

# ایضاح الکفاہ

وہمایق

کفایۃ الأصول

حضرت آیت العظمیٰ فاضل لکڑانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

کفایۃ الأصول



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

ایضاً الکفاية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

|                                    |        |
|------------------------------------|--------|
| کتابخانه                           |        |
| مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی |        |
| شماره ثبت:                         | ۰۱۵۵۴۹ |
| تاریخ ثبت:                         |        |

# ایضاح الکفاية

درهائی من کعبه سائیه الاصول  
حضرت آية الله العظمى الخميني

جلد پنجم

تعلیم: سید محمد حسینی قمی



فاضل موحدي لنكراني، محمد، ۱۳۱۰ -  
ايضاح الكفاية : درس های متن كفاية الاصول حضرت آية الله فاضل لنكراني / به قلم محمد حسيني قمی - قم، نوح .

ج. ۶. فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما .  
کتاب حاضر شرحی است بر كفاية الاصول محمد كاظم آخوند خراسانی.  
کتابنامه. ج. ۵. (چاپ چهارم)

۱. آخوند خراسانی، محمد كاظم بن حسين، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. كفاية الاصول - نقد و تفسیر. ۲. اصول  
فقه شيعه. الف. آخوند خراسانی، محمد كاظم بن حسين، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. كفاية الاصول. شرح. ب.  
حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵، گرد آورنده. ج. عنوان. د. كفاية الاصول. شرح.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/۸/۳۳ ۷۰۲۶ کی

۷۵-۲۵۶۰ م

۱۳۸۴

### مشخصات کتاب

- اسم کتاب: ايضاح الكفاية (ج ۵)
- موضوع: درس های متن كفاية الاصول حضرت آيت الله العظمی فاضل لنكراني
- به قلم: سيد محمد حسینی قمی
- مباحث: اصالة الاحتياط تا تنبيه دهم استصحاب
- ناشر: انتشارات نوح، قم، تلفن: ۷۷۱۷۴۴۴
- چاپ: چهارم - زمستان ۱۳۸۴
- چاپ: چاپخانه امیر - قم
- تیراژ: ۱۵۸۰ نسخه
- شابک: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ ISBN - 964 - 92112 - 7 - 6

### مراکز پخش:

- انتشارات دارالکتاب، قم، خ ارم، ساختمان ناشران، تلفن: ۷۷۴۴۵۶۸
- انتشارات بنی الزهراء - قم، پاساژ قدس، پلاک ۸۲، تلفن: ۷۷۳۲۷۳۰-۷۷۴۸۵۵۵
- انتشارات امیرالعلم، قم، اول خیابان بهار، تلفن: ۷۷۴۲۰۰۵
- کلیه حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است
- قیمت: ۳۵۰۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## مقدمه :

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

ادبیم زمین ، سفره عام اوست

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

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

فرجه الشریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه :  
 لایق نبود ، قطره به عمان بردن  
 خار و خس صحرا به گلستان بردن  
 اما چه کنم که رسم موران این است  
 ران ملخی نزد سلیمان بردن  
 عسی الله ان ینفعنی یوم لاینفع مال ولا بنون .

\*\*\*

اینک متذکر چند مطلب می شوم :

۱- محتوای کتاب حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوم کتاب کفایة الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایة، توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده . همان طور که در جلد چهارم، متذکر شدم ، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم .

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

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

برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گزارده، تذکر بفرمائید تا در چاپ  
های بعد اصلاح گردد.

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

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری  
برادران ارجمند حضرت حجة الاسلام جناب آقای ناصر باقری بیدهندی  
و همچنین حضرت حجة الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر  
دوست، صمیمانه سپاسگزاری می نمایم و از درگاه ایزد منان، توفیق  
بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می نمایم.  
ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم والسلام علی عباد الله الصالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمد حسینی قمی



مرکز تحقیقات کتب ویران شده



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

اصالة الاشتغال





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## فصل

لَوْ شَكَ فِي الْمَكْلَفِ بِهِ مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّكْلِيفِ مِنَ الْإِيجَابِ أَوْ التَّحْرِيمِ ، فَتَارَةً  
لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الْمُتَبَايِنِينَ ، وَآخَرَى بَيْنَ الْأَقْلَى الْأَكْثَرِ الْإِرْتِبَاطِيِّينَ ، فَيَقَعُ الْكَلَامُ فِي  
مَقَامَيْنِ : [ ١ ] .

## اصالة الاحتياط

[ ١ ] - سَوِّمِينَ اصْلَ از اصول عملیه ، اصالة الاحتياط است<sup>١</sup> مجرأ و مورد این اصل ،  
جائئ است که اصل تکلیف ، مسلم است ولی مکلف به ، مشکوک است بعبارت  
دیگر نسبت به اصل تکلیف یقین داریم لکن مأمور به ، مشکوک است لازم به تذکر  
است که علم به اصل تکلیف را به سه نوع می توان تصور نمود که مصنف بعد از چند

---

١ - اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف - برائت ، استصحاب ، احتیاط و تخیر - منحصر نیست  
بلکه تعدادشان بیش از اینهاست ، اصول عملیه دیگری هم مانند قاعدة طهارت و ... داریم و نیز ، رک  
ایضاح الکفایة ٤ / ٤٣٦ .

سطر به آن اشاره می کند<sup>۱</sup>.

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

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

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

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

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

بحث ما در اصاله الاحتیاط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلف به، مشکوک اما مردّد بین دو امر «متباین» است<sup>۳</sup> یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمیت مستقلی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیت و کمیت آن بانماز جمعه متفاوت است.

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

۱- در عبارت «مطلقاً ولو كانا فعل امر و ترک آخر».

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

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

۱ - اقل و اکثر استقلالی (غیر ارتباطی)<sup>۱</sup> - یعنی مکلف به ، مردد بین دو امری است که اجزاء آن ارتباطی به یکدیگر ندارد .

مثال : می دانیم مبلغی به زید ، مدیون هستیم اما نمی دانیم که آن مبلغ صد تومان است یا صد و پنجاه تومان ، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلم و نسبت به پنجاه تومان مشکوک است ، می توان نسبت به پنجاه تومان اصالة البرائة جاری کرد زیرا تکلیف ، در مورد قدر زائد ، مشکوک است پس در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر می توان برائت جاری نمود البته واضح است که اجزاء دین ، نسبت به یکدیگر ، مرتبط نیست اگر ما ده تومان از دین خود را اداء کردیم ، نسبت به همان مبلغ مسلماً برائت ذمه پیدا کرده ایم .

بحث اقل و اکثر استقلالی مربوط به اصالة الاحتياط نیست بلکه در اصل برائت می توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود و در شک بدوی می توان به اصل برائت ، رجوع نمود . مصنف برای اقل و اکثر استقلالی بحث مستقلی ننموده اند اما در تنبیه سوم از تنبیهات برائت اشاره ای به آن نمودند .

۲ - اقل و اکثر ارتباطی<sup>۲</sup> - یعنی مکلف به ، مردد بین دو امری است که اجزاء آن به

۱ - الواجب الغير الارتباطی : هو ما لم یکن امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الاخر کاداء الذین ... و نحو ذلك مما یحل الواجب فيه الى واجبات متعددة غیر مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض واخلت ببعض فقد امثل وعصى .

والحرام الغير الارتباطی : هو ما لم یکن عصیان بعضه مرتبطاً بعصیان بعضه الآخر کما فی الکذب و الغیة و شرب الخمر و قتل النفس و نحو ذلك من المحرمات التي یحل الى محرمات متعددة غیر مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و ترک بعضاً فقد عصى و امثل ، رک عناية الاصول ۴ / ۱۹۴ .

۲ - الواجب الارتباطی : هو ما کان امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الآخر بان کان المطلوب فيه هو

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

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

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

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحداً لم يمثل اصلاً... كما في الصلاة ... والصيام وفي العرفيات كالأمر بالمرکبات والمعاجين او الأمر بالسكوت ساعة واحدة لغرض مخصوص مثل أن لا يشعر بهم العدو لكونه في مكان قريب منهم بحيث لو تكلم آناً ما سمع كلامهم ولم يحصل الغرض اصلاً...

الحرام الارتباطی : هو ما كان عصيان بعضه مرتبطاً بعصيان بعضه الآخر بان كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحداً لم يعص ... كما في النهي عن الغناء بناء على كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع ... وكما في النهي عن هجر الفراش اربعة اشهر ، رك عناية الاصول ۱۹۵ / ۴ .

المقام الأول : في دوران الأمر بين المتباينين لا يخفى أنّ التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل و ترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات ، بأن يكون واجداً لما هو العلة الناقمة للبعث أو الزجر الفعلي ، مع ما هو [عليه] من الإجمال والتردد والاحتمال ، فلا محيص عن تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته ، وحينئذ لا محالة يكون مادّلاً بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مختصاً عقلاً ، لأجل مناقضتها معه [١] .

---

## مقام اوّل

### دوران امر بين متباينين

[١] - اكنون مصنف ، بحث دوران امر بين متباينين را شروع می کنند كه اصل تكليف ، مسلم است لكن مكلف به مردّد بين دو امر متباين است خواه در آن متباينين «وجوب» مسلم و «واجب» مردّد يا «حرمت» مسلم و «حرام» مردّد و يا اينكه علم اجمالي به وجوب يا حرمت داشته باشيم منتها اگر وجوب در ميان باشد به يك شيء

متعلق است و اگر حرمت در بین باشد به شیء دیگر تعلق دارد<sup>۱</sup>.

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

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

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

اشکال: ما در ادله شرعی، روایات و عموماتی<sup>۳</sup> از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلاً می گویند «رفع مالا

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

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

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

و إن لم يكن فعلياً كذلك و لو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امثاله و  
صح العقاب على مخالفته ، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة  
البراءة الشرعية للأطراف [۱].

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

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

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

۱ - یعنی فعلیت مطلقه نداشته باشد.



عقلي<sup>١</sup> و شرعي<sup>٢</sup> وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، براءت شرعی جاری شود البته اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می داشتیم اصلاً موردی برای اجرای براءت، باقی نمی ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجز می شود و زمینه ای برای اجرای اصل براءت، وجود ندارد.

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

١ - اما عدم المانع العقلي فلان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتعجز كالعلم التفصيلي حتى يمتنع الترخيص الشرعي في مخالفته لكونه ترخيصاً في المقتضية قبيحاً في نظر العقل كما اشار اليه في مبحث القطع . حقائق الاصول ٢ / ٢٨٣ .

٢ - و اما عدم المانع الشرعي ، فلان المتوهم من المانع شرعاً في ان مقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الاصول و ذيلها اذا بنينا على شمولها لاطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي . توضيح لزوم التناقض : ان مقتضى عموم قوله عليه السلام « كل شيء لك حلال » حلية المشتبه بالشبهة البدوية ، وكذا كل واحد من الاطراف في المقرونة ، ومقتضى اطلاق ذيله - اعني - « حتى تعلم انه حرام » - هو تنجز الحرمة بالعلم الاجمالي .

لان « تعلم » مطلق يشمل كلاً من العلم التفصيلي و الاجمالي ، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر ، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل .

و هذا الاشكال و هو التناقض المذكور تعرض له شيخنا الاعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة الى بعض اخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل ، قال (قده) : « فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك ، لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله » . لكن هذا المحذور مفقود هنا ، لاختصاصه بالادلة المرخصة المشتملة على هذا الذيل . و اما الفاقد له مثل حديث الرقع فلا تناقض فيه أصلاً فلا مانع من شموله لاطراف واثبات الترخيص فيها ، بل لا تناقض حتى في الاخبار المذيلة كما ذكرناه في التعليقة ، فراجع و قد اجاب المصنف عن اشكال التناقض ... منتهى الدراية ٦ / ١٥ .

و من هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الاجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة فافهم<sup>۱</sup> [۱].

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

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

«الا انه لا مجال<sup>۲</sup> للحكم الظاهري...»

مگر اینکه در مورد علم تفصیلی<sup>۳</sup> مجالی برای حکم ظاهری و جریان اصول

۱ - و مما تقدم ... انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي اصلاً و إنما الفرق هو في طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعلياً من جميع الجهات و قد لا يكون كذلك (وفيه مالا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات بل يكون فعلياً من سائر الجهات على نحو لو علم به تفصيلاً لتنجز دون ما اذا علم به اجمالاً (فلا محالة) يكون فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي من ناحية التأثير في التنجز و عدمه و الا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعلية من سائر الجهات يصير منجزاً بالعلم التفصيلي دون الاجمالي (ولعله) اليه اشار أخيراً بقوله فافهم، ر. ك عناية الاصول ۴ / ۱۵۹.

۲ - لأن العلم التفصيلي لا يكون مقروناً بالشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل الحكم الظاهري معه حقائق الاصول ۲ / ۲۹۰.

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

ثم إنَّ الظاهر<sup>۱</sup> أنه لو فرض أنَّ المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أنَّ عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التجزؤ و عدمه، فيما كان المعلوم اجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

عملیه و برائت شرعیه وجود نداشت اما در مورد علم اجمالی قسم دوم<sup>۲</sup> راه برای حکم ظاهری و جریان اصول عملیه و برائت شرعیه باز بود.

«فاذا كان الحكم الواقعي...».

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

وقتی باوجود علم تفصیلی<sup>۳</sup> مجالی برای حکم ظاهری نبود نتیجه این می شود : زمانیکه حکم واقعی از سائر جهات<sup>۳</sup> - غیر از جهت علم تفصیلی - فعلی بود در نتیجه باوجود علم تفصیلی، فعلیت من جمیع الجهات پیدا می کند و موردی برای جریان اصل عملی و حکم ظاهری باقی نمی ماند.

«وله مجال مع الاجمالي...».

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

۱ - در قسم اول از دو قسم علم اجمالی .

۲ - که تکلیف، فعلیت مطلقه نداشت .

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

والحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم<sup>١</sup> أيضاً، فتأمل تعرف<sup>٢</sup> [١].

حکم از جهت علم اجمالی فعلیت ندارد، اما از سایر جهات دارای فعلیت است. تذکر: از مطالب گذشته معلوم شد که علم تفصیلی نمی تواند به حکم، فعلیت ندهد بلکه به حکم فعلیت می بخشد اما علم اجمالی چون همراه با تردید و اجمال هست می تواند مانع فعلیت حکم شود. [١] - مصنف در این عبارت، تعریضی نسبت به تفصیل مشهور و مرحوم شیخ انصاری «ره» دارند که:

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی

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

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

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

١ - من حيث الفعلية التامة وعدمها منتهى الدراية ٦ / ٢٧.

٢ - (هذا مجمل القول) في الشبهة الغير المحصورة وسيأتي الكلام فيها بنحو أبسط في التنبيه الثالث من تنبيهات هذا البحث وقد استعجل المصنف في التعرض لها من غير ملزم، ر. ك عناية الاصول ٤ / ١٦٠.

محصوره تکیه کنیم .

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

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

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

۱ - فعلیت مطلقه .

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

وقد انقذح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً والا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً [۱].

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

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

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

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

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی، علیت تامه دارد یعنی هرکجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعی با آن مسلماً حرام است اما علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعی، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنف می فرمایند ما این تفصیل را نمی پذیریم<sup>۲</sup> و همانطور که قبلاً گفتیم اگر

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

۲ - مصنف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث «قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر.ک. ایضاح

و منه ظهر أنه لو لم يعلم فعلیة التکلیف مع العلم به إجمالاً، إقاماً من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معیناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع یقطع بتحقیقه إجمالاً في هذا الشهر، کأیام حیض المستحاضة<sup>١</sup> مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعلیته ولو کان بین أطراف تدریجیة<sup>٢</sup> لکان منجرّاً و وجب موافقته. فإن التدرج لا یمنع عن الفعلیة، ضرورة أنه كما یصح التکلیف بأمر حالی كذلك یصح بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع [١].

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

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

→ الکفایة ٤ / ١٤٥.

١ - ای حیض المستمرة الدم الناسية للوقت و ان حفظت العدد الفاقدة للتمیز علی نحو لا یمكنها الرجوع الى الصفات لم تجب الموافقة القطعیة ولم تحرم المخالفة القطعیة، ر. ک عنایة الاصول ٤ / ١٦٧.

٢ - ونیز، ر. ک فرائد الاصول ٢٥٥.

٣ - که فعلیت مطلقه داشت.

٤ - که فعلیت مطلقه نداشت.

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

۱ - یکی از مواردی که سد راه فعلیت مطلقه تکلیف می باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلف نباشد<sup>۱</sup> یعنی بعض یا تمام آن از محل ابتلاء خارج باشد.

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

۲ - دومین امری که مانع فعلیت تکلیف می شود مسئله اضطرار<sup>۳</sup> است مثلاً اگر مکلف در شبهات تحریمی<sup>۴</sup> اضطرار به ارتکاب بعض معین یا غیر معین پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند و اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می شود.

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

۱ - شرح این مطلب در تنبیه دوم می آید.

۲ - و محل ابتلاء ما نیست.

۳ - تفصیل این مطلب در تنبیه اول می آید.

۴ - به علم اجمالی نه شک بدوی.



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

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

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلق گرفته است که یقین داریم فعلاً آن موضوع تحقق ندارد اما اجمالاً می دانیم که آن موضوع در ضمن یک ماه محقق می شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد .  
**مثال :** زنی در طول یک ماه ، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی داند آن چند روز متعلق به حیض چه روزهایی است بنابراین :

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

الحیض» و احکام مترتب بر حیض فعلیت ندارد.

«وانه لو علم فعلیته...».

اگر فعلیت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالاً مشخص شد ولو به صورت تدریج و تدرج، - از امور تدریجیه<sup>۱</sup> باشد - در این صورت، علم اجمالی باعث تنجز تکلیف است و موافقت قطعی، واجب و مخالفت قطعی آن حرام است.

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

جواب: همانطوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله ای تدریجی و استقبالی است اما تکلیف و حکمش فعلیت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیت دارد اما واجب (حج) یک امر استقبالی است. اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرارسیدن موسم حج، مقدمات سفر را آماده کند لابد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب - حج - یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلاً ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلاً وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد اما در باب حج، زمان در «وجوب» مداخلیت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به هر حال ممکن

۱ - كما لو نذر ان يصوم يوم الجمعة و تردد بين غده و ما بعده فانه يعلم اجمالاً بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتبان زماناً و لا يقدح ترتبهما في وجوب الاحتياط، ر.ک حقائق الاصول ۲ / ۲۹۴.

## فافهم!

است واجب یک امر استقبالی و تدریجی باشد، لکن در عین حال، انسان علم به فعلیت تکلیف داشته باشد.

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

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



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

۱- ولعمه اشاره الى قوله او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر كإيام حيض المستحاضه ... الخ فإنّ شأن الحيض أنّما يكون من هذا القبيل اذا كان موضوع التّكليف فيه هو الحائض فهو حينئذ مما يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر ولا يعلم بتحقيقه فعلاً واما اذا كان موضوع التّكليف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فالمثال من قبيل الواجب المعلق كالحيض بعد الاستطاعة قبل الموسم فيكون التّكليف فيه حالياً و الواجب استقبالياً، ر.ك عناية الاصول ۴ / ۱۶۸.

۲ - مخالفت احتماليه.

## تنبيهات

الأول: إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً [١].

---

## تنبيهات

### تنبيه أول

اضطرار، مانع فعليّة تكليف است

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

---

١ - المراد به المشقة العرفية التي توجب ارتكاب بعض الأطراف لا الاجراء الرافع للتكليف الشرعي

می کنند .

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

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

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

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

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

مثال - ب : در شبهۀ تحریمه - در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

عقلاً ضرورة أنّ التکلیف ح غیر قابل للوضع حتّی یصحّ رفعه بقوله (ص) : «رفع ما اضطروا الیه» فإنّ المرفوع بالحديث هو ما یكون امرو ضعه و رفعه بيد الشارع وليس ذلك الا في الاضطرار العرفي دون الاتّجاء الراجع للتکلیف منتهی الدراية ۵۲ / ۶ .

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

۱ - در مثال، الف.

۲ - در مثال، ب.

۳ - که مجوز ارتکاب است.

و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ وذلك لأنّ التكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين [۱].

[۱] - ۳: مکلف گاهی از اوقات در اطراف علم اجمالی اضطرار به ارتکاب<sup>۱</sup> یا ترک<sup>۲</sup> پیدا می کند، خواه اضطرار، نسبت به واحد معین باشد یا غیر معین و همچنین خواه اضطرار، سابق و یا لاحق<sup>۳</sup> بر علم اجمالی باشد.

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

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

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

۱ - در شبهه تحریمیّه.

۲ - در شبهه وجوبیّه.

۳ - امّ مقارناً له فإنّ الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعلیة المعلوم فدافعته لها في صورة المقارنة تكون بالاولیة، ولعله (قده) ترك ذكره لوضوحه فتدبر، ر. ک منتهی الذرایة ۶ / ۵۹.

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

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

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الاناثین فرضاً خمر و در دیگری آب هست، و بعداً یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟ - در شبهه تحریمیه<sup>۴</sup> -

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

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

۲- در صورتی که اضطرار به واحد معین باشد.

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

۴- و یا اینکه علم اجمالی پیدا شد، که یکی از دو میت واجب الدفن است بعد، سبع یکی از آنها را خورد - در شبهه وجوبیه - خود آموز کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئی ۲ / ۱۶۱.



فإنه يقال : حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده ، كان التكليف المتعلق به مطلقاً ، فإذا اشغلت الذمة به ، كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك ، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه ، فإنه من حدود التكليف به وقيوده ، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه ، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد ، فلا يجب رعايته فيما بعده ، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوئية ، فافهم و تأمل فإنه دقيق جداً [۱].

مانده ، اجتناب نمود<sup>۱</sup> و نمی توان گفت نسبت به ظرف موجود ، شک بدوی داریم و مجرای اصالة الاباحة است .

مستشکل می گوید صورت فقدان<sup>۲</sup> بعض اطراف - که باز هم علم اجمالی فعلیت و تنجز دارد - با فرضی که اول ، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار ، نسبت به آن عارض شد - که گفتید علم اجمالی فعلیت و تنجز ندارد - چه تفاوتی دارد ؟ چرا در صورت «فقدان» می گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط ، لازم است اما در صورت عروض اضطرار بعدی می گوئید علم اجمالی قبلی بی اثر می گردد و احتیاط لازم نیست ؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است .

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

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

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

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

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن النجس» ملاحظه کنید  
 کانّ این دو دلیل به یک دلیل بر می گردند و آن این است که :

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطررت اليه» و همچنین آیه تحریم میده ، دم و غیره را  
 ببینید که اصلاً به صورت استثناء وارد شده است . «انما حرّم علیکم المیتة والدم ولحم  
 الخنزیر وما اهل به لغير الله فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه انّ الله غفور رحیم»<sup>۱</sup>  
 ویا آیات دیگر مانند : «...وقد فصل لكم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم اليه ...»<sup>۲</sup> .

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

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

۱ - سورة بقره ، آیه ۱۳۷ .

۲ - سورة انعام آیه ۱۱۹ .

۳ - مانند احتیاط در شبهات بدوی .

۴ - گرچه از نظر عقل هر حکمی روی موضوع بار می شود ، باید موضوع باقی باشد تا حکم تنجز

الثاني: إنه لما كان التهي عن الشيء<sup>۱</sup> إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر. ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للتهي عنه موقع أصلاً، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل. كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به [۱].

### تنبيه دوم

«عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می شود»

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

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

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

پیدا کند لکن این امر، یک مسئله عقلی است نه تقیید در دلیل شرعی.

۱ - كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد و ان لا يكون له داع اليه لم يكن للامر به و البعث اليه موقع اصلاً كما لا يخفى (منه قدس سره) كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت ۳۶۱.

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

قبلاً مقدمه ای را بیان می کنیم که : اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیت پیدا کند<sup>۱</sup> باید منهی عنه محل ابتلاء مکلف باشد<sup>۲</sup>.

اصلاً چرا مولا یک عملی را تحریم می کند و هدفش از نهی چیست ؟ هدف این است که اگر مکلف ذاتاً داعی بر ترک نسبت به منهی عنه ندارد بوسیله «نهی»، داعیّت بر ترک پیدا کند وقتی مولا می گوید «لا تشرب الخمر یا اجتنب عن النجس» غرض او این است که مکلفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند<sup>۳</sup> اکنون ما یک سؤال مطرح می کنیم که : در مواردی که «منهی عنه» محل ابتلاء مکلف نیست<sup>۴</sup> و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله ای است که اصلاً بر طرف هم نمی شود و به عبارت دیگر منهی عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی کند، آیا در این صورت، مولا می تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجه مکلف بکند ؟

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

۱ - در محرمات مسلمة .

۲ - علاوه بر سائر شرائط عامه .

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

۴ - باقطع نظر از مسئله علم اجمالی .

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

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

۱ - اقول : هذا كله اذا كان احد الاطراف الذي لا اثر له او كان خارجاً عن تحت القدرة او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالي ( و اما اذا كان ) من بعد العلم الاجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقي لامحاله ... عناية الاصول ۴ / ۱۷۵ .

و منه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح<sup>۱</sup> طلب تركه في نفس المولى فعلاً ، هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال [۱].

ولو شك في ذلك<sup>۲</sup> كان المرجع هو البراءة ، لعدم القطع بالاشتغال ، لا

### ملاك ابتلاء

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

۱ - عطف تفسیری لـ «فعلية» .

۲ - یعنی في الابتلاء ... كما اذا علم اجمالاً بان داراً مفسوبة مرددة بين هذه الدار التي يريد المكلف شراءها و دار اخرى في بلد آخر يشك المكلف في دخولها في محل الابتلاء و خروجها عنه ... ر.ک منتهی الدراية ۶ / ۸۳ .

إطلاق الخطاب ، ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه ، لا فيما شك في اعتباره في صحته ، تأمل<sup>۱</sup> لعلك تعرف إن شاء الله تعالى [۱].

### شک در ابتلاء

[۱]. اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شک کنیم وظیفه چیست ؟ آخرین مطلبی را که مصنف در این تنبیه ، بیان می کنند این است که : اگر در موردی - ولو در محرمات مسلمة<sup>۲</sup> - شک نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع ، محل ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست ؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم ، تمسک کنیم که در نتیجه ، تکلیف ، ثابت و مسلم می شود یا اینکه چون شک در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه ، شک در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف داریم پس می توانیم به اصل برائت ، تمسک کنیم و مجرای اصالة الاشتغال نیست زیرا اصالة الاشتغال در موردی جاری می شود که اصل تکلیف ، قطعی و اشتغال ذمه به یک تکلیف فعلی مسلم باشد . در این صورت ، مرجع ما اصالة البرائة است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمه نداریم و ابتلاء ، دخالت در فعلیت تکلیف دارد و شک در ابتلاء مساوق باشک در فعلیت است و هنگام شک در فعلیت تکلیف می توان به اصل برائت رجوع نمود . اشکال : چرا نمی توانیم به اطلاق خطاب ، تمسک و اثبات تکلیف نمائیم .

۱ - نعم لو كان الاطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء - لولم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف - كان الاطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ، ووجود الابتلاء المصحح لهما ، كما لا يخفى ، فافهم (منه قدس سره) . ر. ک کفاية الاصول طبع مؤسسة ال البيت ۳۶۲ .

۲ - كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به ، ر. ک فرائد الاصول / ۲۵۲ .

**جواب:** ولو عبارت مصنف کمی مشوش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، اما مقصود مصنف این است که علت عدم تمسک به اطلاق این است: در موردی می توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود که شک در اصل تقیید و عدم تقیید داشته باشیم<sup>۱</sup> مثلاً اگر مولا گفت اعتق الرّقه وما شک داشتیم که آیا رقه، مقید به ایمان شده است یا نه در این صورت - دوران امر بین وجود و عدم تقیید - می توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود. اما اگر در موردی اصل تقیید، مسلم و قطعی بود، لکن شک در تحقق «قید»<sup>۲</sup> داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسک کنیم مانند مانحن فیه که اطلاق خطاب قطعاً در «لا تشرب الخمر» مقید به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شک در تحقق قید - ایمان - داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم و این نظیر تمسک به عام در شبهه مصداقیه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ماشک کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی توانیم به عموم عام، تمسک نمائیم در مانحن فیه هم تکلیف فعلی مولا مقید به قید «ابتلاء» شده و شما شک در تحقق قید دارید لذا نمی توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسک کنید بلکه جای رجوع به اصالة البرائة است.

اما تشویش عبارت مصنف: «... لا فیما شک فی اعتباره فی صحته».

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

۱ - در حالی که می دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلاً شارع می تواند بگوید مطلق رقه را آزاد کنید.

۲ - نه شک در اصل تقیید و عدم تقیید.



الثالث : إنه قد عرفت أنه مع فعلیة التکلیف المعلوم ، لا تفاوت بین أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غیر محصورة .

نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب کلها أو ارتکابه ، أو ضرر فيها أو غیرهما مما لا يكون معه التکلیف فعلیاً بعثاً أو زجراً فعلاً ، وليس بموجبة لذلك في غیره ، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ، ولو كانت قليلة في مورد آخر ، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلیة التکلیف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد ، أو يكون مع كثرة أطرافه و ملاحظة أنه مع أية مرتبة من کثرتها ، كما لا يخفى [١] .

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء» ، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شک» را مطرح کردیم مقصودمان شک در تقیید و عدم تقیید نیست بلکه شک ما در این جهت است که اصل قید - ابتلاء - تحقق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است *مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی* «لا فیما شک فی تحقق ما اعتبر فی صحته لأن الابتلاء لا شک فی اعتباره بل الشک فی تحققه بعد القطع باعتباره فی صحة الاطلاق» .

### تنبيه سؤم

[١] - صرف غیر محصوره بودن شبهه ، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود .  
تقریباً تمام مطالب این تنبيه ، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف است<sup>١</sup> .

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

مصنف می فرماید ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد. آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیت تکلیف می شود و علم اجمالی را از تأثیر باز می دارد مثلاً گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخواهیم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعی کنیم<sup>۱</sup> این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می شود. و یا امثال این دو. مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت اطراف سبب می شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیت تکلیف می شوند.

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

۱ - یعنی در شبهات تحریمی از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیه تمام اطراف را اتیان

نمائیم.

۲ - كما اذا اشتبه الماء المطلق بين انائين وكانت الموافقة القطعية بالتوضوء بهما معاً موجباً للعسر او

الضرر منتهى الدراية ۶ / ۱۱۲.

ولو شك في عروض الموجب ، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان ،  
والإفالة لبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي ، هذا هو حق القول في  
المقام [۱] .

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

[۱] - سؤال : اگر در موردی شک کردیم که آیا چیزی به عنوان رافع فعلیت  
تکلیف - مانند عسر ، حرج ، ضرر و غیره - تحقق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست ؟  
جواب : در درجه اول اگر دلیل حکم ، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود  
چنانچه دلیل ، اطلاقی نداشت<sup>۲</sup> در مرحله بعد می توان به اصل برائت ، رجوع نمود  
زیرا در تکلیف فعلی شک داریم و با وجود شک در تکلیف فعلی ، اصل برائت  
می تواند جریان پیدا کند .

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

۱ - خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره .

۲ - مثل اینکه دلیل لبی بود و یا اینکه لفظی ، اما مجمل بود .

## وما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو من الجفاف [۱].

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

جواب : فرقی که در این دو مسئله به نظر می رسد این است که : ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء ، تقیید عقلی داریم یعنی این مسئله با دلیل و راه عقلی ثابت شده است مقیداتی که از راه عقل ، ثابت می شوند تقریباً مانند مقیدات لفظی متصل هستند ، کانّ از اول شارع چنین گفته است : «لا تشرب الخمر اذا كنت مبتلاً بشرب الخمر» و در نتیجه ، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و باشک در ابتلاء می توانیم به اصل برائت رجوع کنیم . اما به خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن ، که اینها مقیدات شرعی ، و به صورت مقید منفصل هستند و با دلیل شرعی ثابت شده اند بنابراین وقتی شک در وجود مقید بکنیم به اطلاق دلیل ، تمسک می کنیم<sup>۱</sup> .

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

[۱] - مرحوم شیخ مفصلاً در کتاب رسائل ، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ، نقل و بررسی نموده<sup>۲</sup> اما مصنّف می فرمایند هیچ یک از آن ضوابط ، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحاً بیان کردیم .

۱ - البتّه طبق تفصیلی که مصنّف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده اند .

۲ - (قال الشيخ) اعلى الله مقامه اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور و غيره فعن الشهيد و المحقق الثانیین و المیسر صاحب المدارك أنّ المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى أنّه يعسر عده لا ما امتنع عده لأنّ كلّ ما يوجد من الاعداد قابل للعّد و الحصر فهو غير محصور ←

الرَّابِع : إنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف ، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها ، وإن كان حاله<sup>۱</sup> حال بعضها<sup>۲</sup> في كونه محكوماً بحكمه واقعاً [۱].

## تنبيه چهارم

### احكام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[۱] - مقصود اصلی از این تنبيه ، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه ، و یا اینکه باید در این مسئله ، تفصیل قائل شد قبلاً متذکر می شویم که عقل ، حکم می کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود<sup>۳</sup> و اگر نخواهیم یقین به فراغ ذمه ، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیه ، تمام اطراف علم اجمالی را اتيان و در شبهات تحریمیه از تمام

(الی ان قال) و ربما قيّد المحقق الثاني عسر العدّ بزمان قصير (الی ان قال) وقال كاشف الظلم في مسألة المكان المشته بالنجس لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالباً (قال) انتهى (ثم قال) واستصوبه في مفتاح الكرامة (الی أن قال) هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۱۸۵ و نیز ر. ک فرائد الاصول ۲۶۰ .

۱ - ای حال الغير .

۲ - ای بعض اطراف .

۳ - در مواردی که تکلیف فعلیت من جميع الجهات دارد ، خواه شبهه اش محصوره باشد یا غیر محصوره .

و منه ینقدح الحال فی مسألة ملاقة شیء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال ، و أنه تارة ینجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه ، فیما كانت الملاقة بعد العلم إجمالاً بالنجس بینها ، فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فی الیین قطعاً ، ولو لم یجتنب عما یلاقیه ، فإنه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فرداً آخر من النجس ، قد شک فی وجوده ، کشیء آخر شک فی نجاسته بسبب آخر [۱].

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

۱ - اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲ - اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳ - اجتناب از ملاقی ، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به

توضیح اقسام مذکور می پردازیم .

[۱] - فرض اول : - که بسیار هم محلّ ابتلاء انسان هست - علم اجمالی داریم که

یا طرف راست فرشی نجس<sup>۱</sup> است و یا سمت چپ آن ، مقتضای علم اجمالی ، این

۱ - یعنی متنجّس .

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

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

**سؤال:** چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

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

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

و منه<sup>۱</sup> ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه<sup>۲</sup> أيضاً، ضرورة أن العلم به<sup>۳</sup> إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل [۱].

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

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

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

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

۲ - ای عن ملاقیه .

۳ - ای بالنجس .

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



و أخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه ، فيما<sup>۱</sup> لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ، ثم حدث [العلم ب] الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً ، فإنّ حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ملاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي ، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، وكذا<sup>۲</sup> لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي ، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه و صار مبتلى به بعده [۱].

اجتناب نمود .

[۱] - فرض دوم<sup>۳</sup> : حکم این فرض ، عکس فرض اول است یعنی اجتناب از ملاقی لازم است اما اجتناب از ملاقی واجب نمی باشد .  
اما تصویر مسئله : علم اجمالی داریم که یا دست مرطوب ما نجس است و یا

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

[۱]... و توضیحه : آنه اذا علمنا ظهراً بنجاسة الثوب او الاناء الاحمر مثلاً ، ثم حصل لنا العلم عسراً بنجاسة الاناء الابیض او الاحمر صبحاً و ملاقاته الثوب للاناء الابیض وجب الاجتناب عن الملاقی و هو الثوب والاناء الاحمر مقدّمة لامثال خطاب «اجتنب عن التّجسس» المعلوم بالعلم الاجمالی الاول الحادث بينهما ظهراً ، ولا يجب الاجتناب عن الملاقی اعنی الاناء الابیض ، لأنّ وجوب الاجتناب عنه ان كان لاجل العلم الاجمالی الثانی الحادث عسراً بینة و بین الاناء الاحمر ، فهو غیر منجز بعد تنجیز العلم الاجمالی الاول الحادث ظهراً و ان كان لاجل ملاقاته الثوب له فهو غیر مؤثر لأنّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غیر معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاته . - الف -

۲ - ... توضیحه : آنه اذا علمنا - في فرض المثال السابق (الف) - بنجاسة الثوب او الاناء الابیض ثم بملاقاة الثوب للاناء الابیض في الساعة الاولى و خرج الاناء الابیض الملاقی عن محل الابتلاء ثم علمنا في الساعة الثانیة بنجاسة الثوب الملاقی او الاناء الاحمر ، ثم صار الاناء الابیض مبتلى به ثانیاً وجب الاجتناب عن الثوب الملاقی والاناء الاحمر دون الاناء الابیض الملاقی [ ر . ک منتهی الدرایة ۱۵۰ / ۶ و ۱۴۸ ] .

۳ - این فرض به دو صورت تقسیم می شود که فعلاً صورت اول آن را توضیح می دهیم .

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

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

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

حکم مسأله چیست ؟ مرکز تحقیقات کیهان و علوم اسلامی

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

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

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

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

۲ - ملاقی .

۳ - ملاقی .

وثالثه يجب الاجتناب عنهما ، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة ؛ ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً : إقاماً بنجاسة الملاقي و الملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى ، فيتنبّز التكليف بالاجتناب عن التّجسس في اليّن ، و هو الواحد أو الإثنين [۱].

که علم اجمالی اول ، که دو طرفش مشخص بود ، اثر و تنبّز بخشید و نسبت به دو طرف - سمت چپ فرش و دست مرطوب - وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش - ملاقی - هم باید اجتناب نمود . و اگر بگوئید بین دو سمت فرش ، یک علم اجمالی جدید ، پیدا شده است به شما پاسخ می دهیم که این علم اجمالی ، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالی قبلی درباره اش منبّز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالی ، تکلیف ، منبّز شود .  
خلاصه : - سمت راست فرش - ملاقی - که دست مرطوب - ملاقی - با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطّهارة است و هیچ چیزی نمی تواند در باره اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض دوّم اجتناب از ملاقی و سمت چپ فرش واجب است اما لزومی ندارد که از ملاقی - سمت راست فرش - اجتناب نمائیم .

با توجه به صورت اول فرض دوّم ، تصویر و حکم صورت دوّم این فرض هم مشخص است .

[۱] - فرض سوّم : در این فرض باید از ملاقی ، ملاقی و آن طرف دیگر علم اجمالی ، اجتناب نمود البتّه در فرض سوّم ، هم ملاقی و هم ملاقی ، طرف علم اجمالی هست .

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

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن». **حکم مسأله:** در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقق علم اجمالی به نجاست، تحقق پیدا کرده - تحقق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده - و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده‌اند لذا دائرة علم اجمالی شامل ملاقی هم می‌شود و همان‌طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالاً می‌دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقام الثاني : (في دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطيين) .  
والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضاً - يوجب الاحتياط  
عقلاً بإتيان الأكثر ، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً [١] .

---

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی  
مقام دوم

## دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

- [١] - همانطور که قبلاً اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود :
- ١ - دوران امر بین متباینین : که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات ، تعلق پیدا کند باید احتیاط نمود و برائت شرعی و عقلی هیچ کدام نمی توانند جریان پیدا کنند .
- ٢ - دوران امر بین اقل و اکثر : که خود به دو قسم تقسیم می شود :
- الف - اقل و اکثر استقلالی : که مصنف در تنبیها ت بحث اشتغال به آن اشاره

می‌کنند<sup>۱</sup>.

**ب - دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی :** که اصل تکلیف ، مسلم است اما مکلف به مردد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلالی به یک جزء ، وارد شود کان اصلاحاً آن مرکب - مکلف به - رعایت نشده .  
**مثال<sup>۲</sup> :** فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه ، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمداً نسبت به آن اخلال کنید اصلاً مأمور به ، تحقق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان کند به همان مقدار مکلف به ، تحقق پیدا کند<sup>۳</sup> . در دوران امر ، بین اقل و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می‌کنیم :

۱ - آیا براءت عقلی جاری می‌شود یا نه<sup>۲</sup> - آیا براءت شرعی جریان پیدا می‌کند یا نه ، فعلاً بحث ما در جهت اول است .

### برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

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

۱ - و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصالة البراءة می‌توان درباره آن بحث نمود .

۲ - مثالی که مطرح می‌کنیم در مورد واجب ارتباطی است اما چهار مثال برای واجب ارتباطی ، حرام ارتباطی ، واجب غیر ارتباطی ، حرام غیر ارتباطی آورده ایم ، ر.ک ایضاح الکفایة ۵ / اولین بحث اشتغال -

۳ - به خلاف اقل و اکثر استقلالی که اگر فقط «اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار ، براءت ذمه پیدا می‌کنیم .

و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً - ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعاً، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر - فاسد قطعاً، لاستلزم الانحلال المحال،

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

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

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

**سؤال:** اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیت برای مأموریه بدهیم وظیفه چیست؟



بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إِمَّا لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً [۱].

حکم این فرض را مصنف در تنبیہات اشتغال، مطرح می کنند.

[۱] - مصنف در عبارت مذکور، اشاره ای به کلام<sup>۱</sup> شیخ اعظم «ره» دارند و می گویند، توهمی که برای ایشان پیش آمده است، مطلب فاسدی است.

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

**بیان ذلک:** در دوران امر، بین متباینین<sup>۲</sup>، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیت اطاعت آنها هم متفاوت است و قدر متیقنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی کند و باید احتیاط نمود اما در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی، نسبت به اقل و نه جزء - و شک بدوی - نسبت به اکثر و جزء دهم - منحل می شود یعنی مکلف تفصیلاً می داند که نه جزء مسلماً واجب و باید اتیان شود منتها کیفیت وجوب آن را نمی داند که آیا اقل، تمام المأموریه است و وجوب نفسی دارد - در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد - یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأموریه است - در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد - و وجوب غیری دارد.

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

۱ - ر.ک فرائد الاصول ۲۷۴.

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

**جواب:** اگر مقدمه واجب را واجب شرعی بدانیم، در این صورت، اقل، وجوب غیر شرعی دارد و اگر مقدمه واجب را واجب عقلی بدانیم، در این صورت اقل، وجوب غیر عقلی دارد. بنابراین علم تفصیلی داریم که اقل یا وجوب نفسی دارد، و یا وجوب غیر شرعی یا عقلی. اما نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی دانیم که مثلاً آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنابراین ما بدو<sup>۱</sup> خیال می کردیم که علم اجمالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می توانیم برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلایان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

**خلاصه:** مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، برائت عقلی را جاری می دانند<sup>۱</sup>.

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

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

**بیان ذلک:** متوهم، قائل بود که وجوب اقل، تفصیلاً معلوم است اما کیفیت آن مردد است یعنی اگر اقل، تمام المأموریه باشد وجوب نفسی دارد اما اگر اقل، اجزاء مأموریه باشد در این صورت، اقل، وجوب غیر<sup>۲</sup> دارد پس در وجوب اقل دو

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

۲- غیر شرعی یا غیر عقلی.

مع آنکه یلزم من وجوده عدمه ؛ لاستلزامه عدم تنجّز التّکلیف علی کُلّ حال  
المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً ، المستلزم لعدم الانحلال ، وما یلزم من  
وجوده عدمه محال [۱].

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

اکنون به متوهم می گوئیم مگر وجوب غیری ، تابع غیر نیست ؟ آری یعنی اگر آن  
غیر- اکثر- واجب باشد مقدمه هم واجب است اگر ذی المقدمه ، واجب باشد ، مقدمه  
هم واجب است . مثلاً ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلف ، لازم نیست ؟  
چون نماز ، وجوب ندارد اما هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسید ، تحصیل طهارت  
هم به عنوان مقدمه ، وجوب غیری پیدا می کند پس وجوب غیری ، تابع آن غیر است .  
بنابراین روی احتمال دوم که شما برای اقل ، وجوب غیری ، قائل شدید ، واضح  
است که وجوب غیری اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشد و حال  
آنکه شما می گوئید اکثر ، واجب نیست و در آن ، اصل براءت جاری می کنید ، ما  
می گوئیم هنگامی که اکثر ، واجب نباشد ، اقل هم نمی تواند وجوب غیری داشته  
باشد زیرا وجوب اقل ، تابع وجوب اکثر است در حالی که شما فرض کردید که اقل و  
نه جزء ، دارای وجوب است و «هذا خلف»<sup>۱</sup> .

[۱]- ۲: «تناقض» - لازمه انحلال علم اجمالی ، عدم انحلال علم اجمالی است و

چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است .

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

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

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإثما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام في المقام [۱].

در مورد اکثر، اصل برائت، جاری می شود و حکم به عدم وجوب اکثر می کنیم ما می گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدمه، واجب نشد، مقدمه هم واجب نمی شود «فاذا لم يكن الاكثر واجباً لم يكن الاقل واجباً بالوجوب الغيري»<sup>۱</sup> و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می شود؟ در حالی که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شک بدوی نسبت به اکثر بنا گذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».

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

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

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

هذا مع أنَّ الغرض الدَّاعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر، بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها، وكون الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية، وقد مرَّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدَّ من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى [١].

اگر فرض کنیم که اقل علی ای تقدیر دارای یک مصلحت ملزمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صد درجه مصلحت لازمة الاستیفاء هست.

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

جواب: احتمال می دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری<sup>۱</sup> باشد و یا اینکه اصلاً در اکثر دو مصلحت لازمة الاستیفاء وجود داشته باشد.

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

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

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

١ - وكانت الاقوائية بعد الالتزام لا بعد الاستحباب والا لم يكن من دوران الواجب بين الاقل والاكثر كما لا يخفى عناية الاصول ٤ / ٢٠١

است و احراز غرض مولا نمی شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبدی گفتیم: عقل، حکم می کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم.

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

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

۱ - نه در نفس «امر و نهی».

ولا وجه للتخصی عنه<sup>١</sup> : تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلیّة ، وجریانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك ، أو بعض العدلیّة المكسفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به .

و أخرى بأن حصول المصلحة والّطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال ، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً . ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال ، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الدّاعية إلى الأمر ، فلم يبق إلا التّخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلّقه به ، فإنّه واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف راساً لتتجزّه بالعلم به إجمالاً .

وأما الزّائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته ، فإنّ العقوبة عليه بلا بيان وذلك ضرورة أنّ حكم العقل بالبراءة - على مذهب الأشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلیّة ، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور ؛ لاحتمال أن يكون الدّاعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضاً - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً ، فافهم [١] .

[١] - مصنف تا کنون برای لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی به دو دلیل ، تمسک نموده اند ١ - از طریق منجزیت علم اجمالی ٢ - از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوم<sup>٢</sup> طبق مبنای مشهور بین عدلیّه بود که می گفتند او امر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقاتشان هست .

١ - مصنف ، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند ، رک فرائد الاصول ٢٧٣ .

٢ - که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم .

نسبت به دلیل دوم دو اشکال وارد شده است.

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

مثلاً اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می کنند و می گویند اوامر و نواهی هیچگونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در متعلق ندارد، و طبق این مبنا اصلاً دلیل دوم شما جریان پیدا نمی کند و لازمه صحت و تمامیت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیه که در مقابل مشهور از عدلیه قرار گرفته اند مطلب سومی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست<sup>۲</sup> یعنی بطور قطع و یقین نمی گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأموریه و متعلق آن هست یعنی نماز - مأموریه - مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب - امر مولا - ممکن است دارای مصلحت باشد و همینطور در

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

۲- نه در مأموریه و متعلق امر.



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

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

«ضرورة ان حکم العقل بالبرائة ... فافهم».

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

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

«بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیه با ما متحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیه هم با بیان ما تفاوتی نمی کند.

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

**فافهم!**

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوم دال بر جریان احتیاط در اقل و

اکثر ارتباطی شده است، توضیح می دهیم.

«وآخری بان حصول المصلحة واللفظ فی العبادات... بلا بیان».

۱- ولعله إشارة الى احتمال ان من ذهب الى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة الا في الامر فقط من غير ان يحتملها في المأمورية (وعليه) فكما ان العقل يحكم بالبراءة على مذهب الاشعري المنكر للمصلحة والغرض فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الامر دون المأمورية... ر.ک عنایة الاصول ۴ / ۲۰۵.

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

و اما آن اشکال : شما که قائل به وجوب اتیان اکثر - احتیاط - هستید چگونه در عبادات احراز می کنید که غرض مولا را تحصیل نموده اید زیرا ما احتمال می دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می شود باید وصف آن جزء مشخص باشد که آیا به عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می شود . مثلاً وقتی شما در نماز سوره<sup>۱</sup> را می خوانید ، آیا به عنوان یک واجب ، آن را قرائت می کنید یا به عنوان آنکه مستحب شما که نمی دانید سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده جزئی می خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی کنیم که تحصیل غرض مولا محقق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی توانیم قصد وجه نمائیم .

گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که :

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

۱ - که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است .

و حصول اللطف والمصلحة في العبادة ، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال ، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها ، كيف ؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط ها هنا كما في المتباينين ، ولا يكاد يمكن مع اعتباره [۱].

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك ، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به ، هو

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا اما زائد و اکثر ، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترک آن وجود ندارد چون تکلیف نسبت به آن منجز نشده و عقوبت بر ترک آن ، عقاب بلبیان و قبیح است لذا نسبت به اکثر می توان اصل برائت را جاری نمود .

[۱] - جواب اشکال دوم : مصنف تقریباً پنج جواب از اشکال مذکور بیان می کنند .

**الف :** در عبادات باید مصلحت و غرض مولا از فعل - مأموریه - حاصل شود و حصول غرض ، متوقف است بر امتثال اما نکته کلام این جا است که مجالی برای احتمال اعتبار قصد وجه<sup>۱</sup> در امتثال امر مولا نیست و به علاوه لازمه وجوب رعایت قصد وجه ، این است که در اقل و اکثر ارتباطی اصلاً رعایت احتیاط ، امکان ندارد زیرا اگر بخواهیم احتیاط کنیم و اکثر را اتیان نمائیم و نماز را با ده جزء بخوانیم باز هم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی کنیم چون نسبت به جزء دهم نمی توانیم «قصد وجه» را رعایت کنیم بنابراین باید گفت که در اقل و اکثر «احتیاط» امکان ندارد در حالی که فرض مسئله این است که احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی امکان دارد همانطور که در دوران امر بین متباينين «احتیاط» ممکن است .

وجه نفسه من وجوبه النفسی ، لا وجه أجزائه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی ، وأتیان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً بإتیان الأكثر بمكان من الإمكان ؛ لانطباق الواجب علیه ولو كان هو الأقل ، فیتأتی من المكلف معه قصد الوجه [۱].

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

و احتمال اشتماله علی مالیس من أجزائه لیس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي علی إجماله، بلا تمیز ماله دخل فی الواجب من أجزائه، لا سیما إذا دار الزائد بین کونه جزءاً لماهیته و جزءاً لفردة، حیث ینطبق الواجب علی المأتي حیثئذ بتمامه و کماله، لأن الطیعی یرصدق علی الفرد بمشخصاته [۱].

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

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

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

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

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

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

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

نعم ، لو دارین کونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً علیه بتمامه لو لم یکن جزءاً ، لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه ایضاً فیما لم یکن ذالک الزائد جزء غایته ، لا بتمامه بل بسائر أجزائه [۱].

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

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

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا يقطع بخلافه [۱].  
مع أنّ الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لا بدّ أن يؤتی به علی وجه  
الامثال من العبادات<sup>۱</sup> [۲].

می کنند.

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

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

[۱]- تذکر: تاکنون مصنف دو جواب از اشکال را بیان کرده اند اکنون به ذکر

جواب سوم می پردازند.

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

[۲]- ۵: بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبدی

۱. فاذا امر المولى مثلاً بمعجون لم يعلم انه مركب من تسعة اجزاء او من عشرة جری فيه النزاع



مع آنکه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال ، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض ، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال ، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه ، فافهم . هذا بحسب حكم العقل [۱] .

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

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

[۱] - هـ: عبارت مذکور ، پنجمین جواب مصنف ، نسبت به ایراد مستشکل است ، لذا مجدداً خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می کنیم تا مطلب واضح شود . مصنف فرمودند در اقل و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه جزئی<sup>۱</sup> را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر - نماز مع السورة - را اتیان نمود .

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

المذكور من البراءة والاشتغال من غير ان يحتمل فيه اعتبار قصد القرية او الوجه او التمييز كي لا يحصل معه القطع بحصول المصلحة والغرض وهذا واضح عناية الاصول ۴ / ۲۰۸ .

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

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

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

قوله: «فالفهم»<sup>۲</sup>.

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

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

۲ - ولعله إشارة الى ان الشيخ اعلى الله مقامه في تفصيه الثاني لم يقل باعتبار قصد الوجه والتميز على وجه الجزم واليقين كي لا يحصل معه الغرض ابداً ولا يبقی مجال لمراعات التكليف المعلوم بالاجمال اصلاً ولو باتيان الاقل بل قال باحتماله (حيث قال) فيحتمل أن يكون اللطف منحصرأ في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ... الخ و من المعلوم أن مع احتمال اعتباره لا يقطع بعدم حصول الغرض فيبقى مجال لمراعات التكليف المعلوم بالاجمال ولو باتيان الاقل تخلصاً من تبعه مخالفة الامر الموجه اليه كما صرح به الشيخ في عبارته المتقدمة فتدبر جيداً، ر. ك. عناية الاصول ۴ / ۲۰۹ .

وأما النقل فالظاهر أنَّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيةٍ ما شكَّ في جزئيته ، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردَّد أمره بين الأقل والأكثر ، ويعينه في الأول [۱].

جاری نمی شود بلکه اصالة الاحتياط جریان پیدا می کند .

### آیا براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می شود

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

۱ - آیا براءت عقلی جاری می شود یا نه ؟

مصنّف فرمودند که براءت عقلی - قاعده قبح عقاب بلایان - جاری نمی شود بلکه باید اصالة الاحتياط را جاری نمود - خلافاً للشيخ -

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

سؤال : اگر در موردی - مثل ما نحن فيه - براءت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتياط نماید اما براءت شرعی و نقلی جریان پیدا کند ، نتیجه مسئله چه خواهد بود ؟  
جواب : نتیجه ، همان است که شرع ، دلالت بر آن می کند به عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان براءت با قطع نظر از حکم شارع به براءت شرعی است .

کیفیت جریان براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی<sup>۱</sup> : اقل و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حدیث رفع و امثال آن می تواند در آن جاری شود . یکی از

۱ - امثلة متعددی برای آن ذکر نمودیم ر . ک ایضاح الکفایة ۵ - اولین بحث اشتغال -

لا يقال : إنَّ جزئية السورة المجهولة - مثلاً - ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول ، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره ، وجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي ، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً [۱] .

فقرات حدیث رفع ، «رفع مالا يعلمون» بود یعنی آنچه را که شما نمی دانید ، از شما برداشته شده است در اقل و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیت - مثلاً «سوره» - دچار شک و تردید هستیم در نتیجه ، جزئیت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع ، جزئیت سوره را بر می دارد و مأموریه را در همان اقل برای ما معین می کند<sup>۱</sup> .

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

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

جزئیت سوره را بر می داریم .

۲ - ممکن است بگوئید مأموریه را بدون جزء مشکوک - مثلاً نماز بدون سوره -

اتیان کرده ایم و بعد کشف خلاف شد و متوجه شدیم که سوره برای نماز ، جزئیت دارد ولی الآن توسط حدیث رفع ، وجوب اعاده را از دوش خود بر می داریم .

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

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

۱ - چرا مصنف در ما نحن فيه اصالة البرائة را نسبت به حکم وضعی - جزئیت مشکوک - جاری کرده

نسبت به حکم تکلیفی - وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر - ؟ ر. ک. عنایة الاصول ۴ / ۲۱۱ .

شرعی» و «مجموع شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع - اثر - برای حکم شرعی باشد<sup>۱</sup>.

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

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

اکنون بینیم در مانحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیّت سورۃ مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیّت سورۃ مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیّت سورۃ یک امر انتزاعی است شارع به یک مرتبگی بنام نماز امر کرده و گفته است «اقیموا الصلّاة» اما شما برای هر یک از آن اجزاء، جزئیّت را انتزاع نموده اید بنابراین جزئیّت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

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

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

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

زیرا:

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

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحة رفعها [۱].

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

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

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

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

چرا شما می گوئید فاتحه الكتاب برای نماز جزئیت دارد؟  
چون امر شارع به مرکب از فاتحه الكتاب متعلق شده است و اگر از ابتداء، امر این

لا يقال : إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه ، وهو الأمر الأول ، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه [۱].  
لأنه يقال : نعم ، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه ، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء - إليها نسبة الاستثناء ، وهو

چنینی نمی بود که شما برای سوره جزئیت را انتزاع نمی کردید پس منشأ انتزاع جزئیت سوره ، امر شارع است لذا می گوئیم حدیث رفع ، منشأ انتزاع را برمی دارد یعنی اگر امر ، به مرکب از سوره متعلق شده است ما با حدیث رفع ، امر متعلق به مرکب از سوره را بر می داریم و می گوئیم : «الامر لم يتعلق بشيء مركب من السورة» .  
[۱] - اشکال : در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع ، امر شارع به مرکب از سوره ، متعلق شده باشد<sup>۱</sup> ، حدیث رفع در منشأ انتزاع ، تصرف می کند و آن را برمی دارد و می گوید به حسب ظاهر ، امر شارع به مرکب از سوره ، تعلق نگرفته است . این جواب ، اشکال قبلی را حل کرد اما اشکال مهم تری ایجاد نمود که :

امر متعلق به مرکب از سوره - امر اول - که برداشته شد و کنار رفت ، آیا شما یقین دارید که امر به مرکب از غیر سوره<sup>۲</sup> تحقق دارد ؟ امر نسبت به نماز ده جزئی اگر واقعیت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی - بدون سوره - از اول برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما - مصنف - این است که می توان بطور کلی مأموریه و نماز را ترک کرد و دلیل هم دلالت بر آن دارد ، زیرا امر متعلق به نماز ده جزئی - اکثر - بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی - اقل - از اول مشکوک بود .

۱ - امر متعلق به اکثر .

۲ - امر متعلق به اقل .

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

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

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

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

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



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

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



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

وينبغي التنبيه على أمور: الأول: إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه<sup>١</sup>، وبين الخاص كالإنسان وعامة كالحیوان، وأنه لا مجال هنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإنّ الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد يتّصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى [١].

## تنبيهات

### تنبيه أول

دوران امر بین مشروط و مطلق، خاصّ و عام، مطلق و مقید

و عدم جریان برائت عقلی در آنها

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

١ - ...، وكلام ائمتن يشمل المطلق والمشروط والمطلق والمقيد لدخل التقيد في كل منهما في الواجب

می‌کنیم<sup>۱</sup>.

تاکنون بحث ما در مقام دوم، پیرامون اقل و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شک در جزئیت اجزای خارجیته بود مثلاً گفتیم اگر شک در جزئیت سوره داشته باشیم برائت عقلی، جاری نمی‌شود اما برائت شرعی می‌تواند جریان پیدا کند اکنون بینیم اقل و اکثر، مصادیق دیگری - غیر از شک در جزئیت - هم دارد یا نه مصنف می‌فرماید دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصور می‌شود<sup>۲</sup>.

۱ - گاهی دوران امر، بین اقل و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی‌دانیم مأموریه در حالی که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیاً عن الشرط، یا مثلاً نمی‌دانیم مأموریه مطلق است یا مقید.

مثلاً می‌دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به عنوان قربانی ذبح کند لکن

وان كان منشأ التقيد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة، وفي المقيد امراً متحداً معه كالایمان، ر.ک منتهی الدراية ۶ / ۲۶۰.

۱ - المقام الثانی في دوران الامر بين الاقل والاکثر في الاجزاء التحلیة و هو على اقسام ثلاثة (القسم الاول) - آن يكون ما يحتمل دخله في المأموریه على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً غاية الامر أنه يحتمل تقيد المأموریه، به كما اذا احتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلاً ... (القسم الثاني) آن يكون ما يحتمل دخله في الواجب امراً غير مستقل عنه خارجاً، ولم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته بل كانت نسبتة اليه نسبة الصفة الى الموصوف و العارض الى المعروض، كما لو دار امر الرقة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الاعم منها و من الكافرة ... (القسم الثالث) آن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له بان تكون نسبتة اليه نسبة الفصل الى النجس، كما اذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للزمل و الحجر و غيرهما، وكما اذا امر المولى عبده باتيان حيوان فشك في انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحيوان ... ر.ک مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

۲ - دوران امر بين اقل و اکثر در اجزاء تحلییه.

نمی دانیم این قریانی مقید به سن خاصی هست یا نه و یا مثلاً نمی دانیم<sup>۱</sup> مأموریه مطلق الرقبه است یا مقید به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضاً اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیت دارد یا نه .

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

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

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

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

۱- نه به صورت شک بدوی .

الاشتغال بود منتها در جریان اصالة الاحتیاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی - در اجزاء - توهمی شده بود که آن توهّم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهّم را در مقام ثانی<sup>۱</sup> مفصلاً شرح دادیم اما اکنون هم تذکر می دهیم که :

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

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

۱ - ر. ک ایضاح الکفایه ۵ / ۶۰.

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

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

۴ - انحلال علم اجمالی در اقل و اکثر در باب «مشرّوط و مطلق» و «خاصّ و عام» .

را بدون سوره خواند، می گویند نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مابین مطرح نیست بلکه یکی کامل و دیگری ناقص است بنابراین می گوئیم سوره می تواند وجوب غیری پیدا کند و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه جزئی دارای وجوب نفسی یا غیری است اما به خلاف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مقید و مطلق» است، و جزئیت مطرح نیست بلکه مسئله تقید و خصوصیت مطرح است - جزء عقلی تحلیلی مطرح است - و همچنین در مشروط، تقید به شرط، دخالت دارد و چه بسا اصلاً عرف اجزاء تحلیلیه عقلیه را درک نکند لذا آنها نمی توانند وجوب مقدمی پیدا کنند مثلاً در چیزهایی که واقعاً برای مأموریه شرطیت دارند مانند طهارت برای نماز، اگر کسی نماز را بدون وضوء خواند آیا می توانیم، بگوئیم مثلاً نه دهم نماز تحقق پیدا کرد؟ خیر، نماز بدون طهارت با نماز مع الطهارة عنوان اقل و اکثر ندارند نماز بدون طهارت اصلاً مابین با نماز مع الطهارة هست و قدر متیقنی بین آن دو نیست، اگر مولا گفت جثنی بشی<sup>۱</sup> و مقصودش انسان بود اگر عبد، حیوانی را برای مولا حاضر کند می تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آنرا حاضر کردم<sup>۲</sup>؟ خیر.

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

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

۲ - و این وجوب مقدمی که دارد.

نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره ، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره ، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته ، وليس كذلك خصوصية الخاص ، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص ، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين المتباينين ، فتأمل جيداً [۱] .

بین خاص و عام ، مشروط و مطلق ، اصلاً امکان توهم انحلال علم اجمالی وجود ندارد زیرا اجزاء تحلیلیه عقلیه ، وجوب غیرى و مقدمی نمی توانند داشته باشند چون وجود مستقلى در خارج برای آنها نیست بنابراین : بنظر مصنف در دوران امر بین مشروط و مطلق - عام و خاص - براءت عقلی جاری نمی شود<sup>۱</sup> .

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

مصنف می فرماید براءت شرعی در دوران امر ، بین خاص و عام جاری نمی شود اما مانعی از جریان براءت شرعی در دوران امر ، بین مشروط و غیر مشروط<sup>۲</sup> وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می توانند شرطیت شیء مشکوک را بردارند ، اما خصوصیت خاص ، چیزی نیست که حدیث رفع بتواند آن را رفع نماید زیرا خصوصیت خاص ، از نفس خاص ، منتزع است بنابراین دوران بین خاص و عام از قبیل دوران امر بین متباينين و مجرای اصالة الاحتیاط است .

مثال : قبلاً توضیح دادیم که در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی براءت نقلی جاری می شود و حدیث رفع مثلاً جزئیت سورة مشکوک را رفع می کند و همچنین در دوران امر ، بین مطلق و مشروط ولو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست اما

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

الاصول ۲ / ۴۴۵ .

۲ - مطلق و مقید ، مطلق و مشروط .

الثانی: آنکه لا یخفی أنّ الأصل فیما إذا شک فی جزئیة شیء أو شرطیته فی حال نسیانه عقلاً و نقلاً، ما ذکر فی الشک فی اصل الجزئیة أو الشرطیة، فلولا مثل حدیث الرفع مطلقاً ولا تعاد فی الصلاة یحکم عقلاً بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسیاناً، كما هو الحال فیما ثبت شرعاً جزئیته أو شرطیته مطلقاً نصّاً أو إجماعاً [۱].

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

### «تنبيه دوم»

حکم ناسی جزء یا شرط و ...

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



می شود:

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

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

مصنف می فرمایند اگر ما شک در اصل جزئیت<sup>۱</sup> و شرطیت می کردیم برائت عقلی جاری نمی شد اما می توانستیم برائت نقلی جاری کنیم در محل بحث هم که شک در جزئیت و شرطیت مطلقه داریم برائت عقلی نمی تواند جریان پیدا کند اما برائت شرعی می تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیت مطلق» سوره نمودیم هم میتوانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیت ندارد، و هم می توانیم به قاعده لاتعداد<sup>۲</sup> تمسک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

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

۲- و باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام أنه قال: لاتعداد الصلاه الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، وسائل الشیعه / ج ۱ / باب ۳ از ابواب وضو، ح ۸ / ص ۲۶۰.

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاکر و الناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذاکر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه

که نسیاناً بدون سوره خوانده ایم اعاده کنیم.

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

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

در مواردی که جزئیت و شرطیت علی الاطلاق - یعنی حتی در حال نسیان - ثابت شده است، مثلاً اخلال نسبت به ارکان نماز در هر حالی اعم از عمد و سهو، مضر به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخیر مستند به دلیل - نص و اجماع<sup>۱</sup> - است

۱ - الاول كالخمسة المستثناة في حديث «لاتعاد» المعبر عنها بالاركان، والثاني كتكبيرة الاحرام فان اعتبارها اتما هو بالاجماع الذي يعم معقده جميع الحالات التي منها النسيان دون الروايات لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها منتهى الدراية ۶ / ۲۷۵.

الخطاب إليه لا محالة، كما توهم<sup>۱</sup> لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل [۱].

اما در صورت شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه، عقل، حکم به لزوم احتیاط و در نتیجه اعاده عمل می نماید. اگر براءت شرعی جاری نمی شد.

### آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است

[۱] - گفتیم با حدیث رفع - که مربوط به عنوان ثانوی و حکم ظاهری است - می توان جزئیت و شرطیت در حال نسیان را برداشت و نسبت به آن، براءت شرعی جاری نمود اما آیا می توان با دلیل اجتهادی، جزئیت و شرطیت را از اول مختص به صورت توجه و التفات نمود<sup>۲</sup>؟

مثال: آیا مولا می تواند از اول جزئیت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهد و بگوید برای فردی که ناسی سوره است سوره، جزئیت ندارد بلکه جزئیت سوره، مخصوص انسان ذا کر هست؟

مرحوم شیخ<sup>۳</sup> فرموده اند چنین چیزی امکان ندارد. زیرا نمی توانیم خطابی متوجه ناسی کنیم آیا مولا می تواند بگوید ایها الناسی، ای کسی که «سوره» را فراموش کرده ای در مورد تسو سوره جزئیت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟ به مجردی که چنین خطابی متوجه او شود او حالت نسیان خود را از دست می دهد و حالت توجه و التفات پیدا می کند بنابراین محال است که جزئیت و شرطیت از اول و

۱ - قد تقدم أنه يحتمل كون مراد الشيخ غيره ولا يخفى سوء هذا التعبير بالنسبة الى مثل الشيخ قدس سره - مشکینی (ره)، ر.ک حاشیه کفاية الاصول ۲ / ۲۴۰.

۲ - به مقتضای حکم اول.

۳ - ر.ک فرائد الاصول ۲۸۶.

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

«لأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة»<sup>۱</sup>.

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

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

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

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

الثالث : إنه ظهر - ممّا مرّ - حال زیادة الجزء إذا شکت في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئیته ، وإلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه - وذلك<sup>۱</sup> لاندراجه في الشک في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً ، فیصح لو أتى به مع الزیادة عمداً تشريعاً<sup>۲</sup> أو جهلاً<sup>۳</sup> قصوراً أو تقصيراً أو سهواً ، وإن استقل العقل لولا التقل بلزوم الاحتياط ؛ لقاعدة الاشتغال [۱].

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

## تنبيه سؤم

### «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

[۱] - مصنف به مناسبت بحث اقل و اکثر ، این مسئله را عنوان می کنند که :  
اگر احراز کردیم که جزئی - مثلاً سوره - برای مأموریه - نماز - جزئیت دارد لکن در

[۱] - تعلیل لقوله : «ظهر ممّا مرّ حال زیادة الجزء».

