



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

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

۱۰

اصول فقہ

۴

علی محمدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر

نویسنده:

علی محمدی

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۴
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۷	فهرست مطالب
۲۱	پیشگفتار
۲۳	المقصد الرابع مباحث الاصول العمليه
۲۳	تمهید
۴۱	اصاله البراءه
۴۱	اشاره
۴۴	اصولیان و براءت
۴۴	اشاره
۴۴	دلایل قرآنی براءت
۴۹	دلایل روایی براءت
۴۹	اشاره
۵۶	اشکالات این روایات
۵۶	دلیل اجماع بر براءت
۵۷	دلیل عقلی بر براءت
۶۰	اخباریان و احتیاط
۶۰	اشاره
۶۰	آیاتی از قرآن
۶۳	دلایل روایی احتیاط
۷۱	دلیل عقلی اخباریان بر وجوب احتیاط

۷۶	تنبيهات اصاله البراءه
۷۶	تنبيه اول [: آیا اصل برائت اماره ظنّیه است یا اصل عملی؟]
۷۷	تنبيه دوم [: رجحان عقلی و حسن شرعی احتیاط]
۸۲	تنبيه سوم: اخبار من بلغ (تسامح در ادله سنن)
۸۷	تنبيه چهارم: اصل موضوعی و حکمی
۸۷	اشاره
۸۹	اینک چند مثال
۹۲	تنبيه پنجم: جریان اصاله البراءه در مورد شک در واجب تخییری
۹۵	تنبيه ششم [: تعارض نصّین]
۹۵	تنبيه هفتم: شبهه موضوعیه
۱۰۳	اصاله التخییر
۱۰۳	اشاره
۱۰۵	دلیل قول به اباحه ظاهریه
۱۰۸	دلیل قول به توقف
۱۰۸	دلیل قول به تخییر
۱۰۹	دلیل قول به تعیین
۱۰۹	اشاره
۱۰۹	۱. دفع المفسده اولی من جلب المصلحه
۱۱۰	۲. استقراء
۱۱۰	اشاره
۱۱۰	چند نمونه
۱۱۱	۳. قانون احتیاط
۱۱۱	تنبيهات اصاله التخییر
۱۱۱	تنبيه اول

۱۱۲	تنبيه دوم
۱۱۵	اصاله الاحتياط
۱۱۵	اشاره
۱۱۶	۱. دوران بين المتباينين
۱۱۶	اشاره
۱۱۶	مرحله اول [: حرمت مخالفت قطعيه]
۱۲۱	مرحله دوم: موافقت قطعی با علم اجمالی
۱۲۴	تنبيهات دوران بين المتباينين
۱۲۴	تنبيه اول [: طريقت و موضوعيت احتياط]
۱۲۶	تنبيه دوم [: ابتلا شرط تنجز احتياط]
۱۲۸	تنبيه سوم: ملاقی مشتبهين
۱۳۰	تنبيه چهارم: اضطرار
۱۳۲	تنبيه پنجم: تدريجيات
۱۳۴	تنبيه ششم [: اشتباه مكلف]
۱۳۵	تنبيه هفتم
۱۳۵	تنبيه هشتم: شبهات محصوره و غير محصوره
۱۴۲	تنبيه نهم: شبهه كثير در كثير
۱۴۳	۲. دوران بين اقل و اكثر
۱۴۳	اشاره
۱۴۵	۱. شك در جزئيت
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	[نظريه شيخ انصاری]
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	برائت عقلي:

۱۴۹	و اما برائت نقلی:
۱۵۰	اشکالات این نظریه:
۱۵۳	[چند نکته]
۱۵۳	اشاره
۱۵۳	توضیح نکته اول:
۱۵۵	توضیح نکته دوم:
۱۵۷	توضیح نکته سوم:
۱۵۹	نکته چهارم:
۱۶۰	۲. شک در شرطیت (اجزاء تحلیله)
۱۶۲	تنبيهات اقل و اكثر
۱۶۲	تنبيه اول
۱۶۲	اشاره
۱۶۴	مبحث اول: ترك الجزء أو الشرط عمدا
۱۶۴	مبحث دوم: نقصان الجزء أو الشرط سهوا
۱۶۹	مبحث سوم و چهارم: زياده الجزء أو الشرط عمدا و سهوا
۱۷۱	تنبيه دوم
۱۷۷	تنبيه سوم
۱۷۹	اصاله الاستصحاب
۱۷۹	اشاره
۱۷۹	۱. تعريف استصحاب
۱۷۹	اشاره
۱۸۰	معناى لغوى استصحاب
۱۸۱	معناى اصطلاحى استصحاب
۱۸۵	۲. مقومات استصحاب

۱۹۲	۳. معنای حجیت استصحاب
۱۹۲	اشاره
۱۹۵	دو تبصره
۱۹۷	۴. استصحاب اماره است یا اصل
۱۹۹	۵. اقوال در باب استصحاب
۲۰۶	۶. أدله الاستصحاب
۲۰۶	اشاره
۲۰۶	دلیل اول: بنای عقلاییه
۲۱۳	دلیل دوم: حکم عقل
۲۱۶	دلیل سوم: اجماع
۲۱۸	دلیل چهارم: اخبار استصحاب
۲۱۸	اشاره
۲۱۹	حدیث اول [صحیحہ اولی زرارہ]
۲۲۹	حدیث دوم: صحیحہ ثانیہ زرارہ
۲۳۴	۳. حدیث سوم: صحیحہ ثالثہ زرارہ
۲۳۹	حدیث چهارم: روایت محمد بن مسلم
۲۴۰	حدیث پنجم: مکاتبه علی بن محمد قاسانی
۲۴۲	مدی دلالة الاخبار
۲۴۲	اشاره
۲۴۳	تفصیل ما بین شبیه حکمیه و موضوعیه
۲۴۴	تفصیل میان شک در مقتضی و رافع
۲۵۰	عقیده مصنف در باب دلالت اخبار
۲۵۵	تنبيهات استصحاب
۲۵۵	اشاره

- ۲۵۵ تنبیه اول: اقسام استصحاب کلی
- ۲۵۵ اشاره
- ۲۶۱ دو نکته
- ۲۶۳ تنبیه دوم: شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد
- ۲۶۶ تنبیه سوم: امور تدریجیه
- ۲۶۶ اشاره
- ۲۶۸ دو نکته
- ۲۶۹ تنبیه چهارم: زمانیات
- ۲۷۱ تنبیه پنجم: [استصحاب استقبالی]
- ۲۷۳ تنبیه ششم: استصحاب تعلیقی
- ۲۷۶ تنبیه هفتم: استصحاب عدم نسخ
- ۲۷۹ تنبیه هشتم: اصل مثبت
- ۲۸۱ تنبیه نهم: [تقدم و تأخر حدوث یا ارتفاع]
- ۲۸۱ اشاره
- ۲۸۴ صور چهارگانه مجهول التاريخ ها
- ۲۸۸ تنبیه دهم: استصحاب در امور اعتقادی
- ۲۸۹ تنبیه یازدهم آیا مبحث حجیت استصحاب از مباحث اصولیه است یا فقهیه؟
- ۲۹۰ تنبیه دوازدهم: [بنا بر حجیت استصحاب از باب ظن، ظن نوعی ملاک است یا ظن شخصی؟]
- ۲۹۱ خاتمه مبحث استصحاب
- ۲۹۱ اشاره
- ۲۹۱ امر اول: [شمول قانون مقتضی و مانع]
- ۲۹۲ امر دوم: [شمول شک ساری]
- ۲۹۳ امر سوم: [موضوعیت و طریقت در یقین سابق]
- ۲۹۴ امر چهارم: [تعارض استصحاب با امارات]

- ۲۹۵ امر پنجم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه
- ۲۹۵ امر ششم: تعارض دو استصحاب
- ۲۹۸ امر هفتم [تعارض با قواعد فقهیه]
- ۲۹۹ درباره مرکز

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۴

مشخصات کتاب

سرشناسه : محمدی، علی، ۱۳۳۷-

عنوان قراردادی : اصول الفقه .شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر / علی محمدی

مشخصات نشر : قم: دار الفکر، ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهری : ج۴.

شابک : ۱۵۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : چاپ قبلی: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۸

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۶۹)؛ ۲۰۰۰ ریال

یادداشت : جلد ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۷۵)؛ ۷۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ ۵۵۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۵)؛ ۹۵۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۶۰۰۰ ریال (ج. ۴)

یادداشت : ج. ۴ چاپ اول: ۱۳۶۹؛ ۱۵۰۰ ریال

یادداشت : ج. ۴ چاپ دوم: ۱۳۷۱؛ ۲۰۰۰ ریال

موضوع : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م۶ الف ۶۰۴۲۲۷ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۲۰۱۸

اشاره

ص: ۵

فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۷

المقصد الرابع: مباحث الاصول العمليه

تمهید ۹

اصاله البراءه ۲۷

اصولیان و براءت ۳۰

دلایل قرآنی براءت ۳۰

دلایل روایی براءت ۳۴

دلیل اجماع بر براءت ۴۰

دلیل عقلی بر براءت ۴۱

اخباریان و احتیاط ۴۴

آیاتی از قرآن ۴۴

دلایل روایی احتیاط ۴۷

دلیل عقلی اخباریان بر وجوب احتیاط ۵۵

تنبيهات اصاله البراءه ۶۰

تنبيه اول ۶۰

تنبيه دوم ۶۱

تنبيه سوم ۶۶

تنبيه چهارم ۷۱

تنبيه پنجم ۷۶

تنبيه ششم ۷۹

تنبيه هفتم ۷۹

اصاله التخيير ۸۷

دليل قول به اباحه ظاهريه ۸۹

دليل قول به توقف ۹۲

دليل قول به تخيير ۹۲

دليل قول به تعيين ۹۳

۱. دفع المفسده اولی من جلب المصلحه ۹۳

۲. استقراء ۹۴

۳. قانون احتياط ۹۵

تنبيهات اصاله التخيير ۹۵

تنبيه اول ۹۵

تنبيه دوم ۹۶

اصاله الاحتياط ۹۹

۱. دوران بين المتباينين ۱۰۰

مرحله اول ۱۰۰

مرحله دوم: موافقت قطعی با علم اجمالی ۱۰۵

تنبيهات دوران بين المتباينين ۱۰۸

۲. دوران بين اقل و اكثر ۱۲۷

ص: ۶

۱. شك در جزئیت ۱۲۹
۲. شك در شرطیت (اجزاء تحلیله) ۱۴۲
- تنبیهات اقل و اکثر ۱۴۴
- اصاله الاستصحاب ۱۶۱
۱. تعریف استصحاب ۱۶۱
- معنای لغوی استصحاب ۱۶۲
- معنای اصطلاحی استصحاب ۱۶۳
۲. مقومات استصحاب ۱۶۷
۳. معنای حجیت استصحاب ۱۷۴
- دو تبصره ۱۷۷
۴. استصحاب اماره است یا اصل ۱۷۹
۵. اقوال در باب استصحاب ۱۸۱
۶. أدله الاستصحاب ۱۸۸
- دلیل اول: بنای عقلاییه ۱۸۸
- دلیل دوم: حکم عقل ۱۹۵
- دلیل سوم: اجماع ۱۹۸
- دلیل چهارم: اخبار استصحاب ۲۰۰
- تنبیهات استصحاب ۲۳۷
- تنبیه اول: اقسام استصحاب کلی ۲۳۷
- تنبیه دوم: شبهه عبائیه ۲۴۵

تنبيه سوم: امور تدريجيه ۲۴۸

تنبيه چهارم: زمانيات ۲۵۱

تنبيه پنجم ۲۵۳

تنبيه ششم: استصحاب تعلیقي ۲۵۵

تنبيه هفتم: استصحاب عدم نسخ ۲۵۸

تنبيه هشتم: اصل مثبت ۲۶۱

تنبيه نهم ۲۶۳

تنبيه دهم: استصحاب در امور اعتقادی ۲۷۰

تنبيه یازدهم ۲۷۱

تنبيه دوازدهم ۲۷۲

خاتمه مبحث استصحاب ۲۷۳

امر اول ۲۷۳

امر دوم ۲۷۴

امر سوم ۲۷۵

امر چهارم ۲۷۶

امر پنجم ۲۷۷

امر ششم ۲۷۷

امر هفتم ۲۸۰

ص: ۷

پیشگفتار

یکی از مباحث مهم علم اصول فقه، مبحث اصول عملیه و یا قواعد اصولی و یا ادله فقاهتی است. این مبحث همانند بعضی از مباحث ارزنده دیگر از زمان بنیان گذار اصول جدید شیخ اعظم انصاری رحمه الله جایگاه والایی در فن شریف اصول فقه به خویش اختصاص داده و همواره تا به امروز مورد عنایت اندیشمندان اصولی بوده و هست.

اصول عملیه از چهار اصل مهم تشکیل یافته است و آنها عبارت اند از:

۱. اصل برائت

۲. اصل احتیاط

۳. اصل تخییر

۴. اصل استصحاب

هر کدام از این اصول دارای ابعاد و زوایای گوناگون و تنبیهات متنوعی هستند که هر کدام به نوبه خویش شیرین و سرگرم کننده است؛ ولی متأسفانه در کتاب شریف اصول فقه از میان چهار اصل مذکور فقط اصل استصحاب مطرح گردیده و از میان آن همه تنبیهات متنوع این بخش، فقط به دو تنبیه اشارتی شده، اما سایر اصول عملیه همراه با تنبیهاتی که دارند عنوان نشده اند. به قول ناشر کتاب اصول فقه در اول مباحث جزء چهارم: «کُلُّ ما عثرنا علیه من مباحث الاصول العملیه الّتی تشکّل الجزء الرابع و الاخير من الكتاب بین اوراق آیه الله المؤلف - طالب مئواه - هو مبحث الاستصحاب الّذی آثرنا نشره لوحده فی هذه الطّبعه من الكتاب و الحقیقه فی الجزء الثالث».

المقصد الرابع مباحث الاصول العمليه

تمهید

چهارمین مقصد از مقاصد چهارگانه کتاب قیّم اصول فقه، مباحث اصول عملیه است.

اصول عملیه عبارت اند از سلسله دستورات العمل هائی عقلی و شرعی که در هنگامه جهل و حیرت در احکام واقعی، از سوی شارع و عقل، تشریح و اعتبار می گردند.

غرض از این قواعد و وظایف ظاهری بیرون کشیدن مکلف از حیرت و سرگردانی در مقام عمل است و موقعی که مکلف به تمام معنا از رسیدن به حکم واقعی مأیوس می گردد، از این اصول بهره می گیرد.

توضیح مطلب: به صورت یک قانون جهان شمول، هر انسانی در هر نقطه ای از کره زمین هنگامی که به یک مکتب و مسلکی مادی یا الهی- علمی یا فلسفی گرایش پیدا می کند، پیشاپیش به طور مجمل و سر بسته می داند که آن مکتب یک سری تکالیف و برنامه هائی را بر دوش او خواهد گذاشت، و در آن مسلک یک سلسله بایدها و نبایدهائی وجود دارد که این شخص به آن بایدها و نبایدها باید ملتزم شود؛ بایدها را باید انجام دهد و از نبایدها باید اجتناب کند. روی همین اصل کلی، هر انسان مسلمانی از روزی که با اراده و اختیار دین مبین اسلام را اختیار می کند و متدین به این آیین آسمانی می گردد، قبل از مراجعه به کتاب و سنت علم اجمالی دارد که خداوند یک سلسله واجبات و محرماتی را بر دوش او و سایر مکلفین گذارده و از آنان امثال این

ص: ۱۰

تکالیف و ادای این مسئولیت‌ها را خواسته است و به اعتقاد ما آن تکالیف واقعیه میان عالم و جاهل مشترک است.

این علم اجمالی کبیر احکام واقعیه را بر ما منجز می‌سازد؛ یعنی به حکم عقل برای ما اشتغال ذمه یقینی به واقعیات می‌آورد و به دنبال این اشتغال ذمه عقل حکم می‌کند به اینکه: «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغه الیقینیه». براساس این حکم عقل، مکلف ملزم است ابتدا با آن تکالیف الزامیه آشنا شود و از طریق مؤمنه آنها را تحصیل نماید و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکند تا حتی الامکان بتواند واقعیات را تحصیل نموده و انجام وظیفه کند و به مصلحت واقع نایل شود. حال به دنبال این فحص و تحقیق دو راه وجود دارد:

اول. برای تمام مواردی که علم اجمالی داشت دلیل علمی یا ظنی تحصیل نمود؛ یعنی قبلا علم اجمالی داشت که مثلا در اسلام ۲۰۰ واجب موجود است یا اینکه ۲۰۰ حرام داریم. بعد از تحقیق، تمام این موارد را با دلیل قاطع یا دلیل ظنی معتبره از منابع فقه به دست آورد و به تفصیل تمام آن موارد را شناسایی کرد. این طریق، نهایت درجه مطلوب مجتهد است؛ ولی با کمال تأسف در عصر غیبت احدی از فقها ادعا نکرده و نخواهد کرد که من همه احکام الزامیه را اعم از واجبات و محرمات با استدلال اجتهادی استنباط نموده ام. به دلیل اینکه در تمام حوادث و وقایع مشکوک، دلیل اجتهادی نداریم. مثلا شرب توتون یا استعمال دخانیات در اسلام چه حکمی دارد؟

دفن میت کافر چه حکمی دارد؟ و ... برای پاسخ به هیچ یک از این پرسش‌ها نص خاص نداریم. «فما قصد لم یقع».

دوم. برای بیشتر مواردی که علم اجمالی داشت دلیل اجتهادی تحصیل نمود؛ مثلا ۹۰٪ از مواردی که قبلا علم اجمالی به وجوب یا حرمت آنها داشت بعد از فحص آنها را با دلیل استنباط نمود، ولی ۱۰٪ از وقایع مشکوک همچنان مجهول و مجمل باقی ماند و نتوانست حکم این موارد نادر را از منابع فقه استخراج کند.

این امر عوامل گوناگونی دارد که در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. عامل عدم دسترسی مجتهد به واقع عبارت بود از فقدان نص.

ص: ۱۱

۲. عامل عدم دسترسی مجتهد به واقع عبارت بود از اجمال نص.

۳. عامل عدم نیل به واقع عبارت بود از تعارض نصوص و تساقط آنها.

اینجاست که مجتهد بر سر دو راهی می ماند که چه باید بکند؟ چگونه فتوا دهد؟

حال به نظر شما آیا یک قانون عقلی وجود دارد که مجتهد به آن مراجعه کند و خود و مقلدان خود را از حیرت خارج سازد یا خیر؟

آیا یک قانون شرعی وجود دارد که به درد حال جهل و حیرت مکلف بخورد و شارع برای این مورد هم فکری کرده و راهی ارائه نموده یا خیر؟

آیا قانونی وجود دارد که مکلف در حالت شک به آن پناهنده شود و خود را از احتمال عقاب نجات دهد یا خیر؟

این ها سؤالاتی است که پاسخ جدی می طلبد و این مقصد چهارم به منظور جواب به این سؤالات تدوین شده است. خلاصه جواب آن است که:

آری، هم عقل و هم شرع سلسله وظایفی عملیه را برای ما معین فرموده اند که در حال شک به آنها مراجعه کرده و یا عمل کنیم. نام این وظایف عملیه، اصول عملیه یا قواعد اصولی و یا ادله فقهاتی است. تا آنجا که اصولیان تلاش کرده اند، چهار اصل عملیه یافته اند که در سرتاسر فقه از کتاب طهارت تا کتاب دیات کاربرد دارند. این اصول برخی فقط عقلی و برخی فقط شرعی، و بعضی هم شرعی و هم عقلی بوده و عبارت اند از:

۱. اصالة البراءة: این اصل هم عقلی است؛ یعنی حاکم به آن عقل است و هم شرعی است، یعنی حاکم به آن شارع است؛ منتهی موضوع اصل براءت عقلی عدم الیّان است که عقل می گوید: عقاب بدون بیان قبیح است و موضوع اصل براءت شرعی عدم العلم است که شرع فرموده: رفع ما لا یعلمون، النّاس فی سعه ما لم یعلموا، کل شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام.

۲. اصالة الاحتیاط: این اصل نیز هم عقلی است هم شرعی. موضوع اصالة الاحتیاط عقلی عدم المؤمن و احتمال عقاب است که عقل می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است و موضوع احتیاط شرعی شک در مکلف به با علم به اصل تکلیف است که شرع

ص: ۱۲

فرموده: اخوك دينك فاحتط لدينك، الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات و ...

۳. اصاله التخيير: اين اصل فقط عقلي است و موضوع آن در دوران بين المحذورين است که مکلف قادر بر احتياط نيست؛ مثل دوران امر بين وجوب و حرمت دفن کافر.

۴. اصاله الاستصحاب: اين اصل فقط شرعي است و موضوع آن شك در بقای حکم يا موضوع حکميه است که سابقا متيقن بوده و الآن مشکوک البقاء است و شرع فرموده: لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر.

تذکر: نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که علاوه بر اصول چهارگانه فوق که از اصول عامه هستند، اصول عمليه ديگر داريم که مخصوص به باب خاصی هستند. لذا دانشمند اصولی از آنها بحث نمی کند مگر استطرادا و جای این مباحث علم فقه است؛ از قبيل اصاله الطهاره که تنها در شك در طهارت و نجاست جاری می شود، اصاله الحلیه که تنها در باب شك در حیثت و حرمت جاری است، اصاله التذکيه که در باب لحوم جریان پیدا می کند، لا غير.

در خاتمه این مقدمه نکات مهمی را تقدیم می داریم:

نکته اول. چرا اصول عمليه متعدده شد؟ چه مانعی داشت که در تمام موارد شك تنها از اصل برائت مثلا استفاده کنیم و به سراغ سایر اصول نرويم؟

جواب: دليل مطلب آن است که شك حالات گوناگونی دارد؛ گاهی حالت سابقه دارد و گاهی نه، گاهی شك در اصل تکلیف است گاهی در مکلف به، گاهی احتياط ممکن است و گاهی نه. از آنجا که شك صور متعددی دارد و در هر صورتی اصل به خصوصی جاری می شود- چنان که در نکته سوم خواهیم گفت- اصول عمليه متعدده شده و هر کدام در حالت خاصی جریان دارند.

نکته دوم. آیا ضابطه و میزانی برای شناخت مجاری این اصول چهارگانه وجود دارد یا خير؟

جواب: خير، قانونی کلی وجود ندارد؛ بلکه باید مجاری اصول را از طریق ادله حجیت آنها به دست آوريم و چون چنین است، استنباطات متفاوت شده و در نتیجه

ص: ۱۳

در موارد فراوانی اختلاف نظر در این مجاری وجود دارد. مثلاً در باب اینکه استصحاب در کجا جاری می شود آن همه اختلاف نظر وجود دارد، در جای خود به آنها خواهیم پرداخت.

نکته سوم. بیان اجمالی مجاری اصول چهارگانه:

دانشمندان اصول هر کدام به سلیقه خود فهرستی را در بیان مجاری این اصول ذکر کرده اند که برخی از آنها مبتلا به اشکالاتی است. مثلاً شیخ انصاری رحمه الله در آغاز کتاب فرائد الاصول در این رابطه دو بیان دارند که بیان اول ایشان مبتلا به اشکال است. شیخ فرموده است: آنجا که حالت سابقه ملاحظه نشود یا احتیاط ممکن است و یا ممکن نیست؛ اگر احتیاط میسر نباشد مجرای اصاله التخییر است. اشکال ما این است که چه بسا احتیاط ممکن نباشد، ولی در عین حال از اصاله التخییر هم استفاده نشده، بلکه اصاله البراءه جاری شود. مثلاً شک داریم که شرب توتون در اسلام واجب است یا حرام و یا مباح، در اینجا احتیاط میسر نیست؛ در عین حال اصل تخییر هم جا ندارد چون شک در اصل تکلیف است و جای اصل براءت است. پس بهتر آن است که شک در تکلیف را از اول جدا می کردند، سپس شک در مکلف به را دو قسم می کردند: ۱. یا احتیاط ممکن است ۲. و یا ممکن نیست؛ اینجا جای تخییر است.

به نظر مصنف، بهترین بیان در ذکر فهرست مجاری اصول چهارگانه، بیان استاد محقق نایینی است.

به عقیده مرحوم نایینی، به طور کلی شک بر دو قسم است:

الف. گاهی مشکوک، حالت سابقه دارد و شارع هم در مقام حکم آن حالت را لحاظ نموده و به ملاحظه آن حکم کرده است. اینجا مجرای استصحاب است؛ مثال: تا به امروز یقین داشتم که زید عادل است، ولی امروز شک پیدا کردیم که آیا باز هم زید بر عدالت خویش باقی است یا خیر؟ شارع فرموده: «لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر»؛ یعنی بنا را بر عدالت بگذار و در نتیجه آثار شرعیه عدالت واقعی را بر عدالت مستصحبه مترتب کن.

ب. گاهی نیز مشکوک یا اصلا حالت سابقه ندارد و ابتدا به ساکن برای مکلف شک

ص: ۱۴

حاصل شده، و یا اگر حالت سابقه دارد شارع در مقام جعل حکم ظاهری آن حالت را اعتبار ننموده و مد نظر قرار نداده است. این قسم خود به سه نوع متنوع می شود:

۱. گاهی اصل تکلیف برای ما مجهول است و شبهه، شبهه بدوی است؛ یعنی اساساً نمی دانم آیا الزامیه هست یا خیر؟ به عبارت دیگر، تکلیف نه به نوعش که وجوب یا حرمت باشد معلوم است و نه به جنسش یعنی اصل الالزام؛ بلکه شک در اصل الزام است. مثلاً- نمی دانم که آیا شرب توتون در اسلام حلال است یا حرام؟ یا مثلاً اقامه قبل از نماز واجب است یا خیر؟ اینجا مجرای اصاله البراءه است.

۲. برخی مواقع اصل تکلیف فی الجمله یعنی بجنسه برای ما معلوم است و می دانیم که الزامی وجود دارد، ولی به تفصیل برای ما روشن نیست؛ ضمناً احتیاط هم ممکن است. مثلاً- نمی دانم که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ احتیاط به آن است که هم ظهر بخوانیم هم جمعه و در قصر و اتمام و ... همچنین است. بدین ترتیب اینجا مجرای اصاله الاحتیاط است.

۳. در بعضی موارد اصل تکلیف برای مکلف فی الجمله معلوم بوده و احتیاط هم ممکن نیست. مثلاً علم اجمالی دارم به اینکه نسبت به دفن میت کافر الزامیه هست، ولی تفصیلاً نمی دانم که آیا آن الزام وجوب است یا حرمت؟ یا مثلاً- در تاریکی شب با فردی برخورد کردم ولی به تفصیل نمی دانم که آیا او مؤمن است تا محقون الدم، و حفظ جان او واجب است و یا کافر حربی است که مهدور الدم و محرم الحفظ است.

در این گونه موارد احتیاط ممکن نیست؛ یعنی نمی توانم هم جانب احتمال وجوب را اتیان کنم و هم جانب احتمال حرمت را ترک کنم، بلکه یا فعل است که با احتمال وجوب می سازد و یا ترک است که با احتمال حرمت موافق است و لا غیر. در چنین موردی اصاله التخییر جاری می شود.

پس کاملاً با مجاری اصول چهارگانه آشنا شدیم.

نکته چهارم. در بیشتر موارد موضوع حکم شرعی، قطع نظر از علم مکلف و جهل آن، واقع بما هو واقع است. مثلاً: الخمر حرام، الصلاه واجبه و در این گونه موارد قطع و ظن طریق به سوی واقع هستند و گاهی در موضوع حکم شرعی قطع اخذ شده،

ص: ۱۵

اگرچه این فرض در شریعت ندرت دارد؛ مثلاً شارع فرموده: «اذا قطعت بخمریه مایع یجب علیک الاجتناب و الّا فلا». گاهی نیز ظن در موضوع حکم شرعی اعتبار شده، و لو این فرض بسیار نادر است؛ مانند: «اذا ظننت بالقبله فصل» یا «صل الی القبلة المظنونه».

و گاهی شک در موضوع حکم شرعی اخذ شده و مورد بحث ما در همین قسم است. پس می‌گوییم آنجا که شک در موضوع حکم شرعی اخذ شود بر دو نوع است:

۱. گاهی شک به عنوان موضوع برای حکم واقعی اخذ شده، از قبیل شک در عدد رکعات نماز که فقها در رساله‌های عملیه خود نوشته‌اند که: برخی از شکوک مبطل نماز، برخی دیگر از شکوک خودشان باطل و بی اعتبار، و برخی از شکوک موجب نماز احتیاط‌اند. مثلاً در رکعت ۳ و ۴ و ... اگر انسان شک کرد که آیا سه رکعت خوانده یا چهار رکعت و فکرش به جایی نرسید باید بنا را بر اکثر بگذارد و پس از سلام، نماز احتیاط بخواند که موضوع وجوب احتیاط واقعا شک ما بین ۳ و ۴ و ... است: «اذا شککت فابن علی الاکثر و صلّ صلاه الاحتیاط».

۲. و گاهی شک موضوع برای حکم ظاهری واقع می‌شود؛ مثلاً: استعمال دخانیات در لوح محفوظ دارای حکمی از احکام خمس است، ولی مکلف از واقع اطلاع ندارد. در اینجا وظیفه دارد در ظاهر اصل برائت جاری کند و به حلیت ظاهری حکم کند. بحث ما در علم اصول درباره همین قسم است. قسم اول مربوط به فقه است که فقیه باید بررسی کند که در چه مواردی نماز احتیاط واجب است و در چه مواردی شک مبطل است و ...

نکته پنجم. به طور کلی شبهه دارای تقسیماتی است. یکی از تقسیمات شبهه عبارت است از اینکه گاهی شبهه، شبهه موضوعیه است و گاهی شبهه حکمیه.

بیان مطلب: شبهه موضوعیه عبارت است از اینکه متعلق شک مکلف موضوعی از موضوعات خارجی و امری از امور خارجی و یا حکم شرعی جزئی که مربوط به همین موضوع خارجی می‌گردد باشد که ارتباطی به شارع ندارد؛ یعنی منشأ شبهه امور خارجی است نه خطاب شارع و وجه تسمیه آن به شبهه موضوعیه در همین

ص: ۱۶

است که متعلق شک موضوع خارجی است. در این باره چند مثال می آوریم:

اول. شک دارم که این مایع شراب یا سرکه؟ (شبهه در همین مایع خارجی معین است) دوم. شک دارم که آیا این مایع پاک است یا نجس؟ (شبهه در همین اناء خارجی است) سوم. شک دارم که آیا شرابی که در این اناء بود به سرکه مبدل شد یا خیر؟

چهارم. شک دارم که آیا نهی والد نسبت به ولد و یا امری وی به شرب توتون تعلق گرفته یا به امر دیگر؟

پنجم. شک دارم که آیا این ماده خوراکی که از بازار تهیه کرده ام پاک است یا نجس؟

در مثال اول اصاله البراءه، در مثال دوم اصاله الطهاره، در مثال سوم استصحاب خمريت، در مثال چهارم احتیاط و در مثال پنجم قاعده سوق المسلمین جاری است.

سه مثال دیگر:

شک دارم که آیا دفن میت کافر واجب است یا حرام؟ (اصاله التخییر جاری است) شک دارم که آیا فلان مایع خارجی حلال است یا حرام؟ (اصاله الحلیه جاری است) شک دارم که آیا این لحم خارجی مذکی است یا میته؟ اصاله عدم التذکیه که از اصول عدمیه است جاری می شود و ...

شبهه حکمیه عبارت است از اینکه متعلق شک مکلف حکم شرعی باشد و وجه تسمیه آن به شبهه حکمیه هم همین است؛ مثلاً:

اول. آیا مسواک کردن در اسلام واجب است یا خیر؟

دوم. آیا شرب توتون در اسلام حرام است یا خیر؟

سوم. آیا نماز جمعه در عصر غیبت هم واجب است یا خیر؟

چهارم. آیا در سر چهار فرسخی قصر واجب است یا اتمام؟

پنجم. آیا عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین پاک است یا نجس؟

مثال اول مربوط به شبهات حکمیه وجوبیه است و اصل برائت جاری می شود.

مثال دوم مربوط به شبهات حکمیه تحریمیه، و در نزد اصولیان اصل برائت جاری است. مثال سوم مربوط به شبهات حکمیه وجوبیه، و جای جریان استصحاب است.

مثال چهارم جای احتیاط و مثال پنجم جای قاعده طهارت است و مثال اصاله التخییر

ص: ۱۷

آن است که آیا دفن میت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟

اصول عملیه خاصه و عامه هم در شبهات حکمیه جاری می شوند و هم در شبهات موضوعیه، منتهی غرض اصلی اصولی گفتگو درباره شبهات حکمیه و بحث از موضوعات استطرادی است؛ یعنی چون این اصول در هر دو دسته از شبهات جاری می شوند لذا در اصول هر دو مورد بحث واقع می شود، و گرنه بحث از شبهه موضوعیه و مسائل جزئی مربوط به فقه است. در خاتمه این نکته فرق های شبهه حکمیه و موضوعیه را بیان می کنیم:

۱. در شبهات موضوعیه، منشا، شبهه امور خارجیه است، ولی در شبهات حکمیه منشا شبهه خطاب شارع، که یا فقدان نص، یا اجمال نص و یا تعارض نصوص است.

۲. در شبهات حکمیه برای رفع شبهه به شارع مقدس مراجعه می شود، ولی در شبهات موضوعیه به اهل فن و خبرگان عرف، و وظیفه شارع بیان آنها نیست.

۳. در شبهات حکمیه، مکلف در حکم شرعی کلی شبهه و تردید دارد ولی در شبهات موضوعیه در حکم شرعی جزئی شک دارد. فرق های دیگری هم ممکن است داشته باشند.

نکته ششم. ظنون در یک تقسیم به دو قسم منقسم می شوند:

۱. ظنون معتبره یعنی اماراتی ظنی که پشتوانه قاطع دارند و دلیل خاص بر حجیت آنها اقامه شده است نظیر ظنّ حاصل از خبر واحد ثقه و ظواهر و ...

۲. ظنون غیر معتبره یعنی اماراتی ظنی که دلیل قاطع بر حجیت آنها اقامه نشده است؛ اعم از ظنونی که دلیل قاطع بر عدم حجیت آنها قائم شده باشد، مثل ظنّ حاصل از قیاس و یا ظنونی که نه دلیل قاطع بر حجیت آنها و نه بر عدم حجیت آنها نفی و یا اثباتا اقامه نشده مانند ظنّ حاصل از شهرت فتوایی، اجماع منقول به خبر واحد و ...

ظنون غیر معتبره در حکم شک هستند؛ یعنی همان طور که اگر در حکمیه شک پیدا کنیم، از اصول عملیه استفاده می کنیم. همچنین اگر در موردی ظن غیر معتبری بر حکمیه قائم شود باید باز هم به اصول عملیه مراجعه کنیم و این مظنه وجودش کالعدم است و حق عمل به آن نداریم.

ص: ۱۸

نکته هفتم. یک تقسیم بندی کلی در باب شکوک و شبهات مورد بحث:

جناب شیخ انصاری برای مبحث شک که موضوع بحث ماست یک تقسیم بندی اساسی دارند که ۴۸ صورت درست می کنند و به تفصیل درباره هریک از آنها بحث می کنند و آن اینکه: یا حالت سابقه ملاحظه می شود و یا خیر در هریک از دو صورت یا شک در اصل تکلیف است و یا شک در مکلف به؛ ۲۴* ۲.

در هریک از این چهار صورت یا شبهه تحریمیه است و یا وجوبیه و یا دوران بین المحذورین، و در هریک از این دوازده صورت یا منشا شبهه فقدان نص است و یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا امور خارجیه مجموع می شود ۴۸ صورت به این بیان: (حاصل ضرب اقسام) ۴۸* ۱۲* ۳* ۲۴* ۲.

شک

حالت سابقه حالت سابقه

ملاحظه می شود ملاحظه نمی شود

شک در اصل تکلیف شک در مکلف به

شبهه تحریمیه

شبهه وجوبیه دوران بین محذورین

منشا شبهه فقدان نص اجمال نص تعارض نصین امور خارجیه

و لکن جناب آخوند خراسانی و پیروان ایشان، تمام این مباحث عریض و طویل ولی پرفایده را در چند سطر خلاصه کرده و فرموده: چرا ما بحث را اختصاص به شبهه وجوبیه دهیم یا تحریمیه، بلکه به طور کلی می گوئیم: اگر مکلف، شک در تکلیف داشته باشد ... که شامل شبهات وجوبیه و تحریمیه و دوران بین محذورین با همه اقسامی که دارند از فقدان نص و اجمال نص و ... می شود.

استدلالات در همه این

ص: ۱۹

مسائل شبیه به هم است، لذا همه آنها را یکجا مطرح می کنند.

متن بیان آخوند خراسانی چنین است:

فصل: لو شك في وجوب شيء أو حرمة و لم تنهض عليه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الأول و فعل الثاني و كان مأمونا من عقوبه مخالفته كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص أو إجماله و احتمال الكراهه أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح(۱)

نکته هشتم. همان گونه که شبهه وجوبیه و تحریمیه داریم، شبهه استحبابی و کراهتی هم داریم. شبهه وجوبیه عبارت است از دوران امر بین الوجوب و غیر الحرمة از سایر احکام تکلیفیه از استحباب و شبهه تحریمیه عبارت است از دوران امر بین الحرمة و غیر الوجوب از سایر احکام. شبهه دوران بین المحذورین عبارت است از دوران امر بین وجوب و حرمت. شبهه استحبابی عبارت است از دوران امر بین الاستحباب و الاباحه. شبهه کراهتی عبارت است از دوران امر بین الکراهه و الاباحه.

دوران بین المحذورین عبارت است از دوران امر بین الاستحباب و الکراهه.

پس تمام آن صور و شقوقی که در شبهه وجوبیه و تحریمه و دوران بین المحذورین وجود دارد که تکالیف الزامیه هستند، در شبهه استحبابی و کراهتی و دوران بینهما نیز که تکالیف غیر الزامیه اند جاری است. البته گروهی گفته اند ادله براءت در شبهات استحبابیه و کراهتیه و دوران بینهما جاری نیست؛ زیرا این ادله برای نفی مؤاخذه و عقاب هستند و در استحباب و کراهت ذاتا عقابی نیست. پس رفع شارع عبث است ولی حق آن است که ادله براءت شامل این صور نیز می گردند و در آثار خاصه جاری می شود. مثلا کسی نذر کرده که به شکرانه انجام هر مستحبی یک درهم صدقه بدهد. حال عملیه را انجام داد، شک دارد که مستحب بود تا تصدق کند یا خیر. در نتیجه شک دارد که اشتغال ذمه پیدا کرده یا نه؟ اصل براءت جاری می کند و در باب شک در کراهت و ... چنین است. منتهی این امور ثمرات نادر هستند.

نکته نهم. گاهی شبهه دوتا دوتا محاسبه می شود؛ یعنی طرف شبهه دوتا و گاهی

ص: ۲۰

بيشتر، و شبهه به تعداد احكام تكليفه داراي طرف است كه فهرست وار بيان مي كنيم:

شبهه تحريميه: ۱. دوران بين حرمت و كراهت، ۲. حرمت و اباحه، ۳. حرمت و استحباب، ۴. حرمت و كراهت و اباحه، ۵. حرمت و كراهت و استحباب، ۶. حرمت و اباحه و استحباب، ۷. حرمت و كراهت و اباحه و استحباب.

شبهه وجوبيه: ۱. وجوب و استحباب، ۲. وجوب و اباحه، ۳. وجوب و كراهت، ۴.

وجوب و استحباب و اباحه، ۵. وجوب و استحباب و كراهت، ۶. وجوب و اباحه و كراهت، ۷. وجوب و استحباب و اباحه و كراهت.

دوران بين محذورين: ۱. وجوب و حرمت، ۲. وجوب و حرمت و اباحه، ۳. وجوب و حرمت و كراهت، ۴. وجوب و حرمت و استحباب، ۵. وجوب و حرمت و كراهت و استحباب، ۶. وجوب و حرمت و كراهت و اباحه، ۷. وجوب و حرمت و استحباب و اباحه، ۸. وجوب و حرمت و اباحه و استحباب و كراهت.

نكته دهم. يكي از مسائلي كه از قديم در ميان اصوليان مسلم بوده، اين است كه ادله بر اصول تقدم دارند. به عبارت ديگر، دليل اجتهادي بر دليل فقاهتي مقدم است و اين ها در طول يكديگرند و ميان اصولي ها ضرب المثل شده به اينكه: «الاصل دليل حيث لا دليل».

ولي مطلب مهم تر آن است كه اين تقدم روي چه اصلي و از چه باب است؟

آيا از باب ورود است؟ (ادله بر اصول ورود دارند؛ يقدم الوارد على المورد) يا از باب حكومت است؟ (ادله بر اصول حكومت دارند؛ يقدم الحاكم على المحكوم).

يا از باب تخصيص است؟ (ادله مخصص اصول هستند؛ يقدم الخاص على العام).

مقدمه: ورود عبارت است از اينكه وقتی دو دليل در مقابل يكديگر قرار گرفتند، يكي از آن دو موضوع ديگري را نابود ساخته و از ميان برمي دارد.

حكومت عبارت است از اينكه يكي از دو دليل در دليل ديگر تصرف نموده و دايره موضوع آن را توسعه داده و يا تضيق كند، نه اينكه به كلي نابود كند.

تخصيص عبارت است از اينكه يكي از دو دليل بعضي از افراد موضوع، دليل ديگر را از حكمي كه براي بقيه افراد موضوع ثابت است خارج سازد و در يك كلام

خروج داشته باشد. توضیحات بیشتر در رابطه با این سه اصطلاح در جلد سوم، باب تعادل و تراجیح گذشت. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: در این رابطه چهار قول است:

۱. گروهی قائل به ورود هستند. یعنی می‌گویند ادله بر اصول واردند و با آمدن دلیل موضوع اصل نابود می‌گردد؛ زیرا موضوع اصول شک است؛ یعنی اگر نسبت به حکم اولی یک واقعه دچار تردید شدیم، از اصول عملیه استفاده می‌کنیم و این مادامی است که مثلاً دلیلی قطعی یا ظنی بر حرمت شرب توتون قائم نشود، و گرنه با قیام دلیل شک در حکم که موضوع اصل، بود نابود می‌شود و دیگر نوبت به اصل نمی‌رسد، از باب سالبه بانتفاء موضوع.

۲. تفصیل بین مواردی که دلیل اجتهادی یقین آور باشد، مانند المتواتر المنصوص و بین مواردی که دلیل اجتهادی گمان آور باشد مثل المتواتر الظاهر أو الخبر الواحد المنصوص أو الظاهر، به اینکه اگر دلیل دال بر حکم واقعی قاطع باشد، دلیل اجتهادی وارد بر دلیل فقاهتی است؛ زیرا موضوع اصل شک و عدم العلم است و دلیل قاطع بالوجدان شک را می‌برد. ولی اگر دلیل اجتهادی ما گمان آور باشد، جای ورود نیست؛ زیرا موضوع اصل عدم العلم است و با قیام خبر ثقه هم عدم العلم باقی است. پس جای ورود نبوده و جای تخصیص است.

دلیل اصل می‌گوید: مادامی که حرمت شرب توتون را نمی‌دانی، از اصل براءت استفاده کن؛ خواه خبر ثقه و اماره ای غیر علمیه ای در کار باشد و دلالت بر حرمت کند، یا نباشد.

دلیل حجیت اماره می‌گوید: هر جا خبر ثقه یا اماره معتبره دیگری قائم شد، برطبق آن باید عمل کرد. هذا خاص و ذلك عام، و يقدم الخاص على العام، فيقدم دليل الأماره على دليل الاصل.

۳. گروهی قائل به حکومت هستند به دلیل اینکه دلیل اصل می‌گوید: مادامی که علم نداری از اصول عملیه استفاده کن؛ چه ظن داشته باشی یا خیر. دلیل حجیت می‌گوید: خبر عادل یا ثقه را به دیده علم بنگر و با او به نحو علم رفتار کن؛ همان گونه که اگر علم وجدانی داشتی از اصل استفاده نمی‌کردی. همچنین اگر علم تعبدی هم

ص: ۲۲

پیدا کردی، یعنی خبر ثقه قائم شد، اصل جاری نکن. پس موضوع عدم العلم مضیق و به باب شک مصطلح و ظن غیر معتبره منحصر شد.

۴. بعضی نیز قائل به تفصیل هستند به اینکه اصول عملیه دو دسته اند:

اول. اصول عقلی مثل اصل براءت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر.

دوم. اصول شرعی مثل براءت شرعی، احتیاط شرعی و استصحاب.

به گونه ای که توضیح داده شد، ادله نسبت به اصول عملیه شرعیه حکومت دارند و یا مخصص هستند، ولی نسبت به اصول عملیه عقلی ورود دارند. تفصیل شیخ اعظم انصاری چنین است که موضوع اصل براءت عقلی عدم البیان و دلیل، چه علمی یا ظنی بیان است. و بالوجدان إذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. موضوع احتیاط عقلی احتمال عقاب است و بالوجدان دلیل شرعی که آمد مؤمن و مجوز است و احتمال عقاب می رود. موضوع تخییر، تحیر و عدم رجحان است و دلیل برخلاف چه علمی و چه ظنی یک طرف را ترجیح می دهد و موضوع را نابود می کند.

نکته یازدهم: قانونی عام و فراگیر، هم در باب ادله اجتهادیه و هم در باب اصول عملیه وجود دارد. در باب ادله اجتهادیه چنین است که اگر مجتهدی بخواهد به ظاهر آیه ای، به عموم یک روایت یا به اطلاق یک آیه یا روایت فتوا دهد، به مجرد برخورد با ظاهر یا عموم یا مطلق، بدون هیچ گونه فحص و تحقیق مجاز نیست که طبق آن فتوا دهد، بلکه وظیفه دارد که به مقدار یأس از ظفر به قرینه برخلاف فحص و جستجو نماید، آن گاه اگر قرینه ای نیافت حق دارد طبق این ظاهر براساس مبانی نظر بدهد که در مباحث عام و خاص مطرح شد.

در باب اصول عملیه نیز به مجرد شک در تکلیف نمی توان از اصل براءت استفاده کرد و نیز نسبت به اصول دیگر در مجاری خودشان، بلکه تمسک به این اصول شرطی اساسی دارد و آن اینکه در حکمی که دچار شبهه شدیم، نخست باید به سراغ امارات برویم و در اطراف آن حکم، در مظان وجود آن حکم به مقدار لازم فحص کرده، آن گاه اگر دلیل معتبری به دست آمد، فهو المطلوب که به همان دلیل عمل کنیم، ولی اگر مایوس شدیم از ظفر به دلیل به دامان اصول عملیه پناهنده می شویم. دلیل

ص: ۲۳

مطلب آن است که اصول عملیه در طول ادله اجتهادیه اند و مادامی که دسترسی به امارات داریم، یعنی راه رسیدن به واقع به روی ما باز است، نوبت به اصل عملیه نمی رسد. اصل عملیه وظیفه ای است برای حالات فوق العاده نه حالت اولی ...

ثمره مطلب: اگر مجتهدی بعد الفحص و الیاس عن الظفر بالدلیل به اصول عملیه عمل کند و مخالف واقع در آید در پیشگاه الهی معذور است، ولی اگر قبل الفحص و الیاس به سراغ اصول رود و در خلاف واقع بیفتند، هیچ عذر و بهانه ای در بارگاه حضرت حق نخواهد داشت.

نکته دوازدهم: مثال های متنوع و متعدد برای هر یک از انواع مختلف اصول عملیه:

الف. اصاله البراءه که شامل سه بخش است:

۱. شبهه تحریمیه که خود چهار قسم دارد:

اول. منشا شبهه فقدان نص باشد. مثلاً نمی دانیم که آیا شرب توتون در اسلام حرام است یا خیر؟ منشا شبهه فقدان نص است.

دوم. منشا شبهه اجمال نص باشد. مثلاً- غنا در اسلام حرام است. اما آیا صوت مطرب مرجع غناست یا خصوص صوت مطرب یا مرجع؟ یا مثلاً نهی از مولی صادر شده، ولی ما قائلیم به اشتراک لفظی بین حرمت و کراهت، لذا نمی دانیم این عمل حرام است یا نیست. منشا شبهه اجمال نص است.

سوم. منشا شبهه تعارض نصین باشد. مثلاً حدیثی می گوید شرب توتون در اسلام حرام است، و حدیث دیگر می گوید حرام نیست. این دو حدیث با یکدیگر متعارض اند و تعارض منشا شبهه شده است.

چهارم. منشا شبهه امور خارجیه باشد؛ کما إذا شك فی حرمة مایع او اباحتها للتردد فی انه خمر أو خلّ، و فی حرمة لحم للتردد بین کونه من الشاه أو من الارنب.

۲. شبهه وجوبیه که شامل چهار است:

اول. منشا شبهه فقدان نص باشد، مثل: «إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعه بوجوب فعل كالدعاء عند رؤيه الهلال و كالاستهلال فی رمضان ...» که نص معتبری نداریم و امر بر ما مشتبه شده است.

ص: ۲۴

دوم. منشا شبهه اجمال نص باشد؛ كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب والاباحه و ...

سوم. منشا شبهه تعارض نصّین باشد. مثلاً حدیثی می گوید که فلان عمل واجب است و حدیث دیگر می گوید حرام نیست. این منشا شبهه شده است.

چهارم. منشا شبهه امور خارجیّه باشد. مثلاً شك داریم که آیا در خارج نمازی از من فوت شده یا خیر که حکم کلی را می دانم؛ یعنی می دانم که «اقض ما فات كما فات»، ولی نمی دانم که آیا نمازی از من فوت شده تا مشمول امر اقص باشم یا خیر. منشا شبهه نسیان من است.

۳. دوران بین المحذورین که این نیز چهار صورت دارد:

اول. منشا شبهه فقدان نص، كما إذا اختلف الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث، ولی نص خاصی بر هیچ طرفی نیست.

دوم. منشا شبهه اجمال نص است. مثلاً فرمود: تحرز عن امر، که نمی دانیم تحرز به معنای میل و رغبت یا به معنای اعراض و دوری است.

سوم. منشا شبهه تعارض نصین است. مثلاً حدیثی می گوید: افعّل کذا، و حدیث دیگر می گوید: لا تفعل کذا، و امر بر انسان مشتبه می شود که مراد چیست؟

چهارم. منشا شبهه امور خارجیّه باشد. مثال: اکرام علمای عادل واجب و اکرام علمای فاسق حرام است. حال زید عالم است ولی نمی دانیم فاسق است تا محرم الاکرام شود، یا عادل است تا واجب الاکرام باشد.

ب. اصاله الاحتیاط که شامل چهار بخش است:

اول. شبهه موضوعیه که منشا آن امور خارجیّه است و شبهه هم محصوره است؛ از قبیل دوران امر بین اینکه این مایع خارجی نجس است یا آن مایع دیگر.

نیز شبهه غیر محصوره از قبیل اینکه یکی از این هزار گوسفند جلال و حرام گوشت گردیده است.

دوم. شبهه حکمیه و منشا آن فقدان نص، مثل اینکه علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، ولی تفصیلاً نمی دانیم. منشا آن فقدان نص است.

ص: ۲۵

سوم. شبهه حکمیه و منشا آن اجمال نص است. مثل «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطِی» که مراد از صلاه وسطی برای ما مجمل است که آیا ظهر است یا جمعه.

چهارم. شبهه حکمیه و منشا آن تعارض نصین است. مثلاً در سر چهار فرسخی یک حدیث می گوید قصر واجب، و حدیث دیگر می گوید اتمام واجب است، و این سبب شبهه شده است.

در این باره مثال های دیگری برای دیگر اقسام وجود دارد که از ذکر آنها صرف نظر می شود.

ص: ۲۷

اصاله البراءه

اشاره

پس از اینکه به عنوان مقدمه با کلیات باب اصول عملیه آشنا شدیم، اینک وارد اصل مبحث می شویم. اصل اول از اصول عملیه عامه که در سراسر فقه جریان دارد، اصل براءت است. مفاد اصل براءت این است که اگر در مورد فلان موضوع (نظیر اقامه در نماز) حکم واقعی و جوب بوده ولی شما در ظاهر آن را ترک نمودی، در اثر شک و اجرای اصل براءت، فردای قیامت معاقب نخواهی بود، بلکه معذور هستی. همچنین اگر تصادفاً فلان موضوع (مثل استعمال دخانیات) حکم واقعی اش حرمت بوده ولی شما با اجرای اصل براءت و حکم به اباحه ظاهریه، آن را مرتکب شدی، عقاب نخواهی شد. مورد استفاده از این اصل، شک در اصل تکلیف است؛ چه وجوبیه و چه تحریمیه، حال در مواردی که شک در اصل تکلیف داریم - چه ایجابی و چه تحریمیه - آیا مجرای اصاله البراءه است یا اصاله الاحتیاط؟ در این زمینه اقوال نظرات فراوانی مطرح است که عمدتاً و نوعاً قائل به تفصیل هستند، ولی دو نظریه از همه مهم تر است که ما همان ها را طرح می کنیم:

۱. بیشتر اصولیان براءتی هستند.

۲. بیشتر اخباریان احتیاطی هستند (در شبهات حکمیه تحریمیه).

البته به اخباری ها چهار قول نسبت داده شده که مرجع تمام آنها به لزوم اجتناب از محتمل التکلیف است: قول به حرمت ظاهریه، قول به حرمت واقعیه، قول به توقف، قول به احتیاط.

ص: ۲۸

شیخ انصاری می‌فرماید:

ممکن است این اقوال صرفاً تفاوت در تعبیر باشد، ولی مراد واقعی همه یک امر است و ممکن است که این اقوال تفاوت معنوی و واقعی داشته باشند، یا همه با یکدیگر و یا لا اقل برخی با برخی دیگر. (۱)

سپس مطلب را بدین شکل توضیح می‌دهد که جناب وحید بهبهانی در باب شبهات حکمیه تحریمیه - که منشا شبهه فقدان نص باشد - چهار قول را به اخباری‌ها نسبت داده است: قول به توقف، قول به احتیاط، حرمت ظاهری، حرمت واقعی. (۲)

ممکن است همه این اقوال بر یک واقعیت منطبق باشند؛ یعنی منظور همه اخباری‌ها آن است که در موارد شبهه باید از امور مشتبّه اجتناب نمود. منتهی هر کدام به شکلی محاسبه نموده و به گونه‌ای تعبیر کرده‌اند.

به عقیده قائلان به توقف اخبار توقف دلالتشان کامل بوده، لذا به آنها تمسک کرده و به همان لسان یعنی توقف تعبیر نموده است.

به نظر قائلان به احتیاط اخبار احتیاط تامّ الدلاله بوده، لذا به همان لسان عبارت آورده است.

از سوی دیگر قائلان به حرمت ظاهری این گونه محاسبه کرده‌اند که شرب توتون که در ظاهر حکم آن بر من مشتبّه است، حتماً در واقع و لوح محفوظ حکمی دارد که مکلف از آن بی‌خبر است، ولی در ظاهر براساس اخبار اجتناب از شبهه مثل اخبار التثلیث وظیفه دارد از شبهه اجتناب کند؛ روی این اصل در مقابل حرمت واقعی که ما از آن خبر نداریم، به حرمت ظاهریه تعبیر نموده است.

قائلان به حرمت واقعی نیز به گونه دیگری محاسبه نموده‌اند. آنان معتقدند که حرمت واقعی ای که محتمل است، مربوط به خود شرب توتون است، ولی عنوان مشتبّه بما هو مشتبّه نیز موضوعی است و حکمی دارد. به عبارت دیگر، شرب توتون بما هو حکمی دارد و شرب توتون بما هو مشتبّه نیز موضوعی است و حکمی

۱- رسائل، ص ۱۹۳.

۲- رسائل، ص ۲۱۷ (تنبیه رابع).

ص: ۲۹

دارد و آن اجتناب است. به عقیده این گروه، حکم شرعی هر موضوع، حکمی واقعی است، نه اینکه صرفاً ظاهریه باشد؛ بر این اساس به حرمت واقعیه تعبیر کرده اند. پس در واقع این اقوال چهارگانه اختلاف معنوی دارند.

بیان ذلک: نسبت میان احتیاط و توقف از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است.

توقف از جهتی عام است و آن اینکه جمیع موارد شبهات تحریمیه را در برمی گیرد چه مواردی که احتیاط ممکن است مثل شرب توتون، و چه مواردی که احتیاط ممکن نیست. مثلاً مکلف نمی داند که این گوسفند مال زید است یا مال عمرو؛ در اینجا احتیاط راه ندارد، بلکه مصالحه یا قرعه کار گشاست؛ ولی توقف راه دارد.

احتیاط نیز از آن جهت عام است که برخلاف توقف، شبهات وجوبیه ای که احتیاط در آنها ممکن است را هم شامل می شود.

حرمت ظاهری و واقعی: شیخ انصاری برای این دو، سه امتیاز ذکر می کند:

۱. شاید فرقیان به ملاحظه مبنای تصویب و تخطئه باشد. کسانی که به حرمت ظاهریه تعبیر کرده اند قائل به تخطئه هستند و می گویند در واقع و لوح محفوظ حکمی وجود دارد و ما از آن خبر نداریم، ولی در ظاهر حکم به حرمت می کنیم. از سوی دیگر کسانی که به حرمت واقعی تعبیر کرده اند، قائل به تصویب اند و می گویند حکم واقعی در حق مکلف همین حرمت است و وقتی حرمت شد دیگر ممکن نیست در واقع شرب توتون مباح هم باشد و گرنه تناقض لازم می آید.

۲. شاید فرقیان به این ملاحظه باشد که قائل به حرمت ظاهریه می گویند این واقعه در واقع حکمی دارد که شاید اباحه باشد؛ ولی ادله اجتناب از شبهات آن واقعه را در ظاهر بر ما حرام کرده است. اما قائل به حرمت واقعی به اصاله الحظر تمسک می کند؛ به دلیل اینکه عقل می گوید: تصرف در ملک غیر، بدون اذن مالک قبیح است و این حکم عقلی یک حکم واقعی است نه ظاهریه؛ مثل حکم عقل به قبیح ظلم که یک حکم واقعی است.

۳. شاید فرقیان به ملاحظه ارشادی و مولوی بودن باشد؛ یعنی آنها که می گویند حرمت ظاهریه اوامر اجتناب از شبهه را مولوی می گیرند. در نتیجه می گویند شرب

ص: ۳۰

توتون در ظاهر حرام است و مخالفتش عقاب دارد؛ چه در واقع حلال باشد یا نه. ولی کسانی که می‌گویند حرمت واقعی است اوامر را ارشادی می‌دانند و منظورشان این است که از ناحیه امر چیزی افزوده نمی‌شود، بلکه هرچه هست از ناحیه خود فعل است که اگر در واقع حرام بود انسان گرفتار عقاب واقع می‌گردد و گرنه خیر. و اما امرهای احتیاطی عقاب جداگانه ای ندارد و همانند اوامر اطبا به مریضان است.

پس از بیان حقیقت این افکار چهارگانه در بیان ادله طرفین بحث از اصولیان و اخباریان وارد می‌شویم.

اصولیان و برائت

اشاره

طرفداران این نظریه برای اثبات مطلوب خویش به دلایل متعددی تمسک نموده اند که برخی از آن استدلال‌ها ناقص و یا غلط است. عمده دلیل این گروه عبارت است از ادله چهارگانه:

۱. کتاب ۲. سنت ۳. اجماع ۴. حکم عقل

دلایل قرآنی برائت

اصولیان برای اثبات اصاله البراءه، به آیاتی چند از قرآن استدلال کرده اند:

۱. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.

۲. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

۳. وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

۴. وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ.

۵. لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ.

۶. قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً....

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ.

در اینجا بخشی از آیات فوق را که دلالت آنها بر مطلوب واضح تر است توضیح داده و کیفیت استدلال به آنها و اشکالات مسئله را تا حدودی مطرح می‌کنیم.

متن آیه اول چنین است: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا

ص: ۳۱

آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا. (۱)

قال فی المجمع:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ أَمْرٌ سَبَّحَانَهُ أَهْلُ التَّوَسُّعِ أَنْ يُوسِعُوا عَلَى نِسَائِهِمُ الْمَرْضِعَاتِ أَوْلَادَهُنَّ عَلَى قَدْرِ سَعَتِهِمْ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ أَى ضَيْقٌ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ وَالْمَعْنَى: وَ مَنْ كَانَ رِزْقُهُ بِمَقْدَارِ الْقُوَّةِ فَلْيُنْفِقْ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَ عَلَى حَسَبِ امْكَانِهِ وَ طَاقَتِهِ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا أَى أَلَّا بِقَدْرِ مَا أَعْطَاهَا مِنَ الطَّاقَةِ وَ فِي هَذَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ لَا يُكَلِّفُ أَحَدًا مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَطِيقُهُ إِلَى آخِرِهِ.

کیفیت استدلال: علمای اصول در این آیه، چهار احتمال داده اند که طبق برخی از آن احتمالات، آیه شریفه به درد مورد بحث ما می خورد ولی آن احتمالات مبتلا به اشکال است. طبق بعضی از احتمالات هم که دلپذیرتر است، آیه به درد ما نمی خورد (فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد).

احتمالات مورد بحث عبارت اند از:

۱. «ماء موصوله» کنایه از تکلیف باشد و کلمه «آتاها» به معنای اعلام و ایصال باشد و معنای آیه عبارت باشد از اینکه: خداوند بندگانش را تکلیف نمی کند، مگر به تکالیفی که اعلان نموده و بیان داشته است. مفهومش این است که نسبت به تکالیف واقعیه که بیان نکرده و به مکلفین ابلاغ ننموده، تکلیفی در کار نبوده و آن امور بر ما منجز نیست و ما در برابر آنها آزاد و مرخص هستیم؛ یعنی در ظاهر حق داریم آنها را مرتکب شویم و اگر در واقع حرمت داشته اند، ما را بدان عقاب نمی کنند.

طبق این احتمال، آیه شریفه مدعای اصولیان را ثابت می کند. مثلاً، شک داریم که آیا خداوند استعمال دخانیات را تحریم فرموده یا خیر؟ اقامه را واجب نموده یا خیر؟

می گوئیم که در این رابطه به مکلفین بیانیه ای ابلاغ نشده است، پس این تکلیف منجز نبوده و فعل یا ترک بالفعل ندارد.

۲. «ماء موصوله» به معنای مال و «آتاها» به معنای اعطا باشد و در لغت عرب کلمه

ص: ۳۲

«ایتاء» به معنای اعطاست؛ مثل «ایتاء الزکاه» و ... قرینه این احتمال صدر آیه است که می فرماید: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ. طبق این احتمال باید در کلام فعلی مقدر باشد و معنای آیه این باشد: «لا یكلف الله نفسا الا دفع ما آتاها». به دلیل اینکه مال از اعیان خارجی است. در مباحث مجمل و مبین اصول گفته شد که احکام شرعی در واقع به افعال اختیاریه مکلفین تعلق می گیرند و اگر در مواردی به حسب ظاهر به اعیان خارجی تعلق گرفته باشند- نظیر حُرْمَتِ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ- حتما باید فعلی از افعال اختیاری انسان ها در تقدیر گرفته شود. مثلا در آیه شریفه باید بگوییم:

«ای نکاحها» و یا هر فعل مناسب دیگر.

طبق این احتمال، آیه شریفه ربطی به مورد بحث ما ندارد و شک در تکلیف و اصل براءت را دلالت نمی کند، بلکه به باب انفاق به مقدار میسور مربوط می گردد.

۳. «ماء موصوله» به معنای «فعل الشیء او ترکه» باشد به قرینه «لا یكلف الله ...» که تکلیف در واقع به فعل یا ترک اختیاری تعلق می گیرد و کلمه «آتاها» کنایه از اقدار است؛ یعنی خداوند هیچ کس را به امری مکلف نمی کند مگر بر افعال یا تروکی که قدرت انجام آن را به انسان داده است.

طبق این احتمال، آیه شریفه مربوط به باب تکلیف به غیر مقدور است که مورد نزاع ما بین جبری و عدلی است و ارتباطی به باب شک در تکلیف و اصل براءت ندارد.

مرحوم امین الاسلام طبرسی، صاحب مجمع البیان هم همین احتمال را پذیرفته است.

۴. «ماء موصوله» را اعم بگیریم؛ هم به معنای مال و هم به معنای تکلیف، و کلمه «آتاها» را هم اعم بگیریم هم از اعطا و هم از اعلام و ابلاغ. اشکال این احتمال آن است که مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بوده و آن باطل است.

نتیجه: آیه شریفه دارای چهار احتمال شد که طبق احتمال اول و سوم دلیل بر اصاله البراءه است؛ ولی اول این دو احتمال مبتلا به اشکال است و ثانیاً برفرض عدم اشکال، دو احتمال دیگر هم هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس از این آیه باید گذشت.

یکی دیگر از آیات، آیه سوم است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (۱).

محققین اصولی مسلک گفته اند: «إِنَّ هَذِهِ آيَةٌ أَصْرَحَ وَأَظْهَرَ دَلِيلَ عَلَى الْبِرَاءَةِ فِي الشَّبَهَاتِ الْبَدْوِيَّةِ».

کیفیت استدلال: از این آیه چنین استفاده می شود که سنت الهی بر این بوده و هست که هیچ قوم و گروهی را عذاب نمی کند مگر اینکه نخست پیامبرانی را به سوی آنان می فرستد. خداوند احکام الهی را توسط انبیا به مکلفین ابلاغ می کند و بر آنان حجت را تمام نموده سپس اگر اصلاح نشدند بر آنها عذاب نازل می کند. مفهوم مخالف آیه هم این است که قبل از ایصال تکالیف و اتمام حجت، مؤاخذه ای در برابر تکالیف واقعیه مجهوله نیست؛ حال شرب توتون یا اقامه و ... از شبهه تحریمیه و وجوبیه اموری هستند که در آنها بر بندگان حجت تمام نشده و بیانی مبنی بر حرمت یا وجوب نرسیده، پس مخالفت آن کیفری ندارد؛ و هذا هو معنی اصالة البراءة و هذا هو المطلوب.

بر این استدلال دو اعتراض وارد شده است:

۱. آیه شریفه به قرینه «ما کان» که فعل ماضی است در نفی تعذیب از امت های پیشین و نفی اهلاک آنان قبل از ارسال رسل و انزال کتب و اتمام حجت بر آنان به واسطه معجزات ظهور دارد. پس آیه مربوط به عقاب دنیوی در امم سالفه بوده و مورد بحث ما عذاب اخروی بر امت پیامبر در برابر شبهات بدویه است. پس آیه شریفه از مورد بحث ما یعنی شبهات بدویه، به کلی اجنبی و بیگانه است.

به این اعتراض دو جواب داده شده است:

الف. اگر با نبود بیان و عدم ابلاغ، عذاب دنیوی منتفی است، پس عذاب اخروی به اولویت قطعیه منتفی است؛ چون عذاب دنیوی به مراتب از عذاب اخروی موهون تر است.

ب. چنان که در اصل استدلال ذکر شد در این گونه موارد لفظ «کان» از معنای زمان گذشته یا حال یا آینده به کلی منسلخ است و یک سنت الهی را بیان می کند؛ پس به امت های سلف اختصاص ندارد.

۲. آیه شریفه فعلا و خارجا در مقام نفی تعذیب بوده و مورد بحث ما در استحقاق

ص: ۳۴

عقاب است. چه بسا کسانی استحقاق عذاب را دارا باشند، ولی در عین حال خداوند لطف نموده و عذاب را از آنان بردارد؛ فالایه اجنبیه. بنابراین، بهتر آن است که از دلایل قرآنی بگذریم.

دلایل روایی برائت

اشاره

از سنت به روایاتی چند استدلال شده است. ابتدا متن آن احادیث را نقل کرده، سپس روایاتی که دلالت آنها اظهر است را مورد بحث قرار می دهیم:

۱. حدیث رفع: مرحوم صدوق در خصال به سند صحیح نقل می کند: عن احمد بن محمد بن یحیی العطار عن سعد بن عبد الله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریر بن عبد الله عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: رفع عن امتی تسعه:

الخطاء والنسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و الطیره و الحسد و الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه.

۲. حدیث سعه: الناس فی سعه ما لا یعلمون.

۳. حدیث حجیب: ما حجیب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

۴. عن عبد الاعلی عن الصادق علیه السلام قال: سألته عمّن لم یعرف شیئا هل علیه شیء؟

قال علیه السلام: لا.

۵. ایما امرئ ركب امرا بجهاله فلا شیء علیه.

۶. ان الله تعالی یحتج علی العباد بما آتاهم و عزفهم.

۷. کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی، امرا و نهی.

۸. صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج: فیمن تزوج امرأه فی عدتها هی لا تحلّ له ابدا قال اما اذا کان بجهاله فلیزوجها بعد ما ینقضی عدتها فقد یعذر الناس فی الجهاله بما هو اعظم من ذلك قلت بائی الجهالتین اعذر بجهالته انّ ذلك محرّم علیه أم بجهالته أنّها فی عدّه قال احدی الجهالتین اهون من الاخری الجهاله بأنّ الله حرّم علیه ذلك ...

۹. اخبار الحلّ که سه روایت است:

اول. موثقه مسعده بن صدقه عن ابی عبد الله علیه السّلام قال: سمعته یقول: کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلك مثل الثوب یكون علیک

ص: ۳۵

قد اشتریته و لعلّه سرقه او المملوک یکون عندک و لعلّه حر قد باع نفسه أو خدع فبیع قهرا أو إمراه تحتک و لعلّها اختک أو رضیعتک و الاشیاء کلّها علی هذا حتی تستیین أو تقوم به الیینه.

دوم. روایه عبد الله بن سلیمان: قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن الجبن الی ان قال، سأخبرک عن الجبن و غیره کل ما کان فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه من قبل نفسک.

سوم. روایه عبد الله بن سنان عن الصادق علیه السلام: کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.

کیفیت استدلال: از میان روایات مذکور به پنج روایت تمسک می‌کنیم:

۱. حدیث رفع: در این حدیث از جهات گوناگون می‌توان بحث کرد، ولی ما آن بخش را که مربوط به اصاله البراءه است می‌آوریم و آن اینکه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرموده:

خداوند بر امت من منت نهاده و نه چیز را از گردن آنها برداشته است. یکی از آنها چیزهایی است که نمی‌دانند و به آنها اعلام نشده و این از عهده آنها مرفوع است.

حرمت استعمال دخانیات، وجوب اقامه و ... از این قبیل اند. در رابطه با این فراز از حدیث نکاتی چند مطرح است که مکمل استدلال هستند:

اول. رفع بر دو قسم است:

الف. رفع در مرحله ظاهر یعنی حکمی که در واقع و لوح محفوظ ثبت و ضبط است در مرحله ظاهر از گردن ما برداشته شود و عقابی نداشته باشد.

ب. رفع در مرحله واقع یعنی حکمی از لوح محفوظ پاک شود که مبنای مصوبه است. حال مراد از رفع در ما نحن فیہ رفع ظاهری است نه واقعی؛ یعنی تکالیف واقعیه عند الله تعالی ثابت اند و آن احکام میان عالم و جاهل مشترک اند و همگان در واقع نسبت به آنها مکلف اند، منتهی در ظاهر از کسانی که آگاهی به واقع ندارند آن تکالیف برداشته شده است. منظور آن است که وجود آن تکالیف کالعدم است و اگر احیانا آن را از روی جهالت مخالفت نمودند، عقابی ندارند.

دوم. آثاری که بر فعل ما مترتب می‌شوند، به چهار بخش تقسیم می‌گردند:

ص: ۳۶

الف. آثار عقلیه: مثلاً اگر انسان مضطر شود به ارتکاب احد الضدین اثر عقلی آن قهراً و جبراً ترک ضد دیگر است، چون اجتماع ضدین نشاید؛ مثل ترک صلاه عند الاضطرار الی النوم.

ب. آثار عادی: آثاری که عادتاً بر این فعل مترتب می شود. مثلاً شرب خمر عادتاً مسکر است.

ج. آثار شرعیه بلاواسطه: آثاری که شرع مقدس بر این فعل مترتب کرده است؛ مثل ترتب حدّ شرعی یا قصاص یا دیه بر فعل مکلف.

د. آثار شرعیه مع الواسطه: آثاری که بر فعل انسان مع الواسطه مترتب می شوند.

حال آثاری که طبق حدیث رفع، رفع شده خصوص آثار شرعی است که جعل و رفع آنها به ید شارع است و اما آثار عقلی و عادی و حتی شرعی مع الواسطه مورد بحث ما نیست.

سوم. آثار شرعیه ای که بر افعال ما مترتب می شوند در تقسیم دیگر سه دسته می شوند:

الف. آثار شرعیه ای که بر افعال اختیاریه ما با همین عناوین نه گانه مذکور در حدیث رفع مترتب می شود؛ مثل وجوب کفاره که بر قتل خطایی مترتب می شود و

این گونه از آثار عند الخطأ مرتفع نمی شود و گرنه تناقض است.

ب. آثار شرعیه ای که بر فعل ما با عنوان عمد مترتب می شود؛ مثلاً اگر کسی در ماه رمضان عمداً افطار کند، فلان مبلغ کفاره دارد. این گونه از آثار هم وقتی که عمدی نبود خودبه خود مرتفع می شوند؛ چون موضوعشان منتفی است و با نبود موضوع حکم هم ناپود است و نیازی به رفع شارع نیست؛ بلکه محال است. چون تحصیل حاصل است که محال محض است.

ج. آثار شرعیه ای که بر افعال اختیاریه ما به نحو لا بشرط مترتب شده و بر ذات العمل بار می شوند نه بر عمل معنون به عنوان خطایی یا عمدی که بشرط شیء است. مثلاً شارع فرموده اگر کسی شراب بخورد هشتاد تازیانه یا عقاب اخروی دارد.

این گونه از آثار عند الخطأ و النسیان و ... مرتفع می گردد.

چهارم. از آن رهگذر که حدیث رفع در مقام امتنان صادر شده، لذا اموری را رفع

ص: ۳۷

می‌کند که با مقام امتنان سازگار باشد. مثلاً اگر شخصی مال شخصی را تلف کند در اینجا حدیث رفع مؤاخذه را برمی‌دارد، ولی ضمان را بر نمی‌دارد چون مستلزم اضرار به مسلمان دیگر است.

پنجم. شیخ انصاری در این حدیث سه احتمال داده که هر سه خلاف اصل هستند؛ زیرا الاصل عدم التقدير:

الف. مقدر خصوص مؤاخذه باشد.

ب. مقدر در هر کدام اثر بارز باشد.

ج. مقدر جمیع الآثار باشد.

سپس با قرائن متعددی احتمال سوم را ثابت کرده و از این راه نتیجه گرفته که حدیث رفع هم شامل شبهات حکمیه و هم موضوعیه می‌گردد، ولی به نظر ما تمام این احتمالات خلاف اصل هستند و وقتی که نتوانیم لفظ را بر معنای ظاهریه خودش بدون نیاز به تقدیر حمل کنیم، نیاز به این امور پیدا می‌شود ولی ما می‌توانیم. ما می‌گوییم: اگر هم در سایر فقرات نیاز به تقدیر فعلی باشیم، ولی در خصوص فراز مورد بحث لزومی ندارد؛ چون می‌توانیم «ماء موصوله» را به معنای حکم بگیریم.

رفع ما لا- يعلمون ای رفع الحکم الواقعی الذی لا- يعلمون رفعا ظاهریا. آن گاه حکم را اعم بگیریم از حکم کلی و حکم جزئی تا شامل شبهات حکمیه و موضوعیه هر دو بشود و مطلوب اصلی ما که شبهات حکمیه است ثابت گردد و وقتی حکمی در ظاهر رفع شد عقاب ندارد. پس از این حدیث کاملاً برائت را می‌توان فهمید آن هم دایره اش وسیع است؛ یعنی هم شبهات حکمیه را شامل می‌شود و هم موضوعیه را. هم احکام تکلیفیه را شامل می‌شود و هم وضعیه را. تنها اشکالی که باقی می‌ماند این است که:

شما می‌گویید: حدیث رفع در مقام امتنان و منت گذاری وارد شده است. معنای امتنان این است که خداوند به واسطه این حدیث بر امت پیامبر اسلام تفضلی نموده و آنها را مشمول لطف خاصی قرار داده که اگر این حدیث نبود، ما آن لطف خاص را نمی‌فهمیدیم. حال ما می‌گوییم: این چه امتنانی است؟ اگر حدیث رفع هم نبود نسبت به مورد بحث، یعنی شبهات حکمیه بدوی عقل حاکم بود استقلالاً به قبح عقاب

ص: ۳۸

بلا بیان و حکم عقلی به امت پیامبر ما مختص نیست. پس حدیث رفع در مقام امتنان است یعنی چه؟

جواب: امتنان از این ناحیه است که خداوند می‌توانست آن تکلیف واقعی مجهول را به واسطه حدیث رفع بر ندارد، بلکه احتیاط را بر ما واجب کند تا مکلف به واقع برسد و این امر مانع عقلی نداشت. منتهی این کار را نکرد این خود نوعی امتنان بر امت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است. بنابراین، رفع در واقع به معنای دفع است نه به معنای واقعی و خاص کلمه.

۲. حدیث سعه: در این حدیث از نظر ادبی دو احتمال وجود دارد:

اول. کلمه «ما» موصوله باشد و کلمه «سعه» به سوی «ما» اضافه شود و معنای کلام این باشد: الناس فی سعه حکم لا یعلمون ای الناس فی سعه من قبل ما لا یعلمون.

دوم. کلمه «ما» را مصدری فرض کرده و ظرف برای «سعه» می‌گیریم و معنای کلام این می‌شود: الناس فی سعه ما دام لا یعلمون. معنای اصاله البراء هم همین است:

مادامی که مردم از واقع آگاه نیستند در وسعت بوده و مرخص اند. بنابراین استعمال دخانیات حکمش معلوم نیست و مادامی که نمی‌دانیم در وسعتیم. پس از این حدیث اصاله البراء به خوبی استفاده می‌شود.

۳. حدیث حجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»:

کیفیت استدلال: کلمه «ما» موصوله و به معنای شیء است. شیء در اینجا کنایه از تکلیف و حکم است، یعنی تکلیفی که مجهول بوده و خداوند علم آن را از بندگان برداشته و از انسان‌ها مرفوع کرده است. حال استعمال دخانیات ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

اشکال: احکام شرعی از یک ناحیه بر سه قسم اند:

اول. احکامی واقعیه ای که اصلاً به بشر ابلاغ نشده و از روز اول حجت الهی آنها را بیان ننموده است.

دوم. احکامی الهیه ای که حجج الهی آنها را بیان نموده اند، ولی در اثر ستم ستمکاران در تاریخ دفن شد و به دست آیندگان نرسید.

ص: ۳۹

سوم. احکامی که حجت الهی آنها را بیان نموده و به ما هم رسیده اند.

دسته سوم در حق ما منجز است، ولی دو دسته اول برای ما منجز و فعلی نیست و حدیث ظهور در قسم اول دارد، چون می گوید: خدا حاجب شده درحالی که در قسم دوم حاجب خدا نیست، بلکه حاجب ظلم ظالمین است و محل بحث ما در قسم دوم است. پس حدیث از مورد بحث ما بیگانه است (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

۴. حدیث اطلاق: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و طبق بعضی نقل ها «حتی یرد فیه امرا و نهی»:

بعضی از بزرگان گفته اند: «إِنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ أَظْهَرَ الْإِخْبَارِ دَلَالَةَ عَلَيِّ الْبِرَاءَةِ».

کیفیت استدلال: حدیث می گوید شما نسبت به هر چیزی (کنایه از حکم) که نهی از مولی وارد نشده رها و آزاد هستید و آن شیء هم رها و آزاد است و حق ارتکاب دارید و نسبت به استعمال دخانیات نهی وارد نشده فهو مطلق و هذا معنی اصالة البراءة.

