظه می کند ثوب خودش را، و در ثوب خودش مشاهده منی می کند، و یقین دارد به اینکه منی ارتباط به خود او دارد، «قد خرج من هذا الشخص» لکن تردیدش در این جهت است که آیا این منی که بلا اشکال عقیب خروج او جنابت حاصل شده است، جنابت جدیدی است که مثلا شب جمعه پیدا شده است؟ یا این مربوط به همان جنابت شب پنجشنبه است که «قد اغتسل منها» بدنبال آن غسل جنابت تحقق پیدا کرده است. پس یقینا می داند، که به دنبال خروج این منی مشاهده شده در ثوب، جنابت حاصل شده است، لکن نمی داند «هل هی جنابت جدیده» و بعد از غسل شب پنجشنبه مثلا در شب جمعه حاصل شده است؟ یا اینکه نه این در رابطه با همان جنابت شب پنجشنبه است، که به دنبال آن غسل جنابت انجام گرفته است.

مثال سوم این است که اگر کسی یقین دارد به اینکه دو تا وضو از او صادر شده است، و یک حدثی هم بلا اشکال تحقق پیدا کرده است، لکن نمی داند که آیا این حدث بین وضوی اول و وضوی دوم بوده است که در نتیجه الان دارای طهارات است و وضوی دوم هم «رافع الحدث» است، اگر «بین الوضوین» حدث تحقق پیدا کرد، این وضوی دوم عنوان رافعیّت پیدا می کند و در نتیجه «هذا الشخص متطهر» دارای طهارت است. آیا اینطور بوده است و یا نه؟ احتمال می دهد که این حدث «بعد الوضوین» واقع شده باشد،

بطوری که وضوی دوّم عنوانش، عنوان وضوی تجدیدی باشد. اگر حدث بعد الوضوئین تحقق پیدا کرد، «لا محاله» وضوی دوم عنوانش تجدیدی است، نه «رافعیّت الحدث» و در نتیجه الان محدث است، الان «یکون محدثاً». این سه جور مثال زده شده است.

بحث در مستصحب کلی نه جزئی

ما قبل از آنکه به حرفهای مختلفی که در رابطه با این سه نوع مثال هست، و اختلافی که بین اینها از جهاتی وجود دارد، توجه کنیم. اولین چیزی را که باید ملاحظه بکنیم، این مسأله است: که بحث ما، در استصحاب کلی است، اگر یک جا استصحاب عنوان کلیت را از دست داد، و مستصحب ما جزئی شد، آن فعلاً داخل در بحث ما نیست، در استصحابات جزئی آنجا مسائل فراوانی هست گاهی یک استصحاب جزئی مبتلای به معارض است و گاهی مبتلای به معارض نیست، گاهی اصل حاکم در مقابل او وجود دارد، و گاهی اصل حاکم وجود ندارد، اما آنکه اینجا مهم است، بررسی این معناست که در این سه نوع مثال ما، عنوان و مفروض بحث ما که عبارت از استصحاب کلی باشد، آیا در همه اینها تحقق دارد یا در هیچکدام تحقق ندارد؟ یا اینکه این مثالها مختلف است و بعضی از آنها عنوانش، عنوان استصحاب کلی هست، و بعضیها خارج از عنوان استصحاب کلی است.

کلی بودن در استصحاب

کلمات اینها را که انسان ملاحظه می کند همه اینها را داخل در استصحاب کلی قسم رابع می دانند، یعنی کلی بودن مفروض و مسلّم است، عند آنگاه که استصحاب کلی قسم رابع را مطرح کردند. امّا ما باید ملاحظه بکنیم. در آن مثال اول: آنجا عنوان کلی را ما می توانیم مطرح بکنیم، یقین داریم به اینکه زید در دار است، و یقین هم داریم به اینکه یک عنوانی که عبارت از عنوان روحانی است، این هم در دار وجود دارد. امّا نمی دانیم که آیا زید روحانی است، که در نتیجه زید دو تا عنوان داشته باشد و یا اینکه نه زید یک فرد عوامی است و فرد روحانی عبارت از عمرو است که در داخل خانه تحقق دارد.

اینجا بعد از آنکه زید از خانه خارج شد، ما به نفس خودمان مراجعه می کنیم، می بینیم که یک حالت تردید و شکی در ما وجود دارد، و آن این است که آیا با خروج زید از دار،

اگر زید عنوان روحانیت را به دوش کشیده است، با خروج زید این عنوان هم خارج شده است، آیا اگر مصداق عنوان روحانی، عمرو بوده است، آن عمرو حالا یا قطعا خارج نشده است و یا ما شک در خروج او داریم، اینجا ما می توانیم بگوییم که ما روی کلی روحانی تکیه می کنیم، روی کلی این عنوان تکیه می کنیم، ما کاری نداریم که این عنوان در ضمن زید تحقق دارد و یا در ضمن عمرو متحقق است، ما یقین داریم به اینکه روحانی در منزل متحقق بوده است، و الان شک در خروج روحانی از دار داریم، ظاهرا انسان تردیدی نمی تواند بکند در اینکه در اینجا روی کلی روحانی تکیه شده است. و در این جهت هم تردیدی نیست که این با استصحاب کلی قسم ثانی و استصحاب کلی قسم ثالث فرق می کند. این یک قسم دیگری است، یک نوع دیگری از استصحاب کلی است، چرا؟ برای اینکه در کلی قسم ثانی، ما یقین داشتیم به اینکه یک فرد تحقق دارد، منتهی آن فرد مردد بین قصیر و طویل بود، در استصحاب کلی قسم ثانی، یقین داشتیم به اینکه کلی حیوان در ضمن یک فرد متحقق شده است. یک فرد «لیس الا» منتهی نمی دانیم که آن فرد، فرد قصیر العمر است و یا آن فرد، فرد طویل العمر است؟ اگر قصیر العمر باشد، قطعا عمرش از بین رفته است و اگر طویل العمر باشد، قطعا عمرش باقی است.

فرق استصحاب کلی قسم رابع با قسم ثانی

در استصحاب کلی قسم ثانی تصویر ما به عنوان موضوع استصحاب کلی قسم ثانی این بود. اما این با مثالی که ما از نظر زید و روحانی می زنیم کاملا فرق دارد برای اینکه ما یقین داریم که زید به عنوان زید و با تشخیص زیدی، در خانه وجود پیدا کرده است، و با همین تشخیص زیدی هم از خانه خارج شده است. اما تردید ما این است که ما یک یقین دیگری داریم، یک مطلب مسلم دیگری داریم و آن این است که عنوان روحانی در این دار بوده است معمومی در این دار بوده است، نمی دانیم که آیا همین زید معموم بوده است که با خروج زید معموم هم خارج شده یا اینکه نه عنوان معموم منطبق بر عمرو بوده است و عمرو یا قطعا خارج نشده است و یا مشکوک الخروج است پس ما اینجا را با استصحاب کلی قسم ثانی نمی توانیم مخلوط بکنیم. کما اینکه با استصحاب قسم ثالث هم نمی توانیم مخلوط بکنیم. برای اینکه در استصحاب کلی قسم ثالث، مسأله این بود:

که می دانیم زید در خانه آمد، و از خانه خارج شد، اما دیگر یقین به یک عنوان دیگری نداریم که احتمال دهیم آن عنوان دیگر منطبق بر غیر زید باشد، فقط مسأله ای که هست این است که ما احتمال می دهیم که علاوه بر زید، آیا مقارن با وجود زید، عمرو هم در دار آمده است، که اگر عمرو در دار آمده باشد، تا الآن خارج نشده است، یا مقارن با خروج زید آیا عمرو وارد خانه شده است یا وارد خانه نشده است؟ اینجا ما در حقیقت دو عنوان نداریم، آنچه هست این هست که زید «بما آنه فرد انسان» قطعاً در دار بوده است و قطعاً خارج شده است و عمرو «بما آنه فردا آخر من الانسان» احتمال می دهیم که همراه با وجود زید و یا همراه با خروج زید در خانه آمده است یا نه؟ اما در ما نحن فیه، ما علاوه بر عنوان زیدیت یقین داریم که یک عنوان روحانی و معمم اینجا مطرح است، منتهی نمی دانیم که آیا زید مصداق این عنوان است؟ و یا مصداق این عنوان یک فردی دیگری است؟ حالا- با خروج زید ما شک می کنیم که این معممی که قطعاً در دار بود و عنوان کلی معممی که «کان متحققاً فی الدار هل صار خارجاً من الدار؟ أم لم یصر خارجاً من الدار» پس در نتیجه این مثال اول را، ما نمی توانیم تردید داشته باشیم در اینکه استصحابش، استصحاب کلی است و نمی توانیم هم تردید بکنیم در اینکه این یک نوع دیگری است از استصحاب کلی غیر از استصحاب کلی قسم ثانی، و غیر از استصحاب کلی قسم ثالث.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنجا در عنوان انسان، شما تردید نداشتید، می دانستید که زید «بما آنه فرد من الانسان» فردیت زید برای انسان مسلم بود، «بما آنه فرد من الانسان دخل فی الدار و خرج من الدار» و شبهه شما در رابطه با فرد دیگر بود که هر چه شما تردید داشتید در رابطه با عمرو بود، نمی دانستید که آیا عمرو مقارن وجود زید در دار، و یا مقارن خروج زید از دار، در دار، آمده است یا نه؟ اما اینجا ما دو عنوان داریم، یک عنوان، عنوان معمم بودن است، نمی دانیم که آیا زید فرد معمم بوده است یا نه؟ احتمال می دهیم که زید یک آدم بازاری کاسبی باشد، و اصلاً از روحانیت بهره و نصیبی نداشته باشد. عنوانش، عنوان زیدیت است فقط، اما دیگر عنوان روحانی بر او انطباق پیدا نمی کند. و یقین داریم به اینکه پای روحانی در کار بوده است. یقیناً یک معمم در این خانه بوده است، اما نمی دانیم این معمم کیست؟ اگر زید معمم باشد، همان زید است با خروج زید، هم زید خارج شده است و هم معمم، و اما اگر زید بازاری است، یقیناً عمرو

معمم در خانه بوده است، یقیناً. برای اینکه اصل تحقق عنوان روحانی در دار برای ما مقطوع است، هیچ تردیدی نداریم که هم عنوان زید در دار است و هم عنوان روحانی.

اما تردید ما در این است، که این دو تا عنوان بر یکی منطبق است و یا اینکه نه، هر یکی از این دو عنوان یک مصداق مستقلی و یک فرد مستقل دارد، آیا این با کلی قسم ثالث کاملاً بین آنها فرق نیست؟ خیلی فرق بین اینها از نظر موضوع وجود دارد. حالا از نظر حکم این را عرض بکنیم چون حالا بحث ما بررسی اصل موضوع است.

و اما دو مثال دیگری که زدند: یکی مسأله جنابت در همان مثالی که عرض شد، یقیناً می داند که شب پنج شنبه، «کان جنبا» و عقیب این جنابت هم غسل کرده است، حالا هم که روز جمعه منی در ثوب خودش مشاهده می کند و یقین دارد به اینکه این منی مربوط به خودش است، در نتیجه قاطع می شود، به اینکه به دنبال خروج این منی، جنابت تحقق پیدا کرد. لکن نمی داند که آیا این جنابت همان جنابت شب پنج شنبه ای است که «قد اغتسل منها، و یا غیر تلک الجنابه، بل جنابه اخری حادثه بعد الاغتسال» ما کاری نداریم به اینکه اینجا استصحاب جنابت جاری می شود و یا نه؟ مبتلای به معارض هست یا نه؟ ما قبل از اینها مطلبی را بررسی می کنیم و آن این است که آیا این از مصادیق استصحاب کلی است یا نه؟

نظر استاد در استصحاب کلی نبودن قسم رابع

در کلمات تقریباً این را مفروض و مسلّم گرفته اند که این استصحاب کلی قسم رابع است. ما قبول نداریم که اصلاً این استصحاب کلی باشد، چرا؟ برای اینکه شما اینجا وقتی که می خواهید استصحاب بکنید، اگر استصحاب شما جاری باشد و مبتلای به معارض نباشد، شما چه چیزی را استصحاب می کنید؟ شما استصحاب می کنید جنابت حاصله عقیب خروج «هذا المنی الموجود فی الثوب» این کلی است؟ شما نمی دانید که این جنابت، «جنابت جدید» یا همان جنابت شب پنج شنبه ای است که شما غسل آن را کردید، این سبب نمی شود که این جنابت، جنابت کلی بشود، این منی، منی مشخص «خرج هذا المنی من صاحب الثوب» یقین دارد که عقیب خروج «هذا المنی المشخص حدث له الجنابه» همان جنابت را استصحاب می کند، همان جنابت مستصحب است. آن جنابت کلی نیست، آن جنابت، جنابت شخصی است جنابتی است که عقیب

همین معنا تحقق پیدا کرده است. مثل اینکه کسی اگر کسی یقین دارد که در شب گذشته جنب شده است لکن نمی داند اول شب جنب شده و یا آخر شب جنب شده است؟ الان وقتی که علم به جنابت پیدا می کند، علم به جنابت کلیه دارد و یا اینکه علم دارد به اینکه «انه جنب» بالخصوص و تردید در سبب این جنابت دارد که باز ما نحن فیه از این مثالی که عرض کردیم روشنتر است، برای اینکه ما نحن فیه حتی سبب آن هم روشن است برای اینکه من می دانم که «عقیب خروج هذا المنی» جنب شدم، حالا نمی دانم که «خروج هذا المنی» مثلا صبح بوده است و یا «خروج هذا المنی» یک ساعت به ظهر بوده است؟ اینجا وقتی استصحاب جنابت جریان پیدا می کند، جنابت کلی استصحاب می شود و یا جنابت، جنابت شخصی است؟ فرد استصحاب می شود، «هو الجنابه المتحققه، عقیب خروج هذا المنی المشخص»، آیا اسم این را استصحاب کلی بگذاریم چون زمان آن برای ما روشن نیست، که «خروج هذا المنی» آیا امروز بوده، یا دو روز گذشته بوده است، این سبب می شود که عنوانش، عنوان استصحاب کلی باشد؟ و یا اینکه این استصحاب، استصحاب شخصی است و ما در استصحابات شخصیّه نباید بحث بکنیم. استصحابات شخصیّه هزار تا بحث دارد، معارض، مبتلا- به معارض، غیر مبتلا- اصل حاکم، غیر حاکم، موارد جریان و عدم جریان اینها مسائل مختلفی دارد که در باب استصحاب بحث می شود. این را ما نباید جزء استصحاب کلی قرار بدهیم.

(سؤال... و پاسخ استاد) نه، فی المعین هم نیست، مردد، سبب، زمان مردد است، و الا همه جهات مشخص است شما می گوید جنابت حاصله عقیب خروج «هذا المنی المشخص» پس اگر ما بخواهیم استصحاب شخصی در اینجا جاری بکنیم استصحاب شخصی چگونه است؟ اگر فرضاً می خواستیم استصحاب شخصی جاری بکنیم، استصحاب شخصی به چه صورتی است؟ در استصحاب کلی ثالث و ثانی اگر ما می خواستیم استصحاب شخصی بکنیم اصلا راه نداشت، برای اینکه ما می خواستیم استصحاب بقای زید بکنیم با اینکه می دانستیم که زید از خانه بیرون آمده است استصحاب بقای عمرو را بکنیم عمرو را اصلا نمی دانستیم که در خانه وارد شده است که شک در بقای او بکنیم. لذا مسأله را بر روی کلی انسان عرض کردیم، آنجا می گفتیم: «کان الانسان متحققا فی الدار» و الان شك در انسان داریم، اینجا استصحاب، استصحاب شخصی است، «عقیب خروج هذا المنی المشخص» جنابت حاصل شده است، همان

جنابت را می خواهند استصحاب بکنند، شخص همان جنابت مستصحاب است و لو اینکه شما نمی دانید که زمان آن صبح بوده است و یا زمانش دیروز بوده است؟ این سبب نمی شود که کلّیت به مستصحاب شما داده بشود.

در مثال سوم هم مسأله همینطور است، شما که یقین دارید به اینکه دو تا وضو گرفته اید، و یک حدث هم تحقق پیدا کرده است، اینجا گفته اند ما اینجوری استصحاب می کنیم به عنوان کلی قسم رابع، «عقیب وضوء ثانی» قطعاً طهارت برای این شخص بوده است حالا. می خواهد وضوی ثانی، وضوی تجدیدی باشد بنا بر اینکه حدث بعد الوضوین باشد، و یا اینکه وضوی ثانی عنوان رافعیّت داشته باشد بنا بر اینکه حدث بین الوضوین واقع شده باشد. لکن ما یقین داریم که عقیب وضوی ثانی ما متطهر بودیم، طهارت برای ما پیدا شد و شک می کنیم در اینکه این طهارت آیا زائل شد یا نه؟ اگر حدث بعد الوضوین باشد، این طهارت زائل شده است، اگر حدث بین الوضوین باشد، این طهارت باقی است. لذا ما استصحاب بقای طهارت را جاری می کنیم، می گوییم طهارت در کار است. حالا ما کاری نداریم به اینکه این استصحاب بقای طهارت، آیا جاری هست یا نه؟ برای اینکه عین همین مسأله را در رابطه با حدث پیاده می کنیم و می گوییم «عقیب الحدث» شما یقین دارید که محدث بودید و شک دارید که آن محدثیت شما زائل شده است یا نشده است، برای اینکه حدث اگر بعد الوضوین باشد، محدثیت به قوّت خودش باقی است و اگر حدث بین الوضوین باشد، حدث برطرف شده است.

شخصی بودن استصحاب در ما نحن فیه و فرق آن با استصحاب طهارت

ما این حرف را نمی خواهیم پیش بکشیم که معارضه در کار است. حرفی قبل از این حرفها داریم و آن این است که شما استصحاب طهارت را در اینجا جاری می کنید، آیا این استصحاب طهارت کلی است یا شخصی است؟ من معتقدم که شخصی است چرا؟ برای اینکه شما اگر عقیب وضوی ثانی یقین داشتید به اینکه (مثلاً فرض کنید وضوی ثانی ساعت ۱۲ واقع شد) شما یقین دارید که ساعت ۱۲ متطهرید، حالا سببش را نمی دانید که آیا سببیت این طهارت در رابطه با وضوی اول است، بطوری که وضوی ثانی عنوان تجدیدی دارد، یا سببیت برای خود همین وضوی دوم است به لحاظ این که این وضوی دوم بعد الحدث واقع شده است، اگر شما در سببیت این طهارت مردد باشید،

آیا تردید در سببیت استصحاب طهارت کلی می کنید؟ تردید در سببیت چه منافاتی با استصحاب شخصی دارد؟ شما ساعت ۱۲ عقیب وضوی ثانی، یقین دارید «بانک متطهر» حالا این طهارت را خود همین وضوی ساعت ۱۲ به وجود آورده است، بنابر اینکه رافع باشد، و یا اینکه وضوی اول صبح بوجود آورده است، بنابر اینکه این وضوی دوم تجدیدی باشد، من که نمی خواهم طهارت قبل از ظهر را استصحاب بکنم، من طهارت ساعت ۱۲ را می خواهم استصحاب بکنم، طهارت ساعت ۱۲ یک امر شخصی است و لو اینکه سبب آن روشن نباشد، مثل اینکه شما می بینید که به منزل خودتان آمدید یک غذای گرمی را سر سفره آورده اند، نمی دانید که این را با گاز و یا با برق گرم کردند، اگر شما سببیت گرم شدن غذا تردیدی داشته باشید این سبب می شود که ما بگوییم که گرم شدن این غذا کلی است، گرمی این غذا که کلی نیست، این غذای خاص «یتصف بالحراره» منتهی من منشأ آن را نمی دانم که چیست؟ آیا این را با برق گرم کردند، با گاز گرم کردند، با نفت گرم کردند، تردید در سببیت این سبب نمی شود که بگوییم اینجا حرارت، حرارت کلی است، حرارت که کلی نیست، حرارت وصف «هذا الغذا» است «هذا الغذا متصف بانه ذات حراره» این یک امر شخصی است و لو اینکه در سبب آن شما تردید داشته باشید، ما نحن فیه عینا همین است، شما می دانید که ساعت ۱۲ ظهر، متطهرید، اما چه چیزی سببیت برای طهارت شده است، آیا وضوی اول صبح، در صورتی که وضوی دوم تجدیدی باشد، یا نه، خود همین وضوی دوم در صورتی که عنوان رافعیت حدث داشته باشد، در صورتی که حدث بین الوضوین واقع شده باشد. این تردید در سببیت طهارت، طهارت را کلی نمی کند.

لذا آن چه به ذهن می رسد از این سه مثالی که در استصحاب کلی قسم رابع مطرح شده است، ما تنها همان مثال اول را می توانیم به عنوان استصحاب کلی مطرح بکنیم و بگوییم که این یک نوع خاصی است و مغایر با استصحاب کلی قسم ثانی و قسم ثالث است. اما این دو مثال دیگر به نظر می رسد که از بحث خارج است و استصحابهای در اینها استصحابهای شخصی است و مسائلی که در مطلق استصحابات شخصی جاری است، بر اینها هم جریان پیدا می کند.

حالا ببینیم در آن فرض اول که استصحابش استصحاب کلی است و مغایر با استصحاب دیگر است؛ بعد از آنکه موضوعش محرز شد، آیا استصحاب جریان پیدا

می کند یا اینکه ممکن است بعضی از شبهات و اشکالات در اینجا مانع از استصحاب بشود؟ برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - آیا در استصحاب قسم رابع، علم به وجود دو عنوان با احتمال انطباق بر یک فرد ممکن است؟

۲ - چرا بحث در مستصحب کلی نه جزئی است؟

۳ - فرق استصحاب کلی قسم رابع با قسم ثانی در چیست؟

۴ - نظر استاد در استصحاب کلی نبودن قسم رابع چیست؟

۵ - شخصی بودن استصحاب در ما نحن فیه و فرق آن با استصحاب طهارت را بیان کنید.

ص: ۵۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تطبيق قاعدة تمسك به عام در شبهه مصداقيه

مثالی که به عنوان استصحاب کلی قسم رابع پذیرفته شد، همان طوری که ملاحظه فرمودید با آن دو قسم استصحاب کلی، یعنی قسم ثانی و قسم ثالث مغایرت داشت، حالا- بینیم که بالا-خره استصحاب جریان دارد یا ندارد و آیا «لا تنقض اليقين بالشك» در اینجا پیاده می شود یا پیاده نمی شود؟

در ابتدا مسأله را به این صورت مطرح می کنیم که ما از نظر کلی یقین به وجود این کلی پیدا کردیم، یعنی در قضیه متیقنه ما از نظر وجود کلی هیچ شکی نیست و همینطور از نظر بقا، وجود این کلی مشکوک است. در مثالی که دیروز ذکر شد ما یقین داریم به اینکه معممی در دار وجود داشته، حالا این معمم منطبق بر زید بوده یا منطبق بر عمرو بوده، برای ما مشکوک است؟ اما به عنوان کلی، وجود این معمم در دار برای ما متیقن است. پس از آنکه زید از دار خارج شد، شک می کنیم که آیا این عنوان باقی در دار

هست یا باقی در دار نیست؟ پس تبعاً قضیه مشکوکه ما قضیه متیقنه است. آن طور «قبلاً متیقناً بوجود الکلی فی الدار و الان اشک فی بقائه فی الدار» پس «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده می شود، و علی القاعده استصحاب جریان دارد.

لزوم احراز موضوع برای جریان حکم و عدم کفایت شک

لکن یک شبهه ای در اینجا شده است، که این شبهه و جوابش قابل توجه هستند. شبهه این است: همانطوری که در سایر احکام و ادله احکام شما اگر بخواهید یک حکمی را روی موضوع پیاده کنید، باید وجود موضوع را، تحقق موضوع را احراز کنید. اگر مولی گفت: «اکرم کل عالم» برای پیاده شدن این «اکرم کل عالم» شما باید احراز کنید که «زید عالم» تا وجوب اکرام داشته باشد، «عمرو عالم» تا وجوب اکرام داشته باشد. اما اگر در موردی شما شک کردید که آیا «بکر عالم» او لیس بعالم، اینجا همان عنوان کلی معروف پیاده می شود، و آن این است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام جایز نیست بلا اشکال. و لو اینکه در شبهه مصداقیه مخصّص محل بحث و محل خلاف است. اما در شبهه مصداقیه خود عام که نمی دانید که «بکر عالم» او لیس بعالم، نمی توانید به «اکرم کل عالم» تمسک کنید، شما نمی توانید وجوب اکرام را در این مورد مشکوک العالمیه پیاده کنید؛ باید احراز عالمیت بشود بعد عموم «اکرم کل عالم» آن جا حاکم و محکم باشد.

همانطوری که در «اکرم کل عالم» مسأله این طور است. در دلیل استصحاب «لا- تنقض الیقین بالشک» این «عبارت عن حکم مترتب علی موضوع» آن موضوع «نقض الیقین بالشک» است. «نقض الیقین بالشک» این موضوع برای حرمتی است که لا تنقض دلالت دارد. همانطوری که در «لا تشرب الخمر» شرب الخمر موضوع برای نهی است، در «لا تنقض الیقین بالشک» هم موضوع حرمت عبارت از عنوان نقض الیقین بالشک است.

اگر در یک موردی بخواهد این حرمت پیاده شود، این «لا تنقض» پیاده شود، شما باید احراز کرده باشید که این موضوع که عبارت از «نقض الیقین بالشک» است، اینجا تحقق دارد. باید این معنا روشن شده باشد که اگر شما بر طبق حالت سابقه عمل نکردید، قطعاً عنوان «نقض الیقین بالشک» تحقق پیدا می کند. اینجاست که برای شما نقض حرام است، برای شما استصحاب جاری است. اما اگر ما فرض کردیم در یک موردی ما شک داریم که عنوان «نقض الیقین بالشک» تحقق دارد یا ندارد؟ همانطوری که در «اکرم کل عالم» در

یک موردی ممکن بود شما شک کنید که «هل بکر عالم ام لیس بعالم»؟ در رابطه با دلیل استصحاب، اگر در موردی چنین شکی برای شما پیدا شود که آیا اگر من از حالت سابقه رفع ید کردم، و به آن عمل نکردم، این رفع ید من عنوان «نقض یقین بالشک» دارد یا ندارد؟ آیا در چنین موردی شما می توانید به «لا تنقض یقین بالشک» تمسک کنید؟ این عینا همان تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود همان دلیل است. تمسک به عام در «اکرم کل عالم» در شبهه مصداقیه عالم، تمسک به «لا تنقض یقین بالشک» در شبهه مصداقیه «نقض یقین بالشک» بلا اشکال جایز نیست.

بعد از آنکه این مقدمه روشن شد، صاحب این شبهه اینطور می گوید: مثالی که شما ذکر کردید، یعنی در استصحاب کلی قسم رابع، که مصداق روشنش همین مثالی بود که عرض کردیم، می گوید: این جا استصحاب جاری نمی شود، چرا؟ برای اینکه اینجا شبهه مصداقی «نقض یقین بالشک» است. و اگر شبهه مصداقی شد، «لا تنقض» نمی تواند پیاده شود. حالا چرا شبهه مصداقیه است؟ علت اینکه اینجا این خصوصیت را پیدا کرده، و شبهه مصداقیه «لا تنقض» شده، علتش این است. شما یقین دارید به اینکه زید از خانه خارج شد، و از طرفی هم احتمال می دهید که آن عنوان کلی معمم بودن منطبق بر زید باشد، نتیجه این می شود که شما با علم به خروج زید از دار، در حالی که احتمال می دهید که آن کلی متیقن معمم بودن منطبق بر زید است، پس در نتیجه احتمال می دهید که نقض یقین به شک نکرده باشید، بلکه نقض یقین به یقین کرده باشید. برای اینکه اگر آن کلی معمم انطباق بر زید پیدا کرد، زید هم متیقن الورد فی الدار است، هم متیقن الخروج من الدار است. پس در حقیقت آن یقین قبلی بواسطه شک نقض نشده، بلکه یقین قبلی به یقین بعدی متعلق به خروج زید نقض شده است.

البته این معنا احتمالی است، این یک طرف احتمال است و یک سوی تردید است.

ولی نتیجه این می شود که شما الان اینجا مردد هستید که اگر رفع ید کردید از یقین به وجود کلی فی الدار، آیا این رفع ید شما «نقض یقین بالشک» است؟ در صورتی که آن کلی معمم منطبق بر غیر زید باشد؟ یا «نقض یقین بالیقین» است در صورتی که آن کلی معمم انطباق بر زید پیدا کرده باشد. پس شما الان نمی توانید حکم کنید به اینکه رفع ید از حالت سابقه، عنوان مسلمش عنوان «نقض یقین بالشک» است. و تا مادامی که این معنا محرز نباشد و مسلم نباشد، به «لا-تنقض یقین بالشک» نمی توان تمسک کرد. همانطوری

که احراز عالمیت و مسلّم بودن عالمیت برای تمسک به اکرم کل عالم لازم است، برای تمسک به دلیل استصحاب هم باید این معنا محرز بشود، که اگر من از حالت سابقه رفع ید کردم، این قطعاً «نقض الیقین بالشک» است، و شما نمی توانید چنین قطعی داشته باشید، یک طرفش «نقض الیقین بالیقین» است، و یک طرفش «نقض الیقین بالشک» است. پس این استصحاب روی این بیان و روی این شبهه نمی تواند جریان پیدا کند.

جواب از اشکال عدم تمسک به قاعده نقض الیقین بالشک

اما جواب از این شبهه، آنهم یک مقدمه ای لازم دارد. مقدمه این است که آن عناوینی که در موضوعات ادله اخذ می شود، یک وقت عناوینی است که ارتباط به نفس انسان و نفسانیت انسان ندارد، یک عنوان خارجی است، یک عنوان واقعی است، مثل عالمیت. عالم بودن یک عنوانی است که هیچ ارتباط به نفس من ندارد. اگر زید عالم است، عالم است. منتها حالات نفس من در رابطه با این عنوان واقعی مختلف است. یک وقت من یقین دارم به اینکه «زید عالم»، یک وقت یقین دارم ب «ان زید لیس بعالم»، یک وقت شک دارم در اینکه «انّه عالم او لیس بعالم». عنوان عالم بودن یک عنوان واقعی است، حالات نفس ما در رابطه با آن عنوان واقعی مختلف است. زید عالم است، هیچ از نظر واقعیت تردیدی در عالمیت زید نیست. اما نفس من در رابطه با این عالمیت می تواند حالات مختلف داشته باشد، یقین به واقعیت، یقین به ضد واقعیت، شک در این واقعی که «هل یكون زید عالما ام لا یكون زید عالما»، یک سنخ عناوین این طور است.

در عناوین این چنینی شبهه مصداقیه امکان تصویر دارد، یعنی ممکن است کسی به حسب واقع عالم باشد، من اطلاعی از عالم بودن او نداشته باشم و یا بالعکس. عنوان شبهه مصداقی در رابطه با این عناوین واقعی، قابل تصور و قابل تعقل است. اعلم وجود دارد، چه بسا کسی نمی داند که اعلم کیست، و چه بسا کسی یقین می کند به اینکه اعلم غیر از کسی است که به حسب واقع اعلم است. این حالات همه اش امکان دارد.

عدم وجود شبهه مصداقیه در برخی از عناوین

اما عناوینی هست که این عناوین در جهان خارج از نفس انسان نیست، در رابطه با خود انسان است، در رابطه با نفس انسان است. یقین داشتن، شک داشتن، ظن داشتن. آیا

این عناوین می تواند شبهه مصداقیه پیدا کند؟ یعنی کسی به ذهن خودش مراجعه کند، بگوید: من نمی دانم که به فلان مسأله یقین دارم یا ندارم؟ این آیا قابل تعقل است، یا بگوید: من نمی دانم که یقین دارم یا ندارم؟ من نمی دانم که شک دارم یا ندارم؟ من نمی دانم که مظنه دارم یا ندارم؟ اینها در حقیقت امور وجدانی است. انسان وقتی مراجعه به نفس می کند، مراجعه به مرکز این اوصاف نفسانیه می کند، می بیند که آیا یقین دارد یا ندارد؟ از دو حال بیرون نیست. این جاشق ثالث تصور نمی شود. ممکن است کسی بگوید: من می دانم یقین دارم، یا کسی بگوید: من می دانم یقین ندارم، ولی ممکن نیست کسی بگوید: من شک دارم که یقین دارم یا ندارم! این دیگر قابل تعقل نیست، این مسأله عالمیت نیست که سه حالت در آن تصور شود ۶ یکی یقین به عالمیت پیدا کند، یکی یقین به عدم عالمیت پیدا کند، یکی هم شک در عالمیت و عدم عالمیت داشته باشد. آیا در این اوصاف نفسانیه از قبیل یقین و شک و ظن و امثال ذلک، شبهه مصداقیه تصور می شود؟ مثلاً در مورد قاعده طهارت، گفته اند: اگر کسی شک دارد در اینکه فلاں شیء طاهر است یا طاهر نیست؟ بگوید: «انه طاهر»، بگوییم: گاهی ممکن است برای انسان شک پیدا شود، ولی دیگر در شک در طهارت و عدم طهارت شک برای انسان پیدا نمی شود. انسان وقتی که به نفس خودش مراجعه می کند، یا خودش را شک در طهارت می بیند، یا متیقن نسبت به طهارت می بیند. اما کسی پیدا شود بگوید: من نمی دانم که آیا یقین به طهارت دارم یا ندارم؟ نمی شود. باز اشتباه نشود من ممکن است در حالت نفسانیه شما تردید پیدا کنم، من ممکن است شک داشته باشم در اینکه شما یقین دارید یا نه؟ اما بحث در خود شماست. معنا ندارد که خود شما در رابطه با این اوصاف و در رابطه با این حالات تردید برای شما پیدا شود. لذا از اینجا ما می خواهیم این مطلب را بگوییم، بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشک» با اکرم کل عالم فرق می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): جاهل مرکب هم یقین دارد، منتها بحث در این نیست که واقع برایش روشن است یا نه؟ بحث در این است که حالت نفسانیه خودش، برایش مشکوک نیست. جاهل مرکب هم معنایش این است که یک آدمی است که نمی داند و خیال می کند که می داند، یعنی خیال می کند که الان شب است، هیچ احتمال نمی دهد که ممکن است الان روز باشد، فرق بین جاهل مرکب و متیقن که یقینش مطابق با واقع است، فقط در این مطابقت و عدم مطابقت است، او یقینش مطابق للواقع، و این یقینش

مخالف للواقع. اما در توجه به این حالت نفسانیه که عبارت از یقین و صفت یقین باشد، بین این دو تا هیچ فرقی وجود ندارد. عالم، خودش را متیقن می بیند، جاهل مرکب هم خودش را متیقن می بیند. منتها آن یقینش مطابق با واقع است، این یقینش مخالف با واقع است.

بالاخره این معنا روشن است که این امور نفسانیه و اوصاف نفسانیه این چینی که مربوط به قطع و ظن و شک و امثال اینهاست، با مراجعه به نفس، واقعهش روشن است، دیگر معنا ندارد که کسی تردید داشته باشد در این که تردید دارد یا ندارد؟ تردید داشته باشد در این که یقین دارد یا ندارد؟ ما می خواهیم بین «لا تنقض الیقین بالشک» و بین «اکرم کل عالم» این فرق را ذکر کنیم، که «اکرم کل عالم» شبهه مصداقیه دارد، امکان دارد که در عالمیت فردی تردید واقع شود، شک پیدا شود که آیا «بکر عالم ام لیس بعالم؟» اما در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوع، عبارت از «نقض الیقین بالشک» است که متفرع بر یقین و شک است، معنا ندارد که یک جایی انسان شک داشته باشد در این که یقین و شک است یا یقین و یقین است؟ این اصلاً قابل تعقل و قابل تصور نخواهد بود.