۲ - كما اذا علم بعدم جزئية الزیادة ومع ذلك قصد الجزئية تشريعاً.

۳ - كما اذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى أو التفسیری فیأتى بالزیادة... [منتهی الدرایه ۶/۲۹۴].

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزیادة در آن واجب و مأموریه اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزیادة به نحو شرطیت<sup>۱</sup> باشد یا به نحو جزئیت<sup>۲</sup>.

**خلاصه:** شک ما در این جهت است که آیا عدم الزیادة در مأموریه اعتبار دارد یا نه؟

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

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

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

**قوله:** «مع عدم اعتبار فی جزئیه ...»<sup>۳</sup>.

- ۱ - فرضاً یکی از شرائط نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود.
- ۲ - فرضاً یکی از اجزاء نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود بنابراینکه بتوانیم جزء عدمی تصور کنیم و بگوئیم امر عدمی می تواند اتصاف به جزئیت پیدا کند.
- ۳ - در فرض قبل، احتمال می دادیم که عدم الزیادة مستقیماً و مستقلاً در «مأموریه» دخالت داشت باشد اما گاهی ما احتمال می دهیم که عدم الزیادة دخالت در «جزئیت جزء» دارد، مثلاً می دانیم سوره برای نماز جزئیت دارد، اما کدام سوره؟

سوره ای در نماز جزئیت دارد که آن سوره زائداً و مکرراً واقع نشود یعنی فقط یک مرتبه خوانده شود اما اگر سوره را دو مرتبه و مکرراً خواندیم در این صورت، سوره ای که جزء مأموریه است محقق نشده است زیرا عدم الزیادة در جزئیت سوره اول، معتبر بوده است و لذا می گوئیم مأموریه و نماز اصلاً فاقد جزئی بنام سوره بوده است، این فرض، محل بحث ما نیست بلکه مربوط به نقصان جزء است که قبلاً در باره اش بحث نمودیم.

نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك<sup>۱</sup>، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً<sup>۲</sup> أو في<sup>۳</sup> صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد [قصور] الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه<sup>۴</sup> على أي حال كان صحيحاً، ولو

### حکم فرض مذکور چیست ؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلاً هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شک نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیت دارد یا نه - خواه بصورت شرط یا جزء - براءت شرعی - نه براءت عقلی - جاری می شد. در ما نحن فيه هم که شک داریم آیا عدم الزیادة در مأموریه معتبر است یا نه براءت شرعی جاری می شود<sup>۵</sup> و می گوئیم عدم الزیادة نه شرطیت دارد و نه جزئیت و چنانچه براءت شرعی نمی بود عقل حکم به لزوم احتیاط می نمود بنابراین اگر مأموریه را عمداً یا سهواً مع الزیادة<sup>۶</sup> اتیان کنیم و در صورت عمد حتی اگر بعنوان تشریع، جزء زائد را همراه مأموریه اتیان کنیم عمل ما صحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

۱ - ای أتى به مع الزیادة عمداً تشریعاً ... عنایة الاصول ۴ / ۲۴۰

۲ - یعنی حتی في صورة الدخل، فضمائر «به» فيه، اليه، وجوبه» راجعة الى الواجب، و «وجوبه» فاعل «يدعوه» و «لکان» جواب «لو کان».

۳ - معطوف على «مطلقاً» و ضمير «دخله» راجع الى الزائد و ضمير «فيه» الى الواجب.

۴ - ای: الى الواجب، وكذا ضمير «به» والضمير المستتر في «يدعوه» راجع الى «وجوبه» والضمير البارز فيه الى فاعل «أتى» ... [منتهى الدراية ۶ / ۳۰۰ - ۲۹۶].

۵ - منتها در محل بحث، شك ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأموریه اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلاً خواندیم شك ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

۶ - در واجبات توصلى صحت عمل بسیار واضح است.

كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمورية، و هو لا ينافي قصده الامثال والتقرب به على كلّ حال [۱].

تقصیری وجود ندارد.

### حکم زیاده عمدی

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

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

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

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

گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را مع الزیاده اتیان می کند و در مورد قصد قربت، نسبت به آن واجب چنین می گوید که: انگیزه من از اتیان مأموریه «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت<sup>۱</sup> در مأموریه داشته باشد یا نداشته باشد، من به هر حال

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



در برابر امر مولا تسلیم هستم و در عین حال جزء زائد را همراه مأموریه اتیان می‌کنم.

**مثال<sup>۱</sup>:** فرض کنید نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلف می‌گوید من نماز را با جزء زائد - یازده جزء - می‌خوانم اما به هر حال در برابر امر مولا تسلیم هستم. مصنف می‌فرماید در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأموریه داده و نماز یازده جزئی خوانده مرتکب تشریع شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأموریه دارد یا نه اما در عین حال زائد را به نحوی - به نحو شرط یا جزء - دخالت در مأموریه داده و جزء آن اتیان نموده است.

**سؤال:** چرا با اینکه او تشریع نموده است در عین حال، عملش صحیح است؟  
**جواب:** تشریع او در تطبیق عملش با مأموریه است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوم می‌پردازیم:  
 «نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك ... لقاعدة الاشتغال».

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

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

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

حکم فرض مذکور چیست ؟

«لکان باطلاً مطلقاً»

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

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

«او في صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامثال [لعدم قصور الامثال] في هذه الصورة» .

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

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

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

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

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

«مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال».

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

اما نکته ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

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

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

بیان ذلك: طبق عبارت [۱] مصنف می فرمایند «لکان باطلاً مطلقاً او في صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامثال في هذه الصورة»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده ایم که مصنف، علت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامثال» بیان می کنند و مشار الیه «في هذه الصورة» فرضی است که مکلف، مأموریه را مع الزیادة اتیان نموده اما آن دخالت در مأموریه نداشته است.

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

ثم إنه ربما تمسك<sup>١</sup> لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، وهو لا يخلو من كلام و نقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي<sup>٢</sup> تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى [١].

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

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

مثلاً مکلف، نماز یازده جزئی خوانده - یا سورة زائد - و آن زائد هم دخالت در مأموریه داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امثال مکلف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت (+) شرح داده ایم، و واضح است که عبارت [٢] اشکالی ندارد اما روان و سلیس نمی باشد البته بعضی از محققین هم عبارت [٢] را انتخاب کرده اند - مرحوم مشکینی و مرحوم فیروز آبادی - [١] - بعضی در ما نحن فيه - اتیان العمل مع الزیاده - برای صحت عمل به

١ - (قال الشيخ) أعلى الله مقامه في المسألة الثانية التي عقدها للزيادة العمدية (مالفظه) وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطله وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة وفيه نظر لانه ان أريد تغير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى فاذا شك في فإلّا اصل البراءة عنه وان أريد أنه تغير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغير الهيئة المتعارفة مبطلاً (قال) ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقائها وعدم عروض البطلان لها (ثم اطال الكلام) في النقض والابرام حول تضعيف هذا الاستدلال للصحة وضعفه لدى النتيجة بما لا يخلو عن ضعف، ر. ك. عناية الاصول ٤ / ٢٤٢.

٢ - بل لا يأتي من المصنف تحقيقه اصلاً لافي الاستصحاب ولا في غيره عناية الاصول ٤ / ٢٤٣.

الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدرة حينئذ على المأمورية، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمورية مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان [۱].

استصحاب، تمسک نموده اند اما مصنف می فرمایند استدلال آنها درست نیست و تحقیق آن را در بحث استصحاب بیان می کنیم.



مرکز تحقیق و تدریس فقه اسلامی

### شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت

[۱]- سؤال: اگر جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجملة بدانیم ولكن تردید ما از این جهت باشد که آیا آن جزئیت یا شرطیت، اطلاق دارد - یعنی حتی در صورت عجز از آن شيء، جزئیت یا شرطیتش به قوت خود باقی است - یا اینکه جزئیت یا شرطیت آن شيء، مخصوص حالتی است که ما متمکن از آن باشیم، حکم فرض مذکور چیست؟ البته ثمره آن، این است که اگر جزئیت یا شرطیت، مطلق باشند هنگامی که ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم «امر» شارع، ساقط می شود زیرا قدرت بر اتیان مأموریه نداریم ولی چنانچه جزئیت یا شرطیت آن جزء یا شرط، مخصوص حالت تمکن باشد در این صورت اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز

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

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

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

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

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

لا يقال : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه [۱].

فإنه يقال : إنه لا مجال لها هنا لمثله ، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان ، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته [۲].

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

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

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

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

نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور<sup>۱</sup> وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً<sup>۲</sup> ولكنه لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلّي [۱].

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

### استصحاب وجوب

[۱] - بعضی در محل بحث، برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب، تمسک نموده اند و می دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل برائت نمی رسد و استصحاب بر برائت، تقدم دارد.

کیفیت جریان استصحاب<sup>۳</sup>: در مانحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.

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

استصحاب کلی قسم ثالث کدام است<sup>۴</sup>؟

[۱] - وهی ما اذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر، كما اذا تعذر بعض الاجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الامر بالكل، اذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب، بل الشكّح يكون في اصل الحدوث لافي البقاء ومن المعلوم انّ المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء دون الحدوث.

۲ - یعنی: کوجوب الباقي قبل التعذر، هذا [ر. ک. منتهی الدرایه ۶ / ۳۳۱].

۳ - همان طور که اخیراً توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع نمود.

۴ - (القسم الثالث) - ما اذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد معيّن و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الاول او مقارن مع ارتفاعه - مصباح الاصول ۳ / ۱۰۳.



أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب ، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجوب الباقي ، وارتفاعه لوقيل بعدم وجوبه ، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام [۱].

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

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

برای جریان استصحاب در محل بحث چنین می گوئیم :

مثلاً نماز مع السّورة یک فرد از طبیعت صلاة است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک طبیعت می باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره ، دارای وجوب بود<sup>۱</sup> لکن الآن که وجوب فرد اول به خاطر تعذر بعضی اجزاء از بین رفت ، نمی دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اول ، وجوب فرد دوم جانشین آن شد یا نه ؟ در این صورت می توانیم بقاء وجوب متعلق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعذر بعضی از اجزاء ، بقیه عمل ، واجب است<sup>۲</sup> .

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

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

۲ - مصنف در تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلی قسم ثالث چنین می فرماید: ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریان .

كما أنَّ وجوب الباقي في الجملة<sup>۱</sup> ربما قيل بكونه مقتضى ما استفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «مالا يدرك كله لا يترك كله» ودلالة الأول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية، لا يائية، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعيض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلم فلا محيص عن أنه - هاهنا - بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به،

اختيار کیست آیا عقل، عرف و یا دلیل حکم، موضوع را برای ما تعیین می کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب - بعد از تنبیه چهار دهم - بیان می کنند و در نتیجه می گویند تعیین موضوع بدست عرف است اما در محل بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند<sup>۲</sup> می توانیم با تمسک به استصحاب، وجوب بقیه عمل را ثابت کنیم.

**بیان ذلك:** مثلاً نماز قبلاً واجب بود اما اکنون به علت تعذر از قرائت سوره - جزء - در وجوب همان نماز، شک داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

۱ - ای في خصوص ما يعدّ فاقد الجزء او الشرط ميسوراً للواجد لا مطلقاً كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» او في خصوص فاقد الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الاول والثالث المذكورين في المتن على ما سيوضح انشاء الله تعالى ...، ر. ك منتهى الدراية ۶ / ۳۳۶.

۲ - مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فانّ الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيراً او قليلاً والاصل بقاء ما كان مع انّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والالم يحتمل [لم يعقل] الشك فيه فليس الموضوع فيه الا اعم من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقصه ...، ر. ك فرائد الاصول ۲۹۴.

فقد روي أنه خطب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقال: «إِنَّ اللَّهَ كتب عليكم الحج، فقام عكاشة - ويروي سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فأتروني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» [۱].

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

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اول، استصحاب «کلی» قسم ثالث بود اما در طریقه دوم «شخص و خصوص» وجوب اول را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلی» را.

### قاعدة میسور

[۱]- گرچه محل نزاع را قبلاً<sup>۱</sup> مشخص کرده ایم، اما مجدداً هم متذکر می شویم:

هرگاه جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیت یا شرطیت به نحو اطلاق<sup>۱</sup> است یا اینکه «جزئیت» یا «شرطیت» آن شیء مخصوص حال ممکن نسبت به شرط یا جزء است<sup>۲</sup> و اطلاقی هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأموریه هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیة مأموریه لازم است یا نه»؟

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

الف - «قوله صلى الله عليه وآله فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»<sup>۳</sup>.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

- ۱ - یعنی حتی در صورت عجز از آن شیء، جزئیت یا شرطیتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می شود.
  - ۲ - و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیة مأموریه، ساقط نمی شود و باید مأموریه را فاقد آن الشرط أو الجزء اتیان نمائیم.
  - ۳ - یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذر.
  - ۴ - رواه مسلم و النسائی و الترمذی عن ابی هريرة، راجع التاج الجامع. للاصول كتاب الحج ج ۲ ص ۱۰۰، وقد نقل في معجم الفاظ الحديث النبوي صور مختلفة عن هذا الحديث، و رواه العلامة التوري في مستدرکه ج ۲ ص ۳ من كتاب الحج عن عوالي اللئالي.
- اما سند الحديث فكفاك العيان عن البيان فان الراوى في طرق العامة هو ابو هريرة الذى كذب على رسول الله بحدّ ضربه الخليفة الثاني، وقد ألف سيّد العلماء شرف الدين كتاباً حول احاديثه كما افرد العالم الازهرى المصرى الشيخ محمود ابورية كتاباً في احواله اسماء «ابو هريرة شيخ المفسيرة» و اما سنده في طريق الشيعة فرواه ابن ابى جمهور الاحسانى الذى اعترض عليه و على كتابه من ليس من دأبه الاعتراض على المحدثين و مؤلفاتهم كصاحب الحقائق ... تهذيب الاصول ۲ / ۴۰۲ - بحث قاعدة میسور -

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

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

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

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

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

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

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

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهی برای محل بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می تواند به معنی «باء» تعدیه باشد<sup>۱</sup>؟

خیر، اگر کلمه «من» به معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهی برای بحث ما نمی باشد و معنی روایت چنین می شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوا به». به تمامه.

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

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

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

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

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأموریه را اتیان کردیم اما معنای تبعیض به لحاظ افراد مأموریه: کأن رسول الله «ص» طبق این روایت فرموده اند که: اذا امرتکم بشیء - بطبیعة - ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیانش دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکن بر اتیان آن ندارید مانعی از ترکش

۱- نه «باء» تبعیض مانند فامسحوا برؤسکم.

وجود ندارد.

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

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

۱ - مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است **لَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطْلَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا** و **مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** «...وفى التهذيب عنه (ع) فى قوله تعالى ومن كفر قال يعنى من ترك» ر. ک تفسیر صافى ذیل آیه مذکور.

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

و من ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها [۱].

از پیامبرانشان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... وبعد فرمودند «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...».

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

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

**اشکال:** مورد، مختص نیست و می‌توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسک کنیم.

**جواب:** آری مورد، مختص نیست اما این احتمال را ایجاد می‌کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البته مناقشات دیگری هم می‌توان بر روایت مذکور وارد نمود.

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

[۱]- ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللثالی<sup>۱</sup> از حضرت علی علیه السلام حکایت شده

۱- ر. ک عوالی اللثالی ۴ / ۵۸ مع اختلاف سیر (کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ۳۷۰).



هذا مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً ، لعدم اختصاصه بالواجب ، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم [۱].

است .

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

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

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

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

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

إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ماله من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر [۱].

شامل میسور در باب مستحبات هم می شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبات که نمی توانید بگوئید میسور به سبب معسور، ساقط نمی شود و باید همان میسور را اتیان نمود چون مستحب بر عهده انسان، واجب نیست حتی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتیان کند بنابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشد، لازمه اش این است که روایت شامل میسور در باب مستحبات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل میسور در باب واجبات و مستحبات می شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشد در این صورت دلالت بر مدعا و لزوم اتیان میسور نمی کند<sup>۱</sup>.

مثال: اگر مرگبی دارای ده جزء بود ولیکن اتیان یک جزء آن متعذر شد شما می خواهید ثابت کنید که باید بقیه اجزاء - میسور - را اتیان نمود در حالی که اگر لایسقط - ثبوت - به نحو غیر لزوم باشد دلالتی ندارد که اتیان بقیه عمل حتماً بر عهده شما هست بلکه روایت «المیسور» می گوید اتیان بقیه مأموریه - میسور - خوب و دارای رجحان است.

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

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

تذکر: تا کنون ما عدم سقوط را به «میسور» نسبت می دادیم یعنی فاعل «لا یسقط» را ضمیر مستتری می گرفتیم که مرجع آن «المیسور» بود و قهراً معنا چنین می شد که «میسور به سبب معسور ساقط نمی شود» و در نتیجه می گفتیم اگر «عدم سقوط» - ثبوت - به نحو لزوم باشد شامل میسور در باب مستحبات نمی شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدّعی ما را ثابت نمی کند.

اکنون مصنف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می کنند که اشکال مذکور، دفع می شود.

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

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

۲ - وهذا (ک) «ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی «لا تنقض الیقین بالشک» ابقاء المتیقن السابق سواء کان حکماً تکلیفياً ام وضعياً ام موضوعاً، وليس معناه وجوب الابقاء حتی یختص الاستصحاب بالواجبات، ر.ک منتهی الدرایة ۶ / ۳۴۵.

## فافهم [۱]

و أما الثالث ، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الفرادي ، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأموره - واجباً كان أو مستحباً - عند تعذر بعض أجزائه ؛ لظهور الموصول فيما يعتقدهما ، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلم - موجباً لتخصيصه<sup>۱</sup> بالواجب ، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ها هنا ، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام [۲] .

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

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

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

[۲] - ج : «مالا یدرک کله لا یترک کله» . روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللثالی<sup>۲</sup> از امیر مؤمنان علی «علیه السلام» حکایت شده است و معنای روایت

۱ - ممکن ان يكون اشارة الى ان حمل عدم السقوط على البقاء في العهدة يلزم منه خروج المستحبات جزماً اذا عهدة لها و إنما تكون العهدة للواجبات فقط هذا ولعل الاولى الجمود على ظاهر نسبة السقوط الى نفس الميسور و حمله على ارادة عدم السقوط عن مقام التشريع وجوباً كان او استحباباً ، ر.ک حقائق الاصول ۲ / ۳۵۳ .

۲ - ای الموصول الذي يعم الواجب والمستحب ، ر.ک منتهی الدرایة ۶ / ۲۵۳ .

۳ - ر.ک عوالی اللثالی ۴ / ۵۸ باختلاف يسير (کفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت / ۳۷۰) .

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

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

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

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

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأموره بود<sup>۱</sup> و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آن که مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محل بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرکب ذات اجزاء است نه عام افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه ای بیش نیست و ما استظهار می کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع<sup>۲</sup> و مرکب ذات اجزاء دارد مخصوصاً که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می شود بنابراین معنای روایت چنین می شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرکبی را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

۱ - به نحو عام افرادی.

۲ - عام مجموعی.

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می تواند در محل بحث ما مطرح شود لکن مصنف می فرماید بعد از آن که ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عام مجموعی دارد نه عام افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لایسقط بالمعسور» وارد بود.

**بیان ذلک: «مای»** موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبات می شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کل مرکب لایدرک کله سواء، کان واجباً ام کان مستحباً لایترک کله» و چون در باب مستحبات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لایترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیت» دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل نمی کند لذا از این روایت نمی توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذر شد، لازم است که بقیه آن عمل که مقدور است اتیان شود<sup>۱</sup>.

**سؤال: «لایترک» صیغه نهی است یا نفی؟**

**جواب:** مصنف آن را صیغه نفی و جمله خبریه می داند و قرائت آن چنین می شود «مالا یدرک کله لایترک کله» که در این صورت سیاق روایت هم متحد می شود زیرا «لایدرک» هم جمله خبریه است و شاید مصنف هم به همین علت آن

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

را صیغه نهی می دانند .

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

جواب : مصنف می فرماید اگر ما بپذیریم<sup>۱</sup> که «لایترک» - جمله خبریه - ظهور در وجوب دارد اما قبول نمی کنیم که ظهور جمله «لایترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم<sup>۲</sup> قوی تر<sup>۳</sup> از ظهور «لایترک»<sup>۴</sup> است . و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم ، قرینه می شود که مراد از «لایترک» ، کراهت یا مطلق مرجوحیت ترک - بقیه عمل - است و دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل و لزوم اتیان باقی نمی کند .

خلاصه : اگر چه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریه ظهور در وجوب دارد اما در مانحن فیه که ظهور «مای» موصوله ، معارض با «لایترک» است می گوئیم جمله خبریه - لایترک - در لزوم ، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی تر از ظهور «لایترک» است .

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

۱ - مصنف این مطلب را می پذیرد .

۲ - واجبات و مستحبات .

۳ - ... انّ ظهور الموصول فی العموم لکونه بالوضع اقوی من ظهور «لایترک» فی الوجوب لکونه بالاطلاق - منتهی الذرایه ۶ / ۳۵۱ .

۴ - در وجوب .

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة<sup>١</sup> وإن كان فاقده الشرط مباحناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنتها - مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباحين للواجد عقلاً [١].

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



### بررسی حدود و ضیق روایات سه گانه

[١] - با قطع نظر از اشکالات قبلی اکنون ببینیم آیا سه روایت<sup>٣</sup> مذکور، منطبق بر مدعای ما هست یا نه، مدعای ما هم فرض تعذر جزء است و هم فرض تعذر شرط. آیا روایات مذکور بر فرض تمامیت دلالت هم شامل موارد تعذر شرط می شود و هم تعذر جزء؟

اما روایت «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...» به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیه، مربوط به موارد تعذر جزء است نه تعذر شرط و تفصیل این موضوع را

١ - یعنی بعضی الاجزاء و هو غیر المعظم منها کما سیأتی، ر.ک منتهی الذرایة ٦ / ٣٥٦.

٢ - مالا یدرک کله «لا یتربک» کله.

٣ - الف ( إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ... ب - المیسور لا یسقط بالمعسور . ج - مالا یدرک کله لا یتربک کله .



هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

اما روایت «مالا یدرک کله لایترک کله» به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعذر جزء می تواند محل بحث و استدلال واقع شود نه در موارد تعذر شرط.

### بررسی حدود روایت «المیسور...»

و اما روایت المیسور لایترک بالمعسور: ملاک و میزان جریان قاعده میسور این است که عرفاً بر باقی مانده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعذر است شرط باشد یا جزء.

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

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

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بمیسور عرفاً بتخطّئته للعرف ، وإنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد ، من قیامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد ، أو بمعظمه في غير الحال ، وإلا عدّ أنّه میسوره [۱].

پیدا می کند والا نه .

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

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

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

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

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

كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك - أي للتخطئة - وأنه لا يقوم بشيء من ذلك [۱].

نسبت به این مطلب استدراک می کنند و می گویند :  
ملاک مذکور در تمام موارد ، مطّرد است مگر اینکه دلیلی بر خلاف آن دلالت کند .

بیان ذلک : گاهی چیزی که نزد عرف ، ميسور محسوب نمی شود در عین حال شارع مقدّس ، عرف را تخطئه می کند و می گوید آن عمل ، دارای عنوان «ميسور» هست و باید اتیان شود و علت اینکه عرف آن عمل را «ميسور» نمی داند این است که او اطلاع و آگاهی ندارد که در حال تعذّر ، عمل فاقد جزء یا شرط می تواند دارای همان<sup>۱</sup> مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد .

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

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

۱ - یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد .

وبالجملة : مالم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق ، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه ، أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب [۱].  
وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأول ،

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

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

و تشریکاً فی الحکم ، من دون الاندراج فی الموضوع فی الثاني [۱].

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

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

۱ - مثال آن را قبلاً ذکر کردیم .

فافهم<sup>۱</sup>.

تذنیب: لا یخفی أنه إذا دار الأمر بین جزئیة شیء أو شرطیة، و بین مانعیة أو قاطعیة، لكان من قلیل المتباینین، ولا یکاد یکون من الدوران بین المحذورین، لا مکان الاحتیاط بإتیان العمل مرتین، مع ذلك الشیء مرة و بدونہ أخرى، كما هو أوضح من أن یخفی [۱].

[۱] - مصنف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می کند. اگر امر، دائر شد

بین اینکه چیزی:

الف - جزئیت برای مأموریه داشته باشد یا مانعی<sup>۲</sup>.

ب: جزئیت داشته باشد یا قاطعی<sup>۳</sup>.

ج: شرطیت داشته باشد یا مانعی<sup>۴</sup>.

د: شرطیت داشته باشد یا قاطعی<sup>۵</sup>.

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

۱ - ولعله إشارة الى ان الدلیل الشرعی اذا قام على الاخراج او الادراج فهو من باب التخصیص في الحكم او التشریک فيه لامن باب التخطئة في الموضوع اذا لوجه لتخطئة العرف في عدّهم الفاقد میسوراً او غیر میسور فانّ ملاك الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو کون الفاقد واجداً للمعظم مثلاً او غیر واجد له فان کان واجداً فهو میسور والا فهو مبائن.

(نعم للشارع) ان یخرج تخصیصاً او یلحق تشریکاً من جهة اطلاعه على عدم قیامه بشیء ممّا قام به الواجد مع کونه میسوراً عرفاً او بقیامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم کونه میسوراً عرفاً، رک عناية الاصول ۴ / ۲۶۱.

۲ - کالاستعاذة بعد تکبيرة الاحرام لاحتمال کل من جزئيتها و مانعیتها.

۳ - كما اذا فرض ان الاستعاذة ان لم تكن جزءاً كانت من القواطع المبطلة للصلاة و ان وقعت بین الاجزاء، لافي نفس الاجزاء.

۴ - کالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بوجوبه ای شرطیة والقول بمبطلیة.

۵ - کهذا المثال اذا فرض ان القائل بمبطلیة یذهب الى قاطعیة [منتهی الدراية ۶ / ۳۷۲].

قبل از بیان حکم مسئله بینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست ؟  
 «(جزء و شرط)» هر دو وجودشان در مأموریه دخالت دارد اما «مانع و قاطع» عدمشان در مأموریه دخالت دارد ضمناً فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیت مأموریه سازگار نیست اما قاطع با هیئت اتصالیه ای که در مأموریه معتبر است منافات دارد<sup>۱</sup>.

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

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین ، احتیاط ، امکان نداشت لذا می گفتیم اصالة التّخیر ، جاری می شود اما در محل بحث می توان اصالة الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک مرتبه مأموریه را همراه با آن شیء - جزء یا شرط - اتیان نمود تا اگر واقعاً جزئیت یا شرطیت دارند مأموریه را صحیحاً اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر ، بدون آن شیء ، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیت یا قاطعیت دارند عدم آنها در مأموریه رعایت شده باشد .

۱ - (فالمانع) کلّی غیر المأکول و (القاطع) كالحدث و الاستدبار ونحوهما (والفرق) بینهما انّ الاول عدمه شرط للمأموریه من دون انّ تنقطع به الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة مع اللاحقة و الثاني عدمه شرط للمأموریه من جهة انقطاع الهيئة الاتصالية به بحيث اذا طرأ في الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة فاذا وقع عليه شیء من غیر المأکول في اثناء الصلاة او لبسه نسياناً بل عمداً ثم نزع فوراً من دون فصل طويل یخلّ بالموالاة ومن غیر آن يقع جزء من اجزاء الصلاة مقارناله او وقع واعاد الجزء صحّت الصلاة والتأمت الاجزاء السابقة مع اللاحقة من غير وجه للبطلان اصلاً (وهذا بخلاف) ما اذا حدث في الصلاة واستدبر فيها فتبطل الصلاة من اصلها ولم تلثم الاجزاء السابقة مع اللاحقة عناية الاصول ۴/۲۲۵.

## خاتمة : في شرائط الأصول

أما الاحتياط : فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً ، بل يحسن على كل حال ، إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام ، ولا تفاوت فيه بين المعاملات و العبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها [١١].

مرکز تحقیقات کتب و تیر علمی اسلامی

## شرائط جریان اصول عملیه

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

### شرط جریان «احتیاط» چیست

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



و توهم کون التکرار عبثاً ولعباً بأمر المولی - و هو ینافی قصد الامثال  
المعتبر فی العبادۃ - فاسد؛ لوضوح أن التکرار ربما یکون بداعٍ صحیح عقلانی  
مع أنه لو لم یکن بهذا الداعی وکان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داعٍ له

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

اینک به ذکر چند مثال می پردازیم.

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

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

سواه لما ینافی قصد الامتثال ، وإن کان لاغیا فی کیفیت امتثاله ، فافهم [۱].

[۱] - توهّم<sup>۱</sup> : در مواردی که رعایت احتیاط ، مستلزم تکرار عمل باشد<sup>۲</sup> تقریباً سه ایراد نقل شده .

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

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

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

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

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

۲ - در تعبدیات نه توصّلیات .

بل<sup>۱</sup> یحسن أيضاً فیما قامت الحجّة<sup>۲</sup> علی البراءة عن التکلیف لثلاً یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته ، من المفسدة وفوت المصلحة [۱].

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

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

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

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

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

۱ - عطف به جمله «بل یحسن علی کلّ حال» است .

۲ - مقصود مصنف از «الحجّة» ، دلیل ظنی معتبر است ، به قرینه جمله «فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته» .

وأما البراءة العقلية : فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف ، لما مرّت<sup>۱</sup> الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [۱].

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

### شرط جریان براءت عقلی

[۱] - همانطور که می دانید اصالة البرائة بر دو قسم است : ۱ - براءت شرعی ۲ - براءت عقلی .

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

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

وأما البراءة النقلية: ف قضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية<sup>١</sup> [١].  
 إلا أنه استدل على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به [٢].

### شرط جريان براءة نقلی

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

[٢] - خلاصه: گرچه مقتضای إطلاق ادلة براءة نقلی، عدم لزوم فحص است اما در عین حال گفته اند<sup>٢</sup> شرط جريان براءة شرعی در شبهات حکمیة این است که باید

١ - ويظهر من ذلك أنه لا يعتبر الفحص عند المصنف في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية أصلاً كما هو المشهور على اللسان بل يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه أنه مما لا خلاف فيه بالنسبة الى الشبهات الموضوعية التحريمية و ان كانت الشبهات الموضوعية الوجوبية مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ك. عناية الاصول ٦ / ٢٦٩.

٢ - ر. ك. فرائد الاصول ٣٠٠.

ولا يخفى أنّ الإجماع ها هنا غير حاصل ، و نقله لوهنه بلاطائل ، فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل ، لقوة احتمال أن يكون المستند للجّل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل [۱].

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



## ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه

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

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

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

وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، إقماً لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها<sup>۱</sup> [۱].

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

اما در محل بحث: ما احتمال می دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به استناد دلیل عقلی<sup>۲</sup>، تحصیل اجماع نموده اند لذا می گوئیم در مسئله ای که دلیل عقلی می تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به حسب عادت، محال نباشد لا اقل امر مشکلی است. [۱] - اما جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شبهات حکمیة: مصنف می فرمایند ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجز تکلیف مطرح باشد نمی توان بدون فحص به اصل برائت، تمسک نمود اما بحث ما در آن موارد نیست بلکه محل نزاع ما این است که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، برائت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این خارج از محل بحث ما هست.

در محل بحث، علم اجمالی منجز تکلیف به یکی از این دو علت وجود ندارد.

۱ - ...كان الصحيح أن يقول ولو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها، عناية الاصول ۴ / ۲۷۶.

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

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

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

ب - «عدم ابتلاء»: شرط منجزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلاً اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علت عدم ابتلاء، منجز نمی باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیراً بیان کردیم اما گاهی عدم ابتلاء به علت غفلت و عدم توجه است، یعنی چون انسان توجهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنف می فرمایند در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علت عدم ابتلاء، عدم توجه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد<sup>۱</sup>.

۱ - ... کما اذا استنبط المجتهد حکم شرب اللبن مثلاً فانه حين استنباط حکم هذه المسئلة غافل عن سائر الشبهات فهي لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط ولذا لا يكون العلم الاجمالي بالتكاليف بينها منجزاً منتهی الدراية ۶ / ۳۹۴.



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

[١] - ٣: مصنف می فرماید اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیته<sup>٢</sup> به این طریق استدلال نمائیم:

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

١- «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»<sup>٣</sup>.

٢- «تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي»<sup>٤</sup> ان الله يقول [في كتابه]: «ليتفقهوا في الدين»<sup>٥</sup>.

١- ولعله إشارة الى ان الذي له ظهور قوى في المؤاخذه والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم ولو إجمالاً هو خصوص الخبر الاخير فقط اي الوجه الثالث المشتمل على قوله وإن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل (وصحة سنده) غير معلومة كي يقيد به أخبار البراءة وليس الذي له ظهور قوى في ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات والروایات كي صح تقييد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً، رك عناية الاصول ٤ / ٢٧٨.

٢- هنگام اجرای اصل برائت.

٣- سورة توبه ١٢٢.

٤- الاعرابی منسوب الى الاعراب ولا واحد له والمراد الذين يسكنون البادية ولا يتعلمون الاحكام الشرعية: (پاورقی اصول کافی ١ / ٣١).

٥- اصول کافی ١ / ٣١.

ب - طبق بعضی از روایات ، خداوند متعال روز قیامت ، مؤاخذه بر ترک تعلّم می کند . در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قل لله الحجة البالغة»<sup>۱</sup> از آن حضرت سؤال کردند ، امام فرمودند : «انّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى اُكنت عالماً فان قال نعم ، قال له افلا عملت بما علمت ؟ وان قال كنت جاهلاً قال له افلا تعلّمت حتى تعمل ؟ فيخصمه فتلك الحجة البالغة ...»<sup>۲</sup> .

طبق این روایت ، خداوند متعال بندگان را نسبت به ترک تعلّم ، مؤاخذه می کند و ترک تعلّم ، دلیل بر وجوب تعلّم<sup>۳</sup> است . وقتی ما این دو دسته ، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می کنیم ، می بینیم : حدیث رفع می گوید آنچه را که شما نمی دانید ، رفع نموده ایم اما آیات و روایات اخیر می گویند تفقّه و تعلّم ، واجب است و جمع بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات ، حدیث رفع را مقید نمائیم و بگوئیم : ابتداء باید طریقی برای تعلّم پیدا کرد ، اگر راه برای تعلّم پیدا شد فهو المطلوب اما اگر طریقی برای تعلّم پیدا نکردیم آن وقت ، سراغ حدیث رفع و امثال آن می رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلّم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطلاع نسبت به تکلیف باشد . ولو به نحو علم اجمالی -

۱ - سورة انعام - ۱۴۹ .

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

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

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

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا :

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

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

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة ،  
فلا تغفل [۱].

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من  
التبعة والأحكام [۲].

أما التبعة ، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك  
التعلم والفحص مؤذياً إليها ، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار ، إلا أنها  
منتهية إلى الاختيار ، وهو كافٍ في صحة العقوبة [۳].

### شرط جریان اصالة التخيير

[۱] - شرط جریان اصالة التخيير هم فحص هست و دلیل بر لزوم فحص همان  
است که در برائت عقلی بیان کردیم زیرا عقل در صورتی به تخيير حکم می کند که  
شما فحص و بررسی نموده ، به مظان وجود دلیل ، مراجعه کرده و از پیدا نمودن  
دلیلی بر حکم مأیوس شده باشید ، آن وقت عقل می گوید در ، دوران بین  
المحذورین ، مخیر هستید که هر یک از طرفین آن را انتخاب نمائید .

[۲] - خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان برائت عقلی و نقلی این است  
که قبلاً باید فحص کرد چنانچه بیان و دلیلی از طرف مولانیافتم ، می توان به اصل  
برائت ، تمسک نمود . اکنون مصنف ، بحث می کنند که اگر کسی قبل از فحص به  
اصالة البرائة تمسک نمود چه آثاری بر آن مترتب می شود یعنی ایشان درباره دو  
موضوع بحث می کنند :

۱ - مسئله عقوبت ۲ - احکام وضعیه ای که بر آن مترتب می شود . از نظر صحت و  
بطلان عمل -

[۳] - تردیدی نیست که اگر ترک تعلم و تفحص ، منجر به مخالفت با تکلیف

بل مجرد ترکهما کاف فی صحتھا ، وإن لم یکن مؤدّیاً إلی المخالفة ، مع احتمالہ ، لأجل التجری و عدم المبالاة بها [۱].

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

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

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

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

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

نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما ، فضلاً عما إذا لم يؤد إليها ، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً ، لا قبلهما وهو واضح ، ولا بعدهما وهو كذلك ، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة [۱].

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

[۱] - آنچه تا کنون بیان کردیم در مورد تکالیف و واجبات مطلق بود ، چون ترک تعلّم و تفحص در واجبات مطلق ، باعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می شد ، در نتیجه ، عقوبت ، صحیح بود اما در واجبات مشروط و موقت<sup>۲</sup> اشکالی در میان هست که :

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

۱ - الا آن يقال بصحة المؤاخذه على ترك المشروط او الموقت عند العقلاء اذا تمكّن منهما في الجملة ولو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقته بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدى الى تركها بعد حصوله او دخوله فتأمل ، منه قدس سره - حقائق الاصول ۳۶۵ / ۲ .

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

می توانید بگوئید عبد مستحق عقوبت است<sup>۱</sup>.

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

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

**خلاصه:** قبل از تحقق شرط، تکلیفی متوجه عبد نبود و بعد از تحقق شرط هم عبد اصلاً غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحق عقوبت است؟

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

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

ولذا التجأ المحقق الأردبیلی و صاحب المدارک (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهیئاً، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت [۱].

و يسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق كفاية

راه حل این اشکال چیست ؟

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

۱ - محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما» برای حل اشکال مذکور فرموده اند : نفس «تفقه و تعلم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است<sup>۱</sup>، نه مخالفت با واجب مشروط و موقت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیت ندارد و بعد از آن هم عباد به علت غفلت اصلاً متمکن از اتیان عمل نیست بلکه علت استحقاق عقاب این است که چرا عباد دنبال تفقه و تعلم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می فرمایند تعلم و تفقه واجب نفسی تهیوئی هست یعنی به عنوان تهیو برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلم و تفحص تکالیف» موضوعیت داشته باشد .

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترک تعلم است زیرا تعلم زمینه ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی والا اگر بگوئیم تعلم، وجوب غیری دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می شود زیرا مخالفت با واجب غیری باعث استحقاق عقوبت نمی شود .

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



الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار [۱].

ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال<sup>۱</sup> إلا بذلك<sup>۲</sup>، أو الالتزام بكون الشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا يتصف بمقدّماته الوجودية<sup>۳</sup> عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم، فيكون الإيجاب حالياً، وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب

[۱] - مصنف فرموده بودند اگر ترک تعلّم، منجر به مخالفت با تکلیف مولا شود در این صورت، عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقاب است<sup>۴</sup> زیرا در این صورت، عنوان «مخالفة المولا» محقّق شده است گرچه حین عمل، او غفلة و بدون اختیار با تکلیف مولا مخالفت نموده اما بالاخره این مخالفت به یک امر اختیاری - ترک تعلّم و تفحص - منتهی می شود و همین کافی برای صحّت عقوبت است. اکنون می فرمایند اگر بپذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجه باشید که طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارک، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقت بلکه در تمام مخالفت هائی که از فرد جاهل، قبل از فحوص، سر می زند مربوط به «نفس ترک تعلّم»، و به قوّت خود باقی است.

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

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

۲ - راه حلی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند.

۳ - دون الوجوبیه، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدّمة رتبة عليه فيمتنع ترشح الوجوب المتأخّر عنها عليها، ر. ک منتهی الذرایة ۶ / ۴۳۱.

۴ - و اگر منجر به مخالفت تکلیف هم نشود به خاطر تجری مستحقّ عقوبت است.

شرطه ، ولا غیر التعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته [۱].

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی شود مگر با راه حلی که محقق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه حلی که اکنون خودمان بیان می کنیم که :  
در واقع ، تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلق - نه واجبات مطلق منجز - هستند و می دانیم که در واجبات معلق ، وجوب و تکلیف ، بالفعل محقق است لکن واجب و مکلف به ، استقبالی است و در آینده ، محقق می شود مانند «حج» ، به مجردی که انسان ، مستطیع می شود در همان موقع «وجوب حج» محقق می شود اما واجب - مناسک حج - استقبالی است و باید در ایام خاص - ماه ذیحجه - اتیان شود لذا می گوئیم قبل از ایام حج باید مقدمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب ، فعلی و حالی است .

مصنّف می فرمایند چه مانعی دارد که ما دائرة واجب معلق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات معلق هستند<sup>۱</sup> مثلاً نماز که یک واجب موقت است ما آن را به واجب مطلق معلق بر می گردانیم و می گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید ، وجوب ، فعلیت دارد ولی واجب - نماز - استقبالی است و باید زوال شمس ، محقق شود تا نماز را اتیان نمائیم .

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

۱ - به این نحو که بگوئیم شرط - خواه وقت باشد یا چیز دیگر - قید ماده است نه قید هیئت و در نتیجه

وجوب ، فعلی اما واجب ، استقبالی است .

و أما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت ، كما هو ظاهر<sup>۱</sup> الأدلة وفتاوى المشهور<sup>۲</sup> ، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً ، لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة ، ولا بأس به كما لا يخفى [۱].

تمام مقدمات نماز را آماده نمود .

جواب : از میان مقدمات ، فقط «تعلّم و تفحص» قبل از شرط و قبل از وقت ، وجوب غیری و مقدّمی دارند اما سایر مقدمات وجودیه را لازم نیست مکلف فراهم کند<sup>۳</sup>.

این نوع واجب معلقی که مصنف بیان کردند از جهتی شبیه واجب مطلق و از جهتی شبیه واجب مشروط بود .

خلاصه : واجبات مشروط و موقت مانند واجبات مطلق معلق ، «وجوبشان» «فعلی» است اما «واجب» ، «استقبالی» است و از میان مقدمات آنها فقط «تعلّم» ، وجوب غیری دارد .

[۱] - مصنف می فرمایند ممکن است شما راه حلّ ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه ، این است که تمام واجبات مشروط و موقت از حقیقت خود ، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است اما شما -

۱ - كقوله تعالى «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله» فإنّ النداء المراد به زوال يوم الجمعة شرط لوجوب السعي .

۲ - حيث أنهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط والموقت قبل الشرط والوقت [ ر . ك - منتهی الدرایة ۶ / ۴۳۲ ] .

۳ - و همچنین لازم نیست مکلف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلاً به دنبال تحصیل استطاعت برود .

ولا ینافیہ ما یمیز من الأخبار من کون وجوب التعلّم إنّما هو لغيره لا لنفسه ،  
 حیث أنّ وجوبه لغيره لا یوجب کونه واجباً غیرتاً یتّرشّح وجوبه من وجوب  
 غیره فیكون مقدّمیاً ، بل للتهیؤ لا یجابه ، فافهم [۱].

مصنّف - می گوئید قبل از شرط ، «(وجوب)» ، «(حالی و فعلی)» است کما اینکه طبق  
 ظواهر ادله و فتاوی مشهور در واجب مشروط و موقت «(وجوب)» بعد از شرط و  
 وقت است نه قبل از شرط و وقت .

خلاصه اگر در راه حلی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت ، چاره ای  
 نداریم که همان راه حل محقق اردبیلی را بپذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم  
 «تعلّم» دارای وجوب نفسی است - نه وجوب غیری - و استحقاق عقوبت نسبت به  
 ترک تعلّم - نه مخالفت با واقع - است . قوله : «لتكون العقوبة لو قیل بها علی ترکها<sup>۱</sup>» .  
 [۱] - اشکال : اینکه محقق اردبیلی فرمودند «تعلّم» وجوب نفسی دارد ، با  
 ظواهر ادله «(وجوب تعلّم)» منافات دارد زیرا ظواهر آن ادله ، این است که وجوب  
 تعلّم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است ، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت  
 تکالیف دیگر بود در این صورت «(وجوب غیری)» دارد نه وجوب نفسی .

جواب : «حیث أنّ وجوبه ...» . اگر تعلّم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف ،  
 واجب باشد ، لازمه اش این نیست که «(وجوب غیری<sup>۲</sup>)» داشته باشد ، - معنای وجوب  
 غیری و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایست

۱ - کلمة لو قیل بها ممّا لا یخلو عن مسامحة فإنّ العقوبة ممّا لا کلام فیہ و إنّما الکلام فی أنّها هل هی  
 علی مخالفة الواقع أو علی ترک التعلّم ولعلّ مقصوده من ذلك الإشارة الی امکان عدم تحقق العقوبة للعفو  
 والمغفرة ولكنّ الصحیح ح کان ان یقول لیكون استحقاق العقوبة علی ترکها ... الخ ، رک عناية الاصول  
 ۲۸۴ / ۴ .

۲ - تا شما بگوئید مخالفت با وجوب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست .

و أمّا الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القربة وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به [۱].

می‌کند. بلکه می‌گوئیم وجوب تعلّم برای تهیّو وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیّوئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفساً و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیه مثل صلوة که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر» و علم هم واجب نفسی باشد و فایده او مهیّا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیه ...<sup>۱</sup>].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی ندارد که چیزی وجوب نفسی داشته باشد لکن در عین حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[۱]- بحث ما در این جهت بود که اگر کسی - جاهل مقصّر - بدون فحص به اصالة البرائة تمسک نمود چه آثار و احکامی بر آن مترتب می شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می کردیم اما حال بینیم از نظر احکام وضعیه و صحت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصالة البرائة تمسک نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع<sup>۲</sup>، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیت سوره در نماز برای فردی مشکوک بود ولی او بدون

۱- شرح کفاية الاصول مرحوم خوئینی ۲ / ۱۹۲.

۲- مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه اش بود، مخالفت نمود مثلاً مقلد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعداً نسبت به آن مطلع شد در حالی که قبلاً هم می توانست فحص و آن را مشخص کند لکن عمداً فحص را ترک کرد.

فحص به اصل برائت تمسک نمود و نماز را بدون سوره خواند اما در واقع ، سوره جزء نماز بود در این صورت ، عمل او باطل است و باید اعاده نماید بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل برائت ، تمسک نمود و یک عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود اما نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است .

**سؤال :** چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند ؟

**جواب :** بر اثر جهل و اینکه شاید مأموریه و عبادت ، چیز دیگر باشد ، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و پیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست در عین حال ، عملش باطل است و باید اعاده کند .

**سؤال :** چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی ، مطابق واقع باشد اما مکلف نتواند قصد قربت نماید عمل او باطل و اعاده ، لازم است ؟

**جواب :** در صورتی که عملش مخالف با واقع باشد ، مأموریه را اتیان ننموده است لذا باید اعاده نماید . و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت ، وابسته است و کسی که پیکره و اصل مأموریه را بدون قصد قربت آورده ، مثل این است که اصلاً مأموریه را انجام نداده است<sup>۱</sup> .

۱ - بنابراین از ظاهر عبارت مصنف استفاده می شود که :

الف - در معاملات اگر عمل ، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است .

ب - در عبادات اگر عمل ، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلف متمشی شود عمل صحیح است .

ج - در عبادات اگر عمل ، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد اما قصد قربت ، رعایت

نشود عمل ، باطل ، و اعاده لازم است .

خلاصه : ملاک صحت و فساد در معاملات ، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک

←

مع عدم دليل على الصّحة والجزاء ، إلا في الاتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر ، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً ، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها ؛ لأن ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها<sup>۱</sup> ليست بمأمور بها [۱].

[۱] - دليلی بر صحت و اجزاء<sup>۲</sup> عمل ناقص ، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد :

اگر کسی وظیفه اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند اما جهلاً<sup>۳</sup> نمازش را تمام خواند<sup>۴</sup> یعنی حتی اگر متمکن از تعلّم بوده و می توانسته برود و وظیفه خود را معین نماید اما اقدام به این کار ننمود و تعلّم را ترک کرد در این صورت ، عملش صحیح است و اعاده ، لازم ندارد<sup>۵</sup> اما اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

سؤال : دليل بر صحت چیست ؟

هم روایت صحیحه ، دلالت بر صحت عمل می کند و هم مشهور ، طبق آن روایت فتوا داده اند و از آن اعراض ننموده اند .

صحت دو چیز است : مطابقت با واقع و تمثلی قصد قربت - و مقصود از کلمه (واقع) را هم قبلاً بیان کردیم .

۱ - یعنی : الا ان الصلاة مع صحتها بالدلیل المزبور لیست بمأمور بها با مرها الاولى ، اذا المفروض عدم انطباقه على المأتی به ، فصحة انما هی بالدلیل الثانی - منتهی الدرایة ۶ / ۴۴۱ .

۲ - کفایت .

۳ - گرچه جهلش عن تقصیر باشد .

۴ - اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام .

۵ - و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست .

اما روایت صحیحہ : ... عن زرارة و محمد بن مسلم قالا : قلنا لابی جعفر «علیه السلام» رجل صلى في السفر اربعاً أبعد ام لا ؟ قال إن كان قرئت عليه آية التقصير و فترت له فصلی اربعاً اعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه<sup>۱</sup>.

۲- اگر کسی جهلاً<sup>۲</sup> نماز جهری را اخفاً خواند یا نماز اخفاتی را جهرأ قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن، لازم نیست اما اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روایت صحیحہ بر طبق آن وارد شده و همچنین مشهور هم طبق آن فتوا داده اند و از آن اعراض ننموده اند.

اما روایت صحیحہ : «... عن زرارة عن ابي جعفر «عليه السلام» في رجل جهر فيما لا ينبغي الا جهر فيه و اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه : فقال ، أي ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته و عليه الاعادة فان فعل ذلك ناسياً او سهواً او لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته<sup>۳</sup>».

اشکال : اگر عمل آن‌ها صحیح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می گوئید در صورتی که ترک تعلّم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصر، مستحقّ عقاب هست ؟

جواب : علت استحقاق عقوبت این است که آنچه را او اتیان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روایات، صحیح است و معنای صحت این است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد. اما استحقاق عقوبت به خاطر ترک مأمور به است به عبارت دیگر او نمازی را که

۱- وسائل الشیعه ج ۵ / ص ۵۳۱ / باب ۱۷ / از ابواب نماز مسافر حدیث ۴.

۲- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

۳- وسائل الشیعه ج ۴ / ص ۷۶۶ باب ۲۶ / از ابواب قرائت ح ۱.



إن قلت : كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها ، حتى فيما إذا تمكّن ممّا أمر بها ؟ كما هو ظاهر<sup>۱</sup> إطلاقاتهم ، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهرًا ، ضرورة أنّه لا تقصيرها هنا يوجب استحقاق العقوبة ، وبالجمله كيف يحكم بالصحة بدون الأمر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة ؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها و صحة ما أتى بها [۱].

مأموریه بوده است ترک نموده است<sup>۲</sup> چون مأموریه او نماز «قصری» بود اما او «تمام» خوانده است و یامثلاً مأموریه او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتاً قرائت نموده است .

[۱] - اشکال : مستشکل در این قسمت از عبارت دو ایراد ، نسبت به مطالب گذشته دارد :

- ۱ - گفتید کسی که جهلاً در موضع قصر ، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتاً و یا نماز اخفاتی را جهراً قرائت کند عملش صحیح است ، اشکال ما این است که : به چه ملاکی عمل او صحیح است ، نماز او که مأموریه نبوده ، نمازی که فاقد «امر» است چگونه درباره آن ، حکم به صحت می کنید ؟ به عبارت دیگر ، نماز تمام - غیر قصری - برای کسی که وظیفه اش قصر است ، اصلاً مأموریه نیست .
- ۲ - و همچنین گفتید اگر جهلاً در موضع قصر ، نماز را تمام خواند در عین حال که

۱ - ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکّن از اعاده عمل ، استحقاق عقاب به قوت خود باقی است .

۲ - و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است .

عملش صحیح است<sup>۱</sup> اما «استحقاق عقوبت»<sup>۲</sup> هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که :

در صورتی که او در وسعت وقت، متوجه شد که وظیفه اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می کنید ؟

مثال : فردی در موضع قصر، نماز را تمام خواند یا مثلاً نماز اخفاتی را جهراً، یا نماز جهری را اخفاتاً قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می دهید و می گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوت خود باقی است .

قوله : «ضرورة أنه لا تقصير ههنا» .

در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اتیان - در وسعت وقت - مأموریه، تقصیری متوجه مکلف نیست تا باعث صحت عقاب شود بلکه ترک مأموریه - نماز قصری - مستند به حکم شارع است که می گوید همین عمل - نماز تمام - صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد .

قوله : «وبالجملة يحكم بالصحة بدون الامر» .

مصنف خلاصه اشکال اول را بیان می کنند .

قوله : «وكيف يحكم باستحقاق العقوبة ...» . در این قسمت هم تقریباً خلاصه

۱ - و همچنین در مورد جهل و اخفات .

۲ - در صورت جهل تقصیری نه قصوری .

قلت : إنما حکم بالصَّحَّة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها ، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم [۱].

اشکال دوم بیان می شود .

[۱] - جواب : اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می کنیم .

۱ - اما جواب از صحت عمل : به حسب کبرای کلی ، صحت عبادت متوقف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأوریه نبود فاقد وصف صحت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله ، کافی برای صحت آن است .

سؤال : در محل بحث ملاک «امر» چیست ؟

جواب : علت صحت عمل ، این است که نماز تمام<sup>۱</sup> در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس - همان نمازی که امر ندارد - مشتمل بر مصلحت کامل ، تام و لازم الاستیفاء هست گرچه مصلحت آن ، با نماز قصر ، مساوی نیست . [اگر صلوٰة قصر مثلاً تشریع نشده بود هر آینه این صلوٰة تام ، واجب و مأوریه بود و لکن چون فعلاً امر شده است به صلوٰة قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضد این است ، و امر به هر دو ضد ، صحیح نیست لهذا این صلوٰة تمام امر ندارد و لازم نیست در صحت صلوٰة ، امر بلکه اشتغال بر مصلحت کافی است در صحت ...] <sup>۲</sup>.

سؤال : اگر نماز تمام در موضع قصر ، دارای مصلحت تام و لازم الاستیفاء هست

۱ - فی نفسه و صرف نظر از نماز قصر و ...

۲ - شرح کفایه مرحوم خوئی ۲ / ۱۹۴ .

و أما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فلانها بلا فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت [۱].

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

**جواب:** نکته اش این است که مولا ملاحظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأموریه است دارای مصلحت کامل تری هست لذا آن را مأموریه قرار داده است.

**سؤال:** چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأموریه قرار نداده مگر شما نمی گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستیفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل تری دارد.

**جواب:** مولا ملاحظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادی اینجا تحقق دارد و جمع بین صدقین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأموریه شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن در عین حال، نماز قصر واجد ملاک صحت هست.

[۱] - ۲: اما اینکه گفتیم در صورت تمکن از اعاده هم عبد، مستحق عقاب است علتش این است که: دیگر فائده ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلف، مصلحت نماز تام را استیفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استیفاء مصلحت نماز قصر - مأموریه - وجود ندارد و لذا می گوئیم استحقاق عقاب به قوت خود باقی است. بنابراین اگر مکلف، جهلاً به جای مأموریه - نماز قصر - غیر مأموریه - نماز تمام - را اتیان نمود در حالی که می توانست تعلم و تفحص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجه شود که وظیفه اش نماز قصر - بوده است.

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة<sup>۱</sup> بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً [۱].  
 إن قلت: على هذا يكون كل منهما<sup>۲</sup> في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً<sup>۳</sup>، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلاكلام [۲].

[۱] - اکنون مصنف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می کنند: از این که گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی تواند، نماز قصر را صحیحاً اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و...  
 [۲] - اشکال: فرض کنید مکلفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلّم، نمازش را تمام خواند و همانطور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأموریه - نماز قصر - شده است به نحوی که اگر او نماز تمام را قرائت نمی کرد و به رساله عملیه مراجعه می کرد وظیفه اش را می فهمید و نماز را قصر می خواند و مکلف به اتیان می نمود اما الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأموریه - نماز قصر - را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأموریه -

۱ - لأن الصّحة موافقة الامر والمفروض سقوط الامر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التّمام  
 ر. ک منتهی الدرایة ۶ / ۴۴۸.

۲ - یعنی در دو موضع: الف - اتمام در موضع قصر ب - جهر در موضع اخفات و بالعکس.  
 ۳ - «فعلاً» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و...

قلت : ليس سبباً لذلك ، غاية أنه يكون مضافاً له ، وقد حققنا في محله أن الضدّ و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً [۱].

لا يقال : على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاً - في موضع القصر والجهر

نماز قصر - شده و می دانیم که تفویت مأموریه حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأموریه شود اتصاف به حرمت پیدا می کند پس نماز «تمامی» که اول خوانده ، سبب تفویت مأموریه است و سبب تفویت مأموریه هم متصف به حرمت است و لذا می گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می تواند صحیح هم باشد . آیا عبادتی با وصف حرمت می تواند اتصاف به صحت هم پیدا کند ؟ و حرمت و نهی در عبادات ، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می توان مأموریه را اتيان نمود و در نتیجه با اتيان آن استحقاق عقاب برطرف می شود .

[۱] - جواب : در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر : دوشیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد ، ملازم با این نیست که عدم احد الضدین مقدمه وجود ضد دیگر باشد و یا وجود احد الضدین سبب عدم ضد دیگر باشد در باب «ضدین» مسئله سببیت و مسببیت و مقدمیت و ذی المقدمیت مطرح نیست بلکه در باب ضدین مسئله ملازمه ، مطرح است یعنی همیشه وجود احد ضدین ، ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخیری که لازمه مقدمیت و ذی المقدمیت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت ، لازم نیست که ملازم دیگر ، همان حکم را داشته باشد و ملازمه ، اقتضای مشارکت در حکم را نمی کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که : متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلاً نمی شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و معذک ملازمه هم در میان باشد ، اما مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة ، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر [۱].

فإنه يقال : لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم ، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء والجهل به ، كما لا يخفى [۲].

[۱] - اشکال : قبلاً گفتیم کسی که «جهلاً» در موضع قصر ، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است اما مستحق عقوبت<sup>۱</sup> نسبت به ترک مأموریه هم می باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتاً بخواند ، نمازش صحیح ، و مستحق عقوبت هم هست و بالعکس - یعنی نماز اخفاتی را جهراً بخواند - مستشکل می گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می دانید ؟ اگر فردی مطلع بود و می دانست که در مسافرت ، نمازش قصر است اما در عین حال عالماً عامداً نمازش را تمام خواند و یا می دانست وظیفه اش این است که باید نماز را جهراً بخواند اما اخفاتاً خواند - و بالعکس - در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می گوئید نماز تمام در موضع قصر ، دارای مصلحت کامل است<sup>۲</sup> بنابراین ، فردی هم که عالماً در موضع قصر ، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به علت مخالفت با «امر» و «مأموریه» استحقاق عقاب هم دارد . خلاصه : همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید .

[۲] - جواب : روایت صحیحه ، دلالت بر صحت عمل فرد جاهل می کرد اما اگر

۱ - در صورت جهل تقصیری نه قصوری .

۲ - در مورد فرد جاهل .

وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي في غير موضعه  
 مأموراً به بنحو الترتب، وقد حققنا في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً  
 ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد [۱].

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش - نماز تمام در موضع قصر عالم  
 عامداً - مشتمل بر مصلحت هست ما می پذیریم و می گوئیم عمل او هم صحیح است  
 لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم  
 و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأوریه» برای جاهل، مشتمل بر صد در  
 صد مصلحت باشد اما همان نماز در مورد فرد عالم هیچگونه مصلحتی نداشته باشد.  
 خلاصه: ثبوتاً مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر - در مورد فرد عالم -  
 مشتمل بر مصلحت و صحیح است اما اثباتاً نیاز به دلیل داریم و همان طور که بیان  
 کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱] - مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار  
 نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلاً در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند<sup>۱</sup>، عملش  
 صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به  
 صحت می کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جاهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحق  
 عقوبت هم هست - مصنف به هر دو اشکال پاسخ دادند -

مرحوم آقای آخوند می فرمایند بعضی از فحول<sup>۲</sup> از راه ترتب خواسته اند اشکال  
 اول - الف - را حل نمایند که: در باب ضدين، مانند صلاة و ازالة نجاست از مسجد  
 اگر ازالة نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحق عقاب هستیم لکن نماز - مأوریه -

۱ - یا نماز جهری را اخفاً قرائت نماید و بالعکس.

۲ - مرحوم کاشف الغطاء.



ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران : أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر. ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً، فهي وإن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً و موجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً [۱].

مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتب» تعبیر می کنند. مصنف در جلد اول کتاب کفاية الاصول مفصلاً بحث نمودند و ترتب را ممتنع و باطل دانستند و ... بعضی نظیر این مطلب را در محل بحث خواسته اند پیاده کنند که: در درجه اول، امر شارع به نماز «قصر» تعلق گرفته و باعصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوم، امر شارع به نماز «تمام» متعلق است و علت صحت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأموریه» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأموریه می باشد.

[۱] - بحث ما در شرائط جریان اصول عملیه و اصل براءت بود، بعضی<sup>۱</sup> برای

جریان اصل برائت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده اند:

۱- شأن اصالة البرائة این است که نفی تکلیف نماید - نه اثبات تکلیف - بنابراین اگر در موردی اصل برائت، نفی تکلیف نماید اما لازمه جریان آن، اثبات تکلیف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل برائت نمی تواند جاری شود و در این مورد مثالهایی هم بیان شده، از جمله:

علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف «الف یا ب» متنجس شده است و می دانیم که اجتناب از متنجس، واجب است در این صورت اگر به یک ظرف معین - الف - اشاره نمائیم و اصل برائت، نسبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لایجب الاجتناب عن هذا الاناء<sup>۱</sup>، اصل برائت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می کند، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل برائت، جاری نمی شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت به ظرف دیگر، ثابت شود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف، نجس و واجب الاجتناب است لذا چون اصل برائت نمی تواند اثبات تکلیف نماید می گوئیم اصلاً جریان پیدا نمی کند.

تذکر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شرط دوم پردازیم لکن فعلاً جواب مصنف نسبت به شرط اولی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می کنیم و سپس شرط دوم و جواب مصنف نسبت به آن را توضیح می دهیم.

اما جواب مصنف - رد کلام فاضل تونی (ره) - : «لا یخفی انّ اصالة البرائة عقلاً...» می دانیم که برائت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می شود و بحث ما در مورد

۱ - چون در وجوب اجتناب شک داریم.

جریان اصل براءت و شرائط آن در شبهات بدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای رد کلام ایشان باید بررسی کنیم که چگونه جریان اصل براءت می تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریباً سه صورت برای آن تصور می شود.

۱- گاهی براءت عقلی<sup>۱</sup> یا براءت شرعی<sup>۲</sup> موضوع برای یک حکم شرعی واقع می شود یعنی جریان اصل براءت، موضوع یک حکم شرعی دیگر را ثابت می کند به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می شود و یا رفع تکلیف ظاهری به وسیله اصل براءت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می شود.

**مثال: الف-** در مورد جریان براءت عقلی - مثلاً فردی چون علاقه شدید، نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر در برابر شرب تنن، استحقاق عقوبتی در کار نباشد، صد درهم صدقه می دهد، یعنی وجوب تصدق، مترتب بر عدم استحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدق است.

**ب-** در مورد جریان براءت شرعی - شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تنن ولو ظاهراً مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می دهد - یعنی حلیت شرب تنن، موضوع برای وجوب تصدق است.

۱- قبح عقاب بلا بیان - عدم استحقاق عقوبت -

۲- ظهور بعضی از ادله براءت شرعی، اباحه است مانند کُل شیء لک حلال و مفاد بعضی از ادله براءت، رفع تکلیف است مانند حدیث «رفع» و واضح است که اصل براءت حکم ظاهری را ثابت می کند نه حکم واقعی.

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می‌کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تنن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان براءت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعاً مانعی در میان نیست و اصلاً براءت، کاری به «نذر» شما ندارد و ما با جریان اصل براءت، حکم می‌کنیم عقابی در شرب تنن وجود ندارد و همچنین شرب تنن به حسب ظاهر، حلال و حرمتی ندارد و در نتیجه وقتی اصل براءت، جاری شد، موضوع وجود تصدق هم ثابت می‌شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل براءت اثبات تکلیف ننمود بلکه جریان براءت، موضوع وجوب تصدق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می‌گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی براءت شرعی<sup>۱</sup> با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری<sup>۲</sup> با یک حکم شرعی دیگر ملازم است.

مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرا می‌رسد تردید می‌کنیم که آیا دین حالی - نه مؤجل - داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه<sup>۳</sup> در این فرض که شک در داشتن دین حال داریم، اصل براءت، جاری می‌نمائیم و می‌گوئیم ذمه ما نسبت به دین حال، مشغول نیست وقتی دین حال و معجل نداشتیم مکلف به نماز هستیم. همان طور که ملاحظه کردید در فرض دوم هم مانعی برای جریان اصل براءت وجود نداشت.

۱- یا براءت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.

۲- نه واقعی.

۳- اگر دین حال داشته باشیم اول باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.

**خلاصه:** به فاضل تونی (ره) می گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می شد، آن حکم دیگر، مترتب می گشت.

قوله «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ...».

۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی<sup>۱</sup> مترتب است به عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل برائت نمی تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.

**مثال:** ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تنن به حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می دهم یعنی وجوب تصدق را بر حلیت واقعی شرب تنن مترتب می کند در این صورت، اصل برائت، جاری می شود و اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت می کند لکن تصدق، واجب نمی شود زیرا موضوع تصدق، اباحه واقعی شرب تنن بود اما اصل برائت، اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت کرد و می دانیم که اصول عملیه و برائت، حکم ظاهری درست می کنند نه حکم واقعی و حلیت واقعی.

بنابراین، در فرض سوّم، اصلاً موضوع وجوب تصدق، محقق نشد با توجه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده اند وجود ندارد بلکه در دو صورت - فرض اول و دوّم - با جریان اصل برائت، آن حکم دیگر لامحاله مترتب می شد اما در صورت سوّم نه.

**سؤال:** چرا اصل برائت در انائین مشتبّهین که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم

۱- نه اینکه مترتب بر حکم ظاهری یا مترتب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.

جاری نمی شود.

**جواب:** وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتب بر این است که ظرف دیگر، واقعاً نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهراً نجس نباشد به علاوه احد الانائین خصوصیتی ندارد که نسبت به آن، اصل براءت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل براءت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسک به براءت کنید و می دانیم که اجراء براءت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. **قوله:** «ثانیهما آن لایکون موجبا للضرر علی آخر».

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالة البراءت، ذکر کرده، این است که:

جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله ای هم در این مورد بیان کرده اند از جمله:

اگر کسی پرنده ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل براءت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل براءت، مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می گوئیم اصل براءت جریان پیدا نمی کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم براءت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان براءت، باعث اضرار به صاحب حیوان می شود لذا می گوئیم براءت جاری نمی شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالة البراءة این است که مستلزم ضرر به فرد

دیگری نباشد. اکنون مصنف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می کنند.

قوله: «و اما اعتبار آن لایکون موجباً للضرر...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، براءت، جاری نمی شود، اما از شما نمی پذیریم که شرط جریان براءت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لاضرر» یکی از قواعد فقهیه است و به وسیله ادله اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادله اجتهادی در برابر اصول عملیه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و براءت، باقی نمی گذارد و ادله اجتهادی و قاعده لاضرر بر اصول عملیه تقدم دارند.

براءت عقلی می گوید عقاب بلا بیان، قبیح است و مفاد براءت شرعی این است که «رفع ما لایعلمون» اما وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر براءت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لایان» و «ما لایعلمون» کنار می رود و باید به دلیل اجتهادی و قاعده ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسک نمود.

مثال: اگر روایت صحیحی ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می گوئید براءت جاری می شود؟

قاعده لاضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر براءت، واقع شد، اصلاً نوبت به جریان اصل براءت نمی رسد.

**خلاصه:** قبول داریم که اگر قاعده «لاضرر» به حسب ظاهر با اصل براءت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می کنیم این است که قاعده لاضرر چه خصوصیتی دارد که می گوئید نباید جریان اصل براءت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادله اجتهادی و تمام قواعدی که با ادله اجتهادی ثابت شده اند بر اصالة البرائة تقدم دارند.

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك ، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي ، لا خصوص قاعدة الضرر ، فتدبر ، والحمد لله على كل حال [۱].

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرر على نحو الاقتصار ، وتوضيح مدرکها وشرح مفادها ، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية ، وإن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة ، إجابةً لالتماس بعض الاحبة ، فأقول وبه أستعين [۲].