اشکال: در این حدیث دو احتمال وجود دارد:

اول. مراد از ورود عبارت است از ایصال الی المکلفین و مراد از نهی هم عبارت است از نهی واقعی که به اشیا به عناوین اولیه آنها تعلق می گیرد که مورد بحث ماست.

دوم. مراد از ورود صدور از جانب خداوند به توسط انبیا باشد، و لو بعدا در اثر عروض عوارض اختفایی پیش آید. طبق این احتمال حدیث ربطی به مبحث ما ندارد.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به نظر حقیر بعید نیست که حدیث فوق ارشاد به حکم عقل باشد که الاصل فی الاشياء الاباحه قبل ورود الشرع. در نتیجه ربطی به ما نحن فیه ندارد که چیزی از مولی صادر شده ولی روی علل و عواملی به دست ما نرسیده است. پس این حدیث با همه اظهاراتی که ادعا شده بر مدعای اصولی نیست.

۵. اخبار الحل: سه یا چهار روایت در مجامع روایی آمده است مبنی بر اینکه کل شیء لک حلال، به نام موثقه مسعده بن صدقه و روایت عبد الله بن سلیمان و عبد الله بن سنان که قبلا متن آنها نقل شد. شیخ انصاری برای اثبات اصالة البراءة به حدیث عبد الله بن سلیمان و ابن سنان استدلال فرموده و آخوند خراسانی برای اثبات برائت به

ص: ۴۰

روایت موثقه تمسک نموده است به اینکه شرب توتون مادامی که علم به حرمت آن پیدا نشود در ظاهر حلال است و هذا معنی اصاله البراءه.

اشکالات این روایات

اول. مختص به شبهات تحریمیه هستند و شامل شبهات وجوبیه نمی شوند در حالی که بحث ما کلی است، پس دلیل اخص از مدعاست مگر اینکه از راه اولویت و یا اجماع مرکب مطلب تکمیل شود به اینکه اگرچه بعضی از کسانی که در شبهات وجوبیه برائتی هستند در شبهات تحریمیه احتیاطی شده اند مثل اخباریان ولی تمام کسانی که در شبهات تحریمیه برائتی شده اند در شبهات وجوبیه هم برائتی هستند فیتّم المطلوب.

دوم. این احادیث مخصوص شبهات موضوعیه هستند و شامل شبهات حکمیه نمی شوند درحالی که مورد بحث ما شبهات حکمیه است.

قرائن مطلب

۱. قرینه عامه: در هر سه حدیث کلمه بعینه دارد، ای بعین ذلك الشیء، و این مال موضوعات است نه احکام.

۲. قرینه خاصه: در موثقه دو قرینه داریم:

الف. مثال های موثقه تماما از شبهات موضوعیه است.

ب. «أو تقوم به البینه» هم مال موضوعات است و در دو حدیث دیگر کلمه «فیه حلال و حرام» است که ظهور در انقسام فعلی دارند؛ یعنی قسم منه حرام و قسم منه حلال و لم يعلم المشکوک فیه من القسم الحلال و الحرام؛ مثل مایعی که مشکوک الخمریه و الخلیه است و هذا لا يتصور الا فی الموضوعات.

پس اخبار الحل هم دلیل بر مدعای اصولی نیست.

دلیل اجماع بر برائت

سومین دلیل از ادله اصولیان برای اثبات اصاله البراءه بعد الفحص و الیأس در باب شبهات بدویه عبارت است از اجماع.

ص: ۴۱

اجماع دو شعبه دارد:

۱. اجماع قولی: هنگامی که ما به کتب فقها و فتاوی آنها مراجعه می کنیم، می بینیم علمای اعلام بالاجماع در موارد مختلفی از فقه بر جواز ارتکاب امر مشتبّه فتوا داده اند و اجماع هم بالاجماع حجت و کاشف از رأی معصوم است.

اشکال: اول. این اجماع برای ما اجماع منقول است و در مباحث حجت ثابت کردیم که اجماع منقول حجیت ندارند به استثنای اجماع منقول دخولی که آن هم در عصر غیبت وجود خارجی ندارد.

دوم. در خصوص ما نحن فیه، اجماع محصل هم ارزش ندارد چون مدرک مجمعی برای ما روشن است و ما باید همان مدارک را ملاحظه کنیم که از آنها چه چیز استفاده می شود.

سوم. اصولاً در ما نحن فیه، اجماعی در کار نیست؛ زیرا معظم اخباریان شیعه مخالف با اصل براءت هستند. اصولیان هم در بعضی موارد فتوا به احتیاط داده اند و در بعضی موارد فتوا به براءت داده اند؛ فاین الاجماع؟

۲. اجماع عملی یا سیره علما: شیخ انصاری رحمه الله می فرماید:

الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام فإن سيرة المسلمين من اول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والالتزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و إن طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان و كفايه عدم وجدان النهي فيها. (۱)

دلیل عقلی بر براءت

چهارمین دلیل از ادله اصولیان بر اصالة البراءة در باب شك در تکلیف عبارت است از حکم عقل و دلیل عقلی.

بیان ذلك: عقل می گوید: عقاب بدون بیان قبیح است (صغرا).

ص: ۴۲

همان عقل می گوید: فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود (کبرا).

پس عقاب بدون بیان از مولای حکیم صادر نمی شود (نتیجه).

بیان صغرا: عقل می گوید که اگر مکلف در موردی احتمال تکلیف دهد، -مثلا احتمال دهد که شرب توتون در اسلام حرام است و یا احتمال دهد که اقامه در اسلام واجب است و ...- و به دنبال این احتمال عقلی در میان ادله فحص نماید و در تمام مواردی که مظان وجود ادله است بگردد، ولی آن حکم واقعی را نیابد و به کلی مأیوس گردد، اگر بنا باشد حکم واقعی مجهول -یعنی حرمت شرب توتون یا وجوب اقامه- در حق مکلف منجز شود، به طوری که در برابر مخالفت آنها استحقاق عقاب پیدا کند، عقلا قبیح است و هر کس به وجدان خود مراجعه کند این مطلب را خواهد یافت. این حکم از احکام مستقل عقلی است و از این قاعده به «عقاب بدون بیان قبیح است»، تعبیر می شود.

بیان کبرا: اینکه مولای حکیم کار قبیح نمی کند، در علم کلام اثبات شده است. در نتیجه چنین عقابی از مولای حکیم صادر نمی شود؛ یعنی اگر محتمل التکلیف الالزامی را انجام دادیم که در واقع هم حرام بوده و یا ترک کردیم که در واقع هم واجب بود، معاقب نخواهیم شد. این معنای اصل براءت است.

اشکال: در این مقام دو قانون عقلی وجود دارد:

اول. العقاب بلا بیان قبیح.

دوم. دفع الضرر المحتمل واجب.

هر دو قانون از قوانین مستقل عقلی است. سؤال ما این است:

اول آنکه چرا در ما نحن فیه قانون دوم پیاده نشود؟ (اعتراض نقضی)

دوم، با وجود قانون دوم نوبت به قانون اول نمی رسد (اشکال حلی).

بیان ذلک: موضوع قانون اول عدم الیاب است؛ یعنی اگر مکلف مرتکب امری شود، مادامی که بیانی بر حرمت یا وجوب نرسیده، عقاب نخواهد شد و وقتی بیان آمد دیگر قانون قبح العقاب جاری نیست. بیان دو گونه است: بیان عقلی و بیان شرعی.

همان گونه که اگر بیان شرعی داشته باشیم بر قانون فوق وارد بوده و موضوع آن را

ص: ۴۳

که عدم بیان است نابود می‌کند، بیان عقلی هم که حجت باطنی است، بر قانون فوق ورود داشته و موضوع او را نابود می‌کند و قانون «دفع الضرر المحتمل واجب» بیانیت دارد. و اذا جاء البيان ارتفع عدم البيان. پس جای جریان قانون اول نیست.

جواب: در قانون دوم کلمه ای به نام «ضرر» وجود دارد در این کلمه دو احتمال وجود دارد:

اول. مراد از ضرر، ضرر اخروی یا عقوبت باشد.

دوم. مراد از ضرر، ضرر دنیوی مالی یا جانی باشد.

اگر مراد از ضرر، عقوبت باشد، مفاد قانون فوق این است که دفع عقاب محتمل واجب است. این قاعده موضوعی دارد که العقاب المحتمل باشد و معمولی دارد که وجوب دفع باشد. قانون کلی آن است که هرگاه محمول و حکمی بر موضوعی بخواهد حمل شود، ابتدا باید خود موضوع مفروض الحصول و مسلم باشد، وگرنه ترتب حکم محال است. حال شما می‌گویید ما در مورد شرب توتون احتمال عقوبت می‌دهیم؛ ما فوراً می‌گوییم عقاب بلا بیان قبیح است. پس شما آزادید و با این قانون موضوع آن قانون را نابود می‌سازیم و نوبت به ترتب حکم نمی‌رسد.

قانون دفع العقاب المحتمل واجب در اطراف علم اجمالی موضوع دارد و جاری می‌شود. مثلاً علم اجمالی داریم که یا این شیء و یا آن شیء دیگر حرام است. در اینجا به واسطه علم اجمالی بیانی اجمالی داریم و همان گونه که در ادامه بحث خواهیم گفت، بیان اجمالی عقلی برای تنجیز تکلیف کافی است. بنابراین باید احتیاط نمود.

ولی در موارد شک در تکلیف و شبهات بدویه هیچ گونه بیانی بر تکلیف قائم نشده و مجتهد به کلی از آگاهی به دلیل ناامید است؛ لذا نوبت به قانون فوق نمی‌رسد. اگر مراد از ضرر، ضرر دنیوی باشد، اصل قانون فوق مورد قبول نیست؛ زیرا نه تنها دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست، بلکه دفع ضرر مظنون و دفع ضرر دنیوی مقطوع هم به خاطر وجود یک سلسله اغراض عقلایی مثل پرداخت زکات و جهاد و ... لازم نیست.

از سوی دیگر برفرض قول مسئله مربوط به شبهات موضوعیه می‌شود و در آن موارد اصولی و اخباری بالاتفاق برائتی هستند. پس به نظر مشهور اصولیان قانون قبح

ص: ۴۴

عقاب بلا بیان جاری است.

اخباریان و احتیاط

اشاره

حضرات مجتهد در باب شک در تکلیف - چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه، آن هم چه شبهات وجوبیه و چه تحریمیه و در هر صورت چه منشا شبهه فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض نصین باشد - به ترخیص و اباحه ظاهریه فتوا داده و براساس ادله چهارگانه اصاله البراءه را پذیرفته اند.

در برابر اصولیان، اخباری مسلک ها احتیاط را برگزیده و در خصوص شبهات تحریمیه - چه منشا شبهه فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض نصین باشد - اصاله الاحتیاطی شده اند. ولی در شبهات حکمیه وجوبیه و در شبهات موضوعیه، اکثر اخباریان همانند اصولیان اندیشیده و برائتی هستند. اخباریان برای اثبات احتیاط در شبهات تحریمیه به سه دسته دلیل، تمسک کرده اند:

۱. آیاتی از قرآن

۲. روایاتی از سنت

۳. حکم عقل

اما به اجماع تمسک نکرده اند؛ چون مسئله اختلافی است و اجماعی وجود ندارد.

آیاتی از قرآن

اخباریان به سه دسته از آیات قرآن تمسک کرده اند:

۱. آیاتی که از قول به غیر علم نهی می کنند مثل: أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، و نیز مانند: قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ).

کیفیت استدلال: این آیات از قول به غیر علم منع نموده و آن را افترای بر خداوند و تشریح دانسته اند؛ یعنی ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین و تشریح به ادله چهارگانه حرام است. نیز قول مجتهدین که در موارد شبهات حکمیه قائل به اباحه و ترخیص ظاهریه هستند و می گویند شارع به ما رخصت داده است، به غیر علم بوده و تشریح و حرام است.

اشکال: اگر اصولیان اباحه ظاهریه را قائل اند، متقابلاً اخباریان هم به احتیاط فتوا می دهند و می گویند این امر مشتبه در ظاهر حرام و لازم الاجتناب است. پس گفتار آنها نیز قول به غیر علم است و تشریح نامیده می شود. و هو حرام بالأدله الأربعة.

جواب: اخباریان به حرمت ظاهریه یا باطنی فتوا نمی دهد، بلکه می گویند احتیاط کن. به عبارت بهتر اصولیان در شبهات به رخصت و جواز فتوا می دهند و باید این حکم را احراز کنند و گرنه بدعت است؛ ولی اخباری ها به حرمت فتوا نمی دهند تا بگوییم شرط الافتاء الاحراز، بلکه عدم الحکم است؛ یعنی می گویند: مکلف همین که احتمال حرمت می دهد باید اجتناب کند و احتیاط نقطه مقابل تشریح است و از آن رهگذر که احتیاط صددرصد مطلوب است، مطلوب عقلی و شرعی است، ولی تشریح که صددرصد مبعوض است، مبعوض عقل و شرع است.

اصولیان به این استدلال اخباریان چنین جواب داده اند:

اول. شما اخباری ها در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه وجوبیه برائت و اباحه ظاهریه را اختیار کرده اید؛ پس به شما هم اعتراض می شود که: هذا قول بغیر العلم و تشریح. هر جوابی در آنجاها بدهید ما نیز در اینجا به شما خواهیم داد.

(جواب نقضی)

دوم. ما اصولیان هم قبول داریم که قول به غیر علم، تشریح و حرام است ولی ما اصولیان که به برائت و حلیت ظاهریه فتوا می دهیم، ادعا می کنیم که گفتارمان با دلیل است و وقتی ادله قطعی بر برائت دلالت نمود، قول به برائت، قول عن علم است نه به غیر علم؛ چنان که اخباری هم که احتیاط را قائل است، ادعا می کند که گفتار او عن علم است و الا بدعت و حرام بود. بنابراین، این دسته از آیات از مورد بحث ما اجنبی هستند؛ زیرا آیات قول به غیر علم را منع نموده و در مورد بحث ما هیچ کسی قول به غیر علم را ادعا نکرده است، بلکه طرفین دعوی مدعی قول مع العلم اند.

۲. آیاتی که از القای نفس در تهلکه منع نموده اند؛ از قبیل آیه: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**.

کیفیت استدلال: کسی که امر مشتبه را مرتکب می شود احتمال هلاکت می دهد و آیه

ص: ۴۶

می گوید: حق ندارد خود را به هلاکت اندازید. و هذا هو المعنی الاحتیاط.

جواب اصولیان: در هلاکت دو احتمال وجود دارد:

الف. مراد هلاکت اخروی یعنی عقوبت باشد.

ب. مراد هلاکت دنیوی و مضرات دنیوی باشد.

اگر مراد هلاکت اخروی باشد در ما نحن فیه مقطوع العدم است؛ یعنی در مورد شبهات بدوییه نه احتمال عقوبت است و نه قطع به عقوبت، اما قطع به عقوبت نیست؛ چون قطع به عقوبت مال واجبات و محرمات مسلم و معلوم است نه مال مشتبهات و اما احتمال عقاب نیست چون احتمال عقاب مال شک در مکلف به است نه شک در تکلیف. در اینجا قانون قبح عقاب بلا بیان آن احتمال را ناپود می سازد؛ به بیانی که در دلیل عقلی اصولیان گفته شد.

اگر مراد هلاکت دنیوی باشد خواهیم گفت که شبهه از این ناحیه، شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه بالاجماع احتیاط واجب نیست، و لو حسن آن محفوظ است.

۳. آیاتی که به تقوا و مجاهدت فی سبیل الله دستور می دهد از قبیل:

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

کیفیت استدلال: این آیات ما را به داشتن نهایت درجه تقوا دستور می دهند.

عالی ترین مرحله تقوا و ورع عبارت است از اجتناب از امور مشتبه و هذا هو الاحتیاط.

جواب اصولیان: اول آنکه ما دو عنوان داریم: تقوا و ورع.

تقوا مربوط به باب واجبات و محرمات است. انسان متقی انسانی است که یفعل الواجبات و یذر المحرمات. آن ورع است که مربوط به اجتناب از مشتبهات است؛ پس ارتکاب مشتبهات با تقوای الهی داشتن منافاتی ندارد.

دوم. آیات فوق، حد اکثر رجحان و اولویت تقوا را دلالت می کنند، اما وجوب را دلالت ندارند. به دلیل اینکه آنچه واجب و لازم است داشتن اصل تقواست، اما دارا بودن عالی ترین درجه تقوا که واجب نیست، بلکه راجح و از کمالات عالی

ص: ۴۷

انسانی است. پس منافاتی با جواز ارتکاب امر مشتهه ندارد.

سوم. اشکال نقضی می‌کنیم به اینکه خود اخباری‌ها در شبهات موضوعیه و حکمیه وجوبیه، براءت را برگزیده‌اند نه احتیاط را.

نتیجه: آقایان اخباری‌ها از آیات قرآن طرفی نبستند و گل مقصود نچیدند.

دلایل روایی احتیاط

دومین دلیل اخباریان برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه روایاتی از معصومان علیهم السلام است. این روایات مجموعاً به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اخباری که ما را از قول و عمل به غیر علم نهی می‌کنند؛ مثل: «لا تقل ما لا تعلم»، «رجل قضی بالحق و هو لا يعلم فهو فی النار»، «علی العباد ان یقولوا ما یعملون و یقفوا عند ما لا یعلمون» و ...

کیفیت استدلال: این روایات از قول و فتوای به غیر علم منع می‌کند و آن را تشریح می‌شمارد و اصولیان که به اباحه ظاهریه فتوا می‌دهند قولشان به غیر علم و تشریح است. و التشریح باطل بالادله الاربعه. پس باید احتیاط نمود و حکم به ترخیص نکرد.

جواب اصولیان: اولاً، خود شما اخباری‌ها در باب شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه وجوبیه فتوا به براءت می‌دهید و به اباحه ظاهریه قائلید. پس قول شما هم به غیر علم و تشریح است. هر جوابی آنجا به ما بدهید، ما هم اینجا به شما خواهیم داد.

(جواب نقضی)

ثانیاً، فتوای اصولیان، قول به غیر علم نیست بلکه قول عن علم است؛ زیرا اصولی‌ها براساس ادله چهارگانه فتوای به براءت می‌دهند نه بدون مدرک.

(جواب حلّی)

۲. اخباری که بر وجوب توقف در موارد شبهه دلالت دارند: از قبیل مقبوله عمر بن حنظله و صحیحه جمیل بن دراج و ... که می‌گویند: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و ...

کیفیت استدلال: از این روایات استفاده می‌شود که: در موارد شبهه حق ارتکاب نداریم، بلکه باید توقف نماییم و بازایستیم و دست به آن عمل نزنیم؛ و هذا معنی

الاحتیاط. آن گاه اگر دلالت این اخبار بر احتیاط کامل باشد، این روایات بی‌اثبت پیدا می‌کنند؛ و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. آن گاه نوبت به قانون قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد؛ چون این اخبار بر آن قاعده ورود پیدا می‌کنند و موضوع آن قاعده را که بیانی باشد نابود می‌کنند. اصولیان از این دسته اخبار جواب‌های متعددی داده‌اند که شیخ انصاری رحمه الله در رسائل، حدود ده جواب را نقل می‌کند که برخی مقبول و برخی مردود است. مهم‌ترین جواب این است که: اخباریان توسط این اخبار در صدد اثبات وجوب شرعی و مولوی احتیاط هستند و اصولیان می‌گویند: این اوامر ارشادی هستند و صلاحیت ندارند که بیان بر حکم شرعی باشند. در نتیجه قانون مسلم قبح عقاب بلا بیان را که از قوانین مورد قبول اخباری و اصولی است از بین نمی‌برد.

توضیح ذلک: مقدمه: در شرع مقدس اسلام دو دسته اوامر و نواهی وجود دارد:

اول. اوامر مولوی و شرعی که عبارت‌اند از اوامری که از مولی بما هو مولی و از شارع بما هو شارع صادر شده‌اند؛ از قبیل «اقیموا الصلاه»، «آتوا الزکاه»، «جاهدوا فی سبیل الله» و ...

دوم. اوامر ارشادی و آنها عبارت‌اند از اوامری که از شارع بما هو احد العقلاء بل رئیسهم بل خالق العقل صادر شده و مکلف را به خواصی که در ارتکاب یک فعل از نفع یا ضرر وجود دارد ارشاد می‌کند؛ نظیر اوامر طیب به مریض که بالاجماع ارشادی است.

تفاوت‌های این دو قسم: الف. اوامر مولوی مؤسس و بنیانگذار حکم جدید است که اگر بیان شارع نبود عقل حکمی نداشت، ولی اوامر ارشادی مؤکد حکم عقل است. به عبارت دیگر اوامر ارشادی در موارد مستقلات عقلی است؛ یعنی موردی که العقل مستقل به ولی شارع هم از باب تأکید گفته است.

ب. اوامر مولوی استقلالا موافقتش دارای ثواب و مخالفتش دارای عقاب است، ولی اوامر ارشادی ثواب و عقاب علی حده ای ندارد، به غیر از همان ضررها یا منافی که در ارتکاب خود عمل وجود دارد و عقل هم بدان حکم می‌کند.

ج. در اوامر مولوی غالباً حکمت حکم بیان نمی‌شود، بلکه صرف تعبد است؛ ولی

در اوامر ارشادی معمولاً در لسان خود دلیل فلسفه حکم بیان می‌گردد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اوامر توقف ارشادی هستند؛ یعنی ما را به همان حکم مرتکز عقلی ارشاد می‌کنند. بنابراین، این روایات کاملاً تابع حکم عقل بوده و هر جا که عقل احتیاط را واجب بداند، اوامر وارده در آن مورد هم که دال بر توقف هستند دلالت بر وجوب خواهند کرد و امرشان امر ارشادی وجوبیه خواهد بود و آن عبارت است از:

الف. موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی آن هم با بودن شبهه محصوره.

ب. موارد شبهات بدویه قبل از فحص و یأس، البته با تمکن از فحص به واسطه رجوع به امام و یا طرق و راه‌هایی که از جانب معصومان برای ما تعیین شده است.

ج. موارد شبهات اعتقادی که برای همیشه در آنها باب العلم مفتوح است.

در این گونه موارد عقل می‌گوید: احتیاط واجب است، شرع هم که فرموده: احتیاط یا توقف کنید حمل بر ارشادیت می‌شود. هر جا که عقل احتیاط را راجح بداند و نه لازم، اخبار وارده در آن موارد هم که دلالت بر توقف دارند بر ارشادیت حمل می‌شود، اما ارشادی استحبابی و آن عبارت است از:

اول. موارد شبهات حکمیه وجوبیه بعد الفحص و الیأس.

دوم. موارد شبهات حکمیه تحریمیه بعد الفحص و الیأس.

سوم. موارد شبهات موضوعیه چه قبل و چه بعد از فحص و یأس.

بنابراین از ناحیه اخبار توقف مطلب تازه‌ای مطرح نشد، بلکه این اخبار ارشاد به حکم عقل است و عقل در ما نحن فیه یعنی شبهات تحریمیه بعد الفحص و الیأس احتیاط را واجب نمی‌کنند، بلکه راجح می‌دانند و روایات هم بر ارشادیت استحبابی حمل می‌شود. در نتیجه این اخبار مدعای شما را که وجوب شرعی احتیاط باشد ثابت نمی‌کنند.

سؤال: به چه دلیل شما اصولیان اخبار توقف را بر ارشادیت حمل می‌کنید؟

جواب: قرائن و شواهد گوناگونی داریم:

الف. مورد از موارد مستقلات عقلی است.

ص: ۵۰

ب. در موارد علم اجمالی احتمال هلاکت هست نه در شبهات بدویه. پس اخبار مال آن باب است.

ج. اگر این اوامر بر مولوی بودن حمل شود، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ چون لازم می‌آید که شبهات موضوعیه مطلقاً تخصیص بخورند، شبهات حکمیه وجوبیه هم تخصیص بخورند و شبهات بدویه بعد الفحص و الیاس تخصیص بخورند. در نتیجه دو مورد باقی می‌ماند.

یک. شبهات مقرونه به علم اجمال.

دو. شبهات بدویه.

قبل از فحص و یأس، و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است. ولی اگر بر مطلق الارشاد حمل شود، همه موارد را شامل می‌شود؛ چه موارد ارشاد وجوبیه و چه ارشادی استحبابی و تخصیص هم در کار نیست.

شیخ انصاری فرموده است: «و بالجمله فمفاد هذه الاخبار باسرها التحرز عن الهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال الهلكة عقابا كان أو غيره و على تقدير احراز هذا الاحتمال لا اشكال و لا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا و استحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا ينفع في احداث هذه الاحتمال و لا في حكمه» (۱) ۳. اخبار الاحتیاط: روایاتی که بر وجوب احتیاط دلالت می‌کنند و شیخ انصاری در رسائل به این مناسبت حدود هفت روایت از قبیل صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج و ...

نقل می‌کند.

کیفیت استدلال: طبق این دسته از روایات، معصومان علیهم السّلام ما را به احتیاط در مورد شبهه امر فرموده اند و امر ظهور در وجوب دارد. پس عند الشبهة احتیاط نمودن واجب است و معنای احتیاط عبارت است از اجتناب و دوری گزیدن از امور مشتبه و هذا هو المطلوب و وقتی مدلول این ادله تام بود، این ها بیان خواهند بود. و اذا جاء البيان ارفع عدم البيان. بنابراین ادله احتیاط بر ادله براءت مقدم می‌شوند و موضوع آن را نابود می‌کنند.

ص: ۵۱

جواب اصولیان: دو جواب از این اخبار داده شده: جواب عمومی و جواب خصوصی.

جواب عمومی: اولاً این اخبار برائت هستند که بر اخبار احتیاط مقدم می شوند، به دو جهت:

الف. برخی از روایات برائت اخص است و به شبهات حکمیه تحریمیه اختصاص دارد؛ مثل کل شیء حلال حتی تعرف ... و مثل کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی و ... و متقابلاً روایات احتیاط اعم است و یقدم الخاص علی العام.

ب. اخبار برائت به اباحه و حلیت ظاهریه و رخصت و آزادی تصریح کرده اند ولی ادله الاحتیاط حد اکثر ظهور در احتیاط دارند براساس ظواهر اوامر و نواهی و شکی نیست در اینکه نص بر ظاهر مقدم است چون قوی تر است و یقدم القوی علی الضعیف.

ثانیا، گروهی از اخبار احتیاط به خصوص شبهات وجوبیه مربوط می شود، مثل صحیحہ عبد الرحمن و برخی به شبهات موضوعیه اختصاص دارد، مثل موثقه و در این موارد بالاجماع احتیاط واجب نیست، بلکه حد اکثر رجحان دارد، و بعضی دیگر از اخبار هم که عمومیت دارند و شبهات حکمیه تحریمیه را هم در برمی گیرند دو دسته اند: یک دسته از آنها اشکال سندی دارند که مرسله هستند و یک دسته اشکال دلالتی دارند یعنی بر ارشاد مشترک میان وجوب و ندب حمل می شوند و در نتیجه این اخبار رد بر اصولیان نبوده و صلاحیت بیانیت ندارند.

صاحب مصباح الاصول می گوید:

الوجه الاول: ان حسن الاحتیاط مما استقل به العقل و ظاهر هذه الاخبار هو الارشاد الی هذا الحكم العقلي فيكون تابعا لما يرشد اليه و هو يختلف باختلاف الموارد ففي بعضها كان الاحتیاط واجبا كما في الشبهة قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي و في بعضها كان مستحبا كما في الشبهة البدويه بعد الفحص و هي محل الكلام فعلا. (۱)

۱- مصباح الاصول، ج ۲، ص ۳۰۱.

ص: ۵۲

جواب خصوص: علمای اصول از یکایک اخبار احتیاط جداگانه جواب داده اند:

جواب از صحیحه عبد الرحمن بن حجاج: «عن عبد الرحمن بن حجاج قال: سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصييد فقلت إن بعض اصحابنا سألتني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا و تعلموا».

جواب: اولاً مورد روایت شبهه وجوبیه است و در اینجا بالاتفاق احتیاط واجب نیست. فلا بدّ من حمل الروایه علی استحباب الاحتیاط و رجحانها.

ثانیاً، مورد روایت، موردی است که علم اجمالی به اصل تکلیف داریم و شک ما در مکلف به است. اگر هم احتیاط در چنین جایی واجب باشد، به درد مورد بحث ما نمی خورد، چون بحث ما در شبهه بدوی و شک در اصل تکلیف است.

ثالثاً، مورد حدیث جایی است که شخص متمکن از رجوع به امام و حل مشکل و ازاله شبهه هست، چون گفته: «حتى تسألوا و تعلموا» و در چنین مواردی احتیاط واجب هم باشد به درد ما نمی خورد؛ چون بحث ما در شبهه حکمیه بعد الفحص و الیاس است که ازاله شبهه ممکن نیست و در چنین موردی احتیاط واجب نیست.

جواب از موثقه عبد الله وضاح: «قال كتبت الى العبد الصالح (موسی بن جعفر علیه السلام) یتواری عنّا القرص و یقبل اللیل و یزید اللیل ارتفاعاً و یستر عنا الشمس و یرتفع فوق الجبل حمرة و یؤذّن عندنا المؤذّنون فاصلی حیئنذ و افطر ان كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب عليه السلام اری لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدینك».

جواب: ممکن است شبهه، شبهه حکمیه باشد که آیا غروب شرعی به استتار شمس است یا به ذهاب حمرة مشرقی؟ و ممکن است موضوعیه باشد که راوی از این می پرسد که من احتمال می دهم در اثر ابر یا گرد و غبار هنوز استتار شمس نشده باشد چه کنم؟

حال آیا سؤال سائل از شبهه حکمیه است و یا از شبهه موضوعیه؟ اگر سؤال از

ص: ۵۳

شبهه موضوعیه باشد هم اصولی و هم اخباری قبول دارند که در اینجا انتظار لازم نیست، منتهی به خاطر خصوصیت مورد که عبارت است از قانون استصحاب عدم دخول لیل و قانون الاشتغال الیقینی یستدعی البراءه الیقینیه، باید احتیاط کرد. و اگر سؤال از شبهه حکمیه باشد روایت را بر مورد تقیه حمل می‌کنیم به دلیل اینکه در نزد اکثر اهل سنت غروب شرعی به استتار قرص است و نزد اکثر علمای شیعه غروب شرعی به ذهاب حمره مشرقی است و امام علیه السلام روی ناچاری حکم واقعی را به لسان احتیاط بیان نموده است و چنین حدیثی دلیل آن نیست که در شبهات حکمیه احتیاط واجب باشد.

اما جواب از حدیث امالی مفید: «و منها ما عن امالی المفید الثانی ولد الشیخ قدس سرهما بسنده کالصّحیح عن مولانا ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام لکمیل بن زیاد:

اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت».

جواب: از آنجا که مورد حدیث از موارد مستقلات عقلی است، به ناچار باید بر مطلق الارشاد حمل شود که در شبهات بدویه ارشاد استحبابی و در شبهات مقرونه به علم اجمالی ارشاد وجوبیه باشد. وقتی ارشاد به حکم عقل شد، قدرت مقابله با قانون قبح عقاب بلا بیان را ندارد و به نفع اخباریان تمام نمی‌شود.

سایر روایاتی که در این باب نقل شده اند، از قبیل مراسیل شهید و ... از ناحیه سند مرسله بوده و حجیت ندارند. نیز بر فرض حجیت، حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند تا اینکه تخصیص اکثر لازم نیاید؛ زیرا اگر بر وجوب مولوی حمل کنیم، لازمه اش آن است که نسبت به شبهات موضوعیه مطلقاً و نسبت به شبهات حکمیه وجوبیه تخصیص بخورد و آن مستهجن و قبیح است، ولی اگر حمل بر ارشاد مشترک شوند تالی فاسدی نخواهد داشت.

۴. اخبار تثلیث: چهارمین دسته از روایاتی که اخباری‌ها بدان تمسک نموده اند، اخبار تثلیث، یعنی اخباری که امور را به سه قسم منقسم می‌کنند، هستند:

الف. حلال بین از قبیل شرب ماء.

ب. حرام بین از قبیل شرب خمر.

ص: ۵۴

ج. امور مشتبّه از قبیل استعمال دخانیات.

در اینجا قبل از استدلال، برخی از این روایات را نقل می‌کنیم:

۱. مقبوله عمر بن حنظله: در ذیل این حدیث چنین آمده است: «أما الامور ثلاثه امر بین رشده فیتبع و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله صلی الله علیه و آله و سلم قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ الشبهات وقع فی المحرمات هلک من حیث لا یعلم».

۲. قول امیر المؤمنین علیه السلام فی مرسله الصدوق انه خطب و قال حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترك و المعاصی حمی الله فمن یرتع حولها یوشک ان یدخلها.

کیفیت استدلال: این روایات به ما دستور می‌دهند که باید از امور مشتبّهات اجتناب کرد. و هذا معنی وجوب الاحتیاط. و در روایت مقبول سه شاهد بر وجوب احتیاط وجود دارد:

۱. عله الواجب واجبه: امام علیه السلام ابتدا می‌فرماید: «خذ بما اشتهر و اترك الشاذ النار».

این کلام امر است و امر ظهور در وجوب دارد؛ پس طرح خبر شاذ واجب است. سپس این حکم را معلّل می‌کنند به اینکه امور سه قسم اند و بعد به سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم استشهاد می‌کند و شکی نیست در اینکه علت امر واجب هم واجب است نه مستحب که مفهومی ندارد.

۲. در ذیل حدیث فرمود: «من ترك الشبهات نجی من المحرمات» حال نجات و تخلّص نفس از محرمات واجب است و ترك شبهات مقدمه ترك حرام است و مقدمه واجب واجب است؛ پس ترك شبهه واجب است.

۳. در ذیل حدیث آمده است: «و من ارتكب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک ...» متبادر از هلاکت، عقوبت است و وقتی احتمال عقاب به میان آمد احتیاط واجب است نه مستحب و راجح فثبت مطلوب الاخباریین.

جواب: در جواب این حدیث و امثال او باید همان کلام میرزای نایینی را گفت

ص: ۵۵

که فرموده است:

«و دلالت هذه الاخبار تتوقف على ان يكون المراد من الوقوع في المحرمات هو الوقوع في المحرمات التي في موارد الشبهه و الظاهر منها هو الوقوع في المحرمات المعلومه لأجل ان ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرمات و عدم الاعتناء بها فيقع الانسان فيها من حيث لا- يعلم و امّا اذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرمات التي في موارد الشبهه فهو ليس من حيث لا- يعلم بل من حيث العلم بوجوب الاحتياط و على ذلك فيكون مفاد تلك الروايات اجنبية عن محل الكلام بالكلية و يكون مفادها مفاد قوله عليه السلام من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه و غيره من الاخبار الواردة بهذا المضمون و بالجمله الاخباريون استدلووا لوجوب الكف عن محتمل الحرمة بكل خبر مشتمل على لفظ التحرز و التوقف و الاحتياط و ليس لواحد منها دلالة على مدعاهم اصلا فالصفح عن التعرض لها و بيان عدم دلالتها و ايكال ذلك الى ما افاده العلامة الانصاري قدس سره في هذا المقام اولی و احسن. (۱)

بنابراین آقایان اخباریان از اخبار هم که عمده دلیل آنهاست، طرفی نیستند.

دلیل عقلی اخباریان بر وجوب احتیاط

سومین دلیل از دلایل اخباری ها برای وجوب احتیاط در شبهات تحریمی، حکم عقل و دلیل عقلی است. این دلیل به این صورت تقریر شده است:

بیان اول: الاشتغال یقینی يستدعی الفراغ یقینی یا تستدعی البراءة یقینیة.

توضیح ذلك: قبل از آنکه به ادله احکام شرعی مراجعه کنیم، علم اجمالی داریم به اینکه: قطعاً برخی از افعال اختیاریه ما در واقع حرمت دارند و علم اجمالی در نزد اکثر فقها منجز است؛ یعنی حکم واقعی را برعهده ما می گذارد به گونه ای که باید امتثال کنیم و حق مخالفت نداریم. با این محاسبه مکلف یقین به اشتغال ذمه دارد و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و برای تحصیل فراغ ذمه یقینی باید احتیاط کرده و از هر امری که دارای احتمال حرمت است اجتناب نمود.

۱- اجود التقريرات، جزء دوم، ص ۱۹۱.

ص: ۵۶

اشکال: قبول داریم که پیش از مراجعه به منابع فقه، علم اجمالی به وجود محرماتی داریم؛ لکن پس از مراجعه به ادله، آن علم اجمالی، به یک علم تفصیلی نسبت به مثلاً دو یست عمل حرام و یک شک بدوی نسبت به سایر حوادث تبدیل می‌شود. آن گاه در موارد شک بدوی که مجرد الاحتمال است بدون آمیختگی با علم، اصاله البراءه جاری می‌کنیم.

جواب: خوشبختانه یا متأسفانه پس از مراجعه به ادله نیز علم اجمالی ما به حال خود باقی است و انحلال پیدا نمی‌کند؛ زیرا منابعی که ما به آنها مراجعه نموده و حکم برخی از حوادث را تحصیل کرده ایم از دو حال خارج نیستند؛ یا دلیل قطعی است و یا دلیل ظنی؛ اگر ادله قطعی بودند، ما هم قبول می‌کردیم که علم اجمالی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی تبدیل می‌شود، ولی متأسفانه باید اعتراف کرد که این امر میسر نیست. به دلیل اینکه دلایل یقین آور بسیار نادر است و عمده دلیل ما روایات است که برفرض سندشان قطعی باشد، ولی دلالت آنها ظهوری است و قطعی نیستند.

ولی اگر ادله، ظنی باشد می‌گوییم: پس از مراجعه به ادله و تحصیل ظن تفصیلی نسبت به مواردی، باز هم علم اجمالی منتفی نمی‌شود؛ زیرا ظن تفصیلی با علم اجمالی منافاتی ندارد. بنابراین باز هم احتمال عقاب وجود دارد و اجتناب کردن لازم است.

البته بر مبنای مصوبه که قیام اماره را سبب برای حدوث مصلحت و جعل حکم جدید می‌دانند، از کسی که برطبق اماره عمل کند احتمال عقاب منتفی است؛ اما مبنای آنان باطل است، کما ثبت فی محله.

اصولیان از این بیان دو جواب داده‌اند:

۱. جواب نقضی: اگر این علم اجمالی تکالیف واقعیه را در حق ما منجز و فعلی سازد و از رجوع به اصاله البراءه در شبهات حکمیه تحریمیه مانع شود، پس باید در باب شبهات حکمیه وجوبیه نیز به همین بیان مانع شود. نیز در باب شبهات موضوعیه هم به همان بیان باید ممانعت کند، درحالی که شما اخباری‌ها در آن دو باب احتیاط را واجب نمی‌دانید و هم صدا با اصولیان برائتی هستید؛ پس اشکال مشترک الورد است.

ص: ۵۷

۲. جواب حلی: ما هم قبول داریم که پیش از مراجعه، علم اجمالی به وجود محرّمات بسیاری در میان افعال اختیاریه داریم، ولی پس از مراجعه، این علم اجمالی منحل می‌شود و تبدیل به علمی تفصیلی و شکی بدوی می‌گردد؛ منتهی انحلال دو نوع است:

الف. انحلال حقیقی: در موردی است که دلیل دالّ بر حکم یک دلیل قطعی باشد؛ یعنی وقتی که با دلایل قطعی ۲۰۰ مورد حرام را به دست آوردیم، نسبت به ما زاد بالوجدان علم اجمالی باقی نیست، بلکه صرف شک است و در شکوک بدوی پس از فحص و یأس اصاله البراءه جاری می‌شود.

ب. انحلال حکمی: در موردی است که علم اجمالی حقیقتاً نابود نشده، ولی به منزله نابود شده است؛ یعنی وجودش کالعدم است و اثری ندارد و آن در صورتی است که اماره ظنّیه معتبره بر حرمت قائم شود و بدین وسیله، وضع ۱۰۰ مورد روشن شود باز هم علم تعبیدی تفصیلی داریم به وجود ۱۰۰ حرام و نسبت به ما زاد و لو در واقع حرامی باشد، در حق ما منجز نخواهد بود و حق داریم در ظاهر اصاله البراءه جاری کنیم. در این صورت اگر کسی مدعی شود که باز هم علم اجمالی باقی است، ادعای او برخلاف وجدان و انصاف است.

اشکال: شاید حرام واقعی در غیر از مؤدای این امارات باشد و امارات خطا کار باشند.

جواب: اولاً معلوم نیست، ثانیاً اگر هم در واقع باشد، مکلف از تحصیل آن عاجز است و صرف وجود واقعی حکم که واقع را حق ما منجز نمی‌کند، وصول آن منجز است و وصول هم از طریق امارات است و اگر از این طریق به ما واصل نشده ما نسبت به آنها مکلف نبوده و مجاز هستیم که در آن امور اصاله البراءه جاری کرده، آن افعال را مرتکب شویم.

بیان دوم: در میان دانشمندان اختلاف است که آیا مقتضای قاعده اولیه عقلیه در اشیا، قطع نظر از بیان شارع چیست؟ در این مسئله سه نظریه وجود دارد:

اول. بیشتر اخباری‌ها می‌گویند: الاصل فی الاشياء الحظر الا ما اخرجہ الشارع.

بنابراین، در هر جا که بیانی از شارع بر جواز و رخصت نیافتیم حکم به منع نموده و آن

ص: ۵۸

مورد را در تحت اصل داخل می‌کنیم و نسبت به شرب توتون بیانی از شارع نیافته ایم؛ فالاصل فيه الحظر و المنع.

دلیل این عده این است که همه چیز مملوک خداوند است و به حکم شرع و عقل بدون اذن مالک تصرف در ملک غیر، قبیح است. بنابراین ما حق نداریم شرب توتون را به دو مجوز شرعی مرتکب شویم.

دوم. بیشتر اصولی‌ها می‌گویند: الاصل فی الاشياء الاباحه الا ما أخرجہ الدلیل.

بنابراین، در هر جا که بیانی از شارع بر حرمت و منع نیافتیم حکم به اباحه و جواز کرده و آن مورد را داخل در اصل فوق می‌کنیم. مثلاً نسبت به استعمال دخانیات بیانی صادر نشده؛ فالاصل فیها الاباحه.

دلیل این گروه این است که قانون لطف مقتضی است که اگر فلان عمل دارای مفسده واقعیه بود، باید مولای حکیم بیان می‌کرد و چون بیان نکرده، ما کشف می‌کنیم که این عمل خالی از مفسده است؛ پس در حق ما ظاهراً مباح است.

سوم. شیخ طوسی و مفید قدس سرهما و پیروان ایشان می‌گویند: الاصل فی الاشياء الوقف الا ما أخرجہ الدلیل، که نتیجه وقف هم همان حظر و منع ظاهری است. مادامی که بیانی نرسیده معنای وقف این است که: العقل لا یحکم بالاباحه و لا بالحظر.

دلیل این عده این است که ما در ادله قائلین به اباحه تأمل نموده، آنها را ناقص و ناتمام یافتیم. همچنین در استدلالات قائلین به حظر دقت کرده، آنها را ناتمام یافتیم و لذا حکم به توقف نمودیم.

حال اخباری‌ها می‌گویند: ما یکی از دو نظریه را اختیار می‌کنیم:

۱. یا می‌گوییم: العقل یستقل بالحظر و المنع ما لم یتبث الاباحه.

۲. و یا بر فرض تنزل می‌گوییم: العقل یحکم بالوقف؛ و نتیجه توقف هم همان احتیاط در مقام عمل است و در مورد بحث استعمال دخانیات مثلاً از افعالی است که از سوی شارع تجویز نشده پس باید از آن اجتناب نمود.

اشکال: شما به چه دلیل می‌گویید که در مورد استعمال دخانیات از شارع ترخیص نیامده است؟ مگر ادله برائت دلیل بر ترخیص شرعی نیستند؟

ص: ۵۹

جواب: ادله براءت با ادله احتیاط معارضه می کنند. و اذا تعارضتا تساقطا فيرجع الى الاصل و هو الحظر او الوقف الذی يرجع الى الحظر.

جواب اصولیان: اولاً- اینکه الاصل فی الاشياء الحظر، مورد اختلاف است؛ زیرا جمع زیادی می گویند: الاصل فی الاشياء الاباحه. پس قانون شما از مسلمات نیست تا برای مورد نزاع بدان استدلال کنید، بلکه هذا اول الکلام.

ثانیا، حکم عقل به حظر یا وقف برفرض قبول وقتی تمام است که ما دلیل بر ترخیص نداشته باشیم، ولی مفصلا ملاحظه شد که ما مجوز شرعی و عقلی داریم و آن ادله اربعه براءت است و اینکه ادله احتیاط را به رخ ما کشیدید آنها قدرت معارضه با ادله براءت را ندارند در اثر اشکالات متعدد سندی و یا دلالی که داشتند و سابقا بیان کردیم.

ثالثا، ما نحن فيه ارتباطی به شأن نزول قانون اصاله الحظر ندارد؛ زیرا مناط و معیارشان یکی نیست.

بیان ذلك: مناط در اصاله الحظر عقلی، فعلی است که ما به عدم حکم شرعی برای او قطع داریم و مناط در ما نحن فيه فعل مشکوک الحکم است و اگر در آنجا کسی قائل به حظر شود دلیل آن نیست که در ما نحن فيه هم کسی قائل به حظر شود، بلکه ملتزم به براءت می شود؛ زیرا بین این دو ملازمه ای نیست تا حکم آنها یکی باشد.

اشکال: در مشتبهات به شبهات تحریمیه، احتمال وجود مفسده می دهیم و در نزد عقل محتمل المفسده مثل معلوم المفسده است که باید از آن اجتناب کرد.

جواب: مراد از مفسده چیست؟ اگر مراد، مفسده اخروی یعنی عقاب است، آری، احتمال عقاب هم عند العقل لزوم احتیاط می آورد، و لکن احتمال عقاب مربوط به اطراف علم اجمالی و شبهات بدویه قبل الفحص است و به ما نحن فيه که شبهه بدوی آن هم بعد الفحص و الیأس باشد، ارتباطی ندارد. اگر مراد مضرات دنیویه باشد، می گوییم: نه تنها دفع ضرر محتمل واجب نیست، بلکه دفع ضرر مظنون و دفع ضرر مقطوع هم لازم نیست، به خاطر اغراض نفسانی و عقلایی از قبیل تحمل شداید برای امرار معاش و تحمل سختی های جهاد برای امثال اوامر الهی و ... و بالجمله: الشبهه

ص: ۶۰

من هذه الجهة موضوعيه و در شبهات موضوعيه بالاجمال اجتناب لازم نیست.

نتیجه: از جمیع مطالبی که از اول مبحث براءت تا به حال ذکر نمودیم، به این نتیجه می‌رسیم که به خلاف اصولیان که بعضی از استدلال‌های آنان کاملاً منطقی و قابل قبول بود، آقایان اخباری‌ها دلیل مورد قبول و قابل اعتمادی برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه ندارند تا بتوان رأی آنان را پذیرفت. بنابراین، حق با اصولیان است.

«و الاصل فی الشبهات البدویه البراءة».

تنبيهات اصالة البراءة

همان گونه که در دیباچه این جزء گفته شد، در میان اصولیان متداول است که در پایان هر یک از مباحث اصولی، تنبیهاتی را در حول و حوش همان مبحث ذکر می‌کنند.

اینک تنبیهات مسئله مورد نظر، یعنی اصالة البراءة را مطرح می‌سازیم:

تنبیه اول: [آیا اصل براءت اماره ظنیه است یا اصل عملی؟]

آیا اصل براءت از جمله امارات ظنیه است و طریقت به سوی واقع دارد، و یا از نوع اصول عملیه است که صرفاً یک وظیفه عملی و تعبیدی است و هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارد؟ در این مورد دو نظریه ابراز شده است:

۱. مشهور اصولیان قدیم، اصالة البراءة را از امارات ظنیه دانسته و می‌گفتند: در هنگام فقدان علم و قطع به حکم واقعی، به اصالة البراءة مراجعه می‌کنیم، از باب اینکه: اذا تعذر العلم قام الظن مقامه.

بر این مدعا شواهدی وجود دارد که از این قرارند:

الف. صاحب المعالم در دلیل چهارم از ادله مبحث حجیت خبر واحد، یعنی دلیل انسداد می‌گوید:

الرَّابِع، إِنَّ بَابَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي لَا تَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنَ الدِّينِ أَوْ مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي نَحْوِ زَمَانِنَا مَنْسَدٌ قَطْعًا إِذَا لَمْ يَوْجَدْ مِنْ أَدْلَتِهَا لَا يَفِيدُ غَيْرَ الظَّنِّ لِفَقْدِ السَّنَنِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَانْقِطَاعِ طَرِيقِ الْأَطْلَاعِ عَلَى

ص: ۶۱

الاجماع من غیر جهة التّقل بخبر الواحد و وضوح کون اصاله البراءه لا یفید غیر الظن و ...

ب. المحقّق الأوّل قدّس سرّه فی المعارج، ادّعی اجماع الامّه علی التمسک بالبراءه الاصلیه و الظاهر ان اعتمادهم فی الحکم بالبراءه علی کونها هی الحاله السّابقه الاصلیه فیظنّ ببقائه.

ج. بسیاری از قدما برای اثبات اصاله البراءه، به استصحاب البراءه تمسک نموده اند و بدون تردید استصحاب عند المتقدّمین از امارات ظنّیه بوده است.

۲. مشهور متأخران، اصل برائت را از اصول عملیه دانسته اند که در هنگامه دسترسی نداشتن به واقع و گرفتاری در وادی شک و حیرت از روی اضطرار و ناچاری بدان مراجعه می شود و ادله ای هم که مثبت این اصل هستند یا مضمون آنها مجرد معذوریت و رفع العقاب است و یا مضمون آنها جعل یک حکم ظاهری به نام اباحه است و هرگز با واقع کاری ندارد.

تنبیه دوم: [رجحان عقلی و حسن شرعی احتیاط]

در مباحث گذشته این مطلب مسلم شده که در موارد شبهات بدویّه، بعد از فحص و یأس از ظفر به دلیل باید اصاله البراءه جاری کرد و در ظاهر حال به جواز ارتکاب و عدم لزوم اجتناب حکم نمود. ولی با تمام این امور باید دانست که رجحان و حسن احتیاط همچنان به قوت خویش باقی است و در جمیع شبهات، چه موضوعیه و چه حکمیّه، چه وجوبیه و چه تحریمیّه، چه توصیلات و چه تعبدیات، چه در فقدان نص و چه در اجمال نص و چه در تعارض نصین، احتیاط رجحان عقلی و حسن شرعی دارد. «الاحتیاط حسن علی کلّ حال و راجح عقلا و شرعا».

رجحان عقلی: رجحان عقلی احتیاط از بدیهیات است؛ زیرا عقل هر عاقل بدون هیچ تردیدی حکم می کند به اینکه هر عملی را که احتمال می دهی مطلوب مولی باشد و فعل او ضرری ندارد، شایسته است که انجام دهی و هر عملی که احتمال می دهی مبعوض مولی باشد سزاوار است که ترک کنی.

رجحان شرعی: روایات فراوانی در این باب وارد شده است، از جمله: «من ترک

ص: ۶۲

الشبهات فهو لما استبان له اتركه، و من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات، قف عند الشبهه، الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، اخوك دينك فاحتط لدينك». این اخبار ما را امر به احتیاط و توقف نموده و قبلاً ثابت شده که این اوامر ارشادی است و در خصوص شبهات بدویه بر ارشاد استحبابی حمل می شود. و هذا معنی رجحان الاحتیاط. البته توجه به چند نکته ضروری است:

نکته اول. در موارد شبهات وجوبیه، گاهی عمل یک عمل توصلی است؛ یعنی امر میان وجوب یک عمل و یا غیر حرمت از سایر احکام دایر است، و اگر احیاناً در واقع واجب بوده ذات العمل واجب است نه عمل با قصد قربت. در این گونه موارد احتیاط کاملاً میسور است و گاهی عمل یک امر تعبدی است؛ یعنی اگر احیاناً در واقع واجب باشد باید با قصد قربت اتیان شود. حال در مورد این عمل تعبدی هم گاهی دوران بین وجوب و استحباب است که اصل الرجحان و تعلق الامر مسلم است. منتهی تردید در این است که آیا امر، امر وجوبی است یا استحبابی، در این مورد هم احتیاط ممکن و قصد قربت میسور است؛ چون عبادیت عمل محرز و مسلم است. تنها مشکل از ناحیه قصد الوجه است که اتیان العمل بوجه الوجوب باشد یا استحباب. آن هم اولاً اعتباری ندارد و ثانیاً برفرض اعتبار، در مواردی معتبر است که قصد وجه میسور باشد و گاهی دوران بین الوجوب و الاباحه است؛ یعنی اگر در واقع واجب نباشد صرفاً یک عمل مباح یا مکروه خواهد بود و نه مستحب. در این گونه موارد مشکلی وجود دارد و آن اینکه: در اینجا احتیاط ممکن نیست، به دلیل اینکه معنای احتیاط عبارت است از اتیان العمل بداعی امر و به قصد قربت. در این مورد نه علم تفصیلی داریم به تعلق امر، و نه علم اجمالی، بلکه مجرد احتمال است. پس چگونه احتیاط کنم و عمل را بداعی امر به جای آورم، این بدعت و تشریح است.

از این اشکال چندین جواب داده شده است که ما به برخی از آن اجوبه اشاره می کنیم:

۱. جواب اشکال به نوع برهان لمی یعنی از علت به معلول رسیدن: از طرفی لا شک و لا شبهه در اینکه الاحتیاط حسن عند العقل، و از طرف دیگر لا ریب در اینکه کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع؛ پس از راه ملازمه تعلق امر شرعی به این عمل را

ص: ۶۳

استکشاف کرده، سپس عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان می‌کنیم و بدین وسیله قصد قربت هم تکمیل می‌گردد. اصولیان این جواب را نپذیرفته‌اند، به دلیل اینکه موضوع حکم العقل بالحسن و الرجحان، عبارت است از احتیاط، قهراً امر شرعی هم که از راه ملازمه استکشاف شده موضوع احتیاط است. بنابراین اول باید عنوان احتیاط که معروض است درست شود تا بعد امر شرعی بر او عارض شود و اشکال به اصل موضوع است که موضوع الاحتیاط در شبهات عبادیه ممکن التحقیق نیست و وقتی اصل الموضوع مشکوک شد نوبت به اجرای حکم و حمل کردن آن حکم نمی‌رسد از باب سالبه بانتفاء موضوع.

۲. جواب اشکال به نوع برهان آنی یعنی از معلول به علت رسیدن: شبهه ای نیست در مطلوبیت و رجحان ذاتی احتیاط و شکی نیست که بر نفس احتیاط ثواب مترتب است. حال از راه ترتب ثواب کشف می‌کنیم که امر شرعی در کار است پس از معلول یعنی ترتب ثواب به علت یعنی وجود امر رسیدیم.

اصولیان این جواب را هم قبول ندارند براساس اشکال جواب قبل.

۳. حق در جواب آن است که بگوییم: اشکال مذکور مبتنی بر این است که عبادیت یک عمل متوقف باشد بر اتیان به آن عمل به قصد امر مسلم و جزمی درحالی که لیس الامر کذلک. بلکه در عبادیت یک عمل صرف انتساب آن به مولی و اتیان آن به امید محبوبیت کافی است و بلکه اتیان عمل به صرف احتمال امر مولی عالی‌ترین مرحله عبودیت و امتثال و نشانه نهایت درجه انقیاد و تسلیم عبد است و پیش از این لازم نیست و این را تشریح نگویند، بلکه احتیاط گویند و لا ریب در اینکه احتیاط صددرصد مطلوب، و تشریح هزار درصد مبعوض است.

نکته دوم. آیا اوامر احتیاط ارشادی هستند یا مولوی؟

در این مقام دو نظریه وجود دارد:

۱. گروهی از قدما و متأخرین می‌گویند: اوامر احتیاط، اوامر مولوی استجابی است؛ منتهی استدلال متقدمین به این نحو است که: «الاصل فی الاوامر الصادره عن الشارع ان یکون مولویا و ان یکون ظاهرا فی الوجوب بالوضع او العقل و لکن فی

الشبهات البدويه بعد الفحص و اليأس لا- يمكن الحمل على الوجوب المذمى هو المعنى الحقيقى للامر و اذا تعذرت الحقيقه فاقرب المجازات اولى بالاراده من الكلام و هو المولوى الاستجابى حتى يكون اصل المولويه محفوظه».

ولى متأخرين اين قوانين را نپذيرفته و به گونه ديگرى استدلال نموده اند و آن اينكه: امر به احتياط از مصلحتى كه در نفس احتياط يعنى مأمور به است ناشى مى شود و آن مصلحت عبارت است از: «حصول قوه للنفس باعته على الطاعات و ترك المعاصى و حصول التقوى للانسان فيكون الامر الناشى عنه مولويا».

۲. گروه ديگرى از قداما و متأخرين مى گويند: اين اوامر ارشادى هستند، به دليل اينكه اخبار احتياط و توقف در موارد مستقلات عقلى وارد شده و هر امرى كه در چنين موردى وارد شود ارشادى خواهد بود؛ زيرا حمل كردن بر مولويت لغو و عبث، بلكه تحصيل حاصل و محال است، فلذا حمل بر ارشاد و تأكيد حكم مى شود و عقیده شيخنا الاعظم الانصارى همين است و شواهدى بر اين مدعا ذكر مى كنند و آن اينكه:

«و يشهد بما ذكرنا (ارشادى بودن) ان ظاهر الاخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهه فى التفصلى عن الهلكه الواقعيه لثلا يقع فيها من حيث لا يعلم و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فى كونه ورعا (در روايت فضيل كه پرسيد: من الورع؟ حضرت فرمود: الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب الشبهات) و من المعلوم ان الامر باجتنب المحرمات فى هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها أو مخالفتها سوى الخاصيه الموجوده فى المأمور به و هو الاجتناب عن الحرام أو فوتها فكذلك الامر باجتنب الشبهه لا يترتب على موافقتها سوى ما ترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع فى الحرام»^(۱).

نكته سوم. اين مقام در رابطه با مصاديق ارشاد عقل است:

به طور كلى عقل در شش مورد ما را راهنمايى و ارشاد مى كند؛ در سه مورد به فعل و در سه مورد به ترك مرشد است و مجموع آنها عبارت اند از:

۱. هرگاه مكلف يقين تفصيلى پيدا كند كه فلان عمل نزد مولى واجب است (مثل

ص: ۶۵

نماز) ارشاد عقلی الزامی است؛ یعنی ما را ملزم به فعل می‌کند و می‌گوید اطاعت مولی لازم است. در این گونه موارد اگر از سوی شارع امری فرارسد مبنی بر اینکه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» بر ارشاد وجوبی حمل می‌شود.

۲. اگر مکلف علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه عند المولی پیدا کند، باز هم ارشاد عقل الزامی است؛ چون در مخالفت آن عقاب وجود دارد و باز در این گونه موارد هم امر شارع به احتیاط امر ارشادی وجوبی خواهد بود.

۳. اگر مکلف احتمال وجوب بدهد، مثلاً احتمال دهد که دعا عند رؤیه الهلال واجب است و این احتمال مقرون به علم نباشد، بلکه شبهه بدوی باشد، ارشاد عقل غیر الزامی خواهد بود و فقط حکم به حس و رجحان احتیاط می‌کند. در چنین مواردی اگر امری از شارع صادر شود مبنی بر احتیاط امر ارشادی استحبابی و غیر الزامی خواهد بود.

۴. اگر مکلف علم تفصیلی بر حرمت چیزی نزد مولی پیدا کند، مثلاً بداند حرمت شرب خمر را، ارشاد عقل به ترک ارشاد الزامی خواهد بود؛ یعنی می‌گوید معصیت مولی حرام است. در این گونه موارد امر شارع به اجتناب از حرام امر ارشادی وجوبی خواهد بود.

۵. اگر مکلف علم اجمالی بر احد الامرین عند المولی پیدا کند، مثلاً اجمالاً بداند که در اسلام فلان امر حرام است یا فلان امر دیگر، در اینجا هم ارشاد عقلی الزامی است و به حکم عقل دفع عقاب محتمل لازم است، فیجب الاجتناب. در این گونه موارد اگر از شارع امری رسد مبنی بر اینکه قف عند الشبهه، احتط لدینک، امر ارشادی وجوبی خواهد بود.

۶. اگر مکلف صرفاً احتمال حرمت بدهد بدون علم تفصیلی یا اجمالی، مثلاً احتمال دهد که شرب توتون در اسلام حرام است، ارشاد عقل به ترک ارشاد غیر الزامی است و می‌گوید ترک راجح ولی ارتکاب هم جایز است به حکم قبح عقاب بلا بیان. در این گونه موارد امر شارع به احتیاط و توقف امر ارشادی استحبابی خواهد بود.

نکته چهارم. حدود احتیاط: احتیاط هم از ناحیه احتمال و هم از ناحیه محتمل دایره وسیع و گسترده ای دارد:

از ناحیه احتمال، جمیع موارد احتمال را شامل می گردد؛ یعنی احتمال وجوب، احتمال حرمت، احتمال قوی، احتمال ضعیف، احتمال متساوی الطرفین، شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه را در بر گرفته و در تمام این موارد احتیاط حسن و رجحان دارد.

و اما از ناحیه محتمل: گاهی محتمل از امور مهمه است، از قبیل دماء و فروج؛ در این ها احتیاط خیلی اهمیت دارد. گاهی هم از امور مهمه نیست. در تمام این موارد احتیاط حسن دارد و باز در موارد احتیاط، لا فرق که بینه بر موضوعی از موضوعات قائم باشد و یا خبر واحد بر حکمی از احکام قائم شود و یا هیچ کدام نباشد، بلکه مجرد احتمال باشد، همه جا احتیاط رجحان دارد؛ زیرا قطعاً ما را به واقع می رساند.

بنابراین محدوده احتیاط بسیار گسترده است و به اندازه منطقه البروج است، و لکن یک حد و مرز دارد و آن اینکه احتیاط حسن است تا زمانی که به عسر و حرج و ضرر و اختلال نظام معیشتی منتهی نشود و زندگی را فلج نکند و انسان را از جمیع وظایف فردی و اجتماعی دور نکند. اگر به این درجه رسید نه تنها حسن ندارد، بلکه مبعوض است. پس بهتر آن است که در تعیین محور احتیاط چنین بگوییم: هر جا که احتمال قوی است و یا محتمل نزد شارع اهم است، باید احتیاط کرد و هر جا احتمال ضعیف است یا محتمل چندان اهمیتی ندارد، نباید احتیاط کرد تا اختلال نظام پیش نیاید.

تنبیه سوم: اخبار من بلغ (تسامح در ادله سنن)

سلسله روایاتی از معصومان علیهم السّلام وارد شده اند مبنی بر اینکه: «من بلغه ثواب فعمله کان له ذلک...»؛ یعنی هر انسانی که به گوش او برسد که فلان عمل دارای ثواب است و وی به مجرد بلوغ، آن عمل را انجام دهد خداوند آن پاداش را به وی می دهد.

نام این اخبار در اصطلاح اهل فن عبارت است از «اخبار من بلغ» که ما از این روایات، چهار روایت را نقل می کنیم:

۱. صحیح هاشم بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم شیء من

ص: ۶۷

الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم لم يقله.

۲. المروى عن صفوان عن الصادق عليه السلام قال: من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم لم يقله.

۳. خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم كان له ذلك الثواب و ان كان النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم لم يقله.

۴. خبر محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

حال در رابطه با این اخبار چند بحث مطرح است:

۱. بحث سندی: سخن گفتن در اسناد این حدیث بی مورد است؛ زیرا اگرچه برخی از این احادیث ضعیفه السند هستند، لکن در میان آنها روایاتی هم وجود دارد که صحیحه السند هستند نظیر صحیحه هشام بن سالم. پس حجیت این اخبار به لحاظ سند مفروغ عنه است.

۲. بحث دلالتی: آیا مفاد این اخبار ارشاد به حکم عقل است؟ (معنای ارشادیت آن است که اگر اخبار من بلغ هم نبود، باز هم خبر ضعیفی به ما می‌رسید مبنی بر اینکه فلان عمل مطلوب مولی و دارای ثواب است، عقل حکم می‌کرد به اینکه احتیاط رجحان دارد؛ یعنی حکم می‌کرد به اینکه آن عمل را انجام بده به امید رسیدن به آن ثواب و احتیاط هم امری مطلوب است و استقلالاً بر عنوان احتیاط ثواب مترتب است؛ چون که احتیاط یک نوع انقیاد و طاعت حکمیه است و لو امر شرعی از سوی شارع در کار نباشد. حال اخبار من بلغ هم همین حکم عقل را تداعی می‌نماید و مطلب جدیدی را بازگو نمی‌کنند.) یا اینکه مفاد این اخبار استحباب شرعی آن عملی است که بلغه ثواب (یعنی ما از راه این اخبار کشف می‌کنیم وجود یک امر مولوی استحبابی را نسبت به عملی که به مکلف رسیده که آن عمل دارای ثواب است) حال کدام یک از این دو مستفاد از اخبار من بلغ است؟ در این مقام دو نظریه وجود دارد:

الف. گروهی بر آن اند که از این اخبار استحباب شرعی آن عملی که بلغ له ثواب استفاده می‌شود و برای این مدعا چندین دلیل آورده اند:

ص: ۶۸

۱. استدلالی که شیخ انصاری رحمه الله از قول این عده نقل نموده و آن اینکه اخبار من بلغ از قبیل حدیث من سرح لحیته فله کذاست و همان طور که در آن اخبار بالاجماع از راه وعده ثواب امر مولوی و شرعی استحبابی را کشف می کنیم (چون که ثواب کاشف از رجحان و مطلوبیت عمل نزد مولی است و قدر متیقن از رجحان استحباب است، پس وجوب استنباط نمی شود) و همان گونه که در مواردی از راه تهدید به عقاب بر ترک ما وجود امر مولوی وجوبی را کشف می کنیم و یا از راه تهدید به عقاب بر فعل ما وجود نهی مولوی تحریمی را کشف می کنیم. همچنین از راه وعده ثواب در باب اخبار من بلغ وجود یک امر مولوی استحبابی را کشف می کنیم (استحباب به خاطر این است که شک در وجوب داریم و اصالة البراءه جاری می کنیم پس قدر متیقن استحباب و امر استحبابی درست می شود).

از این استدلال جواب هایی داده شده مهم ترین جواب آن است که: ترتب ثواب و اجر بر یک عمل با وجود یک امر مولوی شرعی ملازمه ندارد؛ زیرا اجر و عوض، یک ثواب تفضلی است که خداوند به انسان می دهد؛ به دلیل اینکه اخبار من بلغ می گوید:

من بلغه ثواب ... که عنوان بلوغ مطرح است؛ یعنی همان اندازه به گوش مکلف رسیده که فلان عمل دارای ثواب است. حال این خیر مطابق با واقع باشد یا نباشد اگر مکلف به امید رسیدن به آن ثواب انجام داد، خداوند او را ناامید نمی کند و پاداش را به او می دهد. این تفضل الهی را می رساند نه استحقاق مکلف را برای ثواب، و وقتی که تفضلی شد کاشف از امر مولوی نیست و ملازمه با امر شرعی ندارد. اگر خداوند تفضل کند و کوهی را در مقابل کاهی به انسان بدهد، از کرم نامتناهی او به دور نیست.

اگر او تفضل کند و همه گناهان انسان را ببخشد مهم نیست. اگر او تفضل کند و به نیت خیر هم پاداشی دهد که «تیه المؤمن خیر من عمله» بحثی نیست، اگر او کرامت نماید و در برابر یک عمل ده پاداش پردازد که «من جاء بالحسنه فله عشر امثالها» تعجبی ندارد؛ اما این تفضلات و الطاف کریمانه مستلزم وجود امری مولوی نیست، بلکه به مجرد انقیاد و تسلیم و حسن سریره و حسن فاعلی به مکلف عنایت فرموده است.

نتیجه: اطاعت حقیقی از امر مولوی کشف می کند ولی اطاعت حکمیه این گونه نیست.

تشبیه اخبار من بلغ به حدیث «من سرح لحيته»، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مورد اخبار تسریح لحيه اگر این اخبار نباشد عقل هیچ ادراک و حکمی ندارد که آیا تسریح لحيه دارای ثواب هست یا خیر، و وقتی عقل ادراک نکرد، انقیاد و احتیاط و اطاعت حکمیه راه ندارد. از طرفی هم ترتب ثواب یا بر اطاعت حکمیه است و یا بر اطاعت حقیقی و وقتی احتمال اول باطل شد، احتمال ثانی تعیین پیدا می کند که اطاعت حقیقی باشد و آن هم بالاجماع از امری مولوی کشف می کند یا امر استحبابی و یا وجوبی، به خلاف ما نحن فیه که قطع نظر از روایات هم خود عقل ادراک می کند.

بنابراین، اخبار من بلغ ارشادی خواهد بود و وقتی ارشادی شد، امر مستکشف از آنها هم امر ارشادی خواهد بود و دلیل بر استحباب شرعی نمی شود.

۲. استدلالی که آخوند خراسانی در کفایه ذکر کرده و براساس آن استحباب شرعی را اختیار نموده است و آن اینکه: در میان اخبار من بلغ یک روایت صحیحه وجود دارد که صحیحه هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام در محاسن برقی است و قبلا نقل شد.

این حدیث می گوید: هر کس به گوشش رسیده که فلان عمل ثواب دارد و به دنبال بلوغ، آن عمل را انجام دهد به نیت خود عمل نه به عنوان احتیاط (احتیاط یعنی شاید بلوغ، بلوغ صادقی باشد) فعمله اطلاق دارد؛ یعنی عمل را اتیان کند، و لو به عنوان خود عمل. پس معلوم می شود که ذات العمل واجد این ثواب است نه عنوان احتیاط (همان گونه که در نماز شب ذات العمل دارای ثواب است) و هر جا ثواب بر خود عمل باشد به نحو مطلق، این ثواب کاشف از وجود مصلحت در خود آن عمل است و اگر کاشف از مصلحت شد کاشف از امر مولوی است.

اشکال: اگرچه دو حدیث از چهار حدیث مذکور اطلاق دارند یعنی گفته اند:

«فعمله» و قیدی ندارند، ولی دو حدیث دیگر مقید هستند به اینکه: فعمله طلبا لقول النبی او التماس ذلك الثواب و ... از این دو حدیث استفاده می شود که منظور اتیان عمل به قصد احتیاط است؛ یعنی به امید اینکه ان شاء الله پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده و به امید اینکه ان شاء الله آن ثواب داده می شود انجام دهد و هذا معنی الاحتیاط، حال که

ص: ۷۰

مطلق و مقیدی درست شد قانون اصولی آن است که مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که در همه این احادیث مراد جدی آن است که اگر عمل به قصد احتیاط و انقیاد انجام گیرد آن ثواب داده می‌شود و احتیاط کاشف از امر مولوی شرعی نیست.

جواب: این چنین نیست که در همه جا مطلق را بر مقید حمل کنیم، بلکه اگر مطلق و مقید متناهیان بودند کما فی المطلق البدلی مثل اعتق رقبه و لا تعتق الرقبه الکافره، در اینجا جمع عرفی نموده و به واسطه مقید، مطلق را قید می‌زنیم؛ ولی اگر متناهیان نبودند، کما فی المطلق الشمولی از قبیل فی الغنم زکاه و فی الغنم السائمه زکاه، در اینجا حمل مطلق بر مقید نمی‌کنیم، بلکه به هر دو عمل می‌کنیم؛ چون همان گونه که در بحث مطلق و مقید گذشت، متناهیان نیستند، و ما نحن فیه از همین قسم است که مطلق، اطلاق شمولی دارد، و مقید هم یکی از دو فرد را می‌گوید که افضل الفردین است و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. بنابراین مطلق به اطلاق خود باقی است.

در خاتمه شاهی هم برای این استدلال می‌آوریم و آن اینکه: مشهور فقها به استناد همین اخبار من بلغ به استحباب اکثر مستحبات مذکوره در رسائل عملیه فتوا داده‌اند؛ یعنی اگر روایت ضعیفی بر استحباب عملی دلالت کند، مشهور فقها به استناد اخبار من بلغ و یا به اصطلاح معروف روی قانون تسامح در ادله سنن فتوا به استحباب شرعی آن عمل می‌دهند.

جواب دیگران از این استدلال: این روایات بر اینکه عنوان بلوغ سبب حدوث مصلحتی در این عمل می‌شود که توسط آن عمل مستحب عبادی شود، دلالت ندارند، بلکه نه تنها دلالت ندارند، که مشعر به این معنا هم نیستند؛ یعنی بوی این دلالت هم از آنها به مشام فکر انسان نمی‌رسد. پس این استدلال هم مردود است.

ب. شیخ انصاری و پیروان ایشان قول اول را برگزیده‌اند یعنی گفته‌اند: اخبار من بلغ ارشاد به حکم عقل است؛ زیرا در مورد حکم عقل وارد شده‌اند و وقتی ارشادی شدند کاشف از امر مولوی شرعی نخواهند بود به همان بیانی که در جواب استدلال اول قبلی ذکر شد.

ص: ۷۱

۳. ثمره عملی بحث: قول به استحباب شرعی و یا به ارشادیت این اخبار چه ثمره فقهی دارد؟

فقه‌ها ثمراتی را برای این دو نظریه عنوان کرده اند که به یک ثمره اشاره می‌کنیم و آن اینکه هرگاه عملی که خبر ضعیفی بر وجوب آن دلالت کرده، یک عمل عبادی باشد مثل صلاه عند رؤیه الهلال، در اینجا اگر اخبار من بلغ کاشف از امر مولوی شرعی باشند و ما هم در عبادیت عبادت قصد امر را معتبر بدانیم، آن عبادت محتمله را به قصد این امر می‌توان اتیان کرد و ثواب هم بر آن مترتب می‌شود، ولی اگر کاشف از امر شرعی نباشند انجام این عمل به قصد قربت چه بسا تشریح است؛ زیرا عبادت امر فعلی لازم دارد و آن محرز نیست. دو ثمره دیگر شیخ انصاری در رسائل نقل نموده که قابل خدشه است و نص کلام شیخ را می‌آوریم، ایشان می‌فرماید:

ثم ان الثمره بين ما ذكرناه وبين الاستحباب الشرعي يظهر في ترتب الآثار المترتبة على المستحبات الشرعيه مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحيه في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوع جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح مثلا وان قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم. (۱)

۴. ان هذه الروايات لا- تشمل عملا- قامت الحجه على حرمة من عموم أو اطلاق فاذا دلّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجه معتبره على حرمة لا يمكن رفع اليد به عنها و السير فيه واضح فان اخبار من بلغ لا تشمل عملا مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدي فان القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.

تنبیه چهارم: اصل موضوعی و حکمی

اشاره

اصول عملیه که در مقام حیرت و سرگردانی مکلف در عمل جاری می‌شوند در یک

۱- رسائل، ص ۲۳۰.

ص: ۷۲

تقسیم به دو قسم می گردند:

۱. اصول موضوعیه و آنها عبارت اند از اصل هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می شوند.
۲. اصول حکمیه که عبارت اند از اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می شوند.

اصول موضوعیه به نوبه خویش دو قسم می شوند:

الف. اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی، یعنی اصل موضوعی نتیجه اش مثلا حرمت یا نجاست است، ولی اصل حکمی نتیجه اش حلیت و یا طهارت است و یا بالعکس.

ب. اصل موضوعی موافق با اصل حکمی، یعنی هر دو طهارت یا حلیت را نتیجه می دهند.

اصول حکمیه نیز به نوبه خویش دو شعبه دارند:

۱. اصول حکمیه ای که در رابطه با شک در احکام شرعیه فرعیه کلئیه الهیه جاری می شوند.
۲. اصول حکمیه ای که در رابطه با شک در احکام شرعیه فرعیه جزئیه جاری می شود، اولی مثل اصول جاریه در شبهات حکمیه و دومی مثل اصل های جاری شونده در شبهات موضوعیه.

حال به عقیده محققان از اصولیان اصول موضوعیه که در موضوع الحکم جاری می شوند از حیث رتبه و مرتبت بر اصول حکمیه که در نفس الحکم جاری می شوند تقدّم دارند و مادامی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد و عند المحققین اصول موضوعیه بر اصول حکمیه وارد هستند به دلیل اینکه موضوع نسبت به حکم به منزله علت نسبت به معلول است و یا سبب نسبت به مسبب است و لا ریب در اینکه علت از لحاظ رتبه بر معلول مقدّم و تخلّف معلول از علت تامه محال است. همچنین موضوع از لحاظ مرتبت بر حکم پیشی دارد و به قول مناطقه ثبوت شیء لشیء فرع

ص: ۷۳

لثبوت المثبت له. بنابراین نخست باید موضوع الحکم تثبیت گردد، سپس حکمی برای آن اثبات گردد و اگر در مرتبه موضوع اصلی از اصول عملیه جاری شد و موضوع را ناپود کرد، دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد از باب سالبه به انتفاء موضوع، این در صورتی بود که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی باشد. حال اگر اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد باز هم اجرای اصول حکمیه عبث و بلکه تحصیل حاصل است و هو محال.

خلاصه الکلام اینکه اصل موضوعی به منزله اصل سببی است و اصل حکمی به منزله اصل مسببی است و مادامی که اصل سببی باشد نوبت به اصل مسببی نمی رسد.

اینک چند مثال

۱. مثال برای شبهه حکمیه ای که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی دارد: نسبت به برخی از حیوانات یقین داریم که از دیدگاه شارع برای تذکیه قابلیت دارند، مثل گاو و گوسفند و...؛ نسبت به بعضی دیگر از حیوانات هم یقین داریم که آنها شرعا قابل تذکیه نیستند، مثل سگ و خوک؛ ولی نسبت به برخی از حیوانات شک داریم که آیا قابل تذکیه هستند یا خیر؟ مثل حیوانی که از سگ و گوسفند متولد شده و مماثل معلوم الحکمی هم در خارج ندارد. در اینجا دو نوع شک پیدا می کنیم:

اول. آیا چنین حیوانی شرعا قابل تذکیه هست یا خیر؟

دوم. آیا چنین حیوانی شرعا پاک است یا خیر؟ حلال است یا خیر؟

در اینجا شک در حکم شرعی کلی داریم و منشأ آن شک در قابلیت این حیوان برای تذکیه و بیان آن به عهده شارع است. در چنین موردی استصحاب عدم قبول تذکیه به نجاست و حرمت این حیوان جاری می کنیم. وقتی این اصل موضوعی جاری شد، دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعده طهارت و اصاله الحلیه نمی رسد؛ زیرا موضوع آنها مذکبی است.

۲. مثال برای شبهه حکمیه ای که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی در رتبه سابقه دارد: نسبت به برخی از حیوانات یقین داریم که قابل تذکیه هستند؛ یعنی اگر با شرایط معتبره ذبح شوند مذکبی خواهند بود، مثل گوسفند و.... حال گوسفند جلال و

ص: ۷۴

یا غنم موطوئه چطور؟ آیا باز هم قابل تذکیه هست یا خیر؟ در نتیجه آیا باز هم پاک است یا خیر؟ باز هم حلال است یا خیر؟

در اینجا بقای قابلیت تذکیه را استصحاب کرده و می‌گوییم: پیش از جلال شدن و یا موطوئه شدن این گوسفند شرعا قابل تذکیه بود و بعد از جلال شک داریم که باز هم شرعا قابل تذکیه هست یا نه؟ استصحاب بقا می‌گوید: آری، و وقتی مذکّی شد حکم به حلیت و طهارت حتمی است و نوبت به اجرای اصاله الطهاره و یا اصاله الحلیه نمی‌رسد و جریان آن دو عبث است.