ما برای «لا تنقض الیقین بالشک» نمی توانیم شبهه مصداقیه تصور کنیم، روی همان نکته ای که عرض کردیم که اینها اوصاف وجدانیه و امور وجدانیه است، و هیچ امکان ندارد که در آن تردید تحقق پیدا کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مخاطب به «لا-تنقض» کیست؟ همان است که خودش یقین و شک در او وجود دارد، خود آن که مخاطب به «لا تنقض الیقین بالشک» است، نمی تواند تردید داشته باشد که آیا الان مسأله روی یقین و شک دور می زند یا روی یقین و یقین دور می زند؟ پس معنایش این است که حالت نفسانیه خودش را نمی داند، حالت نفسانیه خودش برایش مجعول است، به دیگری کاری نداشته باشید. آنکه مخاطب به لا-تنقض است، یعنی همان که یقین و شک قائم به نفس او هست، برایش حرام است «نقض الیقین بالشک»، مکلف به «لا-تنقض الیقین بالشک» است، چه معنا دارد که او شک داشته باشد در موردی که آیا این مورد «نقض الیقین بالیقین» است یا مورد «نقض الیقین بالشک» است؟ مگر یقین و شک مثل عالمیت زید است که برای من مورد تردید باشد؟ باید به نفس خودم مراجعه کنم، این معنا را بیابم که آیا من یقین و شک دارم یا یقین و یقین دارم؟ بگوییم: نه ما احتمال می دهیم «نقض الیقین بالیقین» باشد، و احتمال می دهیم

که «نقض الیقین بالشک» باشد، معنایش این است که در آن حالت نفسانیة خودمان برای ما تردید حاصل است، ما نمی دانیم که یقین و شک در کار است یا یقین و یقین در کار است؟

حالا شما بگویید: بالاخره در مورد این مثال اینطوری که شبهه پیاده شد، ما چطوری این مسأله را حل کنیم؟ در مورد این مثال باید مطلب را ما به این صورت روشن کنیم، شما می گویید: زیدی در دار بوده است، و زید هم بلا اشکال از دار خارج شده است. پس شما اینجا در رابطه با خصوص شخص زید یک «نقض الیقین بالیقین» دارید. «زید دخل فی الدار قطعا و خرج عن الدار قطعا». پس در رابطه با خصوصیت زیدیت، اشکالی نیست که نقض الیقین بالیقین است، روایت هم می گوید: «و لکن تنقضه بیقین آخر» بحثی در آن نداریم.

نبودن «لا تنقض الیقین بالشک» از موارد شبهة مصداقیه

اما ما استصحاب را روی عنوان کلی پیاده می کنیم، ما کاری به زید نداریم ما به عنوان شخصی زید هیچ کاری نداریم، قضیه متیقنه ما این بوده است که «و الله کان معمم فی الدار موجودا» این قضیه متیقنه ما است، «و الله کان معمم فی الدار موجودا» و الان در رابطه با این قضیه متیقنه که مربوط به کلی است، و با نکره شما مسأله را بیان می کنید، می گویید: «و الله کان معمم فی الدار موجودا»، در رابطه با این قضیه متیقنه بینکم و بین الله الان شما شک دارید یا شک دارید در این که شک دارید؟ آیا مسلما شک دارید در بقای این قضیه متیقنه یا تردید دارید در این که تردید دارید؟ ما هیچ تردیدی در این معنا نداریم، که الان که زید از دار خارج شد، چون احتمال می دهیم که آن عنوان معمم منطبق بر زید بوده است، الان شک می کنیم که آیا این عنوان کلی در دار باقی هست یا نه؟ آیا این «نقض الیقین بالشک» است یا مشکوک است که «نقض الیقین بالشک» است؟ شما در رابطه با قضیه متیقنه ای که موضوعش کلی است، هیچ تردیدی در این معنا ندارید که یک کلی برای شما متیقن بوده است، وجودش و تحققش مسلم بوده است، و الان بقای این کلی برای شما کاملا مشکوک است. پس چرا می گویید: این شبهة مصداقیة برای «لا تنقض» است؟ عرض کردیم که اولاً تعقل ندارد و ثانياً ما می بینیم که مثل سایر استصحابات کلیه ای که جریان پیدا می کرد، و از این نظر قابل مناقشه و قابل خدشه نبود،

اینجا هم به همان صورت است، هیچ اشکالی در جریان این استصحاب به حسب ظاهر ملاحظه نمی شود.

لذا کلی جواب این شبهه عبارت از همان معنایی بود که اصلاً مثل «لا تنقض الیقین بالشک» معنا ندارد شبهه مصداقیه داشته باشد. مثلاً در باب رکعات نماز، دلیل می گوید:

«من شک بین الثلاث و الاربع»، بنای بر اربع بگذارد. کسی می گوید: من شک دارم بین سه و چهار، کسی می گوید: من یقیناً می دانم سه رکعت خواندم، یا چهار رکعت درست خواندم. اما آیا فردی هم پیدا می شود که بگوید: شک دارم در اینکه شک دارم بین سه و چهار؟ آیا چنین مصداقی هم برای آن دلیل می توانید تصور کنید که کسی بیاید از شما به این صورت مسأله پرسد، بگوید: من شک کردم در همان حال نماز که آیا شک بین سه و چهار دارم یا ندارم؟ پس خوب است که حکم این را در رساله ها مشخص کنند، و در فتاوا این را هم روشن کنند، که اگر کسی شک کرد در این که شک بین ثلاث و اربع دارد، «ما حکمه فی الصلاه»؟ پس چرا مشخص نکرده اند؟

شک از امور نفسانی و وجدانی

برای خاطر همین جهت است، که دیگر شک داشتن و نداشتن یک امر وجدانی و نفسانی است و برای کسی معنا ندارد که تردید پیدا شود که آیا شک دارد یا ندارد؟ لذا در تمام احکامی که موضوعش عبارت از این سنخ حالات نفسانی است، ما به این صورت نمی توانیم شبهه مصداقیه تصور کنیم، اما در موارد دیگر مثل «اکرم کل عالم» و اشباه ذلک تصور شبهه مصداقیه کاملاً امکان دارد.

هذا تمام الکلام در استصحاب کلی که به طول انجامید. اینجا نظرتان هست که مرحوم شیخ در ذیل استصحاب کلی قسم ثالث، یک نزاعی را بین مشهور و فاضل تونی در رابطه با استصحاب عدم تذکیه مطرح کرده است، و سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مدظله العالی) هم به تبعیت از مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره الشریف) این مسأله را به طور مفصل اینجا بیان کرده اند. ولی ما در تنبیهات باب براءت، که مسأله استصحاب عدم تذکیه و عدم قابلیت تذکیه مطرح بود، با مباحث متنوعی که در این رابطه مورد بحث قرار می گرفت، این بحث را ذکر کردیم. به نظر من دیگر تکرار این بحث شاید خیلی لزومی نداشته باشد. ما در اینجا سراغ تنبیه بعدی که مسأله جریان

استصحاب در زمان و زمانیات باشد خواهیم رفت که آن هم یکی از تنبیهات مهم در باب استصحاب است. ان شاء الله.

پرسش:

۱ - چرا احراز موضوع برای جریان حکم لازم است و شک کفایت نمی کند؟

۲ - جواب از اشکال عدم تمسک به قاعده نقض یقین بالشک چیست؟

۳ - عدم وجود شبهه مصداقیه در برخی از عناوین بخاطر چیست؟

۴ - آیا «لا تنقض یقین بالشک» از موارد شبهه مصداقیه است؟

۵ - چگونه شک از امور نفسانی و وجدانی محسوب می گردد؟

ص: ۵۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استصحاب در زمان و زمانيات اشكال جريان استصحاب در زمان و زمانيات و حل آن

يكي از تنبيهاتي كه در باب استصحاب مطرح است اين معناست، كه آيا در زمان و زمانيات كه مانند زمان است مثل حركت و اشباه حركت، آيا استصحاب جاري مي شود يا جاري نمي شود؟ منشأ شبهه اين است كه چون زمان اجزايش استقرار ندارد، از امور قاره شناخته نمي شود، بلكه از امور متصرمه و منقضيه و غير قاره است. يعني هر جزئي از آن وجود پيدا كرد و منعدم شد، بعد جزء ديگر وجود پيدا مي كند و منعدم مي شود، و بعد نوبت به جزء سوم مي رسد. آيا در مثل زمان و حركت كه از موجودات غير قاره و موجودات تدريجيه هست، استصحاب جريان دارد يا ندارد؟

حل اين اشكال يكي از اين راه شده، كه آيا در استصحاب، بطور كلي ما شك در بقا

لازم داریم یا شک در بقا لازم نیست؟ یعنی در حقیقت مسأله جریان و عدم جریان استصحاب را در مثل زمان و حرکت، مبتنی بر این معنا کرده اند که اگر در استصحاب شک در بقا لازم باشد، و عنوان بقا موضوعیت داشته باشد، باید بگوییم: در مثل زمان و حرکت، استصحاب جریان ندارد، برای اینکه در اینها بقا تصور نمی شود، اینها دارای یک اجزای متدرج و متصرّم است، و کلمه بقا در اینجا تحقق ندارد. اما اگر ما در باب استصحاب، شک در بقا را شرط ندانیم، و بگوییم: ما روی کلمه بقا تکیه نمی کنیم، همان عنوان «نقض الیقین بالشک» مطرح است، که این عنوان در روایات ذکر شده و موضوعیت دارد، کلمه بقا در روایات و ادله حجّیت استصحاب ذکر نشده است. آن وقت بگوییم: چه مانعی دارد که ما در مثل زمان هم استصحاب جاری بکنیم، استصحاب نهار یا استصحاب لیل را جاری بکنیم، استصحاب شهر و استصحاب سنه را جاری بکنیم و هکذا؟ پس برای حل این اشکال مسأله را مبتنی بر این معنا کرده اند. بعد گفته شده است که این مطلب را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) از استاد بزرگوارشان مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم، نقل می فرمایند که ایشان رسماً این معنا را منکر شده اند. ما در استصحاب، شک در بقا لازم نداریم، از کجا کلمه شک در بقا آمده است؟ ما در استصحاب مواجه هستیم با روایات «لا تنقض». هر کجا عنوان «نقض الیقین بالشک» تحقق داشته باشد، «لا تنقض» آنجا پیاده می شود، «لا تنقض» حکم به استصحاب می کند، و در زمان و حرکت پیاده می شود. شما یقین به نهار داشتید و الان شک در نهار دارید. یا در شب ماه رمضان یقین به لیل داشتید و الان شک در لیل دارید. «لا تنقض الیقین بالشک» همانطوری که در سایر موارد استصحاب را پیاده می کند، اینجا هم پیاده می کند. ما شک در بقا را از کجا بیاوریم؟ چه دلیلی بر مسأله شک در بقا داریم؟ پس صریحاً این محقق بزرگوار (اعلی الله مقامه الشریف) انکار کرده اند که در استصحاب، شک در بقا اعتبار داشته باشد.

راه حل شیخ انصاری (ره) برای جریان استصحاب در زمان

از کلام شیخ بزرگوار علامه انصاری (رضوان الله تعالی علیه) در کتاب رسائل هم همین معنا استفاده می شود. منتها تعبیر ایشان این است که ما برای حل اشکال در جریان استصحاب در زمان، یکی از دو راه را ذکر می کنیم: یک راهش این است که بگوییم: شک

در بقا اعتبار ندارد. آن وقت ممکن است کسی به ما اعتراض بکند، که اگر در استصحاب شک در بقا اعتبار ندارد، پس چرا شما در تعریف استصحاب، آن را به «ابقاء ما کان» تعریف می کنید؟ چرا کلمه «ابقاء» را در تعریف استصحاب بکار می برید؟ پیدا است که استصحاب متقوم بشک در بقا است. شیخ در جواب می فرماید: ما ممکن است اینطور بگوییم: ابقا در رابطه با تمام موارد استصحاب نیست، بلکه ابقا در رابطه با امور قاره و غیر تدریجیه است که در حقیقت این تعریف، تعریف کلی استصحاب نیست، بلکه برای استصحابهای معمولی است. چون استصحابهای معمولی در امور قاره تحقق پیدا می کند، لذا استصحاب را به «ابقاء ما کان» تعریف کرده اند. و الا اگر ما بخواهیم همه موارد استصحاب را در نظر بگیریم، که از جمله استصحاب در زمان و مثل زمان است، تعریف استصحاب به «ابقاء ما کان» نخواهد بود. بنابراین شیخ هم در اینجا روی مسأله اعتبار شک در بقا تردید می کند، یعنی می فرماید: نه شک در بقا در امور قاره معتبر است، نه در امور متصرمه و غیر قاره. بعد ایشان یک وجه دیگر ذکر می کند و می فرماید: ما ممکن است در مثل زمان هم عنوان بقا را بیاوریم، اما با مسامحه عرفیه، یعنی با تسامح موضوع بقا را در مسأله زمان پیاده بکنیم، یعنی در واقع اینجا بقایی نیست، لکن عرف چشمش را هم می گذارد و با دید مسامحی خودش عنوان بقا را در مثل زمان و حرکت پیاده می کند.

خلاصه این وجه دوم هم این است که بگوییم: در باب استصحاب بقای حقیقی، اعتبار ندارد. همان بقا «سواء کان حقیقیا ام مسامحیا» در جریان استصحاب کفایت بکند.

اعتبار شک در بقا در استصحاب

با توجه به این مطالب در دو جهت باید بحث کنیم: اول خود معنا را روشن کنیم که آیا شک در بقا حقیقتا در باب استصحاب معتبر است یا نه؟ و بر فرضی که معتبر است، از کجا اعتبارش را استفاده بکنیم؟ دلیلی که در مسأله شک در بقا، دلالت بر اعتبار می کند، چیست؟ و جهت دومی که باید بحث کرد این است، اگر نتیجه بحث ما منجر به این شد که در استصحاب شک در بقا حقیقتا لازم است، آیا با توجه به این معنا باز هم می توانیم در مثل زمان و حرکت و اشباه اینها استصحاب را جاری بکنیم؟ یا اگر قائل شدیم به اینکه شک در بقا حقیقتا معتبر است، دیگر دست ما از جریان استصحاب در زمان و حرکت و امثال اینها کوتاه می شود؟ این دو جهت بحث باید مورد بررسی قرار بگیرد.

اما در جهت اول می‌گوییم: ما به تعریف استصحاب کاری نداریم. برای اینکه ائمه که این تعریف استصحاب را برای ما فرموده‌اند، این تعریفاتی که برای استصحاب است، خود بزرگان ما و علمای ما ذکر کرده‌اند، و ما می‌توانیم روی این تعریفها انگشت بگذاریم و بگوییم: هیچ کدام برای ما نمی‌توانند حجیت پیدا بکنند. تعریف بما آنه صادر من غیر المعصوم، برای ما حجیتی ندارد. لذا ما تعریف را کنار می‌گذاریم، با اینکه به «ابقاء ما کان» تعریف شده، و با اینکه ظاهر این تعریف این است که در تمام موارد استصحاب مسأله «ابقاء ما کان» در کار است، لکن در عین حال ما روی تعریف تکیه نمی‌کنیم، برای اینکه تعریف فاقد حجیت است، ملا-کی برای حجیت در تعریف وجود ندارد. ما باید روی دلیل حجیت استصحاب، و روایات «لا تنقض» تکیه کنیم، بینیم از روایات «لا تنقض» چه استفاده می‌شود؟ ما وقتی که این عنوان را ملاحظه می‌کنیم، در این روایات این چند تا روایتی که ما خواندیم، نه در صغریات این روایات، و نه در کبریاتش کلمه بقاء هیچ کجا به چشم ما نخورد.

در این مورد آن روایاتی که در ذهن من و در ذهن شما هست، چه آن سه روایتی که مربوط به زراره بود، و چه روایات دیگر، چه در بیان صغرای «لا-تنقض» و چه در بیان کبری، در هیچ کدام ما لفظ بقا را ندیدیم و ملاحظه نکردیم. لکن لازم نیست که تصریح به کلمه بقا شده باشد، خود تعبیر «لا-تنقض الیقین بالشک» با توجه به آن نکته ای که عرض کردیم، که ظاهر «لا تنقض الیقین بالشک» این است که شما در همین حالی که مخاطب به «لا تنقض» هستید، هم یقین فعلی دارید و هم شک فعلی دارید. معنای «لا-تنقض الیقین بالشک» که این نیست، «لا تنقض الیقین الذی کان سابقا بالشک الذی هو بالفعل موجود» این معنای «لا-تنقض الیقین بالشک» نیست. معنای «لا تنقض الیقین بالشک» این است که شما را در همین حال توجه خطاب، هم یقین دار می‌بیند و هم شک دار می‌بیند، آن هم واقعا. می‌گوید: یقین فعلی موجود بالفعل را به شک فعلی موجود بالفعل نقض نکن.

مراد از یقین و شک در «لا تنقض»

ما سابقا هم این جهت را اشاره کردیم که یقین و شک در «لا تنقض» یقین تقدیری نیست، یقین موجود در زمان سابق نیست. اگر یقین موجود در زمان سابق باشد، «لا تنقض» دیگر استصحاب را دلالت نمی‌کند. «لا تنقض» دلالت بر قاعده یقین و شک

دارد، و به تعبیر دیگر شک ساری را حجت قرار می دهد. اما حالا که ما استظهار کردیم، و همه محققین استظهار کرده اند که «لا- تنقض الیقین بالشک» ناظر به شک ساری نیست، بلکه ناظر به استصحاب است، به ملاک این که «لا- تنقض الیقین بالشک» دال بر این است که یقین فعلی به شک فعلی نقض نشود. بعد از آنکه معنای لا تنقض این شد، آن وقت ما در مقام تحلیل بر می آییم، ببینیم آیا یقین و شک فعلی می تواند به یک چیز متعلق بشود؟ یقین و شک فعلی امکان دارد که به یک امر متعلق بشود؟ یعنی یک امر در یک زمان، هم متیقن باشد بالفعل برای شما، و هم مشکوک باشد بالفعل برای شما؟ شما که یقین و شک را فعلی فرض کردید، آیا معقول است که متیقن و مشکوک شما شیء واحد حتی من حیث زمان باشد؟ طهارت دو ساعت به غروب مانده، هم برای شما بالفعل متیقن، و هم برای شما بالفعل مشکوک باشد! این که امکان ندارد. پس چطور ما می توانیم بین یقین و شک فعلی جمع بکنیم؟ چطور می شود یقین و شک فعلی هر دو تحقق داشته باشد؟ آیا غیر از این راهی تصور می شود که ما یقین را متعلق به حدوث شیء بکنیم، و شک را متعلق به بقای شیء بکنیم؟ اگر بخواهید یقین و شک بالفعل تحقق داشته باشد، یقین قبلی منظور نباشد، یقین حالا و شک حالا، چطور می شود یقین و شک حالا به یک امر متعلق بشود؟ آن مستحیل است.

هیچ راهی برای فرار از این اشکال وجود ندارد، جز اینکه ما روایت را اینجوری معنا کنیم، «لا تنقض الیقین بالحدوث بالشک فی البقاء» غیر از این، چطور می شود این عبارت را معنا کرد؟ معنای این عبارت غیر از این راه حلی ندارد. مگر اینکه بگویید: این عبارت به استصحاب ارتباطی ندارد. این همان شک ساری و قاعده یقین و شک را می خواهد دلالت بکند، که خود آن هم یک مسأله ای غیر باب استصحاب است. اما شما که می گوئید که «لا تنقض الیقین بالشک» بر استصحاب دلالت می کند، و یقین و شک فعلی هم لازم است، نه یقین و شک تقدیری، همانطوری که در تنبیه اول در رابطه با مسأله غفلت صحبت شد، اینجا چاره ای نداریم که «لا تنقض الیقین بالشک» را همینجوری که عرض کردم معنا کنیم، «لا تنقض الیقین بالحدوث بالشک فی البقاء». پس با اینکه کلمه بقا به عنوانه در روایات لا تنقض ذکر نشده، لکن وقتی که ما سراغ «لا تنقض الیقین بالشک» می آییم و می خواهیم این جمله شریفه روایت را معنا بکنیم، لا محاله ما را به شک در بقا هدایت می کند. پس در استصحاب چاره ای جز شک در بقا وجود ندارد، و ما نمی توانیم

بگوئیم: در روایات عنوان شك در بقا مطرح نشده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): این ربطی به آن حرف ندارد، کلام مرحوم نائینی در رابطه با این بود که یقین را به عنوان طریق متیقن می گرفت، و ایشان پای متیقن را در «لا تنقض الیقین بالشک» باز می کرد. ما توضیح دادیم و گفتیم: از ظاهر عبارت ما عدول نمی کنیم.

آنچه هست و نیست در رابطه با یقین و شك است. به متیقن کاری نداشته باشید، اصلا ما با او از دائره یقین بیرون نمی گذاریم، و روایات «لا تنقض» هم روی همین تکیه کرده، یک جا شك را و یک جا یقین را می گوید: این یقین بما هو یقین، درست نیست که با شك بما هو شك نقض بشود و شکسته بشود. پس آن حرف ارتباطی به حرف امروز ندارد.

عدم امکان جمع میان یقین و شك در زمان واحد

حرف امروز ما این است که جمع بین یقین و شك فی زمان واحد و فی حال واحد، امکان ندارد، جز این که متعلقش را از هم جدا کنیم. نمی شود بگوئیم: «لا- تنقض الیقین بحیات زید بشك فی حیاة عمرو» اینجوری که نمی شود از هم جدا کرد. تنها جدایی که اینجا امکان دارد و متناسب است مسأله حدوث بقا است. «لا تنقض الیقین بالحدوث بالشك فی البقاء» این یک معنای عقلانی و عرفی است که انسان از «لا تنقض الیقین بالشك» استفاده می کند. پس این که مرحوم محقق حائری (اعلی الله مقامه الشریف) فرمودند که ما چنین چیزهایی لازم نداریم، کلمه بقا از کجا آمده و کدام روایت روی کلمه بقا تکیه کرده است؟ عرض می کنیم بله! لفظ بقا در هیچ یکی از روایات لا تنقض به این عنوان وجود ندارد. اما تعبیر جوری است که جز با این معنا نمی سازد. مثلا در تعلیل آن روایت می فرماید: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت» فشككت در چه؟ این شك، مشكوك لازم دارد، این فشككت را عقلا- چطوری معنا می کنند؟ «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت» فشككت یعنی فی بقاء الطهاره. آیا معنای دیگری به ذهن انسان می آید؟ فشككت که همینطور نمی شود بدون متعلق باشد، نمی تواند همینطور بگوید: «فشككت» اما در چه چیزی؟ بفرمایید «فشككت فی الطهاره» می گوئیم:

در چی طهارت؟ ما یقین داریم به طهارت، پس فشككت فی الطهاره یعنی چه؟ خود این دارد فرض می کند «لأنك كنت علی یقین من طهارتك، فشككت» در چه شك کردم؟ آیا معنایی غیر از این دارد؟ یعنی در فشككت فی بقاء طهارتك؟ حتی احتمال معنای دیگری

جریان ندارد، و لو علی بعد، این معنای خیلی روشنی است، تو یقین به طهارت داری و شک در بقای طهارت. یقین به حدوث طهارت داری، و شک در بقاء طهارت.

پس نتیجه اینطور شد؛ ما برای ورود به این بحث که استصحاب در مثل زمان و حرکت آیا جریان دارد یا ندارد؟ دست خودمان را باید از این مرحله کوتاه کنیم، که چون شک در بقا اعتبار ندارد راه برای ما باز است، نه در شک در بقا نمی شود تردید کرد، قطعاً در استصحاب شک در بقا اعتبار دارد. حالا که این معنا معتبر است، با حفظ این معنا و اعتبار این معنا، ما در مثل زمان و مثل حرکت چطوری استصحاب را جاری بکنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): ما هنوز به آنجا نرسیدیم، آن مسأله بعدی است، ما قبل از آنجا بحث کردیم که اصلاً بقا اعتبار دارد یا ندارد؟ اگر بقا اعتبار داشت، بعد روی اعتبار بقا صحبت بکنیم، ببینیم با حفظ این معنا و با مفروضیت این معنا که شک در بقا معتبر است، آیا استصحاب در زمان که اساس کار هم همان زمان است، و مثل زمان که عبارت از حرکت و شبه حرکت باشد، آیا جریان دارد یا ندارد؟ عرض می کنیم بله ممکن است.

(سؤال... و پاسخ استاد): عرض کردم شک ساری می شود، جوابش را عرض کردم، بعد از آن که مسلم گرفتید که این تعبیّرات مربوط به استصحاب است، نه به قاعده شک ساری، آن وقت «فشککت، فشککت فی المتیقن» نمی شود، فشککت فی الحدوث نمی شود، باید یک جوری باشد که منطبق بر استصحاب بشود، و شک منطبق بر استصحاب غیر از شک در بقا، قابل تصور نیست.

مراد از اصل استصحاب در زمان

اما در باب زمان، مراد از اصل استصحاب در زمان یعنی چه؟ ما زمان را می خواهیم استصحاب بکنیم، یعنی چه که زمان را استصحاب بکنیم؟ محل بحث استصحاب در زمان اینجا است، که ما قطعاتی از زمان، مجموعه اجزای آن قطعه را به نامی نامگذاری کردیم، از اول مثلاً طلوع فجر یا طلوع شمس تا آخر غروب شمس را مثلاً این ۱۲ ساعت را از باب مثال، به عنوان یوم نامگذاری کردیم، کما اینکه از اول غروب شمس تا اول طلوع فجر یا طلوع شمس را بنام لیل نامگذاری کردیم. هفت شبانه روز را بنام اسبوع یا هفته نامگذاری کردیم. سی روز یا بیست و نه روز را بنام شهر نامگذاری کردیم، و هکذا.

بحث ما در این است که در این مجموعه ای که به یکی از این عناوین نامگذاری شده

و واقعیت این عناوین جز اجزایی از زمان نیست، واقعیت یوم، یعنی همین اجزای زمان که شروعش مثلاً از اول آفتاب، و ختمش هم غروب شمس است. حالا ما می‌خواهیم در این عنوان استصحاب جاری بکنیم، در این عنوان یوم استصحاب جاری بکنیم. مثلاً حالا هوا ابر شده، در شبههٔ مصداقیه و موضوعیه. نمی‌دانیم که روز خارج شده یا خارج نشده است؟ می‌خواهیم استصحاب بقای نهار را جاری بکنیم. یا در شب ماه رمضان برای خوردن سحری می‌خواهیم استصحاب بقای لیل جاری بکنیم. یا مثلاً در آخر ماه که مشکوک است که آخر ماه است یا اول ماه آینده، استصحاب بقای شهر جاری بکنیم.

بحث ما در استصحاب زمان روی یک چنین معنایی است. و الا اگر ما زمان را مثلاً فرض کنیم، آن جزء اول مقارن با طلوع شمس مثلاً، شما استصحاب چه جاری می‌کنید؟ استصحاب بقای آن جزء را؟ آن جزء که بقا ندارد، آن جزء «یوجد و یعدم»، «یوجد و یتصرم» پس اینکه ما استصحاب در زمان را مطرح می‌کنیم، بلحاظ این عناوین است، که این عناوین در این جهت مشترکند که اجزایی از زمان را مثلاً به عنوان یوم می‌بینند، به عنوان لیل می‌بینند، به عنوان اسبوع و شهر و سنه و امثال ذلک می‌بینند، در اینها ما می‌خواهیم ببینیم استصحاب جریان دارد یا ندارد؟

در استصحاب یوم مثلاً، با توجه به اینکه شک در بقا در استصحاب معتبر است، می‌بینیم الان که هوا ابری است نزدیک غروب است، نمی‌دانیم که آیا روز است یا خارج شده؟ می‌خواهیم استصحاب را در نهار جاری بکنیم. می‌گوییم: اینجا دو جور است. یک وقت شما از طریق عرف می‌خواهید مسأله را حل کنید، عرف با مسامحه، نه عرف با همان دقت عرفی خودش. یک وقت هم مسأله را از طریق عقل می‌خواهید حل بکنید.

اگر از طریق عرف می‌خواهید حل بکنید مسأله خیلی آسان است. آیا عرف وقتی که شمس طلوع می‌کند، تعبیرش چیست؟ می‌گوید: روز وارد شد، این که می‌گوید روز وارد شد و حادث شد، آیا بنحو مسامحه این تعبیر را می‌کند یا بنحو دقت این تعبیر را می‌کند؟ عرف می‌گوید: «الیوم قد دخل حقیقتاً» یک ساعت دیگر بقای همان یوم است، دو ساعت دیگر بقای همان یوم است؛ تا نزدیک غروب و مسألهٔ ابر می‌رسد، شما شک می‌کنید. ما بعد از آنکه به عرف مراجعه می‌کنیم از عرف می‌پرسیم که آیا شک من در بقای یوم هست یا نه؟ عرف می‌گوید: بله. پس شک شما در چیست؟ تو یک ساعت یقین داشتی که روز بوده، الان شک داری در این که «الیوم باق ام لیس بباق؟» اگر ما این تعبیر را در نزد عرف

بکنیم، عرف می گوید: صبر کن که من آن عینک مسامحه را به چشم بزدم؟ یا اینکه این تعبیر را یک تعبیر حقیقی عرفی می بیند؟ من الان شک دارم که روز باقی هست یا نه؟ عرف می گوید: کلمه بقا را اینجا بکار نبر؟ و اگر می بری مثل اسدی است که در مورد زید بکار می رود با یک نوع مسامحه و تشبیهی بکار می رود؟ یا یک تعبیر حقیقی عرفی به تمام معناست؟ الان که انسان شک دارد در اینکه روز باقی هست یا نه؟ عنوانش، عنوان شک در بقا است.

پس اگر ما مسأله را به عرف ارجاع بکنیم که ریشه مطلب هم همین است، یعنی همینجا مسأله به یک نظر خاتمه پیدا می کند. برای اینکه این خطاب «لا- تنقض الیقین بالشک» متوجه به عرف است. اما نه عرف با عینک مسامحه، عرف با عینک واقع بینانه عرفی خودش که می گوید: «انت شاک فی بقاء الیوم» همانطوری که اگر شما یقین داشتید به اینکه لباس اول ظهر نجس است و بعد شک می کردید در بقای نجاست، عرف بدون تردید کلمه شک در بقا را در آنجا بکار می برد، در همینجا هم بدون تردید کلمه شک در بقا را بکار می برد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیا نهار از زمانیات است؟ نهار زمان است. علت این که اول استصحاب زمان را معنا کردم همین بود که در ذهن شما این حرفها نیاید. استصحاب زمان یعنی استصحاب یوم، لیل، شهر، سنه و امثال ذلک. و الا اگر اینها را بخواهیم کنار بگذاریم، در آن جزء اول طلوع شمس، چطور استصحاب جاری کنیم؟ اصلاً جای این نیست کسی در جزء خاصی از زمان بخواهد استصحاب جاری کند. استصحاب در زمان معنایش همین است که ملاحظه فرمودید. توضیح بیشتر ان شاء الله بعد عرض می کنیم.

پرسش:

۱- اشکال جریان استصحاب در زمان و زمانیات و حل آن را بیان کنید.

۲- راه حل شیخ انصاری (ره) برای جریان استصحاب در زمان چیست؟

۳- اعتبار شک در بقاء در استصحاب به چه معنایی است؟

۴- آیا امکان جمع میان یقین و شک در زمان واحد وجود دارد؟

۵- مراد از اصل استصحاب در زمان را توضیح دهید.

ص: ۵۴۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که آیا استصحاب در مثل زمان و حرکت و اشباه اینها، جریان پیدا می کند یا نه؟ عرض کردیم که این مسأله را نباید مبتنی بر این معنا بکنیم، که آیا در استصحاب، ما شک در بقا داریم یا نه؟ مسأله مبتنی بر این مسأله نیست به این صورت که اگر کسی شک در بقا را معتبر بداند، بگوید: این استصحاب جریان ندارد، و اگر شک در بقا را معتبر نداند، این استصحاب را جاری بداند. بلکه با حفظ این معنا که در استصحاب شک در بقا معتبر است، با اینکه کلمه بقا در ادله استصحاب ذکر نشده است، ولی به آن کیفیتی که ملاحظه فرمودید، ما از «لا تنقض اليقين بالشك» عنوان شک در بقا را بلا اشکال استفاده می کنیم. حال باید ببینیم آیا در زمان استصحاب جاری می شود یا نه؟

توجه خطاب عرف در استصحاب به «لا تنقض اليقين بالشك»

گفتیم: اگر از دید عرف بخواهیم مسأله را ملاحظه کنیم، که این یک مسأله روشنی

است. برای اینکه نهار به حسب نظر عرف، یک موجود مستمری است، «یوجد باول جزء من النهار، و یبقی الی آخر اجزاء النهار». این طور نیست که نهار تا زمانی که تمام اجزای آن تحقق پیدا نکند، محقق نشود. نه، به مجرد اولین جزء «یتحقق النهار»، و نهار باقی می ماند و استمرار پیدا می کند «الی آخر جزء النهار». پس اگر شما شک کردید که آیا جزء آخر تحقق پیدا کرده یا تحقق پیدا نکرده است؟ صدق می کند که شما شک در بقای نهار دارید، و استصحاب نهار می تواند جریان پیدا کند.

از نظر عرفی که مسأله روشن است و عرض کردیم همین مقدار هم در حل اشکال کافی است. برای اینکه ما در باب استصحاب به لحاظ اینکه «لا تنقض الیقین بالشک» خطابش متوجه به عرف است، همان نظر عرف را ملاک و مناط می دانیم، در همان خصوصیات که در استصحاب معتبر است، همان نظر عرف ملاک و مناط است. لکن در عین حال از نظر عقل هم اگر بخواهیم ملاحظه بکنیم، مسأله باز هم موافق با عرف است، چرا؟ برای خاطر این معنا، که ما به حسب وجود و نحوه وجود، دارای دو نحو وجود هستیم، وقتی که کلمه وجود را القا می کنیم، و لو اینکه شاید ابتدائاً توی ذهن خودمان یک سنخ از وجود می آید، لکن به حسب واقع، وجود دارای دو سنخ است، دارای دو نوع است: یک نوع عبارت از وجود قارّ، وجودی است که استقرار دارد، تصرم و تدرج و تقضی در آن وجود ندارد، مثل وجود خانه، مثل وجود انسان، که خود انسان وجودش، وجود قار است، یعنی غیر متصرم. امّا یک سنخ از وجود در ذاتش تصرم و تدرج است، در ذاتش تقضی وجود دارد، ذات این وجود و حقیقت این وجود به این کیفیت است که یک جزء آن وجود پیدا می کند، منعدم می شود و یک جزء دیگر وجود پیدا می کند منعدم می شود، و هکذا سایر الاجزاء. این اصلاً سنخ وجود و نحوه وجودش این کیفیت است، و ما هیچ گونه دلیلی نداریم که بگوییم: وجود منحصر عبارت از همان سنخ اول است که وجود یعنی وجود قارّ، چه دلیلی بر این انحصار قائم شده است؟ الوجود علی نوعین، و علی سنخین. یک سنخ وجود قار است، و یک سنخ وجود غیر قار، وجود متدرج، وجود متصرم.

(سؤال... و پاسخ استاد): می گوئیم وجود غیر قارّ یوجد و یعدم، آن یک بحث دیگری است، حالا به حسب ظاهر این طور است. آیا فی الواقع این طور است یا نه؟ آن در جای خودش است. مقصود ما این است که عنوان قار وجود ندارد، تدرج ملحوظ

است. آیا وجودی که از این سنخ شد، ما نمی‌توانیم درباره آن، شک در بقا تصور بکنیم، چرا شک در بقا را نمی‌توانیم آنجا پیاده بکنیم؟ اگر ذات موجود عبارت از تدرج شد، تا زمانی که این موجود بقا دارد، تا زمانی که استمرار داد، این موجود هست. اگر نهار عبارت از این است، نهار، یعنی این موجود مستمر متدرجی که از اولین جزء نهار شروع می‌شود و الی آخر اجزاء نهار استمرار پیدا می‌کند. در این موجود مستمر متدرج، آیا حقیقتاً بقا تحقق ندارد؟ و لو با دقت عقلیه، نه فقط دید عرف و نظر عرف باشد.

مراد از حرکت قطعیه و حرکت توسطیه

اگر بخواهیم مسأله را قدری روی اصطلاح پیاده بکنیم، چون بحث ما در زمان و حرکت و امثال ذلک است، در باب حرکت دو تا اصطلاح وجود دارد: یکی حرکت قطعیه و یکی حرکت توسطیه. مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، حرکت قطعیه و توسطیه را یک جور معنی فرمود، آن وقت از این معنایی که خود ایشان کرده اند، نتیجه گرفته اند که اصلاً مسأله تصریم و تدرج در حرکت قطعیه وجود دارد، امّا حرکت توسطیه یک عنوانی است، یک حقیقتی است که اصلاً تصریم در آن وجود ندارد، یک موجود قار مستمر است. منتهی حرکت قطعیه را ایشان این طور معنا کرده است، فرموده: معنای حرکت قطعیه این است «هو کون الشی فی کل آن فی حد او مکان» شیء در هر لحظه ای در حدی باشد یا مکانی باشد، این کلمه فی حد، او مکان به این لحاظ است که ما وقتی کلمه حرکت را می‌گوییم، منحصر عبارت از حرکت در مکان نیست، حرکت در مکان را می‌گیرد، حرکت در کیفیت و کمیات و امثال اینها را هم می‌گیرد، بلکه مثلاً حرکت در جوهر را هم اگر حرکت در جوهر ثابت باشد، آن جوری که مرحوم صدر المتألهین هم قائل هستند، آن را هم شامل می‌شود. در حرکت قطعیه ایشان می‌فرماید این است که این شیء، شیء متحرک در هر لحظه ای در حدی باشد که مربوط به حرکت در کیفیت است، مربوط به حرکت در کمیت و اشباه اینها است. یا در مکانی که آن مربوط به حرکت در خود مکان است، که از آن تعبیر به حرکت در این می‌کنند (این با الف، که به معانی مکان است) ایشان می‌فرماید: معنای حرکت قطعیه این است.