[۱] - اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعدة لا ضرر ، مجالی برای جریان اصل برائت نیست ما به ایشان پاسخ می دهیم که :

قاعدة لا ضرر خصوصیتی ندارد بلکه باوجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده اند موردی برای جریان برائت ، باقی نمی ماند اما اگر مقصود ایشان ، چیز دیگری باشد نمی پذیریم ، *کتاب فقهی حقوق اسلامی*

[۲] - مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف می فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعدة لا ضرر بحث کنیم ، لذا مقداری درباره این قاعدة فقهی صحبت می کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محل بحث آن در فقه است ایشان اکنون در سه جهت بحث می کنند :

- ۱ - بیان مدرک و سند قاعدة لا ضرر .
- ۲ - توضیح و شرح مفاد قاعدة لا ضرر .
- ۳ - بیان نسبت قاعدة لا ضرر ، با ادله ای که احکام را روی عناوین اولیه<sup>۱</sup> یا روی عناوین ثانویه<sup>۲</sup> ثابت می کنند .

۱ - مانند ادلة وجوب نماز ، روزه ، جهاد و غیره .

۲ - مانند ادلة نفی عسر و حرج و اکراه و غیره .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

قاعدة لا ضرر ولا ضرار



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

إنّه قد استدّل عليها بأخبار كثيرة : منها : موثقة زرارة<sup>١</sup> ، عن أبي جعفر عليه السلام : (إنّ سمرة<sup>٢</sup> بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان ، وكان سمرة يمرّ إلى نخلة ولا يستأذن ، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى ، سمرة ، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه ، فأخبر بالخبر ، فأرسل رسول الله [إليه] وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه ، فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيعه ، فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري : اذهب فاقلمها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار) [١].

## قاعدة لا ضرر

[١] - در مورد قاعدة «لا ضرر» روایات فراوان با اختلاف تعابیر از ائمه «علیهم

١ - وسائل الشیعة ج ١٧ ، ص ٣٤١ ، باب ١٢ ، از ابواب احیاء الموات حدیث ٣ .

٢ - بفتح التین المهملة وضمّ المیم وفتح الراء المهملة ، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته - منتهی

وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك ، إلا أنه فيها بعد الإياء (ما أراك يا سمرة إلا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها . وهي كثيرة [۱] .

«السلام» وارد شده است مصنف ، ابتداء ، موثقه زرارہ را ذکر کرده اند ، کہ مربوط بہ قضیہ معروفی است کہ بین سمرة بن جندب و یکی از انصار پیغمبر اکرم «صلی اللہ علیہ و آلہ» رخ داده است و نیاز بہ ترجمہ روایت نیست اما اجمالاً :

وقتی سمرة حاضر نشد از مزاحمت و لجابت خود دست بردارد و هنگام ورود بہ باغ<sup>۱</sup> از مرد انصاری ، اذن بگیرد و با اطلاع وارد باغ شود ، و یا اینکه آن درخت را بہ رسول اللہ «ص» بفروشد تا اینکه دیگر مزاحم مرد انصاری نشود ، رسول اللہ «ص» بر حسب نقل این روایت فرمودند «لا ضرر ولا ضرار» .

[۱] - روایت دیگری را کہ مصنف بہ آن اشارہ می کنند عبارت است از : «... عن أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر «عليه السلام» : كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال : فذهب الرجل إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» فشكاها فقال : يا رسول الله إن سمرة يدخل على غير أذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه ، فأرسل إليه رسول الله «صلى الله عليه وآله» فدعاه فقال : يا سمرة ما شأن فلان يشكوك و يقول : يدخل غير أذني فترى من أهله ما يكره ذلك ، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت ثم قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك ؟ قال

وقد ادّعى تواترها ، مع اختلافها لفظاً و مورداً ، فليكن المراد به تواترها إجمالاً ، بمعنى القطع بصدور بعضها ، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف ، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها ، مع أن بعضها موثقة ، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها ، كما لا يخفى [۱].

لا ، قال : لك ثلاثة ؟ قال : لا ، قال : ما أراك يا سمرة الأ مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] واضرب بها وجهه<sup>۱</sup> .

روایت مذکور هم مربوط به داستان سمرة بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت ، خود داری نکرد ، رسول الله «ص» فرمودند : «ما أراك يا سمرة الأ مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز .

روایت دیگر ، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیه سمرة نمی باشد :  
قال : وقال «عليه السلام» : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً<sup>۲</sup> .

خلاصه : در مورد قاعده لاضرر روایات فراوانی وارد شده است .

### نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

[۱] - قبل از بررسی سند قاعده مذکور ، اقسام تواتر را توضیح می دهیم :

۱ - تواتر لفظی : عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

۱ - وسائل الشیعه ، ج ۱۷ ، ص ۳۴۰ ، باب ۱۲ ، از ابواب احیاء الموات ، ح ۱ .

۲ - وسائل الشیعه ، ج ۱۷ ، ص ۳۷۶ ، باب ۱ ، از ابواب موانع ارث ح ۹ .

نحوی نقل کنند که عادهً تبانی برکذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی: الفاظی را که نقل کرده اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلاً صدها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «علیه السلام».

۳- تواتر اجمالی: نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجهه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن حجیت ندارد.

اما سند قاعده لا ضرر: چون اخبار مربوطه بالفاظ و عبارات مختلف وارد شده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن ها مربوط به قضیه «سمره» نیست و مواردش<sup>۱</sup> مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالاً می دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است. مصنف می فرماید ادعای تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه استناد مشهور هم به آنها باعث جبران ضعف سند و حصول اطمینان می شود با تمام این مسائل بعضی از آن اخبار «موثق» هست مانند موثق زراره که قبلاً نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

۱- مثلاً بعضی از روایات مربوط به «لا ضرر»، دریاب شفعه است و ...

وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم والملكة [۱].

## نقد و بررسی مفاد قاعدة لاضرر

[۱] - مصنف، ابتداء درباره مفردات قاعدة لاضرر، بحث می کنند که مثلاً معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لاضرر و لاضرار» را توضیح می دهند.

### معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل<sup>۱</sup> عدم و ملکه است مانند اعمی و بصیر، همان طور که مرحوم مظفر بیان کردند اعمی به چیزی - انسان یا حیوان - اطلاق می شود که شأنت برای بینائی داشته باشد مثلاً به فردی که از قوه بینائی محروم است، می توان اعمی گفت اما نمی توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شأنت برای بینائی ندارد. بین ضرر و نفع هم تقابل عدم و ملکه هست. در موردی عنوان «ضرر» را اطلاق می کنیم که در آنجا شأنت برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقق است نه «عدم الضرر» مانند ضرر و نقصی

۱ - المتقابلان هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد... للتقابل اربعة اقسام: الف - (تقابل النقيضين) او السلب والايجاب مثل انسان ولا انسان... ب - (تقابل الملكة و عدمها)، كالبصر والعمى... فالبصر ملكة والعمى عدمها ولا يصح أن يحل العمى الا في موضع يصح فيه البصر لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً... ج - (تقابل الضدين) كالحرارة والبرودة... د - (تقابل المتضايفين) مثل الاب والابن... المنطق / ۵۱.



كما أنَّ الأظهر أن يكون الضَّرار بمعنى الضَّرر جيء به تأكيداً ، كما يشهد به إطلاق المضار على سمره ، وحكي عن النهاية لا فعل الاثنين ، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة ، ولا الجزاء على الضَّرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة ، وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضَّرر [۱].

که بر مال ، آبرو و یا اعضای بدن وارد می شود . در تمام آنها عنوان «ضرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی ، گاهی ضرر آبرویی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقق پیدا می کند .  
خلاصه : کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است .

### معنای «ضرار»

[۱] - می دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولاً در مواردی استعمال می شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمرواً ، اما مصنف می فرمایند در مانحن فیه شواهدی داریم که «ضرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنينی و اینک به ذکر آن شواهد می پردازیم :

۱ - در داستان مرد انصاری ، «ضرر» فقط از ناحیه سمره بود اما مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی کرد ، در عین حال ، طبق روایت ابو عبیده حذاء ، رسول الله «صلی الله علیه وآله» به سمره فرمودند : «ما أراك يا سمره الا مضاراً» و می دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است اما در این روایت در مورد فعل بین الاثنينی استعمال نشده است .

۲ - مصنف می فرمایند از کتاب نهایه ابن اثیر ، حکایت شده که «ضرر و ضرار» معنای واحدی دارند و بی مناسبت نیست که ما هم شاهی برای مدّعی مصنف

كما أنّ الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقةً أو ادعاءً، كنايةً عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و (يا أشباه الرجال ولا رجال) فإنّ قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاءً، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى. و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، كما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

بیاوریم .

۳- «... لا تضار والدّة بولدها...»<sup>۱</sup>.

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیردادن نوزادان، بیان می کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودکان را ندارند و نباید به بهانه های مختلف از شیر دادن به کودکان خود داری نمایند<sup>۲</sup>

شاهد: کلمه لا «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرأ» و «عاقبت اللص» شاهی برای مدّعی مصنّف است.

طبق شواهد مذکور می گوئیم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است. اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس العملی است که در برابر «ضرر» انجام می شود.

۱- سورة بقره ۲۳۳.

۲- البته تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.

وقد انقدح بذلك بُعد إرادة نفي الحكم الضّرري ، أو الضّرر الغير المتدارك أو إرادة النّهي من النّفي جدّاً ، ضرورة بشاعة استعمال الضّرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه ، أو خصوص الغير المتدارك منه ، و مثله لو أريد ذاك بنحو التقييد ، فإنّه وإن لم يكن بعيداً ، إلا أنّه بلا دلالة عليه غير سديد ، وإرادة النّهي من النّفي وإن كان ليس بعزيز ، إلا أنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب ، و عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها ، بعد إمكان حملها على نفيها ادّعاءً بل كان هو الغالب في موارد استعماله [۱].

مثال : ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می کند ، اما آن عکس العملی که شخص دوم از خود ، نشان می دهد ، «ضرار» نام دارد .

جواب : این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست .

اشکال : ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلاً مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجرد و به معنای «ضرر» است .

جواب : این احتمال با جمله «أنتک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است .

### بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر ولا ضرار»

[۱] - در تفسیر و تبیین هیئت مذکور ، اختلافات فراوانی هست که مصنف تقریباً چهار نظر را بیان می کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافی است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لای» نافی ذکر می کنیم و یک قول هم بعنوان «لای» ناهیه .

۱ - به نظر مصنف ، «لا» نافی است . مثلاً زمانی که هیچ کس در خانه نباشد می گوئیم «لا رجل فی الدار» و نفی حقیقت رجل می نمائیم و می دانیم که نفی

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادعائی<sup>۱</sup>.

نفی حقیقی: گاهی «لای» نافیه حقیقه از مدخول خود نفی حقیقت می کند مانند مثال مذکور.

نفی ادعائی: گاهی هم چون متکلم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی بیند از آن چیز، نفی حقیقت می کند لکن نفی حقیقت، ادعائی است نه حقیقه، مانند کلام حضرت علی «(علیه السلام): یا اشباه الرجال و «لارجال» خلوم الاطفال و عقول ربات الحجال لوددت انی لم ارکم<sup>۲</sup> ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرا می خوانند و آنها از جهاد، سرباز می زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و... در آنها دیده نمی شود، چنین خطابی برای توییح، متوجه آنها می شود و یا مانند این مثال: «لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد<sup>۳</sup>»، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیهات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادعا است نه حقیقت، و مجوزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد. و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلاً اگر حضرت علی «(علیه السلام)» به جای آن جمله، چنین می فرمودند: [یا اشباه الرجال «لیس فیکم صفة الرجال» یا «لیس فیکم آثار الرجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توییحی هم نسبت به آنها ننموده بود. و

۱- کنایه.

۲- نهج البلاغه خطبة ۲۷.

۳- دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد - حقیقه یا ادعاء کنایه -  
در قاعده «لاضرر» هم نفی حقیقت «ضرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادعاء<sup>۱</sup>  
نفی حقیقت شده و مقتضای بلاغت کلام هم همین است - یعنی چون احکام ضرری  
تحقق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است -  
اشکال: به حسب ادله احکام اولیه، احکام ضرری داریم و مثلاً اطلاق ادله  
وضوء، شامل وضوی ضرری می شود -

جواب: قاعده «لاضرر» ادعاء، نه حقیقه نفی ضرر می کند به عبارت دیگر نفی  
حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت<sup>۲</sup> قاعده مذکور، مستلزم کذب  
است -

خلاصه نظر مصنف: قاعده «لاضرر» مستقیماً نفی حکم نمی کند بلکه نفی  
حکم به لسان نفی موضوع می نماید -  
۲ - بعضی از بزرگان<sup>۳</sup> به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده اند و قائل به  
مجاز در کلمه شده اند<sup>۴</sup> یعنی «ضرر» در غیر موضوع له خود، استعمال شده، مقصود  
از «ضرر» «حکم ضرری» است و هر حکمی که مستلزم و منشأ ضرر باشد آن  
«حکم» در اسلام نفی شده است<sup>۵</sup> مثلاً اگر لزوم بیع، مستلزم ضرر باشد، خود آن  
«لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون

۱ - یعنی کلمه «ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایه نه مجازاً مانند زید کثیر اثرماد -

۲ - یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر -

۳ - از جمله، شیخ اعظم «ره» -

۴ - به علاقه سببیت -

۵ - همانطور که قبلاً گفتیم در این صورت هم «لا» نافی است نه، ناهیه -

نمی تواند معامله را فسخ نماید ، چون مستلزم ضرر است پس «طبیعت حکم ضرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شده است . مصنف می فرمایند بعید است که مقصود از «ضرر» ، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحات دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکار ببریم اما فقط یکی از اسباب - حکم - آن را اراده کنیم . و می دانیم یکی از اسباب ضرر ، حکمی است که به حسب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود .

**خلاصه نظر دوم :** قاعده «لاضرر» نفی حکم می کند ، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است .

۳ - بعضی هم «لا» را نافیه گرفته و به تقدیر<sup>۱</sup> - مجاز در تقدیر - قائل شده اند - صفتی در تقدیر گرفته اند -

«لاضرر» یعنی : طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلاً فرض کنید کسی در معامله ای مغبون شده ، آن ضرر به وسیله خیار غبن ، تدارک و جبران شده است و قاعده لاضرر می گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است . مصنف می فرمایند این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است .

**سؤال :** آیا می توانیم بگوئیم «لاضرر ولاضرار» مطلق است و آن را مقید به «غیر متدارک» می کنیم ، یعنی ضرر غیر متدارک در اسلام منفی است همانطور که در «اعتق الرقبة» و «لا تعتق الرقبة الكافرة» مسئله تقیید را مطرح می کنیم .

**جواب :** این حرف ، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لاضرر» را به نحو مذکور

۱ - مانند وسائل القرية .

مقیّد نمائیم به خلاف مثال عتق رقبه که دلیل بر تقیید داریم و ...  
 ۴ - نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت  
 اصفهانی چنین فرموده اند<sup>۱</sup>.

مصنّف، نظر اخیر را هم نمی پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای»  
 ناهیه بر سر اسم در آید.

قوله: «وعدم امکان نفی الحقيقة حقيقة...».

خلاصه: اینکه نمی توان در «لاضرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود  
 قرینه ای بر معانی مجازی شما نمی شود بلکه می گوئیم «لا»، نفی حقیقت می کند  
 منتها ادعای<sup>۲</sup> و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:

۱ - مقتضای بلاغت کلام، که مفصلاً توضیح دادیم. ۲ - غالباً و به حسب استعمال  
 ، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادعا به کار می ورد - کنایه نه  
 مجازاً -

### خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لاضرر»

- ۱ - معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.
- ۲ - «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.
- ۳ - «لا»، نافی است.
- ۴ - قاعده «لاضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند.

۱ - در رساله مستقلی که درباره قاعده لاضرر نوشته اند.

۲ - کنایه

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها ، أو المتوهم<sup>۱</sup> ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه ، لوضوح أنه العلة للنفي ، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يشبهه و يقتضيه [۱] .

[۱] - بعد از بررسی مفاد قاعدة لاضرر ، متذکر چند امر مهم می شویم :

**مقدمه :** حدیث رفع ، آثاری را که بر عناوین اولیه ، مترتب است بر می دارد نه ، آثاری که بر عناوین ثانویه - مانند خطاء و نسیان - مترتب است مثلاً حدیث رفع می گوید «رفع الخطاء» و از طرف دیگر ، آیه شریفه می فرماید : «ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة ...»<sup>۲</sup> یعنی در مورد قتل خطائی یک بنده آزاد شود با توجه به اینکه حدیث رفع ، آثار مترتب بر عناوین اولیه را بر می دارد ، می گوئیم حدیث رفع نمی تواند اثر مترتب بر خطاء - تحریر رقبه - را رفع نماید زیرا از ابتداء این اثر بر عنوان ثانوی مترتب بوده است .

نظیر این مطلب را در مورد قاعدة «لاضرر» می گوئیم که<sup>۳</sup> قاعدة مذکور ، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفی نمی کند بلکه احکام ضرری که روی عناوین اولیه افعال ، بار شده ، نفی می نماید مثلاً موضوع بعضی از احکام ، «ضرری» است مانند حج ، خمس و زکات که به حسب ظاهر ، دارای ضرر

۱ - فالضرر في مثل الوضوء مما يرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الاولى و في الدعاء عند رؤية الهلال و نحوه مما هو شبهة بدوية للوجوب يرتفع به الوجوب المتوهم ثبوته له بعنوانه الاولى ، ر . ک . عنایة الاصول ۴ / ۳۱۶ .

۲ - سورة نساء - ۹۲ .

۳ - مجدداً متذکر می شویم که نظر مصنف این است که قاعدة لاضرر ، نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند .



و من هنا<sup>۱</sup> لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه و أدلة الأحكام ، و تقدّم أدلته على أدلتها . مع أنها عموم من وجه . حيث أنه يوفق بينهما عرفاً ، بأنّ الثابت للعناوين الأوليّة اقتضائي ، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته ، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة ، و الأدلة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوليّة [۱] .

مالی یا جانی هستند در این موارد نمی توانیم به قاعده لا ضرر ، تمسک نمائیم و بگوئیم «ضرر» در اسلام نفی شده است زیرا اصل حکم شارع ، روی عنوان «ضرری» بار شده است .

سؤال : چرا «لا ضرر» احکامی را که روی نفس عنوان «ضرر» بار شده ، نفی نمی کند ؟

جواب : شارع مقدّس ، ضرر را علّت نفی قرار داده است ، اما علّت کدام نفی ؟ واضح است که علّت نفی احکام دیگر است نه علّت نفی حکم خودش ، هیچ گاه موضوع ، مانع حکم خود نمی شود بلکه موضوع ، حکم مربوط به خودش را اثبات می نماید .

### نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه

[۱] - ادله احکام ثانویه - قاعده لا ضرر - نسبت به ادله اولیه ، تقدّم دارند و با اینکه به حسب ظاهر ، بین آنها تعارض و عموم و خصوص من وجه است اما در عین حال ، ادله ثانویه بر ادله اولیه ، مقدّم هستند .

قبلاً متذکر می شویم که ادله ثانویه بر دو قسم هستند : ۱ - بعضی از آنها مانند ادله

۱ - از این نظر که «لا ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اولی افعال ثابت شده ، نفی می کند نه ، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است .

نفی ضرر و حرج، نفی حکم می کنند ۲- بعضی از ادله ثانویه اثبات حکم می نمایند مانند ادله وجوب وفاء به شرط، وفاء به نذر و غیره. و اینک با ذکر دو مثال آن را توضیح می دهیم.

**الف- دلیل «لاضرر»** را مثلاً با دلیل ایجاب وضوء مقایسه می کنیم- دلیل ایجاب وضوء می گوید حتی در مورد ضرر، وضوء، واجب است و دلیل لاضرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفی می کند بین این دو به حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، ماده اجتماع، عبارتست از وضوی ضرری و دو ماده افتراق عبارتند از: الف: وضوی غیر ضرری ب: غیر وضوی ضرری مانند غسل ضرری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی گوئیم در ماده اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضای جمع عرفی این است که ماده اجتماع- وضوی ضرری- را به اختیار قاعدة لاضرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضرری واجب نیست یعنی ادله لاضرر بر ادله اولیه مقدم هستند.

**سؤال:** با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می گوید مطلقاً وضوء واجب است.

**جواب:** احکامی که روی عناوین اولیه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی شود و ادله نفی ضرر در برابر آن، یک مانع بسیار قوی هست و نمی گذارد مطابق دلیل اولی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیت پیدا کند.

**ب- مثال دیگر** در مورد ادله ثانویه ای که اثبات حکم می نمایند: دلیل وجوب وفای به شرط از ادله ثانویه است مثلاً «المؤمنون عند شروطهم» می گوید، اگر چیزی

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو  
الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة [۱].

در معامله، شرط شد باید به آن وفاء نمود و می دانیم که خیاطت لباس به حسب دلیل  
اولی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معامله ای مورد اشتراط، واقع شد  
مثلاً بایع به مشتری گفت این کتاب را می فروشم مشروط بر اینکه لباس مرا بدوزی  
در این صورت ما دو دلیل داریم: دلیل اولی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش  
این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز است خواه مورد اشتراط واقع بشود یا  
نشود و دلیل ثانوی، و «المؤمنون عند شروطهم» هم دارای عموم یا اطلاق است و  
می گوید هر شرطی واجب الوفاء هست خواه خیاطت لباس باشد یا چیز دیگر و بین  
آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند. اما  
ماده اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسی که مورد اشتراط واقع شود<sup>۱</sup> و دو ماده  
افتراق آنها عبارت است از: الف - ماده افتراق دلیل خیاطت، آن موردی است که  
خیاطت مورد اشتراط واقع نشود ب - ماده افتراق دلیل وجوب وفاء به شرط آن  
موردی است که چیزی غیر از خیاطت، شرط شود. در این مورد هم مانند فرض قبل  
مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اولی تقدم دارد و باید خیاطت  
ثوب انجام شود.

[۱] - مصنف فرمودند ادله ثانویه بر ادله اولیه تقدم دارند اکنون می فرمایند که  
همیشه این چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادله اولیه بر ادله ثانویه و  
برقاعده لا ضرر تقدم پیدا می کنند.

سؤال: در چه مواردی ادله اولی بر ادله ثانوی تقدم دارند؟

۱ - که دلیل اولی می گوید ترکش جائز اما دلیل ثانوی می گوید اتیان آن واجب است.

وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي : تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً ، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض ، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له ، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله .  
و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً ، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد مقتضي ، وأن العارض مانع فعلي [۱].

جواب : در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اولی علت تامه فعلیت است و آن حکم به نحوی جعل شده است که جنبه اقتضائی ندارد بلکه علت تامه فعلیت هست در این موارد ، ادله اولیه بر ادله ثانویه ، تقدم دارند ، مثلاً می دانیم حرمت قتل مؤمن ، حکمی است که به عنوان اولی علت تامه فعلیت است و با عنوان ثانوی و تحقق ضرر ، نفی نمی شود .

[۱] - اکنون مصنف ، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلی بیان می کنند و مشخص می نمایند که در چه مواردی ادله احکام ثانویه بر ادله احکام اولیه تقدم دارد و در چه مواردی ادله احکام اولیه بر ادله احکام ثانویه مقدم است . ۱ - در دو مورد ادله اولیه ، نسبت به ادله ثانویه مقدم است .

الف - گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و فعلیت تامه دارد و هیچ یک از عوارض و عناوین ثانوی ، اعم از ضرر و غیره نمی تواند آن حکم اولی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد .

مثال : انقاذ نبي یا ولی واجب است و اگر این انقاذ ، مستلزم ضرر مالی یا حتی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لاضرر نمی تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اولی تقدم دارد و باید انقاذ نبي یا وصی انجام شود .

ب - گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

هذا لو لم نقل بحكومة دليله<sup>۱</sup> على دليله<sup>۲</sup>، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله،  
كما قيل [۱].

فعلیت تأمه دارد<sup>۳</sup> و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیت تأمه ندارد<sup>۴</sup>.  
مثال: اگر کسی فاقد آب است لکن تمکن مالی دارد و کسی هم حاضر است  
مقداری آب به او بفروشد در این صورت گرچه خرید آب، مستلزم ضرر مالی است  
اما در عین حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی  
مقدم است اما اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت  
ادله ثانوی بر ادله اولی تقدم دارد.

سؤال: از کجا متوجه می شویم که تکلیف، فعلیت تأمه و مطلقه دارد؟  
جواب: باید دلیل حکم اولی را ملاحظه کرد گاهی دلالتش آن قدر، قوی<sup>۵</sup>  
هست که نمی توان از آن اغماض نمود یعنی به نحوی است که اصلاً دلیل ثانوی -  
عارض - نمی تواند در برابر آن، مقاومت کند لذا می گوئیم دلیل اولی بر دلیل ثانوی  
تقدم دارد. ۲- گاهی هم دلیل حکم اولی به نحوی است که اگر یک دلیل حکم ثانوی  
در برابر آن قرار گیرد، باید از دلیل اولی صرف نظر کرد و اجتماع این دو دلیل، قرینه  
عرفی است که آن حکم اولی جنبه اقتضائی دارد و با عروض هر مانعی اعم از ضرر،  
خرج و اضطرار، رفع می شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.  
[۱]- گفتیم علت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اولی به مقتضای جمع عرفی است اما

۱- (یعنی أنه اذا قلنا بها فالتقدم من تلك الجهة) - مرحوم مشکینی ر. ک کفایه  
الاصول ۲ / ۲۷۱.

۲- دلیل حکم اولی.

۳- در این صورت، دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است.

۴- در این صورت، دلیل ثانوی مقدم است.

۵- مثلاً «نصی» هست که نمی توان در آن تصرف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

ثم انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العسر و دليل نفي الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزامن المقتضين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح و أولى [۱].

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می دانند و می دانیم که در صورتی حکومت، محقق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد<sup>۱</sup> مصنف، این وجه را نمی پذیرند و می گویند نظارت و شارحیت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اولی، ثابت نیست مثلاً چگونه می توانیم، بگوئیم «لاضرر» شارح و مفسر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدم دليل ثانوي بر دليل اولي در مواردی که قبلاً ذکر کردیم ثابت است اما ملاک تقدم، یا «جمع عرفی»<sup>۲</sup> است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اولی است. طبق نظر شیخ اعظم - کبیر علی - رسی

### توارد دو دلیل ثانوی

#### نسبت دلیل «لاضرر» با ادلة احكام ثانويه

[۱]- سؤال: اگر دلیل «لاضرر»<sup>۳</sup>، با بعضی از ادلة احكام ثانويه به حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلاً گاهی تصرف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضرار به همسایه است و «لاضرر» آن را نفی می کند و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می شویم و قاعدة

۱- مانند «لاشک لکثیر الشک» و «إذا شککت بین الثلاث والاربع فابن علی الاربع».

۲- به نظر مصنف.

۳- که از ادلة احكام ثانويه است.

«لا حرج» می گوید «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»<sup>۱</sup> در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی<sup>۲</sup> مقدم است؟

**جواب:** اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلین متعارضین در مورد آنها اجراء می شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی تر باشد مقدم داشته می شود.

**فرق تزاحم و تعارض:** در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

**مثال:** فرض کنید یک دلیل می گوید نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می گوید نماز جمعه حرام است و فرضاً حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است، در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک هست و نمی شود هر دو، واجد ملاک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیت، رجحان دارد - از جهت سند یا دلالت و غیره -

اما در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاذ دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند، در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آنها قوی تر است بلکه باید ببینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی تر است و مصلحت کدامیک بیشتر است هر کدام که ملاک و مقتضی قوی تر داشت، طبق آن، عمل می کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مخیر هستیم.

۱ - سورة حج / ۷۸.

۲ - «لا ضرر» یا «لا حرج».

ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب ، بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما ، لا من باب التعارض ، لعدم ثبوته إلا في أحدهما كما لا يخفى ؛ هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر [۱].  
و أمّا لو تعارض<sup>۱</sup> مع ضرر آخر ، فمجمّل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين ، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان ، وإلا فهو مختار [۲].

**خلاصه :** اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت ، چنانچه از قبیل متعارضین بودند ، به هر کدام که دلالتشان قوی تر بود عمل می کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند ، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی تر بود ، عمل می نمائیم .  
[۱] - سؤال : بالاخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین ؟

**جواب :** بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هستند یعنی ملاک و مقتضی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این چنین نیست که اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفتند ، احدهما فاقد مقتضی باشد منتها اگر تشخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی تر است آن را مقدم می داریم و الا مخیر هستیم .  
**خلاصه :** توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست اما در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند . تاکنون نسبت قاعده «لاضرر» را با ادله اولیه و ثانویه بیان کردیم .

### تعارض ضررين

[۲] - اگر مصادیق قاعده «لاضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست ؟

۱ - اقول : انّ تعبير المصنّف في المقام بالتعارض مما لا يخلو عن مناقشة والظاهر ان مراده من



و أمّا لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره ، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر ، ولو كان ضرر الآخر أكثر ، فإنّ نفيه يكون للمنة على الأمانة ، ولا منة على تحمّل

مسئله ، دارای سه صورت است :

۱- گاهی امر ، دائر بین دو ضرر ، برای شخص واحد است ، که این صورت دارای دو فرض است :

الف - امر ، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم .

ب : امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری - زید - وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم .

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر ، مساوی است مادر انتخاب یکی از آن دو مخیر هستیم و اگر مسئله اقل و اکثر مطرح است ، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم .

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر ، برای دو فرد مختلف است - مکره از دائره ضرر ، خارج است - مثلاً ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر ، و یا یکی از گوسفندان عمرو را ، در این صورت هم اگر آن دو ضرر ، مساوی است ، ما مخیر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم . علت اختیار اقل الضررين در صورت اول و دوم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر ، اکراهی تحقق ندارد .

تعارض الضرر مع ضرر آخر هو التّراحم بشهادة ترجيح الضرر الاكثر بمعنى اولويته للمراعات و اختيار الضرر الاقل والحكم بالتّخيير عند التساوى سيّما مع تصريحه في توارد دليلي التعارضين بكونهما من باب تراحم المقتضين ولو عند ثبوت المقتضى فيهما - عناية الاصول ۴ / ۳۲۳ .

الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر. نعم لو كان الضرر متوجّهاً إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمانة، واختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل<sup>۱</sup> [۱].

[۱]-۳: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجّه «من» بشود یا متوجّه «زید».

صورت سوّم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداءً ضرر، متوجّه خود انسان می شود لکن می توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوّزی وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصاً اگر ضرر متوجّه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجّه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دائر بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می باشیم یعنی ضرر مستقیماً و از ابتداء، متوجّه هر دو شده است. مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودم به او بدهم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهم یعنی ضرر، مستقیماً متوجّه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می فرماید اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمّل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعدة لا ضرر در مقام امتنان - برای اقامت - وارد شده و اگر بناء باشد من متحمّل ضرر شوم تا ضرر

۱- لعله إشارة الى منع ما ذكر، وإن الظاهر كون الامتنان بلحاظ كل واحد واحد من الامة في نفسه ...، ر. ک. حقائق الاصول ۲ / ۳۸۹.

دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد منت و امتنان هست  
«اللهم الا ان يقال...»

قاعده «لا ضرر» در مقام منت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده  
امتنانیه، نوع مردم در نظر گرفته شده‌اند - نه شخص و خصوص افراد -  
بنابراینکه «لا ضرر» امتنان بر نوع اقامت باشد، باید اقل و اکثر را ملاحظه نمود اگر  
ضرر متوجه من کمتر است، باید آن را متحمل شوم والا نه.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات و مطالعات علوم اسلامی

في الاستصحاب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## فصل

في الاستصحاب<sup>١</sup> : وفي حجّته إثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب . ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد ، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه : إقاماً من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً<sup>٢</sup> ، أو في الجملة<sup>٣</sup> تعبدّاً ، أو للظنّ به الناشيء عن ملاحظة ثبوته سابقاً . وإقاماً من جهة دلالة النصّ أو دعوى الإجماع عليه كذلك ، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً [١].

## استصحاب

### «اقوال در استصحاب»

[١] - چهارمین اصل از اصول عملیه ای که مرحوم آقای آخوند در باره آن ، بحث

---

١ - وهو لغة اخذ الشئ مصاحباً ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة ، ر . ک فرائد ٣١٨ .

٢ - در تمام موارد ، خواه شک در مقتضی باشد یا شک در رافع یا غیر از آنها .

٣ - در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد .

می کنند استصحاب است.

در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب، اقوال متعدّدی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر کرده اند<sup>۱</sup>.

### تعریف استصحاب

مصنّف می فرماید گرچه عبارات علماء واصولیین در تعریف استصحاب، مختلف است اما تمام آنها به یک مفهوم اشاره می کنند و آن عبارت است از: «هو الحكم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شک فی بقائه».

بنابراین تعریف هرگاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می نمائیم. مثلاً هرگاه حکمی - طهارت - در زمان سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء

۱ - «هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولاً:  
 ۱ - القول بالحجّة مطلقاً - ذهب الى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفایة ره - ۲ -  
 عدمها مطلقاً - ۳ - التفصيل بين العدمي والوجودي ۴ - التفصيل بين الامور الخارجيّة وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الاول ۵ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ ۶ - التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول ... ۷ - التفصيل بين الاحكام الوضعيّة يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التکلیفیه التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فتجرى في الاول دون الثاني ۸ - التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول ۹ - التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ... ۱۰ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية ... ۱۱ - زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي ... والاقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق» انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم، ر-ک اصول الفقه ۴ / ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.

مثال: در موضوعات خارجیّه - مثلاً می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعاً خمر بوده است - واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی است - لکن فعلاً شک داریم که آیا عنوان خمریت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسک به استصحاب، حکم به بقاء آن موضوع - خمریت - نموده و احکام خمر را بر آن مایع مترتب نمائیم بنابراین در استصحاب باید یا حکم شرعی را استصحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

دلیل حجّیت استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟

در ادله اعتبار استصحاب، اختلاف هست. مصنف فعلاً به آن‌ها اشاره می‌کند ولی بعداً درباره آنها به تفصیل، بحث می‌کنند و اینک آن ادله را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبّدی عقلاء: عقلاء در احکام عرفی و در مسائل روز مره خود اگر نسبت به مطلبی یقین داشتند و بعد شک در بقاء آن کنند بناء بر بقاء آن می‌گذارند، البته نه از باب اینکه ظنّ به بقاء برایشان پیدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبّدی دارند که دائر مدار وجود و عدم ظنّ نیست - ظنّ به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم -

۲- ظنّ: بنای عقلانی تعبّدی «بر بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلاً ثابت و متیقّن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلاً ظنّ به بقاء برای ما محقّق می‌شود.



ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة ، وفي وجه ثبوته ، على أقوال .  
 ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته ، لما تقابل فيه الأقوال ، ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد بل موردين ، و تعريفه بما ينطبق على بعضها ، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذلك الوجه ، إلا أنه حيث لم يكن بحدّاً ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم ، كما هو الحال في التعريفات

کسانی که استصحاب را از راه ظنّ به بقاء حجت می دانند معتقدند که استصحاب ، اصل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است .

سؤال : شک در بقاء با ظنّ به بقاء چگونه جمع می شوند ؟

جواب : با قطع نظر از یقین به ثبوت قبلی شک در بقاء داریم و با توجه به یقین به ثبوت ، ظنّ به بقاء داریم مثلاً ابتداء نمی دانیم که لباسمان طاهر است یا نه اما وقتی توجه می کنیم به اینکه اول صبح لباس ما قطعاً طاهر بوده ، با توجه به یقین به ثبوت قبلی ، فعلاً ظنّ به بقاء طهارت برای ما پیدا می شود .

۳- نصوص : عده ای هم از طریق نصوص و روایات ، قائل به اعتبار استصحاب شده اند .

۴- اجماع : بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع ، تمسک نموده اند و واضح است که ادعای اجماع در مسأله ای که مثلاً یازده قول در آن وجود دارد ، صحیح نیست البته بعداً درباره هر یک از ادله بحث خواهیم کرد .

۱- و هو التعریف بالفصل القریب ، والرسم هو التعریف بالخاصة ، فان كانا مع الجنس القریب فتام والا فناقص ، ر.ک منتهی الدرایة ۷ / ۲۱ .

غالباً ، لم یکن له دلالة على أنه نفس الوجه ، بل للإشارة إليه من هذا الوجه ، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس ، فإنه لم یکن به إذا لم یکن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقدح أنّ ذکر تعریفات القوم له ، و ما ذکر فیها من الإشکال ، بلا حاصل و طول بلا طائل [۱].

[۱]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیت استصحاب ، بیان کرده اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از : «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده گانه ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع ، جاری می شود به عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب ، ذکر کردیم ، مرکز تجمع تمام اقوال است یعنی بعضی می گویند استصحاب مطلقاً حجّت است و عدّه ای معتقدند استصحاب اصلاً حجّیت ندارد و جمعی تفصیل می دهند ، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می کنند و یا اینکه تفصیل می دهند به عبارت دیگر می گویند «الحکم ببقاء حکم او موضوع ...» مطلقاً حجّیت دارد یا ندارد و یا در مسئله ، تفصیل می دهند .

**سؤال :** چرا مصنّف ، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند .

**جواب :** چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده اند مثلاً بعضی گفته اند استصحاب عبارت است از : «بناء العقلاء على البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب ، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته اند ماهیّت استصحاب ، ظنّ به بقاء هست - نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد -

مصنّف می فرمایند اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور ، تعریف کرده اند واقعاً در صدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده اند ، لازمه اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک

مورد، تجمع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء علی البقاء» می داند اما فرد دومی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی پذیرد اما روایات باب و اخبار «لاتنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می کنیم که:

آیا فرد دوم از کسانی است که استصحاب را حجت می داند یا نه به عبارت دیگر آیا او از نافیین است یا از مثبتین؟ شما نمی توانید بگوئید او استصحاب را حجت می داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی توانید، بگوئید او استصحاب را حجت نمی داند زیرا او اخبار باب را معتبر می داند بنابراین وقتی مسأله ای را برای بحث، مطرح می کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسأله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حل این مشکل چیست؟ ما می بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در تعریف و بیان حقیقت استصحاب، ظنّ به بقاء را مطرح کرده اند و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بر یک مورد تجمع نمی کنند و تقابلی با یکدیگر ندارند و این توهّم ایجاد می شود که استصحاب، «حکم به بقاء» نباشد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و...».

جواب: اگر تعاریف مذکور، جنبه حدّی و رسمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیت و عرض خاص باشد، اشکال مذکور وارد است اما می دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده اند بلکه چون دلیل حجّیت استصحاب و راه حکم به

ثم لا يخفى أن البحث في حجته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجّة مثلاً، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

و أمالو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية [۱].

بقاء را مثلاً بنای عقلاء می دانسته اند<sup>۱</sup>، این بنای عقلاء را در تعریف استصحاب آورده اند والا استصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب گوئیم «سعدانه» به معنی جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

**خلاصه:** تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شک فی بقائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمع می کنند و آن را نفی یا اثبات می کنند و بیش از این در این زمینه، بحث نمی کنیم زیرا فائده ای بر آن مترتب نیست<sup>۲</sup>.

**آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟**

[۱]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می کنیم که:

۱- و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنه یا اخبار و اجماع می دانستند.

۲- اکنون حقیر - نگارنده - هم سؤالی مطرح می کنم: اینکه مرحوم آقای آخوند اعلى الله مقامه الشریف می فرمایند این تعاریف جنبه شرح الاسم دارند نه اینکه تعریف به حد و رسم باشند، آیا این

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدمه، برای استنباط حکم کلی الهی واقع شود و در سلسله علل حکم الهی قرار گیرد به بیان دیگر وقتی برای استنباط حکم الهی قضیه‌ای تشکیل می‌دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیه، واقع می‌شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیه، حکم کلی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشکوک البقاء هست لذا یک صغرا و کبرا تشکیل می‌دهیم و می‌گوئیم، وجوب نماز جمعه مشکوک البقاء است و هر حکمی که مشکوک البقاء باشد محکوم به بقاء هست - استصحاب - نتیجه می‌گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همان طور که ملاحظه کردید استصحاب به عنوان کبرای قضیه مذکور، واقع شد و در نتیجه حکم الهی را استنباط نمودیم لذا می‌گوئیم استصحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقیماً حکم عمل مکلف را بیان نمی‌کنند بلکه منتهی به حکم فعل مکلف می‌شوند و نتیجه قیاس مذکور، حکم فعل مکلف را بیان می‌کرد اما قواعد فقهیه به صورت ضابطه، مستقیماً حکم فعل مکلف را بیان می‌کنند مثلاً قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلف را معین می‌کنند به عنوان مثال قاعده تجاوز<sup>۱</sup> می‌گوید اگر شک در چیزی نمودید - بعد از آن

تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده اند تا بگوئیم از قبیل «سعدانه نبی» هستند یا برای محصلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟

۱ - الف - محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: کَلَّمَا شَكَّكَتْ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاَمْضَهُ كَمَا

که حین عمل متذکر بودید - بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقق پیدا کرده است .

قوله : «کیف و ریما لایکون ...» .

اکنون مصنف ، شاهی اقامه می کنند که استصحاب ، مسألة اصولی است نه قاعدة فقهیه و آن شاهد این است که :

گاهی استصحاب در یک مسألة اصولی جریان پیدا می کند و از این طریق ، حجیت آن مسألة اصولی برای ما روشن می شود ، چنانچه چیزی قبلاً حجیت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجیت آن ، باقی است یا نه در این صورت می توانیم حجیت آن را استصحاب نمائیم ، به عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از میت است برای حجیت رأی و نظر او به استصحاب ، تمسک کند و بگوید رأی او هنوز حجیت دارد .

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم اما اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوت» یا «الظنّ بالبقاء الناشی من ملاحظة ثبوت» باشد در این صورت ، دیگر کسی توهم نمی کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیه باشد زیرا در این صورت ، بحث می کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجیت دارد یا نه و بحث از «حجیت» یک بحث اصولی است .

هو - وسائل الشیعه ، ج ۵ ، ص ۳۳۶ ، باب ۲۳ از ابواب خلل ، ح ۳ .

ب - بکیر بن أعین قال : قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال : هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك .

و مسائل الشیعه ، ج ۱ ، ص ۳۳۱ باب ۴۲ از ابواب وضوء ، ح ۷ .

وکیف کان ، فقد ظهر ممّا ذکرنا فی تعریفه اعتبار امرین<sup>۱</sup> فی موردہ : القطع بثبوت شیء ، والشک فی بقائه ، ولا یکاد یكون الشک فی البقاء إلا مع اتحاد القضية المشکوکة والمتیقنة بحسب الموضوع والمحمول [۱].

### اتحاد قضیة متیقنة و مشکوکة

[۱] - گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از : «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» .

سؤال : در چه مواردی می توان «حکم به بقاء» نمود به عبارت دیگر چه خصوصیتی در حکم به بقاء ، دخالت دارد ؟

جواب : دو خصوصیت در حکم به بقاء معتبر است .

- ۱ - یقین به ثبوت و حدوث : اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم ، عنوان حکم به بقاء ، محقق نمی شود و نمی توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش ، معلوم نیست چگونه انسان می تواند در مورد آن ، «حکم به بقاء» نماید .
  - ۲ - شکّ در بقاء : در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هر یک از این دو ، با حکم به بقاء ، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است اما کسی که نفیاً یا اثباتاً واقع را می داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب ، «حکم به بقاء» نماید .
- البته واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیة و «نسبت» ، تعلق ، پیدا

۱ - بل ظهر من تعریفه اعتبار امور عديدة فی حقيقة الاستصحاب لا امرین فقط ، (الاول) الیقین السابق ... (الثانی) الشکّ اللاحق ... (الثالث) أن يكون الشکّ متعلقاً ببقاء ما یقین به لا باصل ما یقین به ... (الرابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنى أنه یعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضية المشکوکة مع المتیقنة موضوعاً کما یعتبر محمولاً ... ر. ک. غایة الاصول ۵ / ۱۶ .

و هذا ممّا لا غبار عليه في الموضوعات الخارجيّة في الجملة<sup>۱</sup> و أمّا الأحكام الشرعيّة سواء كان مدركها العقل أم النقل ، فيشكل حصوله فيها ، لأنّه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم إلا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه ، بسبب تغيّر بعض ما هو عليه ممّا احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً ، وإلا لا يتخلّف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقّه تعالى ، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً [۱].

کنند و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به صورت قضیه نیست ، نمی توانند تعلق بگیرند ، مثلاً شما نمی توانید بگوئید من یقین به «زید» دارم و همچنین نمی توانید بگوئید من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضیه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیه به موضوع - زید - و طرف دیگرش به محمول - موجود - ارتباط دارد .

**خلاصه :** در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیه متیقنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملاً متحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشد مثلاً اگر من یقین به قیام زید و شک در قیام عمرو داشته باشم ، در این صورت ، شک در بقاء صدق نمی کند ، خلاصه اینکه در استصحاب ، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه ، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شک در بقاء داشته باشیم .

### اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[۱] - اتحاد قضیتین در استصحاب موضوع خارجی<sup>۲</sup> محلّ تردید نیست مثلاً

۱ - علی الکلام الاتی فی تنمّة الاستصحاب ان شاء الله تعالى من انّ المعیار فی الاتحاد هل هو نظر

العرف او لسان الدلیل او نظر العقل غنایة الاصول ۵ / ۱۸ .

۲ - مانند عدالت زید .



دیروز یقین به قضیه «زید قائم» داشتیم ، و امروز در قیام زید ، شک داریم ، هم قضیه متیقنه ، «زید قائم» است و هم قضیه مشکوکه ، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند .

### اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتحاد دو قضیه در استصحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان ، هنگام صبح به تنجس لباسش یقین داشته باشد ، و عصر شک در بقاء نجاست آن پیدا کند در این صورت می توان نجاست لباس را استصحاب نمود و گفت اول صبح ، لباس من یقیناً متنجس بود و الان شک در بقاء تنجس دارم و نجاست لباس را استصحاب می کنم و می دانیم که نجاست لباس ، یک حکم جزئی است نه کلی ، و اتحاد دو قضیه کاملاً مشخص بود یعنی قضیه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هم به لحاظ ثبوت ، متیقن بود و هم به لحاظ بقاء ، مشکوک بود .

### اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی

اشکال : وحدت قضیتین در احکام کلیه<sup>۱</sup> ، مورد اشکال واقع شده است .  
بیان ذلک : اگر قضیه مشکوکه ، همان قضیه متیقنه است ، و اگر اختلافی بین آنها نیست ، پس چرا شما در بقاء حکم شک می کنید ؟

مثال : نماز جمعه در عصر حضور ، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا

۱ - خواه مدرک آن ، نقل باشد یا عقل - کحکم العقل بقیح الکذب الضار بالمؤمن الذی هو مستند حرمة الشرعیة ، ر.ک منتهی الدرایة ۷ / ۳۵ .

در بقاء وجوب نماز جمعه شک می کنید ، اگر هیچ فرقی بین نماز جمعه مشکوک الوجوب با نماز جمعه متیقن الوجوب وجود ندارد ، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه ، شک می کنید و منشأ شک شما چیست ؟ لابد موضوع قضیه ، عوض شده است که شما در بقاء حکم ، شک می کنید والا اگر نماز جمعه در عصر غیبت ، همان نماز جمعه در عصر حضور است ، نباید در بقاء حکم شک کنید<sup>۱</sup> لذا می گوئیم قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه اختلاف پیدا کرده است ، قضیه متیقنه چنین است «صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل تكون واجبة ام لا» لذا مستشکل می گوید در احکام کلی نمی توان استصحاب نمود .

به عبارت دیگر در احکام کلی اگر قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه ، تغییر نکرده است پس نباید شک در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه معتبر است و در مواردی استصحاب ، جاری می شود که مغایرتی بین دو قضیه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت ، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست ، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت .

آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می کنیم ؟

۱- در استصحاب احکام جزئی ، علت شک در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم ، گفتیم لباس ما قطعاً هنگام صبح ، متنجس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست ، شک پیدا کردیم و منشأ شک ما هم این بود که احتمال می دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم .

خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصور است؟ ما این همه در احکام کلی، استصحاب، جاری می‌کنیم که اصلاً مسأله نسخ، مطرح نیست.

مستشکل می‌گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست - بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصور نیست زیرا حکم از موضوع، تخلف نمی‌کند و موضوع، شبیه علت است که از معلول، جدا نمی‌شود - پس لابد تخلف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است<sup>۱</sup> مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الأبد جعل نموده بود و معتقد بود که دائماً دارای مصلحت است اقامتاً بعداً حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود

۱ - «بداء» در لغت به معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می‌شود حتماً مطلب تازه‌ای برای او پیدا می‌شود - بدون شک «بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد، اصولاً این سخن، کفر صریح و زننده‌ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ...

دانشمندان شیعه گفته‌اند هنگامی که «بداء» به خداوند نسبت داده می‌شود به معنی «ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلاً ظاهر نبود.

در داستان ابراهیم قهرمان بت شکن در قرآن می‌خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریت، فرزندش را به قربانگاه برد اما هنگامی که آمادگی خود را نشان داد «بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر.ک تفسیر نمونه ۱۰ / ۲۴۵.

ویندفع هذا الإشكال ، بأنّ الاتحاد في القضيتين بحسبهما ، وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه ، إلا أنّه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه ، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ، ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته . وإن كان واقعاً من قيوده و مقوماته . كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشكّ فيها . لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها ، ممّا عدّ من حالاتها لامن مقوماتها ، بمكان [۱].

اما بعداً واقعیّت مسأله برای او ظاهر شد لذا حکم - وجوب - از موضوع خود مرتفع شد .

البته واضح است که چون بداء به معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیین می گویند حقیقت نسخ ، عبارت است از «دفع الحكم» نه «رفع الحكم» ، یعنی حکم الهی از اول محدود به حدی بوده که ما نمی دانستیم ، نه اینکه حکم الهی از اول دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند ، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است .

حال که بداء به نحو مذکور در مورد خداوند ، محال شد ، می گوئیم علت شک در بقاء حکم ، این است که موضوع ، تغیر و تبدلی پیدا کرده و یا تبدل موضوع نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است .

[۱] - جواب : باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه ، متحد یا مختلف است .

اگر عقل ، حاکم به اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین باشد حق با مستشکل است و در نتیجه ، استصحاب در احکام کلی جاری نمی شود زیرا عقل ، بین دو قضیه ، اتحاد

نمی بیند اما حاکم و قاضی نسبت به اتحاد دو قضیه، عقل نیست و با دقت عقلی، اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین را بررسی نمی کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضیه، تغیر و تبدل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضیه متحد است یا نه مخصوصاً که مهمترین دلیل حجیت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیات را جزء ارکان و مقومات موضوع نمی داند. گرچه با تبدل آنها برایش شک و یقین تولید می شود. البته همان طور که گفتیم اگر بخواهیم دقت عقلی، اعمال نمائیم بعضی از خصوصیات، اجزاء و قیود، جزء مقومات موضوع به شمار می رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می شود در مثال قبل، متیقن ما وجوب نماز جمعه در عصر حضور بود و قضیه مشکوکه ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قید «فی عصر الحضور» و «فی عصر الغیبة» را جزء مقومات موضوع، محسوب نمی کند به عبارت دیگر اگر در زمان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیا نماز جمعه، واجب است یا نه قضیه ای که او ترتیب می دهد چگونه است آیا می گوید «صلاة الجمعة المقيدة بعصر الحضور واجبة» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیه، بیان می کند و می گوید همان طور که مضاف و مضاف الیه - صلاة الجمعة - در قضیه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکنیت دارد، یا اینکه می گوید آنچه که در این قضیه، رکنیت دارد، عبارت است از «صلاة الجمعة» و محمول آن «واجبة» می باشد و قید - فی عصر الحضور - از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیه «صلاة الجمعة واجبة» متیقن بوده است.

مسئلاً عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوم به شما جواب می دهد و می گوید

ضرورة<sup>۱</sup> صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً. أمّا الأول فواضح [۱].

قید «في عصر الحضور» مدخلیت در موضوع ندارد و مسأله حضور و غیبت از حالاتی است که دخالت در شک و یقین دارد و از خصوصیات نیست که در موضوع و قضیه متیقنه، دخالت داشته باشد والا اگر عرف بگوید آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازمه اش این است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنیم.

مثال: دیروز لباس من نجس بود و امروز شک در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا باشد عنوان و قید «دیروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتیجه اش این می شود که قضیه متیقنه و مشکوکه متحد نباشند زیرا نجاست دیروز با نجاست امروز با دقت عقلی دو عنوان است و در نتیجه، قضیتین، متحد نیستند و نمی توان استصحاب نجاست نمود.

[۱] - اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلی، بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد نیست، جواب دادیم که حاکم و قاضی، نسبت به اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، عرف است و او باید بگوید که دو قضیه، متحد هستند یا مختلف، و در تشخیص موضوع، دقت عقلی، اعمال نمی شود. بلکه ملاک، تحقق اتحاد عرفی است.

اکنون، مصنف، دلیل کفایت عرفی را بیان می کنند و می گویند این مطلب،

۱ - إشارة الى دفع ما يتوهم من أن كون الموضوع عرفياً الذي هو الملاک في اندفاع الاشکال منحصر فيما كان المدرك الاخبار ولا يتم بناءً على سائر المدارك من السيرة والاجماع والظن، ووجه الدفع أنه كما يمكن دعوى سوق الاخبار بلحاظ العرف كذلك يمكن دعوى التزام العقلاء في الموضوع العرفي وكذلك الاخبار، مشکینی ره ر. ک کفاية الاصول ۲ / ۲۷۸.

ضروری و بدیهی است<sup>۱</sup> که اتحاد عرفی کافی است و همین قدر که عرف بگوید بین دو قضیه، اتحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می شود و می توان در احکام کلی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجّیت استصحاب - حکم به بقاء - بنای تعبّدی عقلاء یا حصول مظنه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلاً اگر دلیل حجّیت استصحاب، روایات و نصوص باشد - البته مهمترین دلیل حجّیت استصحاب، روایات هست - عرف، بین قضیه مشکوکه و متیقّنه تغایری نمی بیند بلکه می گوید با تبدّل بعضی از حالات، موضوع قضیه، تغییری نمی کند و می توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، اتحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحت جریان استصحاب این است که «شک در بقاء» محقّق باشد و واضح است که وقتی موضوع<sup>۲</sup> قضیه مشکوکه با قضیه متیقّنه عرفاً یکی باشد، «شک در بقاء» تحقّق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست - با تحقّق سایر شرائط - و همچنین است اگر دلیل حجّیت استصحاب، اجماع یا بنای تعبّدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «اما الاول فواضح»، اگر حکم کلی را که می خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که اتحاد دو قضیه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم - تشخیص وحدت موضوع قضیه مشکوکه با قضیه متیقّنه به دست

۱ - مخصوصاً در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلی استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلاً درباره آن توضیح دادیم -

۲ - همانطور که قبلاً بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیه باید متحد باشد اما ایراد مستشکل در مورد تغیر موضوع قضیه مشکوکه بود.

و أما الثاني ، فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما  
احتمل دخله في موضوعه ، مما لا يرى مقوماً له ، كان مشكوك البقاء عرفاً ،  
لا احتمال عدم دخله فيه واقعاً ، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً [۱].

عرف است و ... -

[۱] - اگر مدرک حکمی را که می خواهیم استصحاب کنیم ، «عقل» باشد یعنی از  
طریق عقل ، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم ، در این صورت هم وقتی در  
بقاء آن حکم ، شک نمائیم ، می توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم<sup>۱</sup>.

مثال: <sup>۲</sup> - عقل می گوید خوردن مایع سمی و مضر ، دارای مفسده و قبیح هست ما  
از حکم عقل - قبیح و مفسده - کشف می کنیم که خوردن آن ، حرام است حال اگر در  
آن مایع سمی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضاً مقداری آب با آن  
مخلوط شد و در نتیجه برای ماشک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع ، مضر است یا  
نه<sup>۳</sup> و آیا با تغییرات مذکور ، اضرار آن مایع ، باقی است یا نه ، در این صورت ، عقل  
حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل ، متغیر شده است البته در موضوع حکم عقل  
اهمال و اجمال راه ندارد ، عقل در موضوع مشخص به حسن یا قبیح ، حکم می کند به  
عنوان مثال قبلاً او گفته بود که شرب مایع سمی مضر ، مفسده دارد اما اکنون موضوع  
حکم ، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا  
ضعیف لذا عقل در این زمینه ، حکمی ندارد اما در عین حال ، همان حکم شرعی را  
که از طریق حکم عقل ، کشف کرده بودیم ، می توانیم استصحاب نمائیم زیرا ما

۱ - بعضی گفته اند اگر مدرک حکم کلی ، شرع و نقل باشد می توان در آن استصحاب جاری نمود اما

اگر مدرک حکم ، عقل باشد نمی توان در آن استصحاب جاری نمود .

۲ - در مثال مناقشه ای نمی کنیم .

۳ - و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه .



إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمة بين الحكمين [۱].

قلت: ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال [۲].

ملاك و میزان حکم شرع - حرمت - را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می کند و می گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفاً مقوم موضوع نبوده<sup>۱</sup> و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می دهیم که آن تغییرات، واقعاً در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می توانیم به استصحاب، تمسک نمائیم.

[۱] - اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می کنید در حالی که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیات موضوع، دیگر حکمی ندارد اما همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می توان استصحاب نمود.

[۲] - آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علت آن را توضیح می دهیم که:

ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم اما ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به عبارت دیگر

۱ - گرچه آن تغییرات با اعمال دقت عقلی، مغیر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعاً حکمی

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم اما معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به نحوی که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، اما عقل هیچگونه حکمی در آن موارد ندارد مثلاً شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند اما عقل در این زمینه هیچگونه حکمی ندارد البته اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا في حال غير ملازم لعدم حکم الشرع في غير تلك الحال»<sup>۱</sup>.

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیراً بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، اما اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه - حالت ثانوی - حکمی ندارم اما لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

۱ - عبارت مذکور در کتابهایی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح شده آن را در این کتاب آورده ایم ضمناً عبارت را به چند طریق می‌توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند، ر.ک کفایة الاصول ۲۷۹.

وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك [۱].

به عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می گفت شرب آن مایع، قبیح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می گوید شرب آن مایع، حرام است اما اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی ندارم، اینجا ما می گوئیم لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع هم در زمان لاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می گوید من حکم را ابقاء می کنم.

[۱] - چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لاحتمال أن يكون ما هو ملاك ...».

احتمال می دهیم که همان ملاک حکم شرعی - مصلحت یا مفسده<sup>۱</sup> - که در زمان سابق بوده است، همان ملاک در زمان لاحق هم باشد یعنی ملاک حکم شرع در هر دو حالت، موجود هست - خواه آن مایع، تغییری بکند یا اینکه به همان حال اولی باقی باشد -

سؤال: اگر احتمال می دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت - زمان سابق و لاحق - یکی باشد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

۱ - البته ملاک حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت - زمان سابق - دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییری در موضوع ایجاد نشده بود.

و بالجملة : حکم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حکم العقل واقعاً ، لا ما هو مناط حکمه فعلاً ، و موضوع حکمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال ، مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حکمه شأناً ، و هو ما قام به ملاك حکمه واقعاً ، فربّ خصوصيّة لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله ، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً ، مع احتمال بقاء ملاك واقعاً . و معه يحتمل بقاء حکم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً و عدماً ، فافهم و تأمل جيّداً [۱].

جواب : عقل به تمام مصالح و مفايد احاطه و آگاهی ندارد و لذا می گوید من در زمان لاحق ، حکمی ندارم اما نمی گوید واقعاً حکمی هم در میان نیست .

سؤال : چرا احتمال می دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد .

جواب : الف - ممکن است آن حالت سابقه - با وصف حالت سابقه - در ملاک حکم ، دخالت نداشته است .

ب - یا اینکه ممکن است اصلاً برای حکم شرعی دو ملاک وجود داشته است .

۱ - در زمان و حالت سابق یک ملاک برای حکم موجود بوده که مقید به همان حالت سابق بوده است .

۲ - علاوه بر آن ملاک ، یک ملاک دیگری هم برای حکم تحقق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاک<sup>۱</sup> و در نتیجه با وجود شک در بقاء حکم ، می توانیم به استصحاب تمسک نمائیم - در جریان استصحاب ، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم -

[۱] - اکنون مصنف با بیان دیگری جواب از اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را بیان می کنند و می گویند مانعی از جریان استصحاب حکم شرعی مستکشف

۱ - به نحوی که مشروحاً بیان کردیم .

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی<sup>۱</sup> عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف - حکم واقعی - شأنی - به عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلیات می رود مثلاً عقل می گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب - حکم واقعی فعلی - این حکم در صورتی تحقق پیدا می کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دو حکم مذکور چیست؟ ملاک حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد اما ملاک حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همانطور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقق می شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید اما زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست اما در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، اما موضوع آن

را تشخیص نداده باشد .

در بعضی از موارد ، خصوصیتی در حکم فعلی عقلی ، دخالت دارد و عقل می گوید با وجود آن حالت و خصوصیت ، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیت ، حکم فعلی ندارم در حالی که ممکن است همان خصوصیت در حکم واقعی عقل ، هیچ گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل ، باقی باشد در نتیجه ، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی<sup>۱</sup> باقی باشد - حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است -

**خلاصه :** چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم ، لذا می گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل ، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن ، شک داریم ، می توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است ، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه بسا عقل در زمان لاحق ، حکم فعلی نداشته باشد ، اما حکم شرعی موجود باشد و ...

**نتیجه بحث :** در احکام شرعی ای که مدرک آنها عقل یا نقل است ، می توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفاً قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه ، متحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده اند در احکامی که مدرک آنها عقل است ، نمی توان استصحاب ، جاری نمود ، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقاً حجیت دارد .

۱ - که از راه ملازمه کشف کردیم .

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّية الاستصحاب مطلقاً ، وعدم حجّيته كذلك ، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام ، أو بين ما كان الشك في الرافع و ما كان في المقتضي ، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة ، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها ، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها ، وهو الحجّية مطلقاً ، على نحو يظهر بطلان سائرهما ، فقد استدلّ عليه بوجوه : [۱] .

[۱] - آراء و نظرات اصحاب در حجّیت استصحاب ، مختلف<sup>۱</sup> است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل ، یازده قول در حجّیت و عدم حجّیت استصحاب ، ذکر کرده اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب ، نقل کردیم از جمله : الف - حجّیت استصحاب مطلقاً ب - عدم حجّیت استصحاب مطلقاً ج - حجّیت استصحاب در موضوعات نه در احکام د - حجّیت استصحاب در مواردی که شک در رافع داریم و عدم حجّیت استصحاب در مواردی که شک در مقتضی داریم .

مصنّف می فرماید متعرّض ذکر آن اقوال نمی شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی کنیم بلکه مدّعی خود را که عبارت است از حجّیت استصحاب به نحو اطلاق<sup>۲</sup> ، همراه با دلیل آن ، توضیح می دهیم و در نتیجه ، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد ، البته برای حجّیت استصحاب به ادّله و وجوه مختلفی تمسک شده است که از میان آنها اخبار و روایات ، مورد اعتماد ما هست که هم متکثر است و هم در بین آنها روایات صحیحه وجود دارد لکن اوّل ، سایر ادّله را بررسی می کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می نمائیم .

۱ - قال في اوثق الوسائل : «قليل تبلغ الاقوال في المسألة نيفاً وخمسين» .

۲ - خواه در احکام باشد ، یا در موضوعات احکام ، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضی باشد یا شک در رافع و ...

الوجه الأول : استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة ، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً [۱].

## ادله حجّیت استصحاب

### ۱- بنای عقلاء

[۱]- یکی از وجوهی که برای حجّیت استصحاب به آن تمسک شده ، بنای تعبّدی عقلاء می باشد .

بیان ذلک : بین عقلاء ، یک بنای تعبّدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخص نیست ، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه ای متیقّن باشد ، اما در زمان لاحق ، بقای آن حالت ، مشکوک باشد ، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتب می کنند ، البته این بنای عقلاء ، به تنهایی حجّیت ندارد لکن مستدل می گوید بنای مذکور در مرثی و منظر شارع بوده و او توجه به آن داشته و هیچگونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلانی ، مورد نظر و توجه شارع بوده و اعلان ننموده ، که آن بناء ، در امور شرعی ، جاری نمی شود ، ما می فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه ، آن بنای عقلانی در شریعت هم جاری می گردد .

مستدلین به این وجه می گویند در این بنای عقلاء هیچگونه فرقی بین موارد مختلف ، وجود ندارد که مثلاً ما شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی ، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفاسیلی که در حجّیت استصحاب ، ذکر شده برخلاف بنای عقلانی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین



و فيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً، بل إقما رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلةً كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً [۱].

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می کنند مثلاً حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اولی خود بر می گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.

[۱] - ما نمی پذیریم که عقلاء در «عمل بر طبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبدی محض - بدون ملاک - داشته باشند.

سؤال: اینکه عقلاء، بناء بر طبق حالت سابقه می گذارند علتش چیست؟

جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:

۱ - ممکن است عقلاء، احتیاطاً و رجاءً، اثر بقاء را مترتب می کنند.

مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطلع نیست، و نمی داند که او حیات دارد یا نه، اما در عین حال، نامه ای برای او می فرستد و نزد خود می گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتب نمی شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می کند، رجاءً و احتیاطاً اقدام به چنین عملی نموده، نه به عنوان استصحاب و حکم به بقاء.

۲ - ممکن است بناء بر طبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی بینند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلاً تجار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را

و ثانیاً: سَلَمْنَا ذَلِكَ ، لَكِنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ الشَّارِعَ بِهِ رَاضٍ وَهُوَ عِنْدَهُ مَاضٍ ، وَ يَكْفِي فِي الرَّدْعِ عَنْ مِثْلِهِ مَا دَلَّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَى التَّهْيِیِّ عَنْ اتِّبَاعِ غَيْرِ الْعِلْمِ<sup>۱</sup> ، وَ مَا دَلَّ عَلَى الْبِرَاءَةِ أَوْ الْإِحْتِیَاطِ فِي الشَّبْهَاتِ ، فَلَا وَجْهَ لِاتِّبَاعِ هَذَا الْبِنَاءِ فِيمَا لَا بَدَّ فِي اتِّبَاعِهِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى إِمْضَائِهِ ، فَتَأَمَّلْ جَيِّدًا [۱].

تحویل بگیرد ، نه اینکه تعبداً بناء بر حیات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء - ولو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی - بناء بر حالت سابقه می گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوم - ظنّ به بقاء - می کند و بزودی آن را بیان می کنیم .

۴- ممکن است غفلة بناء بر طبق حالت سابقه می گذارند یعنی اصلاً توجهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن ، غافل هستند که در مورد حیوانات ، دائماً مطلب ، این چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود ، مراجعت می کند اصلاً نسبت به حالت سابقه ، غافل است و او برای خود ، حالت سابقه و لاحق ، ترتیب نمی دهد بلکه بر حسب عادت و بدون توجه به حالت سابقه به آشیانه خود ، باز می گردد اما در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجه ، بناء بر طبق حالت سابقه می گذارند .

مثال : گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفلة و بدون توجه به حالت سابقه ، باز هم به طرف آن محل می رود .

خلاصه : روی جهات مذکور نمی توانیم ، بپذیریم که عقلاء «در بناء بر طبق حالت سابقه» تعبداً چنین کاری می کنند .

[۱]- ما مماشات می کنیم و چنین بنای عقلانی تعبیدی را از شما می پذیریم ، لکن

۱- (ومن العجیب جداً) أنه في خبر الواحد قد ادعى أن الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلائی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می‌گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است. بیان ذلک: دو گروه از ادّله، مانع و رادع بنای عقلائی مذکور هست:

الف - آیات<sup>۱</sup> و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می‌کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می‌شود زیرا عقلاء، بدون علم - تعبّداً - طبق حالت سابقه عمل می‌کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب - ادّله ای که دلالت بر براءت<sup>۲</sup> یا احتیاط<sup>۳</sup> - در شبهات - می‌کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادّله مذکور، شامل آن مواردی می‌شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می‌گوئیم آن اطلاقات، کافی برای ردع و منع بنای تعبّدی عقلاء هست<sup>۴</sup> بنابراین می‌گوئیم بنای تعبّدی عقلاء نتوانست دلیل حجّیت استصحاب باشد.

العلم مما لا تكفي في الردع عن السيرة العقلية المستقرة على العمل بخبر الثقة بزعم ان رادعتيهما دورية وفي المقام قد غفل عن الدور رأساً و لعله قدس سره قد تغافل عنه ولم يغفل (وعلى كل حال) قد عرفت هناك ان الحق في المسألة ان الايات و الروايات مما تصلح للردع عنها بلا دور ولا محذور فيه اصلاً ولكننا قد اجبنا عن رادعتيهما بجواب آخر، ر.ك عناية الاصول ۵ / ۲۳.

۱ - ولا تقف مالىس لك به علم ... سورة اسراء ۳۶.

[۲ - على مذهب الاصوليين (۳) على مذهب الاخباريين ا.ر.ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۲۲۱ - طبع نجف.