۳. مثال برای شبهه حکمیه ای که اصل موضوعی موافق یا مخالف در مرتبه قبل از اصل حکمی ندارد: نسبت به برخی از امور یقین داریم که در اسلام حرمت دارند، مانند شرب خمر. نسبت به بعضی از امور هم یقین داریم که در اسلام حلال هستند، مانند شرب الماء؛ ولی نسبت به برخی از افعال شک داریم، مثلا نسبت به شرب توتون نمی‌دانم که آیا در اسلام حلال است یا حرام؟ در این مورد اصل موضوعی وجود ندارد و نوبت به اصل حکمی یعنی اصاله الحلیه می‌رسد.

مثال دیگر: حیوانی است که یقین داریم که قابل تذکیه هست، کالغنم الشارب لبول الکلب، ولی شک داریم که آیا حلال است یا حرام؟ اصاله الحلیه جاری می‌شود.

اشکال: پس از علم به تذکیه حکم به حلیت حتمی است و جای تردید نیست تا اصاله الحلیه جاری شود.

جواب: خیر حلیت حتمی نیست؛ زیرا مذکّی بودن اثر شرعی اش طهارت است؛ یعنی می‌توان از پوست این حیوان لباس تهیه کرد و می‌توان دست مرطوب به آن زد و ... طهارت که حکم وضعی است با حلیت که حکم تکلیفی است ملازمه ندارد.

خیلی از حیوانات هستند که ظاهر العین هستند و قابل تذکیه اند، ولی حلال گوشت نیستند، همانند سباع. پس جای تردید در حلیت هست و اصاله الحلیه جاری می‌شود.

۴. مثال برای شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی مخالف در رتبه سابقه دارد:

از نظر شرعی مجامعت با زنی که همسر شرعی انسان است قطعاً حلال است. نیز مجامعت با زنی که اجنبی و بیگانه است و بین او با انسان عقد نکاح منعقد نشده، قطعاً

ص: ۷۵

حرام است. بنابراین، حکم شرعی کلی معلوم است که زوجه حلال و اجنبی حرام است، ولی در خارج زنی است که مکلف نمی‌داند آیا این زن همسر اوست یا اجنبی، در نتیجه نمی‌داند که آیا مجامعت با این زن حلال است یا حرام. در اینجا در مرتبه سابقه اصاله عدم الزوجیه جاری می‌شود و حکم به حرمت و طی می‌کند و با اجرای این اصل، جایی برای جریان اصاله الحلیه و الاباحه نمی‌ماند.

مثال دیگر: می‌دانیم که حیوانی که مذکی باشد شرعا طاهر و حلال و حیوانی که میته باشد نجس و حرام است، ولی در خارج مقدار گوشتی در وسط بیابان افتاده که شک داریم آیا تذکیه شده یا میته است؟ در نتیجه شک داریم که آیا طاهر و حلال است یا خیر؟ در اینجا اصاله الحلیه و الطهاره جاری نمی‌شود، چون اصاله عدم التذکیه در رتبه سابقه جاری می‌شود و به نجاست و حرمت حکم می‌شود و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

۵. مثال برای شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد:

می‌دانیم که گوسفند شرعا و بالذات حلال گوشت است و می‌دانیم که اگر گوسفند جلال و نجاست خوار شود بالعرض حرام گوشت می‌شود، ولی در خارج گوسفندی است که ذبح شرعی شده، ولی نمی‌دانیم که آیا جلال شده تا مذکی نباشد یا خیر؟ به دنبال آن شک در حرمت و حلیت آن پیدا می‌کنیم. در اینجا استصحاب بقای قابلیت تذکیه جاری می‌شود و حکم به حلیت و طهارت می‌شود. نتیجه این اصل موضوعی با اصاله الاباحه یکی است، ولی نیازی به اصاله الاباحه نیست.

۶. مثال برای شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی موافق یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد: مایعی که خمر باشد شرعا بالقطع و الجزم نجس و حرام است و مایعی که سرکه باشد قطعا و جزما طاهر و حلال است؛ ولی در خارج مایعی است که نمی‌دانیم که آیا خمر است تا حکم خمر بر او بار شود و یا خلّ است تا حکم سرکه بر او بار شود.

در اینجا اصاله الطهاره و الحلیه بدون هیچ معارضی جاری می‌شود؛ چون اصل موضوعی عدم خمیریت با عدم حلیت معارض است و ساقط می‌شود و نوبت اصل حکمی می‌شود و آن هم بدون معارضی جاری می‌شود.

ص: ۷۶

تبصره: معنای تذکیه چیست؟

در باب تذکیه دو مبنا وجود دارد:

الف. تذکیه ای که موجب طهارت و حلیت است، عبارت است از امور خمسه یعنی: ۱. فری الاوداج الاربعه ۲. بالحدید ۳. علی القبلة ۴. مع التسمیه ۵. مع کون المذکی مسلما، به اضافه قابلیت ذاتی محل للتذکیه. منظور این عده آن است که تذکیه یک حقیقت بسیطه ای است که از مجموع این پنج امر به اضافه قابلیت محل حاصل می گردد. این عقیده آخوند خراسانی صاحب کفایه الاصول است.

۲. تذکیه عبارت است از حقیقت مرکبه از پنج امر مذکور؛ و اما قابلیت محل امری است خارج از حقیقت تذکیه و جنبه شرطیت دارد که اگر قابلیت باشد آن امور خمسه در طهارت و حلیت تأثیر خواهد گذارد و الا فلا. این رأی مرحوم محقق نایینی است.

حال بر مبنای آخوند خراسانی، هر جا شك کردیم در قابلیت حیوانی برای تذکیه، اصاله عدم التذکیه جاری می کنیم به دلیل اینکه این حیوان در زمان حیات مذکی نبوده و پس از آن شك می کنیم در تذکیه عدم را استصحاب می کنیم تا زمان خروج روح و ذبح مذبح. ولی بر مبنای میرزا، استصحاب عدم التذکیه جاری نمی شود؛ زیرا قابلیت حیوان برای تذکیه حالت سابقه ندارد نه وجودا و نه عدما. پس جای استصحاب نیست، بلکه مرجع عند الشک در قابلیت به اصاله الطهاره و الحلیه است.

دلیل آخوند خراسانی: لأنّ الحيوان في حال الحياه لم يكن مذكياً فيستصحب العدم الى زمان خروج روحه و ورود فعل المذکی علیه.

دلیل میرزای نایینی: لأنّ القابلیه للتذکیه، لیس لها حاله سابقه وجودا و عدما فلا موقع للاستصحاب ای استصحاب عدما بل المرجع عند الشک فی القابلیه اصاله الحلیه و الطهاره.

تنبیه پنجم: جریان اصالة البراءة در مورد شك در واجب تخییری

در اینکه در موارد شك در واجبات تعیینیه اصاله البراءة جاری می گردد شکی نیست.

مثلا شك داریم که آیا دعاء عند رؤیه الهلال واجب است یا خیر. می گوئیم: الاصل البراءة من الوجوب، هم ادله برائت شرعی این موارد را شامل است، چون غرض از آن

ص: ۷۷

ادله رفع کلفت و مضیقه و ایجاد توسعه و آزادی برای مکلف است و در ما نحن فیه آن غرض مترتب است و هم ادله براءت عقلیه در اینجا جاری است؛ زیرا موضوع آن ادله عدم البیان بوده و در اینجا هم بیانی نرسیده است؛ پس عقل می گوید عقاب بدون بیان قبیح است. انما الکلام در این است که در مقام شك در وجوب تخییری آیا اصالة البراءة جاری می شود یا خیر؟

مقدمه

واجب در یک تقسیم به دو قسم منقسم می شود: ۱. واجب تعیینی ۲. واجب تخییری.

واجب تعیینی عبارت است از واجباتی که بدل و جانشین ندارند و چیز دیگری جای آنها را نمی گیرد؛ مثل نماز.

واجب تخییری عبارت است از واجباتی که دارای بدل و جانشین هستند؛ مثل خصال کفاره دوباره واجبات تعیینی در یک تقسیم به دو قسم می شوند:

۱. واجب تعیینی بالاصالة یعنی واجباتی که اولاً و بالذات و از روزی که از شارع صادر شده معین بوده مثل نمازهای یومیّه و ...

۲. واجب تعیینی بالعرض و آن عبارت است از کلیه واجبات تخییری که وقتی همه افراد آن متعذر می شود به جز یک فرد، در این صورت آن یک فرد تعین پیدا می کند، اما بالعرض واجبات تخییری هم دو قسم می شود:

۱. واجب تخییری عقلی مثل کلیه مواردی که شارع مقدس ما را به یک عنوان کلی امر نموده و آن کلی در خارج دارای افراد کثیره است. در اینجا عقل حکم به تخییر می کند؛ مثل اکرم انسانا، که قابل صدق بر هر فردی از افراد انسان است.

۲. واجب تخییری شرعی که خود شارع ما را مختیر کرده بین احد الامرین أو الامور، مثل خصال کفاره که شارع فرموده: صم أو اطعم أو اعتق.

با حفظ این مقدمه می گوییم: در مقام شك در واجب تعیینی بالاصالة بالاجماع اصل براءت جاری می شود. نیز در مقام شك در واجب تعیینی بالعرض، اصل براءت جاری می شود؛ مثلاً در کفاره ماه رمضان یقین داریم که شارع مقدس امر به اطعام نموده، ولی شك داریم که آیا معینا اطعام را بر ما واجب کرده یا احد الامرین از اطعام

ص: ۷۸

و صوم را؛ در نتیجه شك داریم که آیا صوم به عنوان واجب تخییری بر ما واجب شده یا خیر؟ حال آمد و اطعام متعذر شد صوم متعین شد، شك داریم که آیا الآن صوم بر ما واجب تعیینی بالعرض هست یا خیر؟ می‌گوییم: الاصل البراءة من الوجوب، و بدین وسیله مشقت و کلفت را رفع می‌نماییم. انما الکلام در مقام شك در وجوب تخییری است که آیا اصالة البراءة جاری می‌شود یا خیر؟

مثال: در کفاره ماه رمضان شارع ما را امر به اطعام نموده، اما نمی‌دانیم که معینا فرموده: «اطعم» و یا مخیرا فرموده: «اطعم أو صم». در نتیجه شك داریم که آیا صوم به عنوان واجب تخییری بر ما واجب شده یا خیر، و فرض هم این است که اطعام متعذر نیست. بنابراین، شك در وجوب تخییری به معنای حقیقی کلمه داریم. در چنین موردی به عقیده شیخ انصاری اصالة البراءة جاری نمی‌شود؛ به دلیل اینکه غرض از اجرای اصالة البراءة، ایجاد توسعه و رفع مضیقه است و در واجبات تخییری این غرض خودبه‌خود حاصل است و حاجتی به اصلی ندارد و اگر اصل برائت جاری کنیم، ایجاد مضیقه شده و نقض غرض حاصل می‌گردد؛ زیرا اجرای این اصل موجب تعیین اطعام می‌گردد و تعیین تضییق است. آری، استصحاب عدم وجوب صوم جاری می‌شود که فعلا مورد بحث ما نیست. عقیده میرزای نایینی همین است، منتهی به این بیان:

وقیل بعدم جریان البراءة و یلزمه عدم جواز الاكتفاء بما یحتمل کونه عدل للواجب و هو الأقوی فانّ صفة التعینیه و ان کانت کلفه زائده توجب الضیق علی المکلف الاّ إنّ مجرد ذلك لا یکفی فی جریان البراءة بل لا بد مع ذلك من أن یكون المشکوک فیہ أمرا مجعولا شرعیّا تناله ید الوضع و الرفع التشریعی و لو بتبع خطاب آخر... و لیس ذلك الاّ من جهة أنّه یعتبر فی اصالة البراءة مضافا الی کونها موجبه للتوسعه و رفع الکلفه... و منه یظهر أنّه لا مجال لتوهم جریان البراءة عند الشک فی التعین و التخییر لانّ صفة التعینیه المشکوکة لیست من الامور الوجودیه المجعوله شرعا و لو بالتبع بل أنّها هی عبارة عن عدم جعل العدل و البدل... (فراجع) (۱)

ص: ۷۹

و بعضی گفته اند اصل براءت جاری می شود، منتهی براءت از تعیینی بودن به این دلیل که وصف تعیینی بودن یک مشقت و کلفت زائده ای است که موجب ضیق بر مکلف می گردد؛ زیرا پرواضح است که اگر واجب تعیینی نباشد، بین اتیان به آن یا به عدل او مکلف مخیر خواهد بود. پس این مورد هم مشمول حدیث الناس فی سعه ما لا یعلمون و ... می گردد. لازمه جریان اصل این است که: یجوز الاکتفاء بفعل ما یحتمل کونه عدلا لما علم تعلق التکلیف به.

تنبیه ششم: [تعارض نصین]

در موارد شک در وجوب به خاطر تعارض نصین (مثل اینکه حدیثی گفته است:

یجب الدعاء عند رؤیه الهلال و حدیث دیگر گفته: لا یجب الدعاء...) گروهی از اخباریان قائل به احتیاط و توقف شده اند و به دو دسته دلیل تمسک نموده اند:

۱. اخبار عمومی احتیاط و توقف که اختصاص به متعارضین ندارند، بلکه عمومیت دارند.

۲. اخبار خصوصی احتیاط و توقف که در خصوص باب متعارضین وارد شده اند، اما عند الاصولیین در این موارد هم احتیاط واجب نیست. البته در متعارضین مباحثی وجود دارد:

الف. مقتضای قاعده اولی (حکم عقل) چیست؟ تساقط یا تخییر؟

ب. مقتضای قاعده ثانویه (روایات) چیست؟ تخییر یا توقف؟

ج. آیا تخییر ابتدایی مراد است یا تخییر استمراری و در همه وقایع؟

د. وقتی متعارضین تساقط نمودند، آیا رجوع به اصل به عنوان مرجع است یا مرجح؟

جای همه این مباحث در باب تعادل و تراجیح است، ولی آن مقداری که مربوط به باب شک در تکلیف است، عبارت است از اثبات عدم وجوب احتیاط و توقف. اینکه بعدا چه می شود در باب خودش بحث شده است.

تنبیه هفتم: شبهه موضوعیه

مباحثی که تا به حال عنوان شد، عموما مربوط به شبهات حکمیه بود که هدف اصلی

ص: ۸۰

اصولیان است و عقیده اصولیان و اخباریان در باب شبهه حکمیه و شک در تکلیف روشن گردید. حال بحث کوتاهی درباره شبهات موضوعیه شک در تکلیف داریم و آن اینکه: هرگاه حکم شرعی کلی الهی را بدانیم، ولی شک در تطبیق آن کلی بر مصداق خاصی پیدا کنیم، در خصوص آن مصداق چه باید کرد؟ مثلاً یقین داریم که شراب در اسلام حرام و سرکه حلال است، ولی در خارج با مایعی برخورد نموده ایم که نمی دانیم خمر است تا حرام باشد یا سرکه است تا حلال باشد؟ یا مثلاً یقین داریم که قضای نمازها و روزه های فوت شده شرعاً بر ما واجب است، ولی شک داریم که آیا در خارج نمازی یا روزه ای از ما فوت شده تا قضای آنها بر ما واجب باشد یا خیر؟

به عقیده اصولیان، تمام ادله براءت از کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل در این گونه از شبهات نیز جاری است.

ادله براءت شرعی: موضوع براءت شرعی شک و عدم العلم است و در ما نحن فیه هم این موضوع موجود است. بنابراین اصله البراءه جاری می شود.

ادله براءت عقلی: موضوع براءت عقلی عدم البیان بوده که بر دو قسم است: عدم البیان در واقع و عدم البیان الواصل. در موضوع بحث ما منظور قسم دوم است؛ یعنی عدم البیان الواصل اللمذی هو المنجز. در شبهات موضوعیه همین طور است؛ یعنی بیانی به ما واصل نشده، پس تکلیف واقعی و لو باشد بر ما منجز نیست و قبح عقاب بلا بیان جاری است.

اشکال: اخباریان می گویند: قانون قبح عقاب بلا بیان مخصوص شبهات حکمیه است که تردید در اصل بیان و خطاب شارع است، اما در شبهات موضوعیه جاری نمی شود؛ زیرا حکم کلی و خطاب شارع کاملاً مشخص است و تردیدی در آن نیست.

وقتی خطاب کلی مسجل شد و روی واقع هم رفته بود، یعنی خمر واقعی حرام و ما فات واقعی واجب است و پس اشتغال یقینی حاصل شده و خواهان فراغت یقینی است و تحصیل فراغ ذمه به نحو قطع به این است که از کلیه افراد خارجی خمر اجتناب کنیم؛ چه افراد مقطوع الخمریه و چه مظنون الخمریه و چه محتمل الخمریه تا یقین کنیم که از خمر واقعی اجتناب حاصل شده است. بنابراین، از باب مقدمه علمی

ص: ۸۱

از محتمل الخمریه نیز باید اجتناب کرد؛ و هکذا در مورد قضای فوائت باید مقطوع الفوت و مظنون و محتمل را قضا نمود تا یقین حاصل شود که امر اقبض ما فات امتثال شده است. بنابراین، در شبهات موضوعیه جای قانون اشتغال است نه براءت.

جواب: تمامیت بیان شرعی در گروهی دو امر است:

۱. احراز حکم شرعی کلی،

۲. احراز موضوع آن.

به بیان دیگر، هم باید به کبرای کلی علم داشته باشیم، یعنی تفصیلاً یا اجمالاً بدانیم که الخمر حرام، و هم باید به صغراً علم داشته باشیم، یعنی اجمالاً یا تفصیلاً بدانیم که هذا خمر؛ در این صورت است که خطاب کامل بوده و جای قانون اشتغال است و آن در باب علم اجمالی است. اما در مواردی که علم به حکم نداریم، مثل شبهات حکمی و لو علم به موضوع داشته باشیم، اشتغال یقینی نیامده تا مقدمه علمی در کار آید و فراغت یقینی لازم باشد. نیز در مواردی که علم به موضوع نداریم، مثل شبهات موضوعیه و لو علم به حکم کلی داشته باشیم، باز اشتغال یقینی در خصوص این مصداق حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینی باشد و بر من واجب باشد که از باب مقدمه علمی از افراد مشکوک اجتناب کنم. آری، در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین باید هر دو طرف را اتیان کرد و یا از هر دو اجتناب کرد، تا یقین به امتثال تکلیف واقعی حاصل شود.

به عبارت دیگر، گاهی مکلف هم حکم، و هم موضوع را تفصیلاً می داند؛ در اینجا امتثال واجب است.

گاهی نیز هم حکم و هم موضوع را اجمالاً می داند، باز هم علم اجمالی منجز و امتثال واجب است.

گاهی یکی از حکم یا موضوع را تفصیلاً و دیگری را اجمالاً می داند؛ در اینجا هم احتیاط واجب است.

گاهی نیز نه حکم و نه موضوع را نه اجمالاً و نه تفصیلاً نمی داند، بلکه جهل محض است؛ اینجا احتیاط لازم نیست.

گاهی هم جاهل به حکم، ولی عالم به موضوع است اجمالاً یا تفصیلاً که شبهه حکمیه باشد احتیاط ندارد.

و گاهی جاهل به موضوع است و لو عالم به حکم کلی که شبهه موضوعیه باشد؛ در اینجا هم احتیاط لازم نیست.

تبصره: در مسئله قضا و فوائت بعضی از واجبات شرعیه که بر انجام آنها در خارج از وقت دلیل خاص داریم، از قبیل نمازهای یومیّه و صوم و ...، گاهی مکلف شک دارد که آیا نمازی از او فوت شده تا مشمول امر اقص ما فات بشود یا خیر؟ در اینجا بالاتفاق اصل برائت جاری می شود. نیز گاهی علم تفصیلی دارد به اینکه مثلاً سه نماز از صلوات یومیّه او فوت شده و تفصیلاً هم می داند که نماز صبح و عصر و مغرب بوده و ترتیب را هم می داند که سه نماز فوق از او فوت شده، به مقتضای علم تفصیلی اش عمل کند، و گاهی می داند که سه نماز فوق از او فوت شده ولی ترتیب را نمی داند، در اینجا اقوال فراوان است که در کتب فقهی مطرح است. گاه می داند که یک نماز از نمازهای پنج گانه او فوت شده، ولی کدام است نمی داند؛ در اینجا هم باید سه نماز بخواند تا یقین به فراغ حاصل شود. گاهی علم اجمالی دارد که نمازهایی از او فوت شده، ولی نمی داند که آیا ۱۰ نماز است یا ۲۰ نماز، که دوران امر میان اقل و اکثر استقلالی است و مورد بحث ما همین قسم است.

در این قسم مشهور فقهای شیعه از مفید تا شهید ثانی رحمهم الله به اتیان اکثر فتوا داده اند، منتهی گروهی از قبیل علامه رحمه الله گفته اند: باید مقداری نماز قضا به جای آورد که ظن غالب به فراغ ذمه حاصل کند و تحصیل علم لازم نیست، چون مشقت دارد و جماعتی از قبیل شهید اول و ثانی رحمهم الله گفته اند: مادامی که ممکن است باید تحصیل علم به امثال پیدا کند؛ چون اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

سؤال: فلسفه این فتوای مشهور چیست؟

جواب: وجوهی برای این فتوا ذکر شده که ما به اهم آنها اشاره می کنیم:

۱. قاعده اشتغال: علم اجمالی به اصل التکلیف داریم و علم اجمالی هم منجز تکلیف است و امر اقص ما فات برعهده ما می آید. وقتی اشتغال یقینی به تکلیف آمد

ص: ۸۳

به حکم عقل الاشتغال یقینی يستدعی الفراغ یقینی و هو لا يحصل الا باتیان، الاكثر، شیخ انصاری از این دلیل دو جواب داده اند:

الف. جواب نقضی: در نظایر قضای فوائت از قبیل دوران قرض میان اقل و اکثر، چرا شمای مشهور فتوا به براءت در اکثر می دهید؟ چه فرق است؟

ب. جواب حلی: در چنین مواردی جای قانون اشتغال نیست؛ زیرا علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

آن گاه نسبت به اکثر اشتغال یقینی حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینی باشد. پس نسبت به اکثر جای اصل براءت است نه جای احتیاط و اشتغال.

۲. استصحاب عدم اتیان: وجه دومی که به عنوان مدرک برای فتوای مشهور ذکر کرده اند عبارت است از استصحاب عدم اتیان؛ یعنی نسبت به اکثر که شک داریم یک وقتی من اکثر را اتیان نکرده بودم، ولی حالا وقت آنها سپری شده و شک داریم که آیا در خارج از وقت انجام داده ام یا خیر؟ عدم اتیان را استصحاب می کنم، سپس امر اقص ما فات می آید. پس باید قضای آنها را اتیان کنم.

جواب: بعضی گفته اند این استصحاب ارزشی ندارد و مدرک مشهور نمی شود؛ به دلیل اینکه مستصحب شما عدم الاتیان است و آن امر عدمی است، ولی امر ندارد آنکه مأمور به است، ما فات است و فوت امر وجودی است و با استصحاب ثابت نمی گردد، مگر از باب اصل مثبت که آن هم حجت نیست، کما سیأتی فی الاستصحاب.

اعتراض به این جواب: در باب فوت دو مبنا وجود دارد: ۱. امر وجودی است، ۲. امر عدمی است، و هو الترتک و عدم الاتیان. حال این جواب بر مبنای اول صحیح است، ولی بر مبنای دوم باطل است و استصحاب کاملاً می تواند مدرک آن باشد. جواب اصلی آن است که چرا همین استصحاب را در باب قضای فوائت میت بر ولد اکبر نمی گوئید؟!

۳. قانون اشتغال: مقدمه: این قانون اشتغال غیر از قاعده اشتغال است که در دلیل اول ذکر شد؛ زیرا قانون اول مربوط به باب علم اجمالی بود که اجمالاً می دانم یا ظهر

ص: ۸۴

واجب است و یا جمعه، علم اجمالی هم عند الاکثر منجز واقع است مثل علم تفصیلی؛ بنابراین، اشتغال یقینی به تکلیف واقعی آمده و مستدعی فراغت یقینی است، ولی قانون دوم ربطی به علم اجمالی ندارد، بلکه به عنوان یک قانون کلی هر جا که امری به عهده من آمد و بعد شک در امثال پیدا کردم قانون اشتغال جاری می شود (الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی). با حفظ این مقدمه در ما نحن فیه که باب قضای فوائت و دوران بین اقل و اکثر است می گوئیم: گاهی ما قضا را تابع ادا می دانیم و می گوئیم: همان امر اول که صادر شد، نسبت به نماز مادامی که انجام نگیرد ساقط نمی شود، و لو وقت آن سپری شود. پس در خارج وقت هم همان امر ما را دعوت به صلاه می کند.

اشکال: اگر همان امر اول در خارج وقت هم داعویت دارد، پس چرا مقید به وقت خاص شده و فرموده: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ؟**

جواب: این مطلب از باب تعدد، یعنی کلی و ذات و طبیعت صلاه برای همیشه مطلوب است و مادامی که مکلف از اتیان آن متمکن باشد، این عمل از او طلب شده است؛ بودن صلاه در این وقت معین هم علی حده مطلوب است. حال اگر مطلوب ثانی حاصل نشد، مطلوب اول همچنان باقی است و در وقت خودش اشتغال ذمه به ذات الصلاه حاصل شده است، ولی شک داریم که آیا امثال و فراغ ذمه حاصل شد یا خیر. قانون اشتغال می گوید: خیر، باید اتیان کند، بر این مبنا که قانون اشتغال کاملاً واضح است.

گاهی نیز از کسانی هستیم که می گویند: قضا تابع ادا نیست، بلکه قضا به امر جدید است که امر اقض ما فات باشد؛ در این فرض هم دو مبنا وجود دارد:

۱. هر یک از ادا و قضا، یک تکلیف مستقل و مطلوب علی حده مغایر با تکلیف دیگر باشند.

۲. امر به قضا در خارج وقت یک تکلیف جدید و امر استبدائی نیست، بلکه استکشافی است؛ یعنی مطلقاً کاشف از استمرار مطلوبیت نماز است. حال ما مبنای دوم را انتخاب می کنیم. طبق این مبنا، باز هم اشتغال یقینی هست و مستدعی فراغت

ص: ۸۵

یقینی است؛ نظیر امر به ادای قرض و امر به فوریت، که هر دو مطلوب اند و اگر دومی نشد، اولی لازم است. این بیانیه را شیخ انصاری در مقام توجیه فرموده، سپس بدان سه اشکال نموده است به اینکه بر مبنای اینکه قضا تابع ادا باشد، این سخن متین و مقبول است؛ ولی بر مبنای دوم که قضا به امر جدید باشد مقبول نیست؛ اولاً به خاطر اینکه تحمیل امر به قضای تکلیف جدیدی باشد و ظاهر مطلب همین است؛ در نتیجه امر اول با گذشت زمان سقوط می کند و امر دوم هم مشکوک الحدوث است. پس چه جای اشتغال است؟ ثانیاً ادله ای داریم که می گوید: اگر بعد از وقت در اتیان شک کردی اعتنا نکن. این ادله اعم است از شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی به عبارت دیگر شک در اصل قضا باشد یا شک در اکثر باشد، پس جای اشتغال است؟

ثالثاً چرا همین سخن را در قضای نمازهای والدین نسبت به ولد اکبر نمی گوید؟ این جواب نقضی است. تفصیل بیشتر از کتاب رسائل اخذ شود.

ص: ۸۷

اصاله التخيير

اشاره

اصل دوم از اصول عملیه، اصاله التخيير است. این اصل يك اصل عقلي محض بوده و عقل مستقل حاکم به آن است. مجرای این اصل عبارت است از دوران بین المحذورین. البته دوران بین واجب و حرام گاهی در دو عمل است؛ مثلاً علم اجمالی داریم به اینکه در اسلام نماز جمعه واجب و یا شرب خمر حرام است، ولی به اینکه حکم شرعی کدام است، علم تفصیلی نداریم؟ آیا وجوب جمعه، یا حرمت شرب خمر؟ در این گونه موارد از طرفی احتیاط میسور است و از طرفی هم اجرای اصل عدم در ناحیه احتمال وجوب و احتمال حرمت مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی است. لذا علم اجمالی واقع را بر ما منجز می کند و جای احتیاط است؛ یعنی باید نماز جمعه را اتیان، و شرب خمر را ترک کرده و نباید اتیان نمود، ولی گاهی اشتباه الواجب بالحرام در يك عمل است که از او به دوران امر بین المحذورین تعبیر می شود و مورد بحث ما همین قسم است؛ مثلاً آیا جواب سلام بر مصلی واجب است یا حرام؟ آیا دفن میت کافر واجب است یا حرام؟ مقصود از دوران بین المحذورین آن است که مکلف قدرت ندارد که هر دو جانب را مراعات کند؛ یعنی هم احتمال وجوب را رعایت کند و به جای آورد و هم احتمال حرمت را مراعات نموده و عمل را ترک کند. در هر حال موافقت قطعی میسور نبوده، مخالفت قطعی هم ممکن نیست، بلکه یا عمل واحد را اتیان می کند، با احتمال وجوب موافقت شده و موافقت احتمالی حاصل می شود، و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت نموده و

ص: ۸۸

موافقت احتمالی است، چه اینکه مخالفت هم احتمالی است. حال در باب دوران بین المحذورین چه باید کرد؟

در مسئله پنج قول وجود دارد:

۱. جماعتی اباحه ظاهریه را پذیرفته اند، به این معنا که در جانب احتمال وجوب دلیل بر تعیین نداریم، شک می کنیم که واجب است یا خیر؟ اصل براءت از وجوب جاری نموده و همچنین در جانب احتمال حرمت دلیلی بر تعیین حرمت نداریم؛ لذا اصل براءت جاری می کنیم و حکم به اباحه ظاهریه می کنیم.

۲. گروهی قائل به توقف شده اند به این معنا که در دوران میان محذورین نه ملتزم به وجوب شده و حکم به وجوب می کنیم و نه ملتزم به حرمت می شویم و نه ملتزم به اباحه ظاهریه، بلکه اساساً حکم نکرده و واقعه را بدون حکم حساب می کنیم. آن گاه در مقام عمل در وسعت خواهیم بود؛ یعنی یا انجام خواهیم داد که با احتمال وجوب می سازد، و یا ترکش خواهیم کرد که با احتمال حرمت می سازد.

۳. عده ای به تخییر استمراری فتوا داده اند به این معنا که در دوران بین المحذورین وظیفه ما اخذ به احدهما لا علی التعیین است؛ یعنی در انتخاب یکی از آنها مخیر هستیم و این تخییر هم استمراری است. بدین ترتیب هر واقعه ای از وقایع حکم جداگانه ای دارد و مکلف در هر کدام از آنها مخیر است که جانب حرمت را اخذ و عمل را ترک کند و یا احتمال وجوب را ملتزم شود و عمل را اتیان کند.

۴. عده ای به تخییر ابتدایی فتوا داده اند، به این معنا که در مسئله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم، ولی در تعیین اینکه کدام طرف باشد، اختیار با ماست، منتهی تخییر ابتدایی و در بدو امر است؛ به این معنا که اولین بار که چنین واقعه ای رخ داد، مثلاً میت کافری در خارج محقق شد مکلف مخیر است بین الفعل و الترك، ولی وقتی در این حادثه یک طرف را اخذ کردیم در وقایع و حوادث آتیه باید به همان طرف ملتزم شویم و بدان اخذ کنیم.

۵. عده ای می گویند: معیناً باید به جانب حرمت اخذ کنیم. به عبارت دیگر، يجب علينا الالتزام باحدهما المعین و هو احتمال الحرمة لا الوجوب.

دلیل قول به اباحه ظاهریه

موضوع ادله براءت شرعی عبارت است از عدم العلم، و این موضوع در ما نحن فیه موجود است. پس این ادله هم در ما نحن فیه جاری می شوند و به اباحه ظاهریه حکم می کنند؛ مثلاً حدیث می گوید: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه» و در ما نحن فیه علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبه است، لذا در ظاهر به حلیت و اباحه حکم می کنیم (رأی آخوند خراسانی همین است). یا مثلاً حدیث دیگر می گوید: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر أو نهی» (بنا بر نقل شیخ، جمله «فیه امر أو نهی» را دارد) و ما نسبت به خصوص وجوب امری نداریم، اصالة البراءه جاری می کنیم. همچنین نسبت به خصوص حرمت نهی نداریم، لذا به اباحه ظاهریه حکم می کنیم. گروهی مدعی هستند، دلیل براءت عقلی هم در مورد بحث ما جاری است؛ چون نسبت به خصوص وجوب بیانی از شارع نرسیده و عقاب بدون بیان قبیح بوده، پس مکلف آزاد است. نیز نسبت به خصوص حرمت هم بیانی از شارع به ما نرسیده، باز هم عقاب بدون بیان قبیح بوده و مکلف مرخص و آزاد است (رأی ابتدایی شیخ در رسائل همین است). بر این نظریه اشکالات متعددی وارد شده که اهم آنها عبارت است از سه اشکال:

۱. گاهی علم اجمالی به جنس تکلیف است؛ یعنی یقین داریم که از سوی مولی تکلیفی الزامی برعهده ما آمده، ولی به تفصیل نمی دانیم که آیا الزام به جانب فعل است (وجوب) یا به جانب ترک (حرمت). گاهی هم علم اجمالی به نوع تکلیف است؛ یعنی یقین داریم که تکلیف الزامی وجوب است و وجوبی برعهده ما آمده، ولی تفصیلاً نمی دانیم که آیا واجب و مکلف به ظهر است یا جمعه؟ حال اشکال این است: همان گونه که علم اجمالی به نوع تکلیف منجز تکلیف است و حکم واقعی را برعهده مکلف فعلیت می بخشد و باید احتیاط کرد، همچنین علم اجمالی به جنس تکلیف هم که مورد بحث ماست از همین قبیل است، با این تفاوت که در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است؛ یعنی مکلف می تواند هم ظهر بخواند و هم جمعه، ولی در دوران امر بین المحذورین احتیاط ممکن نیست و مکلف

ص: ۹۰

نمی تواند هم با احتمال وجوب موافقت قطعی کند و هم با احتمال حرمت؛ لکن «ما لا یدرک کله لا یترک کله». پس حتما باید به احد الاحتمالین ملتزم شد و طبق آن انجام وظیفه کرد.

جواب این اشکال: قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف به علم اجمالی به نوع تکلیف قیاسی مع الفارق است؛ به دلیل اینکه در علم اجمالی به جنس تکلیف، اجرای اصل برائت در هریک از دو طرف قضیه مستلزم مخالفت عملیه قطعیه نمی شود، لذا علم اجمالی منجز نیست؛ ولی در علم اجمالی به نوع تکلیف اجرای اصل در احد الطرفین ترجیح بلا مرجح است و در هر دو طرف هم موجب مخالفت عملیه قطعیه می گردد و لذا باید احتیاط نمود.

۲. روایات فراوانی داریم مبنی بر اینکه طرح حکم واقعی حرام و التزام به آن و تسلیم بودن در برابر حکم واقعی واجب و لازم بوده و در مورد بحث ما یعنی دوران بین المحذورین یا حکم واقعی الهی در جانب وجوب است و یا در جانب حرمت، پس باید به احد الطرفین ملتزم شویم و مجاز نیستیم هر دو طرف را طرح نموده و به حکم ثالثی به نام اباحه ظاهریه ملتزم شویم.

جواب این اشکال: شما می گوئید: التزام به واقع واجب و طرح واقع حرام است. ما می گوئیم: التزام بر دو قسم است: ۱. التزام عملی ۲. التزام قلبی. متقابلا طرح حکم واقعی نیز دو گونه است: ۱. طرح عملی ۲. طرح التزامی.

التزام عملی و طرح عملی: در مسئله دوران بین المحذورین موافقت و مخالفت قطعیه ممکن نیست و موافقت یا مخالفت احتمالی هم که خودبه خود حاصل است چه انجام دهیم و چه ترک کنیم. پس التزام عملی یعنی هم با احتمال وجوب موافقت کنم و این عمل واحد را اتیان کنم و هم با احتمال حرمت موافقت کنم و همان عمل را ترک کنم میسر نیست و تناقض است. همچنین طرح عملی که نه با احتمال وجوب موافقت کنم و نه با احتمال حرمت ممکن نیست و تناقض است، منتهی اولی اجتماع نقیضین است و دومی ارتفاع نقیضین و هر دو باطل هستند و به بیانی که در منطق ثابت شده است، دومی برگشت به اولی دارد.

ص: ۹۱

التزام قلبی: اولاً در احکام شرعیه فرعیه التزام قلبی لازم نیست. التزام قلبی در مسائل عقیدتی، آن هم وجوب نفسی واجب است. ثانیاً بر فرض التزام قلبی در فروع دین واجب باشد، می‌گوییم: وجوب التزام تابع علم به حکم است. اگر علم تفصیلی به حکم دارم، باید التزام تفصیلی داشته باشم؛ یعنی معتقد شوم به خصوص وجوب صلاه و یا به خصوص حرمت شرب خمر و ... و اگر علم اجمالی به حکم دارم باید به واقع آن گونه که هست ملتزم شوم. در مورد بحث ما مکلف واقع را هرچه هست ملتزم است و قبول دارد، ولی چون تفصیلاً آگاه نیست در ظاهر ملتزم به اباحه می‌شود و التزام به اباحه در ظاهر با التزام به واقع علی ما هو علیه منافاتی ندارد؛ کما اینکه در باب شک در تکلیف و شبهات وجوبیه یا تحریمیه احتمال می‌دهیم که در واقع عمل واجب باشد یا در واقع حرام باشد، ولی در ظاهر اباحه را ملتزم شدیم.

طرح التزامی: هیچ دلیلی بر حرمت طرح التزامی نداریم، مگر منجر به طرح عملی قطعی شود و در مورد بحث ما هیچ گاه منجر به طرح عملی قطعی نمی‌شود.

۳. مهم ترین اشکال، این شبهه است و آن اینکه ادله اباحه ظاهریه دوران بین المحذورین را شامل نمی‌شود و مربوط به شبهات تحریمیه و وجوبیه است. پس مدعای شما را ثابت نمی‌کنند.

بیان ذلك: ادله براءت شرعی دو دسته اند:

الف. دسته ای از آنها ظهور در اباحه ظاهریه دارند، از قبیل «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»، ولی این دسته انصراف به شبهات تحریمیه دارند؛ زیرا غالب افراد شبهه، شبهه تحریمیه است نه دوران بین المحذورین.

ب. دسته ای هم فقط دلالت می‌کنند بر نفی عقاب و عدم تکلیف و شامل دوران بین المحذورین هم می‌شوند؛ ولی این دسته مثبت اباحه ظاهریه نیستند، بلکه با قول به تخییر هم می‌سازد.

شیخ انصاری رحمه الله براساس همین اشکال قول به اباحه ظاهریه را مردود دانسته و به توقف فتوا داده اند، ولی حق آن است که قول به اباحه صحیح بوده و انصرافی که شما ادعا کردید مقبول نیست؛ چون انصراف ظهوری نیست، بلکه مربوط به غلبه وجود

خارجی است و در جلد اول از مجلدات این شرح بیان شد که انصراف خارجی و بدوی مانع از تمسک به اطلاق نیست.

دلیل قول به توقف

شیخ انصاری رحمه الله توقف را پذیرفته و استدلال کرده به اینکه از طرفی ادله اباحه ظاهریه ناتمام است (چنانچه بیان شد)، و از طرفی هم دلیل بر وجوب اخذ به احد الطرفين هم نداریم، لذا قائل به توقف می شویم؛ یعنی در ظاهر نه معینا به وجوب و نه معینا به حرمت، نه مخیرا به یکی از آنها، و نه به اباحه ظاهریه ملتزم می شویم، بلکه واقعه را بدون حکم فرض می کنیم. آن گاه در مقام عمل آزادیم یا اتیان می کنیم با احتمال وجوب می سازد و یا ترک می کنیم که با احتمال حرمت می سازد.

دلیل قول به تخییر

از طرفی ادله ای داریم مبنی بر اینکه باید به حکم واقعی ملتزم شد و حق نداریم هر دو احتمال را طرح کنیم؛ از طرفی هم تعیین دلیل بر قول به التزام به یکی از آنها نداریم، چون ادله قائلین به التزام به خصوص جانب حرمت باطل است؛ در نتیجه قول به تخییر متعین می شود. البته قائلین به تخییر هم دو دسته اند:

۱. گروهی قائل به تخییر ابتدایی هستند یعنی می گویند: در واقعه اولی مکلف مخیر است بین اینکه جانب حرمت را انتخاب کند و یا وجوب را، ولی هنگامی که در این واقعه یک طرف را اختیار کرد، باید همان طرف را تا آخر عمر ملتزم باشد و بدان عمل کند. این عده برای مدعای خود دلایلی دارند؛ مهم ترین دلیل این ها آن است که اگر مکلف مستمرا و در همه حوادث مخیر باشد لازمه اش آن است که گاهی جانب وجوب را برگزیده و عمل را انجام دهد و گاهی جانب حرمت را انتخاب نموده و عمل را ترک کند، آن گاه به مرور زمان مخالفت قطعیه عملیه تدریجیه پیش می آید؛ به دلیل اینکه یا حکم واقعی وجوب بوده، پس عمل اولش صحیح است و دومی باطل است و یا بالعکس و مخالفت قطعیه دفعی باشد یا تدریجی جایز نیست، ولی جوابش آن است که مخالفت قطعیه گاهی همراه با التزام است و گاهی بدون التزام. آنکه مشکل

ص: ۹۳

است مخالفت قطعی بدون التزام است، به خلاف ما نحن فیه که با التزام است، همان گونه که در تغییر فتوای مجتهد و تقلید مقلد مخالفت قطعی هست، ولی اشکال ندارد.

۲. گروهی نیز قائل به تخییر استمراری هستند؛ این گروه می گویند: در هر واقعه ای که برای مکلف رخ می دهد، مکلف مخیر است که هر طرف را بگیرد و بدان ملتزم شود و عمل کند امروز جانب حرمت را بگیرد و میت کافر را دفن نکند و فردا جانب وجوب را گرفته و میت کافر را دفن کند و

بنا بر قول به تخییر حق همین است؛ به دلیل اینکه حاکم به تخییر در باب دوران بین المحذورین عقل بوده و عقل مستقل به تخییر استمراری است؛ یعنی در هر مقدمه ای که پیش می آید همان عقل هست و همان عقل حاکم به تخییر است. پس تخییر استمراری است و نوبت به استصحاب تخییر هم نمی رسد؛ زیرا حاکم به تخییر عقل است و عقل در حکم خودش تردید ندارد، کما سیاتی فی مبحث الاستصحاب.

دلیل قول به تعیین

اشاره

گروهی از اصولیان در مسئله دوران بین المحذورین تعیین را ملتزم اند. این گروه بر این باورند که اولاً يجب الالتزام باحد الحکمین، و ثانياً آن احدهما هم باید حرمت باشد، یعنی يجب الاخذ بجانب التحريم رأى علامه همین است. این دسته برای مدعای خویش دلایلی دارند که مهم ترین آنها عبارت اند از:

۱. دفع المفسده اولی من جلب المصلحه

امر دایر است میان اتیان عمل تا با احتمال وجوب موافقت شود، ولی شاید در واقع حرام باشد و سبب فروغلطیدن در مفسده گردد، و میان ترک این عمل تا با احتمال حرمت موافقت شود و مفسده ای نباشد، ولی شاید در واقع واجب باشد و منفعتی از دست ما فوت شود اما مبتلا به مفسده و ضرری نشده ایم. در دوران امر میان دفع مفسده حرمت با جلب مصلحت وجوب همه عقلای عالم و عقل و شرع به اینکه «دفع المفسده اولی من جلب المصلحه» حاکم هستند.

تشبیه: تمامی عقلای عالم در امور معاشی همین گونه مشی کرده و دفع ضرر را بر

ص: ۹۴

جلب منفعت مقدم می‌دارند؛ مثلا اگر امر دایر شود میان اینکه فلان کالا را امروز بفروشد تا فقط منفعت نبرد، ولی ضرر و زیان هم نداشته باشد؛ یا فلان کالا را یک ماه دیگر بفروشد تا نه تنها نفعی نبرده، بلکه مبتلا به ضرر هم بشود، بدیهی است که عقل هر عاقلی راه اول را انتخاب می‌کند.

جواب: گاهی منفعت و مصلحت، منفعت محضه بوده، یعنی آمیخته با ضرر و مفسده نیست، از قبیل دوران امر میان حرمت و استحباب که اگر عمل در واقع حرام باشد ارتکاب آن مفسده دارد، ولی اگر در واقع مستحب باشد ارتکاب آن مصلحت دارد، ولی ترک آن هیچ گونه مفسده‌ای ندارد. در این مورد دفع مفسده محتمله ملزمه از جلب منفعت محتمله غیر ملزمه اولی است؛ اما گاهی مصلحت توأم با مفسده است؛ یعنی عمل، عملی است که فعل آن مصلحت و ترک آن مفسده دارد. مورد بحث ما از این قبیل است که اگر در واقع عمل حرام باشد، دارای مفسده است و اگر در واقع واجب باشد، همان طور که فعل آن دارای مصلحت ملزمه است، ترک آن هم دارای مفسده ملزمه است. پس در واقع امر دایر است میان دو مفسده و در چنین موردی هیچ عاقلی از قانون مذکور استفاده نمی‌کند.

از این بیانات به خوبی روشن می‌شود که آن تشبیه و قیاس هم باطل است.

۲. استقراء

اشاره

در موارد مختلفی فقه جستجو کرده و به این نتیجه رسیده ایم که در هر جا دوران امر میان واجب و حرام باشد، شارع مقدس جانب تحریم را مقدم داشته است. پس به این نتیجه می‌رسیم که در هر جا دوران امر بین المحذورین باشد جانب حرمت مقدم است.

چند نمونه

الف. ایام استظهار آخر حیض.

ب. ایام استظهار اول حیض برای زن مبتدئه.

ج. دو اناء مشتبّه که یکی قطعا پاک، و دیگری قطعا نجس و غیر آن دو آبی نیست.

جواب ما: استقراء دو قسم است ۱. تام ۲. ناقص.

استقراء تام چون یقین آور است، ارزشمند است، ولی متأسفانه استقراء تام،

ص: ۹۵

امری مشکل، بلکه محال عادی است و غیر از معصومان علیهم السّلام کسی نمی داند چنین ادعایی داشته باشد. آنکه میسور است استقرای ناقص است که حد اکثر گمان آور است و گمان ذاتا حجیت ندارد، مگر دلیلی بر آن باشد و دلیل قاطع هم ندارد؛ به همین دلیل از بحث استقراء باید گذشت؛ زیرا ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۳. قانون احتیاط

چنانچه التزام به یک طرف لازم باشد، میان اینکه ما در التزام به احد الحکمین مخیر باشیم و میان اینکه بر ما واجب باشد معینا به جانب حرمت ملتزم شویم امر دایر است. در دوران امر میان تخییر و تعیین باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفته و به خصوص حرمت ملتزم شد؛ زیرا قدر متیقن همین است، چون اگر مخیر باشیم اخذ به جانب حرمت یک طرف قضیه است و اگر معین هم باشد باز باید به جانب حرمت اخذ نمود.

جواب ما: در مسئله دوران بین المحذورین استقلالاً عقل حاکم است و عقل در حکم خود تردید ندارد تا نوبت به این حرف ها برسد، بلکه عقل قاطعانه یا حکم به تخییر می کند و یا حکم به تعیین و اینکه در دوران میان تعیین و تخییر باید احتیاط کرد و جانب حرمت را گرفت به احکام شرعیه مربوط می شود که تردید داریم در اینکه آیا شارع معینا فرموده: «اطعم» یا مخیرا فرموده: «صم أو اطعم». در چنین مواردی جانب تعیین را گرفتن اولی است و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

به نظر ما حق قول به اباحه ظاهریه است، کما اینکه صاحب الکفایه همین سخن را برگزیده است.

تنبیهات اصاله التخییر

تنبیه اول

دوران بین المحذورین چهار نوع است:

۱. هریک از احتمال وجوب و حرمت توصلی باشد؛ نظیر دفن میت کافر که واجب هم باشد توصلی است، حرام هم باشد توصلی است، یعنی ذات الفعل

ص: ۹۶

أو الترك مطلوب است نه فعل با قصد قربت.

۲. هر کدام از احتمال وجوب و حرمت تعیینی و محتاج به قصد قربت باشند. البته حرمت تعبدی کمتر یافت می شود، ولی بالأخره در شرع مقدس مواردی داریم از قبیل تروک ماه مبارک رمضان که این تروک هم باید به قصد قربت انجام پذیرد و اگر به قصد سایر دواعی و انگیزه ها باشد آن ترک مطلوب مولی محقق نشده است.

۳. یکی از دو احتمال لا علی التعمین تعبدی، و آن دیگری لا علی التعمین توصلی باشد.

۴. احتمال وجوب، مثلاً علی التعمین تعبدی باشد؛ یعنی اگر در واقع واجب باشد باید به قصد قربت اتیان شود و احتمال حرمت معینا توصلی باشد؛ یعنی اگر در واقع حرام بود ترک آن قصد قربت نمی طلبد. حال اگر هر دو توصلی باشند و یا احدهما لا علی التعمین تعبدی باشند در محل بحث ما داخل است، ولی اگر هر دو یا احدهما المعین تعبدی باشند از محل بحث ما خارج است؛ به دلیل اینکه در هریک از این دو صورت مخالفت قطعیه عملیه ممکن است؛ زیرا اگر عمل را انجام دهد بدون قصد قربت و در واقع حرام بوده مخالفت شده و اگر در واقع واجب بوده، باز هم چون قصد قربت نکرده مخالفت قطعیه شده و در دوران بین المحذورین مورد بحث جایی است که موافقت قطعیه میسور نیست، کما اینکه مخالفت قطعیه هم میسور نیست، فقط موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی ممکن است.

هذا کله بر این مبناست که ما از راه عدم امکان مخالف قطعیه بخواهیم وارد شویم.

اگر از راه این وارد شویم که چون امر دایر است میان فعل و ترک و هیچ کدام رجحان ندارند و ترجیح بلا مرجح هم قبیح است، پس ما مخیر هستیم میان فعل و ترک. اینجا مبحث ما شامل تعبدین هم می شود که امر دایر است میان اتیان این شیء با قصد قربت احتمالی و یا ترک آن بداعی احتمال حرمت و ترجیح بلا مرجح محال است؛ لذا عقل می گوید مخیر هستید. بنابراین مبحث ما در تعبدیات هم جاری است.

تنبیه دوم

گاهی منشا دوران بین محذورین فقدان نص است و گاهی اجمال نص و گاهی تعارض نصین و گاهی منشا شبهه امور خارجیه است. برای هر کدام مثالی می آوریم:

ص: ۹۷

مثال فقدان نص: كما اذا اختلف الامه على قولين فذهب بعضهم الى حرمه ردّ السلام مثلا على المصلى و بعضهم الى وجوبه بحيث علم عدم الثالث و ان كان محالا عادتا.

مثال اجمال نص: كما لو امر بالتحرز عن امر مردّد بين فعل الشىء و تركه مثلا قال تحرّز عن رغبه النكاح حيث يحتمل اراده التحرز عن اعراض النكاح ليفيد الوجوب و اراده التحرز عن الميل الى النكاح ليقيد الحرمة.

مثال تعارض نصين: كما اذا ورد حديث على انّ دفن الميت الكافر واجب و نصّ آخر على أنّه حرام فتعارضوا و تساقطا ...

مثال شبهه موضوعيه: كما اذا وجب اكرام العدول و حرم اكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة، كه شبهه در فرد جزئی خارجی است.

اصاله الاحتیاط

اشاره

اصل سوم از اصول عملیه، اصاله الاشتغال و الاحتیاط است. مجرای این اصل، عبارت است از شك در مكلف به پس از اینکه فی الجمله علم به اصل تکلیف موجود است، اجرای این اصل مشروط بر این است که احتیاط کردن، یعنی اتیان به جمیع اطراف و یا ترك همه اطراف میسور باشد. البته علم به اصل تکلیف هم سه نوع است:

۱. وجوبیه متقین است؛ یعنی اصل التکلیف مقطوع به است، ولی واجب و مکلف به مردد است بین یکی از دو یا چند امر، یعنی مکلف به امرش دایر است بین این و آن؛ مثلاً نمی دانیم آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ قصر واجب است یا اتمام؟ و ... که اصل الوجوب مسلم است.

۲. حرمتی متیقن است، ولی حرام یا مکلف به مردد است بین این و آن؛ مثلاً نمی دانیم آیا اجتناب از این مایع واجب است یا از آن مایع؟ به عبارت دیگر آیا ارتکاب و شرب این مایع حرام و متعلق تکلیف است و یا ارتکاب مایع دیگر؟

۳. وجوبی یا حرمتی مقطوع و مسلم است، منتهی اگر وجوب باشد به یک فعل تعلق گرفته و اگر حرمت باشد به فعل دیگر تعلق می گیرد و خلاصه علم اجمالی داریم که یا این شیء واجب و یا آن شیء حرام است؛ تقریباً شبیه دوران بین المحذورین، با این تفاوت که آنجا وجوب و حرمت به شیء واحد تعلق گرفته بود. با حفظ این مقدمه می گوییم:

در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی دو مقام از بحث وجود دارد:

ص: ۱۰۰

۱. دوران امر بین المتباینین که قدر جامعی میان آن دو نیست.
۲. دوران امر بین الاقل و الاکثر که اقل قدر متیقن و قدر جامع است.

۱. دوران بین المتباینین

اشاره

در رابطه با مقام اول در دو مرحله بحث می کنیم:

۱. آیا مخالفت قطعی با تکلف معلوم بالاجماع حرام است یا خیر؟
۲. آیا موافقت قطعی با علم اجمالی واجب است یا خیر؟

مرحله اول [: حرمت مخالفت قطعی]

در رابطه با مخالفت قطعی این بحث مطرح است که آیا علم اجمالی همانند علم تفصیلی علت تامه تنجز تکلیف و حرمت مخالفت قطعی است؟ و یا مقتضی حرمت مخالفت قطعی است که لو لا-المانع تأثیر می گذارد؟ و یا اینکه نه علت تامه است و نه مقتضی، بلکه علم اجمالی کالجهد رأسا است؟

مشهور علما از قدیم الایام تا به امروز علم اجمالی را علت تامه تنجز تکلیف و حرمت مخالفت قطعی می دانند و معتقدند به اینکه: همان طوری که علم تفصیلی علت تامه تنجز تکلیف است و مخالفت عملیه قطعیه عقلا و نقلا با تکلیف معلوم بالتفصیل حرام است هکذا علم اجمالی و می گویند: لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما انما الفرق بینهما من ناحیه المعلوم لا من ناحیه العلم و الانکشاف.

استدلال مشهور: المقتضی للحرمة موجود و المانع عن الحرمة مفقود فیحصل العلیه التامه فیؤثر اثره.

وجود مقتضی: أدله الاحکام از قبیل اجتنب عن الخمر و ... هم شامل خمر معلوم بالتفصیل، هم شامل خمر معلوم بالاجماع می شود و هم شامل خمر واقعی مجهول، به دلیل اینکه: الفاظ اسامی هستند و وضع شده اند برای معانی واقعی و نفس الأمریه و نه معانی معلومه بقید العلم که علم تفصیلی هم جزء موضوع باشد. به عبارت دیگر:

شارع فرموده «اجتنب عن الخمر» و نفرموده «اجتنب عن الخمر المعلوم»؛ پس خمر

ص: ۱۰۱

واقعه حرام است و شامل سه فرد می شود:

۱. خمر معلوم بالتفصیل.

۲. خمر معلوم بالاجماع.

۳. خمر مجهول، که در واقع خمر است ولی مکلف آگاهی ندارد، دلیل هر سه را می گیرد و ما را نسبت به هر سه فرد مکلف می کند، منتهی خصوص صورت جهل عذر است؛ یعنی واقع بر ما در صورت جهل منجز نمی شود، ولی در دو صورت دیگر عذری نیست بر فرض هم که قید علم جزئی موضوع له باشد علم اعم است از علم اجمالی و تفصیلی. بنابراین خطاب اجتناب عن الخمر شامل خمر معلوم بالاجماع هم می گردد، پس مقتضی موجود است.

فقدان مانع: مانعی هم در میان نیست تا جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد؛ زیرا مانع یا عقل است و یا شرع و لکن هیچ کدام صلاحیت مانعیت ندارند.

عقل: اگر منعی از ناحیه عقل باشد باید گفت همان قبح عقاب بلا بیان است که عقل می گوید: چون بیانی نرسیده پس واقع در حق تو منجز نیست و این قانون هم مربوط به مواردی است که بیانی نه عمومی و نه خصوصی نه اجمالی و نه تفصیلی در کار نباشد و در ما نحن فیه بیان اجمالی داریم و نوبت به آن قاعده نمی رسد.

شرع: منع شرعی به این است که کسی بگوید: حدیث کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه یا کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی هم می گردد و در نتیجه دلالت می کند بر جواز و رخصت در ارتکاب هریک از مشتبهین چون نسبت به خصوص هر کدام جهل و عدم العلم است و حدیث مذکور آن را شامل است، ولی جوابش این است که این روایات مختص به شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی شود و گرنه تناقض است.

بیان مطلب: از طرفی دلیل اجتناب عن الخمر، مثلاً شامل موارد علم اجمالی هم می گردد و بر وجوب اجتناب از خمر معلوم بالاجماع کالمعلوم بالتفصیل دلالت می کند. پس یقین می کنیم که اراده الزامیه ای از سوی مولی در این مورد هست و از

ص: ۱۰۲

طرفی حدیث کل شیء هم اگر این مورد را بگیرد و دلالت کند بر جواز ارتکاب هر کدام، معنایش این است که هم باید از خمر واقعی اجتناب کنی و هم در ارتکاب خمر واقعی مجاز هستی و این تناقض صریح بوده و تناقض باطل و محال است.

به بیان دیگر، جعل حکم ظاهری به نام اباحه در همه اطراف و افراد شبهه مقرونه به علم اجمالی مستلزم ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت عقلاً قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود. پس اخبار حلّ نیز نمی توانند مانع شوند؛ در نتیجه علم اجمالی علت برای تنجز تکلیف واقعی و حرمت مخالفت قطعیه تامه می شود.

تبصره: گاهی از اجرای اصلین در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیه قطعیه پیش می آید، مثل مثال مذکور. در چنین موردی اجرای اصول جایز نیست، ولی گاهی از اجرای اصلین هیچ گونه مخالفت عملیه ای لازم نمی آید، بلکه صرفاً مخالفت التزامیه ثابت می گردد. مثلاً- دو ظرف آب داریم که یقین داریم که هر دو نجس بودند، حالا- اجمالا- می دانیم که یکی از آن دو پاک شده، ولی معیناً نمی دانیم کدام ظرف است. در اینجا استصحاب نجاست در این ظرف بخصوصه جاری می شود در آن دیگری هم جاری می شود و هیچ گونه مخالفت قطعیه عملیه ای پیش نمی آید، پس مانعی ندارد.

گروهی از اصولیان از قبیل محقق قمی و دیگران در برابر مشهور می گویند: علم اجمالی علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه نیست، بلکه مقتضی آن است و قانون مقتضی آن است که لولا المانع مقتضی تأثیر خودش را می گذارد. در ما نحن فیه مانع وجود دارد و آن مانع اخبار الحلّ است. پس علم اجمالی کالجهل رأساً است، مگر اینکه در مواردی اجماع قائم شود بر عدم جواز مخالفت قطعیه.

جواب این نظریه را از بیاناتی که در قول مشهور ذکر کردیم دانستیم و آن اینکه اخبار الحلّ مانع نیستند. گروه دیگری از علمای اصول از قبیل محقق خوانساری و صاحب مدارک می گویند: علم اجمالی نه علت تامه است و نه مقتضی، بلکه کالجهل رأساً است؛ یعنی همان طور که انسان شاک به شک بدوی مجاز است، هر یک از

ص: ۱۰۳

مشتبهین را مرتکب شود. همچنین انسان عالم به علم اجمالی هم حق دارد کلا المشتبهین را مرتکب شود.

استدلال این‌ها: مورد جریان اصول عبارت است از هر یک از اطراف شبهه بخصوصه یعنی خصوص این طرف یا خصوص آن طرف و خوشبختانه در خصوص هر کدام تکلیف الزامی مسلم و قطعی نیست، بلکه مشکوک است. پس اذن در ارتکاب آن اذن در معصیت نیست، پس قبحی ندارد.

جواب: جریان اصل در هر یک از دو طرف بخصوصه با ضمیمه ترخیص در باقی اطراف که مورد بحث ماست قطعاً ترخیص در مخالفت تکلیف و اصل است و آن هم عقلاً قبیح است گروهی از قبیل محدث بحرانی صاحب الحدائق تفصیل داده میان شبهات محصوره ای که اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند با شبهات محصوره ای که اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشند و فرموده: در قسم اول احتیاط و اجتناب لازم است و تکلیف واقعی در حق ما منجز می‌شود، نظیر دو ظرف آب که مکلف علم اجمالی دارد به نجاست یکی از آن دو و ماهیت هر دو آب است، ولی در قسم دوم اجتناب لازم نبوده، بلکه ارتکاب هم جایز است مثل دو مایعی که یکی خمر است و دیگری سرکه و به یکدیگر مشتبه شده اند.

سؤال: از کجای کلام صاحب الحدائق قول به تفصیل استفاده می‌شود؟

جواب: از سخنانی که در رابطه با مدعی صاحب مدارک بیان نموده است.

توضیح مطلب: صاحب مدارک مدعی است که در شبهات محصوره احتیاط کردن و اجتناب از اطراف شبهه لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است. سپس استشهاد نموده به فتاوی‌ای اصحاب که اگر علم اجمالی داشتیم که قطره بولی یا خونی یا داخل این ظرف افتاده و یا خارج آن در اینجا استفاده از مایع داخل این ظرف بلا مانع است.

صاحب حدائق از این استشهاد دو جواب داده:

۱. دو نوع شبهه داریم: شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره. بعد فرموده: اصحاب در شبهات محصوره قائل به لزوم احتیاط هستند نه غیر محصوره و در مثالی که ذکر شد شبهه، غیر محصوره است، به دلیل اینکه خارج ظرف صدها و هزاران نقطه

ص: ۱۰۴

می تواند متصور باشد و حد و حصری ندارد.

۲. شبهه محصوره هم دو قسم دارد:

اول. شبهه ای که اطراف آن متفقه الماهیه باشند.

دوم. شبهه ای که اطرافش مختلف الماهیه باشند.

فتوای اصحاب به لزوم احتیاط در قسم اول است نه مطلق و مثال مذکور از قسم دوم است، چون داخل ظرف، مایع است و خارج ظرف یا زمین است و یا فرش و ... که هر کدام استفاده مخصوصی دارند.

جواب مشهور علما از این تفصیل: به عقیده مشهور در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است و در این جهت میان اینکه اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند و یا مختلفه الماهیه فرقی نیست؛ زیرا ملاک این است که معصیت مولی حرام است، چه در ضمن یک عمل معین مثل خمر معلوم بالتفصیل و یا در ضمن دو عمل از یک حقیقت نوعی مثل ارتکاب دو ظرف آبی که یکی از آن دو قطعا نجس است و یا در ضمن دو عملی که داخل در تحت دو حقیقت نوعی هستند، مثل شرب دو مایع که یکی خمر است و یکی سرکه. در تمام این ها حرام واقعی ارتکاب شده و معصیت مولی انجام گرفته و اذن در معصیت از سوی مولی قبیح است.

تبصره: اذن مولی در ارتکاب اطراف شبهه با وجود علم اجمالی به حرام واقعی سه گونه است:

۱. اذن دهد در ارتکاب هر دو این قسم مستلزم اذن در معصیت قطعیه است و آن هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.
۲. اذن در ارتکاب احدهما المعین بدهد این قسم هم ترجیح بلا مرجح است؛ به دلیل اینکه وقتی شما اصل برائت را در خصوص این اثناء جاری می کنی، کسی را رسد که در ظرف دیگر جاری کند.
۳. اذن دهد در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل. این قسم هم لیس فی الاحادیث منها عین و لا اثر.

مرحله دوم: موافقت قطعی با علم اجمالی

پس از اینکه در مقام اول پذیرفتیم که مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است می‌گوییم: بر فرض حرمت مخالفت قطعی، آیا علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی چه نقشی دارد؟ علت تأمه است؟ مقتضی است؟ و یا هیچ کدام؟

آخوند خراسانی و پیروان ایشان علت تأمه بودن را اختیار نموده‌اند و خلاصه استدلال آنها این است که: «لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما ائما الفرق بینهما من ناحیه المعلوم لا- من ناحیه العلم و الانکشاف فان كان الحكم المعلوم بالاجمال فعلیاً من جمیع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهری علی خلافه فی تمام الاطراف او بعضها ضروره استحاله الترخیص و لو احتمالا- فی مخالفته التکلیف الفعلی المنجز و ان لم یکن الحكم الواقعی المعلوم بالاجمال فعلیاً من جمیع الجهات فلا مانع من جعل الحكم الظاهری علی خلافه فی بعض الاطراف او فی جمیعها».

اما به عقیده مشهور علما علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی مقتضی است؛ یعنی اگر مانع شرعی نباشد تأثیر می‌کند، ولی اگر خود شارع در ارتکاب احد الطرفين علی البدل اذن دهد. اینجا ارتکاب احدهما مانعی ندارد.

سؤال: آیا مانعی وجود دارد یا خیر؟

جواب: دو نظریه وجود دارد:

۱. گروهی از قبیل فاضل نراقی و دیگران که قائل به عدم وجوب موافقت قطعی و بلکه کافی بودن موافقت احتمالی هستند، می‌گویند: مانع وجود دارد و آن حدیث «کل شیء لک حلال» است.

بیان مطلب: اخبار حلیت هم شامل شبهات بدویه می‌شوند و هم شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی، منتهی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی مانع وجود دارد نسبت به ارتکاب هر دو طرف. آن مانع عبارت است از اینکه ارتکاب یکی موجب علم به ارتکاب حرام نیست، ولی ارتکاب هر دو مستلزم علم به ارتکاب حرام است و آن هم عقلاً و شرعاً جایز نیست.

جواب ما: در اینجا دو مطلب وجود دارد: ۱. ارتکاب الحرام واقعا ۲. علم به

ص: ۱۰۶

ارتکاب حرام، آنکه عقلاً و نقلاً جایز نیست ارتکاب الحرام است و اما علم به آن یکی از حالات نفسانی ماست و معنا ندارد که علم پیدا کردن حرام باشد و ارتکاب الحرام به ارتکاب مجموع نیست، بلکه به ارتکاب یکی هم ممکن است؛ زیرا شاید همان یکی حرام واقعی باشد و در نتیجه موجب عقوبت گردد. پس عقل می گوید دفع عقاب محتمل واجب است.

روی همین اصل شیخ انصاری رحمه الله قائل شده به اینکه علم اجمالی مقتضی موافقت قطعی است و هیچ گونه مانعی هم از وجوب موافقت نیست. فیؤثر المقتضی اثره.

گروهی از علما در رابطه با مسئله احتیاط و موافقت قطعی در باب علم اجمالی قائل به قرعه شده اند یعنی می گویند اجتناب از طرفین شبهه لازم نیست، بلکه اجتناب از حرام واقعی لازم است و چون حرام واقعی بر ما مشتبه شده با قرعه آن را تعیین می کنیم. این دسته دو دلیل هم آورده اند:

۱. القرعه لکل امر مشکل او مشتبه و مورد بحث ما هم از امور مشتبه است؛ پس نوبت به قرعه می رسد.

جواب: با وجود آن همه دلایل عقلی و نقلی بر وجوب احتیاط اشکال و اجمالی نیست تا جای قرعه باشد.

۲. استدلال کرده اند به دلیل خاصی که در مورد علم اجمالی وارد شده و آن حدیث یحیی بن اکثم از امام جواد علیه السلام است که یحیی از امام علیه السلام می پرسد: چوپانی که با یکی از گوسفندان گله مجامعت نموده، سپس او را به میان گوسفندان رها کرده و هم اکنون گوسفند موطوئه بعینه شناخته شده نیست، بلکه به طور مجمل می دانیم که در میان این گوسفندان، گوسفند کذایی هست چه کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: یقسّم الغنم نصفین ثم یقرع بینهما فکلما وقع السهم فیه قسم غیره قسمین و هكذا حتی یبقی واحد و نجی الباقی.

جواب: مشهور فقها از افتای برطبق این حدیث اعراض نموده اند و هر حدیثی که مشهور از آن روی گردان شوند هر اندازه هم که سند آن قوی باشد بی ارزش خواهد شد به حکم قانون ذیل:

کَلَّمَا از داد صحه از داد وهناو کَلَّمَا از داد وهنا از داد صحه

ص: ۱۰۷

در نتیجه یا باید حدیث را به طور کلی طرح نماییم و به قواعد مسلمه باب که قانون اشتغال است رجوع کنیم و یا فقط در مورد خودش به حدیث فوق عمل کنیم که قطع غنم باشد و به سایر مصادیق علم اجمالی حق نداریم سرایت دهیم.

تبصره ۱: از بیانات مذکور دو قانون مسلم در باب علم اجمالی استفاده می‌کنیم:

۱. دفع عقاب مقطوع واجب عقلی است و در شبهات مقرونه به علم اجمالی ارتکاب جمیع الاطراف مستلزم قطع به مخالفت واقع است. پس عقلا مخالفت قطعی حرام است.

۲. اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و در شبهات مقرونه به علم اجمالی اشتغال یقینی به یکی از دو یا چند طرف داریم پس عقل می‌گوید باید کاری کرد که یقین به فراغ ذمه حاصل شود و تحصیل یقین به امثال تکلیف به آن است که از باب مقدمه علمی از هر دو طرف باید اجتناب کرد پس به حکم عقل موافقت قطعی نیز واجب است.

این دو قانون مسلم عقلی را با برهان تثبیت کردیم حال هر جا ظواهر احادیث شرعی با این دو قانون متضاد بود، باید ظواهر را توجیه نموده و برخلاف ظاهر حمل کنیم و البته طرق حمل برخلاف ظاهر متعدد است:

اول. حمل کنیم بر شبهات بدویه، چنان که در احادیث کل شیء لک حلال ما این کار را کردیم.

دوم. حمل کنیم بر شبهات مقرونه به علم اجمالی که غیر محصوره هستند.

سوم. حمل کنیم بر اینکه آن مورد حدیث مورد خاصی بوده و از قانون شبهات مقرونه محصوره خارج است. و یا توجیهات دیگر ...

البته از این عمل تعجب نکن؛ چرا که در ظواهر کتاب هم چه بسیار آیاتی که ظاهرشان با حکم عقل نمی‌سازد و ما آن ظواهر را برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم از قبیل: وَ سِئِلِ الْقَرْيَةِ، وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَافًّا، وَ جُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا ... که مرحوم صدوق در رساله اعتقادات، حدود بیست و پنج آیه را ذکر نموده که توجیه شده‌اند.

ص: ۱۰۸

تبصره ۲: قانون عقلی اشتغال مؤیدات شرعی ای هم دارد که برخی از آنها عبارت اند از:

۱. قوله عليه السلام: ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال.

۲. قوله عليه السلام: اتركوا ما لا بأس به خذوا ما لا بأس به اليأس.

۳. ما ورد في الإناءين المشبهين خصوصا مع فتوا الاصحاب بلا خلاف على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلق.

۴. ما ورد في الصلاة في الثوبين المشبهين و ...

تنبيهات دوران بين المتبائين

تنبيه اول: [طريقت و موضوعيت احتياط]

از مباحث گذشته به این نتیجه می رسیم که: در شبهات مقرونه به علم اجمالی احتیاط و اجتناب از هر دو مشتبه در شبهات تحریمیه و یا ارتکاب هر دو طرف شبهه در شبهات وجوبیه امری واجب و لازم است. اینک سخن بر سر آن است که آیا اجتناب از اطراف شبهه طریقت دارد؟ (یعنی ملا-ک و غرض دوری جستن از حرام واقعی و رسیدن به واجب واقعی است و اینکه از اطراف شبهه اجتناب می کنیم به خاطر فرار از حرام واقعی است و یا اینکه اطراف شبهه را به جای می آوریم به خاطر نیل به واجب واقعی است پس غرض احراز واقع است و احتیاط طریقت است) یا اینکه وجوب اجتناب از اطراف شبهه تحریمیه و وجوب ارتکاب اطراف شبهه وجوبیه موضوعیت دارد (یعنی همان گونه که شرعا خمر مثلا- حرام است، نماز مثلا- واجب است و مخالفتش عقاب دارد همچنین شرعا عنوان شبهه، موضوعیت دارد و عنوان مشتبه نیز تعبدا دارای حکم است و ارتکاب مشتبه به شبهه تحریمیه بما هو مشتبه، موجب معصیت و عقوبت است؛ چه اینکه ترک مشتبه به شبهه وجوبیه نیز بما هو مشتبه سبب عقاب است؛ خواه در واقع واجب باشد یا نه، حرام باشد یا خیر. به بیان دیگر، صادف الواقع ام لا؛ کدام یک حق است؟

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. وجوب احتیاط طریقت دارد.

۲. لزوم احتیاط موضوعیت دارد.

ص: ۱۰۹

ثمره این دو نظریه: بنا بر احتمال اول اگر کسی یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شد و چنانچه مصادف با واقع درآمد، یعنی در واقع همان یکی حرام بود، به خاطر مخالفت واقع عقاب می شود و اگر مصادف واقع نبود معاقب نیست. همچنین اگر همه اطراف شبهه را مرتکب شد، یک عقاب بیشتر ندارد، آن هم به خاطر حرام واقعی است، ولی بنا بر احتمال ثانی، اگر یکی از اطراف شبهه را مرتکب شود یک عقاب دارد، چون عنوان مشتبه موضوعیت دارد و اگر هر دو طرف را یا همه اطراف را مرتکب شد به مقدار عنوان مشتبه عقاب هم متعدد می شود. پس اگر اطراف شبهه ده تا باشند مکلف ده عقاب دارد.

ادله دو نظریه: گروه اول: حاکم به وجوب احتیاط - چه عقل باشد و چه شارع - حکمش طریقت دارد.

عقل: عقل می گوید: از این طرف شبهه اجتناب کن؛ چون احتمال عقاب می دهی و دفع عقاب محتمل واجب است. پس صحبت از احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت مال حرام یا واجب واقعی است نه مال عنوان مشتبه.

شرع: از روایات احتیاط هم به وضوح این معنا استفاده می شود که: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس، من ترك الشبهات نجى من المحرمات و من ارتكبها وقع فى المحرمات و...».

گروه دوم: این ها دو دلیل آورده اند:

۱. مکلفی که طرف شبهه را مرتکب می شود تجزی نموده و تجزی عقلا - قبیح است و کلاً حکم به العقل حکم به الشرع؛ پس تجزی شرعاً حرام است و هر چیزی که حرمت شرعی مولوی داشته باشد مخالفت آن عقاب خواهد داشت؛ پس ارتکاب طرف شبهه و لو لم یصادف الواقع عقاب دارد.

جواب: تجزی قبیح فعلی ندارد، بلکه قبیح فاعلی دارد و عقاب دایر بر مدار قبیح فعلی است.

۲. ادله شرعیه ای هم که بر وجوب احتیاط دلالت می کنند، دلیل بر مولویت و عقاب داشتن طرف شبهه است.

ص: ۱۱۰

جواب: مکرر در مکرر گفته شد که این ادله ارشاد به حکم عقل دارند و مؤسس حکم جدید و مولوی نیستند. بنابراین، حق آن است که احتیاط طریقت به سوی واقع دارد و اساساً از نام خود احتیاط هم این معنا استظهار می شود.

تنبیه دوم: [ابتلا شرط تنجیز احتیاط]

تا به حال روشن شد که در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره، مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است؛ یعنی باید در شبهات تحریمیه از همه اطراف شبهه از باب مقدمه علمی اجتناب نمود تا یقین به امثال حاصل شود و نیز در شبهات وجوبیه همه اطراف را باید به جا آورد تا یقین به امثال امر مولی حاصل شود. حال باید بدانیم که شبهات مقرونه به علم اجمالی دو نوع اند:

۱. گاهی همه اطراف شبهه مورد ابتلا و حاجت مکلف است از قبیل دو ظرف آبی که مکلف از هر دو می خواهد استفاده کند یا برای وضو و غسل و یا برای تطهیر لباس و بدن و یا برای شرب.

۲. گاهی نیز همه اطراف و یا برخی از اطراف شبهه مورد ابتلا مکلف نیستند، مثل اینکه دو ظرف مایع در کاخ سرخ هست و من یقین دارم که یکی از آن دو نجس است؛ در اینجا هیچ کدام مورد ابتلای من نیست و یا اینکه یک طرف آب زید و ظرف دیگر پیش ملکه انگلستان است و زید علم اجمالی دارد که یکی از این دو ظرف آب متنجس شده است؛ در اینجا هم عادتاً آن ظرف ملکه مورد ابتلای زید واقع نخواهد شد. حال ما که گفتیم علم اجمالی منجیز واقع است و امثال می طلبد و خطاب تنجیزی بر دوش ما می آورد، این مربوط به مواردی است که هر دو یا همه اطراف شبهه مبتلا به مکلف باشد پس اگر بعضی الاطراف - و به طریق اولی همه اطراف - از مورد ابتلا خارج شد علم اجمالی ارزشی ندارد و تأثیری نمی گذارد و ارتکاب یا ترک سایر اطراف واجب نیست. بنابراین، یکی از شرایط منجیزیت علم اجمالی آن است که تمام اطراف آن محل ابتلای مکلف باشد.

سؤال: فلسفه این امر که شرط تنجیز ابتلا باشد چیست؟

جواب: دلیل مطلب آن است که غرض مولی از خطاب عند القدماء حمل المكلف

ص: ۱۱۱

على الترك است و عند المتأخرين غرض زجر المكلف عن الفعل است و این غرض در صورتی حاصل می شود که عمل مورد ابتلا باشد و عادتاً مکلف مرتکب شود. در اینجا خطاب تنجیزی اثر دارد و مانع می گردد، ولی در مواردی که عادتاً مبتلا به نیست خودبه خود منهی عنه ترک شده و نیازی به جعل زاجر از سوی شارع نیست و لذا در این گونه موارد حاجتی به نهی مولوی نیست و وجود چنین نهی لغو و عبث، بلکه تحصیل حاصل است، و هو محال.

سؤال: معیار در محل ابتلا بودن چیست؟

جواب: معیار این است که اگر فرضاً تفصیلی داشتیم که «هذا الطرف حرام خطاب اجتنب عن الحرام» در حق ما منجز می شد و هکذا اگر به تفصیل می دانستیم که «ذاک الطرف حرام»، باز خطاب منجز می آمد، اما مواردی که اگر علم تفصیلی هم داشتیم خطاب تنجیزی نمی آمد، مورد ابتلا محسوب نمی شوند؛ مثل ظرف آبی که در کره مریخ است، و لو علم تفصیلی هم داشته باشیم مبتلا به من نیست و من نسبت به آن مخاطب نیستم و مثل ظرف آبی که ملک زید است و لو من یقین به نجاست آن داشته باشم اما مخاطب به آن نیستم، چون مبتلا به نیست. آری، اگر روزی ملک من شد خطاب فعلی و تنجیزی می آید، ولی الآن خطاب فعلی نیست.