و امّا حرکت توسطیه معنایش این است «کون الشیء بین المبداء و المنتهی» این بودن شیء بین مبداء و منتهی که مبداء بودن شیء در اول است و منتهی عبارت از جزء آخر

است. ایشان طبق اصطلاحی که خودشان به کار می برند، می فرمایند: «کون الشیء بین المبداء و المنتها»، اینکه دیگر تصریح و تدرج ندارد، این یک امر قاری است. بودن شیء میان مبداء و منتهی، از همان لحظه ای که از مبداء شروع می کند، مبداء را پشت سر می گذارد، صدق می کند که هذا بین المبداء و المنتهی، لحظه دوم هم بین المبداء و المنتهی، لحظه سوم هم بین المبداء و المنتهی این بین المبداء و المنتهی، یک واقعیت مستقری است، این دیگر تدرج ندارد. مبداء را که پشت سر گذاشت و هنوز منتها تحقق پیدا نکرده، عنوان بین المبداء و المنتهی تحقق دارد. لذا ایشان می فرمایند: در حرکت توسطیه که معنایش این است، مثل سایر استصحابات می ماند، مثل استصحاب طهارت می ماند، مثل سایر استصحابات امور قاره می ماند، در این دیگر تدریج نیست، تدریج و تدرج مال حرکت قطعیه است و معنای حرکت قطعیه همان «کون الشیء فی کل آن فی حد او مکان» است.

(سؤال... و پاسخ استاد): عنوان بین المبداء و المنتهی بودن که تدرج ندارد. این یک عنوان قاری است، مثل عنوان عالمیت می ماند. اگر بین المبداء و المنتهی مثلاً ده ساعت طول می کشد، این مثل کسی می ماند که ده ساعت طهارت داشته باشد. شما در کسی که واجد طهارت است، می گویند: آن آنی که وضو کرد «یصیر طاهراً»، آنی هم که مبداء را پشت سر گذشت، «صار بین المبداء و المنتهی». عنوان، عنوان واحد است و این عنوان مستقر است و استمرار دارد در عنوان دیگر تدرج وجود ندارد، لحظه دوم با لحظه دهم یکسان است، همه اش بین المبداء و المنتهی است.

لزوم تدرج و تصریح در حرکت قطعیه

ایشان می فرمایند: اگر حرکت را ما حرکت توسطیه گرفتیم، از بحث زمان و اشکال زمان بر کنار است، این مثل استصحاب طهارت می ماند. برای اینکه معنی الحركه، الحركه بین المبداء و المنتهی است، این یک معنایی است که وجود و مستمر دیگر تدرج ندارد، مستمر الی آخر جزء من المنتهی. اما اگر حرکت را، حرکت قطعیه گرفتید، مسأله تدرج و تصریح در کار است، و اشکال در باب استصحاب زمان، در همان حرکت قطعیه در کار است، نه در حرکت توسطیه. در حالی که اصلاً ظاهراً این اصطلاحی که ایشان به کار برده، خلاف اصطلاح آنهایی است که حرکت قطعیه و حرکت توسطیه را مطرح کرده اند.

این تعریفی که ایشان برای حرکت قطعیه کرده، ظاهراً صاحبان اصطلاح این تعریف را

برای حرکت توسطیه می کنند، می گویند: حرکت توسطیه عبارت است از «کون الشیء فی کل آن فی حد او مکان» و برای حرکت قطعیه می گویند: حرکت قطعیه عبارت از یک وجود مستمر است، لکن در عین حال تدریج و تدرج در آن وجود دارد.

به عبارت روشتر آنی را که اهل تحقیق می گویند، اصلا می گویند حرکت توسطیه وجود ندارد، و اگر بخواهد وجود پیدا بکند توالی فاسده ای که خودشان ذکر می کنند، مثل جزء لا یتجزا، توالی آنات و امثال ذلک لازم می آید. لذا حرکت توسطیه که به معنای «کون الشیء فی کل آن فی حد او مکان» است را ما باید از بحث خارج بکنیم به لحاظ اینکه «آنه لا وجود لها»، اصلا این واقعیتی ندارد، این تحقیقی ندارد، به لحاظ اینکه توالی فاسده در دنبال ملازم می آید. آنکه واقعیت دارد، حرکت قطعیه است. و معنای حرکت قطعیه، این نیست که «کون الشیء فی کل آن فی حد او مکان». معنای حرکت قطعیه همان وجود مستمر است، لکن در عین حال متدرج است. یک شیء سنخه وجود آن، سنخه تدریج و تدرج آن، لکن استمرار هم دارد، بقا هم در آن هست، هست نه با دید مسامحی، از نظر عقل بقا در آن وجود دارد. اگر در باب حرکت یک چنین معنایی واقعیت داشت، اگر در باب حرکت تنها حرکت قطعیه به این معنا واقعیت داشت، دیگر چه مانعی دارد که ما استصحاب را در آن جاری بکنیم؟ دیگر عنوان شک در بقا حقیقتا وجود دارد، و این اعتبار شک در بقا کاملا در اینجا محفوظ است. لذا آنکه واقعیت ندارد که حرکت توسطیه است، از بحث خارج است، برای اینکه اصلا وجود ندارد تا نوبت به بقای آن برسد. و آنکه واقعیت دارد، و وجود دارد و وجود آنهم مستلزم هیچ گونه تالی فاسد نیست، شک در بقا متصور است، و با تصور شک در بقا استصحاب بلا اشکال جریان پیدا می کند.

لذا بحث جریان استصحاب در مثل زمان و حرکت، چه ما با دید عرف مسأله را بررسی بکنیم، و چه با دید عقل ملاحظه بکنیم، هیچ مناقشه ای با مفروضه عنه بودن شک در بقا در اصل مسأله مناقشه ای جریان ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): چون این زمان تقطیع شده است، و قطعات از این زمان عنوان پیدا کرده است، عنوان نهار پیدا کرده است، عنوان لیل پیدا کرده است، عنوان شهر پیدا کرده است، عنوان سنه پیدا کرده است. و الا اگر شما این عناوین را کنار بگذارید، در چه چیزی می خواهید استصحاب جاری بکنید؟ استصحاب را برای چه می خواهید

جاری بکنید؟ ما که استصحاب در زمان را مطرح می‌کنیم، می‌خواهیم اشکالات شما را مندفع بکنیم، شما چه چیزی را می‌خواهید استصحاب بکنید؟ ما می‌خواهیم استصحاب زمان بکنیم. مگر اینکه احتمال بدهید که زمان بوده است و حالا نیست، چنین چیزی که نیست.

آنچه که مورد نظر است این است که شما می‌خواهید استصحاب نهار را جاری بکنید، نهار واقعیتی غیر از قطعه از زمان ندارد. لیل واقعیتی غیر از قطعه از زمان ندارد، سینه و اسبوع هکذا. ما در اینجا می‌خواهیم استصحاب را جاری بکنیم. و الا این طور نیست که ما یک روزی شک بکنیم که تا حالا زمان بوده است، و از حالا به بعد ممکن است که زمان نباشد، و ما بخواهیم که استصحاب زمان را جاری بکنیم، اینکه محل بحث نیست، در کسی شک در این معنا تحقق پیدا نمی‌کند که بخواهد استصحاب زمان را بکند. و علاوه چه اثری روی نفس حقیقت زمان بار شده است؟ ما این استصحابات را به لحاظ احکام شرعی ای که بر اینها مترتب است، می‌خواهیم جاری بکنیم. آنهایی که در رابطه با آنها حکمی شرعی هست، عنوان روز است، عنوان شب است، عنوان ماه است، عنوان سال است برای حساب کردن، برای مسائل دیگر مربوط به سال. این عناوین در کار است، و بحث ما در استصحاب زمان در رابطه با همین معنا است.

آیا این معنا که آیا این از اول طلوع فجر تا اول غروب آفتاب، یک واقعیت مستمری هست؟ این یک مسأله ای است که هم عقل می‌گوید و هم عرف می‌گوید، هم عقل این معنا را حکم می‌کند، که عرض کردیم مسأله عقلی آن یک امر زائدی بود، آنکه دخالت در بحث ما دارد، همان نظر عرف است، و هیچ ما نمی‌توانیم در این معنا تردید داشته باشیم.

و الا اگر این عناوین را بخواهیم به کار ببریم، نهار و لیل و امثال اینها، اصلاً «ما معنا استصحاب زمان»؟ شما در چه چیزی شک دارید که می‌خواهید استصحاب بکنید؟ شک در بقای چه چیزی دارید، که می‌خواهید استصحاب بکنید؟ شما احتمال می‌دادید که تا به حال زمان و حقیقت زمان بوده است، و حالا دیگر نه، دیگر زمانی در کار نیست، آیا معنای شک در بقای زمان این طوری است که بخواهید استصحاب آن را جاری بکنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): حرکت توسطیه به معنای اینکه ما ذکر کردیم، یا به معنای مرحوم آخوند؟ گفتیم این اصطلاحی که ایشان ذکر کرده اند درست نیست، و اهل معقول می‌گویند: اصلاً حرکت توسطیه وجود ندارد، درست نیست. برای اینکه اگر می‌خواست

وجود داشته باشد، یک توالی فاسده ای بر آن مترتب می شود.

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در حرکت توسطیه

مرحوم آخوند که نام این را حرکت قطعیه گذاشته اند، مال حرکت توسطیه است، و حرکت توسطیه اصلا واقعیت ندارد. «کون الشیء فی کل آن فی حد او مکان» معنایش این است که کسی حرکت را به طور کلی انکار نکند، معنایش این است که قائل به جزء لا-یتجزا بشود. آنکه واقعیت دارد، حرکت قطعیه است، و معنای حرکت قطعیه این است، یعنی یک موجود متصرم و در عین حال مستمر، که استمرار در آن مأخوذ است، فقط جرمش این است که در عین اینکه استمرار دارد، تصرم و تدرج در سنخه وجود و نحوه وجود آن اخذ شده است. ما گفتیم: این مانعیت از جریان استصحاب پیدا نمی کند. تصرم و تدرج در مقابل استصحاب نخواهد بود. شما همین که آن را یک موجود مستمری عقلا و عرفا دانستید، همین شک در بقا درست می کند، و با شک در بقا مانعی ندارد که استصحاب جاری بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنایش اصلا این است. یعنی می خواهید بگویید: تصرم و تدرج مناقض با استمرار است؟ شما مناقضه آن را بیان نکنید. مناقضه بین تدرج و استمرار از کجا است که اگر یک موجودی مستمر شد، دیگر نباید متصرم و متدرج باشد، بین این دو تا مناقضه است؟ تدرج یعنی غیر مستمر، مستمر دو جور است: یک مستمری که له وجود قار و غیر متدرج، مثل طهارتی که برای شما است. یک مستمری هست که در عین اینکه استمرار دارد، اجزایش یکی پس از دیگری وجود پیدا می کند، مثل نهار. نهار یک موجود مستمری است، ولی این طور هم نیست که اجزای آن یکجا جمع شده باشد، اجزا در یک آن تمرکز پیدا نکند، اجزای آن یکی پس از دیگری وجود پیدا می کند، و در عین حال هم مستمر است. پس این طور نیست که ما تا کلمه تدرج را می گوئیم شما خیال بکنید که تدرج منافات با مستمر دارد، «المستمر علی قسمین قد یکون متدرجا، و قد لا یکون متدرجا». بله در اصل مسأله اشکالی نیست، فقط اشکال در یک جهت است، که آن را عرض می کنیم تا به حل آن مشکل برسیم.

مرحوم شیخ (رحمه الله علیه) و تبعه بعض آخر، فرموده اند: شما الان که مثلا در ماه رمضان است و شک دارید که روز باقی است و یا خارج شده است؟ اگر بخواهید

استصحاب بقای نهار را جاری بکنید، از نظر تدرج و تصریح مسأله ای نیست، آن اشکال همان جوابی بود که ما غرض کردیم از آن جهت نمی شود اشکال کرد.

لکن اشکال از این نظر است که شما الان بقای نهار را استصحاب کردید، این استصحاب نمی تواند ثابت بکند که در این جزئی که شما هستید، «یتصف بانه نهار»، و در نتیجه نمی تواند ثابت بکند که امساک که در این جزء مشکوک واقع می شود، امساک در نهار است، مگر اینکه ما اصل مثبت را قائل بشویم، یعنی لوازم عقلیه را هم مترتب بر استصحاب بکنیم. آیا اگر لوازم عقلیه ترتب بر استصحاب پیدا نکرد، و روی همان مستصحب بخواهیم تکیه بکنیم، ایشان می گوید: اینجا بر استصحاب بقای نهار اثری بار نمی شود، نمی تواند اثبات بکند «هذا الجزء من النهار»، که در نتیجه اگر در این جزء امساک بشود، عنوانش، امساک واقع در نهار است. اگر کسی نماز ظهر و عصر نخوانده است، اگر در این جزء نماز خواند، عنوانش این باشد که صلاتش، صلاه در نهار است، نماز ظهر و عصر این شخص واقع در نهار است، استصحاب بقای نهار این معنا را نمی تواند ثابت بکند. پس چه کنیم؟ شما که می گوید: استصحاب بقای نهار هیچ فایده ندارد، پس ما اینجا چه کنیم؟

ایشان فرموده است که راه حل این است که ما استصحاب حکمی جاری بکنیم، استصحاب حکمی به این معنا است که بگوییم: ده دقیقه پیش، پنج دقیقه قبل، «کان الامساک فی النهار واجبا علینا» و الان شک داریم که امساک در نهار برای ما وجوب دارد یا ندارد؟ استصحاب بقای وجوب امساک فی النهار را جاری می کنیم، اگر این معنا جاری شد، دیگر شما نیاز به استصحاب زمان هم ندارید، استصحاب را مستقیماً در رابطه با حکم پیاده می کنید، می گوئید: «کان الامساک فی النهار واجبا» و الان شک داریم که وجوب دارد یا ندارد؟ استصحاب بقای وجوب امساک در نهار جاری می شود.

راه حل مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب در متعلق حکم

مرحوم آخوند در کفایه راه حل دیگری را ذکر کرده اند، گفته اند: ما به جای اینکه استصحاب را در حکم جاری کنیم، استصحاب را در خود امساک جاری می کنیم، امساک که متعلق حکم است، امساک که متعلق وجوب است. استصحاب را روی نفس امساک می آوریم، می گوئیم: ده دقیقه قبل، امساک ما امساک در نهار بوده است، حالا

شک می کنیم که امساک ما امساک در نهار هست یا نه؟ استصحاب می کنیم بقای امساک فی النهار را، و این استصحاب سبب می شود که حکم بر آن بار بشود، حکمش عبارت از وجوب است. وقتی که شما در این لحظه با استصحاب، عنوان امساک فی النهار را ثابت کردید، «یترتب علیه الوجوب». پس در حقیقت مرحوم آخوند و همینطور مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) و بعضی دیگر راه تخلص پیدا کردند، یعنی گفته اند که اگر ما بخواهیم استصحاب نهار را جاری بکنیم، این استصحاب نهار مثبت است. لذا مجبور هستیم که یا دست به دامن استصحاب حکم بزیم آن طوری که شیخ انصاری گفته است، و یا دست به دامن عنوان فعل متعلق للوجوب بزیم که عبارت از نفس امساک فی النهار است، و از راه استصحاب وجوب یا استصحاب امساک فی النهار، ثابت بکنیم که در این لحظه مشکوکه «یجب علیکم الامساک». اما اگر بخواهیم از راه استصحاب نهار به این هدف برسیم، «یصیر الاصل مثبتا و نحن لا نقول به».

مسأله ما همین معنا است، اولاً ببینیم این راه حلهایی که اینها ذکر کرده اند مفید است یا نه؟ و ثانیاً ببینیم آیا از استصحاب نهار صرف نظر بکنیم یعنی استصحاب بقای نهار واقعا مثبت است؟ اگر ما یک جوری درست کردیم که مثبت نبود، دیگر نه نوبت به استصحاب حکمی شیخ انصاری می رسد، و نه نوبت به استصحاب متعلق حکم مرحوم محقق خراسانی می رسد. ببینیم آیا اصولاً نوبت به این حرفها می رسد یا نه؟ و بر فرض اینکه نوبت برسد، این راه حلهایی که این دو بزرگوار ذکر فرموده اند، می تواند برای ما کافی باشد یا کافی نیست؟ دقت بفرمائید برای روز بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - آیا خطاب عرف در استصحاب به «لا تنقض الیقین بالشک» توجه دارد؟

۲ - مراد از حرکت قطعیه و حرکت توسطیه را بیان کنید.

۳ - چرا تدرج و تصرم در حرکت قطعیه لازم است؟

۴ - اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در حرکت توسطیه را توضیح دهید.

۵ - راه حل مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب در متعلق حکم چیست؟

ص: ۵۵۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

گفتیم که اصل استصحاب در زمان از این جهت که زمان دارای یک ماهیت متصرّم و متقاضی است، مانعی ندارد و این تصرّم و تدرج، مانع از جریان استصحاب در زمان نمی شود. لکن اشکال دیگری که در اینجا مطرح است، این است که شما وقتی استصحاب بقای نهار را فرضا جاری می کنید، چه در ماه رمضان برای ادامه امساک در ماه رمضان و چه در غیر ماه رمضان، استصحاب بقای نهار، برای نماز در وقت، نمی تواند این معنا را ثابت بکند که این امساک که در این ظرف تحقق پیدا می کند و در این زمان مشکوک واقع می شود، امساک «فی النهار» است.

لزوم توجه به اثر شرعی در استصحاب زمان

به عبارت روشن تر، شما استصحاب زمان را برای چه جاری می کنید؟ استصحاب زمان، خود زمان که حکم شرعی نیست، اگر مستصحب ما حکم شرعی نباشد، باید

موضوع برای حکم شرعی باشد، مستصحب یا خودش باید حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی، شما که استصحاب بقای نهار را جاری می کنید، می خواهید از این استصحاب چه فایده ای ببرید و برای چه اثری این استصحاب را جاری می کنید؟ در ماه رمضان مثلاً شما وقتی استصحاب بقای نهار را جاری می کنید، می خواهید بگویید:

پس در این جزء مشکوک هم، امساک واجب است، روزه واجب است، افطار، غیر جایز است، یک همچو اثری را می خواهیم بر آن بار بکنیم و الاّ نفس استصحاب زمان، با قطع نظر از اثر شرعی مترتب بر آن، نمی تواند جریان پیدا بکند، پس استصحاب بقای نهار برای این معناست. در اینجا گفته شده که آن حکم شرعی در لسان دلیل، روی کدام عنوان بار شده است؟ روی کدام متعلق قرار گرفته است؟ حکم شرعی وجوب روی صوم قرار گرفته است و به عبارت دیگر، روی عنوان امساک «فی النهار» وجوب بار شده است.

«يجب الامساک فی نهار شهر رمضان»، پس امساک در نهار، موضوع برای وجوب است، موضوع برای حکم است، شما اگر بخواهید به استصحاب بقای نهار، این حکم را بار بکنید، یک واسطه در کار است، نهار «بما هو نهار» موضوع برای حکم نیست، امساک «فی النهار» موضوع برای حکم است، شما باید با استصحاب بقای نهار ثابت بکنید که این امساک، امساک در نهار است وقتی که امساک، امساک در نهار شد، آن وقت وجوب داشته باشد، و حکم ترتب پیدا بکند.

اختلاف میان مستصحب و متعلق حکم

پس آنچه مستصحب شما است، عبارت از «بقاء النهار» است، «و بقاء النهار لم يترتب عليه الحكم»، و آن چه که متعلق حکم است و حکم بر آن ترتب پیدا کرده، امساک «فی النهار» است. اگر شما بخواهید با استصحاب بقای نهار، عنوان امساک «فی النهار» را ثابت بکنید «هذا من لوازمه العقليه»، اینجا استصحاب مثبت می شود. معنای مثبتیت استصحاب در اینجا همین است که مستصحب شما حکم ندارد، مستصحب شما یک لازم عقلی دارد که آن لازم عقلی، موضوع برای حکم شرعی است، آن لازم عقلی، منشأ برای اثر شرعی است، «و هو الامساک المتصف بكونه فی النهار». شما وقتی که استصحاب نهار را جاری می کنید، لازمه عقلی بقای نهار، این است که امساک شما در این ظرف، امساک در نهار است و چون امساک، امساک در نهار است، حکم بر آن مترتب می شود، وجوب مترتب

می شود، اشکال در مسأله، همین است.

برگشت دو اشکال امام(ره) به موضوع نبودن زمان برای حکم شرعی

این که ما در کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(مد ظله العالی) ملاحظه می کنیم که ایشان دو تا اشکال اینجا مطرح فرمودند، در واقع همین یک اشکال است. شاهدش این است که خود ایشان مثل اینکه همانطوری که در ذهن مبارکشان بوده که یک اشکال بیشتر نیست، در جواب این دو مسأله را به یکدیگر مخلوط کردند، این نه به معنای خلط است بلکه به معنای این است که در اینجا همین یک اشکال بیشتر نیست. اما اشکال این است که شما استصحاب را در زمان جاری می کنید، خود زمان، موضوع برای حکم شرعی نیست. آنکه موضوع برای حکم شرعی است، فعل واقع در زمان است، اصلا معقول نیست که زمان، موضوع برای حکم شرعی باشد، موضوع برای حکم شرعی، فعل مکلف است، فعل واقع در این زمان موضوع برای حکم شرعی است، آن وقت شما با استصحاب زمان، می خواهید عنوان فعل را ثابت بکنید، در نتیجه اثری را که مترتب بر عنوان فعل می شود، آن اثر مترتب بشود «و هذا من مصادیق الاصول المثبتة» و چون جریان اصول مثبتة برخلاف تحقیق است، لذا معنا ندارد که در اینجا استصحاب زمان جریان پیدا بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اشکال جداگانه نیست، یک اشکال است. نخواستیم تفصیل اشکال در کلام ایشان را بیان بکنیم، دو اشکال در ذهن ایشان آمده است، اول می فرمایند:

استصحاب بقای نهار، ثابت نمی کند که «هذا الجزء من النهار»، بعد می گویند: بر فرضی هم که ثابت بکنند «هذا الجزء من النهار»، ثابت نمی کند که امساک واقع «فی النهار» است در حالی که ما اصلا نیاز نداریم به اینکه ثابت بکنیم که «هذا الجزء من النهار»، آنچه که ما با استصحاب بقای نهار، می خواهیم تثبیت بکنیم، این است که امساک واقع در این زمان، امساک در نهار است. اصلا ما کاری «بهذا الجزء» نداریم، همین مقدار که ثابت بشود که امساک واقع «فی هذا الجزء»، امساک واقع «فی النهار»، وجوب گریبان ما را می گیرد، حکم ترتب پیدا می کند، حکم در اینجا پیاده می شود، اساس اشکال همین معناست اما به این صورتی که ایشان تفکیک کردند، عرض کردم خود ایشان هم در جواب سوم از این اشکال، برمی گردند به جواب از اشکال دوم؛ یعنی مخلوط شده است، حالا من فکر

نمی‌کنم نیاز به تفصیل این مطلب باشد و الاً به تفصیل عرض می‌کردم، اصل مسأله را خودمان ملاحظه بکنیم، اولی از این جهت است.

اشکال این است آنچه که در اینجا هست و نیست به اصطلاح همین مقدار است.

اصل مثبت به این تقریبی که ملاحظه فرمودید، برای فرار از این اشکال است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما به جواب اشکال می‌خواهید پردازید یا به خود اشکال؟ ما دو تا اشکال نداریم، اصلاً لازم نیست که ما ثابت بکنیم «هذا الجزء من النهار»، ما نذر نکردیم که اگر «اذا كان هذا الجزء من النهار»، ده درهم صدقه بدهیم، آن چه که ما می‌خواهیم این است که امساک الان واجب است یا نه؟ الان که هوا ابر است و شک دارم که روز تمام شده و یا هنوز باقی است، می‌خواهیم ببینیم امساک بر من واجب است یا نه؟ آیا در زمان مشکوک «يجب على الامساک» یا اینکه نه، الان می‌توانم افطار بکنم و از امساک خارج بشوم. مسأله در اینجا این است، اما اثبات «كون هذا الجزء من النهار، إن لم يترتب عليه اثر شرعی»، ما در صدد این معنا نیستیم. آنکه در صددش هستیم این است که یک استصحاب بقای نهار داریم، یک دلیلی هم می‌گوید: «يجب الامساک فی النهار»، می‌خواهیم ببینیم با این استصحاب بقای نهار، «يجب الامساک فی النهار» پیاده می‌شود و یا پیاده نمی‌شود؟ مستشکل می‌گوید: پیاده نمی‌شود برای اینکه شما با استصحاب بقای نهار نمی‌توانید ثابت بکنید که امساک شما در این زمان مشکوک، امساک «فی النهار» است، مادامی که این عنوان ثابت نشود، شما نمی‌توانید وجوب را در اینجا پیاده بکنید، وجوب روی عنوان امساک مقید «بكونه فی النهار» رفته، این عنوان باید ثابت بشود و شما با استصحاب بقای نهار، نمی‌توانید این معنا را پیاده بکنید.

جواب مرحوم شیخ (ره) در جریان استصحاب بر خود حکم

برای جواب از این اشکال، یک راه مرحوم شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم محقق نائینی (علیهما الرحمه و الرضوان) انتخاب کردند، یک راهی هم هم از مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه است، تا ببینیم آیا راه سوم هست یا نه؟ راه مرحوم شیخ در اینجا این است که فرموده: ما اصلاً استصحاب بقای نهار را جاری نمی‌کنیم که شما حساسیت نسبت به آن نشان بدهید، ما در اینجا استصحاب را روی خود حکم پیاده می‌کنیم. می‌گوییم: امساک در نهار «کان واجبا»، نیم ساعت قبل یقیناً امساک در نهار

واجب بود، الان که من شک دارم که روز خارج شده یا به قوت خودش باقی است، شک دارم که امساک در نهار، الان وجوب دارد یا ندارد؟ بقای همین وجوب را استصحاب می کنم، می گویم «کان الامساک فی النهار واجبا» و الان شک دارم که امساک در نهار واجب است یا نه؟ استصحاب می کنم بقای وجوب را و شما هم که هدفتان همین معناست، شما از استصحاب بقای نهار، می خواستید استفاده بقای وجوب امساک بکنید، حالا چه مانع دارد که ما مستقیماً استصحاب را روی خود حکم پیاده بکنیم، روی نفس اثر شرعی که عبارت از وجوب امساک در نهار است، ما این حکم را بار بکنیم. آیا این راه حل مرحوم شیخ تمام است یا نه؟

اشکال استاد بر مرحوم شیخ (ره) در جریان استصحاب بر خود حکم

اشکالی به این راه حل متوجه است، و آن این است که شما شک ندارید در اینکه امساک در نهار، واجب است یا نه؟ آنچه برای شما مشکوک است، این است که «هذا الزمان من النهار ام من اللیل؟» اما اگر کسی بخواهد شکی در این معنا بکند که امساک در نهار واجب بوده، حالا شک داریم که وجوب دارد یا ندارد؟ حالا هم انسان شک ندارد که امساک در نهار واجب است، الان هم که ماه رمضان تمام شده، ما شک نداریم که امساک در نهار شهر رمضان، وجوب دارد. هم اکنون اگر کسی از ما سؤال بکند که ماه رمضانی که می آید، آیا امساک در نهار شهر رمضان وجوب دارد یا نه؟ آیا ما با تردید این معنا را تلقی می کنیم، یا یقین داریم که امساک در نهار شهر رمضان وجوب دارد. قضیه مشکوکه شما یک چیزی دیگری است که «کون هذا الزمان من نهار شهر رمضان» است و الا شما احتمال نسخ این حکم را که نمی دهید، شما یقین داشتید که امساک در نهار شهر رمضان واجب بوده، حالا نمی توانید بگویید: شک داریم که امساک در نهار شهر رمضان وجوب دارد یا ندارد؟ ما در این معنا هیچ تردیدی نداریم.

(سؤال... و پاسخ استاد): چرا مشکوک است، ببینید شما استصحاب را در چه جاری می کنید؟ استصحاب را در حکم جاری می کنید، یعنی قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما هر دو باید در رابطه با حکم باشد، یک ساعت پیش می گوید: «کان الامساک فی النهار واجبا»، الان که یک ساعت گذشته و لو اینکه فرض کنید که الان جزء شب است، باز نمی توانید بگویید: «الامساک فی النهار یكون واجبا» و لو اینکه الان شب است، در شب

ماه رمضان هم انسان يقين دارد كه «الامساك فى النهار يكون واجبا»، بر شما هم امساك در نهار واجب است، همين الان هم ما به شما مى گوييم: ماه رمضانى كه پيش مى آيد «يجب عليكم الامساك فى النهار»، اما با اين قيد كه «الامساك فى النهار»، عنوان نهارى اين قيد امساك است و دنباله امساك است، ما الان هم مى گوييم: «يجب الامساك فى النهار»، اين طور نيست كه «يجب الامساك فى النهار»، معنايش اين باشد «يجب عليك فى هذا الزمان المشكوك» اين كه شما امساك بكنيد، نه، معناى «يجب عليك الامساك فى النهار» اين نيست، معنايش اين است كه مادامى كه نهار باقى است، مادامى كه عنوان امساك «فى النهار» باقى است، «يجب عليكم الامساك»، شما اگر استصحاب را روى حكم برديد، بايد روى قضيه متيقنه و قضيه مشكوكه درست دقت بكنيد، قضيه متيقنه شما اين بوده «الامساك فى النهار كان واجبا» و لو به قول شما «على»، الان هم شما شك نداريد كه «الامساك فى النهار واجب عليك»، منتها نمى دانيد كه آيا اين لحظه نهار است يا غير نهار؟ اگر نهار باشد، امساك بر شما واجب است و اگر نباشد، نه.

به عبارت روشن تر، اين وجوب «امساك فى النهار» نمى تواند اين معنا را ثابت بكنند كه اين امساكى كه در اين زمان مشكوك، از شما تحقق پيدا مى كند «هذه امساك فى النهار»، اين را نمى تواند ثابت بكنند، فقط روى يك عنوان كلى است «يجب فى الصائم الامساك فى النهار» و الان هم «يجب الامساك فى النهار» و اما امساك «فى هذه اللحظة يكون من النهار»، استصحاب بقاى وجوب امساك در نهار، نمى تواند اين معنا را به هيچ وجه ثابت بكنند براى اينكه حكم نمى تواند موضوع خودش را اثبات بكنند، موضوع تقدم بر حكم دارد. پس به اين صورت، استصحاب مرحوم شيخ نمى تواند جريان پيدا بكنند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اشكال را به آن سبكى كه من عرض كردم در ذهن تان بياوريد، اساس اشكال به همان صورت است، جواب را هم روى همان اشكالات ما پياده مى كنيم؛ يعنى همان اشكال به تقريبي كه عرض كرديم.

جواب آخوند(ره) به جريان استصحاب در متعلق وجوب و اشكال استاد

اما مرحوم آخوند(ره) قدرى بالاتر فرموده اند: ما استصحاب را روى وجوب نمى بريم، مستصحب ما حكم نيست، استصحاب را روى خود همين عنوان متعلق وجوب مى بريم، اين طورى مى گوييم: در يك ساعت قبل، «كان امساكى امساكا فى

النهار» و الان در این لحظه مشکوکه، من شک دارم، امساک در نهار نیست، ما عنوان موضوع را استصحاب بکنیم، استصحاب بقاء عنوان امساک فی النهار را می کنیم؛ یعنی به استصحاب می گوئیم: امساک من در این لحظه هم عنوانش امساک فی النهار است، اگر عنوانش عنوان امساک فی النهار شد، اینجا دیگر نتیجه استصحاب این است که وجوب بر آن ترتب پیدا نکند برای اینکه هر کجا شما مصداق برای امساک فی النهار درست کردید، «یجب» آنجا پیاده می شود، «یلزم» آنجا پیاده می شود.

پس مرحوم آخوند می فرماید: نه استصحاب بقای نهار جاری می کنیم تا اشکال مثبتیت وارد باشد، نه استصحاب بقای وجوب را جاری می کنیم تا همان اشکالی که ما عرض کردیم به مرحوم شیخ وارد باشد، می آییم این وسط را می گیریم، عنوان متعلق وجوب که عبارت است از «الامساک فی النهار»، این عنوان را ما استصحاب می کنیم و مستصحاب ما یک عنوانی است، موضوع برای اثر شرعی هم هست، وقتی با استصحاب ثابت کردیم که الان در این لحظه مشکوکه، امساک شما امساک در نهار است، آن وقت وجوب پیاده می شود و بر شما لازم است چنین امساک را داشته باشید.

این حرف مرحوم آخوند خوب است، لکن این حرف در همه موارد پیاده نمی شود، در ماه رمضان، پیاده می شود، اما در غیر ماه رمضان، برای کسی که مثلا نماز عصرش را نخوانده است، حالا هوا هم تاریک شده است، شک دارد که آیا روز باقی است، تا برایش واجب باشد، پا شود نماز عصرش را بخواند، یا روز از دستش رفته است، در نتیجه دیگر وجوب نماز عصر به عنوان ادا، منتفی شده است. خوب این آدم چه جوری استصحاب جاری بکند؟ این غیر از ماه رمضان است که قبلا هم دارای امساک بوده، اینجا گفته شده که به صورت یک استصحاب تعلیقی، استصحاب بکند و آن این است که این طوری بگوید، این آدم مردد، بگوید: اگر یک ربع قبل نماز عصر می خواندم، «کانت صلاه عصری واقعه فی الوقت» و الان شک دارم که اگر من نماز عصر بخوانم، آیا نماز عصرم در وقت هست یا نه؟ به صورت استصحاب تعلیقی، حکم بکنیم به اینکه این صلات، صلات عصر واقع در وقت است چون حالت سابقه تنجیزی که ندارد، این شخص نماز عصر که نخوانده، این مثل ماه رمضان نیست که قبلا دارای امساک بوده، این شخص قبلا نماز را نخوانده، الان شک می کند که اگر بشود نماز عصر بخواند، آیا نماز عصرش در وقت است، «حتی یجب علیه و یکون اداء» یا نماز عصرش خارج وقت است، تا اینکه

الان وجوب نداشته باشد و عنوان قضا بر آن منطبق بشود، اینجا عرض کردیم به صورت استصحاب تعلیقی گفته شده است.

اشکالات استاد بر جریان استصحاب تعلیقی و راه حل ایشان

لکن استصحاب تعلیقی را ان شاء الله ما در آینده می خوانیم که در دو مرحله، اشکال دارد: یکی اصل استصحاب تعلیقی که استصحاب تعلیقی به طور کلی جریان دارد یا نه؟ این محل بحث است و ثانياً اگر هم استصحاب تعلیقی جریان داشته باشد، آیا در تعلیق در موضوعات هم استصحاب تعلیقی جاری است، یا تنها در رابطه با تعلیق در احکام جاری است؟ تعلیق در احکام مثل همان که «العصیر اذا غلی ینجس» که حکم به نجاست معلق به غلیان شده است. اما در ما نحن فیه، استصحاب تعلیقی روی موضوع است، شما می گوئید: اگر من نماز می خواندم، «کانت صلاتی واقعہ فی الوقت»، این موضوع است و الان هم اگر نماز بخوانم مثلاً «هکذا»، نماز من واقع در وقت خواهد بود. پس اشکال کلام مرحوم آخوند در این جهت است.