۴ - فمثل «رفع ما لا يعلمون» ينفي ظاهراً وجوب صلاة الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الامام عليه السلام و بسط يده والمشكوك بقاؤه حال الغيبة لاحتمال كون حضوره (ع) مقوماً لوجوبها. وكذا ادّلة الاحتياط الآمرة بالوقوف عند الشبهة، فانها باطلاقتها تقتضي الاخذ بالحائطة للذين سواء اكان الشك مسبوقاً بالعلم بالتكليف ام لم يكن، ر.ك منتهى الدراية ۷ / ۵۸.

الوجه الثاني : إنَّ الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق [۱].  
و فيه : منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً<sup>۱</sup> ، فإنه لا وجه له  
صلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم ، وهو غير معلوم  
ولو سلم ، فلا دليل على اعتباره بالخصوص ، مع نهوض الحجة على عدم  
اعتباره بالعموم [۲].

## ۲- ظن

[۱] - بنای تعبدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی ، این است که اگر  
چیزی قبلاً ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن ، شک داریم ، فعلاً ظن به بقاء برای  
ما محقق است یعنی با «ظن به بقاء» ، «حکم به بقاء» می کنیم . همانطور که قبلاً هم  
متذکر شدیم ، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقاء ، حجت می دانند معتقدند  
که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد .  
[۲] - مصنف دو ایراد ، نسبت به دلیل مذکور ، وارد می نمایند .

الف - ما از شما نمی پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق ، موجب ظن  
به بقاء ، در زمان لاحق باشد . زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علت ، نیاز دارد .  
سؤال : منشأ ظن به بقاء چیست ؟

جواب : غالباً هر چه ثابت و متیقن شد ، ادامه پیدا می کند .  
ما چنین غلبه ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق ، ثابت شد ،  
ممکن است در زمان لاحق ، ادامه پیدا نکند ، و ممکن است ادامه پیدا نکند .  
ب - اگر بپذیریم که غالباً مجرد ثبوت شیء در زمان سابق ، موجب ظن به بقاء در  
زمان لاحق است ، باز هم می گوئیم دلیلی بر حجیت آن ظن ، قائم نشده بلکه ادله ای

۱ - نه ظن شخصی و نه ظن نوعی .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع عليه ، كما عن المبادئ حيث قال :  
 الاستصحاب حجة<sup>۱</sup> ، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ، ثم وقع الشك  
 في أنه طرأ ما يزيله أم لا ؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ، ولولا القول  
 بأن الاستصحاب حجة ، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح ،  
 انتهى . وقد نقل عن غيره أيضاً [۱] .

داریم که به نحو کلی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می کند . و ما هنگام جواب از  
 دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجیت قطع ، ذاتی است اما  
 حجیت ظن ، محتاج به دلیل است و اصل اولی در ظنون ، عدم حجیت است<sup>۲</sup> .

### ۳- اجماع

[۱] - از صاحب مبادی ، نقل کرده اند که : «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء ...»  
 فقهاء اتفاق کرده اند که اگر حکمی در زمان سابق ، ثابت شد اما در زمان لاحق ،  
 شک کردیم که آیا چیزی به عنوان عارض و مانع بر آن حکم ، واقع شده است یا نه ،  
 یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم ، شک نمودیم ، در این صورت ، واجب است ،  
 بگوئیم که همان حکم اولی ، باقی است و این ، همان حجیت استصحاب است و اگر  
 استصحاب ، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم - بقاء حکم را بر ارتفاع آن ،  
 ترجیح دهیم - این ترجیح ، بلامرّجّح است چون ممکن است حکم قبلی ، باقی باشد  
 و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

۱ - یعنی : انّ البناء على الحالة السابقة مع تساوى الوجود و العدم بالنسبة الى الممكن لا يكون الا  
 لاجل حجة الاستصحاب ، اذ لو لم يكن حجة لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح ر . ک  
 منتهى الدراية ۷ / ۶۸ .

۲ - ر . ک ایضاح الکفایة ۴ / ۱۹۶ .

وفيه : إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبانٍ مختلفة في غاية الإشكال ، ولو مع الاتفاق ، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة ، ونقله موهون جداً لذلك ، ولو قيل بحجّيته لولا ذلك [۱].

[۱] - اکنون مصنف ، مطلبی را که بارها بیان نموده اند ، باز هم تکرار می فرمایند و محصل آن ، عبارت است از :

آیا اجماع مذکور ، محصل است یا منقول ؟

اگر اجماع محصل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم :

- ۱ - تحصيل اجماع در مسأله ای که ادله و وجوه مختلفی درباره آن ، بیان شده - اخبار ، ظن به بقاء و بنای تبدی عقلاء - در غایت اشکال است - ولو با اتفاق تمام علماء - زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلاً هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد<sup>۱</sup>.
- ۲ - ادعای اجماع در مورد حجّیت استصحاب از اساس و ریشه ، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله ای که اقوال مختلف ، وجود دارد ، چگونه می توان تحصيل اجماع نمود . مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیت استصحاب ، بیان کرده است و در کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است : « قبل تبلغ الاقوال في المسألة نيفاً وخمسين ».

و اگر اجماع مذکور ، « منقول » باشد اشکال ما این است که :

بر فرض که گفته شود اجماع منقول في نفسه حجّت است باز هم می گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فيه موهون است زیرا در مسأله ای که اقوال مختلف ،

۱ - اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیتی ندارد .

الوجه الرابع : وهو العمدة في الباب ، الأخبار المستفيضة [۱] .  
 منها : صحيحة زرارة<sup>۱</sup> «قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب  
 الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال : يا زرارة ، قد ينام العين ولا ينام القلب و  
 الأذن ، وإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء ، قلت : فإن حُرِّك في جنبه  
 شيء وهو لا يعلم ، قال : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر  
 يبين ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ابداً ولكنه  
 ينقضه بيقين آخر» .

وجود دارد چگونه می توان نقل اجماع نمود .  
 قوله «لولا ذلك» ، اگر از اشکال قبل - وجود مبانی وادله مختلف در استصحاب -  
 صرف نظر نمایم .

#### ۴ - نقد و بررسی اخبار دال بر حجّیت استصحاب

[۱] - تذکر : مصنف تاکنون هیچیک از ادله و وجوهی<sup>۲</sup> که برای حجّیت  
 استصحاب ، بیان شده است نپذیرفته و اینک دلیلی - اخبار - که مورد قبول خودشان  
 هست ، بیان می کنند قبلاً متذکر می شویم که نظر مصنف ، این است که استصحاب  
 مطلقاً<sup>۳</sup> حجّت است .

۱ - بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی  
 چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظم هم طبق متن مذکور ، روایت را  
 توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفا ، نمودیم البته آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل  
 اختلاف دارد . ر . ک وسائل الشیعه ۱ / ۱۷۵ و نیز تهذیب الاحکام ۱ / ۸ .

۲ - الف - بنای تعبّدی عقلاء ب - ظن ج - اجماع .

۳ - ومعنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته ایم که این اطلاق در برابر سایر تفصیل  
 است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیت استصحاب بیان کردیم .

و هذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمورها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام - عليه السلام - لا سيما مع هذا الاهتمام.

و تقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين .. إلى آخره» عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه ... إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب [۱].

اخباری را که مصنف برای حجّیت استصحاب به آنها تمسّک می نمایند، متواتر نیستند بلکه مستفیض<sup>۱</sup> می باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

### مرکز تحقیق کتب متواتر علوم اسلامی صحیحه اول زرارہ

۱۱- مصنف در این صحیحه از چند جهت بحث می کنند:

#### ۱- بررسی سند صحیحه اول

روایت مذکور، مضمرة است یعنی زرارہ مشخص ننموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسی بوده بلکه گفته است «قلت له»، لذا ممکن است کسی

۱- الحقل السابع في الآحاد و درجاته و هو: ما لم يته الى المتواتر منه - أي من الخبر - سواء كان الراوي واحداً أم أكثر. ثم هو أي خبر الواحد مستفيض: إن زادت روايته عن ثلاثة في كل مرتبة او زادت عن اثنين عند بعضهم ... ر. ك. الرعاية في علم الدراية ۶۹.



خیال کند که او با فردی غیر از امام «علیه السلام» گفتگو نموده و آن جوابها را دریافت کرده و می دانیم که روایت «مضمرة» به لحاظ اضممار، فاقد اعتبار است اquad این روایت خصوصیت بلکه خصوصیات و وجود دارد که به لحاظ آنها می گوئیم این روایت، حجت است از جمله:

زراره از فقهای روات بوده و شأن او اجل از این است که مسأله ای را از غیر از امام «علیه السلام» استفتاء نماید و مخصوصاً با اهمیتی که او برای مسأله، قائل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضممار نمی توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر روایتی که در سلسله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده اند.

## ۲- نقد و بررسی دلالت صحیحہ اول زراره

برای بیان دلالت روایت مجدداً فرازهایی از آن را ذکر می نمائیم:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، آیوجب الخفقة<sup>۱</sup> و الخفقتان علیه

الوضوء؟»

زراره می گوید به امام «علیه السلام» عرض کردم مردی در حالی که وضوء دارد، می خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می شود<sup>۲</sup> کآن زراره از

۱- الخفقة حركة الرأس بسبب النعاس يقال خفق برأسه خفقة او خفقتين اذا اخذته حركة من النعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عناية الاصول ۵ / ۳۸.

۲- اینکه زراره می گوید «الرجل ینام» یعنی واقعاً آن مرد به خواب فرو می رود؟  
جواب: خیر، بلکه به قرینه «الخفقة والخفقتان» می گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می شود و مقدمه خوابش فراهم می گردد.

امام «ع» سوال می کند آیا نام این عمل - خفقه و خفقتان - هم «نوم» است .

امام «ع» در جواب می فرمایند :

«یا زرارۃ قد ینام العین و لاینام القلب والاذن و اذا نامت العین والاذن فقد وجب

الوضوء» .

کأن امام «ع» در پاسخ به زرارہ می فرمایند : خواب ، نسبت به اعضای بدن ، دارای مراتبی است . گاهی چشم انسان در اثر خستگی به خواب فرو می رود و انسان چشم خود را روی هم می گذارد ، لکن در عین حال ، گوش او می شنود و قلبش متوجّه است یعنی برای گوش و قلب ، «نوم» محقق نمی شود اما بدان آن خوابی وضوء را باطل می کند که هم چشم انسان به خواب فرو رود و هم گوش او دیگر نشنود اما اگر چشم به تنهایی به خواب رود ولی شنوائی گوش محفوظ باشد ، آن خواب ، ناقض وضوء نیست - معمولاً اولین عضوی که به خواب فرو می رود چشم انسان است -

سؤال : چرا امام «ع» ابتداء ، نوم القلب را مطرح نمودند و فرمودند «قد ینام العین و لاینام القلب» اما در بیان ضابطه کلی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العین والاذن<sup>۱</sup>» .

جواب : الف - ممکن است علتش این باشد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکدیگر ملازمند و باهم تحقق پیدا می کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند .

ب - ممکن است علتش این باشد که انسان بزودی و فوراً «نوم القلب» را متوجّه

۱ - در کتاب وسائل الشیعه چنین آمده است «اذا نامت العین والاذن والقلب ...» .

نمی شود اما راه توجه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البته اظهر، همان احتمال اول است.

«قلت فان حرک في جنبه شيء و هو لا يعلم...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلاً کسی راه برود و یا حرکت کند آن شخص نائم، متوجه نمی شود و آن را حس نمی کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟  
«قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امرين».

امام «عليه السلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنیّه - فان حرک... - برای تحقق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می شود؟

جواب: تحقق نوم باید به صورت آشکار، محقق شود به نحوی که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد - ظن به تحقق نوم کافی نیست - که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدداً باید وضوء بگیرد.

امام «عليه السلام»: «والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً ولكنه ينقضه يقين آخر».

تقریباً تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید ببینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای وان لم يستيقن انه قد نام، جمله مذکور، «(شرط) کلمه «ان» می باشد

و می دانیم که «ان» شرطیه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخص نمائیم.

در مورد جزای «ان» شرطیه سه احتمال مطرح است.

الف - مصنف می فرماید جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می دهیم.

«قال لا، ای لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين و «الا» ای و ان لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء»<sup>۱</sup> یعنی اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکرده، وضوء واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علت آن را بیان می فرمایند: «فأنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، کلمه «ف» همان «فائى» است که معمولاً بر سر علت در می آید و گاهی هم علت حکم را با کلمه «لام» بیان می کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علت آن را هم بیان فرمودند «فأنه على يقين...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را بشک، نقض نمائیم - لا ينقض اليقين بالشك ابدأ - کآن در ذهن خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در واقع در تعلیل مذکور یک قضیه - صفرا و کبرا - وجود دارد که امام «ع» صغرای آن - فأنه على يقين

۱ - اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام «ع» دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام «ع» اول فرموده بودند: لا، ای لا يجب عليه الوضوء.

جواب: تکرار جواب، برای این است که می خواهند علت حکم را بیان نمایند «فأنه على يقين...»

واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله : (فإنه على يقين ... إلى آخره) غير  
سدید ، فإنه لا یصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق یقینه ، و هو إلى الغایه  
بعید [۱] .

... را بیان می کنند و کبرای قضیه - لاینقض الیقین بالشک ابدأ - هم یک امر کلی  
ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء ندارد<sup>۱</sup> و در نتیجه ، وقتی کبرای  
قضیه ، ضمیمه صغرا شد ، می گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و باطن در  
نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسأله ، مخصوص باب  
وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است .

[۱] - ب : احتمال دیگر ، این است که بگوئیم جمله «فإنه على يقين من وضوئه»  
جزای جمله شرطیه است و «(ف)» هم همان فائی است که بر جزاء ، داخل می شود و  
کأنّ امام «ع» چنین فرموده اند : «والأی وإن لم یستیقن أنه قد نام فإنه على يقين من  
وضوئه ...» .

اشکال : عبارت «فإنه على يقين من وضوئه» یک جمله خبریه است در حالی که  
امام «ع» در صدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولاً با جمله انشائی ، بیان  
می کنند نه جمله خبریه .

جواب : جمله خبریه را به جمله انشائی تأویل می نمائیم .  
«والا فيجب العمل على طبق يقينه» به عبارت دیگر : «من شك في وضوئه فليأخذ  
بيقينه السابق» . این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریه به جمله انشائی ،

۱ - یعنی أنّ القضية الارتكازية لا تختصّ بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا بدّ من تعميم  
الحكم اذ لو بنى على تخصيصه بباب الوضوء كان التعليل تعبدياً لا ارتكازياً و هو خلاف الاصل في التعليل  
لأنّ الغرض من التعليل التنبيه على وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبدياً لم يترتب عليه  
الغرض المذكور ، ر . ک حقائق الاصول ۲ / ۴۰۲ .

و أبعد منه كون الجزاء قوله : ( لا ينقض .. إلى آخره ) وقد ذكر : ( فإنه على يقين ) للتمهيد [١].

وقد انقذح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية : ( لا تنقض ... إلى آخره ) باليقين والشك في باب الموضوع جداً ، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً ، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الموضوع في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها ، فتأقل جيداً [٢].

خلاف ظاهر است .

[١] - ج : احتمال سؤم ، اين است که ما جمله «لا ينقض اليقين بالشك ابدأ» را جزای جمله شرطیه ، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فانه على يقين من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است .

«والا ای وان لم يستيقن انه قد نام فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدأ» .

مصنّف می فرمایند این احتمال از احتمال دوم بعیدتر است<sup>۱</sup> .

### ۳- صحیحۀ زواره مخصوص به باب وضوء نیست

[۲] - تذکر : همان طور که قبلاً هم گفتیم نظر مصنف این است که استصحاب

۱ - حتى يظهر لك قوة ظهورها في العموم سيما بملاحظة ان كلماتهم «عليهم السلام» بمنزلة كلام واحد و سيما اذا كانت صادرة عن واحد و كانت عبارة واحدة - شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٢٢٤ .

۲ - و وجه كونه ابعد (اولاً) انه خلاف ظاهر لفظ الواو في قوله (ع) : ولا ينقض ، اذ لو كان هو الجزاء لزم خلوه عنه (وثانياً) انه يلزم كون القضية من قبيل الشرطية المسافة لتحقيق الموضوع كما في مثل ان رزقت ولداً فاخنته ، لامتناع فرض الجزاء فيها الا في فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزلة التأكيد لما

مطلقاً حجّت است .

**اشکال :** روایت مذکور ، دلالتی بر حجّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لاینقض الیقین» در تمام ابواب فقه ، جاری شود به عبارت دیگر ، امام «ع» در صغرای قضیه مذکور چنین فرمودند : «فانه علی یقین من وضوئه» ، یعنی آن فرد ، نسبت به وضوء ، متیقّن است و سپس در کبرای قضیه فرمودند : «لاینقض الیقین بالشک ابدأ...» و ما می گوئیم «الف ولام» در «الیقین» ، الف و لام عهد - عهد ذکر می باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که : یقین به وضوء را به وسیله شک و ظن نقض نکنید . و از روایت مذکور ، یک قاعده کلی در باب وضوء استفاده می شود<sup>۱</sup> .

**جواب :** مصنف تقریباً سه جواب برای اشکال مذکور بیان می کنند :

**الف -** از اینکه ما گفتیم جمله «فانه علی یقین من وضوئه...» علت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور<sup>۲</sup> مشخص شد .

**بیان ذلک :** جمله مذکور در مقام تعلیل ، بیان شده ، و از یک قضیه ، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیه را بیان کردند افاکبرای قضیه - لاینقض الیقین بالشک - یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است ، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است ، این است که در باب وضوء نباید یقین را به وسیله شک و ظن نقض نمود ؟ - در امور

قبله كما في الاحتمال الثاني بخلاف ما لو حمل على المعنى الاول فانه يدل على علة الحكم و ثبوت الكبرى الكلية المطردة في مورد الرواية و غيره ، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۰۳ .

۱ - وکلّیت کبرا محدود به باب وضوء هست .

۲ - که صحیحه زراره فقط دالّ بر یک قاعده کلی در باب وضوء است .

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، وسبق: (فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً [۱].

تعبدی -

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیه و امثال آن لذا می گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیحه زرارہ، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به علاوه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن - تعلیل - دیده می شود که در مباحث آینده، متذکر آن می شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیحه دوم زرارہ که بزودی درباره آن بحث می کنیم چنین آمده است: «لأنک كنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدأ» و یا جمله دیگر همان روایت: «لأنک لاتدری لعلہ شیء اوقع علیک فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک». لذا با توجه به مؤید مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعبیری آمده است، می گوئیم صحیحه زرارہ مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

(۱) - ب: برای بیان جواب دوم، سؤالی مطرح می کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که مستشکل بگوید صحیحه زرارہ، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علتی برای آن نیست مگر این که بگوئیم الف و لام در «الیقین» اشاره به عهد ذکر است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده



فافهم<sup>۱</sup>.

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء ، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالطرف لا ب (يقين) ، وكان المعنى : فإنه كان من طرف وضوئه على

است - فإنه على يقين من وضوئه -

مصنّف می فرمایند اصل<sup>۲</sup> ، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه ای برخلاف آن نباشد از این اصل ، تعدی نمی نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا ينقض اليقين...» ، جمله فأنه على «يقين» من وضوئه ذکر شده است ، این موجب نمی شود که ما بگوئیم الف و لام در «اليقين» برای عهد ذکرى است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب<sup>۳</sup> هم هست ، آری اگر حمل آن بر جنس ، مناسب نبود ما بر خلاف اصل ، آن را بر عهد ذکرى حمل می نمودیم اما اکنون که الف و لام با جنس ، کمال ملائمت را دارد ، ما وجهی نمی بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم ، البته اگر الف و لام را بر عهد هم حمل کنیم مناسبت است ولی مصنف فرمودند اصل ، این است که الف و لام برای جنس باشد .

۱ - يمكن أن يكون إشارة إلى أن كمال الملازمة لا يقتضى الحمل على الجنس لكمال الملازمة مع العهد أيضاً ولا سيما وكونه الاصل في لام التعريف اذا سبقها المدخول كما نصرّ عليه علماء العربية نعم ربما قيل يمتنع حمل اللام على العهد في المقام لأن المجهود في السؤال شخص خاص من اليقين فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصية و هو ممتنع اذ لا ريب في كون المراد الحكم على كلّ يقين بالوضوء ملحق بالشك به مع أنّ اليقين الشخصى ربما لا يكون محلاً للابتلاء وقت السؤال حتى يؤمر بالعمل عليه لكن فيه أنه لم يظهر من الرواية ذلك بل الظاهر منها السؤال على كلّى اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضى ارادة طبيعة اليقين بالوضوء ولا مانع منه ، ر . ك حقائق الاصول ۲ / ۴۰۴ .

۲ - لم يظهر مستند هذا الاصل - مضافاً الى معارضته بما اختاره في بحث الفاظ العموم بقوله : «فالظاهر انّ اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن والحسين (عليهما السلام) واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال» ر . ك منتهى الدراية ۷ / ۹۰ .

۳ - زیرا یقین به وضوء فردی از افراد آن یقین است که نباید نقض شود مگر به وسیله یقین دیگر .

یقین ، وعليه لا يكون الأوسط [الأصغر] إلا اليقين ، لا اليقين بالوضوء ، كما لا يخفى على المتأمل .

وبالجملة : لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك ، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً [۱] .

[۱] - ج : سؤال : كلمة «من» در جمله «فانه على يقين من وضوئه» ، متعلق به

چیست ؟

جواب : دو احتمال مطرح است .

الف - من وضوئه متعلق به «يقين» است و كلمة «من» به معنى باء ، استعمال شده است يعنى «فانه على يقين بوضوئه ولا ينقض اليقين ...» در نتیجه ، روایت ، مخصوص به باب وضوء می شود .

ب - مصنف می فرمایند ما احتمال قوی می دهیم که «من وضوئه» متعلق به جارو مجرور - على يقين - باشد<sup>۱</sup> و عامل مقدر آن هم «كائن» یا «كان» است و كان امام (ع) چنین فرموده اند : «فانه كان من طرف وضوئه على يقين» .

همان طور که قبلاً هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صفرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه ، طبق احتمال اخیر در صفرای قضیه ، مسأله یقین به وضوء ، مطرح نیست بلکه اصل ثبوت یقین ، مطرح است<sup>۲</sup> ، در این صورت اگر الف و لام در «اليقين» برای عهد هم باشد باز به مطلق یقین و همان یقینی که در صفرا مطرح بود اشاره دارد در نتیجه ، می گوئیم على جميع التقادیر می توان برای حجیت استصحاب

۱ - به اعتبار عامل مقدر .

۲ - و تقریباً صورت قضیه و قیاس به این شکل است : «كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه ثم شك في حدث النوم ، وكل من كان على يقين وشك لم ينقض به» و نتیجه قیاس ، عبارت است از : «وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم نقضه مهما كان متعلقه» .

ثم لا يخفى حسن اسناد النقص - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين ، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن ، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وأن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك ، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له ، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال : (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده ، مع بداهة صحته وحسنه .

وبالجملة : لا يكاد يشك في أن اليقين كاليعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقة ، فلا [ولا] موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم ، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعدرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة [۱] .

به روایت مذکور تمسک نمود و اختصاص به باب وضوء ندارد ضمناً مصنف در پایان این قسمت می فرمایند «کما لا يخفى على المتأمل» .

### استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع

[۱] - همان طور که تا کنون بارها گفته ایم در حجیت استصحاب ، اقوال متعددی وجود دارد از جمله ، مرحوم شیخ اعظم و بعضی دیگر ، استصحاب را در شک در رافع ، حجت می دانند ، نه شک در مقتضی ، اکنون مصنف ، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می فرمایند که استصحاب ، هم در شک در مقتضی حجت است و هم در صورتی که شک ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنف به توضیح کلام<sup>۱</sup> مرحوم

شیخ می پردازیم .

**بیان شیخ اعظم ره :** اکنون مثالی برای شک در رافع و شک در مقتضی ذکر می کنیم :

چراغی را یک ساعت قبل ، روشن نموده اند اکنون برای ما شکی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه ؟

در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده ایم و می دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می تواند روشن باشد ، لکن احتمال می دهیم رافعی مانند باد ، آن را خاموش کرده باشد ، از این به شک در رافع تعبیر می کنند بنابراین : در شک در رافع ، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده ، لکن احتمال می دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد - الف -

اما گاهی استعداد بقاء اشتعال را احراز ننموده ، و نمی دانیم آن چراغ ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک ، هم روشن باشد یا اینکه نه ، نفت آن چراغ ، تمام شده است و خود به خود خاموش گردیده ، از این به شک در مقتضی تعبیر می کنند بنابراین : در شک در مقتضی ما نمی دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است - ب -

مرحوم شیخ فرموده اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لاتنقض» استفاده کرده اند که :

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیّه ، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیّه چیزی را بردارد ، در این صورت «نقض» محقق می شود به عبارت دیگر ، این نقض به چیزهائی متعلق می شود که دارای نوعی هیئت اتصالیّه باشند مثلاً طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده ، دارای آن هیئت است اگر انسان ، رشته های آن طناب را از هم باز

کند ، و هیئت اتصالیّه طناب را بر هم زند و دوباره آن را به صورت پنبه یا پشم درآورد ، می گویند نقض محقق شد کما اینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است : «ولا تكونوا کالتی نقضت غزلها من بعد قوّة انکاثا ...»<sup>۱</sup> .

سؤال : در روایات باب که ماده نقض و لاتنقض و امثال آن استعمال شده ، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است ؟

جواب : خیر ، زیرا یقین ، چیزی نیست که دارای هیئت اتصالیه باشد تا بتوان استحکام آن را نقض نمود لذا می گوئیم اراده معنای حقیقی آن ، متعذر است و «لاتنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلق آن ، گفته اند «لاتنقض الیقین بالشک» و واضح است که هرگاه بدانیم لفظی در معنای حقیقی خود استعمال نشده ، و دارای معانی مجازی متعددی باشد ، اما ندانیم که در کدامیک از معانی استعمال شده است باید اقرب المجازات الی الواقع را انتخاب نمود و در محل بحث دو معنای مجازی برای «نقض» ذکر می کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است .

الف - معنای مجازی اقرب - «هو رفع الامر الثابت ای المستحکم الذی فیہ اقتضاء الثبوت والاستمرار» . مانند زوجیت دائمی و ملکیت که در آنها استعداد و اقتضای بقاء ، وجود دارد مگر اینکه مثلاً طلاق محقق شود و سبب از بین رفتن علقه زوجیت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت - الف - مشخص نمودیم .

۱ - اشاره به داستان زنی است از قریش بنام «رایطه» در زمان جاهلیت که از صبح تا نیم روز ، خود و کنیزانش ، پشمها و موهائی را که در اختیار داشتند ، می تاییدند و پس از آن دستور می داد همه آنها را واثابند و به همین جهت به عنوان «حمقاء» در میان عرب ، معروف شده بود ، رک تفسیر نمونه ۳۷۸ / ۱۱ .

ب - معنای مجازی ابعاد - «و هو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو لعدم المقتضى له». مانند همان مثال چراغ که با علامت - ب - مشخص نمودیم و یا مانند زوجیت غیر دائمی .

مرحوم شیخ فرموده اند معنای مجازی اول به معنای حقیقی اقرب<sup>۱</sup> است و در نتیجه می گوئیم ، استصحاب در مواردی حجت است که در متیقن ، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع ، شک داشته باشیم نه در مقتضی .

اینک به توضیح کلام مصنف می پردازیم :

ما چه انگیزه و چه داعی داریم که بگوئیم «نقض» به اعتبار متیقن است تا امر ، دائر مدار این شود که ببینیم کدامیک از معانی مجازی ، اقرب است بلکه می گوئیم اسناد «نقض» و «لاتنقض» به نفس «یقین» است و این اسناد ، امر پسندیده ای است گرچه در متعلق یقین ، اقتضاء بقاء نباشد<sup>۲</sup> مثلاً شارع می تواند بگوید نفس «یقین» را نقض نکنید اعم از اینکه در متعلق آن ، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - شک

۱ - وجه الاقریة ما تقرر من ان الجملة المشتملة على فعل اذا تعلق به شيء و تعدر الاخذ بمدلول کلھما معاً قدم ظهور الفعل على ظهور متعلقه كما اذا قال المولى : «لاتضرب احداً» فان ظهور الضرب في الضرب المولم حاکم على اطلاق «احد» الشامل للاحياء والاموات ، ويكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص «واحد» بالاحياء ولا يصير عموم المتعلق قرينة على تعميم الضرب لغير الاحياء ، وفي المقام حيث كان ارادة رفع اليد عما من شأنه البقاء اقرب الى معنى «النقض» الحقيقى ، فلذا يتصرف في عموم المتعلق اعنى «اليقين» ويخصص بما فيه استعداد البقاء و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع ، ر.ک منتهی الدرایة ۷ / ۹۶ .

۲ - كما اذا تعلق بالتدریجیات نظیر العین الجارية التي تجف في بعض ایام السنة فانه یبنی على جریانها عند الشك في انجفاف لوجود یقین بالجریان و یسند النقص المنهی عنه الى نفس الیقین به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء ، ر.ک منتهی الدرایة ۷ / ۹۹ .

در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع -

**سؤال:** چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

**جواب:** چون در یقین، نوعی استحکام، متصور است و یقین، قوی ترین و روشن ترین، نحوه ادراک است به خلاف ظن که به علت تزلزل و عدم ثباتش استحکامی ندارد و نمی توان «نقض» را به نفس «ظن» اسناد داد<sup>۱</sup> گرچه در متعلق ظن - مظنون - استعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیت و طهارت.

مصنف دو شاهد هم برای مدّعی خود اقامه می کنند: قوله: «والأصحّ ان یسند الی نفس مافیہ المقتضی له مع رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صحّ أن یقال انتقض الیقین باشتعال السراج».

اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلقی باشد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد باید بتوان نقض را به خود آن متعلق، اسناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه»<sup>۲</sup> در حالی که می بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلقی باشد که در آن، اقتضاء بقاء وجود دارد نباید در مثال «ب» که اول بحث بیان کردیم استعمال چنین جمله ای -

۱ - وگفت: لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشک فیہ .

۲ - ای: وإن لم یکن مصحح النقض مافی الیقین من الابرام والاستحکام - بل کان المصحح له ما فی المتیقن من اقتضاء الدوام والاستمرار - لکان استعمال النقض فیما فیہ مقتض البقاء صحیحاً مع عدم صخته . ر . ک منتهی الدراية ۷ / ۱۰۰ .

۳ - اقول والظاهر ان رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه انما هو بلحاظ لفظة من مکانه الذاتة علی ارادة الرفع او النقل من النقض و هو غیر مناسب مع المعنی الحقیقی و اما اذا اسند النقض الی الحجر وحده بلا لفظة من مکانه کما فی قولک نقضت الحجر فقد صحّ و حسن کما فی نقضت البناء عیناً، ر . ک عنایة الاصول ۵ / ۱۶ .

فإن قلت : نعم ، ولكنه حيث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقه ، فلو لم یکن هناك اقتضاء البقاء فی المتیقّن لما صحّ إسناد الانتقاض إلیه بوجه ولو مجازاً ، بخلاف ما إذا كان هناك ، فإنه وإن لم یکن معه أيضاً انتقاض حقیقه إلا أنه صحّ إسنادہ إلیه مجازاً ، فإنّ الیقین معه کأنه تعلّق بأمر مستمرّ مستحکم قد انحلّ وانقسم بسبب الشکّ فیہ ، من جهة الشکّ فی رافعه [۱] .

انتقض الیقین باشتعال السراج - صحیح باشد در حالی که می بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می گوئیم اسناد نقض به یقین ، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع .

قوله : «وبالجملة لا یکاد یشک فی أنّ الیقین کالبيعة والعهد...» . ما مشاهده می کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان طور که در آیه شریفه هم چنین آمده است «الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه...»<sup>۱</sup> و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیز است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی ، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقّن است آن هم متیقّنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[۱] - مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می کند و می گوید همان تفصیل شیخ اعظم ، صحیح است و حجّیت استصحاب ، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک :

اشکال : مستشکل می گوید ما از شما می پذیریم که در صحیحه زرارہ و امثال آن ، «نقض» به نفس یقین ، اسناد داده شده است - نه متیقّن - لکن از شما سؤالی



می‌کنیم که :

اینکه روایات می‌گویند «لانتقض الیقین بالشک» آیا حقیقتاً یقین ، نقض شده است که روایات می‌گویند یقین را با شک نقض نکنید ، مثلاً من دیروز یقین به عدالت زید داشتم ولی امروز نمی‌دانم که عمل خلافی از او سر زده است یا نه ، لذا اکنون در عدالت زید ، شک دارم و روایات باب می‌گویند «لانتقض الیقین بالشک» در حالی که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته ، بلکه هنوز هم می‌دانم که دیروز زید ، عادل بوده اما اکنون شک در بقاء عدالت او دارم به عبارت دیگر در مثال مذکور دو زمان مطرح است ، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید ، و به تعبیر دیگر در استصحاب در زمان شک ، یقین به ثبوت قبلی باقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتاً یقین ما نقض نشده<sup>۱</sup> لذا می‌گوئیم اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقن است ، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقن باشد :

سؤال : آیا اسناد نقض به اعتبار متیقن ، صحیح است ؟

جواب : اگر استعداد بقاء در متیقن نباشد ، همان طور که اسناد نقض به نفس «یقین» حقیقتاً درست نبود ، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقنی هم که اقتضاء بقاء ندارد ، صحیح نیست - مجازاً -

مثلاً یک ساعت قبل ، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال ، شک دارم و

۱ - آری ، اگر دیروز یقین به عدالت زید داشتم و امروز شک در یقین قبلی نمایم در این صورت می‌گوئیم یقین قبلی نقض شده است که در این مورد می‌توان قاعده یقین را جاری نمود اما در باب استصحاب یقین قبلی نقض نشده ، - در قاعده یقین ، متعلق شک و یقین متحد است به خلاف استصحاب که در آینده تفصیلاً درباره آن بحث می‌کنیم -

قلت : الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً ، وعدم ملاحظة تعددهما زماناً ، وهو كافٍ عرفاً في صحة إسناد النقص إليه واستعارته له ، بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر أهل العرف ، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن ، وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة (إذا تعدرت الحقيقة) ، فإن الاعتبار في الأقرية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار ، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله ، هذا كله في المادة [۱] .

منشأ آن شك هم این است که نمی دانم آیا نفت و ماده سوختنی چراغ ، استعداد بقاء داشته یا نه ، در این صورت ، اسناد نقض به یقین درست نیست - نه حقیقتاً و نه مجازاً- زیرا چنین متیقنی استمرار و استحکام ندارد .  
اما اگر استعداد بقاء در متیقن وجود داشته یعنی احراز کرده ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع ، شک داریم و نمی دانیم آیا باد ، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه ، در این صورت می توانیم مجازاً و به اعتبار متیقن ، نقض را به یقین ، اسناد دهیم زیرا در این فرض کان یقین به امر مستحکمی تعلق گرفته است .  
**خلاصه :** مستشکل می گوید تفصیل مرحوم شیخ ، صحیح است و حجیت استصحاب ، مخصوص به شک در رافع است - که در متیقن استعداد بقاء هست - نه شک در مقتضی .

[۱]- جواب : در استصحاب ، متعلق یقین و شک ذاتاً متحد است اما از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد<sup>۱</sup> مثلاً دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز ،

۱ - و تعدّد و تغایر زمانی متعلق یقین و شک ملحوظ نمی باشد و در این جهت دقت عقلی اعمال نمی کنند .

شک دارم عدالت زید باقی است یا نه ، در مثال مذکور متعلق یقین ، ذاتاً متحد است یعنی متعلق یقین ، عدالت زید و متعلق شک هم عدالت زید است اما از نظر زمان ، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشتم و «امروز» شک در بقاء عدالت او دارم ، خلاصه چون متعلق یقین و شک ذاتاً متحد است - لذا با شک در عدالت زید کأنّ عدالت او نقض شده است - و همین قدر که متعلق ها ذاتاً متحد شد ، عرفاً اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است ولو مجازاً و به عنوان اینکه تخیل شود که یقین ، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شک در رافع و شک در مقتضی نمی بیند - خواه در متیقّن ، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می فرمایند استصحاب در موارد شک در رافع حجّت است ، نمی پذیریم .

**اشکال :** بالاخره اسناد نقض به یقین ، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «اذا تعدّرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی» ، اخبار مربوط به حجّت استصحاب - لاتنقض الیقین بالشک - را به مواردی حمل می نمائیم که در متیقّن ، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع ، شک داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به معنی حقیقی اقرب است<sup>۱</sup> و حجّت استصحاب ، مخصوص به شک در رافع است .

**جواب :** ملاک و میزان در اقریّت به معنی حقیقی ، نظر عرف است نه اعتبار و دقت عقلی و اخیراً بیان کردیم که عرف ، تفاوتی بین شک در مقتضی و شک در رافع نمی بیند - خواه در متیقّن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - پس حجّت استصحاب ، مخصوص به شک در رافع نیست بلکه مطلقاً حجّت است ، تا کنون بحث ما در ماده

۱ - وجه اقریّت را قبلاً بیان کردیم .

و أمّا الهيئة ، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة ، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار ، سواء كان متعلقاً باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن ، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضمار ، بداهة أنه كما لا يتعلّق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين ، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين ، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها ، فلا مجوّز له فضلاً عن الملزم ، كما توهم [۱] .

«نقض» بود و اینک در هیئت «لاتنقض» بحث را ادامه می دهیم .

[۱] - مرحوم شیخ در کتاب رسائل<sup>۱</sup> از هیئت «لاتنقض اليقين بالشك» استفاده کرده اند که استصحاب در شك در رافع ، حجت است - نه شك در مقتضى - لذا قبلاً مستفاد و محصل كلام ایشان را با توضیحاتی بیان می کنیم .

بیان شیخ اعظم «ره» : اوامر شارع به چیزهایی تعلق می گیرد که مقدور مکلف باشد و امر به شیء غیر مقدور ، عقلانی نیست و محال است که مولای حکیم به چیز غیر مقدور امر نماید .

همچنین نهی شارع باید به چیزی متعلق شود که تحت اختیار مکلف باشد ، در

۱ - «قال مالفظة» ثم لا يتوهم الاحتياج ح الى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الظهارة السابقة أو أحكام اليقين والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحيات زيد أو يعنى بالفعل مثل الصدقة ونحوها بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لما استمرّر شأنه لا يرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول في الصلاة بالظهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ، ر . ك فرائد الأصول ۲۳۶ .

محل بحث، شارع فرموده است «لاتنقض الیقین بالشک» یعنی یقین را به وسیله شک نقض نکنید و نقض یقین به وسیله شک، حرام است.

**سؤال:** آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می فرماید آن را نقض نکنید؟

**جواب:** خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شک از بین می رود مثلاً دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهراً با حصول شک، یقین قبلی نقض میشود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهراً باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقن است یعنی نهی از نقض، متوجه متعلق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شک در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم - لاتنقض آثار الیقین<sup>۱</sup> - یعنی آثار و احکام یقین را با شک، نقض نکنید به عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می توانید با آن نماز بخوانید به مجرد حصول شک و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می آید که کدام متیقن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

**جواب:** آن متیقنی که استعداد بقاء دارد اما متیقنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلاً نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجیت استصحاب، مخصوص به

۱ - ای لاتنقض آثار المتیقن.

شک در رافع است نه شک در مقتضی .

مصنّف ، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی پذیرند .

بیان ذلک : ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین ، تحت اختیار مکلف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک ، نقض می شود .

سؤال : آیا نقض متیقّن تحت اختیار مکلف است ؟

جواب : نقض متیقّن - طهارت - هم تحت اختیار مکلف نیست مثلاً شارع که می گوید «لاتنقض الیقین بالشک» اگر یقین به معنای متیقّن باشد ، نقض متیقّن و طهارت در اختیار مکلف نیست که مکلف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت ، حاصل شد ، تازمانی که نوم و امثال آن ، محقق نشده ، طهارت تحقق دارد و هنگامی که نوم محقق شد ، طهارت زایل می شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن .

سؤال : آیا نقض آثار متیقّن ، تحت اختیار ، مکلف هست ؟

جواب : نقض آثار و احکام متیقّن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض ، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقّن به دست مکلف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلاً از جمله ، احکام متیقّن - طهارت - جواز دخول در نماز است که نقض آن تحت اختیار مکلف نیست .

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین ، تحت اختیار مکلف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضممار شویم و بگوئیم از یقین ، متیقّن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدّر است ، فرمایش درستی نیست و مجوزی هم ندارد زیرا هیچکدام از اینها تحت قدرت مکلف نیست و نمی توان در ظاهر هیئت لاتنقض تصرف نمود ، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است .

لا يقال : لا محيص عنه ، فإنّ النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين و آثاره ، لمنافاته مع المورد [۱].

راه حل مشکل چیست ؟

مصنّف می فرمایند مراد ، نقض حقیقی نیست چون همان طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به وسیله شک ، این است که به یقین عمل کنید و بنابر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین ، یک امر اختیاری است و مکلف می تواند طبق یقین خود ، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است ، وقتی یقین داشتید آن را به وسیله شک ، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلفین را از عدم بناء بر یقین ، نهی کرده است با توجه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا ، شد ، در استصحاب ، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم ، دیگر فرقی نمی کند که متیقّن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد - شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی -

[۱] - اشکال : مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت - لاتنقض اليقين - متیقّن است ، اکنون مستشکل از کلام ایشان ، دفاع می کند ، قبلاً به مطلبی اشاره می کنیم که در مبحث قطع<sup>۱</sup> ، مفصلاً درباره آن ، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است :

**الف : قطع طریقی :** قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلاً صحبتی از آن به میان نیامده ، و دلیل متعرّض حکم ، هیچ صحبتی درباره قطع ، ننموده است مانند «الخمير حرام» یا «لا تشرب الخمر» در مثال مذکور ، دلیل ، دلالت بر حکمی می کند که روی عنوان اولی استقلالی ، «الخمير حرام» بار شده است بدون اینکه

فإنه يقال : إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي ، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المراتبة و بالنظر الآلي ، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل ، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً ، ولحكمه إذا كان موضوعاً ، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً ، و ذلك لسراية الآلية والمراتبة من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي ، فيؤخذ

ذكري از قطع به میان آمده باشد .

**ب : قطع موضوعی :** قطعی است که در لسان دلیل شرعی ، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند ، «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق» ، قطع به وجوب نماز جمعه ، موضوع ، برای وجوب تصديق است به عبارت دیگر قطع موضوعیت دارد .

اکنون مستشکل می گوید ناچاریم که بگوئیم از یقین ، متیقن اراده شده ، زیرا مقصود از یقین در صحیحه - اعنی اليقين بالوضوء - یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی - از قبیل جواز دخول در نماز - بر نفس وضوء ، مترتب است و تمام آثار بر متعلق و متیقن ، مترتب است نه بر یقین ، بنابراین نفس یقین ، اثری ندارد تا شارع از آن نهی نماید . بله در یقین های موضوعی ، نفس یقین ، دارای اثر است و ترتیب آثار یقین در حال شک ، در محلی صحیح است که یقین موضوعی مطرح باشد که مثالی هم برای آن بیان کردیم .

**خلاصه :** اگر در «لاتنقض اليقين» ، مراد از یقین ، عمل به یقین باشد ، لازمه اش این است که روایت ، شامل مورد خودش نشود چون در روایت ، یقین به وضوء ، و شک در نوم ، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین ، اثری داشته باشد .



في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه ، مع عدم دخله فيه أصلاً ، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه ، أو تمام الدّخل ، فافهم [۱].

[۱] - جواب : مصنف ، پاسخ به مستشکل را به این طریق بیان می کنند که : لفظ یقین که در روایت است اگر به نظر استقلالی و فی نفسه ملحوظ شده بود در نتیجه ، مراد ، ترتیب آثار نفس او بود و ایراد مستشکل هم وارد بود و لکن یقین مذکور ، موضوعی نیست و به نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به نظر مرآئی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک ، آثار متیقّن مترتب می شود نه اینکه مقصود ، ترتیب آثار نفس یقین باشد ، و نه اینکه یقین به معنای متیقّن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالباً طریقی است به متعلّق خود و آثار هر شیء هم غالباً در حال علم مترتب می شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت ، مأخوذ است به عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مستقلاً و در عرف و شرع هم این معنا بسیار است که علم در موضوع حکمی اخذ می شود و در واقع جزء موضوع نیست و طریق است پس روایت ، ظاهر است در این که نباید یقین را به وسیله شک ، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت - به حسب عمل - به این که اگر سابقاً یقین به وجوب نماز جمعه داشتید ، در زمان شک هم باید ملتزم بشوید به مثل آن وجوب یعنی فعلاً هم نماز جمعه را واجب بدانید<sup>۱</sup> و اگر سابقاً یقین به حیات زید داشتید ، پس باید فعلاً هم همان احکام حیات زید را مترتب نمائید<sup>۲</sup> و در این بیان ، لازم نمی آید تصرف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع ، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

۱ - در استصحاب حکمی .

۲ - در استصحاب موضوعی .

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي و موضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا تصرف و تأويل ، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه ، و تنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية (لاتنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية<sup>١</sup> ، واختصاص المورد بالآخيرة لا يوجب تخصيصها بها ؛ خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية ، قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد . فتأمل<sup>٢</sup> [١] .

نباشد ، فراوان دیده می شود - در عرف و شرع - مانند ادا ایقنت بالخمیر فلا تشربه . آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می شود و در واقع هم در حکم ، دخالت دارد به نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم .

### جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه

[١] - از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به حسب بناء و عمل ، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خارجیته ، مانند حیات زید و غیره منتها معنای عدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام ، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقاً به آن یقین داشتیم و در موضوعات ، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقق بود و از این بیان روشن شد که روایت ،

١ - وتوضیحه : انّ اليقين في قوله «ع» : ولا ينقض اليقين بالشك مطلق ، فيعم كلا من اليقين بالحكم واليقين بالموضوع فيدلّ على جعل كل منهما في حال الشك في بقاءه غاية الامر ان جعل الموضوع تعبداً راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه و جعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله و حيث لا مانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلاً لجعل الامرين معا و جب حملة على ذلك اخذاً باطلاقه ، ر . ك حقائق الاصول ٢ / ٤١٢ .

٢ - ولعلّ ذلك راجع الى قوله قد اتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد ... الخ فان قضية ولا تنقض اليقين ابدأ بالشك وإن كانت قضية ارتكازية قد اتى بها في غير مورد لأجل

و منها : صحیحه أخرى لزراره<sup>۱</sup> : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إنني ذكرت بعد ذلك ، قال : تعيد الصلاة و تغسله [۱] .

اختصاص به موضوعات و شبهات موضوعیه که منشأ آن جهل و اشتباه امور خارجی است ، ندارد گرچه مورد روایت ، شبهه موضوعی بوده است و زراره می دانسته که نوم و خواب ، وضوء را باطل می کند لکن نمی دانسته که نوم بر خفقه و خفقتان ، صدق می نماید که وضوء را باطل کند یا نه ، خلاصه ، مورد روایت ، شبهه موضوعیه است ولی می دانیم مورد ، مختص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شبهات موضوعیه می شود بلکه روایت شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود به این بیان که در روایت ، تعلیل شده بود به یک امر ارتکازی کلی و روایت مذکور ، دارای یک قضیه و صفرا و کبرا بود لذا می گوئیم لازمه آن ، این است که هر کجا یقین و شک ، حاصل شود ، نباید یقین را به وسیله شک ، نقض نمود و به علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم استدلال شده است لذا می گوئیم : روایت ، دلالت بر حجّیت استصحاب به نحو اطلاق دارد ، چه در شبهات موضوعیه باشد و چه در شبهات حکمیه .

### صحیحه دوم زراره

[۱] - روایت مذکور ، مانند صحیحه اول زراره ، مضمومه است همان طور که در

الاستدلال بها علی حکم المورد ولكن المورد في الجميع مختص بالموضوع فقط كما لا يخفى ، ر . ک عنایة الاصول ۵ / ۵۹ .

۱ - تهذیب الاحکام ۱ : ۴۲۱ ، باب ۲۲ ح ۸ .

قلت : فان لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه ، فطلبتہ ولم أقدر عليه ، فلما صليت وجدته ، قال عليه السلام : تغسله و تعيد [۱] .

صحیحه اول ، بیان کردیم این اضممار ، اشکالی به حجّیت روایت ، وارد نمی کند لذا از ناحیه سند روایت ، مشکلی وجود ندارد طبق روایت مذکور ، زرارہ ، از امام «علیه السلام» شش سؤال نموده ، که مصنف به پاسخی که امام (ع) برای سؤال سوم و ششم بیان کرده ، استدلال نموده اند .

سؤال اول : زرارہ به امام (ع) عرض کرده که نجاستی «دم رعاف<sup>۱</sup> او غیره او شیء من المنی» بر لباس من اصابت کرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت گذاری کردم تا هنگام دسترسی به آب ، آن را تطهیر نمایم ، اما موقع نماز ، فراموش کردم که آن را بشویم و با لباس نجس<sup>۲</sup> ، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز ، متوجّه شدم که لباسم نجس بوده است حکم مسأله چیست ؟

امام «علیه السلام» : «تعید الصلوة و تغسله» ، نماز را باید اعاده نمائی و لباس را هم باید تطهیر کنی .

[۱] - سؤال دوم : زرارہ گفت یقین پیدا کردم که نجاستی بر لباسم اصابت کرد لکن تفحص نمودم ، اما محلّ اصابت نجس را پیدا نکردم و باهمان حالت ، نماز خواندم بعد از اتمام نماز ، آن موضع را پیدا کردم ، حکم مسأله چیست ؟

امام «علیه السلام» : «تغسله و تعید» لباس را باید تطهیر کنی و نماز را هم باید

۱ - قال في مجمع البحرين : «هو بضمّ الرّاء : الدّم الذی يخرج من الانف يقال : رعف الرجل من بابی قتل و نفع ، والضمّ لغة : اذا خرج الدّم من انفه ، والاسم الرّعاف ، و يقال الرّعاف الدّم نفسه ، قاله في المصباح» و عليه ف «رعاف» هنا نعت او عطف بیان ل «دم» وليس مضافاً اليه ، رک منتهی الدراية . ۱۳۹ / ۷

۲ - متنجس .

قلت : فان طننت أنه قد اصابه ولم اتیقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً فصلیت  
فرايت فيه ، قال : تغسله ولا تعید الصلوة ، قلت : لِمَ ذلك ؟  
قال : لأنک كنت علی یقین من طهارتک فشککت ، فلیس ینبغي لک أن تنقض  
الیقین بالشک أبداً [۱].

اعاده نمائی .

[۱] - سؤال سوّم - دلیل حجّیت استصحاب<sup>۱</sup> - زرارہ بہ امام (ع) عرض کرد کہ من  
«ظن» پیدا کردم کہ نجاستی بہ لباس اصابت نموده ، «یقین» بہ اصابت ندارم و بہ  
لباس توجّہ و دقّت نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم ، و با همان حالت ،  
مشغول خواندن نماز شدم ، بعد از اتمام نماز ، نجاست را در لباس خود دیدم ، یعنی با  
لباس نجس<sup>۲</sup> ، نماز خواندم ، حکم مسأله چیست ؟  
امام «علیه السلام» : «تغسله ولا تعید الصلوة» ، برای نمازهای بعد باید لباس را  
تطہیر نمائی اما نمازی را کہ با لباس نجس خوانده ای ، لازم نیست اعاده کنی .  
زرارہ : «لِمَ ذلك» ، علّت عدم وجوب اعاده چیست ؟

امام «علیه السلام» : «قال لأنک كنت علی یقین من طهارتک<sup>۳</sup> فشککت فلیس  
ینبغي لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً» ، امام (ع) بہ زرارہ فرمودند تو یقین بہ  
طهارت داشتی ، یعنی قبل از ظنّ بہ اصابت نجس ، یقین بہ طهارت لباس داشتی ،  
«فشککت» .

شکی را کہ ما ، در استصحاب در موردش بحث می کنیم ، شکّ در برابر مظنّه

۱ - البتّہ جواب امام (ع) دلیل حجّیت استصحاب است .

۲ - متنجّس .

۳ - مقصود از «طهارتک» این است کہ تو یقین بہ طهارت لباس داشتی ، بحث طهارت لباس ، مطرح  
بوده است ، البتّہ طهارت انسان - طهارتک - ، ہم شامل طهارت بدن و ہم شامل طهارت لباس می شود .

نیست بلکه مقصود از شک ، عدم الیقین است خواه ، وهم یا احتمال متساوی الطرفین و یا به صورت ظن غیر معتبر باشد لذا امام (ع) به زرارہ فرمودند «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ...» ، تو قبل از ظنّ به اصابت ، یقین به طهارت داشتی و بعد ، ظنّ به اصابت نجس پیدا کردی یعنی شک کردی کہ آیا طهارت متیقن قبلی ، زائل شدہ یا نہ ، نباید یقین خود را بہ وسیلہ شک ، نقض کنی .

**خلاصہ :** تو ابتداء ، یقین بہ طهارت پیدا کردی و سپس در بقاء آن ، شک نمودی و نباید آن طهارت را بہ وسیلہ شک ، نقض کنی ، و این مطلب ، همان استصحاب است کہ ما در صدد بیان ادلّہ آن هستیم .

**تذکرہ :** مصنف ، مطلبی را بعد از دہ سطر تحت عنوان «نعم دلالتہ فی المورد الاول ...» بیان می کنند کہ ما آن را اینک توضیح می دہیم :

**سؤال :** آیا جملہ «لأنک کنت علی یقین ...» بہ قاعدہ استصحاب ، ناظر است یا بہ قاعدہ یقین ؟

**جواب :** در جملہ مذکور ، دو احتمال ، مطرح است . الف - آن جملہ بہ قاعدہ یقین اشارہ دارد ب - در مقام بیان استصحاب است .

اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم کہ کدام احتمال ترجیح دارد ، فعلاً فرق بین قاعدہ یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می کنیم<sup>۱</sup> .

مثالی برای استصحاب : فرض کنید کہ روز جمعہ ، یقین بہ طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبہ بہ عللی در بقاء طهارت ، شک نمودیم ، یعنی روز شنبہ نسبت

۱ - بعد از صحیحه سوم زرارہ ، ضمن بیان روایت خصال «من کان علی یقین ...» قاعدہ یقین را

توضیح می دہیم .

به یقین قبلی شکی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شک داریم و یقین قبلی ما به قوت خود، باقی است - قضیه متیقنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند - یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندم، لکن روز شنبه برای من، شک، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتم، درست بوده یا اینکه من بی جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شک، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجه به دو مثال مذکور مشخص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقق دارد و هم شک، موجود است لکن قضیه متیقنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند اما در قاعده یقین، در زمان شک، یقین قبلی از بین رفته است و قضیه متیقنه و مشکوکه، مطرح نیست بلکه یک قضیه، وجود دارد که در برهه ای از زمان، متیقن بوده و در برهه دیگر، همان قضیه، برای شما، مشکوک شده است. آیا جمله «لأنک کنت علی یقین...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟ باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است. زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه...» من مظنه پیدا کردم که نجاستی به لباس اصابت نموده است<sup>۱</sup>.

سؤال: قبل از ظن به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلاً اینکه می گوید من ظن به

۱ - البته زراره با «ان» شرطیه سؤال را مطرح کرده بود.

اصابت نجاست پیدا کرده ام ، معنایش این است که قبل الاصابة لباس طاهر بوده است ولی اکنون مظنه پیدا کرده ام که نجاستی به لباس اصابت نموده ، و امام (ع) به او فرمودند :

«لأنک كنت علی یقین...» ، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شک نمودی و نباید یقین را به وسیله شک نقض کنی و این مطلب کاملاً منطبق با مدّعی ما و حجّیت استصحاب است .

اما اگر روایت ، ناظر به قاعده یقین باشد ، امام (ع) فرموده اند «لأنک كنت علی یقین...» تو یقین به طهارت داشتی .

سؤال : چه زمانی زرارہ یقین به طهارت داشته است ؟

جواب : زرارہ دنباله «فان ظننته...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که : «فنظرت فلم ارشیئاً» ، من دقت کردم ولی چیزی در لباس نیافتم ، یعنی بعد از ظنّ به اصابت ، تفحص نمودم و نجاستی در لباس نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم - یقین مذکور بعد از ظنّ به اصابت و تفحص ، حاصل شده است -

سؤال : زرارہ چه زمانی در طهارت شک نموده است ؟

جواب : در کلام زرارہ در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زرارہ گفته است «فنظرت فلم ارشیئاً» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکی در همان متعلّق یقین برایش پیدا شده - شک کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه - و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده اند :

«تغسله ولا تعید الصلوة قلت لِمَ ذلک قال لأنک كنت علی یقین من...» طبق بیان

اخیر ، سؤال سوم زرارہ و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به



قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك [۱].

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟  
جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف - باید از جمله «فَنظَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً» استفاده کنیم که زرارہ بعد از تفحص و دقت، یقین به طهارت پیدا کرده است در حالی که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب - در کلام زرارہ، بعد از جمله «فَنظَرْتُ...» اصلاً مسأله شک، مطرح نشده است که ما بگوئیم زرارہ در یقین قبلی خود، شک نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

اما اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زرارہ یقین و شک مطرح بوده - به نحوی که بیان کردیم - و امام (ع) هم فرموده اند: «لأنك كنت على يقين... ابداً».

[۱] - سؤال چهارم: زرارہ: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده ام که آن را تطهیر نمایم - به صورت شبهه محصوره، می دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است - حکم مسأله چیست؟

امام «علیه السلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلاً اگر می دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت

قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك [۱].  
قلت<sup>۱</sup> : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلّاة ، قال : تنقض الصلّاة و تعيد ، إذا

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی .  
تذکر : این جواب امام (ع) هم یکی از ادلّه استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد - البتّه مصنّف به این قسمت استدلال نکرده اند -

[۱] - سؤال پنجم - زرارہ : اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباسم اصابت نموده یا نه ، در این صورت آیا لازم است تحقیق و تفحص نمایم که نجاستی

۱ - هذا السؤال إشارة الى الفرع السادس ، حيث سأل زرارہ عن حكم رؤية النجاسة في الثوب اثناء الصلّاة ، واجابه عليه السلام بنقض الصلّاة و اعادتها ان كان شاكاً في موضع النجاسة ، و البناء على ما اتى به و غسل الثوب و اتمام الصلّاة إن لم يكن شاكاً من أول الامر ،  
و في هذا الجواب احتمالان ، احدهما : أن يكون المراد بقوله (ع) : «إذا شككت في موضع منه» الشك البدوي ، و محصله : أنه إذا شككت في اصابة النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسة في الاثناء تعيد الصلّاة . و على هذا فالشك في الموضع كناية عن اصل اصابة القدر للثوب و يكون قوله (ع) : «وإن لم تشك» مفهوماً له ، يعنى : واما اذا لم يكن لك شكّ ثم رأيته فلعنه اصاب الثوب في الاثناء و يحكم بصحة ما مضى من الصلّاة بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك و تغسل الثوب ، و تأتى بباقي العبادة مع فرض عدم تخلل المنافي .

ثانيهما : أن يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الاجمالي باصابة النجاسة للثوب ، لكنه يشك في موضع الاصابه و أنّه في هذا الناحية او في تلك ، و الحكم بالاعادة ح لاجل العلم بالنجاسة قبل الصلّاة و عدم مشروعية دخوله فيها ، فتجب الاعادة سواء قلنا بشرطية الطهارة الواقعية او الاحرازية ، ام بممانعية النجاسة المعلومه ، لفرض فقدان الشرط او اقتران الصلّاة بالمانع ، ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية و قال : «وإن لم تشك» و مدلوله : «أنه اذا لم تعلم بالنجاسة و لم تشك في موضع من الثوب لا تعيد» و ذلك للاستصحاب ، لانه يقرن الطهارة قبل الصلّاة ، و بعد رؤية النجاسة في الاثناء يشك في اصابتها الآن او وجودها قبل الصلّاة بحيث وقعت الاجزاء السابقة في النجس ، و مقتضى اليقين السابق

شککت في موضع منه ثم رأيتہ ، وإن لم تشك ثم رأيتہ رطباً ، قطعت الصلّاة و غسلته ، ثم بنيت على الصلّاة ؛ لأنک لا تدري لعلہ شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك [۱].

بر لباسم واقع شده است یا نه ؟

امام «علیه السلام» : «قال لا ...» فحص و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد ، وظیفه ای نداری لکن اگر بخواهی از شک و تردید و اضطراب ، خارج شوی می توانی فحص کنی - تحقیق و بررسی خوب است -

[۱] - سؤال ششم - دلیل حجّیت استصحاب - زرارہ : اگر در اثناء نماز ، نجاستی در

لباس خود ، مشاهده کردم ، وظیفه ام چیست ؟

امام «علیه السلام» در بیان حکم ، دو صورت تصویر نموده اند :

الف - «تنقض الصلّاة و تعید ، اذا شککت في موضع منه ثم رأيتہ» .

کآن امام (ع) چنین فرموده اند : اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی ، و می دانستی که لباس طاهر است ، بعد در طهارت لباس ، شک کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی ، اما در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی - همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی - در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

والشک اللاحق جریان استصحاب الطّهارۃ المتیقّنة قبل الصلّاة و علیہ تطهیر الثوب للاجزاء الباقية و اتمامها اذا لم يتخلّل المنافی ... ر . ک منتهی الدرایة ۷ / ۱۴۱ .

۱ - این سؤال زرارہ همان مسأله ای است که :

آیا در شبهات موضوعیّه ، فحص ، لازم است یا نه ؟

فحص ، لازم نیست و دلیل آن ، منحصر به اجماع نیست و فقره پنجم صحیحہ زرارہ هم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیّه می کند .

را اعاده نمائی .

**تذکر:** یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنف، متعرض آن نشده اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن نموده اند این است که:

طبق بعضی<sup>۱</sup> از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست اما در فقره محل بحث که مقداری از نماز - مثلاً دو رکعت - با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجه به نجاست لباس پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زرارہ فرموده اند باید نماز اعاده شود.

به عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجه شدید که نجاستی در لباسان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید اما اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده اید، اعاده، لازم نیست - حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است -

**ب - «وان لم تشک ثم رأیتہ رطباً قطعت الصلوة...» .**

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکی مطرح نبوده - و استصحاب طهارت نکردی - لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همانجا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده<sup>۲</sup> چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

۱ - فقره سوم روایت .

۲ - البته روایت را باید به موردی حمل کنیم که غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلاً شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبله و از بین رفتن موالات نباشد .

وقد ظهر ممّا ذكرنا في الصّحيحة الأولى تقریب الاستدلال بقوله : (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين ، ولا نُعيد [۱].

تو واقع شده ، مثلاً پرنده یا غیر پرنده ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد . «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» .

تو قبلاً نسبت به طهارت ، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی ، نباید آن یقین را نقض کنی ، یعنی استصحاب طهارت ، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست ، لباسم پاک بوده ، لکن اکنون که نجاست را در لباست مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده .

همان طور که مشاهده کردید ، قسمت دوم فقره اخیر روایت ، دلالت بر حجّیت استصحاب می کرد .

[۱] - مصنف می فرمایند همان تقریبی را که در مورد صحیحۀ اول زرارۀ بیان کردیم ، در مورد صحیحۀ دوم زرارۀ هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی کنیم و ما هم به تبع مصنف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی بینیم اما اجمالاً :

در صحیحۀ اول زرارۀ ، امام (ع) علّت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند : «فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً» ، یعنی امام (ع) یک قضیۀ کلی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیۀ کلی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبّدی و دلیل تعبّدی نیست بلکه یک مطلب کلی و یک دلیل عامی هست .

اما در محلّ بحث ، امام (ع) در فقرۀ سوم و ششم صحیحۀ زرارۀ ، همان قضیۀ کلی ارتکازی را بیان فرمودند «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ، منتها در صحیحۀ اول زرارۀ ، جمله «فانه على يقين من وضوئه» ، صراحت در تعلیل نداشت و

نعم دلالتہ فی المورد الأول علی الاستصحاب مبني علی أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت علی يقين من طهارتك) اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى [۱].

ثم إنه أشكل علی الرواية، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟ نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى [۲].

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

اما در صحیحه دوم، زرارہ علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود - «لَمْ ذَلِك» - و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنك كنت علی يقين ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[۱] - توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوم زرارہ بیان کردیم.

[۲] - اشکال<sup>۱</sup>: ایرادی بر فقره سوم صحیحه زرارہ شده است، قبل از بیان اشکال

سؤال سوم زرارہ و جواب امام «عليه السلام» را تکرار می کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده - یقین به اصابت ندارم - به لباسم توجه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

۱ - اکنون بحث مفصلی را درباره اشکال مذکور شروع می کنیم.

### حکم مسأله چیست ؟

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی اما نمازی را که با لباس نجس خواندی ، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره ، علت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند : «لأنک کنت علی یقین ...» یعنی تو ابتداء ، یقین به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن ، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به وسیله شک ، نقض کنی - این مطلب ، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادله آن هستیم -

اکنون مستشکل چنین می گوید که : استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است ، نمی تواند علت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده ، بعد از اتمام نماز بوده به عبارت دیگر :

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده ؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده ، بحث اعاده و سؤال از علت عدم اعاده ، مطرح شده بود لذا مستشکل می گوید بعد از آن که زراره ، متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده ، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می کرد یقین را به وسیله ، شک ، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین ، نقض نموده - با یقین به نجاست ثوب چگونه می توان گفت «لایجب علیه الاعادة» - ؟

استصحاب طهارت در شروع ، تکمیل و ادامه نماز مؤثر بوده یعنی وقتی او می خواسته مشغول نماز شود ، مجوزی برای دخول نماز ، لازم داشته و مجوز او برای دخول نماز و ادامه نماز ، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد ، استصحاب طهارت نمی گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلاً

ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إنَّ الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات<sup>١</sup> إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل<sup>٢</sup> أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أنَّ إعادتها بعد الكشف تكشف<sup>٣</sup> عن جواز النقص و عدم حجّية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً [١].

استصحاب طهارت وجود ندارد.

**خلاصه:** استصحاب طهارت نمی تواند علت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوّز دخول و ادامه نماز می تواند باشد.

[١]- جواب: هیچ راهی برای حلّ اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجه به طهارت و شرطیت آن دارد، طهارت واقعیّه، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به عبارت واضح تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعیّه.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعیّه برایش شرطیت، قائل شده اند، در مقام فعلیت هم همان طهارت واقعی شرطیت دارد یا نه؟ ما از طریق جمع<sup>٤</sup> بین ادله، استفاده می کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعیّه نیست بلکه احراز طهارت شرط است.

١ - إنما قيد به لأنه لو صلى في التجس غافلاً صحت صلاته ولو كان الشرط احراز الطهارة مطلقاً كان اللازم البطلان لأنه لا احراز لها في حال الغفلة، ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤١٤.

٢ - الظاهر أنّ مقصوده من الاصل كما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعدة، قاعدة الطهارة و قيل قاعدة اليد والامر في ذلك سهل هين، ر. ك عناية الاصول ٥ / ٦٤.

٣ - ضرورة كشف الاعادة عن عدم حجّية الاستصحاب حال الصلاة، اذ مع حجّيته و حرمة نقض اليقين بالشك لا وجه للاعادة لكون الصلاة ح واجدة للشرط واقعاً، ر. ك منتهى الدراية ٧ / ١٤٩.

٤ - مقصود از جمع بین ادله را به زودی توضیح می دهیم.



آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعیّه یا احراز طهارت باشد، ثمره ای هم دارد؟  
آری.

اگر طهارت واقعیّه، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد، - و ما آن را احراز کرده باشیم - و بعد از نماز، علم به نجاست، محقق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

**سؤال:** از چه راههایی می توان طهارت را احراز نمود؟

**جواب:** ممکن است از طریق استصحاب طهارت<sup>۱</sup>، قاعده طهارت<sup>۲</sup>، یتنه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می شود زیرا زرارہ از امام (ع) سؤال کرده که: علت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده اند: چون شرط نماز - احراز طهارت - حاصل شده است.

**سؤال:** چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

**جواب:** به وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کان امام (ع) خواسته اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا یتنه و شهادت است.

**خلاصه:** اگر احراز طهارت برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

۱ - در صورتی که قبلاً یقین به طهارت داشته باشیم.

۲ - اگر قبلاً یقین به طهارت نداشته ایم.

لا يقال : لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم<sup>۱</sup> مع أنها ليست بحكم ، ولا محيصة في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم [۱].

عدم لزوم اعاده ، یک تعلیل واضح و روشنی است .

[۱] - اشکال : قبل از بیان اشکال متذکر می شویم که : مستصحب باید یا حکم شرعی باشد - مانند وجوب و حرمت - و یا موضوع حکم شرعی باشد مانند عدالت که موضوع حکم شرعی است - مثلاً جواز اقتداء بر آن مترتب می شود - بعد از آنکه گفته شد نفس طهارت ، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد مستشکل چنین اشکال می کند که : شما چگونه استصحاب طهارت جاری می کنید ؟



آیا طهارت ، حکم شرعی است ؟ خیر .

آیا طهارت ، موضوع حکم شرعی است ؟ خیر .