سؤال: در بعضی موارد قطع داریم که اطراف شبهه مورد ابتلاست؛ در آنجا علم اجمالی منجز است. در بعضی موارد دیگر قطع داریم که برخی یا همه اطراف شبهه از محل ابتلا خارج است؛ در آنجا هم علم اجمالی قطعاً منجز نیست، ولی در مواردی هم شک می کنیم که آیا همه اطراف شبهه مورد ابتلاست یا خیر؟ احتمال ابتلا می دهیم، ولی یقین هم نداریم حال در اینجا چه کنیم؟

شیخ انصاری رحمه الله فرموده است: «خطاب اجتنب عن النجس مطلق» است و شامل می شود هر سه مورد را هم مواردی را که قطع به ابتلا داریم و هم مواردی را که قطع به عدم ابتلا داریم و هم موارد مشکوک را از این سه مورد، قسم دوم به دلیل خاصی از اطلاق خارج شد و دو قسم دیگر در تحت اطلاق باقی هستند. پس به اصالة الاطلاق تمسک می کنیم و حکم می کنیم به لزوم احتیاط در موارد مشکوک.

ص: ۱۱۲

ولی به عقیده آخوند خراسانی، این تمسک به اطلاق از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقی است و جایز نیست (به بیانی که در جلد اول شرح کردیم) و لذا نوبت به اصاله البراءه می‌رسد؛ چون شک داریم که آیا مورد ابتلا هست یا نه؟ در نتیجه شک می‌کنیم که آیا خطاب فعلی نسبت به آن داریم یا نه؟ اصل برائت از تکلیف فعلی است و مجرای اصل برائت هم شک در تکلیف فعلی است.

با این بیانات بسیاری از شبهات و موارد حل می‌گردد که کسی شبهه نکند که فلان جا شبهه مقرونه به علم اجمالی است، با این حال اجتناب واجب نیست می‌گوییم آنجا به خاطر عدم ابتلاست.

چند مثال: شیخ انصاری می‌فرماید:

و هذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه المحصوره في مواقع مثل ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسه في إنائه أو في موضع من الارض التي لا- يبتلى به المكلف عادتاً أو بوقوع النجاسه في ثوبه أو ثوب الغير فإن التوین لكل منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا اجری احدهما فی ثوبه اصاله الحل و الطهاره لم يعارض بجریانهما فی ثوب غیره و (۱)

تنبیه سوم: ملاقی مشتبهین

شبهه ای نیست در اینکه نجاسات دهگانه در اسلام جزء محرّمات اند و اجتناب از آنها واجب و ارتکاب آنها حرام است. بنابراین، اگر یقین کردیم که این مایع بول است حتماً باید پرهیزیم. قرآن می‌فرماید: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ وَ نِیز می‌فرماید: يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ). نیز شبهه ای نیست در اینکه ملاقی با اعیان نجسه هم که اصطلاحاً متنجس نامیده می‌شود واجب الاجتناب است و محرم الارتکاب منتهی گروهی از قبیل علامه و سید بن زهره می‌گویند که حکم ملاقی نجس از خود خطاب اجتناب عن النجس استفاده می‌شود به این بیان که: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ اعم است از خود رجز (نجس واقعی) و ملاقی آن، ولی مشهور می‌گویند: از جمله اجتناب عن النجس غیر از وجوب

ص: ۱۱۳

اجتناب از خود نجس واقعی متبادر نیست.

و اما وجوب اجتناب از ملاقی نجس تعبد خاص و دلیل مخصوصی دارد که عبارت اند از روایات کثیره و اجماعات فقها، و هذا هو الحق بالوجدان.

و باز شبهه ای نیست در اینکه اجتناب از اطراف علم اجمال در شبهات محصوره ایضا واجب و ارتکاب آنها حرام است؛ چنان که به تفصیل بحث شد که موافقت قطعیه واجب است. باز هم شبهه ای نیست در اینکه اگر شیء پاک با هر دو طرف شبهه محصوره ملاقات کند واجب الاجتناب است به حکم اینکه: ملاقی النجس نجس.

باز شبهه ای نیست در اینکه اگر شیء طاهری با یکی از اطراف شبهه و شیء طاهر دیگر با طرف دیگر شبهه ملاقات کند، اجتناب از هر دو طرف ملاقی لازم است؛ زیرا علم اجمالی پیدا می شود به اینکه یا این ظرف با نجس واقعی ملاقات کرده و ملاقی النجس نجس و یا آن ظرف فیجب الاجتناب. انما الکلام در ملاقی احد اطراف الشبهه است؛ یعنی اگر شیء پاک با یک طرف شبهه ملاقات نمود آیا واجب الاجتناب هست یا خیر؟ در این زمینه دو قول وجود دارد:

۱. کسانی که می گویند خود خطاب اجتناب عن النجس اعم است و ملاقی نجس را هم شامل می شود، همان ها معتقدند به اینکه این خطاب در اطراف علم اجمالی هم هست که اجتناب عن النجس، پس اعم است و شامل ملاقی هم می گردد، علاوه بر فرض که خطاب اجتناب شامل ملاقی المشتبه نگردد، ولی ملاقی المشتبه در اطراف علم اجمالی داخل می شود و پس از ملاقات ما علم اجمالی داریم که یا این اناء نجس است و یا آن اناء و ملاقی آن و وقتی طرف علم اجمالی شد، پس واجب الاجتناب است مثل جایی که از اول امر سه ظرف داریم و علم اجمالی داریم که یا این ظرف و یا آن دوتای دیگر نجس است.

۲. مشهور می گویند: اولاً، وجوب اجتناب از نجس شامل وجوب اجتناب از ملاقی نجس نمی شود، بلکه ملاقی النجس به دلیل خاص محکوم به نجاست است و آن دلیل خاص فقط در باب ملاقی النجس موجود است، ولی در ملاقی المشتبه، چنین دلیلی نداریم.

ص: ۱۱۴

ثانیا مسأله ای دارای فرض هایی است که هر کدام باید محاسبه شود:

اول. نخست علم اجمالی حاصل شد به نجاست احد الامرین أو الامور سپس ملاقات حاصل شد. در این صورت اجتناب از ملاقی واجب نیست به دلیل اینکه ملاقی داخل در اطراف علم اجمالی نیست تا واجب الاجتناب باشد؛ زیرا هنگامی که علم اجمالی آمد ملاقاتی در کار نبود اول علم اجمالی آمد و تأثیر خود را گذارد و لزوم اجتناب از اطراف علم اجمالی را ثابت کرد، سپس ملاقات آمده و ملاقی از اطراف علم اجمالی نیست تا واجب الاجتناب باشد. همچنین ملاقی النجس واجب الاجتناب است و ملاقی احد طرف الشبهه مسلم نیست که ملاقی النجس هست یا نه، ملاقی مشتبّه هم که دلیلی بر تنجس او نیست. پس ملاقی المشتبّه نه طرف علم اجمالی است تا از آن باب واجب الاجتناب باشد و نه ملاقی النجس است که دلیل دارد، بلکه ملاق المشتبّه است که دلیل ندارد.

دوم. اول ملاقات حاصل شد، سپس علم اجمالی آمد. در اینجا هم ملاقی و هم ملاقی طرف شبهه محسوب می شود و اجتناب از هر دو به واسطه علم اجمالی واجب است.

در هر یک از دو صورت فوق گاهی پس از ملاقات، ملاقی نابود می شود و گاهی باقی می ماند مشهور گفته اند: لا فرق بین التلف و عدمه فی الحکم المذكور.

تنبیه چهارم: اضطرار

دانستیم که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه با آن واجب است.

حال باید بدانیم که گاهی مکلف نسبت به هیچ کدام از اطراف علم اجمالی اضطرار ندارد. در اینجا وجوب اجتناب به جای خود باقی است و علم اجمالی تکلیف واقعی را بر دوش ما منجز نموده و رافع فعلیت تکلیف هم در کار نیست و گاهی مکلف نسبت به هر دو طرف شبهه اضطرار پیدا می کند؛ در این صورت هم علم اجمالی به کلی از اثر می افتد و تکلیف واقعی را به هیچ وجه بر ما منجز نمی کند براساس حدیث رفع (رفع ما اضطرّوا الیه) و به حکم قانون «الضرورات تبيح المحظورات» و به حکم آیات شریفه حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ...، ... إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ. گاهی نسبت به یک طرف شبهه مکلف مضطر می شود در این فرض هم موافقت قطعیه قطعاً لازم نیست

ص: ۱۱۵

و ارتکاب یک طرف معینا اگر اضطرار به احدهما المعین باشد، یا مخیرا اگر اضطرار به احدهما المخیر باشد جایز است، ولی سؤال این است که: آیا در این فرض مخالفت قطعی هم جایز است یا خیر؟ یعنی مکلف حق دارد طرف دیگر را هم که مورد اضطرار نیست مرتکب شود یا نه؟

جواب: اضطرار به یک طرف شبهه دارای اقسامی است:

۱. گاهی اضطرار به احدهما المعین است؛ مثل اینکه دو مایع داریم یکی آب و دیگری سرکه و مکلف به خصوص آب به منظور شرب مضطر شده است.

۲. گاهی اضطرار به احدهما لا-علی التعیین است؛ مثل اینکه دو ظرف آب داریم و در اثر غلبه عطش ناچار هستیم یکی از آنها را شرب کنیم. در هریک از دو صورت گاهی اضطرار به یکی از آنها قبل از علم اجمالی حاصل شده و گاهی هم زمان با علم اجمالی و گاهی پس از علم اجمالی حاصل شده، ۳۶* ۲.

شیخ انصاری رحمه الله قائل به تفصیل شده است؛ یعنی مدعی است که اگر اضطرار به احدهما المعین، و اضطرار هم قبل از علم اجمالی باشد، جلوی تأثیر علم اجمالی را می‌گیرد و تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی‌شود. همچنین اگر اضطرار هم زمان با علم اجمالی حاصل شود، باز هم جلوی تأثیر علم را می‌گیرد. به دلیل اینکه در هریک از این دو صورت تکلیف واقعی فعلیت پیدا نمی‌کند؛ زیرا احتمال دارد حرام واقعی در همین طرفی باشد که مکلف نسبت به آن مضطر شده و طرف دیگر حلال باشد و لذا نسبت به طرف دیگر تنها، هیچ گاه علم به تکلیف حاصل نمی‌شود تا منجز باشد یا نباشد.

اما اگر اضطرار پس از علم اجمالی بیاید، علم اجمالی جلوتر آمده و تأثیر کرده و تکلیف واقعی را بر ما منجز نموده و به حکم عقل از باب مقدمه علمی باید از هر دو طرف اجتناب کنم، ولی بعدا اضطرار آمد خوب الضرورات تتقدّر بقدرها و آن به مقدار رفع ضرورت است. پس در آن دیگری که مضطر الیه نیست باید اجتناب کرد و همچنین است در سه فرض اضطرار به احدهما المخیر؛ زیرا نزد شیخ رحمه الله ضابطه در تأثیر و تنجیز علم اجمالی آن است که اگر علم تفصیلی داشتیم به اینکه حرام واقعی

ص: ۱۱۶

در این طرف است اجتناب از این طرف بر من منجز می شد و در صورت اضطرار به احدهما لا علی التعمین چنین است، چون دست مکلف باز است و می تواند هریک از دو اناء را رها کرده به سراغ اناء دیگر برود و لذا هر طرف را که به اختیار خودش انتخاب کرد از طرف دیگر باید اجتناب کند، چون شاید حرام واقعی در همان طرف باشد، پس احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل لازم است، ولی به عقیده آخوند خراسانی میان انواع شش گانه اضطرار فرقی نیست در اینکه اگر اضطرار آمد مسئله موافقت و مخالفت قطعیه کنار می رود به دلیل اینکه حدیث رفع می گوید: رفع ما اضطرروا الیه این جمله اطلاق دارد و شامل می شود صورتی را که اضطرار قبل العلم الاجمال باشد و مانع شود از تعلق علم اجمالی به تکلیف فعلی و یا بعد از علم اجمالی باشد اضطرار که آمد جلو فعلیت تکلیف را می گیرد. پس این علم اجمالی که مبتلا به اضطرار شده اثر ندارد و مخالفت قطعیه او هم جایز است تا چه رسد به عدم لزوم موافقت قطعیه.

اشکال: جناب آخوند، چه فرق است میان فرض اضطرار به یک طرف شبهه با فرض فقدان و تلف یک طرف شبهه که در باب فقدان گفتید علم اجمالی از تأثیر نمی افتد و اجتناب از طرف موجود لازم است، ولی در باب اضطرار می گوئید: علم اجمالی کلا علم است و از تأثیر به کلی ساقط می شود؟

جواب: فرقیان این است که فعلیت تکالیف نسبت به اضطرار مقید و محدود شده یعنی هر تکلیفی تا مادامی فعلی است که اضطرار نیامده و پس از اضطرار دیگر فعلی نیست مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ... إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ»، ولی نسبت به فقدان و تلف هیچ تکلیفی محدود نشده که هذا حرام مادامی که مفقود نشود و لذا در فرض اول، پس از آمدن حد و مرز تکلیف، تکلیف از فعلیت می افتد به خلاف فرض ثانی.

نتیجه: یکی از عوامل سقوط علم اجمالی از تأثیر اضطرار است و یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی عبارت است از عدم الاضطرار.

تنبیه پنجم: تدریجیات

گاهی علم اجمالی به امور دفعیه تعلق می گیرد؛ یعنی همه اطراف شبهه دفعه واحده و

ص: ۱۱۷

بالفعل موجودند مثل اینکه علم اجمالی داریم که یا این ظرف خارجی موجود حرام و نجس است یا آن ظرف موجود دیگر و گاهی علم اجمالی به امور تدریجیه تعلق می‌گیرد؛ یعنی اموری که همه آنها در خارج بالفعل موجود نیستند، بلکه بعضی اطراف هم اکنون موجودند و بعضی دیگر تدریجا و در آینده تحقق خواهند یافت، مثال: زنی را تصور کنید که اجمالا می‌داند که در طول یک ماه سه روز حائض می‌شود ولی به تفصیل نمی‌داند که آیا همین سه روز اول ماه است که فعلا مبتلا به است و یا سه روزهای بعدی است که در آینده موجود خواهند شد و بالفعل وجودی ندارند.

مثال دیگر: بازرگانی را فرض کنید که اجمالا می‌داند که یکی از معاملاتش که وی در طول روز انجام خواهد داد ربوی و فاسد است، ولی همه آن معاملات که بالفعل موجود نیستند، بلکه تدریجا و در طول روز یا هفته یا ماه و یا سال محقق خواهند شد.

سؤال: آیا در تدریجات هم مثل دفعیات علم اجمالی مؤثر و منجز است یا خیر؟

جواب: در اینجا سه مبنی وجود دارد:

۱. آخوند خراسانی رحمه الله می‌گوید: مخالفت قطعیه جایز است و می‌توان در همه اطراف اصاله الحلیه جاری کرد.

۲. میرزای نایینی می‌گوید: مخالفت قطعیه جایز نیست و در تدریجات هم باید مثل دفعیات احتیاط کرد.

۳. شیخ انصاری رحمه الله می‌گوید: مواردی که مناط فعلیت تکلیف در آن امر آینده هم اکنون موجود است مثل مثال بازرگان علم اجمالی مثل دفعیات منجز است و مواردی که مناط بالفعل موجود نیست مثل مثال حیض علم اجمالی تأثیری ندارد و کالجهل رأسا است.

مبنای آخوند خراسانی: منجزیه العلم الاجمالی متوقف علی کونه متعلق بالتکلیف الفعلی فاختر عدم تنجیزه فی المقام و جواز الرجوع الی الاصول فی جمیع الاطراف اذا المفروض تردد التکلیف فیه بین ان یکون فعلیا أو مشروطا بشرط غیر حاصل فلا- علم بالتکلیف الفعلی فلا مانع من الرجوع الی الاصل.

مبنای نایینی: ملاک این است که مخالفت قطعیه عملیه با دستور مولی پیش آید و در

این موارد و لو تکلیف فعلی من جمیع الجهات نباشد، ولی ملاک تکلیف هست و تفویت آن ملاک عقلاً قبیح است.

مبنای شیخ: هر جا که اطراف شبهه و لو تدریجی الحصول باشند عند العرف دفعه واحده مبتلابه محسوب می شوند مثل مثال بیع و نذر اینجا علم اجمالی مؤثر است و هر جا چنین نباشد تنجیزی هم نیست و معیار در ابتلا هم این است که هر کدام از اطراف شبهه دارای خصوصیتی باشند که اگر علم تفصیلی پیدا می کرد که همین حرام است، خطاب منجز می شد و قبلاً بحث شد.

تنبیه ششم: [اشتباه مکلف]

در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی گاهی اشتباه مربوط به فعل المکلف یا مکلف به است مثل اینکه مکلف نمی داند که آیا به خطاب اجتنب عن النجس مخاطب است و یا به خطاب لا- تغصب و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلف است؛ یعنی مکلف مرد است که آیا مخاطب به این خطاب است یا آن خطاب؟ این هم دو قسم است:

۱. گاهی تردّد میان دو کسی است مثل واجدی المنی فی الثوب المشترك و گاهی پای یک انسان در میان است مثل خنثی که علم اجمالی دارد که یا مکلف به تکالیف مردان است و یا مکلف به وظایف زنان آیا در این مورد هم علم اجمالی منجز است و احتیاط را واجب می کند یا خیر؟

گاهی ما خنثی را طبیعت ثالثه می دانیم در اینجا خطابات مختصه به مردان متوجه او نیست و همچنین خطابات مختصه به زن ها هم متوجه او نیست فقط خطابات مشترک را دارد.

و گاهی خنثی را طبیعت ثالثه نمی دانیم، بلکه یا در واقع مرد است و یا زن کما علیه المشهور به دلیل قوله تعالی: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ، در این صورت هم گاهی خنثی غیر مشکل است؛ یعنی از طرفی می توان فهمید که آیا در واقع مرد است یا زن مثلاً- اگر از فرج بول می کند و یا اگر حیض می شود زن است و اگر از آلت رجولیت بول می کند، پس مرد است؛ ولی گاهی خنثی مشکله است مثل اینکه هر دو آلت را دارد و یا هیچ کدام را ندارد و در هر حال قابل تشخیص نیست بحث در

ص: ۱۱۹

چنین موردی است: هرکسی که علم اجمالی را مؤثر می‌داند در این مورد هم احتیاط را واجب می‌داند. پس بر خنثی کشف هریک از قبل و دبر حرام است همچنین تکلم با رجال و نساء بیش از حدّ ضرورت حرام است. و کذا یحرم علیه استماع صوتهما و یحرم علیه التزویج و التزوج لوجوب احراز الرجولیه فی الزوج و الانوثیه فی الزوجه ولی هریک از مردان و زنان آزادند و حق دارند به خنثی نظر کنند، چون پای دو کس در میان آمد هر کدام در حق خود اصله الحلیه جاری می‌کنند.

ان قلت: عموماً قرآنیه را چه می‌گویید که فرموده: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ...، قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ...؟

قلت: این تمسک به عامه در شبهات مصداقیه است و هو لا یجوز.

خلاصه الکلام: خنثی اجمالا می‌داند که به یکی از این دو خطاب مخاطب است، پس باید احتیاط کند.

تنبیه هفتم

«المشبهه باحد المشتهین حکمه حکمها لآنّ مقدمه المقدمه مقدمه».

تنبیه هشتم: شبهات محصوره و غیر محصوره

شبهات مقرونه به علم اجمالی در یک تقسیم به دو قسم منقسم می‌گردند:

۱. شبهات محصوره

۲. شبهات غیر محصوره

مشهور علمای اصول فرموده اند: علم اجمالی در شبهات محصوره مؤثر است ولی در شبهات غیر محصوره منجز نیست، ما در این تنبیه در دو مقام بحث می‌کنیم:

اول. تحدید موضوع و بیان اینکه مراد از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

دوم. بیان حکم هریک از شبهه محصوره و غیر محصوره از دیدگاه دانشمندان.

مقام اول: از سوی فقها عظام چندین ضابطه در شناخت و تعیین شبهه محصوره از غیر محصوره بیان شده که ما به اهمّ آن ضوابط اشاره می‌کنیم:

۱. گروهی عرف و عقلای عالم را ضابطه و معیار قرار داده اند و گفته اند: هر عددی که در نزد عرف شمردن آن دشوار باشد مثل عدد هزار شبهه در آن، شبهه غیر محصوره

ص: ۱۲۰

خواهد بود و هر عددی که عند العرف شمردنش آسان باشد مثل عدد ۲ و ۵ و ۱۰ و ...
شبهه در آن، محصوره خواهد بود.

اشکال این ضابطه: این ضابطه از جهاتی اجمال و ابهام دارد؛ زیرا شمردن عدد هزار در زمان قلیل مثل یک دقیقه دشوار است، ولی در زمان طویل مثل ۳۰ دقیقه امری، پس آسان است، پس خدشه دارد.

۲. براساس اشکال ضابطه قبل جناب محقق ثانی قیدی را بر آن افزوده و آن اینکه هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد او محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد و لو در زمان طویل آسان باشد او غیر محصوره خواهد بود سپس جناب محقق فرموده: بعضی از مراتب عالیه عدد یقیناً غیر محصوره است مثل عدد هزار؛ زیرا شمارش آن در زمان قلیل دشوار است و بعضی از مراتب نازله عدد قطعاً محصوره است مثل عدد دو یا سه و ... و در این میان یک سلسله اعداد جاری مجرای عدد هزار است مثل نهصد و هشتصد و ... و حکم هزار را دارند در غیر محصوره بودن و یک سری اعداد جاری مجرای عدد ۲ و ۳ هستند مثل عدد پنج و ده و بیست و ... و حکم عدد سه را دارند در محصوره بودن و بعضی از اعداد هم مشکوک اند که آیا ملحق به عدد سه باشند یا به هزار مثل عدد چهارصد و پانصد و ششصد. مثلاً در این موارد معیار ظن غالب است اگر برای مجتهدی ظن غالب به الحاق این اعداد به یک طرف از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شد به مظنه عمل می کند و اگر حاصل نشد استصحاب می کند تا زمانی که ناقل حاصل شود.

اشکالات این ضابطه: الف. شما گفتید عدد هزار غیر محصوره است. سپس گفتید در غیر محصوره احتیاط واجب نیست، چون عسر و حرج دارد. ما می گوئیم این دو کلام متنافیان اند؛ زیرا اگر فرض کنیم خانه ای را که بیست متر در بیست متر باشد و یقین کنیم که یک گوشه ای از این خانه به مقدار سجد گاه متنجس شده که این یک جزء نسبت به کل منزل یکی در هزار، بلکه یکی در ده هزار است. حال در اینجا چه عسر و حرجی در وجوب اجتناب هست و چه فرق است بین این فرض و بین فرض اینکه علم اجمالی داریم که دو متر از این خانه فرضاً چهل متری نجس شده؟ سهولت

ص: ۱۲۱

اجتناب در هر دو وجود دارد و هکذا در هزار جبه گندم که علم اجمالی به نجاست یکی از آن حبه ها حاصل شده اجتناب از همه مشکل نیست.

ب. شما گفتید هر جا شک کردیم، معیار ظن غالب است ما می گوییم: در تعیین مصداق ظن مجتهد ارزشی ندارد برای دیگران، حد اکثر برای خود او اعتبار دارد و بس.

ج. شما گفتید اگر ظن غالب هم نبود به استصحاب رجوع می شود ما می گوییم:

مرادتان از استصحاب چیست؟ اگر مرادتان استصحاب وجوب اجتناب است آری، ما هم قبول داریم، ولی اگر مرادتان استصحاب حلیت است که ظاهر کلام همین است ما قبول نداریم؛ زیرا دلیل وجوب اجتناب در شبهات مقرونه به علم اجمالی این است که مقدمه علمیه بالاجماع واجب است و این دلیل در شبهات محصوره و غیر محصوره یکسان است منتهی در شبهه غیر محصوره دلیل خاصی مانع شده. حال اگر در موردی شک در غیر محصوره بودن کردیم می گوییم: مقتضی وجوب اجتناب موجود است و مانع هم مفقود است فیؤثر المقتضی اثره، پس باید احتیاط کرد.

۳. جناب فاضل هندی صاحب کشف اللثام فرموده: ضابطه این است:

ما يؤدّی اجتنابه الی ترک الصیّلاه غالباً فهو غیر محصوره کما انّ اجتناب شاه او امرأه مشتبهه فی صقع من الارض يؤدّی الی التّرك غالباً.

اشکال: این ضابطه هم ابهام دارد و به درد همه جا نمی خورد.

۴. شیخ انصاری فرموده معیار این است که هر جا که کثرت وقایع به درجه ای برسد که عقلای عالم بدان اعتنا نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره خواهد بود و الا محصوره است در خاتمه شیخ انصاری رحمه الله فرموده:

هذا غايه ما ذكروا أو يمكن أن يذكر و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشي ء منها.

پس بهتر آن است که در موارد شک به حکم عقلا رجوع کنیم که می گویند باید علم اجمالی را مراعات نمود؛ زیرا مقتضی دارد و آن دلیل اجتناب عن النجس أو الحرام است و مانع هم مشکوک است. فیؤثر المقتضی اثره.

مقام ثانی: در رابطه با بیان حکم در دو مرحله بحث می کنیم:

ص: ۱۲۲

۱. آیا در شبهات غیر محصوره هم مانند محصوره احتیاط واجب است یا نه؟

۲. برفرض عدم وجوب احتیاط و موافقت قطعیه آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر فقط باید به قدر حرام اجتناب کرد و ارتکاب ما بقی جایز است.

و اما مرحله اول: مشهور علما می گویند: در شبهات غیر محصوره اجتناب از همه اطراف و احتیاط کردن واجب نیست و برای اثبات این مدعا دلایلی دارند:

۱. ادعای اجماع بر عدم وجوب احتیاط، جناب وحید بهبهانی و شهید ثانی و ...

ادعای اجماع نموده اند و جناب شیخ انصاری هم پذیرفته است، ولی متأخرین آن را قبول ندارند به حکم بیانی که در جلد سوم از این شرح آوردیم.

۲. وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره عسر و حرج دارد. (صغرا)

عسر و حرج در اسلام منفی اند به حکم ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. (کبرا) پس وجوب اجتناب منفی است (نتیجه)

بیان صغرا: عسر و یسر سه نوع اند:

الف. عسر و یسر نادر: یعنی یک تکلیفی اعم از وجوب یا حرمت برای گروه قلیلی عسر دارد و لو برای نوع مردم یسر دارد و یا بالعکس؛ یعنی تکلیفی برای گروه قلیلی یسر دارد و لو برای نوع مردم عسر دارد اولی مثل وجوب وضو که برای نوع مردم آسان است، ولی برای چند نفری ممکن است دشوار باشد در اثر مرضی و سرما و ...

دومی مثل وجوب صوم در حال سفر که برای نوع مردم عسر دارد و لو برای قلیلی از انسان ها آسان باشد.

ب. عسر و یسر غالب: یعنی تکلیفی برای نوع مردم مشکل باشد و لو برای گروه اندکی آسان است مانند مثال دوم مذکور و یا بالعکس؛ یعنی تکلیفی برای نوع مردم آسان است و لو برای گروه قلیلی از انسان ها دشوار باشد، همانند مثال اول مذکور.

ج. عسر و یسر دائم: یعنی تکلیفی برای همه مردم عسر داشته باشد مثل تحصیل علم به احکام شرعی و یا تکلیفی برای همه مردم آسان باشد.

حال احکام شرعی دایر مدار عسر و یسر نادری نیستند که هر جا برای گروهی قلیلی از مردم آسان بود و لو برای اکثر مردم عسر داشته باشد آن وجوب یا حرمت

ص: ۱۲۳

جعل شود و یا اگر برای گروه قلیلی سخت بود و لو برای نوع مردم آسان باشد آن وجوب مرتفع شود خیر آن وجوب می ماند و آن گروه قلیل مستثنی می شوند.

همچنین احکام دایر مدار عسر و یسر دائمی هم نیستند، چون شاید در میان احکام وجوب یا حرمتی نباشد که برای همگان بدون استثنا آسان و یا برای همگان بدون استثنا سخت باشد و مثال به تحصیل علم هم ناتمام است، چون آن هم و لو برای صد هزار نفر عسر داشته باشد، ولی برای ده نفر بالأخره آسان است، پس ملا-ک عسر و یسر غالبی است؛ یعنی هر تکلیفی که برای نوع مردم آسان بود شارع مقدس آن را در حق همگان جعل می کند، سپس استثنا هم می زند و هر تکلیفی برای نوع مردم مشکل بود از عهده همگان برداشته شود. با حفظ این مقدمه می گوئیم:

در باب شبهات غیر محصوره وجوب اجتناب در اغلب افراد شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم و عسر و حرج دارد و لو برای قلیلی آسان باشد، ولی ملا-ک نوع است مثلاً- مکلف علم اجمالی دارد که یکی از این اثاث البیت نجس است اگر بخواهد از همه آنها اجتناب کند مشکل است یا مثلاً یکی از این منازل شهرستان غصب است اگر بخواهد از همه اجتناب کند عسر و حرج است یا یکی از نانوائی های این شهر نان نجس می فروشد. و هکذا یکی از لبنیاتی ها و یکی از پارچه فروشی ها و حال اگر بخواهد از همه این ها اجتناب کند باید در شبانه روز به لقمه واحده قناعت کند آن هم بسی سخت دشوار است.

بیان کبرا: اینکه عسر و حرج در قرآن منفی است قرآن فرموده: *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ*، ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. پس احتیاط در غیر محصوره واجب نیست.

جواب: اولاً، المتبادر الى الذهن من هذه الأدلة العسر و الحرج الشخصيان لا الغالبين لأن ظاهر ضمير الجمع المخاطب توجه الخطاب الى كل واحد من المكلفين و ظاهره نفى العسر الشخصى دون النوعى بمعنى أنه كل من شق عليه امثال تكليف من التكاليف فى مورد من الموارد يرتفع عنه ذلك فى هذا المورد.

ثانياً، ما نیازی به استدلال بر عسر و حرج نداریم، بلکه در مرحله قبلی از راه

ص: ۱۲۴

عدم الابتلاء استدلال می‌کنیم، چون که غالباً همه اطراف شبهه غیر محصوره محل حاجب نیست فلذا علم اجمالی اثر ندارد و اگر این باشد می‌گوییم: لا فرق میان شبهه محصوره و غیر محصوره. پس این استدلال هم دردی را دوا نمی‌کند.

۳. جمع میان دو دسته از ادله:

الف. اخبار حلیت هم شبهات بدویه و هم مقرونه به علم اجمالی را می‌گیرد آن هم چه شبهه محصوره و چه غیر محصوره، پس احتیاط واجب نیست.

ب. اخبار احتیاط هم غیر محصوره و محصوره را در برمی‌گیرد و دلالت می‌کند بر وجوب احتیاط جمع میان این دو دلیل به این است که غیر محصوره را در اخبار حلیت داخل کنیم و محصوره را به اخبار احتیاط بسپاریم.

جواب: اولاً اخبار الحلّ مال شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود. ثانیاً بر فرض شبهات مقرونه را هم شامل شود اخبار الاحتیاط اخص است و ادله الحلّ اعم است؛ زیرا شبهات بدویه را هم می‌گیرد و یقدم الخاص علی العام. آن‌گاه نوبت به اخبار حلیت نمی‌رسد. ثالثاً بر فرض که اخبار احتیاط هم اعم باشد و شامل شبهات بدویه و غیر بدوی هر دو بشود. باز هم می‌گوییم: شما شبهات بدوی را به اخبار الحلّ دادید و شبهات محصوره را به اخبار الاحتیاط، شبهات غیر محصوره باقی می‌ماند. حال به چه دلیل این مصداق را به اخبار الحلّ بدهیم؟ به هر کدام بدهیم ترجیح بلا مرجح است. پس از این راه نیز نمی‌توان پیش آمد. رابعاً طرفداران وجوب احتیاط در شبهه محصوره و غیر محصوره که به اخبار الاحتیاط تمسک نمی‌کنند تا شما جمع بین الدلیلین کنید، بلکه به خود دلیل حکم تمسک می‌کنند به بیاناتی که مفضلاً ذکر شد که مقتضی موجود و مانع هم مفقود است و این دلیل فرق نمی‌گذارد میان محصوره و غیر محصوره، بلکه در هر دو جاری است. پس نوبت به جمع بین الدلیلین نمی‌رسد.

۴. استدلال شیخ انصاری: در اطراف شبهه غیر محصوره اصاله البراءه بلا مانع جاری می‌شود، چون مانع از جریان احتمال عقاب است و در مواردی که احتمال عقاب عقلایی باشد جای اصل نیست، ولی اگر احتمال به قدری ضعیف باشد

ص: ۱۲۵

که ۱/۱۰۰۰ باشد مثلاً که عقلاً به آن اعتنا نمی‌کنند و آن را کالعدم می‌شمارند در اینجا مانعی از جریان اصلی نیست.

متن بیان شیخ انصاری چنین است:

الخامس اصالة البراءة بناء على انّ المانع من اجرائها ليس الّا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنّه انّما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدمه العلميه التي لا يجب الّا لاجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات الّا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السّم في احد اثنتين أو واحد من ألفى اناء و... (۱)

جواب: وقتی علم اجمالی آمد به حکم عقل باید احتیاط کرد چه احتمال عقاب ضعیف باشد و چه قوی؛ زیرا اگرچه احتمال ضعیف باشد، ولی محتمل قوی است که عقاب باشد و مادامی که مؤمن نیامده مخالفت جایز نیست مگر مؤمن باشد از قبیل، عسر و حرج، اضطرار، عدم ابتلاء و ... و در این موارد هم فرق میان محصوره و غیره محصوره نیست.

خلاصه الکلام: لا- فرق فی تنجیز العلم الاجمالی بین کثره الاطراف و قلتها. نعم، ربّما تكون کثره الاطراف ملازمه لطرده بعض العناوين المانع عن تنجیز العلم الاجمالی کالعسر و الحرج و الخروج عن محلّ الابتلاء و نحو ذلك الّا ان العبره تبتک العناوين لا بکثره الاطراف فلو طرأ بعضها لمنع عن التنجیز و لو مع قله الاطراف.

خود شیخ هم به این نکته ملتفت بوده که ضعیف بودن احتمال سبب فرق نیست و لذا در پایان گفته فافهم، اشاره به این است که محتمل قوی است، پس باید احتیاط کرد.

در هر حال موافقت قطعی با علم اجمالی در شبهات غیر محصوره لازم نیست.

و اما مرحله ثانیه: آیا مخالفت قطعی جایز است یا خیر؟

مسئله مبتنی بر مبانی گوناگون است:

کسانی که برای عدم وجوب احتیاط به اخبار الحّل تمسک می‌کنند یا موهون بودن احتمال را دلیل را می‌آورند باید بگویند مخالفت قطعی هم جایز است، چون نسبت به

ص: ۱۲۶

هر مورد و فردی اصاله الحلیه جاری می شود.

و کسانی که به عسر و حرج تمسک می کنند باید بگویند: مخالفت قطعیه حرام است؛ زیرا الضرورات تتقدر بقدرها.

و اما کسانی که می گویند: در اطراف شبهه غیر محصوره هم احتیاط و موافقت قطعیه واجب است، پس به طریق اولی باید بگویند مخالفت قطعیه حرام است حتی مخالفت احتمالی هم حرام است. (خذ فاغتنم).

تنبیه نهم: شبهه کثیر در کثیر

در باب علم اجمالی و شک تفصیلی، گاهی شبهه قلیل در قلیل است؛ مثل یکی در دو تا، که اجمالا می دانیم یکی از آنها حرام یا نجس است و یا یکی از آنها واجب است، ولی به تفصیل نمی دانیم این قسم همان شبهه محصوره است، که حکم آن به تفصیل بیان شد. گاهی هم شبهه قلیل در کثیر است؛ مثل یکی در هزار تا که علم اجمالی به وجوب یا حرمت یکی از این هزار امر دارم. این قسم هم شبهه غیر محصوره است که حکم آن روشن شد. گاهی نیز شبهه کثیر در قلیل است؛ مثل نود و نه در ضمن صدتا که علم اجمالی داریم که نود و نه تا از این صدتا حرام است. در اینجا هم بالأولویه القطعیه حکم قسم اول را دارد. نیز، گاهی شبهه کثیر در کثیر است؛ مثل پانصدتا در ضمن هزار و پانصدتا که پانصد کثیر است. حال آیا چنین موردی به شبهه محصوره ملحق شود یا غیر محصوره؟ مبانی متفاوت است:

بر مبنای شیخ که ملاک را در عدم تنجیز موهون بودن احتمال تکلیف می داند، بحيث لا یعتنی به العقلاء علم اجمالی در این مورد منجز است، چون احتمال عقاب در هر یک از این هزار و پانصدتا، یکی در سه تاست که آیا این پانصدتا یا آن پانصدتا و ... و چنین احتمالی موهوم نیست.

ولی بر مبنای میرزای نایینی ملاک این است که عدم تنجیز در اثر عدم حرمت مخالفت قطعیه است، آن هم مقدور نیست و وجوب موافقت قطعیه هم متفرع بر آن است، پس باید ملتزم به عدم تنجیز شویم. به عبارت دیگر، فأن المخالفه القطعیه لا تتحقق الا بارتکاب الجمیع و هو متعذر عاداتا فلا یجب الموافقه القطعیه ایضا

ص: ۱۲۷

فلا يكون العلم الاجمالي منجزا.

۲. دوران بین اقل و اکثر**اشاره**

در رابطه با علم اجمالی به تکلیف و شک در متعلق آن و یا مکلف به و به عبارت دیگر در باب اصاله الاشتغال دو مقام و مرحله از بحث داشتیم:

۱. دوران امر وجوب بین المتباینین مثل وجوب ظهر یا جمعه، قصر یا اتمام و ...

در این رابطه به تفصیل گفتگو کردیم و چکیده آن مباحث عبارت شد از اینکه:

مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است و موافقت قطعی با آن واجب است منتهی نسبت به حرمت مخالفت قطعی با علم اجمالی عند الکُلِّ علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه محال است اما نسبت به وجوب موافقت قطعی مورد اختلاف است:

مرحوم آخوند خراسانی، آقا ضیاء و محقق اصفهانی علم اجمالی را علت تامه وجوب موافقت می دانند؛ مرحوم شیخ انصاری و میرزای نایینی علم اجمالی را مقتضی برای وجوب موافقت قطعی می دانند، و دیدگاه امام فقیه و رهبر عظیم الشأن انقلاب، حضرت امام خمینی قدس سره چنین است:

العلم الاجمالي علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه في نظر العقلاء... لكنّه مقتضى لوجوب الموافقه ای يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصه من المولى ولا يستنكر ورودها كما لا يستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي كالشك بعد الفراغ و مضى الوقت. (۱)

۲. دوران امر وجوب میان اقل و اکثر قبل از هر مطلبی فرق ما بین متباینین با اقل و اکثر باید روشن شود: سه فرق اساسی را مطرح می کنیم:

الف. در متباینین قدر متیقنی در کار نیست، ولی در اقل و اکثر همیشه اقل قدر متیقن است.

ب. در متباینین احتیاط به تکرار عمل است؛ یعنی اتیان ظهر و جمعه، ولی در اقل و

ص: ۱۲۸

اکثر احتیاط به اتیان اکثر است و نیازی به تکرار عمل نیست.

ج. در متباینین علم اجمالی منحل نمی شود، ولی در اقل و اکثر علم اجمالی به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر انحلال پیدا می کند و لذا موجب احتیاط نیست (در ادامه توضیح خواهیم داد که این فرق مبنایی است). پس از بیان فرق ها می گوئیم:

اقل و اکثر در یک تقسیم به دو قسم می گردند:

۱. اقل و اکثر استقلالی.

۲. اقل و اکثر ارتباطی.

اقل و اکثر استقلالی عبارت است از اینکه: اگر هم در واقع اکثر واجب باشد، اتیان به اقل به همان اندازه مایه امثال امر و موجب برائت ذمه است مثلا شک داریم که آیا صد تومان بدهکاریم یا صد و پنجاه تومان؟ اگر صد تومان به طلبکار دادیم، به همان مقدار برائت ذمه حاصل می شود. یا مثلا شک دائم که صد نماز قضا واجب است یا صد و پنجاه نماز؛ در اقل و اکثر استقلالی تقریبا همه فقها می گویند نسبت به اقل اشتغال ذمه قطعی است و به حکم عقل امثال آن واجب است و نسبت به اکثر در اصل وجوب آن شک داریم و اصل برائت بلا مانع جریان می یابد.

اقل و اکثر ارتباطی عبارت است از اینکه اگر در واقع اکثر واجب باشد اتیان به اقل هیچ ارزشی ندارد و وجود آن همانند عدم اوست به عبارت دیگر تمام اجزاء و شرایط مجموعه ای واحد و به هم پیوسته است و کمبود یک جزء همان و بی ارزشی بقیه اجزاء همان مثلا- شک داریم که آیا نماز ۹ جزئی بر ما واجب است یا ۱۰ جزئی که اگر در واقع ده جزء واجب باشد اتیان به ۹ جزء ارزشی ندارد و کانه لم یأت بشیء اصلا، محل بحث ما در همین قسم است که آیا نسبت به اکثر اصاله البراءه جاری کنیم و یا اصاله الاحتیاط؟ قبل از هر چیز مناط و ضابطه را در استقلالی بودن اقل و اکثر و یا ارتباطی بودن آن بیان می کنیم:

صاحب منتهی الاصول می گوید:

و المناط فی الاستقلالیه و الارتباطیه هو تعدد التکلیف و الغرض و وحدتهما

ص: ۱۲۹

ففى الاستقلالى هما متعددان على تقدير وجوب الاكثر لوجود تكليف مستقل بوجوب مقدار الاقل من الدين و تكليف مستقل آخر بآداء الزائد على تقدير ان يكون الواجب هو الاكثر و امّا فى الارتباطى فتكليف واحد متعلق بالاكثر و غرض واحد فيما اذا كان الواجب هو الاكثر كالصلاه، مثلا. (۱)

با حفظ این مطالب می‌گوییم: شک در اصل التکلیف مثل شک در وجوب دعا عند رؤیه الهلال بالاجماع مجرای اصاله البراءه است و شک در مکلف به در دوران بین متباینین بالاجماع اصاله الاشتغال جاری می‌شود و شک در اقل و اکثر استقلالى هم بالاتفاق نسبت به اکثر اصاله البراءه جاری می‌شود، ولی آنکه محل بحث است اقل و اکثر ارتباطى است که آیا اکثر که مشکوک است صغرای اصاله البراءه و مجرای این اصل است و یا داخل در اصاله الاحتیاط است؟ در این باب مباحثی چند مطرح است؛ از جمله شک در جزئیت، شک در شرطیت، شک در مانعیت و شک در قاطعیت، که ما اهم آنها را توضیح خواهیم داد:

۱. شک در جزئیت

اشاره

در باب شک در جزئیت خارجی سه نظریه قابل توجه است:

الف. اکثر مجرای اصاله الاحتیاط است هم به حکم عقل و هم به حکم شارع.

ب. اکثر مجرای اصاله البراءه است هم عقلا و هم شرعا.

ج. اکثر به حکم عقل مجرای اصل احتیاط و به حکم شارع مجرای اصل براءت است.

[نظریه شیخ انصاری]

اشاره

به عقیده شیخ انصاری، نسبت به اکثر و یا جزء مشکوک اصاله البراءه جاری می‌شود، هم اصل براءت عقلی و هم اصل براءت شرعی، بدون هیچ گونه معارضی در اینجا جاری می‌گردد.

برائت عقلی:

عقل می‌گوید که عقاب بدون بیان قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس عقاب بدون بیان لا یصدر عن الحکیم تعالی و در ما نحن فیه نسبت به جزء مشکوک مکلف هرچه تفحص نمود بیانی از شارع پیدا نکرد با این حال اگر معاقب باشد چنین عقابی، بلا بیان است و هو قبیح لا یصدر عن الحکیم. پس

۱- منتهی الاصول، ج ۲، ص ۳۰۳.

ص: ۱۳۰

عقل می گوید: مکلف آزاد است و می تواند جزء مشکوک الوجوب را ترک کند.

سپس جناب شیخ شک در محصل غرض را استثنا می کند و می فرماید:

نعم قد یأمر المولی بمرکب یعلم انّ المقصود منه تحصیل عنوان یشکّ فی حصوله إذا اتی بذلك المرکب بدون ذلك الجزء المشکوک كما اذا امر بمعجون و علم انّ المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به فی الحقیقه أو علم أنّه الغرض من المأمور به فانّ تحصیل العلم باتیان المأمور به لازم. (۱)

در آینده درباره شک در محصل غرض بحث خواهیم کرد.

سپس جناب شیخ اشکالات مخالفان را طرح نموده و جواب می دهند و حاصل بیان شیخ پس از دفع همه اشکالات این است که علم اجمالی و دوران بین المتباینین با علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر فرق دارد:

در متباینین هر کدام از ظهر و جمعه تکلیف مستقلى هستند و قدر متیقنی در میان نیست و لذا علم اجمالی منحل نمی شود و در نتیجه مادامی که علم اجمالی هست رعایت احتیاط هم هست اما در اقل و اکثر همیشه اقل قدر متیقن و معلوم بالتفصیل است و اکثر مشکوک به شک بدوی است و لذا اجمالی به یک علم تفصیلی بالنسبه به اقل و یک شک بدوی بالنسبه به اکثر انحلال پیدا می کند و بدیهی است که در شک بدوی اصاله البراءه جاری می شود.

اشکال: همان گونه که در متباینین خود شما می گفتید: مقتضی موجود است و مانع مفقود است فیؤثر المقتضی اثره فیجب الاحتیاط.

اما المقتضی: امر روی عنوان واقعی می رود و الفاظ هم برای معانی واقعی وضع می شود و علم یا جهل در معنای موضوع له نقش و تأثیری ندارد. پس مقتضی موجود است و هو الخطاب المررد که شامل صورت علم تفصیلی و اجمالی و جهل می گردد.

و اما المانع: یگانه مانع از تنجز خطاب و تأثیر آن عبارت است از جهل تفصیلی که آن هم صلاحیت مانع بودن را ندارد نه نسبت به ایجاد مأمور به از سوی مکلف

ص: ۱۳۱

و نه تنجز خطاب از سوی شارع به دلیل اینکه اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد اولاً لازم می‌آید مخالفت قطعیه جایز باشد و اللازم باطل بالاجماع و بحکم العقل المستقل فالملزوم مثله و ثانیاً لازم می‌آید که جاهل مقصر معاقب نباشد، چون جاهل تفصیلی است و اللازم باطل عند المشهور بل الكل فالملزوم مثله، پس مانعی هم نیست، آن خطاب مردد واقع را برعهده ما می‌گذارد و حیث اینکه علم تفصیلی نداریم و واقع هم بر ما منجز شده. پس چاره‌ای جز احتیاط کردن نداریم.

حال همچنان که در متباینین این حرف‌ها را می‌زدید همچنین در اقل و اکثر هم همین سخنان را کلمه به کلمه و طابق النعل بالنعل و حذو القذه بالقذه بگویید ...

جواب: قیاس اقل و اکثر با متباینین غلط، و قیاسی مع الفارق است.

بیان ذلک: در متباینین جهل تفصیلی مانع نبود، ولی در اقل و اکثر مانع است به دلیل اینکه در متباینین علم اجمالی همچنان باقی بود و هرگز انحلال پیدا نمی‌کرد و مادامی که علم اجمالی هست تنجز تکلیف هم هست، ولی در اقل و اکثر به حسب ظاهر قضیه علم اجمالی در کار است، ولی با اندک ملاحظه‌ای خواهیم دید که در یک طرف علم تفصیلی است و هو الاقل و در یک طرف شک بدوی است و هو الاكثر و در شک بدوی اصل برائت جاری است. پس در اقل و اکثر جهالت عذر است.

و اما دو سندی که در متباینین عرضه کردید مبنی بر اینکه جهل تفصیلی مانعیت ندارد در اقل و اکثر راه ندارد.

اما الاول: در اینجا اقل حتماً باید انجام بگیرد. پس هیچ‌گاه مخالفت قطعیه پیش نمی‌آید؛ چه جهل تفصیلی مانع باشد و چه نباشد.

و اما الثانی: معذور نبودن جاهل مقصر یکی به خاطر علم اجمالی کبیر است و دیگری به خاطر اخلال به شریعت نه اینکه به خاطر علم اجمالی موجود در اقل و اکثر باشد، چون این علم اجمالی منحل می‌گردد و لذا موجب تنجز نیست فالقیاس باطل لكون الفارق العظیم.

اشکال: ما هم می‌پذیریم که قطعاً اقل واجب است، ولی وجوب آن مردد بین نفسی و غیری است. پس علم اجمالی باقی است و منحل نشده است.

ص: ۱۳۲

جواب: وقتی حاکم عقل بود دیگر مهم نیست که وجوب نفسی باشد که به مخالفت خود او عقاب مترتب می شود و یا غیره باشد که ترک آن سبب ترک ذی المقدمه می شود و در نتیجه عقاب حاصل می شود آنکه مهم است اینکه: اقل قطعاً واجب است و منشا عقاب است و اکثر قطعاً مشکوک فینحل العلم الاجمالی بالعلم التفصیلی بالاقل و الشک البدوی بالاكثر.

نکته: به نظر می رسد تعبیر شیخ به وجوب غیره مقداری مسامحه دارد، چون جزء اگر واجب باشد وجوبش نفسی است نه غیره؛ لاین الوجوب الغیری ناشی عن توقف وجود علی وجود آخر و لیس وجود المركب غیر وجود الاجزاء کی يتوقف عليه توقف وجود الشیء علی وجود غیره فیترشح من وجوب المتوقف نفسیا وجوب المتوقف علیه غیراً، بل وجود المركب غیر وجود الاجزاء. و لذا تعبیر منتهی الاصول به نظر ما کامل تر و صحیح تر است و آن را نقل می کنیم:

... و ذلك لانحلال العلم الاجمالی الذی كان عله لوجوب الاحتیاط بالعلم التفصیلی بوجوب الاقل و الی الشک فی وجوب الزائد.

بیان ذلك: انه لا شك فی وجوب الاقل من جهة انه اما واجب نفسی استقلالی كما هو احد تقديری العلم الاجمالی المفروض فی المقام و اما واجب نفسی ضمنی كما هو علی تقدير الآخر ای علی تقدير وجوب الاكثر و الامر لا یخلو من هذین التقديرین فالعلم التفصیلی یحصل وجوب الاقل و لیس التردید فی اصل وجوبه و لا فی کون وجوبه نفسیاً و انما التردید فی کون وجوبه النفسی ضمناً و استقلالاً و هذا المقدار من التردید لا یضر بكون اصل وجوبه النفسی معلوما بالتفصیل.

و اما برائت نقلی:

فهو الاخبار الدالّ علی البراءة الواضحة سنداً و دلاله و لذا عوّل علیها فی المسألة من جعل مقتضى العقل فیها وجوب الاحتیاط. حال به برخی از روایات اشاره می کنیم:

۱. حدیث حجب: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

کیفیت استدلال: وجوب جزء مشکوک از ما محجوب است و ما نسبت به آن آگاه نیستیم؛ پس از عهده ما برداشته شده و بر ما منجز نیست، یعنی مخالفت آن عقاب

ص: ۱۳۳

ندارد. و هذا معنا اصل البراءه، به بیان دیگر: وجوب اکثر محبوب است، پس مرفوع است، پس عقابی ندارد اگرچه در واقع واجب بوده.

۲. حدیث سعه: النَّاسُ فِي سَعِهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ.

کیفیت استدلال: ما نسبت به وجوب جزء مشکوک لا- یعلمون هستیم و مادامی که عالم نیستیم در وسعت و رخصتیم؛ یعنی اگر مخالفت کردیم و در واقع واجب بود عقاب نخواهیم شد و هذا مفاد اصل البراءه.

۳. حدیث رفع: رفع ما لا یعلمون.

کیفیت استدلال: وجوب جزء مشکوک بر ما معلوم نیست، پس این وجوب از ما مرفوع است و ترک آن مؤاخذه ندارد.

تا اینجا نظریه شیخ و بسیاری از متأخرین و معاصرین در باب اقل و اکثر بیان شد و آن اینکه: هم عقل و هم شرع حکم به براءت کرده اند.

اشکالات این نظریه:

بر این نظریه اشکالات فراوانی وارد شده که همه آنها قابل جواب است و ما به اهم آن اشکالات اشاره می کنیم:

۱. اشکال میرزای نایینی:

الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل بنحو الاطلاق و الموجود في هذا المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق و التقييد فما هو موجود لا يكون موجبا لانحلال بل مقوم للعلم الاجمالي و ما هو موجب لانحلال لا- يكون موجودا و بالجمله العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا- يكون موجبا لانحلال و اما كان موجبا له في المتباينين ايضا لان العلم بالجامع موجود عند دوران الامر بين المتباينين ايضا. (۱)

جواب این اشکال: انحلال دو قسم است:

الف. انحلال حقیقتی و وجدانی

ب. انحلال حکمی.

ص: ۱۳۴

مراد ما- که قائل به انحلال هستیم- انحلال حکمی است؛ یعنی علم اجمالی در اقل و اکثر اثر ندارد و وجودش کالعدم است به خلاف باب متباینین که نمی توان نادیده گرفت و الا لازم می آید مخالفت قطعی اش جایز باشد و آنگهی جواز ارتکاب یک طرف در متباینین مجوز می طلبد که اجرای اصل برائت باشد و جریان اصل در یک طرف معارض است با طرف دیگر و جریان یک اصل هم ترجیح بلا- مرجح است به خلاف باب اقل و اکثر که این توالی فاسده را ندارد، پس قیاس باب متباینین به باب اقل و اکثر مع الفارق است.

۲. اشکال آخوند خراسانی:

و منها ما ذكره صاحب الكفايه اخذا من كلام الشيخ رحمه الله و هو ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات في متعلقها من المصالح و المفاسد على ما هو الحق من مذهب العدلیه و حيث إنه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالاكثر اذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالاقل لاحتمال دخل الاكثر في حصوله. (۱)

خود شیخ انصاری رحمه الله از این اعتراض دو جواب داده اند که آن جواب ها ناتمام است و لذا ما جوابیه خود مصباح الاصول را نقل می کنیم:

و الصّحيح في الجواب ان يقال أنّه ان كان الغرض بنفسه متعلّقا للتكليف كما اذا امر المولى بقتل زيد ففي مثل ذلك يجب على المكلّف احراز حصوله و الاتيان بما يكون محصّلا له يقينا و اما انّ التّكليف متعلّقا بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد الا الاتيان بما امر به المولى و امّا كون المأمور به و افيا بغرض المولى فهو من وظائف المولى فعليه ان يأمر العبد بما يفى بغرضه فلو فرض عدم تماميه البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستندا الى العبد فلا يكون العبد مستحقّا للعقاب. (۲)

این جواب بر مبنای مشهور عدلیه بود و اما بر مبنای دیگر که اشکال از اساس مندفع است.

۱- مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۳۷.

ص: ۱۳۵

بیان ذلک: در رابطه با تکالیف سه مبنا وجود دارد:

۱. اشاعره که منکر حسن و قبح و مصلحت و مفسده هستند و شعارشان این است که: انّ افعال الله لا تعلل بالاغراض مدعی هستند که نمی توان گفت وجوب براساس مصلحت است و غرض خداوند رسیدن به فلان مصلحت است طبق این مبنا که اصلا غرضی در کار نیست تا شک در محصل غرض پیش آید. (تفصیل مبنای اشاعره مربوط به علم کلام است).

۲. گروهی از امامیه از قبیل محقق خوانساری و سید صدر و صاحب فصول می گویند: احکام دایر مدار مصالح و مفاسد است، ولی مصلحت در نفس الامر و تکلیف است نه در مکلف به بنابراین مبنا هم هیچ گاه شک در محصل غرض مفهومی ندارد.

۳. اکثر علمای امامیه می گویند: اوامر الهی تابع مصالح است و مصلحت هم در عمل و فعل مکلف است که غرض خداوند از امر کردن این است که بندگانش به آن مصالح ملزمه دست یازند حال آن اشکال بر این مبنا مطرح شد و جواب داده شد.

به عقیده ما حق همین است که نسبت به اکثر عقلا و شرعا اصاله البراءه جاری می شود در اثر انحلال علم اجمالی و در حقیقت تعبیر به انحلال مسامحه دارد، بلکه از اول امر علم اجمالی در کار نیست:

و فی الحقیقه فی المقام فی اطلاق لفظ الانحلال مسامحه بل من اول الامر علم تفصیلی بوجوب عدّه اجزاء و شک بدوی بالتسبیه الی الجزء أو الاجزاء الآخر. (۱)

رأی آخوند خراسانی و پیروانش: به عقیده ایشان از نظر حکم عقل باید احتیاط کرد، ولی شارع به ما رخصت در ترک اکثر داده است.

اما حکم عقل: همان عاملی که در دوران بین المتباینین اقتضای احتیاط می نمود، در باب اقل و اکثر هم هست و سبب فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال می شود و واقع را بر ما منجز می کند و معنایش این است که اگر وجوب در واقع به اکثر تعلق گرفته بود

ص: ۱۳۶

مخالفت آن موجب عقوبت است و هرگاه تکلیف فعلی به حد تنجز رسید دیگر فرقی میان علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه با ما نحن فیه که اقل و اکثر باشد نیست.

اشکال: جناب آخوند: فرقشان این است که در متباینین علم اجمالی منحل نمی شود به خلاف اقل و اکثر.

جواب: به نظر ما انحلال باطل است به دلیل خلف و لزوم العدم من وجوده ...

و اما حکم شرع: مطابق آنچه گفته شد، روی دلالت قوی اخبار براءت شرعا اصل براءت جاری می شود.

سؤال: اگر در مسأله ای عقل حکم به احتیاط نمود دیگر چگونه ممکن است شارع حکم به براءت کند؟ آیا حکم عقل با حکم شرع تنافی پیدا می کند؟

جواب: خیر منافاتی در بین نیست، چون عقل روی قاعده اولیه حکم به احتیاط می کند و لذا حکم عقل معلق است که حکم شرعی برخلاف آن نباشد و الّا حکم عقل به فعلیت نمی رسد و این یک قانون کلی است. آن گاه در ما نحن فیه حکم شرعی بر اصل براءت است لذا حکم عقل به درجه امتثال نمی رسد.

[چند نکته]

اشاره

در خاتمه این بخش چند نکته را بیان می کنیم:

۱. گروهی از اصولیان برای اثبات اصاله البراءه در اکثر به ادله دیگری تمسک کرده اند که ما آنها را از زبان شیخ انصاری - در رسائل ص ۲۷۸ - نقل می کنیم.

۲. گروهی دیگر برای اثبات اصاله الاحتیاط به دلایل دیگری تمسک نموده اند که از زبان شیخ - در ص ۲۷۵ رسائل - نقل می کنیم.

۳. شیخ انصاری - در رسائل - تفصیل داده میان شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه که آن را نیز از زبان شیخ - در ص ۲۸۴ - نقل و نقد خواهیم کرد.

توضیح نکته اول:

استدلال شیخ انصاری برای اثبات براءت عقلا نسبت به اکثر بیان شد. حال جماعتی از فقها که همین مبنا را دارند دلایل دیگری آورده اند که ما به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. استصحاب عدم وجوب اکثر

زمانی بود که هیچ کدام از اقل و اکثر بر ما واجب نبود، ولی الآن نسبت به اقل یقین به

ص: ۱۳۷

و جوب حادث شده اما نسبت به اکثر شک داریم که وجوب پیدا کرده یا خیر؟ عدم الوجوب را استصحاب می کنیم.

جواب: البته در این عدم الوجوب سابق احتمالات فراوانی داده شده که تفصیل آن از حوصله این شرح خارج است فقط باید بگویم: اولاً با وجود دلیل اجتهادی بر براءت که حکم عقل باشد نوبت به استصحاب نمی رسد، چون عقل قاطع به عدم عقاب است و ثانیاً مستصحب ما عدم الوجوب است و اثری که می خواهیم بر آن مترتب کنیم عدم استحقاق مؤاخذة بر ترک اکثر است و این اثر، اثر عقلی است نه شرعی و اصل از این ناحیه، اصل مثبت خواهد بود و حجب نیست.

اشکال: اصاله عدم وجوب الاكثر با اصاله عدم وجوب الاقل معارضه می کند و ساقط می شود، پس جای اجرای چنین اصل نیست.

جواب: در متباینین آری، ولی در اقل و اکثر خیر؛ زیرا وجوب اقل قطعی است آنکه مشکوک است وجوب اکثر است و اصاله العدم در آن جاری می شود، پس از این ناحیه استصحاب اشکال ندارد آری، دو اشکال فوق بر استصحاب وارد است.

۲. استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک

قبل از اسلام یا در دوران طفولیت این جزء مشکوک واجب نبوده چه اینکه کل و باقی اجزاء هم واجب نبودند. حال بعد الاسلام و بعد البلوغ آیا واجب شده یا خیر؟

استصحاب می کنیم بقای عدم وجوب را برای این جزء مشکوک.

۳. استصحاب عدم جزئیت جزء مشکوک

در زمان گذشته و در حال صغر و قبل الامر که سوره جزء نماز نبود. حال بعد از بلوغ و بعد الامر شک داریم که آیا سوره جزء نماز شد یا خیر؟ استصحاب می کنیم عدم جزئیت گذشته را.

جواب: این اصول مثبت در کتاب رسائل مرحوم شیخ به تفصیل آمده حاجتی به بیان جداگانه نیست.

توضیح نکته دوم:

کسانی که می گویند: مقتضای حکم عقل در اقل و اکثر ارتباطی عبارت است از احتیاط عمده دلیل آنها همان بود که ضمن اشکال و جواب در بیان

ص: ۱۳۸

مبنای شیخ انصاری ذکر شد، ولی دلیل های دیگری هم از سوی آنان اقامه شده که آنها را همراه با جوابشان می آوریم:

۱. استصحاب الاشتغال: قبل از انجام اقل، یقین به اشتغال ذمه داشتیم و بعد از اتیان اقل در بقای این اشتغال شک می کنیم، استصحاب می کنیم اشتغال ذمه را و ارکان استصحاب هم تمام است.

جواب: اولاً اگر حاکم به لزوم احتیاط عقل باشد عقل در حکم خودش قاطع است و همان عقلی که قبل از اتیان اقل حکم به احتیاط می کرد بعد از اتیان اقل نیز حکم به احتیاط می کند و هرگز شک نمی کند تا نوبت به استصحاب برسد، بلکه قطع به حکم خود دارد، ثانیاً این علم اجمالی مرتفع شده و منحل شده به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی و نسبت به اقل که قطع به اشتغال ذمه داشتیم اگر در واقع اقل واجب بود الآن که اتیان کرده ام قطع به ارتفاع دارد فما هو متیقن الوجود صار متیقن الارتفاع و نسبت به اکثر که شک در بقای اشتغال ذمه دارم از اول مشکوک الحدوث است؛ یعنی از اول امر من نمی دانم که آیا ذمه ام به اکثر اشتغال پیدا کرده یا خیر فما هو مشکوک البقاء کان من اول الامر مشکوک الحدوث این از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث است که نه در فرد و نه در کلی استصحاب جاری نیست چنان که در مبحث استصحاب ان شاء الله تعالی شرح خواهیم کرد.

۲. قاعده الاشتغال: عقل می گوید: «الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی» و من در اینجا اشتغال یقین دارم. پس باید فراغ ذمه یقینی تحصیل کنم و آن به اتیان اکثر است؛ پس باید احتیاط کنم (فرق استصحاب اشتغال با قاعده اشتغال در این است که در استصحاب حالت سابقه ملاحظه می گردد، ولی در قاعده اشتغال به صرف شک حکم می کنیم).

جواب: مکرر گفتیم که علم اجمالی منحل می شود و نسبت به اقل که اشتغال یقینی بود اتیان شد اما نسبت به اکثر اشتغال یقینی پیدا نشده، بلکه مجرد الاحتمال و شک در تکلیف است که مجرای اصل برائت است.

۳. عقل می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است، پس باید احتیاط کرد و اکثر را

ص: ۱۳۹

به جا آورد.

جواب: پس از انحلال علم اجمالی، بلکه به تعبیر صحیح تر، پس از توجه به اینکه اقل متیقن الوجوب است و انجام شد نسبت به اکثر شک در تکلیف است و بیانی نرسیده فوراً عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است به عبارت دیگر موضوع قانون فوق احتمال عقاب است و قانون قبح عقاب بلا بیان ما را مطمئن می سازد که عقابی در کار نیست، پس احتیاط لزومی ندارد. چنان که در مبحث اصالة البراءة در دلیل چهارم آن، یعنی دلیل عقل، این مطلب را توضیح دادیم؛ فراجع.

۴. در خصوص عبادات که قصد قربت رکن آن است اگر به اقل اکتفا کنیم یقین به مطلوبیت آن عند المولی نداریم. پس نمی توانیم قاطعانه قصد قربت کنیم و عبادت صحیح نخواهد بود، ولی اگر اکثر را اتیان کنیم یقین داریم که مطلوب مولی است و قصد قربت هم می آید و عبادت کامل خواهد بود. پس باید احتیاط کرد و اکثر را به جای آورد.

جواب: اولاً- بحث ما در اقل و اکثر اختصاص به تعبدیات ندارد، بلکه اعم از توصلی و تعبدی است. پس دلیل شما اخص از مدعاست مگر از راه عدم قول به فصل پیش آید و ثانیاً قصد قربت مراتبی دارد نازل ترین مرتبه آن قصد تخلص از عقاب است و من در اینجا اقل را به این قصد اتیان می کنم و عبادت آن هم صحیح خواهد بود.

توضیح نکته سوم:

مشهور علما در باب اقل و اکثر ارتباطی میان شبهات حکمیه و موضوعیه فرق نگذاشته اند، بلکه یا در هر دو قسم نسبت به اکثر اصالة البراءة جاری کرده اند و یا اصالة الاحتیاط و لکن شیخ انصاری رضوان الله علیه تفصیل قائل شده و آن اینکه: در شبهات حکمیه که منشا شبهه عبارت است از فقدان نص (مثلاً نصف امت می گویند: استعاذه قبل از قرائت در رکعت اولی واجب است و نصف دیگر می گویند: واجب نیست و برطبق هیچ قولی دلیل خاص معتبری در میان نیست) و اجمال نص (مثلاً- شارع فرموده: اغتسل للجمعه و للجنبه و کلمه غسل یک معنای مبین شرعی یا عرفی ندارد، بلکه مجمل است بین اینکه آیا شامل باطن گوش هم

ص: ۱۴۰

می‌گردد یا خیر؟ اقل است یا اکثر؟) و تعارض نصین (مثلا حدیثی می‌گوید: سوره جزء نماز است و حدیث دیگر می‌گوید: سوره جزء نماز نیست و با یکدیگر تعارض می‌کنند لذا امر بر ما مشتبه می‌گردد) در این موارد نسبت به اکثر و جزء یا شرط مشکوک اصاله البراءه جاری می‌کنیم، ولی در شبهات موضوعیه که منشا شبهه خطاب و بیان شارع نیست، بلکه امور خارجی سبب اختفا شده از قبیل اینکه شارع فرموده: «صم شهرا هلالیا» و ما می‌دانیم که یک ماه هلالی یا قمری یعنی از رؤیت هلال تا رؤیت هلال، ولی در خارج نمی‌دانیم که ماه رمضان امسال ۲۹ روزی است یا ۳۰ روزی؟ و برای رفع جهل باید به اهل هیئت رجوع کنیم نه به شارع. باید احتیاط کرده و جانب اکثر را اتیان کنیم. حال بیان شیخ انصاری:

و اللّٰزم فی المقام الاحتیاط لأنّ المفروض تنجز التّکلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلا و أنّما الشّک فی تحقّقه بالاقْل فمقتضی اصاله عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال عدم الاکتفاء به و لزوم الاتیان بالاکثر و لا یجری هنا ما تقدّم من الدّلیل العقلی و النقلی علی البراءه لأنّ البیان الّذی لا بدّ منه فی التّکلیف قد وصل من الشارع ... و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشّبهه الحکمیه هو أنّ نفس التّکلیف فیها مردّد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا و بین تعلّقه بالمشکوک ... و أنّما ما نحن فیه فمتعلّق التّکلیف فیه مبین معلوم تفصیلا لا تصرّف للعقل و الثّقل فیه و أنّما الشّک فی تحقّقه فی الخارج باتیان الاجزاء المعلومه و العقل و النقل لا یثبتان تحقّقه فی الخارج بل الاصل عدمه و العقل ایضا مستقل بوجوب الاحتیاط مع الشّک فی التّحقّق. (۱)

عقیده ما: به نظر ما لا فرق میان شبهات حکمیه و موضوعیه و در هر دو نسبت به اکثر اصاله البراءه جاری می‌گردد و به جناب شیخ عرض می‌کنیم:

خود شما در مباحث اصل براءت در رابطه با شبهه موضوعیه و جوبیه وقتی مستشکل اشکال می‌کرد که در شبهات موضوعیه بیان شارع نقصانی ندارد، پس باید احتیاط کرد جواب می‌دادید که تمامیت بیان در گرو دو امر است:

ص: ۱۴۱

۱. صغرا تام باشد.

۲. کبرای کلی هم کامل باشد مثل هذا خمر و کل خمر حرام.

آن گاه گفتید در شبهات حکمیه کبرای کلی ناتمام است و در شبهات موضوعیه صغرای بیان ناتمام است و هر کدام که ناتمام باشد تکلیف واقعی بر ما منجز نمی شود خوب نسبت به ما نحن فیه هم همین طور است درست است که بیان شارع صم شهرها هلالیا نقص ندارد، ولی آیا روز سی ام از این شهر هلالی هست تا صوم آن واجب باشد یا نیست؟ صغرای قیاس ناتمام است پس جای احتیاط نیست.

نکته چهارم:

در باب اقل و اکثر با حدیث رفع چه چیز مرتفع می شود؟

مقدمه: اموری قابل رفع به رفع شارع بما هو شارع هستند که قابل وضع و جعل شارع باشند و آنها عبارت اند از احکام شرعیه و برخی از مرکبات و موضوعات احکام شرعیه بنابراین اموری که موضوع به وضع شارع نیستند مرفوع به رفع شارع هم نخواهند بود با حفظ این مقدمه می گوئیم: در رابطه با جواب سؤال بالا سه قول وجود دارد.

۱. حدیث رفع، حکم تکلیفی را رفع می کند و در ما نحن فیه وجوب اکثر مشکوک است، پس از عهده عباد موضوع است و یا وجوب جزء مشکوک است. پس در ظاهر مرفوع است؛ یعنی مخالفت آن عقاب ندارد. (هذا هو المشهور).

۲. حدیث رفع، حکم تکلیفی را رفع نمی کند به دلیل اینکه در مورد وجوب ادله براءت یا ادله احتیاط معارضه می کنند آری، حدیث رفع حکم وضعی را رفع می کند و در این مورد معارضی ندارد و حکم وضعی جزئیت یا شرطیت است (قول الفصول و الآخوند).

۳. حدیث، مطلق حکم شرعی را اعم از وضعی و تکلیفی رفع می کند (رای مظفر).

البته این سه نظریه بر سه مبنا استوار است مبنای انصاری و مشهور آن است که اصولاً جزئیت مجعول شرعی نیست، بلکه یک امر انتزاعی است که از مجعولات شرعی انتزاع می شود و حدیث رفع امور انتزاعیه را رفع نمی کند آری، رفع امر انتزاعی به رفع منشا انتزاع اوست.

ص: ۱۴۲

مبنای آخوند خراسانی رحمه الله نیز همین است که جزئیت یک امر انتزاعی است منتهی امور انتزاعیه هم وضع و رفع مخصوص به خود را دارند و شارع می تواند در آنها دخالت کند به اینکه: در منشا انتزاع آن تصرف کند، منشا انتزاع جزئیت عبارت است از تعلق امر به مرکب حدیث رفع همین منشا را برمی دارد آن وقت خودبه خود جزئیت رفع خواهد شد.

مبنای مرحوم مظفر این است که: هر یک از احکام وضعیه و تکلیفیه مستقلا به جعل شرعی مجعول می شوند. پس وضع و رفع آنها به دست شارع است و می تواند مستقیما جزئیت یا شرطیت را جعل یا رفع کند فلا حازه الی التأویلات المذكوره منتهی بعضی جاها شریعت بالمطابقه حکم تکلیفی جعل نموده و بالملازمه حکم وضعی از آن استفاده می شود و مدلول التزامی هم مجعول و حجت است و در بعضی موارد به عکس است. (و هذا هو الحق).

نکته قابل توجه: اصاله عدم الوجوب در جزء مشکوک یک اصل حکمی است و اصاله عدم الجزئیه یک اصل موضوعی است و قبلا گفتیم مادامی که اصل موضوعی داریم موافق یا مخالفت نوبت به اصل حکمی نمی رسد چه در واجبات نفسیه و چه ضمنیه. پس می توان با اصل برائت هر یک از جزئیت و شرطیت و یا وجوب را برداشت و با اخبار احتیاط هم معارض نیست به بیاناتی که تفصیلا ذکر شد.

۲. شک در شرطیت (اجزاء تحلیل)

تا به حال با یکی از مصادیق مختلفه اقل و اکثر ارتباطی، یعنی شک در جزئیت آشنا شدیم. حال به سراغ مصداق دیگری از مصادیق اقل و اکثر که شک در شرطیت باشد می رویم.

مقدمه: فرق شرط با جزء در این است که جزء یک جزء حقیقی و خارجی است مثلا سوره در خارج جزء نماز است، ولی شرط یک جزء تحلیلی و عقلی است؛ یعنی تقید عمل به آن جزء است و الا در خارج جزء عمل نیست و چون به تحلیل عقلی جزئیت دارد ما عنوان بحث را به دو عنوان معنون کردیم: شک در شرطیت و شک در جزء تحلیلی.

ص: ۱۴۳

اصل بحث: در شک در شرطیت مسئله دارای دو مقام است:

۱. شیئی که شرطیت آن مشکوک است دارای یک وجود مستقل خارجی است و ما احتمال می دهیم که مأمور به بدان مقید باشد مثل صلوه و وضوء شک داریم که آیا ذات الصلاه واجب است یا صلاه مع الوضوء؟ اقل است یا اکثر؟ در اینجا هم همانند بحث از جزئیت دو نظریه وجود دارد:

اول. جماعتی اصاله الاحتیاط جاری می کنند.

دوم. و گروهی اصاله البراءه جاری می کنند.

و هر کدام دلایلی دارند که طابق النعل بالنعل در باب اجزاء بیان نمودیم و قول حق آن است که برائت عقلی و نقلی در اینجا نیز جاری می شود به همان بیانات.

۲. شیء مشکوک الشرطیه در خارج مستقل از مشروط وجود علی حده ای ندارد مثل رقبه و ایمان که نمی دانم آیا عتق رقبه بما هی بر من واجب شده یا عتق رقبه مؤمنه؟ حال چنین موردی از قبیل مطلق و مقید است و بحث بر سر این است که آیا تکلیف به مطلق تعلق گرفته یا به مقید؟ دو نظریه وجود دارد:

اول. گروهی اصاله الاحتیاط را جاری می دانند. از قبیل میرزای قمی و علامه و استدلال می کنند به اینکه: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و با اتیان مقید فقط فراغ ذمه یقینا حاصل می شود و لا غیر. متن بیان میرزای قمی در دفع اشکال از این سخن طبق نقل شیخ:

انّ المكلف به حیثه هو المرّد بین كونه نفس المقید أو المطلق و نعلم انا مكلفون بأحدهما لاشتغال الذمه بالمجمل و لا یحصیل البراءه الا بالمقید ... و لیس هنا قدر مشترك یقینی یحکم بنفی الزائد عنه بالاصل لأنّ الجنس الموجود فی ضمن المقید لا ینفك عن الفصل و لا تفارق لهما فلیتأمل. (۱)

جناب آخوند هم در کفایه به جریان برائت اشکال کرده به اینکه: جریان برائت عقلی در دوران امر بین الاقل و الاکثر بر مبنای انحلال علم اجمالی است و در باب مطلق و مقید که فعلا مورد بحث است علم اجمالی منحل نشده است؛ زیرا مطلق

ص: ۱۴۴

با مقید یعنی طبیعی در ضمن این مقید با طبیعی در ضمن غیر آنکه در خارج هر طبیعی یعنی وجود فردش موجود است متباین هستند. پس قدر متیقن در بین نیست تا علم اجمالی منحل شود و نسبت به اکثر براءت جاری شود.

دوم. گروهی از قبیل شیخ انصاری و دیگران در این قسم هم اصاله البراءه جاری می کنند منتهی بیان شیخ این است که: در همین فرض هم عتق اصل رقبه قدر متیقن و داشتن خصوصیت ایمان زائد مشکوک است الاصل البراءه، ولی بیان دیگران این است که وجود عدم جریان اصل براءت در متباینین ابتلاء به معارضه بود که در ما نحن فیه جریان اصاله عدم الاطلاق با اصاله عدم التقیید معارض نیست، بلکه اصاله البراءه از الاطلاق لغو است. لعدم کون الاطلاق ضيقا و کلفه علی المکلف فلا یکون مجری للاصل فی نفسه فیجری اصاله البراءه عن المقید، ولی حق قول اول است.

تنبيهات اقل و اكثر

تنبيه اول

اشاره

تا به حال بحث ما در مواردی بود که جزئیت و شرطیت محرز نبود؛ یعنی شک داشتیم که آیا فلان عمل جزء مأمور به هست یا خیر؟ آیا فلان عمل شرط مأمور به هست یا خیر؟ اصاله البراءه جاری می کردیم به بیانی که تفصیلا گذشت.

حال بحث ما در مواردی است که طبق دلایل قطعیه یا ظنیه، جزئیت یا شرطیت یک امری در مأمور به مسلم و مفروغ منه است، ولی بحث بر سر افزون یا کاستن آن جزء از عمل است و در این رابطه چهار مطلب مطرح است:

۱. آیا کم کردن جزء یا شرط مأمور به عمدا چه حکمی دارد؟

۲. آیا کاستن جزء یا شرط مأمور به از روی سهو چه حکمی دارد؟

۳. آیا افزودن جزء یا شرط مأمور به عمدا چه حکمی دارد؟

۴. آیا زیاد کردن جزء یا شرط مأمور به نسیانا چه حکمی دارد؟

و در هر کدام از چهار مطلب در دو مقام بحث خواهیم کرد:

الف. مقتضای قاعده اولیه چیست؟

ص: ۱۴۵

ب. مقتضای قاعده ثانویه چیست؟

قبل از ورود در اصل بحث مقدمه ای را ذکر می کنیم: به حسب مقام تصور در آن جزء یا شرط چهار قسم متصور است که به ترتیب می آوریم و محل نزاع را روشن می سازیم:

۱. گاهی آن جزء یا شرط به شرط لا از زیاده و نقصان ملاحظه شده یعنی در لسان دلیل قید شده به اینکه فلان عمل فقط باید یک بار اتیان شود نه بیشتر و نه کمتر مانند رکوع در هر رکعت از نماز که بشرط لا است و مثل تکبیره الاحرام در این موارد بلا اشکال افزودن و کاستن چه عمدا و چه سهوا موجب ابطال عمل می گردد.

۲. و گاهی بشرط شیء یعنی بشرط زیاده ملاحظه شده یعنی در لسان دلیل قید شده که حتما باید عمل تکرار شود و بیش از یک بار انجام بگیرد مثل رکعات نمازهای یومیّه که دو یا سه یا چهار رکعت واجب است و مثل سجده که در هر رکعت باید دو بار اتیان شود و ... در این موارد نیز افزودن یا کاستن عمدا یا سهوا مبطل است (البته در خصوص سجده بنا بر اینکه مسمای سجده رکن باشد و یا دو سجده افزوده شود).