راه حل اصل اشکال یک مطلب است، ما استصحاب را در خود نهار جاری می کنیم، در خود زمان جاری می کنیم، نه در وجوب امساک و نه در عنوان امساک، چه جور جاری می کنیم که مثبت نشود؟ چه جوری جاری می کنیم که اشکال حل بشود؟

یک راه حلی از روایات بدست می آید، شما در این روایاتی که در باب استصحاب خواندید، در اولین صحیحہ زرارہ که استصحاب طهارت معنوی را جاری می کرد، می گفت: اگر شما وضویی متیقناً داشته باشید و بعد به علت شک در نوم، شک بکنید که آیا این وضو از بین رفته یا نه؟ استصحاب طهارت را جاری می کنید. «لانک کنت علی یقین أو فانه علی یقین من وضوئه و لا ینبغی له أن ینقض الیقین بالشک». ما یک سؤالی در باره این استصحاب مطرح می کنیم. شما استصحاب وضو را جاری کردید، (اساس حل اشکال همین نکته است که من عرض می کنم) شما استصحاب بقای وضو و بقای طهارت را جاری کردید، آیا این استصحاب به درد می خورد یا نه؟ روایت می گوید: بله، این به درد می خورد در حالی که «لقائل ان یقول» که این استصحاب به درد نمی خورد، چرا؟ برای اینکه مأمور به عبارت است از: صلات مقید به طهارت، شما اگر استصحاب بقای طهارت را جاری کردید، لازمه عقلی آن، این است که نمازی که با این استصحاب

بخوانید، نماز با طهارت خواهد بود. مثبتیت این را چه جوری شما جواب می‌گویید؟ استصحاب در وضو جاری شد، استصحاب در طهارت جاری شد، طهارت به تنهایی که اثر ندارد، آنکه مأمور به الهی است، «صل مع الطهاره» است؛ یعنی صلات متصف «بوقوعها فی حال الطهاره» مأمور به است، شما این را چه جوری تحویل مولا می‌دهید؟ با استصحاب طهارت اگر بخواهید بگویید صلات من، واقع در حال طهارت شده است، «هذا لازم عقلی»، این لازم عقلی بار نمی‌شود و چون بار نمی‌شود، استصحاب طهارت به درد نمی‌خورد. پس چطور این روایت زراره را ما درست بکنیم و این اشکال را از صحیحۀ زراره، چه جور مندفع بکنیم؟ صحیحۀ زراره می‌گوید: شما اگر استصحاب بقای وضو کردید، مطلب تمام است در حالی که ما به عقل ناقص خودمان، می‌بینیم مطلب تمام نیست، با استصحاب وضو، نمی‌توانیم صلات متصفه «بوقوعها فی حال الوضوء و فی حال الطهاره» را اثبات کنیم مگر اینکه اصل مثبت حجت باشد، مگر اینکه لوازم عقلیه هم ترتب پیدا بکند، وسائط عقلیه هم با استصحاب ثابت بشود. آنجا چه جوری شما حل اشکال می‌کنید؟

راه حل از روایات برای صحت جریان استصحاب تعلیقی

راه حل اشکال در آنجا یک مطلب است که ما این راه حل را ذکر می‌کنیم، یا بگوییم:

اصل مثبت حجت است، یا باید اشکال در روایت زراره به قوت خودش باقی باشد؟ اگر بخواهیم از طرفی اصل مثبت را حجت ندانیم و از طرفی هم اشکال را از روایت زراره مندفع بکنیم، تنها راهش این است که معنای «صل مع الطهاره» این نیست که در ذهن شما، صلات متصفه «بکونها واقعه فی حال الطهاره»؛ یعنی «صل مع الطهاره»، اتصاف از آن استفاده نمی‌شود، تقید به معنای اتصاف از آن استفاده نمی‌شود، معنای «صل مع الطهاره»، این است که برای شما نماز لازم است و لازم است که در حال نماز، شما متطهر باشید، نه به معنای اینکه یک واجب مستقلی است بلکه به معنای یک مرکب، این مرکب واجب است. «الصلاه و الطهاره فی حال الصلاه» این معنا واجب است، شما که الان با شک در طهارت می‌خواهید بایستید نماز بخوانید، نماز را که در حال شک با طهارت خواندید، یک جزء مسأله به وجدان ثابت شده است، «و هو الصلاه». یک جزء مسأله هم به استصحاب ثابت شده است، «و هو الطهاره». دیگر لازم نیست «اتصاف الصلاه بکونها

مع الطهاره»، به تعبیر علمی به صورت کان ناقصه ثابت بشود. نه، صلات وجدانا، تحقق پیدا کرد، طهارت هم با استصحاب طهارت، این صلات و این طهارت، شارع چه می خواهد؟ صلات و طهارت. در ما نحن فیه مسأله همین است. امساک در نهار، مسأله اتصاف و تقیید به معنای اتصاف در آن مطرح نیست، امساک «فی النهار» مثل «صلاه مع الطهاره» است، «صلاه مع الطهاره» را شما یک جزئش را با وجدان درست می کردید که صلات بود، یک جزئش را با استصحاب درست می کردید که طهارت بود، اینجا هم این جزء آخر وقت که برای شما مشکوک است که آیا نهار باقی است یا نه؟ اینجا هم همین است. یکی عنوان امساک است، یکی هم عنوان نهار است، امساکش را شما با وجدان درست می کنید، نهارش را هم با استصحاب بقای نهار درست می کنید. در جای خودش هم ثابت شده است که مستصحب شما، اگر حکم شرعی نباشد، لازم نیست که «تمام الموضوع» برای حکم شرعی باشد، اگر «جزء الموضوع» برای حکم شرعی هم باشد، استصحاب در آن جریان پیدا می کند، در ذهن شما نیاید که بر این «بقاء النهار» اثری بار نیست؟ نه، به عنوان «جزء الموضوع» می تواند استصحاب در آن جریان پیدا بکند.

آن وقت نتیجه این می شود ما نه استصحاب را در وجوب جاری می کنیم، نه در امساک، بلکه در «بقاء النهار» جاری می کنیم، قبلا عرض کردیم که اشکالی در استصحاب بقای نهار از نظر تصرم و تقضی وجود ندارد. وقتی استصحاب نهار جاری شد، «جزء الموضوع بسبب الاستصحاب و بسبب التبعيد» ثابت می شود، یک جزء دیگرش هم بالوجدان، عین مسأله «صل مع الطهاره» است که در صحیح زراره ملاحظه فرمودید.

پرسش:

۱ - چرا توجه به اثر شرعی در استصحاب زمان لازم است؟

۲ - دو اشکال امام (ره) به موضوع نبودن زمان برای حکم شرعی را توضیح دهید.

۳ - جواب شیخ (ره) در جریان استصحاب بر خود حکم و اشکال استاد بر ایشان چیست؟

۴ - جواب آخوند (ره) بر جریان استصحاب در متعلق وجوب و اشکال استاد چیست؟

۵ - اشکالات استاد بر جریان استصحاب تعلیقی و راه حل ایشان را بیان کنید.

۶ - چه راه حلی از روایات برای صحت جریان استصحاب تعلیقی وجود دارد؟

ص: ۵۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ما از مثل روایت زراره این معنا را می توانیم استفاده کنیم که اگر شما استصحاب بقای وضو کردید و با استصحاب طهارت، نماز را انجام دادید که نماز شما وجدانا تحقق پیدا کرده و قیدش مثلا با تعبّد حاصل شده، روایت زراره کاملا دلالت بر اکتفا به این معنا می کند. در ذهن کسی نمی تواند این طور بیاید که روایت زراره استصحاب بقای وضو را مثلا در رابطه با نماز مطرح نمی کند، ظاهرا جای این حرف نیست اصلا.

لزوم جریان استصحاب در صورت قول به اصل مثبت و پاسخ استاد

ما وضو را برای چه لازم داریم؟ اولین موضوع که در رابطه با وضو است مخصوصا با توجه به آیه شریفه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، این است که شارع وضو را مستقیما در رابطه با نماز مطرح می کند و از نظر متشرعه هم شاید ارتباط بین وضو و نماز، از ارتباط بین وضو و سایر چیزهایی که

مشروط به طهارت است، خیلی قوی تر باشد. لذا در روایت زراره و لو اینکه این معنا به صراحت ذکر نشده که شما حالا که استصحاب بقای وضو را جاری می کنید، می توانید با این استصحاب، نماز بخوانید. اما بالاخره آن طوری که انسان با همان ذهن صاف عرفی خودش از این روایت استفاده می کند، می فهمد که روایت می خواهد بگوید: استصحاب وضو کن، نماز انجام بده. سایر چیزهایی که مشروط به طهارت و وضو است، انجام بده.

پس روایت این معنا را کاملا دلالت می کند که «استصحاب الوضوء» برای نماز و اتیان به مأمور به به همان نحوی که مأمور به است، کفایت می کند.

در اینجا بعنوان اشکال کسی می تواند بگوید: مأمور به، صلات مقید به طهارت است و با استصحاب طهارت، شما نمی توانید صلات مقید به طهارت را، اثبات کنید مگر اینکه قائل به اصل مثبت بشوید. نه، جای این حرف نیست، روی هم رفته ما از روایت این معنا را استفاده می کنیم که مولا می خواهد انسان در حال نماز و مقارن با نماز، طهارت داشته باشد. عنوان معیت مطرح است «صل مع الطهاره» در حال طهارت، این صلات واقع بشود. شما با استصحاب حال طهارت را ثابت می کنید، صلات هم که امر وجدانی خودتان است که در خارج انجام می دهید. پس ما از روایت زراره این نکته را کاملا استفاده می کنیم. اگر آنجا این طور شد، بین آنجا و بین ما نحن فیه، چه فرق می کند بین آنجا و بین این مثال صلاتی که الان می خواهیم بگوییم، چه فرق می کند؟ مثلا شما صلات عصر را نخواندید، حالا شک دارید که نهار، باقی است و یا نهار از بین رفت و لیل آمد جای نهار، اگر ما استصحاب بقای نهار کردیم و نماز را در همین زمان استصحاب نهار انجام دادیم، بین این و بین استصحاب طهارت، چه فرقی است؟

فرق میان استصحاب بقای نهار و استصحاب طهارت

آیا می توانیم بین استصحاب بقای نهار و استصحاب طهارت فرق قائل بشویم؟ بگوییم: در استصحاب طهارت، اصل مثبت نیست اما در ما نحن فیه، اصل مثبت است؟ با چه بیانی و با چه وجه فرقی بین این دو تا، استصحاب طهارت «صل مع الطهاره» را درست می کند، استصحاب نهار هم صلاتی را که واقع در نهار است، درست می کند و شما بیش از این لازم ندارید. نماز واقع در نهار باشد، امساک در ماه رمضان، واقع در نهار باشد، با استصحاب نهار و بقای نهار، این عنوان ثابت می شود. یک جزء به تعبد و یک

جزء به وجدان ترتب پیدا می کند. پس ظاهرا با توجه به این روایت، دیگر مشکله ای در استصحاب بقاء نهار، از این جهت هم باقی نمی ماند.

در حقیقت تا به حال ما دو تا اشکال را جواب دادیم: یکی اصل اینکه استصحاب نهار «من جهه کونه زمانا» آیا جاری می شود یا نه؟ ثانیا: آیا استصحاب بقای نهار «من جهت کونه مثبتا» جاری می شود یا نه؟ و در حقیقت هر دو اشکال، جواب داده شد؛ یعنی زمان بودن، مانعیتی از جریان استصحاب ندارد و مثبت هم نیست که شما خیال بکنید، این مثبتیت، مانعیت از جریان استصحاب دارد و البته این مثبتیت، یک اشکال استطرادی است و الا اشکال اساسی، در بحث استصحاب در زمان، همان اشکال اول بود که آیا زمان، در عین اینکه متصرم است و اجزائش «یوجد و یعدم» است، آیا استصحاب در آن جاری می شود یا نه؟ ما عرض کردیم که هیچ مانعی از جریان استصحاب زمان، در کار نیست.

تشابه حرکت با زمان در تصرم و تدرج

مسأله حرکت، هم مثل زمان است، حرکت هم تقریبا تشابه کامل با زمان دارد؛ یعنی آنهم در ذاتش تصرم و تقصی مندرج است، اصلا خود حرکت، ذاتش یک همچین معنایی را اقتضا می کند که «جزء فجزء» وجود پیدا می کند، یک جزء وجود پیدا می کند، منعدم می شود، نوبت به جزء دوم می رسد که در حقیقت از نظر تصرم، بین حرکت و زمان، فرقی وجود ندارد. لذا همان طوری که ما استصحاب را در زمان جاری می دانیم، به عینه استصحاب را در باب حرکت هم جاری می دانیم.

حرکت و لو اینکه معنایش همین جهتی است که گفته شد، در ماهیت آن تصرم وجود دارد لکن همان طوری که گفتیم: تصرم، منافات با استمرار ندارد.

اگر یک شیئی نحوه وجودش، وجود تصرمی شد، معنایش این نیست که «لیس بموجود»، معنایش این نیست که «لیس بباق» نه، در عین اینکه متصرم است، بقا دارد.

عرف هم می گوید: حرکت بقا دارد و در این تعبیر هیچ گونه مسامحه هم به خرج نمی دهد.

اگر ما کلمه «بقاء الحركة» را در ذهن عرف جا بدهیم، نمی گوید: شما چرا کلمه بقا را به حرکت اضافه کردید، حرکت که بقا ندارد، نه، عرف می گوید: با دقت عرفی خودش،

نه با دید مسامحی و چشم به هم گذاشتن، با همان دقت عرفی خودش، کلمه بقا را اضافه به حرکت می کند کما اینکه من و شما هم قبل از آنکه وارد این بحث بشویم و ذهن ما مشغول به بعضی از اشکالات در این باب بشود، اگر از ما می پرسیدند در «الحرکه باقیه» این اسناد، اسناد حقیقی یا اسناد مجازی است؟ شما می گفتید: این اسناد، اسناد حقیقی است، عنوان باقی، حقیقتا اسناد داده می شود به حرکت و عقلا هم همین است.

نه تنها عرف این معنا را بگویند، همان طوری که در باب زمان، ما گفتیم از نظر عقل هم استمرار در آن وجود دارد، در عین اینکه وجودش، وجود خاص و متصرم است، از نظر عقل هم مسأله همین معنا است، فرقی بین زمان و بین حرکت، وجود ندارد. لذا استصحاب حرکت هم مثل استصحاب زمان بلا اشکال است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مثلاً وقتی که شما از منزل به طرف مدرسه حرکت کردید، این حرکت شما را «من المنزل الی المدرسه» وجودات متعدده نمی بینند، وجود واحد مستمر می بینند، نه اینکه برای هر قدم شما و برای هر جزئی از حرکت شما، یک وجود مستقلی قائل باشند، همان طوری که زید یک وجودی است برای انسان و عمرو یک وجود دیگری است برای انسان و بکر یک وجود سومی است برای انسان، بیاین قدم به قدم، حرکت شما را وجود مستقل جدای از وجود دیگر، فرض نکنند. این حرکت شما «حرکه واحده»، این «موجود واحد»، منتها موجودی است که از یک طرف تصرم و تدرج در او وجود دارد و از یک طرف با اینکه تصرم و تدرج در او هست، استمرار هم در او هست، بقای در او هست، هم متصرم است و هم باقی است. لذا اگر شما حرکت کردید، بعد ما شک کردیم که آیا حرکت شما به آخر رسیده یا نه؟ اگر یک اثر شرعی بر حرکت شما بار شده باشد، ما می توانیم استصحاب حرکت را برای ترتب آن اثر شرعی بار بکنیم، عین خود زمان.

منتها در ذهن ما باید این معنا بیاید، تا کلمه موجود را می شنویم چون اکثر وجودات و موجودات، وجودات قارّه است و موجودات غیر متصرمه است، آنها در ذهن ما می آید.

اما واقع مسأله این نیست، «لنا وجودان»، ما اصلاً دو تا وجود داریم: وجود قار و وجود غیر قار. همان طوری که در وجود قار استمرار و بقا تصور می شود، در وجود غیر قار هم استمرار و بقا تصور می شود، هم از نظر عرف که خیلی مسأله روشن است و ملاک همان نظر عرف است و هم از نظر عقل، به آن کیفیتی که در باب زمان ذکر کردیم.

از مسألهٔ زمان و حرکت که بالاتر می‌رویم، یک عناوین دیگری هم هست، یک موجودات دیگری هم هست که ما از آنها تعبیر به زمانی می‌کنیم. آنها را این طوری که امام بزرگوار (مد ظله العالی) بیان می‌فرمایند، سه نوع است: یک نوعش عبارت از چیزهایی است که ایشان می‌فرماید: عرف، اینها را متصرم نمی‌بیند اصلاً و لو اینکه از نظر عقل متصرم است، از نظر عقل متدرج است اما عرف با همان دید تحقیقی خودش، با همان دقت خودش اینها را متصرم نمی‌بیند، اینها را امور قاره می‌بیند و از مصادیق امور قاره می‌شناسد. مثالی که ایشان برای این نوع می‌زنند، می‌فرمایند: مثل شعلهٔ سراج، همان طوری که در ذهن عرفی خود ما هم هست، وقتی که سراج روشن می‌شود، - حالا هر چراغی باشد، نفتی باشد یا برقی باشد و یا غیر ذلک، - عرف یک وجودی را در خارج می‌بیند و موجودی را ملاحظه می‌کند، دیگر برای این موجود، تدرج قائل نیست. آن طوری که برای حرکت تدرج قائل است، برای زمان تدرج قائل است، اما برای این دیگر تدرج قائل نیست، این را مثل موجودات قاره به حساب می‌آورد و از مصادیق موجودات قاره می‌شناسد. می‌فرماید: این یک نوع است.

یک نوع دیگری هست که از نظر عرف و حتی از نظر عقل، مثل زمان و حرکت است؛ یعنی خود عرف هم برایش تصرم قائل است، خود عرف هم برایش تدرج قائل است، در عین حال استمرار و بقا هم برایش می‌پندارد و فرض می‌کند، همان طوری که عقل برای آن استمرار و بقا می‌بیند، عرف هم همین طور و در عین حال نه زمان است و نه حرکت است، ایشان مثال به صوت می‌زنند. در صوت، وقتی که یک صدایی شروع می‌شود، این صدا در نظر عرف مثل حرکت است، این صدا در نظر عرف مثل زمان است، این صدا مثل شعلهٔ سراج نیست، صدایی که عرف به هر صورتی شنیده می‌شود، فکر می‌کند که بینیم که این صدا تا کی ادامه دارد؟ این صدا تا کی استمرار دارد؟ این صدا تا چه زمانی می‌تواند دوام داشته باشد؟ در حقیقت از نظر خصوصیات، مثل زمان و حرکت است اما ماهیتش، نه زمان است و نه حرکت است، ماهیت، ماهیت صوت است. یک قسم هم می‌فرمایند: این سبک است.

یک قسمت دیگر این است که وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم، عرف با یک

مسامحه ای عنوان وحدت را در آن پیاده می کند؛ یعنی آن تعددش را نادیده می گیرد و با اعتبار و مسامحه، وحدت را در آن ملاحظه می کند و الاً به حسب واقع و به حسب نظر دقی عرف و نظر تحقیقی عرف، هیچ گونه وحدتی آنجا وجود ندارد بلکه موجودات متعدده و افراد متعدده است، نه اینکه شیء واحد و وجود واحد باشد. ایشان مسأله تکلم را مثال می زنند، می فرمایند: در تکلم، صحبت کردن، یک کسی که یک ساعت صحبت می کند، نیم ساعت صحبت می کند، آیا این نیم ساعت یا یک ساعت تکلم، یک وجود واحد حقیقی است به نظر عرف، یا یک وجود واحد مسامحی است؟ یک وجود واحد اعتباری است و الاً هر کلمه ای و هر کلامی این موجود واحد و وجود مستقلی است برای تکلم، لذا آن کسی که فقط می گوید: زید، می گویند: «تکلم»، و آن کسی هم که یک ساعت صحبت می کند، آیا به همان نحوی که می گویند: زید «تکلم»؛ یعنی آنی که تکلم به زید کرد، این یک ساعت تکلم را هم یک وجود برای تکلم می دانند، یا اینکه نه، این یک ساعت، وجودات متعدده و مختلفه از تکلم است که با هم مجتمع و متقارن شده اند و می تواند انسان با دید اعتبار، او را واحد ببیند.

اعتبار وحدت میان اجزای نماز نزد شارع

مثل وحدتی که شارع بین اجزای نماز اعتبار کرده است. نماز که مرکب از مقولات مختلفه است، مقولاتی که به حسب اصطلاح فلسفی، امکان اجتماع ندارند. این مقولات مختلفه عبارت از قیام و رکوع و سجود و گفتن و نیت کردن و بالا رفتن و پائین آمدن است که از مقولات مختلف تشکیل شده، این معقول نیست که یک وجود باشد، امکان ندارد که وجود واحد باشد لکن در عین حال شارع با دید اعتبار و با عینک اعتبار، این مجموعه را شیء واحد دیده، لذا اقل و اکثرش هم اقل و اکثر ارتباطی است، نه اقل و اکثر استقلال، این برای خاطر این است که فرض وحدت شده و اعتبار وحدت شده، بین این خصوصیتی که در باب نماز معتبر است، این معنای اعتبار است؛ یعنی واقعیت این طور نیست، واقعیت این است که مقولات مختلف، امکان ندارد که وحدت پیدا بکند اما در مقام اعتبار، اینجا با دید اعتبار وحدت پیدا کرده، این مجموعه را متعلق امر قرار داده، این مجموعه را معراج مومن توصیف کرده، این مجموعه را ناهی از فحشا و منکر توصیف کرده، مسأله اعتبار به این گونه است. در تکلم یک ساعت هم، مسأله این است.

البته این را عرف واحد حقیقی می بیند، نه واحد دقتی حتی دقتی به نظر خود عرف.

اما قسمی که مثل زمان و حرکت است مانند صوت. استصحاب آن عین استصحاب زمان و حرکت است برای اینکه ماهیتش هم همان ماهیت بود، نحوه وجودش همان نحوه وجود بود. پس همانطوری که شما در زمان و حرکت، استصحاب را جاری می کنید، در صوت هم که مثل زمان و حرکت است، استصحاب جریان دارد. اگر کسی هم فرضاً پیدا شد، گفت: استصحاب در زمان و حرکت جریان ندارد، لازمه اش این است که استصحاب در صوت را هم جاری نکند. اینها در یک ردیف و در یک صف قرار گرفته اند.

و اما آن قسم اول که مثل شعله سراج بود. مقامش بالاتر از زمان و حرکت است. چرا؟ برای اینکه عرف او را یک شیء قازی می بیند و مصداقی از مصادیق امور قازیه می شناسد، لذا وضعیتش این طوری است که اگر فرضاً هم استصحاب در زمان و حرکت جریان نداشته باشد، در او باید جریان پیدا بکند برای اینکه «لا تنقض الیقین بالشک» خطاب به عرف است، عرف هم مسأله شعله سراج را از مصادیق موجودات قاره می بیند.

اگر استصحاب در زمان و حرکت هم جاری نشود، در این لا- محاله باید جاری بشود. این مقامش فرق می کند با زمان و حرکت.

اعتبار وحدت در تکلم از نظر عرف

اما در مسأله تکلم، که عرف با دید مسامحی، وحدت را اعتبار می کند و الا با عینک تحقیقی خودش، تکلم را عبارت از افراد متعدده می بیند، تکلم یک ساعت را، تکلم نیم ساعت را مجموعه ای از وجودات و افراد متعدده از تکلم می بیند، این دیگر مقامش از زمان پائین تر است برای اینکه در زمان وحدت عرفیه، محفوظ بود. وحدت حقیقیه عرفیه، تحقق داشت اما اینجا این مسأله هم وجود ندارد. حالا- اگر کسی مشغول تکلم بود و ما شک کردیم که آیا این تکلم ادامه دارد یا نه؟ آیا می توانیم استصحاب بقای تکلم را جاری بکنیم و یا نمی توانیم جاری بکنیم؟ بله، روی یک مبنا می توانیم جاری بکنیم، اگر استصحاب کلی قسم ثالث را در فرض دومش جاری بدانید، اینجا هم جاری است.

فرض دوم استصحاب کلی قسم ثالث کجا بود؟ آنجایی بود که زید در خانه بود و من یقین کردم به اینکه زید خارج شده لکن احتمال می دهم که مقارن با خروج زید، عمرو که

فرد دیگر از انسان است، وارد خانه شده باشد، اینجا گفتیم: استصحاب شخصی نمی توانید بکنید. استصحاب کلی بنابر اینکه استصحاب کلی قسم ثالث در این فرض هم جاری باشد چون بعضی از اشکالات در کار بود، اینجا جریان پیدا می کند. مسأله استصحاب تکلم هم به این صورت است چرا؟ برای اینکه این تکلم یک ساعته، مجموعه ای از وجودات متعدده و افراد متعدده از تکلم است، اگر شما شک کردید که زیدی که در حال تکلم بوده، آیا تکلمش خاتمه پیدا کرد یا ادامه دارد؟ این عینا مثل همین می ماند که شما یقین دارید یک وجوداتی تحقق پیدا کرده و آن وجودات منعدم شده و احتمال می دهید که مقارن با انعدام آن وجودات، وجودات دیگری از طبیعت تکلم تحقق پیدا کرده باشد، اگر استصحاب بقای کلی انسان در مثال زیدی که عرض کردیم، جریان پیدا بکند، اینجا هم شما می توانید استصحاب بقای تکلم را جاری بکنید.

لکن عرض کردیم در اینجا دو حساب است، اولاً: این استصحاب، استصحاب شخصی نیست در حالی که در استصحاب زمان، ما استصحاب شخصی جاری می کردیم. در استصحاب حرکت، استصحاب شخصی جاری می شد. در استصحاب صوت، استصحاب شخصی جاری می شد. اما در این فرض به لحاظ اینکه این تکلم، مجموعه وجودات متعدده است، نمی توانید استصحاب را روی یک وجود ببرید، نمی توانید استصحاب را روی یک فرد ببرید، باید استصحاب را روی کلی تکلم و ماهیت تکلم ببرید، همانطوری که در مسأله زید و عمرو، استصحاب در باب زید و عمرو در کلی قسم ثالث جاری نمی شد بلکه استصحاب در مورد کلی انسان بود، اینجا هم باید استصحاب را روی کلی تکلم ببرید. پس اولاً: استصحاب شما استصحاب شخصی نیست بلکه کلی است و ثانیاً: کلی هم از قبیل قسم ثانی از دو قسم استصحاب کلی قسم ثالث است. اگر شما استصحاب کلی را در این قسم ثانی از دو قسم استصحابی کلی قسم ثالث جاری دانستید، آن وقت اگر بر استصحاب بقای کلی تکلم، اثری مترتب شده باشد، هیچ مانعی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): بله، این مبنایی است، باید روی این مبنا بحث را تمام کنیم.

پس نتیجه اینطور شد در مثل شعله سراج، استصحاب بلا اشکال جاری است. در مثل صوت، استصحابش عینا همان زمان و حرکت است. در مثل استصحاب تکلم، مبتنی بر همان قسم دوم از دو قسم کلی قسم ثالث است.

پرسش:

۱ - چرا در صورت قول به اصل مثبت، جریان استصحاب لازم است، پاسخ استاد را بیان کنید.

۲ - فرق میان استصحاب بقای نهار و استصحاب طهارت در چیست؟

۳ - حرکت با زمان، از چه جهت در تصریم و تدرج تشابه دارد؟

۴ - مراد از زمانی و انواع آن را توضیح دهید.

۵ - اعتبار وحدت میان اجزای نماز نزد شارع چگونه است؟

ص: ۵۷۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در استصحاب زمان و زمانیات، زمان را ذکر کردیم، حرکت هم مانند زمان همان بحث را داشت و زمانیاتی از قبیل تکلم و صوت «و مثل شعله السراج» هم ملاحظه شد که جریان استصحاب در بعضی مثل بحث زمان جاری بود و در بعضی جریان استصحاب، روشن تر از جریان در زمان بود و بعضی هایشان «اسوء حالا- من الزمان» بود مثل تکلم که عرض کردیم استصحابش باید به نحو استصحاب کلی باشد، آن هم کلی قسم ثالث و گرنه استصحاب شخصی، در آنجا جریان ندارد. همان طوری که ملاحظه فرمودید.

حالا- یک عنوان دیگری باقی می ماند و آن این است که اگر خود عمل، این عناوین را ندارد لکن در لسان دلیل «مقیّد» بالزمان» اخذ شده، فعل مقیّد به زمان و عمل مقیّد به زمان مثل جلوس مقید به قبل از زوال، اگر متعلق وجوب واقع شد، امساک مقید به نهار متعلق وجوب قرار گرفت، صلات مقید به وقت متعلق وجوب قرار گرفت، اینجا همان

طوری که از حرف ها و بحث های گذشته روشن شد، ما دو جور شک در اینجا می توانیم داشته باشیم.

مرحوم آخوند(ره) هم در کتاب کفایه این دو جور شک را مطرح کرده اند: یکی شک به عنوان شبهه موضوعیه، آیا این نهار - که امساک مقید به نهار، وجوب پیدا کرد، - به علت وجود ابر و یا سایر علل به حسب خارج مرتفع شد یا باقی است؟ ما شک بکنیم که زمانی که قید برای فعل است آیا این زمان باقی است یا این زمان مرتفع و منتفی شد؟ یک وقت هم شک به نحو شبهه حکمی است و آن این است که این جلوسی که مقید به قبل از زوال متعلق وجوب بود، حالا - که زوال تحقق پیدا کرده خارجا، ما شک بکنیم که آیا بعد از زوال هم، جلوس واجب است یا جلوس واجب نیست؟ در رابطه با آن شبهه موضوعیه، همان طوری که از بحث های گذشته ما استفاده می شد، شما استصحاب در خود زمان و در خود نهار را می توانید جاری بکنید. استصحاب عدم تحقق زوال را در آنجایی که شک دارید که زوال تحقق پیدا کرد یا نه؟ می توانید جاری بکنید.

اشکال به استصحاب وجودی زمان

نکته ای را لازم است عرض بکنیم و آن این است که اشکالی که در مسأله استصحاب زمان مطرح شده بود و ما آن اشکال را جواب دادیم، در رابطه با استصحاب وجودی زمان است، مثلاً شما اگر شک کردید که آیا نهار از بین رفته یا نه؟ استصحاب بقای نهار گرفتار آن اشکال و آن شبهه بود و ما جوابش را عرض کردیم. اما اگر کسی در همین مورد شک، بخواهد استصحاب عدم مجيء لیل را جاری بکند، در این استصحاب عدم مجيء لیل، دیگر شبهه ای که در استصحاب زمان جریان دارد، جریان ندارد. عدم مجيء لیل یک امر مستمری است، یک امر قارّی است برای اینکه اول صبح «لم یجیء اللیل»، یک ساعت بعد «لم یجیء اللیل»، دو ساعت بعد «لم یجیء اللیل»، آیا در این «لم یجیء اللیل» ها هم مثل خود زمان، تصرم و تدرج وجود دارد؟ یا اینکه الاّن مثلاً تا یک ساعت و نیم یا دو ساعت دیگر که شب نیامده، در این عدم مجيء لیل دیگر تدرج نیست، خوب الاّن شب نیست بلا اشکال، شب نیامده، یک ساعت بعد هم همین عدم مجيء لیل بقا دارد، یک ساعت و نیم بعد هم، همین معنا باقی است. لذا شبهه در استصحاب زمان، در رابطه با استصحاب وجودی زمان است، «استصحاب بقاء النهار، استصحاب بقاء اللیل»

اما اگر در هر کدام بخواهیم استصحاب عدم مجيء عنوان ديگري را جاري بکنيم، از دائره استصحاب زمان و اشکال در استصحاب زمان، خارج است.

(سؤال... و پاسخ استاد): حالاً نه، بحث ما در مثبتيتش نيست، اگر يک اثرى روى همان «عدم الليل» بار شده بود، براى ترتب آن اثر كافي است، هر كجا كه شما استصحابى مى خواهيد جاري بکنيد، بايد خود مستصحب شما يا اثر شرعى باشد، يا منشأ اثر شرعى باشد. در استصحاب عدم ليل هم اين شرط بايد رعايت بشود، بايد «عدم الليل» به عنوان «عدم الليل» منشأ اثر باشد اما ديگر اشکالى كه در استصحاب زمان وجود دارد، در اين وجود ندارد. استصحاب عدم ليل چه اشکالى دارد و لو استصحاب زمان هم اشکال داشته باشد؟

به هر حال عنوان مهم همان مسأله تدرج و تقضى بود، اساس اشکال در باب زمان، مسأله تدرج است. نه، آن «عنوان الليل» است، عدم ديگر حصه ندارد؛ يعنى مادامى كه روز، «عدم الليل»، ديگر حصص ندارد، الان «لم يجيء الليل»، يک ساعت قبل همين «لم يجيء الليل» است، يک ساعت بعد هم همين «لم يجيء الليل» است، پس عدم، قابل تقسيم به حصص نيست.

آنجاى كه فعلى مقيد به زمان باشد، فعلى مقيد به نهار باشد و شما شك بکنيد در اينكه آيا نهار به نحو شبهه موضوعيه باقى هست يا نه؟ اينجا استصحاب بقاى نهار هم جريان پيدا مى كند و از نظر زمان، اشکالى در آن وارد نيست و هم آن جهت مثبتيت كه در ذهن ايشان بود و بحث دوم ما بود، آن هم اشکال مثبتيت ندارد. شما استصحاب بقاى نهار كه جاري كرديد، امساكتان هم يک امر وجدانى است. نتيجه مى گيريد كه اين امساك، امساك واقع در نهار است و در نتيجه وجوب، باقى است و باز سابقاً كه مرحوم آخوند يک استصحابى هم روى خود امساك جاري کرده، روى خود فعل مقيد، جاري کرده، فرموده است: ما مى توانيم اين طوري استصحاب بکنيم و بگويم امساك قبل از اين لحظه مشکوکه «كان امساكاً فى النهار قطعاً» و الان در اين جزء از زمان كه مشکوکه است، آيا نهار خارج شده يا نه؟ ما همين اتصاف را، همين تقيد را، همين «وقوع الامساك فى النهار» را استصحاب مى كنيم.

لذا ايشان مى فرمايد: مانعى ندارد كه ما استصحاب را روى اين جاري بکنيم، ما عرض كرديم كه اولاً: نيازى به اين استصحاب نيست براى اينكه منشأ شك شما، در اينكه

آیا امساک در نهار هست یا نه؟ همان شک در بقای زمان است، منشأ شک شما این است که آیا این جزء مشکوک، «هل یكون من النهار» و یا اینکه از نهار خارج شده و منتفی شده و اگر شما استصحاب را در خود نهار جاری بکنید، دیگر مجالی برای استصحاب در امساک باقی نمی ماند. این اولاً.

ثانیاً: گفتیم که این بیان مرحوم محقق خراسانی، کلیت ندارد، در باب صوم ما می توانیم «بقاء الامساک فی النهار» را به استصحاب ثابت بکنیم. اما در باب نماز چه کنیم؟ در همان جزئی که ما شک داریم که آیا نهار هست یا نه؟ و می خواهیم نماز عصر را مثلاً در آن جزء بخوانیم اینجا دیگر نمی توانیم استصحاب را روی صلات جاری بکنیم، مگر به همان نحوی که عرض کردیم که استصحاب، استصحاب تعلیقی باشد آن هم تعلیق در موضوع که قائلین به استصحاب تعلیقی، در تعلیق در موضوع، دیگر استصحاب را قائل نشدند و بحث آینده ما هم ان شاء الله همین استصحاب تعلیقی و تنجیزی خواهد بود.

با اینکه بعضی از اینها را قبلاً اشاره کرده بودیم، اما این مطلب را من برای خاطر یک نکته ای عرض کردم. پس ببینید این طوری شد که در فعل مقید به زمان، گاهی شبهه، شبهه موضوعیه است و همان استصحاب زمان، در اینجا جریان پیدا می کند و به عبارت دیگر، بحثش همان بحث استصحاب زمان خواهد بود، اگر کسی در استصحاب زمان به طور کلی مناقشه کرد، در این فعل مقید به زمان هم اگر ما در زمان بخوایم استصحاب را جاری بکنیم، عیناً همان اشکال پیاده می شود. پس این مبتنی بر همان بحث استصحاب زمان خواهد بود.