چون که شما گفتید طهارت شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد لذا می گوئیم طهارت ، موضوع حکم شرعی هم نیست - به عبارت دیگر ، شما فرض کردید که شرطیت به طهارت ارتباطی ندارد بلکه شرطیت مربوط به احراز طهارت است .

خلاصه اشکال : مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی و در محل بحث ، طهارت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی پس شما چگونه طهارت را استصحاب می کنید ؟ - مجالی برای جریان استصحاب وجود

۱ - و هو في الصلاة الشرطية .

۲ - ممکن است گفته شود همان طور که نجاست یکی از احکام شرعی است طهارت هم یکی از احکام الهی است لکن از نظر مستشکل ، مسلم بوده است که طهارت ، جزء احکام شرعی نیست .

فإنه يقال : إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً ، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأساً ، بل هي شرط واقعي اقتضائي ، كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب ، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط ، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً [۱] .

ندارد -

[۱] - جواب : مصنف دو جواب از اشکال مذکور ، بیان نموده اند به عبارت دیگر دو مجوز برای جریان استصحاب طهارت ، ذکر نموده اند .

الف - آری ، طهارت ، موضوع برای شرطیت فعلیه نیست اما طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی<sup>۱</sup> و حکم انشائی شرطیت دارد ، در طهارت واقعی ، اقتضاء شرطیت وجود دارد اما در مقام جمع بین ادله<sup>۲</sup> می گوئیم طهارت واقعی شرطیت واقعی دارد و آن چیزی که شرطیت فعلیه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لاتنقض» و امثال آن احراز می شود پس در نتیجه نمی توان گفت طهارت واقعی هیچ اثری ندارد و از دائرة موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی شود .

ب - قبول داریم که مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد لکن توضیحی راجع به موضوع حکم شرعی می دهیم که : آیا مستصحب باید تمام

۱ - احکام دارای چهار مرحله هستند ، مرحله اقتضاء ، انشاء ، فعلیت و تنجز و نیز ، ر . ک ایضاح الکفاية ۴ / ۴۹ .

۲ - حاصله آن مقتضی التوفيق بين بعض الاطلاقات ولعله يعنى به الآية الكريمة - مثل قوله تعالى و اما ثيابك فطهر بناءً على ارادة تطهيرها من النجاسات لاجل الصلاة كما صرح به الطبرسي - كما اشرنا و بين مثل التعليل في الصحیحة ان نفس الطهارة شرط اقتضائي و احرازها حين الالتفات اليها شرط فعلي و من المعلوم ان كونها شرطاً اقتضائياً مما يكفى في جواز استصحابها شرعاً ، ر . ک عناية الاصول ۵ / ۶۵ .

لا يقال : سلمنا ذلك ، لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها ، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب ، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها ، ضرورة أن نتيجة قوله : (لأنك كنت على يقين ... إلى آخره) أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها ، كما لا يخفى [۱].

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است ؟

اگر در موضوع حکم شرعی دخالتی داشته باشد ، کافی است ، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همانطور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهده کرده اید که : گاهی از استصحاب ، در موضوع مرکبی استفاده می کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می کنند و جزء دیگرش را به کمک استصحاب ، پس معلوم می شود لازم نیست که مستصحب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابر این می گوئیم :

شرط نماز چیست ؟

احراز طهارت ، یعنی احراز طهارت ، شرطیت و خصوصیت دارد نه احراز چیز دیگر و همین قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت ، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت ، موضوع برای اثر شرعی است .

[۱]- اشکال : مستشکل می گوید ما از شما می پذیریم که احراز طهارت در نماز ،

شرطیت دارد ، نه نفس طهارت ، اما بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد .

بیان ذلك : طبق فقره سوم روایت ، زرارہ علت عدم لزوم اعاده نماز را از

امام (ع) سؤال کرد - لِمَ ذلك - و امام (ع) هم در جواب فرمودند : «لأنك كنت على

یقین من طهارتک فشکتک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ» کان امام (ع) در پاسخ زراره صغرا و کبرائی ترتیب دادند ، اکنون سؤال ما این است که : نتیجه قضیه مذکور چیست ؟

جواب : امام (ع) به زراره فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به وسیله شک ، نقض کنی یعنی اکنون تو طاهر هستی نه اینکه تو الآن محرز طهارت هستی به عبارت دیگر نتیجه اجرای استصحاب ، خود طهارت است و نتیجه صغرا و کبرای مذکور ، این است که «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علت عدم لزوم اعاده ، قرار دادند نه اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد که نمازت را اعاده کنی .

به عبارت دیگر : مکلف ، به وسیله استصحاب ، طهارت را احراز می کند لکن نتیجه صغرا و کبرا احراز طهارت نیست بلکه نتیجه آن ، حکم مستصحاب است ، وقتی که قضیه متیقنه و مشکوکه شما واحد است و می گوئید نباید یقین به وسیله شک نقض شود ، نتیجه اش این است که همان متیقن ، اکنون محکوم به بقاء است - متیقن شما طهارت است - پس نتیجه اش هم این است که «فانت طاهر» اگر بیان شما - مصنف - درست باشد ، باید امام (ع) فرموده باشند «لأنک احرزت الطهارة» و طوری صغرا و کبرا را تشکیل داده باشند که نتیجه اش احراز طهارت باشد - نه اینکه نتیجه آن نفس طهارت باشد - در حالی که وقتی انسان ، ظاهر روایت را ملاحظه می کند ، می بیند که : روایت می گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به وسیله شک ، نقض کنی و نتیجه اش این است که «انت طاهر» یعنی امام (ع) علت عدم لزوم اعاده را «طهارت» قرار داده اند نه احراز طهارت و شما - مصنف - چگونه اشکال مذکور را حل می کنید ؟

فإنه يقال : نعم ، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال ،  
 لنكتة التنبيه على حجّية الاستصحاب ، وأنه كان هناك استصحاب مع<sup>۱</sup> وضوح  
 استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف ، هو ذلك الاستصحاب لا  
 الطهارة ، وإلا لما كانت الإعادة نقضاً ، كما عرفت في الإشكال [۱] .

[۱] - جواب : مصنف فرموده اند که ظاهر روایت ، همان است که شما بیان  
 کردید و مقتضای تعلیل روایت ، این است که شرط نماز ، طهارت واقعیّه است نه  
 احراز طهارت<sup>۲</sup> ، و اگر چه بحث و سؤال از علّت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز ،  
 مطرح شده ، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت  
 زرارہ ، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده ، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی  
 بود که واقع ، برای زرارہ کشف نشده بود و امام (ع) با توجّه به آن حال ، مسأله  
 استصحاب را بیان کرده اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در  
 شریعت مقدّس اصل و قاعده ای بنام استصحاب ، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه  
 بر حجّیت استصحاب بوده اند و ضمن تنبیه بر حجّیت استصحاب ، این حکم را بیان  
 کرده اند ، یعنی نتیجه استصحاب ، این است که بعد از کشف خلاف ، لازم نیست نماز  
 را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز ، علّت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است .  
 اکنون این سؤال ، مطرح می شود که چگونه استصحاب در حال نماز ، علّت عدم  
 لزوم اعاده بعد از نماز است ؟

۱ - مضافاً إلى أنّ تعلیل عدم الإعادة بالطّهارة المستصحة مما يستلزم كون السّبب واقعاً لعدم الإعادة  
 بعد الانكشاف هو استصحاب الطّهارة ای الذی كان جارياً في حال الصّلاة لانفس الطّهارة و الا لكانت  
 الإعادة بعد كشف الخلاف من تقض اليقين باليقين لا بالشك فلا يتمّ التعلیل كما تقدّم في الاشكال علی  
 الرواية ، ر . ك عنایة الاصول ۵ / ۶۶ .

۲ - مشروط بر اینکه تعلیل امام (علیه السلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد .

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل ، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ، كما قيل ، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للأجزاء وعدم إعادتها ، لا لزوم النقص من الإعادة كما لا يخفى ، اللهم إلا أن يقال : إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ، بتقريب<sup>۱</sup> أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف<sup>۲</sup> وعدم حرمة شرعاً ، وإلا للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر له ، كما لا يخفى ، مع اقتضائه شرعاً<sup>۳</sup> أو عقلاً<sup>۴</sup> [۱].

چاره ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیّه ، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت ، شرطیت دارد به عبارت دیگر ، آن چیزی که شرطیت دارد ، عبارت است از : استصحاب طهارت ، برای آن فرد ، در آن موقعیت ، نفس استصحاب طهارت ، شرطیت دارد و چون استصحاب طهارت ، وجود دارد ، می گوئیم الآن اعاده نماز ، واجب نیست ، خلاصه ، اگر تعلیل امام (ع) به لحاظ حال قبل از انکشاف نمی بود ، ایراد مستشکل وارد بود .

[۱] - مستشکل در عبارت مذکور ، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

۱ - یعنی : انّ القول بوجوب الاعادة يستلزم أنّ يكون أمّا لأجل انتفاء الصغرى و هي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما قبل الانكشاف ، و أمّا لأجل انتفاء الكبرى و هي اقتضاء الامر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للأجزاء والمفروض اقتضاؤه له .

۲ - اذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين ولذا وجب غسل الثوب [ ر . ك منتهى الدراية ۱۶۱ / ۷ ]

۳ - كما اذا اشتمل المأني به على مقدار صلاح وكان الفائت بقدر الالتزام وكان ممكن التدارك فإن الأجزاء ح مجعول محتاج الى دليل شرعي . مشكینی (ره) ، ر . ك حاشية كفاية الاصول ۲ / ۲۹۳ .

۴ - كما اذا اشتمل على الجميع او كان الفائت لا بقدر الالتزام او لم يمكن استيفائه فإن الاقتضاء ح عقلی كما قرر في محله مشكینی (ره) ، ر . ك حاشية كفاية الاصول ۲ / ۲۹۳ .

می کند و می گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

**بیان ذلک :** در مبحث اوامر خوانده ایم که به یک اعتبار سه نوع، امر داریم :

- ۱- امر واقعی اولی - مثلاً صلوة مع الوضوء متعلق امر واقعی است.
- ۲- امر واقعی ثانوی - مثلاً صلوة مع التیمم عند فقدان الماء متعلق امر ثانوی است
- ۳- امر ظاهری - که مفاد اصول عملیه و امارات است، مثلاً، قبلاً وضوء داشته ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می توان استصحاب طهارت نمود و به کمک استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می کنند.

مصنف در جلد اول کتاب کفایه بخشی را مطرح کردند که : آیا اتیان مأموریه، به

۱- الحكم، وقسموه بتقسيمات : ... الأول : تقسيمه الى الحكم التکلیفی والحکم الوضعی ... الثاني : تقسيمه الى الاقتضائي والانشائي والفعلی والمجهز ... الثالث : تقسيمه الى الواقعی الاولی والواقعی الثانوی والظاهری .

فالأول : هو الحكم المجمعول على الافعال والذوات بعناوينها الاولية الخالية عن قيد طرق العنوان الثانوی وقيد الشك في حكمه الواقعی كالوجوب المرتب على صلوة الصبح ...  
والثاني : هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار والاكره ونحوهما من العناوين الثانویة غیر عنوان مشکوک الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً او حرجياً على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكماً واقعياً ثانویاً والموضوع المعنون بتلك العناوين، موضوعاً ثانویاً ...

والثالث : هو الحكم المجمعول عند الجهل بالواقع والشك فيه كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات وادلة الاصول العملیة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة او حرمة العصير وحكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية وان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التکلیفی للصلوة والحرمة التکلیفیة للعصير كان المجمعول حكماً تكلیفياً ظاهرياً لكونه مجمولاً لدى الجهل بالواقع .  
وان قلنا فيه بالطريقة وان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقة لقول العادل كان ذلك حكماً وضعياً ظاهرياً . ر. ك اصطلاحات الاصول ۱۲۰ .



امر اضطراری، کفایت از اتیان مأموریه، به امر واقعی اولی می کند یا نه، مثلاً اگر کسی اضطراراً با تیمم نماز خواند و سپس اضطرارش بر طرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می کند یا نه - مجزی است یا نه - و آیا اتیان مأموریه، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأموریه، به امر واقعی اولی می کند یا نه، مثلاً اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه<sup>۱</sup>؟

بعضی گفته اند اتیان مأموریه، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته اند کافی نیست اما نتیجه ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می گیریم این است که: امام (علیه السلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیت نماز، اعاده آن هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر: مثلاً اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدمه، لازم داریم: ۱ - استصحاب طهارت، حجیت دارد<sup>۲</sup> ۲ - اتیان مأموریه، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأموریه، به امر واقعی می کند<sup>۳</sup> و چنانچه یکی از دو مقدمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی توانیم، بگوئیم اعاده

۱ - البته ما اینجا در صدد بیان بحث «اجزاء» نیستیم.

۲ - صفرا.

۳ - کبرا.

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدمه آن را بیان کردند یعنی هنگامی که زرارہ، علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد، امام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودند تو استصحاب طہارت داشتی در حالی کہ طبق آنچه را کہ اخیراً بیان کردیم استصحاب طہارت بہ تنہائی کافی برای عدم لزوم اعاده نیست بلکہ یک مقدمه دیگر ہم لازم دارد و آن اینکہ، اتیان مأموریه، بہ امر ظاہری، کفایت از اتیان مأموریه، بہ امر واقعی اولی می کند۔ یعنی امر ظاہری مقتضی اجزاء ہست۔ والا اگر استصحاب، حجیت داشته باشد، اما امر ظاہری، مقتضی اجزاء نباشد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشکل می گوید امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علت را بیان نموده اند در حالی کہ معمولاً در مقام تعلیل، تمام علت را بیان می کنند یا جزء اخیر و جزء دوم علت را بیان می نمایند نہ جزء اول آن را۔

خلاصہ: مستشکل می گوید بنا بر اینکہ امر ظاہری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علت عدم لزوم اعاده این است کہ: امر ظاہری، مقتضی اجزاء ہست نہ اینکہ اعاده نماز، مستلزم نقض یقین بہ شک است۔

مصنّف فرمودہ اند برای حلّ اشکال می گوئیم:

از روایت مذکور، استفادہ می شود کہ اگر در موردی امر ظاہری تحقق داشت: مثلاً استصحاب طہارت داشتیم دیگر، مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاہری برای اجزاء، مسلم و مفروغ عنہ است<sup>۱</sup> پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست

۱۔ یعنی کبرای قضیہ مفروغ عنہ بودہ است۔

فتأمل!

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهري .  
هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل ، مع أنه لا يكاد يوجب  
الإشكال فيه . والعجز عن التفصي عنه - إشكالاً في دلالة الرواية على  
الاستصحاب ، فإنه لازم على كل حال ، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين ، مع  
بداهة عدم خروجه منهما ، فتأمل جيداً [۱] .

زیرا یک جزء از علت را امام (علیه السلام) بیان کرده اند و جزء دیگر - کبرا - مفروغ  
عنه و مسلم بوده است .

[۱] - بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روایت مذکور ، استناد نموده و گفته اند  
امر ظاهری مقتضی اجزاء است .

کدام قسمت از روایت می گوید امر ظاهری مقتضی اجزاء است ؟

در روایت مذکور بحثی از مسئله اجزاء نشده ، اما از روایت استفاده می شود که  
مسئله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء یک امر مسلم و مفروغ عنه بوده است  
یعنی همین که امام (ع) در مقام تعلیل به ذکر صغرای قضیه پرداخته اند ، معلوم  
می شود مسئله اجزاء امر ظاهری ، مسلم بوده است .

بحث ما در اطراف تعلیل مذکور در صحیحہ دوم زراره ، مفصل و طولانی شد و

۱ - وجهه علی ما فی حاشیة الكتاب «ان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذلك الوضوح كي  
يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الاعادة كما لا يخفى» انتهى و حکى أنه (ره) ضرب عليها خيراً  
او كان الوجه فيه ما اشار اليه في حاشيته ايضاً من أنه يكفى كون الاجزاء مفروغاً عنه عند السائل كما يظهر  
من قناعتة بالتعليل وإن لم يكن بذلك الوضوح في نفسه هذا مع ان الكلام في توجيه الرواية و يكفى فيه  
مجرد احتمال المفروغية عنه عند السائل ولو ببيان من الامام (ع) كما لا يخفى ، ر. ك حقائق الاصول  
۴۲۰ / ۲ .

و منها : صحیحه ثلثه لزراره<sup>۱</sup> : «واذا لم یدر فی ثلاثٍ هو أو فی أربع ، وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها أخرى ولا شیء علیه ، ولا ینقض الیقین بالشک ولا یدخل الشک فی الیقین ، ولا یخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ینقض الشک بالیقین ، ویتمّ علی الیقین فیینی علیه ، ولا یعتدّ بالشک فی حال من الحالات» .

والاستدلال بها علی الاستصحاب مبنيّ علی إرادة الیقین بعدم الإتیان بالركعة الرابعة سابقاً والشک فی إتیانها [۱] .

اشکالاتی متوجّه ما شد لکن باید نکته ای را متذکر شویم که : علت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور ، حجّیت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت ، در صدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می شود و باید به آن پاسخ داد .

**خلاصه :** اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور ، پاسخ دهیم ، شما نمی توانید بگوئید روایت مذکور در صدد بیان قاعده یقین هست - نه حجّیت استصحاب - بلکه اشکال ، مشترک ورود هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا در صدد بیان حجّیت استصحاب ، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت ، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین .

## صحیحه سوّم زرارہ

[۱] - زرارہ از امام علیہ السلام سؤال کرد کہ : مصلّی و نماز گزار می داند کہ سه

۱ - ... عن زرارة ، عن أحدهما علیهما السلام (فی حدیث) قال : اذا لم یدر ... ر . ک وسائل الشیعه

ج / ۵ / باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳ .

رکعت از نمازش را خوانده ، ولكن نمی داند که رکعت چهارم را اتیان نموده یا نه ، یعنی شک او بین سه و چهار است ، وظیفه او چیست ؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف اليها اخرى...» ظاهر جمله مذکور ، این است که یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظه سایر روایات می گوئیم آن مصلی یک رکعت نماز احتیاط - ایستاده - بخواند که نماز مستقلی است .

به دنبال آن ، امام (ع) فرمودند «لا ینقض الیقین بالشک» یقین را نباید با شک نقض کند ، «ولا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور هم به نظر مصنف برای تأکید جمله قبل است<sup>۱</sup> .

در پایان روایت هم امام (ع) فرموده اند : «ولکنه ینقض الشک بالیقین» شک به وسیله یقین ، نقض می شود و از بین می رود و این برنامه همیشگی است که شک را باید به واسطه یقین نقض نمود ، نه عکس آن .

سؤال : چرا با اینکه احتمال می دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلک باید یک رکعت دیگر بخواند ؟

جواب : علتش این است که نباید یقین را به وسیله شک نقض نمود .

کیفیت استدلال به روایت : مصلی وقتی مشغول رکعت دوم نماز بود ، یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان ننموده است ، فرضاً او دو دقیقه قبل ، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت اکنون که اتیان رکعت سوم را احراز نموده ، مردد است که رکعت چهارم را خوانده یا نه ، پس همان یقین و شکی که در مورد استصحاب ، لازم

۱ - لکن ممکن است جمله «لا یخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتیاط باشد یعنی امام (ع) فرموده اند رکعت مشکوک را داخل در متیقن نکنید و مستقلاً آن را اتیان نمائید .

وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصّة ، ضرورة أنّ قضیّته إضافة ركعة أخرى موصولة ، والمذهب قد استقرّ على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة ، وعلى هذا يكون المراد بالیقین الیقین بالفراغ ، بما علّمه الامام عليه السّلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر ، والإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة [۱].

داریم اینجا وجود دارد .

الف - او دو دقیقه قبل ، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت ب - اکنون هم شک در اتیان رکعت چهارم دارد ، لذا عدم اتیان رکعت رابعه را استصحاب می کنیم کأنّ اینکه امام (ع) فرموده اند فرد شاک باید یک رکعت نماز ، اتیان نماید ، علتش از استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه ناشی می شود .

[۱] - اشکال : در صحیحه زرارہ اگر به اتکاء استصحاب ، حکم کنیم که مصلی شاک ، رکعت رابعه را نخوانده است و اگر استصحاب می گوید آن مصلی شاک ، رکعت رابعه را اتیان ننموده ، پس او هم باید مانند فرد متیقن ، رکعت چهارم را متصلاً به سایر رکعات بخواند ، در حالی که فتوای علمای امامیه - برخلاف عاقله - این است که فردی که در نماز ، شک بین سه و چهار دارد باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت ، نماز احتیاط - ایستاده - یا دو رکعت نماز احتیاط - نشسته - بخواند .

راه حلّ مشکل چیست ؟

مستشکل می گوید راه حلّ اشکال ، این است که بگوئیم مقصود از کلمه ، «یقین» ، یقین به فراغ ذمه و یقین به خارج شدن از عهده تکلیف است ، نه اینکه مقصود ، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم باشد .

سؤال : یقین به فراغ چگونه حاصل می شود ؟

و يمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم<sup>۱</sup> [۱].

**جواب: ائمه (ع)** در سایر روایات به این نحو برای ما مشخص کرده اند که: شاکت بین رکعت سه و چهار، بناء بر اکثر - رکعت چهارم - بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مستقل - ایستاده - یا دو رکعت نماز مستقل - نشسته - قرائت کند که در این صورت، یقین به فراغ ذمه، حاصل می شود و امام (ع) هم طبق صحیحۀ زراره فرموده اند: یقین به فراغ را که به طریق مذکور، حاصل می شود، به واسطۀ شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید.

چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۱] - **جواب:** ممکن است اشکال را به این طریق جواب دهیم که: مصلی شاکت بین رکعت سوم و چهارم دو حکم برایش ثابت است: الف - اتیان رکعت مشکوکة ب - کیفیت اتیان رکعت مشکوکة، که روایت مذکور، راجع به حکم اول با توجه به یقین به عدم اتیان آن رکعت - استصحاب - می گوید نماز گزار شاک باید یک رکعت نماز بخواند به عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوکة لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه - به دلیل استصحاب - و چنین می گوئیم: در رکعت دوم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

۱ - لعله إشارة الى ان أصل الاتيان بالرابعة لو كان هو بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها لوجب الاتيان بها موصولة كما اذا قطع بعدم الاتيان بها لا الاتيان بها مفصولة، ر. ک عنایة الاصول ۵ / ۷۲.

وربما أشكل أيضاً ، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد ، لا العامة لغير مورد ، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل ، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك .  
وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح ، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد .

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقص إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك ، لا لما في المورد من الخصوصية ، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك ، غير بعيدة [۱] .

در اتیان آن داریم ، لازمه اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقدار یک رکعت نقصان داشته - حکم اول که نقصان و کمبود نماز باشد -

خلاصه از طریق صحیح و به وسیله استصحاب ، نقصان نماز را ثابت می کنیم .  
اما راجع به کیفیت اتیان رکعت مشکوک - حکم دوم - : اگر دلیل دیگر و فتاوی فقهای امامیه راجع به احتیاط - اتیان رکعت مشکوک مفصولة - نبود ، مقتضای اطلاق «لا ینقض الیقین بالشک» این بود که مصلی شاک بتواند متصل یا منفصلاً بلکه خصوص متصله را اتیان کند اما اکنون که ادله ای داریم که به قول مصنف ، اطلاق نقض را مقید می کند ، می گوئیم دلیل خاص ، کیفیت اتیان رکعت مشکوک را مشخص نموده و می گوید باید آن رکعت ، منفصلاً و به صورت مستقل خوانده شود .  
خلاصه : اصل حکم اول را از طریق روایت مذکور و به وسیله استصحاب ، بیان می کنیم اما حکم دوم - کیفیت اتیان رکعت مشکوک - را به واسطه دلیل خاص دیگری استفاده می نمائیم ، بنابراین صحیح زرارہ ، هم دلالت بر حجیت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتوای علمای امامیه ندارد .

[۱] - اشکال : در صحیح زرارہ ، جملاتی استعمال شده که تقریباً به یک سیاق و



تمامش به صورت فعل معلوم - مبنی للفاعل - است و ضمائر آنها به مصلی شاک بر می گردد از جمله «قام فاضاف اليها اخرى ...»<sup>۱</sup> مصلی شاک ، یک رکعت دیگر بخواند ، مصلی شاک ، یقین را به وسیله شک ، نقض نکند ، مصلی شاک ، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می گوید روایت مذکور ، دلالت بر حجّیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجّیت استصحاب در مسأله شک بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه ، حجّیت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت ، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور ، عام است و شامل حجّیت استصحاب در تمام موارد می شود.

اما جواب از مسأله الغاء خصوصیت : ما می بینیم در موارد متعدّدی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشک» یا شبیه<sup>۲</sup> آن شده است ، که همین مسأله تقریباً انسان را مطمئن می کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصی داشته باشد . ضمناً می دانیم که تعلیق حکم بر وصف ، مشعر به علّیت است و ما نحن فیه هم تقریباً از این قبیل است ، ما هنگامی که اخبار «لاتنقض» را ملاحظه می کنیم چنین به ذهن می آید که یقین به ما هو یقین خصوصیت - استحکام - و امتیازی دارد که نباید به وسیله شک - که امر سستی است - نقض شود لذا می گوئیم خصوصیات مورد ، دخالتی در حکم مذکور - عدم نقض یقین

۱ - جمله مذکور مبنی للفاعل است لذا می گوئیم جمله «لا ینقض الیقین ...» هم به صورت فعل معلوم است ، نه به صورت فعل مجهول که بتوان از آن یک قاعده کلی استفاده کرد .

۲ - مانند «فان الشک لا ینقض الیقین» ، «بان الیقین لا یدفع بالشک» ، «الیقین لا یدخل فیه الشک» .

ومنها قوله<sup>۱</sup>: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين) أو (فإنَّ اليقين لا يدفع بالشكَّ<sup>۲</sup>) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنَّما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتِّحاد زمانهما، إلا أنَّ المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلَّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والتميقن من نحو من الاتِّحاد فافهم.

هذا مع وضوح أنَّ قوله: (فإنَّ الشكَّ لا ينقض... إلى آخره). هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحدٍ من أخبار الباب [۱].

به وسیله شک - ندارد و هر کس که قاعده و عبارت مذکور را می شنود متوجه می شود که یقین و شک موضوعیت دارند، نه اینکه مصلی شاک، دارای خصوصیتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحتر سؤم زراره، دلالت بر حجیت استصحاب دارد.

### استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجیت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) با توجه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت

۱- خصال ۶۱۹.

۲- ارشاد ۱۵۹.

مذکور، مربوط به استصحاب نمی باشد بلکه مربوط به قاعده یقین<sup>۱</sup> است. همان طور که می دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی شوند به خلاف استصحاب که زمان دو موصوف - متیقن و مشکوک - مختلف است اما زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلاً فردی اول صبح می داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می کند در نتیجه او اول ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلاً یقین و شک در یک زمان، حاصل می شوند - نه اینکه قبلاً یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده -

**مثال:** ممکن است کسی در یک لحظه به لباس خود توجه کند، و یقین نماید که اول صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقق پیدا می کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقق است اما در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

۱ - هو الحکم بوجود الشیء و ترتیب آثار وجوده اذا حصل الشک فی الوجود بعد العلم به بان شک فی کون علمه مطابقاً للواقع او مخالفاً له فللقاعدة موضوع و محمول، موضوعها الشک الساری فی وجود ماتیقن به و محمولها الحکم بالوجود بمعنى ترتیب آثاره فاذا علمنا بعدالة زید يوم الخميس فصلینا مؤتمین به صلوۃ ثم شکنا فی يوم الجمعة فی عدالته فی ذلک اليوم و فسقه، حکمنا بعدالته فی ذلک اليوم و صحته تلک الصلوۃ و يتحقق موضوعها بامور ثلاثة:

تقدم زمان یقین علی زمان الشک، و عدم اجتماع الوصفین فی وقت واحد و وحدة المتعلق حتی یلاحظ الزمان كالعادلة المقيدة بيوم الخميس، ثم ان فی حجة هذه القاعدة مطلقاً او حجيتها فی الجملة او عدم حجيتها مطلقاً وجوه بل اقوال ... ر. ک اصطلاحات الاصول ۲۱۷.

زمان عروض شک، مقدم است و آن دو در یک زمان جمع نمی شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می گوید «من کان علی یقین فاصا به شک...» یعنی کسی که قبلاً یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا با توجه به تعبیر «من کان علی یقین فاصا به» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می شود نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک لحظه تحقق پیدا می کند لذا در مورد استصحاب نمی توانیم چنین تعبیری نمائیم - «من کان علی یقین فاصا به شک» -

لکن مصنف به اشکال مذکور جواب می دهند «الا ان المتداول فی التعیر...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور - من کان علی ... - تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می کنند در حالی که آن تعبیر بر قاعده

یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقن و مشکوک اتحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقن به طوری که فردی که یقین دارد، اصلاً توجهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقن، توجه دارد مثلاً ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم اما توجهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقن و مشکوک اتحاد دارند در

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می نمایند - من کان علی یقین فاصابه شک - و تعبیر مذکور به لحاظ متیقّن است - و متیقّن است که دارای حالت سابقه است - و شک هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است .

به عبارت دیگر: در استصحاب ، زمان دو موصوف - متیقّن و مشکوک - مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شک ، سرایت می نماید و آن تعبیری که در روایت خصال ، راجع به دو وصف - یقین و شک - شده است ناظر به متیقّن و مشکوک است و علت سرایت هم این است که بین یقین و متیقّن ، نوعی ارتباط برقرار است و یقین ، کاشف از متیقّن است .

**فافهم<sup>۱</sup>:** که بین یقین و متیقّن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقّن و مرآت برای آن است لذا خصوصیات متیقّن به یقین سرایت می کند اما شک هیچگونه مرآتیتی ندارد که بگوئیم خصوصیات شک به مشکوک سرایت می کند .  
قوله ، «هذا مع انّ قوله فانّ الشک لا ینقض ...» .

۱ - ولعله إشارة الى ضعف قوله «ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرایته الى الوصفين لما بين اليقين والمتیقّن من نحو من الاتحاد ... الخ» فانّ السّر في تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة من کان علی یقین فشک او فاصابه شک ، ليس هو اختلاف زمان الموصوفين و سرایته الى الوصفين بل السّر هو اتحاد متعلّق اليقين و الشک في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين عيناً غايته انه في الاستصحاب متحد عرفاً و في قاعدة اليقين متحد دقّة و عرفاً فاذا اتحد متعلّق اليقين والشک في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين فقهرأ يخلتف زمان اليقين والشک فيه كما يخلتف فيها فيكون اليقين سابقاً و الشک لاحقاً و يحسن التعبير في كليهما جميعاً بمثل من کان علی یقین فشک او فاصابه شک فتأمل جيّداً ، ر . ک عنایة الاصول ۵ / ۷۸ .

لعله إشارة الى : انّ الاتحاد المزبور و ان کان يصحّ الاسناد المجازی الى نفس الوصفين لكنّه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينة عليه ، ر . ک منتهی الدرّاية ۷ / ۲۰۷ .

ومنها: خبر الصفار<sup>۱</sup>، عن علي بن محمد القاساني، «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية» حيث دل على أن اليقين ب (شعبان) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويفترع [عليه] عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لا بد في وجوب الصوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه [۱].

جمله «فإن الشك لا ينقض اليقين» که در ذیل روایت خصال آمده است قرینه ای است که بگوئیم صدر روایت هم مربوط به استصحاب است زیرا جمله مذکور، همان قضیه و کبرای ارتکازیّه ای است که در سایر روایات باب هم آمده است که در صحیحه اول زراره درباره آن به تفصیل بحث کردیم.

## مکاتبة قاسانی<sup>۲</sup>

[۱] - یکی از روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استدلال شده، روایت مذکور است که به وسیله نامه ای از امام (ع) سؤال شده که: در يوم الشک روزه

۱ - وسائل الشیعه ج ۷ / باب ۳ / از ابواب احکام شهر رمضان حدیث ۱۳.

۲ - کاشانی.

واجب است یا نه ، یعنی آن روزی را که نمی دانیم آخر ماه شعبان است یا اول ماه رمضان ، روزه بگیریم یا نه .

امام (ع) فرموده اند «الیقین لا یدخل فیہ الشک» کآن امام (ع) چنین فرموده اند ، تو که یقین به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری ، یقین خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم ، واجب نیست .

«صم للرؤية و افطر للرؤية» با یقین به دخول ماه رمضان روزه بگیر و تا وقتی که رؤیت هلال رمضان ، محقق نشده ، روزه واجب نیست و همچنین تا وقتی که رؤیت هلال شوال تحقق پیدا نکرده ، افطار جائز نیست و زمانی که یقین به رؤیت هلال شوال ، محقق شد افطار کنید<sup>۱</sup> .

اشکال : بر استدلال مذکور ، مناقشه ای شده و مصنف هم آن مناقشه و اشکال را می پذیرند که :

شما به جلد هفتم کتاب و سائل الشیعه ، باب سوّم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنید در آنجا با بی مشاهده می کنید تحت عنوان :

«باب أنّ علامة شهر رمضان و غیره رؤية الهلال ، فلا يجب الصوم الا للرؤية او مضی ثلاثین ، ولا يجوز الافطار في آخره الا للرؤية او مضی ثلاثین و أنّه يجب العمل في ذلك بالیقین دون الظن» .

در باب مذکور ، بیست و هشت روایت ، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور ، متوجه می شوید که روایت محل بحث ، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه یقین در جمله «الیقین لا یدخل فیہ الشک» یقین به ماه شعبان نیست تا ما

۱- در يوم الشک اول رمضان ، روزه واجب نیست و در يوم الشک آخر رمضان ، افطار جائز نیست .

ومنها: قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» وقوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» وقوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» وتقريباً<sup>۱</sup> دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلیة ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه<sup>۲</sup>، لا لتحديد الموضوع<sup>۳</sup>، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حلیته، وذلك لظهور المعنى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساسٌ بذیل القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث أنها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم



استصحاب بقاء ماه شعبان نمائیم و بگوئیم... بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شهر رمضان است و یقین به دخول ماه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقین به دخول ماه شوال، موضوع برای وجوب افطار است زیرا می دانیم در عید فطر و روز اول شوال، روزه گرفتن حرام است خلاصه، ملاحظه روایات باب سوّم کتاب و سائل، انسان را ارشاد می کند که اینجا، محلّ استصحاب نیست بلکه اینجا خصوصیتش این است که یقین

۱ - بیان احتمال سوّم - قول مختار -

۲ - آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلیت است یا نقيض یکدیگرند؟

اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعاً ضدّیت پیدا می شود اما اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقيضین، محقق می شود مثلاً اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النجاست است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّان برقرار است.

۳ - اشاره به احتمال اوّل -



الواقعی ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه ، كما أنه لو صار مغتبی لغاية ، مثل الملاقة بالنجاسة أو ما یوجب الحرمة ، لدلّ على استمرار ذلك الحكم واقعاً ، ولم یکن له حينئذ بنفسه ولا بغایته دلالة على الاستصحاب ، ولا یخفی أنه لا یلزم على ذلك استعمال اللفظ في معین<sup>۱</sup> اصلاً ، وإنما یلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقیوده غاية لاستمرار حکمه ، لیدلّ على القاعدة والاستصحاب من غیر تعرض لبيان الحكم الواقعی للأشیاء اصلاً [۱].

به عنوان موضوع ، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد<sup>۲</sup>.

### استدلال به اخبار حلیت و طهارت

[۱] - اکنون مصنف برای حجیت استصحاب به سه روایت تمسک می نمایند که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلیت است که وجه اشتراک آن روایات ، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد .

الف - «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر»<sup>۳</sup> .

ب - «الماء کله طاهر حتی تعلم أنه نجس»<sup>۴</sup> .

۱ - اشاره به احتمال دوم .

۲ - و ما بعد ما بینه و بین ما ادّعاه الشیخ اعلى الله مقامه من كون الخبر من اظهر روايات الباب یعنی باب الاستصحاب (قال) والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غیر سلیم (انتهی) ، ر . ک عنایة الاصول ۵ / ۸۰ .

۳ - آنچه را که مصنف در متن کتاب کفایه آورده اند تقریباً موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع - ص ۵ - نقل کرده اند لکن مقصود مصنف از روایت مذکور ، موثقۀ عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می کنند .

۴ - کافی / ۳ / ص ۱ / ح ۳ - وفيه : «الماء کله طاهر حتی تعلم أنه قذر» .

ج - «کُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تُعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»<sup>۱</sup>.

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات<sup>۲</sup> مذکور استفاده می شود که مصنف یکی از آن ها را تقویت و اختیار می کنند و دو احتمال دیگر را رد می نمایند.

اینک به توضیح معانی روایات سه گانه می پردازیم ضمناً در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی کنیم.

احتمال اول: روایات سه گانه و امثال آن نه ارتباطی به استصحاب دارند و نه ارتباطی به احکام واقعیّه، بلکه در صدد افاده قاعده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلیت هستند<sup>۳</sup>.

توضیح ذلک: اکنون باید بینیم غایتی<sup>۴</sup> که در روایات سه گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟ مرکز تحقیقات کلامی و فقهی  
«حتی تعلم» - غایت - قید موضوع و از خصوصیات موضوع است، نه اینکه غایت حکم - ظاهر - باشد و کآن مفاد روایت چنین است:  
«کُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ قَذَرٌ فَهُوَ طَاهِرٌ»، قید مذکور، خصوصیتی در موضوع، اضافه

۱ - کافی ۵ / ۳۱۳ حدیث ۴۰ باب النوادر من کتاب المعیشه - وفیه: «کُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ...».

۲ - سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت بهریان دارد.

۳ - ابتدای بحث برائت، بیان کردیم که اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علت این که در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

۴ - حتی تعلم آن قدر، حتی تعلم آن نجس و حتی تعرف آن حرام.

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر» - حکم - روی هر شیء بار نمی شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم يعلم أنه قذر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النجاسة و الطهارة بار می شود قطعاً یک حکم ظاهری است و روایت، مبین قاعده طهارت است.

و همچنین در روایت دیگر، «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام»، «حتی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کل شیء لم يعلم أنه حرام فهو حلال» و می دانیم که حلیتی که بر شیء مشکوک الحلیت والحرمة بار می شود، حلیت ظاهریه است و در نتیجه می گوئیم روایت مذکور مبین قاعده حلیت است.

**خلاصه:** اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علت مردود است.

**الف -** ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعی خودشان، بیان می کنند نه به عنوان اینکه مشکوک الطهارة والنجاسة هستند و نه به عنوان اینکه مشکوک الحلیت والحرمة باشند، مخصوصاً که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

**ب -** ظاهر روایات مذکور، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتی تعلم» قید «طاهر» و «حتی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست.

**احتمال دوم:** روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات - مبنیاً - دلالت بر طهارت و حلیت دارد و ذیل - غایت - دلالت بر استصحاب می کند.

**بیان ذلک:** صدر روایت - کُلُّ شَیْءٍ طَاهِرٌ - دلالت بر طهارت ظاهریه می کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به عبارت دیگر، هر شیئی که مشکوک الطَّهارة باشد، ظاهراً طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت - حَتَّى تَعْلَمَ - می گوید آن طهارت ظاهریه ای که ثابت شده، ادامه پیدا می کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اولی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که مادر صدد بیان حجیت آن هستیم.

اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعی ما و حجیت استصحاب می کنند.

لکن احتمال دوم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

**بیان ذلک:** «حَتَّى تَعْلَمَ» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می دهید و می گوئید «طاهر حَتَّى تَعْلَمَ»؟

اگر غایت حکم است پس چرا «کُلُّ شَیْءٍ» و صدر روایت را مقتید به اشیائی می کنید که نجاست و طهارتشان مشکوک است؟ به عبارت دیگر، شما «حَتَّى تَعْلَمَ» را، هم غایت حکم قرار دادید و هم قید موضوع، یعنی «حَتَّى تَعْلَمَ» دو اثر دارد هم داخل دائره موضوع است و کَانَ چنین گفته شده «کُلُّ شَیْءٍ حَتَّى تَعْلَمَ»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حَتَّى تَعْلَمَ».

خلاصه اینکه «حَتَّى تَعْلَمَ» در استعمال واحد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصنف، استعمال لفظ در دو معنا است و به نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است<sup>۱</sup>.

۱ - وقد عرفت انّ اللازم علیه تقدّم الشیء علی نفسه لاستعمال اللفظ فی المعنیین، مشکینی ره، ر.ک

این احتمال<sup>۱</sup> اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوم: اکنون نظر و مختار مصنف را بیان می‌کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کله طاهر»<sup>۲</sup> مبین حکم ظاهری است، نه، «الماء کله طاهر» به صورت ضابطه و قضیه کلیه، بیان گر حکم واقعی است منتها قابل تخصیص هم هست، نه اینکه یک قاعده غیر قابل تخصیص باشد به عبارت دیگر اگر اصلاً غایت در روایت، ذکر نشده بود ما جمله «الماء کله طاهر» را چگونه معنا می‌کردیم؟ می‌گفتیم «طاهر» یک حکم واقعی است که برای «کُلّ ماء» جعل شده است و حکمی را روی عنوان اولی بار نموده و اصلاً مسأله حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطهارة و النجاسة وجود ندارد.

«الماء کله طاهر»، «کُلّ شیء طاهر»، «کُلّ شیء حلال» اینها مبین قاعده کلیه هستند که قابل تخصیص هم می‌باشند پس مغبّا بدون ملاحظه غایت، بیان گر طهارت و حلیت واقعی است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می‌کنند اگر فاقد غایت باشند که مسأله، واضح است اما مواردی که برای آنها غایتی ذکر می‌شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف - گاهی غایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی ندارد مانند «کُلّ شیء طاهر حتی یلاقی نجساً» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می‌باشد.

حاشیه کفایة الاصول ۲ / ۳۰۰.

۱ - که روایات سه گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

۲ - و دو روایت دیگر.

مع وضوح ظهور مثل (کُلّ شيء حلال، أو طاهر) في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوليّة، وهكذا (الماء كلّ طاهر)، وظهور الغاية في كونها حدّاً للحکم لا لموضوعه، كما لا يخفى [۱].

«کُلّ شيء طاهر واقعاً حتّى يلاقى نجساً فاذا لاقى نجساً ينحبس واقعاً». در این قبیل تعبیرات نه غایت و نه مغیای هیچکدام بر استصحاب دلالت نمی کنند. ب. گاهی هم حکم واقعی را بیان می کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می دهند مانند روایات محل بحث که ما در این جا یک مطلب اضافه ای استفاده می کنیم که: از این که غایت را «علم» قرار داده اند، می فهمیم که غایت می خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی مغیای به علم نیست، می خواهد یک حکم ظاهری که مغیای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصحاب ندارد و می خواهد بگوید: «الماء كلّ طاهر - مغیاً - والطهارة الواقعية مستمرة ظاهراً الى أن يعلم بالنجاسة» یعنی طهارت واقعیّه در هر کجا که هست، استمرار پیدا می کند لکن استمرارش به حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاصه: مغیای روایات ثلاثه، مبین حکم واقعی است و غایت آنها یک حکم ظاهری، به نام استصحاب را بیان می کند و اصلاً استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی آید زیرا ما «حتی تعلم» را فقط غایت حکم می گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی شویم.

[۱]- سؤال: چرا مصنف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

فتأمل<sup>۱</sup> جيداً.

ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلیّة والطّهارة وبين سائر الأحكام، لعمّ الدّلیل وتمّ [۱].

جواب: احتمال اول، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اول و دوم مردود بود ضمناً مصنف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می نمایند.

الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اولی اشیاء، بیان می کنند نه به عنوان اینکه مشکوک الطّهارة و النّجاسة هستند و نه به عنوان اینکه مشکوک الحلیّة والحرمة هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهر شویم و بگوئیم صدر روایات، مبین حکم ظاهری هست مخصوصاً که کلمه کل در آنها استعمال شده است.

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

ب: قوله «وظهور الغاية...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجّیت استصحاب در باب طهارت و حلیّت دلالت می کنند نه سایر ابواب.

۱ - ولعل وجهه هو أنّ الاستصحاب ليس عبارة عن كلّ فرد من استمرار الحكم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعاً لاجل ثبوته سابقاً فالاستمرار الظاهري لنفس الحكم المنشأ في القضية الى زمان العلم بالصدّ أو التقيض فليس هو الاستصحاب بل هو معنى قاعدة الطّهارة و بعبارة اخرى أنّه لو لم يكن قاعدة الطّهارة مثلاً جارية في مورد الاستصحاب لكان لهذا الكلام وجه لكن المقرّر في محلّه ثبوت جريانها في مورد فعلی هذا يمكن أن يقال أنّ غاية ما يستفاد من امثال هذه الروایات هو الحكم بالطّهارة في كلّ ما وجد فيه الحالة السابقة و مجرد هذا لا يدلّ على اعتبار الاستصحاب كيف

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغنى واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغنى، كما لا يخفى على المتأمل [۱].

**جواب:** در بین تفاسیلی که اول بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجیت دارد.

[۱] - مصنف می فرماید ذیل موثقة عمار<sup>۱</sup> آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می نماید لذا اکنون موثقة عمار را نقل می کنیم:

«... عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»<sup>۲</sup>.

آنچه را مصنف قبلاً استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه گانه - مغنیاً - مبتن حکم واقعی است و حکمی را روی عناوین اولی اشیاء، ثابت می کند و هیچ گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطهارة والنجاسة و مشکوک الحلیة والحرمة بیان نمی کند.

**سؤال:** چگونه ذیل موثقة عمار مؤید استظهار مصنف است؟

**جواب:** همان طور که مشاهده کردید ذیل موثقة عمار دو جمله، ذکر شده است

والرواية عارية عن بيان ان هذا الحكم من جهة التعويل على ثبوته في الزمن السابق، ر.ک شرح کفایة الاصول، مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲ / ۲۳۸.

۱ - که یکی از روایات ثلاثه هست.

۲ - وسائل الشیعه ج ۲ / باب ۳۷ از ابواب نجاسات، حدیث / ۴ ص ۱۰۵۴.



ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والابرام فيما ذكر لها من الاستدلال. ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه و تابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكر ههنا بين التكليف والوضع من التفصيل [۱].

«فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» ظاهر موثقه عمار، این است که آن ذیل، متفرع بر خصوص غایت می باشد و در صدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت - حتی تعلم انه قدر - است و چیزی را توضیح می دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و معنی باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان گر منطوق و مفهوم غایت هستند می فهمیم غایت ها قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کله ظاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می کنند «كما لا يخفى على المتأمل».

خلاصه: به نظر مصنف، روایات سه گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می کنند.

[۱]- تاکنون اخبار مستفیضه ای را در حجیت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که با توجه به آنها برای شما مشخص شد که استصحاب مطلقاً حجیت دارد - در احکام، موضوعات احکام، شک در رافع و شک در مقتضی و غیره - و نیازی نیست که سایر اقوال را بیان و نقض و ابرام نمائیم لکن می خواهیم تحقیقی در باره احکام وضعیه بکنیم و ببینیم آیا احکام وضعیه دارای «جعل» مستقلاً هستند یا اینکه تابع احکام

۱ - حتی تعلم انه قدر، حتی تعلم انه نجس و حتی تعرف انه حرام.

تکلیفیه می باشند و یا اینکه در مسأله باید تفصیل قائل شد و همچنین بینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق درباره احکام وضعیه برای شما مشخص می شود که آیا در باب استصحاب و در جریان استصحاب، بین احکام وضعیه و تکلیفیه فرقی هست یا نه چون یکی از اقوال یازده گانه ای که شیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده اند مربوط به تفصیل بین احکام وضعیه و تکلیفیه بود<sup>۱</sup>.



۱- السابع: التفصیل بین الاحکام الوضعیه یعنی نفس الاسباب والشروط والموانع والاحکام التکلیفیه التابعة لها و بین غيرها من الاحکام الشرعیه فیجری فی الاول دون الثانی، ر.ک فرائد الاصول ۳۲۸.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فنقول وبالله الاستعانة : لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف<sup>١</sup> والوضع<sup>٢</sup> مفهوماً ، واختلافهما في الجملة مورداً ؛ لبداية ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة [١].

## مركز تحقیق تفسیر وعلوم اسلامی احکام وضعیه

[١] - مصنف قبل از شروع بحث اصلی ، متذکر سه مقدمه شده اند .

الف - بین احکام وضعیه و تکلیفیه چه نسبتی برقرار است ؟

بین حکم وضعی<sup>٣</sup> و تکلیفی<sup>٤</sup> از نظر مفهوم ، اختلاف ، وجود دارد زیرا کاملاً

١ - وإنّ التكليف هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً .

٢ - والوضع هو جعل امر و احداث صفة في الشيء نظير وضع الالفاظ للمعاني و لا اقتضاء فيه و لا تخيير سواء كان ذلك الجعل تأسيساً أو امضاءً كما جرت في العرف والعادة ، ر . ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي طبع نجف ٢ / ٢٣٨ .

٣ - حکم وضعی مانند سببیت ، شرطیت و زوجیت .

٤ - احکام تکلیفی عبارتند از : وجوب ، حرمت ، استحباب ، کراهت و اباحه .

کمالاً ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي  
بداية أن الحكم وإن لم يصحّ تقسيمه إليها ببعض معانيه ولم يكذب يصح إطلاقه

واضح است که مثلاً بین وجوب<sup>۱</sup> - که یک حکم تکلیفی است - و سببیت که حکم  
وضعی می باشد ، هیچگونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود  
دارد .

اما از نظر مصداق و مورد ، بین حکم وضعی و تکلیفی فی الجملة اختلافی وجود  
دارد به عبارت دیگر از نظر مصداق بین آن دو ، عموم و خصوص من وجه است یعنی  
دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند .

بیان ذلک : ماده اجتماع : در اکثر ابواب عقود و ایقاعات ، هم حکم تکلیفی  
وجود دارد و هم حکم وضعی مثلاً زوجیت ، یک حکم وضعی است و همراه با آن ،  
چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند : جواز وطی ، جواز نظر ، وجوب انفاق و ...  
گاهی هم حکم وضعی وجود دارد بدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشد مثلاً  
اگر زید فردی را در اجرای صیغه عقدی وکیل کند ، در این صورت ، برای آن شخص  
فقط وکالت در اجرای صیغه ، محقق است بدون اینکه همراه آن ، یک حکم  
تکلیفی ، وجود داشته باشد .

گاهی از اوقات ، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بدون اینکه همراه آن ، یک حکم  
وضعی وجود داشته باشد مثلاً «شرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم  
وضعی وجود ندارد .

خلاصه : مفهوماً بین حکم وضعی و تکلیفی ، مباینت وجود دارد ولی از نظر  
مصداق و مورد ، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقق است .

۱- و یا مثلاً بین استحباب و شرطیت یا استحباب و سببیت و ...

على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجاوز فيه، كما ترى [۱].

[۱] - ب - مقدمه دیگر اینکه می گویند «الحکم إما تکلیفی و إما وضعی» مقسم آن تقسیم چیست به عبارت واضح تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به عنوان مقسم به کار رفته، چیست؟  
فعلاً دو معنا برای آن ذکر می کنیم.

۱ - حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعیه ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخیر باشد به عبارت واضح تر: «انّ الحکم الشرعی يطلق تارة على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخير».

اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم - مقسم - قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیات از احکام شرعیه، خارج می شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء - زجر و بعث - و تخیر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

۲ - معنای دیگر حکم: «ما يؤخذ من الشارع بما هو شارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه ای بر مجازیت وجود ندارد.

وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة ، كالشرطية والسببية والمانعية . كما هو المحكي عن العلامة . أو مع زيادة العلية والعلامة ، أو مع زيادة الصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة ، أو زيادة غير ذلك<sup>١</sup> . كما هو المحكي عن غيره . أو ليس بمحصور ، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه ، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم ؛ ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها ، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك [١] .

[١] - ج - آيا همان طور که تعداد احکام تکلیفیّه ، محدود و معین هست ، تعداد احکام وضعیّه هم معین و محدود است ؟

می دانید پنج قسم ، حکم تکلیفی داریم که «لایزد و لاینقص» اما در مورد تعداد احکام وضعی ، اختلاف هست از جمله :  
از مرحوم علامه ، حکایت شده که تعداد احکام وضعیّه سه تا است : شرطیت ، سببیت و مانعیت .

بعضی هم گفته اند که تعداد احکام وضعیّه ، پنج تا هست : شرطیت ، سببیت ، مانعیت ، علیت و علامیت<sup>٢</sup> .

بعضی هم گفته اند تعداد احکام وضعیّه نه تا است یعنی به پنج حکم مذکور ،

١ - كما عن صلاح الدين زيادة التقديرات والحجاج والمراد من الاول تنزيل الموجود او المعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المقتول منزلة الحي في ملك الذية والماء المحتاج اليه منزلة عدمه في شرعية التيمم ، ومن الثاني مطلق الحجج التي يستند اليها القضاة من بينة و اقرار و يمين ، ر . ك حقائق الاصول ٢ / ٤٣٣ .

٢ - يعني كون الشيء علامة ، [ كخفاء الجدران المجهول علامة على حد الترخّص ] حكيت هذه الزيادة عن الشهيد الثاني و احتمل ردهما الى السبب او العلامة الى الشرط ، ر . ك حقائق الاصول ٢ / ٤٣٣ .

چهار حکم دیگر افزوده اند که عبارتند از: صحت، بطلان، عزیمت و رخصت. مصنف فرموده اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعیه، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می کنیم<sup>۱</sup> و جزء احکام تکلیفی نیست، از احکام وضعیه محسوب می شود که گاهی آن حکم وضعی، دخالت در حکم تکلیفی دارد، مانند زوجیت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیت - مثلاً استقبال قبله، شرط نماز است - و گاهی هم حکم وضعی هیچ گونه دخالتی در حکم تکلیفی ندارد مثلاً کسی که وکیل می شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ گونه حکم تکلیفی مترتب نمی شود.

**اشکال:** به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتب می شود.

**جواب:** جواز اجرای صیغه، قبل از وکالت هم تحقق داشت یعنی کسی که وکیل در اجرای صیغه هم نباشد می تواند به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شما فردی را وکیل نمائید، که مستأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسکان دهد در این صورت بعد از وکالت، جواز تصرف هم مترتب می شود.

**خلاصه مقدمه سوم:** وجهی ندارد که ما احکام وضعیه را به تعداد معین<sup>۲</sup>، منحصر نمائیم و مخصوصاً که می بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضعی، اطلاق کرده اند مانند حریت و رقیت و به علاوه بحث در حصر و عدم حصر احکام وضعیه ثمره علمی ندارد.

۱ - که عنوان «حکم» بر آن اطلاق می شود.

۲ - سه تا، پنج تا یا نه تا.



وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و بجعله [۱].

والتحقيق أن ما عُذ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك<sup>۱</sup>.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف. ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه [۲].

(۱) - بعد از مقدمات مذکور، وارد اصل بحث می شویم که: آیا همان طور که احکام تکلیفیّه، دارای «جعل» مستقلّی هستند، احکام وضعیّه هم دارای «جعل» استقلالّی می باشند به عبارت دیگر آیا همان طور که شارع مقدّس، تک تک احکام تکلیفی را - مستقلاً - جعل نموده، احکام وضعیّه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان طور که مرحوم شیخ فرموده اند احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلّی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیّه می باشند؟ - طبق مبنای مرحوم شیخ نمی توان حتی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد - و یا اینکه باید در این مسأله تفصیل قائل شد؟

### اقسام احکام وضعیّه

[۲] - مصنّف فرموده اند: حق این است که احکام وضعیّه بر سه قسم هستند و ابتداء به

۱ - مقصوده أنّ حال السببية مثلاً هي بعينها كحال الزوجية للأربعة فكما أنّ الأربعة اذا كانت مجعولة

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می کنند و سپس به تفصیل آنها می پردازند .

۱ - قسم اول از احکام وضعیه ، آن است که از احکام تکلیفیه هم برتر و بالاتر است و اصلاً شارع مقدس آنها را جعل نمی کند و هیچ گونه «جعل» شرعی به آن ، متعلق نمی شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است ، مانند سببیت<sup>۱</sup> .

۲ - قسم دوم از احکام وضعیه ، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن ، یک حکم وضعی ، جعل نمود مانند جزئیت - للمکلف به - .

۳ - قسم سوم از احکام وضعیه ، بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد - یعنی محتمل الوجهین و ممکن الوجهین هستند - لکن مصنف فرموده اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه ، جعل استقلالی تعلق می گیرد یعنی قسم سوم از احکام وضعیه از نظر مقام اثبات ، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند ، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند .

خلاصه : قسم دوم احکام وضعی از توابع تکلیف ، محسوب می شوند به خلاف قسم سوم که نقطه مقابل قسم دوم هست زیرا در قسم سوم ، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلاً در عقد نکاح ، شارع مقدس ، زوجیت را جعل نموده ، به دنبال

تکویناً كانت الزوجية ايضاً مجعولة لها تكويناً عرضاً فكذلك دلوک الشمس مثلاً اذا كان مجعولاً تكويناً كانت السببية ايضاً مجعولة له تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعها اي بعين جعل السببية تكويناً ، ر - كمد عناية الاصول ۵ / ۱۰۹ .

۱ - للتكليف .

أما النحو الأول<sup>۱</sup> : فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه ، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً ، حدوثاً أو ارتفاعاً [۱].

زوجیت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی ، وجوب نفقه ، مترتب می شود که این احکام از آثار حکم وضعی - زوجیت - می باشند .

### قسم اول احکام وضعیه

[۱] - همان طور که قبلاً اشاره کردیم ، احکام وضعیه بر سه قسمند ، اکنون به توضیح قسم اول می پردازیم .

به قسم اول از احکام وضعیه ، هیچ گونه جعل شرعی ، تعلق نمی گیرد - نه استقلالاً و نه تبعاً - گرچه مجعول تکوینی هستند مانند سببیت ، شرطیت ، مانعیت و رافعیت .  
تذکر اول : سببیت و سایر اخوات آن - شرطیت ، مانعیت و رافعیت - هر کدام برای اصل تکلیف - نه ، مکلف به - سببیت ، شرطیت ، مانعیت یا رافعیت دارند .  
یعنی مسبب ، عبارت است از نفس تکلیف ، به نحوی که اگر آن سبب نباشد ، اصل

۱ - وهو مالاتنا له يد التشريع لاصالة ولا تبعاً . ومحصل ما افاده فيه : أنهم اختلفوا في مجعولة سببية شيء للتكليف - وكذا اخواتها الثلاث - على اقول ثلاثة :

الاول : أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبها الشيخ الاعظم الى المشهور ...

الثاني : أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببية عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل : « اقم الصلاة لدلوك الشمس » ...

الثالث : أنها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب او شرط او مانع ، فليست مجعولة بالاستقلال ولا منتزعة عن التكليف كما سيظهر والمصنف اختار الوجه الاخير وابطل الاولين ، ر . ك منتهى الدراية ۷ / ۲۵۸ .

تکلیف ، تحقق پیدا نمی کند و همچنین اگر آن شرط ، موجود نباشد اصل تکلیف ، محقق نمی شود و ...

اینک لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم :

مثالی برای سببیت : مثلاً دلوک شمس ، سبب وجود نماز ظهر می باشد ، « اقم الصلاة لدلوک الشمس الی غسق اللیل ... »<sup>۱</sup> نماز را از زوال خورشید به پا دارید ... یعنی دلوک شمس ، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک ، نماز ، واجب نیست - دلوک شمس سبب اصل تکلیف است -

« دلوک شمس به معنی زوال آفتاب از دائرة نصف النهار است که وقت ظهر می باشد ، و در اصل از ماده « دلک » به معنی مالیدن گرفته شده ، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدت تابش آفتاب ، چشم خود را می مالد و یا از « دلک » به معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دائرة نصف النهار به سمت مغرب متمایل می شود و یا اینکه<sup>۲</sup> ... »

مثالی برای شرطیت : از جمله شرائط عامه تکلیف ، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیت دارد به نحوی که اگر بلوغ ، موجود نباشد ، اصلاً تکلیفی متوجه انسان نمی شود .

تذکره دوم : دو حکم وضعی مذکور - سببیت و شرطیت - در « حدوث » تکلیف ، موثر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف ، محقق نشود مسبب یا مشروط تحقق پیدا نمی کند .

۱ - سورة اسراء ۷۸ .

۲ - ر . ک تفسیر نمونه ۱۲ / ۲۲۱ .

مثالی برای مانعیت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می تواند مانعیت داشته باشد.

مثالی برای رافعیت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلف، محقق شده بر می دارد.

تذکر سوم: دو حکم وضعی مذکور - مانعیت و رافعیت - در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقق پیدا کنند، نمی گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می شوند و همان طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی گذارد تکلیف محقق شود البته می توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد.

مجدداً متذکر می شویم که به قسم اول از احکام وضعیه هیچگونه جعل شرعی تعلق نمی گیرد - نه استقلالاً و نه تبعاً -

لازم به تذکر است که مصنف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می کنیم:

الف: سؤال - چرا نمی توان، سببیت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً<sup>۱</sup> او ارتفاعاً<sup>۲</sup>».

[۱] - كما في السبب والشرط والمانع، اما الاولان فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه وشرطه واما الاخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم اليه بعد فرض تحقق كل ماله دخل في وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبة التقيضين، فالمانعية كالتبعية والشرطية مقدمة على حدوث التكليف كما هو واضح.

۲ - كما في الرفع فانه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه الى عدم الرفع كاستناد حدوثه الى عدم الرفع.

كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به<sup>١</sup> كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاءً لا إخباراً، ضرورة<sup>٢</sup> بقاء

جواب: چون مستلزم تقدّم الشيء على نفسه می باشد به عبارت دیگر گفتیم دلوک شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیت دارد یعنی وجوب، مسبب است و می دانیم که رتبه و مقام مسبب، از سبب و سببیت سبب، متأخر است<sup>٣</sup>. همان طور که مسبب از ذات سبب، تأخر دارد، از سببیت سبب هم متأخر است، همان طور که حرارت از «نار» تأخر دارد، از آن خصوصیت و رابطه ای که بین نار و حرارت، موجود است هم متأخر می باشد. لذا می گوئیم سببیتی که بر تکلیف و بر مسبب تقدّم دارد چگونه می توان آن سببیت را از مسبب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکلیفی بدانیم، معنایش این است که ابتداء باید حکم تکلیفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائیم در حالی که در فرض مسأله، نفس حکم تکلیفی، عنوان مسبب دارد و مسبب نمی تواند بر سبب و سببیت سبب، تقدّم داشته باشد.

المانع و اذا كان عدم الرفع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده ايضاً مقدّم عليه، حفظاً لمرتبة التقيضين [ر. ك منتهى الدراية ٧ / ٢٦١].

(١ - أي: بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة، و ضمير «اجزائها» راجع الى العلة، والمراد بالاجزاء هو المقتضى والشرط وعدم المانع.

٢ - تعليل لقوله: «لا يكاد يوجد» و هذا اشارة الى بطلان القول المنسوب الى المشهور من كون السببية واخوانها مجعولة بالاستقلال ... [ر. ك منتهى الدراية ٧ / ٢٦٢].

٣ - تكليف - مسبب - از سبب تاخر ذاتی دارد.

الدَّلُوكُ على ما هو عليه قبل إنشاء السَّبَبِ له ، من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها ، وإنَّ الصَّلَاةَ لا تكاد تكون واجبة عند الدَّلُوكِ ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها ، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السَّبَبُ للدَّلُوكِ أصلاً [۱].

[۱] - ب : مطلب دیگری را که مصنف در این قسمت ، بیان کرده اند ، این است که : اتّصاف سبب تکلیف به سببیت ، شرط تکلیف به شرطیت ، مانع تکلیف به مانعیت و همچنین اتّصاف رافع تکلیف به رافعیت ، به خاطر یک خصوصیت تکوینی<sup>۱</sup> است که در سبب و اخوات<sup>۲</sup> آن وجود دارد زیرا لازم است بین علت و معلول سنخیت و ارتباط خاصی باشد تا علت در معلول ، تأثیر نماید مثلاً بین نار و حرارت خصوصیتی هست که نار ، سبب احراق می گردد و الا اگر بین علت و معلول ، ارتباط و سنخیت نباشد باید هر شیء در شیء دیگر ، اثر بگذارد و مسأله علت و معلولیت منتفی می شود مثلاً آب باید بتواند در احراق تأثیر نماید و همچنین نار در تبرید مؤثر باشد با توجه به آنچه که بیان کردیم :

سببیتی که در دلوک شمس ، وجود دارد اصلاً ارتباطی به عالم تشریع ندارد بلکه یک امر تکوینی است یعنی دلوک شمس ، دارای خصوصیتی است که در ایجاب نماز ، اثر می گذارد به عنوان مثال وقتی می گوئیم «النار سببٌ للحرارة» ، همان طور که «نار» یک موضوع تکوینی است سببیتش هم یک امر تکوینی است ، و مستبش هم یک امر تکوینی است به عبارت دیگر در مثال مذکور ، سبب ، سببیت و مسبب همگی از امور تکوینی هستند اما در محل بحث - دلوک شمس - ذات سبب و سببیت

۱ - نه جعل شرعی .

۲ - شرط ، مانع و رافع .

- خصوصیت مربوط به سبب - هر دو، امر تکوینی هستند متنها مسبب - وجوب نماز - یک امر تشریعی است ولی سبب و سببیت از دائرة تشریع، خارج هستند البته اگر شارع مقدس، بیان نکند که دلوک شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه دیگر نمی توانیم این سببیت را کشف نمائیم یعنی سببیت مذکور از چیزهائی است که ما از شارع، اخذ می نمائیم و به همین لحاظ، عنوان «حکم» بر آن اطلاق می شود و الا در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببیت دلوک با سببیت نار فرقی بینشان نیست، جز اینکه سببیت آتش برای حرارت یک امر محسوس و وجدانی است اما سببیت دلوک برای وجوب را باید از شارع اخذ نمود.

**سؤال:** آیا آن خصوصیت و سببیتی که در دلوک شمس و نظایر آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقق می شود؟

**جواب:** همان طور که بیان کردیم آن خصوصیت، یک امر تکوینی است و با انشاء و جعل شارع، تحقق پیدا نمی کند مثلاً اگر شارع بفرماید «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة»، او ما را نسبت به یک تکلیف، مطلع نموده است نه اینکه او برای دلوک، سببیت را جعل نموده<sup>۱</sup>.

قوله «ضرورة بقاء الدلوک علی ما هو علیه قبل انشاء التبیة...».

اگر شارع، بماهو شارع برای دلوک شمس، سببیت را انشاء کند، تغییری در آن ایجاد نمی شود و دلوک به همان حال قبلی خود، باقی است یعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوک شمس، واجد آن خصوصیت تکوینی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصیت بوده با انشاء شارع تغییری در آن

۱ - به خلاف این مثال «البيع سبب للملكية» که شارع برای بیع، سببیت را جعل نموده است.



و منه<sup>۱</sup> انقدح أيضاً ، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده<sup>۲</sup> ، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة .

نعم<sup>۳</sup> لا بأس باتصافه بها عنايةً ، واطلاق السبب عليه مجازاً ، كما لا بأس بأن يُعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها فكُنِيَ به عن الوجوب عنده .

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف ، إلا ما [عمّا] هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر ، فتدبر جيداً [۱] .

ایجاد نمی شود منتها همان طور که اشاره کردیم اگر شارع ، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند ، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می کنیم .

[۱] - از مطالب گذشته ، مشخص شد که صحیح نیست که سببیت دلوک را از ایجاب الصلاة عند الدلوك ، انتزاع نمائیم - صحیح نیست که سببیت دلوک را از یجب الصلاة عند الدلوك انتزاع نمائیم - زیرا به مجرد وجوب نماز ، عند الدلوك ، نمی توان گفت که دلوک شمس ، سببیت دارد مگر به صورت مجاز و ...

۱ - ای من قولنا «ضرورة بقاء الدلوك ...» .

۲ - لأن وجود السببية له عند إيجاب الصلوة تنبيه بوجود المسببات عند اسبابها والافى الحقيقة يكون كلا الأمرين معلولين عن الخصوصية كما عرفت سابقاً (مشکینی ره) ر.ک حاشیه کفاية الاصول ۲ / ۳۰۴ .

۳ - استدراک علی «عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة» و غرضه : أنه لا مانع من اطلاق السبب علی الدلوك مجازاً و لو بلحاظ تلازمهما فی الوجود ، لعدم انفکاک وجوب الصلاة عن الدلوك ، فأنهما متلازمان وجوداً ، ولا ینفک احدهما عن الآخر ، لعدم انفکاک المسبب عن سببه والا فلا سببية ولا مسببية حقيقة ، لكون سببية الدلوك و وجوب الصلاة معاً معلولين لتلك الخصوصية التكوينية فاتصاف الدلوك بالسببية بإيجاب الصلاة عنده من تلك الخصوصية يكون مجازاً ، او لاناطة المجعول التشريعی به ، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعی و من خصوصياته ، فينسب الجعل اليه مجازاً ، ر.ک منتهی الدراية ۷ / ۲۶۵ .

وَأَمَّا النَّحْوُ الثَّانِي : فَهُوَ كَالْجَزْئِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ وَالْقَاطِعِيَّةِ ، لَمَّا هُوَ جزء المكلّف به وشرطه ومانعه<sup>۱</sup> وقاطعه ، حيث أنّ اتّصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي ، ولا يكاد يتّصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر<sup>۲</sup> ، وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزئية أو الشرطية ، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية [۱].