۳. و گاهی لا بشرط از زیاده و نقصان ملاحظه شده یعنی غرض مولی اتیان این عمل است، ولی اختیار در دست مکلف است که به یک مرتبه اکتفا کند و یا عمل را تکرار کند مثل ذکر رکوع و سجده در این موارد هم افزودن و لو عمدی باشد خللی ایجاد نمی کند تا چه رسد به سهوی.

و گاهی بلا شرط از زیاده و نقصان ملاحظه شده یعنی دلیل شرعی صرفا به ما گفته فلان جزء را در عبادت انجام دهید و یا فلان شرط را اتیان کنید، ولی از ظاهر کلام برای ما روشن نشده که آیا این جزء بشرط لا از زیاده و نقصان است و یا بشرط شیء است و یا لا بشرط بوده و اطلاق دارد روی این اصل از باطن قضیه بی خبر می مانیم و در نتیجه شک می کنیم که آیا افزودن یا کاستن فلان جزء یا شرط علی القاعده مبطل هست یا خیر؟

بحث ما در همین قسم است. با حفظ مقدمه وارد چهار مبحث اصلی می شویم:

ص: ۱۴۶

مبحث اول: ترك الجزء أو الشرط عمدا

اموری که جزئیت یا شرطیت آنها محرز و مسلم است اگر از سوی مکلف عمدا تفویت شوند و در عمل اتیان نشوند بالاجماع عمل را باطل می کنند و لذا این بحث از محل نزاع اصولیان بیرون است و دلیل مطلب عبارت است از:

۱. لو لم توجب التقيصه العمديه البطلان يلزم لغويه دليل الاجزاء و الشرائط و اللازم باطل فالملزوم مثله.

۲. لو لم نقل ببطلان العمل بالنقصان العمدي يلزم الخلف ای ما فرضناه جزء أو شرطاً للواجب ان لا يكون كذلك و اللازم باطل لرجوع الخلف الى التناقض فالملزوم مثله.

مبحث دوم: نقصان الجزء أو الشرط سهوا

هرگاه امری جزئیت و یا شرطیت آن در عبادت محرز شود مثل فاتحه الكتاب و طهارت و مکلف در اثر غفلت و عدم التفات آن را ترك نماید آیا عمل فاسد می گردد یا خیر؟ در این رابطه در دو مقام بحث داریم:

۱. مقتضای قاعده اولیه چیست؟

۲. مقتضای قاعده ثانویه چیست؟

اما مقام اول: توضیح مطلب بر بحث از سه ناحیه توقف دارد:

۱. آیا عقلا و در مرحله ثبوت امکان دارد که شخص ناسی به ما عدای جزء یا شرط منسی مخاطب واقع شود یا خیر؟ یعنی آیا امکان دارد که شارع بفرماید: ایها الناسی للسوره يجب عليك اتیان الصلاه بدون السوره، یا ممکن نیست؟

۲. برفرض امکان در مقام ثبوت و تصور آیا در مقام اثبات و تصدیق دلیلی بر این امر داریم یا خیر؟ یعنی آیا اماره یا اصلی قائم شده مبنی بر خطاب ناسی به عمل فاقد جزء و شرط یا خیر؟

۳. برفرض عدم امکان در مقام ثبوت و یا ثبوت امکان و نبود دلیل معتبر بر آن آیا از شخص ناسی همین عمل فاقد جزء یا شرط مجزی است یا خیر؟ یعنی آیا پس از رفع نسیان و آمدن التفات بر ناسی واجب است که عبادت را با جزء و یا شرط منسی اعاده

ص: ۱۴۷

نماید یا خیر؟

اما بعد اول: شیخ انصاری و گروهی می گویند: خطاب الناسی لیس بمعقول.

دلیل: ناسی از دو حال بیرون نیست:

۱. اگر ملتفت شود به اینکه فلان جزء یا شرط را فراموش نموده در این صورت بلافاصله از ناسی بودن بدر آمده و ذاکر و ملتفت می گردد و در نتیجه حکمی که برای ناسی به عنوان انه ناس ثابت بود به فعلیت نمی رسد.

۲. و اگر ملتفت نشود، بلکه غافل محض باشد در این صورت انبعث الغافل معقول نیست و بعث با انبعث در امکان و فعلیت متلازم اند یعنی هر جا انبعث ممکن باشد بعث هم ممکن است و مادامی که انبعث فعلی میسور نباشد. پس بعث فعلی هم بالضروره محال است.

آخوند خراسانی و جماعتی می گویند: خطاب الناسی امری معقول و ممکن است و در مقام توجیه می گویند: شارع می تواند آدم ناسی را به یکی از دو صورت مخاطب قرار دهد:

۱. به ناسی به عنوان انه ناس خطاب را متوجه نکند، بلکه به عنوان دیگری که در واقع با عنوان ناسی ملازمه دارند و لو ناسی ملتفت آن ملازمه نیست، خطاب کند.

مثال: مولی عالم است به اینکه کلی ناسیان از تبار سادات اند لذا می گوید: یا ایها السادات سوره برای شما جزئیت ندارد، طهارت مثلا برای شما شرطیت ندارد که خطاب رفته روی عنوان ملازم با نسیان.

جواب: البته چنین فرضی معقول است و استحاله عقلی ندارد و لکن الشان کل الشان فی وجود مثل هذا العنوان الملازم.

۲. مولی از اول بگوید: ایها الناس نماز همه شما نه جزئی است سپس یک خطاب جداگانه ای متوجه ذاکرین نموده و بگوید: ایها الذاکرین نماز شما یک جزء اضافی هم دارد که سوره باشد به عبارت دیگر: یوجه التکلیف الی عامه المکلّفین بما یتقوم به العمل ثم یکلف خصوص الذاکر ببقیه الاجزاء و الشرائط فیختص جزئیتها و شرطیتها بحال الذکر.

ص: ۱۴۸

جواب: گفته شده به اینکه: هذا الوجه لا- یرد علیه اشکال و لا- شک فی امکانه فی عالم الثبوت و لکن یرتفع الی دلیل فی عالم الاثبات و لا یبعد التفصیل به اینکه بگوییم در خصوص نماز نسبت به ارکان خطاب مطلق است و مال همه مکلفین است ولی نسبت به بقیه اجزاء و شرایط مال ذاکرین است ...

عقیده ما: همان گونه که به عقیده امامیه تکالیف واقعیه به علم و جهل مقید نیستند بلکه عالم و جاهل در آنها مساوی اند با این تفاوت که در حق جاهل قاصر واقع به مرحله فعلیت و تنجز نمی رسد و جهل او عذر او محسوب می گردد. همچنین خطابات واقعیه به حالت التفات و ذکر و یا نسیان هم مقید نیست، بلکه واقع در حق همگان به طور مساوی ثابت است منتهی اگر نسیان بر مکلف طاری گردد آن هم نسیان تصویری نه تقصیری چنین امری از فعلی شدن تکالیف واقعیه جلوگیری می کند و بلکه اگر واقع به علم و جهل مقید نشده باشد به حال نسیان و غفلت به طریق اولویت مقید نخواهد بود؛ زیرا در اینجا مکلف به واقع عالم بوده و نسیان یا غفلت بالعرض پیدا شده به گونه ای که اگر ملتفت بود هیچ کمبودی از ناحیه فعلی شدن نداشت، حال اینکه می گوئید در مرحله ثبوت خطاب ناسی چه حکمی دارد؟ منظور خطاب واقعی است یا خطاب فعلی؟ اگر خطاب واقعی را می گوئید که مسلما ممکن است و در واقع چنین تکلیفی موجود است، بلکه بنا بر قول حق خطابات قرآنی جمیع معدومین الی یوم القیامه را شامل است با اینکه معدومین بالفعل در خارج موجود نیستند تا چه رسد به کسانی که هم موجود و هم عالم اند و تنها نسیان بر آنها عارض شده. پس این مطلب نگفتنی است؛ یعنی نه تنها خطاب ناسی ممکن است، بلکه واقع هم شده.

و اگر خطاب فعلی منظور است ما هم قبول می کنیم که خطاب فعلی در حق ناسی بما هو ناس میسور نیست، چون تکلیف بما لا یطاق است.

و اما فرض هایی که برای امکان آن ذکر شده صرف فرض است به دلیل اینکه قائلین به استحاله یا امکان صرف امکان ذاتی یا وقوعی قطع نظر از وقوع خارجی که غرض آنها نیست، بلکه هدف اصلی از اثبات امکان اثبات وقوع است که آن هم منتفی است، چون در خارج آدم غافل توجه ندارد تا خطاب فعلی یعنی خطابی که مخالفت

ص: ۱۴۹

آن عقاب دارد متوجه او گردد و عقل می گوید: مولای حکیم عبد را به خاطر ترک جزء نسیانا و از روی غفلت عقاب نخواهد کرد، چون قبیح است و ما ذکرنا واضح لمن راجع الوجدان و انصف.

و اما بعد دوم: برفرض که خطاب ناسی به ماعدای جزء منسی در مقام ثبوت ممکن باشد آیا در مقام اثبات از اصول و امارات دلیلی بر وقوع آن داریم یا خیر؟ در این بخش دو مقام از بحث وجود دارد:

اول. مقتضای ادله اجتهادیه چیست؟

دوم. مقتضای اصول عملیه چیست؟

اما اولی: به طور کلی مطلب چهار صورت دارد:

۱. هریک از دلیل کل و دلیل جزئیت یا دلیل مشروط و دلیل شرط نسبت به حالت نسیان اطلاق دارند حکم این قسم آن است که: اطلاق دلیل جزء یا شرط بر اطلاق دلیل کل یا مشروط حکومت دارد؛ زیرا دلیل جزئیت مقید است و دلیل کل مطلق و هکذا شرط و مشروط و قانون این است که يقدم المقید علی المطلق.

مثال: «اقیموا الصلاه علی القول بالاعم» اطلاق دارد، «لا صلاه الا بطهور» و یا «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» نیز اطلاق دارد. در این صورت دلیل اجتهادی یعنی اصاله الاطلاق دلیل جزء یا شرط دلالت می کند بر اینکه شخص ناسی نسبت به جزء منسی مکلف نیست.

۲. دلیل کل یا مشروط مجمل و دلیل جزء یا شرط مطلق باشد در این فرض هم واضح است که به اطلاق دلیل جزئیت یا شرطیت اخذ نموده و حکم می کنیم به جزئیت یا شرطیت مطلقه باز هم دلالت می کند بر اینکه تکلیف نسبت به ما عداى جزء منسی به ناسی متوجه نیست.

۳. دلیل کل و یا مشروط مطلق باشد و دلیل جزئیت یا شرطیت مجمل مثل اجماع که دلیلی لبی و مجمل است و قدر متیقن آن است که فلائن امر عند الالتفات جزء یا شرط است. پس عند عدم الالتفات جزء یا شرط بودن ساقط است، ولی دلیل کل یا مشروط اطلاقش به حال خود باقی است و به حکم اصاله الاطلاق می گوییم در حالت

ص: ۱۵۰

نسیان باقی مانده از اجزاء واجب است و در نتیجه عمل فاقد جزء یا شرط منسی در حق ناسی مجزی و صحیح است.

۴. هیچ کدام از دلیل کل و مشروط یا دلیل جزئیت و شرطیت مطلق نبوده، بلکه کلاهما مجمل هستند در چنین فرضی از ادله اجتهادیه و اصول لفظیه دستمان کوتاه می گردد و به سراغ اصول عملیه می رویم و قبل از آن به یک نکته توجه خوانندگان عزیز و دوستدار علم را جلب می کنم.

ادله مرکبات و دلیل الکل نوعا اطلاق ندارد، چون معمولا در مقام تشریح و قانون گذاری صادر شده و درصدد بیان یک عبادت یا معامله با تمام اجزاء و شرایط نیست و لذا اطلاقی از این ناحیه ندارد و اما ادله اجزاء و شرایط اگر از قبیل اجماع باشند فلا اطلاق لها و اگر دلیل لفظی باشند از قبیل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و ...

ظهور در اطلاق دارند و بر دلیل کل مقدم می شوند.

و اما دومی: در مواردی که به حسب ظاهر دست مجتهد از دلیل اجتهادی کوتاه است از قبیل اجمال الخطاین باید به سراغ اصول عملیه برویم:

فنقول: با توجه به اینکه بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی است؛ یعنی امر روی مجموعه مرکب از اجزاء و شرایط رفته و با نسیان یک جزء آن امر فعلی که نسبت به این جزء باشد ساقط می شود و عند الشک در بقای امر اصل برائت از جزئیت و شرطیت جاری می کنیم و نتیجه می گیریم که پس عمل فاقد این جزء یا شرط واجب است و قدر مسلم این است که هذا شرط او جزء حال الالتفات فقط.

و اما بعد سوم: آیا عمل فاقد جزء یا شرطی که از ناسی صادر شده از مأمور به واقعی مجزی است یا خیر؟ به عقیده ما مقتضای قاعده عدم الاجزاء است به دلیل اینکه: ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد یعنی چیزی که مأمور به بود اتیان نشده و چیزی که اتیان شده مأمور به به امر واقعی نیست فالمأتی به لا ینطبق مع المأمور به و عقل حکم می کند به عدم اجزاء.

ان قلت: در خیلی جاها در شرع مقدس ناقص از کامل مجزی دانسته شده از قبیل اوامر اضطراریه که از امثال اوامر اختیاریه ما را بی نیاز می کنند و هکذا اوامر ظاهریه

ص: ۱۵۱

که ما را از امثال او امر واقعی بی نیاز می کنند. حال چه اشکال دارد که مورد بحث ما هم یکی از همان موارد باشد که ناقص قائم مقام کامل گردد.

قلت: در آن مواردی که برشمردید اجزاء دلیل دارد که عبارت است از امر: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا و یا امر استصحابی، ولی در ما نحن فیه دلیلی بر اجزاء نیست. فلذا علی القاعدة لا وجه للاجزاء الا فی الموارد الخاصه للدلیل الخاص كالصلاه.

مقام دوم، مقتضای قاعده ثانویه: اگرچه به حسب قواعد اولیه حکم نقصان الجزء او الشرط روشن شد و آن اینکه نقصان مبطل عمل است، ولی باید بدانیم که در بعضی موارد مثل باب صلاه دلیل خاص داریم که ترک الجزء سهوا لیس بمبطل از قبیل حدیث مرسله: تسجد سجده السهو لکل زیاده و نقیصه یعنی نقصان سهوی مبطل نیست فقط موجب دو سجده می گردد و از قبیل حدیث لا تعاد که: لا تعاد الصلاه الا من خمس: ۱. الطهور ۲. الوقت ۳. القبلة ۴. الركوع ۵. السجود، که قدر مسلم آن است که در این پنج امر اگر از روی غفلت چیزی را کم کند عمل باطل نخواهد شد. پس به صورت موجه جزئیة قاعده ثانویه برخلاف قاعده اولیه داریم.

مبحث سوم و چهارم: زیاده الجزء أو الشرط عمدا و سهوا

همان گونه که در مقدمه این تنبیه بیان نمودیم: زیاده در اجزاء بشرط لا مورد بحث ما نیست. همچنین است زیاده در جزء بشرط شیء و لا بشرط؛ بلکه بحث ما در جزء بلاشرط است. بنابراین تصور زیاده در اجزاء معقول است.

حال می گوئیم: گاهی این افزودن با قصد جزئیت یا شرطیت است مثلا سوره را دو بار تلاوت می کند و هر بار هم به قصد جزئیت و گاهی این زیاده بدون قصد جزئیت انجام می گیرد مثلا آیه سجده را استماع کرد و در اثناء رکعت اول به سجده افتاد که این سجده زائده به قصد جزئیت اتیان نشده بحث ما در زیاده الجزء او الشرط بقصد الجزئیه او الشرطیه است در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱. مقتضای قاعده اولیه چیست؟

۲. مقتضای قاعده ثانویه چیست؟

ص: ۱۵۲

اما اولی: مبطل بودن زیاده مبتنی بر این است که آن جزء و یا شرط بشرط لا از زیاده باشند و یا یک دلیل خاصی تبعیدی داشته باشیم مبنی بر اینکه: «الزیاده مطلقا مبطله».

اما دلیل خاص که مربوط به مقام ثانی است.

و اما اولی: شک داریم که آیا این مرکب به عدم زیاده قید خورده یا خیر؟ این شک برمی گردد به اقل و اکثر در مرکبات تحلیلیه و سابقا گفتیم: المختار فیها البراءه بنابراین مقتضی الاصل عدم بطلان المركب بالزیاده العمديه.

و اما دومی: به صورت موجب کلی ما قانونی نداریم که روایات گفته باشند: کلیه مرکبات با زیادی عمدی باطل می گردند مگر در باب صلاه و طواف، روایات وارده در باب صلاه چهار دسته اند:

۱. بعضی مضمونشان این است: «من زاد فی صلاه فعلیه الاعاده» این حدیث هم صورت عمد را و هم نسیان را شامل می گردد و نیز هم ارکان و هم غیر ارکان را شامل است، پس به حکم این حدیث: الزیاده مطلقا مبطله و موجبه للاعاده.

۲. و بعضی مضمونشان این است: اذا استیقن انه زاد فی صلاته المكتوبه فليستأنف که به قرینه اذا استیقن اختصاص به حال سهو دارد، ولی از حیث ارکان و غیر ارکان اطلاق دارد. پس اگر کسی سهوا رکن یا غیر رکن را زیاد کند عمل باطل می گردد.

۳. و بعضی مضمونشان این است: لا تعاد الصلاه الا من خمس ...

این حدیث اختصاص به ارکان دارد و دلالت می کند بر بطلان در ارکان و عدم بطلان در غیر ارکان، ولی بنا بر قول حق به صورت سهو اختصاص دارد و شامل عمد نمی شود اما از حیث زیاده و نقصان اطلاق دارد.

۴. بعضی مضمونشان این است: «تسجد سجدهتی السهو لكل زیاده و نقیصه» این حدیث به حالت سهو اختصاص دارد، ولی از حیث ارکان و غیر آن اطلاق دارد و از حیث زیاده و نقصان هم که نص است.

حال در یک محاسبه کلی حدیث اول و دوم و چهارم نسبت به ارکان و غیر ارکان اطلاق دارند و حدیث سوم مقید است و این حدیث بر آنها حاکم است و دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم می شود و لو نسبت ها عموم من وجه باشد:

ص: ۱۵۳

الا- انّ حدیث لا- تعاد حاکم علیهما بل علی جمیع ادله الاجزاء و الشّرائط و الموانع کلّها لکونه ناظرا لیهما و شارحا لهما اذ لیس مفاده انحصار الجزئیة و الشرطیة فی هذه الخمس بل مفاده انّ الاخلال سهوا بالاجزاء و الشّرائط الّتی ثبتت جزئیّتها و شرطیّتها لا یوجب البطلان الاّ الاخلال بهذه الخمس فلسانه لسان الشّرح و الحکومه فیقدّم علی ادله الاجزاء و الشّرائط بلا لحاظ التّسببه بینہ و بینها کما هو الحال فی کلّ حاکم و محکوم. (۱)

نتیجه: براساس قاعده ثانویه در باب نماز باید گفت:

زیادی عمدی مطلقا مبطل است.

زیادی سهوی در ارکان مبطل است.

زیادی سهوی در غیر ارکان غیر مبطل است.

تنبیه دوم

عنوان بحث: در مباحث اصلی باب اقل و اکثر سخن بر سر این بود که هرگاه در رابطه با شرطیت و یا جزئیت امری شک کردیم وظیفه ما چیست؟ آیا باید اصل برائت را جاری کنیم و یا از اصل احتیاط استفاده کنیم؟

حال در این تنبیه بحث در این است که هرگاه اصل جزئیت و یا شرطیت یک امری فی الجمله برای ما محرز شد، ولی شک کردیم که آیا مثلا- طهارت شرطیت مطلقه دارد یعنی چه در حال تمکن و چه تعذر شرط است یا مثلا آیا سوره برای نماز جزئیت مطلقه دارد یعنی حتی در فرض تعذر آن هم جزئیت دارد و یا شرطیت و جزئیت این امور به فرض تمکن اختصاص دارد؟ به عبارت دیگر، هرگاه مولی بندگانش را به یک مرکبی که دارای سلسله اجزاء و شرائطی است امر کند سپس انجام یکی از آن اجزاء یا شرایط برای مکلفین غیر مقدور باشد آیا باقی مانده از اجزاء و شرایط نیز از عهده مکلف ساقط می گردد و یا بقیه را باید اتیان کند؟

ثمره بحث: اگر ثابت شود که این اجزاء و شرایط، شرطیت و جزئیت مطلقه دارند لازمه اش آن است که در مواردی که قدرت بر طهارت و یا سوره نیست اصل نماز از

ص: ۱۵۴

عهده ما ساقط شود؛ زیرا اذا انتفی الشرط انتفی المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الكل ولی اگر شرطیت و یا جزئیت یک امری به صورت تمکن از آن امر مقید باشد لازمه اش آن است که با تعذر این امر باقی مانده از اجزاء و شرایط برعهده ما ثابت است و باید اتیان شود.

اقوال در مسئله: در این مسئله دو مبحث وجود دارد:

۱. مقتضای قواعد اولیه چیست؟

۲. مقتضای قواعد ثانویه چیست؟

اما اولی: مطلب دارای صور متعدد است:

الف. گاهی هر کدام از دلیل کل یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اطلاق دارند؛ یعنی هم صورت تمکن را و هم صورت تعذر را شامل می گردد، مثل «اقیموا الصلاه علی القول بالاعم» و «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و یا «لا صلاه الا بطهور». در این صورت حق آن است که با تعذر شرط جزء، کل یا مشروط هم سقوط می کند.

ب. و گاهی دلیل کل یا مشروط اطلاق دارند از قبیل «اقیموا الصلاه علی الاعم»، ولی دلیل شرط یا جزء اجمال دارند مثلا اجماع بر این امر قائم شده که اجمال دارد در این صورت قدر متیقن آن است که عند التمكن فلان امر شرطیت و یا جزئیت دارد، ولی عند التعذر به اطلاق دلیل کل و یا مشروط تمسک می کنیم.

ج. و گاهی به عکس است؛ یعنی دلیل کل یا مشروط اجمال دارد مثل «اقیموا الصلاه علی القول بالصحيح»، ولی دلیل شرط یا جزء اطلاق دارد مثل «لا صلاه الا بطهور» و ... در این صورت هم پرواضح است که اطلاق دلیل شرط یا جزو بر اجمال دلیل کل یا مشروط مقدم می شود و در نتیجه باز هم مع التعذر، کل یا مشروط ساقط می شود.

د. و گاهی هریک از دلیل کل یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اجمال دارند مثل «اقیموا الصلاه علی القول بالصحيح» و اجماع که بر شرطیت یا جزئیت امری قائم شده در این صورت مقتضای قاعده چیست؟

در این باره دو نظر وجود دارد:

ص: ۱۵۵

۱. عقل استقلالاً به براءت حکم می کند یعنی می گوید مع تعذر الجزء او الشرط نسبت به بقیه از اجزاء و شرایط هم وظیفه ای نداریم به دلیل اینکه امری که مسلم بود و به جامع از اجزاء و شرایط تعلق گرفته بود با عجز از یک جزء یا شرط ساقط شد و نسبت به باقی مانده از اجزاء و شرایط هم که نمی دانیم آیا امر دیگری آمد یا خیر اصاله العدم جاری می کنیم یعنی همان اصل براءت، و عقل می گوید: باقی مانده را لازم نیست اتیان کنی و اگر نکردی کیفری نداری، چون چنین عقابی، عقاب بلا بیان است و آن هم از مولای حکیم قبیح است.

۲. گروهی می گویند با تعذر یک جزء یا شرط هم سایر اجزاء به جزئیت خودشان باقی هستند به دلیل استصحاب بقای وجوب منتهی با مسامحه در موضوع مستصحب که عرفاً این اجزاء باقی مانده را همان عمل به حساب می آورند اگر این سخن را بپذیریم باید میان اجزاء و شرایط تفصیل دهیم: آن دسته از اجزاء و شرایط که عرفاً فاقد و واجد آنها مساوی اند در آنها بگوییم وجوب باقی است و آن دسته از اجزاء و شرایط که واجد آنها با فاقدهشان مغایرت و مابینت عرفیه دارند در این ها با رفتن شرط مشروط هم می رود.

حق آن است که در این گونه موارد عقل احتیاط می کند و می گوید: شما که قدرت بر اتیان بقیه داری و آن جزء یا شرط متعذر هم که جزئیت و شرطیت مطلقه بودن آن احراز نشده، پس شاید به حال تمکن اختصاص داشته باشد و اگر بقیه را ترک کردی معذور نخواهی بود و احتمال عقاب هست فیجب الاحتیاط و شاید قانون الضرورات تتقدر بقدرها اشاره به همین امر باشد و روایات سه گانه ای هم که در مقتضای قاعده ثانویه طرح خواهیم کرد ارشاد به همین حکم عقل است.

و اما دومی: اگرچه در مقتضای قاعده اولیه اختلاف بود، ولی در مقتضای قاعده ثانویه اتفاقی است که با تعذر بعض کل ساقط نمی شود و مدرک این سخن سه حدیث ذیل است:

۱. حدیث نبوی: ابو هریره می گوید:

خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا. فقال

ص: ۱۵۶

رجل اکل عامه یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم! فسکت صلی الله علیه و آله و سلم، حتی قالها ثلاثا. فقال صلی الله علیه و آله و سلم:

لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم. ثم قال صلی الله علیه و آله و سلم: ذرونی ما ترککم، فانما هلك من کان قبلکم بکثره سؤالهم و اختلافهم علی انبیائهم. فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فدعوه.

۲. مرسله عوالی اللالی از امیر المؤمنین:

«المیسور لا یسقط بالمعسور».

۳. مرسله غوالی از امیر المؤمنین:

«ما لا یدرک کله لا یترک کله».

در رابطه با این سه حدیث یک بحث سندی داریم و یک بحث دلالی:

اما سندی: کاملاً پیدا است که سندها ضعیف است اما نبوی که راوی آن فقط ابو هریره است و عندنا لا اعتباریه و اما علویان هم که ارسال دارند و از کتاب غوالی نقل شده که در مجلد سوم درباره این کتاب و صاحب آن بحث شد، ولی به قول شیخ انصاری که می گوید:

و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسک بها بین الاصحاب... (۱)

پس مسئله مبنایی می شود که آیا شهرت فتواییه ضعف سند را جبران می کند یا خیر؟

و اما دلالی، حدیث اول. احتمالات: در این حدیث شریف چهار احتمال وجود دارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال:

«من» به معنای «با» باشد و کلمه «ما»، مصدریه زمانیه باشد و معنای حدیث این باشد که: «اذا امرتکم بشیء فأتوا به دوام استطاعتکم» که ضمیر «به»، به خود شیء برمی گردد؛ یعنی خود آن شیء را بیاورند و ظهوری در اتیان به بعضی آن شیء ندارد.

طبق این احتمال حدیث به درد ما نحن فیه نمی خورد، ولی اشکال این احتمال آن است که «من» به معنای باء تعدیه آمده باشد آن هم بدون قرینه مقبول نیست.

۲. «من» بیانیه باشد: فأتوا منه ای فأتوه دوام استطاعتکم، که وجود «من»

ص: ۱۵۷

کالعدم است باز هم مثل صورت اولی است و ظهوری در این ندارد که آن شیء ذات الاجزاء باشد.

۳. «من»، تبعیضیه باشد و مراد از شیء هم مرکب ذات اجزاء باشد، مفاد حدیث این است که: اذا امرتکم بمرکب ذات اجزاء فأتوا من ذلك المركب الذی قدرتم. پس جزء غیر مقدور مانعی از ترک آن نیست. (رأی شیخ انصاری).

۴. «من»، تبعیضه باشد و لکن تبعیض دو نوع است:

۱. تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به.

۲. تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

و کلمه «بعض» با هر دو می سازد. بنابراین این معنای حدیث چنین است: اذا امرتکم بشیء ای بطبیعه ذات الاجزاء فأتوا منه ای من الافراد التی قدرتم. و مؤید این احتمال صدر حدیث است.

بنابراین حدیث مذکور دارای چهار احتمال است شیخ انصاری می گوید: حدیث در احتمال سوم ظهور دارد و لذا به این حدیث استدلال نموده، جناب آخوند احتمال چهارم را عنوان کرده و در نتیجه از خیر این حدیث گذشته و به عقیده ما چنان که قبلاً گفتیم حدیث ارشاد به حکم عقل است.

حدیث دوم. کیفیت استدلال: هنگامی که یک جزء یا شرطی متعذر شد سایر اجزاء و شرایط که میسور است المیسور لا یسقط یعنی وجوب باقی اجزاء باقی است و باید اتیان شود.

اشکال: در این حدیث دو احتمال وجود دارد:

۱. حدیث به افراد طبیعت واحده ارتباط دارد و معنای حدیث این است که:

المیسور من افراد الطبیعه و الکلی لا یسقط بالمعسور و بنابراین حدیث در مقام دفع توهم است که چون خطاب در ظاهر واحد است مثل اکرم کل عالم کسی خیال نکند که پس با تعذر صد نفر مثلاً سایر افراد میسور هم ساقط می شوند خیر وجوب اکرام آنها باقی است.

۲. حدیث به اجزاء یک مرکب مربوط باشد ای المیسور من اجزاء الطبیعه لا یسقط

ص: ۱۵۸

بالمعسور و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

جواب: حدیث اطلاق دارد و هر دو قسمت را می‌گیرد، بلکه بالوجدان ظهور آن در قسم دوم اقوی است. پس به حدیث مذکور برای ما نحن فیه می‌توان استدلال کرد.

حدیث سوم. کیفیت استدلال: کلمه «کل» در حدیث دو مورد ذکر شده و دارای چهار احتمال است.

۱. مراد به آن در هر دو فراز عموم استغراقی باشد.

۲. مراد به آن در هر دو فراز عموم مجموعی باشد.

۳. مراد به آن در فراز اول عموم استغراقی و در فراز دوم عموم مجموعی باشد.

۴. مراد به آن در فراز اول عموم مجموعی و در دومی استغراقی باشد.

اما صورت اول باطل است؛ اذا لا- یعقل الحکم بوجوب الاتیان بکل فرد مع تعذر الاتیان بکل فرد. صورت دوم نیز باطل است؛ اذا لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بالمجموع مع تعذر الاتیان بالمجموع، صورت سوم نیز باطل است اذا لا یعقل وجوب الاتیان بالمجموع مع تعذر الاتیان بکل فرد، پس احتمال چهارم می‌ماند که مراد این است: اذا تعذر الاتیان بالمجموع لا یجمع فی الترك بل یجب الاتیان بغير المتعذر و هذا المعنى يشمل الکلی الذی له افراد متعدده تعذر الجمع بینهما و الکل الذی له اجزاء مختلفه الحقیقه قد تعذر بعضها و علیه فکلما کان الواجب ذا افراد او ذا اجراء و جب الاتیان بغير المتعذر من افراده او اجزائه.

مقدار دلالت سه حدیث مذکور: بحث ما هم در تعذر شرط و هم تعذر جزء است آن هم چه در واجبات و چه مستحبات حال در رابطه با مقدار دلالت این سه حدیث از دو ناحیه بحث می‌کنیم:

۱. آیا این احادیث هم تعذر شرط و هم جزء را می‌گیرد یا خیر؟

۲. آیا احادیث فوق مستحبات را هم می‌گیرد یا به واجبات اختصاص دارد؟

اما اولی: حدیث اول به خاطر کلمه «من» تبعیضیه و حدیث دوم به خاطر داشتن کل که ظهور در کل مجموعی دارد اختصاص به مرکب دارای اجزاء دارند، ولی حدیث دوم اطلاق دارد و شامل می‌گردد هم اجزاء میسوره با جزء معسور را و هم مشروط

ص: ۱۵۹

میسور با شرط معسور را البته باید عند العرف و لو مع المسامحه بتوان گفت این میسور فاقد آن جزء یا شرط همان عمل است تا بعد بتوان گفت لا- یسقط یعنی همان حکم باقی است. البته در بعضی موارد عرف فاقد یک خصوصیت را همان واجد محسوب می نماید مثل نماز با سوره و بی سوره در اینجا حدیث المیسور جاری است ولی در بعضی موارد عند العرف و الشرع عمل فاقد خصوصیت همان عمل واجد نیست و حدیث المیسور این جاها جاری نیست مثل عملی که فقط سوره در او مقدور است و لا غیر و در بعضی موارد عرف بالمسامحه عمل فاقد را همان عمل واجد می داند، ولی شرع روی نظر عرف خط بطلان کشیده و فاقد را همان واجد محسوب کرده مثل مراتب مختلفه نماز که برای مختار حاضر چهار رکعت و برای مسافر دو رکعت و برای عاجز تا سرحد اشاره مراتب درست نموده و در بعضی موارد چیزی عند العرف میسور است، ولی عند الشارع عنوان میسور ندارد مثل کسی که در ماه رمضان از همه چیز امساک کند، ولی از شرب آب اجتناب نکند عرف این عمل فاقد را میسور می داند و می گوید: المیسور لا یسقط... ولی شرع آن را میسور به حساب نیاورده است.

اما دومی: حدیث اول اختصاص به واجبات دارد، چون فرموده:

إذا امرتکم ... که ماده امر ظهور در وجوب دارد، حدیث سوم هم اختصاص به واجبات دارد، چون کلمه لا- یترک یا نهی است و ظهور در الزام دارد و یا نفی است، ولی خبر در مقام انشاء است و ظهورش در الزام اقوی است، ولی حدیث دوم مطلق است و واجبات و مستحبات را شامل است منتهی با همان تفصیلی که ذکر شد.

تنبیه سوم

هرگاه امر دایر شود بین اینکه آیا فلان امر شرطیت دارد یعنی وجود آن معتبر است و یا مانعیت دارد یعنی عدم آن معتبر است چه باید کرد؟ همچنین هرگاه امر دایر شود میان اینکه یک امری جزء باشد یعنی وجودش الزامی است و یا زیادی مبطل باشد که عدم آن الزامی است چه باید کرد؟

قانون کلی آن است که در هر جا احتیاط ممکن است باید احتیاط کرد لوجود العلم

ص: ۱۶۰

بالاشتغال و هو يستدعی الفراغه الیقینیه و احتیاط به این است که عمل را تکرار کنیم یک بار با این شیء مشکوک و یک بار بدون آن البته مادامی که تکرار به عسر و حرج و عبث و لغو بودن منجز نشود.

هرجا که احتیاط ممکن نیست جای تخییر است؛ یعنی مکلف یک عمل باید به جای آورد، ولی مخیر است که آن عمل را بدون این شیء مشکوک بیاورد یا با آن امر مشکوک همان گونه که در سایر موارد دوران بین المحذورین مطلب از این قرار است.

ص: ۱۶۱

اصاله الاستصحاب**اشاره**

اصل چهارم و آخرین اصل از اصول عملیه اصل استصحاب است در این باب روی هم رفته شش بحث اصلی داریم و در پایان مطالبی را به عنوان تنبیهات خواهیم آورد.

۱. تعریف استصحاب**اشاره**

مبحث اول پیرامون تعریف استصحاب است.

مقدمه: گاهی انسان مکلف نسبت به حکمی از احکام شرعیه و یا موضوعیه از موضوعات دارای حکم شرعی، در زمان گذشته یقین دارد مثلاً تا به امروز یقین داشت که نماز جمعه در اسلام واجب است و استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا مثلاً تا به حال به عدالت زید و حیات بکر و کریت فلان آب قاطع بود، آن گاه در زمان لاحق آن یقین سابق متزلزل و به شک تبدیل گردیده یعنی الآن مکلف شک دارد که آیا آن حکم سابق هنوز هم باقی است یا از بین رفته؟ یا آن موضوع سابق الآن هم بقا دارد یا نابود گردیده؟ حال در چنین مواردی انسان دچار حیرت و سرگردانی می شود که چه کنم؟ آیا برطبق یقین سابق عمل کنم؟ یا آن را رها سازم؟ اگر براساس یقین سابق عمل کند و به شک لاحق اعتنا نکند آرامش ندارد؛ زیرا ممکن است حکم سابق در واقع و نفس الامر و عند الله تعالی از بین رفته و به جای وجوب مثلاً حرمت آمده و اگر الآن هم انجام دهم حرامی را مرتکب شده ام و یا شاید به جای حرمت سابق الآن وجوب آمده که اگر مرتکب نشوم واجبی را ترک نموده ام و یا شاید به جای عدالت

ص: ۱۶۲

زید، فسق آمده، پس استدامه تقلید از او باطل است از طرف دیگر اگر پس از شک لا- حق به آن متیقن سابق اخذ نکند و از مقتضای یقین سابق خارج شود باز هم آرامش ندارد؛ زیرا شاید هم اکنون نیز آن وجوب قبلی یا حرمت و یا عدالت و ... قبلی در واقع ثابت و برقرار است و اگر مکلف به آن متیقن سابق اخذ نکند در مخالفت با واقع قرار گرفته است!!

اینجاست که مکلف در یک تردید و دودلی واقع می شود که چه کنم؟ چه نکنم؟

برای رفع این حیرت به یک ملاک و مجوز شرعی نیازمند است، اگر از مدارک شرعی ثابت گردید که قانون و وظیفه در این موارد اخذ به حالت سابقه است باید برطبق آن دستور العمل مشی کند و اگر متابعت نکند و در خلاف واقع بیفتد فردای قیامت در پیشگاه مولی عذری نخواهد داشت و اگر پس از بررسی کتاب و سنت به یک دستور العمل کلی نرسید باید به سایر قواعد عقلی و نقلی مراجعه نموده و به هر حال خود را از حیرت خارج سازد.

سؤال: آیا یک ضابطه کلی داریم که در موارد حیرت به آن مراجعه کنیم یا خیر؟

جواب: گروهی از اصولیان متقدم از قبیل سید مرتضی و پیروان ایشان می گویند: ما یک قانونی نداریم مبنی بر اینکه در مقام شک لا- حق در بقای وظیفه شما استصحاب است؛ یعنی عمل برطبق یقین سابق، متقابلا- اکثر علمای اصول می گویند: آری، ما چنین قانونی داریم و آن عبارت است از اینکه: «الآخذ بالمتیقن السابق عند الشك اللاحق فی بقاءه».

سؤال: نام این قانون چیست؟

جواب: نامش استصحاب است. پس از مقدمه به بیان معنای استصحاب می پردازیم.

معنای لغوی استصحاب

کلمه استصحاب مصدر باب استفعال است و از ریشه صحب یصحب صحبه و صحابه گرفته شده و هنگامی که این ماده به باب استفعال برده می شود به معنای اخذ الشیء مصاحبا می آید. آن گاه استصحاب به این معنا هم در مورد اشخاص به کار می رود مثلا می گوئیم: استصحبتنا هذا الرجل ای اتخذناه صاحبا و مرافقا و هم

ص: ۱۶۳

در مورد اشیا استعمال می شود مثلا می گوئیم: استصحابت هذا الشیء ای حمله معی و به همین معنا است تعبیرات ذیل:

استصحاب اجزاء غیر مأکول اللحم در صلاه.

استصحاب حریر در حال صلاه.

استصحاب انگشتر طلا در حال نماز.

سؤال: مناسبت این معنا با معنای مصطلح استصحاب که ذیلا خواهیم آورد چیست؟

جواب: مناسبت آن است که: عامل به این قاعده در حقیقت متیقن سابق را همراه خود می کشاند و آن را با خود یدک می کشاند فهو استصحاب ای اتخذ ما تیقن به سابقا صحیبا له (بنابراین کلمه استصحاب هم بر ابقاء عملی اطلاق می گردد که فعلی از افعال اختیاریه مکلف است و هم بر آن قانون کلی اطلاق می شود که ابقاء حکمی و فعل شارع است).

معنای اصطلاحی استصحاب

اصولیان برای استصحاب تعاریف گوناگونی آورده اند که هر کدام از جهتی مبتلابه اشکال شده اند در میان همه آنها به قول شیخ انصاری رحمه الله محکم ترین و در عین حال مختصرترین تعریف، تعریف ذیل است:

«الاستصحاب هو ابقاء ما کان»

توضیح تعریف: ابقاء بر دو قسم است:

۱. ابقاء عملی ۲. ابقاء حکمی.

ابقاء عملی عبارت است از فعل مکلف که عمل برطبق حالت سابقه باشد یعنی همان گونه که در زمان یقین سابق واجب را انجام می داد و حرام را ترک می کرد در زمان شک هم عملا همان کار را انجام بدهد.

ابقاء حکمی که کار شارع است عبارت است از اینکه شارع بفرماید: هر جا یقین سابق و شک لاحق پیدا کردی بر همان حالت سابقه باقی بمان اما خود شارع ابقاء عملی ندارد و چون برای او هیچ گاه شک در حکم پیدا نمی شود، بلکه یا یقین به بقای دارد و یا به ارتفاع حال در اینکه مراد از بقا در تعریف استصحاب کدام ابقاست میان

ص: ۱۶۴

اصولیان اختلاف شده بعضی ها مثل محقق اصفهانی در کتاب نه‌ایه الدرایه (ج ۳، ص ۳) تصریح کرده اند به اینکه مراد از ابقاء، ابقاء عملی است و گروهی از قبیل محقق نایینی فرموده اند که ظاهر کلمه ابقاء، ابقاء عملی است اما جناب مظفر می فرماید که مراد ابقاء حکمی است و دو شاهد می آورند:

۱. بعضی ها استصحاب را تعریف کرده اند به اینکه: هو الحکم ببقاء ما کان.

۲. شیخ انصاری هم تعریف اول را تفسیر کرده به اینکه: مراد از ابقاء، ابقاء حکمی و حکم به بقاست نه ابقاء عملی.

و قد اعترض: بر تعریف جناب شیخ از استصحاب اعتراضاتی وارد شده که مهم ترین آنها را می آوریم: اعتراض اول از سوی جناب محقق اصفهانی در نه‌ایه الدرایه (ج ۳، ص ۱) است و آن اینکه: در باب مبانی حجیت استصحاب مشارب مختلفی وجود دارد گروهی استصحاب را از باب اخبار و روایات حجت می دانند و گروهی معتقدند که استصحاب از باب بنای عقلای حجت است و گروهی آن را از راه حکم عقل حجت می دانند و ما بین این مشرب های مختلفه یک قدر جامعی وجود ندارد حال تعبیر به ابقاء در تعریف استصحاب با این مبانی ثلاث نمی سازد؛ زیرا اگر مراد از ابقاء، ابقاء منسوب به سوی مکلف باشد یعنی ابقاء عملی این تعبیر با مبنای اول و دوم می سازد؛ زیرا اخبار مکلف را در مقام عمل متعین می سازند به بقا بر حالت سابقه و با مبنای دوم هم می سازد؛ زیرا بنای عقلای هم به عمل برطبق حالت سابقه است و عملاً چنین سیره ای دارند، ولی با مبنای سوم نمی سازند که حکم عقل باشد به دلیل اینکه عقل حکم عملی و تبعیدی ندارد، بلکه کار عقل ادراک است و منظور از حکم العقل همان اذعان و تصدیق و ادراک عقل است، آن هم نه اذعان به بقای عملی، بلکه اذعان به بقاء الحکم به این معنا که اگر انسان در گذشته یقین به امری داشت و الآن نسبت به آن شک دارد به مجرد توجه به حالت سابقه الآن حالت شک او تبدیل به ظن شده و احتمال قوی می دهد که هنوز هم حیات زید مثلاً باقی است. هنوز هم عدالت خالد باقی است و

و اگر مراد شما از ابقاء، ابقاء غیر منسوب به مکلف یعنی ابقاء حکمی و تشریحی

ص: ۱۶۵

باشد که فعل شارع است خواهیم گفت این تعبیر با مبنای اخبار و روایات می سازد چون اخبار الزام شرعی به ابقاء دارند یعنی ما را ملزم به ابقاء می کنند، ولی با مبنای بنای عقلا نمی سازد؛ زیرا بنای عقلا بر الزام و حکم نیست، بلکه بر عمل است همچنین با حکم العقل هم نمی سازد؛ زیرا حکم عقل مجرد ادراک است نه الزام و تعبد بنابراین تعبیر به ابقاء در تعریف تعبیری ناقص و ناتمام است.

و الجواب: جناب مظفر رحمه الله در جواب از این اعتراض می فرماید:

حقیقت امر آن است که استصحاب یک قانون کلی است و از سوی شارع مقدس تشریح شده و ماهیت آن علی جمیع المبانی واحد است منتهی ادله ای که دلیل بر استصحاب می شوند متفاوت هستند و هر گروهی از طریقی برای آن استدلال می کنند یکی از راه بنای عقلا، و دیگری از راه اخبار و سومی از راه حکم عقل، ولی این راه های گوناگون در ماهیت استصحاب تأثیری ندارند، پس از این طریق نمی توان اعتراض نمود.

به نظر حقیر این بیان مصنف فرار از اشکال است و نه جواب از آن.

اعتراض دوم: استصحاب بر دو رکن اساسی استوار است که هر کدام به نوبه خود مقوم استصحاب بوده و در ماهیت آن داخل هستند و هر کدام که نباشد استصحاب نیست و آن دو عبارت اند از:

۱. یقین سابق به حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی.

۲. شک لاحق در بقای آن حکم یا موضوع ذی حکم.

و این تعریف شما بر هیچ کدام از دو رکن مذکور مشتمل نیست نه از یقین سابق صحبتی به میان آمد و نه از شک لاحق.

و الجواب: اگرچه ما در تعریف تصریح نکردیم به یقین سابق و شک لاحق اما در همین عبارت کوتاه هم به یقین سابق و هم به شک لاحق اشارتی شده است.

بیان ذلک: رکن اول یعنی یقین سابق را از کلمه ما کان استفاده می کنیم به این بیان:

ابقاء ما کان، سه نوع است:

۱. ابقاء ما کان لاجل وجود علته کما فی الحقائق الخارجیه و الکوئیه فی المثل الحراره باقیه لاجل بقاء النار و النهار باقیه لاجل بقاء الشمس و ...

ص: ۱۶۶

۲. ابقاء ما كان لاجل بقاء الدلیل كما فی تشریعیات فی المثل وجوب الصلاه باقیه لاجل بقاء دلیله و هو الكتاب و السنّه.

۳. ابقاء ما كان صرفا لاجل انه كان یعنی صرفا به خاطر اینکه در گذشته بوده الان هم می‌گوییم هست یعنی تعبدا آن ما كان را باقی می‌داریم حال استصحاب ابقاء ما كان لاجل وجود علت نیست، چون این مال تکوینیات است و ربطی به استصحاب ندارد و انگهی تخلف معلول از علت محال است همچنین استصحاب ابقاء ما كان لاجل وجود الدلیل هم نیست، چون مادامی که دلیل حکم هست حکم هم هست و به استصحاب نیاز ندارد. پس استصحاب ابقاء ما كان لاجل انه كان است. آن گاه کلمه ما در ما كان، ماء موصوفه است و کلمه كان صفت است و کلمه ما کنایه از حکم است و منظور این است که: حکمی که این صفت دارد كان ای ثبت سابقا الان هم باقی بداریم و حکم به بقایش می‌کنیم، و فقها می‌گویند: تعلیق الحكم علی الوصف مشعر بعلیه ذلك الوصف للحکم مثلا اگر مولی می‌گوید: اکرم زیدا العالم مشعر به این است که خود زید بما هو زید خصوصیتی ندارد، بلکه اکرام زید به خاطر عالمیت او واجب است گویا فرموده: اکرم زیدا لاجل علمه در ما نحن فیه هم ابقاء ما كان معنایش آن است که علت ابقاء این است که صرفا چون در گذشته بوده الان هم باقی می‌داریم.

سؤال: آیا مراد از ما كان، ما كان واقعی است؛ یعنی اصل وجود شیء در زمان گذشته هرچند مکلف عالم نباشد و یا مراد از ما كان، ما كان معلوما و متیقنا است؟

جواب: پرواضح است که احتمال ثانی مراد است به دلیل اینکه چیزی که در واقع بوده، ولی مکلف از آن اطلاعی ندارد نسبت به آن ابقاء مفهومی ندارد بنابراین مراد از ما كان، ما كان متیقنا است. پس یقین سابق با این مقدمات از کلمه ما كان به دست آمد.

و اما شك لا حق: از کلمه ابقاء استفاده می‌شود.

بیان ذلك: ابقاء یک شیء بر دو قسم است.

۱. ابقاء وجدانی و حقیقی و تکوینی و آن در صورتی است که مکلف در زمان لا حق هم همانند زمان سابق یقین وجدانی به بقا دارد.

۲. ابقاء تعبدی و مجازی و تشریحی و آن در صورتی است که مکلف علم وجدانی

ص: ۱۶۷

به بقا ندارد، ولی شارع او را به بقا برطبق حالت سابقه متعدّد ساخته است.

حال در باب استصحاب مراد از ابقاء، ابقاء تبعدی و مجازی است نه وجدانی و حقیقی؛ زیرا با یقین وجدانی خود آن شیء باقی است و حاجتی به ابقاء مکلف شک در بقا داشته باشد؛ زیرا اگر در زمان لا حق هم نسبت به بقا یقین داشته باشیم اولاً ابقاء تبعدی نبوده، بلکه وجدانی خواهد بود ثانیاً اساساً در این صورت ابقاء نیست بلکه بقاء است و ثالثاً عمل به متیقّن سابق نیست، بلکه عمل به همین یقین حاضر و بالفعل است همچنین اگر در زمان لا-حق نسبت به ما کان یقین به ارتفاع داشته باشیم در اینجا ابقاء ما کان مستلزم تناقض است و آن هم از محالات بدیهیه است بنابراین ابقاء تبعدی فقط و فقط در صورت شک لا حق در بقا مفهوم دارد با این بیان رکن ثانی هم از کلمه ابقاء استنباط شد، فهذا التعریف مشعر بالرکنین معاً.

۲. مقومات استصحاب

در هر استصحابی هفت امر معتبر و لازم است که آنها را مقومات استصحاب گویند بعضی از این امور سبعة در اصل ماهیت استصحاب دخالت دارند و مقوم حقیقت استصحابند و اگر نباشند استصحاب ناپود است از قبیل امر اول و دوم و ... که خواهیم گفت و بعضی دیگر از این امور در حجیت استصحاب دخالت دارند یعنی اگر نباشند هم استصحاب صدق می کند، ولی چنین استصحابی مشمول ادله حجیت استصحاب نیست از قبیل امر رابع و سادس و ... حال مجموعه این هفت امر را توضیح می دهیم:

۱. امر اول عبارت است از یقین سابق به وجود حکم یا موضوع، این امر از ارکان اصلی استصحاب است و بر اعتبار آن دو دلیل وجود دارد:

الف. ظاهر روایات بر این امر دلالت دارد، کما سیأتی.

ب. همان گونه که در جواب اعتراض دوم مبحث قبل گفتیم از خود تعریف استصحاب هم این معنا استفاده می شود و آن اینکه: گفتیم مراد از ما کان، ما کان متیقنا است منتهی یک مبحثی مطرح است و آن اینکه یقین دارای دو ویژگی است:

ویژگی اول: یقین صفتی است که به نفس انسان قائم است در مقابل صفت ظن و شک و وهم این را یقین موضوعی گویند.

ص: ۱۶۸

ویژگی دوم: یقین طریقی به سوی واقع و کاشف از واقع است حال این سؤال مطرح است که آیا یقین بما انه صفة قائمه بالنفس در استصحاب معتبر است و یا بما انه طریق و کاشف؟ به عبارت دیگر آیا یقین وجدانی ملاک است و یا اعم از وجدانی و تعبیدی؟

این بحث به آینده موکول می شود و در اینجا فقط اشاره می کنیم به تفاوت یقین موضوعی و طریقی: اگر یقین موضوعی باشد چیز دیگر قائم مقام او نمی شود ولی اگر طریقی باشد امارات ظنیه معتبره قام مقام او می شوند به دلیل اینکه در فرض طریقی خود یقین خصوصیتی ندارد، بلکه صرفاً طریقی به سوی واقع است. پس اگر شارع مقدس امر دیگری را به دیده علم به او نگاه کرد و او را هم طریق جعل نمود آن امر قائم مقام علم می شود بنابراین اگر یقین به حکمی داشتیم در سابق و شک در بقا داشتیم لا حقا جای استصحاب هست همچنین اگر به خبر واحد برای ما حکمی ثابت شد سپس شک در بقای آن داشتیم باز هم می توانیم استصحاب کنیم و به خلاف صورت یقین موضوعی.

۲. امر دوم عبارت است از شک لا-حق در بقا و استمرار حکم یا موضوع حکم سابق این امر هم از پایه ها و مقومات اصل استصحاب است و دلیل بر اعتبارش آن است که در مواردی که مکلف نسبت به حکم یا موضوعی در زمان گذشته یقین داشته حال در زمان لا حق هم گاهی نسبت به بقای آن یقین دارد در این صورت اولاً استصحاب معنا ندارد چنان که در مبحث اول ذکر شد و ثانیاً بر فرض که استصحاب معقول باشد حاجتی بدان نیست؛ زیرا با وجود یقین وجدانی عالی ترین مرحله از حجیت در اختیار ماست که حجت قطعی عقلی باشد و استصحاب که یک اصل عملی است هنگامی ارزش دارد که دلیل دیگری در کار نباشد (الاصل دلیل حیث لا-دلیل) و گاهی در زمان لا حق یقین به ارتفاع ما کان داریم در این صورت هم استصحاب معنا ندارد؛ زیرا ابقاء ما کان تعبداً با ارتفاع ما کان وجدانا متناقض است و قابل جمع نیستند و گاهی در زمان لا حق نسبت به بقا و ارتفاع ما کان شک داریم در چنین موردی جای استصحاب است.

پس استصحاب از اصولی است که در موضوع آنها شک اخذ شده یعنی عند الشک

ص: ۱۶۹

فی الحکم الواقعی نوبت به آن می‌رسد منتهی منظور ما از شک، شک به معنای حقیقی کلمه یعنی احتمال متساوی الطرفین نیست، بلکه منظور عدم علم و ظنّ معتبره است اعم از اینکه مجرد شک و دو احتمال مساوی باشد و یا ظن غیر معتبر باشد از قبیل ظن قیاسی که حکم شک را دارد و آثار شک بر آن مترتب می‌گردد.

۳. امر سوم عبارت است از اجتماع یقین و شک در زمان واحد و منظور از این اجتماع آن است که مکلف در آن واحد هم یقین داشته باشد و هم شک مثلاً همین الان یقین دارد که زید دیروز عادل بود و همین الان هم شک دارد که آیا زید امروز هم عادل است یا خیر که یقین و شک در زمان واحد باهم جمع شده اند و اما کاری با مبدأ حدوث یقین و شک نداریم، چون یقین و شک به اعتبار مبدأ حدوث به سه قسم تقسیم می‌شوند:

الف. مبدأ حدوث یقین پیش از مبدأ حدوث شک است مثلاً دیروز برای مکلف به عدالت زید یقین حاصل شد و امروز در عدالت زید شک می‌کند که تاریخ یقین پیدا کردن قبل است.

ب. مبدأ حدوث یقین با شک مقارن و هم زمان است مثلاً الآن یقین کردم که زید دیروز عادل بود و الآن هم شک پیدا کردم در اینکه آیا امروز هم عادل است یا خیر که تاریخ حدوث یقین و شک الآن است، ولی متعلق یقین عدالت دیروز و متعلق شک عدالت امروز است.

ج. مبدأ حدوث یقین پس از مبدأ حدوث شک است مثلاً دیروز شک در عدالت زید داشتم و این شک من استمرار یافت تا امروز، آن گاه یقین کردم که دو روز قبل «پریروز» زید عادل بود در اینجا تاریخ حدوث یقین از تاریخ حدوث شک متأخر است، ولی متعلق یقین بعدی عدالت پریروز زید و متعلق شک قبلی عدالت دیروز و امروز است حال این اقسام سه گانه هیچ کدام در بحث ما تأثیری ندارند مهم آن است که همان زمان که به عدالت زید یقین دارم همان زمان هم شک دارم که امروز باشد و طوری نیست که با آمدن شک یقین قبلی به کلی نابود شود، بلکه او در ظرف زمانی خودش همچنان ثابت است. در خاتمه این امر سوم نیز از مقومات اصل استصحاب

ص: ۱۷۰

است به دلیل اینکه اگر یقین و شک در زمان واحد باهم اجتماع نکنند بلکه به مجرد آمدن شک آن یقین سابق زائل گردد چنین مورد از قانون استصحاب خارج و در قانون یقین و شک ساری داخل می‌گردد که مفهومی است: تا الآن یقین به عدالت زید داشتیم و الآن شک می‌کنم که آیا از اصل و اساس زید عادل بوده یا من خیالاتی شده بودم و فکر می‌کردم عادل است؟ که این شک من سرایت می‌کند و آن یقین دیروز را نابود می‌کند و این قاعده حساب علی حده ای دارد کما سیأتی ان شاء الله تعالی.

۴. تعدد زمان متیقن و مشکوک یعنی زمان متیقن که مثلاً عدالت زید است دیروز بود و زمان مشکوک که همان عدالت زید است امروز است، این امر نیز در استصحاب معتبر است و در حقیقت لازمه لاینفک امر سوم است؛ یعنی لازمه وحدت زمان یقین و شک آن است که زمان متیقن و مشکوک متعدده باشد و الا تناقض لازم می‌آید؛ زیرا اگر زمان متیقن دیروز و زمان مشکوک هم دیروز باشد و یا زمان هر دو امروز باشد از طرفی هم علی الفرض زمان یقین و شک هم که واحد است. پس لازمه اش آن است که مکلف در زمان واحد هم به عدالت زید یقین دارد و هم شک و هذا تناقض و هو محال بالبداهه، چه اینکه عکس مطلب هم همین است؛ یعنی هر جا زمان متیقن و مشکوک واحد بود حتماً باید زمان یقین و شک متعدد باشد مثلاً اگر متیقن عدالت زید در روز پنجشنبه بود و مشکوک هم همان بود، باید یقین به عدالت زید در خود روز پنجشنبه باشد و شک در عدالت زید یوم الخمیس در روز جمعه باشد و گرنه نه با وحدت متعلق اگر دو وصف یقین و شک هم اتحاد زمانی داشته باشد باز تناقض است.

بنابراین هر جا زمان یقین و شک واحد بود حتماً باید زمان متیقن و مشکوک متعدد باشد و هذا مورد الاستصحاب و هر جا که زمان متیقن و مشکوک واحد بود حتماً باید زمان یقین و شک متعدد باشد و هذا هو مورد قاعده یقین.

سؤال: آیا قانون یقین حجت است یا خیر؟

جواب: خیر حجت نیست به دلیل اینکه قانون مذکور غیر از روایات باب استصحاب مدرکی ندارد و روایات هم کما سیأتی بر این معنا دلالت ندارند با این بیانات کاملاً فرق ما بین قانون یقین با استصحاب روشن می‌گردیده. در خاتمه توجه

ص: ۱۷۱

به یک نکته لازم است و آن اینکه:

گاهی قضیه متیقن و مشکوک متعدد هستند مثلا متیقن ما عبارت است از وجود المقتضی مثل نار و مشکوک ما عبارت است از وجود المانع مثل رطوبت و گاهی این دو قضیه اتحاد دارند مثلا متیقن عدالت زید بوده و مشکوک نیز همان است در این صورت متیقن و مشکوک با یقین و شک از لحاظ زمانی به چهار قسم منقسم می شوند:

الف. هم زمان متیقن و مشکوک متعدد و هم زمان یقین و شک متعدد است این فرض تنها در مواردی است که متعلق یقین و شک متعدد باشد و گرنه با فرض اتحاد متعلق ها محال است که هم متعلق ها در دو زمان و هم خود یقین و شک در دو زمان باشد.

ب. هم زمان متیقن و مشکوک واحد و هم زمان یقین و شک واحد باشد یعنی متیقن عدالت زید یوم الجمععه باشد و مشکوک هم همین، از طرفی هم یقین به عدالت زید یوم الجمععه در روز شنبه داشته باشم و هم روز شنبه شک در عدالت زید یوم الجمععه داشته باشم این تناقض است؛ زیرا در آن واحد نسبت به شیء واحد محال است هم متیقن و عالم، هم شاک و جاهل باشم.

ج. زمان یقین و شک متحد، ولی زمان متیقن و مشکوک متعدد باشد مثلا الآن یقین دارم به اینکه زید دیروز عادل بوده و الآن هم شک دارم که زید امروز عادل است یا خیر چنین موردی مجرای قانون استصحاب است.

د. زمان متیقن و مشکوک متحد، ولی زمان یقین و شک متعدد مثلا از دیروز تا به حال یقین داشتم که زید عادل است، ولی از حالا به بعد شک می کنم که آیا زید از اول عادل بود یا من خیال می کردم که عادل است اینجا مجرای قاعده الیقین و شک ساری است فتبین الفرق بین القاعدتین. (خذ فاعتنم)

۵. امر پنجم عبارت است از اینکه: متعلق یقین و شک واحد باشد به عبارت دیگر متیقن و مشکوک وحدت داشته باشند به تعبیر سوم قضیه متیقن و مشکوک واحد باشند یعنی به همان امری که یقین تعلق گرفته مثل عدالت زید به همان امر هم شک تعلق بگیرد تنها زمان متیقن با زمان مشکوک متفاوت و متعدد است، ولی حقیقت و ماهیت شیء واحد است؛ یعنی در هر دو عدالت زید یا حیات خالد است بنابراین اگر

ص: ۱۷۲

متعلق یقین امری و متعلق شک امر دیگری بود از قانون استصحاب خارج و در باب مقتضی و مانع داخل است که موردش جایی است که یقین داریم به وجود مقتضی مثلا- یقین داریم که آتشی بر روی حصیر افتاده، ولی شک داریم در وجود مانع که آیا رطوبتی بود تا فرش نسوزد یا خیر؟ آن گاه قاعده مقتضی و مانع قانون علی حده ای است که بعضی ها آن را قبول داشته و بعضی ها منکر آن هستند و در آینده خواهیم بحث کرد و فعلا- به طور مجمل باید بدانیم که کسانی که قانون مذکور را قبول دارند می گویند:

هرجا یقین داشته باشیم به وجود مقتضی و شک در وجود مانع داشته باشیم بنا را بر وجود مقتضا و اثر می گذاریم بدون احراز عدم المانع و کسانی که قبول ندارند می گویند مجرد یقین به وجود مقتضی کافی نیست، بلکه احراز عدم المانع هم لازم است.

۶. در امر رابع دانستیم که باید زمان متیقن با زمان مشکوک متعدد باشد حال می گوئیم: تعدد زمان دو گونه است:

اول. زمان متیقن سابق و زمان مشکوک لاحق باشد مثلا عدالت زید در روز جمعه متیقن بود و در روز شنبه مشکوک است.

دوم. زمان مشکوک سابق و زمان متیقن لاحق باشد مثلا عدالت زید روز شنبه متیقن است، ولی روز جمعه مشکوک بود حال از این دو قسم در باب استصحاب قسم اول معروف و متداول است و نوع استصحابات از همین قرار است و اما قسم دوم که نامش استصحاب قهقرایی است دلیلی بر اعتبارش نداریم. مثالی که برای این قسم آورده اند این است که امروزه و در عرف مردم عرب زبان و نیز عرف متشرعه از صیغه افعال وجوب فهمیده می شود، ولی نمی دانیم که آیا از روز اول واضح لغت عرب صیغه افعال را برای وجوب وضع کرده بود یا اینکه در بدو امر صیغه افعال معنای دیگری داشت سپس از آن معنا نقل داده شده و در عرف مسلمین در وجوب استعمال شده است؟ در چنین مواردی می گویند: الاصل عدم النقل یعنی این یقین حضرت را بکشان تا زمان گذشته و استصحاب قهقرایی را اجراء کن، چنین استصحابی دلیل لازم دارد و دلیل خاصی بر آن نداریم و اخبار استصحاب و نیز سایر

ص: ۱۷۳

ادله استصحاب هم شامل چنین مواردی نمی‌شود؛ زیرا روایات می‌گویند: لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین سابق را با شک لا حق نقض نکن و در چنین مواردی نقض یقین به شک نیست بلکه نقض الشک المتقدم بالیقین المتأخر است و روایات شامل حال او نیست.

۷. امر هفتم عبارت است از فعلیت داشتن یقین و شک.

بیان مطلب: یقین و شک که دو رکن اصلی استصحاب هستند دو قسم می‌شوند:

اول. یقین و شک فعلی و آن عبارت است از اینکه مکلف به وضع خویش ملتفت بوده و در خارج بالفعل دارای یقین سابق و شک لا حق است.

دوم. یقین و شک تقدیری و آن عبارت است از اینکه مکلف بالفعل غافل است و به وضع خویش توجه ندارد، ولی اگر ملتفت می‌شد دچار شک می‌گشت در چنین موردی یقین و شک تقدیری و اگر است (المکلف یکون بحاله لو کان ملتفتا لحصل له الشک فی البقاء). حال اختلاف است در اینکه آیا در باب استصحاب یقین و شک فعلی لازم است و تقدیری کافی نیست یا اینکه یقین و شک تقدیری هم کافی است؟

مشهور علما می‌گویند: باید یقین و شک فعلی باشد و تقدیری آن کافی نیست.

ولی گروهی از اصولیان می‌گویند: یقین و شک تقدیری هم کفایت می‌کند.

مصنف رحمه الله قول مشهور را برگزیده و می‌فرماید: باید یقین و شک فعلی باشند نه تقدیری به دلیل اینکه در اخبار استصحاب که مهم‌ترین دلیل استصحاب است تعبیر شده به: لا تنقض الیقین بالشک و متبادر به ذهن از کلمه یقین و شک یقین و شک فعلی است که در خارج بالفعل یقین و شک موجود باشند چنانچه در تمام الفاظ و اصطلاحات قصه از همین قرار است؛ یعنی هر لفظی عند الاطلاق در فعلیت عنوان ظهور دارد مثلاً اگر می‌گوییم زید مجتهد است؛ یعنی بالفعل، مجتهد را اکرام کن یعنی کسی که بالفعل دارای این صفت است نه اینکه تقدیری باشد یعنی اگر درس بخواند مجتهد خواهد شد؟ خیر، چنین فردی اکرام ندارد. پس باید یقین و شک تقدیری نباشد، بلکه فعلی بودن لازم است.

مثال فقهی مطلب: شخصی یقین کرده که محدث است، سپس از این حالت حدث

ص: ۱۷۴

غفلت کرد و با حال غفلت وارد نماز شد، پس از نماز ملتفت شد که قبل از نماز حتماً محدّث بود، ولی شک دارد که آیا وضو ساخته و وارد نماز شده یا بدون وضو نماز خوانده؟ در اینجا سه استصحاب قابل جریان است:

۱. استصحاب بقای حدث تا هنگام ورود به نماز.

۲. استصحاب بقای حدث تا پایان نماز بالنسبه به همین نمازی که خوانده.

۳. استصحاب بقای حدث تا بعد از نماز بالنسبه به نمازهای بعدی که خواهد خواند.

حال بنا بر مشهور استصحاب اول جاری نیست، چون در اثر غفلت پیش از نماز هیچ گاه شک فعلی پیدا نکرد حال بعد از نماز ملتفت شده و شک او به فعلیت رسیده و چون عند المشهور شک فعلی لازم است لذا جای استصحاب نیست.

همچنین استصحاب دوم هم جاری نیست؛ زیرا قانون فراغ بر قانون استصحاب حاکم است و جلو آن را می‌گیرد آری، استصحاب سوم جاری می‌شود. آن گاه نسبت به نمازهای بعدی که ملتفت شده و یقین و شک فعلی دارد باید وضو بسازد.

ولی بنا بر قول غیر مشهور استصحاب اول هم جاری است، چون یقین و شک تقدیری در آن هست یعنی طوری است که اگر ملتفت می‌شد شک در حدث پیدا می‌کرد و کسی که با استصحاب حدث وارد نماز شود مثل کسی است که با شک در طهارت وارد نماز شود یعنی نماز او باطل است.

سؤال: چه اشکال دارد که قانون فراغ جاری نموده و حکم به صحت کنیم؟

جواب: قانون فراغ هم در اینجا کارگر نیست؛ زیرا قانون فراغ بر استصحاب جاری شونده پس از نماز حاکم است نه بر استصحاب جاری شونده قبل از ورود در نماز و اینجا استصحاب تقدیری قبل از دخول در نماز است.

۳. معنای حجیت استصحاب

اشاره

سومین مطلب در باب استصحاب عبارت است از به این معنای حجیت استصحاب، بنا بر قول مشهور بدون تردید استصحاب حجت و دلیل بر حکم شرعی است، ولی حجت چهار معنا دارد: ۱. معنای لغوی، ۲. معنای مصطلح مشهور منطقی، ۳. معنای

ص: ۱۷۵

مصطلح غیر مشهور منطقی، ۴. معنای اصطلاح اصولی، که در مقدمات مباحث حجت ذکر شد. حال استصحاب به کدام یکی از معانی چهارگانه مذکور متّصف به حجیت است؟ مصنف بیان این مطلب را با ذکر یک اشکال آغاز می‌کنند و آن اینکه:

سابقاً در بیان تعریف استصحاب گفتیم: اسد التعاريف و اخصرها ابقاء ما كان است و لكن به این تعریف اشکالاتی وارد شده که دو اعتراض قبلاً ذکر شد و جواب داده شد اینک اشکال سومی در رابطه با حجیت استصحاب بر این تعریف وارد شده که در اینجا بیان می‌کنیم: لا- شک در اینکه استصحاب عند المشهور حجت است و عنوان حجه و دلیل بر آن حمل می‌شود و اطلاق می‌گردد درحالی که اگر استصحاب را تعریف کنیم به اینکه: هو ابقاء ما كان دیگر نمی‌توانیم استصحاب را به وصف حجیت و دلیلیت متّصف کنیم به دلیل اینکه می‌پرسیم مراد شما از ابقاء چیست؟ اگر مرادتان ابقاء عملی باشد که فعل اختیاری مکلف است خواهیم گفت در این صورت پرواضح است که بر استصحاب به این معنا حجت اطلاق نمی‌شود؛ زیرا ابقاء عملی مجرد عمل مکلف است و کاشفیت از چیزی ندارد و طریقت به سوی امری ندارد و اگر مرادتان از ابقاء الزام شرعی باشد یعنی شارع ما را متعبد و ملزم کند به بقا بر حالت سابقه خواهیم گفت الزام شرعی یعنی باید و نباید شرعی مدلول دلیل است نه خود دلیل و اگر استصحاب به این معنا باشد مدلول خطاب خواهد شد و محال است که خودش دلیل و حجت هم باشد و در این صورت حال استصحاب حال سایر احکام شرعیه تکلیفیه خواهد بود که تمام آنها مدلول خطاب و دلیل هستند نه خود دلیل، پس اگر استصحاب را به ابقاء ما كان تعریف کنیم دیگر نمی‌توانیم بر آن حجت و دلیل اطلاق کنیم درحالی که عند المشهور استصحاب حجت و دلیل است.

جواب ما: از مطالبی که در جواب اعتراض اول از اعتراضات مبحث اول ذکر کردیم جواب این اشکال هم دانسته می‌شود و آن اینکه: استصحاب نه به معنای ابقاء عملی است تا شما بگویید: الابقاء العملي لا یصح ان یکون دلیلا علی شیء و حجه فیه و نه به معنای الزام شرعی است تا بگویید: الالزام الشرعی مدلول الدلیل لا- آنه دلیل علی نفسه ... فکیف یکون دلیلا علی نفسه؟! بلکه استصحاب عبارت است از یک قاعده

ص: ۱۷۶

کلیه عملیه ای که از سوی شارع مقدس جعل و تشریح شده به منظور بیرون بردن مکلف از حال تردید و دودلی و معنایش آن است که اینها مکلف در هر جا مردد شدی وظیفه داری از این قانون متابعت کنی، آن گاه نفس قاعده مدلول ادله اجتهادیه است و توسط آنها ثابت گردیده، ولی این قاعده خودش یک دلیل فقهاتی است و مدلول آن اثبات یک سلسله احکام ظاهریه است عند الشک فی الواقع و اگر مراد از استصحاب این قاعده کلیه باشد دیگر اتصاف آن به حجیت و دلالت بلا- مانع است چون دلیل بر حکم ظاهری است منتهی نه حجیت بالمعنی الاصطلاحی الاصولی، بلکه حجت بالمعنی اللغوی است.

و اما حجت به معنای اصولی نیست؛ زیرا حجت در اصطلاح اصولی عبارت است از:

کل شیء یثبت متعلقه و لا- یبلغ درجه القطع یعنی اموری که طریقت به سوی واقع دارند و لو به نحو ظنی مثل خبر واحد و ... و استصحاب مثبتیت و کاشفیت ندارد، بلکه صرفاً قاعده علمیه ای است به منظور خروج مکلف از حیرت.

حجت به معنای لغوی است؛ زیرا حجت در لغت عبارت است از «ما به یحتج علی الغیر» یا به منظور اسکات غیر و یا به منظور قانع ساختن طرف بر معذوریت صاحب الحجه و استصحاب این چنین است؛ یعنی معذر است به این معنا که اگر مکلف برطبق آن عمل نکرد و در مخالفت واقع افتاد مولی می تواند علیه او احتجاج نموده و او را مجازات کند؛ چه اینکه متقابلاً اگر عبد برطبق این قاعده عمل نمود و برخلاف واقع درآمد، فردای قیامت در پیشگاه خداوند معذور خواهد بود. پس استصحاب حجت به معنای لغوی است؛ البته حجیت به این معنا اختصاص به استصحاب ندارد، بلکه کل اصول عملیه عامه و خاصه حجیت هستند؛ یعنی ما به یحتج العبد علی المولی و بالعکس. نیز کلیه قواعد فقهی از قبیل قاعده ید و اصاله الصحه و قاعده سوق و قانون تجاوز و فراغ و قاعده عسر و حرج و ... حجت به معنای لغوی اند یعنی ما به یحتج العبد علی المولی و المولی علی العبد، منتهی میان اصول عملیه و قواعد فقهیه تفاوت ها وجود دارد که از زبان میرزای نایینی می شنویم، وی می گوید:

و الحاصل ان التتیجه فی المسأله الاصولیه انما تكون کلیه و لا یمکن أن

ص: ۱۷۷

تكون جزئیه و هذا بخلاف نتیجه فی القاعده الفقهیّه فانّها تكون جزئیه و لو فرض أنّه فی مورد كانت نتیجه کلّیه ففی مورد آخر تكون جزئیه و بتقریب آخر نتیجه المسأله الأصولیه أنّما تنفع المجتهد و لا حظّ للمقلّد فیها و من هنا لیس للمجتهد الفتوی بمضمون نتیجه و لا- يجوز له ان یفتی فی الرّسائل العملیه بحجّیه الخبر الواحد القائم علی الاحکام الشریعه مثلا- لائنّ تطبیق نتیجه علی الخارجیات لیس بید المقلّد بل هو من وظیفه المجتهد و اما نتیجه فی القاعده الفقهیّه فهی تنفع المقلّد و يجوز للمجتهد الفتوی بها و یكون امر تطبیقها بید المقلّد كما یفتی بقاعده التّجاوز و الفراغ و الضّرر و الحرج و ... من القواعد الفقهیّه (انتهی موضع الحاجه). (۱)

دو تبصره

۱. احکام شرعیه تکلیفیه با اصول عملیه و قواعد فقهیّه یک جهت مشترک دارند و آن اینکه همه این ها مجعول به جعل شارع هستند، احکام شرعیه را شارع جعل نموده، برخی از اصول عملیه را شارع جعل کرده مثل استصحاب و قواعد فقهی را هم شارع تشریح نموده و یک جهت افتراق دارند و آن اینکه بر احکام شرعیه تکلیفیه نه حجت به معنای اصطلاحی اطلاق می گردد و نه حجت به معنای لغوی، ولی بر اصول عملیه و قواعد فقهی حجت به معنای لغوی اطلاق می گردد و تفاوت خود این دو باهم از بیانات مرحوم میرزای نایینی روشن می گردد.

۲. هر کدام از اصول عملیه و قواعد فقهی را اگر بخواهیم به حجت به معنای لغوی متصف کنیم یک شرط اساسی دارند و آن اینکه مجعولیت این اصول یا قواعد از سوی شارع مقدس مسلم شود و مدلل گردد، ولی اگر مجعولیت این ها اثبات نشده باشد اساسا نام این ها را قاعده گذاشتن صحیح نیست، تا چه رسد به اینکه متصف به حجیت گردند، با این بیان به این نتیجه می رسیم که: قاعده ای که مجعول برای شاک است بما هی مجعوله حجت است. پس استصحاب و یا سایر اصول و قواعد عملیه و فقهیّه همانند خبر واحد هستند که پشتوانه دارند و ادلّه قطعیه اجتهادیه مستقیم یا

ص: ۱۷۸

غیر مستقیم پشتوانه اینهاست.

و اذا ثبت: با این بیانات واضح شد که خود قانون استصحاب قابلیت دارد که به وصف حجیت و دلیلیت متصف شود منتهی حجت به معنای لغوی کلمه نه به اصطلاح اصولی بنابراین ما نیازی به توجیهاات جناب محقق اصفهانی نداریم:

ایشان اول بر تعریف استصحاب ایراد گرفته و سپس در مقام توجیه برآمده و فرموده: اینکه مشهور علما می گویند: الاستصحاب حجه و دلیل باید بدانیم که در حقیقت این خود استصحاب نیست که به وصف حجیت متصف است، بلکه علی اختلاف المبانی یکی از امور سه گانه ذیل حجیت دارند، ولی بالمناسبه و المسامحه این صفت به خود استصحاب اسناد داده شده و آن امور سه گانه عبارت اند از:

۱. بگوییم آنکه در واقع و نفس الامر حجت است عبارت است از یقین سابق به این لحاظ که وقتی یقین حادث شد تا زمانی که باقی بود عقل می گفت: الیقین حجه و همین یقین تکلیف واقعی را بر ما منجز می کرد و به حکم عقل متابعت آن واجب و مخالفتش حرام بود و هنگامی که حالت شک پیدا شد اخبار باب تعبدا به ما دستور می دهند که: لا تنقض الیقین بالشک یعنی آن یقین سابق را با این شک لا حق درهم نشکن و باز هم بر همان یقین سابق باقی بمان. پس یقین تا مدتی حجت عقلی بود و پس از آن حجت شرعی است فالحجه حقیقه هو الیقین السابق «این قول بر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار است».

۲. بگوییم: آنکه در واقع به حجیت متصف است عبارت است از ظن به بقایی که پس از حالت یقین و شک پیدا می شود به اعتبار اینکه غالباً هنگامی که انسان در سابق یقین به وجود امری داشت و در زمان لا حق شک در بقا کرد به محض التفات به حالت سابقه که یقین داشت الآن مظنه و احتمال قوی پیدا می کند به بقای آن امر و آنکه حجت است در حق مکلف همین مظنه لا حقه است «بر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل».

۳. بگوییم: آنکه در واقع به وصف حجیت متصف است عبارت است از مجرد کون سابق به اعتبار اینکه عقلای عالم برای بقای نظام معاش و نیل به اغراضی که

ص: ۱۷۹

دارند به مجرد اینکه یک امری سابقا مسلم و مقطوع الوجود بود در زمان لاحق هم بنا را بر بقاء آن امر می گذارند و صرف بودن سابق عند العقلاء حجت است بر وجود ظاهری آن شیء در زمان لاحق نه به ملاک اعتماد بر یقین سابق و نه به ملاک اعتماد بر ظن لاحق، بلکه به ملاک حفظ نظام زندگی «این را تعبد عقلایی گویند در قبال تعبد شرعی» مثلا عقلای عالم هر روز صبح که برمی خیزند به سر کار و درس و بحث اداره و ... می روند و شامگاهان به منازل خویش برمی گردند و در فصل تعطیلات به شهر و دیار خود عزیمت می کنند و ... پس آنکه حجت است همین صرف بودن در زمان سابق است.

مصنف فرموده که اولاً- این توجیهاات مال کسانی است که از توصیف خود قانون استصحاب به حجیت ناتوان مانده اند، ولی ما توانستیم ثابت کنیم که خود استصحاب قابل اتصاف به دلالت است منتهی به معنای لغوی کلمه بنابراین ما نیازی به این توجیهاات نداریم ثانیاً این توجیهاات با ظواهر کلمات اصولیان سازگار نیست؛ زیرا ظاهر کلام اصولیان آن است که الاستصحاب حجه یعنی خود این قانون متصف به وصف حجیت است نه اینکه یقین سابق یا مظنه لاحق و یا مجرد الوجود السابق حجت باشد اگرچه اتصاف این امور به حجیت علی اختلاف المبانی صحیح است ولی با ظواهر کلمات قوم نمی سازد.

۴. استصحاب اماره است یا اصل

چهارمین مطلبی که در رابطه با استصحاب مطرح است، این است که آیا استصحاب از وادی امارات است؛ یعنی اموری که طریق ظنی به سوی واقع هستند؟ و یا از جمله اصول عملیه است؛ یعنی صرفاً یک دستور العمل عملیه است که صرفاً در هنگام سردرگمی و حیرت به درد می خورد و انسان را از حیرت خارج می سازد بدون اینکه هیچ گونه کاشفیت و طریقیتی به سوی واقع داشته باشند، بلکه اساساً در هنگامه ای که تمام راه های قطعی و ظنی به سوی واقع به روی ما مسدود می شود از این اصول استفاده می کنیم.

مصنف می فرماید: از مطالبی که در مبحث دوم و سوم استصحاب بیان کردیم

ص: ۱۸۰

(مبنی بر اینکه استصحاب یک قاعده عملیه ای است که وظیفه انسان شاک است) به خوبی استفاده می کنیم که استصحاب از جمله اصول عملیه است و نه از امارات و در این جهت که استصحاب از اصول عملیه است فرقی میان استصحاب و سایر اصول عملیه خاصه و عامه نیست همچنین میان اصول عملیه و قواعد فقهیه نیز فرقی نیست در این جهت که تمام آنها یک سلسله وظایف عملیه تعبیه هستند. همچنین فرقی نیست میان اینکه مدرک استصحاب حکم عقل به اسد یا بنای عقلا و یا اجماع و یا روایات باب.

پس به اعتقاد ما استصحاب از اصول عملیه است و حجت به معنای لغوی کلمه است نه به معنای اصطلاحی، ولی جناب شیخ انصاری تفصیل داده اند. ایشان فرموده اند: در باب استصحاب دو مبنای معروف وجود دارد:

۱. مشهور قدما استصحاب را از باب حکم عقل و به ملاک ظن لا حق به بقای حجت می دانستند بر این مبنی استصحاب از جمله امارات است به دلیل اینکه ظن لا حق اماره و طریق به واقع است.

۲. مشهور متأخرین استصحاب را از باب اخبار و روایات به ملاک تعبد حجت می دانند براساس این مبنا استصحاب از جمله اصول عملیه خواهد بود به دلیل اینکه اخبار استصحاب را از باب تعبد شرعی در حق ما حجت می کنند و لا غیر.

متن بیانیه شیخ به قرار ذیل است:

انَّ عَدَّ الاستصحاب من الاحكام الظاهريَّة الثَّابته للشَّي ء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البراءة و قاعده الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار و اما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظنِّي اجتهاديّ نظير القياس و الاستقراء على القول بهما و حيث انَّ المختار عندنا هو الاوّل ذكرناه في الاصول العمليَّة المقرّره للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم لكن ظاهر كلمات الاكثر كالشَّيخ و السَّيدين و الفاضلين و الشَّهيدين و صاحب المعالم كونه حكما عقليًا و لذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار. (۱)

ص: ۱۸۱

دانشمندان اصولی پس از شیخ رحمه الله هم گویا این تفصیل را مسلم گرفته اند و آن گونه که در اطراف امور مسلم به بحث و جدل نمی پردازند در اطراف این تفصیل همچون و چرایی نکرده اند، ولی به عقیده مصنف استصحاب بنا بر جمیع مبانی از اصول عملیه است و نه از امارات.

بر مبنای اخبار و اجماع و بنای عقلا که واضح است به دلیل اینکه تمام این مبانی تعبدا استصحاب را در حق ما حجت می کنند نه به ملاک کشف از واقع و ظن لا حق به بقاء.

و اما بر مبنای حکم عقل: به دلیل اینکه این ظن به بقا که در زمان لا حق برای مکلف پیدا می شود بر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل اولاً- ما قبول نداریم که همیشه و همه جا به دنبال یقین سابق و شک لا حق ظن به بقا حاصل شود بلکه چه بسا به دنبال شک لا حق همچنان حالت شک باقی باشد.

ثانیاً، بر فرض که چنین ظنی حاصل شود می گوئیم: الاصل فی الظنون حرمة العمل بها الا ما خرج بالدلیل و ما در این مورد دلیلی بر حجیت آن نداریم.

ثالثاً، بر فرض چنین ظنی حاصل شود و حجت هم باشد می گوئیم: خود این ظن به بقا که استصحاب نیست، استصحاب همان ابقاء ما کان است و این ظن به بقای مستند و مدرک آن است بر مبنای حکم عقل، ما از طریق این ظن به بقاء بالملازمه استنتاج می کنیم که شارع مقدس برای آدم شاک قانون استصحاب را جعل نموده و مثل ظن به بقاء در این جهت که خودش قاعده استصحاب نیست، بلکه مستند و مدرک آن است نظیر اخبار و بنای عقلا است که خود اخبار حجت و اماره ظنیه هستند و پشتوانه قطعی دارند، ولی لازمه اش آن نیست که استصحابی هم که از راه اخبار ثابت می گردد یک اماره ظنیه باشد، بلکه اخبار تعبدی حکم می کنند به اخذ به استصحاب عند الشک اللاحق. بنابراین، استصحاب علی جمیع المبانی از اصول عملیه است نه از امارات.

۵. اقوال در باب استصحاب

بحث پنجم در باب استصحاب پیرامون اقوال و نظرات مختلفی است که در باب حجیت استصحاب اظهار شده اند.

ص: ۱۸۲

مصنف می فرماید: در باب حجیت استصحاب آن قدر اقوال فقها مشتت و پراکنده و فراوان است که به آسانی قابل احصاء نیست و ما در این رابطه عنان سخن را به دست قدرتمند شیخ اعظم انصاری می سپاریم و پای سخنان بارزترین چهره اصولی و پدر اصول جدید می نشینیم. مرحوم شیخ پس از تقسیمات فراوانی که برای استصحاب از جنبه های گوناگون نموده در پایان می فرماید:

در رابطه با حجیت استصحاب یازده قول وجود دارد که عبارت اند از:

۱. استصحاب مطلقا حجت است (در قبال تفصیل بعدی) این نظریه را از میان متأخرین، جناب آخوند خراسانی و مصنف کتاب ما یعنی جناب مظفر رحمه الله پذیرفته اند.

۲. استصحاب مطلقا حجت نیست (در قبال تفصیل بعدی) این نظریه را از میان متقدمین جناب سید مرتضی و پیروان او پذیرفته اند و در میان متأخرین طرفداری ندارد.

۳. گروهی از اصولیان تفصیل داده اند میان امور وجودیه و عدمیه و گفته اند:

استصحاب در امور عدمیه جاری می شود از قبیل استصحاب عدم تذکیه، عدم کزیت و ... ولی در امور وجودیه جاری نمی شود از قبیل استصحاب وجوب، کریت، عدالت و ... این نظریه را جناب شریف العلماء و صاحب ریاض المسائل، مرحوم سید علی (استاد شریف شیخ انصاری) پذیرفته اند.

۴. جماعتی تفصیل داده اند میان موضوعات خارجی و احکام شرعیه یعنی گفته اند:

استصحاب در امور و موضوعات خارجی از قبیل عدالت، حیات، خمیریت و ...

جاری نمی شود، ولی در احکام شرعیه چه حکم شرعی جزئی که مختص به یک موضوع معینی است در خارج و چه حکم شرعی کلی از قبیل وجوب و وجوب هذا الفعل، حرمت و حرمت هذا العمل و ... جاری می شود.

۵. دسته ای تفصیل داده اند میان احکام شرعیه کلیه و غیر آنها یعنی گفته اند:

استصحاب در احکام شرعیه کلیه جاری نیست مگر استصحاب عدم النسخ که بالاجماع جاری است؛ مثلا اگر حکمی در شریعتی از شرایع آسمانی ثابت بود، پس از ظهور اسلام الآن ما شک در بقای آن داشته باشیم که آیا نسخ شده یا باقی است

ص: ۱۸۳

استصحاب می‌کنیم عدم نسخ را و اما در احکام شرعیه جزئیه و در موضوعات خارجیه استصحاب جاری می‌شود.

۶. عده ای تفصیل داده اند میان حکم شرعی جزئی و غیر آن یعنی گفته اند:

استصحاب در احکام شرعیه جزئیه جاری نیست، ولی در احکام شرعیه کلیه و نیز در موضوعات خارجیه جاری است.

هذا القول يستظهر من كلام المحقق الخوانساری فی حاشیه الدروس علی ما حكاها السيد فی شرح الوافیه.

۷. بعضی ها تفصیل داده اند میان احکام وضعیه و تکلیفیه:

مقدمه: در این مقدمه سه نکته را ذکر می‌کنیم:

اول. احکام شرعیه در یک تقسیم به دو قسم می‌شوند:

الف. احکام تکلیفیه و آنها عبارت اند از: حکم تخیری یعنی اباحه و حکم طلبی یعنی وجوب و استحباب و حکم زجری یعنی حرمت و کراهت.

ب. احکام وضعیه: این قسم مورد اختلاف است که در مقدمات مباحث حجت در مجلد سوم این شرح بیان کرده ایم و اجمالاً باید بدانیم که حق آن است که غیر از پنج حکم تکلیفی فوق الذکر کلیه احکامی که مجعول شارع هستند و از سوی شارع مقدس وضع شده اند احکام وضعیه هستند از قبیل صحت، فساد، ضمان، شرطیت، سببیت مانعیت، جزئیت و ...

دوم. در متن کتاب تعبیر شده به اینکه: مراد ما از احکام وضعیه عبارت اند از نفس الاسباب و الشروط و الموانع، منظور این است که ما یک سبب داریم و یک ذات السبب مثلاً دلوک شمس ذات السبب است که در خارج و عالم کون محقق می‌شود ولی شارع آمده سببیت را برای این امر جعل نموده و آن را سبب وجوب نماز قرار داده همچنین ما یک شرطیت داریم و یک ذات الشرط مثلاً طهارت باطنیه یا وضو که یک فعل خارجی است ذات الشرط است که در خارج موجود می‌شود، ولی شرطیت وضو برای نماز مجعول شارع است همچنین ما یک ذات المانع داریم و یک مانعیت مثلاً حدثی که در خارج محقق می‌شود ذات المانع است و شارع مقدس برای این امر

ص: ۱۸۴

خارجی مانعیت را جعل نموده و هکذا در قاطع و قاطعیت، جزء و جزئیت و ...

حال احکام شرعیه وضعیه در حقیقت همان سببیت و شرطیت و مانعیت است نه ذات السبب و الشرط و ... ولی در عبارت مرحوم فاضل تونی در کتاب وافیه مسامحه شده و به خود ذات این امور استناد داده شده چنان که در حاشیه رسائل (ص ۳۲۴) می خوانیم:

فيه مسامحه لأنَّ السَّبْبِيَّةَ وَ الشَّرْطِيَّةَ وَ المَانَعِيَّةَ مِنْ احكام الوضْع لا الاسباب وَ الشَّرْوَط وَ الموانع.

دلیل این مسامحه آن است که فاضل تونی خیال کرده که هیچ گاه در خود احکام شرعیه تکلیفیه و وضعیه شک پیدا نمی شود آری، در منشا آنها شک حاصل می شود، چه پندار باطلی.

سوم. احکام تکلیفیه بر دو قسم اند:

الف. احکامی که مستقیماً مجعول به جعل شارع هستند مثل جعل وجوب برای نماز، حرمت برای شرب خمر و ... بیشتر احکام تکلیفیه از این قبیل هستند.

ب. احکام تکلیفیه ای که تابع احکام وضعیه هستند مثلاً نجاست حکم وضعی است و حرمت استعمال شیء نجس یک حکم تکلیفی است که تابع حکم وصفی است یا مثلاً طهارت یک حکم وضعی است و وجوب صلاه حکم تکلیفی است که مترتب بر آن است و ...

با حفظ این نکات سه گانه می گوئیم: جناب فاضل تونی صاحب الوافیه در مبحث استصحاب تفصیل داده میان احکام وضعیه یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و احکام تکلیفیه ای که تابع احکام وضعیه هستند و میان احکام تکلیفیه غیر تابعه و احکام وضعیه ای که از قبیل سببیت و شرطیت و ... باشند یعنی در دو قسم اول استصحاب را جاری می داند مثلاً شخصی با تیمم وارد نماز شد و در اثناء نماز آبی پیدا شد حال شک می کند که آیا نماز را باید ادامه دهم یا باید قطع کنم؟ استصحاب حکم می کند خود شرط را یعنی بودن این شخص را متطهر نه شرطیت طهارت را چون شرطیت الطهاره للصلاه لا ریب فیه است و به دنبال آن حکم تکلیفی تابعه را

ص: ۱۸۵

استصحاب می کند یعنی مثلاً وجوب مضی در نماز را یا مثلاً آبی داشتیم به اندازه کر که یکی از اوصاف ثلاثه اش با نجاست متغیر شد. الآن هم نجاست آمده و هم حرمت استعمال شیء نجس در نماز سپس این تغییر خودبه خود زائل شد حال شک می کنیم که آیا باز هم نجاست باقی است و مانع در کار هست یا نه؟ استصحاب می کنیم نفس المانع یعنی نجاست را نه اینکه مانعیت نجاست را استصحاب کنیم، چون مانعیت نجاست مشکوک فیه نیست، بلکه مسلم است و به دنبال آن استصحاب می کنیم حکم تکلیفی تابعه را که حرمت استعمال آن در نماز باشد.

و اما در دو قسم دیگر استصحاب جاری نیست مثلاً در وجوب مستقل و حرمت مستقل و شرطیت و مانعیت و ... استصحاب جاری نیست روی همان پندار باطلی که اشاره شد ذیل عبارت شیخ انصاری رحمه الله.

۸. غزالی و دیگران تفصیل داده اند میان احکام شرعیه ای که از طریق اجماع ثابت می گردد با احکام شرعیه ای که با ادله دیگر از قبیل کتاب و سنت و ... ثابت می گردد یعنی گفته اند: در دسته اول استصحاب جاری نیست و در دسته دومی جاری است.

۹. محقق اول در معارج الاصول تفصیل داده میان شک در اصل وجود مقتضی و شک در رافع یعنی فرموده: هر حکم یا موضوعی و به تعبیر دیگر هر مستصحبی از دلیل خودش و یا از ادله خارجییه برای ما استمرارش اثبات گردد یعنی مقتضی دارد و قابل بقای هست. در اینجا استصحاب جاری می شود مثلاً در باب طهارت دلیل گفته:

المتوضی متطهر حتی یحدث حدثاً و یا دلیل گفته: تطهر للصلاه، ولی اجماع قائم شده بر اینکه الطهاره اذا حصلت لا ترتفع الا برفع و اما هر مستصحبی که این گونه نباشد یعنی در اصل وجود مقتضی شک داشته باشیم استصحاب جاری نیست نکته قابل توجه اینکه: شک در رافع و مانع دارای پنج قسم است که یک قسم آن شک در اصل وجود رافع است و چهار قسم آن شک در رافعیت موجود است و آنها عبارت اند از:

اول. شک در اصل وجود رافع مثل اینکه یقین به طهارت دارم و شک دارم که آیا حدثی عارض شد یا نه؟

دوم. شک در رافعیت موجود مثل اینکه پس از وضو از مکلف مذی خارج شده،

ص: ۱۸۶

ولی نمی داند که آیا این آب موجود هم کالبول و المنی رافع وضو و طهارت باطنیه هست یا نه؟

سوم. شک در اندراج موجود در تحت عنوان رافع مثلا- یک یا دو خفقه بر مکلف عارض شده حال نمی داند آیا چرت زدن هم داخل در عنوان نوم هست تا رافع باشد یا نیست تا رافع نباشد «شبهه مفهومی» یعنی منشا اشتباه جهل به معنای نوم است.

چهارم. شک در مصداقیت موجود برای رافع، مثلا پس از وضو رطوبتی از انسان خارج شد، ولی شک دارد که آیا این رطوبت بول بود تا مصداق رافع باشد یا مذی بود تا مصداق رافع نباشد.

پنجم. متیقن سابق امری باشد که مردد است بین اینکه آیا با این امر حادث مرتفع می شود یا خیر مثلا جامه نجس را یک بار شسته، ولی مردد است که آیا با خون متنجس شده بود تا الآن آن نجاست متیقن مرتفع شود و یا با بول متنجس شده تا محتاج به دو بار شستن باشد. حال این تفصیل نهم تمام این اقسام خمس را شامل است ضمنا در آینده نیز توضیح بیشتری در این رابطه خواهیم داشت.

۱۰. تفصیلی است که به محقق سبزواری منسوب است و آن اینکه: ایشان تفصیل داده میان شک در مقتضی و شک در رافع همانند تفصیل نهم با این تفاوت که تفصیل نهم شک در رافع را با همه اقسامش می گرفت و این تفصیل اختصاص دارد به شک در وجود رافع و اما شک در رافعیت موجود با همه اقسام چهارگانه اش مثل شک در اصل وجود مقتضی محل جریان قانون استصحاب نیست.

۱۱. تفصیلی است که به محقق خوانساری نسبت داده شده این تفصیل همان تفصیل دهم است با این اضافه که صورت چهارم از پنج صورت شک در رافع را هم افزوده است؛ یعنی می گوید: استصحاب در مورد شک در وجود رافع و در مورد شک در مصداقیت امر موجود برای رافع جاری است، ولی در مورد شک در مقتضی و در قسم ۲ و ۳ و ۵ از صور شک در رافع جاری نیست.

در پایان شیخ اعظم رحمه الله می گوید: باز هم اگر بخواهیم به ظواهر کلمات قوم اخذ کنیم اقوال به مراتب بیش از مقدار مذکور خواهد بود و چه بسا از کلمات بعضی علما دو

ص: ۱۸۷

قول استظهار می شود مثل محقق خوانساری و لکن بیش از این صرف وقت در این امر شایسته نباشد و به نظر خود شیخ قول نهم صحیح است که تفصیل میان شک در مقتضی و شک در رافع با همه اقسامش باشد مصنف می فرماید: تفصیل دیگری هم در این مقام وجود دارد که مختص به شیخ انصاری است، ولی آن را در میان اقوال مذکور نیاورده و آن اینکه: گاهی مستصحب ما از اموری است که با دلیل عقل ثابت می گردد و گاه از اموری است که با ادله شرعیه ثابت می گردد در قسم اول استصحاب جاری نیست، ولی در قسم دوم جاری است.

سؤال: چرا مرحوم شیخ این تفصیل را در میان اقوال در باب استصحاب نیاورد؟

جواب: شاید علت آن باشد که به عقیده شیخ آن حکم شرعی که به توسط دلیل عقل ثابت گردد هرگز شک در آن راه ندارد، بلکه یا معلوم البقاء است و یا معلوم الارتفاع در هر حال ارکان استصحاب مختل است توضیح اینکه:

در احکام عقلی اهمال و اجمال راه ندارد و عقل هیچ گاه به حسن یا قبح امری حکم نمی کند مگر پس از التفات به موضوع آن حکم به همه قیود و خصوصیات که در آن معتبر است و هر قیدی که عقل در حکم خود معتبر کند کاشف از آن است که این قید در موضوع حکم دخیل است. آن گاه مادامی که موضوع یا جمیع قیودش موجود باشد شک در بقا نیست، بلکه یقین به بقاست، شک هنگامی پیدا می شود که بعضی از خصوصیات موضوع نابود شده باشد و با رفتن یکی از عوارض و خواص ما قطع به ارتفاع حکم عقل داریم، چون فرض این است که این خصوصیت در موضوع حکم عقل دخیل بوده و بدون آن موضوع منتفی است. پس حکم عقل قطعاً نیست پس هیچ گاه شک پیدا نمی شود، بلکه یا قطع به بقاست و یا قطع به ارتفاع در نتیجه این بیان فی الواقع یک تفصیل جداگانه ای در باب استصحاب نیست، بلکه تعیین مورد استصحاب است که در احکام مستقل عقلی جا ندارد.

در پایان، پیش از ورود در بیان این اقوال و مناقشه در آنها و انتخاب قول حق نخست ادله حجیت استصحاب را مطرح نموده و مقدار دلالت هر یک را بیان نموده و مناقشاتی را که به بعضی از آنها وارد است بیان می کنیم سپس وارد بحث اصلی

ص: ۱۸۸

می شویم که انتخاب باشد.

۶. أدله الاستصحاب**اشاره**

مبحث ششم از مباحث استصحاب پیرامون ادله استصحاب است، به طور کلی ادله ای که روی مبانی مختلفه برای حجیت استصحاب اقامه شده عبارت اند از چهار دلیل.

۱. بنای قطعیه عقلاییه

۲. حکم عقل

۳. اجماع

۴. روایات و اخبار استصحاب

دلیل اول: بنای عقلاییه

دلیل اول از ادله حجیت استصحاب عبارت است از بنای قطعی عقلای عالم. تا به حال مکرر در مکرر با این دلیل در مجلد سوم کتاب برخورد داشته ایم و آن اینکه: این دلیل دارای دو مقدمه است که هر دو مقدمه باید قطعی باشد تا نتیجه هم قطعی باشد تا ارزشمند باشد و گر نه اعتباری ندارد.

مقدمه اول: هنگامی که ما به عقلای عالم مراجعه می کنیم می بینیم عقلا دارای هر مسلک و مرامی و دارای هر ذوق و سلیقه ای که باشند همه و همه سیره عملی و تبانی فعلی دارند بر این همواره به متیقن سابق اخذ نموده و به شک لا حق در بقا اعتنا ندارند و اصولاً- نظام زندگی مردم براساس همین بنای عملی استوار است و اگر این بناگذاری نبود نه تحصیل علمی بود و نه تجارتي و نه مسافرتی و نه مکاتبه ای و نه و نه و ... حتی برخی از علما قدم را فراتر نهاده و مدعی شده اند که این بناگذاری و اخذ به متیقن سابق در مقام عمل اختصاص به انسان ها و موجودات عاقل ندارد، بلکه در میان سایر جانداران نیز ساری و جاری است مثلاً پرندگان صبح از آشیانه خود پرواز می کنند و به نقاط دور و نزدیک سفر می کنند، ولی شب هنگام دوباره دسته دسته به اوکار خویش مراجعه می کنند یا چهارپایان در طرف صبح از آغل های خویش بیرون رفته و در علفزارها به چرا مشغول می شوند و به هنگام غروب دوباره راهی طویله ای

ص: ۱۸۹

خویش می‌گردند و ...

مصنف می‌فرماید: تعمیم و گسترش دادن اخذ به متیقن سابق و خلاصه کشاندن این سیره عملی به وادی حیوانات دیگر غیر از انسان را ما قبول نداریم و چنین ادعایی به شوخی نزدیک تر است تا به یک گفتار علمی و تحقیقی به دلیل اینکه حیوانات اصولاً احتمال خلاف نمی‌دهند (چون عقل ندارند و احتمال تشقیق شقوق و استخاره گرفتن از آن عقل است) تا کسی بگوید: هنگامی که شک لا حق پیدا می‌کنند بنا را بر متیقن سابق می‌گذارند، بلکه تمام آنچه در حیوانات بی‌شعور مشاهده می‌شود نوعی کار جبری و غیر ارادی و براساس غریزه است. آری، نسبت به عقلای عالم و انسان‌ها چنین بنایی مسلم و لایب فیه است.

مقدمه دوم: هنگامی که به شرع مقدس مراجعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که خود شارع با عقلای عالم در این سیره عملی متحد‌المسلک نیست؛ زیرا هرگز شک لا حق در بقا برای او معنا ندارد، بلکه او در زمان لا حق همانند زمان سابق یا قطع به بقا دارد و یا یقین به ارتفاع اگر مصلحت حکم رفته باشد، ولی این سیره عملی در جمیع شئون حتی در امور دینیه رایج بوده و در مرأی و مسمع شرع هم بوده و با این حال شرع مقدس ردع نفرموده حال ما از عدم ردع شارع موافقت وی را استکشاف می‌کنیم به دلیل اینکه اگر راضی نبود حتماً پیروان خود را از چنین سیره‌ای نسبت به احکام شرع منع می‌کرد و اگر منع می‌کرد حتماً به ما مسلمانان ابلاغ می‌شد و اگر ابلاغ می‌شد یا به صورت خبر واحد بود و یا خبر متواتر و لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

نتیجه اینکه عندالشرع همچنین سیره عملیه‌ای متبع است.

جناب مصنف می‌فرماید:

از سوی علمای اصول بر هر دو مقدمه مناقشه و ایراد شده است و در مقام مناقشه لازم نیست که مستشکل برهان قطعی بر رد و ابطال این استدلال بیاورد، بلکه کافی است که احتمال خلافی را القاء کند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، دلیل مطلب آن است که بنای عقلا هنگامی به درد اثبات حجیت استصحاب می‌خورد که هر دو مقدمه آن قطعی باشد و

همین قدر احتمال خلاف بیاید چه در مقدمه اولی و چه ثانیه این استدلال از ارزش می افتد.

اصل مناقشات: میرزای نایینی رحمه الله به پیروی از شیخ انصاری رحمه الله به کلیت مقدمه اول اشکال کرده و فرموده: قدر متیقن از این بنای عقلائیه عبارت است از سیره عملی آنها در موارد شک در رافع یعنی در مواردی که قطع داریم به اینکه آن شیء ذاتا استعداد و قابلیت بقا دارد، ولی تردید در عروض مانع است در چنین موردی عقلا استصحاب می کنند یعنی اگر عقلای عالم مقدار استعداد یک شیء را برای بقا احراز کنند سپس شک کنند که آیا رافعی آمد که این شیء را مرتفع سازد یا خیر به شک خود اعتنا نمی کنند و عملا بنا را بر وجود آن شیء می گذارند. فی المثل اگر احراز کنند که ازدواج دائمی صورت گرفته، ولی پس از آن الفاظی برای طلاق از جانب زوج استعمال شود که ندانیم آیا به این الفاظ طلاق واقع شود تا مزیل زوجیت باشد یا نه؟ (مثلا بگویند انت خلیه- انت بریه و ...) در اینجا بقای زوجیت را استصحاب می کنیم. پس بنای عقلا قدر متیقن آن شک در رافع است. و اما در موارد شک در مقتضی، یعنی شک در اصل استعداد یک شیء برای بقای چنین بنایی مسلم نیست. پس بنای عقلا به درد قول نهم یعنی تفصیل شیخ انصاری می خورد نه به درد قول اول که حجیت استصحاب علی الاطلاق باشد. پس دلیل شما از مدعیاتان اخص است.

بنا بر عقیده مصنف، لا- یبعد که در رابطه با بنای عقلا همین تفصیل صحیح باشد یعنی حق همین است و اصولا لازم نیست که صحت آن ثابت گردد، بلکه کافی است که انسان احتمال دهد که این بنا اختصاص به باب شک در رافع دارد و همین که احتمال آمد استدلال ناتمام است، چون قبلا- گفتیم مقدمتین باید یقین باشند و با آمدن احتمال یقین می رود (اذا جاء الاحتمال بطل استدلال) جناب آخوند خراسانی بر مقدمه ثانیه این دلیل که عبارت بود از استکشاف این بنا از موافقت شارع دو اشکال کرده اند که ما هر دو را نقل و نقد می کنیم:

ایراد اول: بنای عقلا اگر بخواهد کاشف از رأی معصوم باشد یک شرط اساسی دارد و آن اینکه ما احراز کرده باشیم که منشا این بنای عقلا در عمل برطبق حالت

ص: ۱۹۱

سابقه مجرد تعیید به حالت سابقه باشد به عبارت دیگر مجرد الكون السابق سبب شده که در آن لا حق بنا را بر وجود ظاهری آن شیء بگذارند بدون هیچ معیار و ملاک دیگری اگر این را احراز کردیم می توان گفت که شارع هم ما را به این بنا متعبد کرده و لکن متأسفانه این شرط مهم احراز نشده به دلیل اینکه در منشا این سیره عقلائیه شش احتمال وجود دارد و با وجود این همه احتمالات چگونه می توان آن امر فوق را احراز کرد؟

حال احتمالات شش گانه عبارت اند از:

۱. ممکن است سرچشمه بنای عقلا مجرد کون سابق باشد که در زمان لا حق هم تعبدا باقی می دارند.
۲. ممکن است منشا بنای عقلا امیدواری آنان به درک واقع باشد که ارتباطی به استصحاب ندارد.
۳. ممکن است منشا بنای عقلا- احتیاط باشد و لو فی بعض الموارد که این هم ربطی به استصحاب ندارد؛ زیرا احتیاطکاری برای احراز واقع است و استصحاب کاری با واقع ندارد (فرق احتمال دوم با سوم این است که: اولاً احتمال دوم در همه جا فرض دارد، ولی احتمال سوم همه جا نمی آید به دلیل اینکه گاهی احتیاط در خلاف بناگذاری بر حالت سابقه است و ثانیاً احتمال دوم ممکن است مطابق واقع نباشد، ولی احتمال سوم و احتیاط هیچ گاه خلاف واقع نخواهد شد).
۴. ممکن است منشا بنای عقلا- اطمینان آنها به بقای ما کان باشد و اطمینان در نزد عقلا علم است و به او پدیده علم می نگرند. مثال: تاجری که مال التجاره برای وکیل خود در بلاد دوردست ارسال می کند، براساس همان اطمینان به بقای وکیل است، وگرنه مع التردد هرگز چنین کاری نمی کرد.
۵. ممکن است منشا بنای عقلا- ظن نوعی به بقا باشد که طبق این احتمال دلیل اول یعنی بنای عقلا برمی گردد به دلیل دوم یعنی حکم العقل و دلیلی جداگانه نخواهد بود.
۶. ممکن است منشا بنای عقلا غفلت از حالت شک باشد که اصلاً توجه به این حالت ندارد مثل کسی که صبح از منزل خویش خارج شده و شب به منزل برمی گردد

ص: ۱۹۲

بدون اینکه اساسا متوجه باشد که شاید منزل خراب شده است.

حال با وجود این همه احتمال اگر احتمال اول ثابت گردد چنین بنای عقلایی کاشف است از رضایت شارع، ولی دون اثباته خرط القتاد، از کجا بتوان این احتمال را ثابت کرد سایر احتمالات هم هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

جواب ما: آنچه در باب بنای عقلا- مهم و سرنوشت ساز است این است که عقلای عالم تبانی عملی بر اخذ به حالت سابقه عند الشک اللاحق داشته باشند این برای ما مفید و مهم است و خوشبختانه با مراجعه به عملکرد خودمان و سایر انسان ها جزم به چنین سیره ای حاصل می شود یعنی یقین می کنیم که عقلای عالم به هنگام یقین سابق و شک لا حق یک چنین قاعده کلیه ای دارند که همگان از آن پیروی می کنند و با توجه به شک و تردید خود بنا را بر یقین سابق می گذارند و اما احتمالات شش گانه ای که شما درست کردید.

احتمال ششم که گفتید شاید منشا این بنا غفلت از حالت شک لا حق باشد ما می گوئیم این احتمال از بعضی افراد آن هم در بعضی موارد قبول است؛ یعنی ممکن است انسانی یقین سابق بر امری پیدا کند و به دنبال آن شک لا حق پیدا کند و سپس از این شک غفلت کند و بنا را بر همان یقین سابق بگذارد اما خوشبختانه این احتمال ضرری نمی زند؛ زیرا مهم این است که با التفات هم ملاحظه می کنیم که دائما این تبانی عملی وجود دارد پس معلوم می شود منشا این تبانی غفلت از حالت شک نیست.

و اما احتمال اول و چهارم و پنجم، یعنی اینکه گفتید شاید منشا این بناگذاری صرف تعبد باشد و یا منشا آن اطمینان به بقا باشد و یا منشا آن ظن نوعی به بقا باشد ما می گوئیم: هر یک از این امور، عوامل مختلفی هستند که ممکن است بنای عقلا بر آنها مبتنی باشد، ولی این هم ضرر نمی رساند آنکه مهم است اینکه عقلا یک چنین قاعده عملیه ای دارند و این سیره را حتی در امور دینیه هم جاری و ساری می دانند و این سیره در مرأی و مسمع شارع هم بوده و با این حال ردع نکرده، پس معلوم می شود که این قاعده را شارع هم در احکام خویش پذیرفته حال منشا بنای عقلا مجرد تعبد باشد یا اطمینان و یا ظن به بقا و یا مشابه آنها باشد.

ص: ۱۹۳

و اما احتمال دوم و سوم که منشا این بناگذاری امیدواری به تحصیل واقع باشد و یا منشا آن احتیاط باشد این دو احتمال به مقصود ما ضرر می‌زند؛ زیرا این امر عندالعقلاء به صورت یک قانون کلی نخواهد بود تا بگوییم شارع هم این قاعده کلیه را امضا نموده، بلکه احیانا و در بعضی موارد است و لکن خوشبختانه بعید است که منشا بنای عقلا این دو احتمال باشد.

اما امر اول: به دلیل اینکه مجرّد امیدواری به تحصیل واقع و لو اطمینان یا ظن به بقاء و یا تعبد نباشد بعید است، چون احتمال دارد که واقع غیر از حالت سابقه باشد مثلا حالت سابقه وجوب بوده و واقع امر الآن حرمت است یا بالعکس.

با این حال چگونه به امید تحصیل واقع به حالت سابقه اخذ می‌کند؟!

و اما امر دوم: به دلیل اینکه همیشه احتیاط در بقا بر حالت سابقه نیست، بلکه گاهی و یا خیلی وقت‌ها احتیاط اقتضا می‌کند بناگذاری بر عدم بقا بر حالت سابقه را مثلا بازرگانی پیوسته مال التجاره برای وکیل خویش ارسال می‌دارد. پس از مدتی شخص فاسقی خبر می‌دهد که وکیل شما مرد یا مجنون شد و ... در اینجاها احتیاط اقتضا می‌کند که این تاجر مال التجاره نفرستد، ولی عملا به این سخن اعتنا نکرده و حیات وکیل را استصحاب می‌کند و مال التجاره برای او می‌فرستد. پس این احتمالات متعدد نمی‌تواند به مقصود ما ضرر برساند.

اشکال دوم: دومین ایراد آخوند خراسانی رحمه الله بر مقدمه ثانیه این دلیل عبارت است از اینکه: بر فرض از اشکال اول صرف نظر کرده و بپذیریم که منشا این بنا همان احتمال اول است؛ یعنی تعبد به بقای ما کان، ولی می‌گوییم: صرف اینکه عقلای عالم چنین بنای تعبدی دارند کافی نیست برای استکشاف حکم شرعی، بلکه یک شرط اساسی دیگری هم دارد و آن اینکه بنای تعبدی عقلا وقتی کاشف از حکم شرعی است که ما به دلیل خاص رضایت و امضاء شارع را نسبت به این بناگذاری احراز کرده باشیم، ولی متأسفانه این رضایت محرز نیست، چون دلیلی نداریم و نمی‌دانیم که آیا شارع این سیره را قبول کرده تا جزء سیره‌های مورد امضاء باشد و یا ردّ نموده تا بشود سیره مردوعه، بلکه نه تنها امضاء و رضایت شارع را احراز نکرده ایم که دلیل بر ردع

ص: ۱۹۴

این سیره از سوی شارع داریم و آن دو دسته ادله است:

۱. عمومات آیات و روایاتی که نهی می کنند از پیروی غیر علم این عمومات شامل استصحاب هم می شود، چون استصحاب عمل به غیر علم است، پس مشمول آیات ناهیه است مثل آیه: لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و ...

۲. عمومات ادله ای که بر برائت و احتیاط دلالت می کنند که به طور عموم در شبهات چه حالت سابقه داشته باشند یا نه، حکم می کنند به اینکه اصل برائت جاری کن و لو جای استصحاب حرمت و یا وجوب باشد و یا حکم به احتیاط می کنند و لو بر خلاف اخذ به حالت سابقه باشد این عمومات هم جلو استصحاب را می گیرند و نسبت به این سیره عقلائیه رادع هستند، بلکه اساساً لازم نیست که ما قاطع به رادعیت باشیم، بلکه کافی است که احتمال دهیم که عموم آیات و روایات ناهیه از عمل به غیر علم شامل ما نحن فیه هم می شود همین اندازه که احتمال آمد آن یقین به مقدمه ثانیه متزلزل می شود و در نتیجه چنین استدلالی عقیم است بنابراین سیره عقلائیه در باب استصحاب از سیره های مردوعه است و قابل پیروی نیست.

و الجواب: مصنف از تمام قسمت های این اشکال جواب می دهند:

۱. شما گفتید: برای استکشاف رضایت شارع باید با دلیل خاص موافقت شرع محرز شود ما می گوئیم: مجرد عدم الردع کافی است و حاجتی به وجود دلیل خاص بر امضاء نیست به دلیل اینکه این سیره از سیره هایی است که عقلای عالم در جمیع ابعاد زندگی حتی در امور دینیه خود از آن استفاده می کنند و چنین سیره عامه المنفعه در منظر و مسمع شارع بوده و در عین حال شریعت ردع نفرموده از این عدم ردع ما استکشاف می کنیم رضایت او را و الا منع می کرد ...

۲. شما گفتید: عمومات آیات و روایاتی که از عمل به غیر علم منع نموده اند نسبت به این سیره رادع ما می گوئیم: این آیات و روایات صلاحیت رادعیت ندارند و اصولاً قانون استصحاب از عمومات آیا تخصصاً خارج است به دلیل اینکه: اولاً آیات و روایات ما را در اثبات واقع و تحصیل واقع از اتباع غیر علم نهی کرده اند قرآن می گوید: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً حق یعنی واقع و حقیقت و حال آنکه ما در

ص: ۱۹۵

استصحاب به واقع کاری نداریم، بلکه استصحاب یک قاعده عملیه است.

ثانیا، چنان که صاحب معالم گفته است، احتمال قوی می دهیم که این آیات مختص به اصول دین بوده و ارتباطی به فروع نداشته باشند و ما در استصحاب کاری به اصول دین نداریم.

۳. شما گفتید: عموماً ادله براءت و احتیاط بر ادله استصحاب مقدم می شود و رادعیت دارند. ما می گوییم: از شما عجیب است!! جناب آخوند ادله احتیاط و براءت در عرض ادله استصحاب است نه در طول آن؛ زیرا در همه این موضوع ها شک اخذ شده است. آن گاه چگونه ممکن است ادله براءت یا احتیاط رادع باشند و جلوی استصحاب را بگیرد؟ نه تنها ادله براءت یا احتیاط مقدم نیستند، بلکه در آینده ثابت خواهیم کرد که ادله استصحاب حاکم بر ادله براءت و احتیاط هستند و عند التعارض مقدم می شوند، پس اعتراض آخوند رحمه الله مقبول نیست. آری، اعتراض میرزای نایینی رحمه الله مقبول است در خاتمه توجه شما را به یک نکته جلب می کنیم:

به نظر حقیر در این سیره شارع با عقلا متحد المسلك نیست تا از این راه کشف رضایت کنیم. پس باید ثابت شود که این سیره حتی در امور شرعیه هم ساری و جاری است و شارع ردع نکرده تا از عدم ردع شارع رضایت او را احراز کنیم نظیر باب تقریر معصوم علیه السلام، ولی متأسفانه اثبات چنین امری مشکل است؛ یعنی ما دلیل نداریم بر اینکه عقلای عالم این سیره را حتی در احکام شرعیه هم اجراء کرده باشند بلکه دلیل برخلاف آن داریم و آن روایات باب استصحاب است که راوی از زراره پرسید و زراره از امام پرسیده که شخصی وضو داشته و حالا شک دارد چه کند؟ خوب اگر سیره عقلائیه بر اخذ به حالت سابقه باشد حتی در امور دینیته چرا این ها مردّد بودند و به امام علیه السلام مراجعه می کردند و تا امام حکم را بیان نمی کرد عمل نمی کردند؟ پس از این حیث بنا مبتلا به اشکال است. (خذ فاغتنم)

دلیل دوم: حکم عقل

دلیل دوم از ادله حجیت استصحاب دلیل عقلی است البته عقل دو شعبه دارد.

۱. عقل نظری که به توسط آن انسان اموری را ادراک می کند که ینبغی ان یعلم.

ص: ۱۹۶

۲. عقل عملی که مدرک امور عملی است؛ یعنی اموری را ادراک می کند که ینبغی ان یفعل ضمنا مکرر دانسته اید که عقل دو شعبه ندارد و ما دو قوه مدرک نداریم، بلکه نیروی مدرک کلیات یک حقیقت است منتهی مدرکات آن دو نوع است بدین مناسبت نام عقل را به نظری و عملی نامیده اند، حال حکم عقلی که منظور نظر ماست در باب استصحاب حکم عقل نظری است و نه عملی یعنی ملازمه ما بین یقین به وجود شیء در سابق و ظن لا حق به بقاء عند الشک فی البقاء را عقل نظری ادراک می کند به دلیل اینکه همان طوری که در باب چهارم از ابواب مباحث حجت در جلد سوم ثابت شد ملازمه از امور واقعی و نفس الامریه ای است که با عقل نظری درک می شود.

بیان مطلب: هنگامی که انسان علم به ثبوت شیء در زمان سابق پیدا می کند و سپس در زمان لاحق آن علم در اثر عواملی متزلزل می شود و شک در بقای آن شیء پیدا می کند. اینجا به محض توجه به آن حالت سابقه یقینی، عقل به رجحان بقاء ما کان حکم می کند و ظن به بقا پیدا می کند. پس ما بین علم به وجود شیء سابقا با رجحان بقای آن لاحقاً ملازمه است؛ آن گاه این ملازمه را صغرا قرار داده و می گوئیم: العقل یحکم بر رجحان بقاء ما کان متیقنا.

سپس کبرای کلی را هم به آن ضمیمه می کنیم و آن اینکه: کَلَّمَا حَكَمَ بِه الْعَقْلُ حَكَمَ بِه الشَّرْع.

یعنی براساس قانون ملازمه- که در مجلد دوم ثابت شد-، هر جا عقل به امری حکم کند، لازمه اش آن است که شرع هم به آن حکم کند؛ پس شرع هم به رجحان بقای ما کان حکم می کند. پس نتیجه می گیریم: نزد شارع هم متیقن سابق در زمان لاحق رجحان بقا دارد.

اقول: مصنف می گوید: به نظر ما این دلیل عقلی صلاحیت ندارد که دلیل بر حجیت استصحاب شود و از این جهت اعتباری ندارد و لکن قبل از بیان اعتراضات بر این دلیل، خوب است که تاریخچه ای را در این رابطه تقدیم کنیم:

به نظر می رسد متقدمین از اصولیان برای حجیت استصحاب هیچ دلیلی غیر از حکم عقل نداشتند و تنها دلیلی که به آن رسیده و بعضاً پذیرفته بودند همین دلیل

ص: ۱۹۷

عقلی بود و شاید کسانی هم مثل سید مرتضی که منکر حجیت استصحاب بودند بر همین اساس بوده که به دلیل دیگر متوجه نبودند و این دلیل عقلی را هم کافی نمی دانستند نخستین کسی که به منظور اثبات حجیت استصحاب به بنای عقلا استدلال کرد جناب علامه در کتاب نه‌ایه الاصول است و اولین کسی که برای حجیت استصحاب به اخبار و روایات لا تنقض تمسک نموده جناب شیخ عبد الصمد پدر جناب شیخ بهایی است که جناب عبد الصمد از شاگردان نامی شهید ثانی و معاصر با شاه طهماسب صفوی بوده و از کسانی بود که نماز جمعه را در زمان غیبت واجب عینی می دانند.

پس از ایشان جناب محقق سبزواری صاحب ذخیره المعاد از وی متابعت نموده و پس از وی جناب محقق خوانساری شارح دروس هم از وی متابعت کرده و به تدریج قضیه در میان متأخرین شیوع پیدا کرد. تا آنجا که امروز عمده ترین دلیل برای حجیت استصحاب همین اخبار است البته از عبارات ابن ادریس در سرائر هم این معنا استشمام می گردد که جلوتر از همه ایشان به این روایات تمسک کرده اند؛ زیرا ایشان در مسئله آب کروی که با نجاست ملاقات نموده و یکی از اوصاف ثلاثه (رنگ، بو، مزه) تغییر یافته و پس از مدتی این تغییر خودبه خود زائل گشته در این مسئله فتوا داده به اینکه: یقین را با یقین می توان نقض کرد و با شک قابل نقض نیست و این تعبیر مال احادیث است. این بود تاریخچه ای کوتاه از حکم العقل با بیان این مطلب وارد می شویم در اشکالات دلیل عقلی:

مجموعاً سه ایراد وارد است:

۱. اینکه شما در صغرای استدلال عقلی ادعا کردید که عقلاً ملازمه وجود دارد میان یقین سابق به وجود شیئی با ظن لا حق به بقای آن ما این سخن را قبول نداریم و وجدان مکذب آن است به دلیل اینکه چه بسا برای انسان یقین سابق به امری حاصل می شود بدون آنکه ظن لا حق به بقا حاصل شود، بلکه مجرد شک است همانند موارد شک در اصل مقتضی.

۲. برفرض که چنین ملازمه ای در میان باشد نتیجه اش عبارت است از ظن به بقای

ص: ۱۹۸

ما کان و رجحان البقاء، ولی مکرر گفته ایم: الاصل الاولی حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل. پس این امر ظنی تازه دلیل بر اعتبار لازم دارد و چنین دلیل نیست و برفرض داشته باشیم همان دلیل، بر استصحاب دلالت خواهد کرد نه این ملازمه آری، این ملازمه موضوع دلیل را تحقق می بخشد و خود ارزش ذاتی ندارد.

۳. شما در کبرای استدلال گفتید: شارع هم مطابق حکم عقل حکم به رجحان بقا می کند ما می گوییم: این سخن باطلاقه مغالطه است و باید منظور شما را توضیح دهیم: به طور کلی در این کلام سه احتمال هست که هیچ کدام به درد ما نمی خورد:

الف. مراد این باشد که شارع هم مثل دیگران ظن به بقا پیدا می کند چنین احتمالی در حق شارع معنا ندارد، بلکه شارع یا قطع به بقا دارد و یا قطع به ارتفاع.

ب. مراد این باشد که شارع حکم می کند به حجیت این ظن به بقا، این احتمال هم دلیل خاصی می طلبد و از خود ملازمه به دست نمی آید.

ج. مراد این باشد که شارع هم می داند که عقلا- چنین حکمی دارند چنین احتمالی از ثبوت ملازمه به دست می آید، ولی این مقدار به تنهایی کافی نیست در اثبات مطلوب شما؛ زیرا مجرد علم شارع بحصول ظن عند الناس کاشف از اعتبار در نزد شارع نیست و آنکه مهم است اثبات حجیت این ظن نزد شارع است که این هم دلیلی ندارد. پس دلیل عقل به درد استصحاب نمی خورد.

دلیل سوم: اجماع

دلیل سوم از ادله حجیت استصحاب عبارت است از اجماع، گروهی از اصولیان بر حجیت استصحاب ادعای اجماع نموده اند از جمله این گروه جناب علامه است که می گوید:

الاستصحاب حجّه للاجماع الفقهاء علی أنّه متى حصل حکم ثم وقع الشک فی أنّه طراً ما یزیده ام لا وجب الحکم ببقائه علی ما کان
أولاً. (۱)

همچنین جناب علامه در کتاب نهایی الاصول طبق نقل شیخ (در رسائل ص ۳۲۹)

ص: ۱۹۹

ادّعی اجماع نموده است، پس دلیل سوم بر حجیت استصحاب اجماع است.

اقول: مصنف می فرماید: اگر منظور شما از اجماع این است که اجماع بر حجیت مطلق استصحاب قائم است (همان گونه که علامه مدعی است) چه در امور عدمیه و چه وجوبیه، چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه، چه شک در رافع و چه شک در مقتضی و ... چنین ادعایی مقبول نیست به دلیل اینکه با وجود این همه اختلافات و تفصیلاتی که در باب اقوال و نظریات آوردیم چگونه می توان بر این امر ادعای اجماع کرد و نیز اگر مراد این است که اجماع قائم است بر حجیت استصحاب در خصوص شک در رافع به نحو مطلق آن گونه که شیخ انصاری در رسائل ادعا نموده باز هم قابل قبول نیست؛ زیرا تفصیلی که ذکر شد هم در شک در رافع بود و هم در شک در مقتضی آری، اگر منظور مدعیان اجماع این است که فی الجمله حجیت استصحاب اجماعی است و لو به نحو موجه جزئی در مقابل سلب کلی چنین ادعایی معقول و مسلم است؛ زیرا همه علما با همه اختلافات و تفصیل در بعضی موارد بالاجماع استصحاب را حجت می دانند و در فقه مواردی به چشم می خورد که از قدیم الایام در آنها حکم نموده اند به ترتیب آثار متیقن سابق در زمان شک لا حق در بقا و ما به عنوان نمونه دو مورد را می آوریم:

۱. انسانی که یقین سابق به طهارت داشت سپس شک لا- حق پیدا کرد در عروض حدث (آلودگی باطنی) و یا خبث (آلودگی ظاهری) یعنی خلاصه ریح یا بول و ... همه فقها از زمان شیخ طوسی، بلکه پیش از ایشان الی یومنا هذا فتوا داده اند به ترتیب آثار طهارت سابق به دنبال شک لا حق.

۲. انسانی که یقین به حدث داشت و الآن شک در طهارت پیدا نموده اینجا نیز همه گفته اند بنا را بر حدث بگذارد و آثار حدث را مرتب کند و نظایر این ها در فقه فراوان است.

ان قلت: شاید این گونه موارد در باب استصحاب نبوده، بلکه براساس قانون یقین و شک ساری بوده و یا از باب قاعده مقتضی و مانع باشد.

قلت: اولاً فرض کلام در موارد شک لا حق است بدین معنا که یقین سابق خدشه دار

ص: ۲۰۰

نشده، بلکه صرفاً شک در بقاست نه در مورد شک ساری. پس ربطی به قانون یقین ندارد و نیز ربطی به قاعده مقتضی و مانع ندارد؛ زیرا شک ما در بقای ما کان است و مشکوک با متیقن وحدت دارد.

ثانیا، تمام کسانی که قانون یقین و قانون مقتضی و مانع را هم قبول ندارند در اینجا حکم نموده اند به ترتیب آثار حالت سابقه. پس از آن دو باب نیست، بلکه از باب استصحاب است بنابراین استدلال به اجماع برای حجیت استصحاب فی الجمله در قبال سلب کلی از مسلمات است.

ان قلت: چگونه می توان بر حجیت استصحاب فی الجمله عند الكل، ادعای اجماع کرد، در حالی که گروهی از قبیل سید مرتضی طرفدار سلب کلی هستند؟

قلت: کلام آنها را توجیه می کنیم و آن اینکه شاید این ها منکر حجیت استصحاب به نحو مطلق هستند آن هم از طریق ظن به بقا که حکم عقل بود در قبال مثبتین اما منکر حجیت استصحاب از سایر طرق از جمله اجماع نیستند. پس میان دو نظریه توفیق حاصل شد.

دلیل چهارم: اخبار استصحاب

اشاره

چهارمین و آخرین دلیل از ادله حجیت استصحاب عبارت است از اخبار و روایات و مشهور متأخرین از جمله جناب مصنف به همین دلیل اعتماد دارند.

مقدمه: روایاتی که در طول این بحث مطرح خواهیم کرد اولاً بر فرض که خبر واحد باشند، ولی نوعاً خبرهای صحیح یا موثق هستند و در مباحث حجت، حجیت خبر واحد ثقه را با ادله چهارگانه اثبات کردیم. پس از این حیث کسی حق ندارد به اخبار مورد بحث اعتراضی داشته باشد.

ثانیا، روایات از مرز خبر واحد صرف بودن گذشته و به سرحد استفاضه رسیده اند یعنی از حد سه روایت گذشته وی به حد تواتر هم نرسیده اند.

ثالثا، این روایات با یک سلسله قرائن عقلی و نقلی هستند (منظور از قرائن عقلی عبارت است از حکم عقل به ظن به بقا که این امر اگرچه مستقلاً دلیل نبود، ولی به عنوان قرینه و مؤید می تواند باشد و منظور از قرائن نقلی عبارت است از همان

ص: ۲۰۱

روایات خاصه ای که در ابواب خاصه ذکر شده و شیخ در رسائل آورده) بنابراین روایات از این جهات کمبودی ندارند آری، شیخ انصاری رحمه الله در کتاب رسائل به دنبال نقل این اخبار تشکیک نموده و فرموده: برخی از این روایات صحیح و عالی السند هستند، ولی با کمال تأسف دلالت آنها ناتمام است و برخی دیگر از احادیث که دلالتشان قوی است از حیث سند خدشه دارند، حال اگرچه جناب شیخ چنین مناقشه ای دارد، ولی خود ایشان در پایان بحث به همین اخبار اعتماد نموده و استدلال کرده به این کیفیت که: به مجموع این روایات می توان استدلال کرد از این راه که روایاتی که دارای سند طلایی هستند ضعف سند بقیه را جبران می کنند و روایاتی که دلالتشان طلایی است ضعف دلالت بقیه را جبران می کنند و روی هم رفته می توان به این اخبار استدلال کرد.

با حفظ این مقدمه بر ماست که روایات را یک به یک مطرح نموده و مقدار دلالت هر کدام را بر مدعا بررسی کنیم و مجموع روایات مورد بحث پنج روایت است.

حدیث اول : صحیحہ اولی زرارہ

اولین روایت از مجموعه پنج روایت حدیث صحیحہ اولی زرارہ است:

پیرامون این حدیث که در دو مقام بحث می کنیم:

۱. بحث سندی: این حدیث مضمهره است؛ یعنی راوی نام امام را که صریحا ذکر نکرده فقط به صورت ضمیر آورده مثلا گفته: قلت له یا قیل له و لکن اضمار ضرری به اعتبار حدیث نمی زند؛ زیرا سائل شخصیتی مثل زرارہ است که فقیه در دین است و چنین فردی با آن همه جلالت قدر و علو مقام از غیر امام علیه السّلام چنین سؤالاتی را نمی پرسد پس حتما مسئول منه امام علیه السّلام است و علامه طباطبایی معروف به بحر العلوم در کتاب الفوائد الرجالیه فرمود: مروی عنه امام باقر علیه السّلام است.

۲. بحث متنی: اصل روایت از این قرار است: زرارہ می پرسد: انسانی وضو داشت، ولی خواب بر او هجوم آورد و یک یا دو چرت زده آیا وضوی او باطل شده و دوباره باید وضو بگیرد یا خیر؟

امام علیه السّلام فرمود: گاهی چشم می خوابد (چشم عضوی است که زودتر از سایر اعضا

ص: ۲۰۲

و حواس به خواب می رود)، ولی قلب که رییس اعضاست و گوش (آخرین حسی که در خواب از کار می افتد) بیدار هستند در این صورت وضو واجب نیست بلی اگر قلب و گوش به خواب رفتند وضو باطل می شود و دوباره وضو بگیرد.

زراره پرسید: اگر چیزی در کنار این شخص حرکت داده شود و او متوجه نشود؟

(آیا این اماره نوم شرعی است؟) امام علیه السّلام فرمود: خیر، این امور اماره نوم نیست تا مادامی که یقین به خواب نیامده به این چیزها اعتنا نکنند و بر وضوی خویش باقی بمانند و یقین به وضو را با شک در نوم نقض نکنند، آری، یقین را فقط با یقین دیگر می توان نقض کرد.

پس از ذکر ترجمه ای از روایت در دو مرحله بحث می کنیم:

۱. فقه الحدیث: در این صحیحه جناب زراره دو سؤال از امام علیه السّلام کرده سؤال اول مربوط به شبهه مفهومی است.

توضیح مطلب: در این سؤال سه احتمال وجود دارد:

اول. سؤال سائل از معنای لغوی نوم باشد.

دوم. سؤال سائل از این باشد که آیا خفقه و خفقتان یک عامل مستقل است برای نقض وضو در مقابل نوم که عامل دیگری است یا خیر؟

سوم. سؤال سائل از شمول نوم شرعی باشد نسبت به خفقه و خفقتان.

حال از این سه احتمال، احتمال اول باطل است به دلیل اینکه اولاً خود سائل معنای نوم را می دانسته و توجه داشته که نوم ذات المراتب است و ثانیاً امام علیه السّلام نصب شده برای تبلیغ احکام نه برای بیان معانی لغات و لذا سؤال زراره از چنین امری بسیار بعید است، و احتمال دوم هم باطل است؛ زیرا آوردن کلمه به نام از سوی سائل در عبارت و نیز تفصیل امام علیه السّلام به اینکه قد تنام العین... قرینه آن است که سائل می دانسته که این دو استقلال ندارد. بنابراین، احتمال سوم تعیین پیدا می کند که سؤال از شمول نوم باشد. پس سؤال از شبهه مفهومی است که آیا نوم شرعی که ناقض وضو است تا چه حدودی را شامل است؟ آیا خفقه و خفقتان را هم شامل می شود یا خیر؟ و بهترین شاهد بر این احتمال جواب امام علیه السّلام است که شروع کرد به تحدید و مرزبندی نوم

نوم

ص: ۲۰۳

شرعی و آن عبارت است از نوم العین و الاذن معا و اما نوم العین تنها که در چرت زدن هست ناقضیت ندارد.

در سؤال دوم، دو احتمال وجود دارد (فان حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم):

اول. سؤال از شبهه موضوعیه باشد یعنی مقصود سائل این است که اینکه امام علیه السلام فرمود: «فاذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء» ما از چه راهی به دست آوریم که چشم و گوش هر دو از کار افتاده؟ آیا صرف اینکه اگر چیزی در اطرافش به حرکت درآید و او متوجه نشود کافی است که اماره باشد و از این طریق به دست آوریم که چشم و گوش هر دو خوابیده اند و نومی که ناقض وضو باشد حاصل شده یا خیر؟ امام علیه السلام جواب داده اند که: خیر از این طریق نمی توان ثابت کرد و این امور اماریت ندارند.

دوم. سؤال سائل از شبهه مفهومیه حکمییه باشد یعنی سائل می دانسته که این مرتبه (یعنی حرکت فی جنبه شیء و هو لا یعلم) یکی از مراتب نوم است، ولی جاهل به حکم آن بوده که آیا این مرتبه از مراتب نوم موجب وضو می شود یا خیر؟ مثل سؤال اول، سائل می دانست که خفقه و خفقتان مرتبه نازله نوم هستند، ولی حکم آن را نمی دانست که آیا این دو موجب وضو هستند یا نه؟

مصنف می فرماید: احتمال اول صحیح است؛ یعنی سؤال از شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمییه مفهومییه به دلیل اینکه اولاً اگر سؤال از شبهه حکمییه مفهومییه بود یعنی سؤال از حکم مرتبه دیگری از مراتب نوم بود که چیزی در کنار او حرکت داده شود و او احساس نکند بر امام علیه السلام بود که در مقام جواب میزان دیگری برای نوم ناقض بیان کند تا سائل را آگاه سازد؛ زیرا روی این فرض سائل عالم بوده به اینکه این مرتبه یکی از مراتب نوم است، ولی حکم آن را نمی دانسته و امام باید حکم واقعی آن را تبیین می کرد نه اینکه امام علیه السلام فرض کند شک در حکم واقعی را و سپس از اجزاء استصحاب صحبت کند، بلکه مستقیماً می گفت: خیر این مرحله هم موجب وضو نیست و ثانیاً اگر سؤال از شبهه حکمییه مفهومییه بود معنا نداشت که امام علیه السلام یک بار فرض کند استیقان سائل را به نوم که فرمود: حتی یتیقن انه قد نام و بار دیگر فرض

ص: ۲۰۴

کند عدم استیقان سائل را به نوم که فرمود: و الّا ای و ان لم یستیقن انه قد نام، این فرض دیگر بی معنا بود به دلیل اینکه اگر شبهه حکمیه مفهومی بود سائل عالم بوده که این مرتبه، مرتبه ای از مراتب نوم است و جاهل به حکم آن بوده دیگر چه مفهومی دارد که امام علیه السلام فرض کند عدم استیقان را؟ بنابراین سؤال از شبهه موضوعیه است که آیا نوم ناقض یا نوم العین و الاذن از این طریق فهمیده می شود که حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم یا نه؟

حال که سؤال از شبهه موضوعیه شد می گوئیم: آن فقره ای که متضمن قانون استصحاب است همین فقره ثانیه حدیث است که جواب از شبهه موضوعیه باشد چون در اینجا امام علیه السلام فرمود: لا ینقض الیقین بالشک ابدأ و لکن ینقضه بیقین آخر، بنابراین اشکال این است که مورد حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد که مقصود اصلی اصول نیست و بحث از آن در اصول استطرادی است و به درد شبهات حکمیه که هدف اصلی مجتهد روشن کردن وضع آنهاست نمی خورد.

ان قلت: ما شنیده ایم که مورد خاصه مخصص عموم عامه و اطلاق مطلق نیست و نیز شنیده ایم که اعتبار و توجه به عموم جواب است نه به خصوص سؤال یعنی اگر سائل از مورد خاصه مثل باب وضو مثلاً سؤال کرد، ولی امام علیه السلام به صورت عامه و کلی جوابی داد این جواب امام معیار است و لو سؤال از مورد خاصه باشد اینجا هم و لو سؤال از شبهه موضوعیه باشد، ولی جواب امام علیه السلام که فرمود: لا ینقض الیقین ... عامه است و شبهات حکمیه را هم می گیرد. پس این حدیث در هر دو باب قابل استناد است.

قلت: ما هم قبول داریم که مورد خاصه مخصص عموم عامه و یا مقید مطلق نیست یعنی اگر در موردی اطلاق یا عموم ثابت شد مورد خاصه او را تخصیص یا تقیید نمی زند و از کلیت نمی اندازد و لکن سخن در اینجا است که وجود مورد خاصه از ابتدا جلو اطلاق یا عموم را می گیرد و اجازه نمی دهد که عمومیت یا اطلاق تحقق یابد به دلیل اینکه این مورد خاصه در سؤال از باب قدر متیقّن در مقام تخاطب می شود و در مباحث مطلق و مقید گفتیم که قدر متیقّن در مقام تخاطب به اطلاق ضرر می رساند و جلو اطلاق را می گیرد و از جمله مقدمات حکمت نبودن این قدر متیقّن است بنابراین

ص: ۲۰۵

نمی توان از این حدیث برای شبهات حکمیه استفاده کرد آری، از یک قرینه دیگری تعمیم را می توان استفاده کرد و آن کلمه ابدا است که سور قضیه کلیه است و دلالت واضحی دارد بر عمومیت و اطلاق و مفادش آن است که هر یقین چه به حکم تعلق گرفته باشد و چه موضوع، چه در شبهات حکمیه و چه در موضوعات اصلا و ابدا به توسط شک قابل نقض نیست. حال از این تعبیر می توان عمومیت را فهمید. پس از لحاظ فقه الحدیث به این نتیجه رسیدیم که حدیث هم به درد شبهه حکمیه و هم موضوعیه می خورد.

۲. دلالت فقه الحدیث بر حجیت استصحاب: استدلال به این صحیحیه برای حجیت استصحاب از این جمله شروع می شود: و الّا فأنّه علی یقین ...

کیفیت استدلال: از این قرار است: کلمه الّا در اصل ان لا بوده که نون ساکن در حرف لام که از حروف یرملون است ادغام شده و به صورت کلمه واحده درآمده و کلمه ان از ادوات شرط است که نیاز به فعل شرط و جزاء شرط دارند و لا اشاره به فعل شرط است؛ یعنی و ان لم یستیقن انه قد نام و اما جزاء این شرط کدام است؟ در این زمینه چهار قول وجود دارد:

۱. قول شیخ انصاری و آخوند خراسانی رحمهم الله آن است که جزاء شرط محذوف است و جمله فانه علی یقین من وضوئه علت آن جواب محذوف است که قائم مقام فعل شرط شده و فاء در فانه همان فائی است که بر سر علت در می آید و نمونه هایی زیادی در آیات و روایات داریم که جواب شرط حذف شده و اقیم العله مقامه.

چند مثال: الف. *إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ* جواب شرط عبارت بوده از: *فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا*.

ب. *إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ* که جواب شرط بوده: «فلا تعجب» یا «فلا بعد فيه».

ج. *وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ ...* که جواب شرط بوده: لا تحزن).

د. *وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى* که جواب شرط بوده «فتتعب نفسك بلا حجه».

ص: ۲۰۶

حال ما در نحن فیه هم جواب شرط محذوف است و علت قائم مقام او شده و تقدیر این است: «ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب الوضوء لانه علی یقین من وضوئه فی السابق».

سؤال: از کجا مقدر این باشد که «فلا یجب الوضوء»؟

جواب: به قرینه صدر روایت که امام علیه السّلام فرمود: «فاذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء»، حال در اینجا می گوید: «و الا ... فلا یجب الوضوء». اشکال این نظریه آن است که برخلاف اصل است لان الاصل عدم التقدير.

۲. به قول میرزای نایینی در فوائد الاصول (ج ۴، ص ۱۲۰)، جواب شرط همین جمله فانه علی یقین من وضوئه است. منتهی این جمله در ظاهر خبریه است؛ اما به تأویل جمله انشائیه برده می شود و تقدیر این است که: و ان لم یستیقن انه قد نام فلیدم علی وضوئه و لیبن علی یقینه السابق غیر ناقض له بالشک. این احتمال هم شواهد بسیاری در ادبیات دارد که جمله خبریه به تأویل انشاء برده شده، ولی عیب آن این است که تأویل هر برخلاف ظاهر هر کدام است.

۳. احتمالی که شیخ رحمه الله در رسائل داده و آن اینکه: جواب شرط جمله و لا ینقض الیقین بالشک باشد و اما جمله فانه علی یقین من وضوئه توطئه و تمهید برای جزاء باشد و منظور این است که: من لم یستیقن انه قد نام فحیث انه علی یقین من وضوئه لا ینقض الیقین. این احتمال هم ایرادش این است که میان شرط و جزاء چیزی فاصله شده و خلاف اصل است.

۴. قول محقق اصفهانی و به پیروی از ایشان مرحوم مصنف: جمله «فانه علی یقین من وضوئه» یک جمله خبریه است و به تأویل انشاء هم نمی بریم، بلکه به همین صورت جمله خبریه جواب شرط قرار می گیرد. آن گاه معنای عبارت این است: ان لم یستیقن انه قد نام فانه باق علی یقین من وضوئه؛ یعنی چیزی که رافع یقین باشد حاصل نشده آری، تنها شک و تردید حاصل شده که آن هم رافعیت ندارد. رافع الیقین هو الیقین بالخلاف لا الشک فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. آن گاه کل این جمله به منزله صغرا می شود و زمینه ساز بیان کبرای کلی است. آن گاه جمله «لا ینقض

ص: ۲۰۷

اليقين بالشك ابدأ» به منزله کبرای کلی است و این کبرای کلی مفادش همان قانون عملی استصحاب است که: «الاحذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق و عدم نقضه بالشك اللاحق».

و از انضمام آن دو به این نتیجه می‌رسیم:

من لم يستيقن أنه قد نام فإنه باق علی يقين من وضوئه. (صغرا)

و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ. (كبرا)

فمن لم يستيقن انه قد نام فلا ينقض وضوئه بالشك. (نتیجه)

این بود کیفیت استدلال به حدیث مذکور در رابطه با حجیت استصحاب.

حال بر استدلال به این صحیحیه در رابطه با حجیت استصحاب چندین اشکال شده که سه اشکال را مطرح می‌کنیم:

اشکال اول: سخن شیخ در رسائل است و آن اینکه: در این کبرای کلی آمده: لا ينقض اليقين بالشك ابدأ و این دو احتمال دارد:

۱. ممکن است الف و لام در اليقين الف و لام عهد ذکرى باشد و اشاره به همان يقين مذکور در صغرا باشد یعنی يقين به وضو.

۲. و ممکن است الف و لام در اليقين و الف و لام جنس باشد یعنی جنس يقين و ماهیت و طبیعت يقين و خلاصه يقين بدون اضافه به وضو هر يقینی باشد چه يقين نسبت به وضو و یا غیر آن نباید با شك نقض شود حال استدلال به این حدیث برای حجیت استصحاب در همه ابواب فقه از طهارت تا دیات و عدم اختصاص آن به باب وضو مبنی بر این است که الف و لام اليقين، جنس باشد، ولی احتمال هم دارد که الف و لام عهد ذکرى باشد و مراد این باشد که لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك، آن گاه نمی‌توان به سایر ابواب تعمیم داد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. البته خود شیخ از قرائن دیگری استظهار نموده که الف و لام برای جنس است به ضمیمه برخی از اخبار و روایات بعدی که آنها کلیت دارند و مربوط به مورد خاصی نیستند.

اقول: در الف و لام اليقين سه احتمال وجود دارد:

۱. الف و لام عهد ذکرى باشد یعنی يقين مذکور در کبرا شخص همان يقینی است

ص: ۲۰۸

که در صغرا آمده مثل الف و لام در اکرم العالم که اشاره به شخص عالمی است که در ما قبل ذکر گردیده، اگر این معنا مراد باشد در این صورت عبارت لا تنقض الیقین فقط به درد یقین همان شخص سائل می خورد و حتی به درد باب وضو هم نمی خورد یعنی در خصوص این باب هم کلیت ندارد و یک ضابطه کلی را در باب وضو هم اعطا نمی کند و لکن این احتمال بسیار بعید، بلکه مستهجن است به دلیل اینکه ظاهر کلام آن است که امام علیه السلام کبری کلی را بر این مصداق تطبیق کرده اند از باب اینکه این امر مورد سؤال بوده نه اینکه این مورد معین خصوصیتی داشته باشد وانگهی عهد ذکری با کلمه ابداء هم که مفید عموم است سازگار نیست. پس این احتمال باطل است و بعید است که مراد شیخ این معنا باشد آری، مراد شیخ از الف و لام عهد احتمال دوم است که ذیلاً خواهیم آورد، ولی از روی مسامحه تعبیر به عهد نموده است.

۲. مراد از الف و لام الیقین، الف و لام جنس باشد منتهی مراد جنس یقین به وضو است نه جنس مطلق الیقین، بلکه در خصوص باب وضو که هم کبری کلی داریم یعنی در هر وضویی حکم همین است و هم اختصاص به باب وضو دارد و در سایر ابواب جاری نیست به قرینه اینکه جلوتر در صغرا کلمه یقین من وضوئه آمده و قدر متیقن وضو است نه مطلق یقین. آن گاه این تقيید از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب می شود و جلوی تمسک به اطلاق را می گیرد، پس باید این احتمال هم ابطال شود.

۳. مراد از الف و لام الیقین، جنس الیقین است آن هم مطلق یقین نه خصوص یقین به وضو به قرینه مناسبت حکم با موضوع که از قرائن خاصه است توضیح اینکه: در این کبری کلی حکم عدم نقض روی عنوان شک بما هو شک بار شده و الف و لام الشک مسلماً الف و لام جنس است نه عهد؛ زیرا جلوتر شک ذکر نشده است. آن گاه به قرینه مقابله که امام علیه السلام یقین را مقابل شک قرار داده و فرموده یقین را بالشک نقض نکن معلوم می گردد مراد از الیقین هم جنس و مطلق یقین است نه یقین به وضو بما هو یقین بالوضوء.

ان قلت: پس قید من وضوئه در صغرا برای چیست؟ آیا این تقيید دلیل و قرینه آن نیست که مراد از الیقین خصوص یقین به وضو باشد.

ص: ۲۰۹

قلت: قید من وضوئه نه قرینه است بر تقييد کبرا بنا بر اینکه اطلاق باشد و نه از باب قدر متيقّن در مقام تخاطب است که جلو اطلاق را بگیرد و اجازه ندهد که اطلاقی محقق شود، بلکه دليل آوردن این قید آن است که صغرا ذاتا از کبرا کوچک تر و دایره اش محدودتر است؛ مثل زید عالم است و هر عالمی واجب الاکرام است. پس زید واجب الاکرام است و چون در مسئله ما سؤال سائل از وضو بود و لذا يقين به وضو در صغرا عنوان شده و الا برای وضو هیچ خصوصیتی نیست.

بنابراین ما یک نتیجه ای می گیریم و آن اینکه در کلمه من وضوئه از حیث متعلق دو احتمال وجود دارد:

۱. متعلق به اليقين باشد و در حقیقت «من» به معنای «با» آمده باشد؛ یعنی شخص به وضو يقين داشت.

۲. کلمه من وضوئه به کان مقدر تعلق گرفته باشد و کلمه علی يقين اطلاق داشته باشد و معنای کلام این باشد که فائنه من وضوئه علی يقين با بیانات ما این احتمال ثانی قوی تر است. آن گاه حد وسط کلمه يقين من وضوئه نیست، بلکه کلمه اليقين است که در هر دو مقدمه تکرار شده و مراد جنس اليقين است. پس این اشکال مندفع است.

اشکال دوم: این حدیث مربوط به قاعده مقتضی و مانع است که قضیه مشکوک غیر از قضیه متيقّن بوده و برای استدلال به قانون استصحاب به درد نمی خورد که متعلق اليقين و الشک باید متحد باشند.

بیان ذلك: مقدمه: وضو مجموعه ای از غسلات ثلاث و مسحات ثلاث حقیقتی است گذر او تدریجی الوجود که در یک آن تحقق می یابد و سپس معدوم می گردد و خود وضو قابلیت بقا و استمرار ندارد آری، آنکه قابل دوام و استمرار است عبارت است از طهارت باطنی که اثر وضو است، ولی خود وضو نابود می گردد و هكذا الغسل و التيمم و العقد و الايقاع و ...

با حفظ این مقدمه می گوئیم: آنکه در این صحیحه شریفه متعلق يقين قرار گرفته عبارت است از وضو؛ زیرا امام علیه السلام فرموده: فانه علی يقين من وضوئه نه اینکه متعلق يقين طهارت باشد و وضو امری است غیر قارّ و تدریجی مثل زمان و حرکت و ...

ص: ۲۱۰

و آنکه متعلق شک شده این است که آیا مانعی آمده تا جلو طهارت را که اثر وضو است بگیرد یا خیر؟ بنابراین متیقن ما وضو است و مشکوک ما بقای طهارت است پس متعلق یقین غیر از متعلق شک است و شرط خامس از شرایط استصحاب که وحدت قضیه متیقن و مشکوک باشد در اینجا نیست، بنابراین فلا یكون الصحیحه دلیلا علی الاستصحاب بل علی قاعده المقتضی و المانع.

جواب: بنا بر نظر مصنف، این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا منشا اشتباه مستشکل جمود بر لفظ وضو است و چون در تعبیر روایت لفظ وضو آمده و وضو به معنای غسلات و مسحات است، باعث پیدا شدن چنین اشکالی شده است. و لکن کثیرا ما در لسان اخبار و عرف متشرعه تعبیر به وضو شده و از او اراده می شود همان طهارت باطنی که اثر وضو است از باب اطلاق لفظ موضوع للسبب بر مسبب و ما نحن فیه من تلک الموارد که از کلمه وضو طهارت باطنی اراده شده شاهد مطلب در صدر خود روایت است که امام فرمود: «الرجل ینام و هو علی وضوء»، و واضح است که مراد از این وضو و غسلات و مسحات نیست، بلکه طهارت حاصله است. پس مراد از «علی یقین من وضوئه» یعنی یقین به طهارت داشت که طهارت قابل بقاست اگر مانعی نبود.

حال شک در ارتفاع همین طهارت است. پس متعلق یقین و شک واحد است و این روایت ربطی به قانون مقتضی و مانع ندارد.

اشکال سوم: اعتراضی شیخ انصاری بر مجموعه روایات وارده در باب استصحاب این است که این اخبار به درد حجیت استصحاب در شک در رافع می خورند و ربطی به شک در مقتضی ندارند. شیخ روایات را دو قسم کرده و مدعی شده که هر دو دسته (روایات عامه و خاصه) به شک در رافع مربوط می شود. متن بیان شیخ انصاری چنین است:

ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامه بالقول المختار واضح و اما الاخبار العامه فالمعروف بین المتأخرین الاستدلال بها علی حجیه الاستصحاب فی جمیع الموارد و فیه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونساری فی شرح الدروس و توضیحه... (۱)

ص: ۲۱۱

بیان مطلب در ما نحن فیه از این قرار است که: طهارت معنویه که حاصل شده قابلیت بقا و استمرار دارد و اگر رافعی پیدا نشود مستمر خواهد بود. پس شک در بقای این طهارت از باب این است که نمی دانیم آیا نوم رافع این طهارت موجود شده یا خیر؟ پس شک در رافع منظور است، نه شک در مقتضی.

مصنف می فرماید: ما در پایان بحث حجیت استصحاب این سخن را طرح و نقد خواهیم کرد.

حدیث دوم: صحیحہ ثانیہ زرارہ

دومین حدیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده صحیحہ ثانیہ زرارہ است این حدیث هم از لحاظ سند مضمهره است؛ یعنی زرارہ نام امام علیہ السّلام را نیاورده و لذا احتمال دارد که مرجع ضمیر شخص غیر معلوم باشد، ولی مضمهره هایی که مضمهر آن امثال زرارہ باشند اضممار در آنها ضرری ندارد یا به خاطر اینکه فقیه تر از زرارہ غیر از امام علیہ السّلام کسی نبوده تا زرارہ چنین سؤالی را از او بنماید و یا اضممار برای تقطیع است؛ یعنی زرارہ و بعضی دیگر کارشان این بوده که می آمدند منزل امام و از صبح تا شب روایاتی را که بیان می شد می نوشتند حال اول صبح خود زرارہ یا کسی دیگری از محضر امام باقر مثلاً مسأله ای را می پرسیدند و امام علیہ السّلام جوابی می داد زرارہ می نوشت:

عن الباقر علیہ السّلام کذا ... سپس سؤال بعدی می شد و امام جوابی می داد و زرارہ می نوشت:

و عنه علیہ السّلام و یا و قلت له علیہ السّلام یا قیل له علیہ السّلام و ... نام امام را نمی نوشت و لذا روی این مبنا روایات مضمهره کلاً معتبر است در مورد شاغلین به کتابت احادیث.

و اما متن روایت: این حدیث حاوی هفت سؤال و جواب است و احکام فرعیہ فراوانی دارد، ولی سه فقره آن مربوط به استصحاب می شود:

۱. زرارہ می گوید: من خون دماغ شدم و یا خون دیگری و یا شیئی نجس دیگری به لباسم اصابت نموده و من جای آن نجاست را علامت گذاری کردم تا هنگامی که به آب برخورد کرده آن را تطهیر کنم سپس وقت نماز فرا رسید و من فراموش کردم که جامه ام نجس است با همان لباس نماز خواندم بعد از نماز یادم آمد که لباسم نجس بوده در اینجا وظیفه من چیست؟ «فرض علم تفصیلی».

ص: ۲۱۲

امام می فرماید: نماز را اعاده کن و جامه ات را بشوی.

۲. زراره می پرسد: اگر اجمالا می دانم که قسمتی از لباس متنجس شده، ولی هرچه تفحص کردم جای آن را پیدا نکردم سپس با همان لباس وارد نماز شدم و پس از فراغت از نماز آن نجاست را یافتم وظیفه چیست؟ «فرض علم اجمالی».

امام می فرماید: باز هم جامه ات را می شویی و نماز را اعاده می کنی.

۳. زراره می پرسد: اگر نه تفصیلا و نه اجمالا- یقین به اصابت نجاست و خون ندارم ولی احتمال می دهم که لباس آلوده به خون باشد به دنبال این احتمال جامه ام را واری می کنم، ولی اثری از نجاست نمی یابم سپس با همان جامه نماز می خوانم و پس از نماز خون را در جامه مشاهده می کنم وظیفه ام چیست؟

امام می فرماید: جامه ات را تطهیر کن، ولی نماز صحیح است و اعاده ندارد.

۴. زراره می پرسد: چرا نماز را اعاده نکنم؟

امام می فرماید: برای اینکه تو جلوتر یقین به طهارت داشتی و پس از آن شک یا ظن در طهارت پیدا کردی و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ.

۵. زراره می پرسد: اگر یقین داشته باشم به اصابت خون، ولی آن نقطه مورد اصابت را پیدا نکنم وظیفه ام چیست؟ آیا باید جامه ام را تطهیر کنم یا خیر؟

امام می فرماید: باید آن ناحیه ای را که به نظرت خون بدانجا اصابت کرده بشویی و تطهیر کنی (حتی تکون علی یقین من طهارتک).

۶. زراره می پرسد: اگر ابتدا به ساکن شک نمودم که آیا نجاستی به لباس اصابت کرده یا خیر آیا بر من واجب است که جستجو و فحوص کنم یا خیر؟ (شبهه موضوعیه) حضرت می فرماید: شرعا تفحص واجب نیست، ولی اگر بخواهی مطمئن شوی و آن تردید باطنی را برطرف کنی اشکالی نیست و کار خوبی است، ولی واجب نیست. (چون در شبهات موضوعیه تفحص لازم نیست)

۷. زراره می پرسد: اگر خون را در حال نماز در لباس دیدم چه کنم؟

امام می فرماید: اگر پیش از ورود در نماز شک کردی و سپس در اثناء نماز خون را دیدی باید نماز را بشکنی و اعاده کنی، ولی اگر قبل از ورود به نماز شک نداشتی، بلکه

ص: ۲۱۳

در وسط نماز ابتدا به ساکن خون تازه ای دیدی وظیفه داری نماز را همین جا قطع کنی (بدون ارتکاب منافی) و خون را بشویی. سپس از همان جا به نماز ادامه بده به دلیل اینکه تو نمی دانی شاید این خون همین الان به لباس اصابت کرده، فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک.

پس از بیان متن روایت می رویم به سراغ استدلال:

مشهور علما به دو فراز این حدیث شریف برای حجیت استصحاب استدلال کرده اند و بعضی از اصولیان به سه فراز این حدیث استدلال کرده اند و ما هر سه فراز را عنوان کرده و دنبال می کنیم:

فراز اول: سائل از امام علیه السلام می پرسد: اگر من احتمال دادم که به جامه ام خونی اصابت نموده، ولی یقین به آن ندارم. به دنبال این ظن جامه ام را واری نمودم و چیزی نیافتم.

سپس وارد نماز شدم و با همین حال نماز خواندم. پس از نماز (اتفاقاً چشمم افتاد و یا واری کردم) خون را در لباس دیدم؛ چه کنم؟ حضرت فرمود: باید جامه را تطهیر کنی، ولی نمازت صحیح است و اعاده ندارد. زرارہ پرسید: علت عدم اعاده نماز چیست؟ امام فرمود: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشکک و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداً».

کیفیت استدلال: در اینکه مراد امام علیه السلام از یقین به طهارت کدام یقین است دو احتمال وجود دارد:

الف. مراد، یقین به طهارتی باشد که پیش از ظن اصابه دوم به لباسم موجود بوده؛ زیرا این شخص قبل از ظن به اصابه یقین داشت که لباس پاک است سپس ظن به اصابه دوم پیدا کردم و احتمال می دهم که نجس شده باشد.

ب. مراد، یقین به طهارتی باشد که بعد از ظن به اصابه دوم و بعد الفحص و الیأس پیدا کرده دلیل این احتمال این است که سائل گفت: «فنظرت و لم أر شیئا». بنابراین، که مراد از لم از شیئا یعنی یقین دارم به طهارت، ولی پس از نماز خون را دیدم.

از این دو احتمال، احتمال اول قوی است و از کلام متبادر است و احتمال ثانی بعید است؛ زیرا جمله «لم أر شیئا» معنایش این است که من گشتم و به حسب ظاهر چیزی

ص: ۲۱۴

ندیدم. پس علم و یقین به نجاست ندارم، نه اینکه یقین به طهارت دارم. (عدم العلم است نه علم به عدم)

حال استدلال به این فراز برای حجیت استصحاب بنا بر احتمال اول است که یقین سابق مراد یقین به طهارت قبل از ظن به اصابه بوده و شک لا-حق همین ظن به اصابت و ندیدن چیزی بعد از فحص است و اما بنا بر احتمال ثانی این حدیث به درد قانون یقین و شک ساری می خورد نه به درد استصحاب.

بیان ذلک: مراد از یقین به طهارت عبارت است از یقین به طهارت بعد الفحص که فحص کرده و یقین به طهارت پیدا کرده سپس با این یقین وارد نماز شده و پس از نماز خون را دیده در اینجا دو احتمال پیدا می شود:

۱. خون پس از نماز به لباس اصابت کرده و هنگام نماز نبود.

۲. خون هنگام نماز هم بوده است این احتمال به درد قاعده یقین می خورد که شک لا-حق سرایت کرده به یقین سابق و او را درهم شکسته، بنابراین حدیث ربطی به استصحاب که مورد نظر است نخواهد داشت.

فراز دوم: بخش پایانی حدیث که امام فرمود: «لأنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك».

کیفیت استدلال: این بخش از روایات و بخش اول از این روایت کیفیت استدلالشان همانند استدلال به صحیحه اولی است به این بیان که الف و لام یقین، الف و لام جنس است و جواب امام علیه السلام به منزله صغرا و کبرایی است که از کبرای کلی حجیت استصحاب استفاده می شود. پس دلالت این دو بخش صحیحه ثانیه همانند دلالت صحیحه اولی است، بلکه این معنا که الف و لام یقین برای جنس باشد در این روایت اظهر است از روایت اولی.

بیان ذلک: شیخ می فرماید:

و اراده الجنس من اليقين لعله اظهر هنا. (۱)

ص: ۲۱۵

سپس در پایان بیان همین حدیث نسبت به فقره اولی فرموده است:

لكنَ تفریع عدم نقض الیقین علی احتمال تأخر الوقوع یأبی عن حمل اللّام علی النّجس فافهم. (۱)

بنابراین اظهریت تنها در رابطه با فراز اول است و وجه اظهریت یکی از این دو جهت است:

۱. حاج آقا رضا همدانی (در حاشیه شماره ۷ ص ۳۳۰ رسائل) فرموده است:

وجه اظهریت صراحه القضیه فی کونها علّه فی هذه الصّحیحه دون سابقتها و احتمال اراده الجنس فی مقام التعلیل اقوی من العهد فهو اظهر.

۲. استاد محترم آقای اعتمادی فرموده است:

اذ قدمه فی الصّحیحه الاولى احتمال کون قوله علیه السّلام ولا ینقض الیقین جزاء القول و ان لم یستیقن أنّه قد نام و کون قوله فانه علی یقین الی آخره توطئه للجزء و ح کون اللّام للعهد و مختصّ القاعده بباب الوضوء و هذا الاحتمال مفقود هنا لعدم تقدّم شرطه حتّی یحتمل کون قوله و لیس الی آخره جزاء. (۲)

فراز سوم: جمله وسطی حدیث و آن اینکه زراره پرسید: می دانم به لباس خونی اصابت کرده، ولی اینکه به کدام ناحیه و قسمت اصابت کرده نمی دانم چه کنم؟

حضرت فرمود: تمام آن جانبی را که می دانی خون رسیده بشوی، حتی تکون علی یقین من طهارتک.

کیفیت استدلال به این فراز: سائل علم به نجاست دارد حال قسمتی از یک ناحیه را اگر بشوید یقین به طهارت پیدا نمی کند امام علیه السّلام فرمود: تمام این ناحیه را بشوی تا زمانی که یقین کنی به طهارت که غایت نجاست را حصول الیقین بالطهاره ذکر کرده حال علم به نجاست جلوتر است و سپس غایتی برای حصول طهارت ذکر شده که یقین به طهارت باشد مفهومی این است که مادامی که یقین به طهارت پیدا نشده این لباس محکوم به نجاست است به خاطر اینکه جلوتر یقین به نجاست داشتن و این یقین به

۱- رسائل، ص ۳۲۱

۲- شرح رسائل ج ۵ و ۶، ص ۳۸.

ص: ۲۱۶

نجاست مغيای به يقين به طهارت است و هذا معنى الاستصحاب.

به عقیده جناب مظفر، در باب طهارتی که شرط صلاه است دو قول است:

۱. طهارت واقعيه ثوب و بدن کافی است.

۲. احراز طهارت را شرط در نماز ندانیم، بلکه طهارت واقعيه کافی نیست، حال استدلال به این فراز بر حجیت استصحاب مبتنی بر این است که احراز طهارت را شرط در نماز ندانیم، بلکه طهارت واقعيه کافی باشد و الا اگر احراز طهارت شرط باشد می‌گوییم: یحتمل که امام علیه السّلام این غایت را حصول يقين به منظور احراز شرط مذکور نه اینکه به منظور خلاصی از اجراء استصحاب نجاست باشد و علی هذا حدیث از ناحیه این فقره ظهوری در استصحاب نخواهد داشت.

۳. حدیث سوم: صحیحہ ثالثہ زراره

سومین حدیثی که برای حجیت استدلال بدان استناد شده صحیحہ ثالثہ زراره است این حدیث هم مضمرة است و لکن بیان کردیم که اضمار ضرر نمی‌رساند در اینجا فقط به نقل سخنی از مرحوم فیض کاشانی اکتفا می‌کنیم:

توقیف: اعلم ان اضمار الحدیث من الثقات المشهورين من اصحاب الاثمه عليهم السّلام ليس طعنا في الحدیث اذ قد يكون ذلك اعتمادا على القرينه و قد يكون للتقیه و قد يكون لقطع الاخبار بعضها عن بعض فانّ الزاوی كان یصرح باسم الامام الذی یروی عنه فی اول الزوايات ثم قال و سألته عن كذا و سألته عن كذا الى ان يستوفی الزوايات التي رواها عن ذلك الامام عليه السّلام فلما حصل القطع توهم الاضمار. (۱)

و در اهمیت زراره همین بس که مرحوم فیض کاشانی از مرحوم کشی این حدیث را نقل می‌کند:

عن الصّیادق علیه السّلام انه قال: اوتاد الارض و اعلام الدّین اربعة محمّد بن مسلم و برید بن معاویه و لیث بن البختری المرادی و زراره بن اعین. (۲)

۱- وافی، ج ۱، ص ۱۲.

۲- وافی، ج ۱، ص ۱۲.

ص: ۲۱۷

و اما متن روایت: زراره می گوید: به امام علیه السلام (باقر یا صادق علیهما السلام) عرض کردم: شخص در اثناء نماز شک می کند که آیا دو رکعت خوانده یا چهار رکعت وظیفه این شخص چیست؟ حضرت فرمود: دو رکعت نماز ایستاده به جا آورد همراه با چهار سجده (در هر رکعت دو سجده) و این دو رکعت را باید با فاتحه الکتاب بخواند (یعنی دو رکعت نماز احتیاط ایستاده بخواند) سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمه او نیست (وظیفه شرعی را انجام داده).

سپس خود امام علیه السلام فرمود: و اگر شخصی مصلی میان رکعت ۳ و ۴ شک کند باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید. آن گاه چیزی بر ذمه او نیست سپس امام علیه السلام شش جمله فرمود:

۱. لا ینقض الیقین بالشک،

۲. و لا یدخل الشک فی الیقین،

۳. و لا یخلط احدهما بالآخر،

۴. و لکن ینقض الشک بالیقین،

۵. و یتم علی الیقین فیبنی علیه،

۶. و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات.

کیفیت استدلال: در فراز دوم امام علیه السلام فرمود: کسی که میان سه و چهار شک کرد و حال آنکه سه رکعت را احراز نموده باید برخیزد و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید این براساس استصحاب است که این مصلی یقین دارد که رکعت رابعه را قبلا اتیان نکرده بود حالا- در اثناء نماز شک در اتیان دارد. پس ارکان استصحاب تمام است و باید عدم اتیان را استصحاب کند، آن گاه وظیفه دارد قیام نموده و رکعت چهارمی را هم بیفزاید و حق ندارد آن یقین به عدم اتیان را با این شک در اتیان بشکند، بلکه یقین را با یقین باید شکستن، یعنی یقین داشت به عدم اتیان رکعت رابعه. پس باید برخیزد و رکعت چهارمی به جا آورد تا یقین کند به اتیان و آن حالت تردید و دودلی را از خود دور کند، آن گاه آن شش فقره آخر روایت تماما تأکید همین قانون استصحاب خواهند بود.

اعتراض شیخ انصاری: ایشان می فرمایند: در این جمله از حدیث که می گوید: «قام

ص: ۲۱۸

فاضاف الیها اخری» دو احتمال وجود دارد:

۱. منظور امام این باشد که الآن که شک داری سلام نماز را نگو، بلکه برخیز و متصلاً یک رکعت دیگر هم بخوان، یعنی خلاصه بنا را بر اقل که متیقن باشد بگذار و بگو سه رکعت خواندم، پس یک رکعت دیگر هم باید اضافه کنم.

۲. منظور امام این باشد که شما که پس از سجدتین شک کردی که سه رکعت خواندی یا چهار رکعت نمازت را سلام بده سپس برخیز و یک رکعت نماز احتیاط جداگانه بگذار حال اگر احتمال اول ثابت شود حدیث دلیل بر استصحاب می شود و اگر احتمال دوم ثابت گردد حدیث دلیل بر قاعده اشتغال و احتیاط است؛ یعنی اشتغال یقینی داری حالا شک داری که آیا ذمه ات بری شده یا نه احتیاط کن و یک رکعت جداگانه به عنوان نماز احتیاط به جا آور و مراد از یقین، یقین به عدم اتیان نیست، بلکه یقین به فراغ ذمه است حالا خوشبختانه یا متأسفانه احتمال اول دو اشکال دارد:

۱. با مبنای اهل سنت سازگار است نه با مبنای شیعه، چون نزد ما اجماعی است که در چنین شکی باید بنا را بر اکثر بگذاریم و این اهل سنت هستند که بنا را بر اقل می گذارند.

۲. با صدر روایت هم سازگار نیست، چون صدر روایت گفته: رکع رکعتین قائماً بفاتحه الکتاب این تعبیر ظهور دارد در دو رکعت منفصل نه متصل یعنی همان نماز احتیاط به دلیل اینکه حدیث تعیین کرده فاتحه‌الکتاب را درحالی که اگر منفصل می بود یا تخییر میان فاتحه و تسبیحات بود و یا تسبیحات معین بود حال این صدر قرینه می شود بر اینکه در ذیل هم که قام فاضاف الیها اخری منظور نماز احتیاط است؛ یعنی بنا را بر اکثر که ۴ باشد بگذارد و یک رکعت منفصل هم به جا آورد به قرینه وحدت سیاقی میان صدر و ذیل و این ربطی به استصحاب ندارد با این محاسبه احتمال ثانی متعین می شود و در نتیجه این روایت به درد استصحاب نمی خورد.

مصنف می فرماید: حق آن است که نه سخن مستدل تام است که جمیع فقرات شش گانه را تأکید قانون استصحاب می دانست و نه اعتراض شیخ انصاری تام است که جمیع فقرات را بر قانون احتیاط و اشتغال حمل می کرد، بلکه حق آن است که سه فراز

ص: ۲۱۹

اول با قانون استصحاب تناسب دارد نه با قانون یقین به براءت ذمه همه به دلیل اینکه در استصحاب یقین سابق حاصل شده و الآن شک داریم و می خواهیم آن یقین را استمرار دهیم و با این شک نقض نکنیم، ولی در قاعده یقین به فراغ ذمه هنوز یقین نیامده و ما می خواهیم با احتیاط کردن آن را تحصیل کنیم و ظاهر این فقره که می گوید:

(لا- ینقض الیقین بالشک) آن است که یقین حاصل است، پس به درد قانون فراغ ذمه نمی خورد، پس مراد از یقین کدام یقین است؟

سه احتمال وجود دارد: ۱. مراد یقین به فراغ ذمه باشد که شیخ می گفت و الآن ابطال شد.

۲. مراد یقین به این باشد که سه رکعت را انجام داده و از عهده آن برآمده باشد که ما می گوییم.

۳. مراد یقین به این باشد که رکعت رابعه را به جا نیاورده است بنا بر احتمال سوم حدیث به درد مستدل می خورد، ولی احتمال دوم قوی تر است که مفروض مسئله است، چون حدیث می گوید: و قد احرز الثلث یعنی سه رکعت را یقین دارد حال که سه رکعت را احراز کرده و در رکعت چهارم شک دارد برای این شخص چهار راه وجود دارد:

۱. نمازش را باطل کند و از اول اعاده کند.

۲. بنا را بر اقل بگذارد و یک رکعت دیگر متصلا به جا آورد که مبنای عامه است.

۳. بنا را بر اکثر بگذارد و سلام دهد بدون انجام نماز احتیاط.

۴. بنا را بر اکثر بگذارد و سلام دهد سپس یک رکعت نماز احتیاط ایستاده به جا آورد.

حال امام علیه السلام این راه را نشان می دهد که قام و اضاف الیها رکعه اخری، احتمال اول باطل است بالاجماع احتمال دوم هم که با مبنای عامه می سازد علاوه بر اینکه خلط یقین با شک شده و احتمال سوم هم باطل است، چون یقین با شک را خلط می کند فتعین الاحتمال الرابع و دو قرینه هم برای این احتمال داریم:

۱. صدر روایت که رکع رکعتین ...

ص: ۲۲۰

۲. تأکید امام علیه السلام به اینکه لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر درحالی که اگر متصل باشد شک و یقین را مخلوط کرده است. پس حدیث بر استصحاب صحت آن سه رکعت دلالت می کند نه بر استصحاب عدم اتیان به رابعه. پس بدین وسیله می توان استصحاب را ثابت کرد. به علاوه دلالت می کند که نباید یقین را با شک شکست و مخلوط کرد، چون امر کرده به یک رکعت منفصل اگر در واقع چهار رکعت است که نماز کامل است و این اضافی منفصل و نفل خواهد بود و اگر در واقع سه رکعت بوده که این هم اضافه شده و چهار رکعت کامل می شود.

و اما مراد از یقین در فقرات سه گانه بعدی همان یقین به براءت ذمه است که جناب شیخ می گفت: دلیل ما بر این تفصیل آن است که: امام علیه السلام ابتدا نهی می کند از نقض یقین به واسطه شک سپس با کلمه و لکن راه چاره و علاج نشان می دهند به اینکه: و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتم علی الیقین... و نقض شک به یقین و تکمیل عمل بر یقین و بناگذاری بر آن در مورد حدیث تنها یک معنای معقول دارد و آن اینکه مراد اتیان به یک رکعت نماز احتیاط جداگانه است.

خلاصه کلام اینکه: مضمون حدیث شریف این است که حق ندارید عملتان را باطل کنید (لا تبطلوا اعمالکم) و نیز حق ندارید به سخن عامه گرایش پیدا کنید یعنی بنا را بر اقل بگذارید و یک رکعت متصلاً به جای آورید و نیز حق ندارید بنا را بر اکثر بگذارید، ولی یک رکعت انفصالی به جا نیاورید (این ها مال سه فقره اول)، بلکه وظیفه دارید بنا را بر اکثر بگذارید و یک رکعت نماز احتیاط به جای آورید تا نقض شک به یقین شود (این هم مال فقرات بعدی). پس حدیث شریف هم متضمن قانون استصحاب است و هم هماهنگ با مبانی خاصه است که بناگذاری بر اکثر باشد منتهی تعبیر حدیث به اینکه: فقد احرز الثلث قام فاضاف الیها آخری ظهور روشنی در مبنای خاص ندارد، ولی صدر حدیث قرینه بر مراد است.

ان قلت: چرا امام علیه السلام به این حکم و تفصیل تصریح نفرموده؟

قلت: چون واضح و معروف بود لذا تصریح نکرد و به درک و فهم خود شنونده واگذار کرد آنکه مهم بود اینکه رمز و راز این حکم چیست و سخنان قائلین به

ص: ۲۲۱

بناگذاری بر اقل که نقض تعیین به شک می شود باطل است و این را هم امام علیه السلام با تأکیدات بیان کرده است.

حدیث چهارم: روایت محمد بن مسلم

چهارمین حدیثی که به منظور اثبات اعتبار استصحاب بدان تمسک شده حدیث محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام از امیر مؤمنان علی علیه السلام است که دو حدیث است:

۱. من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین.

۲. من کان علی یقین فاصابه شک فلیمض علی یقینه فان الیقین لا یدفع بالشک.

کیفیت استدلال: عده ای گفته اند: دلالت این دو حدیث بر استصحاب روشن است زیرا کسی که یقین سابق داشت و شک لاحق پیدا کرد باید بر یقین سابق خود بنا بگذارد و به دنبال آن کبرای کلی را بیان داشته که: الیقین لا یدفع بالشک.

مصنف می فرماید:

به عقیده من این دو حدیث ظهوری در استصحاب ندارند به دلیل اینکه قدر متیقن از این دو حدیث آن است که مبدأ حدوث شک پس از مبدأ حدوث یقین است، چون کلمه فاء دارد و فاء برای ترتیب است. منتهی این اندازه برای دلالت بر قانون استصحاب کافی نیست، بلکه با هریک از دو قانون استصحاب و الیقین سازگار است؛ زیرا ممکن است مراد این باشد که با آمدن شک یقین قبلی زائل شده است. پس متعلق یقین و شک از لحاظ زمانی اتحاد دارند و مورد قاعده الیقین است و ممکن است مراد این باشد که با آمدن شک هم یقین سابق باقی است پس متعلق ها از لحاظ زمانی متعددند و مجرای قانون استصحاب است.

حال شیخ انصاری تلاش نموده تا اثبات کند که حدیث با قانون الیقین سازگار است و آخوند خراسانی تلاش کرده تا با قرائنی اثبات نماید که حدیث به درد قانون استصحاب می خورد، ولی به نظر ما حدیث مجمل است و ظهور در هیچ کدام ندارد و وقتی مجمل شد قابل استناد نیست.

دو تبصره: ۱. آیا می توان گفت این روایت ظهور در هر دو قاعده دارد و با یک تیر دو

ص: ۲۲۲

نشان می زند یکی استصحاب و یکی یقین یا خیر؟ دو قول است:

الف. گروهی می گویند: این دو روایت میان دو قاعده فوق جمع کرده است؛ یعنی دلالت می کند بر اینکه یقین بما هو یقین با شک قابل نقض نیست چه آن یقینی که با شک قابل جمع هست چنانچه در استصحاب چنین است و چه یقینی که با شک قابل جمع نیست چنانچه در قاعده یقین است و قدر مشترک است و قابل صدق بر هر دو قاعده هست.

ب. جماعتی را نظر بر این است که این از باب استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد بوده و جایز نیست.

۲. بعضی از اساتید محترم ما ادعا کرده اند که این حدیث ظهور در استصحاب دارد از این راه که قانون کلی آن است که در هر کلامی زمان نسبت با زمان مشی و عمل به آن واحد باشد یعنی الآن که می گوید: به خبر ثقه عمل کن باید خبر ثقه ای باشد نه اینکه نباشد حال در ما نحن فیه حدیث گفته: فلیمض علی یقینه که وجوب مضی را نسبت به یقین داده و ظاهرش این است که در زمانی که یقین هست باید بر آن بناگذاری کند نه هنگامی که یقین نیست و این معنا با استصحاب می سازد که عند المضی یقین محفوظ است و با قاعده یقین نمی سازد، چون در آنجا عند المضی و وجوب العمل یقینی در کار نیست، بلکه شک سرایت کرده و یقین را نابود کرده. پس باز هم بالأخره از این حدیث می توان استصحاب را استظهار کرد.

حدیث پنجم: مکاتبه علی بن محمد قاسانی

پنجمین حدیثی که برای حجیت استصحاب بدان احتجاج شده مکاتبه علی بن محمد قاسانی است که پیرامون صوم یوم الشک است، از امام علیه السلام پرسیده:

کسی که شک دارد که آیا فردا اول ماه رمضان است یا آخر شعبان چه کند؟ روزه بگیرد یا نه؟ همچنین کسی که شک دارد که آیا فردا آخر ماه رمضان است یا اول ماه شوال چه کند؟ روزه گرفتن بر او واجب است؟ یا حرام؟

امام علیه السلام در جواب نوشتند: «الیقین لا یدخله الشک»؛ یعنی شک نمی تواند در کار یقین مداخله کند و مزاحم او گردد و ناقض وی باشد. سپس فرمودند: «صم للرؤیه»

ص: ۲۲۳

و أفطر للرؤية».

به عقیده شیخ انصاری رحمه الله، دلالت این حدیث بر مدعا، از همه احادیث دیگر اظهر است، منتهی سند آن خراب است.

کیفیت دلالت: امام علیه السلام در ابتدا می گوید: یقین لا یدخله الشک سپس متفرع کرده بر آن این را: صم للرؤية؛ پس تا رؤیت هلال رمضان نشده صوم واجب نیست و استصحاب می کنیم بقای شعبان یا عدم دخول رمضان را.

و نیز فرموده: افطر للرؤية؛ پس مادامی که رؤیت هلال شوال نشده صوم حرام نیست، بلکه واجب است و استصحاب می کنیم بقای رمضان یا عدم دخول شوال را پس حدیث کاملاً مربوط به استصحاب است. (هذا رأى الشيخ الاعظم الانصارى رحمه الله).

مصنف به پیروی از مرحوم خراسانی رحمه الله ادعا می کنند که در حدیث فوق دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از یقین در کلمه یقین ... یقین به عدم دخول رمضان یا شوال باشد بنابراین احتمال حدیث به درد استصحاب می خورد که یقین لا یدخله الشک یعنی شک در ماه رمضان با یقین به عدم دخول نقض نمی شود و هکذا نسبت به ماه شوال.

۲. مراد از یقین، یقین به دخول ماه رمضان و شوال باشد و منظور آن است که در این باب یقین معیار است و موضوع وجوب صوم یقین به رؤیت است چه اینکه موضوع وجوب افطار هم یقین به رؤیت هلال شوال است. پس مادامی که یقین نیست موضوع وجوب صوم یا افطار نیست و موضوع که نبود حکمی هم نیست و این ربطی به استصحاب ندارد.

از قضا روایات فراوانی هم مؤید این احتمال است. پس این حدیث نه تنها اظهر روایات نیست، بلکه ظهور در استصحاب هم ندارد نه تنها ظهوری در استصحاب ندارد، بلکه در احتمال ثانی ظاهر است، پس به درد استصحاب نمی خورد.

و اما روایات مؤیده: صاحب وسائل الشیعه تحت عنوان «یوم الشک» روایاتی را آورده که مصنف به سه روایت اشاره می کنند:

۱. قول ابی جعفر علیه السلام: اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموه فأفطروا و لیس

ص: ۲۲۴

بالرأی و لا بالتظنی و لکن بالزؤیه.

۲. صَمَّ لِلزُّؤِيهِ و افطر للزُّؤِيهِ و اِيَاكَ و الشَّكَّ و الظَّنَّ فَاِنَّ خَفِيَ عَلَيْكَم فَاتَمُوا الشَّهْرَ الْاَوَّلَ ثَلَاثِيْنَ.

۳. صِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ بِالزُّؤِيهِ و لَيْسَ بِالظَّنِّ.

مدی دلاله الاخبار**اشاره**

تا به حال با اخبار عامه باب استصحاب آشنایی اجمالی پیدا کردیم و به این نتیجه رسیدیم که: سه روایت اول یعنی صحاح ثلاثه زراره دلیل بر استصحاب هستند، ولی دو حدیث بعدی مجمل بوده و دارای احتمالات متعددند و دلالت آنها بر استصحاب واضح نیست اینک وقت آن رسیده که قدری پیرامون مقدار دلالت این اخبار سخن بگوییم که آیا این احادیث کدام یک از اقوال مذکوره در باب استصحاب را اثبات می کنند؟

آیا دلیل هستند بر حجیت استصحاب علی الاطلاق؟

آیا دلیل هستند بر حجیت استصحاب در خصوص شبهات حکمیه؟

آیا دلیل هستند بر حجیت استصحاب در خصوص شک در رافع؟

و آیا ...

اما قبل از ورود در بیان مقدار دلالت این احادیث باید دانست که روایات خاصه ای هم داریم که در ابواب خاصه ای بر استصحاب دلالت دارند، ولی قاعده کلیه نیست. و آن روایات مؤید و مؤکد حکم این روایات عامه است که شیخنا آن احادیث را در رسائل آورده و مصنف تنها به یکی از آن احادیث اشاره می کنند. این روایت از عبد الله بن سنان بوده و متنش چنین است:

روایه عبد الله بن سنان الوارده فیمن یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم انه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر. قال: فهل علی ان اغسله؟ فقال: لا، لانک اعترته اياه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجسه.

شیخ انصاری گفته است:

و فیها دلاله واضحه علی ان وجه البناء علی الطهاره و عدم وجوب غسله هو

ص: ۲۲۵

سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها.

اینک در بیان مقدار دلالت اخبار عامه وارد می شویم:

از میان آن همه اقوال و انظار به پنج نظر اشاره خواهیم کرد:

۱. تفصیل منسوب به اخباریان در شبهات حکمیه و موضوعیه،

۲. تفصیل منسوب به شیخ انصاری در باب شک در مقتضی و رافع،

۳. تفصیل محقق سبزواری که با تفصیل شیخ اندک تفاوتی دارد،

۴. تفصیل محقق خونساری که با تفصیل قبل مقداری فرق دارد،

۵. قول به حجیت استصحاب علی الاطلاق که قول آخوند خراسانی و مصنف است.

تفصیل ما بین شبهه حکمیه و موضوعیه

اخباریان مدعی هستند که استصحاب تنها در شبهات موضوعیه اعتبار دارد و اما شبهات حکمیه مجرای قانون احتیاطاند و نه استصحاب و مدعی هستند که این اخبار تنها استصحاب را در شبهات موضوعیه حجت می دانند و اما در شبهات حکمیه باید احتیاط کرد اعم از اینکه احتیاط برطبق حالت سابقه باشد و یا برخلاف آن.

دلیل مطلب: این روایات عمومیت و یا اطلاق ندارند تا شبهات حکمیه را نیز در بر گیرند، بلکه اجمال دارند و قدر متیقن از آنها شبهات موضوعیه است که مجمع علیها است و به خصوص که بعضی از احادیث مذکور در مورد شبهه موضوعیه وارد گشته اند از قبیل صحیح اولی زراره بنابراین اخبار استصحاب در شبهات حکمیه قدرت معارضه با اخبار احتیاط را ندارند، بلکه اخبار احتیاط حاکم اند و بر فرض معارضه تساقط می کنند و نوبت به براءت می رسد نه استصحاب، بلکه اخبار احتیاط خاصه و اخبار استصحاب عامه است نسبت به شبهه حکمیه و موضوعیه و قانون این است که يقدم الخاص علی العام.

مصنف می گوید: انصاف این است که این سخن ادعایی بیش نیست و ظهور اخبار استصحاب در عمومیت و اطلاق بالنسبه به شبهات حکمیه لا ریب فیه است و ما بر این ظهور قرآنی داریم:

ص: ۲۲۶

۱. تعلیلی که در بعضی روایات آمده مثل لائک کنت ... ظهور در تعمیم دارد لآن العله تعمیم.

۲. کلمه ایدا که در بعضی روایات آمده و ظهور در عمومیت دارد و شامل جمیع شبهات می گردد.

۳. از کلمه الیقین جنس الیقین مراد است؛ یعنی یقین بما هو یقین با شک بما هو شک نقض نمی شود هر یقینی باشد و به هر امری تعلق گرفته باشد چه یقین به حکم و چه یقین به موضوع.

۴. بعضی روایات هم که از اصل و اساس ظهور در عمومیت دارند و قانون کلی هستند مثل حدیث چهارم که من کان علی یقین ... این حدیث بیان نکرده که علی یقین به حکم یا به موضوع، اهل ادب می گویند حذف متعلق مفید عموم است؛ یعنی چه یقین به حکم باشد و چه به موضوع. پس حق آن است که این روایات عموم دارند و شامل هر دو قسم از شبهات می شوند و اما ادله احتیاط دلالیشان بر وجوب احتیاط ناتمام است چنانچه در جای خود ذکر کردیم و لذا صلاحیت ندارند که با ادله استصحاب معارضه کنند.

تفصیل میان شک در مقتضی و رافع

قول نهم از اقوال باب استصحاب، تفصیل میان شک در مقتضی و شک در رافع بوده و نخستین کسی که چنین تفصیلی داده جناب محقق اول صاحب المعارج است. پس از ایشان جناب محقق خونساری این تفصیل را با اندک تفاوتی پذیرفته است. در پایان جناب شیخ انصاری به این تفصیل بهای زیادی داده و متأخرین از شیخ این تفصیل را محور مباحث خود قرار داده اند. گروهی از قبیل محقق نایینی رحمه الله آن را پذیرفته اند و گروهی از قبیل محقق خراسانی آن را رد کرده اند و طرفدار حجیت استصحاب به نحو مطلق هستند. به نظر مصنف همین نظریه حق است، ولی روش اثبات ما غیر از روش اثبات آخوند خراسانی است.

در رابطه با این تفصیل در دو مقام بحث می کنیم:

۱. مراد از کلمه مقتضی و مانع چیست؟

ص: ۲۲۷

۲. مقدار دلالت این اخبار تا کجاست؟ آیا تفصیل شیخ را می‌گویند، یا اطلاق آخوند خراسانی را؟

اما مقام اول: کلمه مقتضی و مانع چیست؟

۱. مقصود از مقتضی، مقتضی حکم باشد ملاک حکم شرعی که عبارت است از مصالح و مفسد.

۲. مراد از مقتضی موضوع الحکم باشد مثلاً عدالت مقتضی حسن یعنی موضوع آن است.

۳. مراد از مقتضی یعنی سبب وجود یک شیء منتهی سبب شرعی نه عقلی و تکوینی مثل اینکه می‌گوییم وضو شرعاً مقتضی یعنی سبب طهارت است و عقد نکاح شرعاً سبب زوجیت است.

۴. مراد از مقتضی همان جزء العله التکوینی باشد نظیر نار که در نظام تکوین مقتضی حرارت است و نظیر شمس که مقتضی روشنایی و نور است البته لولا المانع تأثیر می‌گذارند.

۵. مراد از مقتضی یعنی این شیء ذاتاً و با قطع نظر از موانع خارجی استعداد و اقتضا و قابلیت بقا دارد مگر مانعی بیاید و جلوی آن را بگیرد، حال برخی تصور کرده‌اند که مراد شیخ انصاری از شک در مقتضی عبارت است از شک در ملاک و برخی پنداشته‌اند که مراد شیخ انصاری قسم سوم است، ولی شیخ اعظم خودش مراد خود را بین کرده و آن اینکه مراد از شک در مقتضی عبارت است از شک در قابلیت بقا مثل اینکه الآن شک دارم که آیا روز باقی است یا نه؟ چون شک دارم که آیا بیش از این استعداد بقا دارد یا نه و هکذا شک در بقا دلیل، شک در بقا خیار غبن و ... از مثال‌هایی که آورده‌اند.

حال مراد از مقتضی در ما نحن فیه آن است که مستصحب ما چیزی باشد که ذاتاً قابلیت بقا دارد البته اینکه تا چه حدی قابل بقا باشد یک ضابطه کلی ندارد؛ زیرا مستصحب‌ها گوناگون‌اند بعضی‌ها تا یک سال مقتضی دارند و بعضی مستصحب‌ها تا یک ماه و تا یک هفته و تا یک شب و تا یک ساعت و اما مراد از مانع یا رافع عبارت

ص: ۲۲۸

است از چیزی که با قطع به بقای استعداد و قابلیت ذاتیه، آن مستصحب را برمی دارد و نابود می کند. حال شک در رافع دو شعبه دارد:

۱. شک در اصل وجود رافع: یعنی اینکه آیا مانعی تحقق یافته تا جلو این اقتضا و قابلیت را بگیرد یا خیر؟

مثال عرفی: یقین داریم که جناب زید استعداد دارد که تا صد سال دیگر مثلا در قید حیات باشد، ولی تردید داریم که آیا مانعی از قبیل بلیات ارضی و سمائی آمد تا جلو ادامه حیات زید را بگیرد یا نه؟ یا مثلا این منزل قابلیت دارد تا پنجاه سال دیگر مسکونی باشد، ولی شک داریم که آیا زلزله یا سیل و طوفانی آمد تا منزل را نابود کرده باشد یا خیر؟ و ...

مثال شرعی: یقین داریم که وقتی طهارت باطنیه تحقق یافت، قابلیت بقا و استمرار دارد، ولی نمی دانیم که آیا رافع و مانع و ناقضی محقق شد از قبیل بول و ... تا طهارت را درهم بشکند یا خیر؟ حال بر مبنای جناب شیخ انصاری رحمه الله شک در اصل وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه معنا دارد و اما در شبهات حکمیه جاری نیست به دلیل اینکه در نزد شیخ شک در وجود رافع در احکام منحصر به شک در نسخ است چون رفع الحکم مساوی است با نسخ الحکم و هرگاه شک در نسخ کنیم بالاجماع اصاله عدم النسخ جاری می شود و مدرک این اصل هم اجماع است نه استصحاب چنان که در مجلد سوم این شرح در باب اول تحت عنوان وقوع النسخ فی القرآن توضیح دادیم.

۲. شک در رافعیت موجود: یعنی چیزی در خارج موجود شد، ولی نمی دانیم آیا آن شیء رافعیت دارد یا نه؟ قابلیت دارد جلو مقتضی را بگیرد یا نه؟ شک در رافعیت موجود هم چهار شعبه دارد که روی هم رفته پنج قسم می شوند. ما آنها را ذکر کرده و قول اصولیان را درباره آنها بیان می کنیم:

۱. منشا شک در رافعیت موجود عبارت است از تردّد مستصحب میان آن امری که این شیء خارجی موجود نسبت به آن رافعیت دارد و امری که این رافع آن نیست مثلا یقین داریم که در ظهر جمعه به یک نمازی مشغول الذمه هستیم، ولی شک داریم

ص: ۲۲۹

که آیا نماز ظهر است یا جمعه؟ آمدیم و نماز ظهر را خواندیم حال مردّد هستیم که آیا این نماز رافعیّت دارد و آن اشتغال یقینی را ناپود می کند یا نه؟

به بیان دیگر، تکلیفی که محقق شده قابلیت دارد تا مدت زیادی باقی بماند، ولی نمی دانیم با این عمل رفع شد و از عهده ما برداشته شد یا خیر؟ چون نمی دانیم که آیا مستصحب ما وجوب ظهر بود تا رفع شده باشد یا وجوب جمعه بود تا باقی مانده باشد؟

۲. سرچشمه شک ما در رافعیّت موجود عبارت است از جهل ما به خصوصیت آن امر موجود که آیا استقلالاً رافعیّت دارد در نزد شارع یا نه؟ مثلاً می دانیم که بول رافع طهارت است و می دانیم که مذی غیر از بول است و مصداقی از مصادیق بول نیست ولی نمی دانیم که آیا مذی هم نزد شارع استقلالاً رافع طهارت هست یا خیر؟

۳. منشا شک ما در رافعیّت موجود عبارت است از جهل ما به اینکه آیا این امر موجود مصداق آن رافع شرعی هست یا نه اما مفهوم روشن است و شبهه در مصداق رافع است مثلاً می دانیم که بول رافع طهارت است و می دانیم که مذی رافع نیست (بر خلاف فرض دوم که رافعیّت مذی مشکوک بود) اما رطوبتی صادر شده که نمی دانیم آیا بول است تا رافع باشد و یا مذی است تا رافع نباشد و معنای بول هم روشن است فقط شبهه در مصداق است.

۴. منشا شک ما در رافعیّت موجود عبارت است از جهل ما به مصداقیّت این امر موجود برای آن رافع و منشا این جهل به مصداق هم جهل به مفهوم رافع، یعنی شبهه مفهومیّه است؛ مثلاً می دانیم که نوم رافع وضو است، ولی نمی دانیم که معنای نوم چیست؟ آیا نومی که غالب بر سمع و بصر باشد، فقط مراد از نوم رافع شرعی است و یا نوم غالب بر بصر تنها هم رافع است؟ خلاصه آیا نوم شرعی این مرتبه نازل را هم می گیرد یا خیر؟ شبهه در مفهوم نوم ناقض است.

به عقیده شیخ انصاری در تمام این پنج قسم شک در رافع استصحاب جاری است و به عقیده محقق سبزواری تنها در قسم اول که شک در اصل وجود رافع بود استصحاب جاری است و مستفاد از روایات همین است و به عقیده محقق خونساری

ص: ۲۳۰

استصحاب در قسم اول و چهارم از این پنج قسم جاری است و به عقیده آخوند خراسانی استصحاب در تمام این پنج قسم شک در رافع و نیز در شک در مقتضی جاری است حال بینیم کدام قول از روایات استفاده می شود؟

مقام ثانی، مقدار دلالت اخبار: شیخ انصاری مدعی شده که این اخبار دلالت می کنند بر حجیت استصحاب در خصوص شک در رافع و نه در شک در مقتضی و در اثبات این مدعا بیانی دارند که مصنف ابتدا بیان شیخ را نقل و سپس نقد می کنند.

توضیح مراد شیخ: کلمه نقض در لغت عرب به معنا رفع الهیئه الاتصالیه آمده مثلاً ریسمانی را که از وسط قیچی می کنند عرب می گوید: نقض الحبل یعنی ریسمان را پاره کرد و حالت پیوستگی را از میان برد و گسستگی ایجاد کرد حال از خود این تعبیر پیداست که نقض همیشه در مورد امری است که استحکام و ابرام دارد به کار می رود مثل نقض حجر و حبل و بنا و ... حال نقض به این معنای حقیقی قطعاً در روایات منظور نیست، چون در مورد تمام روایات فرض این است که شک داریم در استمرار متیقن و بعد از شک در بقای متیقن دیگر هیئت اتصالیه ای برای یقین نیست و همچنین برای متیقن و لذا معنا ندارد که شارع بگوید: لا تنقض یعنی آن هیئت اتصالیه را رفع نکن؛ زیرا هیئت اتصالیه ای نیست تا رفع بکنم یا نکنم. پس معنای حقیقی کلمه قطعاً مراد نیست فتعین اینکه معنای مجازی مراد است و معنای مجازی ای که در ما نحن فیه متصور است عبارت است از دو معنا:

اول. مراد از نقض مطلق رفع ید از چیزی و ترک عمل به آن باشد خواه آن شیء مقتضی دارد، ولی مانع جلو آن را گرفته و یا اصلاً مقتضی ندارد. پس هم شامل می شود شک در مقتضی را و هم شک در رافع را.

دوم. مراد از نقض خصوصی رفع یک امر ثابت و مستحکم باشد، حال این معنای دومی اقرب المجازات به معنای حقیقی کلمه است و قانون این است که اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالایراد من الکلام، پس همین معنای دومی متعین می شود برای اراده شدن در نتیجه متعلق نقض عبارت است از چیزی که قابلیت استمرار دارد و شک در رافع داریم و هذا هم المطلوب.

ص: ۲۳۱

به اعتقاد مرحوم مظفر، بر این بیانیه چندین مناقشه شده است. وی به دو مناقشه اشاره کرده است:

۱. نقض در مقابل ابرام است و ابرام یعنی استحکام، امر مبرم یعنی امر مستحکم، پس نقض یعنی افساد آن امر مبرم و مستحکم مثل حبل مبرم، بنای مبرم، عقد مبرم و ...

بنابراین تعبیر جناب شیخ به رفع هیئت اتصالیه غلط است؛ زیرا اتصال در مقابل انفصال است و معنای نقض بنا بر این عبارت است از: انفصال المتصل یعنی گسستن یک حقیقت به هم پیوسته و این معنا بعید است از نقض العهد و العقد، چون در عهد و عقد به حسب ظاهر هیئت اتصالیه ای نیست فلذا لا یبعد که مراد شیخ از اتصال در مقابل انفصال نباشد، بلکه در قبال انحلال باشد منتهی مسامحه در تعبیر شده و مراد این است که این یقین سابق را منحل نکن.

۲. اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات، اولی فایده ای ندارد؛ چون اولاً اولویت محل بحث است و ثانیاً اولویت کافی نیست، بلکه تعیین لازم است.

۳. این بیانیه شما مبتنی و متوقف بر این است که ما در کلمه یقین تصرف نموده و از او متیقن را اراده کنیم چنان که خود شیخ هم گفته، به دلیل اینکه اگر نقض به خود یقین مستند باشد کما هو الظاهر خواهیم گفت: یقین خود امری مبرم و مستحکم است در قبال ظن و وهم و شک که استحکام ندارند. بنابراین اسناد نقض به خود یقین صحیح است، چه متیقن امر مستحکم و قابل بقایی باشد و چه نباشد. پس طبق بیان شما اسناد نقض به متیقن است و لکن اراده کردن متیقن از یقین مجاز است یا از باب مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و هر مجازی قرینه می خواهد و در اینجا قرینه نیست.

اما مجاز در کلمه که یقین به معنای متیقن باشد قرینه ندارد متیقن یا امری خارجی و تکوینی است و یا امری شرعی و یقین حالتی نفسانیه ای است چه مناسبتی باهم دارند؟ مگر کسی بگوید استعمال مجازی تابع استحسان طبع سلیم است.

و اما مجاز در حذف که مضافی محذوف و مقدر باشد مثل متعلق الیقین این هم قرینه می خواهد و نداریم و لذا به خاطر همین اشکال اساسی آخوند خراسانی مدعی شده که اخبار شامل شک در مقتضی هم هستند.

ص: ۲۳۲

عقیده مصنف در باب دلالت اخبار

به عقیده مصنف، بحث کامل در اطراف این مسئله و بررسی تمام ابعاد مطلب و طرح همه تفصیل و انظار در این باب اولاً ما را از مقصد اصلی که بیان قول حق است دور می‌سازد و ثانیاً مبحث به درازا می‌کشد و با مبنای کتاب که بنا را بر اختصار گذارده جور در نمی‌آید و لذا بهتر این است که تنها قول مختار خویش را به طور مستوفی تبیین کنیم.

قبل از ورود در اصل بحث سه مطلب مهم را به عنوان مقدمه ذکر کنیم:

مطلب اول: هنگامی که ما اخبار باب را محاسبه می‌کنیم به وضوح مشاهده می‌کنیم که نهی لا تنقض به خود یقین اسناد داده شده و این احادیث ما را از نقض خود یقین نهی کرده اند نه از نقض متیقن، تعبیر این است که: لا تنقض الیقین بالشک نه اینکه لا تنقض المتیقن بالشک، و ظاهر روایات هم این است که: یقین به عنوان اینکه یقین است امری مبرم و مستحکم است و شک بما هو شک امری موهون و متزلزل است و امر غیر مبرم صلاحیت ندارد که ناقض یک امر مبرم باشد خوشبختانه قرائنی هم وجود دارد مبنی بر اینکه مراد معصوم علیه السلام همین ظاهر کلام است نه اینکه مراد نقض متیقن باشد و آن قرائن عبارت اند از:

۱. در بعضی روایات تعبیر کرده به لا ینبغی که معنایش این است: اساساً سزاوار نیست یقین با شک نقض شود شک را چه به یقین.

۲. در بعضی احادیث تصریح کرده به اینکه اصلاً یقین نابود نشده، بلکه باقی است مثل حدیث اول زراره که می‌گفت و الا فانه علی یقین من وضوئه یعنی چیزی که ناقض وضو باشد محقق نشده تنها یک شکی محقق شده که آن هم صلاحیت ناقضیت ندارد، پس یقین هست. اگر هست، پس باید بدان عمل شود.

۳. به خصوص که در روایات یقین را در مقابل شک قرار داده و فرموده: شک ناقض یقین نیست یا فرموده: یقین را با شک نقض نکن و پرواضح است که مراد از شک خود شک است نه شیء مشکوک، چون شیء مشکوک همان عدالت زید است مثلاً و معنا ندارد که عدالت زید ناقض عدالت زید باشد، بلکه شک است که احتمال

ص: ۲۳۳

دارد ناقض باشد حال به قرینه مقابله می‌گوییم مراد از یقین هم نفس الیقین است نه متعلق الیقین با این بیانات حمل کردن یقین بر متیقن و اینکه بگوییم: لا تنقض در حقیقت مستند به متیقن است و کلمه یقین مجازا در متیقن استعمال شده از باب مجاز در کلمه یا مجاز در حذف خلاف ظاهر است، بلکه مستهجن است و اعتراض آخوند خراسانی وارد است و خلاصه تا می‌توان بر حقیقت حمل کرد به مجاز نوبت نمی‌رسد.

مطلب دوم: از مسلمات عند المشهور آن است که لا-تنقض الیقین بالشک در معنای حقیقی خودش استعمال نشده، چون معنای حقیقی نهی آن است که شمای مکلف حق ندارید یقین را نقض کنید و نبود سازید درحالی که با آمدن شک یقین بالوجدان نقض شده و نقض یقین در اختیار ما نیست تا نهی به آن تعلق گیرد.

بنابراین معنای لا تنقض الیقین بالشک این است که ایها المكلف الشاک به این شک خود در مقام عمل اعتنا نکن و همان گونه که اگر وجدانا یقین داشتی عمل می‌کردی حالا- هم که وجدانا یقین نداری، بلکه شک جای آن را گرفته این شک را کان لم یکن بگیر و بر یقین سابق باقی بمان یعنی احکام یقین سابق را عند الشک بر این امر مترتب بکن و خود این دو احتمال دارد:

۱. احکام یقین بماند یقین که خصوصیت دارد و صفتی از صفات نفس است در مقابل ظن و وهم و شک که این قطعا مراد نیست، چون این احکام موضوعش یقین است و تا موضوع باشد حکم هست و همین که موضوع نبود شد قطعا و وجدانا حکم هم نیست و جای استصحاب نیست و نقض یقین به شک نشده.

۲. احکام المتیقن الثابت له بواسطه الیقین مراد این است که یقین طریق به واقع است؛ یعنی الآن هم که شک داری باز همان احکام ثابت برای متیقن را در مقام عمل بر آن مترتب کن همان احکامی که به واسطه یقین ثابت شد یعنی همان طوری که اگر یقین به این متیقن داشتی عمل می‌کردی حالا- هم که شک داری باز نادیده بگیر و به آن احکام عمل کن و خلاصه روایات کانّ می‌گویند: اعمل فی حال شکک كما کنت تعمل فی حال یقینک و لا تعتن بالشک. پس مراد این است که عند الشک هم احکامی که

ص: ۲۳۴

برای متیقن به واسطه یقین ثابت بود مترتب کنی.

سؤال: از کجای این تعبیر یعنی لا تنقض ... این معنا مستفاد است؟

جواب: در این تعبیر چهار احتمال وجود دارد:

۱. کلمه یقین در روایت مجازا به معنای متیقن باشد از باب مجاز در کلمه. پس لا تنقض الیقین بالشک ای لا تنقض الیقین ...
 ۲. مراد از یقین در روایت همان متیقن باشد منتهی از باب مجاز در حذف یعنی لا تنقض متعلق الیقین.
 ۳. اسناد نقض به یقین از باب مجاز در اسناد باشد و در حقیقت نقض به خود متیقن مستند است. پس از باب اسناد الشیء الی غیر ما هو له است و مجوز چنین مجاز در اسنادی یکی این است که یقین و متیقن یکی است و لذا به جای هم به کار می روند و یا اینکه چون یقین آلت و طریق بر متیقن است لذا مجازا نقض به خود یقین مستند است.
 ۴. مراد نهی از نقض خود یقین باشد منتهی این معنا کنایه از لزوم عمل به متیقن است که ذکر ملزوم نموده و لازم را اراده کرده، ملزوم این است که یقین را نشکن و لازمه اش بقا بر آن است در مقام عمل.
- از چهار احتمال مذکور احتمال اول که بعید است احتمال دوم هم بعید است به واسطه همان قرائن که در مقدمه اول ذکر کردیم. پس باید احتمال سوم باشد که مجاز در اسناد است و یا احتمال رابع از بعضی عبارات مرحوم نایینی احتمال سوم مستفاد است، ولی به نظر ما احتمال چهارم اوجه و انسب است هم به خاطر اینکه الکنایه ابلغ من التصریح و هم به خاطر اینکه حفظ ظاهر هم در مقام تعبیر شده که نقض به خود یقین مستند است نه متیقن و هم به خاطر اینکه الکنایه کدعوی الشیء بینه و برهان یعنی وقتی می گوید: زید کثیر الرماد است گویا گفته زید سخاوت دارد به علت کثرت رماد در ما نحن فیه هم که گفته لا تنقض الیقین گویا گفته: باز هم به یقین خود عمل کن و ترتیب اثر بده، چون یقین بالشک نقض نمی شود و چیزی که ناقض باشد نیامده منتهی این ملزوم، مراد استعمالی است که حقیقت تابع همان است؛ یعنی استعمال

ص: ۲۳۵

الشیء فی ما وضع له و آن لازم مراد جدی است.

مطلب سوم: آیا مراد از نقض یقین به شک نقض حقیقی است یا نقض عملی؟

مشهور می‌گویند: نقض حقیقی که قطعاً مراد نیست، چون او در اختیار من نیست و نهی یک تکلیف است و باید به امر مقدور تعلق گیرد. پس باید مراد نقض عملی باشد یعنی در مقام عمل آن یقین را نقض نکن و شیخ انصاری و آخوند خراسانی همین را گفته‌اند، ولی به نظر ما دقت در مسئله مطلب دیگری را می‌رساند و آن اینکه مراد از نقض، نقض حقیقی است؛ یعنی روایات می‌گویند: یقین را به شک نقض نکن منتهی اگر نهی از نقض یقین مراد جدی باشد حق با شماست که چنین چیزی محال است و محال متعلق نهی واقع نمی‌شود، ولی بنا بر کنایه بودن این امر مراد استعمالی است و محذوری ندارد که مراد استعمالی در کنایه یک امر محال و ممتنعی باشد مثل زید جان الکلب درحالی که اصلاً کلبی ندارد محذور آنجاست که مراد جدی محال باشد که نیست. پس نقض را به معنای حقیقی خودش حمل کرده و لازم را اراده می‌کنیم.

نتیجه: با این سه مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که نقض به معنای حقیقی کلمه است منتهی معنای کنایی دارد یعنی ملزوم را ذکر کرده و لازم را اراده کرده و حقیقت آن است که یقین بما هو یقین امری مبرم و محکم است و با شک نقض نمی‌شود و در صحت اسناد نقض به خود یقین کما هو ظاهر الروایه نیازی به فرض اینکه حتماً متعلق الیقین از اموری باشد که مقتضی دارد یعنی ذاتا قابلیت بقا دارد نیست، چون نقض یعنی افساد ما ابرمت و یقین امر مبرم است. پس نقض به خود یقین مستند است چه متعلق آن امری مبرم باشد چنان که در شک در رافع است و چه امر غیر مبرمی باشد چنان که در شک در مقتضی است آری، اگر اسناد نقض به خود متیقن بود به طوری که می‌گفتیم مراد به اراده استعمالی در ظاهر کلام نقض المتیقن است یا مجاز در اسناد است؛ یعنی حقیقتاً نقض به متیقن اسناد داده شده و مجازاً به یقین اسناد داده شده در این صورت لازم بود که فرض کنیم که متعلق الیقین و یا متیقن از اموری است که ذاتاً استعداد بقا دارد و حال آنکه این چنین نیست.

ص: ۲۳۶

ان قلت: اگرچه اسناد نقض به متیقن مراد به اراده استعمالی نیست، ولی مراد به اراده جدیه و واقعیه که هست، چون مراد جدی از لا تنقض الیقین یعنی لا ترک مقتضی الیقین که همان لزوم عمل به متیقن باشد.

قلت: آری، این معنا مراد به اراده جدیه است، ولی نمی توان گفت در ظاهر هم نقض به متیقن اسناد داده شده تا قرینه لفظیه باشد بر مراد متکلم و مهم همین است.

دلیل مطلب آن است که در کنایه لفظ مکنی عنه در تقدیر نیست، بلکه به حکم عقل آن لازم و مکنی عنه اراده شده علاوه بر اینکه مکنی عنه حرمت نقض متیقن نیست تا بگوییم اسناد به یقین مجازی است و مراد واقعی نیست، بلکه مکنی عنه حرمت ترک مقتضای یقین است؛ یعنی باید برطبق متیقن عمل کنی. پس نقض نه لفظاً و نه واقعاً به متیقن اسناد ندارد تا این استناد قرینه باشد بر اینکه مراد از متیقن خصوص ما له استعداد البقاء است تا بشود یک امر مبرم و تا اسناد نقض به او صحیح باشد.

خلاصه: حق آن است که نقض در ظاهر و باطن اسناد داده شده به خود یقین بدون اینکه مجاز در کلمه ای در میان باشد که لفظ یقین به معنای متیقن باشد و بدون اینکه مجاز در حذفی در کار باشد تا اینکه مراد متعلق الیقین باشد و بدون اینکه مجاز در اسناد باشد اسناد نقض به یقین مجاز باشند و اسناد الی غیر ما هو له باشد؛ از قبیل مجاز در انبت الربیع البقل یا جری المیزاب و ...، بلکه حقیقتاً نقض به نفس یقین مستند است، منتهی به نحو کنایه به کار رفته، یعنی ذکر ملزوم شده و اراده لازم که لزوم الاخذ بالمتیقن در آن شک باشد و منظور ترتیب آثار شرعیه بر آن است و وقتی اسناد به خود یقین شد منتهی به نحو کنایه، دیگر فرقی نیست که متیقن از؟؟؟ باشد که قابل بقا هست و یا از اموری باشد که قابل بقا نیست. بنابراین مقتضای روایات استصحاب حجیت استصحاب است مطلقاً چه در مورد شک در رافع و چه در شک در مقتضی. در خاتمه:

ما فی الجمله مدعای خویش را اثبات کردیم، اما مذاکره درباره اقوال دیگر و طرح آنها و نقض آنها از حوصله کتاب خارج است. بنابراین، به کتب مفصله مثل رسائل شیخ انصاری رحمه الله مراجعه کنید.

ص: ۲۳۷

تنبیهات استصحاب

اشاره

علمای اصول پس از اینکه اقوال در باب استصحاب را طرح و بررسی می کنند، در خاتمه مطالبی را به عنوان تنبیهات استصحاب می آورند. در این تنبیهات از مسائل مهمه ای که دارای فواید فقهیه و اصولیه است سخن می گویند. جناب شیخ انصاری در کتاب شریف رسائل، حدود دوازده تنبیه آورده است. جناب آخوند خراسانی نیز در کتاب شریف کفایه دو تنبیه دیگر افزوده و حدود چهارده تنبیه را ذکر کرده، ولی جناب مصنف تنها به دو تنبیه اشاره نموده است. اینک ما پس از بیان این دو تنبیه به برخی دیگر از تنبیهات مهمه اشاراتی خواهیم داشت.

تنبیه اول: اقسام استصحاب کلی

اشاره

گاهی مستصحب یک امر معین و جزئی خارجی است از قبیل عدالت زید و حیات عمرو و طهارت این مایع خارجی و ... مباحثی که تا به حال طرح شد پیرامون همین قسم بود و گاهی مستصحب ما یک امر عامه و کلی است؛ یعنی یک امری است که بر افراد کثیره قابل صدق است حال اگر در موردی فرضاً تحقق اصل کلی در زمان سابق برای ما مسلم و متیقن بود و در زمان لاحق شک در بقای همان کلی کردیم چه کنیم؟ این بحث در میان اصولیان به نام استصحاب کلی معروف است و مجموعاً سه قسم است:

۱. استصحاب کلی قسم اول

۲. استصحاب کلی قسم دوم

۳. استصحاب کلی قسم سوم

برای توضیح مطلب، بحث را از اینجا شروع می کنیم:

منشا شک ما در بقای کلی سه نوع است:

۱. گاهی به این نحو است که ما یقین داریم که این کلی در ضمن فردی از افراد محقق شده و الآن شک داریم در بقای آن کلی به لحاظ اینکه شک داریم که آیا آن فرد معینی که کلی در ضمن آن محقق شده بود باقی است یا خیر از میان رفته است؟ سخن

ص: ۲۳۸

از تکرر افراد نیست، سخن از تردد میان این فرد و آن فرد نیست، بلکه همان فرد خارجی که کلی در ضمن آن محقق شده بود الآن مشکوک البقاء است و در نتیجه شک می کنیم که آیا کلی بقا دارد یا نه؟

مثال: یقین دارم که زید تا یک ساعت پیش در منزل بود و در ضمن آن کلی انسان هم در منزل تحقق یافت (لأنَّ الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ بعین وجود افراده موجود). پس الآن می توانم بگویم: كان الانسان في الدار أی وجد و كان متیقناً، ولی حالا شك دارم که آیا زید از منزل خارج شد یا هنوز هم در منزل است و در نتیجه شك می کنیم که آیا کلی طبیعی انسان که در ضمن زید تحقق یافته بود الآن در منزل هست یا خیر؟ این قسم اول از اقسام استصحاب کلی است و حکمش آن است که در این مورد دو استصحاب قابل جریان است:

الف. استصحاب بقای فرد با ویژگی های فردی و شخصی اش یعنی زید در خانه بود و الآن شك دارم، پس ارکان استصحاب تمام است.

ب. استصحاب بقای کلی انسان بدون در نظر گرفتن خصوصیات زیدیه، چون که کلی انسان یقیناً در خانه بود و الآن مشکوک البقاء است، پس ارکان استصحاب تام است.

۲. و گاهی به این نحو است که ما یقین داریم که این کلی در ضمن فردی محقق شد ولی تردد فردین در کار است؛ یعنی از اول نمی دانیم که آیا این کلی در ضمن فرد قصیر العمر محقق شد تا قطعاً از بین رفته باشد یا در ضمن فرد طویل العمر محقق شد تا قطعاً باقی باشد. پس یک طرف قضیه مقطوع الارتفاع و طرف دیگر مقطوع البقاء است و تردد در افراد موجب تردد در بقا و ارتفاع کلی می شود.

مثال خارجی: یقین دارم که حیوانی در خانه بود، ولی نمی دانم که آن حیوان فیل بود تا الآن هم مقطوع البقاء باشد و یا پشه بود تا هم اکنون مقطوع الارتفاع باشد از آن رهگذر که عمر پشه خیلی کوتاه و عمر فیل خیلی دراز است.

مثال شرعی: یقین دارم که حدث محقق شده، ولی مردد است میان بول که حدث اصغر است و با وضو گرفتن مرتفع می شود و میان منی که حدث اکبر است و پس از

ص: ۲۳۹

وضو هم باقی است یقین دارم به تحقق کلی حدث و شك دارم در بقای آن و منشا شك هم این است که نمی دانم آیا حدث اصغر بود تا قطعاً مرتفع شده باشد و یا حدث اکبر بود تا قطعاً باقی مانده باشد؟ در این قسم استصحاب فرد که جاری نیست؛ زیرا نسبت به فرد ارکان استصحاب تمام نیست، ولی استصحاب خود کلی و قدر جامع صحیح است؛ زیرا یقین سابق بود و شك لاحق هم هست و کمبودی در او نیست به این قسم از استصحاب کلی دو ایراد وارد شده که جواب خواهیم داد:

ایراد اول: استصحاب ارکانی دارد و مهم ترین آنها دو رکن است:

۱. یقین سابق به حدوث

۲. شك لاحق در بقا.

و در ما نحن فیه رکن اول حاصل یعنی یقین به حدوث کلی دارم، ولی رکن دوم که شك در بقا باشد موجود نیست به دلیل اینکه کلی در خارج به یک وجود مستقل و جداگانه ای از افرادش که موجود نیست، بلکه به عین وجود افراد موجود است و آن فرد در اینجا مردد است میان طویل العمر و قصیر العمر که اگر کلی در ضمن قصیر العمر محقق شده بود الآن قطعاً مرتفع است و اگر در ضمن فرد طویل العمر بوده که اصل حدوث آن مشکوک است و اصالة العدم جاری می کنیم و نوبت به شك در بقا نمی رسد. پس استصحاب قابل جریان نیست.

جواب ما: شما میان خود کلی طبیعی با افرادش خلط کردید.

بیان مطلب: آنکه مشکوک البقاء نیست دو فرد مورد نظر با ویژگی های فردی است چون فردین یا مقطوع البقاء هستند و یا مقطوع الارتفاع و نه تنها شك لاحق در این ها نیست که یقین سابق به حدوث هم ندارند، چون نمی دانیم آیا بول حادث شد یا نه؟

منی حادث شد یا نه؟ ولی ما کاری به خصوصیات فردیه نداریم، بلکه ما با کلی سروکار داریم و کلی هم که یقین سابق دارد و شك لاحق هم دارد و ارکان استصحاب تمام است.

ایراد دوم: قانون کلی در باب اصل های سببی و مسببی آن است که اصل سببی بر اصل مسببی حاکم است و مادامی که اصل سببی جریان دارد، نوبت به اصل مسببی

ص: ۲۴۰

نمی‌رسد، خواه اصل مسببی موافق باشد با اصل سببی یا مخالف. دلیل مطلب آن است که اصل سببی اصل موضوعی است و در رتبه موضوع جاری می‌شود و اصل مسببی اصل حکمی است و در رتبه متأخر است و مادامی که در رتبه متقدم اصل جاری می‌شود و مشکل ما را حل می‌کند نوبت به اصول در رتبه بعد نمی‌رسد.

با حفظ این قانون مستشکل می‌گوید: شک ما در بقا و ارتفاع کلی مسبب است از شک در حدوث طویل العمر، چون اگر طویل العمر در واقع حادث شده باشد، پس الآن هم کلی حیوان در ضمن آن باقی است و اگر طویل العمر حادث نشده باشد، پس الآن کلی حیوان نابود است. حال در ناحیه سبب که حدوث طویل العمر باشد اصاله العدم جاری می‌کنیم چون که الاصل فی کل حادث شک فی وجوده و عدمه عدم الحدوث در نتیجه لازم این اصل آن است که قدر مشترک و کلی هم مرتفع شود و دیگر جای استصحاب آن نیست.

جواب ما: گاهی ما فرد طویل را به تنهایی و جدای از فرد قصیر محاسبه می‌کنیم و شک در حدوث آن داریم، اصل عدم جاری می‌شود و معارضی هم ندارد. گاهی هم فرد قصیر را به تنهایی در نظر می‌گیریم و اگر شک در حدوث آن داشتیم، اصل عدم حدوث جاری می‌شود. ولی گاهی ما هر دو را در رابطه باهم محاسبه می‌کنیم؛ یعنی یقین داریم که امری حادث شد و پس یک مسلم الحدوثی داریم، ولی شک داریم که آیا آن امر مسلم الحدوث طویل العمر است تا باقی باشد، و یا قصیر العمر است تا نابود شده باشد. در اینجا نمی‌توان گفت شک در بقای کلی مسبب از شک در حدوث طویل العمر است؛ چون فرض این است که کلی حادث شده و پس از حدوث فرض عدم آن معنا ندارد. لذا در یک طرف اصل عدم حدوث جاری کردن ترجیح بلا مرجح است و در هر دو طرف جاری کردن با علم اجمالی به حدوث سازگار نیست. پس نمی‌توان گفت شک در بقای مسبب از شک در حدوث طویل العمر است، بلکه مسبب از این است که هل الامر الحادث، کان قصیر العمر، ام کان طویل العمر؟ پس اشکال ثانی هم وارد نیست و استصحاب کلی قسم ثانی هم جاری است.

۳. و گاهی به این نحو است که یقین داریم که کلی در ضمن فرد خارجی تحقق

ص: ۲۴۱

یافته و یقین هم داریم که آن فرد قطعاً منتفی شده و لکن منشا شک ما در بقای کلی آن است که احتمال می‌دهیم که مقارن با وجود فرد اول یا مقارن با زوال آن، فرد دیگری وجود گرفته باشد و کلی منحصر نباشد در آن فردی که مقطوع الارتفاع است حال اگر وجود فرد دیگر مسلم شود باز هم کلی الآن مقطوع البقاء است، ولی مسلم نیست.

مثال: زید وارد منزل شد و با ورود کلی انسان هم در منزل محقق شد، ولی پس از ساعتی زید یقیناً از منزل خارج شد، ولی احتمال می‌دهیم که همراه با خروج زید بکر وارد منزل شده باشد تا کلی انسان در ضمن این فرد موجود شود یا خیر تا کلی انسان معدوم شده باشد؟ حال این قسم از استصحاب را کلی قسم ثالث گویند و این خود به دو قسم می‌شود:

۱. احتمال دهیم که هم زمان با وجود فرد اول فرد دیگری هم در منزل موجود بود.

۲. احتمال دهیم که هم زمان با زوال و ارتفاع فرد اول، فرد دیگری هم وارد منزل شد.

و این خود دو قسم است:

اول. آن فرد اول تبدیل شده به این فرد دوم مثل سیاهی کم رنگ و پررنگ، شدید و ضعیف و ...

دوم. سخن از تبدیل نیست، بلکه مجرد مقارنت اتفاقیه است میان حدوث فرد دوم و ارتفاع فرد اول.

حال سؤال این است که آیا استصحاب در این قسم سوم از کلی به هر یک از احتمالات مذکور جاری است یا خیر؟

جواب: سه قول است:

۱. در هر سه احتمال مطلقاً جاری است.

۲. در هیچ صورت مطلقاً جاری نیست.

۳. تفصیل دهیم میان قسم اول با قسم دوم به هر دو قسم آن؛ یعنی بگوییم در قسم اول جاری است و در قسم دوم به هر دو قسمش جاری نیست و هو رأی الشیخ.

مقدمه: قبل از هر سخنی باید منشا این اختلاف نظر را بررسی کنیم: بحث ما در

ص: ۲۴۲

جریان استصحاب در این قسم برمی گردد به بحث از اینکه آیا ارکان استصحاب در اینجا فراهم است یا خیر؟ از میان ارکان استصحاب آنکه مشکوک است رکن پنجم است که وحدت متیقن و مشکوک باشد.

بیان مطلب: آن کلی که در این قسم سوم متیقن بود و الآن مشکوک است وحدت خارجی که ندارد، بلکه وحدت نوعی دارد یعنی در تحت پوشش یک نوع داخل است و لذا جای این سؤال هست که آیا وحدت نوعیه میان متیقن و مشکوک کافی است در تحقق آن وحدتی که در استصحاب لازم است یا اینکه حتما باید وحدت خارجی باشد؟ پس از جواب به این سؤال و فرض اینکه وحدت نوعیه کافی نیست سؤال دیگری مطرح می شود که آیا کلی طبیعی در ضمن همه افراد کثیره به یک وجود موجود است منتهی حصه حصه شده نظیر یک پدر نسبت به پسرهای متعدد و یا کلی طبیعی در ضمن هر فردی به یک وجود مستقلی موجود است از قبیل آباء متعدد نسبت به ابنای متعدد؟ حال کسی که در این قسم از کلی می خواهد استصحاب جاری کند باید ملزم شود به اینکه وحدت نوعیه در تحقق رکن استصحاب کافی است و وحدت خارجی لازم نیست و در کلی قسم ثالث وحدت نوعیه محفوظ است و یا باید قائل شود به اینکه کلی طبیعی در خارج به یک وجود در ضمن همه افراد موجود است و گرنه راهی برای استصحاب نیست. با حفظ این مقدمه می گوئیم:

به نظر ما حق آن است که استصحاب در این قسم سوم مطلقا جاری نیست؛ زیرا جریان استصحاب کلی قسم ثالث مبتنی بر یکی از دو مبنی است و ما هیچ کدام را قبول نداریم.

۱. در باب استصحاب گفتیم باید قضیه متیقن و مشکوک واحد باشند حال ما قائل شویم که وحدت نوعیه هم کافی است و وحدت خارجی لازم نیست در ما نحن فیه وحدت نوعیه هست، ولی ما وحدت نوعیه را در استصحاب کافی نمی دانیم، چون غرض از استصحاب بقای مستصحب در خارج و ترتیب آثار در خارج است و وحدت نوعیه یک مفهوم است و افراد هم که متعدّدند و وحدت ندارند و وحدت خارجی هم که در ما نحن فیه نیست دلیل مطلب که وحدت خارجی لازم است این

ص: ۲۴۳

است که وحدت نوعیه یعنی وحدت مفهومی و معنای استصحاب این است که مستصحب ما در خارج باقی است و آثار شرعیه هم در خارج بر آن مترتب است نه اینکه نفس ماهیت من حیث هی مراد باشد ما خود مفهوم ذهنی را که نمی خواهیم استصحاب کنیم و گرنه احکام خارجیه بر آن بار نمی شود.

۲. برفرض که وحدت خارجیه لازم باشد ما مبنای اول را در کلی طبیعی می گیریم یعنی به نظر ما نسبت کلی طبیعی به افراد از قبیل نسبت آباء متعدد به ابنای متعدد است نه نسبت اب واحد به ابنای کثیره دلیل مطلب آن است که کلی طبیعی یعنی موجودات خارجیه و طبیعیه متعدد و جزئیات اند نه کلی و اینکه کلی می گوئیم به لحاظ اینکه وقتی به ذهن در می آید کلی می شود روی این دو اصل در ما نحن فیه آن حصه از کلی که موجود بود مقطوع الارتفاع است و آن حصه دیگر از اول مشکوک الحدوث است.

دو نکته

۱. فرق ما بین استصحاب کلی قسم ثانی با ثالث چیست؟

جواب: از مطالب مذکور فرق میان آن دو کاملاً روشن می گردد و آن اینکه: در استصحاب کلی قسم ثانی متیقن ما همان مشکوک است، چون متیقن ذات الحصره و قدر جامع بود نه حصه معین و مشکوک هم همان قدر جامع است، ولی در کلی قسم ثالث متیقن ما کلی در ضمن این حصه معین بود که مقطوع الارتفاع است و کلی در ضمن حصه دیگر هم اصل حدوث آن مشکوک است. پس آنکه متیقن الحدوث بود مشکوک البقاء نیست و آنکه مشکوک البقاء است متیقن الحدوث نیست، بلکه مشکوک الحدوث است. پس ارکان استصحاب ناتمام است. خود کلی بما هو هو هم که قابل استصحاب نیست، چون اثر خارجی فعلی ندارد.

۲. از بیانات ما روشن شد که تفصیل شیخ انصاری غلط است؛ زیرا در همان جا هم که حدوث فرد دیگر را در ظرف زمانی فرد اول احتمال می دهیم، باز وحدت خارجیه نیست؛ چون متیقن وجود زید است و حصه ای از انسان که در ضمن زید باشد و مشکوک حدوث عمرو است.

ص: ۲۴۴

پس آنکه متیقن بود، غیر از آن است که مشکوک است. مگر جناب شیخ مقاله رجل همدانی را بپذیرد که ابن سینا می گوید: من در همدان بودم، پیرمرد محاسن انبوهی را دیدم که می گفت: کلی طبیعی در خارج به وجود واحد عددی در ضمن تمام افراد موجود است، ولی حاشا و کلا که شیخ انصاری چنین مبنایی داشته باشد و اگر هم داشته باشد باز تفصیل غلط است، بلکه در هر دو صورت شیخ باید قائل به جریان استصحاب شود.

نتیجه نهایی: در استصحاب کلی قسم اول هم استصحاب فرد و هم کلی جاری است در استصحاب کلی قسم ثانی استصحاب فرد جاری نیست، ولی استصحاب کلی جاری است در استصحاب کلی قسم ثالث نه استصحاب کلی و نه فرد هیچ کدام جاری نیست.

تنبيه: معیار در استصحاب وحدت متیقن و مشکوک در خارج، به قضاوت عرف است نه دقت های عقلی و گرنه هیچ گاه به دقت عقلی متیقن و مشکوک من جمیع الجهات وحدت نخواهند داشت و گرنه جای شک نیست و جای استصحاب نیست حال از استصحاب کلی قسم ثالث مواردی که بالمسامحه العرفیه متیقن و مشکوک واحدند استثناء شده و در آن موارد استصحاب بلامانع است مثل سواد شدیدی که به سواد ضعیف متبدل می شود و یا به کلی مرتفع می شود توضیح اینکه:

یقین به سواد شدید داریم و الآن یقین داریم به ارتفاع آن به کلی یا تبدیل آن به سواد ضعیف که سواد ضعیف را عرفا استمرار همان وجود اولی می دانند و می گویند این همان سیاهی است که رنگش پریده و کمتر شده و لذا استصحاب بقا می کنند.

مثال دیگر: کثیر الشک که شک در زوال صفت کثرت شک و یا تبدیل آن به مرتبه دیگر دارد که عرفا مرتبه دیگر از کثرت شک را همان استمرار صفت کثیر الشک می دانند، پس استصحاب جاری می شود و مثل طلب وجوبیه که متیقن بود و الآن شک داریم که آیا کلی طلب منتفی شد یا اینکه به استجاب که مرتبه ضعیفه است تبدیل شده استصحاب می کنیم بقای طلب را البته به قول آخوند خراسانی در این قسم استجاب و وجوب یک وجود محسوب نمی شوند.

تنبیه دوم: شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد

مرحوم سید اسماعیل صدر، در ایام زعامت آیه الله العظمی مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله وارد نجف اشرف شد و در محافل علمی آن عصر مسأله ای را عنوان کرد که از آن روز این مسئله در میان علما مورد بحث و رد و ایراد واقع شد و به نام شبهه عبائیه مشهور گشت و خلاصه اش این است که:

اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم به اینکه یکی از دو طرف عبا نجس شده، ولی به تفصیل نمی دانیم که آیا جانب بالای عبا نجس شده و یا قسمت پایین آن به دنبال این علم اجمالی رفتیم و یکی از دو طرف عبا را تطهیر کردیم (مثلا طرف اسفل را) الآن آن نجاستی که قبلا مسلم الحدوث بود مشکوک البقاء گردیده و لذا جا دارد که استصحاب کنیم بقای آن نجاست را درحالی که این استصحاب تالی فاسدی دارد که هیچ کس از فقها بدان ملتزم نیست و آن اینکه: لازم می آید که اگر شیء ثالثی با دو طرف عبا، پس از تطهیر جانب اسفل ملاقات کرد باید محکوم به نجاست شود درحالی که این لازم باطل است به دلیل اینکه بالاجماع ملاقی یکی از دو طرف علم اجمالی محکوم به طهارت است و در ما نحن فیه ملاقات بدن با یک طرف شبهه بود که جانب بالای عبا باشد و اما جانب اسفل اگرچه مورد ملاقات است، ولی پس از تطهیر از طرف شبهه بودن خارج گردیده، پس ملاقی با او قطعا نجس نیست. اشکالی که در اینجا هست این است که: به نظر ظاهری این استصحاب نجاست از قبیل استصحاب کلی قسم ثانی است که کلی نجاست معلوم بوده و الآن مشکوک الارتفاع است. پس باید استصحاب کرد و نتیجه استصحاب آن است که ملاقی مستصحاب النجاسه مثل ملاقی خود نجس واقعی نجس است درحالی که اینجا نمی توان گفت این ملاقی نجس است. پس معلوم می شود استصحاب کلی قسم ثانی جاری نیست.

محققین از فقها در جواب از این شبهه گفته اند:

این استصحاب از نوع استصحاب کلی قسم ثانی نیست، بلکه از نوع استصحاب فرد مردد است. پس ایرادی بر استصحاب کلی نیست.

عقیده مصنف: مقدمه: ضابطه کلی در بیان استصحاب کلی قسم ثانی و استصحاب

ص: ۲۴۶

فرد مردد این است که: اثری که بر مستصحب ما بعد از استصحاب مترتب می شود از دو حال خارج نیست:

۱. یا اثر مال کلی و قدر جامع و ذات الحصه است با قطع نظر از تشخصات و تعینات فردیه و خارجییه نظیر حرمت مس مصحف که اثر حدث است چه حدث اکبر و چه اصغر.

۲. و یا اثر مال فرد این کلی است با لحاظ تعینات فردیه و تشخصات خارجییه نظیر جواز شرب که اثر طهارت این مایع خارجی است نه مایع کلی و ...

حال اگر اثر مال کلی و قدر جامع باشد نسبت به خود کلی ارکان استصحاب کامل است و استصحاب می کنیم بقای خود کلی را و این از مصادیق استصحاب کلی قسم ثانی خواهد بود. البته منظور نفسی ماهیت و ذات کلی بما هی هی نیست، چون نفس ماهیت بما هی هی لیست الّا هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه، بلکه یک مفهوم ذهنی است، بلکه منظور ماهیت به ملاحظه افراد است و وجود خارجی ماهیت مراد است ولی خصوصیت فردیه دخیل نیست، بلکه در ضمن هر فردی محقق شود این اثر را دارد.

و اما اگر اثر مال فرد با خصوصیات فردیه باشد استصحاب قدر جامع بی فایده است آنکه نافع است استصحاب خود فرد است و خود فرد هم مردد است بین فردی که مقطوع الارتفاع است و فردی که مقطوع البقاء است این را استصحاب فرد مردد گویند حال شبهه ای که سید صدر دارد از این قبیل است، چون که موضوع نجاست ذات عبائیه نیست و یک طرف کلی نیست تا قابل صدق بر هر کدام باشد، بلکه طرف خاصه بما هو خاص است یا پایین به خصوص و یا بالای به خصوص حال که ضابطه تعیین شد می گوئیم:

مشهور بر آنند که استصحاب کلی قسم ثانی جاری است و استصحاب فرد مردد جاری نیست.

سؤال: چرا استصحاب فرد مردد جاری نیست؟

جواب: بعضی ها گفته اند چون رکن ثانی استصحاب، یعنی شک در بقا موجود

ص: ۲۴۷

نیست لذا جاری نیست؛ زیرا فرد با خصوصیات فردیه اش مردد است میان مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع. پس شك در بقای فرد بما هو فرد نیست، بلکه یا یقین به بقاست و یا یقین به ارتفاع.

بعضی گفته اند: چون رکن اول استصحاب که یقین سابق باشد فراهم نیست، لذا استصحاب جاری نیست، چون که اگر یقین به حدوث نجاست مراد یقین به حدوث فرد با قطع نظر از خصوصیات فردیه باشد صحیح است که این یقین هست، ولی متیقن کلی و قابل صدق می شود و از بحث خارج است و اگر مراد یقین به حدوث فرد با لحاظ خصوصیات باشد پرواضح است که این یقین فعلا موجود نیست؛ زیرا از طرفی فرض این است که خصوصیات فردیه بین الفردین و الخصوصیتین مجهول و مردد است و از طرف دیگر اگر بنا باشد در همان خصوصیات متیقن و معلوم باشد این تناقض و خلف است.

آری، آنکه معلوم و مسلم است قدر جامع و ذات الحصره است، علم داریم به قدر جامع و جاهلیم به خصوصیات فردیه و گرنه علم اجمالی معنا نداشت، چون علم عینی انکشاف واقع و عین الیقین است و اینکه اجمالی می گویند به جهت این است که جهل به خصوصیات منضم به آن است. پس هم علم است و هم جهل، با این محاسبه می گوئیم: آنکه متیقن است که کلی و قدر جامع باشد در استصحاب آن فایده ای نیست، چون اثر مال فرد است نه کلی و آنکه استصحابش اثر دارد یعنی فرد با خصوصیات فردیه متیقن نیست، بلکه مردد است میان این و آن بنابراین در استصحاب فرد مردد اصل یقین سابق خدشه دارد نه اینکه یقین سابق هست منتهی، چون شك لاحق نیست لذا استصحاب معنا ندارد.

مصنف می فرماید: به نظر ما حق آن است که در استصحاب فرد مردد چون یقین سابق نیست لذا استصحاب جاری نیست نه اینکه چون شك لا-حق نیست استصحاب نیست به دلیل اینکه خصوصیات فردیه که مورد نظر ماست بالفعل مردد است میان آن خصوصیتی که مقطوع الارتفاع است که نجاست طرف اسفل باشد با آن خصوصیتی که مقطوع البقاء است که نجاست طرف بالای عبا باشد و هذا عین الشك

ص: ۲۴۸

و التردید. پس ما الآن نسبت به بقا و ارتفاع نجاست فرد واقعی شک داریم و یقین به بقاء و ارتفاع یک یقین فعلی نیست، بلکه تقدیری است؛ یعنی اگر ما یقین داشتیم که نجاست در طرف بالاست الآن هم یقین فعلی می‌آمد که باقی است و ملاقی آن نجس است، ولی فعلا که یقین نداریم، چون شاید نجاست در طرف پایین بوده و همچنین اگر ما یقین کردیم که نجاست در طرف پایین عباسست بالفعل یقین به ارتفاع داشتیم ولی الآن که یقین نداریم، بلکه شک است، چون شاید نجاست در طرف بالا باشد که الآن هم باقی است.

بنابراین استصحاب فرد مردد به دلیل نبود رکن اول از ارکان استصحاب که یقین سابق باشد جاری نیست. آری، قدر جامع این رکن را دارد، ولی استصحاب او اثر ندارد.

فما هو المتیقن (قدر جامع) لا یراد استصحابه لعدم الاثر و ما هو المراد استصحابه (خصوصیات فردیه) لیس بمتیقن فلا یستصحاب.

تا اینجا مباحث اصول فقه در استصحاب تمام باقی تنبیهات که در ادامه مطرح است از کتب دیگر اصولیان متأخر بیان شده است.

تنبیه سوم: امور تدریجیه

اشاره

مقدمه: حکما می‌گویند امور و اشیا در یک تقسیم به دو قسم می‌شوند:

۱. امور قارّه. ۲. امور غیر قارّه.

امور قارّه عبارت اند از: اموری که بالفعل اجزائشان مجتمع هستند به عبارت دیگر موجود قار یعنی موجودی که سیال نیست مثال مکان، خط، سطح و جسم.

امور غیر قارّه عبارت اند از: اموری که سیال هستند و اجزاء آنها بالفعل یکجا جمع نیستند، بلکه هر جزئی که محقق شود جزء قبلی معدوم می‌گردد مثل زمان، حرکت، سیلان آب و تکلم و ...

خاصیت امور غیر قار و یا تدریجی این است که هر جزئی از اجزاء آن محقق می‌شود و منصرم یعنی نابود می‌گردد، سپس نوبت به اجزاء بعدی می‌رسد. مثلا آبی

ص: ۲۴۹

که لحظه قبل از این نقطه مکانی سیلان داشت گذشت و آبی که الآن جریان دارد جزء دیگری از آب است که از سرچشمه شروع شده و پیوسته در حال جریان است.

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

همچنین آنکه گذشت، جزئی از اجزاء بی پایان زمان بود، و آنکه فعلا در او هستیم، آن دیگری است و آنکه بعدا خواهد آمد آن سوم و ... است و هکذا در مثال حرکت و ...

با حفظ این مقدمه می گوییم:

در امور قاره بالا جماع استصحاب قابل جریان است، چون ارکان استصحاب که عمده آن یقین سابق و شک لا حق در بقاست متحقق است، ولی سؤال این است که: آیا استصحاب در امور تدریجیه و غیر مستقر هم جاری می شود یا خیر؟

منشا این سؤال این است که در امور غیر قاره مثل سیلان آب آن آبی که لحظه قبل ساری و جاری بود با آبی که در لحظه بعد جریان دارد دو جزء از آب هستند و لذا ما هیچ گاه شک نمی کنیم در اینکه آیا همان جزئی که قبلا سیلان داشت الآن هم دارد یا نه آن جزء قبل حتما از بین رفته و اما اینکه جزء بعدی الآن سیلان دارد یا نه مشکوک است و چنین جزئی حالت سابقه یقینی ندارد. پس آنکه متیقن الوجود بود متیقن الارتفاع است و آنکه شک در او داریم از اول مشکوک الحدوث است و لذا ارکان استصحاب به حسب ظاهر ناتمام است، پس جای آن سؤال هست. با حفظ این نکته می گوییم:

با اینکه در بدو امر چنین به نظر می رسد که استصحاب در امور تدریجیه جاری نباشد، ولی مشهور علمای متأخر از زمان شیخ الی یومنا هذا می گویند: در این ها نیز استصحاب جاری است و وحدت قضیه متیقن و مشکوک محقق است و ارکان تام است منتهی در باب زمان و حرکت و سیلان و ... دو مبنی وجود دارد:

۱. ما این امور را یک موجود واحد کش دار و مستمر بدانیم که قوام این موجود واحد به این است که هر جزئی از آن یوجد و یصرم و نوبت به جزء بعدی می رسد بنابراین مبنا که هیچ مانعی از جریان استصحاب نیست لوحده القضیه المتیقنه

ص: ۲۵۰

و المشکو که بالدقه العقلی فضلا عن وحدتهما عند العرف. پس مقتضی موجود است و مانع مفقود است فیجری الاستصحاب.

۲. زمان و حرکت و ... را مرکب از یک سلسله آانات و حرکات و کلمات بدانیم که متصرم هستند. پس یک واحد نیست، بلکه مجموعه ای از اجزاء بی نهایت است که با نظر عرفی آنها را یکی می بینیم اما به دقت عقلی چنین نیست بنابراین مبنا هم مانعی از جریان استصحاب نیست لوحده القضیه المتیقنه و المشکو که عرفا و المدار فی الاستصحاب هو العرف لا الدقه العقلیه.

دو نکته

۱. شک ما در بقا و ارتفاع امور تدریجیه دو قسم است:

اول. گاهی از قبیل شک در وجود رافع است؛ یعنی قبلا آب سیلان داشت و الآن شک در سیلانش دارم و منشا شک من هم وجود مانع است؛ یعنی نمی دانم آیا چیزی جلو سیلان آب را گرفت یا خیر اما یقین دارم که آب در منبع و سرچشمه موجود است.

دوم. گاهی نیز از قبیل شک در اصل مقتضی است؛ یعنی مانعی در کار نیست، ولی نمی دانم که آیا آبی در منبع هست تا جریان پیدا کند یا خیر اصل اقتضاء مشکوک است.

حال طبق مبنای شیخ و میرزا باید تفصیل داد میان این دو قسم به اینکه در قسم اول استصحاب جاری است، ولی در قسم دوم جاری نیست.

ولی بر مبنای آخوند خراسانی و جناب مظفر و دیگران اخبار استصحاب فرقی نمی گذارد ما بین شک در مقتضی و شک در رافع و در هر دو قسم جاری و ساری است.

۲. همان طوری که در امور قاره ما چهار قسم استصحاب داشتیم در امور غیر قاره هم چهار نوع استصحاب متصور است:

اول. استصحاب جزئی و فرد.

ص: ۲۵۱

دوم. استصحاب کلی قسم اول.

سوم. استصحاب کلی قسم ثانی.

چهارم. استصحاب کلی قسم ثالث.

تفصیل این مطلب و امثله آن را از کفایه الاصول باید طلب نمود و ما در صدد تبیین آنها نیستیم مقصود تذکری بود.

تنبیه چهارم: زمانیات

امور قارّه در یک تقسیم به دو قسم می شوند:

۱. اموری که در لسان دلیل به زمان خاصی مقتید نشده اند؛ از قبیل جواب سلام، ادای دین و ...

۲. اموری که در لسان دلیل به زمان خاصی مقتید شده اند؛ از قبیل صلاه، صوم، حج و ...

از این قسم در کلمات اصولیان به زمانیات و یا افعال مقتید به زمان تعبیر می شود حال سؤال این است که آیا استصحاب در این موارد جاری است یا خیر؟

شیخ انصاری و جناب آخوند خراسانی تفصیل داده اند به اینکه اخذ زمان در لسان دلیل دو گونه است:

۱. گاهی زمان قیدیت دارد به طوری که وقتی مولی می خواهد ماهیت مأمور به را در ضمن همه خصوصیات دخیله در آن تصور کند زمان را هم از جمله آن خصوصیات مقومه اعتبار می کند مثلاً اکرام زید تنها مأمور به نیست، بلکه اکرام زید در روز جمعه مأمور به است و عنوان یوم الجمعة در قوام مأمور به دخالت دارد لذا می گوید: اکرام زید یوم الجمعة واجب که کلمه واجب را در آخر می آورد و بر آن مجموع بار می کند.

۲. و گاهی مدخلیت زمان به این است که زمان به خود حکم برمی گردد و مقوم موضوع نیست، بلکه به عنوان ظرف ثبوت حکم اخذ شده است و در مقام تعبیر هم می گوید اکرام زید واجب یوم الجمعة که روز جمعه ظرف برای وجوب قرار داده

ص: ۲۵۲

شده، ولی اکرام زید قیدی ندارد. حال اگر اخذ زمان در لسان دلیل از قبیل قسم اول باشد در اینجا اگر مثلا روز شنبه در وجوب اکرام شک کردیم نمی‌توانیم استصحاب کنیم بقای وجوب راه، چون اکرام زید روز شنبه بقای اکرام روز جمعه نیست، بلکه اکرام مقید به روز جمعه مغایر است با اکرام مقید به روز شنبه و در استصحاب باید قضیه متیقن و مشکوک واحد باشد، بلکه جای استصحاب عدم وجوب اکرام است.

ولی اگر اخذ زمان در لسان دلیل از قبیل قسم دوم باشد در این صورت موضوع وجوب که اکرام زید است اطلاق دارد به زمان خاصی مقید نشده و یوم الجمع هم ظرف برای حکم است و لذا اگر روز شنبه شک کردیم در بقای اکرام زید ارکان استصحاب تمام است و وحدت قضیه متیقن و مشکوک محرز است فلا مانع منه.

جواب ما: زمان ظرف برای جمیع افعال اختیاریه جسمانی ماست و هر فعلی از افعال اختیاریه ما ظرف زمانی خاصی دارد و دیگر نیازی به تشریح شارع نیست و لذا اگر در مواردی در لسان دلیل زمان خاصی ذکر شده بود حتما آن زمان قیدیت خواهد داشت و معقول نیست که فعل مطلق باشد و زمان خاص ظرف باشد و لذا در افعال مقید به زمان هر جا شک کردیم در بقای آن زمان یا به خاطر شبهه مفهومی که مفهوم غایت روشن نیست یعنی نمی‌دانیم آیا غایت نهار استتار شمس است یا ذهاب حمره مشرقیه و یا به خاطر تعارض ادله که هر کدام امری را ملاک قرار داده و ما الآن شک داریم که نهار باقی است یا نه تا امساک واجب باشد جای استصحاب نیست نه استصحاب حکم و نه موضوع اما استصحاب حکم نیاز به احراز موضوع دارد و در اینجا محرز نیست و اما استصحاب موضوع عند الشک است و در اینجا شک نیست زیرا اگر غایت استتار بوده که حتما حاصل شده و اگر ذهاب حمره است که حتما نیامده، پس شکی نیست.

مسئله تعدد مطلوب: در افعال مقید به زمان اگر قائل شدیم به اینکه مطلوب امر واحد است در این صورت همان سخن فوق کامل است که جای استصحاب نیست، ولی اگر منشا شک ما در بقای حکم این بود که احتمال می‌دهیم تقید به زمان از باب تعدد مطلوب است آیا استصحاب جاری می‌شود یا خیر؟

ص: ۲۵۳

حق این است که جاری می شود به دلیل اینکه طبیعی و خوب که به قدر جامع بین مطلق و مقید تعلق گرفته باشد قطعی است و تردید در این است که آیا طلب به مطلق تعلق گرفته یعنی ذات العمل مستقلا مطلوب است و ایجاد آن در این زمان خاص هم مطلوب دیگری است تا اینکه بعد از فوت آن زمان هم ذات الفعل مطلوب باشد یا اینکه طلب از اول به فعل مقید به این زمان تعلق گرفته تا با ارتفاع آن زمان این مطلوبیت هم مرتفع شود استصحاب کلی و قدر جامع را می کنیم و این از قبیل استصحاب کلی قسم ثانی است و ثمراتی دارد از جمله آنها آن است که بناء علی هذا القضاء تابع للاداء و لا یحتاج الی امر جدید. البته مسئله مبتنی است بر اینکه آیا استصحاب در احکام کلیه جاری می شود یا خیر؟ هرکسی که استصحاب را در احکام کلیه جاری می داند از این استصحاب استفاده می کند و هرکسی که جاری نمی داند حق استفاده از این استصحاب را ندارد.

خاتمه: شک ما در بقای چنین حکمی در افعال مقید به زمان سرچشمه های گوناگون دارد:

۱. شک ما ناشی می شود از شک دو احتمال حدوث تکلیف جدید یعنی یقین داریم که آن تکلیف قبل تا این لحظه تمام شد، ولی احتمال می دهیم که هم زمان با آن تکلیف جدیدی آمده باشد این استصحاب کلی قسم ثالث است و جاری نیست.
۲. شک ما ناشی از احتمال تعدد مطلوب که این را تفصیلا بیان کردیم.

تنبیه پنجم: استصحاب استقبالی

استصحاب در یک تقسیم بر دو قسم می شود:

۱. استصحاب حالی

۲. استصحاب استقبالی

استصحاب حالی عبارت است از اینکه متیقن ما در زمان گذشته و مشکوک ما در زمان حال باشد. مثل اینکه دیروز یقین داشتم که زید عادل بود، ولی امروز در بقای عدالت زید شک دارم.

ص: ۲۵۴

استصحاب استقبالی عبارت است از اینکه متیقن ما الآن و در زمان حال است، ولی مشکوک ما در زمان آینده است مثل اینکه فعلا یقین دارم که زید عادل است، ولی شک دارم که آیا این عدالت تا فردا و فرداها باقی خواهد ماند یا خیر؟

حال به اعتقاد ما فرقی میان این دو قسم نیست و هر دو قابل جریان هستند و هر دو مشمول ادله حجیت استصحاب هستند به دلیل اینکه ملاک در باب استصحاب عبارت است از عدم جواز نقض یقین به شک بدون اینکه فرقی باشد میان اینکه متیقن سابق و مشکوک فعلی باشد و یا متیقن فعلی و مشکوک در آینده باشد.

آری، اگر استصحاب استقبالی بخواهد جاری شود باید دارای ثمره فعلی عملی باشد و لذا در مواردی که ثمره عملیه ندارد همانند مثال مذکور که استصحاب عدالت زید در آینده فعلا ثمره ای ندارد در اینجا جاری نیست، ولی در مواردی که ثمره عملی دارد جاری می شود مثل باب جواز بدار برای صاحبان اعدا.

توضیح مطلب: شخصی که اول وقت از اتیان به بعضی اجزاء یا شرایط عاجز است از سه حال خارج نیست:

۱. یقین دارد که این عجز و ناتوانی تا آخر وقت باقی خواهد ماند در اینجا بالاجماع مبادرت به عمل ناقص و جایگزین ساختن آن به جای کامل جایز است.

۲. یقین دارد که این ناتوانی تا اواخر وقت زائل خواهد شد در این صورت هم بلا اشکال حق مبادرت ندارد، بلکه باید صبر کند و انتظار بکشد به دلیل اینکه این شخص مأمور به انجام عمل در خصوص اول وقت نیست تا بتواند به بدل آن منتقل شود، بلکه به طبیعی العمل در کل این وقت مأمور است و وقتی به بدل آن منتقل می شود که تمام افراد طولیه مبدل منه متعذر باشد و در اینجا چنین نیست.

۳. شک دارد که آیا عذر او تا پایان وقت باقی خواهد ماند یا خیر؟ در این صورت هم علی القاعده باید گفت: لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأمورا به في هذا الوقت، منتهی استصحاب بقای عذر نازل منزله علم است. لذا با استصحاب مجوزی در بدار پیدا می کند، آن گاه اگر مبادرت کرد و بدل را انجام داد و تا پایان وقت هم کشف خلاف نشد یعنی عذرش باقی بود چیزی به عهده اش نیست، ولی اگر در اثناء کشف

ص: ۲۵۵

خلاف شد و قبل از پایان وقت عذرش زائل شد آیا می تواند به همان بدل ناقص اکتفا کند یا خیر؟ مطلب مبتنی است بر قول به اجزاء در باب اوامر ظاهریه؟

پس اگر قائل به اجزاء شدیم اعاده شدیم اعاده لازم نیست و اگر قائل شدیم به عدم اجزاء کما هو الحق فیجب الإعادة.

تنبيه ششم: استصحاب تعلیقی

استصحاب در یک تقسیم به دو قسم منقسم می گردد:

۱. استصحابات تنجیزی

۲. استصحابات تعلیقی

استصحابات تنجیزی عبارت است از استصحابی که در احکام شرعیه فعلیه و منجزه و مطلقه یعنی بدون قید و شرط جاری می شود از قبیل استصحاب وجوب جمعه در اسلام و ...

استصحابات تعلیقی عبارت است از استصحابی که در احکام شرعیه مشروطیه و معلقه جاری می شود مثلاً حکمی داریم به عنوان اینکه ان جاءك زيد فاکرمه و الآن به جهتی از جهات در بقای خود این حکم تعلیقی و یا موضوع آن شک کردیم اینجا جای استصحاب تعلیقی هست یا نه؟

مقدمه: به طوری کلی گاهی حکم شرعی که از شارع صادر شده من جمیع الجهات فعلی است و گاهی از بعضی جهات فعلی و منجز و از بعضی جهات معلق و مشروط، و دارای اگر است. بخش اول را احکام تنجیزی و بخش دوم را احکام تعلیقی گویند.

بحث ما در همین قسم دوم است که پس از فراغ از قسم اول و مسلم گرفتن این معنا که استصحاب در احکام تنجیزی جاری می شود این سؤال مطرح است که آیا در احکام تعلیقی هم می توان از استصحاب بهره برداری کرد یا نه؟

مقدمه دیگر: عناوینی که در موضوعات احکام شرعیه اخذ شده اند در یک تقسیم سه نوع می شوند:

۱. گاهی این عناوین طریقیّت دارند یعنی آوردن آن صرفاً به منظور ارشاد و اشاره

ص: ۲۵۶

کردن به حقیقت معنون است و گرنه خود این عنوان هیچ خصوصیتی نداشته و هیچ گونه نقشی در ثبوت حکم شرعی ندارد و اگر ما این را خطاب به اهل عرف هم عرضه کنیم خواهد قضاوت کرد به اینکه فلان حکم شرعی برای این موضوع ثابت است و لو عنوان مأخوذ در موضوع به عنوان دیگری متبدل شود و حالت جدید بر او عارض شود مثلاً دلیل می گوید: الحنطه حلال این شامل حالات گوناگون حنطه می گردد از قبیل آرد، خمیر و نان، حال در چنین مواردی بعد از تبدل حالات هم عند العرف شک در بقا نیست، بلکه یقین به بقای حکم داریم و لذا نوبت به استصحاب نمی رسد.

۲. و گاهی به عکس قسم اول است؛ یعنی عرف از خود خطاب می فهمد که حکم دایر مدار عنوان مأخوذ در خطاب است و با بود آن هست با نبود آن هم نیست مثل الخمر حرام که حرمت تابع صدق عنوان خمیریت است و وقتی عنوان خمیریت به خلّیت مثلاً متبدل شد دیگر قطع به ارتفاع آن حکم داریم در این فرض هم نوبت به استصحاب نمی رسد لکنان القطع.

۳. از ظاهر خطاب هیچ یک از دو امر فوق فهمیده نمی شود نه طریقت عنوان که قسم اول بود و نه موضوعیت آنکه قسم دوم بود در نتیجه وقتی عارضه ای پیش آمد و عنوان مأخوذ در خطاب به عنوان دیگری متبدل شد شک می کنیم در بقای حکم شرعی به لحاظ اینکه احتمال می دهیم عنوان مأخوذه از قبیل قسم ثانی باشد چنین موردی مجرای استصحاب تعلیقی است.

مثال: در حدیث آمده است: «العنب اذا غلی یحرم» که حرمت را برای عنب ثابت کرده، ولی حکم معلق بر غلیان است حال عنب تبدیل به زیب شده (انگور تبدیل به کشمش شده) مثل رطب و تمر، ولی ماهیت که عوض نشده فقط تبدل حالت است؛ یعنی حالات عنبی به حالت زیبی تبدیل شده در اینجا آیا می توان گفت به برکت استصحاب باز هم حرمت هست؟ مرحوم آخوند خراسانی و اتباع او می گویند: لا فرق بین الاستصحاب التنجیزی و التعلیقی و هر دو قابل جریان هستند و ملاک جریان هر دو آن است که قضیه متیقن و مشکوک ما واحد باشند یعنی یقین به ثبوت و

ص: ۲۵۷

شک در بقا داشته باشیم که داریم و اخبار استصحاب هم اطلاق دارند اشکالاتی بر این استصحاب شده که ما به سه اشکال اشاره کرده و جواب خواهیم داد.

۱. در باب استصحاب شرط است که قضیه متیقن و مشکوک وحدت داشته باشند درحالی که در ما نحن فیه این رکن اساسی وجود ندارد؛ زیرا قضیه متیقن موضوعش عنب است و قضیه مشکوک موضوعش زبیب است، پس جایی برای استصحاب نیست.

جواب: همان طوری که در مقدمه گفتیم گاهی عناوین طریقت دارند در چنین مواردی به صرف اینکه ما دو عنوان داریم یکی عنب و یکی زبیب که در حقیقت حالت دوم استمرار حالت اول است این باعث نمی شود که دو حقیقت و دو موضوع در کار باشد خیر حقیقت آن دو واحد است و تنها فرقتشان به این است که عنب حالت رطوبت دوشاب و زبیب حالت یبوست. پس حقیقت واحد است و مشکوک ما همان متیقن است، منتهی این تغییر حالات سبب اشتباه گردیده.

۲. یکی از شرایط استصحاب آن است که حکم مستصحب متحقق و موجود باشد تا بعداً شک در بقای آن پیدا کرده و سپس استصحاب کنیم درحالی که در احکام معلقه تا معلق علیه یعنی غلیان در مثال ما نیامده حکمی نیست، حرمتی نیست، انگوری که تبدیل به زبیب شده غلیانی برایش پیش نیامده و گرنه تبدیل به زبیب نمی شد و لذا ما یک حرمتی و حکم ثابتی نداریم، پس شما چه چیز را استصحاب می کنید؟!

جواب: وجود کل شیء بحسبه یعنی هر چیزی دارای نحوه ای از وجود است، حکم مطلق وجودی دارد که وجودش به همان فعلیت و اطلاق اوست و حکم مشروط هم وجودی دارد یعنی این چنین نیست که پس از آمدن العنب اذا غلی یحرم هم مثل قبل از آمدن آن باشد حتماً با این خطاب حکمی ایجاد شد منتهی تعلیقی است پس حکم وجود دارد منتهی به نحو تعلیقی و ما همان وجود تعلیقی را استصحاب می کنیم و استصحاب کل شیء بحسبه فلا اشکال.

۳. استصحاب تعلیقی برفرض که جاری شود علی الدوام با یک استصحاب تنجیزی معارضه پیدا می کند و تساقط محقق می شود، پس اثری ندارد.

ص: ۲۵۸

بیان مطلب: العنب اذا غلی یحرم از آن طرف وقتی عنب به زیب مبدل شد و هنوز غلیان نیامده حکم آن حلیت است و این حلیت، حلیت فعلیه و مطلقه است حالا- که غلیان آمده شک می کنیم آیا این حلیت منجزه رفت یا باقی است؟ بقا را استصحاب می کنیم. حال استصحاب تعلیقی می گوید این شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان می آمد حرام می شد الآن هم که زیب بود و غلیان پیدا کرد حرام است از طرفی هم استصحاب تنجیزی می گوید این شیء حلال است تعارضا و تساقطا. پس بر فرض که استصحاب تعلیقی جاری شود ثمره ای ندارد.

جواب: حلیتی که زیب قبل از غلیان داشت قابل بقا نیست و استصحاب در آن راه ندارد، چون اصل حاکم در میان است.

بیان مطلب: حلیت عنب معینا به غلیان است به دلیل اینکه حرمت معلق بر غلیان است و محال است حلیت مطلقه با حرمت معلقه جمع شوند و اما حلیت زیب اگرچه متیقن است، ولی این حلیت مردد است بین اینکه این همان حلیتی است که برای عنب ثابت بود تا این هم معینا به غلیان باشد یا این حلیت برای زیب به عنوان زیب بودن حادث شده تا بعد از غلیان هم استصحاب شود؟ اصل آن است که حلیت جدیدی حادث نشده و همان حلیت سابقه که معینا به غلیان است باقی است و آن حلیت با غلیان مرتفع می شود، پس قابل استصحاب نیست و جایی برای معارضه وجود ندارد.

تنبیه هفتم: استصحاب عدم نسخ

استصحاب در یک تقسیم به دو قسم می شود:

۱. استصحاب احکام اسلام،

۲. استصحاب احکام شرایع قبل از اسلام.

استصحاب حکم اسلام عبارت است از اینکه در اسلام حکمی برای مسلمین ثابت شده بود از قبیل وجوب نماز جمعه، ولی پس از مدتی به عللی شک کردیم که آیا الآن هم وجوب جمعه باقی است و یا منتفی شد؟ استصحاب می کنیم بقای

ص: ۲۵۹

و جوب جمعه را.

استصحاب حکم شرایع پیشین عبارت است از اینکه حکمی در شریعت عیسی علیه السلام مثلا ثابت بود و بعد از آمدن اسلام هم دلیل قاطعی درباره نسخ آن وارد نشده و لذا احتمال می دهیم الآن هم همان حکم برای مسلمین ثابت باشد استصحاب می کنیم بقای آن را.

حال استصحاب احکام اسلام از مسلمات است و همه کسانی که حجیت استصحاب را قبول دارند قدر متیقن کلامشان استصحاب احکام اسلام است و به قول محدث استرآبادی استصحاب عدم نسخ در اسلام از ضروریات است انما الکلام در قسم دوم است که از او تعبیر می شود به استصحاب عدم نسخ:

مشهور علما می گویند: این قسم از استصحاب هم مشمول اخبار و ادله استصحاب هست و جاری می شود منتهی اشکالات فراوانی از سوی مخالفین شده که باید دفع شود ما به دو اشکال اشاره می کنیم.

۱. علی الدوام تذکر داده ایم که در استصحاب وحدت قضیه متیقن و مشکوک معتبر است و در ما نحن فیه این شرط اساسی منتفی است؛ زیرا آن کسانی که یقینا حکم سابق در حقشان ثابت بود الآن معدوم شده اند و آن کسانی که الآن موجود هستند و شک در نسخ دارند از اول امر ثبوت این حکم در حق آنان معلوم نبوده لاحتمال النسخ و لذا شک نسبت به موجودترین از قبیل شک در اصل ثبوت تکلیف است نه شک در بقا بعد از علم به ثبوت تا مجرای استصحاب باشد از این اشکال دو جواب داده شده است:

الف. ما فرض می کنیم کسی را که مدرک شریعتین باشد مثل جناب سلمان که مدتی را در زمان رسمیت شریعت عیسی علیه السلام می زیسته و مکلف به آن دستورات بوده و مدتی هم در زمان حاکمیت دین اسلام چنین کسی اگر شک کرد که آیا فلان دستور عیسی نسخ شده یا نه یقین سابق دارد و شک لاحق دارد و استصحاب می کند. پس اشکال فوق بر این گروه وارد نیست.

سؤال: این استصحاب برای جناب سلمان مفید فایده است، ولی چه ارتباطی به ما

ص: ۲۶۰

دارد؟

جواب: به قانون اشتراک در تکلیف ثابت می‌کنیم که ما هم می‌توانیم از استصحاب عدم نسخ استفاده کنیم.

به این جواب اعتراض شده به اینکه: قانون اشتراک با یک شرط مثبت حکم است و آن عبارت است از وحدت صنفیه به عبارت دیگر ما با سلمان در صفات متحد باشیم و گرنه نمی‌توان از قانون اشتراک استفاده کرد و لذا لا يجوز اثبات تکلیف المسافر للحاضر و بالعکس بقاعده الاشتراک و در ما نحن فيه ما با سلمان فرق داریم و آن اینکه سلمان متیقن بود به ثبوت حکم سابق در حق خودش، ولی ما از اول امر شاک در ثبوت حکم هستیم. پس حکم سلمان برای هر کسی که دارای آن صفت یقین بود با قانون اشتراک ثابت است و لا غیر.

ب. در منطق به ما گفته اند قضیه به لحاظ وجود موضوع سه نوع است: خارجی و حقیقی و ذهنی حال اگر احکام شرایع به نحو قضیه خارجی جعل شده بود و خصوصیات اشخاص دخالت داشت شما می‌توانستید بگویید متیقن غیر از مشکوک است و لا مجال للاستصحاب، ولی خوشبختانه مطلب از این قرار نیست، بلکه احکام شرعی به نحو قضایای حقیقی جعل شده اند و حکم باری کلی ثابت است اعم از افراد موجوده و یا افرادی که در آینده موجود خواهند شد و لذا از ناحیه مقتضی قصوری نیست کلام در احتمال مانع است و آن را با اصل عدم نسخ برمی‌داریم. پس وحدت قضیه متیقن و مشکوک محفوظ است کلی متیقن بود و الآن کلی مشکوک البقاء است و اما افراد دخالتی ندارند.

۲. ما علم اجمالی داریم که بسیاری از احکام شرایع سابق در اسلام نسخ شده و این علم اجمالی مانع می‌شود از اجراء استصحاب عدم نسخ.

جواب: وقتی رفتیم و تفحص کردیم و مواردی را مثلاً ۳۰٪ تحقیقا به دست آوریم که نسخ شده نسبت به موارد بعدی شک می‌کنیم. آن گاه بعد الفحص این علم اجمالی تبدیل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به ۳۰٪ و یک شک بدوی نسبت به بقیه موارد و علم اجمالی بعد از انحلال تأثیری ندارد و نظیر این را در موارد بسیاری

ص: ۲۶۱

داشته ایم و در طول این جلد و مجلدات قبلی ذکر کرده ایم.

تنبیه هشتم: اصل مثبت

در این تنبیه پیرامون مثبتات امارات و اصول عملیه بحث می‌کنیم.

مثبتات اصول عملیه: بحث را در خصوص استصحاب مطرح می‌کنیم و وضع سایر اصول عملیه هم روشن خواهد شد.

فنقول: گاهی استصحاب در خود حکم شرعی جاری می‌شود و بر اثبات یک حکم ظاهری مماثل با حکم واقعی در مورد مستصحب دلالت می‌کند.

گاهی نیز در موضوع حکم شرعی جاری می‌گردد؛ آنجا که استصحاب در خود حکم شرعی جاری شود، هم آثار شرعیه این حکم مستصحب و هم آثار عقلی بر آن بار می‌شود.

اما اثر شرعی: مثلاً فرض کنید شخصی نذر کرده که اگر در عصر غیبت نماز جمعه واجب بود صد تومان صدقه بدهد. او در میان ادله اجتهادیه جستجو کرد، دلیلی بر وجوب جمعه در عصر غیبت پیدا نکرد. به سراغ ادله فقهائیه آمد و با دلیل استصحاب بقای وجوب جمعه را در عصر غیبت ثابت کرد. در اینجا آن اثر شرعی که وفای به نذر و وجوب تصدق باشد مترتب می‌شود.

اثر عقلی: هر وجوبی عقلاً اطاعت و عصیانی دارد، ثواب و عقابی دارد و وقتی که ما بقای وجوب جمعه را استصحاب کردیم، عقل می‌گوید: یجب علیک الاتیان بها این آثار هم قطعاً مترتب می‌شود و گرنه استصحاب وجودش کالعدم خواهد بود و کلام شارع که گفته لا تنقض عبث و بیهوده خواهد بود تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

انما الکلام در استصحاب در موضوعات است:

تردید نیست در اینکه استصحاب یک دستور شرعی است و باید دارای اثر شرعی باشد تا شارع بتواند بما هو شارع ما را بدان متعبد سازد و لذا در استصحاب در موضوعات گاهی این موضوع مستقیماً و بلاواسطه دارای اثر شرعی است مثلاً نذر کرده که اگر زید زنده است یک درهم به فقیر بدهد دیروز یقین به حیات زید داشت و

ص: ۲۶۲

صدقه داد و امروز شک دارد بقای حیات را استصحاب می کند و یرتب علیه وجوب التصدق، ولی گاهی این موضوع اثر شرعی مستقیم ندارد، بلکه اثر بلاواسطه آن یک اثر عقلی یا یک اثر عادی است و اثر شرعی در حقیقت مال آن لازم عقلی و عادی است و مع الواسطه بر این موضوع بار می شود چنین موردی بخواهیم استصحاب جاری کنیم اصل مثبت خواهد بود و فعلا مورد بحث است که آیا اصل مثبت حجت است یا خیر؟ خود این دو قسم است:

۱. لوازم عقلی و عادی همانند ملزومشان متیقن الحدوث و مشکوک البقاء هستند.

به عبارت دیگر میان این لازم و ملزوم در مقام حدوث و هم در بقا ملازمه است این مورد از محل بحث خارج است؛ زیرا ما حاجتی به جریان استصحاب در خود ملزوم نداریم تا کسی بگوید: اصل مثبت است و هو لیس بحجه، بلکه از اول استصحاب را در خود لازم جاری می کنیم و ارکان استصحاب هم تام است این لازم متیقن الوجود بود و الآن مشکوک البقاء است استصحاب می کنیم بقای آن را و اثر شرعی هم مستقیما بر او مترتب می شود.

۲. و گاهی این لوازم عقلی و عادی مثل ملزوم نیستند که دارای حالت سابقه یقینی باشند مثلا پنج سال پیش، زید چهارده ساله بود و یقین به حیات او داشتیم، ولی سن چهارده سالگی با نبات لویه عاداتا ملازمه ندارند، پس این لازم حالت سابقه ندارد.

حال پنج سال از آن موقع گذشته نمی دانیم زید حیات دارد یا نه؟ به دنبالش نمی دانیم انبات لویه شد یا نه؟ به دنبالش نمی دانیم آیا تصدق یک درهم واجب شد یا نه؟ در چنین مواردی نمی توان استصحاب را در خود لازم جاری ساخت و ملزوم را کنار زد، چون در لازم ارکان استصحاب کامل نیست حال بحث در این است که آیا اصل مثبت حجت است یا خیر؟ یعنی آیا می توانیم استصحاب کنیم ملزوم را و مترتب کنیم لازم عادی و عقلی را و به واسطه آنها اثر شرعی را بر این موضوع مترتب کنیم یا نه؟ به عقیده مشهور اصل مثبت حجت ندارد و دلیل آن را در خاتمه این تنبیه خواهیم آورد، سپس مشهور یک مورد را استثنا کرده اند و آن عبارت است از مواردی که واسطه خفی باشد.

ص: ۲۶۳

توضیح: گاهی واسطه عقلی یا عادی در اصل مثبت جلی است؛ یعنی عرف آن را نمی تواند نادیده بگیرد و گاهی واسطه خفی است؛ یعنی طوری است که وساطت آن از محدوده دید عرف بیرون است و اصلاً کان لم یکن حساب می کنند در این فرض کأن اثر واسطه اثر خود ذی الواسطه است، ولی تشخیص این نکته که کجا واسطه خفی است، امر بس دشوار است.

و اما امارات: عند المشهور مثبتات امارات هم حجیت است و دلیل مطلب را از زبان کفایه به نقل از مصباح الاصول (ج ۳، ص ۱۵۲) ذکر می کنیم:

الادله الداله على اعتبار الامارات تدل على حجيتها بالنسبة الى مدلولها المطابق و مدلولها الالتزامى فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الامارات بخلاف الاستصحاب فانّ مورد التبعيد فيه هو المتيقن الذى شكّ فى بقائه و ليس هذا الملزوم دون لازمه فلا يشمله دليل الاستصحاب و ... و لا- يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية او العاديه لاجل القاعده المعروفة و هى ان اثر الاثر اثر على طريقه قياس المساواه لانّ هذه الكليه مسلّمه فيما كانت الآثار الطويله من سنخ واحد بانّ كان كلّها آثاراً عقليه او آثاراً شرعيه كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنّجس و نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا فحيث ان لازم نجاسه الشىء نجاسه ملاقيه و لازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا فكل هذه اللوازم الطويله شرعيه فتجرى قاعده ان اثر الاثر اثر بخلاف المقام فان الاثر الشرعى لشىء لا يكون اثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عاده فلا يشمله دليل حجیه الاستصحاب.

تنبیه نهم: تقدم و تأخر حدوث یا ارتفاع]

اشاره

تردیدى نیست در اینکه هر جا در اصل حدوث حادثی شک کنیم از اصاله العدم و استصحاب عدم حدوث این حادث استفاده می کنیم چه آن امر مشکوک الحدوث حکمی از احکام شرعیه باشد و چه موضوعیه از موضوعات احکام باشد، یک زمانی بود که قطعاً این امر حادث نبود و الآن شک داریم که آیا حادث شد یا نه؟ یقین سابق داریم، شک لاحق هم داریم، پس استصحاب می کنیم. همچنین تردیدى نیست در

ص: ۲۶۴

اینکه هر جا حکمی یا موضوعی قطعاً محقق شد سپس در ارتفاع و نابودی آن شک کردیم از استصحاب بقا استفاده می‌کنم و ارکان آن تمام است.

آنما الکلام در این است که امر حادثی، تحقق یافته ولی آیا این تحقق متقدم بوده یا متأخر؟ مشکوک است. و یا امر متیقن الوقوع قطعاً مرتفع شده، ولی در زمان متقدم یا متأخر؟ نمی‌دانیم این بحث خود دارای دو مقام است:

۱. گاهی این امر حادث مسلم الحدوث را با اجزاء زمان می‌سنجیم مثلاً می‌دانیم که فلان امر حادث شده، ولی آیا اول صبح حادث شده یا غروب؟ نمی‌دانیم، آیا دیروز حادث شده یا امروز؟ نمی‌دانیم.

۲. و گاهی این امر حادث را با یک حادث دیگر مقایسه و ملاحظه می‌کنیم مثلاً یقین داریم که پدری مرده و یقین هم داریم که پسر او مسلمان شده، ولی تردید در این است که آیا موت پدر زماناً متقدم بوده تا فرزند نتواند ارث ببرد و یا اسلام فرزند بر موت پدر مقدم بوده تا ارث ثابت شود؟!

مقام اول: بدون تردید از استصحاب عدم استفاده می‌کنیم و آثار شرعی آن را هم مترتب می‌کنیم البته در مسئله صور متعددی مطرح است:

۱. گاهی موضوع اثر شرعی عنوان عدم حدوث این حادث است در ظرف زمانی دیروز.

۲. و گاهی موضوع اثر شرعی این امر عدمی نیست، بلکه یک امر وجودی موضوع اثر شرعی است مثلاً- عنوان تأخر موضوع اثر است؛ یعنی متأخر بودن این حادث از دیروز موضوع است.

۳. و گاهی نه حدوث در ظرف دیروز موضوع اثر است و نه متأخر بودن دیروز موضوع اثر است، بلکه حدوث در امروز اثر شرعی است حال در کدام یک از این سه قسم جای استصحاب است؟ قسم اول استصحاب جاری می‌شود و آثار شرعی آن هم مترتب می‌شود؛ زیرا علی الفرض دلیل شرعی حکم را روی عدم حدوث در دیروز بار کرده و استصحاب این عدم را ثابت می‌کند. آن گاه حکم شرعی هم بر آن مترتب می‌شود.

ص: ۲۶۵

قسم دوم استصحاب جاری نیست؛ زیرا موضوع اثر شرعی عنوان تأخر است و متأخر بودن یک امر وجودی است اگر ما بخواهیم استصحاب کنیم عدم تحقق در ظرف دیروز را باید لازمه عقلی آن را که عنوان تأخر است مترتب کنیم و سپس اثر شرعی بر عنوان تأخر بار شود و چنین استصحابی اصل مثبت است و در تنبیهات قبل گفتیم اصل مثبت حجت نیست مگر کسی مدعی شود که این واسطه از واسطه های خفیه است و ضرری ندارد، ولی صرف ادعاست و اما قسم سوم یعنی موضوع اثر شرعی عنوان حدوث در امروز است آیا با استصحاب عدم حدوث در ظرف دیروز می توان این موضوع دلیل شرعی را ثابت کرد؟ مسئله دایر مدار دانستن معنای حدوث است در حدوث دو میناست:

۱. حدوث را مرکب بدانیم از دو جزء وجودی و عدمی یعنی عبارت است از عدم تحقق تا امروز و تحقق در امروز در چنین صورتی استصحاب بلامانع است، چون موضوع اثر دو جزئی است که یک جزء آن یعنی تحقق در امروز بالوجدان ثابت است و جزء دیگر آنکه عدم حدوث تا امروز باشد با استصحاب قابل اثبات است، آن گاه آثار شرعی آن هم مترتب می شود.

۲. حدوث را مرکب ندانیم، بلکه بسیط و یک امر مشروط بدانیم، حدوث یعنی الوجود المقید بگونه مسبقا بالعدم. آن گاه با استصحاب عدم حدوث تا به امروز اگر بخواهیم حدوث، یعنی همان امر مقید را ثابت کنیم لازمه عقلی خواهد بود؛ زیرا لازمه عقلی نبودن یک شیء تا امروز این است که امروز آن شیء حادث شده و اثر شرعی هم بر همین حدوث بار شده چنین استصحابی هم مثبت است و حجت نیست.

مقام ثانی: دو امر حادث داریم که در مقایسه آن دو با یکدیگر نمی دانیم کدام یک تقدم زمانی و کدام تأخر زمانی دارد؟ در اینجا مسئله دارای هشت صورت خواهد بود به این بیان که: این دو امر حادث یا هر دو مجهول التاريخ هستند و یا یکی معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است و در هر یک از دو صورت یا موضوع اثر شرعی عدم حدوث است که امر عدمی است و یا یک امر وجودی است خواه آن امر

ص: ۲۶۶

وجودی تقدم و سبق باشد و خواه تأخر و لحوق ۲۴*۲ و در هریک از چهار صورت یا اثر شرعی مترتب می شود بر این موضوع وجودی و عدمی به مفاد کان و لیس تامه و یا به مفاد کان و لیس ناقصه ۲۸*۴.

مقدمه: کان تامه بر اصل ثبوت و تحقق شیء دلالت می کند. کان زید ایّ ثبت و وجد، ولی در کان ناقصه اصل الوجود محرز است و اتصاف این موجود به یک صفت مد نظر است. کان زید قائما، همچنین، لیس تامه بر سلب الشیء دلالت دارد و لیس ناقصه بر سلب شیء عن شیء دلالت دارد؛ مثل لیس زید کاتبا و در مورد بحث ما می گوئیم:

یک وقت موضوع اثر شرعی وجود و حدوث این حادث است در ظرف دیروز مثلا یا امروز و یک وقت موضوع اثر شرعی اصل الحدوث نیست، بلکه اتصاف این حادث به یک وصفی است همچنین در باب لیس تامه و ناقصه یک وقت موضوع اثر شرعی این است که حادث اول در زمان حادث دوم نباشد همین نبودن حادث اول در زمان حادث دوم به نحو لیس تامه موضوع اثر است و گاهی این عدم جنبه وصفی و قیدی دارد به اینکه حادث اول باشد و در زمان حادث دوم هم نباشد اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد مثلا اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کریت نباشد.

با حفظ مقدمه صور مسئله را بررسی می کنیم:

چهار صورت مال مجهول التاريخ است و چهار صورت مال آنجا که یکی از آنها معلوم التاريخ باشد و اما معلوم التاريخ واضح است که از محل بحث خارج است.

صور چهارگانه مجهول التاريخ ما

۱. اثر شرعی بر وجود و حدوث این حادث به مفاد کان تامه یعنی اصل الوجود مترتب می شود مثلا ارث بردن مترتب است بر تقدم موت مورث بر موت وارث در چنین مواردی استصحاب می کنیم عدم سبق را و نتیجه می گیریم عدم الارث را البته مسئله چند صورت دارد:

ص: ۲۶۷

الف. اثر شرعی مال سبق احد الحادثین بر دیگری است و تقدم حادث دیگر اثر ندارد در اینجا همان که گفتیم استصحاب جاری است.

ب. تقدم هر کدام بر دیگری دارای اثر شرعی است در اینجا نسبت به هر کدام استصحاب عدم تقدم جاری می‌کنیم و معارضه ای هم پیش نمی‌آید، چون احتمال دارد که این دو حادث مقارن هم بوده اند آری، اگر علم اجمالی داشته باشیم به سبق یکی از آنها بر دیگری از استصحاب نمی‌توانیم استفاده کنیم؛ زیرا اجراء استصحاب در یکی ترجیح بلا مرجح است و در هر دو مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است که بالاجماع حرام است.

ج. سبق یکی از آنها بر دیگری اثر شرعی دارد و تأخرش هم از دیگری اثر شرعی دارد یعنی اگر در واقع جلوتر حادث شده یک اثر شرعی به خصوصی دارد و اگر به دنبال حادث دیگری هم تحقق یافته باز اثر شرعی خاص به خود را دارد باز مطلب همان است که می‌توانیم استصحاب کنیم عدم تقدم را و استصحاب کنیم عدم تأخر را چون احتمال تقارن موجود است آری، اگر علم اجمالی داشتیم به اینکه دو حادث سابق و لاحق هستند نوبت به استصحاب نمی‌رسد به بیانی که گفتیم.

۲. اثر شرعی مال وجود الشیء به مفاد کان ناقصه باشد مثلاً فرض کنیم که ارث بردن مترتب است بر موت مورث اما موتی که این صفت دارد مقدم است بر موت و ارث که مفاد کان ناقصه است در اینجا صاحب الکفایه می‌گوید که استصحاب جاری نیست، چون ارکان استصحاب تام نیست.

بیان ذلك: وجود به مفاد کان ناقصه متعلق یقین و شک نیست؛ زیرا کی ما علم داشتیم به اتصاف احد الحادثین به تقدم بر دیگری و یا به عدم اتصاف آن تا بخواهیم حالا استصحاب کنیم، ولی حق آن است که اینجا هم استصحاب جاری می‌شود به این بیان که این حادث قطعاً در یک زمانی متصف نبود به وصف تقدم بر حادث دیگر و آن زمان قبل از حد و شش بود الآن که حادث شده شک داریم در این اتصاف استصحاب می‌کنیم عدم اتصاف به این وصف را و اثر شرعی هم بار می‌شود و همان صوری که در کان تامه بود در اینجا هم هست که دو استصحاب هم قابل جریان است مگر علم

ص: ۲۶۸

اجمالی در کار باشد.

۳. اثر شرعی مال عدم احد الحادین در زمان حادث دیگر باشد این هم دو قسم است:

گاهی اثر مال عدم به مفاد لیس تامه است که در اصطلاح از او به عدم محمولی تعبیر می شود و گاهی اثر مال عدم به مفاد لیس ناقصه است که در اصطلاح از او به عدم نعتی تعبیر می شود اگر اثر شرعی مال عدم نعتی باشد باز هم به عقیده آخوند خراسانی استصحاب در آن جاری نیست، چون یقین نداریم به وجود این حادث با وصف معدومیت در زمان حدوث حادث دیگر. چه موقع حادث اول در زمان حادث دوم نبوده به صورت متیقن تا حالا ما بخواهیم استصحاب بقا جاری کنیم؟ پس این قسم وضعش روشن است به لحاظ اینکه حالت سابقه ندارد، ولی حق این است که عدم نعتی هم قابل استصحاب است، چون اتصاف مسبوق به عدم است و اما اگر اثر مال عدم محمولی باشد یعنی عدم احد الحادین در زمان حدوث حادث دیگر به نحو لیس تامه در اینجا صوری متصور است.

الف. گاهی عدم هر کدام از دو حادث در زمان حادث دیگر دارای اثر شرعی است در اینجا استصحابین مبتلا به معارضه هستند به مبنای شیخ و لذا جاری نمی شوند و بر مبنای آخوند خراسانی هم استصحاب فی نفسه و قطع نظر از معارضه جاری نیست و به هر حال هر دو قبول دارند عدم جریان را و مسئله ثمره ای ندارد.

ب. گاهی اثر مال عدم یکی از دو حادث است و اما عدم حادث دیگر اثر شرعی ندارد.

در اینجا به مسلک شیخ و اتباعش استصحاب جاری است، چون معارضه ای نیست ولی بر مسلک آخوند خراسانی جاری نیست به دلیل اینکه: در جریان استصحاب شرط است که زمان شک به زمان یقین متصل باشد چنانچه از حدیث استفاده می شود که: لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت با کلمه فاء آورده و به قول ابن مالک:

الفاء للترتیب باتصال و ثم للترتیب بانفصال

پس مواردی که زمان شک از زمان یقین منفصل باشد چه انفصال یقینی و چه احتمال مشمول ادله استصحاب نخواهد بود.

اما انفصال یقینی: پرواضح است؛ زیرا وقتی که ما مثلاً یقین به طهارت داشتیم سپس یقین به حدث آمد سپس شک در طهارت داریم واضح است که جای استصحاب طهارت نیست با اینکه یقین و شک هست، ولی زمان آن دو به هم پیوسته نیست.

و اما موارد احتمال انفصال: شبهه مصداقیه خواهد بود و با این فرض جاری رجوع به عموم نیست، چون مخصص متصل است ادله حجیت استصحاب مخصص به موارد اتصال است و موارد انفصال را شمولش محرز نیست و حیث اینکه در ما نحن فیه اتصال زمان شک به یقین محرز نیست جای استصحاب نیست.

حق آن است که این استصحاب هم جاری است، چون قبلاً دانسته ایم که در استصحاب سبق زمان یقین بر شک لازم نیست، بلکه مقارن هم نیز که پیدا شوند استصحاب جاری است و ملاک این است که زمان متیقن مقدم باشد بر زمان مشکوک و اینکه حدیث گفته: فشکک اشاره به غلبه وقوع خارجی است نه اینکه در استصحاب این معتبر باشد آری، نباید میان یقین و شک یک یقین دیگری متخلل شد مثل همان یقین به حدث و گرنه نقض یقین به یقین خواهد بود و از مورد بحث خارج است.

تا اینجا اجمالی از چهار صورت مجهول التاريخین را ذکر کردیم.

و اما صور رابعه ای که یکی از دو حادث معلوم التاريخ و حادث دیگر مجهول التاريخ باشد:

۱. اثر شرعی بر وجود به مفاد کان تامه مترتب می شود در این صورت همان سه فرض مذکور در مجهول التاريخین مطرح است و خلاصه اگر اثر مال وجود یکی از آنها باشد استصحاب جاری است و اگر مال هر دو باشد استصحاب جاری است مگر با علم اجمالی به سبق احدهما که تفصیلاً گفته شد.

۲. اثر شرعی بر وجود به مفاد کان ناقصه مترتب شود قبلاً بحث شد که آخوند خراسانی رحمه الله می گویند استصحاب جاری نیست و ما گفتیم جاری است.

ص: ۲۷۰

۳. اثر شرعی بر عدم نعتی مترتب می شود این هم حکم قسم سوم از مجهول التاریخین را دارد.

۴. اثر شرعی بر عدم محمول یا مفاد لیس تامه مترتب شود یعنی اثر مترتب شود بر عدم احد الحادثین در زمان وجود حادث دیگر مثل مسئله موت مورث و اسلام وارث که قبلا بیان شد که موضوع ارث بردن مرکب است از ۱. وجود اسلام ۲. عدم حیات حال شیخ انصاری و میرزای نایینی و صاحب الکفایه- رضوان الله علیهم- تفصیل داده اند در این قسم میان مجهول التاریخین با آنجا که یکی معلوم التاریخ باشد و گفته اند: در مجهول التاریخ استصحاب جاری است به دلیل اینکه عدم آن حادث متیقن بود و شک می کنیم که در زمان وجود دیگری موجود شد یا نه استصحاب می کنیم بقای آن عدم را، ولی در معلوم التاریخ جاری نیست به دلیل اینکه اتصال زمان شک به زمان یقین محرز نیست که این سخن را قبلا رد کردیم این استدلال آخوند خراسانی رحمه الله بود و استدلال میرزای نایینی با جوابش مطلب دیگری است که باید از کتب مطوله جستجو کرد.

در خاتمه این بحث حضرات اصولیان فروعاً متعددی را ذکر می کنند که ما از شرح و بسط آنها خودداری می کنیم و خلاصه ای از این تنبیه را که بحث های فراوان علمی داشت در اختیار مبتدیان قرار دادیم.

تنبيه دهم: استصحاب در امور اعتقادی

تردید نیست در اینکه استصحاب در مسائل فرعیه عملیه با وجود شرایط جاری است حال سؤال این است که آیا در مسائل اصلی اعتقادی هم از استصحاب می توان استفاده کرد یا نه؟ به عبارت دیگر در افعال جوارحی و ظاهری اگر یقین سابق و شك لاحق پیدا کردیم از استصحاب می شود استفاده می کنیم اما آیا در افعال جوانحی و قلبی هم می توان استصحاب کرد یا خیر؟

جواب: در کلیه امور اختیاریه که یقین سابق به حدوث و شك لاحق در بقا داشته باشیم و از طرفی قابل تعبد شارع باشد و خودش اثر شرعی و مجعول شرعی باشد و

یا موضوع اثر شرعی باشد با حفظ این شرایط استصحاب جاری می شود خواه مستصحاب ما از امور خارجی و افعال جوارحی باشد و خواه از امور قلبی و افعال جوانحی باشد بنابراین اگر بر امری از امور مثل بسیاری از خصوصیات معاد مثلا اعتقاد قلبی و بناگذاری در زمانی واجب بود سپس در بقای آن امر شک کردیم چه منشا شبهه، حکم باشد یا موضوع در اینجاها هم مانعی از جریان استصحاب نیست آری، در خصوص مسائل اعتقادی که یقین لازم است و مجرد مظنه و غیره کافی نیست مثل معرفه الله و نبوت و ... استصحاب جاری نمی شود، چون این امور مجعول شارع بما هو شارع نیستند و نیز موضوع برای آثار شرعی هم نیستند آری، در مواردی مثل باب نذر می توان ثمره ای برای آن ذکر کرد، ولی این ثمره قابل توجهی نیست.

تنبیه یازدهم آیا مبحث حجیت استصحاب از مباحث اصولیه است یا فقهیه؟

مقدمه: قواعد اصولیه با قواعد فقهیه فرق هایی دارد که ضمن مباحث اصلی استصحاب آنها را ذکر کردیم، حال می گوییم: بنا بر قول کسانی که استصحاب را به شبهات موضوعیه اختصاص می دهند و در احکام کلیه از آن استفاده نمی کنند حق آن است که استصحاب از قواعد فقهیه است منتهی بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب حکم عقل و به مناط افاده ظن حجت می دانند از امارات فقهیه خواهد بود نظیر قاعده ید که اماره ملکیت است و قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیر است و ... ولی بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب اخبار حجت می دانند در اصول تعبیه فقهیه داخل می شود از قبیل قاعده فراغ و اصاله الصحه و ... و اما بنا بر قول کسانی که استصحاب را در احکام کلیه الهیه نیز جاری می دانند محل بحث است.

بعضی می گویند: استصحاب یک قانون کلی فقهی است از قبیل ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و ... و نظیر قانون لا ضرر و لا حرج، چون بحث از آن بحث از مفاد ادله خواهد بود، ولی مشهور می گویند: استصحاب یک قانون عملی اصولی است، چون معیار در مسئله اصولیه بودن آن است که در طریق استنباط حکم

ص: ۲۷۲

کلی الهی باشد چه حکم ظاهری و چه واقعی و استصحاب همچنین است فالاستصحاب اصل من الاصول العمليه و هذا هو الحق.

تنبیه دوازدهم: [بنا بر حجیت استصحاب از باب ظن، ظن نوعی ملاک است یا ظن شخصی؟]

هنگامی که انسان یقین سابق نسبت به امری پیدا می کند در زمان لا حق از شش حال خالی نیست:

۱. یقین لا حق به بقای آن داد. (به یقین خود باید عمل کند)

۲. یقین لا حق به ارتفاع آن امر دارد. (باز هم یقین برای او حجت است)

۳. ظن لا حق به بقای آن امر و وهم به ارتفاع دارد.

۴. ظن لا حق به ارتفاع و وهم در بقا دارد. (عکس صورت سوم)

۵. شک لا حق در بقا و ارتفاع آن امر دارد.

۶. شک لا حق در اصل حدوث آن امر متیقن قبلی دارد.

قسم ششم که مجرای قانون یقین و شک ساری است و از محل بحث خارج است و اما باقی صور یعنی صورت ۳ و ۴ و ۵: بنا بر اینکه استصحاب از باب اخبار و به ملاک تعبد محض حجت باشد در هر یک از این سه صورت جاری می شود، چون موضوع در اخبار عدم العلم است و در هر یک از این صور عدم العلم هست، پس موضوع وجود دارد و استصحاب جاری است؛ اما بر مبنای حجیت استصحاب از باب ظن اگر ظن به ارتفاع داشته باشیم که قسم چهارم بود استصحاب جاری نمی شود، چون ملاک ندارد، ولی اگر ظن لا حق به بقا باشد استصحاب جاری است و شک هم ملحق به او است منتهی بحث در این است که آیا ظن شخصی به بقا ملاک است یا ظن شأنی و نوعی؟ بعضی موارد ملاک ظن شخصی است مثل ظن در باب تشخیص قبله و مثل ظن به رکعات نماز در نمازهای چهار رکعتی و بسیاری موارد ملاک ظن نوعی است مثل ظن حاصله از خبر واحد ثقه و ظواهر و ... حال از عبارات شیخ بهایی در جبل المتین و محقق خوانساری در شرح دروس و شهید اول در ذکری برمی آید که ملاک را ظن شخص می دانند طبق بیان شیخ انصاری در رسائل، ولی عند المشهور حق آن است

ص: ۲۷۳

که ظن نوعی ملاک است و ظن شخصی به بقا یا به ارتفاع؟ اثر ندارد.

خاتمه مبحث استصحاب

اشاره

در این خاتمه درباره چند امر بحث می شود:

امر اول: [شمول قانون مقتضی و مانع]

آنچه که از ادله استصحاب استفاده می شود این است که: نقض یقین به واسطه شک حرام است از خود این بیان استفاده می کنیم که این اخبار قانون مقتضی و مانع را شامل نیست.

بیان ذلک: هر جا پای یقین به میان آمد پای قضیه هم در میان خواهد آمد؛ چون یقین هیچ گاه به یک امر تصوری تعلق نمی گیرد، بلکه به امر تصدیقی و نسبت میان موضوعی و محمولی تعلق می گیرد. پس قضیه متیقنی باید داشته باشیم، همچنین شک هم همواره به یک امر تصدیقی و ثبوت شیء شیء یا سلب شیء عن شیء تعلق می گیرد. پس با آمدن کلمه شک پای قضیه در میان می آید و قضیه مشکوکی هم باید داشته باشیم، آن گاه با آمدن کلمه نقض می فهمیم که باید قضیه متیقن و مشکوک ما موضوعا و محمولا یکی باشند یعنی همان چیزی که در قضیه متیقن موضوع و محمول است در قضیه مشکوک هم همان موضوع و محمول باشد اگر دو قضیه باشد به نام زید قائم و بکر عالم و یکی متیقن باشد و دیگری مشکوک اینجا را نقض یقین به شک نگویند کما اینکه اگر محمول ها فرق داشته باشد مثل زید قائم و زید عالم و یکی متیقن و دیگری مشکوک باشد باز هم نقض صدق نمی کند بنابراین لا یصدق النقض الا فیما اذا كان الشك متعلقا بعین ما تعلق به الیقین غایه الامر ان الیقین قد تعلق به حدوئا و الشك قد تعلق به بقاء.

حال از این بیان روشن می شود که اخبار استصحاب قانون مقتضی و مانع را شامل نیست؛ زیرا در آنجا ما یقین به وجود مقتضی و شک در وجود مانع داریم و خلاصه متیقن ما امری و مشکوک ما امر دیگری است.

مثال خارجی: یقین داریم که آتشی در اینجا روشن بود، ولی شک داریم که آیا فرش

ص: ۲۷۴

را سوزاند یا نه؟ چون احتمال وجود مانع یعنی رطوبت و یا عدم تماس بودن در میان است، متیقن ما وجود مقتضی است که نار باشد و مشکوک وجود مانع است که رطوبت باشد.

مثال شرعی: بدن شخص آلوده به نجاست بود، آب به بدن می ریزد تا تحصیل طهارت کند «این مقتضی»، ولی شک دارد که آیا غسل شستن حاصل شد یا نه، چون احتمال می دهد که شاید مانعی بوده و نگذاشته آب به آن خبت برسد متیقن ما وجود مقتضی است که ریختن آب باشد و مشکوک ما وجود مانع است طبق بیانی که شد اخبار استصحاب شامل این موارد نیست.

بعضی ها برای حجیت قانون مقتضی و مانع به سیره عقلا تمسک کرده اند، به این بیان:

بنای عقلای عالم بر این است که هر کجا یقین داشته باشند به وجود مقتضی و شک داشته باشند در وجود مانع مثلاً یقین دارم که آتشی روی فرش بود، ولی شک داریم در رطوبت در چنین مواردی عقلا حکم می کنند به وجود معلول و معطل نمی شوند که عدم المانع را احراز کنند.

جواب ما: این صرف ادعاست و چنین سیره ای برای ما ثابت نیست، بلکه خلاف آن ثابت است؛ زیرا اگر شخصی مثلاً سنگی را به سوی دیگری پرتاب کند و ما شک کنیم که آیا مانعی بود که سنگ به او اصابت نکند یا نه، ولی یقین داریم که اگر بخورد او را خواهد کشت آیا در اینجا عقلا حکم می کنند به تحقق قتل و جواز قصاص؟ هرگز.

نتیجه: اخبار الاستصحاب قانون مقتضی و مانع را شامل نیست دلیل دیگری هم برای حجیت این قانون نداریم فهو لیس بحجه.

امر دوم: شمول شک ساری]

آیا اخبار استصحاب قانون یعنی و شک ساری را شامل می شود یا خیر؟

در اینجا سه احتمال متصور است:

۱. اخبار مذکور مختص به قاعده الیقین باشند این احتمال بالاجماع باطل است علاوه بر اینکه مورد برخی از احادیث مذکور خصوص باب استصحاب است که

ص: ۲۷۵

یقین سابق و شک لاحق در بقا باشد از قبیل حدیث صحیحہ اولی و دومی زرارہ.

۲. اخبار مذکور عمومیت داشته باشند و هر دو قاعده را در بر بگیرند هم استصحاب و هم یقین آن گونه که گروهی مدعی شده اند این نیز باطل است به دلیل اینکه مشتقات ظهور در فعلیت دارد یعنی وقتی می گوید: لا- تنقض یقین بالشک متبادر به ذهن عبارت است از حرمت نقص یقین فعلی با شک فعلی و این قانون کلی است که در جمیع عناوین محکوم به حکمی فعلیت معتبر است و نیز از کلمه نقض استفاده می کنیم که متعلق یقین و شک باید من جمیع الجهات واحد باشند حتی از حیث زمان و گرنه نقض نیست حال حفظ این دو ظهور ممکن نیست؛ زیرا امکان ندارد که یقین فعلی و شک فعلی در شیء واحد من جمیع الجهات حتی از جهت زمان. پس باید از یکی از دو ظهور رفع ید کنیم، آن گاه رفعت ید از ظهور اول موجب اختصاص اخبار به قاعده یقین خواهد شد که احدی بدان ملتزم نیست. پس ناگزیر هستیم از ظهور دوم رفع ید کنیم و اخبار را به باب استصحاب اختصاص دهیم.

۳. اخبار مذکور به مورد استصحاب اختصاص داشته باشند. به نظر ما این احتمال حق است و مشهور فقها رأی آنها همین است البته توضیحاتی در رابطه با قاعده یقین استصحاب در مقومات استصحاب آوردیم و به همین مقدار در اینجا بسنده می کنیم.

امر سوم: موضوعیت و طریقت در یقین سابق

همان طور که در بیان مقومات استصحاب گفتیم یکی از ارکان اساسی این اصل عبارت است از یقین سابق منتهی آنجا اشاره شد که آیا یقین موضوعیت دارد یا طریقت؟

گفتیم: بحث آن خواهد آمد و اینک در این امر سوم به طور مختصر آن را بیان می کنیم:

بعضی از فقها بر آنند که یقین موضوعیت دارد یعنی خصوص حالت یقین سابق را با شک لاحق نمی شود نقض کرد و چیز دیگری جای آن را نمی گیرد و موجب رفع ید از حالت سابقه نمی شود، ولی مشهور علما می گویند: آوردن یقین در حدیث امام که لا تنقض یقین بالشک بل انقضه به یقین آخر نه از باب این است که خصوص صفت یقین خصوصیتی دارد، بلکه از باب این است که یقین هم یکی از مصادیق حجت و

ص: ۲۷۶

بلکه عالی ترین فرد حجت است، چون حجیت او ذاتی اوست و قابل جعل نیست بنابراین اگر در زمانی اماره بر حکمی از احکام قائم شد و ما یقین وجدانی به حدوث نداریم، ولی یقین تعبدی و یا ظنّ معتبر بر ثبوت این حکم داریم مثلا خبر واحدی گفت صلاه الجمعه واجبه، پس از مدتی شك کردیم در بقای آن استصحاب جاری می شود از آن طرف در جمله و لکن انقضه به یقین آخر هم معنایش این نیست که حتما باید یقین وجدانی جدیدی برخلاف یقین قبلی بیاید تا از یقین سابق رفع ید کنیم، بلکه پس از شك اگر اماره معتبره ای هم برخلاف قائم شد از یقین سابق که حالا دچار شك شده رفع ید می کنیم.

امر چهارم: [تعارض استصحاب با امارات]

هر گاه استصحاب با اماره ای از امارات معتبره شرعیه معارضه کند چه در موضوعات مثل اینکه این آب در خارج پاک بود و الآن شك دارم در طهارت آن استصحاب می گوید باز هم بنا را بر طهارت آن بگذار، ولی بینه یعنی شهادت عدلین که اماره در موضوعات است می گوید این آب نجس شده در اینجا اماره بر استصحاب مقدم می شود؛ و چه در احکام مثل اینکه یقین داشتم که نماز جمعه واجب است، ولی در عصر غیبت شك دارم در وجوبش استصحاب بقای وجوب حکم می کند به اینکه الآن هم جمعه واجب است، ولی یک خبر ثقه معتبری قائم شد مبنی بر اینکه نماز جمعه در عصر غیبت حرام است باز هم این خبر ثقه و اماره بر استصحاب مقدم می شود و خلاصه استصحاب که یک اصل است قدرت معارضه با امارات را ندارد اصل تقدم اماره بر استصحاب که یک اصل است قدرت معارضه را با امارات را ندارد اصل تقدم اماره بر استصحاب و بر سایر اصول اجماعی است چه مؤدای استصحاب با مفاد اماره مطابق باشد و چه مخالف باشد مثل مثال های فوق منتهی بحثی است که آیا این تقدیم از چه باب است؟

آیا از باب ورود است؟ (در مبنای آخوند خراسانی)

آیا از باب حکومت است؟ (در مبنای شیخ انصاری)

ص: ۲۷۷

آیا از باب تخصیص است؟ (در منبای جماعتی)

تفصیل مطلب را در آغاز همین جلد بیان نمودیم. (فراجع)

امر پنجم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه

بحث در این است که اگر در موردی استصحاب با سایر اصول عملیه تعارض کرد چه کنیم؟

اگر استصحاب با اصاله البراهه معارضه نمود چه کنیم؟

اگر استصحاب با اصاله التخییر معارضه کرد کدام مقوم است؟

اگر استصحاب با اصاله الاحتیاط تعارض کرد چه باید کرد؟

بلا اشکال استصحاب در مقام معارضه بر کلیه اصول عملیه دیگر چه عقلی و چه شرعی تقدم پیدا می کند، ولی سخن در این است که آیا این تقدم از باب ورود است؟ یا از باب دیگر؟ به نظر محققین تقدم استصحاب بر اصول عقلی از باب ورود است؛ یعنی به توسط استصحاب موضوع آن اصول دیگر نابود می گردد؛ زیرا موضوع برائت عقلی عدم البیان است و با حکم شارع به بناگذاری مکلف بر حالت سابقه بیان ثابت می گردد و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و همچنین موضوع اصاله الاحتیاط عقلی عبارت است از احتمال عقاب و با آمدن استصحاب مؤمن شرعی داریم و احتمال عقابی مطمئنا نیست و نیز موضوع اصاله التخییر تردید و تحیر است و در دوران امر بین المحذورین و با آمدن استصحاب و دلیل شرعی تردید و تحیر می رود پس ورود دارد و اما استصحاب در مقایسه با اصول عملیه شرعیه ورود ندارد، بلکه حکومت دارد، چون موضوع برائت شرعی مثلا- عدم العلم است و با اجرای استصحاب هم عدم العلم هست پس ورودی نیست، بلکه حکومت است.

امر ششم: تعارض دو استصحاب

هر گاه دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند وظیفه چیست؟

قبل از هر کلامی باید منشا تعارض را پیدا کنیم. به طور کلی تنافی و تضاد میان دو حکم شرعی گاهی در مقام جعل و صدور از مولی است و گاهی در مقام امثال لعدم

ص: ۲۷۸

قدره المكلف علی الامتثال تنافی در مقام صدور خود دو قسم است:

۱. گاهی تنافی میان دو حکم ذاتی است به گونه ای که از اجتماع آن دو و در جعل اجتماع نقیضین یا ضدین حاصل می شود مثل دوران امر میان وجوب یک شیء و عدم وجوب آن یا میان وجوب شیء و حرمت آن.

۲. و گاهی تنافی میان دو حکم عرضی است مثل دوران میان ظهر و جمعه که ذاتا منافاتی ندارند و در وقت واحد قابل جمع اند، ولی علم اجمالی به اینکه یکی بیشتر جعل نشده سبب تنافی شده در این گونه موارد قوانین باب تعادل و تراجیح پیاده می شود.

و در تنافی در مقام امتثال وظیفه وجوب اخذ به اهم است اگر احد الحکمین اهم باشد و خلاصه باید به مرجحات باب تراحم مراجعه کرد که قبلا در مبحث تعادل و تراجیح گذشت با حفظ این مقدمه می گوئیم:

تنافی میان دو استصحاب نیز گاهی در مقام جعل است و گاهی در مقام امتثال اما تنافی در مقام امتثال مثل اینکه از طرفی مسجد نجس شده یقینا و باید تطهیر کند حال شک دارد که آیا نجاست مسجد باقی است یا با آب باران مثلا مرتفع شد بقای نجاست را استصحاب کند تا نتیجه بگیرد وجوب ازاله را و از طرفی هم وقت داخل شد و نماز هم به عهده اش آمده و وقت هم ضیق است، ولی شک دارد که نماز را خوانده یا خیر؟

بقای اشتغال را استصحاب کند و وجوب اتیان را نتیجه بگیرد در این صورت وظیفه مراجعه به قوانین باب تراحم است ضمنا این قسم از تنافی میان دو استصحاب از محل بحث خارج است که تعارض استصحابین باشد و در باب تراحم داخل است که در جلد سوم فرق این دو باب را آورده‌یم حال سراغ بحث اصلی می رویم.

اگر تنافی میان دو استصحاب به حسب مقام جعل باشد خود این دو قسم است:

۱. گاهی دو استصحاب سببی و مسببی هستند یعنی شک در یکی از آنها از شک در دیگری مسبب است.

۲. و گاهی این چنین نیستند، اگر دو استصحاب سببی و مسببی باشند واضح است که عند المعارضه اصل سببی بر اصل مسببی مقدم می شود (مراد از سبب سبب

تکوینی و علت الشیء نیست، بلکه مراد سبب شرعی است که از او به موضوع تعبیر می شود) حال اگر مستصحب ما در احد الاستصحابین موضوع باشد برای مستصحب ما در استصحاب دوم جریان استصحاب در موضوع ما را بی نیاز می کند از جریان استصحاب در حکم؛ زیرا نفی موضوع تعبدا ثابت شد حکم هم بر آن مترتب می شود و نیازی به استصحاب نیست.

مثال: لباس ما نجس بود با آبی که مستصحب الطهاره بود شستیم شک داریم که لباس پاک شد یا نه این شک مسبب از این است که آن آب پاک بود یا نه؟ استصحاب می کنیم طهارت ماء را و طهارت لباس بر آن مترتب می شود.

و اما اگر شک ما در یکی از دو استصحاب مسبب از شک در مورد استصحاب دیگر نباشد، بلکه تنافی میان آن دو به سبب علم اجمالی باشد که اجمالا می دانیم یکی از آن دو دروغ است هر کدام را مطابق واقع بشماریم به ناچار باید دیگری را مخالف واقع بدانیم این خود دو قسم می شود:

۱. اگر هر دو استصحاب را در هر دو طرف جاری کنیم مخالفت عملیه قطعیه لازم می آید مثل اینکه دو ظرف آب داریم و یقین داشتیم که هر دو پاک بود سپس علم اجمالی پیدا کردیم که یکی از آن دو نجس شده اینجا اجراء استصحاب طهاره در هر دو آب موجب مخالفت قطعیه عملیه می شود در چنین موردی جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی همانند جریان اصل برائت است که در احدهما المعین ترجیح بلا- مرجح است در احدهما المخیر دلیل می خواهد و در هر دو هم که مستلزم مخالف قطعیه است و مستلزم اذن در معصیت و آن هم از مولای حکیم قبیح است.

۲. اگر هر دو استصحاب را جاری کنیم صرفا مخالفت التزامیه پیش می آید یعنی علم داریم که احد الاستصحابین خلاف واقع است، ولی مخالفت عملیه ای محقق نمی شود مثلا یقین تفصیلی داشتیم که این دو ظرف آب نجس است سپس علم اجمالی پیدا کردیم به طهارت یکی از آن دو در اینجا اگر استصحاب نجاست در هر دو جاری کنیم و حکم کنیم به لزوم اجتناب از هر دو مخالفت عملیه ای پیش نیامده و صرفا مخالفت در التزام و عقد القلب است حال آن کسانی که می گویند مخالفت

ص: ۲۸۰

الترامیه هم مثل مخالفت عملیه حرام است در اینجا حق ندارد استصحاب کنند اما کسانی که فقط مخالفت عملیه را حرام می دانند می توانند از این دو استصحاب استفاده کنند البته در این باب مبانی متعددی است و هر مبنايي دلایلی دارند که باید از کتب مطوله جستجو کرد.

امر هفتم: [تعارض با قواعد فقهیه]

حضرت اصولیان به پیروی از شیخ اعظم انصاری در بخش پایانی استصحاب یک سلسله قواعد فقهیه را ذکر می کنند (از قبیل قاعده ید و سوق المسلمین و قانون فراغ و قانون تجاوز و اصاله الصحه در فعل مسلم وقوعه و ...) و به مقایسه آنها با استصحاب می پردازند که آیا در موضوعات خارجیّه عند المعارضه استصحاب مقدم می شود یا این قواعد فقهیه؟ که ما وارد این بحث نمی شویم و مستقیماً هم مربوط به بحث ما نیست، بلکه استطراداً از شبهات موضوعیه بحث می شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