اما یک فرض دیگری که هم در کلام مرحوم شیخ است و همان طوری که عرض کردیم در کلام مرحوم محقق خراسانی هم وجود دارد، شبهه حکمیه است. جلوس قبل از زوال «کان واجباً»، و الا-ن که زوال قطعاً تحقق پیدا کرده و از نظر شبهه موضوعیه، شبهه ای در کار نیست، شک داریم که آیا بعد از زوال هم جلوس وجوب دارد یا ندارد؟ استصحاب حکمی در شبهه حکمیه با علم به اینکه آن زمان منتفی شده و زمان دیگری آمده، قبل از زوال، تبدل به بعد از زوال پیدا کرده، اینجا هم مرحوم آخوند و هم مرحوم شیخ ظاهراً، تفصیل قائل شدند. می فرمایند: این زمان قبل از زوال بودن، اگر به صورت قیدیت، در متعلق اخذ شده باشد به طوری که ما قبل از آنی که وجوب را بخوایم پیاده

بکنیم، واجب را این طوری معرفی می کنیم، «الجلوس المقید بما قبل الزوال». حکم روی این مقید آمده، حکم روی این عنوان آمده «الجلوس المقید بما قبل الزوال»، اگر حکم روی این عنوان آمده، شما چه طوری می توانید این وجوب را استصحاب بکنید؟ شما یقین دارید که متعلقش منتفی شده، یقین دارید که جلوس مقید به قبل از زوال، بعد از زوال نمی تواند تحقق پیدا بکند، جلوس مقید به قبل از زوال با آمدن زوال، به طور کلی منتفی می شود. اینجا دیگر چطور شما می توانید استصحاب همین وجوب را جاری بکنید؟ این وجوب، متعلق به عنوان است که آن عنوان قطعاً مرتفع و منتفی شد و جلوس بعد از زوال، «عنوان آخر و موضوع آخر»، آن وقت «کیف یجوز» اینکه شما وجوب را استصحاب بکنید، در نتیجه جلوس بعد از زوال هم محکوم به وجوب بشود؟ لذا این دو بزرگوار می فرمایند: اگر زمان به عنوان قیدیت در موضوع اخذ شد، دیگر استصحاب حکمی معنا ندارد. بله، اگر زمان، عنوان ظرفیت پیدا کرد، آن هم ظرف برای حکم، ظرف برای ثبوت حکم و الا «متعلق الحکم کان هو الجلوس» که وقتی ما بخواهیم تعبیر بکنیم و عبارت را بیاوریم باید این طوری بگوییم: «الجلوس» بدون قید و شرط، «الجلوس واجب قبل الزوال» که قبل از زوال «بواجب» بخورد، ظرف برای ثبوت وجوب باشد و هیچ ارتباطی به متعلق که عبارت از جلوس است، نداشته باشد. «الجلوس واجب، الجلوس لازم»، آن وقت کی واجب است، کی لزوم دارد؟ قبل از زوال. آن وقت مفهوم ندارد. اگر گفتند: جلوس واجب است قبل الزوال، قبل از زوال ظرف برای ثبوت حکم شد، معنایش این نیست که «بعد الزوال لیس بواجب»؟ مفهوم ندارد. دلیل همین مقدار را ثابت می کند و دلالت دارد اما نسبت به ما بعد از زوال، هیچ گونه اثبات و نفیی در دلیل حکم، ملاحظه نمی شود. اینجا است که اگر شما شک کردید که بعد از زوال آیا جلوس وجوب دارد یا ندارد؟ اینجا به عنوان شبهه حکمی، می توانید به استصحاب وجوب جلوس تمسک بکنید و آن را جاری بکنید. بگویید: «الجلوس» به طور مطلق «کان واجبا قبل الزوال و الان بقاء الوجوب للجلوس مشکوک»، استصحاب می کنیم وجوب جلوس را و با استصحاب حکمی، ثابت می کنیم که جلوس بعد از زوال هم وجوب دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ظرف حکم است. «قبل الزوال» ظرف حکم است؛ یعنی وجوب در این ظرف است، نه واجب در این ظرف، وجوب دارد. جلوس واجب است.

آن وقت از شما می پرسند چه وقتی وجوب دارد؟ نمی گویید: چه واجب است؟ اگر شما

ظرف را آوردید در جواب سؤال از اینکه چی واجب است؟ این قیدیت دارد اما اگر زمان را در جواب سؤال از این آوردید که کی جلوس واجب است، نه چه چیز واجب است؟ این ظرف زمانی برای ثبوت حکم می شود، منتها این مفهوم ندارد. دلیل این مقدار را دلالت کرده است. در ماعدای این مقدار، مشکوک است و باید دست به دامن استصحاب زده بشود. حالا ما با این حرف کاری نداریم، این حرف در جای خودش درست است.

ولی یک نکته ای را که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» اینجا بیان می فرمایند: این است که این قسم دوم که شبهه حکمیه است، چه ارتباطی به مسأله استصحاب در زمان و زمانیات دارد؟ در هر یک از این تنبیهاتی که ما در باب استصحاب مطرح می کنیم، یک جهت مورد بحث است، یک جهت مورد ان قلت و قلت است، مثلا در استصحاب کلی، استصحاب کلی مورد بحث است. حالا چند قسم است، چهار قسم است، سه قسم است، کدامش جاری است و کدامش جاری نیست؟ ولی موضوع بحث، استصحاب کلی است. اشکال نفیا و اثباتا در رابطه با استصحاب کلی مطرح است. اینجا که بحث را در رابطه با زمان و زمانیات قرار دادیم، آنجا هم اساس اشکال ما در باب زمان و زمانیات، روی مسأله تدرج و تصرّم دور می زد. اشکال اساسی روی این مسأله بود. لذا وقتی که عنوان تنبیه هم شروع شد، این بود که آیا بینیم استصحاب تنها در امور قاره غیر تدریجیه جریان پیدا می کند یا اینکه دائره «لا تنقض یقین بالشک» توسعه دارد؟ هم در امور قاره جریان دارد و هم در امور غیر قاره، مثل زمان و حرکت و اشباه ذلک جریان دارد.

ارتباط مسأله استصحاب زمان با استصحاب حکمی

این استصحاب حکمی در جلوس واجب قبل از زوال، چه ارتباطی به مسأله استصحاب زمان دارد؟ فقط از باب اینکه یک کلمه زمان اینجا مطرح شده، یک لفظ زمان اینجا در کار آمده و الا این چه ارتباطی دارد که زمان قید باشد؟ زمان ظرف باشد؟ در صورت قیدیت، جریان ندارد. در صورت ظرفیت، جریان دارد، این فی نفسه حرف خوبی است، فرضا اما به اینجا چه ارتباطی دارد؟ چه سنخیتی می تواند به بحث استصحاب زمان و حرکت و اشباه ذلک، داشته باشد؟ فقط عرض کردم جامع اشتراکش این است که اینجا هم یک کلمه زمان مطرح است، زمان به صورت قیدیت، زمان به

صورت شرطیت. لذا ایشان می فرمایند: این اشکال معروف فاضل نراقی که دنباله این بحث با جواب های مختلفی که از اشکال مرحوم نراقی و شبهه نراقی داده شده، اصلاً این شبهه و جوابش به بحث استصحاب زمان، ارتباط ندارد. در جای خودش یک شبهه ای هست، جواب هایی هم داده شده، باید هم انسان این شبهه را به یک نوعی جواب بدهد، اما این را با بحث استصحاب زمان و اشکالی که در بحث استصحاب زمان بوده، مرتبطش نکند. هیچ گونه ارتباطی بین آن اشکال و بین این شبهه مرحوم نراقی، وجود ندارد. این یک شبهه استقلالی در جای خودش هست و جواب هایی هم از این شبهه داده شده است. این یک نکته ای بود که ایشان ذکر فرمودند و نکته خوبی بود.

حالا به مناسبت همین جهتی که عرض کردیم که اگر زمان قید باشد، استصحاب حکمی جریان ندارد و اگر زمان ظرف باشد، استصحاب حکمی جریان دارد. اگر جلوس قبل از زوال واجب بود و ما بعد از زوال، شک کردیم که آیا جلوس وجوب دارد یا ندارد؟ اینجایی که عنوان قبل از زوالی، به عنوان ظرف ثبوت حکم مطرح است، گفته اند چه مانعی دارد که شما استصحاب وجوب جلوس را جاری بکنید، در نتیجه جلوس بعد از زوال هم محکوم به وجوب بشود؟ اینجا شبهه نراقی پیاده شده است.

تقریب این شبهه آن طوری که معروف است، غیر از آن نحوی است که مرحوم آخوند در کتاب کفایه به آن اشاره کردند، مرحوم آخوند به یک صورت دیگری این شبهه را مطرح کرده و به لفظ «کما قیل» اشاره به مرحوم نراقی دارد لکن شبهه، به این صورت نیست که در کلام مرحوم محقق خراسانی است.

شبهه مرحوم نراقی (ره) در تعارض استصحاب عدمی با وجودی

شبهه این است مرحوم نراقی می فرماید: شما استصحاب وجوب جلوس را برای بعد از زوال جاری کردید، ما در این استصحاب حرفی نداریم لکن حرف ما این است که این استصحاب، معارض دارد و معارضش هم معارض دائمی است، نه این که در بعضی از موارد معارض باشد، هر وقت شما چنین استصحاب وجودی، در مثل این زمان جاری کردید، یک استصحاب عدمی هم معارض این استصحاب وجودی هست. به چه بیان؟ به این بیان که شما الان بعد از زوال شک می کنید که آیا جلوس، وجوب دارد یا نه؟ می گوئید: استصحاب وجوب را جاری می کنیم، می گوئیم: مانعی ندارد لکن قبل از آنی

که مولا اصلا جلوس را قبل از زوال، واجب کرده باشد، و از مولا این حکم صادر شده باشد، آیا جلوس بعد از زوال، واجب بود یا غیر واجب؟ لا- محاله غیر واجب بود، قبل از آنی که مولا- جلوس را قبل از زوال واجب بکند، جلوس بعد از زوال، وجوب نداشت بلا اشکال. پس ما می توانیم اینجا یک قضیه متیقنه ای ترتیب بدهیم و بگوییم: «کان الجلوس بعد الزوال غیر واجب قطعاً»، کی؟ آن وقتی که مولا جلوس را قبل از زوال واجب نکرده بود. حالا که مولا جلوس را قبل از زوال واجب کرد، شک می کنیم که آیا در جلوس بعد از زوال، عدم وجوبش به قوت خودش باقی است یا اینکه عدم وجوب جلوس بعد از زوال، تبدیل به جلوس پیدا کرد؟ پس الان هم قضیه مشکوکه شما تشکیل می شود؛ یعنی الان شک می کنید که جلوس بعد از زوال، آیا وجوب دارد یا ندارد؟ قضیه متیقنه شما این بود که «الجلوس بعد الزوال لم یکن واجبا قطعاً» و الان هم جلوس بعد از زوال مشکوک است، در وجوب و عدم وجوب، استصحاب عدم وجوب جاری می شود، این استصحاب عدم وجوب، معارض با استصحاب وجود است، معارض با استصحاب وجوب است و به تعبیر ایشان، این استصحاب عدمی همیشه معارض با استصحاب وجودی است. شما برای حل این معارضه و برای رفع این شبهه چه می کنید و چه راهی را در پیش می گیرید؟ البته اینجا یک توضیح مختصری هم باز باید عرض بکنیم تا بعد ان شاء الله به جواب از این شبهه برسیم.

رد استاد بر اشکال به مرحوم نراقی (ره) در قطع اتصال شک و یقین

کسی این اشکال را به مرحوم نراقی نکند که جلوس بعد از زوال که شما می گوید:

قبلا وجوب نداشت، حالا یک فاصله ای پیش آمد، یک فاصله قطعی این دو را از هم جدا کرد که آن وجوب جلوس قبل از زوال است، وجوب جلوس قبل از زوال، فاصله انداخت بین این دو تا و به تعبیر علمی، اتصال زمان شک و یقین را از بین برد.

جوابش این است که نه، اتصال از بین نمی رود. نکته اش هم این است که ما که می خواهیم استصحاب بکنیم، چه وجوب جلوس بعد از زوال را و چه عدم وجوب بعد از زوال را که استصحاب معارض است، این نکته را (خوب دقت بفرمایید) ما نباید که بنشینیم که قبل از زوال تمام بشود، بعد از زوال پیش بیاید، آن وقت مسأله شک ما مطرح باشد، نه، از همین حالا که ما به دلیل مولا برخورد کردیم که گفت: «یجب الجلوس قبل

الزوال»، هنوز فرض کنید قبل از زوال هم نیامده، هنوز زمان وجوب هم نیامده، همین الان مسأله برای ما مطرح است که خوب مولا واجب کرد قبل از زوال جلوس را، وظیفه ما نسبت به بعد از زوال چیست؟ کی ما در این فکر هستیم؟ همین الان، نه اینکه صبر می کنیم که قبل از زوال منقضی بشود، زوال بیاید و بعد حساب استصحاب را برسیم، همین الان ما شک می کنیم، مولا گفت که قبل از زوال جلوس واجب است، بعد از زوال مسأله چه جوری است؟ در همین جا شک و یقین شما متصل به هم است، می گوئید: قبل از آنی که این دلیل از ناحیه مولا صادر بشود، من یقین داشتم به اینکه جلوس بعد از زوال واجب نیست، الان که این دلیل مولا آمد، من را به شک انداخت که آیا جلوس بعد از زوال وجوب دارد یا نه؟ روی بیان مرحوم نراقی، استصحاب عدم وجوب جاری می شود و این استصحاب عدم، معارض با استصحاب وجودی است. پس خلاصه شبهه مرحوم نراقی این است که شما در تمام مواردی که به عنوان شبهه حکمی، استصحاب وجودی برای ابقای حکم از نظر زمان جاری می کنید، معارض با استصحاب عدمی است. برای حل این معارضه و رفع این اشکال، چه فکری باید کرد؟

پرسش:

۱ - چه اشکالی به استصحاب وجودی زمان وارد است؟

۲ - ارتباط مسأله استصحاب زمان با استصحاب حکمی به چه صورت است؟

۳ - شبهه مرحوم نراقی (ره) در تعارض استصحاب عدمی با جریان استصحاب وجودی چیست؟

۴ - رد استاد بر اشکال به مرحوم نراقی (ره) در قطع اتصال شک و یقین را بیان کنید.

ص: ۵۸۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

يك شبهه ای از مرحوم نراقی در اینجا مطرح است که آن معارضه استصحاب وجود با استصحاب عدم است. در مواردی که پای زمان در کار باشد، مثل اینکه جلوس قبل از زوال محکوم به وجوب باشد و ما به شبهه حکمیّه شک بکنیم که آیا جلوس بعد از زوال هم واجب است یا واجب نیست؟

تساوی رتبه استصحاب وجوب و استصحاب عدم از نظر مرحوم نراقی(ره)

ایشان می فرماید: اگر شما استصحاب وجوب جلوس را که قبل از زوال ثابت بوده، جاری بکنید، ما یک استصحاب عدم وجوب هم داریم به این کیفیت که جلوس با تقیید به بعد از زوال، سابقه وجوب نداشته است و قبل از اینکه مولا اصل جلوس را واجب بکند، بلا اشکال جلوس مقیّد به ما بعد از زوال، واجب نبوده است. از همان لحظه ای که شارع، جلوس را قبل از زوال واجب کرد، ما شک می کنیم که آیا جلوس مقیّد «بما بعد الزوال»

هم واجب است یا واجب نیست؟ چون سابقه عدم وجود دارد و قضیه متیقنه در رابطه با عدم وجود آن هست، ما استصحاب عدم وجود می کنیم.

پس استصحاب وجود، دائما معارض با استصحاب عدم است و ظاهرش هم این است که این دو تا استصحاب در یک ردیف است. یعنی عنوان حاکم و محکوم، بین اینها وجود ندارد. تقدم و تأخر مطرح نیست، هر دو در یک ردیف هستند، در نتیجه معارضه بین اینها است و لازمه معارضه این است که ما نه استصحاب وجود را جاری بکنیم و نه استصحاب عدم را جاری بکنیم؛ یعنی دست ما از استصحاب کوتاه می شود، باید به اصول دیگر مراجعه کرد، به ضوابط دیگر رجوع کرد، استصحاب نمی تواند در اینجا به هیچ وجه پیاده بشود، ظرف زمانی یقین اصلا ملاک نیست، الان که مولا گفت: «يجب الجلوس قبل الزوال» همین الان برای شما شک پیدا شده، با وجود این شک، دو تا قضیه متیقنه دارید، شک الان پیدا شد، یقین به عدم وجود، زمانش قبل از یقین به وجود است، این در استصحاب و تقدم استصحاب، هیچ نقشی ندارد برای اینکه یقین «تمام الملاك» نیست، الان قضیه مشکوک برای شما پیدا شده است، این قضیه مشکوک را با آن قضیه متیقنه در نظر می گیرید، استصحاب وجودی جاری می شود، با قضیه متیقنه دیگر در نظر می گیریم، استصحاب عدم جاری می شود. الان شک پیدا شد و لازم نیست ما منتظر باشیم که زوال تحقق پیدا بکند، آن وقت را ظرف زمان شک قرار بدهیم، ما از همان وقتی که دلیل از ناحیه مولا می آید «يجب الجلوس قبل الزوال»، همان آن آدم فکر می کند که بعد از زوال چه؟ آیا بعد از زوال هم جلوس واجب است و یا بعد از زوال واجب نیست؟ اینجا دو تا قضیه متیقنه، بنا به فرمایش مرحوم نراقی هست که لازمه یکی استصحاب وجود و لازمه دیگری استصحاب عدم است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن حالت سابقه عدمیه هم استمرار دارد برای اینکه با آمدن «يجب»، آنکه از بین رفت، عبارت از وجود جلوس قبل از زوال بود، اما نسبت به ما بعد از زوال چطور؟ حالا عرض می کنیم بعضی از جواب ها هم شبیه همین جواب هایی است که در ذهن شما هست.

جواب شیخ انصاری (ره) از شبهه مرحوم نراقی (ره) در مورد قید قبل از زوال

این شبهه مرحوم نراقی است که همه در مقام جواب از آن بر آمدند، مرحوم شیخ

انصاری (اعلی الله مقامه الشریف)، مرحوم محقق خراسانی در کفایه، مرحوم محقق نائینی «و من بعدهم»، در مقام برآمدند که یک راه تخلصی از این شبهه پیدا بکنند، در رأس همه اینها و اساس اینها مرحوم شیخ در کتاب رسائل است که ایشان، در مقام جواب از شبهه نراقی، می فرماید: این عنوان قبل از زوال که در دلیل حکم واقع شده است که «يجب الجلوس قبل الزوال»، از دو حال خارج نیست: یا این است که این قبل از زوال، عنوان ظرفیت دارد، یا این است که عنوان قیدیت دارد، ایشان می فرماید: در مقام قیدیت هم، شما می خواهید این را قید حکم قرار بدهید؛ یعنی قید وجود، یا قید متعلق قرار بدهید؛ یعنی جلوس؛ دلیل می خواهد بگوید: «يجب وجوبا مقيدا بقبل الزوال الجلوس»، یا بگوید: «يجب الجلوس المقيد بما قبل الزوال»، بالاخره این عنوان قبل از زوالی، یا ظرفیت دارد بدون اینکه دخالت داشته باشد و قیدیت داشته باشد و یا این است که قیدیت دارد، از این دو حال بیرون نیست.

کلام شیخ انصاری (ره) در عدم وجود استصحاب وجودی

مرحوم شیخ می فرماید: اگر عنوان قبل از زوال قیدیت داشته باشد که ما استصحاب وجودی در اینجا نداریم، اگر عنوان قبل از زوال، قید برای وجوب شد، یا قید برای واجب شد، این قابل ابقا نیست، قابل این نیست که وجوب قبل از زوال، بعد از زوال باقی بماند. قابل این نیست که جلوس مقید به قبل از زوال، بعد از زوال واجب بشود، اصلا این تعقل ندارد. اگر عنوان، عنوان قیدیت شد، ایشان می فرماید: ما به فاضل نراقی می گوئیم اصلا ما اینجا استصحاب وجودی نداریم، آن استصحابی که در اینجا پیاده می شود، استصحاب عدمی است برای اینکه جلوس مقید «بما بعد الزوال»، قبلا- واجب نبوده، حالا- ما شک در وجوبش می کنیم، همان «عدم الوجوب» را ابقا می کنیم اما وجوب، قابل ابقا نیست برای اینکه عنوان قبل از زوالی، یا قید وجوب است «فلا یكون قابلا للبقاء» و یا قید متعلق است، آن هم قابلیت بقا ندارد؛ یعنی در حقیقت قضیه متیقنه شما، با قضیه مشکوکه مغایر است، شما یقین دارید به اینکه جلوس قبل از زوال «کان واجبا»، الا شک دارید در اینکه جلوس بعد از زوال «هل یكون واجبا»، اگر این عنوان قیدیت پیدا کرد، این قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما، تغایر پیدا می کند و با تغایر معنا ندارد استصحاب وجود جریان پیدا بکند، بلکه تنها آن استصحاب عدم، حاکم است

بدون اینکه هیچ معارضی داشته باشد.

اما اگر زمان به نحو ظرفیت اخذ شده باشد که اساس مطلب هم اینجاست، مرحوم شیخ می فرماید: شما یقین دارید که آن حالت سابقه عدمیه که عبارت از «عدم الوجود» است، انتقاض پیدا کرد، او منتقض شد به یک حالت وجودیه، منتها حالت وجودیه اش مردد بین این است که در یک قطعه از زمان باشد و او قبل از زوال است، یا اینکه نه، استمرار داشته باشد و بعد از زوال را هم بگیرد، پس در حقیقت اینجا شما با دو چیز مواجه هستید: یکی علم به انتقاض حالت سابقه، جلوسی که واجب نبود، قطعاً وجوب پیدا کرد، این حالت سابقه «عدم الوجود» منتقض شد، حالا که وجوب پیدا کرد، آیا وجوبش محدود به قبل از زوال است یا وجودش استمرار دارد؟

ایشان می فرماید: اینجا باید نگاهی به «لا-تنقض الیقین بالشک» کرد، «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: اگر یک متیقنی داشته باشیم، آن متیقن را باید ادامه بدهیم، آن متیقن را مستمرش بکنیم، شما که یقین پیدا کردید به وجوب جلوس، الان که شک در بقا دارید، خود «لا تنقض الیقین بالشک» مثل همان دلیلی که دلالت بر اصل وجوب جلوس می کند، اینجا پیدا می شود. منتها آن دلیل جلوس را قبل از زوال افاده وجودش را می کند، «لا تنقض الیقین بالشک» ادامه این وجوب و استمرار وجوب را افاده می کند. پس ما مسأله دیگر نداریم، ما یقین به عدم وجوب داشتیم، آن یقین به عدم وجوب، انتقاض پیدا کرد به یقین به وجوب، منتها در یقین به وجوب یک تردید از نظر قبل از زوال و یا ادامه حکم بوده است، اینجا «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده می شود و استمرار را دلالت می کند و اگر این طور شد، شما دیگر چه استصحاب عدمی در اینجا می توانید داشته باشید؟ دیگر اینجا استصحاب عدم شما ندارید، آنچه هست، استصحاب وجود است. در فرض ظرفیت، مجالی برای استصحاب عدم باقی نمی ماند برای اینکه آن حالت سابقه عدمیه، قطعاً انتقاض پیدا کرده است و با قطع به انتقاضش، چطور شما می توانید استصحاب عدم را جاری بکنید؟ در نتیجه در اینجایی که زمان قیدیت داشته باشد، جا برای استصحاب وجود نخواهد بود و آنجایی که زمان ظرفیت داشته باشد، جا برای استصحاب عدم نخواهد بود. پس تعارض بین استصحابین در کجاست؟ این معارضه ای که شما ادعا می فرمایید که همیشه استصحاب وجود معارض با استصحاب عدم است، کجا است؟

(سؤال... و پاسخ استاد): ما از دلیل بیشتر از این مقدار استفاده نمی کنیم که جلوس قبل از زوال واجب است، این طور نیست که دلیل، اثبات و نفی نسبت به بعد از زوال داشته باشد، دلیل همین مقدار را دلالت دارد و الا اگر در جایی دلیلی مسأله را روشن بکند «اثباتا او نفیا»، دیگر اصلا نوبت به استصحاب نمی رسد. اینکه فرض ظرفیت می گیریم، معنایش این نیست که شما یقین به بقا دارید، معنایش این است که شارع در این ظرف زمانی، جلوس را واجب کرده است اما «لا مقیدا بهذا الزمان، لا مقیدا بما قبل الزوال»، نه، در این ظرف واجب است، اما بعد چطور؟ دلیل ساکت است، نه اثبات دارد، و نه نفی دارد، به عبارت روشن تر، معنای ظرفیت، یقین به بقا نیست، معنای ظرفیت این نیست که حالا که در دلیل به عنوان ظرفیت اخذ شد، ما یقین داریم که جلوس، بعد از زوال هم واجب است. تصورش از نظر عرف هیچ مانعی ندارد، شارع این طوری گفته است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اعمال از چه نظر؟ از نظر ما بعد از زوال، دلیل دلالت ندارد مثل اینکه یک مولا بگوید: فعلا تا غروب ماندن شما اینجا واجب است، تا بعد بینیم چه می شود؟ این معنایش این نیست که شما بعدش یقین به عدم دارید. نه، آن مقداری که دلیل دلالت کرده، وجوب توقف شما است تا غروب، «بعد الغروب» ممکن است وجوب داشته باشد و ممکن است نداشته باشد. استصحاب که باشد، نوبت به «اصاله البرائه» نمی رسد، جای پای استصحاب در کار است، جای «اصاله البرائه» نیست، اگر یک جایی استصحاب نبود، مثل خود شبهه فاضل نراقی، اگر استصحابین متعارض بودند و بر اثر تعارض، کنار گذاشته شدند، آن وقت نوبت به اصل برائت می رسد و الا مادامی که جای استصحاب است، نوبت به آن اصول نمی رسد.

اشکال امام(ره) به جواب شیخ انصاری(ره) در ظرفیت نه قیدیت

اینجا یک اشکالی سیدنا الاستاذ الامام(مد ظله العالی) به این جواب مرحوم شیخ، دارند. البته این اشکال ضمن اینکه اشکال به ایشان هست، راه جواب را برای آینده ما باز می کند. ایشان به مرحوم شیخ این طوری اعتراض می کند، می فرماید: اولاً کلام فاضل نراقی مال همان صورت ظرفیت است، مسأله قیدیت را در کلام فاضل نراقی نباید ما بیاوریم، مسأله قیدیت خارج از مورد شبهه ایشان است. مورد شبهه همان مورد ظرفیت

است، در مورد ظرفیت، ایشان می فرمایند: خلاصه حرف ایشان، در کلام فاضل نراقی، وقتی که استصحاب عدم تقریب شده، به این صورت تقریب شده، ایشان نفرموده: ما استصحاب عدم وجوب جلوس را نسبت به بعد از زوال جاری می کنیم، اگر این حرف را زده بود، فوری این جواب پیاده می شد، آن عدم سابق، آن قضیه متیقنه عدمیه، به قول شما، منتقض به وجوب شد، شما یک زمانی یقین به عدم وجوب جلوس داشتید، با آمدن «یجب الجلوس» این یقین شما از بین رفت و انتقاض به یقین به وجوب پیدا کرد.

فاضل نراقی استصحاب عدم را روی عدم وجوب جلوس جاری نمی کند، در کلام ایشان این مسأله مطرح است که جلوس بعد از زوال را، این بعد از زوال قید است، نسبت به جلوس قبل از زوال، مسأله قیدیت و ظرفیت را مطرح نکرده و ظاهرش همان ظرفیت است، اما نسبت به ما بعد از زوال چطور؟ در عبارت فاضل نراقی این معناست که جلوس مقید به ما بعد از زوال، حالت سابقه عدمیه متیقنه دارد؛ یعنی یک زمانی شما یقین داشتید که جلوس مقید «بما بعد الزوال لم یکن واجبا»، از شما مرحوم شیخ سؤال می کنیم، این حالت عدمیه که شما می گوئید: انتقاض پیدا کرد، به چه انتقاض پیدا کرد؟ شما یک زمانی یقین داشتید به اینکه جلوس مقید «بما بعد الزوال لم یکن واجبا»، حالت سابقه عدمیه ما این معناست، این به چه انتقاض پیدا کرده است؟ به وجوب قبل از زوال انتقاض پیدا می کند؟ عنوان شما جلوس مقید «بما بعد الزوال» است، جلوس مقید «بما بعد الزوال» یک زمانی واجب نبود، حالا که دلیل آمد که «یجب الجلوس قبل الزوال»، آیا با وجوب جلوس قبل از زوال، حالت عدمیه منتقض شد؟ «تنقضه بیقین آخر» آمد؟ آیا یقین جای یقین نشست؟ نه، همان طوری که قبل از آنکه دلیل از طرف مولا بیاید، شما یقین داشتید که جلوس مقید به قبل از زوال «لم یکن واجبا»، این به چه انتقاض پیدا کرده است؟

(سؤال... و پاسخ استاد): یقین تبعیدی به وسیله استصحاب، فرع این است که استصحاب او حاکم بر این باشد، از آن طرف ما می گوئیم، آن چه که شما می خواهید استصحاب وجوب جلوس را جاری بکنید.

ما می گوئیم: شما شک ندارید که استصحاب وجوب را جاری کنید، یقین تبعیدی به عدم دارید. مسأله سببیت و مسببیت نیست، مسأله حاکمیت و محکومیت نیست، علاوه بیان شیخ را ما ملاحظه می کنیم، شیخ روی انتقاض تکیه کرده است، می فرماید: اینجایی

که زمان ظرف است، آن حالت سابقه عدمیه، قطعاً منتقض شد به حالت لاحقۀ وجودیه «و بعد العلم بالانتقاض»، دیگر شما حق ندارید او را استصحاب بکنید؟ حق ندارید «لا تنقض الیقین بالشک» را در مورد او پیاده بکنید؟ ما می‌گوییم: بله، اگر حالت سابقه عدمیه ما «عدم وجوب الجلوس» باشد، این عنوان، منتقض شد بلا اشکال، اما مرحوم نراقی که نمی‌خواهد این طوری استصحاب عدم را جاری بکند، مرحوم نراقی در تهذیب تصریح می‌کند به اینکه جلوس مقید «بما بعد الزوال» حالت سابقه عدم الوجوب دارد، این چه وقت انتقاض پیدا کرد و به چه انتقاض پیدا کرد؟ الان هم که دلیل آمده «و وجوب الجلوس» را دلالت کرده است، ما نمی‌دانیم که جلوس مقید «بما بعد الزوال» آیا منتقض شد یا نه؟ اصل «وجوب الجلوس» بله، اما جلوس مقید «بما بعد الزوال»، ما علم به انتقاضش نداریم. لذا «لا تنقض الیقین بالشک» اینجا جاری می‌شود، می‌گوید: همان طوری که در سابق جلوس مقید بما بعد الزوال واجب نبود، الان هم جلوس مقید «بما بعد الزوال» واجب نیست. چرا از بین ببرد؟ دو تا قضیه متیقنه است، هر کدام در مورد او، شک پیدا شده است، یکش استصحابش وجودی است، دیگری استصحابش عدمی است.

منتها عرض کردم این بیان خودش راهگشای جواب اصلی مرحوم فاضل نراقی است که حالا- در ذهن تان باشد، ما جواب اصلی را از همین کانال وارد می‌شویم و جواب می‌دهیم اما با قطع نظر از این جوابی که می‌خواهیم بدهیم، بحث با مرحوم شیخ است که چطور اینجا جلو استصحاب عدم را گرفته است؟ چون اینجایی که زمان، ظرفیت داشته باشد، تنها استصحاب وجود جاری می‌شود و استصحاب عدم، جاری نمی‌شود برای اینکه حالت سابقه عدمیه انتقاض پیدا کرده به یک یقین به خلاف، ما می‌بینیم این با مورد کلام مرحوم نراقی نمی‌سازد. آنچه که ایشان استصحاب عدم را برطبق آن جاری می‌کند، حالت سابقه عدمیه اش به هیچ وجه انتقاض پیدا نکرده بلکه همان حالت سابقه عدمیه، مشکوک است و «لا تنقض الیقین بالشک» در مورد او هم جریان دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما به چه چیزی یقین پیدا کردید؟ «وجوب الجلوس» اما مشکوک شما چیست؟ جلوس مقید «بما بعد الزوال». در بیان مرحوم نراقی این توضیح هست که جلوس بعد از زوال به عنوان یک مقید مطرح می‌شود و این مقید «بما هو مقید» سابقه عدم دارد، این مقید هیچ وقت وجوبی نداشته است، الان هم که قبل از زوال،

جلوس واجب شده است، باز این حالت سابقه عدمیه، نسبت به جلوس مقید «بما بعد الزوال» انتقاض پیدا نکرده است، الان اگر شما بخواهید منتقضش بکنید، «نقض الیقین بالشک» است و «لا- تنقض الیقین بالشک»، اینجا پیاده می شود. لذا به جواب مرحوم شیخ، این اشکال وارد است.

(سؤال... و پاسخ استاد): قیدیت در چه؟ در قبل از زوال نه، در قبل از زوال، عنوانش ظرفیت است. اصلا محل کلام نراقی، هم همین جایی است که شما قبل از زوال را به عنوان ظرفیت، اخذ بکنید برای اینکه این معنا روشن است، اگر قبل از زوال به عنوان قیدیت اخذ شده باشد، شما اصلا حق ندارید استصحاب وجودی جاری بکنید برای اینکه قضیه متیقنه شما، «وجوب الجلوس المقید بما قبل از الزوال» است، شک شما روی وجوب جلوس بعد از زوال است، لذا اگر قبل از زوال، عنوان قیدیت پیدا کرد، جای تردید نیست که اصلا استصحاب وجود، نمی تواند جریان پیدا بکند و هیچ کس هم نمی تواند این ادعا را داشته باشد.

لذا باید در کلام نراقی آن قبل را، از نظر قبل از زوال، به عنوان ظرفیت اخذ بکنیم.

منتها در ما بعد از زوالش، خود ایشان تصریح به عنوان قیدیت می کند. می گوید:

«الجلوس المقید بما بعد الزوال»، این حالت سابقه «عدم الوجوب» به هیچ منتقض نشده است، یقین به خلاف نیامده که این حالت سابقه عدمیه منتقض شده باشد.

جواب مرحوم آخوند(ره) از شبهه مرحوم نراقی(ره) و مناقشه استاد

یک جوابی هم مرحوم محقق خراسانی داده اند، لکن همان طوری که ما آن روز در بیان اصل شبهه عرض کردم، مرحوم محقق خراسانی اصلا شبهه نراقی را به یک طرز دیگری بیان می کند، اسم هم از ایشان نمی برد، به کلمه «کما قیل» اشاره به مرحوم نراقی می فرماید و اصلا شبهه در نظرشان طور دیگری است، غیر از آن نحوه ای است که ما ذکر کردیم و مرحوم شیخ جواب دادند و در جواب ایشان هم مناقشه بود.

ما اصل شبهه را روی بیان ایشان عرض می کنم، تا به جواب مرحوم محقق خراسانی برسیم چون که جواب ایشان خیلی دقت دارد و در نسخه های کفایه هم به نظر من در اینجا یک غلطی وجود دارد. البته از جواب مرحوم محقق خراسانی، آن طوری که سیاق عبارت اقتضا می کند، استفاده می شود که در همانجایی که زمان، عنوان ظرفیت دارد، در

همانجا دو نظر وجود دارد: یک نظر، نظر عرف است و یک نظر، نظر عقل است، شما اگر به عقل مراجعه بکنید، عقل با آن دقتی که دارد، اصلاً ظرفیت دربارهٔ زمان نمی‌فهمد، اگر پای زمان یک جایی باز شد، عقل می‌گوید: معلوم می‌شود زمان دخالت دارد، مولا- می‌گوید: «يجب الجلوس قبل الزوال»، این قبل الزوال به نظر عقل، لا محاله یک دخالتی در مسأله دارد، حالا- یا دخالت در حکم دارد، یا دخالت در متعلق دارد و به عبارت روشن‌تر، در همان جایی که زمان به صورت ظرف اخذ می‌شود، اگر شما مسأله را با دید عقل ملاحظه بکنید، زمان قیدیت دارد، اصلاً معنا ندارد ظرفیت بنا به نظر عقل. اما اگر به عرف مراجعه بکنید، عرف به طور کلی برای زمان، ظرفیت قائل باشد، نه، عرف بعضی جاها قیدیت را مطرح می‌کند و بعضی جاها برای زمان، ظرفیت قائل است، عرف ظرفیت برای زمان در بعضی از موارد برایش قابل تصور است، اما برای عقل قابل تصور نیست. عقل می‌گوید: قبل از زوال برای چه آمده است؟ این قبل از زوال یا نقش دارد یا ندارد؟ اگر نقش دارد، پس قید است. اگر نقش ندارد، چرا ذکرش کردند؟ پس چرا قبل از زوال را مولا در کلام خودش آورد، لذا نظر عقل دربارهٔ زمان، به طوری کلی قیدیت است و نظر عرف در بعضی از موارد، ظرفیت است.

فرق میان جریان استصحاب وجود و عدم در صورت ظرفیت زمان

اگر ما در اینجا تابع نظر عقل باشیم، استصحاب وجود جاری نمی‌کنیم برای اینکه با حفظ قیدیت، معنا ندارد استصحاب وجود جاری بشود، باید استصحاب عدم جاری بشود و اگر با دید عرف مسأله را بررسی بکنیم، زمان ظرفیت دارد و به قول ایشان مثل مرحوم شیخ، در اینجایی که زمان ظرفیت دارد، تنها استصحاب وجود جاری می‌شود، نه استصحاب عدم. پس ببینید ایشان مغایرت را روی دو تا نظر آورده، از نظر عقل، زمان «قید فلا یجری الا استصحاب العدم» و از نظر عرف، زمان «ظرف فلا یجری الا- استصحاب الوجود»، آن وقت می‌فرماید: آن قائل که مقصودش نراقی است، مسألهٔ تعارض استصحابین را مطرح کرده است، این تعارض استصحابین مبنی بر این است که ایشان هر دو نظر را مطرح کرده است. گفته است که ما نظر عقل را نمی‌توانیم کنار بگذاریم، پس استصحاب عدم جاری می‌شود، نظر عرف را هم که نمی‌توانیم کنار بگذاریم، پس استصحاب وجود جاری می‌شود، در نتیجه تعارض بین استصحاب وجود

و استصحاب عدم، روی پایهٔ مراعات «کلا النظرین» است. «نظر العقل» لازمه اش استصحاب عدم است. «نظر العرف» لازمه اش استصحاب «الوجود» و حیث اینکه ما که باید «کلا النظرین» را مراعات بکنیم، در نتیجه «يقع التعارض بین الاستصحابین».

پس شبههٔ نراقی آن طوری که از عبارت مرحوم محقق خراسانی در کفایه استفاده می شود به این شکل است، بعد خود ایشان در مقام جواب برمی آید. جواب ایشان را ملاحظه بفرمایید، و ثانیاً ببینیم آیا جواب ایشان تمام است یا ناتمام؟

پرسش:

۱ - آیا رتبهٔ استصحاب وجوب و استصحاب عدم از نظر مرحوم نراقی (ره) مساوی است؟

۲ - جواب شیخ انصاری (ره) از شبههٔ مرحوم نراقی (ره) در مورد قید قبل از زوال چیست؟

۳ - کلام شیخ انصاری (ره) در عدم وجود استصحاب وجودی را بیان کنید.

۴ - اشکال امام (ره) به جواب شیخ انصاری (ره) در ظرفیت نه قیدیت زمان چیست؟

۵ - چه فرقی میان جریان استصحاب وجود و عدم در صورت ظرفیت زمان هست؟

ص: ۵۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعبیر دیگر مرحوم آخوند(ره) در بیان شبهه مرحوم نراقی(ره)

صاحب کفایه محقق خراسانی(ره)، شبهه مرحوم نراقی را به نحو دیگری مطرح کرده است نه به نحوی که ما عرض کردیم، ایشان در ابتدا می فرمایند که اگر زمان ظرف برای ثبوت حکم باشد، اینجا استصحاب وجودی جریان دارد، نه استصحاب عدمی، و اگر زمان قید باشد، استصحاب عدمی جریان دارد، نه استصحاب وجودی. بعد به صورت «لا يقال» اول، اشکالی را به خودشان متوجه می کنند، و آن اشکال این است: هرگاه زمان در رابطه با حکم اخذ بشود، این «لا محاله» قیدیّت دارد، برای اینکه زمان در ملاک دخالت دارد، در مناط حکم دخالت دارد، و چیزی که در ملاک و مناط دخالت داشته باشد، این «لا محاله» قیدیّت پیدا می کند و اگر قیدیّت پیدا کرد، دیگر همیشه باید استصحاب عدمی جاری بشود، و مجالی برای استصحاب وجودی باقی نمی ماند. بعد ایشان در جواب این «لا يقال» اول، می فرمایند: بله، اگر ما با نظر و با دید عقل، زمان را

ملاحظه کنیم، «لا محاله» زمان قیدیت دارد، و عنوان ظرفیت دیگر تحقق پیدا نمی کند. در نتیجه تنها استصحاب عدمی جاری می شود، اما اگر ما با دید عرف ملاحظه کنیم و با نظر عرف زمان را مقیاس بگیریم، با نظر عرف ظرفیت پیدا می کند، یعنی امکان ظرفیت دارد، و اگر امکان ظرفیت در آن جریان داشت، استصحاب وجودی جریان پیدا می کند، و معنا ندارد که استصحاب را منحصر به استصحاب عدمی بکنیم. پس در جواب از «لا یقال» اول ایشان می پذیرند که اگر با نظر عقل بررسی بشود، زمان همیشه قیدیت دارد؛ اما اگر با نظر عرف ملاحظه بشود، امکان ظرفیت هم در کار هست. این بیان ایشان زمینه برای «لا یقال» دوم را فراهم می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): همان را عرض کردیم، یعنی همانجایی که در ظاهر دلیل ظرفیت است، از نظر عقل قیدیت دارد.

عدم جریان هر دو استصحاب با هم به خاطر اختلاف مبنا

در «لا یقال دوم» کأنّ یک زمینه ای پیش می آید، که حرف شما را می گیریم و مبنای برای جریان هر دو استصحاب قرار می دهیم، شما نگفتید اگر نظر عقل ملاحظه بشود، زمان قیدیت دارد و استصحاب عدم جاری می شود؛ و اگر نظر عرف ملاحظه بشود، زمان ظرفیت دارد، و استصحاب وجود جاری می شود، «لا یقال» می گوید این دو نظر چون هر دو ثابت است، هر دو متبع است، پس ما اینجا دو تا استصحاب داریم، به نظر عقل، استصحاب عدم جاری می کنیم، به نظر عرف، استصحاب وجود جاری می کنیم و همین تعارض بین استصحابینی که فاضل نراقی فرموده است، ناظر به همین مسأله است، می خواهد بگوید که ما استصحاب وجود را روی مبنای ظرفیت عرفی جاری می کنیم، و استصحاب عدم را روی مبنای قیدیت عقلی جاری می کنیم. چون هر دو تا هم عقل و هم عرف متبع و هر دو آنها تثبیت شده هستند، در نتیجه «يقع التعارض بین الاستصحابین» استصحاب وجود با استصحاب عدم متعارض است.

ما عرض کردیم که این غیر از آن تقریری است که در کلام فاضل نراقی برای شبهه مطرح است. کلام فاضل نراقی صرف تعارض استصحابین نیست، از هر راهی و از هر منشأی ایشان برای تعارض بین استصحابین راهی ذکر کرده است، و اصولاً کلام فاضل نراقی در آنجایی فرض شده است که زمان فقط ظرفیت دارد. اصلاً مسأله قیدیت نسبت

به ما قبل از زوال در کلام فاضل نراقی مطرح نیست.

در کلام فاضل نراقی این معنا فرض شده است که قبل از زوال جنبه ظرفیت دارد. در عین اینکه ظرفیت دارد، دو تا استصحاب متعارض در کار است: هم استصحاب وجود جاری می شود به لحاظ اینکه قبل از زوال ظرفیت بوده است و قضیه متیقنه و مشکوکه ما تغایری ندارد، لذا استصحاب وجود در کار است، استصحاب عدم هم در کار است، چرا؟ برای اینکه در کلام فاضل نراقی مسأله ما بعد از زوال به عنوان قیدیت اخذ شده است. ایشان اینجور می گویند: جلوس مقید به ما بعد از زوال حالت سابقه عدم و جواب دارد. ما با استصحاب این حالت سابقه عدمیه را می آوریم و می گوئیم جلوس مقید به «ما بعد الزوال لا- یکون واجبا» پس ملاحظه فرمودید که تقریری که مرحوم آخوند از شبهه نراقی می کند، غیر از آن تقریری است که در کلام فاضل نراقی هست. ما هم عرض کردیم آنچه که در کلام فاضل نراقی فرض شده است فقط مسأله ظرفیت قبل از زوال است، ایشان قبل از زوال را از نظر ظرفیت و قیدیت تفکیک نکرده، اصلا فرض ایشان آنجایی است که قبل از زوال عنوان ظرفیت دارد. روی این فرض دو تا استصحاب جاری می کند:

یکی استصحاب وجود و یکی استصحاب عدم، و بین این دو تا معارضه قائل است.

(سؤال... و پاسخ استاد): بله، اصلا فرض قیدیت در کلام فاضل نراقی نیست نسبت به قبل از زوال هیچ عنوان قیدیت در کلام ایشان مطرح نشده است، در همانجایی که عنوان ظرفیت است، تعارض استصحابین را می گویند.

فرق دو تقریر محقق خراسانی (ره) برای تعارض استصحابین

پس فرق بین آن تقریر و این تقریر این شد: مرحوم محقق خراسانی شبهه نراقی را مبتنی بر نظر عقل و نظر عرف می کند، یعنی عقل قیدیت قائل است و عرف ظرفیت قائل است، و چون هر دو نظر متبع است، «يقع التعارض بين الاستصحابين» اما آن تقریری که ما کردیم، مبتنی بر این حرفها نیست، آن فقط روی همین مبنايي است که عنوان قبل از زوال ظرفیت دارد، «لیس الا» و روی همین فرض ظرفیت ایشان تعارض استصحابین را قرار داده است. پس اولین اشکال که به مرحوم آخوند، به صورت اشکال یا مناقشه وارد است، این است که اصلا شبهه نراقی این نیست که ایشان فرموده است، شبهه نراقی آن است که ما عرض کردیم، و کلامشان دلالت بر آن می کند. پس این کلمه «کما قيل» که

ظاهر این است که مقصود ایشان نراقی است، در «لا یقال» دوم بر کلام نراقی دلالت ندارد. حالا شما از این اشکال بگذرید، این حرف را کانّ نشنیده بگیرید. روی همین «لا یقالی» که خود ایشان ذکر کرده است، کاری نداریم که حرف مرحوم نراقی تطبیق بر این «لا یقال» می کند، یا تطبیق بر این «لا یقال» نمی کند.

ما دو تا نظر داریم: یک نظر عقل که قیدیت را ثابت می کند، یک نظر عرف که ظرفیت را قائل است، و چون هر دو نظر متبع و ثابت است، در نتیجه تعارض بین استصحابین واقع می شود. استصحاب وجود روی مبنای ظرفیت، استصحاب عدم روی مبنای قیدیت و بین اینها تعارض است. اشکال مهمتر در جواب مرحوم آخوند است. من اول عبارت جواب را می خوانم، ببینید شما از این عبارت چه برداشت می کنید، و اصلاً عبارت به این صورتی که در کفایه وجود دارد، صحیح است یا به این صورت اصلاً صحیح نمی باشد؟ و بعد هم اشکالاتی که به کلام مرحوم آخوند وارد است، عرض می کنیم.

عدم امکان توجه به مقام اثبات با فرض اشکال در مقام ثبوت

ایشان می فرماید، «فانّه یقال، انّما یکون ذلک» یعنی این تعارض بین استصحابین و در حقیقت جریان استصحابین، و لو اینکه بعد از معارضه کنار می رود، لکن اصل اینکه ما اینجا دو تا استصحاب داریم: یکی استصحاب وجود و یکی استصحاب عدم، «انّما یکون ذلک» این دو تا استصحاب را می شود اینجا آورد؟ «لو کان فی الدلیل ما بمفهومه یعمّ النظیرین» اگر در دلیل، که مقصود ایشان دلیل استصحاب است، نه آن دلیلی که گفته «یجب الجلوس قبل الزوال» چون ما الان مواجه با دو دلیل هستیم: یکی دلیل «یجب الجلوس قبل الزوال» یکی هم «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل بر استصحاب است.

می فرماید: «لو کان فی الدلیل» یعنی در دلیل استصحاب ما یک معنایی باشد، که «بمفهومه، یعمّ النظیرین» یعنی اگر در «لا تنقض الیقین بالشک» معنایی باشد که ما از آن معنی استفاده کنیم که هم نظر عرف را می گوید و هم نظر عقل را می گوید؛ هم نظر عرف را که ظرفیت است، تأیید می کند، و هم نظر عقل را که قیدیت است، تثبیت می کند، در اینجا اول من یک سؤال دارم، و آن این است که از این عبارت ما چه استفاده می کنیم؟ ایشان می گوید اگر دلیل چنین مفادی داشته باشد، این حرف را آدم کجا می گوید، آنجایی که بحث در مقام اثبات باشد، اما آنجایی که ثبوتش اشکال دارد، و ثبوتاً ممتنع است،

دیگر معنا ندارد که ما بحث را در مقام اثبات و دلالت بیاوریم، اثبات و دلالت فرع ثبوت است، اول امکان از نظر ثبوت باید باشد، بعد سراغ دلالت بیاوریم. دلیل بر هر شیء ممکنه که دلالت نمی کند، ممکن است یک چیزی از نظر ثبوتی امکان داشته باشد، اما دلیل دلالت بر اثبات آن نکرده باشد. این عبارت که می گوید «لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين» معنایش این است که ما در مقام اثبات کم داریم ما نمی بینیم که در مقام اثبات دلیل «لا تنقض» هر دو نظر را دلالت می کند، یا نه؟ آیا معنای این عبارت غیر از این است؟

اشکال استاد به عبارت کفایه

از نظر عبارت به دنباله آن توجه کنید: «أما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين و الآن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين فلا يكاد يصح» این تعارض استصحابین، دیگر درست نیست، اگر «لا تنقض اليقين بالشك» از نظر مقام دلالت، دلالت بر اثبات هر دو نظر نکرد، دیگر «فلا يكاد يصح» دیگر درست نیست شما اینجا دو تا استصحاب بیاورید، معنا ندارد اینجا تعارض استصحابین فرض بکنید، پس و الا یعنی «و ان لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، فلا يكاد يصح» جریان استصحابین، و تعارض استصحابین. الا، الا که اینجا آمد، معنایش این است که باز می خواهیم یک جایی درست بکنیم که جریان استصحابین درست باشد، «الا اذا سبق» که در بعضی نسخه ها سبق است، صحیحش سيق است، «الا اذا سبق بأحد النظرين» آنجایی که دلیل مسوق برای احد النظرين است، «يصح جريان الاستصحابين» پس یعنی چه «و الا فلا يكاد يصح الا اذا سبق بأحد النظرين» لذا به نظر من می آید که این الا اینجا غلط است.

یادم نیست در آن موقعی که ما بحث کفایه می کردیم، من آن موقع چه جور اینجا را معنا کردم؟ پس این را تصحیح کنید، «و الا فلا يكاد يصح» ببینید «و ان لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين فلا يكاد يصح تعارض الاستصحابين» در حقیقت، الا دیگر نمی خواهد، «فلا يكاد يصح اذا سبق بأحد النظرين» وقتی که دلیل مسوق برای یکی از دو نظر است، دیگر چه معنا دارد که دو تا استصحاب در کار باشد؟ چه معنا دارد که تعارض استصحابین در کار باشد؟ پس یک نکته در این عبارت به نظر من غلط بودن این الا است، این از نظر عبارت ایشان است.

(سؤال... و پاسخ استاد:) «لا یکاد یصح» یعنی چه؟ می دانم. مستثنی منه شما چیست؟ «لا یکاد یصح تعارض الاستصحابین» الا آن وقت معنایش این می شود که یک مورد برای تعارض استصحابین درست می کنید، و آن در جایی است که دلیل استصحاب مسوق برای تنها یکی از دو نظر باشد، آنجا که تعارض استصحابین معنا ندارد. این اشکال عبارتی بود.

چرا دنبال آن عرض می شود «لا یکاد یصح»، ایشان می فرماید: «لعدم امکان الجمع بینهما» مهمتر از آن این حرف است که با اینکه در عبارت اول بحث را در رابطه با اثبات قرار داده بود، اینجا دلیل و تعلیل را در رابطه با مقام ثبوت قرار می دهد، می گوید «لعدم امکان الجمع بینهما» اصلاً جمع بین قیدیّت و ظرفیّت امکان ندارد، «لکمال المنافاه بینهما» یعنی مقام ثبوت از نظر جمع ممتنع است. اگر مقام ثبوت ممتنع بود، دیگر ما بحث را نباید در مقام اثبات و مقام دلالت بیاوریم، دلالت و اثبات فرع مقام ثبوت است، اول باید ثبوت یک شیئی امکان داشته باشد، بعد در مقام اثبات بینیم دلیل دلالت بر اثبات آن می کند، یا نه؟ اما اگر یک چیزی ثبوتاً ممتنع است، دلیل قائم شده است بر اینکه اجتماع نقیضین محال است، معنا ندارد کسی دیگر بگوید: آیا دلیل داریم بر اینکه در یکجایی اجتماع نقیضین وجود پیدا کرده است؟ دیگر نوبت به این بحث نمی رسد.

پس ببینید صدر عبارت این بود «لو کان فی الدلیل ما بمفهومه یعمّ النظرین» این ناظر به مقام اثبات است، دلیلش را که ذکر می کند، می فرماید، «لعدم امکان الجمع بینهما، لکمال المنافاه بینهما» باز متأسفانه با اینکه از نظر مقام ثبوت، ایشان مسأله را مورد اشکال قرار داده است، می فرماید «ولا یكون فی اخبار الباب، ما بمفهومه یعمهما» باز سراغ مقام اثبات می رود، با اینکه در مقام تعلیل روی مقام ثبوت تکیه کرده است، اما باز سراغ مقام اثبات می رود و می گوید «لا یكون فی اخبار الباب ما بمفهومه یعمّ النظرین» یعنی از نظر مقام اثبات ما دلیل نداریم، از نظر مقام دلالت ما کم داریم، «فلا یكون هناك، الا استصحاب واحد» بعد می فرماید: این استصحاب واحد هم طبعاً همان معنای عرفی و بیانگر ظرفیّت زمان خواهد بود، برای خاطر اینکه اخبار لا تنقض ناظر به عرف است، عرف هم که برای زمان، ظرفیّت قائل است، ما در اینجا همان استصحاب وجودی را داریم، نه استصحاب عدمی را.

این خلاصه فرمایشات محقق خراسانی، در جواب از شبهه نراقی است، به آن کیفیت

که خود ایشان، شبهه نراقی را به آن کیفیت مطرح کردند. حالا- ما باید روی اصل این تعلیل ایشان تکیه بکنیم. ما معتقدیم اینجا یک خلطی شده است، اینکه ایشان می فرماید که نمی شود جمع بین قیدیت و بین ظرفیت کرد، «لکمال المنافاه بینهما» که این «يجب الجلوس قبل الزوال» را یعنی این شیء واحد را، هم ما بخواهیم برای زمان به حسب واقع ظرفیت قائل بشویم، و هم به حسب واقع در این «يجب الجلوس» قیدیت قائل شویم پیداست که یک کلمه قبل از زوال در یک دلیل حکم معنا ندارد که هم مسأله قیدیت را دلالت داشته باشد، و هم مسأله ظرفیت را، یعنی وقتی که مولا می گوید: «يجب الجلوس قبل الزوال» ما از مولا پرسیم که این قبل از زوال آیا ظرف است یا قید است؟ مولا بگوید هم ظرف است و هم قید است، این امکان ندارد، این مطلبی نیست که کسی بتواند، با آن مخالفت بکند.

عدم اخذ خصوصیات در صورت رفتن حکم بر اطلاق

ولی مطلب دیگر اینجاست، که در دلیل «لا تنقض اليقين بالشك» در اخبار استصحاب، اگر بخواهد این لا تنقض در یک جایی پیاده بشود، شرطش این نیست که در آن مورد امکان جمع وجود داشته باشد، چرا؟ برای اینکه «لا تنقض اليقين بالشك» مثل «اعتق رقبه» یک حکمی است که به صورت اطلاق روی نفس عنوان «نقض اليقين بالشك» حکم بار کرده است، مثل «اعتق رقبه» در اطلاق، همانطوری که در بحث مطلق و مقید، ما به تفصیل عرض کردیم، معنای اطلاق سریان و شمول حکم نسبت به همه خصوصیات نیست، معنای اطلاق این است که موضوع الحكم تنها همین عنوانی است که در دلیل اخذ شده است، و اما خصوصیات و جهات دیگر هیچ نقشی در حکم ندارد.

وقتی که مولا می گوید «اعتق رقبه» تمام الموضوع عتق الرقبه است، معنای اطلاق همین مقدار است، اما معنایش این نیست که رقبه «سواء كانت مؤمنه أم كانت غير مؤمنه» این مفاد عموم است که خصوصیات فردیه را شامل می شود. اما در اطلاق روی افراد و خصوصیات، و جهات، هیچ نظر ندارد، «لا تنقض اليقين بالشك» هر کجا که «نقض اليقين بالشك» صدق می کند، «لا تنقض اليقين بالشك» آنجا پیاده می شود و لذا ما به شبهه نراقی کاری نداریم.

آیا در باب استصحاب ما به مواردی برخورد نمی کنیم که بین دو تا استصحاب

تعارض باشد؟ تعارض به نحوی که عنوان حاکمیت و محکومیت هم در کار نباشد، دو تا استصحاب در ردیف هم با هم متعارض باشند؟ اینجا سؤال پیش می آید، که علت اینکه این دو استصحاب با هم تعارض می کنند، چیست؟ علت معارضه آنها عدم امکان جمع بین این دو استصحاب است، اگر می شد ما بین دو تا استصحاب جمع بکنیم، اگر بین این دو استصحاب منافاتی وجود نداشت چه معنا داشت که بین این دو تا استصحاب شما قائل به تعارض بشوید؟

پس تعارض استصحابین را در مواردی بدون عنوان حاکمیت و محکومیت فرض می کنیم، و از طرفی هم می دانیم بین این دو تا به علت عدم امکان اجتماع، تعارض وجود دارد. اگر بین اینها امکان اجتماع ندارد، چطور «لا تنقض الیقین بالشک» قابل پیاده شدن است؟ به عبارت روشتر، این «لا یقالی» که اینجا تعارض استصحابین را می گفت مگر می خواست بگوید هر دو استصحاب جاری است؟ او می خواست بگوید که بین دو استصحاب معارضه است، چه فرقی بین این مورد تعارض استصحابین و موارد دیگر در باب تعارض استصحابین هست؟ اگر شما عدم امکان جمع را دلیل بر عدم شمول «لا تنقض» می گیرید، پس در همه جا این حرف را بزنید، بگویید «لا تنقض» موارد تعارض استصحابین را اصلاً دلالت نمی کند، برای اینکه جمع بین این دو ممکن نیست. به عبارت روشتر، این «لا یقالی» که مرحوم آخوند جواب می دهد، این «لا یقال» بیچاره بیشتر از این که نمی خواست، بگوید که این دو استصحاب با هم معارضند، نمی خواست بگوید در عین اینکه معارضند، شما به هر دو باید عمل کنید، آن فقط اصل جریان این دو استصحاب را و بعد تعارض بین این دو استصحاب را مطرح می کرد، و الا ادعا نداشت که هم وظیفه شما این است استصحاب وجود را بگیرید، و هم وظیفه شما این است که استصحاب عدم را بگیرید، آیا «لا یقال» یک چنین ادعایی داشت؟ یا اینکه «لا یقال» فقط می خواست تعارض استصحابین را درست بکند؟

اشکال استاد به تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع

اینجا اشکال مهم ما به مرحوم آخوند این است که شما می خواهید از راه عدم امکان اجتماع و از راه منافات، اصل مسأله تعارض استصحابین را در اینجا از بین ببرید، پس در موارد دیگری که استصحابین متعارضند، آنجا چه می کنید؟ سؤال این است، آیا موارد

دیگری که دو استصحاب متعارضند، امکان جمع بین آن دو تا وجود دارد، یا ندارد؟ اگر امکان جمع وجود دارد، پس این دو استصحاب متعارض نیستند، قابل جمعند، اگر امکان جمع وجود ندارد، آنجا هم بفرمایید تعارض استصحابین نیست، اصلاً «لا تنقض» دلالت ندارد، چه شد که شما به علت عدم امکان جمع در اینجا، اصل تعارض استصحابین را می گوید در حالیکه در موارد دیگر این عدم امکان جمع سبب نمی شود که اصل تعارض استصحابین کوییده بشود. آنجا می گوید بله، «لا تنقض» هم این را می گیرد و هم آن را می گیرد، منتهی چون نمی توانیم بین این دو تا جمع بکنیم لذا تعارض بین استصحابین واقع می شود.

ما می خواهیم بینیم فرق بین ما نحن فیه و بین سایر موارد تعارض استصحابین چیست که در ما نحن فیه عدم امکان جمع سبب می شود که اصلاً ما نحن فیه را از موضوع تعارض و از مسأله تعارض استصحابین بیرون ببریم، اما در موارد دیگری که مسأله تعارض استصحاب مطرح است، خود همان عدم امکان جمع، موجب تعارض استصحابین و عدم تقدم یکی بر دیگری است؟

راه حل استاد برای تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع

لذا این اشکال به ایشان وارد است، راه حل این است، که در «لا تنقض الیقین بالشک»، «لا تنقض»، دانه دانه استصحاب را بررسی نمی کند، «لا تنقض» حکم را روی کلی می برد. «اعتق الرقبه» در خارج نمی شود یک رقبه ای، هم سفید باشد و هم سیاه باشد، به «اعتق الرقبه» ارتباط ندارد، «اعتق الرقبه» حکم را روی رقبه برده است آنجایی که رقبه سفید است، رقبه اش را کار دارد، آنجایی که رقبه سیاه است، رقبه را کار دارد، «لا تنقض الیقین بالشک» هم حکم را برده است روی «نقض الیقین بالشک» همین مقدار.

هر کجا این «لا تنقض الیقین بالشک» تحقق دارد، «لا تنقض» آنجا پیاده می شود، و اگر عدم امکان جمع داشته باشد، تعارض بین استصحابین است، هیچ فرقی بین تعارض در ما نحن فیه و تعارض در موارد دیگر نمی کند. چه شد که عدم امکان جمع در ما نحن فیه اصلاً مانعی از پیاده شدن «لا تنقض الیقین بالشک» است، اما در موارد دیگر، که مانعیت از این معنا ندارد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): این معنایش این است که یکی از فرقه‌هایش این است که در

ما نحن فیه یکی وجودی است، و یکی عدمی است، جاهای دیگر، هر دو وجودی است.

شما فرقی را بگویید که فارق باشد، ببینید ایشان چه چیزی را مدعا قرار می دهد و چه جور استدلال می کند؟ ایشان از راه عدم امکان جمع تعارض استصحابین را می گویند، عرض کردم که «لا یقال» بیچاره هم که بیشتر از این، ادعا نداشت، «لا یقال» نمی گفت شما استصحاب وجود و استصحاب عدم، هر دو را جاری کنید، به هر دو عمل نکنید، آن بیچاره هم می گفت اینجا دو تا استصحاب است و بینشان هم معارضه است، شما در مقام جواب می گویند: اینجا حرف تعارض نزنید، اینجا امکان اجتماع ندارد.

در همه موارد تعارض استصحابین چنین است که روی عدم امکان اجتماع، ما تعارض استصحابین را پیاده می کنیم و عرض کردم سزّش هم همان معنی بود. پس در حقیقت این جواب مرحوم محقق خراسانی هم جواب قابل قبولی نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): چرا؟ عرض کردم همه موارد تعارض استصحابین اینطور است، می دانم، شما ما نحن فیه را مطرح می کنید آنهایی را که نقش در دلیل دارد مطرح کنید. البته در ما نحن فیه یکی وجودی و یکی عدمی است، این در مسأله دخالت ندارد، به عرف و عقل کاری نداشته باشید، روی این تکیه کنید «لعدم امکان الجمع بینهما لکمال المنافاه بینهما» آیا در موارد تعارض استصحابین این تعلیل جریان ندارد؟ این عدم امکان جمع جریان ندارد؟ روی عدم امکان جمع شما تعارض را قائلید، چطور آنجا عدم امکان جمع، تعارض آفرین است اما اینجا عدم امکان جمع جلو تعارض را می گیرد.

پرسش:

۱ - بیان دیگر مرحوم آخوند(ره) در شبهه مرحوم نراقی(ره) را ذکر کنید.

۲ - چرا دو استصحاب وجودی و عدمی بخاطر اختلاف مبنا، جاری نمی شوند؟

۳ - فرق دو تقریر محقق خراسانی(ره) برای تعارض استصحابین چیست؟

۴ - استاد چه اشکالی به تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع دارند؟

۵ - راه حل استاد برای تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع چیست؟

ص: ۶۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام محقق نائینی (ره) در عدم جریان استصحاب عدمی

یکی از جوابهایی که از شبهه نراقی داده شده، جوابی است که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر فرمودند. جواب ایشان را با دقت ملاحظه بفرمایید تا ببینیم که قابل اشکال هست یا قابل اشکال نیست؟

ایشان می فرمایند: فاضل نراقی استصحاب وجود را معارض با استصحاب عدم قرار داده، یعنی در مقابل استصحاب وجود، یک استصحاب عدمی هم درست کرده، و بین اینها القای معارضه کرده است. اساس شبهه مرحوم نراقی همین معنا است که استصحاب عدمی درست کرده، و در مقابل استصحاب وجودی قرار داده است. ایشان می فرمایند: ما در جواب اینطور می گوئیم: اصلا استصحاب عدمی در ما نحن فیه جریان ندارد، حتی اگر استصحاب وجودی هم نباشد، باز هم استصحاب عدمی جاری نیست. نه اینکه ما بخواهیم از استصحاب وجودی حمایت کرده باشیم، نه، استصحاب عدمی را می خواهیم

بگوییم: جاری نیست. حال می خواهد استصحاب وجود جاری باشد، در نتیجه معارضه ای پیدا نشود یا اگر استصحاب وجود هم جاری نشد، هیچکدام جریان نداشته باشد. پس تکیه ایشان روی عدم جریان استصحاب عدمی است.

حالا- چرا جریان استصحاب عدمی جاری نمی شود؟ ایشان می فرماید: این حالت سابقه عدمیه را که شما می خواهید استصحاب بکنید، در حقیقت همان عدم مطلق و یا به عبارت دیگر عدم ازلی است. چونکه عدم ازلی دو تا اسم دارد: یکی عدم ازلی و یکی عدم مطلق. بعد ایشان می فرماید: این کجا حالت سابقه دارد؟ برای خاطر اینکه ما می دانیم که این عدم ازلی به وجوب جلوس انتقاض پیدا کرد. در مواردی می توانیم این استصحاب عدم ازلی را جاری کنیم که و لو در یک قطعه، آن عدم ازلی منتقض به وجود نشده باشد.

اما بعد از آنکه شما فرض کردید که وجوب الجلوس قبل از زوال محقق است، و لو اینکه ایشان تا این درجه بالا می رود، و لو اینکه این قبل از زوال رسماً عنوان قیدیت داشته باشد، دیگر از این بالاتر نیست که اگر ما بدانیم: عنوان قبل از زوال قیدیت دارد، مع ذلک عدم ازلی منتقض شد. برای اینکه عدم ازلی، عدم و وجوب الجلوس بود و عدم و وجوب الجلوس هم انتقض بوجوب الجلوس. پس حالت سابقه عدمیه شما کدام است، قضیه متیقنه شما کدام است؟ قضیه متیقنه شما منتقض شده، قضیه متیقنه عنوان «و لکن تنقضه بیقین آخر» پیدا کرده، و آن یقین به وجوب جلوس قبل از زوال است و لو اینکه قبل از زوال قیدیت داشته باشد، دیگر بالاتر از این تصور نمی شود. پس اگر استصحاب عدم ازلی می خواهید بکنید، و به تعبیر دیگر استصحاب عدم مطلق می خواهید بکنید، حالت سابقه متیقنه غیر منتقضه ندارد، حالت سابقه اش به یقین به وجوب جلوس انتقاض پیدا کرده، و دیگر بعد از یقین به وجوب جلوس استصحاب عدم وجوب جلوس معنا ندارد.

تحقق عدم مقید و جریان استصحاب در آن

اگر شما بگویید: ما نمی خواهیم عدم مطلق را استصحاب کنیم، ما می خواهیم عدم مقید به ما بعد از زوال را استصحاب کنیم. ایشان می فرماید که این عدم مقید به ما بعد از زوال چه وقت تحقق پیدا می کند؟ این آن بعد از زوال را باید ملاحظه کرد، لحظه بعد از

زوال را باید ملاحظه کرد. اگر در آن بعد از زوال، عدم مقید به بعد از زوال تحقق داشته باشد، شما می توانید آن عدم را در سایر آنات هم به استصحاب ادامه بدهید، بگویید: در آن اول بعد از زوال، عدم وجوب جلوس مقید به بعد از زوال ثابت بود، آنوقت در آنات بعدی ما شک می کنیم که آیا این معنا استمرار دارد یا استمرار ندارد، استصحاب عدم را جاری می کنیم. اما ایشان می فرماید: سؤال این است که آیا در همان آن اول بعد از زوال شما قضیه متیقنه دارید که استصحابش را جاری کنید یا همان آن اول بعد از زوال برای شما مشکوک است که جلوس وجوب دارد یا ندارد؟ پس چه چیزی را شما می خواهید استصحاب کنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر اینطور شد از بحث استصحاب به طور کلی خارج است. ما در شبهه حکمیه بحث می کنیم. معنای شبهه حکمیه این است که بعد از زوال ما نمی دانیم جلوس واجب است یا نه؟ اگر شما می دانید واجب نیست، دیگر از بحث ما خارج است. یک کسی می داند واجب هست به ما چه ارتباط دارد! ما که نمی دانیم جلوس بعد از زوال «هل یكون واجبا ام لا؟» این تردید ما از کی شروع می شود؟ آیا در آن اول بعد از زوال ما یقین به عدم داریم و بعد شک می کنیم؟ یا شک ما از همان آن اول بعد از زوال است؟ شما که شک دارید در وجوب جلوس بعد از زوال، مشکوک شما چیست؟ مشکوک شما این است که همان لحظه ای که زوال تمام شد و آن اول بعد از زوال تحقق پیدا کرد، آیا در آن اول بعد از زوال «هل یكون الجلوس واجبا ام لا یكون جلوس واجبا؟» آیا می توانید شما فرض کنید که ما آن اولش را یقین به عدم وجوب داریم، و در آنات بعدی شک داریم؛ لذا استصحاب این عدم و این قضیه متیقنه را جاری می کنیم. پس آنکه شک دارد در وجوب جلوس بعد از زوال، در همان آن اول هم شک دارد، نمی داند وقتی زوال تمام شد «هل یجب الجلوس ام لا؟»، دیگر این وسط چیزی فاصله نیفتاده، یک آنی نگذشته که ما در آن یقین به عدم وجوب جلوس داشته باشیم، و در آنات بعدی دچار شک و تردید باشیم. شک و تردید ما در تمام آنات هست، حتی اولین آن بعد از تحقق زوال.

مراد از عدم در جریان استصحاب عدمی

ایشان می فرماید: شما که می خواهید استصحاب عدم را جاری کنید، به ما بگویید:

این عدم چه عدمی است؟ اگر در عدم مطلق بخواهید استصحاب عدمی جاری بکنید، قطعاً انتقاض به وجود پیدا کرده، قطعاً آن عدم از بین رفت و وجوب الجلوس جای او را گرفت، و لو اینکه مقید به قبل النهار باشد. اگر بخواهید استصحاب عدم مقید را جاری کنید، ما می‌گوییم: استصحاب عدم مقید مانعی ندارد، لکن شما یک حالت سابقه یقینیه بدست ما بدهید، یک قضیه متیقنه درست بکنید، آنوقت این استصحاب را جاری بکنید.

ما می‌توانیم چنین بگوییم: این قضیه متیقنه به عنوان سالبه به انتفای موضوع از قبل از زوال تحقق داشته است. اما قضیه سالبه به انتفای موضوع این قضیه نیست، و مکرر خود ما هم عرض کردیم که در باب استصحاب، در قضایای سالبه به انتفای موضوع نمی‌شود استصحاب جاری کرد. پس در حقیقت ایشان به فاضل نراقی می‌فرمایند: شما که استصحاب عدم را وسط آوردید و معارض با استصحاب وجود قرار دادید، این استصحاب عدم کدام عدم است؟ عدم مطلق قطعاً منتقض شد، عدم مقید هم حالت سابقه یقینیه ندارد که شما استصحاب عدمش را جاری کنید.

کلام مرحوم نائینی (ره) در جریان استصحاب بر جعل شارع

بعد مرحوم محقق نائینی (ره) می‌فرماید: بله، ما می‌توانیم استصحاب را روی جعل شارع ببریم، روی جعل شارع استصحاب را جاری کنیم، به این کیفیت که بگوییم:

مقتضای استصحاب این است که شارع وجوب را برای جلوس بعد از زوال جعل نکرده است، در این صورت مستصحب ما عدم فعل شارع باشد، عدم جعل وجوب باشد.

ایشان می‌گویند: این درست است، این حالت سابقه عدمیه دارد، ما می‌توانیم استصحاب عدم جعل وجوب برای جلوس بعد از زوال اجرا کنیم؛ هرچند از نظر حالت سابقه یقینیه اشکالی ندارد؛ اما دو تا اشکال دیگر در کار است: یک اشکال این است که استصحاب مثبت است. برای اینکه لازمه عقلی عدم جعل وجوب، عدم وجوب است. شما که به جعل و عدم جعل کاری ندارید، شما با وجوب و عدم وجوب مواجه هستید، آنچه که با شما سروکار دارد، وجود و عدم وجود تکلیف است. شما می‌خواهید به استصحاب عدم جعل، عدم مجعول را ثابت کنید، بگویید: حالا که شارع وجوب را برای جلوس بعد از زوال جعل نکرده، «فالجوس لیس بواجب»، این «فالجوس لیس بواجب» لازمه عقلی است، این چیزی است که عقل دیگر اینجا باید این لزوم و این لازم را بیان بکند. عقل

می گوید: حالا- که شارع جعل وجوب برای جلوس نکرد، لذا نتیجه می گیرد «فاء» نتیجه را در کار می آورد، «فالجوس لیس بواجب» این «فالجوس لیس بواجب» ایشان می فرماید:

لازم عقلی است و استصحاب نمی تواند این لازم عقلی را ثابت بکند.

توسعه در استصحاب و رد آن توسط مرحوم نائینی(ره)

اما اشکال دومی که ایشان می فرماید، که ایشان در حقیقت توسعه می دهد، می فرماید:

شما ملاحظه کردید که بعضی ها - که مرحوم شیخ هم در رسائل این معنا را مفصل ذکر می کنند. - در باب اصل براءت یکی از ادله اصل براءت را استصحاب براءت اصلیه قرار دادند، و از این استصحاب براءت اصلیه، تعبیر به استصحاب حال العقل شده است، آنها گفته اند که ما در باب شرب توتون چنین می گوئیم: قبل از آنکه شرعی باشد، قبل از آنکه تشریحی تحقق پیدا کرده باشد، در شرب توتون هیچگونه محدودیتی و حرجی وجود نداشت، یک لاجر جیت و یک بلا تکلیفیت و یک اباحه به معنای عدم التکلیف در شرب توتون قبل از تشریح اسلام ثابت بوده، حالا که اسلام آمده، مقررات و قوانینی آورده، شک می کنیم که آیا روی شرب توتون مسأله حرمت را اسلام ثابت کرده یا ثابت نکرده است؟ چه مانعی دارد که همان براءت اصلیه قبل التکلیف را ما بواسطه استصحاب ادامه بدهیم، و نتیجه بگیریم که پس از آمدن اسلام هم در شرب توتون همان عدم محدودیت برقرار است، همان لاجر جیت و لا تکلیفیت برقرار است. بعضی ها در باب براءت از این راه آمدند.

ایشان می فرماید: ما این حرف را نمی پذیریم و قبول نداریم، برای خاطر اینکه مستصحب ما غیر آن چیزی است که شما به استصحاب می خواهید ثابت کنید.

مستصحب شما لا تکلیفیت بوده، مستصحب شما لاجر جیت بوده است. اما بعد از آنکه اسلام آمد، بعد از آنکه تکلیف آمد، بعد از آنکه قانون آمد، چطور شما این لا- تکلیفیت را استصحاب می کنید؟ چطور انسان مکلف می تواند لا تکلیفیت را استصحاب کند؟ این مکلف است که این قوانین الهی را پیاده بکند، چطور استصحاب لا تکلیفیت می کند؟ ممکن است شما بفرمایید که شاید شارع مقدس شرب توتون را مباح کرده باشد! ایشان می فرماید: این اباحه غیر از آن لا تکلیفیت است. در لا تکلیفیت انسان تکلیف ندارد اصلاً، اما در اباحه، معنای اباحه اذن شارع در ارتکاب است. اذن در ارتکاب من ناحیه الشارع

غیر از مسأله لا تکلیفیت است. پس چطور شما می توانید استصحاب لا تکلیفیت را جاری کنید، و از آن استفاده اباحه بکنید و بگویید: شارع اذن در ارتکاب شرب توتون داده است؟ حالا- که اینطور شد، ایشان می فرماید: در ما نحن فیه هم همینطور است. شما که می خواهید استصحاب عدم جعل وجوب برای جلوس بعد از زوال بکنید، آن حالت سابقه عدمیه، همان عدم لا تکلیفی بوده، همان عدم لا حرجی بوده است. شما عدم لا تکلیفی را بواسطه استصحاب می خواهید در دائره تکلیف و در شئون شرع و در قوانین مقرر شرعیه داخل کنید.

ما می گوئیم: مستصحب شما غیر از آن چیزی است که به استصحاب می خواهد ثابت بشود، و به تعبیر من قضیه متیقنه شما با قضیه مشکوکه شما متغایر است. و اگر دو قضیه تغایر داشته باشد، استصحاب جاری نمی شود.

در نتیجه مرحوم محقق نائینی در این کلام دقیقشان همه راهها را برای استصحاب عدم سد کردند، استصحاب عدم مطلق انتقاض پیدا کرد، استصحاب عدم مقید حالت سابقه یقینیه ندارد، استصحاب عدم جعل الوجوب هم گرفتار مثبتیت است، و این اشکال دوم هم که معنایش این است که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه باید بینشان وحدت وجود داشته باشد، در این استصحاب وجود ندارد. پس شبهه مرحوم نراقی به این کیفیت با کلام مرحوم محقق نائینی مندفع شد.

اشکال استاد به وحدت میان عدم مطلق و عدم ازلی

بعد از آنکه بیان ایشان روشن شد، حالا اشکالاتی به این بیان هست. یکی دو اشکال را که تقریباً اساس اشکال هم همین یکی دو حرف است، عرض می کنیم: اولاً این عدم مطلق را که ایشان فرمودند عدم ازلی همان عدم مطلق است، آیا به این صورت است که ایشان بیان کردند؟ ما شک در چه چیزی داریم که می خواهیم استصحاب عدمش را جاری کنیم؟ مرحوم نراقی وقتی که استصحاب عدم را می خواست جاری کند، می گفت:

وجوب جلوس مقید به ما بعد از زوال، این یک حالت سابقه عدمیه دارد. حالا شما می فرمایید: این حالت سابقه عدمیه به نحو عدم مطلق ندارد، ما سؤال می کنیم که آیا معنای عدم مطلق چیست؟ معنای آن، این است که هیچ مضاف الیه نداشته باشد. وقتی که ما کلمه عدم مطلق می گوئیم، یعنی این عدم را به هیچ چیزی اضافه نکنیم؟ عدم. اگر

اضافهٔ مثلا- به انسان کردیم و گفتیم: عدم الانسان، آیا انسان حالت سابقهٔ عدمیه به نحو عدم مطلق دارد یا نه؟ شما یا باید بگویید: دارد یا ندارد؟ اگر بگویید: حالت سابقهٔ عدمیه به نحو عدم مطلق دارد، که واقعا هم دارد. می گوییم: این در صورتی است که مضاف الیه فقط انسان باشد. اگر ما آمدیم یک وصف دیگری به این انسان اضافه کردیم، گفتیم: «عدم الانسان المعتم» این دیگر عدم مطلق دارد یا ندارد؟ اگر بگویید: ندارد، می گوییم: «عدم الانسان با عدم الانسان العالم» چه فرق می کند؟ چطور شد که عدم الانسان عدم مطلق است، اما عدم الانسان العالم این عدم مطلق نیست؟ اگر شما بگویید: عدم مطلق هست، می گوییم: هر قیدی اضافه بشود، مسأله همین است. اگر گفتیم: عدم الانسان العالم السید مثلا، این عدم مطلق هست یا نه؟ بالاخره یا شما برای عدم مطلق اصلا نباید مضاف الیه درست بکنید، عدم مطلق، یعنی عدم. اما نه عدم مضاف به شیء خاص، مضاف به انسان خاص، مضاف به امر خاص. اگر این است، پس شمای محقق نائینی، دور استصحاب عدم مطلق به تمام معنا قلم بگیرید. برای اینکه ما عدم مطلق نداریم، عدم مطلق چیست؟ بعد از آنکه این همه وجودات آمده، این همه وجودات متنوع تحقق پیدا کرده، عدم مطلق چه خواهد بود؟

پس باید ملترم بشویم که اگر ما کلمهٔ عدم را به انسان هم اضافه کردیم، آن هم عدم مطلق دارد، منتهی عدم مطلق در رابطه با انسان ملاحظه می شود. ما دیگر کاری به حیوانات دیگر نداریم، کاری به جمادات نداریم، کاری به نباتات نداریم. ما وقتی می گوییم: عدم الانسان، عدم مطلق را در رابطه با انسان ملاحظه می کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنکه عرض کردیم که سابقا ما نپذیرفتیم، این بود که گفتیم این که می گویند عدم مضاف له حظا من الوجود، این حرف را ما قبول نداریم. نه عدم مطلق حظی از وجود دارد، نه عدم مضاف حظی از وجود دارد. حالا هم ما روی همین مبنا ایستاده ایم و معتقدیم که عدم اصلا معنا ندارد، که نسیمی از وجود و رایحه ای از وجود با او برخورد کرده باشد، می خواهد عدم، عدم مطلق باشد، می خواهد عدم، عدم مضاف باشد.

به هر حال ما از محقق نائینی سؤال می کنیم: شما که کلمهٔ عدم ازلی و کلمهٔ عدم مطلق را در اینجا می آورید، آیا اگر ما این عدم را به یک چیزی اضافه کردیم، این دیگر عدم ازلی ندارد؟ این به قول شما عدم مطلق ندارد؟ اگر ندارد پس شما به طور کلی

استصحابات عدمیه را دورش را قلم بگیرید، نه تنها در اینجا که به فاضل نراقی در خصوص ما نحن فیه اشکال کنید، بلکه بگویید: اصلا استصحاب عدم ازلی به هیچ وجه جریان ندارد. اما شما که این معنا را نمی فرمایید. چطور شد در ما نحن فیه در عدم وجوب جلوس می گوئید این عدم مطلق به عنوان حالت سابقه اش بوده، و منتقض شده بوجوب الجلوس، نمی گوئید: عدم مطلق در سابق نبوده، می گوئید: درست است در عدم وجوب الجلوس، حالت سابقه عدمیه محفوظ است، لکن این حالت به یقین بوجوب الجلوس انتقاض پیدا کرد. پس برای وجوب الجلوس حالت سابقه عدمیه به قول شما عدم مطلق و عدم ازلی درست کردید. اگر اینطور است چنانچه ما یک قیدی دنبال جلوس بیاوریم، دیگر دکان عدم ازلی بسته می شود؟ همانطوری که اگر دنبال انسان ما یک قید عالم می آوردیم، آیا ممکن بود که کسی بگوید: دیگر اینجا عدم مطلق نیست، عدم الانسان را قبول داریم عدم مطلق است، اما عدم الانسان العالم نه، نمی شود کسی چنین حرفی بزند. همانطوری که آنجا مسأله این است، شما که نسبت بوجوب جلوس بدون قید و شرط حالت سابقه عدمیه به نحو عدم مطلق درست می کنید، چطور اگر ما یک قید بعد از زوال به آن اضافه کردیم دیگر از دایره خارج می شود؟ اگر گفتیم وجوب جلوس بعد از زوال، شما می گوئید: نه، دیگر عدم مطلق در کار نیست. فرق میان این دو تا را برای ما روشن کنید. چطور عدم وجوب الجلوس عدم مطلق ازلی، اما عدم وجوب الجلوس بعد از زوال لیس عدما مطلقا ازلیا. «ما الفرق بینهما»؟.

(سؤال... و پاسخ استاد): اولی هم روی آن مبنا عدم مطلق نیست، برای این که اولی هم عدم وجوب الجلوس است، آن هم مضاف الیه دارد.

ایشان عدم وجوب الجلوس را می گوئید: عدم مطلق است و ازلی است. اما تا ما یک قید بعد از زوال را به آن اضافه می کنیم، می گوئید: نه دیگر عدم مطلق نیست. چطور شد در اضافه عدم بوجوب الجلوس، اطلاق العدم از بین نرفت! اما تا یک قید ما آوردیم مطلب عوض شد؟ مثل همان مثالی که عرض کردیم. عدم الانسان را بگوئیم: عدم ازلی مطلق. اما اگر گفتیم: عدم الانسان العالم، دیگر از عدم ازلی و عدم مطلق خارج می شود.

«ما الفرق بینهما»، و روی چه ملاکی شما این فرمایش را می فرمایید؟ در شبهه نراقی آن ظرف و قیدی که محل بحث است، نسبت به قبل از زوال است. اما در شبهه نراقی آنچه که تصریح شده، و من هم مکرر اشاره کردم برای اینکه این شبهه پیش نیاید، این است که

ایشان به بعد از زوال، عنوان قیدیت داده، و علت اینکه عنوان قیدیت به آن داده این است می خواسته آن را یک موضوع مستقلی بکند، و اگر موضوع مستقل شد حالت سابقه عدمیه پیدا می کند.

در کلام نراقی تصریح به این معنا است که عنوان بعد از زوال، نه قبل از زوال است.

قبل از زوال همان حرفهایی است که ذکر شد، و اصلاً فرض کلام نراقی هم در قبل از زوال آنجایی است که قبل از زوال را به صورت ظرفیت گرفته، اما نسبت به ما بعد از زوال چون می خواسته استقلال بدهد به این موضوع، عنوان بدهد به این موضوع، لذا عنوان ما بعد از زوالی را به صورت قیدیت آورده، منتهی حالا شما می توانید قید برای جلوس قرار بدهید، یا قید برای وجوب جلوس قرار بدهید. اما در کلام ایشان فرض قیدیت ما بعد از زوال است، به لحاظ اینکه می خواسته حالت عدمیه متیقنه برایش درست بکند. شبهه ایشان این است، لذا بعداً هم که ما ان شاء الله جواب ایشان را عرض می کنیم، روی همین معنا تکیه می کنیم و جواب ایشان را عرض می کنیم.

عرض کردم که یک راهی برای رسیدن به جواب در تقریب خود کلام ایشان وجود دارد. چون در کلام ایشان به صراحت عنوان ما بعد از زوال را به نحو قیدیت اخذ کرده، و لو اینکه قبل از زوال عنوانش، عنوان ظرفیت باشد که اصلاً محل بحث در کلام ایشان هم همان عنوان ظرفیت قبل از زوال است. تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) در عدم جریان استصحاب عدمی را توضیح دهید.

۲ - تحقق عدم مقید و جریان استصحاب در آن به چه صورت ممکن است؟

۳ - کلام مرحوم نائینی (ره) در جریان استصحاب بر جعل شارع چیست؟

۴ - توسعه در استصحاب و رد آن توسط مرحوم نائینی (ره) را بیان کنید.

۵ - اشکال استاد به وحدت میان عدم مطلق و عدم ازلی چیست؟

ص: ۶۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که یکی از جوابهایی که از شبههٔ مرحوم نراقی داده شده، جواب مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است.

خلاصهٔ جواب ایشان این بود که اگر شما بخواهید استصحاب عدم مطلق را جاری کنید، یقین دارید به اینکه این حالت سابقه انتقاض به وجود، تحقق پیدا کرد و اگر بخواهید استصحاب عدم مقید را جاری کنید، حالت سابقه ندارد. برای اینکه از همان آن بعد از زوال، وجوب و عدم وجوب مشکوک است و یک لحظه ای تحقق این عدم مسلّم نبوده که شما استصحابش را جاری کنید. اگر بخواهید استصحاب عدم جعل وجوب برای جلوس مقید به ما بعد از زوال بکنید، ایشان فرمودند: اولاً این استصحاب مثبت است، و ثانیاً آن براءت اصلیه غیر از این براءتی است که شما به استصحاب می خواهید ثابت کنید. براءت اصلیه به معنای لا حکمیه یعنی حکم نداشتن و به معنای لا حرجیت یعنی عدم محدودیت است. و بعد از آنکه حکم آمد و شریعت ثابت شد، این لا حکمیت

و این لا حرجیت بطور مسلم انتقاض پیدا کرده است. لذا در باب اصل براءت هم نمی شود به استصحاب براءت تمسک کرد، این خلاصه جواب ایشان بود.

عدم تطبیق اشکال محقق نائینی (ره) بر شبهه فاضل نراقی (ره)

اساس اشکال به مرحوم نائینی و ریشه اصلی جواب ایشان، این است که اصلا جواب ایشان منطبق بر شبهه فاضل نراقی نیست. برای اینکه آن عدمی را که فاضل نراقی استصحابش را جاری می کند و معارض با استصحاب وجود قرار می دهد، غیر از این عدم مقیدی است که در کلام محقق نائینی مورد اشاره است. ما عرض کردیم که ایشان می فرماید: قید ما بعد از زوال و عنوان ما بعد از زوال، غیر از عنوان ما قبل از زوال است.

برای اینکه اگر ما قبل از زوال عنوان قیدیت داشته باشد، خود شما هم استصحاب وجود را جاری نمی کنید تا استصحاب عدمی با او معارضه کند. به عبارت روشنتر مرحوم نراقی مسأله معارضه را در کجا مطرح می کند؟ در آنجایی که استصحاب وجودی بلا اشکال جریان داشته باشد، منتهی ایشان می خواهد برای استصحاب وجودی یک معارضی به عنوان استصحاب عدمی درست کند. اما اگر ما در یک جایی استصحاب وجودی نداشته باشیم، دیگر کلام نراقی آنجا پیاده نمی شود. پس محل شبهه فاضل نراقی این است که جریان استصحاب وجودی یک امر مسلم و غیر قابل تردید باشد. پس در کجا جریان استصحاب وجودی مسلم است؟ آنجایی که ما قبل از زوال، ظرفیت داشته باشد. اما آنجایی که ما قبل از زوال عنوان قیدیت داشته باشد، هم در کلام محقق خراسانی و هم در کلام شیخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامهما) تصریح شده بود که اگر عنوان ما قبل از زوال قیدیت داشته باشد، اصلا استصحاب وجودی جریان ندارد. پس اگر اینطور است، این فرض را باید از کلام محقق نراقی و فاضل نراقی خارج کنیم. برای اینکه ایشان در جایی قائل به معارضه است که استصحاب وجودی بلا اشکال باشد، و این تنها مورد ظرفیت در جایی است که ما قبل از زوال عنوان ظرفیت داشته باشد.

فاضل نراقی که برای ما قبل از زوال عنوان ظرفیت قائل است، و استصحاب وجودی را جاری می داند، وقتی که نوبت به ما بعد از زوال می رسد، در تقریب استصحاب عدمی، عنوان ما بعد از زوال را قید قرار می دهد، می گوید: جلوس بعد از زوال. حالا یا قید برای واجب قرار می دهد، یعنی متعلق وجوب که عبارت از جلوس است، و یا قید برای خود

و جوب قرار می دهد که عبارت از حکم است. بالاخره این عنوان ما بعد از زوال «اما قیدا للحکم و اما قیدا لمتعلق الحکم». و در حقیقت این قید از این دایره بیرون نمی رود.

اما مرحوم محقق نائینی در جواب از این شبهه وقتی که کلمه عدم مقید را ذکر می کند، قید را در رابطه با عدم قرار می دهد، نه در رابطه با وجوب، و نه در رابطه با واجب، عدم را مقید می کند. لذا می گوید: این عدم حالت سابقه ندارد. ایشان چنین تعبیر می فرماید: «و العدم المقید بقید زمان او زمانی». قید، قید عدم است، در حالیکه در کلام فاضل نراقی قید ارتباط به عدم نداشت، قید یا قید وجوب بود و یا قید واجب.

به عبارت روشنتر وقتی که ما تعبیر می کنیم شبهه نراقی را، می گوئیم: جلوس مقید به ما بعد از زوال، یا وجوب جلوس که این وجوب مقید به ما بعد از زوال است. اما در کلام مرحوم محقق نائینی این ما بعد از زوال نه قید برای جلوس است، نه قید برای وجوب الجلوس است، بلکه قید برای عدم است، عدم وجوب جلوس، که این عدم مقید به ما بعد از زوال است، این عدم مقید به قید ما بعد از زوال است. شما می گوئید: چه فرق می کند؟ فرقی در همین است که اگر ما بعد از زوال را قید برای عدم قرار بدهیم، این حالت سابقه ندارد. حالت سابقه اش چه وقت است؟ عدم ما بعد از زوال، این به قول مرحوم محقق نائینی اگر بخواهد حالت سابقه داشته باشد، باید یک آن بعد از زوال وجوب جلوس ثابت نباشد، و در آن های بعدی شما شک بکنید و استصحاب عدم در آن اول را جاری بکنید. در حالیکه فرض این است که ما در آن اولش هم تردید داریم که آیا جلوس واجب است یا واجب نیست!! عدم ما بعد از زوال که ما بعد از زوال قید برای عدم باشد، خالی از حالت سابقه است، ما هم قبول می کنیم، ولی می گوئیم: به ما چه ارتباطی دارد، به شبهه نراقی چه ارتباطی دارد؟

ما بعد از زوال، قید برای جلوس نه برای عدم

در کجای کلام مرحوم نراقی چنین بوده که ما بعد از زوال را قید برای عدم بگیریم، بلکه ما بعد از زوال، یا قید برای جلوس است، یا قید برای وجوب الجلوس است. و شما هر کدام از اینها را ملاحظه بکنید، رسماً حالت سابقه عدمیه دارد. آیا جلوس مقید بما بعد از زوال، حالت سابقه عدم الوجوب ندارد؟ آن زمانی که جلوس قبل از زوال واجب نشده بود، جلوس مقید بما بعد از زوال هم واجب نبود. حالا که جلوس قبل از زوال

واجب شده، شما شک می کنید که جلوس مقید بما بعد از زوال، آیا وجوب پیدا کرد یا نه؟ ما استصحاب عدمش را جاری می کنیم. آیا شما می توانید بگویید: این استصحاب عدم، منتقض به وجود شده است؟ شما می توانید بگویید: این حالت سابقه «انقضه یقین آخر» به دنبالش آمده؟ کی شما یقین داشتید به وجوب جلوس مقید بما بعد از زوال، و لو در یک لحظه؟ اگر در یک لحظه وجوب جلوس مقید بما بعد از زوال برای شما مسلم باشد، ما می توانیم بگوییم: آن حالت سابقه عدمیه انتقاض پیدا کرد. اما وقتی که ما حساب می کنیم واقعیت مسأله را بررسی می کنیم، می بینیم حتی در یک لحظه وجوب جلوس مقید بما بعد از زوال برای ما متیقن نبوده، برای ما مسلم نبوده است. یک زمانی بود که این وجوب قطعاً تحقق نداشت، و آن زمانی بود که اصلاً مولا جلوس را حتی قبل از زوالش را واجب نکرده بود. اما الان ما شک می کنیم با اینکه جلوس قبل از زوال واجب شد، آیا جلوس مقید به ما بعد از زوال وجوب پیدا کرد یا نه؟ استصحاب عدم را جاری می کنیم.

پس عمده اشکال به مرحوم محقق نائینی که حرف ایشان را به طور کلی از شبهه فاضل نراقی جدا می کند و مسیر را کاملاً دو تا می کند همین است، یعنی جواب اصلی همین است که این جواب شما محقق نائینی، هیچ منطبق بر شبهه نراقی نیست. او کی ما بعد از زوال را قید برای عدم قرار می داد تا شما بگویید: حالت سابقه متیقنه ندارد؟ درست است که او برای ما بعد از زوال قیدیت قائل است، اما یا قیدیت للجلوس، و یا قیدیت لحکم الجلوس، که عبارت از وجوب باشد، و هر دو حالت سابقه عدمیه دارد.

شما ما بعد از زوال را چه قید برای جلوس قرار بدهید، چه قید برای وجوب جلوس قرار بدهید، هر دو حالت سابقه عدمیه دارد، و ما می توانیم با استصحاب آن حالت سابقه عدمیه را استمرار بدهیم، و ادامه بدهیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): لذا مرحوم نائینی می گویند: حالت سابقه ندارد. وقتی که ما، ما بعد از زوال را قید برای عدم قرار دادیم، یعنی عدم ما بعد از زوال. این عدم ما بعد از زوال چه موقع تحقق داشته؟ چه موقع حالت سابقه دارد که ما بعد از زوال اتصال به عدم پیدا کند و قید برای عدم باشد؟

قضیه ثبوتیه و قید ما بعد از زوال و اضافه کردن عدم

ما اول یک قضیه در حقیقت ثبوتیه درست می کنیم، و در آن قضیه ثبوتیه قید ما بعد از

زوال را می آوریم، آن وقت یک عدم به همه آنها اضافه می کنیم. می گوییم: وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال، حالا این المقتید را شما صفت وجوب الجلوس بخواید بگیرید، یعنی صفت مضاف بگیرید، یا صفت مضاف الیه بگیرید، فرقی نمی کند در این جهت. وجوب الجلوس المقتید بما قبل از زوال این مشکوک است، عدم روی آن می آید.

عدم این حالت سابقه دارد که دیگر ما بعد از زوال به عدم ارتباط ندارد، ما بعد از زوال به این مضاف و مضاف الیه ارتباط دارد. یک عدم روی آن می آوریم و این عدم، حالت سابقه دارد، یعنی یک زمانی بود که وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال تحقق نداشته، و این حالت سابقه عدمیه هم هیچگاه انتقاض پیدا نکرده، الان مشکوک است، ما به استصحاب عدم، این حالت سابقه عدمیه را ادامه می دهیم. اما اگر ما، ما بعد از زوال را به عدم وصل کردیم، که در کلام مرحوم محقق نائینی از آن به عدم مقتید تعبیر می شود، یعنی قید برای عدم است، ما بعد از زوال در رابطه با عدم است، یعنی عدم ما بعد از زوال در رابطه با وجوب الجلوس. پس چه وقت حالت سابقه دارد که شما بخواید استصحاب کنید؟ لذا اساس خلط مرحوم محقق نائینی و عدم توجه ایشان به شبهه مرحوم محقق نراقی همین معنا است، که اصلا این منطبق نیست بر آن صورتی که ایشان شبهه را وارد کرده و بیان کرد.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب وجود برای خاطر این است که آن ما قبل از زوال ظرفیت دارد، اصلا جواب اصلی که بعد ما می خواهیم بدهیم این است، که ما هر دو استصحاب را جاری می کنیم و می گوییم: اصلا بین این دو تا استصحاب تعارض نیست.

ما الآن که داریم با مرحوم محقق نائینی بحث می کنیم، ایشان اینجوری می گوید: چون ما قبل از زوال عنوانش، عنوان ظرفیت است، شما استصحاب بقای وجوب جلوس را می توانید جاری کنید. اما نسبت به ما بعد از زوال، این ما بعد از زوال قید عدم است، و چون قید عدم است حالت سابقه ندارد. لذا در تعبیر ایشان اینجوری بود که اگر استصحاب وجودی هم جریان پیدا نکند، نوبت به این استصحاب عدم نمی رسد، این استصحاب عدم اصلا فاقد شرط است، فاقد حالت سابقه است. عرض کردیم ما عدم را مقتید نمی کنیم، ما بعد از زوال ربطی به عدم ندارد، ما بعد از زوال در آن قضیه ای دخالت دارد که بعد کلمه عدم را به تمام او اضافه می کنیم، و آن «وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال» است حالا المقتید را صفت وجوب بگیریم یا صفت مضاف الیه بگیریم، فرقی

نمی‌کند. و علی‌کلا التقديرين این حالت سابقه دارد و استصحابش مانعی ندارد.

مراد از عدم مطلق و انتقاض آن به وجود

آن روز هم این معنا را ما اشاره کردیم، حالا که یک قیدی ما در معدوم در حقیقت آوردیم «وجوب الجلوس المقيّد بما بعد از زوال» این سبب نمی‌شود که وقتی ما کلمه عدم را می‌خواهیم به این جمله ارتباط بدهیم، دیگر حق نداشته باشیم اسم این را عدم مطلق بگذاریم. آیا مسأله این است که اگر سر یک موضوع مرکبی، یا یک امر مقیّدی ما کلمه عدم را آوردیم، دیگر «هذا ليس بعدم مطلق» این حالت سابقه عدمیه ندارد که در تعبیرشان چنین می‌فرمایند که هر کجا عدم، عدم مطلق که مساوق با عدم ازلی است، موجود باشد، این حالت سابقه هست، اما هر کجا که عدم مطلق نباشد این حالت سابقه را نمی‌توانیم برای آن ذکر بکنیم. آن روز هم این را عرض کردم، شما چه شد که اگر عدم را به وجوب الجلوس اضافه بکنید، می‌گویید: این عدم مطلق است، منتهی می‌گویید: این عدم مطلق انتقاض پیدا کرده، نمی‌گویید: این عدم مطلق نیست. می‌فرمایید: عدم مطلق است، منتهی انتقاض به علم به وجود پیدا کرده، ما هم قبول داریم. عدم مطلق است که انتقاض به علم به وجود پیدا کرده است. اما اگر ما این حرف را زدیم، گفتیم: «وجوب الجلوس المقيّد بما بعد از زوال» تا کلمه عدم را می‌آوریم، این دیگر عدم مطلق نمی‌شود، حالت سابقه عدمیه دیگر ندارد وجوب الجلوس این عدم مطلق و له حالت سابقه، اما عدم و وجوب الجلوس مقیّد بما بعد از زوال، هذا ليس بعدم مطلق، مگر اینکه باز به همان ریشه اشتباه و منشأ خلط برگردد، که این ما بعد از زوال را در دائره مضاف الیه عدم قرار ندهید، این ما بعد از زوال را به خود عدم بچسبانید، این ما بعد از زوال را قید برای خود عدم قرار بدهید، ما هم اینجا قبول داریم حالت سابقه ندارد، لکن به بحث ما ارتباطی ندارد، به شبهه نراقی ارتباطی ندارد.

اشتراک دو عنوان عدم وجوب الجلوس و عدم وجوب المقيّد بما بعد از زوال

پس آنچه به شبهه نراقی مرتبط است، این است که یک وجوب جلوس مقیّد به ما بعد از زوال داریم، یک کلمه عدم به آن اضافه می‌کنیم، بلا اشکال این عدمش روی همان تعبیر مرحوم محقق نائینی عدم مطلق است، و حالت سابقه دارد.

منتهی در اینجا علم به انتقاض این حالت سابقه پیدا نشده، در وجوب الجلوس علم به انتقاض پیدا شده.

یعنی دو تا عنوان داریم: عدم وجوب الجلوس، و عدم وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال. هر دوی اینها در اینکه عدمشان عدم مطلق است و حالت سابقه متیقنه عدمیه هست، مشترک هستند، منتهی فرقشان این است که آن عدم وجوب الجلوس، حالت عدمیه مطلقه انتقاض پیدا کرد به علم به وجوب جلوس، اما عدم وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال که این حالت سابقه عدمیه متیقنه است، چه وقت انتقاض پیدا کرده، کی منتقض شده است؟ شما در چه زمانی یقین داشتید که عدم وجوب جلوس مقتید بما بعد از زوال انتقاض پیدا بکند و لو در یک لحظه، آیا لحظه ای بر شما گذشته که علم به وجوب جلوس مقتید بما بعد از زوال، برای شما وجوب داشته باشد؟ و هو وجوب الجلوس المقتید بما بعد از زوال، حالا قیدش، قید وجوب باشد یا قیدش قید واجب باشد؟

پس خلاصه جواب از جواب مرحوم محقق نائینی و لو اینکه بعضی از خرده ریزهای اشکال هم باز به ایشان شده، اما مسأله اصلی این است که ایشان آن عدم در کلام نراقی را به عدم مقتید خلط کرده اند، و عدم مقتید را فاقد حالت سابقه دیده اند، و واقعا هم فاقد حالت سابقه است. در حالیکه در کلام فاضل نراقی عدم مضاف به مقتید، عدم مطلق است، و آن عدم مطلق حالت سابقه دارد و آن حالت سابقه اش هم و لو در یک لحظه، یقین به انتقاض آن برای ما پیدا نشده است. در نتیجه این بیان مرحوم محقق نائینی هم نمی تواند شبهه فاضل نراقی را جواب بدهد.

عرض کردم که در کلام ایشان یک خرده ریزهایی هم هست که مورد اشکال واقع شده، لکن تعرض به آنها چندان مهم نخواهد بود. حالا یکی دو تا جواب دیگر هم از شبهه نراقی هست که ان شاء الله عرض می کنیم و این بحث را تمام کنیم تا بعد.

پرسش:

۱ - چرا اشکال محقق نائینی (ره) بر شبهه فاضل نراقی (ره) تطبیق نمی کند؟

۲ - ما بعد از زوال، قید برای جلوس است یا برای عدم؟ توضیح دهید.

۳ - رابطه قضیه ثبوتیه و قید ما بعد از زوال و نیز اضافه کردن عدم به آن چیست؟

ص: ۶۱۹

۴ - مراد از عدم مطلق و انتقاض آن به وجود یعنی چه؟

۵ - اشتراك دو عنوان عدم وجوب الجلوس و عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد از زوال در چیست؟

ص: ۶۲۰

فهرست مطالب

مباحث اصول عملیه ۵

استصحاب ۵

درس سیصد و شصت و هشتم ۷

فصل فی الاستصحاب ۷

موقعیت استصحاب از نظر اماریت یا اصل عملی بودن ۷

بررسی احتمال اصل عملی بودن استصحاب ۹

بررسی شرعیه بودن یا عقلیه بودن استصحاب ۱۰

احتمال طریقت استصحاب ۱۰

تشابه استصحاب به قاعده احتیاط ۱۱

بررسی استصحاب از نظر حکم عقلی غیر مستقل بودن ۱۳

درس سیصد و شصت و نهم ۱۵

تعریف شیخ انصاری(ره) درباره استصحاب ۱۵

بررسی استصحاب با مقایسه آن با خبر واحد ۱۶

بررسی طریقت استصحاب و تناسب آن با تعریف شیخ ۱۷

تعریف استصحاب طبق مشابَهت آن به قاعده احتیاط ۱۸

معنای استصحاب بنا بر غیر مستقل بودن حکم عقلی ۲۱

کلام آخوند(ره) درباره تفاوت تعاریف استصحاب طبق مبانی مختلف ۲۲

درس سیصد و هفتادم ۲۳

تنافی بین تعریف استصحاب به ابقاء ما کان و نزاع در حجیت استصحاب ۲۳

حکم عقلی گرفتن استصحاب و نزاع در حجیت آن ۲۴

کیفیت اصولیه بودن مبحث استصحاب ۲۶

منافات بین تعریف استصحاب به ابقاء عملی و اصولیه بودن استصحاب ۲۶

خصوصیت مسأله اصولیه و مقایسه آن با استصحاب ۲۷

موضوعیت ادله اربعه برای علم اصول و مقایسه آن با استصحاب ۲۹

درس سیصد و هفتاد و یکم ۳۱

بررسی استصحاب از نظر جزئیت آن نسبت به ادله اربعه ۳۱

بررسی جزئیت استصحاب به عنوان سنت از ادله اربعه ۳۲

مقتضای اخبار لا تنقض ۳۳

عدم جزئیت استصحاب از سنت ۳۴

ص: ۶۲۳

مقایسه آیه نأ با روایات استصحاب ۳۶

معنای حکم شرعی بودن استصحاب از نظر شیخ ۳۶

درس سیصد و هفتاد و دوم ۳۸

بررسی تفصیل مرحوم شیخ (ره) در باب استصحاب ۳۸

عدم جریان استصحاب در احکام مستفاده از عقل ۳۹

عدم امکان تردید در احکام عقلیه ۴۰

احتمال حکم عقل از باب وجود قدر متیقن از حسن یا قبح ۴۱

امکان وجود تردید و ابهام در حکم عقل ۴۳

استصحاب حکم شرعی مستفاد از حکم عقل ۴۳

درس سیصد و هفتاد و سوم ۴۶

خلاصه جواب دوم محقق نائینی (ره) از مرحوم شیخ (ره) ۴۶

عدم تفاوت ملاک حکم عقل با حکم شرع طبق قانون ملازمه ۴۷

نظر امام (ره) راجع به استصحاب در احکام شرعیه مستکشفه از راه عقل ۴۹

حکم عقل در باب تراحم احکام در فرد خارجی ۵۰

جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل ۵۱

مثال جریان استصحاب در حکم شرعی مستکشف از راه عقل ۵۲

درس سیصد و هفتاد و چهارم ۵۴

عدم توقف عقل در حکم عنوانین متصادقین در موجود واحد ۵۴

استصحاب حکم شرعی با وجود شک عقل در انطباق ۵۶

بررسی تفصیل بین شک در رافع و شک در مقتضی از نظر اجرای استصحاب ۵۷

احتمالات موجود در معنای شك در مقتضی و رافع ۵۸

معنا کردن مقتضی به سبب حکم ۵۹

استعداد و قابلیت حکم و شك در آن ۶۰

معنای استعداد بقای مقتضی ۶۱

درس سیصد و هفتاد و پنجم ۶۲

ظهور عبارت شیخ(ره) در معنای سوم از معانی مقتضی و رافع ۶۳

دلیل محقق نائینی(ره) بر معنای ثالث یعنی مختار شیخ ۶۳

لزوم مراجعه به شارح طبق معنای اول و دوم مقتضی ۶۶

خلط بین استمرار حکم و قابلیت استمرار در کلام امام(ره) ۶۷

تمسک شیخ به روایات برای بیان معنای شك در مقتضی و رافع ۶۷

بررسی سؤال زراره در مورد ناقضیت خفقه و خفقتان برای وضو ۶۸

درس سیصد و هفتاد و ششم ۷۱

ص: ۶۲۴

کیفیت تصویر شبهه حکمیه در سؤال زراره نسبت به ناقضیت نوم ۷۱

بررسی جمله «الرجل ینام» ۷۳

بررسی سؤال دوم زراره در مورد تحقق نوم غالب ۷۴

اشاره امام (علیه السلام) به استصحاب در جمله «حتی یتیقن انه قد نام» ۷۵

بررسی شرط و جزا در جمله «و الا فانه علی یقین من وضوئه» ۷۶

درس سیصد و هفتاد و هفتم ۷۹

تقدم اصل سببی بر اصل مسببی ۷۹

اشکال اختصاص استصحاب مستفاد از روایت زراره به باب وضو ۷۹

تمسک به اصاله الاطلاق برای نفی قیدیت وضو و جواب آن ۸۰

مقتضای فهم عرف و تناسب حکم و موضوع در معنای روایت زراره ۸۲

تقدم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی ۸۳

جواب امام (ره) از اشکال تقدم اصل سببی بر اصل مسببی ۸۴

مقتضای توجه به موقعیت زراره در سؤال از امام (علیه السلام) ۸۵

درس سیصد و هفتاد و هشتم ۸۷

علت تقدم استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی ۸۷

دلیل جریان استصحاب بقای کزیت فقط ۸۹

بررسی مثال نوم و بقای وضو از نظر سببیت و مسببیت ۹۱

فرق ما نحن فیه با صورت قطع به عدم تحقق نوم ۹۳

درس سیصد و هفتاد و نهم ۹۵

لزوم تکرار جواب امام طبق معنای شیخ از نظر محقق نایینی (ره) ۹۶

تکرار برای ترتیب صغرا و کبرا در کلام امام (علیه السلام) ۹۶

نظر محقق نایینی (ره) در معنای روایت «لا ینقض الیقین بالشک» ۹۸

معنای برگشت جمله خبریه به انشائیة در مقام ۹۹

بطلان برگشت معنای جمله خبریه به انشائیة ۱۰۰

درس سیصد و هشتادم ۱۰۳

عدم امکان اخذ نتیجه قیاس به عنوان صغرای قیاس ۱۰۳

عدم استفاده قاعده کلیه از روایت طبق معنای محقق نایینی (ره) ۱۰۵

طریقه استدلال در محاورات عقلاء ۱۰۶

عدم ارتباط محل بحث به بحث کلیت استصحاب نسبت به تمام ابواب فقه ۱۰۷

لزوم تکرار جواب امام (علیه السلام) طبق معنای محقق نایینی از روایت ۱۱۰

درس سیصد و هشتاد و یکم ۱۱۲

احتمال جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک» ۱۱۲

ص: ۶۲۵

لازمه مقدمه الجزاء بودن «فائه علی یقین من وضوئه» ۱۱۴

عدم استفاده قاعده کلیه در صورت جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک» ۱۱۴

بررسی جزاء بودن «لا ینقض الیقین بالشک» از نظر قواعد ادبی ۱۱۵

تنافی واو عاطفه با ارتباط بین شرط و جزاء ۱۱۶

بررسی اشکال عموم سلب و سلب عموم در روایت ۱۱۷

عدم دلالت مفرد معرّف بر عموم ۱۱۸

درس سیصد و هشتاد و دوم ۱۲۰

ارتباط لا تنقض با شک در رافع و شک در مقتضی ۱۲۰

بررسی حدیث لا تنقض از نظر شک در رافع و شک در مقتضی ۱۲۰

تقریب شیخ (ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع ۱۲۱

معنای یقین مأخوذ در روایت از نظر شیخ (ره) ۱۲۳

کلام محقق همدانی (ره) درباره اختصاص حدیث لا تنقض به شک در رافع ۱۲۳

کیفیت وجود شک و یقین در باب استصحاب ۱۲۵

لزوم تقدیر برای تحقق معنای نقض ۱۲۶

درس سیصد و هشتاد و سوم ۱۲۸

اختصاص استصحاب به شک در رافع ۱۲۸

فرق بین استعمال یقین و علم و قطع از نظر محقق نائینی (ره) ۱۲۸

خصوصیت استعمال کلمه یقین از نظر محقق نائینی (ره) ۱۳۰

خصوصیت متیقن در صورت مصحح بودن اسناد نقض به یقین ۱۳۱

معنای یقین و شک فعلی در جمله «لا تنقض الیقین بالشک» ۱۳۲

بررسی تقریب شیخ(ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع ۱۳۳

اختصاص طریقت به قطع نه مقطوع ۱۳۴

لازمه مراد بودن یقین طریقی در «لا تنقض» ۱۳۵

درس سیصد و هشتاد و چهارم ۱۳۷

کلام محقق همدانی(ره) در اختصاص استصحاب به شک در رافع ۱۳۷

دوام یقین متعلق به حالت سابقه نسبت به حال شک ۱۳۸

تنافی بین صغرا و کبرا ترتیب دادن با فرضی گرفتن یقین در روایت ۱۳۹

عدم ارتباط بین یقین تقدیری و یقین حقیقی در جواب ۱۴۰

مقتضای مناسبت حکم و موضوع در جمله «لا ینقض الیقین بالشک» ۱۴۱

مراد از کلمه «ابدا» در جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابدا» ۱۴۲

خلط بین موضوع و حکم در اشکال امام(ره) به محقق همدانی(ره) ۱۴۴

درس سیصد و هشتاد و پنجم ۱۴۶

ص: ۶۲۶

لازمه وجوب نقض اليقين باليقين ۱۴۶

حالات ثلاثه مكلف در رابطه با مستصحب ۱۴۷

كلام محقق نائینی (ره) در رابطه با «لا تنقض اليقين» ۱۴۹

عدم تفاوت بين يقين و علم و قطع از نظر وجوب حرکت بر طبق آن ۱۵۰

تغایر يقين با لزوم الحركة على وفقه ۱۵۲

اشكال اسناد نقض به يقين از ناحیه متيقن ۱۵۲

درس سيصد و هشتاد و ششم ۱۵۴

همراه بودن يقين به مقتضى با يقين به استمرار آن ۱۵۴

عدم تلازم بين قابليت بقای مقتضى با يقين به بقای آن در آینده ۱۵۵

معنای واقعی «لا تنقض اليقين بالشك» ۱۵۷

بررسی صفت يقين و شك از نظر ذات الاضافه بودن ۱۵۷

عدم تفاوت بين اوصاف ذات الاضافه نسبت به ارتباطشان به نفس ۱۵۸

فرق بين شك و يقين و ظن از نظر متعلق آنها ۱۵۹

درس سيصد و هشتاد و هفتم ۱۶۲

بررسی يقين و شك از نظر تعلق به نفس انسان ۱۶۲

تصوّر استحکام يقين در ارتباط با متعلق آن ۱۶۴

علت اسناد نقض به يقين ۱۶۴

عدم ارتباط خصوصيات متعلق يقين به يقين ۱۶۶

كيفية مراعات وحدت متعلق يقين در باب استصحاب ۱۶۷

كيفية تصوّر يقين و شك در باب «لا تنقض» ۱۶۷

کیفیت اجتماع یقین و شک حقیقی در یک آن ۱۶۹

درس سیصد و هشتاد و هشتم ۱۷۱

ملاک عمل در استصحاب ۱۷۱

تأیید استصحاب به بنای عقلا ۱۷۱

عدم تردید در بنای عقلا بر استصحاب در شک در رافع ۱۷۲

ملاک وجوب عمل به استصحاب نزد شارع ۱۷۳

بررسی ملاک عقلا در عمل به استصحاب ۱۷۵

منشأ وثوق به بقای مستصحب نزد عقلا از نظر امام (ره) ۱۷۶

عدم دخالت واقع مستصحب در باب استصحاب ۱۷۷

عدم لزوم به دست آوردن ملاک وثوق عقلا به بقای مستصحب ۱۷۷

درس سیصد و هشتاد و نهم ۱۸۰

مطالب مستفاد از روایت اول زراره ۱۸۰

ص: ۶۲۷

بررسی حجیت استصحاب از نظر اماریت یا اصل عملی بودن ۱۸۱

عدم اختصاص استصحاب به باب وضو ۱۸۳

بررسی روایت دوم زراره در باب استصحاب ۱۸۴

مقصود زراره از عبارت «فلما صلیت وجدته» ۱۸۵

درس سیصد و نودم ۱۸۸

بررسی سؤال سوم زراره در روایت «لا تنقض» ۱۸۸

معنای شک در عبارت زراره ۱۸۹

احتمالات موجود در جمله «فرأیته فیه» ۱۹۰

فرق قاعده یقین و قاعده استصحاب و مناسبت آن با روایت زراره ۱۹۲

مبعدات قاعده یقین و شک در محل بحث ۱۹۳

معنای «فلم أر شیئا» طبق احتمال مختار ۱۹۵

احتمال سازگار با عرف در معنای «فرأیته فیه» ۱۹۵

درس سیصد و نود و یکم ۱۹۷

مقتضای سؤال زراره از علت از امام (علیه السلام) ۱۹۷

سؤال زراره نسبت به وظیفه تطهیر در باب علم اجمالی به نجاست ۱۹۹

سؤال زراره نسبت به عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۲۰۰

وظیفه مصلی در صورت حدوث نجاست در اثناء نماز ۲۰۱

فرق بین علم به نجاست در اثنای نماز با بعد از نماز ۲۰۲

احتمال تطبیق سؤال آخر زراره بر قاعده یقین و شک ۲۰۳

درس سیصد و نود و دوم ۲۰۵

اشکال عدم تطبیق جمله آخر روایت زراره بر استصحاب ۲۰۵

لازمه توجه به متعلق شك در هنگام تعبیر ۲۰۶

برگشت معنای «ان لم تشك» به «ان كنت غافلا» ۲۰۷

عدم صلاحیت تمسك به استصحاب طهارت برای بعد از نماز ۲۰۹

عدم موضوع بودن اعاده برای حکم شرعی ۲۱۰

درس سیصد و نود و سوم ۲۱۳

اشکال علیت استصحاب برای عدم وجوب اعاده ۲۱۳

عدم ارتباط حکم به وجوب اعاده و عدم آن به شارع ۲۱۴

عدم شرطیت طهارت واقعیه برای صلاه ۲۱۵

بررسی دوباره روایت زراره ۲۱۷

عدم دخالت تعبد در فرق بین نجاست حادث با نجاست مستصحب ۲۱۸

بررسی شرطیت طهارت و مانعیت نجاست نسبت به نماز ۲۱۹

ص: ۶۲۸

فرق بین نجاست حادث در وسط صلاه با نجاست مستصحب ۲۲۱

درس سیصد و نود و چهارم ۲۲۳

فرق بین نجاست حادث با نجاست مستصحب ۲۲۳

اشکال عدم تفاوت موارد علم به نجاست در اثنا ۲۲۶

شباهت ما نحن فیه با مسأله لباس مشکوک در اجرای برائت ۲۲۸

تغایر ظاهر روایت با اجرای برائت ۲۲۹

درس سیصد و نود و پنجم ۲۳۱

دلالت حدیث سوم زرارہ برای شک در رکعات برای استصحاب ۲۳۱

کیفیت دخالت تقیه در معنای روایت زرارہ ۲۳۲

نظر بعض فقهای عامه در لزوم فاتحه الکتاب در تمام رکعات ۲۳۳

مبعد تقیه ای بودن روایت زرارہ در باب شکوک ۲۳۴

احتمال جمع بین تقیه و مذهب حق در کلام امام (علیه السلام) ۲۳۴

کلام محدث کاشانی (ره) در معنای روایت زرارہ در باب شک در رکعات ۲۳۵

درس سیصد و نود و ششم ۲۳۸

اشتراک و افتراق احتمال دوم با اول در روایت سوم زرارہ ۲۳۸

ترجیح احتمال دوم نسبت به احتمال اول در معنای روایت ۲۴۰

اشکال احتمال دوم در معنای روایت زرارہ و جواب آن ۲۴۱

معنای روایت سوم زرارہ طبق نظر شیخ (ره) ۲۴۲

خصوصیت روایات صلاه احتیاط ۲۴۴

درس سیصد و نود و هفتم ۲۴۶

کلام شیخ(ره) در رابطه با جمله «قام فاضاف الیه اخری» ۲۴۶

نظر مرحوم آخوند(ره) در تقييد صحيحه زراره به روايات ديگر ۲۴۷

عدم سازش روايت با باب استصحاب در صورت اطلاق ۲۴۸

معناي امام(ره) درباره صحيحه زراره در مقام ۲۴۹

مراد از جنس يقين و شك و اقتضاي آنها ۲۵۱

درس سيصد و نود و هشتم ۲۵۳

مرجحات معنای «لا ينقض اليقين بالشك» از نظر امام(ره) ۲۵۳

اراده جنس يقين و شك از اليقين و الشك در روايت ۲۵۴

عدم اختصاص «لا ينقض اليقين بالشك» به باب استصحاب ۲۵۵

دليل خروج قاعده يقين از محل بحث ۲۵۶

عدم جواز استعمال يقين و شك در دو معنای غير قابل جمع ۲۵۷

درس سيصد و نود و نهم ۲۶۰

ص: ۶۲۹

تطبیق روایت «و لا ینقض الیقین بالشک» بر باب استصحاب ۲۶۰

عدم امکان جمع بین اتصال و انفصال نسبت به یک شیء ۲۶۲

اشکال تأخر استصحاب از شک ۲۶۳

عدم تقیه ای بودن روایت زراره در ما نحن فیه ۲۶۴

مقتضای دقت در کلمه «قام فاضاف الیها اخری» ۲۶۵

دلالت تعبیرات ثلاثه روایت بر استصحاب ۲۶۶

درس چهارصد و ۲۶۸

روایت «اذا شککت فابن علی الیقین» در استصحاب ۲۶۸

تمسک به روایت «اذا شککت فابن علی الیقین» برای استصحاب ۲۶۸

دلیل ظهور روایت اسحاق بن عمار در استصحاب ۲۶۹

احتمال اختصاص روایت اسحاق بن عمار به باب شک در رکعات صلاه ۲۷۲

جمع بین روایت «ابن علی الیقین» با روایات نماز احتیاط ۲۷۳

درس چهارصد و یکم ۲۷۵

روایت «من کان علی یقین فشکّ...» در استصحاب ۲۷۵

تمسک به روایت «من کان علی یقین فشکّ...» برای استصحاب ۲۷۵

احتمال اختصاص روایت به باب شک ساری ۲۷۶

جواب مرحوم آخوند(ره) از اشکال اختصاص روایت به باب شک ساری ۲۷۷

مقتضای حجیت یقین و عدم جواز نقض آن ۲۷۸

مقتضای دقت در تعلیل موجود در روایت ۲۷۹

درس چهارصد و دوم ۲۸۲

مکاتبه محمد بن قاسانی در استصحاب ۲۸۲

تمسک به مکاتبه محمد بن قاسانی برای استصحاب ۲۸۲

بررسی معنای یوم الشک در سؤال راوی ۲۸۴

قرینه بر بودن یوم الشک، اول ماه رمضان ۲۸۵

بیان مرحوم شیخ (ره) در دلالت روایت قاسانی بر استصحاب ۲۸۵

عدم دلالت روایت قاسانی بر استصحاب از نظر محقق خراسانی (ره) ۲۸۶

تأیید محقق نائینی (ره) نسبت به کلام محقق خراسانی (ره) ۲۸۷

عدم تعرض روایات نسبت به یقین به خروج ماه رمضان ۲۸۸

عدم تفاوت بین «الیقین لا ینقض بالشک» با «الیقین لا یدخله الشک» ۲۸۹

درس چهارصد و سوم ۲۹۱

تمسک به روایات قاعده طهارت و حلّیت برای استصحاب ۲۹۱

معنای روایات قاعده طهارت و حلّیت از نظر مشهور ۲۹۲

ص: ۶۳۰

معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر محقق خراسانی (ره) ۲۹۳

کلام محقق خراسانی (ره) در حاشیه رسائل نسبت به روایات ۲۹۵

معنای روایات قاعده طهارت و حلیت از نظر صاحب فصول (ره) ۲۹۷

درس چهارصد و چهارم ۲۹۹

خلاصه کلام محقق خراسانی (ره) در روایات قاعده طهارت و حلیت ۲۹۹

فرق بین نجاست واقعیه و طهارت واقعیه و حرمت واقعیه و حلیت واقعیه ۳۰۰

مسأله طهارت و نجاست از نظر عرف و عقلا ۳۰۱

لازمه عدم امکان جعل طهارت واقعیه و حلیت واقعیه ۳۰۳

لازمه جعل طهارت و حلیت بر روی همه اشیاء ۳۰۴

درس چهارصد و پنجم ۳۰۸

تفاوت طهارت ظاهریه و طهارت واقعیه ۳۰۸

عدم امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در کلام واحد ۳۱۰

لازمه اخذ قید مشکوکیت در موضوع طهارت ظاهریه ۳۱۱

عدم امکان جعل غایت برای طهارت ظاهریه ۳۱۲

اشکال در عدم غایت بودن «حتی تعلم انه قدر» برای حکم ظاهری ۳۱۳

حل اشکال با دقت در قید «حتی تعلم» ۳۱۴

درس چهارصد و ششم ۳۱۷

بررسی قید «حتی تعلم» در روایات قاعده طهارت و حلیت ۳۱۷

شمول حکم نسبت به تمام خصوصیات صنفیه و فردیه ۳۱۹

عدم دخالت قید مشکوکیت در موضوع حکم به طهارت ۳۲۰

لزوم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصوص در کلام محقق خراسانی (ره) ۳۲۱

استفاده طهارت ظاهریه از راه اطلاق ۳۲۲

لازمه جریان قاعده طهارت در شبهات حکمیه ۳۲۳

عدم جواز تفکیک بین جمله «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» ۳۲۴

درس چهارصد و هفتم ۳۲۶

تفصیل بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه در باب استصحاب ۳۲۷

تعریف احکام تکلیفیه ۳۲۷

تعریف احکام وضعیه ۳۲۹

بررسی انحصار احکام وضعیه ۳۳۰

بررسی مخترعات شرعیه از نظر حکم وضعی بودن ۳۳۱

درس چهارصد و هشتم ۳۳۳

حکم وضعی بودن نماز و روزه و امثال آن از نظر محقق نائینی (ره) ۳۳۳

ص: ۶۳۱

بررسی معنای ماهیات مخترعه از نظر امام (ره) ۳۳۴

معنای حکم وضعی بودن اجزای صلاه ۳۳۵

مسأله ولایت و قضاوت از نظر محقق نائینی (ره) ۳۳۷

کیفیت وضعی بودن مسأله رسالت و خلافت از نظر امام (ره) ۳۳۸

پذیرش کلام محقق نائینی (ره) نسبت به مسأله ولایت و قضاوت ۳۳۹

درس چهارصد و نهم ۳۴۱

کیفیت جعل احکام وضعیه و احتمالات آن ۳۴۱

کیفیت جعل رافعیّت برای تکلیف از نظر محقق خراسانی (ره) ۳۴۳

عدم امکان جعل استقلالی برای سببیت، شرطیت، مانعیّت و رافعیّت ۳۴۴

نحوه تعلق جعل تشریحی به قسم دوم از نظر محقق خراسانی (ره) ۳۴۵

جعل تشریحی استقلالی و تبعی در قسم سوم از نظر محقق خراسانی (ره) ۳۴۷

درس چهارصد و دهم ۳۴۹

عدم توجیه حکم وضعی بودن مانند سببیت، طبق مبنای مرحوم آخوند (ره) ۳۴۹

معنای تکلیف از نظر محقق خراسانی (ره) ۳۵۱

معنای شرطیت چیزی برای تکلیف ۳۵۲

اعراض مرحوم آخوند (ره) از کلام خودشان در واجب مطلق و مشروط ۳۵۳

خلط در معنای تکلیف در کلام محقق خراسانی (ره) ۳۵۴

برگشت عنوان سببیت به شرطیت در باب تکالیف ۳۵۵

معنای سببیت دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر و عصر ۳۵۶

درس چهارصد و یازدهم ۳۵۸

امکان جعل استقلالی برای شرطیت، جزئیت و مانند آن از طرف شارع ۳۵۸

انتزاع جزئیت و شرطیت از تعلق امر به مرکب ۳۵۹

عدم انحصار جعل جزئیت و شرطیت به طریق انتزاع از مأمور به ۳۶۰

جعل استقلالی شرطیت استقبال کعبه در باب تغییر قبله ۳۶۱

ادعای انتزاع در تمام احکام وضعیه در کلام شیخ (ره) ۳۶۲

لازمه تأخر حکم از موضوع در باب عقود و ایقاعات ۳۶۳

اعتبار شارع در دنبال عقود و ایقاعات ۳۶۴

بطلان ادعای ذاتیت سببیت برای سبب ۳۶۵

درس چهارصد و دوازدهم ۳۶۸

عدم مانع برای اجرای استصحاب در احکام وضعیه ۳۶۸

اجرای استصحاب در احکام وضعیه منتزعه ۳۷۰

خلاصه بحث در باب استصحاب ۳۷۲

ص: ۶۳۲

تنبيهات بحث استصحاب ۳۷۳

تنبيه اول: دخالت عنوان يقين و شك در باب استصحاب ۳۷۳

شرط تعلق احكام به مكلفين ۳۷۵

اشترای فعلیت شك و يقين در باب استصحاب ۳۷۵

درس چهارصد و سیزدهم ۳۷۸

ثمره بحث اشتراط فعلیت شك و يقين در باب استصحاب ۳۷۸

قول به كفايت استصحاب بعد از عمل و جواب آن ۳۸۰

علت جریان استصحاب در فرض يقين به حدث و شك فعلی ۳۸۲

اشكال كلام امام(ره) نسبت به ثمره بحث اعتبار فعلیت شك و يقين ۳۸۳

ثمره بحث اعتبار فعلیت شك و يقين در باب استصحاب ۳۸۴

طریق مناقشه در قاعده فراغ در محل مشکوک ۳۸۵

درس چهارصد و چهاردهم ۳۸۷

ثمره دوم اشتراط فعلیت شك و يقين در باب استصحاب ۳۸۷

اشترای فعلیت شك و يقين در بقای استصحاب ۳۸۸

شرطیت فعلت شك و يقين برای تمام حالات استصحاب ۳۸۹

شرط جریان قاعده فراغ ۳۹۲

درس چهارصد و پانزدهم ۳۹۵

استصحاب در موارد طرق و امارات ۳۹۵

تنبيه دوم: اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات ۳۹۵

عدم وجود يقين در باب امارات ۳۹۶

راه مرحوم آخوند(ره) برای استصحاب در موارد طرق و امارات ۳۹۹

عدم کفایت یقین تقدیری در استصحاب از نظر محقق خراسانی(ره) ۴۰۰

کیفیت جمع بین یقین طریقی و موضوعی در باب استصحاب ۴۰۱

درس چهارصد و شانزدهم ۴۰۴

خلاصه تنبیه دوم استصحاب ۴۰۴

حکومت ادله طرق و امارات بر دلیل استصحاب از نظر محقق نائینی(ره) ۴۰۵

تأیید حجیت طرق و امارات عقلانیه از نظر شارع ۴۰۷

ملاک عمل عقلا به طرق و امارات ۴۰۸

عدم دلیل بر القای احتمال خلاف نزد عقلا ۴۰۹

درس چهارصد و هفدهم ۴۱۲

بیان امام(ره) برای اجرای استصحاب در موارد طرق و امارات ۴۱۲

بررسی ملاک استحکام یقین ۴۱۴

تساوی یقین و بینة از نظر ملاک استحکام ۴۱۵

شاهد روایی برای جریان استصحاب در موارد طرق و امارات ۴۱۶

شمول یقین به وضو در روایت اول زرارہ نسبت به هر یقینی ۴۱۸

درس چهارصد و هیجدهم ۴۲۰

تنبیه سوم: استصحاب فرد و استصحاب کلی ۴۲۰

استصحاب فرد معین و استصحاب فرد مردد ۴۲۰

فرق بین استصحاب قسم ثانی با استصحاب در فرد مردد ۴۲۱

بررسی استصحاب فرد منتشر ۴۲۲

اقسام استصحاب کلی: استصحاب کلی در ضمن فرد معین ۴۲۴

بررسی اثر مترتب بر روی فرد برای جریان استصحاب ۴۲۵

لزوم رجوع به عرف در فهم معنای دلیل استصحاب ۴۲۶

درس چهارصد و نوزدهم ۴۲۸

قسم دوم از اقسام استصحاب کلی ۴۲۸

مصدق استصحاب کلی قسم دوم در شریعات ۴۲۹

عدم جریان استصحاب فرد در قسم دوم استصحاب کلی ۴۳۰

جواز جریان استصحاب کلی حدث و ترتب آثار آن ۴۳۰

بررسی منشأ شک در ارتفاع حدث در مقام ۴۳۲

منشأ شک در بقای حدث از نظر محقق خراسانی (ره) ۴۳۳

درس چهارصد و بیستم ۴۳۵

وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه از نظر عرف و عدم وحدت از نظر عقل ۴۳۵

امتناع استصحاب کلی معرّا از وجود ۴۳۷

عدم وجود قضیه مشکوکه در فرض دوم از استصحاب کلی ۴۳۷

بنای استصحاب کلی مقید به وجود خارجی بر مبنای رجل همدانی ۴۳۹

مقتضای مبنای مشهور در باب کلی خارجی ۴۴۰

بطالان مبنای رجل همدانی در باب کلی خارجی ۴۴۱

درس چهارصد و بیست و یکم ۴۴۳

شبهه عبائیه مرحوم سید اسماعیل صدر(ره) ۴۴۳

عدم جریان استصحاب در شبهه مفهومیه ۴۴۳

بررسی جریان استصحاب کلی قسم ثانی در مسأله بقای نهار ۴۴۵

بررسی جریان استصحاب در شبهه عبائیه ۴۴۶

جواب امام(ره) از جریان استصحاب در شبهه عبائیه ۴۴۹

ص: ۶۳۴

عدم جریان استصحاب در لوازم عقلیه ۴۵۱

درس چهارصد و بیست و دوم ۴۵۳

جواب شبهه عبائیه از طریق اصل مثبت ۴۵۳

فرق ما نحن فیه با مورد جریان استصحاب در طرف مشخص ۴۵۶

فرق حکم به نجاست در جزء معین و جزء غیر معین ۴۵۷

نتیجه بحث در مسأله استصحاب در مورد شبهه عبائیه ۴۵۸

درس چهارصد و بیست و سوم ۴۶۱

انکار کلی بودن استصحاب در شبهه عبائیه از نظر محقق نائینی (ره) ۴۶۱

مثالهای دیگر شبیه شبهه عبائیه ۴۶۳

عدم دوران امر بین کلیت و جزئیت استصحاب ۴۶۴

اساس بحث در اثبات کلیت استصحاب در شبهه عبائیه ۴۶۵

بررسی کلیت و جزئیت استصحاب در شبهه عبائیه ۴۶۸

درس چهارصد و بیست و چهارم ۴۷۱

بررسی استصحاب در شبهه عبائیه از نظر جزئیت و کلیت ۴۷۱

فرق بین شبهه عبائیه و مثال محقق نائینی (ره) ۴۷۳

عدم ایجاد تعدد برای زید از اضافه او به جانب شرقی و غربی ۴۷۵

تمسک به اصل حاکم در شبهه عبائیه ۴۷۶

درس چهارصد و بیست و پنجم ۴۸۰

استصحاب کلی قسم ثالث ۴۸۰

تفصیل شیخ بین دو فرض کلی قسم ثالث ۴۸۰

عدم نظارت به خصوصیات فردیه در استصحاب کلی ۴۸۱

دلیل محقق عراقی (ره) بر عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث مطلقا ۴۸۲

دقت در تشبیه کلی طبیعی به افراد، مثل نسبت آباء به اولاد ۴۸۴

درس چهارصد و بیست و ششم ۴۸۸

دو فرض در بقای کلی قسم ثالث ۴۸۸

اقوال موجود در جریان کلی قسم ثالث ۴۸۹

استثنای شیخ انصاری (ره) از کلی قسم ثالث ۴۹۰

عدم ارتباط مسأله شدت و ضعف و مانند آن به استصحاب کلی ۴۹۱

بررسی تشابه وجوب و استحباب با مسأله شدت و ضعف ۴۹۳

تغایر وجوب و استحباب از نظر عرف ۴۹۴

درس چهارصد و بیست و هفتم ۴۹۶

بیان محقق خراسانی (ره) در جریان استصحاب در کلی قسم ثالث ۴۹۷

مقتضای مراجعه به عرف در باب استصحاب کلی قسم ثالث ۴۹۹

تغایر انسان و حیوان از نظر عرف ۵۰۰

عدم امکان تحقق کلی بدون خصوصیات فردیه ۵۰۲

درس چهارصد و بیست و هشتم ۵۰۴

شبهه استصحاب کلی قسم ثالث ۵۰۴

وجود اصل حاکم و مانعیت آن از جریان استصحاب در مورد شبهه ۵۰۵

عدم دلالت آیه بر مرکب بودن موضوع وجوب وضو ۵۰۸

جواب از استشهاد به ذیل آیه وضو ۵۰۹

درس چهارصد و بیست و نهم ۵۱۱

عدم تشابه آیه وضو به قضیه «ان جائك زید فاكرمه...» ۵۱۱

دلیل ارتباط قضیه «ان كنتم جنبا فاطهروا» به نماز ۵۱۳

رجوع به اصل بحث ۵۱۵

عدم وجود اثر برای کلی حدث در شریعت ۵۱۵

عدم جواز انتزاع جامع بین موجبات حدث ۵۱۶

درس چهارصد و سی ام ۵۱۹

استصحاب کلی، قسم رابع ۵۱۹

علم به وجود دو عنوان با احتمال انطباق بر یک فرد ۵۱۹

بحث در مستصحب کلی نه جزئی ۵۲۱

کلی بودن در استصحاب ۵۲۱

فرق استصحاب کلی قسم رابع با قسم ثانی ۵۲۲

نظر استاد در استصحاب کلی نبودن قسم رابع ۵۲۴

شخصی بودن استصحاب در ما نحن فیه و فرق آن با استصحاب طهارت ۵۲۶

درس چهارصد و سی و یکم ۵۲۹

تطبیق قاعده تمسک به عام در شبهه مصداقیه ۵۲۹

لزوم احراز موضوع برای جریان حکم و عدم کفایت شک ۵۳۰

جواب از اشکال عدم تمسک به قاعده نقض یقین بالشک ۵۳۲

عدم وجود شبهه مصداقیه در برخی از عناوین ۵۳۲

نبودن «لا تنقض یقین بالشک» از موارد شبهه مصداقیه ۵۳۵

شک از امور نفسانی و وجدانی ۵۳۶

درس چهارصد و سی و دوم ۵۳۸

استصحاب در زمان و زمانیات ۵۳۸

اشکال جریان استصحاب در زمان و زمانیات و حل آن ۵۳۸

ص: ۶۳۶

راه حل شیخ انصاری(ره) برای جریان استصحاب در زمان ۵۳۹

اعتبار شک در بقا در استصحاب ۵۴۰

مراد از یقین و شک در «لا تنقض» ۵۴۱

عدم امکان جمع میان یقین و شک در زمان واحد ۵۴۳

مراد از اصل استصحاب در زمان ۵۴۴

درس چهارصد و سی و سوم ۵۴۷

توجه خطاب عرف در استصحاب به «لا تنقض الیقین بالشک» ۵۴۷

مراد از حرکت قطعیه و حرکت توسطیه ۵۴۹

لزوم تدرج و تصرم در حرکت قطعیه ۵۵۰

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در حرکت توسطیه ۵۵۳

راه حل مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب در متعلق حکم ۵۵۴

درس چهارصد و سی و چهارم ۵۵۶

لزوم توجه به اثر شرعی در استصحاب زمان ۵۵۶

اختلاف میان مستصحب و متعلق حکم ۵۵۷

برگشت دو اشکال امام(ره) به موضوع نبودن زمان برای حکم شرعی ۵۵۸

جواب مرحوم شیخ(ره) در جریان استصحاب بر خود حکم ۵۵۹

اشکال استاد بر مرحوم شیخ(ره) در جریان استصحاب بر خود حکم ۵۶۰

جواب آخوند(ره) به جریان استصحاب در متعلق وجوب و اشکال استاد ۵۶۱

اشکالات استاد بر جریان استصحاب تعلیقی و راه حل ایشان ۵۶۳

راه حل از روایات برای صحت جریان استصحاب تعلیقی ۵۶۴

درس چهارصد و سی و پنجم ۵۶۶

لزوم جریان استصحاب در صورت قول به اصل مثبت و پاسخ استاد ۵۶۶

فرق میان استصحاب بقای نهار و استصحاب طهارت ۵۶۷

تشابه حرکت با زمان در تصرم و تدرج ۵۶۸

مراد از زمانی و انواع آن ۵۷۰

اعتبار وحدت میان اجزای نماز نزد شارع ۵۷۱

اعتبار وحدت در تکلم از نظر عرف ۵۷۲

درس چهارصد و سی و ششم ۵۷۵

اشکال به استصحاب وجودی زمان ۵۷۶

ارتباط مسأله استصحاب زمان با استصحاب حکمی ۵۸۰

شبهه مرحوم نراقی (ره) در تعارض استصحاب عدمی با وجودی ۵۸۱

رد استاد بر اشکال به مرحوم نراقی (ره) در قطع اتصال شک و یقین ۵۸۲

ص: ۶۳۷

درس چهارصد و سی و هفتم ۵۸۴

تساوی رتبه استصحاب وجوب و استصحاب عدم از نظر مرحوم نراقی (ره) ۵۸۴

جواب شیخ انصاری (ره) از شبهه مرحوم نراقی (ره) در مورد قید قبل از زوال ۵۸۵

کلام شیخ انصاری (ره) در عدم وجود استصحاب وجودی ۵۸۶

اشکال امام (ره) به جواب شیخ انصاری (ره) در ظرفیت نه قیدیت ۵۸۸

جواب مرحوم آخوند (ره) از شبهه مرحوم نراقی (ره) و مناقشه استاد ۵۹۱

فرق میان جریان استصحاب وجود و عدم در صورت ظرفیت زمان ۵۹۲

درس چهارصد و سی و هشتم ۵۹۴

تعبیر دیگر مرحوم آخوند (ره) در بیان شبهه مرحوم نراقی (ره) ۵۹۴

عدم جریان هر دو استصحاب با هم به خاطر اختلاف مبنا ۵۹۵

فرق دو تقریر محقق خراسانی (ره) برای تعارض استصحابین ۵۹۶

عدم امکان توجه به مقام اثبات با فرض اشکال در مقام ثبوت ۵۹۷

اشکال استاد به عبارت کفایه ۵۹۸

عدم اخذ خصوصیات در صورت رفتن حکم بر اطلاق ۶۰۰

اشکال استاد به تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع ۶۰۱

راه حل استاد برای تعارض استصحابین در صورت عدم امکان جمع ۶۰۲

درس چهارصد و سی و نهم ۶۰۴

کلام محقق نائینی (ره) در عدم جریان استصحاب عدمی ۶۰۴

تحقق عدم مقید و جریان استصحاب در آن ۶۰۵

مراد از عدم در جریان استصحاب عدمی ۶۰۶

کلام مرحوم نائینی (ره) در جریان استصحاب بر جعل شارع ۶۰۷

توسعه در استصحاب و رد آن توسط مرحوم نائینی (ره) ۶۰۸

اشکال استاد به وحدت میان عدم مطلق و عدم ازلی ۶۰۹

درس چهارصد و چهلم ۶۱۳

عدم تطبیق اشکال محقق نائینی (ره) بر شبهه فاضل نراقی (ره) ۶۱۴

ما بعد از زوال، قید برای جلوس نه برای عدم ۶۱۵

قضیه ثبوتیه و قید ما بعد از زوال و اضافه کردن عدم ۶۱۶

مراد از عدم مطلق و انتقاض آن به وجود ۶۱۸

اشتراک دو عنوان عدم وجوب الجلوس و عدم وجوب المقید بما بعد از زوال ۶۱۸

ص: ۶۳۸

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

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

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