خلاصه بحث : از آنچه که تا کنون بیان نموده ایم ، معلوم شد که اجزای علّت تامّه تکلیف اعم از سبب ، شرط ، مانع و رافع ، همگی دائر مدار خصوصیت واقعیه ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقق دارد و بدون آن خصوصیت بر آنها عناوین مذکور ، اطلاق نمی شود مگر به عنوان مجاز ، خلاصه ، این قسم از احکام وضعیه ، قابل جعل تشریعی نیستند .

## قسم دوم احکام وضعیه

[۱] - قسم دوم احکام وضعیه مسلماً تابع احکام تکلیفیّه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد ، نمی توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیت ، شرطیت ،

۱ - والفرق بينه وبين القاطع هو : أنّ الشيء الذي يتقيد الصلاة بعدمه إن كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الاجزاء به فهو مانع وإن كان مبطلته لأجل هدم الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة كان قاطعاً وإن وقع في الاعداد المتخللة بين الاجزاء . كمنتهى الدراية ۷ / ۲۷۲ ونیز ر . ک ایضاح الكفاية ، آخرین بحث اصالة الاحتياط - قوله «تذنيب» -

۲ - ای : بشيء آخر كالطهارة ، مقصود از کلمه امر ، «طلب» نمی باشد .

مانعیّت و قاطعیّت - چهار مثال برای جزء<sup>۱</sup>، شرط<sup>۲</sup>، مانع<sup>۳</sup> و قاطع<sup>۴</sup> -

**سؤال:** مقصود از جزئیّت و اخوات آن چیست؟ جزئیّت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده اند؟

**جواب:** مقصود، جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت برای مأموریه است. اگر چیزی بخواهد برای مأموریه عنوان جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و چیزی مأموریه قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلاً اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیّت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیّت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکبی - مانند نماز - یا مقیدی مأموریه واقع نشود نمی توان عنوان جزئیّت یا شرطیّت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکبی متعلق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیّت للمأموریه را انتزاع نمود و همچنین باید مقیدی و مشروطی مأموریه، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیّت را انتزاع نمود.

مثلاً اگر مأموریه مقید به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأموریه، عنوان مانعیّت، پیدا می کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور - شرطیّت، جزئیّت، مانعیّت و قاطعیّت - را انتزاع نمود والا به مجرد انشاء جزئیّت و اقران آن نمی توان جزئیّت را برای یک

۱ - كالسورة في الصلاة .

۲ - كالتستر والطهارة والاستقبال في مثل قوله : «صل متسترأ و متطهراً و مستقبلاً» .

۳ - كما اذا قال : «صل غير لابس للحريير و مالا يؤكل» .

۴ - كما اذا قال : «صل غير مستند بر القبلة» .

و جعل الماهية واجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة كما لا يخفى [۱].

شیء، جعل و انتزاع نمود فرضاً اگر شارع مقدس بگوید «جعلت السورة جزءاً للصلاة» ولی امری به نماز، تعلق نگرفته باشد، نمی توان عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع نمود. البته با انشاء مذکور، سوره، جزء نماز می شود ولی چون بر حسب فرض ما امری متعلق نماز نشده، نمی توان عنوان جزئیت را انتزاع نمود.

[۱]- توهم: زمانی که شارع، ماهیتی و مرگبی را جعل و اختراع نمود که مقید به امور و چیزهای خاصی است، در این صورت به مجرد جعل شارع می توان برای هر یک از اجزاء و قیود، عنوان جزئیت و شرطیت را انتزاع نمود و نیازی نیست که عنوان جزئیت و اقران آن را از امر متعلق به مأمور به انتزاع نمود لذا می گوئیم جزئیت و امثال آن به تبع حکم تکلیفی جعل نمی شوند.

**دفع توهم:** به عنوان مثال گاهی می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء یک ماهیت مرگبی است که صد در صد، مصلحت دارد، در این صورت نیازی به امر شارع نداریم. و گاهی مثلاً می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء ماهیتی است که شارع، قبل از امر، آن ماهیت را تصور نموده، و برای ماهیت متصوره، جزئیت داشته، در این صورت هم به امر شارع، نیاز نداریم اما اگر عنوان سومی را بخواهیم برای سوره، درست کنیم، و بگوئیم سوره برای مأمور به جزئیت دارد، در این صورت نمی توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئیت للمأمور به داد بلکه باید امر شارع به آن

وأما النحو الثالث : فهو كالحجّة<sup>۱</sup> والقضاوة<sup>۲</sup> والولاية<sup>۳</sup> والنيابة والحرية والرقية والزوجة والملكية إلى غير ذلك ، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها - كما قيل - و من جعلها بإنشاء أنفسها [۱].

مرکب و مقید ، تعلق گیرد ، تا بتوان برای اجزاء و شرائط آن مأموریه ، جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود و لزومی ندارد که به آن اجزاء یا شرائط ، جعل مستقلّی تعلق گیرد بلکه وقتی شارع ، امر خود را متوجّه نمازی نمود که «اولها التکسیر و آخرها التسليم» است در این صورت می توان برای اجزاء و شرائط ، عنوان جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود .

### قسم سوّم احکام وضعیه

[۱] - بعضی بلکه بسیاری از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت ، هم ممکن است جعل استقلالّی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن ها تعلق گیرد اما از نظر مقام اثبات ، به این قسم از احکام وضعیه ، جعل استقلالّی متعلق می شود مانند حجّیت ، قضاوت ، ولایت ، نیابت ، حرّیت ، رقیّت ، زوجیت ، ملکیت و امثال آنها .

[۱] - المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد او ما يصحّ احتجاجه به على المولى ، و ذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة او فتوى النقيه ونحوهما ۲ - وهي منصب فصل الخصومة فتزعم من جعل نفس المنصب بمثل قوله (ع) : «فارضوا به حكماً ، فأنى قد جعلته عليكم حاكماً و اخرى من التکليف بان يقال : «يا فلان افصل نزاع المترافعين» ۳ - كجعل الولاية الالهية المطلقة لمولانا امير المؤمنين عليه افضل صلوات المصلين ، وكالولاية المجمولة على الصغير للاب والجد ... ر . ک منتهى الدراية ۷ / ۲۷۹ .

إلا<sup>۱</sup> أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى<sup>۲</sup>، أو من<sup>۳</sup> يده الأمر من قبله - جلّ و علا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن<sup>۴</sup> يده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة

مثلاً می توان گفت که وقتی معامله ای و بیعی واقع می شود، شارع مقدّس، مستقلاً برای طرفین ملکیت را انشاء می کند یعنی «بجعل المشتري مالکاً للمبيع و البایع مالکاً للثمن» و می توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیت را جعل

۱ - شروع في الاستدلال على قابلية هذا النحو الثالث من الوضع للجعل الاستقلالي فقط دون التبعي (وقد استدلل) لذلك بامرين (احدهما) لقابليته للجعل الاستقلالي (وثانيهما) لعدم قابليته للجعل التبعي . (أما الأول) فحاصله أنه لا شك في صحة انتزاع تلك الأمور المذكورة من مجرد جعله تعالى لها أو من يده الأمر من قبله جلّ و علا كما في الحجية والولاية أو من مجرد العقد أو الإيقاع ممن يده الاختيار كما في الزوجية والملكية والطلاق ونحوها كلّ ذلك بلا ملاحظة التكاليف والآثار التي هي في موردها من جواز النظر واللمس والدخول ونحو ذلك في الزوجية أو جواز انحاء التصرفات في الملكية وهكذا فلو كانت هذه الأمور منتزعة من التكاليف التي هي في موردها بدعوى أنّ المجموع أولاً بوسيلة العقد أو الإيقاع هي تلك التكاليف ثم ينتزع هذه الأمور من تلك التكاليف المجموعة بالعقد أو الإيقاع لزم أمران : (احدهما) ان لا يصحّ انتزاع هذه الأمور بمجرد جعلها بلا ملاحظة تلك التكاليف مع أنها تنتزع بلا ملاحظتها قطعاً (ثانيهما) ان لا يقع ما قصد من العقد أو الإيقاع وهي هذه الأمور الوضعية و ان يقع ما لم يقصد منهما وهي تلك التكاليف المجموعة بوسيلة العقد أو الإيقاع (وأما الثاني) وقد اشار عليه بقوله كما لا ينبغي أن يشك ... ر. ك. عناية الاصول ۵ / ۱۱۵ .

۲ - ... من جعله تعالى شيئاً ملكاً لاحد كما مره جلّ و علا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم باعطاء فذك لبضعة الطاهرة سيّدة نساء العالمين عليها الصلاة والسلام و من اجازة التصرف و اباحته بانحائه في مال معيّن فان كلّ واحد من هذين التحوين منشأ لانتزاع الملكية، ر. ك. منتهى الذرية ۷ / ۲۷۸ .

۳ - مانند پیامبر و ائمة عليهم صلوات الله و سلامه و سایر کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند

مالک، ولی و وکیل

۴ - در ملکیت، مالک - در زوجیت، زوجه - در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سیّد .

عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطى، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات<sup>۱</sup>.

فانقدح بذلك أنّ مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه [۱].

می‌کند، البته احتمال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصرف و به دنبال نکاح، جواز و طى و وجوب نفقه و ... را جعل می‌نماید که طبق احتمال اخیر، ملکیت و زوجیت، مجعول استقلالی نیستند بلکه به تبع احکام تکلیفی - جواز تصرف و جواز و طى - جعل می‌شوند.

بعضی از بزرگان از جمله شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده‌اند و فرموده‌اند تمام احکام وضعیه، دارای جعل تبعی هستند نه جعل استقلالی، لکن مصنف فرموده‌اند قسم سوم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیف جعل نمی‌شوند.

[۱] - سؤال: چرا قسم سوم از احکام وضعیه مستقلاً، جعل شده‌اند - مجعول استقلالی هستند نه تبعی -

جواب: از مجموع کلمات مصنف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می‌شود. اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقاعات مستقلاً حکم وضعی - زوجیت در

۱ - فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف ... ولا البينة في الطلاق من وجوب الاعتداد، ر. ک منتهی الدرایة ۷ / ۲۸۵.

نکاح و بینونت در طلاق - جعل نموده است ، بلکه به دنبال نکاح و طلاق و امثال آنها حکم تکلیفی جعل نموده ولی ما از آن احکام تکلیفی ، احکام وضعیه را انتزاع می کنیم لازمه آن ، عبارتست از :

۱ - «ماوقع لم یقصد و ما قصد لم یقع» ، مثلاً بیع را چنین معنا می کنند «تملیک عین بمال» ، یعنی بایع ، قصد تملیک و مشتری قصد تملک دارد و مقصود متعاقدين ، تملیک و تملک است و شارع مقدس هم فرموده است «احل الله البيع» ، یعنی همان چیزی که مقصود شما تحقق پیدا می کند .

حال اگر بگوئیم ، گرچه متعاملین قصد تملیک و تملک دارند ، اما شارع ، ملکیت را اعتبار ننموده بلکه او فقط حکم تکلیفی - جواز تصرف - جعل نموده ، ولی به تبع آن حکم تکلیفی ، حکم وضعی جعل می شود ، آیا این مطلب بر خلاف مقصود متعاقدين نیست ؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع ، اعتبار نموده ، مقصود آنها نبوده است .

و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح ، زوجیت است اما اگر بگوئیم ، شارع ، زوجیت را اعتبار نکرده ، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار نموده ، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیتی هم می توان انتزاع نمود ، این مطلب بر خلاف مقصود زوجین می باشد زیرا در عقد نکاح ، زوجه با «زوجه و انکحت» زوجیت را انشاء می کند و زوج هم همان زوجیت را قبول می کند .

تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوم از احکام وضعیه ، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی .

۲ - مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم ، اصل این «انتزاع» ، مورد مناقشه است .



### علت مناقشه چیست ؟

مصنّف ، علت آن را بیان نمی کنند لکن دلیل آن ، عبارت است از اینکه : به عنوان مثال ، شما در عقد نکاح ، زوجیت را از چه چیز انتزاع می کنید ؟ از جواز وطی و وجوب نفقه ، زوجیت را انتزاع می کنیم . اگر وجوب انفاق و جواز وطی ، فقط در مورد زوجیت باشد ، کلام شما تا حدی قابل قبول است ولی ما می بینیم جواز وطی برای مولا - در مورد امه - هم تحقق دارد . سؤال : آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی باشد ؟

جواب : آری پس چرا شما در آنجا زوجیت را انتزاع نمی کنید ؟ لذا می گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیه از احکام تکلیفیه مورد مناقشه است . مثال دیگر : شما در باب بیع ، ملکیت را از چه چیز ، انتزاع می کنید ؟ از جواز و اباحه تصرف ، ملکیت را انتزاع می نمائیم . سؤال : آیا اباحه تصرف ، لازم مساوی ملکیت است که شما از آن ملکیت را انتزاع می کنید ؟

جواب : نمی توانید بگوئید اباحه تصرف ، لازم مساوی ملکیت است بلکه باید بگوئید جواز تصرف ، لازم اعمّ ملکیت است و در غیر ملکیت هم اباحه تصرف ، وجود دارد مثلاً اگر فردی به دوستش گفت ، « ابحت لك التصرف في مالي » در این صورت ، اباحه تصرف ، وجود دارد اما مسأله ملکیت مطرح نیست .

خلاصه : اگر احکام تکلیفیه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیه بود ، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی ، چندان مانعی نداشت در حالی که می بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلاً در آن موارد ،

وهم ودفع : اما الوهم<sup>۱</sup> : فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول ، حيث ليس بحذائها في الخارج شيء ، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب ، بل بأسباب أخر كالتعمم والتقمص والتشغل ، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك ، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه ؟ [۱].

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می گوئیم : قسم سوم از احکام وضعیه ، مانند زوجیت و امثال آن ، معمول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی شوند . [۱] - اشکال : گفتید ملکیت یکی از احکام وضعیه است و آن را از امور اعتباریه ، قرار دادید ، آن را چیزی به حساب آوردید که مابعداء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیت واقع نمی شود یعنی نمی توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هي الملكية» بلکه اگر کسی ملکیت را اعتبار نماید ، در این صورت ، ملکیت تحقق پیدا می کند اما اگر کسی آن را اعتبار نکند ، ملکیت محقق نمی شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری ، خارج محمول می گویند زیرا در خارج واقعیتی - به نام ملکیت - که بتوان آن را احساس نمود ، وجود ندارد در حالی که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می کنیم ، می بینیم در آن جا ، ملکیت را یکی از مقولات<sup>۲</sup>

۱ - ر . ک شرح تجرید ، ۲۱۶ ، مسألة هشتم - ملک -

۲ - والمقولات التسع العرضیه هي الكم والكيف والاین و متى والوضع والجدة والاضافة و آن يفعل و

آن ینفعل ...

و اما الجدة و يقال له الملك : فهو هيئة حاصلة من احاطة شيء بشيء بحيث يتنقل المحيط بانتقال المحيط سواء كانت الاحاطة ، احاطة تامة كالتجليب او احاطة ناقصة كالتقمص و التشغل ، ر . ک بداية الحکمة ص ۶۵ و ۷۸ .

تسعه شمرده اند آن هم مقولاتی که به اصطلاح ، محمول بالضمیمه است یعنی مابعداء خارجی و تأصل دارد و انسان می تواند آن را احساس و فرضاً ببیند و مقوله «جده» - ملک - از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصله ای است که واقعیت عینیّه دارد و راه تحقق آن هم ، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد ، مقوله «جده» تحقق پیدا نمی کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقق می شود بعضی از امثله ای که برای مقوله «جده» بیان کرده اند عبارت است از :

تعمّم ، تقمّص و تنقل ، به حالتی که به واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر ، حاصل می شود ، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش ، تنقل گویند که اینها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری ، مثلاً اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معّم ، اعتبار کنید ، تعمّم ، حاصل نمی شود و مقوله جده ، در مورد او محقق نمی گردد .

خلاصه : بین کلام شما - مصنف - بامطلبی که در فلسفه ، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر ، مقوله جده ، صحبت شده ، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصله می دانند اما شما ملک را یک امر اعتباری به حساب آوردید که با جعل و اعتبار ، تحقق پیدا می کند و واقعیتی برای آن ، قائل نشدید<sup>۱</sup> .

۱ - (قال العلامة) اعلى الله مقامه في شرح التجريد عند قول المصنف السابع وهو نسبة التملك ... الخ (مالفظه) اقول قال ابو على انّ مقولة الملك لم احصلها الى الآن و يشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاو له او لبعض اجزائه كالنسلخ والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهاياها ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه (قال) و اما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة و بين انها عبارة عن نسبة التملك (قال) قال رحمه الله و لخفاها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله (انتهى) ر . ك عناية الاصول ۵ / ۱۱۷ .

وأما الدّفع : فهو أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك ، ويسمّى بالجدة أيضاً واختصاص شيء بشيء خاصّ ، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه ، ككون العالم ملكاً للباري جلّ ذكره ، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ، ككون الفرس لزيد بركوبه له و سائر تصرفاته فيه ، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده ، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً و عرفاً .

فالملك الذي يسمّى بالجدة أيضاً ، غير الملك الذي هو اختصاص خاصّ ناشئ من سبب اختياريّ كالعقد ، أو غير اختياريّ كالإرث ، ونحوهما من الأسباب الاختيارية و غيرها ، فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضاً ، والغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاصّ والإضافة الخاصة الإشرافية كملكه تعالى للعالم ، أو المقولية ' كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال ، فيكون شيء ملكاً لأحد بمعنى ، ولاخر بالمعنى الآخر ، فتدبر [۱] .

[۱] - جواب : مصنف فرموده اند مطلبی را که از فلسفه نقل کردید و مقوله ای که به عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن ، مقوله «ملک» هم می گویند ، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که :

«ملک» ، لفظ مشترک است - ظاهر عبارت مصنف این است که اشتراکش هم لفظی می باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است اما برای معانی متعدّد و متغایر وضع شده است - و یکی از معانی «ملک» ، همان معنایی است که در فلسفه خوانده اید و همان هیئت و حالت خاصّه ، از مقولات نه گانه ، نام او جده ، محمول بالضمیمه و از

۱ - معطوف علی : «الإشرافیّة» وهی فی غیره تعالی .

امور واقعیّه است که قابل انشاء و اعتبار نیست اما «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، اما آن قدر جامع، بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می توان گفت که برای ملک دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می کنند.

۲- معنای دیگرش قدر جامعی است که بین همان معانی متصوره است و آن عبارت است از «اختصاص شیء بشیء خاص»، یک اضافه و اختصاص مخصوصی است که مثلاً بین مالک و مملوک، وجود دارد که از آن به «ملک»، تعبیر می کنند منتها آن اضافه و آن اختصاص، علی می تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشی است از جهت اسناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضافه دارد مثلاً تمامی عالم، «ملک» باری تعالی جلّ اسمه می باشد و معنای این ملکیت این است که وجود مملوکات به خداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشح از اوست پس یک علت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشراقیه است.

۲- علت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصرف و حیازت است، همین قدر که دیدیم چیزی در اختیار کسی هست و انواع و اقسام تصرفات را در آن می کند، می گوئیم این، اختصاص به او دارد و معنای اختصاص این است که در آن، همه نوع تصرفی می کند<sup>۱</sup> و یا مثلاً یک ماهی را از دریا گرفته و حیازت نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

۱- البته، صرف این تصرفات منشأ ملکیت اعتباریه شرعیه نیست.

۳- قسم دیگر اختصاص و اضافه و نسبت که بحث ما هم روی همین می باشد ، عبارت است از : اختصاصی که با انشاء ، اعتبار و عقد - مانند بیع و غیره - حاصل می شود که ممکن است هیچ گونه تصرفی هم در خارج ، دیده نشود ، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص» ، اختیاری است ، مانند ملکیتی که به وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیاری است مثلاً گاهی پدری فوت می کند و اراضی زیادی در آن طرف دنیا دارد که به مجرد موت او تمام آنها به فرزندانش منتقل می شود در حالی که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث ، کمترین تصرفی در آنها ندارد اما آن اراضی به واسطه سبب قهری ، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص ، یک امر اعتباری است و شارع ، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده اند .

مصنّف فرموده اند منشأ اشکال و توهم مذکور ، این بوده است که متوهم پنداشته است که «ملک» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن ، غفلت نموده لذا چنین توهمی برایش ایجاد شده است لذا با توجه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست ، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشته باشند و ممکن است یک شیء دو مالک داشته باشد مثلاً خداوند متعال ، مالک فلان کتاب است<sup>۱</sup> - به معنای افاضه وجود و اضافه اشراقیه - و در عین حال من هم مالک آن کتاب هستم - به معنای اعتباری - و در یک لحظه ، بین دو ملکیت جمع شده و هیچ مانعی ندارد و یا مثل اینکه عمرو با عمامه زید تعمّم نماید که در این فرض ، در مورد عمرو ، «ملک» به معنای «جده» ، محقق است و

۱- و تمام مخلوقات .

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل ، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدّخل في التّكليف إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدّخل ، لعدم كونه حكماً شرعياً ، ولا يترتب عليه أثر شرعيّ ، والتّكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعيّ ، فافهم<sup>۱</sup> [۱].

برای زید ، «ملک» به معنای اضافه و امر اعتباری تحقق دارد و گمان نکنید که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیت» جمع شد موجب اجتماع مثلین است .

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می پردازیم :

آیا واقعاً «ملک» ، مشترک لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به عنوان مشترک لفظی می شناسند ؟ یا اینکه «ملک» همان سلطه و سلطنت و ... است .

البته اصل مطلب که ملکیت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست .



مرکز تحقیقات فقه اسلامی

آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می شود<sup>۲</sup>

[۱] - غرض اصلی مصنف از بحث در احکام وضعیه این بود که آیا در آنها

استصحاب ، جاری می شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات در حجّیت و عدم حجّیت

۱ - (وفیه أولاً) انّ ترتّب الوجوب مثلاً على الدّلوك الّذى هو سبب للتكليف او على العقل الّذى هو شرط للتكليف او ترتّب منع التكليف على الحيض الّذى هو مانع عنه او ترتّب رفع التكليف على الحيض الطّارى في اثناء الوقت الّذى هو رافع له هو ترتّب شرعى و لذا يستصحب نفس السّبب والشرط والمانع والرافع بلامانع عنه اصلاً . (وثانياً) انّ الكلام انّما هو في استصحاب النّحو الاول من الوضع اى دخل ماله الدّخل و هو السّبب والشرطية والمانعية والرافعية لاستصحاب نفس ماله الدّخل اى السّبب والشرط والمانع والرافع والظاهر ان الى هذين الامرين قد اشار المصنّف بقوله فافهم ، ر . ك عناية الاصول . ۱۱۹ / ۵

۲ - آیا حجّیت دارد .

استصحاب، مربوط به احکام وضعیه بود<sup>۱</sup> و اکنون که بحث ما در احکام وضعیه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که در کدامیک از اقسام سه گانه احکام وضعی، استصحاب، جاری می شود لذا مجدداً به نحو اختصار اقسام احکام وضعیه را بر می شمیریم تا ببینیم در آنها استصحاب جاری می شود یا نه.

**قسم اول:** نسبت به بعضی از احکام وضعیه هیچ گونه جعل<sup>۲</sup> شرعی، تعلق نمی گیرد. گرچه مجعول تکوینی هستند. مانند سببیت للتکلیف - دلوک شمس - شرطیت، مانعیت یا قاطعیت للتکلیف، در قسم اول، استصحاب نمی توان جاری نمود.

همان طور که مفصلاً بیان کردیم، دلوک شمس برای وجوب نماز، سببیت دارد، «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلوة» یعنی دلوک شمس، سببیت دارد و مسبب، عبارت است از نفس تکلیف - وجوب - حال اگر فرضاً به عللی برای ما شکی تولیاً، شد که آیا باز هم دلوک شمس، برای نماز، سببیت دارد و سببیت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیت به یک زمان خاصی منحصر بوده است.

خلاصه، شک ما در بقاء سببیت دلوک - نسبت به تکلیف - است در این قسم از احکام وضعیه، استصحاب نمی توان جاری نمود.

**علت عدم جریان استصحاب چیست؟**

در مباحث قبل به نحو مشروح بیان کردیم که مستصحاب یا باید حکم شرعی باشد - مانند وجوب و حرمت - و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

۱ - السَّامِعُ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ يَعْنِي نَفْسَ الْأَسْبَابِ وَالشَّرُوطِ وَالْمَوَانِعِ وَالْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ التَّابِعَةِ لَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَيَجْرِي فِي الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، ر. ك. فَرَائِدُ الْأَصُولِ ۳۲۸.

۲ - نه جعل استقلالى و نه جعل تبعى.



شرعی بر آن مستصحب ، مترتب شود ، مانند استصحاب خمریت ، زیرا خمر در شریعت مقدّس ، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می کنیم که مقصود از اینکه مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد ، این است که شارع مقدّس ، حکمی را بر آن موضوع مترتب کرده باشد یعنی ترتب حکم بر موضوع ، یک ترتب شرعی باشد مثلاً شارع فرموده باشد « انا رتبّ الحکم علی هذا الموضوع ، انا قلت بانّ الخمر موضوع للحرمة » .

سؤال : آیا شما که می خواهید سببیت دلوک را استصحاب کنید ، این سببیت ، خودش حکم شرعی است ، یعنی مجعول شرعی است ؟

جواب : در قسم اول از احکام وضعیه ، مفضلاً توضیح داده ایم که سببیت دلوک مانند سببیت نار ، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بماهو شارع ندارد اما مسامحه به آن عنوان حکم می دهند و علتش هم این است که ما راهی برای استکشاف آن نداریم مگر اینکه شارع برای ما بیان کند و واضح است که چیزی را که شارع «مبین» آن است با چیزی که مجعول شارع است متفاوت می باشند .

مستصحب اگر حکم هست ، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیت ، فاقد جعل شرعی است<sup>۱</sup> لذا می گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیه ، شکی بر ما عارض شود ، نمی توان در آن ، استصحاب جاری نمود .

سؤال : آیا سببیت ، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیت ، وجوب ، تحقق پیدا نمی کند و مگر وجوب ، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتب نیست ؟

۱ - البته جعل تکوینی به او تعلق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است .

وأنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل ، حيث أنه كالتكليف [۱].

**جواب :** باید ترتب ، شرعی باشد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشد «انا جعلت الخمر حراماً» و در مورد این قسم از احکام وضعیه چنین ترتبی وجود ندارد .  
آیا شارع مقدس فرموده است «انا رتب الترتیب الوجوب علی الدلوك» ؟  
خیر ، گفتیم سببیت دلوك ، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شاریت شارع ندارد بلکه مسبب - وجوب - به شارع مرتبط است .  
**خلاصه :** در قسم اول از احکام وضعیه ، مانند سببیت ، شرطیت و ... استصحاب جاری نمی شود .

**آیا استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه جاری می شود**

[۱] - قسم سوم از احکام وضعیه که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم ، عبارت است از آن احکامی که از نظر مقام اثبات ، جعل استقلالیه به آنها تعلق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات ، مجعول شرعی هستند مانند حجّیت ، ولایت ، زوجیت ، قضاوت و ملکیت و امثال آنها ، مثلاً شارع مقدس ، زوجیت و ملکیت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیت یا زوجیت ، محقق شد و سپس در بقاء آنها شک بر ما عارض شد ، در این صورت ، بدون تردید می توان استصحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشد مرحوم شیخ در کتاب مکاسب ، ضمن بیان ادله اصالة اللزوم ، یکی از آن ادله را استصحاب بقاء ملکیت شمردند مثلاً اگر بیعی واقع شد ، و ملکیتی متیقن بود ، سپس بایع ، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ ، مؤثر است یا نه می گوئیم قبل از آنکه بایع ، معامله را فسخ کند ، ملکیت تحقق داشت ، الآن که بایع ، آن را فسخ نموده و ما شک نموده ایم که فسخش ، مؤثر است یا نه ، می توانیم بقاء

و کذا ما كان مجعولاً بالتبع ، فإن أمر وضعه ورفع يده الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه ، و عدم تسميته حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً ، نعم لا مجال لاستصحابه ، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

ملکیت را استصحاب نمائیم و به عنوان مثال اگر شارع مقدس ، اماره ای را حجت قرار داد و بعد به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا آن اماره در حجت خود ، باقی است یا نه ، در این صورت ، هیچ مانعی برای جریان استصحاب ، وجود ندارد زیرا حجت ، امر مجعول شرعی است .

**خلاصه :** تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه وجود ندارد .

### آیا استصحاب در قسم دوم از احکام وضعیه جاری می شود

[۱] - دومین قسم از احکام وضعیه که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم ، عبارت است از : احکام وضعیه ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیت ، شرطیت و قاطعیت للمأموره .

به عنوان مثال و فرض ، آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه ؟

گفتیم اگر شارع ، امر خود را به نماز ده جزئی متعلق کند ، می توان برای سوره ، جزئیت را انتزاع نمود ، ولی اگر سوره از دائرة مأموریه خارج بود ، نمی توان برای آن جزئیت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلاً توضیح دادیم .

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیه جاری می شود ؟

از نظر ضابطه کلی استصحاب ، مانعی برای جریان آن ، وجود ندارد زیرا وقتی می گوئیم مستصحب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود ، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار ، رفع و وضعش

فافهم<sup>۱</sup> [۱].

در ید شارع باشد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می تواند امرش را متعلق به نماز نه جزئی بنماید، پس سوره، جزئیت ندارد و می تواند امر خود را متعلق به نماز ده جزئی نماید، پس سوره، جزئیت دارد لذا می گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیت و امثال آن با شارع مقدس است بنابراین از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوم وجود دارد که، هیچ گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی رسد.

چرا شک دارید که سوره جزئیت دارد یا نه؟

چون نمی دانیم امر شارع به نماز ده جزئی تعلق گرفته یا نه جزئی، لذا می گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده جزئی تعلق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی رسد.

**خلاصه اشکال:** در احکام وضعیه تبعیه، شک ما سببی و مسببی است و استصحاب در شک سببی جاری می شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی نمی رسد.

[۱] - ممکن است که مجالی برای استصحاب در شک سببی نباشد، آن وقت نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی می رسد مانند مثال سابق.

۱ - لعله اشاره ای ما ممکن آن یخشد به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتبارية المحضة حیث انها لیست موضوعاً للعمل الا بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقة موضوعاً لها لانها لما كانت اعتبارية محضة امتنع أن تكون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقة لمنشأ الانتزاع لانه امر حقیقی موضوع للمصلحة والمفسدة و غیرهما من علل الاحکام والآثار. فتاویل، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۴.

گفتید اصل ، عدم تعلق وجوب ، نسبت به نماز ده جزئی است . ما می گوئیم اصل ، عدم تعلق امر به نماز نه جزئی است لذا این دو استصحاب به علت تعارض ، تساقط می کنند هنگامی که دو استصحاب در شک سببی جاری شدند و با تعارض ، تساقط کردند، زمینه ، برای جریان استصحاب در شک مسببی پیدا می شود ، به این صورت : اکنون شک داریم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه می گوئیم قبل از آن که شارع ، امری داشته باشد ، سوره برای مأمور به جزئیت نداشت و الآن که شکی بر ما عارض شده که آیا سوره ، جزئیت دارد یا نه می توانیم عدم جزئیت سوره را استصحاب نمائیم .



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

تنبیهات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ثم إنَّها هنا تنبيهات : الأول : إنَّه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ، فلا استصحاب مع الغفلة ، لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنَّه يشك لو التفت ؛ ضرورة أنَّ الاستصحاب وظيفة الشاك ، ولا شك مع الغفلة أصلاً ، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنَّه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ ، بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى ، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك ، لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب ، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي .

لا يقال<sup>١</sup> : نعم ، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها .

فإنَّه يقال : نعم ، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها<sup>٢</sup> [١] .

## تنبيهات استصحاب

[١] - تاکنون اساس بحث استصحاب ، بيان شده و همان طور که مشاهده کردید ،

١ - این اشکال مربوط به فرض اول است نه فرض دوم که اکنون به توضیح آن می پردازیم .

٢ - هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث ، والاولى أن يقال : «المقدمة على استصحاب الحدث» ←



مصنّف بر خلاف تفاسیل یازده گانه ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل ، نقل کرده اند ، برای استصحاب حجّیت مطلقه ، قائل شده اند و دلیل حجّیت استصحاب را همان اخبار مستفیضه ای دانستند که بیان نمودند و اینک در صدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند .

### تنبیه اوّل

در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلاً بیان کردیم که دلیل حجّیت استصحاب ، اخبار - لاتنقض الیقین بالشک - می باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیه مذکور ، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوع «نقض الیقین بالشک» می باشد و می دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوع مترتب شود باید آن موضوع و خصوصیات آن در آن اخذ شده ، بالفعل محقق باشد تا حکم بر آن موضوع ، بار شود .

سؤال : چه زمانی یقین و شک ، بالفعل محقق می شود ؟

جواب : زمانی که حالت توجّه و التفات برای انسان ، محقق باشد . ولی چنانچه انسان ، نسبت به امری غافل باشد و توجّه به آن نداشته باشد ، نمی توان گفت که او به آن ، یقین دارد ، شک یا ظن دارد بلکه قضیه ای می تواند متیقّن باشد ، که مورد التفات و توجّه انسان باشد و همچنین قضیه ای می تواند مشکوک باشد ، که مورد

توجه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیه «لاتنقض الیقین بالشک» - دلیل حجیت استصحاب - استفاده می‌کنیم که حالت توجه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا او یقین و شک فعلی ندارد. البته برای شخص غافل می‌توان یقین و شک تقدیری درست کرد، به این نحو که: همان فرد غافل «اگر» حالت توجه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می‌شود لکن این مطلب، یک قضیه شرطیه و تعلیقیه است که معلق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقق ندارد، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می‌شود و در حال غفلت، شکی تحقق ندارد تا استصحاب جاری شود.

**خلاصه:** مصنف در این تنبیه در صدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیة الیقین و الشک فی الاستصحاب».

مصنف اکنون با توجه به اصل مذکور، متذکر دو فرع می‌شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می‌شود.

**فرع اول:** فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می‌داند که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اول صبح، تحقق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

### حکم فرع مذکور چیست ؟

**جواب :** اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می خواهید بیان کنید ، حکم مسأله ، واضح است که در این فرض ، استصحاب حدث ، جاری می شود و می گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید .

**سؤال :** وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است ، چیست به عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد ، استصحاب حدث ، جاری می شده و لازمه آن ، بطلان نمازی است که خوانده است ؟

**جواب :** آن فرد ، هنگام خواندن نماز ظهر ، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجهی نداشته پس شکی هم نداشته و چون شک نداشته استصحاب حدث اول صبح نمی توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز ، استصحاب حدث در میان نبوده ، آری اگر او توجه و التفات پیدا می کرد و در زوال حدث اول صبح ، شک می نمود ، استصحاب حدث ، جاری می شد و لازمه جریان استصحاب حدث ، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر یا آن حال نماز می خواند ، نمازش باطل بود لکن فرض مسأله این است که او قبل از نماز ، غافل بوده و شکی نداشته و چون شک نداشته است ، استصحاب حدث ، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز ، استصحاب حدث ، جریان نداشته ، بالاخره نماز او صحیح است یا نه ؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت ، خارج شده و در نتیجه ، برایش شک ، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز ، آن حدث اول صبح به وسیله وضوء برطرف شده یا نه ، در این فرض ، طبق قاعده فراغ<sup>۱</sup> نمازی را که خوانده است

۱ - می حکم المکلف بصحة عمله بعد الفراغ عنه و الشک فی صحته ، فللقاعدة موضوع و محمول

صحیح است .

**اشکال :** بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجّه و التفات پیدا نمود ، استصحاب حدث ، جاری می شود و حکم می کند که نماز ، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز ، فاسد بوده است پس چرا می گوئید نماز آن فرد ، صحیح است ؟

**جواب :** در محل بحث ، قاعده فراغ بر استصحاب حدث ، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می گوئیم نماز آن شخص ، صحیح است .

چگونه مقتضای قاعده فراغ ، صحت نماز است ؟

اگر مکلفی بعد از نماز ، شکی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده ام واجد خصوصیات و شرائط بوده است یا نه ، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می توان گفت عمل او صحیح بوده ، در حقیقت ، قاعده فراغ ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد ، حاکم و مقدّم است<sup>۱</sup> مثلاً اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب ، حکم می کند که آن رکوع ، اتیان نشده ، در عین حال ، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب ، مقدّم است خلاصه ، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحت و بطلان عمل ، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضی بطلان است ،

موضوعها العمل المفروغ عنه المشكوك في صحته وفساده ، و محمولها الحكم بالصحة و ترتيب آثارها عليه ؛ فاذا صلى الشخص صلاة الظهر مثلاً ثم شك في صحتها و بطلانها من جهة احتماله ترك جزء او شرط او ايجاد مانع او قاطع ، حكم بالصحة و رتب آثارها ، ر . ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹ .

۱ - فعلاً در صدد علت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم .

باقی نمی ماند .

اگر بعد از اتمام عمل ، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء ، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم ، حکم می کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده . معمولاً تردید ما به شک در صحت و بطلان عمل منجر می شود . ولی قاعده فراغ بر استصحاب ، تقدم دارد و به صحت عمل حکم می کند .

معمولاً در مواردی که قاعده فراغ جاری می شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ ، حجیت نمی داشت ، لازمه آن استصحاب ، بطلان عمل انجام شده است .

اما در محل بحث : قاعده فراغ بر استصحاب حدث ، تقدم دارد و حکم می کند که آن نماز ، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ ، استصحاب هم حجیت دارد لازمه اش این است که جعل قاعده فراغ ، لغو باشد پس شارع مقدس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی ماند .

**فرع دوم :** فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می دانست که محدث است ، قبل از ظهر بر او شک فعلی - نه شک تقدیری - عارض شده ، که آیا حدث اول صبح ، باقی است یا اینکه به وسیله وضوء برطرف شده است ، بعد از شک فعلی ، حالت غفلت برایش پیش آمد و باهمان حال ، نماز ظهر را خواند ، بعد از اتمام نماز ، حالت التفات و توجه برای او پیش آمد و به وضع خود توجهی نمود لکن یقین دارد که بعد از آن شک فعلی که منجر به حالت غفلت شد ، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته ، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شک فعلی پیدا کرده بود .

### حکم فرع مذکور چیست ؟

در فرض فوق وجهی برای صحت نماز، تصور نمی شود .

**بیان ذلک :** فرد مذکور ، اول صبح مسلماً محدث بوده و بعد از چند ساعت ، شک فعلی پیدا کرد که آیا حدث اول صبح به وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه ، در این صورت به مجرد شک فعلی ، استصحاب حدث ، جاری می شود - شرط جریان استصحاب که شک فعلی است محقق شده - و حکم می کند که آن فرد ، محدث است بعد از حکومت استصحاب ، حالت غفلت برای او پیش آمده و با همان حال ، مشغول خواندن نماز شده است <sup>۱</sup> بعد از اتمام عمل ، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل ننموده است <sup>۲</sup> بلکه می داند که قبل از نماز به حکم استصحاب ، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحت عمل او وجود ندارد .

**اشکال :** مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز ، قاعده فراغ ، حکم می کند که نماز او صحیح است و اعاده ، لازم ندارد .

**جواب :** آن فرد ، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث ، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده ، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته ایم که حکم می کند او محدث بوده است .

۱ - البته اگر حالت غفلت برای او پیش نمی آمد مجوزی برای دخول و شروع نماز نمی داشت کسی که به حکم استصحاب ، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوزی برای ورود به نماز ندارد .  
۲ - سؤال : قید اخیر برای چیست ؟

جواب : برای اینکه می خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم .

الثاني : إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته ، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً ؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ، ولا بد منه ، بل ولا شك ، فإنه على تقدير لم يثبت ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التبعّد والتّزليل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث ، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت ، فيتعبد به على هذا التقدير ،

اشكال : چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ ، مقدم است ؟

جواب : در فرض اخير - فرع دوم - قبل از نماز استصحاب حدث ، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد اما استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلاً اگر بر شما شکی عارض شد و باهمان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می شود ؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد ، و وضع مکلف را مشخص نمود ، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی ماند ، لذا در فرض دوم می گوئیم نماز آن مصلی باطل است .

فرق فرع اول و دوم چیست ؟

در فرع اول ، قبل از نماز هیچ گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود ، وجود نداشته به خلاف فرع دوم که قبل از حالت غفلت ، شک فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث ، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلی ، محدث است در نتیجه ، نمازش محکوم به بطلان است .

فیترب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر [۱].

## تنبيه دؤم

[۱] - آیا در استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است؟  
در تنبيه اول، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شک ما «فعلى» باشند نه  
تقدیری - با حالت توجه و التفات باشد.

اما در تنبيه دؤم: در استصحاب که نیاز به شک در بقاء داریم، آیا معنای شک در  
بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شک  
در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی برای صحت استصحاب است.  
به عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلاً» و شک در بقاء  
«فعلاً» لازم داریم<sup>۱</sup>.

**خلاصه:** آیا در استصحاب، مجرد شک در بقاء چیزی بر فرض ثبوت آن چیز  
کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است<sup>۲</sup>؟  
**جواب:** دو وجه ممکن است در مسأله گفته شود.

**وجه اول:** - وجه عدم کفایت - چون شما ثبوت آن شیء را احراز نمودید، پس  
اصلاً دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شک» هم ندارید - شک  
تقدیری دارید - اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن هم فرضی است و  
زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می توان گفت شک شما هم، شک فعلی

۱ - البته واضح است که شک ما فعلی - با حالت توجه نه غفلت - است مثلاً شک داریم که: فلان  
شیء اگر ثابت شده باشد، آیا بقاء دارد یا نه و ...  
۲ - به زودی مثالی برای آن ذکر می کنیم.



نیست لذا می گوئیم ارکان استصحاب ، تحقق ندارد و استصحاب ، جاری نمی شود<sup>۱</sup> .  
**اشکال :** اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلم نیست ، جاری شود ،  
 ثمره ای ندارد به عبارت دیگر در محل بحث اگر استصحاب ، جاری هم شود نتیجه  
 آن ، بقاء علی تقدیر الثبوت است نه بقاء بدون قید و شرط ، و بقاء علی فرض الثبوت  
 اثر شرعی یا عقلی ندارد .

**جواب :** اما اثر شرعی - شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدّس  
 دارای اثر شرعی است مثلاً کسی نذر کرده که اگر فلان شیء علی تقدیر الثبوت هم  
 باقی باشد ، من ده درهم صدقه می دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری  
 نمود آن فرد باید به نذر خود ، عمل نماید - البته اثر شرعی این نوع استصحابات در  
 موضوعاتی ظاهر می شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب  
 احکام - اما اثر عقلی مترتب بر جریان این نوع استصحابات تا حدی قابل مناقشه  
 هست مگر اینکه مستصحب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت ،  
 آثار عقلیه ای از قبیل وجوب اطاعت ، بر آن مترتب می شود و تفصیل این مسأله در  
 تنبیه نهم بیان خواهد شد .

**وجه دوم :** - وجه کفایت - کلمه یقین در اخبار باب - لاتنقض الیقین بالشک -  
 برای چه چیزی و به چه منظور ، ذکر شده است ؟

یقین مذکور در اخبار باب ، چندان موضوعیتی ندارد بلکه به این منظور آمده ، که  
 زمینه شک در بقاء و تعبّد به بقاء - نه تعبّد به ثبوت - را برای ما درست کند و در نتیجه  
 وقتی یقین ، موضوعیت نداشت ، می گوئیم با وجود شک علی تقدیر الثبوت ،

۱ - آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار - لاتنقض ... - استفاده نمودیم .

وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات  
المعتبرة على مجرد ثبوتها، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها، من الإشكال  
بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناءً على ما هو  
التحقيق<sup>١</sup>، من أن قضية حجّة الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة  
والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجّة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظن في  
حال الانسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو  
ظاهر الأصحاب [١].

می توان استصحاب را جاری نمود و متعبد به بقاء شد و استصحاب هم نمی گوید آن  
شیء حتماً باقی است بلکه می گوید علی فرض الثبوت باقی است که در این صورت  
اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتب می شود.  
مصنّف فرموده اند وجه دؤم، اظهر است و از این مطلب، نتیجه مهمی می گیرند  
که اکنون به بیان آن می پردازیم تحت کلمه بررسی

## آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می شود

[١]- اشکال: در مواردی که قضیه متیقنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به  
وسیله یقین ثابت شده، مثلاً یقین ای قائم شد که اول صبح، لباس من متنجس بوده،

١- اما بناء علی ما هو المشهور من كون مؤدیات الامارات احكاماً ظاهریة شرعیة كما اشتهر ان ظنیة  
الطریق لاتنافی قطعیه الحكم فالاستصحاب جار لان الحكم الذی أدت الیه الامارة محتمل البقاء لامكان  
اصابتها الواقع و كان مما یبقی و القطع بعدم فعلیته ح مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الامارة  
والمفروض عدم دلالتها الا علی ثبوتها لا علی بقائه غیر ضائر بفعلیته الناشئة باستصحابه فلا تغفل . منه  
قدس سره، ر. ک حقائق الاصول ٢ / ٤٤٨.

٢- بل الاظهر خلافه فانه مما لا یساعد علیه التركيب، ر. ک حقائق الاصول ٢ / ٤٤٨.

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و در عین حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می شود؟  
و یا در باب احکام کلی، اگر حکمی برای ما متیقن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و در عین حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می شود یا نه؟

گفته شده است که نمی توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصاً طبق مبنای مصنف - در مورد حجّیت امارات معتبره - که فرموده اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقیّت دارند، مثلاً وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجّیت آن چیست؟  
آیا بر طبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقق دارد یا نه.  
آیا شارع مقدّس بر طبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می کند<sup>۱</sup> - علی جمیع التقادیر - تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟

مصنف فرموده اند<sup>۲</sup> معنای حجّیت امارات و خبر واحد مانند حجّیت قطع و ظنّ انسدادی<sup>۳</sup> بنابر حکومت - نه کشف - عبارت است از معذریّت و منجزیّت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجّة» چیست؟

۱ - كما هو ظاهر الاصحاب.

۲ - در مبحث ظنّ، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری و پاسخ اشکالات ابن قبه ر. ک ایضاح الکفایة ۴ / ۱۶۹.

۳ - قطع و ظنّ انسدادی بنابر حکومت دارای حجّیت عقلیه هستند نه شرعیّه و نیز ر. ک ایضاح الکفایة ۴ / ۳۸.

معنا یا مقتضای آن منجزیت و معذرت است.

**منجزیت:** اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعاً آن واقع گریبان شما را می گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

**معذرت:** اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعاً، یعنی به حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجیت قطع، معذرت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجة» هم همان منجزیت و معذرت است، منتها فرق بین حجیت قطع با امارات ظنیه این است که حجیت قطع عقلی و ذاتی است اما حجیت امارات ظنیه جعلی و شرعی است.

بنابر آنچه گفته شد اگر یک خبر واحدی<sup>۱</sup> قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعاً واجب است و نمی توانیم بگوئیم برای آن یک حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می توان گفت آن خبر، دارای حجیت - منجزیت و معذرت - است، خلاصه اینکه نمی توان گفت که حتماً حکمی بر طبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

۱ - و واضح است که خبر واحد و سایر امارات معتبره مفید ظن هستند نه یقین.

و وجه الذبّ بذلك ؛ إنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّی الطريق حينئذ محکوم بالبقاء ، فتكون الحجّة علی ثبوته حجّة علی بقائه تعبدّاً ؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً [۱].

شک نمائیم ، نمی توانیم به استصحاب ، تمسک کنیم چون قضیه متیقّنه و حکم متیقّنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدّس بر طبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل نموده است لذا می گوئیم مؤدّیات امارات را نمی توان استصحاب نمود .

[۱] - جواب : مصنف از مطلبی که اوّل همین تنبیه بیان نمودند<sup>۱</sup> نتیجه می گیرند

که مانعی برای جریان استصحاب ، وجود ندارد زیرا :

ما ، در باب استصحاب ، برای یقین ، موضوعیتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب ، اهمیت دارد این است که در بقاء ، شک داشته باشیم ، نه بقائی که ثبوتش مسلم بوده ، در باب امارات چنین شکی داریم یعنی شک داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد ، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه ، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب ، وجود ندارد و می توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان طور که در زمان سابق ، لازم بود طبق آن اماره ، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب ، بر طبق حالت سابقه ، عمل می کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت ، ملازمه شرعی است .

سؤال : چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست ؟

جواب : « لا تنقض اليقين بالشك » دلالت می کند که هر چیزی در زمان سابق ،

ثابت شد ، در زمان شک هم باقی است و اوّل همین تنبیه بیان کردیم که شک علی

۱ - كفاية الشك على تقدير الثبوت .

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التَّعَبُّد ببقائه في الاخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت [۱]. قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه و مراةً لثبوته ليكون التَّعَبُّد في بقاءه، والتَّعَبُّد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم [۲].

تقدير الثبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.  
خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدیات امارات معتبره وجود ندارد.

[۱]- اشکال: در ادله استصحاب - لاتنقض اليقين - يقين، اخذ شده است اما در مورد امارات معتبره ظنیه، يقين وجود ندارد تا به وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می گوئیم مفاد امارات را نمی توان استصحاب نمود.  
[۲]- جواب اشکال مذکور را قبلاً بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، يقين، اخذ شده است اما آن يقين، طریق و مرآتی است و چندان موضوعیتی ندارد و در صورتی که طریق بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبداً و فرض ما این است که در مورد امارات، طریق بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است.  
به عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریق عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گر چه يقين به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریق شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنف هم استصحاب جاری است.

الثالث : إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام<sup>۱</sup>، أو ما يشترك بين الاثنين<sup>۲</sup> منها، أو الأزيد<sup>۳</sup> من أمر عام<sup>۴</sup> [۱].

## تنبيه سؤم

### اقسام استصحاب کلی

[۱] - مقصود اصلی مصنف از بیان سؤمین تنبیه ، توضیح اقسام استصحاب کلی - نه جزئی - است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه ، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد .

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلق حکم ، و متعلق حکم هم خواه متعلق باشد که باید از شارع مقدس ، اخذ نمود و یا متعلق و موضوع خارجی و تکوینی باشد ، - به لحاظ ترتب اثر شرعی - تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می کند و به قول مرحوم مشکینی اصلاً وجهی نداشت که از ابتداء ، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البته مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده اند :

«انَّ المتيقن السابق اذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه<sup>۴</sup>...» .

همان طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده اید سه قسم ، استصحاب کلی داریم .

۱ - التکلیفیه او الوضعیه .

۲ - مانند رجحان که بین وجوب و استحباب مشترک است .

۳ - مانند جواز که بین وجوب ، استحباب ، اباحه و کراهت مشترک است .

۴ - ر. ک فرائد الاصول ۳۷۱ .

فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه ، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام [۱] .

البته بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن ، بیان نموده اند<sup>۱</sup> .  
اینک به توضیح اقسام سه گانه می پردازیم .

### استصحاب کلی قسم اول

[۱] - اگر یک کلی و امر عامی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقق کلی مسلم شد ، ولی در بقاء آن کلی ، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا مرتفع شده ، در این صورت ، منشأ شک ما به سه نحو ، تصور می شود .

۱ - گاهی می دانیم کلی در ضمن فردی تحقق پیدا کرده ، لکن اکنون که در بقاء آن کلی ، شک داریم ، به این جهت است که نمی دانیم همان فرد ، باقی است یا نه ، مسأله تردد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شک ما در بقاء کلی به این لحاظ است که نمی دانیم همان فرد خاصی که کلی در ضمن آن فرد ، محقق بوده ، الآن وجود دارد یا نه ، در نتیجه نمی دانیم که آیا کلی باقی است یا نه ؟

مثال<sup>۲</sup> : می دانیم که زید وارد خانه شد پس می توانیم بگوئیم « كان الانسان في الدار » یعنی کلی و انسان - در ضمن زید - در خانه تحقق پیدا کرد اما اکنون که در بقاء انسان ، شک داریم به این لحاظ است که نمی دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از

۱ - ر. ک مصباح الاصول ۳ / ۱۰۴ .

۲ - كما اذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وشك في ارتفاعه زمان الغيبة ، فإن الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة وغيرها ناشي من الشك في بقاء فرد المعلوم حدوثه وهو وجوب صلاة الجمعة ، ر. ک منتهی الذرایة ۷ / ۳۳۵ .



وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه ، بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً ، فكذا لا إشكال في استصحابه ، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه و لوازمه [۱].

خانه ، خارج شده است .

در استصحاب کلی قسم اول و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می توان جاری نمود .

الف - استصحاب فرد - یعنی استصحاب بقاء زید در خانه .

ب - استصحاب کلی - یعنی استصحاب بقاء انسان .

خلاصه : در کلی قسم اول ، هم در فرد می توان استصحاب را جاری نمود و هم در کلی و در نتیجه با جریان استصحاب ، اثر مربوط به هر کدام را می توان ثابت نمود .

### استصحاب کلی قسم دوم

[۱] - گاهی می دانیم که کلی تحقق پیدا کرده است لکن منشأ شک ما در بقاء کلی ، این است که نمی دانیم از ابتداء که آن کلی موجود شد ، در ضمن کدام فرد بود ، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقق شده باشد ، مسلماً در زمان شک ، آن کلی از بین رفته است ولی چنانچه کلی در ضمن فرد طویل العمر تحقق پیدا کرده ، قطعاً در زمان شک ، باقی است بنابراین ، یک طرف قضیه ، مقطوع الزوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردّد هستیم ، نمی دانیم که آیا کلی باقی است یا نه ؟

مثال غیر شرعی<sup>۱</sup> - می دانیم حیوانی در خانه ، موجود بود اما نمی دانیم آن حیوان در ضمن فیل - حیوان طویل العمر - محقق شد یا در ضمن پشه - حیوان قصیر

العمر - بنابراین اگر آن کلی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شک، مسلماً باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شک قطعاً از بین رفته است.

**مثال شرعی** - فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضاً مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است<sup>۱</sup> سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی - حدث اکبر - بوده، اکنون باقی است و به واسطه وضوء، مرتفع نشده اما اگر بول - حدث اصغر - بوده مسلماً به واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کلی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شک نموده ایم که آن حدث، زائل شده، یا باقی است.

**سؤال:** آیا در فرض مسأله، استصحاب کلی قسم دوم را می توان جاری نمود یا نه؟

**جواب:** مانعی از جریان استصحاب کلی قسم دوم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیه متیقّنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کلی حیوان و کلی حدث متیقّن بود و بعد، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شک در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکنیت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کلی قسم دوم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعیّه و عقلیه آن کلی را می توان مترتب نمود و با جریان استصحاب کلی، آثار کلی حدث - قدر مشترک - از قبیل عدم جواز دخول در

۱ - ولم يعلم الحالة السابقة.

نماز، حرمت مس کتاب الله را می پذیریم اما با جریان استصحاب کلی نمی توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود<sup>۱</sup> زیرا این حکم، مربوط به اثر کلی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می گوئیم نسبت به کلی می توان استصحاب جاری نمود اما نسبت به خصوص فرد نمی توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

**سؤال:** چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتب می کنیم، از جریان استصحاب می توان آثار عقلیه را هم استفاده کرد؟

**جواب:** همان طور که اول این تنبیه بیان کردیم، مصنف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیه اش هم، بر آن مترتب می شود مثلاً اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است بر آن مترتب می شود و اینکه شنیده اید با استصحاب نمی توان احکام عقلیه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است اما اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدس فرمود فلان حکم، تحقق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیه اش هم مترتب می شود خلاصه، به لحاظ اینکه مصنف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده اند که احکام و آثار عقلی آن کلی هم بار می شود و الا با آن توسعه ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می شوند، نمی توان گفت احکام و آثار عقلیه مستصحب، بار می شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

۱ - البته مقتضی علم اجمالی به حدث اکبر و اصغر، این است که در مسجد هم نمی توان داخل شد اما این مطلب، ارتباطی به استصحاب ندارد.

و تردد ذاك الخاصّ - الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه ، غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه ، مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه و بقائه ، وإنّما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين اللذين كان أمره مردّداً بينهما ، لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب ، كما لا يخفى [۱].

می توان بر آن مترتب نمود .  
اینک به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلی قسم دوم ، و جواب آن می پردازیم .

[۱] - اشکال اول : قبلاً خلاصه ایراد مستشکل را بیان می کنیم که :  
به هر حال یکی از دو رکن استصحاب - یقین به ثبوت و شکّ در بقاء - مختل است .

بیان ذلک : شما یقین دارید که اگر کلی در ضمن فرد قصیر العمر - حدث اصغر یا پشه - تحقق پیدا کرده بود ، اکنون مرتفع شده است - پس الآن شکّ در بقاء ندارید - و نسبت به فرد طویل العمر - حدث اکبر یا فیل - در اصل حدوث آن شکّ دارید - پس یقین به ثبوت ندارید - و اصالة عدم الحدوث ، حکم می کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به عبارت دیگر یک طرف قضیه ، مقطوع الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر ، اصالة عدم الحدوث حکم می کند که مثلاً حیوان طویل العمر حادث نشده ، لذا چگونه می توانید « کلی » را استصحاب کنید ؟

جواب : گویا در این اشکال مغلطه ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می پردازیم .

ماکاری به استصحاب فرد نداریم و نمی خواهیم درباره فرد ، استصحاب ، جاری

نعم ، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين ، فيما علم تكليف في البين [۱].

نمائیم تا اشکال و توهم مذکور ، پیش آید بلکه ما «کلی» را استصحاب می کنیم آن وقت از شما سؤال می کنیم که :

آیا دو رکنی که در استصحاب ، لازم است در محل بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن - یا در احدهما - هست و آیا شما یقین به حدوث کلی نداشتید و اکنون در بقاء کلی شک ندارید ؟

واضح است که پاسخ ، مثبت است و یقین به وجود کلی و شک در بقاء آن دارید و هیچگونه خللی در ارکان استصحاب ، وجود ندارد .

آری تردید ، نسبت به افراد طویل - فیل - و قصیر - پشه - مسائلی را روی خود افراد ، ایجاد می کند و نمی گذارد در خصوص فرد ، استصحاب ، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلی قسم دوم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلی» را می خواهیم استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد .

[۱] - در مثال قبل - خروج بلل مشتبه بین بول و منی - حدثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود ، در این فرض شما می توانید کلی حدث<sup>۱</sup> را استصحاب کنید و لازمه آن ، تحصیل وضوء ، برای نماز و مس کتاب الله است اما استصحاب کلی حدث به شما نمی گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلی حدث ، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب ، مطلق الحدث را ثابت می کند و آثار کلی حدث بر آن ، مترتب می شود و وجوب غسل جنابت ، اثر حدث خاص - حدث اکبر - است . و همان طور که اخیراً توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

و توهم کون الشک في بقاء الکلی الذي في ضمن ذاك المردّد مسبباً عن الشک في حدوث الخاص المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً؛ لعدم کون بقائه<sup>۱</sup> وارتفاعه من لوازم حدوثه<sup>۲</sup> وعدم حدوثه، بل من لوازم کون الحادث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلی حدث.

**خلاصه:** در عین حال که استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب کلی حدث، جاری می شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوم: قبلاً خلاصه ایراد مستشکل را بیان می کنیم که:

استصحاب کلی قسم دوم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شک سببی نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی - استصحاب کلی قسم دوم - نمی رسد.

**توضیح ذلک:** در محل بحث، یک شک سببی و یک شک مسببی داریم و با جریان استصحاب در شک سببی مجالی برای جریان استصحاب در شک مسببی باقی نمی ماند.

چرا شک دارید که «کلی» باقی هست یا نه؟

شک شما در بقاء کلی مسبب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

۱ - ای بقاء الکلی.

۲ - ای حدوث الخاص - فرد طویل العمر -

است یا نه ، شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل ، منشأ شک در بقاء کلی و عدم بقاء کلی است یعنی اگر فرد طویل العمر - فیل یا منی - حادث شده باشد ، کلی هم باقی است و اگر فرد طویل ، حادث نشده باشد ، کلی هم بقائی ندارد بنابر این شک شما در بقاء کلی ، ارتباط مستقیم با شک در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شک سببی شما عبارت است از شک در حدوث فرد طویل ، و هرگاه در حدوث چیزی شک نمائید ، اصالة عدم حدوث ، حکم می کند که آن چیز ، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می گویند اگر استصحاب هم حجت نباشد این اصل ، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می گوید :

اصل عدم حدوث ، حکم می کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب ، جاری شد ، نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی رسد و نمی توانید بقاء کلی را استصحاب نمائید .

**جواب :** اشکال و توهم مذکور ، فاسد است و مصنف سه جواب برای آن بیان کرده اند .

**الف -** شک ما در بقاء کلی مسبب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه .

شما گاهی فرد طویل را به تنهایی ملاحظه می کنید و گاهی نه ، بلکه می گوئید چیزی - کلی - قطعاً حادث شده است لکن آن چیز ، بین طویل و قصیر ، مردّد است<sup>۱</sup> یعنی منشأ شک شما در بقاء کلی این است که :

۱ - البته فرض مسأله ما هم از همین قبیل است .

می دانید یک حادث مسلم الحدوث، تحقق پیدا کرده، اما نمی دانید آن حادث در ضمن فرد قصیر بوده - که عمرش کوتاه بوده - و در نتیجه، اکنون - در زمان شک - باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است. آیا با توجه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می توانید، بگوئید استصحاب در سبب - فرد طویل - جاری می شود و نوبت به سبب - کلی حدث یا کلی حیوان - نمی رسد؟

شما - مستشکل - که می گوئید شک ما در بقاء کلی سبب از این است که فرد طویل، حادث شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجهی می کنید یا نه؟ این که فرد طویل حادث شده یا نشده که برای شما شک در بقاء، درست نمی کند آیا اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شک دارید؟ معنای شک در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلم باشد آن وقت شما در بقاء آن شک نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلم بگیرید، نباید بگوئید که ما شک داریم که آیا فرد طویل حادث شده یا نه، بلکه حادث مسلم مردد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شک در بقاء درست می کند. آیا اگر شما شک کردید که فرد طویل، حادث شده یا نه، به دنبالش شک در بقاء دارید؟ خیر

شک در بقاء یعنی الحدوث مسلم والبقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلم است پس چرا می گوئید شک در بقاء، سبب از این است که آیا فرد طویل، حادث شده است یا نه؟

**خلاصه:** شک در بقاء کلی ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:



مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه<sup>۱</sup> لا أنه<sup>۲</sup> من لوازمه ، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً ، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً [۱].

آیا آن حادث مسلم الحدوث ، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شک شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب - به قول خودتان - جاری شود و بر استصحاب مسببی - استصحاب کلی قسم دوم - حاکم باشد .

[۱] - ب : مصنف در پاسخ دوم فرموده اند : اصلاً در کلی و فرد ، مسأله سببیت و مسببیت مطرح نمی باشد و این چنین نیست که کلی و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلی عین وجود فرد است .

ج : پاسخ سوم - فرض کنید که در استصحاب کلی قسم دوم ، سببیت و مسببیت به نحوی که خودتان - مستشکل - بیان کردید ، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم اما ما سؤالی را مطرح می کنیم که :

آیا همه جا جریان استصحاب در شک سببی مانع جریان استصحاب در شک مسببی می شود ؟

واضح است که هر شک سببی مانع جریان اصل در شک مسببی نمی شود بلکه باید مسبب از احکام شرعیه سبب شناخته شود و ترتب شرعی در میان باشد تا

[۱] - و ضمیر «ضمنه» راجع الی «الخاص» یعنی : الحاص الذي يكون الكلّي في ضمنه ، فحذف الضمير العائد الى الموصول ، والعبارة هكذا «الذي هو في ضمنه» ، وبالجمله : بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطویل العمر ، لا أنه لازمه حتّى يتطرق فيه قاعدة الشك السببي والمسببي .

۲ - یعنی : لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاص الطویل العمر حتّى یندرج فی کبری الشک السببي والمسببي . ا. ر. ک منتهی الدرایة ۷ / ۳۴۷ .

و أمّا إذا كان الشك في بقائه ، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ، ففي استصحابه إشكال ، أظهره عدم جريانه ، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده ، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفرادده ليس من نحو وجود واحد له ، بل متعدد حسب تعددها ، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها ، لقطع بارتفاع وجوده ، وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد ، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه ، كما إذا شك في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث [۱] .

جریان استصحاب در شک سببی ، حاکم بر جریان استصحاب در شک مسببی باشد و ترتب کلی بر فرد ، ترتب عام بر مصادیق و افرادش ، ترتب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل ، جاری می شود و حکم می کند که اصل ، عدم حدوث فرد طویل است لکن در عین حال ، ما استصحاب بقاء کلی - که به قول شما شک مسببی است - را جاری می کنیم زیرا هر شک سببی مانع از جریان اصل در شک مسببی نمی شود بلکه باید ترتب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسببی شود .

**خلاصه :** به نظر مصنف استصحاب کلی قسم دوم بلا اشکال جاری می شود .

### استصحاب کلی قسم سؤم

[۱] - در استصحاب کلی قسم سؤم می دانیم که کلی در ضمن فرد خاصی تحقق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعاً مرتفع شده لکن منشأ شک مادر بقاء کلی این است که احتمال می دهیم مقارن وجود فرد اول یا مقارن ارتفاع فرد اول ، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقق کلی منحصر به آن فردی که اکنون - قطعاً - از بین

رفته است، نبوده بلکه احتمال می دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اول یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوم تحقق داشته، اکنون که فرد اول مرتفع شده است کلی، در ضمن فرد دوم، باقی است.

**مثال غیر شرعی<sup>۱</sup>:** یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است اما احتمال می دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه - بدون هیچ فاصله ای - عمرو وارد خانه شده است.

**مثال شرعی:** زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده - پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر متیقن شده - لکن احتمال می دهد مقارن تحصیل وضوء - که حدث اصغر مرتفع شده - به حدث اکبر محدث شده باشد.

**سؤال:** آیا استصحاب کلی قسم سوم را می توان جاری نمود؟

**جواب:** «ففي استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه...».

اظهر این است که استصحاب کلی قسم سوم نمی تواند جاری شود.

**بیان ذلک:** آری، ما وجود کلی را عین وجود فرد می دانیم و تفایری بین وجود کلی و فرد نمی بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدد است، اگر کلی در ضمن دو یا سه فرد تحقق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلی هست یا اینکه وجودات متعدد برای کلی تحقق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

مسئلاً می گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می شود وجود کلی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می شود ما نتوانیم استصحاب کلی قسم سؤم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعاً در خانه محقق شد و قطعاً هم از خانه، خارج شد اما وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلّی که «حَدَّثَ» و «انْعَدَمَ» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی توانید استصحاب کلی قسم سؤم را جاری نمائید.

تذکره: مثال ما برای استصحاب کلی قسم سؤم این بود که:

می دانیم کلی انسان - در خانه - در ضمن زید تحقق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می دهیم همراه فرد اول - زید - عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می دهیم مقارن ارتفاع فرد اول و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنّف می فرماید:

«... بنفسه او بملاکه کما اذا شک فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الایجاب بملاک

مقارن او حادث»<sup>۱</sup>.

۱ - قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمین آخرین علی قسمی الثالث فالشیخ اعلی الله مقامه قسمه الى قسمین والمصنّف قسمه الى اربعة اقسام.

(فتارة) یکون الشک فی بقاء الکلی من جهة الشک فی وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الاول ای الذی کان الکلی متحققاً فی ضمنه (واخری) مقارناً لارتفاع الفرد الاول وفي کلّ منهما (تارة) یکون وجود الفرد الآخر بنفسه. (واخری) بملاکه فهذه اربعة اقسام (وقد مثل) للقسمین الاخيرین بما اذا شک فی الاستحباب بعد القطع ... ر. ک. عناية الاصول ۵ / ۱۳۷.

لا يقال : الامر وإن كان كما ذكر ، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة ، ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه ، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبعي بينهما ؛ لمساوغة الاتصال مع الوحدة ، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه ، لا في حدوث وجود آخر [۱].

یعنی مقارنت های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود ، احتمال می دادیم شخص عمرو - بنفسه - هم بوده یا اینکه مقارنت های مذکور «بملاکه» تحقق داشته نه بنفسه .

مثال : یقین داریم که فلان شیء ، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می دهیم که در همان حال وجوب<sup>۱</sup> ، استحباب هم بوده است منتها چون نمی شود که استحباب و وجوب ، هر دو در یک لحظه باشند ، مصنف مجبور شده اند مسأله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب ، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب ، موجود بوده ، اکنون که وجوب آن شیء ، مرتفع شده ، رجحانش - همان رجحانی که قدر مشترک بین وجوب و استحباب است - باقی می باشد .

البته اگر استصحاب کلی قسم سوم را می پذیرفتیم ، بقاء کلی رجحان را استصحاب می کردیم اما چون استصحاب کلی قسم سوم را جاری نمی دانیم ، با ارتفاع و زوال وجوب آن فرد ، نمی توانیم «رجحان» را برای آن شیء ، استصحاب نمائیم .

[۱] - اشکال : مستشکل می گوید عدم جریان استصحاب کلی قسم سوم به همان

۱ - یا مقارن ارتفاع وجوب .

فإنه يقال : الأمر وإن كان كذلك ، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستصحاب المتبادلين فردين متباينين ، لا واحد مختلف الوصف في زمانين ، لم يكن مجال للاستصحاب ، لما مرّت الإشارة إليه وتأتي ، من أن قضية إطلاق أخبار الباب ، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً ، وإن لم يمكن بنقض بحسب الدقة ، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً ، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً ومما ذكرنا في المقام ، يظهر - أيضاً - حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية ، فلا تغفل [۱].

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر<sup>۱</sup> - وجوب و استحباب<sup>۲</sup> - داریم که : واقع مطلب این است که وجوب و استحباب - و همچنین حرمت و کراهت - اصلاً دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر وجوب با استحباب به شدت و ضعف است یعنی وجوب ، همان رجحان مؤکد و استحباب ، رجحان غیر مؤکد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می توان مطلق طلب را که قدر مشترک - کلی - بین وجوب و استحباب است ، استصحاب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلی یقین نداریم بلکه در بقاء کلی - طلب - شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استصحاب کلی را می توان جاری نمود .

خلاصه اینکه : هیچ مانعی از جریان استصحاب کلی - روی نظر عقلی که تغایر بین وجوب و استحباب به شدت و ضعف است - وجود ندارد .

[۱] - جواب : اگر دقت عقلی اعمال کنیم حق با شما - مستشکل - است و می توان

۱ - و همچنین حرمت و کراهت .

۲ - و توسعه ای را که اخیراً بیان کردید .

استصحاب کلی را جاری نمود لکن در باب استصحاب ، عرف - نه دقت عقلی - باید قضاوت کند و بگوید قضیة متیقنه و مشکوکه ، متحد است یا نه ، و او باید بگوید که مثلاً در فلان مورد نقض یقین بالشک صدق می کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلی به واسطه شک ، صدق نمود ، در آن مورد ، استصحاب جاری می شود و در هر موردی که صدق ننمود ، استصحاب جاری نمی شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می کنیم او می گوید من وجوب و استحباب را دو حکم متغایر می بینم و فرق آن دو را از طریق شدت و ضعف توجیه نمی کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد ، همان فرق بین وجوب و استحباب ، برقرار است گرچه در نظر عقل ، تفاوت دو فرد به شدت و ضعف است و در تبدل این دو فرد انقطاع وجود کلی لازم نمی آید .

خلاصه اینکه چون معیار ، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلی در این موارد ، جاری نمی شود و در مواردی که عقلاً موضوع متعدد است و «نقض» صدق نمی کند ، ولی چون عرفاً موضوع ، واحد است و نقض صدق می کند استصحاب جاری می شود .

قوله «وَمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَقَامِ يَظْهَرُ أَيْضاً حَالُ الْأَسْتَحْبَابِ فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ فِي الشَّيْئَاتِ الْحَكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ فَلَا تَغْفَلُ» .

توضیح عبارت مذکور را در اوّل همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست .

الرابع<sup>١</sup>: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة<sup>٢</sup> أو التدريجية الغير القارة، فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه مالم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضاً ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً [١].

## تنبيه چهارم

### استصحاب امور تدريجية

[١] - مقصود از تنبيه چهارم اين است كه :

١ - (الشيخ اعلى الله مقامه) قد جعل الكلام في هذا التنبيه في اقسام ثلاثة :

الأول : الزمان كالليل والنهار ونحوهما .

الثاني : الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج كالتكلم والكتابة والمشى ونوع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك .

الثالث : المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له كالصوم المقيد بيوم الخميس أو الجلوس المقيد بيوم

الجمعة ونحوهما .

وأما المصنف فقد جعل الاقسام قسمين فإشار الى الزمان و الزماني الذي لا استقرار له بقوله أو التدريجية الغير القارة وأشار الى المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له بقوله الآتي وأما الفعل المقيد بالزمان ...

الخ . ر . ك عناية الاصول ٥ / ١٤٠ .

٢ - القار هو الذي تجتمع اجزأؤه في الوجود في زمان واحد (من غير فرق بين الجواهر كزبد و

الاعراض كالسواد) مثل زيد ومقابل (مقابله) التدريجي وهو مالا يكون كذلك بل يوجد منه جزء في آن

فينعدم ويوجد الجزء الآخر منه في آن آخر ... وهكذا حتى تنتهي اجزأؤه مثل جريان الماء و سيلان الدم و

نحوهما ر . ك حقائق الاصول ٢ / ٤٥٩ .



همان طور که استصحاب در امور قاره - مستمره - مانند طهارت ، عدالت و غیره جریان پیدا می کند در امور غیر قاره - تدریجیه - مانند زمان ، سیلان دم ، جریان آب و غیره جاری می شود . البته خصوصیت امور غیر قاره و تدریجیه ، این است که هر جزئی از آن تحقق پیدا می کند و سپس منصرم و منعدم می شود آن گاه جزء بعد موجود می شود .

مثلاً یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشمه در حال جریان بود ، پرواضح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت با آبی که اکنون در حال جریان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیچ گاه شک نمی کنیم که آیا همان جزئی که قبلاً سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء ، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعاً از بین رفته است بلکه شک مادر سیلان و جریان یک جزء دیگر است و این جزء ، حالت سابقه اش - جریانش - مسلم نیست اما در عین حال می گوئیم تا وقتی که این امور تدریجیه ، استمرار دارند و بین آنها عدم ، رکود و توقفی ایجاد نشده ، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می کند .

لازم به تذکر است که در مواردی که اصلاً عدم و توقفی بین آن اجزاء و جریان ، فاصله نشده باشد ، هم عرف و هم عقل می گوید همان شیء ، استمرار و بقاء دارد<sup>۱</sup> اما در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده ، از عرف کمک می گیریم و او حکم می کند که اگر فی الجمله - نه به صورت کلی - عدمی بین آن جریان متخلل شده ، باز هم همان شیء و همان جریان استمرار و دوام دارد «وقضیه متیقنه و مشکوکه ما متحد

۱ - نه اینکه اجزاء و جریان متعدد - جریان دیگر - تحقق دارد و در نتیجه ، اشکال عدم اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه وارد نمی باشد .

هذا مع 'أَنَّ الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الآن و غيره - إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان،

است» مثلاً کسی که مشغول حرکت و ادامه مسیری هست، اگر یک یا دو لحظه توقف کند و سپس به راهش ادامه دهد، عرف نمی گوید او حرکت جدیدی را شروع کرده بلکه باز هم می گوید همان حرکت اول ادامه دارد.

خلاصه اینکه اگر اصلاً عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلل پیدا نکند عرف و حتی عقل، حکم می کند که همان جریان اول، دوام و بقاء دارد و چنانچه فی الجمله عدم، متخلل شود - یعنی آن عدم، قابل ملاحظه و توجه نباشد - عرف، حکم به بقاء همان حرکت و جریان می کند اما اگر مثلاً یک ساعت سکون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ کدام حرکت و جریان بعدی را ادامه حرکت قبلی نمی دانند.

تذکر: چون ما دلیل حجیت استصحاب را اخبار - لا تنقض یقین بالشک - قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می شود لذا هر کجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به طوری که اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شک بر آن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می کند و حکم به بقاء می نماید.<sup>۲</sup>

خلاصه: همان طور که اگر متیقن از امور قاره و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می شود همان طور هم اگر مستصحب از امور غیر قاره و تدریجیه باشد،

۱ - هذا جواب آخر عن الاشكال المذكور ومرجه الى خروج الامور غير القارة عن التصرم والتدرجها في الامور القارة ومعه لا يبقى موضوع للاشكال لفرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة حقيقة... ر. ک منتهی الذرایة ۷ / ۳۹۵.

۲ - البته اگر دلیل حجیت استصحاب را مثلاً بناء عقلاء بدانیم باز هم می گوئیم آن بناء عقلانی به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف برایش معتبر است.

لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى ، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً [۱].

استصحاب در آن جاری می شود و عرفاً بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد برقرار است .

[۱] - اکنون مصنف ، بحث قبل و اشکال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیه - عدم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه - را تعقیب می کنند و می فرمایند قضیه مشکوکه و متیقنه متحد است و استصحاب در آن جاری می شود بیان ذلک : حرکت بر دو قسم است ۱ - حرکت قطعیته ۲ - حرکت توسطیه .

الف : اقا القطعية : «عبارة عن كون الشيء في كل آن في مكان اذا كانت الحركة في المكان كحركة السائر فإنه في كل آن يكون في مكان غير ما كان فيه في الآن السابق او في حد اذا كانت الحركة في غير المكان كحركة الطفل والشجرة في النمو فانهما ماداما في النمو يكون نموها في كل آن بحد خاص فهو في الآن اللاحق يخلع حداً كان له في الآن السابق ويلبس حداً آخر فهو في كل آن في خلع و لبس و مثله الاشتداد في الكيف»<sup>۱</sup> .

معنای حرکت قطعیته همان چیزی است که در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینکه شیء در هر لحظه در یک مکان یا حدی باشد . در آن اول در یک مکان باشد در آن دوم در مکان دوم در آن سوم در مکان سوم و ...

در این قسم از حرکت ، تدریج و تدرج تصور می شود و اشکال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می کند لکن آن اشکال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلل نشود<sup>۲</sup> حتی عقل هم حکم می کند که همان حرکت و جریان ادامه

۱ - ر . ک حقائق الاصول ۲ / ۱۶۰ .

۲ - علاوه بر عرف .

دارد و چنانچه فی الجمله - نه به طور کلی - عدم و توقفی متخلل شود در این صورت هم باز عرف می گوید همان حرکت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است .

ب : اما الحركة التوسطية : «عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى ، كالتهازل الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب والليل الذي هو عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق»<sup>۱</sup> .

طبق تعریف اخیر ، یک شیء می تواند بین مبدأ و منتهى باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتها زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نوع ، حرکت یک امر مستمر و مستقر - قار - هست و مفهومی ندارد که اجزائی برایش تصور کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و یعدم» فرض کنید که شما از منزلتان به مقصد خاصی حرکت کرده اید «کون» اول ، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر ، عبارت است از منتها لکن بین مبدأ و منتها اکوان متعددی تحقق دارد و معنای حرکت توسطیه یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی ، ثالث و عاشر ، می شود .

به عبارت دیگر شما در کون دوم ، متوسط بین مبدأ و منتها هستید و در کون سوم ، متوسط بین مبدأ و منتها هستید در کون دهم هم متوسط بین مبدأ و منتها هستید پس این حالت توسط ، «یوجد و یعدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شروع شده تا به منتها برسید ادامه دارد و یک امر مستمر و قاری هست .

خلاصه : در حرکت قطعیه تدریج و تدرج هست و اما حرکت توسطیه یک معنای ثابتی است که از کون دوم شروع می شود و تا کون قبل المنتهى مانند یک کلی ، تحقق و استمرار دارد . و اگر حرکت ، حرکت توسطیه شد ، اصلاً اشکالی در

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار و ترتيب هالهما من الآثار [۱].

جریان استصحاب آن<sup>۱</sup> تصوّر نمی شود.

### استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده ایم که اگر در امور تدریجیه و غیر قارّه، عدم و رکود چشم گیر و قابل ملاحظه ای متخلّل نشود، وحدت عرفیه محفوظ و اتحاد قضیتین برقرار است اکنون مصنف می فرمایند با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شماروشن شد که:

۱- اصلاً اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلاً لیل عبارت است از «كون الشمس تحت الارض بين المغرب والمشرق والنهار عبارة عن كونها على وجه الارض بين المشرق والمغرب»<sup>۲</sup> بنابر این وقتی در بقاء لیل و نهار شک نمائیم، در واقع، مرجع شک ما در این است که آیا خورشید به منتهی رسیده است یا نه، در این صورت می توان عدم وصول خورشید به منتهای استصحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکر است که در مواردی می توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصحاب نمود که دارای اثر شرعی باشند. مثلاً کسی نذر کرده است که اگر نهار و روز پایان نپذیرفته باشد ده درهم صدقه می دهم و یا به زیارت فلان امام (ع) می روم در این صورت باشک در بقاء نهار می توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

۱- و امثال آن.

۲- ر. ک. عنایة الاصول ۵ / ۱۴۳.

وكذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدریجی من جهة الشك في انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى ، أو أنه بعد في الین ، وأما إذا كان من جهة الشك في كميته و مقداره ، كما في نبع الماء و جريانه ، و خروج الدم و سيلانه ، فيما كان سبب الشك في الجريان و التسيلان الشك في أنه بقي في المنبع و الرحم فعلاً شيء من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما فربما يشكل في استصحابهما حيثئذ ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً ، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ، ولكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب ، بحسب تعريفه و دليله حسبما عرفت [۱].

### استصحاب زمانی<sup>۱</sup>

[۱] - ۲ : و همچنین هیچ مانعی از جريان استصحاب در امور «زمانی» مانند قرائت ، تکلم ، جريان الماء و سيلان الدم من الرحم وجود ندارد . مصنف برای جريان استصحاب در «زمانیات» دو صورت و دو فرض تصور نموده اند :

الف : گاهی در بقاء امر تدریجی - زمانی - شک می کنیم و منشأ آن هم شک در رافع است .

مثال : یقین داریم که آبی از فلان چشمه جريان داشت و می دانیم که استعداد بقاء هم داشته اما شکی بر ما عارض شده و منشأ آن شک هم این است که احتمال می دهیم چیزی مانع از جريان آب شده باشد و نمی دانیم آن جريان به منتها رسیده

۱ - الذی لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدریج كالتكلم و الكتابة و المشی و نبع الماء و سيلان الدم و نحو ذلك ر . ک . عناية الاصول ۵ / ۱۴۰ .

است یا اینکه در وسط ، متوقف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی - جریان الماء - وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است .

ب : گاهی در بقاء امر تدریجی - زمانی - تردید می کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است . - فی کمیتة و مقداره . -

مثال : می دانیم آب چشمه ای در حال جریان بود و یا اینکه مرثه می داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکی پیدا شده و منشأ شک ما هم این است که نمی دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می دهیم آب آن منبع ، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم ، آن زن نمی داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه ؟ - در مقتضی شک داریم -

آیا در مثال اخیر - فرض ب - و امثال آن می توان استصحاب را جاری نمود ؟  
بعضی خواسته اند ، بگویند اگر شک ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوم - شک در مقتضی - باشد ، نمی توان در آن استصحاب ، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که :

آیا در منبع آب یا در رحم زن ، جزء دیگری از آب یا دم ، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع ، تمام شده ، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به عبارت دیگر شک شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلاً نمی دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به عبارت واضح تر ، شما شک در بقاء صفت - جریان و سیلان - ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف - آب و دم - هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی توان

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي ، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص ، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه ، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها ، صَحَّ فيه استصحاب الشخص والكلّي ، وإذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة ، كان من القسم الثاني ، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث ، كما لا يخفى هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات [۱].

استصحاب ، جاری نمود .

اما بیان و کلام مصنف : «لکنه يتخیل بأنه لا یختل به<sup>۱</sup> ما هو الملاك فی الاستصحاب بحسب تعریفه ودلیلہ حسبما عرفت» .

چنین به نظر می رسد<sup>۲</sup> که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب ، به یقین و شک و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نیاز داریم و معنای «لا تنقض الیقین بالشک» را هم از عرف اخذ می کنیم و عرف در این قبیل ، موارد می گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم - نه شک در حدوث - لذا می توانیم به استصحاب تمسک نمائیم و قبلاً هم بیان کردیم که در امور تدريجیه و جریان الماء و سیلان الدّم و نظایر آنها اگر عدم و توقف قابل ملاحظه ای واقع نشده باشد ، عرف حکم می کند که همان جریان و سیلان ، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است .

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدريجیه

[۱] - در امور قارّه و مستمرّه چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

۱ - وضمیر «به» راجع الى الاشكال المتصید من العبارة .

۲ - يتخیل به معنای يتوهم نیست .



در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم<sup>۱</sup>.

**استصحاب شخصی - نه کلی** - مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود اما اکنون شک نموده ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟  
در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصه است.

**۲ - استصحاب کلی قسم اول**: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شک ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس» - استصحاب شخصی - را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلی» قرائت را استصحاب نمائیم.

**۳ - استصحاب کلی قسم دوم**: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید» - سوره کوتاه - را شروع نمود - که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام شده - یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره» - سوره طولانی - شده - که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده - در این صورت فقط می‌توانیم کلی قرائت - قرائت السوره - را استصحاب نمائیم اما نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلاً<sup>۲</sup> بیان کردیم که در استصحاب کلی قسم دوم فقط «کلی» را می‌توان استصحاب

۱ - لازم به تذکر است که این استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

۲ - رک تبیه سوم استصحاب.

و أمّا الفعل المقيّد بالزمان ، فتارةً يكون الشكّ في حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده ، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى ، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به<sup>۲</sup> إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله ، فإن كان من جهة الشكّ في بقاء القيد ، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان ، كالتّهار الذي

نمود نه خصوص فرد را .

۴ - استصحاب کلی قسم سوّم : مثال : یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سورة «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می دهیم بعد از قرائت سورة «یس» بلافاصله مشغول قرائت سورة «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءة القرآن» ادامه دارد .

در این صورت اگر ما استصحاب کلی قسم سوّم را جاری و صحیح بدانیم<sup>۴</sup> ، با اینکه «قراءة القرآن» یک امر تدریجی است ، می توان آن را استصحاب نمود و الا خیر .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

خلاصه : تمام اقسام استصحاب در امور قاره و غیر قاره ، جاری می شود و از این لحاظ - غیر قاره بودن - فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تا کنون بیان کردیم

۱ - الشک فی ثبوت حکم المقيّد بالزمان کوجوب صوم رمضان «تارة» يكون للشكّ في نفس الزمان سواء كانت الشبهة موضوعية كما لو شك في هلال شوال ام حكمية كما لو شك بانتهاء النهار بغياب القرص . - اي كما اذا لم يعلم أنّ النهار ينتهي باستتار القرص او بذهاب الحمرة .

۲ - «و اخرى» يكون للشكّ في ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزمان الذي اخذ قيداً لموضوعه كما اذا وجب الجلوس في المسجد في النهار فانقضى النهار فشكّ في بقاء وجوب الجلوس في الليل لاحتمال كون زمان الليل موجباً لمصلحة فيه ملزمة ، او كون الجلوس مطلوباً في النهار بنحو تعدّد المطلوب بأن يكون في ذاته مصلحة ملزمة وبخصوصية كونه في النهار مصلحة اخرى غير المصلحة القائمة بذاته .

۳ - الظاهر أنّ اصل العبارة : أن يكون التقييد به ... الخ | ر . ك حقائق الاصول ۲ / ۴۶۳ و ۴۶۲ .

۴ - مصنف در تنبيه سوّم فرمودند : «ففي استصحابه اشكال اظهره عدم جريانه» .

قيد به الصوم مثلاً، فيترتب عليه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل [۱].

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

### استصحاب فعل مقید به زمان

[۱] - اکنون مصنف، بحث نسبتاً مفصلی را درباره استصحاب فعل مقید به زمان شروع می کنند یعنی فعلی که خودش «قار» است اما مقید به زمان است بنابراین اموری داریم که «زمان» نیست اما به زمان، مقید است و در شریعت مقدس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» که صوم به معنی امساك و مقید به زمان خاصی است. شك در بقاء حکم - وجوب - فعل مقید به زمان به دو نحو، تصور می شود.

۱ - گاهی شك می کنیم که آیا آن زمانی - قیدی - که این فعل، مقید به آن بوده باقی است یا نه، مثلاً در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شك می کنیم که آیا وقت افطار، فرا رسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟ مصنف فرموده اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می توان جاری نمود.

الف: می توانیم در نفس زمان - نهار - استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساك و عدم جواز افطار است.

ب: می توانیم در فعل مقید به زمان - امساك و روزه - استصحاب جاری نمائیم به این نحو:

«إن الإمساك قبل هذا كان في النهار والآن كما كان فيجب».

پنج دقیقه قبل، مسلماً امساك و صوم من در نهار و روز بود اما اکنون که شك نموده ام که امساك من در نهار است یا اینکه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساك

در نهار و روز نیست ، می توانم استصحاب را در خود «امساک» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساک واجب است .  
 قوله «فتأمل» .

ممکن است بگوئیم در محل بحث ، سببیت و مسببیت مطرح است به این نحو که : شک شما در اینکه آیا امساکتان در نهار است یا نه مسبب از این است که آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی که استصحاب را در شک سببی جاری نمودید ، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی رسد - در مانحن فیه سببیت هم شرعیه است -

برای وجه تأمل مذکور وجوه دیگری را هم می توان بیان کرد<sup>۱</sup> .  
 ۲ - قوله «وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه<sup>۲</sup> من جهة اخرى كما<sup>۳</sup> اذا احتمل ان

۱ - الف : ولعله إشارة الى ضعف استصحاب كون الامساک قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فان الآن الذي كان الامساک فيه في النهار هو غير هذا الآن الذي ارید استصحاب كون الامساک فيه ايضاً في النهار فتبدل قيد الموضوع (ولوقبل) ان مجموع الآتات هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صححنا الاستصحاب في الامر التدریجی (قلنا) نعم ان مجموع آتات النهار هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صحیح استصحاب النهار ولكن كون هذا الآن الذي نحن فيه فعلاً هو من آتات النهار ليكون هو مع الآتات السابقة امراً واحداً مستمراً عرفاً غير معلوم وذلك لاحتمال كونه من آتات الليل فتأمل جيداً ر. ک عنایة الاصول ۵ / ۱۵۰ .

ب : قوله «فتأمل» حتی تقدر على دفع ما يقال في المقام وهو ان الامساک قبل هذا الآن ارتفع قطعاً والامساک الآن لو شک في وجوبه كان شکاً في حدوث وجوبه لاشکاً في بقاء وجوبه المتیقن حدوثه سابقاً فلا حالة سابقة ها هنا والدفع انما يكون بالتشبهت بذیل العرف بان يقال : انهم يرون الامساک في النهار امراً وحداناً . ر. ک شرح کفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتی - طبع نجف ۲ / ۲۵۹ .  
 ۲ - ای انتفاء الزمان .  
 ۳ - ليس هذا من باب الحصر بل من باب المثال . مشکینی ره ر. ک حاشية کفاية الاصول ۲ / ۳۱۷ .

وإن كان<sup>۱</sup> من الجهة الأخرى ، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص مالم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوتة لا قيداً مقوماً لموضوعه ، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان ، فإنه غير ما علم ثبوتة له ، فيكون الشك في ثبوتة له - أيضاً - شكاً في أصل ثبوتة بعد القطع بعدمه ، لا في بقائه [۱].

يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد - وإن كان من جهة الاخرى - بیان می کنیم .

[۱] - ۲: گاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان ، و در عین حال در بقاء حکم شک داریم به عبارت دیگر گاهی شک می کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقید به زمان ، باقی است یا نه و تردید ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان - قید - باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص ، منقضی شده اما در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می کنیم - البته مصنف فقط به یک مثال اکتفاء نموده اند - .

الف: احتمال می دهیم که مولا هنگام بیان حکم ، تعدد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر ، احتمال می دهیم «زمان» یک مطلوب مستقل و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می دهیم که او دو مطلوب داشته ۱ - ذات الفعل ۲ - وقوع آن فعل در زمان خاص - همان زمانی که اکنون منقضی شده است - پس منشأ شک ما در بقاء حکم فعل مقید به زمان ، احتمال تعدد مطلوب است نه

۱ - معطوف علی قوله : «فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد ...» .

يقين به تعدد مطلوب زيرا اگر يقين به تعدد مطلوب داشته باشيم که در بقاء حکم ، شک نمی کنيم بلکه يقين به بقاء حکم ، پیدا می کنيم ، خلاصه اينکه ، چون احتمال تعدد مطلوب می دهيم به دنبال آن ، احتمال ميدهيم که بعد از انقضاء زمان اول ، حکم آن فعل مقتيد به زمان باقی باشد که مثال آن را به زودی ذکر می کنيم .

ب : يقين داريم که مولا تعدد مطلوب نداشته و اصل المطلوب و کمال المطلوب مطرح نبوده اما در عين حال ، احتمال می دهيم آن حکم ، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اينکه :

احتمال می دهيم بعد از انقضاء زمان خاص ، ملاک ديگری برای بقاء حکم ، وجود داشته باشد به عبارت ديگر ، آن حکم در زمان اول ، طبق یک ملاک ، ثابت و مستقر بوده که آن ملاک از بين رفته و در زمانی ثاني روی ملاک و جهت ديگر ، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم ، احتمال وجود ملاک ديگری می دهيم ، در بقاء حکم ، شک می نمائيم در حالی که آن زمان خاص - زمان اول - هم قطعاً منقضی شده است .

سؤال : آیا در دو مثال و دو فرض مذکور - الف و ب - استصحاب بقاء حکم ، جاری می شود یا نه ؟

جواب : مصنف در آن ، تفصيل قائل شده اند .

بيان ذلك : بايد بررسی کرد و دید که آن زمانی که در دليل ، اخذ شده و اکنون منقضی شده است به چه نحوی در دليل شرعی اعتبار شده .

۱ - گاهی زمان را به عنوان قيد موضوع و قيد مقوم مأموریه ، لحاظ می کنند به نحوی که وقتی مولا می خواهد ماهيت مأموریه را تصور کند ، بين تمام خصوصيات دخيلة در مأموریه ، زمان را هم جزء آن خصوصيات مقوم مأموریه اخذ می کند .

**مثال :** مولا اکرام زید را تصوّر می کند و می خواهد آن را مأموریه قرار دهد او توجه می کند و می بیند که در این مأموریه نفس «اکرام» تمام المأموریه نیست بلکه اکرام زید در روز جمعه هم در مأموریه دخالت و مقومیت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می گوید : «اکرام زید «يوم الجمعة» واجب» و کلمه «واجب» را بعد از تمامیت مأموریه و بعد از «زمان» بیان می کند . در این صورت ، همان طور که «اکرام» در مأموریه مداخلت دارد قید «يوم الجمعة» هم در مأموریه دخالت دارد . در مثال مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اول - بعد از گذشتن روز جمعه و فرا رسیدن روز شنبه - شک کنیم که آیا اکرام زید وجوب دارد یا نه ، نمی توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا وجوب اکرام زید در روز شنبه ، بقاء وجوب اکرام «يوم الجمعة» نیست . اکرام مقتید به يوم الجمعة با اکرام مقتید به يوم السبت مغایر است و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد ، برقرار نیست تا بتوان استصحاب ، جاری نمود .

شما نمی توانید بگوئید «کیان اکرام زید واجباً» زیرا اکرام زید ، واجب نبوده بلکه اکرام مقتید به يوم الجمعة واجب بوده و الآن که يوم السبت است در وجوب اکرام شک دارید و دو قضیه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی توانید استصحاب بقاء وجوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم وجوب اکرام زید ، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه ، قبل از آنکه مولا تکلیفی را بیان نماید ، اکرام زید نسبت به روز شنبه وجوب نداشته ، الآن که يوم السبت است و در وجوب اکرام زید شک دارید ، استصحاب عدم وجوب جاری می شود نه استصحاب بقاء وجوب .

**خلاصه :** در مواردی که زمان به عنوان قید موضوع ، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء وجوب ، جاری نمی شود بلکه استصحاب عدم ، جریان پیدا می کند .

لا يقال: إنَّ الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

۲- گاهی هم «زمان» به عنوان «ظرف» - نه قید - ثبوت حکم، اخذ می شود مثلاً مولا در مقام بیان حکم چنین می گوید: (اکرام زید واجب «يوم الجمعة») یعنی يوم الجمعة را ظرف حکم قرار می دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقید به يوم الجمعة، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان - روز شنبه - در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء وجوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیه متیقنه و مشکوکه متحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن - روز شنبه - در بقاء وجوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان وجوب را استصحاب می کنیم *تتمت کتب التدریس*

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می کنیم که در مواردی که مولا به حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب يوم الجمعة» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیات به موضوع ارتباط دارد گرچه «يوم الجمعة» به صورت ظرفیت در دلیل، اخذ شده، اما واقع مطلب، این است که «يوم الجمعة» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا اگر به طور کلی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلاً عنوان «يوم الجمعة» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «يوم الجمعة» و این «يوم الجمعة» چه خصوصیتی دارد؟



فإنه يقال : نعم ، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة و نظر العقل ،  
وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع  
واحد في الزمانين ، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول ، وشك في بقاء هذا  
الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني فلا يكون مجال الاستصحاب ثبوته [۱]

خلاصه : وقتی به عقل ، مراجعه می کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی گذارد  
خواه يوم الجمعة را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن ، از دید دقیق عقل ، همه  
خصوصیات ، قید موضوع و در ملاک حکم ، مؤثر است لذا می گوئیم «يوم الجمعة»  
در مصلحت وجوبی اکرام زید ، دخالت دارد و چون در مصلحت وجوبی ، دخیل  
است پس حتماً قیدیت دارد و قید مقوم موضوع است و در صورت اخیر - صورت  
دوم - هم مانند صورت قبل نمی توان استصحاب وجوب ، جاری نمود - زیرا بین  
قضیه متیقنه و مشکوکه ، اتحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل - صورت اول -  
استصحاب عدم وجوب ، جاری می شود.

[۱] - جواب : اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده ایم ، تکرار می نمائیم  
که :

از نظر و دید دقیق عقلی مطلب ، همان است که مستشکل گفت و بین قضیتین  
اتحاد نیست اما بارها گفته ایم که ملاک در اتحاد قضیتین ، حکم و قضاوت عرف  
است نه اعمال دقت عقلی و ما هنگامی که به عرف ، مراجعه می نمائیم او بین دو  
مثال و دو فرض اخیر ، تفاوت ، قائل می شود و می گوید در مثال «اکرام زید يوم  
الجمعة واجب» يوم الجمعة مقوم موضوع است و در روز شنبه که در وجوب اکرام  
زید ، شک داریم نمی توان استصحاب بقاء وجوب نمود زیرا بین دو قضیه اتحاد  
برقرار نیست . اما در مثال و فرض دوم - «اکرام زید واجب يوم الجمعة» - يوم الجمعة  
را ظرف حکم می داند بدون اینکه مقوم موضوع باشد و روز شنبه که در وجوب اکرام

لا يقال : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين ، ويقع التعارض بين الاستصحابين ، كما قيل<sup>۱</sup> [۱۱].

زید ، شک داریم می توان بقاء وجوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین ، اتحاد عرفی برقرار است .

**خلاصه :** اگر در باب استصحاب ، دقت عقلی اعمال نمائیم ، اشکال مستشکل ، وارد است و بعد از انقضاء زمان خاص - زمان اول - نمی توان بقاء وجوب را استصحاب نمود اما اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم ، بعد از انقضاء زمان خاص می توان بقاء وجوب را استصحاب نمود .

تاکنون تقریباً مصنف تا حدی اشکال مستشکل را پذیرفته اند - در صورتی که حاکم نسبت به اتحاد قضیتین عقل باشد - و همین مطلب زمینه ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می پردازیم -

[۱۱] - اشکال : شما - مصنف - قبول کردید که بنا بر اعمال دقت عقلی در تشخیص موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه ، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی شود بلکه استصحاب عدم وجوب ، جاری می شود اما بنابر اینکه ملاک در ادله استصحاب ، نظر و تشخیص عرف باشد ، استصحاب ثبوت و بقاء حکم ، جاری می شود و در نتیجه ، بین آن دو استصحاب ، تعارض می شود و با تعارض تساقط می کنند - بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم ، تعارض و تساقط برقرار می شود -

**تذکر :** اشکال مذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به عنوان ظرف اعتبار شده باشد - نه قید - زیرا در صورتی که زمان به عنوان قید ، اخذ شده باشد هم با

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ التّظنّين ، وإلا فلا يكاد يصحّ إلا إذا سبق بأحدهما ، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المناقاة بينهما ، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما ، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد ، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزّمان ظرفاً ، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً ؛ لما عرفت من أنّ العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ، ولا شبهة في أنّ الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع [معه] قبله متحد في الأوّل ومتعدد في الثاني بحسبه ؛ ضرورة أنّ الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ، ولو بالنظر المسامحي العرفي [۱].

دقت عقلی و هم طبق نظر عرف ، موضوع قضیه متیقّنه و مشکوکه ، متغایر است و استصحاب بقاء حکم ، جاری نمی شود .

[۱] - اگر در ادله و اخبار باب ، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می داد یعنی دلالت می کرد که در استصحاب در تشخیص موضوع هم نظر و دقت عقلی معتبر است و هم تشخیص عرف ، در این صورت ، حق با مستشکل - مرحوم فاضل نراقی - بود و در مثال و فرض قبل - اکرام زید واجب يوم الجمعة<sup>۱</sup> - بعد از انقضاء زمان اوّل - روز جمعه - و فرا رسیدن زمان دوّم - روز شنبه - که در بقاء وجوب اکرام زید تردید می کردیم هم استصحاب عدم وجوب<sup>۲</sup> و هم استصحاب بقاء وجوب<sup>۳</sup> اکرام زید ، جاری می شد و در نتیجه ، تعارض و تساقط می نمودند .

اما اگر در اخبار باب دلیلی نباشد که تأیید نماید در تشخیص موضوع هم دقت عقلی و هم نظر عرف ، معتبر است ، در این صورت ، جریان استصحاب ، صحیح

۱ - که زمان عنوان ظرفیت داشت نه قیدیت .

۲ - بنابر اینکه ملاک در تشخیص موضوع ، نظر و دقت عقلی باشد .

۳ - بنابر اینکه ملاک در تشخیص موضوع ، نظر عرف باشد .

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکرراً بیان کردیم ملاک در تشخیص موضوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقت عقلی.

**سؤال:** چرا اگر روایات باب تأیید نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط باید نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصحاب نمود که نتیجه آن، استصحاب بقاء حکم - وجوب اکرام زید - نسبت به زمان دوم - روز شنبه - است.

**جواب:** زیرا نمی توان بین دو نظر - عقل و عرف - جمع نمود و بین آنها کمال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم، جاری می شود اما طبق تشخیص عرف، استصحاب بقاء وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم و روز شنبه جاری می شود.

**خلاصه:** کلیه اخبار و همچنین روایات باب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به عنوان ظرفیت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوم، جاری می شود زیرا شبهه ای وجود ندارد که در فرض مذکور<sup>۱</sup>، آن فعل - اکرام زید - قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء زمان اول یعنی زمان دوم و روز شنبه، عرفاً عمل واحدی است، ارکان استصحاب، کامل و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد عرفی برقرار است و می توان استصحاب ثبوت و بقاء وجوب را نسبت به زمان دوم جاری نمود اما اگر زمان عنوان قیدیت داشته باشد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء

۱ - که زمان ظرفیت دارد.

نعم ، لا یبعد أن یكون بحسبه - أيضاً - متّحداً فیما إذا كان الشكّ في بقاء حکمه ، من جهة الشكّ في أنّه بنحو التعدّد المطلوبی ، وأنّ حکمه بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت وإن لم یکن باقياً بعده قطعاً ، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فیستصحب [۱] .

زمان اوّل ، عرفاً عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی شود زیرا بین قضیتین اتحاد نیست .

[۱] - مصنّف فرموده اند بعید نیست که : در موردی که زمان به عنوان قید موضوع ، اخذ شده و به علاوه مسأله تعدّد مطلوب مطرح بوده <sup>۲</sup> ، بتوان بقاء حکم را استصحاب نمود یعنی احتمال می دهیم وقتی مولا تکلیف - اکرام زید يوم الجمعة واجب - را بیان نموده است دو مطلوب داشته است :

۱ - وقوع فعل در زمان خاص ، یک مطلوب بوده <sup>۲</sup> - اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است .

در فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اوّل در بقاء حکم قبلی شک نمائیم ، می توان بقاء حکم قبلی را نسبت به زمان دوم ، استصحاب نمود گرچه می دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص <sup>۳</sup> ، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیّت باقی نیست اما احتمال می دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد <sup>۴</sup> لذا بقاء حکم را استصحاب می نمائیم .

۱ - بلکه استصحاب عدم ، جاری می شود .

۲ - نه وحدت مطلوب که توضیح و مثالهای آن را به نحو مشروح در بیان قول مصنّف «وإن كان من الجهة الاخرى ...» بیان کردیم .

۳ - و انتفاء یک مطلوب .

۴ - زیرا فرض مسأله در موردی بود که تعدّد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب .

فتأمل جيداً .

إزاحة وهم : لا يخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها ، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها ، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى مالم يحدث رافع لها ، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية ، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للتجاسة بعد الغسل مرة ، كما حكي عن بعض الأفاضل ، ولا يكون ها هنا أصل إلا أصالة الطهارة أو التجاسة [١] .

[١] - توهم : فاضل نراقى «ره» كلامي داشتند كه مصنف حاصل آن را اخيراً به صورت «لا يقال ... فأنه يقال» بيان کردند كه خلاصه آن چنین بود :

در فعل مقید به زمان ، حتی اگر زمان به عنوان ظرفیت در دلیل ، اخذ شود - اکرام زید واجب يوم الجمعة - بعد از انقضاء زمان اول ، اگر در بقاء حکم ، شک کنیم هم استصحاب بقاء حکم جاری می شود و هم استصحاب عدم و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض می کنند مثلاً اگر روز شنبه در بقاء اکرام زید ، شک نمائیم ، از طرفی می گوئیم اصل ، این است که وجوب اکرام قبلی زید در روز شنبه هم مستمر است و از طرف دیگر هم می گوئیم روز پنج شنبه که اکرام زید ، واجب نبود الآن هم

١ - لعله إشارة الى منع جریان الاستصحاب فيما اذا اخذ الزمان قيداً ، ضرورة أن القيد دخیل في الموضوع او المحمول ، وانتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحدة القضية المتیقنة والمشكوكه ، ومع هذا القدح كيف یجری الاستصحاب ؟ وتشابه الحكمين لفعلي في زمانين لا یوجب وحدة الموضوع المصححة لجریان الاستصحاب ، فإن حکم الصلاة والصوم وهو الوجوب متحد نسخاً مع تغاير متعلقیهما وتباينهما . بل انشک في القدح ايضاً يمنع عن جریان الاستصحاب ، لكون الشك في وحدة الموضوع موجباً للشك في صدق النقض المانع عن صحة التمسك بدلیل الاستصحاب ، كما لا يخفى . ك منتهی الدراية ٧ / ٤٣٤ .

که روز شنبه است و در وجوب اکرام زید شک داریم ، اصل ، عدم وجوب اکرام زید است و این دو استصحاب با هم تعارض می کنند . اما مصنف فرمودند فقط استصحاب بقاء وجوب اکرام ، جاری می شود که تفصیل کلام هر دو بزرگوار را بیان نمودیم و نیازی به اعاده آن نیست .

فاضل نراقی برای تعارض مزبور امثله دیگری هم ذکر کرده اند<sup>۱</sup> که محصل آن چنین است :

۱- در مورد طهارت حدیثیه : فرض کنید شخصی وضوء گرفت و طهارت از حدث برایش حاصل شد ، بعد از تحصیل طهارت ، رطوبت مشتبهی - مذی - از او خارج شد و در نتیجه ، شک نمود که آیا طهارتش باقی است یا نه ؟  
مرحوم نراقی فرموده اند در مثال مذکور دو استصحاب ، جاری می شود و با یکدیگر تعارض و تساقط می نمایند .

الف : استصحاب بقاء طهارت : اصل ، این است که بعد از خروج مذی طهارت قبلی باقی است .

۱- قسمتی از کلام فاضل نراقی «ره» را نقل می کنیم :

... وبالجمله بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشرع او التكليف والبلوغ والعقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع الموارد القسم الثالث ولا مرجح لاحدهما فلا يكون شيء منهما حجة و يجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند عدمها ... «و اذا» شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي يقال أن قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع العمل المسمى بالوضوء سبباً للطهارة مطلقاً وعلم بعده أنه جعله سبباً للطهارة مالم يخرج المذي ولا يعلم أنه هل جعله سبباً للطهارة الباقية بعده ايضاً ام لا والاصل عدم الجعل «و اذا شك» في تطهر الثوب الملاقي للبول بغسله مرة فيقال قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل الشارع ملاقة البول سبباً للتجاسة مطلقاً وبعده علمنا أنه جعله سبباً للتجاسة مالم يغسل اصلاً واما كونه سبباً للتجاسة بعد الغسل مرة فلا ... ر . ك مناهج الاحكام والاصول / فائدة اولی / ۰۲۴۲ .

ب : ما در این جهت ، شک داریم که آیا تحصیل وضوء ، سبب طهارت است حتی بعد از خروج مذي ، یا اینکه وضوء ، تا زمان خروج مذي ، سبب طهارت است . شک ما در مقدار تأثیر سبب طهارت است . در نتیجه می گوئیم : اصل ، این است که آن سبب ، برای طهارت بعد از خروج مذي سببیت ندارد بنابراین :

بعد از خروج مذي ، هم استصحاب طهارت ، جاری می شود و هم استصحاب عدم سببیت وضوء برای طهارت بعد از خروج مذي .

۲- در مورد طهارت خبیثه : فرض کنید نجاستی - بول - به لباسی اصابت نمود و ما شک نمودیم که آیا در تطهیر لباس متنجس یک مرتبه شستن - غسل مرّه - کافی است یا اینکه در تطهیر لباس تعدّد غسل - مرتین - معتبر است .

در فرض مذکور اگر برای تطهیر لباس فقط یک مرتبه آن را بشوئیم و در بقاء نجاست شک داشته باشیم دو نوع استصحاب ، جاری می شود :

الف : از طرفی می گوئیم بعد از غسل مرّه واحده ، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می نمائیم .

ب : از طرفی هم می گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجس لباس بود ، آیا سببیتش آنقدر قوی بود که بعد از غسل مرّه واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست - بول - تا زمان غسل مرّه واحده ، باقی است یعنی بعد از یک مرتبه ، شستن ، آن لباس پاک می شود .

در فرض مذکور می گوئیم :

اصل ، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده هست یعنی لباس مذکور ، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب ، بین آنها تعارض و



تساقط بر قرار است . تا کنون اصل توهم مرحوم نراقی را بیان کرده ایم .

**دفع توهم :** اکنون در صدد زائل کردن توهم مذکور هستیم .

**بیان ذلک :** طهارت حدیثیه و خبیثه - وما یقابلهما<sup>۱</sup> - از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقق پیدا کردند ، ادامه پیدا می کنند تا اینکه رافعی بیاید و آن ها را زایل کند یعنی همیشه شک ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی .

به عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می گوئیم شک ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها - شک در مقتضی - نیست مثلاً وقتی به وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بطلان مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید ، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء ، سبب طهارت است ، حتی بعد از خروج مزی که ما در مقدار تأثیر وضوء ، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده ، بلکه می گوئیم آن طهارتی که به وسیله وضوء حاصل شده است ، اگر رافعی نیاید فرضاً تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع ، شک داریم دائماً استصحاب بقاء طهارت جاری می شود و می گوئیم اصل ، این است که بعد از خروج مزی ، طهارت قبلی باقی است . خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود - استصحاب طهارت - تعارض و تساقط کنند .

و همچنین در مورد طهارت خبیثه که آن لباس با نجاست - بول - ملاقات نموده بود ، می گوئیم :

۱ - من الحدث والخبث .

الخامس : إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً ، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً ، فلو شك في مورد لأجل طروء

اصل ، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن ، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل ، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّة واحده است .

تذکر : مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده اند :

«هذا في الامور الشرعية و اما الامور الخارجية كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلامعارض ، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها» .

مصنّف در کلام خود ، اشاره ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده اند :  
 «... كانت من الامور الخارجية او الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية ...»  
 خواه طهارت از امور خارجی<sup>۱</sup> تکوینی<sup>۱</sup> باشد که در این صورت شارع مقدّس مبین و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریه<sup>۲</sup> باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و آثاری بر آن مترتب نموده است .

مثلاً اگر طهارت از امور خارجیّه باشد با تحصیل وضوء ، یک حالت نفسانی برای انسان ، حاصل می شود که می توان با آن حالت ، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریه ، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد ، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می توان با آن حالت کتاب الله را مسّ نمود و ...

۱ - در این صورت ، طهارت ، موضوع احکام شرعی است .

۲ - در این صورت ، نفس طهارت ، یک حکم شرعی است .

بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه ، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة ، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً [۱].

### تنبيه پنجم

#### استصحاب تعلیقی

[۱] - بحث ما در تنبيه پنجم در باره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقن ما یک حکم فعلی مطلق - غیر مشروط - باشد ، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می شود<sup>۱</sup> مانند استصحاب وجوب نماز جمعه .

اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقن ما مشروط و معلق بود ، آیا استصحاب در باره اش جاری می شود یا نه ؟

تذکر : در مانحن فيه مقصود از «معلق» - واجب معلق - غیر از آن واجب معلق منجز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلق ، همان مشروط است - نه آن واجب معلقی که صاحب فصول بیان نموده - در حقیقت ، این معلق ، معلق لغوی است نه معلق اصطلاحی .

مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت ، روی موضوعی به صورت مشروط و معلق بار شده باشد ، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات بر آن عارض گشته اما عروض آن حالت یا حالات ، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شک و تردید ایجاد نموده است که آیا بالحاظ آن تغییر حالت ، باز

هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه ؟

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی بحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلق بر غلیان ، نسبت به عنب ثابت شده است . بنابراین در دلیل مذکور ، حرمت بر غلیان ، معلق شده و موضوع آن هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شک گشته ، این است که آن انگور ، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده - به کشمش و مویز مبدل گشته - و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زیبایی ، عوض نمی شود و این چنین نیست که قضیه متیقنه و مشکوکه ما متغایر شوند لکن در عین حال که قضیتین ، متحد است ، همین تبدل حالت عنبی به زیبایی برای ما تردید و شک ایجاد نموده است که اگر انگور ، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود ، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند ، حرام می شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلق بر غلیان که نسبت به انگور ، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه ؟

این جاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می شود حال ببینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادله استصحاب در مورد آن جاری می شود یا نه ؟

### آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست ؟

در استصحاب غیر از قضیه متیقنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء ، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد - استصحاب احکام تنجزیه مطلقه - تحقق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقق دارد و در دو رکن استصحاب ، اختلالی وجود ندارد .

قضیه متیقنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدل گشته لذا شک نموده ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می‌گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلق بودن، مانع جریان استصحاب نمی‌شود.

### اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرض سه اشکال می‌شویم که مصنف فقط دو اشکال را بیان نموده‌اند.

اما اشکالی را که مصنف متعرض آن نشده‌اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیه متیقنه و مشکوکه در عنب و زیب متفاوت است یعنی قضیه متیقنه «العنب اذا غلی یحرم» اما قضیه مشکوکه «الزیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زیب دو موضوع متغایرند و همین تغایر و تعدد موضوع، علت عدم جریان استصحاب تعلیقی است.

جواب: صرف وجود دو عنوان - عنب و زیب - سبب نمی‌شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زیب، یک حقیقت و یک ماهیت هستند و فرقیشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می‌توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟

خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند در عین حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

وتوهم<sup>۱</sup> آنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد؛ فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض أنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم - مثلاً - أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طرؤ الحالة فيشكل فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك [۱].

ندارد.

[۱] - توهم: در مواردی که می خواهیم حکمی را استصحاب نمائیم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلاً شما می خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلاً و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می کنید اما در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقق نشده و تا وقتی که معلق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدل به زیب پیدا کرده، قبلاً غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می آمد که تبدل به زیب پیدا نمی کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقق نداشته، ما یک حکم ثابتی - حرمت - نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محل بحث قبلاً غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقق شود لذا نمی توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان

استصحاب - یقین به ثبوت - مختل است .

بیان فساد توهم : توهم مذکور ، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقق کل شیء بحسبه» .

حکم مطلق ، تحقق و وجودش به همان فعلیت و اطلاقش هست اما اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلاً مولا گفت : «ان جائک زید فاكرمه» اما هنوز زید نیامده و مجبىء ، محقق نشده ، آیا بعد از صدور خطاب مذکور ، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «ان جائک زید فاكرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله ای و حکمی تحقق نداشت ، بعد از صدور خطاب مذکور - قبل از تحقق مجبىء زید - هیچ تحولی به وجود نیامده است ؟ یا اینکه نه ، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم ، تعلیقی و معلق بر مجبىء زید است ؟

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

واضح است که خطاب مذکور ، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلق علیه حاصل نشده ، نمی توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلق و مشروط است لذا اگر کسی توهم کند که تا زمانی که معلق علیه - مجبىء زید یا غلیان - تحقق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی شود ، آن توهم باطل است بلکه حکم ، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می خواهیم آن را استصحاب کنیم ، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می کنیم ، همان ثبوت مشروط را ابقاء می نمائیم نه ثبوت فعلی را به نحوی که بگوئیم الآن آن حکم - حرمت یا وجوب - محقق است .

وبالجملة : يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل ، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً ، فببركته يعمّ الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة ، فيحكم - مثلاً - بأن العصير الزیبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته ، من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها ، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه [۱].

خلاصه : اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره ای از وجود ندارد ، لذا نمی توان آن را استصحاب نمود ، این حرف ، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد ، «وجود کل شیء بحسبه» و مکرراً گفته ایم که در استصحاب ، یقین به ثبوت و شک در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شک در بقاء آن داریم - به علت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده - و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم - از جهت فعلیت و تعلیقیت - مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی شود .

[۱] - مصنف ، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرض فائده استصحاب می شوند که :

همیشه استصحاب به کمک دلیل اجتهادی می شتابد و در مواردی که دلیل ، دارای اجمال و اجمال است و شامل زمان لاحق نمی شود ، می توان به وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلاً دلیلی دلالت می کند که نماز جمعه در عصر حضور ، واجب است - نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد - و نسبت به زمان دیگر ، نفی وجوب نمی کند اما به کمک استصحاب ، آن حکم را نسبت به زمان لاحق - عصر غیبت - هم سریان می دهیم .



إن قلت : نعم<sup>۱</sup>، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلیته المطلقة [۱].

مثلاً اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدل حالت پیدا کند، و به زیب، تبدل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به وسیله استصحاب می گوئیم اگر عنب حالت یبوست پیدا کند و تبدیل به کشمش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلقه ای را که عنب دارد، زیب هم دارد. مثال برای حکم معلق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزبيب اذا غلی یحرم». مثال برای حکم مطلق: فرضاً کسی مالک صد کیلو انگور بود اما اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش تبدل شده و به عللی شک نموده ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش تبدل شده یا نه در این صورت - در زمان لاحق - ملکیت آن فرد را نسبت به زیب و کشمش، استصحاب می کنیم البته واضح است که در فرض مذکور، ملکیت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید ما هم مانند شما - مصنف - استصحاب تعلیقی را جاری می دانیم لکن اشکال بسیار مهمی که در آن وجود دارد، این است که دائماً استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

۱- می پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه ای از وجود است و «تحقق کل شیء بحسبه» و همین مسأله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

تعلیقی بر اثر معارضه ، بدون نتیجه و فائده است - هر دو استصحاب بر اثر تعارض ، تساقط می کنند -

**بیان ذلک :** هنگامی که عنب به زیب ، مبدل می شود و غلیانی تحقق پیدا نکرده ، آن زیب - قبل از غلیان - چه حکمی دارد ؟  
مسئلاً حکم آن زیب ، حلیت است .

آیا حلیتی که برای زیب قبل از غلیان ، ثابت است ، حلیت مشروط است یا حلیت مطلق و فعلی ؟

بلا اشکال آن حلیت ، فعلی است و می توان آن را مصرف نمود و مثلاً آن را خورد و ... و همچنین عصیر زیبایی هم قبل از غلیان دارای حلیت است خلاصه اینکه یک حلیت مطلقه فعلیه برای زیب قبل از غلیان ، تحقق دارد حال که غلیان بر آن زیب ، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه از بین رفته یا نه ، می توان نسبت به زیب ، حلیت فعلیه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت :

زیب قبل از غلیان دارای حلیت فعلیه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان بر آن ، عارض شده ، ما شک نموده ایم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه به واسطه غلیان از بین رفته یا نه ، آن حلیت را ابقاء و استصحاب می نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می کنید و می گوئید :

همین شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می کرد ، حرام بود و الآن که به زیب ، مبدل گشته و حالت غلیان بر آن عارض شده و شک نموده ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است .

خلاصه اینکه : لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است - بعد از غلیان - و لازمه

قلت : لا یکاد یضر استصحابه<sup>١</sup> علی نحو کان قبل عروض الحالة التي شک في بقاء حکم المعلق بعده<sup>٢</sup> ؛ ضرورة<sup>٣</sup> أنه<sup>٤</sup> کان مغنی<sup>٥</sup> بعدم ما علق علیه المعلق ، وما کان كذلك لا یکاد یضر ثبوته بعده<sup>٦</sup> بالقطع فضلاً عن الاستصحاب ؛ لعدم<sup>٧</sup> المضادة بينهما ، فيكونان<sup>٨</sup> بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل<sup>٩</sup> بلامنافاة أصلاً ، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق علیه المعلق ، فالغليان في المثال كما کان شرطاً للحرمة کان غاية للحلیة ، فإذا شک في حرمة المعلقة بعد عروض حالة علیه ، شک في حلیته المغیة لا محالة أيضاً ، فيكون الشک في حلیته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشک في بقائه علی ما کان علیه من الحلیة والحرمة بنحو کانتا علیه ، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیة حرمة فعلاً بعد

استصحاب تنجیزی حلیت است - بعد از غلیان - و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند بهر حال مستشکل می گوید همیشه استصحاب تعلیقی با یک استصحاب تنجیزی «معارض» است و هر مثال دیگری را هم که مطرح کنید تعارض مذکور در آن برقرار است پس بحث در جریان استصحاب تعلیقی بی فائده و بدون ثمره است .

١ - ای استصحاب ضده المطلق وهو الحلیة .

٢ - ای بعد عروض الحالة .

٣ - تعلیل لقوله : «لا یکاد یضر» .

٤ - ای ضده المطلق وهو الحلیة .

٥ - ای بعد عروض الحالة .

٦ - تعلیل لقوله «لا یکاد یضر ثبوته» .

٧ - ای فيكون الحل المغیة بالغلیان والحرمة المشروطة به .

٨ - ای قبل عروض الحالة كالزبسية .

غلیانه و انتفاء حلیته، فإنه قضیة<sup>۱</sup> نحو ثبوتها كان بدلیلها<sup>۲</sup> أو بدلیل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل [۱].

[۱]- جواب: محصل کلام مصنف این است که شما اول حکم تعلیقی و تنجیزی را نسبت به عنب تجزیه و تحلیل کنید سپس درباره زیب و جریان استصحاب تعلیقی بحث کنید.

بیان ذلک: در مورد «عنب» با دو دلیل مواجه هستیم:

تردید وجود ندارد که حکم عنب، قبل از غلیان، حلیت است دلیلی دلالت می کند که «العنب حلال» و از طرفی دلیل دیگر می گوید «العنب اذا غلی یحرم» یعنی وقتی حالت غلیان بر عنب، عارض شود، اتصاف به حرمت پیدا می کند لازم به تذکر است که فعلاً بحثی درباره استصحاب نمی کنیم و می خواهیم، ببینیم دو حکم ثابت مذکور به چه کیفیت است.

به عبارت دیگر، آن حلیتی که در مورد عنب، ثابت است گرچه حلیت مطلقه است اما آیا آن حلیت، غایت و حدی ندارد و یا اینکه به حدی محدود است؟

وقتی ما دو دلیل مذکور - العنب حلال و العنب اذا غلی یحرم - را ملاحظه

۱ - اشاره الى دفع توهم ان فعلية الحرمة بعد تحقق الغليان خارجاً ليس من اللوازم الشرعية للحلية المغية والحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلية فترتبها يتوقف على القول بالاصل المثبت «وحاصل الدفع» ان الفعلية المذكورة وإن كانت من اللوازم العقلية الا أنها لا تختص بالواقع حتى يتوقف اثباتها على الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعم من الواقع والظاهر فترتب على الحرمة المعلقة سواء كانت ثابتة بالامارة التي يكون المثبت منها حجة ام بالاصل الذي لا يكون كذلك وسيأتي انشاء الله تعالى في الاصل المثبت الاشارة الى ذلك فانتظر. ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲.

۲ - خواه ثبوت حکمین - حلیت مغیا و حرمت معلق - به وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به وسیله اصل عملی مانند استصحاب.

می کنیم، می گوئیم جمع بین آن دو دلیل به این نحو است که بگوئیم :  
همان طور که حرمت عنب، معلق بر غلیان است، حلیت عنب هم مغیای به  
غلیان است یعنی :

«العنب حلالٌ الى أن يغلی» و این مطلب را از «إذا غلی یحرم» استفاده می کنیم  
زیرا نمی توان گفت «العنب حلالٌ» و هیچ غایت و حدی برای آن، قائل نشد و در  
عین حال گفت «العنب اذا غلی یحرم» بلکه «العنب اذا غلی یحرم» در دلیل حلیت،  
تصرف می کند و آن را مغیا می نماید در نتیجه می گوئیم آن حلیتی که برای عنب،  
ثابت است یک حلیت مغیا است یعنی «العنب حلالٌ الى أن يغلی فاذا غلی فهو حرامٌ».  
خلاصه اینکه «حلالٌ» مغیا و «حرامٌ» معلق است.

اما درباره زیب : هنگامی که شک می کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت  
عنب، در زیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین جا ختم نمی شود و  
معنای شک در اینکه آیا حرمت معلقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم  
هست که آیا آن حلیت مغیا بقاء دارد یا نه متها گاهی که شک می کنیم که حلیت  
مغیا باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می دهیم مثلاً خوردن زیب قبل  
از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می دهیم که هنگامی که عنب به زیب مبدل شده،  
آن حلیت مغیا، غیر محدود باشد یعنی دیگر زیب مطلقاً حلال باشد - چه قبل از  
غلیان و چه بعد از غلیان - بنابر این در مورد زیب، همان طور که شک در بقاء  
حرمت معلقه داریم، در بقاء حلیت مغیا هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر  
ملازمند<sup>۱</sup> و انفکاک می توان گفت حلیت مغیا برای ما

۱ - و شاهدش هم این است که اگر شک در حلیت مغیا از بین برود شک در حرمت معلقه هم از بین  
می رود و نمی شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیه اش مردّد هستیم اگر حلیّت مغیا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ گونه شکی برای ما پیدا نمی شود پس شک در بقاء حرمت معلقه، انفکاک از شک در بقاء حلیّت مغیا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیه که معنایش این است که زیب بعد از غلیان، حرام است اما وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می آئید نمی توانید حلیّت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلیّت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلیّت عنب مغیای به غلیان است و شما باید همین حلیّت را استصحاب نمائید و اگر حلیّت مغیا را نسبت به زیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می گوید زیب بعد از غلیان حرام است «فاین التعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلیّت، دقت ننموده و خیال کرده است که آن حلیّتی را که ما استصحاب می کنیم یک حلیّت نامحدود و غیر مغیا است در حالی که مسأله زیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلیّت، مغیا و آن حرمت هم معلق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می باشند و هیچ گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

**خلاصه:** استصحاب تعلیقی کاملاً مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائماً معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

السادس : لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة<sup>١</sup> أو الشريعة السابقة ، إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة ، لعموم أدلة الاستصحاب [١].

مفصلاً پاسخ او را بیان نمودیم .

تذکر : مرحوم شیخ اعلی الله مقامه الشریف در جواب مستشکل خواسته اند یک شک سببی و مسببی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلّیت فعلیه ، مسبب از شک در بقاء حرمت معلقه است و ...

مصنّف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده اند :

« كما لا يخفى بادنئ التفات على ذوى الالباب فالتفت<sup>٢</sup> ولا تغفل » .



### استصحاب احکام شرایع سابقه

[١] - تذکر : واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

١ - ... وخالف فيه جمع كالمحقق في الشرايع وصاحب القوانين والفصول على ما حكى عنهما ومثلوا له بجملة من الفروع التي ذكرها شيخنا الاعظم :

منها : مشروعية ضمان مالم يجب ، وجهالة الجعل ، استشهاداً بقوله تعالى في حكاية قصة مؤذن يوسف على نبيّنا وآله و عليه السلام : «ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم» . و ... ر . ك منتهى الدراية ٧ / ٤٧٧ .

٢ - كى لا تقول فى مقام التّفصّل عن اشكال المعارضة : انّ الشكّ فى الحليّة فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشكّ فى الحرمة المعلقة فيشكل بأنّه لا ترتّب بينهما عقلاً ولا شرعاً بل بينهما ملازمة عقلاً لما عرفت من أنّ الشكّ فى الحليّة او الحرمة الفعليتين بعده متّحد مع الشكّ فى بقاء حرمة و حلّيته المعلقة

و فساد توهم اختلال اركانه فيما كان المتيقن من احكام الشريعة السابقة لا محالة ، إقلا لعدم اليقين بثبوتها في حقهم [في حقنا] وإن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين ، فلا شك في بقائها أيضاً ، بل في ثبوت مثلها ، كما لا يخفى ، وإقلا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة ، فلا شك في بقائها حينئذ ،

می شود مثلاً اگر در بقاء وجوب نماز جمعه - که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده - شک نمائیم ، می توانیم ، بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض اليقين بالشك» دلالت بر حجیت استصحاب می کند .

مصنف در این تنبيه فرموده اند : همان طور که استصحاب در مورد احكام شریعت خودمان جاری می شود ، نسبت به احكام شرايع سابقه هم جاری می شود . اگر در بقاء و ارتفاع<sup>۱</sup> حکمی از احكام شریعت سابقه ، شک نمائیم ، می توانیم به استصحاب ، تمتك نمائیم زیرا شرائط و ارکان استصحاب - یقین سابق ، شک لاحق ، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ... - کامل است و ادله استصحاب ، عمومیت دارد و شامل احكام شرايع سابقه و احكام شریعت خودمان می شود .

مثلاً اگر استصحاب بقاء حکمی از احكام شرايع سابقه را جاری نمودیم ، نتیجه اش این است که ما هم موظف هستیم بر طبق آن حکم ، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احكام شریعت سابقه و لاحق ، وجود ندارد .

وَأَنَّ قَضِيَّةَ الْأَسْتَصْحَابِ حَرَمَتُهُ فَعَلًا وَانْتِظَاءً حَلَّتْهُ بَعْدَ غَلْيَانِهِ فَإِنَّ حَرَمَتَهُ كَذَلِكَ وَإِنْ كَانَ لَازِمًا عَقْلًا لِحَرَمَتِهِ الْمَعْلُوقَةِ الْمُسْتَصْحَبَةِ إِلَّا أَنَّهُ لَازِمٌ لَهَا كَانَ ثُبُوتُهَا بِخُصُوصِ خُطَابٍ أَوْ عُمُومِ دَلِيلِ الْأَسْتَصْحَابِ فَافْهَمُ «مَنْ قَدَسَ سِرَّهُ» ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲ .

۱ - شك در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدل موضوع .

۲ - خواه مستصحب ، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلاً درباره آن بحث کردیم .



## ولو سلم یقین بشوتها فی حقهم افی حقنا [۱].

[۱] - توهم: بعضی توهم کرده اند که ارکان استصحاب - در محل بحث - مختل است یعنی متوهم گفته است، مسلماً یکی از دو رکن استصحاب - یقین سابق و شک لاحق - مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می پردازیم.

**اشکال اول:** شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک ننمائید و استصحاب را جاری ننمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقق داشته باشد و نمی توان حکمی را که نسبت به دیگران - امت های ادیان گذشته - ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم - بلکه یقین به عدم ثبوت داریم - استصحاب نمائیم

خلاصه اینکه استصحاب، متقوم به یقین به ثبوت حکم است اما نه یقین به ثبوت حکم درباره هر کسی بلکه باید من - مجری استصحاب - حکمی را که می خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امت شریعت گذشته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم در حالی که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

**سؤال:** پس شک ما در چه چیز است؟

**جواب:** شک ما صورتاً شک در بقاء هست ولی باطناً و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصاله عدم الحدوث در موردش جاری می شود. اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوم را بیان کنیم اما ترتیب کتاب را رعایت نمی نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می کنیم.

وذلك<sup>١</sup> لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص الأفراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان<sup>٢</sup> الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان<sup>٣</sup> الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته [١].

١١- بیان فساد توهم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکر می شویم که ما چندین قسم «قضیه» داریم از جمله:

١- قضیه طبیعیّه: موضوع آن قضیه «نفس الطبیعة» است به نحوی که اشخاص در آن ملحوظ نمی باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلی به نحو قضیه طبیعیّه بیان کنند.

٢- قضیه خارجیّه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معینی هستند به عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیّه، افراد موجود - محققة الوجود - هستند مانند «اکرم هؤلاء العشرة» یعنی حکم - وجوب اکرام - مربوط به افراد خاصی هست که در زمان

١- ای فساد التوهم.

٢- جواب قوله: «حيث كان».

٣- في كفايه اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنه على يقين منه، فشك فيه بذلك ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلا ملزم. وبالجمله: قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات حكم السابق تلاحق وإسراؤه اليه فيما كان يعمه ويشمله، لولا طرؤه حالة معها يحتمل نسخه ورفع، وكان دليته قاصراً عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طرؤها أصلاً، كما لا يخفى (منه قدس سره). ر. ك. حقائق الاصول ٢ / ٤٧٦.

صدور و تشریع آن حکم، موجود بوده اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی کند.

۳- قضیه حقیقیه: موضوع قضیه مذکور، خصوص افراد موجود - در حین تشریع و بیان حکم - نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیه، کل فرد و کل مصداق - هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده اند، صادق است و بر کسانی هم که بعداً موجود می شوند صادق است - شامل افراد محققه الوجود و مقدرة الوجود می شود - مانند «... لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين»<sup>۱</sup>.

خلاصه: در قضایای طبیعی، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجی بر افراد موجود و در قضایای حقیقیه بر مطلق افراد، اعم از محقق و مقدر، مترتب می شود.

اکنون به توضیح جواب مصنف، نسبت به اشکال اول<sup>۲</sup> می پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه - نه قضیه خارجی - ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان - مثلاً در زمان حضرت عیسی (ع) - موجود بوده اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیمه می شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدس اسلام نمی آمد و نسخی تحقق پیدا نمی کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حق اسلام

۱- سورة آل عمران، آیه ۹۷.

۲- که مستشکل می گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

به عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکی بر ما عارض شود می توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «والا لما صح الاستصحاب فی الاحکام الثابتة فی هذه الشریعة».

اگر احکام به نحو قضیه حقیقه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیه خارجیّه ثابت بودند<sup>۱</sup>، لازمه اش این بود که مثلاً ما نتوانیم در شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم در حالی که شما هم - مستشکل - این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علتش هم این است که احکام به نحو قضیه حقیقه ثابت است.

قوله: «ولا النسخ بالنسبة الى غیر الموجود فی زمان ثبوتها» - ای ثبوت الشریعة او الاحکام..

اگر احکام به نحو قضایای حقیقه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلك: می توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد اقامتاً مثلاً «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می توان گفت دین اسلام نسبت به او - سلمان - ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضاً سیصد سال با زمان

۱ - وما قضایای خارجیّه را ملاک عمل قرار می دادیم.

والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة . يقيناً ، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك ، بل عدم بقائها بتمامها [۱].

عیسی (ع) فاصله داشته ، ثابت بوده است و آیا سلمان می تواند به شریعت اسلام ، عنوان ناسخیت شریعت قبل را بدهد ؟

بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختص کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده اند .

مصنف دو مؤید ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقیه ، ثابت است نه خارجیّه .

[۱] - اشکال دوم: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می کنیم .

بیان ذلک : اگر شریعتی نسخ شد ، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به وسیله شریعت لاحق ، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می گوئید که :

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و معذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم . شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقانیت شریعت لاحق سازگار نیست چگونه می شود که ما به حقانیت شریعت لاحق معتقد باشیم ، و آن را ناسخ شریعت قبلی بدانیم و در عین حال ، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد . ولو اینکه از اشکال اول صرف نظر

۱ - مصنف ، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن ، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم - قوله : «وَأَمَّا لِلْيَقِينِ بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة ...» -

والعلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة [۱].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم -

**پاسخ اشکال دوم:** لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به نحوی که حتی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحق، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون»<sup>۱</sup>.

و چرا بعضی از روایات ما می گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلاً پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صد درصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[۱] - اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضاً پنجاه درصد از احکام شریعت

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حقّ اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود اما شما هم با وجود علم اجمالی، حقّ اجرای استصحاب ندارید.

**جواب:** مصنف فرموده اند در موردی استصحاب، جاری می کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصور نموده اند:

**الف:** ما علم اجمالی داریم که مثلاً از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخص کرده ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاه و یکم است. که از دائرة علم اجمالی، خارج است. و می خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم. بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

**خلاصه:** مانعیت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

**ب:** در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می کنیم که آن مشکوک اصلاً. و از ابتدا. جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلاً علم اجمالی داریم که در احکام

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان مقامه - في الذب عن اشكال [فى ذب اشكال] تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا ، لا ما يوهمه ظاهر كلامه ، من أن الحكم ثابت للكل كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها ؛ ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك ، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص ، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية ، وكان فرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصة [١] .

عبادات ، نسخ واقع شده اما در باب معاملات نسبت به نسخ ، يقينى نداريم لذا استصحاب را در احكام معاملات جارى مى نمائيم - در صورت شك و ترديد - خلاصه : در دو فرض مذکور مانعى از جريان استصحاب ، وجود ندارد .

### مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

[١] - مصنف ، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم :

«الامر الخامس أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة ام حكماً من احكام الشريعة السابقة اذ المقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حقهم مثله لانفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وفيه (اولاً) أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في



الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب [ اذ الموضوع واحد و يتم الحكم في الباقي بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة ] اصلاً و فرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع (وثانياً) ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو (الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى....» .

شیخ اعظم «ره» اشکال اولی را که ما در باب جریان استصحاب احکام شرایع سابقه بیان کردیم ، نقل کرده و دو جواب برای آن بیان نموده اند :

**خلاصه آن اشکال :** در استصحاب احکام شرایع سابقه ، وحدت قضیتین برقرار نیست بلکه تغایر موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرایع سابقه برایشان ثابت بوده غیر از من و شما بوده اند یعنی من و شما یقین به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده - در شریعت سابقه - و من یقین به ثبوت آن ندارم ، نمی توانم استصحاب نمایم .

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده اند که محصل آن را بیان می کنیم :

**الف<sup>۱</sup> :** احکام هر شریعت برای «کلی» ثابت است<sup>۲</sup> نه برای اشخاص - در ثبوت

۱ - شیخ اعظم «ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان «وثائياً» بیان کرده اند که عبارت ایشان را نقل کردیم - ر.ک فرائد الاصول ۳۸۱.

۲ - و ظاهر کلام ایشان موهم این است که : احکام به نحو قضیه طبعیه ثابت هستند .

احكام كليّيه ، اشخاص مطرح نيستند - و احكام و مقررات براي عنوان كليّيه ثابت شده و اين مطلب نه تنها مربوط به شريعت ما بلكه در شرايع قبلي هم مطلب ، همين طور بوده ، پس اگر ما شك نموديم كه فلان حكم ثابت در شريعت حضرت عيسي «ع» درباره ما هم ثابت است يا نه در حقيقت ، مرجع شك ما اين است كه آيا حكم ثابت براي كليّيه و براي طبيعي انسان بقاء دارد يا نه - يقين به ثبوت حكم نسبت به كليّيه انسان و شك در بقاء حكم نسبت به كليّيه انسان داريم -

مصنّف دو تظير بيان نموده اند كه در ظاهر به حمايت از كلام شيخ اعظم ولي در واقع مقدمه اي بر ردّ فرمايش ايشان است .

ثبوت ملكيت براي كليّيه در بعضي از ابواب فقه از جمله در مورد زكات ديده مي شود مانند آيه شريفة :

«أَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ ...»<sup>۱</sup> .

در آيه مذكور ، ملكيت فقراء نسبت به زكات بيان شده است .

كداميك از فقراء مالك زكات هست ؟

كليّيه و طبيعي فقير مالك زكات هست بدون اينكه اشخاص و هر فقير خاصي در ملكيت مذكور ، دخالت داشته باشد به نحوي كه مثلاً عنوان اشتراك و اشاعه ، تحقق داشته باشد كه مثلاً يك تُن گندم زكاتي را ده هزار فقير در آن شريك باشند .

و همچنين در باب وقف عام ، اگر چيزي را براي علماء يا فقراء وقف نمودند ، معنايش اين نيست كه براي هر عالمي سهمي از آن مال موقوفه به صورت اشاعه هست بلكه معنايش اين است كه «كليّيه» مالك است خلاصه اينكه در باب ملكيت

۱ - سورة توبه ، آيه ۶۰ .

«کلی» می تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده اند اگر ما بیان شیخنا العلامه - اعلى الله فى الجنان مقامه - را «بظاهره» بخواهیم باقى بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلف نسبت به مأموریه و منهی عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به وسیله قانون، مکلف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقق پیدا می کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقق می شود آیا این مسائل، نسبت به کلی انسان، قابل تصوّر است؟

آیا مولا «کلی» را بعث و زجر می کند و آیا مولا مایل است که کلی اطاعت کند و بر کلی عقاب و ثواب می دهد؟

اصلاً نسبت به کلی، بعث و زجر، تصوّر نمی شود بلکه فرد و شخص است که می تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، در صدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلی» این است که آن احکام برای کلی و به نحو قضیه طبیعیه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی پذیریم و علتش را هم اخیراً بیان کردیم.

اما اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده اند - موجودین - خصوصیتی نداشته اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصلاً در مقام جواب از

وأما ما أفاده من الوجه الأول ، فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين ، إلا أنه غير مجدٍ في حق غيره من المعدومين ، ولا يكاد يتم الحكم فيهم ، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً ، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك ، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك ، وهذا واضح [٢].

است.

ما به عنوان مثال، فرض مسأله را در مورد «سلمان» بیان می کنیم که:

### ۳۔ اشکال تغایر موضوع.

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق بر آن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلاً در شریعت حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مُدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می گوئیم به دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متحد است، همان حکمی که به وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می شود.

اینک مصنف، جواب دوم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می نمایند که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده - مانند سلمان - جاری می شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلاً در مورد سلمان که مُدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می شود.

اما اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران - کسانی که مُدرک شریعتین نیستند - هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می گوئید حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب ثابت

شده ، در مورد ما هم كه مُدرک يك شريعت هستيم ، ثابت است ؟  
جواب : از طريق ضرورت اشتراك احكام ، بين ما و سلمان .  
مُصنّف فرموده اند در محلّ بحث در قاعده اشتراك ، خلطى واقع شده و آن اين  
است كه :

قاعده اشتراك مى گويد استصحاب ، اختصاص به سلمان ندارد اما لازمه قاعده  
اشتراك اين ، نيست كه اگر ما يقين و شك نداشتهيم ، بتوانيم استصحاب جارى نماييم  
مثلاً اگر مجتهدى در بقاء وجوب نماز جمعه ، شك كرد و در نتيجه ، او بقاء  
وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود ، آيا شما طبق قاعده اشتراك ، آن حكم  
استصحابى را در مورد ديگران هم ثابت مى دانيد ؟ خير  
چرا اگر يك مجتهد ، استصحاب وجوب نماز جمعه را جارى كرد ، نسبت به  
ديگران آن حكم را ثابت نمى دانيد ؟  
علتش اين است كه : گر چه ادله استصحاب - لا تنقض اليقين بالشك - يك حكم  
عمومى است اما معناى عموميت يك حكم ، اين نيست كه من و شما هم كه فرضاً  
يقين و شك نداريم ، بتوانيم استصحاب جارى كنيم .

پس همان طور كه اگر مجتهدى بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب كرد ، شما  
با قاعده اشتراك ، آن وجوب را در مورد ديگران ، سارى و جارى نمى دانيد ، همان  
طور هم اگر فرضاً سلمان ، استصحابى را جارى كرد ، شما نمى توانيد با تمسك به  
قاعده اشتراك ، آن حكم را در مورد افراد ديگرى كه يقين و شك ندارند ، جارى  
بدانيد .

خلاصه : جواب دوم مرحوم شيخ ناتمام است و جواب صحيح همان بود كه ما  
بيان كرديم و گفتيم احكام به نحو قضيه حقيقيه ثابت هست و چون به نحو قضيه

السَّابِعُ : لا شبهة في أنَّ قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات [۱].

حقیقه ، ثابت است ، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد

### تنبيه هفتم

#### اصل مثبت

[۱] - بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است دربارهٔ حجّیت یا عدم حجّیت اصل مثبت است .  
مصنّف ، قبل از بیان اصل مطلب ، متذکّر دو موضوع شده اند :  
۱ - بیان مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ۲ - لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن .

#### مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست

مکرراً بیان کرده ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می شود و گاهی در موضوع .

مقتضای اخبار - لاتنقض الیقین بالشک - دالّ بر حجّیت استصحاب ایسن است که :

در مواردی که استصحاب در حکم ، جاری می شود ، شارع مقدّس در زمان

لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می کند مثلاً وقتی ما در عصر غیبت، بقاء وجوب نماز جمعه را استصحب می کنیم، معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می شود و گویا شارع چنین فرموده است: «إذا شككت في بقاء وجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می کند<sup>۱</sup>.

**خلاصه:** نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعیّه این است که در زمان لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب به عنوان حکم ظاهری برای فرد شک در بقاء، جعل می شود.

در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می شود، شارع مقدس حکمی را جعل می کند منتها حکمی که مماثل با حکم مستصحب است.

قبلاً هم اشاره کرده ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر فاقد حکم شرعی باشد، نمی توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لانتقض اليقين بالشك» در تکوینیات، دخالت نمی کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لانتقض» حکمی را در محدوده تشریع و قانون گذاری بیان می کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای اثر و حکم شرعی باشد آن وقت شارع در زمان لاحق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می کند.

**مثال:** روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید

۱ - در مورد شک در بقاء حکم واقعی.



كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية [۱].

نمودم و در نتیجه ، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت ، مجعول شرعی ، مماثل احکام عدالت واقعیّه است<sup>۱</sup> مانند جواز اقتداء به او ، قبول شهادت او و ...

**خلاصه :** شارع در مواردی که استصحاب در حکم ، جاری می شود یک حکم مماثل با مستصحب و در مواردی که استصحاب در موضوع ، جاری می شود یک حکم - یا احکامی - مماثل با حکم مستصحب جعل می کند .

### لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن

[۱] - گفتیم مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ، جعل حکم مماثل است مثلاً وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم ، از اخبار باب ، استفاده می کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق ، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود ، باید آثار شرعی آن را مترتب نمائیم مثلاً اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت ، واجب باشد ، صد درهم صدقه می دهیم ، در این صورت ، وجوب تصدّق ، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتب نمائیم مثلاً وقتی نماز جمعه ، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «یا ایّها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرّسول واولی الامر منکم ...»<sup>۲</sup> می گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتّه آیه مذکور به حکم عقل ، ارشاد

۱ - لا انّ المجعول احکام العدالة حقيقة لانّ موضوعها هو العدالة الواقعيّة لا العدالة المشكوكة .

۲ - سورة نساء ، آیه ۵۹ .

وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية [۱].

دارد و عقل حکم می کند که اطاعت آن حکم ، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است .

**خلاصه :** با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقن را اعمال نمود .

آیا استصحاب<sup>۱</sup> مثبت حجّت است یا نه

اصل مثبت حجّیت دارد یا نه

[۱] - اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می کنیم .

**سؤال :** ما شنیده ایم که با اجرای استصحاب نمی توان لوازم عقلی و عادی را مترتب نمود در حالی که مصنف فرمودند با اجرای استصحاب ، آثار شرعی و عقلی مستصحب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب ، آثار عقلی و شرعی مستصحب ثابت می شود .

**جواب :** با اجرای استصحاب اگر نفس حکم ، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد ، باید آن را پذیرفت<sup>۲</sup> مثلاً وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم و شارع هم تأیید می کند که نماز جمعه ، دارای وجوب ظاهری است در این صورت ، نعوذ بالله شارع در صدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود ، عقل حکم می کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود . اگر به دنبال اجرای استصحاب ، آثار شرعی و عقلی مستصحب ، مترتب نشود پس فائده اجرای آن

۱ - و سایر اصول عظمیه .

۲ - و در مثال هم برای آن ذکر کردیم .

استصحاب چه خواهد بود .

اینکه شنیده اید با اجرای استصحاب نمی توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که :

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی باشد ، در این صورت مسلماً با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحب ، مترتب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن ، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه اش می باشد .

اما گاهی موضوعی را که استصحاب می کنیم مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است که اگر آن لازم عادی ثابت شود ، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی ، مع الواسطه ، اثر موضوع و مستصحب است .

فرض مذکور از جمله فروضی است که محل بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می تواند اثر شرعی مترتب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه ؟

مثلاً نبات لَحِیه ، لازمه حیات کودک است که مدت بیست سال از نظر غائب شده ، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات ، جاری نمودیم ، آیا می توانیم بگوئیم پس او دارای لَحِیه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لَحِیه شود ، صد درهم صدقه می دهم» پس باید به نذر خود عمل کند ؟

۱ - یعنی عادة لازم موضوع است اما از نظر عقل ، لازم موضوع نیست .

ومنشؤه أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؟  
 بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة، أو تنزيله 'بلوازمه العقلية أو  
 العادية؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق  
 ماله من الأثر ولو بالواسطة؟ بناءً على صحة التّنزيل 'بلحاظ أثر الواسطة أيضاً'<sup>٢</sup>  
 لأجل أن أثر الأثر أثر.

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

وگاهی آن مستصحب و موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای  
 یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که  
 اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است.<sup>٥</sup>

١ - ای تنزيل المستصحب مع لوازمه .  
 ٢ - ولكن الوجه عدم صحة التّنزيل بهذا اللّحاظ، ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لادخل له  
 بما يستلزمه عقلاً أو عادة، وحديث أثر الأثر اثر وإن كان صادقاً إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره  
 وبينه وبين مؤثره مختلفاً، وذلك ضرورة أنه لا يكاد يكون الأثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً  
 أو عادة أصلاً، لا بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المسامحي العرفي، إلا فيما عدا أثر الواسطة أثراً لذيها  
 لخبائثها أو لشده وضوح الملازمة بينهما، عدا شيئاً واحداً ذا وجهين، وأثر أحدهما أثر الاثنين، كما يأتي  
 الإشارة إليه فافهم «منه قدس سره» ر. ك حقائق الاصول ٢ / ٤٨١ .

٣ - مانند صحة تنزيل به لحاظ اثر نفس ملزوم - ذي الواسطه -

٤ - بیان و تعلیل «منشؤه أن مفاد الاخبار...» است .

٥ - ... إذا قطع مثلاً جسد زيد بالسيف نصفين ونحن نشك في حياته في حال القطع و استصحبنا حياته  
 الى تلك الحال فهل يثبت بذلك لا زمة العقلی وهو القتل و يترتب عليه اثره الشرعی من القصاص و نحوه  
 أم لا وإذا استصحبنا النهار مثلاً فهل يثبت به ملزومه كظلول الشمس أو ملازمه كضوء العالم و يترتب على  
 الملزوم أو الملازم اثره الشرعی لو كان له اثر كذلك أم لا وهذا هو النزاع المعروف بالاصل المثبت و  
 (الظاهر) أن المشهور عدم القول به وإن ذكر الشيخ اعلى الله مقامه من كثير الفقهاء التمسك به في مقامات  
 كثيرة قد اشار الى جملة منها واحداً بعد واحد ومن اراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل . ر . ك عناية  
 الاصول ٥ / ١٦٧ .

یترتب علیه ما کان مترتباً علیها ، لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبداً ، ولا يكون تنزیله بلحاظه ، بخلاف ما لو كان تنزیله بلوازمه ، أو بلحاظ ما یعم آثارها ، فإنه یترتب باستصحابه ما كان بوساطتها والتحقق<sup>۱</sup> أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على یقین منه فشك ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه ، ولا دلالة لها بوجه على تنزیله بلوازمه التي لا يكون كذلك<sup>۲</sup> ، كما هي محل ثمره الخلاف ، ولا على تنزیله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة ، فإن المتیقن إنما هو لحاظ آثار نفسه ، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ، وما لم یثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها علیه باستصحابه ، كما لا یخفی [۱].

**خلاصه:** در اصل مثبت این گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می توان آنها را ثابت نمود یا نه . مستقیماً اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتب نشده ، به نحوی که مشروحاً توضیح دادیم . و آیا از ادله حجیت استصحاب می توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجیت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب - بدون واسطه - مترتب می شود ، حجیت دارد .

[۱] - اکنون که در بحث اصل مثبت ، محل نزاع ، مشخص شد ، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت ، حجیت دارد یا نه . ضمناً در توضیح متن کتاب ، ترتیب را رعایت نمی کنیم .

لازم به تذکر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق تر است لذا در بعضی از موارد ، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده ایم .

۱ - مصنف در صدد تأیید و تعیین احتمال اول ورد دو احتمال دیگر است .

۲ - ای متیقن سابقاً .

### منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست ؟

برای بررسی منشأ اشکال مذکور باید دید مفاد اخبار باب - لا تنقض الیقین بالشک - چیست ؟

مصنّف ، سه احتمال در این مورد بیان نموده اند :

۱ - قوله : «ومنشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الاثر بلا واسطة» .

مفاد اخبار باب ، تعبد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلا واسطه» بر «مستصحب» مترتب می شود - نه مع الواسطه - مثلاً با استصحاب حیات زید می گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود اما نمی توان گفت - بعد از گذشت بیست سال - دارای لجه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد

تذکره اول : در احتمال مذکور دو نکته ، اهمیت فراوان دارد که با گیومه مشخص نموده ایم .

تذکره دوم : واضح است که بنابر احتمال مذکور نمی توان با اجرای استصحاب ، آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود . ضمناً مصنّف فرموده اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب ، همین احتمال اول است<sup>۱</sup> نه احتمال دوم و سومی که اکنون بیان خواهیم کرد .

۲ - قوله : «او تنزیله بلوازمه<sup>۲</sup> العقلیة او العادیة ...» .

۱ - که علت را توضیح خواهیم داد .

۲ - ای مع لوازم المستصحب من العقلیة والعادیة .

مفاد اخبار دال بر حجّیت استصحاب ، این است که ما را متعبد به بقاء مستصحب ، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می کند به نحوی که تعبد به بقاء ، مخصوص ملزوم و مستصحب نیست . مثلاً با استصحاب حیات زید ، لازم عادی - نبات لحيه - آن هم ثابت می شود و در نتیجه می گوئیم اثر شرعی - وجوب تصدّق - مترتب بر لازم هم ثابت و مستقر است - طبق این احتمال ، اصل مثبت ، حجّت است - کما اینکه در تنزیل مؤدیات امارات و طرق ، مسئله از همین قرار است که : نفس اخبار و شهادت و غیره ، اخبار از لازم ، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین ، تنبیه مصنف فرموده اند : مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد .

۳- قوله : «او بلحاظ مطلق ماله من الاثر ولو بالواسطة ...» .

مفاد اخبار باب ، تعبد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر آن است - مطلقاً ولو آثار مع الواسطة -

به عبارت دیگر ، اخبار دال بر حجّیت استصحاب ما را متعبد به بقاء ، مستصحب می کند اما در مورد آثار ، توسعه می دهد و مواردی را هم که مستصحب دارای اثر مع الواسطة هست ، در دائرة تنزیل داخل می نماید به عبارت روشن تر ، طبیعت اثر مترتب بر مستصحب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه .

تذکر سوم : نتیجه احتمال دوم و سوم یکی است <sup>۱</sup> . یعنی اصل مثبت حجّت است . سؤال : بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه گانه مذکور ، صحیح است و چرا ؟

۱- اما طریقه بیان آنها متفاوت است .

جواب : در یکی از دو صورت زیر می توان گفت اصل مثبت حجت است اما باید دید که آیا با ظواهر ادله حجّیت استصحاب هم سازگار است یا نه :

**الف :** ممکن است ما این چنین فرض کنیم و بگوئیم :

آن حکم شرعی - فرضاً وجوب تصدّق - که بر واسطه - لازم عقلی یا عادی<sup>۱</sup> - مترتب شده ، حکم خود موضوع - و ملزوم یعنی حیات زید - هم هست به این نحو که ادّعاء کنیم «اثر الواسطه و حکم الواسطه حکم لذی الواسطه ایضاً» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود ، با اغماض و مسامحه می گوئیم اثر ملزوم هم هست و می توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم .

در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع ، وجود ندارد - اصل مثبت حجّت است - یعنی اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی یا عادی را به لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می کنیم .

اشکال راه مذکور این است که : بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود - واسطه عقلی یا عادی - نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف ، مسامحه مذکور را نمی پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت ، حجّت است و این راه صحیح نبود .

**ب :** قبلاً مقدمه ای بیان می کنیم که مصنّف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده اند<sup>۲</sup> .

در مواردی که اثر شرعی ، مانند وجوب تصدّق بر لازم عقلی یا عادی - مانند

۱ - مانند نبات لحيه .

۲ - فی قوله « التي لا يكون كذلك » .



نبات لَحیه - مستصحب - حیات ولد - مترتب است ، آن لوازم به دو نحو ممکن است ، باشند .

گاهی همان طور که یقین به تحقق<sup>۱</sup> ملزوم - حیات زید - و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم .  
در فرض مذکور اصلاً بحث و نزاع در حجّیت و عدم حجّیت اصل مثبت ، یک بحث بی فایده ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء ، نسبت به لازم ، استصحاب را جاری می نمائیم و اثر شرعی مترتب بر لازم را ثابت می کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض ، محلّ کلام هم نیست . اما فرضی که محلّ کلام قرار گرفته این است که :

این چنین نیست که : همان طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم ، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقائش داشته باشیم بلکه :  
اگر ملزوم ، باقی باشد ، لازم ، حادث شده است بدون اینکه لازم ، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که :

پنج سال قبل ، زید پانزده ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون - پس از سپری شدن پنج سال - که در بقاء حیات او تردید داریم ، می توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم .

سؤال : آیا حیات زید در پانزده سالگی همراه با نبات لَحیه بود ؟ خیر  
الآن اگر حیات او باقی باشد ، لازمه عبادی حیات او نبات لَحیه است . در فرض مذکور ، نسبت به حیات زید ، یقین سابق و شک لاحق ، تحقق دارد اما آیا نسبت به

لازم عادی آن هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده سالگی دارای لَحیه بود؟

بلکه مسأله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عادهً برای او نبات لَحیه تحقق دارد یعنی نبات لَحیه، حالت سابقه وجودیه نداشته و در فرض مسأله، اثر شرعی و وجوب تصدّق بر همین نبات لَحیه، مترتب است.

آیا می توان گفت ما ملزوم را کنار می گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم. عمده بحث ما همین جا است که آیا می توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی - وجوب تصدّق - مترتب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لَحیه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان طور که اخبار باب ما را متعبد به بقاء حیات زید می کند<sup>۱</sup>، همان طور ما را متعبد به نبات لَحیه - لازم عادی - می کند و در نتیجه با تحقق نبات لَحیه، اثر شرعی مترتب بر آن بار می شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعاً اخبار باب، ما را متعبد به لازم عقلی و عادی مستصحاب می کند؟

«لاتنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبد می کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است اما از شما سؤال می کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لَحیه، متعبد می کند؟

۱ - به اعتبار اثر شرعی آن مانند حرمت تقسیم اموال او و ...

نعم لا یبعد ترتیب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه  
لخفاء ما بوساطته ، بدعوى أنَّ مفاد الأخبار عرفاً ما یعمه أيضاً حقيقة ،  
فافهم<sup>۱</sup> [۱].

شما که نسبت به نبات لحيه ، یقین به ثبوت و شک در بقاء نداشتید تا بتوانید  
استصحاب ، جاری کنید .

خلاصه : همان طور که اول بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد  
اخبار باب ذکر کردیم ، همان احتمال اول صحیح و حق مطلب بود یعنی :

مفاد اخبار دال بر حجّیت استصحاب ، تعبد به بقاء مستصحاب به لحاظ اثر شرعی  
است که «بلا واسطه» بر «مستصحاب» مترتب می شود نه مع الواسطه و نکته اساسی  
در مورد عدم حجّیت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی تواند دلالت بر تعبد  
نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحاب داشته باشد بنابراین اگر :

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی - یا  
هر دو - باشد ، اما اثر شرعی بر آن لازم ، مترتب شده باشد ، در این صورت  
استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی تواند اثری را که بر لازم بار شده ، اثبات  
نماید .

### اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد

[۱] - مصنف فرمودند اصل مثبت ، حجّیت ندارد اما دو مورد را استثناء نموده اند .

۱ - الظاهر أنه إشارة الى ما تبّه عليه في حاشية الرسائل من اشكال بعض الاجته من السادة - وهو على  
ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الاعظم  
قدس الله اسرارهم من أن ترتیب اثر الواسطة الخفية على استصحاب ذی الواسطة يكون من باب تطبيق  
المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة ومن المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات . وقد

البتّه ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده اند نه دو صورت اما واقع مطلب این است که مصنّف دو صورت را استثناء نموده اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد . فعلاً آن دو صورت را بیان می کنیم :

۱- در مواردی که واسطه ، خفی باشد ، از جمله موارد استثناء هست .  
اگر آن واسطه به قدری خفی باشد و آن قدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلاً به نظر عرف نیاید ، در این صورت ، اثر واسطه ، اثر نفس مستصحب و موضوع شناخته می شود زیرا ادلّه حجّیت استصحاب همان طور که شامل اثر نفس مستصحب می شود ، شامل اثر واسطه هم می شود .  
مثلاً در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شک نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه . مخصوصاً در مواردی که مانع از دید چشم خارج است - در این صورت ، استصحاب عدم مانع ، جریان پیدا می کند .  
در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسأله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم ، استصحاب عدم حاجب ، فائده ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی ، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جميع المواضع هست .

آری لازمه عقلی عدم الحاجب ، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می گوید وقتی در بدن

دفع المصنّف هذا الاشكال عن الشیخ بقوله «بدعوى ان مفاد الاخبار عرفاً يعتمه حقيقة» ... ر . ک  
منتهی الدرایة ۷ / ۵۳۴ .

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة<sup>۱</sup> ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثراً لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم [۱].

حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی - که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأموریه باشد - مترتب می شود و توجهی نمی کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الى جميع البشرة است و اثر بر وصول الماء الى جميع البشرة بار شده نه بر عدم الحاجب.

[۱] - ۲: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن قدر بین واسطه و ذی الواسطه، اتصال و ارتباط برقرار است که عرف می گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود، در عالم تعبّد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتصال به حدّی است که عرف، راضی نمی شود که حتی در مقام تعبّد و تشریع، آن دوازهم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبّد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می دهد و می گوید

۱ - الظاهر أنّ فی العبارة غلطاً لأنّ هذین الامرین لیسا مغائرین مع ما لا يمكن التفکیک بل عدم امکان التفکیک ناش من الامرین و یشهد له کلامه فی الحاشیة علی ما نقلناه و قوله فی آخر العبارة «الا فیما عدّ اثر الواسطة ...» و تصریحه فی اثناء الدّرس و حقّ العبارة هکذا لأجل وضوح الخ حتی یكون تعلیلاً لعدم امکان التفکیک. مشکینی ره. ر. ک حاشیة کفاية الاصول ۲ / ۳۲۸.

معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم - مانند وجوب تصدق - هم ثابت می شود<sup>۱</sup>.  
 قوله: «او بوساطة ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه...».

همان طور که اشاره کردیم مصنف دو استثناء برای اصل مثبت، ذکر کردند اما ظاهر عبارت مذکور، موهم این است که مصنف در صدد بیان استثناء سومی هستند ولی حق مطلب، این است که استثناء سومی وجود ندارد و به قول مرحوم مشکینی - که کلام ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم - عبارت «او بوساطة ما» غلط است و باید حذف شود و عبارت صحیح چنین است: کما لا یبعد. ترتیب ما کان بوساطة ما لا یمكن التفکیک عرفاً بینہ و بین المستصحب تنزیلاً کما لا تفکیک بینہما واقعاً «لأجل وضوح لزومه...». که در نتیجه عبارتی را که در گیومه قرار داده ایم علت عدم امکان تفکیک باشد نه اینکه عبارت «او بوساطة ما...» استثناء سومی باشد و دو شاهد هم ذکر می کنیم که مصنف در صدد بیان استثناء سومی نبوده اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطة ما...» را استثناء سوم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوم و سوم نمی توانیم قائل شویم.

ب - مصنف در آخرین سطر<sup>۲</sup> همین تنبیه، تقریباً تصریح نموده اند که دو مورد از عدم حجیت اصل مثبت استثناء کرده ایم نه سه مورد.

۱ - ومثل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة والبنوة فانّ التعبد بابوة زید لعمر و ملازم عرفاً للتعبد ببنوة عمرو لزید. ر. ک. حقائق الاصول ۲ / ۴۸۵.

۲ - فلا دلالة على اعتبار المثبت منه كسائر الاصول التعبدية «الا فيما عدا اثر الواسطة اثره له لختافها او شدة وضوحها و جلالها حسبما حققناه».

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات ، فإن الطريق والامارة حيث أنه كما يحكي عن المؤدى و يشير إليه ، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته و يشير إليها ، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى ، بخلاف مثل دليل الاستصحاب ، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره ، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه ، كسائر الأصول التعبدية ، إلا فيما عدّ اثر الواسطة أثراً له لخفائها ، أو شدة وضوحها وجلالتها ، حسبما حققناه [١].

قوله : « فافهم »<sup>١</sup>.



### مثبتات امارات و طرق حجّت است

[١] - گفتیم مثبتات استصحاب ، حجّت نیست و واضح است که در این جهت ، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیه ، وجود ندارد و مثبتات سایر اصول عملیه هم حجّت ندارد .  
مصنّف به عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده اند مثبتات طرق و امارات ، حجّت است زیرا :

١ - لعلّه اشاره الى ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فإن الواسطة الخفية لاجل خفائها وإن امکن أن يقال أنّ اثرها يعدّ أثراً للمستصحب واما الواسطة الجلية فلاجل شدة وضوحها و جلالتها كيف يعدّ اثرها أثراً للمستصحب فإنّ اللزوم او الملازمة ملاک الاثنية فكلمّا اشتدّ وضوح لزومها او ملازمته اشتدّ وضوح اثنيته مع المستصحب فكيف يرى العرف اثرها أثراً للمستصحب ر . ک عنایة الاصول ٥ / ١٧٣ .

به عنوان مثال هنگامی که بینه - که یکی از امارات هست - اخبار به حیات زید می‌نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیت حیات زید می‌کند و چیزی که از واقع، حکایت می‌کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن هم می‌کند و اصلاً در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این‌ها متحقق است و کآن کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می‌نماید، او اخبار به لازم هم می‌نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر: وقتی علم اجمالی به تنجس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعداً بینه ای قائم شد که ظرف «الف» متنجس است در این صورت می‌گوئیم پس ظرف «ب» پاک است اما بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیه.

استصحاب، یک اصل تعبدی است که شارع مقدس فرموده در حال شک نباید از آثار متیقن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقن را بر مشکوک مترتب نمود و ادله مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

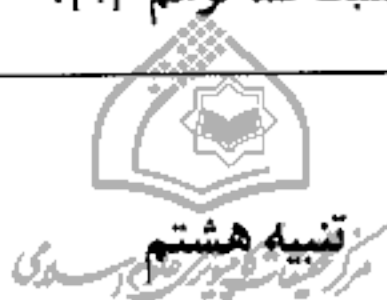
مثبتات امارات و طرق، حجت است اما مثبتات استصحاب و سایر اصول عملیه، حجت نیست البته مصنف قبلاً دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند<sup>۱</sup> که توضیح دادیم.

**خلاصه:** در امارات و طرق به لحاظ اینکه اخبارها و شهادت‌ها به اخبارها و شهادتهای متعدد، انحلال پیدا می‌کند، لذا تمام آثار شرعی مترتب بر خودش، لازم، ملزوم و ملازمش ترتب پیدا می‌کند. به خلاف اصول علمیه.

۱- الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد. - در تنبيه هفتم -



الثامن : إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب ، بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء ، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً ، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته ، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة ، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة ، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء ، لا لغيره مما كان مبايناً معه ، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه ، وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فردة ، كما أن العرضي كالملكية والغصية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر ، لا شيء آخر ، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم<sup>١١</sup> .



[١] - مطالب این تنبیه و دو تنبیه بعد در حقیقت بعنوان تکمیل مباحث تنبیه قبل است و اگر مصنف ، تمام آنها را در تنبیه هفتم بیان می کردند ، بهتر بود .

[ ١ - ای ذات المستصحب بان يكون الكلي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقة منتزعاً عن ذات المستصحب كزید ، فإن الطبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المركب من الجنس والفصل ، فاستصحاب زید لترتيب الاثر المترتب على الانسان المتحد معه وجودا ليس بمثبت .

٢ - یعنی : بان يكون الكلي منتزعاً بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالولاية والفقاهة والعدالة وغيرها ممّا لا وجود لها في الخارج ، فمن كان متصفاً بأحد هذه الاوصاف كزید مثلاً و شك في بقائه فاستصحابه لترتيب الاثر الشرعي المترتب على عنوان الولي او الوكيل مثلاً ليس بمثبت [ ر . ك منتهی الدرایة ٥٥٣ / ٧ .

٣ - ر . ك فرائد الاصول ٣٨٤ .

خلاصه تنبيه هفتم اين بود كه :

۱- اگر موضوعی - كه دارای اثر شرعی است - را استصحاب نمودیم ، در این صورت فقط همان اثری كه بر آن موضوع ، مترتب است ، ثابت می شود مانند استصحاب عدالت زید كه از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمناً بیان كردیم كه مفاد ادله استصحاب ، جعل حكم مماثل است .

۲- با اجرای استصحاب نمی توان اثری كه بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده ، ثابت نمود به عبارت دیگر به وسیله استصحاب نمی توان اثر شرعی كه بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده ، ثابت نمود مگر در مواردی كه واسطه ، خفی یا جلی باشد كه مفصلاً در تنبيه هفتم توضیح دادیم .

بنابراین در استصحابات موضوعیه ، آثار شرعی مترتب بر نفس موضوع ، ثابت می شود .

مرکز تحقیقات حقوقی و حقوق اساسی

مصنّف در تنبيه هشتم در صدد توضیح و بیان سه مورد بوده اند كه توهّم شده است كه در آن موارد ، اصل مثبت محقق می باشد .

«الف» : اگر اثر شرعی بر كلی - جنس ، فصل یا نوع - مترتب شده باشد ، آیا می توان گفت آن اثر ، اثر فرد هم هست - آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت - ؟  
به عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص ، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر كلی - جنس ، فصل یا نوع - مترتب بود ، آیا در این صورت ، اثر شرعی مترتب بر كلی ، اثر شرعی فرد هم شناخته می شود یا نه ؟

مثال : فرض كنید يك حكمی شرعی بر كلی انسان ، بار شده است مثلاً می گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر ، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی - لزوم احترام - برای انسان - كلی - است .

در فرض مذکور می توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلی بود برای زید - فرد - ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید ، ادامه دارد ، احترامش واجب است . در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلا واسطه» بر زید ، مترتب نبود بلکه به واسطه یک «کلی» بر زید ، مترتب می شد ، اما مانعی از جریان استصحاب ، وجود نداشت - البته آن عنوان کلی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی<sup>۱</sup> می توانستیم بگوئیم «زید انسان» .

بعضی توهم کرده اند که اثر کلی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیه شرعی ، عنوان کلی باشد و حکم ، نسبت به عنوان کلی بار شده باشد ، نمی توانیم آن حکم را به حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنف فرموده اند توهم مذکور بی مورد است و خودشان بیانی دارند که :

آیا کلی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقق کلی در خارج ، غیر از تحقق فرد است و آیا جنس ، فصل یا نوع می تواند خود بخود تحقق داشته باشد ؟ خیر

بلکه وجود کلی همان ، وجود فرد است . وجود کلی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلی مترتب شد ، کان آن حکم بر فرد هم بار شده است . واسطه ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم ، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلی ، مترتب شده و با استصحاب فرد نمی توانیم آن حکم را بر کلی مترتب نمائیم - زیرا اصل مثبت است -

خلاصه اینکه تغایر کلی و فرد ، تغایر ذهنی است اما از نظر خارج هیچ گونه مغایرتی بین آنها تصور نمی شود .

۱ - که ملاک آن تغایر مفهومی و اتحاد وجودی است .

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی - کلی - ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ گونه تحقق و تأصل و مابعداء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقق و تأصل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده ایم مانند «ملکیت»، «زوجیت» و سایر امور اعتباریه. مثلاً در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیت، تحقق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است - واقعیت برای همین سه امر است - حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیت، مترتب شد، ما می توانیم به وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتب بر ملکیت را نسبت به همان امور موجود در خارج - یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیت هستند - ثابت نمائیم.

بنا بر این ما در یک صورت با متوهم - شیخ اعظم ره - موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیت خارجی و تأصل خارجی باشد مانند سواد و بیاض<sup>۱</sup> - محمول بالضمیمه باشد - که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می کنند - اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می شوند و آن دو در غیر از جسم نمی توانند تحقق پیدا کنند اما اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیت است و سواد و بیاض، واقعیت دیگر، اما به خلاف کتاب،

۱ - به نظر مصنف محمول بالضمیمه امری است که تأصل و واقعیت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابعداء خارجی ندارد که در این عقیده می توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده اند، سازش ندارد.

وکذا لا تفاوت في الأثر المستصحب<sup>١</sup> أو المترتب عليه<sup>٢</sup>، بين أن يكون  
مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه ك بعض  
أنحائه كالجزئية والشرطية والمانعية، فإنه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً  
ويكون أمره بيد الشارع وضعاً و رفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

ولا وجه لا اعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا  
يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت،  
كما ربما توهم<sup>٣</sup> بتخیل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من

و مسألة ملکیت و مملوکیّت، کتاب از مملوکیّت جدا نیست و مملوکیّت، واقعیّت  
ماورای کتاب نیست بنابر این کلام مرحوم شیخ را در یک مورد می پذیریم و در دو  
صورت رد می نمائیم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعی بر محمول بالضمیمه<sup>٤</sup> یعنی یک عرض - مانند بیاض - که تأصل و  
حقیقت دارد، بار شده باشد، نمی توانیم آن اثر را به حساب معروض - جسم -  
بگذاریم و به عنوان اثر جسم تلقی کنیم یعنی با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را  
مترتب نمائیم.

و در دو صورت<sup>٥</sup> - و به اعتباری چهار صورت - با کلام مرحوم شیخ، مخالف  
هستیم. و آن در مواردی است که اثر شرعی بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج  
محمول بار شده باشد.

١ - در استصحاب حکم.

٢ - در استصحاب موضوع.

٣ - ر. ک فرائد الاصول ٣٥١.

٤ - نه خارج محمول مانند ملکیت.

٥ - وهما کون الکلی منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب و منتزعا عن المستصحب بملاحظة اتصافه  
ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول. ر. ک منتهی الدرایة، ٥٥٤ / ٧.

## الأُمُورُ الْاِتِّزَاعِيَّةُ ، فَافْهَمُ [۱].

[۱] - «ب» : قبل از توضیح عبارت ، متذکر می شویم که حکم بر دو قسم است :

۱ - حکم تکلیفی : که منحصر به وجوب ، حرمت ، اباحه ، کراهت و استحباب است .

۲ - حکم وضعی : مصنف ، قبل از بیان تنبیهات استصحاب ، توضیحاتی درباره احکام وضعیه داده اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند :

۱ - قسم اول احکام وضعیه ، آن است که از احکام تکلیفیه هم برتر است یعنی اصلاً شارع مقدس ، آن را جعل نمی کند و هیچ گونه جعل شرعی به آن تعلق نمی گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می گیرد مانند سببیت للتکلیف .

۲ - قسم دوم احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفی جعل می شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیت و شرطیت للمکلف به .

۳ - بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن ها تعلق گیرد لکن مصنف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه جعل استقلالی تعلق می گیرد یعنی قسم سوم احکام وضعیه از نظر مقام اثبات ، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجّیت ، قضاوت ، زوجیت و ملکیت و امثال آنها .

و همچنین قبلاً بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد - در استصحاب احکام ، مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه - و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد ، مانند استصحاب خمریت - خمر موضوع حکم شرعی

است -

اکنون تحقیقی در «مَجْعُول شرعی» می‌کنیم :

که آیا : مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلاً مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلاً آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد ، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود ؟  
اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی ، این است که باید شارع مقدّس ، مستقلاً آن را جعل نموده باشد ، در این صورت ، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود :

۱- در احکام تکلیفیّه ۲- در قسم سوّم از احکام وضعیه مانند زوجیت و ملکیت<sup>۱</sup>  
اما در قسم دوّم احکام وضعیه نمی‌توان استصحاب ، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.  
مصنّف فرموده اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب ، چنینی خصوصیتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول ، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار ، وضع و رفعش به دست شارع باشد ، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم دوّم احکام وضعیه - مانند جزئیّت للمأموریه و شرطیّت للمأموریه - که مجعول تبعی هستند ، می‌توان استصحاب ، جاری نمود مثلاً می‌دانیم که وضوء برای مأموریه شرطیّت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن ، تردید نمودید ، می‌توانید بقاء وضوء را استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد ، جواب می‌دهیم که اثر شرعیش ، شرطیّت للمأموریه است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

۱- در قسم اوّل احکام وضعیه هیچ‌گاه استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجعول شرعی نیستند .

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و  
وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، و عدم إطلاق  
الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض  
اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح [۱].

که شرطیت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می گوئیم مجعول تبعی که هست  
یعنی هنگامی که شارع مقدس فرمود «صلّ مع الطهارة» ما برای طهارت شرطیت را  
انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می تواند بگوید «صلّ  
مع الطهارة» که ما در این صورت شرطیت را انتزاع می کنیم و فرضاً می تواند،  
بگوید «صلّ بدون الطهارة» که در این صورت، شرطیت، مطرح نیست و همین  
مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب  
کفایت می کند.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

قوله: «فافهم»<sup>۱</sup>.

[۱] - «ج»: آیامی توانیم استصحاب را در عدم الحكم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می نمائید، در این  
صورت می توانید بقاء وجوب را استصحاب نمائید.

اذا گاهی یک شیء قبلاً واجب نبوده، آیا در این صورت می توان استصحاب  
عدم وجوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود زیرا

۱ - لعلّه إشارة الى ما يحتمل في المقام من أن مراد الشيخ اعلى الله مقامه من نفي كون الشرطية او  
المانعية او الجزئية مجعولة شرعاً هو نفي مجعوليتها استقلالاً وأن مراده من انتزاع الشرطية من الامر  
بالصلاة في حال الشرط او المانعية من النهي عن الصلاة في التجسس او الجزئية من الامر بالمركب هو  
جعلها تبعاً لجعل التكليف فيتحقق حينئذ معناه مع ما افاده المصنف عينا. ر. ك. عناية الاصول ۵ / ۱۸۰.



فلا وجه للإشکال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التکلیف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة<sup>۱</sup>، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم

عدم الوجوب، حکم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعیّه هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. اما عدم الوجوب و عدم الحرمة حکم شرعی نیستند و لذا نمی توان استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنف فرموده اند ما در باب استصحاب اصلاً روی «حکم» تکیه نمی کنیم و نمی گوئیم باید حکمی در میان باشد تا شما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می باشد عبارت است از اینکه:

باید مستصحب و یا اثرش چیزی باشد که در اختیار شارع باشد و شارع بما هو شارع بتواند در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئید «عدم» آنها عنوان حکم پیدا نمی کند به شما جواب می دهیم ما با عنوان «حکم» کاری نداریم بلکه غرض ما این است که شارع در محیط شرع بتواند «لاتنقض الیقین بالشک» را بگوید و کاملاً واضح است که «لاتنقض» نسبت به عدم وجوب کاملاً جریان پیدا می کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

المنع ، و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه ، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر ، فتأمل [١١].

١١- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی کنیم ، نتیجه ای می گیریم که :

در بحث براءت مشاهده کردیم که بعضی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده اند و بعضی در باب اصالة البرائة از راه استصحاب البرائة پیش آمده و گفته اند :

مثلاً قبل از اینکه اسلام بیاید ، شرب تنن ممنوعیتی نداشته و اکنون که شک نموده ایم ممنوعیت دارد یا نه ، استصحاب عدم ممنوعیت و استصحاب براءت از حرمت ، جاری می کنیم . مرحوم شیخ در کتاب رسائل ، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده اند استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می کنید آیا می خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تنن ، استحقاق عقوبت وجود ندارد ؟ اگر منظورتان این باشد ، نمی توانید استصحاب ، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب ، مسأله ای نیست که ارتباطی به شارع بماهو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می کند در صورت عصیان ، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت ، استحقاق ثواب ، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیت را به منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می کنید ، بدانید که عدم استحقاق عقاب ، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی توان چنین نتیجه ای گرفت .

آیا مناقشه مرحوم شیخ ، وارد است یا نه ؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می گوئیم استصحاب عدم منع ، نیازی به اثر ندارد ، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیت ، مانند استصحاب

بقاء ممنوعیت است آیا اگر بقاء ممنوعیت را استصحاب می کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر

استصحاب عدم ممنوعیت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در برائت در صددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می کنید؟

در پاسخ شما همان مطلبی را که اول تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می کنیم که: اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتب می شود. آثار و احکام عقلی بر آن ترتب پیدا می کند و گفتیم اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که:

اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می شود.

همان طور که در استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن تر آیا اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، اما با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری

در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است.

التاسع : إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب ، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً ، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة ، أو بوساطة أثر شرعي آخر ، حسبما عرفت فيما مر ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً<sup>١</sup> ، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب ، فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب ، أو كان من آثار المستصحب ، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة ، فما للوجوب عقلاً<sup>٢</sup> يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه<sup>٣</sup> ، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك ، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب ، بلا شبهة ولا ارتياب ، فلا تغفل [١] .



مركز تحقيقات فقهية نهم

### ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب

[١] - تذکر ، تنبيه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبيه هفتم - اصل مثبت - است .

١ - قيد للأثر الشرعي ، یعنی : أن يكون الأثر الشرعي بوجوده الاعم من الواقعي والظاهري موضوعاً للأثر غير الشرعي ، كوجوب الاطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقاً ولو كان ظاهرياً ثابتاً بالاستصحاب مثلاً .

٢ - كوجوب الاطاعة الثابت للوجوب الشرعي ، فإنه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مر آنفاً أو باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها وجوب الانفاق شرعاً على زوجته ، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي وهو وجوب الاطاعة .

٣ - هذا في الاستصحاب الموضوعي وما قبله هو الاستصحاب الحكمي [ ر . ك منتهى الدراية ٧ / ٥٨٢ ] .

در تنبیه قبل بیان کردیم که :

با اجرای استصحاب نمی توان آثار غیر شرعی - عقلی و عادی - را ثابت نمود مثلاً فردی در سن پنج سالگی از نظر غائب شده و تا الآن مدت بیست سال غیبت او ادامه داشته ، اکنون چون یقین به حیات او - نسبت به زمان سابق - داریم ، بقاء حیات او را استصحاب می کنیم ، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می گوئیم تقسیم و تصرف در اموال او حرام است - یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می کنیم - اما نمی توان گفت او دارای «لحیه» هم هست .

و همچنین در استصحاب نمی توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتب است .

مثلاً با استصحاب حیات زید نمی توان گفت که : چون پدر او نذر کرده - که اگر فرزندم دارای لحیه شود صد درهم صدقه می دهم - پس باید به نذرش عمل نماید و صدقه بدهد . در مثال مذکور ، اثر شرعی - وجوب تصدق - مع الواسطه - نبات لحیه - اثر موضوع و مستصحب - حیات زید - است .

مصنّف در تنبیه نهم فرموده اند : عدم ترتب آثار غیر شرعی<sup>۱</sup> و همچنین عدم ترتب آثار شرعیه ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصحب ، ثابت است - عدم ترتب مذکور - در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعیاً» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلاً با استصحاب بقاء حیات زید نمی توان گفت که او دارای لحیه هم شده است زیرا نبات لحیه ، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبّدی زید به عبارت دیگر ، نبات لحیه ، اثر مطلق حیات - اعم از واقعی و تعبّدی -

۱ - لوازم عقلی و عادی .

العاشر : إنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك ، لكنه لا يخفى أنه لابد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف ، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم ، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال ، لما عرفت من أن نفيه كشبوته في الحال مجعول شرعاً ، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً ، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً ، وذلك لصدق نقض اليقين

نست .

أما اگر یک لازم عقلی و به تعبیر دیگر ، اگر یک حکم عقلی ، موضوعش اثر شرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است - خواه واقعاً وجوبی باشد یا نباشد - این در استصحاب ، ترتب ، پیدا می کند .  
به عبارت دیگر اگر یک اثر عقلی روی مطلق اثر شرعی - خواه واقعی باشد یا ظاهری - بار شد ، آن اثر عقلی ترتب پیدا می کند مثلاً به مجردی که شما بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید ، آیه شریفه «اطيعوا الله واطيعوا الرسول ...» که ارشاد به حکم عقل است ، گریبان شما را می گیرد و می گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت ، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید ، مستحق عقاب می شوید .

١ - كما في جميع الاعداد الازلية المستصحية الى زمان ثبوت الاثر الشرعي كعدم التذكية المستصحب الى زمان الموت فإنه حال الحياة لا اثر له وإنما يكون اثره بعد الموت ، وكما لو تطهر في وقت ثم غفل واراد الصلاة فإن الطهارة قبل الصلاة ليس لها اثر فعلي وإنما يكون اثرها حال الصلاة فلا مانع من استصحابها حال الصلاة ر . ك حقائق الاصول ٢ / ٤٩٥ .

بالشك على رفع اليد عنه والعمل ، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاء ، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً . كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم . فاسد قطعاً ، فتدبر جيداً [۱] .

### تنبيه دهم

[۱] - در تنبيه هفتم بيان كرديم كه مستصحب بايد يا خودش حكم شرعى باشد يا موضوع براى اثر شرعى باشد . مطلب مذکور ، به توضیحی نیاز دارد كه :

اينكه مستصحب بايد حكم يا موضوع ذى حكم باشد ، آيا معنايش اين است كه هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق - هم قضيه متيقنه و هم قضيه مشكوكه - هر دو بايد در اين جهت - حكم شرعى بودن - متساوى باشند ؟

البتّه در اكثر استصحابات مطلب ، چنين است مثلاً شما كه بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب مى كنيد ، وجوب نماز جمعه هم در عصر حضور - زمان سابق - و هم در عصر غيبت - زمان لاحق - عنوان حكم شرعى دارد .

آيا لازم است تمام استصحابات حكميه چنين باشند يا اينكه ممكن است مثلاً يك استصحاب حكمى داشته باشيم كه آن حكم در زمان سابق - قضيه متيقنه - هيچ گونه ارتباطى به شارع نداشته باشد لكن اگر ما آن قضيه متيقنه را در زمان لاحق ، ابقاء و اثبات نمائيم ، به شارع مقدّس ، ارتباط پيدا مى كند - عنوان حكم شرعى دارد - يعنى در زمان سابق به لحاظ اينكه ارتباطى به شارع نداشته ، حكم شرعى نبوده اما در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حكم قبلى به شارع مقدّس ارتباط پيدا مى كند مانند استصحابات عدميه اى كه در باب تكاليف ، جارى مى كنيم .

مثلاً<sup>۱</sup> می گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده اما الآن که شریعت مقدس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می کنیم و در نتیجه، به وسیله استصحاب، ثابت می کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن در عین حال وقتی شما به وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می کنید و ادامه می دهید، ابقاء و ادامه اش به شارع، ارتباط پیدا می کند و ثابت می شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقق ندارد - بقاء عدم تحقق وجوب به شارع مربوط است - بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمی، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیه، چنانچه موضوع متیقن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد. خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

۱ - مصنف چنین تعبیر نموده اند: «کما فی استصحاب عدم التکلیف فانه وإن لم یکن بحکم معمول فی الازل ولا اذا حکم الا انه حکم معمول فیما لایزال...»



مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب ، واقع نشوید که می گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم . و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب با توجه به روایات - لاتنقض الیقین بالشک - می گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع ، ارتباط داشته باشد اما حدوثاً لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد .

والحمد لله أولاً و آخراً

وصلی الله علی محمد و آله الطّیّین الطّاهرین



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

## اصالة الاحتياط

|    |                                                         |
|----|---------------------------------------------------------|
| ١٧ | المقام الاول في دوران الامر بين المتباينين              |
| ١٧ | منجزية العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات    |
| ٢٢ | بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها                |
| ٢٥ | في بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية |
| ٢٦ | منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات                     |
| ٣١ | تنبيهات الاشتغال                                        |
| ٣١ | الاول : الاضطرار الى بعض الاطراف                        |
| ٣٥ | فقد بعض الاطراف                                         |
| ٣٨ | الثاني : شرطية الابتلاء بتمام الاطراف                   |
| ٤١ | ملاك الابتلاء                                           |
| ٤٤ | الثالث : الشبهة غير المحصورة                            |
| ٤٧ | الصواب المذكورة للشبهة غير المحصورة والمناقشة فيها      |
| ٤٨ | الرابع : ملاقي بعض اطراف الشبهة المقرونة                |
| ٤٩ | الصورة الاولى                                           |
| ٥٢ | الصورة الثانية                                          |

|     |                                                                          |
|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| ٥٤  | الصورة الثالثة.....                                                      |
| ٥٧  | المقام الثاني في الأقل والاكثر الارتباطين.....                           |
| ٥٧  | منجزية العلم الاجمالي وعدم انحلاله عقلاً.....                            |
| ٦٤  | شبهة الغرض.....                                                          |
| ٦٦  | التفصي عن شبهة الغرض.....                                                |
| ٧٨  | رفع الجزئية بحديث الرفع.....                                             |
| ٨٥  | تنبيهات الأقل والاكثر.....                                               |
| ٨٥  | الاول : الشك في الشرطية والخصوصية.....                                   |
| ٩١  | الثاني : حكم ناسي الجزئية.....                                           |
| ٩٣  | تكليف الناسي.....                                                        |
| ٩٦  | الثالث : حكم الزيادة.....                                                |
| ١٠٤ | الرابع : تعذر الجزء او الشرط.....                                        |
| ١٠٧ | استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعدد.....                                  |
| ١٠٩ | قاعدة الميسور.....                                                       |
| ١٢٣ | المناطق في جريان القاعدة صدق الميسور العرفي على الباقي.....              |
| ١٢٥ | جريان القاعدة في غير الميسور العرفي تخطئة او تخصيصاً.....                |
| ١٢٩ | تذنيب : الدوران بين الجزئية والممانعة ونحوهما.....                       |
| ١٣١ | خاتمة في شرائط الاصول.....                                               |
| ١٣١ | حسن الاحتياط مطلقاً.....                                                 |
| ١٣٥ | اشتراط البراءة العقلية بالفحص.....                                       |
| ١٣٦ | شرط البراءة النقلية.....                                                 |
| ١٤٠ | وجوب التعلم.....                                                         |
| ١٤٣ | اعتبار الفحص في التخيير العقلي.....                                      |
| ١٤٣ | حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفاً و وضعاً.....                        |
| ١٤٤ | استحقاق العقوبة على ترك التعلم للتجري.....                               |
| ١٤٥ | اشكال وجوب التعلم في الواجبات المشروطة.....                              |
| ١٤٧ | حل الاشكال بوجوب التعلم نفسياً تهيوئياً كما اختاره المحقق الاردبيلي..... |
| ١٥٢ | الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص.....                               |

- استثناء مسألتي الجهر والاختفات والقصر والاتمام من البطلان ..... ١٥٤  
 شرطان آخران للبراءة ..... ١٦٤  
 عدم تمامية الشرطين المذكورين ..... ١٦٤

### قاعدة لا ضرر ولا ضرار

- احاديث نفي الضرر ..... ١٧٥  
 تواتر اخبار قاعدة نفي الضرر اجمالاً ..... ١٧٧  
 مختار المصنف في مفاد الجملة التركيبية ..... ١٨١  
 نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية ..... ١٨٨  
 نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الثانوية ..... ١٩٣  
 تعارض الضررين ..... ١٩٥

### فصل في الاستصحاب

- تعريف الاستصحاب ..... ٢٠١  
 الاستصحاب مسألة اصولية ..... ٢٠٧  
 اليقين السابق والشك اللاحق ركنا للاستصحاب ..... ٢١٠  
 اعتبار وحدة القضيةتين ..... ٢١٠  
 الاشكال في استصحاب الحكم الشرعي الكلي ..... ٢١١  
 استصحاب حكم الشرع المستند الى العقل ..... ٢١٩  
 ادلة حجية الاستصحاب ..... ٢٢٧  
 الوجه الاول : بناء العقلاء والجواب عنه ..... ٢٢٧  
 الوجه الثاني : حجية الاستصحاب من باب الظن ، وردّه ..... ٢٣١  
 الوجه الثالث : الاجماع والجواب عنه ..... ٢٣٢  
 الوجه الرابع : الاخبار المستفيضة ..... ٢٣٤  
 صحيحة زرارة الاولى ..... ٢٣٤  
 تقريب الاستدلال بالصحيحة ..... ٢٣٥  
 تحقيق معنى النقص ..... ٢٤٦  
 المراد من هيئة «لاتنقض اليقين» ..... ٢٥٥

|          |                                                             |
|----------|-------------------------------------------------------------|
| ٢٦١..... | في دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات                     |
| ٢٦٢..... | صحيفة ثانية لزرارة                                          |
| ٢٧٢..... | تقريب الاستدلال بها                                         |
| ٢٧٣..... | دلالة الرواية على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين             |
| ٢٧٣..... | الاشكالات الواردة على الصحيحة والجواب عنها                  |
| ٢٨٧..... | صحيفة ثالثة لزرارة                                          |
| ٢٨٧..... | كيفية الاستدلال بها                                         |
| ٢٩٣..... | رواية الخصال                                                |
| ٢٩٣..... | دلالتها على اعتبار الاستصحاب لا على قاعدة اليقين            |
| ٢٩٧..... | مكاتبة القاساني                                             |
| ٢٩٩..... | الاستدلال بموثقة عمار والماء كله ظاهر ورواية الحل           |
| ٣٠٨..... | تحقيق حال الوضع                                             |
| ٣١٦..... | انحاء الوضع                                                 |
| ٣١٨..... | النحو الأول : مالا يتطرق اليه الجعل إطلاقاً                 |
| ٣٢٥..... | النحو الثاني : مالا يتطرق اليه الجعل الاستقلالي دون التبعية |
| ٣٢٨..... | النحو الثالث : ما يصح جعله استقلالاً وتبعاً للتكليف         |
| ٣٣٣..... | في معنى الملكية                                             |

### تنبيهات الاستصحاب

|          |                                                                            |
|----------|----------------------------------------------------------------------------|
| ٣٤٧..... | التنبيه الأول : بيان اعتبار فعلية الشك واليقين                             |
| ٣٥٤..... | التنبيه الثاني : هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته |
| ٣٦٢..... | التنبيه الثالث : في اقسام الاستصحاب الكلي                                  |
| ٣٦٣..... | استصحاب الكلي القسم الأول                                                  |
| ٣٦٤..... | استصحاب الكلي القسم الثاني                                                 |
| ٣٧٣..... | استصحاب الكلي القسم الثالث                                                 |
| ٣٧٩..... | التنبيه الرابع : جريان الاستصحاب في الامور التدريجية                       |
| ٣٨٤..... | جريان الاستصحاب في الزمان                                                  |

|     |                                                                            |
|-----|----------------------------------------------------------------------------|
| ٣٨٥ | جریان الاستصحاب في الزماني                                                 |
| ٣٨٩ | استصحاب الفعل المقيد بالزمان                                               |
| ٤٠١ | التعرض لكلام الفاضل التراقي                                                |
| ٤٠٥ | التنبيه الخامس : الاستصحاب التعليقي                                        |
| ٤٠٥ | حجية الاستصحاب في الاحكام المتعلقة                                         |
| ٤١٨ | التنبيه السادس : استصحاب الشرايع السابقة                                   |
| ٤١٩ | توهم اختلال اركان الاستصحاب في المقام والجواب عنه                          |
| ٤٢٧ | ارجاع ما افاده الشيخ في الجواب عن الاشكال الى ما ذكره المصنف «قده»         |
| ٤٣٤ | التنبيه السابع : الاصل المثبت                                              |
| ٤٤٦ | الموارد المستثناة من عدم حجية الاصل المثبت                                 |
| ٤٥٠ | في بيان الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية وبين الطرق والامارات     |
| ٤٥٢ | التنبيه الثامن : في موارد ليست من الاصل المثبت                             |
| ٤٦٣ | التنبيه التاسع : اللازم المطلق                                             |
| ٤٦٥ | التنبيه العاشر : في لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي ولو بقاء |



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## فهرست موضوعی کتاب

| صفحه | موضوع            |
|------|------------------|
| ۷    | مقدمه            |
| ۸    | چند تذکر         |
| ۱۵   | واجب غیر ارتباطی |
| ۱۵   | حرام غیر ارتباطی |
| ۱۵   | واجب ارتباطی     |
| ۱۶   | حرام ارتباطی     |

## اصالة الاحتیاط

|    |                                                         |
|----|---------------------------------------------------------|
| ۱۷ | مقام اول : دوران امر بین متباینین                       |
| ۳۱ | تنبیهاة الشغال                                          |
| ۳۱ | تنبيه اول : اضطرار ، مانع فعلیت تکلیف است               |
| ۳۸ | تنبيه دوم : عدم ابتلاء ، مانع فعلیت تکلیف می شود        |
| ۴۱ | ملاک ابتلاء                                             |
| ۴۲ | شک در ابتلاء                                            |
| ۴۴ | تنبيه سوم                                               |
| ۴۴ | صرف غیر محصوره بودن شبهه ، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود |



|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| عبارات اصحاب در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره                                     | ۴۷  |
| تنبيه چهارم : احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی                              | ۴۸  |
| فرض اول                                                                            | ۴۹  |
| فرض دوم                                                                            | ۵۲  |
| فرض سوم                                                                            | ۵۴  |
| مقام دوم : دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی                                       | ۵۷  |
| برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی شود                                      | ۵۸  |
| آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می شود                                   | ۷۸  |
| تنبيهات اقل و اکثر ارتباطی                                                         | ۸۵  |
| تنبيه اول : دوران امر بین مشروط و مطلق، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها | ۸۵  |
| تنبيه دوم : حکم ناسی جزء یا شرط و ...                                              | ۹۱  |
| آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است ؟                                                   | ۹۴  |
| تنبيه سوم : جریان برائت در جزء و شرط عدمی                                          | ۹۶  |
| حکم زیاده عمدی                                                                     | ۹۹  |
| تنبيه چهارم : شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت                                           | ۱۰۴ |
| استصحاب وجوب                                                                       | ۱۰۷ |
| قاعده میسور                                                                        | ۱۱۰ |
| قوله صلی الله علیه وآله «فاذا امرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ...»                | ۱۱۱ |
| المیسور لا یسقط بالمعسور                                                           | ۱۱۵ |
| مالا یدرک کله لا ینترک کله                                                         | ۱۱۹ |
| بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه گانه                                              | ۱۲۳ |
| شرائط جریان اصول علمیه                                                             | ۱۳۱ |
| شرط جریان «احتیاط» چیست ؟                                                          | ۱۳۱ |
| شرط جریان برائت عقلی                                                               | ۱۳۵ |
| شرط جریان برائت نقلی                                                               | ۱۳۶ |
| ادله وجوب فحص در شبهات حکمیه                                                       | ۱۳۷ |
| ادله نقلیه دال بر وجوب فحص                                                         | ۱۴۰ |

- شرط جریان اصالة التخییر..... ۱۴۳
- اشکال ترک تعلّم وتفحص در واجبات مشروط و موقت..... ۱۴۵
- راه حل مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما»..... ۱۴۷
- راه حل مصنف نسبت به اشکال مذکور..... ۱۴۹
- در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم..... ۱۵۴
- کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت..... ۱۶۴
- جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما»..... ۱۶۵

### قاعده «لاضرر»

- روایت ابو عبیده حذاء..... ۱۷۶
- نقد و بررسی سند قاعده «لاضرر»..... ۱۷۷
- نقد و بررسی مفاد قاعده «لاضرر»..... ۱۷۹
- معنای «ضرر»..... ۱۷۹
- معنای «ضرار»..... ۱۸۰
- بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لاضرر»..... ۱۸۲
- خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لاضرر»..... ۱۸۶
- نسبت قاعده لاضرر با ادله احکام اولیه..... ۱۸۸
- نسبت دلیل «لاضرر» با ادله احکام ثانویه - توارد دو دلیل ثانوی -..... ۱۹۳
- تعارض ضررین..... ۱۹۵

### استصحاب

- اقوال در استصحاب..... ۲۰۱
- تعریف استصحاب..... ۲۰۲
- آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟..... ۲۰۷
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه..... ۲۱۰
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی..... ۲۱۱
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی..... ۲۱۲
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی..... ۲۱۲

|     |                                                         |
|-----|---------------------------------------------------------|
| ۲۱۴ | ..... بداء                                              |
| ۲۲۷ | ..... ادله حجّیت استصحاب                                |
| ۲۲۷ | ..... ۱ - بنای عقلاء                                    |
| ۲۳۱ | ..... ۲ - ظن                                            |
| ۲۳۲ | ..... ۳ - اجماع                                         |
| ۲۳۴ | ..... ۴ - اخبار: نقد و بررسی اخبار دال بر حجّیت استصحاب |
| ۲۳۵ | ..... صحیحه اول زراره                                   |
| ۲۳۵ | ..... بررسی سند صحیحه اول                               |
| ۲۳۶ | ..... نقد و بررسی دلالت صحیحه اول زراره                 |
| ۲۴۱ | ..... صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست                |
| ۲۴۶ | ..... استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع   |
| ۲۴۷ | ..... بیان شیخ اعظم «ره»                                |
| ۲۶۱ | ..... جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیه           |
| ۲۶۲ | ..... صحیحه دوم زراره                                   |
| ۲۶۴ | ..... کیفیت استدلال به فقره سوم صحیحه زراره             |
| ۲۷۰ | ..... کیفیت استدلال به فقره ششم صحیحه زراره             |
| ۲۷۳ | ..... ایراد بر فقره سوم صحیحه زراره                     |
| ۲۷۵ | ..... جواب مصنف                                         |
| ۲۸۳ | ..... تقسیمات حکم                                       |
| ۲۸۷ | ..... صحیحه سوم زراره                                   |
| ۲۸۸ | ..... کیفیت استدلال به صحیحه سوم                        |
| ۲۹۳ | ..... استدلال به روایت خصال                             |
| ۲۹۴ | ..... قاعده یقین                                        |
| ۲۹۷ | ..... مکاتبه قاسانی - کاشانی                            |
| ۳۰۰ | ..... استدلال به اخبار حلیّت و طهارت                    |
| ۳۱۱ | ..... احکام وضعیه                                       |
| ۳۱۶ | ..... اقسام احکام وضعیه                                 |
| ۳۱۸ | ..... قسم اول احکام وضعیه                               |

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| قسم دوم احکام وضعیه                             | ۳۲۵ |
| قسم سوم احکام وضعیه                             | ۳۲۸ |
| آیا استصحاب در قسم اول احکام وضعیه جاری می شود؟ | ۳۳۸ |
| آیا استصحاب در قسم سوم احکام وضعیه جاری می شود؟ | ۳۴۱ |
| آیا استصحاب در قسم دوم احکام وضعیه جاری می شود؟ | ۳۴۲ |

### تنبيهات استصحاب

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| تنبيه اول : در جریان استصحاب ، یقین و شک فعلی معتبر است | ۳۴۸ |
| دو فرع                                                  | ۳۴۹ |
| تنبيه دوم                                               | ۳۵۵ |
| آیا استصحاب در مؤدیات امارات ، جاری می شود؟             | ۳۵۷ |
| تنبيه سوم : اقسام استصحاب کلی                           | ۳۶۲ |
| استصحاب کلی قسم اول                                     | ۳۶۳ |
| استصحاب کلی قسم دوم                                     | ۳۶۴ |
| استصحاب کلی قسم سوم                                     | ۳۷۳ |
| تنبيه چهارم : استصحاب امور تدریجیه                      | ۳۷۹ |
| استصحاب «نفس» زمان                                      | ۳۸۴ |
| استصحاب زمانی                                           | ۳۸۵ |
| جریان اقسام استصحاب در امور تدریجیه                     | ۳۸۷ |
| استصحاب فعل مقید به زمان                                | ۳۹۰ |
| کلام فاضل نراقی «ره»                                    | ۴۰۲ |
| تنبيه پنجم : استصحاب تعلیقی                             | ۴۰۶ |
| آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب است ؟                     | ۴۰۷ |
| اشکالات جریان استصحاب تعلیقی                            | ۴۰۸ |
| تنبيه ششم : استصحاب احکام شرایع سابقه                   | ۴۱۸ |
| اشکالات جریان استصحاب احکام شرایع سابقه و ...           | ۴۲۰ |
| نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»                          | ۴۲۷ |
| تنبيه هفتم : اصل مثبت                                   | ۴۳۴ |

- مقتضای اخبار دال بر حجّیت استصحاب چیست ؟ ..... ۴۳۴
- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن ..... ۴۳۶
- آیا اصل مثبت ، حجّت است ؟ ..... ۴۳۷
- منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست ؟ ..... ۴۴۱
- اصل مثبت حجّیت ندارد مگر در دو مورد ..... ۴۴۶
- مثبتات امارات و طرق حجّت است ..... ۴۵۰
- تنبيه هشتم ..... ۴۵۲
- تنبيه نهم ..... ۴۶۳
- تنبيه دهم ..... ۴۶۶



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی