



علی محمدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شرح اصول فقہ

جلد چہام
(ویرایش جدید)

استاد محمد رضا مظفر

علی محمدی

سرشناسنامه : محمدی علی

عنوان و نام پدید آور : شرح اصول فقه ، استاد محمد رضا مظفر / علی محمدی . - قم دارالفکر ۱۳۷۸.

مشخصات نشر : قم ، دارالفکر ، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۲۸۰ص.

ISBN : 978-964-2611-76-8 (دوره)

شابک : 978-964-6012-21-9

وضعیت فهرست نویسی : فیا

موضوع : اصول فقه - قرن ۸ق .

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۳

رده بندی کنگره : ۶۰۲۸ الف ۶ م / ۱۵۵ BP

شماره کتاب شناسی ملی : ۴۸۷۱-۷۸م



انتشارات دارالفکر

تاسیس ۱۳۳۶

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

شرح اصول فقه (جلد چهارم)

ویرایش جدید

مؤلف : علی محمدی

ناشر : انتشارات دارالفکر

چاپخانه : قدس - قم

نوبت چاپ : سیزدهم - ۱۳۹۲

شمارگان : ۳۰۰۰ نسخه

قیمت : ۸۵۰۰ تومان

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۲۱-۹ ISBN : 978-964-6012-21-9

شابک دوره : ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۷۶-۸ ISBN : 978-964-2611-76-8

انتشارات دارالفکر

قم: خیابان صفاییه، بین کوچه آمار و ممتاز، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۳۷۷۴۳۵۴۴ - ۳۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۳۷۷۳۸۸۱۴

دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،

روبه‌روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ - تلفن: ۶۶۴۰۸۹۲۷ - ۶۶۴۰۹۳۵۲ ، فاکس: ۶۶۹۷۷۶۲۰

info@darolfekr.com

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

www.darolfekr.com

فهرست مطالب

پیش گفتار	۷	تنبيه ششم	۷۹
المقصد الرابع: مباحث الاصول العملية		تنبيه هفتم	۷۹
تمهيد	۹	اصالة التخيير	۸۷
اصالة البرائة	۲۷	دليل قول به اباحة ظاهريه	۸۹
اصوليان و برائت	۳۰	دليل قول به توقف	۹۲
دلایل قرآنی برائت	۳۰	دليل قول به تخيير	۹۲
دلایل روایی برائت	۳۴	دليل قول به تعيين	۹۳
دليل اجماع بر برائت	۴۰	۱. دفع المفسده اولی من جلب المصلحة	۹۳
دليل عقلی بر برائت	۴۱	۲. استقراء	۹۴
اخباريان واحتياط	۴۴	۳. قانون احتياط	۹۵
آياتی از قرآن	۴۴	تنبيهات اصالة التخيير	۹۵
دلایل روایی احتياط	۴۷	تنبيه اول	۹۵
دليل عقلی اخباريان بر وجوب احتياط	۵۵	تنبيه دوم	۹۶
تنبيهات اصالة البرائة	۶۰	اصالة الاحتياط	۹۹
تنبيه اول	۶۰	۱. دوران بين المتباينين	۱۰۰
تنبيه دوم	۶۱	مرحلة اول	۱۰۰
تنبيه سوم	۶۶	مرحلة دوم: موافقت قطعی با علم اجمالی	۱۰۵
تنبيه چهارم	۷۱	تنبيهات دوران بين المتباينين	۱۰۸
تنبيه پنجم	۷۶	۲. دوران بين اقل و اكثر	۱۲۷

تنبيه دوم: شبهه عبائيه ۲۴۵	۱. شك در جزئيت ۱۲۹
تنبيه سوم: امور تدريجيه ۲۴۸	۲. شك در شرطيت (اجزاء تحليله) ۱۴۲
تنبيه چهارم: زمانيات ۲۵۱	تنبيهات اقل و اكثر ۱۴۴
تنبيه پنجم ۲۵۳	اصالة الاستصحاب ۱۶۱
تنبيه ششم: استصحاب تعلیقي ۲۵۵	۱. تعريف استصحاب ۱۶۱
تنبيه هفتم: استصحاب عدم نسخ ۲۵۸	معناي لغوي استصحاب ۱۶۲
تنبيه هشتم: اصل مثبت ۲۶۱	معناي اصطلاحی استصحاب ۱۶۳
تنبيه نهم ۲۶۳	۲. مقومات استصحاب ۱۶۷
تنبيه دهم: استصحاب در امور اعتقادی ... ۲۷۰	۳. معناي حجيت استصحاب ۱۷۴
تنبيه يازدهم ۲۷۱	دو تبصره ۱۷۷
تنبيه دوازدهم ۲۷۲	۴. استصحاب اماره است يا اصل ۱۷۹
خاتمه مبحث استصحاب ۲۷۳	۵. اقوال در باب استصحاب ۱۸۱
امر اول ۲۷۳	۶. ادلة الاستصحاب ۱۸۸
امر دوم ۲۷۴	دليل اول: بناي عقلایيه ۱۸۸
امر سوم ۲۷۵	دليل دوم: حکم عقل ۱۹۵
امر چهارم ۲۷۶	دليل سوم: اجماع ۱۹۸
امر پنجم ۲۷۷	دليل چهارم: اخبار استصحاب ۲۰۰
امر ششم ۲۷۷	تنبيهات استصحاب ۲۳۷
امر هفتم ۲۸۰	تنبيه اول: اقسام استصحاب کلی ۲۳۷

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 بنیان‌گذار اصول جدید شیخ اعظم انصاری رحمته 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 عبارت‌اند از:

۱. اصل پرائت

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 اشاراتی شده، اما سایر اصول عملیه همراه با تنبیهاتی که دارند عنوان نشده‌اند. به قول ناشر کتاب اصول فقه در اول مباحث جزء چهارم: «کُلُّ مَا عَثَرْنَا عَلَيْهِ مِنْ مَبَاحِثِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ آتَتْ تَشْكَلَ الْجُزْءِ الرَّابِعِ وَالْآخِرِ مِنَ الْكِتَابِ بَيْنَ أَوْرَاقِ آيَةِ اللَّهِ الْمُؤَلَّفِ - طَالِبِ مَثْوَاهُ - هُوَ مَبَاحِثُ الْأَسْتَصْحَابِ الَّتِي أَثَرْنَا نَشْرَهُ لَوْحَدِهِ فِي هَذِهِ الطَّبْعَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحَقْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّالِثِ».

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية

تمهید

چهارمین مقصد از مقاصد چهارگانه کتاب قِیمِ اصول فقه، مباحث اصول عملیه است. اصول عملیه عبارت‌اند از سلسله دستورالعمل‌هایی عقلی و شرعی که در هنگامهٔ جهل و حیرت در احکام واقعی، از سوی شارع و عقل، تشریع و اعتبار می‌گردند. 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 می‌گردد، از این اصول بهره می‌گیرد.

توضیح مطلب: به صورت یک قانون جهان‌شمول، هر انسانی در هر نقطه‌ای از کرهٔ زمین هنگامی که به یک مکتب و مسلکی مادی یا الهی - علمی یا فلسفی گرایش پیدا می‌کند، پیشاپیش به‌طور مجمل و سر بسته می‌داند که آن مکتب یک سری تکالیف و برنامه‌هایی را بر دوش او خواهد گذاشت، و در آن مسلک یک سلسله بایدها و نبایدهایی 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 می‌کند و متدین به این آیین آسمانی می‌گردد، 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 امتثال این

تکالیف و ادای این مسؤولیت‌ها 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 الیقینیة». بر اساس 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 قبلاً علم اجمالی داشت که مثلاً 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 نموده‌ام. به دلیل این‌که در تمام حوادث و وقایع مشکوک، دلیل اجتهادی نداریم. مثلاً شرب توتون یا استعمال دخانیات در اسلام چه حکمی دارد؟ دفن میت کافر چه حکمی دارد؟ و... برای پاسخ به هیچ‌یک از این پرسش‌ها نص خاص نداریم. «فما قصد لم یقع».

دوم. برای بیشتر مواردی که علم اجمالی داشت دلیل اجتهادی تحصیل نمود؛ مثلاً ۹۰٪ از مواردی که قبلاً 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.

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 می‌ماند 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 به‌درد 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؟

اینها سؤالاتی است که پاسخ جدی می‌طلبد 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 فرموده‌اند که در حال شک به آنها مراجعه کرده و یا عمل کنیم. نام این وظایف عملیه، اصول عملیه یا قواعد اصولی و یا أدلة فقهی است. تا آنجا که اصولیان تلاش کرده‌اند، چهار اصل عملیه یافته‌اند 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 عبارت‌اند از:

۱. اصالة البرائة: این اصل هم عقلی است؛ یعنی حاکم به آن عقل است و هم شرعی است، یعنی حاکم به آن شارع است؛ منتهی موضوع اصل برائت عقلی عدم البیان است که عقل می‌گوید: عقاب بدون بیان قبیح است و موضوع اصل برائت شرعی عدم العلم است که شرع فرموده: رفع ما لا يعلمون، الناس فی سعة ما لم يعلموا، کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام.

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

فرموده: اخوک دینک فاحتط لدينک، الوقوف عندالشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و...

۳. اصالۃ التخییر: این اصل فقط عقلی است و موضوع آن در دوران بین المحذورین است که مکلف قادر بر احتیاط نیست؛ مثل دوران امر بین وجوب و حرمت دفن کافر.
۴. اصالۃ الاستصحاب: این اصل فقط شرعی است و موضوع آن شک در بقای حکم یا موضوع حکمیه است که سابقاً متیقن بوده و الان مشکوک البقاء است و شرع فرموده: لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر.

تذکر: نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که علاوه بر اصول چهارگانه فوق که از اصول عامه هستند، اصول عملیه دیگر داریم که مخصوص به باب خاصی هستند. لذا دانشمند اصولی از آنها بحث نمی‌کند مگر استطراداً و جای این مباحث علم فقه است؛ از قبیل اصالۃ الطهارة که تنها در شک در طهارت و نجاست جاری می‌شود، اصالۃ الحلیۃ که تنها در باب شک در حلیت و حرمت جاری است، اصالۃ التذکیۃ که در باب لحوم جریان پیدا می‌کند، لاغیر.

در خاتمه این مقدمه نکات مهمی را تقدیم می‌داریم:

نکته اول. چرا اصول عملیه متعدده شد؟ چه مانعی داشت که در تمام موارد شک تنها از اصل براثت مثلاً استفاده کنیم و به سراغ سایر اصول نرویم؟
جواب: دلیل مطلب آن است که شک حالات گوناگونی دارد؛ گاهی حالت سابقه دارد و گاهی نه، گاهی شک در اصل تکلیف است گاهی در مکلف‌به، گاهی احتیاط ممکن است و گاهی نه. از آنجاکه شک صور متعددی دارد و در هر صورتی اصل به خصوصی جاری می‌شود - چنان‌که در نکته سوم خواهیم گفت - اصول عملیه 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 خیر؟

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

در موارد فراوانی اختلاف نظر در این مجاری وجود دارد. مثلاً در باب این که 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 رحمته 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 اصالة التخییر است. اشکال ما این است که چه بسا احتیاط ممکن نباشد، ولی در عین حال از اصالة التخییر هم استفاده نشده، بلکه اصالة البرائة 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 برائت 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 شرعی عدالت واقعی را بر عدالت مستصحبه مترتب کن.

ب. گاهی نیز مشکوک یا اصلاً حالت سابقه ندارد و ابتداء به ساکن برای مکلف شک

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 الزام؛ 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 اصالة البرائة 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 ... هم چنین است. بدین ترتیب اینجا مجرای اصالة الاحتیاط است.

۳. در بعضی موارد اصل تکلیف برای مکلف فی الجمله معلوم بوده و احتیاط هم ممکن نیست. مثلاً علم اجمالی دارم به این که 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 اصالة 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، الصلوة واجبة و ... در این گونه موارد قطع و ظن طریق به سوی واقع هستند و گاهی در موضوع حکم شرعی قطع اخذ شده،

اگرچه این فرض در شریعت ندرت دارد؛ مثلاً شارع فرموده: «إذا قطعت بخمرة مایع یجب علیک الاجتناب و الآفلا». گاهی نیز ظن در موضوع حکم شرعی اعتبار شده، ولو این فرض بسیار نادر است؛ مانند: «إذا ظننت بالقبلة فصل» یا «صل الی القبلة المظنونة».

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 کرده 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 واقعاً شک ما بین ۳ و ۴ و ... است: «إذا شکک فابن علی الاکثر و صلّ صلوۃ 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 این که گاهی شبهه، شبهه موضوعیه است و گاهی شبهه حکمیه.

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

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 امر 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 اصالة البرائة، در مثال دوم اصالة الطهارة، در مثال سوم استصحاب
خمریت، در مثال چهارم احتیاط و در مثال پنجم قاعدة سوق المسلمین جاری است.
سه مثال دیگر:

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

شبهه حکمیه عبارت است از این که 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 ثلاثین 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 قاعدة طهارة است و مثال اصالة التخییر

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

اصول عملیه خاصه و عامه هم در شبهات حکمیه جاری می‌شوند 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 می‌شوند لذا در اصول هر دو مورد بحث واقع می‌شود، وگرنه بحث از شبهه موضوعیه و مسائل جزئی مربوط به فقه است. در خاتمه این نکته فرق‌های شبهه حکمیه و موضوعیه را بیان می‌کنیم:

۱. در شبهات موضوعیه، منشاء، شبهه امور خارجیه است، ولی در شبهات حکمیه منشاء 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 می‌شود، 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. فرق‌های دیگری هم ممکن است داشته باشند.

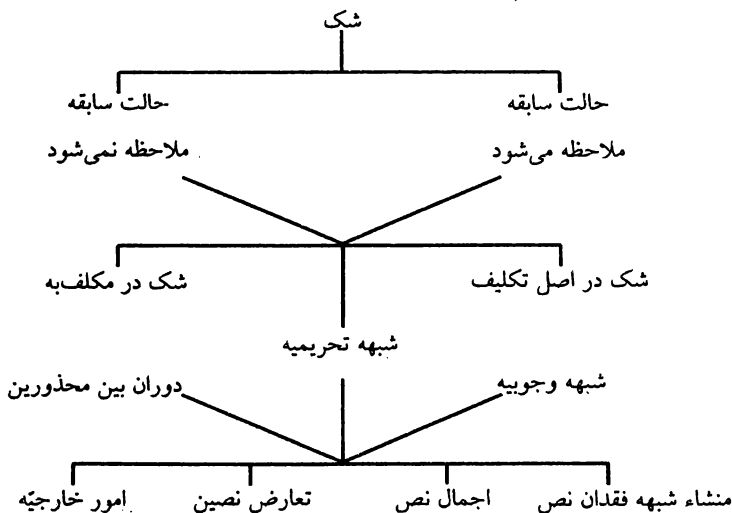
نکته ششم. ظنون در یک تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱. ظنون معتبره یعنی اماراتی ظنی که پیشترانه قاطع دارند و دلیل خاص بر حجیت آنها اقامه شده است نظیر ظنّ حاصل از خبر واحد ثقّه 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 نفیاً و یا اثباتاً اقامه نشده مانند ظنّ حاصل از شهرت فتوایی، اجماع منقول به خبر واحد و ...
- ظنون غیر معتبره در حکم شک هستند؛ یعنی همان‌طور که اگر در حکمیه شک پیدا کنیم، از اصول عملیه استفاده می‌کنیم. 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.

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

جناب شیخ انصاری برای مبحث شک که موضوع بحث ماست یک تقسیم‌بندی اساسی دارند که ۴۸ صورت درست می‌کنند و به تفصیل درباره هر یک از آنها بحث می‌کنند و آن این‌که: یا حالت سابقه ملاحظه می‌شود و یا خیر در هر یک از دو صورت یا شک در اصل تکلیف است و یا شک در مکلف‌به؛ $2 \times 2 = 4$.

در هر یک از این چهار صورت یا شبهه تحریمیه است و یا وجوبیه و یا دوران بین المحذورین، و در هر یک از این دوازده صورت یا منشاء شبهه فقدان نص است و یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا امور خارجیه مجموع می‌شود ۴۸ صورت به این بیان: (حاصل ضرب اقسام) $2 \times 2 = 4 \times 3 = 12 \times 4 = 48$.



و لکن جناب آخوند خراسانی و پیروان ایشان، تمام این مباحث عریض و طویل ولی پر فایده را در چند سطر خلاصه کرده و فرموده: چرا ما بحث را اختصاص به شبهه وجوبیه دهیم یا تحریمیه، بلکه به طور کلی می‌گوییم: 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... می‌شود. استدلال‌ات در همه این

مسائل شبیه به هم است، لذا همه آنها را یک جا مطرح می‌کنند.
متن بیان آخوند خراسانی چنین است:

فصل: لو شک فی وجوب شیءٍ أو حرمة و لم تنهض علیه حجة جاز شرعاً و عقلاً ترک الأول و فعل الثانی و کان مأموناً من عقوبة مخالفة کان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النصّ أو إجماله و إحتماله الکراهة أو الإستحباب أو تعارضه فيما لم یثبت بینهما ترجیح....^۱

نکته هشتم. همان‌گونه که شبهه وجوبیه و تحریمیه داریم، شبهه استحبابی و کراهتی هم داریم. شبهه وجوبیه عبارت است از دوران امر بین الوجوب و غیرالحرمة از سایر احکام تکلیفیه از استحباب و شبهه تحریمیه عبارت است از دوران امر بین الحرمة و غیرالوجوب 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 الکراهة و الاباحه. دوران بین المحذورین عبارت است از دوران امر بین الاستحباب و الکراهة.

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 الزامیه‌اند جاری است. البته گروهی گفته‌اند ادله برائت در شبهات استحبابیه و کراهتی و دوران بینهما جاری نیست؛ زیرا این ادله برای نفی مؤاخذة و عقاب هستند و در استحباب و کراهت ذاتاً عقابی نیست. پس رفع شارع عبث است ولی حق آن است که ادله برائت شامل این صور نیز می‌گردند و در آثار خاصه جاری می‌شود. مثلاً 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 برائت جاری می‌کند و در باب شک در کراهت و ... چنین است. منتهی این امور ثمرات نادر هستند.

نکته نهم. گاهی شبهه دو تا دو تا محاسبه می‌شود؛ یعنی طرف شبهه دو تا و گاهی

بیشتر، و شبهه به تعداد احکام تکلیفیه دارای طرف است که فهرست وار بیان می‌کنیم:
 شبهه تحریمیه: ۱. دوران بین حرمت و کراهت، ۲. حرمت و اباحه، ۳. حرمت و استحباب، ۴. حرمت و کراهت و اباحه، ۵. حرمت و کراهت و استحباب، ۶. حرمت و اباحه و استحباب، ۷. حرمت و کراهت و اباحه و استحباب.

شبهه وجوبیه: ۱. وجوب و استحباب، ۲. وجوب و اباحه، ۳. وجوب و کراهت، ۴. وجوب و استحباب و اباحه، ۵. وجوب و استحباب و کراهت، ۶. وجوب و اباحه و کراهت، ۷. وجوب و استحباب و اباحه و کراهت.

دوران بین محذورین: ۱. وجوب و حرمت، ۲. وجوب و حرمت و اباحه، ۳. وجوب و حرمت و کراهت، ۴. وجوب و حرمت و استحباب، ۵. وجوب و حرمت و کراهت و استحباب، ۶. وجوب و حرمت و کراهت و اباحه، ۷. وجوب و حرمت و استحباب و اباحه، ۸. وجوب و حرمت و اباحه و استحباب و کراهت.

نکته دهم. یکی از مسائلی که از قدیم در میان اصولیان مسلم بوده، این است که ادله بر اصول تقدم دارند. به عبارت دیگر، دلیل اجتهادی بر دلیل فقهاتی مقدم است و اینها در طول یکدیگرند و میان اصولی‌ها ضرب‌المثل شده به این‌که: «الاصل دلیل حیث لا دلیل».

ولی مطلب مهم‌تر آن است که این تقدم روی چه اصلی و از چه باب است؟ آیا از باب ورود است؟ (ادله بر اصول ورود دارند؛ يقدم الوارد علی المورد) یا از باب حکومت است؟ (ادله بر اصول حکومت دارند؛ يقدم الحاكم علی المحكوم). یا از باب تخصیص است؟ (ادله مخصص اصول هستند؛ يقدم الخاص علی العام). مقدمه: ورود عبارت است از این‌که وقتی دو دلیل در مقابل یکدیگر قرار گرفتند، یکی از آن دو موضوع دیگری را نابود ساخته و از میان برمی‌دارد.

حکومت عبارت است از این‌که یکی از دو دلیل در دلیل دیگر تصرف نموده و دایره موضوع آن را توسعه داده و یا تضییق کند، نه این‌که به کلی نابود کند.

تخصیص عبارت است از این‌که یکی از دو دلیل بعضی از افراد موضوع، دلیل دیگر را از حکمی که برای بقیه افراد موضوع ثابت است خارج سازد و در یک کلام

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، وگرنه 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 یقین‌آور باشد، مانند المتواتر المنصوص و بین مواردی که دلیل اجتهادی گمان‌آور باشد مثل المتواتر الظاهر أو الخبر الواحد المنصوص أو الظاهر، به این که اگر دلیل دال بر حکم واقعی قاطع باشد، دلیل اجتهادی وارد بر دلیل فقهاتی است؛ زیرا موضوع اصل شک و عدم العلم است و دلیل قاطع بالوجدان شک را می‌برد. ولی اگر دلیل اجتهادی ماگمان‌آور 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 برائت استفاده کن؛ خواه خبر ثقه و امارای غیر علمیه‌ای در کار باشد و دلالت بر حرمت کند، یا نباشد.

دلیل حجیت اماره می‌گوید: هر جا خبر ثقه یا اماره معتبره دیگری قائم شد، بر طبق آن باید عمل کرد. هذا خاص و ذلک عام، و يقدم الخاص علی العام، فیدقم دلیل الاماره علی دلیل الاصل.

۳. گروهی قائل به حکومت هستند به دلیل این که 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؛ همان‌گونه که اگر علم وجدانی داشتی از اصل استفاده نمی‌کردی. همچنین اگر علم تعبیدی هم

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 این که اصول عملیه دو دسته اند:

اول. اصول عقلی مثل اصل برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخیر.

دوم. اصول شرعی مثل برائت 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 برائت عقلی عدم البیان و دلیل، چه علمی یا ظنی بیان است. و بالوجدان إذا جاء البیان ارتفاع عدم البیان. موضوع احتیاط عقلی احتمال عقاب است و بالوجدان دلیل شرعی که آمد مؤمن و مجوز است و احتمال عقاب می رود. موضوع تخیر، تخیر و عدم رجحان است و دلیل بر خلاف 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 بر اساس 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 برائت استفاده کرد و نیز نسبت به اصول دیگر در مجاری خودشان، بلکه تمسک به این اصول شرطی اساسی دارد و آن این که 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 دامن اصول عملیه پناهنده می شویم. دلیل

مطلب آن است که اصول عملیه در طول ادلهٔ اجتهادیه‌اند و مادامی که دسترسی به امارات داریم، یعنی راه رسیدن به واقع به روی ما باز است، نوبت به اصل عملیه نمی‌رسد. اصل عملیه وظیفه‌ای است برای حالات فوق‌العاده نه حالت اولی ...

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

نکتهٔ دوازدهم: مثال‌های متنوع و متعدد برای هر یک از انواع مختلف اصول عملیه:
الف. اصالة البرائة که شامل سه بخش است:

۱. شبهه تحریمیه که خود چهار قسم دارد:

اول. منشاء شبهه فقدان نص باشد. مثلاً نمی‌دانیم که آیا شرب توتون در اسلام حرام است یا خیر؟ منشاء شبهه فقدان نص است.

دوم. منشاء 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 نمی‌دانیم این عمل حرام است یا نیست. منشاء شبهه اجمال نص است.

سوم. منشاء شبهه تعارض نصین باشد. مثلاً حدیثی می‌گوید شرب توتون در اسلام حرام است، و حدیث دیگر می‌گوید حرام نیست. این دو حدیث با یکدیگر متعارض‌اند و تعارض منشاء شبهه شده است.

چهارم. منشاء شبهه امور خارجی باشد؛ کما إذا شک فی حرمة مایع أو إباحته للتردد فی أنه خمر أو خلّ، و فی حرمة لحم للتردد بین کونه من الشاة أو من الارنب.

۲. شبهه وجوبیه که شامل چهار است:

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

دوم. منشاء شبهه اجمال نص باشد؛ کما إذا قلنا بإشتراک لفظ الأمر بین الوجوب والإستحباب والاباحه و...

سوم. منشاء شبهه تعارض نصین باشد. مثلاً حدیثی می گوید که فلان عمل واجب است و حدیث دیگر می گوید حرام نیست. این منشاء شبهه شده است. چهارم. منشاء شبهه امور خارجیّه باشد. مثلاً شک دارم که آیا در خارج نمازی از من فوت شده یا خیر که حکم کلی را می دانم؛ یعنی می دانم که «اقض ما فات کما فات»، ولی نمی دانم که آیا نمازی از من فوت شده تا مشمول امر اقص باشم یا خیر. منشاء شبهه نسیان من است.

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

اول. منشاء شبهه فقدان نص، کما إذا اختلف الامة على القولین بحیث علم عدم الثالث، ولی نص خاصی بر هیچ طرفی نیست.

دوم. منشاء 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. منشاء 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. منشاء 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. اصالة الاحتیاط که شامل چهار بخش است:

اول. شبهه موضوعیه که منشاء آن امور خارجیّه است و شبهه هم محصوره است؛ از قبیل دوران امر بین این که این مایع خارجی نجس است یا آن مایع دیگر. نیز شبهه غیر محصوره از قبیل این که یکی از این هزار گوسفند جلال و حرام گوشت گردیده است.

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

سوم. شبهه حکمیّه و منشاء آن اجمال نص است. مثل «حافظوا علی الصلوة والصلوة الوسطی» که مراد از صلوة وسطی برای ما مجمل است که آیا ظهر است یا جمعه.

چهارم. شبهه حکمیّه و منشاء آن تعارض نصین است. مثلاً در سر چهار فرسخی یک حدیث می‌گوید قصر واجب، و حدیث دیگر می‌گوید اتمام واجب است، و این سبب شبهه شده است.

در این باره مثال‌های دیگری برای دیگر اقسام وجود دارد که از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.

اصالة البرائة

پس از این که 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 برائت است. مفاد اصل برائت این است که اگر در مورد فلان موضوع (نظیر اقامه در نماز) حکم واقعی وجوب بوده ولی شما در ظاهر آن را ترک نمودی، در اثر شک و اجرای اصل برائت، 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 برائت 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 اصالة البرائة است یا اصالة 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 برائتی 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.

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 لاقلاً برخی با برخی دیگر.^۱

سپس مطلب را بدین شکل توضیح می‌دهد که جناب وحید بهبهانی در باب شبهات حکمیة تحریمیه - که منشاء 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 الدلالة بوده، لذا به همان لسان عبارت آورده است.

از سوی دیگر قائلان به حرمت ظاهری این‌گونه 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 بر اساس اخبار اجتناب از شبهه مثل اخبار التثلیت وظیفه دارد از شبهه اجتناب کند؛ روی این اصل در مقابل حرمت واقعی که ما از آن خبر نداریم، به حرمت ظاهری تعبیر نموده است.

قائلان به حرمت واقعی نیز به گونه دیگری محاسبه نموده‌اند. آنان معتقدند که حرمت واقعی‌ای 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. وسائل، ص ۱۹۳.

۲. همان، ص ۲۱۷ (تنبيه رابع).

دارد و آن اجتناب است. به عقیده این گروه، حکم شرعی هر موضوع، حکمی واقعی است، نه این که صرفاً ظاهریه باشد؛ بر این اساس به حرمت واقعی 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 این که جمیع موارد شبهات تحریمی را در بر می 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 کارگشاست؛ ولی توقف راه دارد. احتیاط نیز از آن جهت عام است که برخلاف توقف، شبهات و جویبه 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 وگرنه تناقض لازم می آید.

۲. شاید فرقیان به این ملاحظه باشد که قائل به حرمت ظاهریه می گوید 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 اصالة الحظر تمسک می کند؛ به دلیل این که 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 قبح 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

تو تون در ظاهر حرام است و مخالفش 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 هر چه 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 جداگانه‌ای ندارد و همانند اوامر اطباء به مریضان است. پس از بیان حقیقت این افکار چهارگانه در بیان ادله طرفین بحث از اصولیان و اخباریان وارد می‌شویم.

اصولیان و برائت

طرفداران این نظریه برای اثبات مطلوب خویش به دلایل متعددی تمسک نموده‌اند 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 اصالة البرائة، به آیاتی چند از قرآن استدلال کرده‌اند:

۱. «لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا عَاسَهَا».

۲. «لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَشَعَهَا».

۳. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».

۴. «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ».

۵. «لَيْسَ لَكَ مِنْ هَٰذَا بَيِّنَةٌ وَيَحْيَىٰ مِنْ حَىٰ عَنْ بَيِّنَةٍ».

۶. «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَائِفَةٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ...».

«وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ».

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

متن آیه اول چنین است: «لَيُنْفِقَنَّ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرْ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا

ءَاتَيْنَا اللَّهَ لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَيْنَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا^۱.

قال فى المجمع:

«لَيُتَفَقَّ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ» امر سبحانه اهل التوسعة ان يوسعوا على نسايتهم المرضعات اولادهم على قدر سعتهم «وَمَن قُدِّرَ عَلَيْهِ» ائى ضيق عليه «رِزْقُهُ فَلَيُتَفَقَّ مِمَّا ءَاتَيْنَاهُ اللَّهُ» و المعنى: و من كان رزقه بمقدار القوت فلينفق على قدر ذلك و على حسب امكانه و طاقته «لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَيْنَاهَا» ائى الا بقدر ما اعطاها من الطاقة و فى هذا دلالة على انه سبحانه لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه و ما لا يطيقه إلى آخره.

كيفيت استدلال: علمای اصول در اين آيه، چهار احتمال داده اند كه طبق برخى از آن احتمالات، آيه شريفه به درد مورد بحث ما مى خورد ولى آن احتمالات مبتلا به اشكال است. طبق بعضى از احتمالات هم كه دلپذير تر است، آيه به درد ما نمى خورد (فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد).

احتمالات مورد بحث عبارت اند از:

۱. «ماء موصوله» كنايه از تكليف باشد و كلمه «آتاها» به معنای اعلام و ايصال باشد و معنای آيه عبارت باشد از اين كه: خداوند بندگان را تكليف نمى كند، مگر به تكاليفى كه اعلان نموده و بيان داشته است. مفهومش اين است كه نسبت به تكاليف واقعيه كه بيان نكرده و به مكلفين ابلاغ ننموده، تكليفى در كار نبوده و آن امور بر ما منجز نيست و ما در برابر آنها آزاد و مرخص هستيم؛ يعنى در ظاهر حق داريم آنها را مرتكب شويم و اگر در واقع حرمت داشته اند، ما را بدان عقاب نمى كنند.

طبق اين احتمال، آيه شريفه مدعای اصوليان را ثابت مى كند. مثلاً، شك داريم كه آيا خداوند استعمال دخانيات را تحريم فرموده يا خير؟ اقامه را واجب نموده يا خير؟ مى گوييم كه در اين رابطه به مكلفين بيانه‌ای ابلاغ نشده است، پس اين تكليف منجز نبوده و فعل يا ترك بالفعل ندارد.

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

«ایتاء» به معنای اعطاست؛ مثل «ایتاء الزکوة» و قرینه این احتمال صدر آیه است که می فرماید: «وَمَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ، فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ». طبق این احتمال باید در کلام فعلی مقدّر باشد و معنای آیه این باشد: «لا یكلف الله نفساً الاّ دفع ما آتاها». به دلیل این که 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 «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» - حتماً باید فعلی از افعال اختیاری انسان ها در تقدیر گرفته شود. مثلاً 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 واصل برائت را دلالت نمی کند، بلکه به باب انفاق به مقدار میسور مربوط می گردد.

۳. «ماء موصوله» به معنای «فعل الشیء أو ترکہ» 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 واصل برائت 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 اصالة البرائة است؛ ولی اولاً این دو احتمال مبتلا به اشکال است و ثانیاً بر فرض 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 رَسُولاً»^۱.

محققین اصولی مسلک گفته‌اند: «إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَصْرَحَ وَأَظْهَرَ دَلِيلَ عَلَى الْبِرَاءَةِ فِي الشَّبَهِاتِ الْبَدْوِيَةِ».

کیفیت استدلال: از این آیه چنین استفاده می‌شود که سنت الهی بر این بوده و هست که هیچ قوم و گروهی را عذاب نمی‌کند مگر این که نخست پیامبرانی را به سوی آنان می‌فرستد. خداوند احکام الهی را توسط انبیا به مکلفین ابلاغ می‌کند و بر آنان حجت را تمام نموده سپس اگر اصلاح نشدند بر آنها عذاب نازل می‌کند. مفهوم مخالف آیه هم این است که قبل از ایصال تکالیف و اتمام حجت، مؤاخذه‌ای در برابر تکالیف واقعی 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 البرائة و هذا هو المطلوب.

بر این استدلال دو اعتراض وارد شده است:

۱. آیه شریفه به قرینه «ماکان» که فعل ماضی است در نفی تعذیب از امت‌های پیشین و نفی اهلاك 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 قطعی منتفی است؛ چون عذاب دنیوی به مراتب از عذاب اخروی موهون‌تر است.

ب. چنان‌که در اصل استدلال ذکر شد در این‌گونه موارد لفظ «کان» از معنای زمان گذشته یا حال یا آینده به کلی منسلخ است و یک سنت الهی را بیان می‌کند؛ پس به امت‌های سلف اختصاص ندارد.

۲. آیه شریفه فعلاً و خارجاً در مقام نفی تعذیب بوده و مورد بحث ما در استحقاق

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

دلایل روایی برائت

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 عبدالله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریر بن عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: رفع عن امتی تسعة: الخطاء والنسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و الطیرة و الحسد و الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفء.

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

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

۴. عن عبد الاعلی عن الصادق علیه السلام قال: سئلته عن من لم یعرف شیئاً هل علیه شیء؟ قال علیه السلام: لا.

۵. ایما امرء ركب امرأً بجهالة فلا شیء علیه.

۶. ان الله تعالى یحتج علی العباد بما آتاهم و عزّهم.

۷. کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی، امر او نهی.

۸. صحیحه عبد الرحمن بن حجاج: فیمن تزوج امرئة فی عدتها هی لا تحل له ابدأ قال اما اذا کان بجهالة فلیزوجها بعد ما ینقضی عدتها فقد یعذر الناس فی الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت بائی الجهالتین اعذر بجهالته ان ذلك محرّم علیه أم بجهالته انها فی عذة قال احدی الجهالتین اهون من الاخری الجهالة بأن الله حرّم علیه ذلك ...

۹. اخبار الحّل که سه روایت است:

اول. موثقه مسعدة بن صدقة عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سمعته یقول: کل شیء لك حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب یکون علیک

قد اشتريته و لعلّه سرقة او المملوك يكون عندك و لعلّه حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو إمرة تحتك و لعلّها اختك أو رضيعتك والاشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة.

دوم. رواية عبدالله بن سليمان: قال: سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن الى ان قال، سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك.

سوم. رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

كيفية 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 اصالة البرائة است می‌آوریم و آن این که رسول الله صلی الله علیه و آله 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 فيه رفع ظاهری است نه واقعی؛ یعنی تکالیف واقعیه عند الله تعالی ثابت‌اند و آن احکام میان عالم و جاهل مشترک‌اند و همگان در واقع نسبت به آنها مکلف‌اند، متهمی 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 احیاناً آن را از روی جهالت مخالفت نمودند، عقابی ندارند.

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

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 صلوة عندالاضطرار 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 حد شرعی یا قصاص یادیه 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 شرعیه‌ای که بر افعال ما مترتب می شوند در تقسیم دیگر سه دسته می شوند: الف. آثار شرعیه‌ای 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 عندالخطأ مرتفع نمی شود وگرنه تناقض است.

ب. آثار شرعیه‌ای 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 خود به 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 شرعیه‌ای که بر افعال اختیاریه ما به نحو لایبشرط 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 عندالخطأ و النسیان و ... مرتفع می گردد.

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

می کند که با مقام امتنان سازگار باشد. مثلاً اگر شخصی مال شخصی را تلف کند در اینجا حدیث رفع مؤاخذه را بر می دارد، ولی ضمان را بر نمی دارد 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 جميع 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 می گردد، 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 می شود ولی ما می توانیم. ما می گوییم: اگر هم در سایر فقرات نیاز به تقدیر فعلی باشیم، ولی در خصوص فراز مورد بحث لزومی ندارد؛ چون می توانیم «ماء موصوله» را به معنای حکم بگیریم. رفع ما لا يعلمون ای رفع الحكم الواقعی الذی لا يعلمون رفعاً ظاهریاً. 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 می توان فهمید آن هم دایره اش وسیع است؛ یعنی هم شبهات حکمیه را شامل می شود و هم موضوعیه را. هم احکام تکلیفیه را شامل می شود و هم وضعیه را. تنها اشکالی که باقی می ماند این است که:

شما می گوید: 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 نمی فهمیدیم. حال ما می گوییم: این چه امتنانی است؟ اگر حدیث رفع هم نبود نسبت به مورد بحث، یعنی شبهات حکمیه بدوی عقل حاکم بود استقلالاً به قبح عقاب

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 می توانست 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 ﷺ 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 سعة حکم لا يعلمون ای الناس فی سعة من قبَل ما لا يعلمون.
دوم. کلمه «ما» را مصدری فرض کرده و ظرف برای «سعه» می گیریم و معنای کلام این می شود: الناس فی سعة مادام لا يعلمون. معنای اصالة البرائة 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 نمی دانیم در وسعتیم. پس از این حدیث اصالة البرائة به خوبی استفاده می شود.

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 انسان ها 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 واقعی ای که اصلاً به بشر ابلاغ نشده و از روز اول حجت الهی آنها را بیان ننموده است.

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

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

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 می‌گوید: خدا حاجب شده در حالی 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 نقل‌ها «حتی یرد

فیه امرا و نهی»:

بعضی از بزرگان گفته‌اند: «إِنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ أَظْهَرَ الْإِخْبَارِ دَلَالَةً عَلَى الْبَرَاءَةِ».

کیفیت استدلال: حدیث می‌گوید 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 البرائة.

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 عنوان اولیة آنها تعلق می‌گیرد که مورد بحث ماست.
دوم. مراد از ورود صدور از جانب خداوند به توسط انبیا باشد، ولو بعداً 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 الاشیاء 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 اظهارتی که ادعا شده بر مدعای اصولی نیست.

۵. اخبار الحل: سه یا چهار روایت در مجامع روایی آمده است مبنی بر این که کل شیء لک حلال، به نام موثقة مسعدة بن صدقه و روایت عبدالله بن سلیمان و عبدالله بن سنان که قبلاً متن آنها نقل شد. شیخ انصاری برای اثبات اصالة البرائة به حدیث عبدالله بن سلیمان و ابن سنان استدلال فرموده و آخوند خراسانی برای اثبات برائت به

روایت موثقه تمسک نموده است به این که شرب تو تون مادامی که علم به حرمت آن پیدا نشود در ظاهر حلال است و هذا معنی اصالة البرائة.

اشکالات این روایات

اول. مختص به شبهات تحریمیه هستند و شامل شبهات وجوبیه نمی شوند در حالی که بحث ماکلی است، پس دلیل اخص از مدعاست مگر این که از راه اولویت و یا اجماع مرکب مطلب تکمیل شود به این که 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 در حالی که مورد بحث ما شبهات حکمیه است.

قرائن مطلب

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

۲. قرینه خاصه: در موثقه دو قرینه داریم:

الف. مثال های موثقه تماماً 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 یعلم 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 ادلة اصولیان برای اثبات اصالة البرائة بعد الفحص و الیأس در باب شبهات بدویه عبارت است از اجماع.

اجماع دو شعبه دارد:

۱. اجماع قولی: هنگامی که ما به کتب فقها و فتاوی آنها مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم علمای اعلام بالا جماع در موارد مختلفی از فقه بر جواز ارتکاب امر مشتبّه فتوا داده‌اند و اجماع هم بالا جماع حجت و کاشف از رأی معصوم است.

اشکال: اول. این اجماع برای ما اجماع منقول است و در مباحث حجت ثابت کردیم که اجماعات 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 مجمّعین برای ما روشن است و ما باید همان مدارک را ملاحظه کنیم که از آنها چه چیز استفاده می‌شود.

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

۲. اجماع عملی یا سیره علما: شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید:

الثَّالِثُ اَلْاِجْمَاعُ الْعَمَلِيُّ الْكَاشِفُ عَنْ رِضَا الْمَعْصُومِ عليه السلام فَإِنَّ سِيرَةَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَوَّلِ الشَّرِيعَةِ بَلْ فِي كُلِّ شَرِيعَةٍ عَلَى عَدَمِ الْإِلْتِزَامِ وَالْإِلْزَامِ بَتَرَكٍ مَا يَحْتَمَلُ وَرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ مِنَ الشَّارِعِ بَعْدَ الْفَحْصِ وَ عَدَمِ الْوُجُودِ وَإِنْ طَرِيقَةُ الشَّارِعِ كَانَتْ تَبْلِغُ الْمَحْرَمَاتِ دُونَ الْمُبَاحَاتِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لَعَدَمِ احْتِيَاجِ الرِّخْصَةِ فِي الْفِعْلِ إِلَى الْبَيَانِ وَ كِفَايَةِ عَدَمِ وَجْدَانِ النَّهْيِ فِيهَا.^۱

دلیل عقلی بر برائت

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

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

همان عقل می‌گوید: فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود (کبرا).

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

بیان صغرا: عقل می‌گوید که اگر مکلف در موردی احتمال تکلیف دهد، - مثلاً 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 مایوس 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، عقلاً 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 می‌شود.

بیان کبرا: این که مولای حکیم کار قبیح نمی‌کند، در علم کلام اثبات شده است. در نتیجه چنین عقابی از مولای حکیم صادر نمی‌شود؛ 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 برائت 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 آن که چرا در ما نحن فیه قانون دوم پیاده نشود؟ (اعتراض نقضی)

دوم، با وجود قانون دوم نوبت به قانون اول نمی‌رسد (اشکال حلّی).

بیان ذلک: موضوع قانون اول عدم البیان 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

که عدم البیان 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 البیان ارتفع عدم البیان. پس جای جریان قانون اول نیست.

جواب: در قانون دوم کلمه‌ای 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 محمولی دارد که وجوب دفع باشد. قانون کلی آن است که هرگاه محمول و حکمی بر موضوعی بنخواهد حمل شود، ابتدا باید خود موضوع مفروض الحصول و مسلم باشد، وگرنه ترتب حکم محال است. حال شما می‌گویید مادر مورد شرب تو تون 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 همان‌گونه که در ادامه بحث خواهیم گفت، بیان اجمالی عقلی برای تنجّز تکلیف کافی است. بنابراین باید احتیاط نمود. ولی در موارد شک در تکلیف و شبهات بدویه هیچ‌گونه 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 زکاة و جهاد و ... لازم نیست. از سوی دیگر بر فرض قول مسأله مربوط به شبهات موضوعیه می‌شود و در آن موارد اصولی و اخباری بالاتفاق برائتی هستند. پس به نظر مشهور اصولیان قانون قبیح

عقاب بلایان جاری است.

اخباریان و احتیاط

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 منشاء شبهه فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض نصین باشد - به ترخیص و اباحه ظاهریه فتوا داده و بر اساس ادله چهارگانه اصالة البرائة را پذیرفته‌اند.

در برابر اصولیان، اخباری مسلک‌ها احتیاط را برگزیده و در خصوص شبهات تحریمیه - چه منشاء شبهه فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض نصین باشد - اصالة الاحتیاطی شده‌اند. 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 کرده‌اند:

۱. آیاتی از قرآن

۲. روایاتی از سنت

۳. حکم عقل

اما به اجماع تمسک نکرده‌اند؛ چون مسأله اختلافی است و اجماعی وجود ندارد.

آیاتی از قرآن

اخباریان به سه دسته از آیات قرآن تمسک کرده‌اند:

۱. آیاتی که از قول به غیر علم نهی می‌کنند مثل: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، و نیز مانند: «قُلْ ءَاللّٰهُ اِنَّ لَكُمْ اَمَّ عَلَى اللَّهِ تَقْتَرُونَ».

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

اشكال: اگر اصوليان اباحه ظاهريه را قائل اند، متقابلاً اخباريان هم به احتياط فتوا می دهند و می گویند اين امر مشتبه در ظاهر حرام و لازم الاجتناب است. پس گفتار آنها نیز قول به غير علم است و تشريع ناميده می شود. و هو حرام بالأدلة الأربعة.

جواب: اخباريان به حرمت ظاهريه يا باطنی فتوا نمی دهد، بلکه می گویند احتياط کن. به عبارت بهتر اصوليان در شبهات به رخصت و جواز فتوا می دهند و بايد اين حکم را احراز کنند وگرنه بدعت است؛ ولی اخباری ها به حرمت فتوا نمی دهند تا بگوئيم شرط الافتاء الاحراز، بلکه عدم الحكم است؛ يعنی می گویند: مکلف همين که احتمال حرمت می دهد بايد اجتناب کند و احتياط نقطه مقابل تشريع است و از آن رهگذر که احتياط صد در صد مطلوب است، مطلوب عقلی و شرعی است، ولی تشريع که صد در صد مبغوض است، مبغوض عقل و شرع است.

اصوليان به اين استدلال اخباريان چنين جواب داده اند:

اول. شما اخباری ها در شبهات موضوعيه و شبهات حکميه وجوبيه برائت و اباحه ظاهريه را اختيار کرده ايد؛ پس به شما هم اعتراض می شود که: هذا قول بغير العلم و تشريع. هر جوابی در آنجاها بدهيد ما نیز در اینجا به شما خواهيم داد. (جواب نقضی)

دوم. ما اصوليان هم قبول داریم که قول به غير علم، تشريع و حرام است ولی ما اصوليان که به برائت و حلیت ظاهريه فتوا می دهيم، ادعا می کنیم که گفتارمان با دليل است و وقتی ادله قطعيه بر برائت دلالت نمود، قول به برائت، قول عن علم است نه به غير علم؛ چنانکه اخباری هم که احتياط را قائل است، ادعا می کند که گفتار او عن علم است والا بدعت و حرام بود. بنابراین، اين دسته از آیات از مورد بحث ما اجنبی هستند؛ زیرا آیات قول به غير علم را منع نموده و در مورد بحث ما هيچ کسی قول به غير علم را ادعا نکرده است، بلکه طرفين دعوی مدعی قول مع العلم اند.

۲. آیاتی که از القای نفس در تهلكه 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

می‌گوید: حق ندارد خود را به هلاکت اندازید. و هذا هو معنى الاحتياط.

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 فيه مقطوع العدم است؛ یعنی در مورد شبهات بدویه 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 مشتبهاً 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 نابود می‌سازد؛ 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، ولو حسن آن محفوظ است.

۳. آیاتی که به تقوا و مجاهدت فی سبیل الله دستور می‌دهد 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 می‌دهند. عالی‌ترین مرحله تقوا و ورع عبارت است از اجتناب از امور مشتبّه و هذا هو الاحتياط.

جواب اصولیان: اول آن که 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 مشتبهاً است؛ پس ارتکاب مشتبهاً با تقوای الهی داشتن منافاتی ندارد.

دوم. آیات فوق، حداکثر رجحان و اولویت تقوا را دلالت می‌کنند، اما وجوب را دلالت ندارند. به دلیل این که آنچه واجب و لازم است داشتن اصل تقواست، اما دارا بودن عالی‌ترین درجه تقوا که واجب نیست، بلکه راجح و از کمالات عالی

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

سوم. اشکال نقضی می‌کنیم به این‌که خود اخباری‌ها در شبهات موضوعیه و حکمیه و جوبیه، برائت 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 علیهم‌السلام 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 یعلم 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 تشریع می‌شمارد و اصولیان که به اباحه ظاهریه فتوا می‌دهند قولشان به غیر علم و تشریع است. و التشریع باطل بالادلة الاربعة. پس باید احتیاط نمود و حکم به ترخیص نکرد. جواب اصولیان: اولاً، خود شما اخباری‌ها در باب شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه و جوبیه فتوا به برائت می‌دهید و به اباحه ظاهریه قائلید. پس قول شما هم به غیر علم و تشریع 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 بر اساس ادله چهارگانه فتوای به برائت می‌دهند نه بدون مدرک. (جواب حلّی)

۲. اخباری که بر وجوب توقف در موارد شبهه دلالت دارند: از قبیل مقبولة عمر بن حفصه و صحیحة 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. آنگاه اگر دلالت این اخبار بر احتیاط کامل باشد، این روایات بیانیت پیدا می‌کنند؛ و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. آنگاه نوبت به قانون قبیح عقاب بلا بیان نمی‌رسد؛ چون این اخبار بر آن قاعده ورود پیدا می‌کنند و موضوع آن قاعده را که بیانی باشد نبود 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 قبیح 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 الصلوة»، «آتوا الزکوة»، «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 استقلالاً موافقتش دارای ثواب و مخالفتش دارای عقاب است، ولی اوامر ارشادی ثواب و عقاب علی حده‌ای 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 مرککز 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 و جوبیه 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 و جوبیه 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.

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 بعدالفحص و الی‌أس 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 استجابی 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 عقاباً كان أو غيره و على تقدير احراز هذا الاحتمال لا اشكال و لا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقاباً و استحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا ينفع في احداث هذه الاحتمال و لا في حكمه».^۱

۳. اخبار الاحتياط: روایاتی که بر وجوب احتیاط دلالت می‌کنند و شیخ انصاری در رسائل به این مناسبت حدود هفت روایت از قبیل صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج و ... نقل می‌کند.

کیفیت استدلال: طبق این دسته از روایات، معصومان علیهم السلام ما را به احتیاط در مورد شبهه امر فرموده‌اند و امر ظهور در وجوب دارد. پس عندالشبهة 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، اینها بیان خواهند بود. و اذا جاء البيان ارتفع عدم البيان. بنابراین ادله احتیاط بر ادله برائت مقدم می‌شوند و موضوع آن را نابود می‌کنند.

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 می‌شوند، به دو جهت:

الف. برخی از روایات برائت اخص است و به شبهات حکمیة 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 کرده‌اند ولی ادله الاحتیاط حد اکثر ظهور در احتیاط دارند بر اساس ظواهر اوامر و نواهی و شکی نیست در این که نص بر ظاهر مقدم است چون قوی‌تر است و یقدم القوی علی الضعیف.

ثانیاً، گروهی از اخبار احتیاط به خصوص شبهات وجوبیه مربوط می‌شود، مثل صحیحہ عبدالرحمن و برخی به شبهات موضوعیه اختصاص دارد، مثل موثقه و در این موارد بالاجماع احتیاط واجب نیست، بلکه حداکثر رجحان دارد، و بعضی دیگر از اخبار هم که عمومیت دارند و شبهات حکمیة تحریمیه را هم دربر می‌گیرند دو دسته‌اند: یک دسته از آنها اشکال سندی دارند که مرسله هستند و یک دسته اشکال دلالی دارند یعنی بر ارشاد مشترک میان وجوب و ندب حمل می‌شوند و در نتیجه این اخبار رد بر اصولیان نبوده و صلاحیت بیانیت ندارند.

صاحب مصباح الاصول می‌گوید:

الوجه الاول: ان حسن الاحتیاط مما استقل به العقل و ظاهر هذه الاخبار هو الارشاد الی هذا الحكم العقلی فیکون تابعاً لما یرشد الیه و هو یختلف باختلاف الموارد ففی بعضها کان الاحتیاط واجباً كما فی الشبهة قبل الفحص و المقرونة بالعلم الاجمالی و فی بعضها کان مستحباً كما فی الشبهة البدویة بعد الفحص و هی محل الکلام فعلاً^۱.

جواب خصوص: علمای اصول از یکایک اخبار احتیاط جداگانه جواب داده‌اند:
 جواب از صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج: «عن عبدالرحمن بن حجاج قال: سئلت اباالحسن علیه السلام عن رجلین اصابا صیداً و هما محرمان الجزاء بینهما أو علی کل واحد منهما جزاء قال بل علیهما ان یجزی کل واحد منهما الصید فقلت إن بعض اصحابنا سئل عن ذلك فلم ادر ما علیه قال اذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا فعلیکم الاحتیاط حتی تسئلوا و تعلموا».

جواب: اولاً مورد روایت شبهه وجوبیه است و در اینجا بالاتفاق احتیاط واجب نیست. فلا بد من حمل الروایة 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: «حتی تسئلوا 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 موثقۀ عبدالله و ضاح: «قال کتبت الی العبد الصالح (موسی بن جعفر علیه السلام) یتواری عنّا القرص و یقبل اللیل و یزید الیل ارتفاعاً و یستر عنا الشمس و یرتفع فوق الجبل حمرةً و یؤذن عندنا المؤذنون فاصلی حینئذ و افطر ان کنت صائماً أو انتظر حتی تذهب الحمرة التي فوق الجبل فکتب علیه السلام اری لک ان تنتظر حتی تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدینک».

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

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 يستدعی البرائة الیقینیة، باید احتیاط کرد. و اگر سؤال از شبهه حکمیه باشد روایت را بر مورد تقیه حمل می‌کنیم به دلیل این که در نزد اکثر اهل سنت غروب شرعی به استتار قرص است و نزد اکثر علمای شیعه غروب شرعی به ذهاب حمرة 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 علیه السلام بسنده کالصحیح 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 استجابی و در شبهات مقرونه به علم اجمالی ارشاد وجوبیه باشد. وقتی ارشاد به حکم عقل شد، قدرت مقابله با قانون قبیح عقاب بلایان را ندارد و به نفع اخباریان تمام نمی‌شود.

سایر روایاتی که در این باب نقل شده‌اند، از قبیل مراسیل شهید و ... از ناحیه سند مرسله بوده و حجیت ندارند. نیز بر فرض حجیت، حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند تا این که تخصیص اکثر لازم نیاید؛ زیرا اگر بر وجوب مولوی حمل کنیم، لازمه‌اش 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 نموده‌اند، 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.

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 ثلاثة امر بین رشده فیّتبج و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یردّ حکمه الی الله و رسوله ﷺ قال رسول الله ﷺ حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک 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 أنّه خطب و قال حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک 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. علة الواجب واجبة: امام (علیه السلام) ابتدا می‌فرماید: «خُذ 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 می‌کند به این که امور سه قسم‌اند و بعد به سخنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) استشهاد می‌کند و شکی نیست در این که علت امر واجب هم واجب است نه مستحب که مفهومی ندارد.

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

که فرموده است:

«و دلالة هذه الاخبار تتوقف على ان يكون المراد من الوقوع فى المحرمات هو الوقوع فى المحرمات التى فى موارد الشبهة و الظاهر منها هو الوقوع فى المحرمات المعلومة لأجل ان ارتكاب الشبهات يوجب و هن المحرمات و عدم الاعتناء بها فيقع الانسان فيها من حيث لا يعلم و اما اذا كان المراد منه هو الوقوع فى المحرمات التى فى موارد الشبهة 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 ﷺ من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه و غيره من الاخبار الواردة بهذا المضمون و بالجملة الاخباريون استدلوا لوجوب الكف عن محتمل الحرمة بكل خبر مشتمل على لفظ التحرز و التوقف و الاحتياط و ليس لواحد منها دلالة على مدعاهم اصلاً فالصفح عن التعرض لها و بيان عدم دلالتها و ايكال ذلك الى ما افاده العلامة الانصارى ﷺ فى هذا المقام اولى 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 اخباری‌ها برای وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه، حکم عقل و دلیل عقلی است. این دلیل به این صورت تقریر شده است:

بیان اول: الاشتغال یقینی يستدعى الفراغ یقینی یا تستدعى البرائة یقينية.

توضیح ذلك: قبل از آن‌که به ادلة احکام شرعیه 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 بر عهده ما می‌گذارد به گونه‌ای که باید امثال 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.

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 بست عمل حرام و یک شک بدوی نسبت به سایر حوادث تبدیل می شود. آن گاه در موارد شک بدوی که مجرد الاحتمال است بدون آمیختگی با علم، اصالة البرائة جاری می کنیم.

جواب: خوشبختانه یا متأسفانه پس از مراجعه به ادله نیز علم اجمالی ما به حال خود باقی است و انحلال پیدا نمی کند؛ 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 می کردیم که علم اجمالی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی تبدیل می شود، ولی متأسفانه باید اعتراف کرد که این امر میسر نیست. به دلیل این که دلایل یقین آور بسیار نادر است و عمده دلیل ما روایات است که بر فرض سندشان قطعی باشد، ولی دلالت آنها ظهوری است و قطعی نیستند. ولی اگر ادله، ظنیه باشد می گوییم: پس از مراجعه به ادله و تحصیل ظن تفصیلی نسبت به مواردی، باز هم علم اجمالی متفی نمی شود؛ 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 می دانند، از کسی که بر طبق اماره عمل کند احتمال عقاب متفی است؛ اما مبنای آنان باطل است، کما ثبت فی محله.

اصولیان از این بیان دو جواب داده اند:

۱. جواب نقضی: اگر این علم اجمالی تکالیف واقعی را در حق ما منجز و فعلی سازد و از رجوع به اصالة البرائة در شبهات حکمیة تحریمیه مانع شود، پس باید در باب شبهات حکمیة وجوبیه نیز به همین بیان مانع شود. نیز در باب شبهات موضوعیه هم به همان بیان باید ممانعت کند، در حالی که شما اخباری ها در آن دو باب احتیاط را واجب نمی دانید و هم صدا با اصولیان برائتی هستید؛ پس اشکال مشترک الورد است.

۲. جواب حلی: ما هم قبول داریم که پیش از مراجعه، علم اجمالی به وجود محرمات 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 مازاد بالوجدان علم اجمالی باقی نیست، بلکه صرف شک است و در شکوک بدوی پس از فحص و یأس اصالة البرائة 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 ظنیّه معتبره بر حرمت قائم شود و بدین وسیله، وضع ۱۰۰ مورد روشن شود باز هم علم تعبدی تفصیلی داریم به وجود ۱۰۰ حرام و نسبت به مازاد ولو در واقع حرامی باشد، در حق ما منجز نخواهد بود و حق داریم در ظاهر اصالة البرائة 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 خطاکار 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 اصالة البرائة 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 مسأله سه نظریه وجود دارد:

اول. بیشتر اخباری‌ها می‌گویند: الاصل فی الاشياء الحظر الا ما أخرجه الشارع. بنابراین، در هر جا که بیانی از شارع بر جواز و رخصت نیافتیم حکم به منع نموده و آن

مورد را در تحت اصل داخل می‌کنیم و نسبت به شرب تو تون بیانی از شارع نیافته‌ایم؛ 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 تو تون را به دو مجوز شرعی مرتکب شویم.

دوم. بیشتر اصولی‌ها می‌گویند: الاصل فی الاشياء الاباحه الا ما أخرجه 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 فيها الاباحه.

دلیل این گروه این است که قانون لطف مقتضی است که اگر فلان عمل دارای مفسده واقعی 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 رحمهما می‌گویند: الاصل فی الاشياء الوقف الا ما أخرجه الدلیل، که نتیجه وقف هم همان حظر و منع ظاهری است. مادامی که بیانی نرسیده معنای وقف این است که: العقل لا يحكم 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 مستقل بالحظر و المنع ما لم يشبته الاباحه.

۲. و یا بر فرض تنزل می‌گوییم: العقل يحكم 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؟

جواب: ادله برائت با ادله احتياط معارضه می کنند. و اذا تعارضاً تساقطاً فيرجع الى الاصل و هو الحظر او الوقف الذي يرجع الى الحظر.

جواب اصوليان: اولاً اين كه الاصل في الاشياء الحظر، مورد اختلاف است؛ زیرا جمع زيادی می گویند: الاصل في الاشياء الاباحه. پس قانون شما از مسلمات نیست تا برای مورد نزاع بدان استدلال کنید، بلکه هذا اول الكلام.

ثانياً، حکم عقل به حظر يا وقف بر فرض قبول وقتی تمام است که ما دليل بر ترخيص نداشته باشیم، ولی مفصلاً ملاحظه شد که ما مجوز شرعی و عقلی داریم و آن ادله اربعه برائت است و اين كه ادله احتياط را به رخ ما کشيدید آنها قدرت معارضه با ادله برائت را ندارند در اثر اشکالات متعدد سندی و يا دلالي که داشتند و سابقاً بيان کردیم.

ثالثاً، ما نحن فيه ارتباطی به شأن نزول قانون اصالة الحظر ندارد؛ زیرا مناط و معيارشان یکی نیست.

بيان ذلك: مناط در اصالة الحظر عقلی، فعلى 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 دليل آن نیست که در ما نحن فيه هم کسی قائل به حظر شود، بلکه ملتزم به برائت می شود؛ زیرا بين اين دو ملازمه ای نیست تا حکم آنها یکی باشد.

اشکال: در مشتبهات به شبهات تحريميه، 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 احتياط می آورد، و لكن احتمال عقاب مربوط به اطراف علم اجمالی و شبهات بدویة قبل الفحص است و به ما نحن فيه که شبهه بدوی آن هم بعد الفحص و اليأس 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 امتثال اوامر الهی و ... و بالجملة: الشبهة

من هذه الجهة موضوعية و در شبهات موضوعیه بالاجمال اجتناب لازم نیست. نتیجه: از جمیع مطالبی که از اول مبحث برائت 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 حکمیة تحریمیه ندارند تا بتوان رأی آنان را پذیرفت. بنابراین، حق با اصولیان است.

«و الاصل فی الشبهات البدویة البرائة».

تنبيهات اصالة البرائة

همان‌گونه 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 مسأله مورد نظر، یعنی اصالة البرائة را مطرح می‌سازیم:

تنبيه اول

آیا اصل برائت از جمله امارات ظنیة است و طریقیت به سوی واقع دارد، و یا از نوع اصول عملیه است که صرفاً یک وظیفه عملی و تعبدی است و هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارد؟ در این مورد دو نظریه ابراز شده است:

۱. مشهور اصولیان قدیم، اصالة البرائة را از امارات ظنیة دانسته و می‌گفتند: در هنگام فقدان علم و قطع به حکم واقعی، به اصالة البرائة 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 عليهم السلام فِي نَحْوِ زَمَانِنَا مَنْسَدٌ قَطْعاً إِذَا لَمْ يَوْجَدْ مِنْ ادْلَتِهَا لَا يَفِيدُ غَيْرَ الظَّنِّ لِقَدِّ السَّنَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَ انْقِطَاعِ طَرِيقِ الْإِطْلَاعِ عَلَى

الاجماع من غير جهة الثقل بخبر الواحد و وضوح كون اصالة البرائة لا يفيد غير الظن و....

ب. المحقق الاول عليه السلام في المعارج، ادعى اجماع الامة على التمسك بالبرائة الاصلية و الظاهر ان اعتمادهم في الحكم بالبرائة على كونها هي الحالة السابقة الاصلية فيظن ببقائه.

ج. بسیاری از قدما برای اثبات اصالة البرائة، به استصحاب البرائة تمسك نموده اند و بدون تردید استصحاب عند المتقدمین از امارات ظنیه 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 ناچارى 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.

تنبيه دوم

در مباحث گذشته این مطلب مسلم شده که در موارد شبهات بدویّه، بعد از فحص و یأس از ظفر به دلیل باید اصالة البرائة 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 حکمیه، چه وجوبیه و چه تحریمیه، چه توصلیات 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 حسنٌ علی کلّ حال و راجعٌ عقلاً و شرعاً».

رجحان عقلی: رجحان عقلی احتیاط از بدیهیات است؛ زیرا عقل هر عاقل بدون هیچ تردیدی حکم می کند به این که 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

الشبهات فهو لما استبان له اترك، و من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات، قف عند الشبهه، الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، اخوك دينك فاحتط لدينك». این اخبار مارا 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 بر فرض 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 این که: در اینجا احتیاط ممکن نیست، به دلیل این که معنای احتیاط عبارت است از اتیان العمل با اعی 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 کنیم و عمل را بداعی امر به جای آوریم، این بدعت و تشریع 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 این که الاحتیاط حسن عند العقل، و از طرف دیگر لاریب در این که کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع؛ پس از راه ملازمه تعلق امر شرعی به این عمل را

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 این که 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 اثنی یعنی از معلول به علت رسیدن: شبهه‌ای نیست در مطلوبیت و رجحان ذاتی احتیاط و شککی 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 بر اساس 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 در حالی 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 لاریب در این که احتیاط صد در صد مطلوب، و تشریع هزار در صد 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 الصادرة عن الشارع ان یکون مولویاً و ان یکون ظاهراً فی الوجوب بالوضع او العقل و لکن فی

الشبهات البدویه بعد الفحص و البأس لا يمكن الحمل على الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى للامر و اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الكلام و هو المولوى الاستجابى حتى يكون اصل المولوية محفوظة».

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

۲. گروه ديگرى از قدام و متأخرين مى گويند: اين اوامر ارشادى هستند، به دليل اين كه 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 اين كه: «و يشهد بما ذكرنا (ارشادى بودن) ان ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة فى التفصلى عن الهلكة الواقعية لثلايق فيها من حيث لا يعلم و اقتترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فى كونه ورعاً (در روايت فضيل كه پرسيد: من الورع؟ حضرت فرمود: الذى تيورع عن محارم الله و يجتنب الشبهات) و من المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات فى هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها أو مخالفتها سوى الخاصية الموجودة فى المأمور به و هو الاجتناب عن الحرام أو فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقتها سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذراً 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 تفصيلي پيدا كند كه فلان عمل نزد مولى واجب است (مثل

نماز) ارشاد عقلی الزامی است؛ یعنی ما را ملزم به فعل می کند و می گوید اطاعت مولی لازم است. در این گونه موارد اگر از سوی شارع امری فرارسد مبنی بر این که «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» بر ارشاد وجوبی حمل می شود.

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 رؤیة الهلال واجب است و این احتمال مقرون به علم نباشد، بلکه شبهه بدوی باشد، ارشاد عقل غیر الزامی خواهد بود و فقط حکم به حُسن و رجحان احتیاط می کند. 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 می گوید 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، فیجِب الاجتناب. در این گونه موارد اگر از شارع امری رسد مبنی بر این که قف عند الشبهة، 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 می گوید 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 گسترده‌ای دارد:

از ناحیه احتمال، جمیع موارد احتمال را شامل می‌گردد؛ یعنی احتمال وجوب، احتمال حرمت، احتمال قوی، احتمال ضعیف، احتمال متساوی الطرفین، شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه را دربر 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 اینها احتیاط خیلی اهمیت دارد. گاهی هم از امور مهمه نیست. در تمام این موارد احتیاط حُسن دارد و باز در موارد احتیاط، لا فرق که بینة 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 می‌رساند. بنابراین محدوده احتیاط بسیار گسترده است و به اندازه منطقه البروج است، و لکن یک حد و مرز دارد و آن این که 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 حُسن 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 السلام وارد شده‌اند مبنی بر این که: «من بلغه ثواب فعله 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 می‌دهد.

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

۱. صحیحه هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من

الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله ﷺ لم يقله.

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

۳. خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ كان له ذلك الثواب و ان كان النبي ﷺ 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 اين اخبار چند بحث مطرح است:

۱. بحث سندى: سخن گفتن در اسناد اين حديث بى مورد است؛ زيرا اگرچه برخى از اين احاديث ضعيفه السند هستند، لكن در ميان آنها رواياتى هم وجود دارد كه صحيحه السند هستند نظير صحيحه هشام بن سالم. پس حجيت اين اخبار به لحاظ سند مفروغ عنه است.

۲. بحث دلالى: آيا مفاد اين اخبار ارشاد به حكم عقل است؟ (معناى ارشاديت آن است كه اگر اخبار من بلغ هم نبود، باز هم خبر ضعيفى به ما مى رسيد مبنى بر اين كه فلان عمل مطلوب مولى و داراى ثواب است، عقل حكم مى كرد به اين كه احتياط رجحان دارد؛ يعنى حكم مى كرد به اين كه آن عمل را انجام بده به اميد رسيدن به آن ثواب و احتياط هم امرى مطلوب است و استقلالاً بر عنوان احتياط ثواب مترتب است؛ چون كه احتياط يك نوع انقياد و طاعت حكميه است ولو امر شرعى از سوى شارع در كار نباشد. حال اخبار من بلغ هم همين حكم عقل را تداعى مى نمايد و مطلب جديدى را بازگو نمى كنند.) يا اين كه مفاد اين اخبار استحباب شرعى آن عملى است كه بلغه ثواب (يعنى ما از راه اين اخبار كشف مى كنيم وجود يك امر مولوى استحبابى را نسبت به عملى كه به مكلف رسيده كه آن عمل داراى ثواب است) حال كدام يك از اين دو مستفاد از اخبار من بلغ است؟ در اين مقام دو نظريه وجود دارد:

الف. گروهى برآنند كه از اين اخبار استحباب شرعى آن عملى كه بلغ له ثواب استفاده مى شود و براى اين مدعا چندين دليل آورده اند:

۱. استدلالی که شیخ انصاری رحمه الله از قول ابن عدّه نقل نموده و آن این که اخبار من بلغ از قبیل حدیث من سَرَحَ لحیته فله کذاست و همان طور که در آن اخبار بالا جماع 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 متیقّن 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 و جویی 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 البرائة جاری می کنیم پس قدر متیقّن 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 این که 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 خبر 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 تفضّل 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 تفضّل کند و کوهی را در مقابل کاهی به انسان بدهد، از کرم نامتناهی او به دور نیست. اگر او تفضّل کند و همه گناهان انسان را ببخشد مهم نیست. اگر او تفضّل کند و به نیت خیر هم پاداشی دهد که «نِیَّة المؤمن خیر من عمله» بحثی نیست، اگر او کرامت نماید و در برابر یک عمل ده پاداش بپردازد که «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» تعجبی ندارد؛ اما این تفضّلات و الطاف کریمانه مستلزم وجود امری مولوی نیست، بلکه به مجرد انقیاد و تسلیم و حسن سریره و حُسن 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 لحیته»، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مورد اخبار تسریح لویه اگر این اخبار نباشد عقل هیچ ادراک و حکمی ندارد که آیا تسریح لویه 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 بر اساس آن استحباب شرعی را اختیار نموده است و آن این که: در میان اخبار من بلغ یک روایت صحیح و وجود دارد که صحیح هاشم بن سالم از امام صادق علیه السلام در محاسن برقی است و قبلاً 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، ولو 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 این که: فعمله طلباً لقول النبی او التماس ذلک الثواب و... از این دو حدیث استفاده می شود که منظور اتیان عمل به قصد احتیاط است؛ یعنی به امید این که ان شاء الله پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده و به امید این که ان شاء الله آن ثواب داده می شود انجام دهد و هذا معنی الاحتیاط، حال که

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 متنافیان بودندن کما فی المطلق البدلی مثل اعتق رقبة و لا تعتق الرقبة الکافرة، در اینجا جمع عرفی نموده و به واسطه مقید، مطلق را قید می‌زنیم؛ ولی اگر متنافیان نبودند، کما فی المطلق الشمولی از قبیل فی الغنم زکاة و فی الغنم السائمة زکاة، در اینجا حمل مطلق بر مقید نمی‌کنیم، بلکه به هر دو عمل می‌کنیم؛ چون همان‌گونه که در بحث مطلق و مقید گذشت، متنافیان 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.

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

فقهائى ثمراتى را براى این دو نظریه عنوان کرده اند که به یک ثمره اشاره می کنیم و آن این که هرگاه عملی که خبر ضعیفی بر وجوب آن دلالت کرده، یک عمل عبادی باشد مثل صلوة عند رؤیة 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 می توان اتیان کرد و ثواب هم بر آن مترتب می شود، ولی اگر کاشف از امر شرعی نباشند انجام این عمل به قصد قربت چه بسا تشریع 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 می آوریم، ایشان می فرماید:

ثمَّ اِنَّ الثَّمَرَةَ بَيْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ وَ بَيْنَ الاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ يَظْهَرُ فِي تَرْتُّبِ الْاَثَارِ
الْمُتَرْتِّبَةِ عَلَى الْمُسْتَحْبَاتِ الشَّرْعِيَةِ مِثْلَ ارْتِفَاعِ الْحَدِّثِ الْمُتَرْتِّبِ عَلَى الْوُضُوءِ
الْمَأْمُورِ بِهِ شَرْعاً فَانَّ مُجْرَدَ وُرُودِ خَبَرٍ غَيْرِ مُعْتَبَرٍ بِالْاَمْرِ بِهِ لَا يَوْجِبُ اِلَّا
اَسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ عَلَيْهِ وَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ رَفْعُ الْحَدِّثِ فَتَأْمُلُ وَ كَذَا الْحُكْمُ
بِاسْتِحْبَابِ غَسْلِ الْمُسْتَرْسَلِ مِنَ اللَّحْيَةِ فِي الْوُضُوءِ مِنْ بَابِ مُجْرَدِ الْاِحْتِيَاطِ
لَا يَسُوْعُ جَوَازُ الْمَسْحِ بِبِلَلِهِ بَلْ يَحْتَمِلُ قَوِيّاً اَنْ يَمْنَعَ مِنَ الْمَسْحِ مِثْلًا وَ اِنْ قُلْنَا
بِصِيْرِ وَرْتِهِ مُسْتَحْباً شَرْعِيّاً فَافْهَمْ^۱

۴. اَنَ هذه الروایات لا تشمل عملاً قامت الحجة على حرمة من عموم أو اطلاق فاذا دلَّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمة لا يمكن رفع اليد به عنها و السر فيه واضح فانَّ اخبار من بلغ لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدي فان القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.

تنبیه چهارم: اصل موضوعی و حکمی

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

تقسیم به دو قسم می‌گردند:

۱. اصول موضوعیه و آنها عبارت‌اند از اصل‌هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می‌شوند.

۲. اصول حکمیه که عبارت‌اند از اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می‌شوند.

اصول موضوعیه به نوبه خویش دو قسم می‌شوند:

الف. اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی، یعنی اصل موضوعی نتیجه‌اش مثلاً حرمت یا نجاست است، ولی اصل حکمی نتیجه‌اش حلیت و یا طهارت است و یا بالعکس.

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

اصول حکمیه نیز به نوبه خویش دو شعبه دارند:

۱. اصول حکمیه‌ای که در رابطه با شک در احکام شرعی فرعی کلیه الهیه جاری می‌شوند.

۲. اصول حکمیه‌ای که در رابطه با شک در احکام شرعی فرعی جزئی جاری می‌شود، اولی مثل اصول جاریه در شبهات حکمیه و دومی مثل اصل‌های جاری شونده در شبهات موضوعیه.

حال به عقیده محققان از اصولیان اصول موضوعیه که در موضوع الحکم جاری می‌شوند از حیث رتبه و مرتبت بر اصول حکمیه که در نفس الحکم جاری می‌شوند تقدّم دارند و مادامی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد و عندالمحققین اصول موضوعیه بر اصول حکمیه وارد هستند به دلیل این که موضوع نسبت به حکم به منزله علت نسبت به معلول است و یا سبب نسبت به مسبب است و لاریب در این که 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 منطقه ثبوت شیء لشیء فرع

ثبوت 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 نابود کرد، دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد 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.

خلاصة الكلام این که 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 نمی‌رسد.

اینک چند مثال

۱. مثال برای شبهه حکمیه‌ای 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 شرعاً 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 می‌کنیم:

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

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

در اینجا شک در حکم شرعی کلی داریم و منشاء 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 می‌کنیم. وقتی این اصل موضوعی جاری شد، دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعدة طهارت و اصالة الحلیة نمی‌رسد؛ زیرا موضوع آنها مذکّی است.

۲. مثال برای شبهه حکمیه‌ای 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 مذکّی خواهند بود، مثل گوسفند و... حال گوسفند جلال و

یا غنم موطوئه چه طور؟ 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 شرعاً قابل تذکیه بود و بعد از جَلَل شدن شک داریم که باز هم شرعاً قابل تذکیه هست یا نه؟ استصحاب بقا می‌گوید: آری، و وقتی مذکّی شد حکم به حلیت و طهارت حتمی است و نوبت به اجرای اصالة الطهارة و یا اصالة الحلیة نمی‌رسد و جریان آن دو عبث است.

۳. مثال برای شبهه حکمیه‌ای 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، مثلاً 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 اصالة الحلیة 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؟ اصالة الحلیة جاری می‌شود. اشکال: پس از علم به تذکیه حکم به حلیت حتمی است و جای تردید نیست تا اصالة الحلیة 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 طاهر العین هستند و قابل تذکیه‌اند، ولی حلال گوشت نیستند، همانند سباع. پس جای تردید در حلیت هست و اصالة الحلیة جاری می‌شود. ۴. مثال برای شبهه موضوعیه‌ای 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

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 اصالة عدم الزوجية جاری می‌شود و حکم به حرمت و طی می‌کند و با اجرای این اصل، جایی برای جریان اصالة الحلیة والاباحة نمی‌ماند.

مثال دیگر: می‌دانیم که حیوانی که مذکی باشد شرعاً طاهر و حلال و حیوانی که میتة باشد نجس و حرام است، ولی در خارج مقدار گوشتی در وسط بیابان افتاده که شک دارم آیا تذکيه شده یا میتة است؟ در نتیجه شک دارم که آیا طاهر و حلال است یا خیر؟ در اینجا اصالة الحلیة و الطهارة جاری نمی‌شود، چون اصالة عدم التذکيه در رتبة سابقه جاری می‌شود و به نجاست و حرمت حکم می‌شود و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

۵. مثال برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد: می‌دانیم که گوسفند شرعاً و بالذات حلال‌گوشت است و می‌دانیم که اگر گوسفند جلال و نجاست خوار شود بالعرض حرام‌گوشت 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 تذکيه جاری می‌شود و حکم به حرمت و طهارت می‌شود. نتیجه این اصل موضوعی با اصالة الاباحه یکی است، ولی نیازی به اصالة الاباحه نیست.

۶. مثال برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد: مایعی که خمر باشد شرعاً بالقطع و الجزم نجس و حرام است و مایعی که سرکه باشد قطعاً و جزماً 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 اصالة الطهارة و الحلیة بدون هیچ معارضی جاری می‌شود؛ چون اصل موضوعی عدم خمریت با عدم حلیت معارض است و ساقط می‌شود و نوبت اصل حکمی می‌شود و آن هم بدون معارضی جاری می‌شود.

تقصیر: معنای تذکیه چیست؟

در باب تذکیه دو مبنا وجود دارد:

الف. تذکیه‌ای که موجب طهارت و حلیت است، عبارت است از امور خمسة یعنی: ۱. فری الاوداج الاربعة ۲. بالحديد ۳. على القبلة ۴. مع التسمية ۵. مع كون المذکی مسلماً، به اضافه قابلیت ذاتی محل للتذکيه. منظور این عده آن است که تذکیه یک حقیقت بسیطه‌ای است که از مجموع این پنج امر به اضافه قابلیت محل حاصل می‌گردد. این عقیده آخوند خراسانی صاحب کفایة 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 خمسة در طهارت و حلیت تأثیر خواهد گذارد و آلا فلا. این رأی مرحوم محقق نایینی است. حال بر مبنای آخوند خراسانی، هر جا شک کردیم در قابلیت حیوانی برای تذکیه، اصالة عدم التذکيه جاری می‌کنیم به دلیل این که این حیوان در زمان حیات مذکی نبوده و پس از آن شک می‌کنیم در تذکیه عدم را استصحاب می‌کنیم تا زمان خروج روح و ذبح مذبح. ولی بر مبنای میرزا، استصحاب عدم التذکيه جاری نمی‌شود؛ زیرا قابلیت حیوان برای تذکيه حالت سابقه ندارد نه وجوداً و نه عدماً. پس جای استصحاب نیست، بلکه مرجع عند الشک در قابلیت به اصالة الطهارة و الحلیة است.

دلیل آخوند خراسانی: لأن الحيوان في حال الحياة لم يكن مذکي فيستصحب العدم الى زمان خروج روحه و ورود فعل المذکی عليه.

دلیل میرزای نایینی: لأن القابلية للتذکيه، ليس لها حالة سابقة وجوداً و عدماً فلا موقع للاستصحاب ای استصحاب عدمها بل المرجع عند الشک في القابلية اصالة الحلیة و الطهارة.

تنبيه پنجم: جریان اصالة البرائة در مورد شک در واجب تخیری

در این که در موارد شک در واجبات تعیینیه اصالة البرائة جاری می‌گردد شکی نیست. مثلاً شک داریم که آیا دعاء عند رؤية الهلال واجب است یا خیر. می‌گوییم: الاصل البرائة من الوجوب، هم ادلة برائت شرعی این موارد را شامل است، چون غرض از آن

ادله رفع كلفت و مضيقه و ايجاد توسعه و آزادی برای مكلف است و در مانحن فيه آن غرض مترتب است و هم ادله برائت عقليه در اینجا جاری است؛ زیرا موضوع آن ادله عدم البيان بوده و در اینجا هم بيانی نرسیده است؛ پس عقل می گوید عقاب بدون بيان قبيح است. انما الكلام در این است که در مقام شك در وجوب تخيیری آیا اصالة البرائة جاری می شود یا خير؟

مقدمه

واجب در یک تقسیم به دو قسم منقسم می شود: ۱. واجب تعیني ۲. واجب تخيیری. واجب تعیني عبارت است از واجباتی که بدل و جانشین ندارند و چیز دیگری جای آنها را نمی گیرد؛ مثل نماز.

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

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

۲. واجب تعیني بالعرض و آن عبارت است از کلیه واجبات تخيیریّه 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 تخيیریّه هم دو قسم می شود:

۱. واجب تخيیری 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 تخيیر می کند؛ مثل اکرم انساناً، که قابل صدق بر هر فردی از افراد انسان است.

۲. واجب تخيیری شرعی که خود شارع ما را مخیر کرده بین احد الامرین أو الامور، مثل خصال كفاره که شارع فرموده: صم أو اطعم أو اعتق.

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

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

مثال: در کفارة ماه رمضان شارع ما را امر به اطعام نموده، اما نمی‌دانیم که معیناً فرموده: «اطعم» و یا مختیراً فرموده: «اطعم أو صم». در نتیجه شک داریم که آیا صوم به عنوان واجب تخیری بر ما واجب شده یا خیر، و فرض هم این است که اطعام متعذر نیست. بنابراین، شک در وجوب تخیری به معنای حقیقی کلمه داریم. در چنین موردی به عقیده شیخ انصاری اصالة البرائة جاری نمی‌شود؛ به دلیل این که غرض از اجرای اصالة البرائة، ایجاد توسعه و رفع مضیقه است و در واجبات تخیر به این غرض خود به خود 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 فعلاً مورد بحث ما نیست. عقیده میرزای نایینی همین است، منتهی به این بیان:

و قيل بعدم جریان البرائة و يلزمه عدم جواز الاكتفاء بما یحتمل كونه عدل للواجب و هو الأقوى فإنّ صفة التعینیه و ان كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف إلاّ إنّ مجرد ذلك لا یكفی فی جریان البرائة بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع و الرفع التشريعی و لو تتبع خطاب آخر... و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّه يعتبر فی اصالة البرائة مضافاً الى كونها موجبة للتوسعة و رفع الكلفة... و منه يظهر أنّه لا مجال لتوهم جریان البرائة عند الشك فی التعین و التخییر لانّ صفة التعینیه المشكوكه ليست من الامور الوجودية المجعولة شرعاً و لو بالتبع بل أنّها هی عبارة عن عدم جعل العدل و البذل... (فراجع)^۱

و بعضی گفته‌اند اصل برائت جاری می‌شود، منتهی برائت از تعیینی بودن به این دلیل که وصف تعیینی بودن یک مشقّت و کلفت زائده‌ای است که موجب ضیق بر مکلف می‌گردد؛ زیرا پر واضح است که اگر واجب تعیینی نباشد، بین اتیان به آن یا به عدل او مکلف مختیر خواهد بود. پس این مورد هم مشمول حدیث الناس فی سعة ما لا یعلمون و... می‌گردد. لازمه جریان اصل این است که: یجوز الاکتفاء بفعل ما یحتمل کونه عدلاً لما تعلّق التکلیف به.

تنبيه ششم

در موارد شک در وجوب به خاطر تعارض نصّین (مثل این‌که حدیثی گفته است: یجب الدّعاء عند رؤية الهلال و حدیث دیگر گفته: لا یجب الدّعاء...) گروهی از اخباریان قائل به احتیاط و توقف شده‌اند و به دو دسته دلیل تمسک نموده‌اند:

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 شده‌اند، 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 مرجّح؟ 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 بعداً چه می‌شود در باب خودش بحث شده است.

تنبيه هفتم: شبهة موضوعیه

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

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 این که: 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 برائت از کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل در این گونه از شبهات نیز جاری است.

ادله برائت شرعی: موضوع برائت شرعی شک و عدم العلم است و در ما نحن فیه هم این موضوع موجود است. بنابراین اصالة البرائة جاری می شود.

ادله برائت عقلی: موضوع برائت 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 الذی هو المنجز. در شبهات موضوعیه همین طور است؛ یعنی بیانی به ما واصل نشده، پس تکلیف واقعی ولو 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 مافات واقعی واجب است و پس اشتغال یقینی حاصل شده و خواهان فراغت یقینیّه است و تحصیل فراغ ذمه به نحو قطع به این است که از کلیه افراد خارجیّه 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

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 اقض مافات امثال شده است. بنابراین، در شبهات موضوعیه جای قانون اشتغال است نه برائت.

جواب: تمامیت بیان شرعی در گروی 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 صغرا 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 حکمیه ولو 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 ولو 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 امثال تکلیف واقعی حاصل شود.

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

گاهی نیز هم حکم و هم موضوع را اجمالاً می داند، باز هم علم اجمالی منجز و امثال 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 ولو عالم به حکم کلی که شبهه موضوعیه باشد؛ در اینجا هم احتیاط لازم نیست.

تبصره: در مسأله قضا و فوائت بعضی از واجبات شرعیه که بر انجام آنها در خارج از وقت دلیل خاص داریم، از قبیل نمازهای یومیه و صوم و ...، گاهی مکلف شک دارد که آیا نمازی از او فوت شده تا مشمول امر اقص مافات بشود یا خیر؟ در اینجا بالاتفاق اصل برائت جاری می شود. نیز گاهی علم تفصیلی دارد به این که مثلاً سه نماز از صلوات یومیه 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 پنجگانه 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 رحمتهما به اتیان اکثر فتوا داده اند، منتهی گروهی از قبیل علامه رحمته 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 رحمتهما 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 مافات بر عهده ما می آید. وقتی اشتغال یقینی به تکلیف آمد

به حکم عقل الاشتغال یقینی استدعی الفراغ یقینی و هو لا یحصل الا باتیان، الاکثر، شیخ انصاری از این دلیل دو جواب داده‌اند:

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

ب. جواب حلی: در چنین مواردی جای قانون اشتغال نیست؛ زیرا علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر. آن‌گاه نسبت به اکثر اشتغال یقینی حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینی باشد. پس نسبت به اکثر جای اصل برائت است نه جای احتیاط و اشتغال.

۲. استصحاب عدم اتیان: وجه دومی که به عنوان مدرک برای فتوای مشهور ذکر کرده‌اند عبارت است از استصحاب عدم اتیان؛ یعنی نسبت به اکثر که شک دارم یک وقتی من اکثر را اتیان نکرده بودم، ولی حالا وقت آنها سپری شده و شک دارم که آیا در خارج از وقت انجام داده‌ام یا خیر؟ عدم اتیان را استصحاب می‌کنم، سپس امر اقص مافات می‌آید. پس باید قضای آنها را اتیان کنم.

جواب: بعضی گفته‌اند این استصحاب ارزشی ندارد و مدرک مشهور نمی‌شود؛ به دلیل این که مستصحب شما عدم الاتیان است و آن امر عدمی است، ولی امر ندارد آن که مأمور به است، مافات است و فوت امر وجودی است و با استصحاب ثابت نمی‌گردد، مگر از باب اصل مثبت که آن هم حجت نیست، کما سیاتی 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 می‌تواند مدرک آن باشد. جواب اصلی آن است که چرا همین استصحاب را در باب قضای فوائت میت بر ولد اکبر نمی‌گویید؟!

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 می‌دانم یا ظهر

واجب است و یا جمعه، علم اجمالی هم عند اکثر 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 الیقینی يستدعی الفراغ الیقینی). 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، ولو وقت آن سپری شود. پس در خارج وقت هم همان امر ما را دعوت به صلوٰه می کند.

اشکال: اگر همان امر اول در خارج وقت هم داعویت دارد، پس چرا مقید به وقت خاص شده و فرموده: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ؟»
جواب: این مطلب از باب تعدد، یعنی کلی و ذات و طبیعت صلوٰه برای همیشه مطلوب است و مادامی که مکلف از اتیان آن متمکن باشد، این عمل از او طلب شده است؛ بودن صلوٰه در این وقت معین هم علی حده مطلوب است. حال اگر مطلوب ثانوی حاصل نشد، مطلوب اول همچنان باقی است و در وقت خودش اشتغال ذمه به ذات الصلوٰه 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 اقصی مافات 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 استبداعی 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

یقینی است؛ نظیر امر به ادای قرض و امر به فوریت، که هر دو مطلوب‌اند و اگر دومی نشد، اولی لازم است. این بیانیه را شیخ انصاری در مقام توجیه فرموده، سپس بدان سه اشکال نموده است به این که بر مبنای این که 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 این که تحمیل امر به قضای تکلیف جدیدی باشد و ظاهر مطلب همین است؛ در نتیجه امر اول با گذشت زمان سقوط می‌کند و امر دوم هم مشکوک الحدوث است. پس چه جای اشتغال است؟ ثانیاً ادله‌ای داریم که می‌گوید: 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 نمی‌گویید؟ این جواب نقضی است. تفصیل بیشتر از کتاب رسائل اخذ شود.

اصالة التخيير

اصل دوم از اصول عملیه، اصالة التخيير است. این اصل یک اصل عقلی 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 این که در اسلام نماز جمعه واجب و یا شرب خمر حرام است، ولی به این که 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 قطیعه 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 یک 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

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

در مسأله 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 برائت از وجوب جاری نموده و همچنین در جانب احتمال حرمت دلیلی بر تعیین حرمت نداریم؛ لذا اصل برائت 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 مسأله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم، ولی در تعیین این که 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 آتی 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 برائت شرعی عبارت است از عدم العلم، و این موضوع در ما نحن فيه موجود است. پس این ادله هم در ما نحن فيه 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 فيه علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبّه 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 فيه امر أو نهی» (بنا بر نقل شیخ، جمله «فيه امر أو نهی» را دارد) و ما نسبت به خصوص وجوب امری نداریم، اصالة البرائة جاری می کنیم. همچنین نسبت به خصوص حرمت نهیی نداریم، لذا به اباحه ظاهریه حکم می کنیم. گروهی مدعی هستند، دلیل برائت 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 بر عهده 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 بر عهده 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 بر عهده 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

نمی تواند هم با احتمال و جوب موافقت قطعی کند و هم با احتمال حرمت؛ لکن «ما لایدرک کله لایترک کله». پس حتماً 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 التکلیف قیاسی مع الفارق است؛ به دلیل این که در علم اجمالی به جنس تکلیف، اجرای اصل برائت در هر یک از دو طرف قضیه مستلزم مخالفت عملیه قطعی نمی شود، لذا علم اجمالی منجز نیست؛ ولی در علم اجمالی به نوع تکلیف اجرای اصل در احد الطرفین ترجیح بلامرجح است و در هر دو طرف هم موجب مخالفت عملیه قطعی می گردد و لذا باید احتیاط نمود.

۲. روایات فراوانی داریم مبنی بر این که 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 گوید: التزام به واقع واجب و طرح واقع حرام است. ما می گوئیم: التزام بر دو قسم است: ۱. التزام عملی ۲. التزام قلبی. متقابلاً طرح حکم واقعی نیز دو گونه است: ۱. طرح عملی ۲. طرح التزامی.

التزام عملی و طرح عملی: در مسأله دوران بین المحذورین موافقت و مخالفت قطعی ممکن نیست و موافقت یا مخالفت احتمالی هم که خود به 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 میسور 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.

التزام قلبی: اولاً در احکام شرعیة 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 صلوٰه و یا به خصوص حرمت شرب خمر و... و اگر علم اجمالی به حکم دارم باید به واقع آن‌گونه که هست ملتزم شوم. در مورد بحث ما مکلف واقع را هر چه 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 این که 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 هیچ‌گاه منجر به طرح عملی قطعی نمی‌شود.

۳. مهم‌ترین اشکال، این شبهه است و آن این که ادلة اباحه ظاهریه دوران بین المحذورین را شامل نمی‌شود و مربوط به شبهات تحریمیه و وجوبیه است. پس مدعای شما را ثابت نمی‌کنند.

بیان ذلك: ادلة براءة شرعی دو دسته‌اند:

الف. دسته‌ای 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. دسته‌ای 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 تخيير هم می‌سازد.

شیخ انصاری رحمته الله بر اساس همین اشکال قول به اباحه ظاهریه را مردود دانسته و به توقف فتوا داده‌اند، 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 رحمته الله توقف را پذیرفته و استدلال کرده به این که از طرفی ادلة اباحه ظاهر به 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 معیناً به وجوب و نه معیناً به حرمت، نه مخیراً به یکی از آنها، و نه به اباحه ظاهر به ملتزم می شویم، بلکه واقعه را بدون حکم فرض می کنیم. آنگاه 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 این که باید به حکم واقعی ملتزم شد و حق نداریم هر دو احتمال را طرح کنیم؛ از طرفی هم تعییناً دلیل بر قول به التزام به یکی از آنها نداریم، چون ادلة 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 این که 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 اینها آن است که اگر مکلف متسماً 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 این که 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. آن که مشکل

است مخالفت قطعيه بدون التزام است، به خلاف ما نحن فيه که با التزام است، همان گونه که در تغيير فتوای مجتهد و تقليد مقلد مخالفت قطعيه 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

بنابر قول به تخییر حق همین است؛ به دلیل این که 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، کماسیاتی فی مبحث الاستصحاب.

دلیل قول به تعیین

گروهی از اصولیان در مسأله 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 علامة همین است. این دسته برای مدعای خویش دلایلی دارند که مهم ترین آنها عبارت اند از:

۱. دفع المفسده اولی من جلب المصلحة

امر دایر است میان اتیان عمل تا با احتمال وجوب موافقت شود، ولی شاید در واقع حرام باشد و سبب فرو غلطیدن 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 مبتلابه مفسده و ضرری نشده ایم. در دوران امر میان دفع مفسده حرمت با جلب مصلحت وجوب همه عقلای عالم و عقل و شرع به این که «دفع المفسده اولی من جلب المصلحة» حاکم هستند.

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

جلب منفعت مقدم می‌دارند؛ مثلاً 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 هیچ‌گونه 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، همان‌طور 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

در موارد مختلفه فقه جستجو کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم 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 قطعاً پاک، و دیگری قطعاً نجس و غیر آن دو آبی نیست.

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

استقرای تام چون یقین‌آور است، ارزشمند است، ولی متأسفانه استقرای تام،

امری مشکل، بلکه محال عادی است و غیر از معصومان علیهم السلام کسی نمی داند چنین ادعایی داشته باشد. آن که میسور است استقرای ناقص است که حداکثر گمان آوراست و گمان ذاتاً 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 این که ما در التزام به احدالحکمین مخیر باشیم و میان این که بر ما واجب باشد معیناً به جانب حرمت ملتزم شویم امر دایر است. در دوران امر میان تخیر 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 مسأله 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 تخیر می کند و یا حکم به تعیین و این که در دوران میان تعیین و تخیر باید احتیاط کرد و جانب حرمت را گرفت به احکام شرعیه مربوط می شود که تردید داریم این که آیا شارع معیناً فرموده: «اطعم» یا مخیراً 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 این که صاحب الکفایه همین سخن را برگزیده است.

تنبيهات اصالة التخيير

تنبيه اول

دوران بین المحذورین چهار نوع است:

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

أو الترك مطلوب است نه فعل با قصد قربت.

۲. هر کدام از احتمال وجوب و حرمت تعبّدی و محتاج به قصد قربت باشند. البته حرمت تعبّدی کمتر یافت می‌شود، 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 انگیزه‌ها باشد آن ترک مطلوب مولی محقق نشده است.

۳. یکی از دو احتمال لا علی التّعیین تعبّدی، و آن دیگری لا علی التّعیین توصلی باشد. ۴. احتمال وجوب، مثلاً علی التّعیین تعبّدی باشد؛ یعنی اگر در واقع واجب باشد باید به قصد قربت اتیان شود و احتمال حرمت معیناً توصلی باشد؛ یعنی اگر در واقع حرام بود ترک آن قصد قربت نمی‌طلبد. حال اگر هر دو توصلی باشند و یا احدهما لا علی التّعیین تعبّدی باشند در محل بحث ما داخل است، ولی اگر هر دو یا احدهما المعین تعبّدی باشند از محل بحث ما خارج است؛ به دلیل این که در هر یک از این دو صورت مخالفت قطعیّه 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 قطعیّه شده و در دوران بین المحذورین مورد بحث جایی است که موافقت قطعیّه میسر نیست، کما این که مخالفت قطعیّه هم میسر نیست، فقط موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی ممکن است.

هذاکله بر این مبناست که ما از راه عدم امکان مخالف قطعیّه 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 بلامرجح هم قبیح است، پس ما مخیر هستیم میان فعل و ترک. اینجا مبحث ما شامل تعبّدین هم می‌شود که امر دایر است میان اتیان این شئی با قصد قربت احتمالی و یا ترک آن بداعی احتمال حرمت و ترجیح بلامرجح محال است؛ لذا عقل می‌گوید مخیر هستید. بنابراین مبحث ما در تعبّدیات هم جاری است.

تنبيه دوم

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

مثال فقدان نص: كما اذا اختلف الامة على قولين فذهب بعضهم الى حرمة رد السلام مثلاً على المصلی و بعضهم الى وجوبه بحيث علم عدم الثالث و ان كان محالاً عادتاً.

مثال اجمال نص: كما لو امر بالتحرز عن امر مردّد بين فعل الشيء و تركه مثلاً قال تحرز عن رغبة النكاح حيث يحتمل ارادة التحرز عن اعراض النكاح ليفيد الوجوب و ارادة التحرز عن الميل الى النكاح ليقيد الحرمة.

مثال تعارض نصين: كما اذا ورد حديث على ان دفن الميت الكافر واجب و نص آخر على انه حرام فتعارضوا و تساقطا ...

مثال شبهة موضوعية: 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.

اصالة الاحتیاط

اصل سوم از اصول عملیه، اصالة الاشتغال و الاحتیاط است. مجرای این اصل، عبارت است از شک در مکلف به پس از این که فی الجملة علم به اصل تکلیف موجود است، اجرای این اصل مشروط بر این است که احتیاط کردن، یعنی اتیان به جمیع اطراف و یا ترک 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 گوئیم:

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

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

در رابطه با مقام اول در دو مرحله بحث می‌کنیم:

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

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 لولا المانع تأثیر می‌گذارد؟ و یا این که نه علت تامه است و نه مقتضی، بلکه علم اجمالی کالجهل رأساً است؟

مشهور علما از قدیم الایام تا به امروز علم اجمالی را علت تامه تنجز تکلیف و حرمت مخالفت قطعی می‌دانند و معتقدند به این که: همان طوری که علم تفصیلی علت تامه تنجز تکلیف است و مخالفت عملیه قطعیه عقلاً و نقلاً با تکلیف معلوم بالتفصیل حرام است هکذا علم اجمالی و می‌گویند: 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: مقتضی للحرمة موجود و المانع عن الحرمة مفقود فیحصل العلیة التامة فیؤثر اثره.

وجود مقتضی: ادلة الاحکام از قبیل اجتناب عن الخمر و ... هم شامل خمر معلوم بالتفصیل، هم شامل خمر معلوم بالاجماع می‌شود و هم شامل خمر واقعی مجهول، به دلیل این که: الفاظ اسامی هستند و وضع شده‌اند برای معانی واقعی و نفس الامریه 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

واقعیه 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 ملکف 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 بلایان 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 انه حرام بعینه یا کل شیء فیه 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 هر یک 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

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 نمی‌شود. پس اخبار حلّ نیز نمی‌توانند مانع شوند؛ در نتیجه علم اجمالی علت برای تنجز تکلیف واقعی و حرمت مخالفت قطعیّه تأمه می‌شود.

تبصره: گاهی از اجرای اصلین در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیه قطعیّه پیش می‌آید، مثل مثال مذکور. در چنین موردی اجرای اصول جایز نیست، ولی گاهی از اجرای اصلین هیچ‌گونه مخالفت عملیه‌ای لازم نمی‌آید، بلکه صرفاً مخالفت التزامیه ثابت می‌گردد. مثلاً دو ظرف آب داریم که یقین داریم که هر دو نجس بودند، حالا اجمالاً می‌دانیم که یکی از آن دو پاک شده، ولی معیناً نمی‌دانیم کدام ظرف است. در اینجا استصحاب نجاست در این ظرف بخصوصه جاری می‌شود در آن دیگری هم جاری می‌شود و هیچ‌گونه مخالفت قطعیّه عملیه‌ای پیش نمی‌آید، پس مانعی ندارد.

گروهی از اصولیان از قبیل محقق قمی و دیگران در برابر مشهور می‌گویند: علم اجمالی علت تأمه برای حرمت مخالفت قطعیّه نیست، بلکه مقتضی آن است و قانون مقتضی آن است که لولا المانع مقتضی تأثیر خودش را می‌گذارد. 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 قطعیّه.

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 می‌گویند: علم اجمالی نه علت تأمه است و نه مقتضی، بلکه کالجهل رأساً است؛ یعنی همان‌طور که انسان شاک به شک بدوی مجاز است، هر یک از

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

استدال اینها: مورد جریان اصول عبارات 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 الحقائق تفصیل داده میان شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه متفقة الماهیه باشند با شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه مختلفة 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 شده‌اند.

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

جواب: از سخنانی که در رابطه با مدعای 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 فتاوی 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 بلامانع است. صاحب حقائق 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 این که خارج ظرف صدها و هزاران نقطه

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 این که 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 قطعاً 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 اینها 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 بلامرجح است؛ به دلیل این که وقتی شما اصل برائت را در خصوص این اناء جاری می کنید، 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 این که 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 تامه است؟ مقتضی است؟ و یا هیچ کدام؟

آخوند خراسانی و پیروان ایشان علت تامه بودن را اختیار نموده‌اند و خلاصه استدلال آنها این است که: «لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما انما الفرق بینهما من ناحیه المعلوم لا من ناحیه العلم و الانکشاف فان کان الحکم المعلوم بالاجمال فعلیاً من جمیع الجهات امتنع جعل الحکم الظاهری علی خلافه فی تمام الاطراف او بعضها ضرورة استحالة الترخيص و لو احتمالاً فی مخالفته التکلیف الفعلی المنجز و ان لم یکن الحکم الواقعی المعلوم بالاجمال فعلیاً من جمیع الجهات فلا مانع من جعل الحکم 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 البذل 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 این که 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 واقعاً ۲. علم به

ارتکاب حرام، آن که 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 رحمته الله قائل شده به این که علم اجمالی مقتضی موافقت قطعی است و هیچ گونه مانعی هم از وجوب موافقت نیست. فی‌الواقع مقتضی اثره. گروهی از علما در رابطه با مسأله 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. القرعة 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 موطونه بعینه شناخته شده نیست، بلکه به طور مجمل می دانیم که در میان این گوسفندان، گوسفند کذایی هست چه کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: یقسم 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 بر طبق 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:

و کَلَّمَا از داد و هنا از داد صحه

کَلَّمَا از داد صحه از داد و هنا

در نتیجه یا باید حدیث را به طور کلی طرح نماییم و به قواعد مسلمة باب که قانون اشتغال است رجوع کنیم و یا فقط در مورد خودش به حدیث فوق عمل کنیم که قطعی 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 عقلاً مخالفت قطعیه 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 امتثال تکلیف به آن است که از باب مقدمه علمی از هر دو طرف باید اجتناب کرد پس به حکم عقل موافقت قطعیه 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 بر خلاف ظاهر حمل کنیم و البته طرق حمل بر خلاف ظاهر متعدد است:

اول. حمل کنیم بر شبهات بدویه، چنان‌که 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 بر خلاف ظاهر حمل می‌کنیم از قبیل: «وَسَلِّ الْقُرْآنَ»، «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»، «وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا صَفًّا» * «إِلَى رَبِّهَا...» که مرحوم صدوق در رساله اعتقادات، حدود بیست و پنج آیه را ذکر نموده که توجیه شده‌اند.

بصره ۲: قانون عقلی اشتغال مویدات شرعی‌ای هم دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. قوله ﷺ: ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال.
۲. قوله ﷺ: اتركوا ما لا بأس به خذراً عما به اليأس.
۳. ما ورد في الانائين المشتهين خصوصاً مع فتوا الاصحاح بلاخلاف على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلق.
۴. ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتهين و...

تنبيهات دوران بين المتبانيين

تنبيه اول

از مباحث گذشته به این نتیجه می‌رسیم 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 ملاک و غرض دوری جستن از حرام واقعی و رسیدن به واجب واقعی است و این که از اطراف شبهه اجتناب می‌کنیم به خاطر فرار از حرام واقعی است و یا این که اطراف شبهه را به جای می‌آوریم به خاطر نیل به واجب واقعی است پس غرض احراز واقع است و احتیاط طریق است) یا این که وجوب اجتناب از اطراف شبهه تحریمیه و وجوب ارتکاب اطراف شبهه وجوبیه موضوعیت دارد (یعنی همان گونه که شرعاً خمر مثلاً حرام است، نماز مثلاً واجب است و مخالفتش عقاب دارد همچنین شرعاً عنوان شبهه، موضوعیت دارد و عنوان مشتبه نیز تعبداً دارای حکم است و ارتکاب مشتبه به شبهه تحریمیه بما هو مشتبه، موجب معصیت و عقوبت است؛ چه این که 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 مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. وجوب احتیاط طریقت دارد.
۲. لزوم احتیاط موضوعیت دارد.

نمرة این دو نظریه: بنابر احتمال اول اگر کسی یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شد و چنانچه مصادف با واقع در آمد، 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 بنابر 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.

اذلة 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 حذراً عما به البأس، من ترك الشبهات نجى من المحرمات و من ارتكبها وقع فى المحرمات و...».

گروه دوم: اینها دو دلیل آورده اند:

۱. مکلفی که طرف شبهه را مرتکب می شود تجزى نموده و تجزى عقلاً قبیح است و کلاً حکم به العقل حکم به الشرع؛ پس تجزى 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: تجزى قبح فعلی ندارد، بلکه قبح فاعلی دارد و عقاب دایر بر مدار قبح فعلی است.

۲. اذلة شرعیهای هم که بر وجوب احتیاط دلالت می کنند، دلیل بر مولویت و عقاب داشتن طرف شبهه است.

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

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 این که 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 این که یک طرف آب نزد 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 منجز 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 مبتلابه 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 منجزیت علم اجمالی آن است که تمام اطراف آن محل ابتلای مکلف باشد.

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

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

على الترك است و عند المتأخرين غرض زجر المكلف عن الفعل است و اين 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 خود به 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، ولو علم تفصیلی هم داشته باشیم مبتلا به من نیست و من نسبت به آن مخاطب نیستم و مثل ظرف آبی که ملک زید است ولو 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 الان 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 رحمته 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.

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 اصالة البرائة 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 الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة في انائه أو في موضع من الارض التي لا يتلى به المكلف عادناً أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير فإن التوین لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابها، فإذا جرى احدهما في ثوره اصالة الحلّ و الطهارة لم يعارض بجریانها في ثوب غيره و....^۱

تنبیه سوم: ملاقی مشتبهین

شبهه‌ای نیست در این‌که نجاسات دهگانه در اسلام جزء محرمات‌اند و اجتناب از آنها واجب و ارتکاب آنها حرام است. بنابراین، اگر یقین کردیم که این مایع بول است حتماً باید بهره‌زیم. قرآن می‌فرماید: «وَأَلْرُجَزَ فَاهُجُزٌ» و نیز می‌فرماید: «يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبْثِثَ». نیز شبهه‌ای 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: «وَأَلْرُجَزَ فَاهُجُزٌ» اعم است از خود رُجز (نجس واقعی) و ملاقی آن، ولی مشهور می‌گویند: از جمله اجتناب عن النجس غیر از وجوب

اجتناب از خود نجس واقعی متبادر نیست.

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

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

باز شبهه‌ای نیست در این که 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 این که 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 پاکی 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 اجتنب عن النجس اعم است و ملاقی نجس را هم شامل می شود، همان ها معتقدند به این که این خطاب در اطراف علم اجمالی هم هست که اجتنب عن النجس، پس اعم است و شامل ملاقی هم می گردد، علاوه بر فرض که خطاب اجتنب 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 دو تائی 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.

ثانیاً مسأله‌ای دارای فرض‌هایی 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 تنجّس او نیست. پس ملاقی المشتبه نه طرف علم اجمالی است تا از آن باب واجب الاجتناب باشد و نه ملاقی النجس است که دلیل دارد، بلکه ملاق المشتبه است که دلیل ندارد.

دوم. اول ملاقات حاصل شد، سپس علم اجمالی آمد. در اینجا هم ملاقی و هم ملاقی طرف شبهه محسوب می‌شود و اجتناب از هر دو به واسطه علم اجمالی واجب است. در هر یک از دو صورت فوق گاهی پس از ملاقات، ملاقی نابود می‌شود و گاهی باقی می‌ماند مشهور گفته‌اند: لا فرق بین التلف و عدمه فی الحکم المذكور.

تنبیه چهارم: اضطرار

دانستیم که مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام و موافقت قطعی با آن واجب است. حال باید بدانیم که گاهی مکلف نسبت به هیچ‌کدام از اطراف علم اجمالی اضطرار ندارد. در اینجا وجوب اجتناب به جای خود باقی است و علم اجمالی تکلیف واقعی را بر دوش ما منجّز نموده و رافع فعلیت تکلیف هم در کار نیست و گاهی مکلف نسبت به هر دو طرف شبهه اضطرار پیدا می‌کند؛ در این صورت هم علم اجمالی به کلی از اثر می‌افتد و تکلیف واقعی را به هیچ وجه بر ما منجز نمی‌کند بر اساس حدیث رفع (رفع ما اضطرّوا الیه) و به حکم قانون «الضرورات تبیح المحظورات» و به حکم آیات شریفه «حُزِمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِیْتَةُ...»، «...إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ». گاهی نسبت به یک طرف شبهه مکلف مضطر می‌شود در این فرض هم موافقت قطعی قطعاً لازم نیست

و ارتکاب یک طرف معیناً اگر اضطرار به احدهما المعین باشد، یا مخیراً 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 این که 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 این که دو ظرف آب داریم و در اثر غلبه عطش ناچار هستیم یکی از آنها را شرب کنیم. در هر یک 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، $2 \times 3 = 6$.

شیخ انصاری رحمته 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 می گیرد و تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی شود. همچنین اگر اضطرار هم زمان با علم اجمالی حاصل شود، باز هم جلوی تأثیر علم را می گیرد. به دلیل این که در هر یک از این دو صورت تکلیف واقعی فعلیت پیدا نمی کند؛ 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 نمی شود 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 کنیم، ولی بعداً اضطرار آمد خوب الضرورات تنقذ 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 رحمته الله ضابطه در تأثیر و تنجیز علم اجمالی آن است که اگر علم تفصیلی داشتیم به این که حرام واقعی

در این طرف است اجتناب از این طرف بر من منجز می‌شد و در صورت اضطرار به احدهما لا علی التعیین چنین است، چون دست مکلف باز است و می‌تواند هر یک از دو اثناء را رها کرده به سراغ اثناء 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 این که اگر اضطرار آمد مسأله موافقت و مخالفت قطعی کنار می‌رود به دلیل این که حدیث رفع می‌گوید: رفع ما اضطررنا الیه این جمله اطلاق دارد و شامل می‌شود 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 می‌گیرد. پس این علم اجمالی که مبتلا به اضطرار شده اثر ندارد و مخالفت قطعی او هم جایز است تا چه رسد به عدم لزوم موافقت قطعی.

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 نمی‌افتد و اجتناب از طرف موجود لازم است، ولی در باب اضطرار می‌گویید: علم اجمالی کلاً علم است و از تأثیر به کلی ساقط می‌شود؟

جواب: فرق‌شان 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 عَلَيْكُمْ أَلْمِیَّةُ... إِلَّا مَا أَضْطَرُّرْتُمْ»، 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 می‌افتد 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 می‌گیرد؛ یعنی همه اطراف شبهه دفعهً واحده و

بالفعل موجودند مثل این که 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 می گیرد؛ یعنی اموری که همه آنها در خارج بالفعل موجود نیستند، بلکه بعضی الاطراف هم اکنون موجودند و بعضی دیگر تدریجاً و در آینده تحقق خواهند یافت، مثال: زنی را تصور کنید که اجمالاً می داند که در طول یک ماه سه روز حائض می شود ولی به تفصیل نمی داند که آیا همین سه روز اول ماه است که فعلاً 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 اجمالاً می داند که یکی از معاملات که وی در طول روز انجام خواهد داد ربوی و فاسد است، ولی همه آن معاملات که بالفعل موجود نیستند، بلکه تدریجاً و در طول روز یا هفته یا ماه و یا سال محقق خواهند شد. سؤال: آیا در تدریجیات هم مثل دفعیات علم اجمالی مؤثر و منجز است یا خیر؟ جواب: در اینجا سه مبنی وجود دارد:

۱. آخوند خراسانی رحمته الله علیه می گوید: مخالفت قطعیّه جایز است و می توان در همه اطراف اصالة الحلیة جاری کرد.

۲. میرزای نایینی می گوید: مخالفت قطعیّه جایز نیست و در تدریجیات هم باید مثل دفعیات احتیاط کرد.

۳. شیخ انصاری رحمته الله علیه می گوید: 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 رأساً است.

مبنای آخوند خراسانی: منجزیة العلم الاجمالی متوقّف علی کونه متعلّق بالتکلیف الفعلی فاختر عدم تنجیزه فی المقام و جواز الرجوع الی الاصول فی جمیع الاطراف اذا المفروض تردّد التکلیف فیه بین ان یکون فعلیاً أو مشروطاً بشرط غیر حاصل فلا علم بالتکلیف الفعلی فلا مانع من الرجوع الی الاصل.

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

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

مبنای شیخ: هر جا که اطراف شبهه ولو تدریجی الحصول باشند عندالعرف دفعهً واحده مبتلا به 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

در باب شبهات مقرر شده به علم اجمالی گاهی اشتباه مربوط به فعل المکلف یا مکلف به است مثل این که 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: «يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْتَأُ وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ»، در این صورت هم گاهی خنثی غیر مشکل است؛ یعنی از طرقی 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 این که هر دو آلت را دارد و یا هیچ کدام را ندارد و در هر حال قابل تشخیص نیست بحث در

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

ان قلت: عموماً قرآنیہ را چه می‌گویید که فرموده: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ...»، «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ...»؟

قلت: این تمسک به عامه در شبهات مصداقیه است و هو لا یجوز. خلاصة الکلام: خشتی اجمالاً می‌داند که به یکی از این دو خطاب مخاطب است، پس باید احتیاط کند.

تنبیه هفتم

«المشتبه باحد المشتبهین حکمه حکمها لانّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة».

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 فرموده‌اند: 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 این که مراد از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟ دوم. بیان حکم هر یک 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 داده‌اند و گفته‌اند: هر عددی که در نزد عرف شمردن آن دشوار باشد مثل عدد هزار شبهه در آن، شبهه غیر محصوره

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. بر اساس اشکال ضابطه قبل جناب محقق ثانی قیدی را بر آن افزوده و آن این که هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد او محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد ولو در زمان طویل آسان باشد او غیر محصوره خواهد بود سپس جناب محقق فرموده: بعضی از مراتب عالیۀ عدد یقیناً غیر محصوره است مثل عدد هزار؛ زیرا شمارش آن در زمان قلیل دشوار است و بعضی از مراتب نازلۀ 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 متنافیانند؛ 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 سجده 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 این که علم اجمالی داریم که دو متر از این خانه فرضاً چهل متری نجس شده؟ سهولت

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

ب. شما گفتید هر جا شک کردیم، معیار ظن غالب است ما می‌گوییم: در تعیین مصداق ظن مجتهد ارزشی ندارد برای دیگران، حداکثر برای خود او اعتبار دارد و بس. ج. شما گفتید اگر ظن غالب هم نبود به استصحاب رجوع می‌شود ما می‌گوییم: 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 می‌گوییم: مقتضی وجوب اجتناب موجود است و مانع هم مفقود است فیوثر المقتضی اثره، پس باید احتیاط کرد.

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

ما یؤدی اجتنابه الی ترک الصلوة غالباً فهو غیر محصورة کما ان اجتناب شاة
أو امرئة مشتبهة فی صقع من الارض یؤدی الی التکر غالباً.

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

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

هذا غایة ما ذکرُوا أو یمكن أن یذکر و مع ذلك فلم یحصل للنفس وثوق
بشیء منها.

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

مقام ثانی: در رابطه با بیان حکم در دو مرحله بحث می‌کنیم:

۱. آیا در شبهات غیر محصوره هم مانند محصوره احتیاط واجب است یا نه؟
 ۲. بر فرض عدم وجوب احتیاط و موافقت قطعیه آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر فقط باید به قدر حرام اجتناب کرد و ارتکاب مابقی 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 «مَا 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 ولو برای نوع مردم یسر دارد و یا بالعکس؛ یعنی تکلیفی برای گروه قلیلی یسر دارد ولو 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 مریضی و سرما و ... دومی مثل وجوب صوم در حال سفر که برای نوع مردم عسر دارد ولو برای قلیلی از انسان ها آسان باشد.

ب. عسر و یسر غالب: یعنی تکلیفی برای نوع مردم مشکل باشد ولو برای گروه اندکی آسان است مانند مثال دوم مذکور و یا بالعکس؛ یعنی تکلیفی برای نوع مردم آسان است ولو 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 شرعیه و یا تکلیفی برای همه مردم آسان باشد.

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

جعل شود و یا اگر برای گروه قلیلی سخت بود ولو 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 ولو برای صدهزار نفر عسر داشته باشد، ولی برای ده نفر بالأخره آسان است، پس ملاک 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 ولو برای قلیلی آسان باشد، ولی ملاک 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 غضب 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 اینها اجتناب کند باید در شبانه روز به لقمه واحده قناعت کند آن هم بسی سخت دشوار است.

بیان کبرا: این که عسر و حرج در قرآن منفی است قرآن فرموده: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». پس احتیاط در غیر محصوره واجب نیست.

جواب: اولاً، المتبادر الى الذهن من هذه الأدلة العسر و الحرج الشخصیان لا الغالبیان لأن ظاهر ضمیر الجمع المخاطب توجه الخطاب الى كل واحد من المكلفین و ظاهره نفی العسر الشخصی دون النوعی بمعنى أنه كل من شق عليه امثال تکلیف من التكاليف فی مورد من الموارد یرتفع عنه ذلك فی هذا المورد.

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

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 بر می‌گیرد 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 اجمال 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 یقدهم 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 بلامرجح 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 اصالة البرائة بلامانع 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

که^۱ 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 البرائة بناءً على أنّ المانع من اجرائها ليس إلّا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب إلّا لاجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات إلّا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السّم في احد اثنتين أو واحد من الفئتين 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.

خلاصة الكلام: لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الاطراف و قلتها. نعم، ربّما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرد بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي كالعسر و الحرج و الخروج عن محلّ الابتلاء و نحو ذلك إلّا ان العبرة بتلك العناوين لا بكثرة الاطراف فلو طرأ بعضها لمنع عن التنجيز ولو مع قلة 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؟

مسأله 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

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 تنقذ 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 احتمالیه هم حرام است. (خذ فاعتنم).

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 اجمالاً 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 صد تا که علم اجمالی داریم که نود و نه تا از این صد تا حرام است. در اینجا هم بالاولویه القطعیه حکم قسم اول را دارد. نیز، گاهی شبهه کثیر در کثیر است؛ مثل پانصد تا در ضمن هزار و پانصد تا 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، بحیث لا یعتنی به العقلاء علم اجمالی در این مورد منجز است، چون احتمال عقاب در هر یک از این هزار و پانصد تا، یکی در سه تا است که آیا این پانصد تا یا آن پانصد تا 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، فإن المخالفة القطعية لا تتحقق إلا بارتکاب الجميع و هو متعذر عادة فلا يجب الموافقة القطعية أيضاً

فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

۲. دوران بین اقل و اکثر

در رابطه با علم اجمالی به تکلیف و شک در متعلق آن و یا مکلف به و به عبارت دیگر در باب اصالة 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 این که: مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است و موافقت قطعی با آن واجب است. منتهی نسبت به حرمت مخالفت قطعی علم اجمالی عند الکُلّ 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 رحمه الله چنین است:

العلم الاجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعیّة فی نظر العقلاء... لكنّه مقتضی لوجوب الموافقة ای حکم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولی و لا يستنکر ورودها کما لا يستنکر ورودها فی بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصیلی کالشک بعد الفراغ و مضی 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

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 گوییم:

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 این که: اگر هم در واقع اکثر واجب باشد، اتیان به اقل به همان اندازه مایه امتثال امر و موجب برائت ذمه است مثلاً 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 مثلاً شک داریم که صد نماز قضا واجب است یا صد و پنجاه نماز؛ در اقل و اکثر استقلالی تقریباً همه فقها می گویند نسبت به اقل اشتغال ذمه قطعیه است و به حکم عقل امتثال آن واجب است و نسبت به اکثر در اصل وجوب آن شک داریم و اصل برائت بلامانع جریان می یابد.

اقل و اکثر ارتباطی عبارت است از این که 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 مثلاً 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 اصلاً، محل بحث ما در همین قسم است که آیا نسبت به اکثر اصاله البرائة جاری کنیم و یا اصاله الاحتیاط؟ قبل از هر چیز مناظ 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 الاستقلائیة و الارتباطیة هو تعدد التکلیف و الغرض و وحدتهما

ففى الاستقلالى هما متعدّدان على تقدير وجوب الاكثر لوجود تكليف مستقل بوجود مقدار الاقلّ من الدّين و تكليف مستقلّ آخر باداء الزّائد على تقدير ان يكون الواجب هو الاكثر و اما فى الارتباطى فتكليف واحد متعلق بالاكثر و غرض واحد فيما اذا كان الواجب هو الاكثر كالصلوة، مثلاً.^۱

با حفظ اين مطالب مى گوييم: شك در اصل التّكليف مثل شك در وجوب دعا عند رؤية الهلال بالاجماع مجراى اصالة البرائة است و شك در مكلف به در دوران بين متباينين بالاجماع اصالة الاشتغال جارى مى شود و شك در اقل و اكثر استقلالى هم بالاتفاق نسبت به اكثر اصالة البرائة جارى مى شود، ولى آن كه محل بحث است اقل و اكثر ارتباطى است كه آيا اكثر كه مشكوك است صغراى اصالة البرائة و مجراى اين اصل است و يا داخل در اصالة الاحتياط است؟ در اين باب مباحثى چند مطرح است؛ از جمله شك در جزئيت، شك در شرطيت، شك در مانعيت و شك در قاطعيت، كه ما اهمّ آنها را توضيح خواهيم داد:

۱. شك در جزئيت

در باب شك در جزئيت خارجى سه نظريه قابل توجه است:

الف. اكثر مجراى اصالة الاحتياط است هم به حكم عقل و هم به حكم شارع.

ب. اكثر مجراى اصالة البرائة است هم عقلاً و هم شرعاً.

ج. اكثر به حكم عقل مجراى اصل احتياط و به حكم شارع مجراى اصل برائت است.

به عقيدة شيخ انصارى، نسبت به اكثر و يا جزء مشكوك اصالة البرائة جارى مى شود، هم اصل برائت عقلى و هم اصل برائت شرعى، بدون هيچ گونه معارضى در اينجا جارى مى گردد.

برائت عقلى: عقل مى گويد كه عقاب بدون بيان قبيح است و فعل قبيح از مولاي حكيم صادر نمى شود. پس عقاب بدون بيان لا يصدر عن الحكيم تعالى و در مانحن فيه نسبت به جزء مشكوك مكلف هر چه تفحص نمود بيانى از شارع پيدا نكرد با اين حال اگر معاقب باشد چنين عقابى، بلا بيان است و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم. پس

عقل می گوید: مکلف آزاد است و می تواند جزء مشکوک الوجوب را ترک کند.

پس جناب شیخ شک در محصل غرض را استثنا می کند و می فرماید:

نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا امر بمعجون و علم أنّ المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة أو علم أنّه الغرض من المأمور به فإنّ تحصيل العلم باتيان المأموره لازم.^۱

در آینده درباره شک در محصل غرض بحث خواهیم کرد.

پس 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 مستغنی 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 اصالة البرائة 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 المردد 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

و نه تنجز خطاب از سوی شارع به دلیل این که اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد اولاً لازم می آید مخالفت قطعیه جایز باشد واللازم باطل بالاجماع و بحکم العقل المستقل فالملزوم مثله و ثانیاً لازم می آید 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 بر عهده ما می گذارد و حیث این که علم تفصیلی نداریم و واقع هم بر ما منجز شده. پس چاره ای جز احتیاط کردن نداریم.

حال همچنان که در متباینین این حرف ها را می زدید 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 این که در متباینین علم اجمالی همچنان باقی بود و هرگز انحلال پیدا نمی کرد 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 ملاحظه ای خواهیم دید که در یک طرف علم تفصیلی است و هو الاقل و در یک طرف شک بدوی است و هو الاکثر 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 این که جهل تفصیلی مانعیت ندارد در اقل و اکثر راه ندارد.

اما الاول: در اینجا اقل حتماً باید انجام بگیرد. پس هیچ گاه مخالفت قطعیه پیش نمی آید؛ 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 این که به خاطر علم اجمالی موجود در اقل و اکثر باشد، چون این علم اجمالی منحل می گردد و لذا موجب تنجز نیست فالقیاس باطل لكون الفارق العظیم.

اشکال: ما هم می پذیریم که قطعاً اقل واجب است، ولی وجوب آن مردّد بین نفسی و غیری است. پس علم اجمالی باقی است و منحل نشده است.

جواب: وقتی حاکم عقل بود دیگر مهم نیست که وجوب نفسی باشد که به مخالفت خود او عقاب مترتب می شود و یا غیری باشد که ترک آن سبب ترک ذی المقدمه می شود و در نتیجه عقاب حاصل می شود آن که مهم است این که: اقل قطعاً واجب است و منشاء عقاب است و اکثر قطعاً مشکوک فینحل العلم الاجمالی بالعلم التفصیلی بالاقل و الشک البدوی بالاکثر.

نکته: به نظر می رسد تعبیر شیخ به وجوب غیری مقداری مسامحه دارد، چون جزء اگر واجب باشد وجوبش نفسی است نه غیری؛ لآن الوجوب الغیری ناشی عن توقف وجود علی وجود آخر و ليس وجود المركب غير وجود الاجزاء کی يتوقف عليه توقف وجود الشيء علی وجود غيره فیرشح من وجوب المتوقف نفسياً وجوب المتوقف عليه غيراً، بل وجود المركب غير وجود الاجزاء. و لذا تعبیر متهی الاصول به نظر ما کامل تر و صحیح تر است و آن را نقل می کنیم:

... و ذلك لانحل العلم الاجمالی الذی کان علة لوجوب الاحتياط بالعلم التفصیلی بوجوب الاقل و الی الشک فی وجوب الزائد.

بیان ذلك: انه لا شک 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 هذين التقديرين فالعلم التفصیلی یحصل وجوب الاقل و ليس التردد فی اصل وجوبه و لا فی کون وجوبه نفسياً و انما التردد فی کون وجوبه النفسی ضمنياً و استقلالياً و هذا المقدار من التردد لا یضر بکون اصل وجوبه النفسی معلوماً بالتفصیل.

و اما برائت ثقلی: فهو الاخبار الدالة علی البرائة الواضحة سنداً و دلالة و لذا عوّل علیها فی المسئلة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط. 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

ندارد. و هذا معنا اصل البرائة، به بيان ديگر: وجوب اكثر محجوب است، پس مرفوع است، پس عقابی ندارد اگرچه در واقع واجب بوده.

۲. حديث سعه: الناس في سعة ما لا يعلمون.

كيفية استدلال: ما نسبت به وجوب جزء مشکوک لا يعلمون 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 البرائة.

۳. حديث رفع: رفع ما لا يعلمون.

كيفية استدلال: وجوب جزء مشکوک بر ما معلوم نیست، پس این وجوب از ما مرفوع است و ترك آن مؤاخذه ندارد.

تا اینجا نظریه شیخ و بسیاری از متأخرین و معاصرین در باب اقل و اكثر بیان شد و آن این که: هم عقل و هم شرع حکم به براءة 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 والموجود في هذا المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجباً للانحلال بل مقوم للعلم الاجمالي و ما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً وبالجملة العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجباً لانحلال والا كان موجباً له في المتباينين ايضاً لان العلم بالجامع موجود عند دوران الامر بين المتباينين ايضاً.^۱

جواب این اشکال: انحلال دو قسم است:

الف. انحلال حقیقی و وجدانی

ب. انحلال حکمی.

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 قطعیه اش جایز باشد و آنکه 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 بلامرجح 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 الكفاية اخذاً من كلام الشيخ عليه السلام و هو ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات في متعلقها من المصالح و المفسد على ما هو الحق من مذهب العدليه و حيث انه 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 رحمته 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:

والصحيح في الجواب ان يقال انه ان كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف كما اذا امر المولى بقتل زيد ففي مثل ذلك يجب على المكلف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له يقيناً و اما ان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد الا الاتيان بما امر به المولى و اما كون المأمور به واقعاً بغرض المولى فهو من وظائف المولى فعليه ان يأمر العبد بما يفى بغرضه فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً الى العبد فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب.^۲

این جواب بر مبنای مشهور عدلیه بود و اما بر مبنای دیگر که اشکال از اساس مندفع است.

۱. همان، ص ۴۳۴.

۲. همان، ص ۴۳۷.

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 تعللّ بالاغراض مدعی هستند که نمی توان گفت و جواب بر اساس مصلحت است و غرض خداوند رسیدن به فلان مصلحت است طبق این مبنا که اصلاً 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 التکلیف است نه در مکلف به بنابراین مبنا هم هیچگاه 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 بندگان 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 عقلاً و شرعاً أصالة البرائة 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 الحقيقة فی المقام فی اطلاق لفظ الانحلال مسامحة بل من اول الامر علم تفصیلی بوجود عدّة اجزاء و شک بدوی بالنسبة الى الجزء أو الاجزاء الاخر.^۱

رای 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

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: فرقاشان 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 برائت شرعاً اصل برائت جاری می شود.

سؤال: اگر در مسأله ای عقل حکم به احتیاط نمود دیگر چگونه ممکن است شارع حکم به برائت 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 بر خلاف آن نباشد و الا حکم عقل به فعلیت نمی رسد و این یک قانون کلی است. آن گاه در ما نحن فیه حکم شرعی بر اصل برائت است لذا حکم عقل به درجه امتثال نمی رسد.

در خاتمه این بخش چند نکته را بیان می کنیم:

۱. گروهی از اصولیان برای اثبات اصالة البرائة در اکثر به ادلة دیگری تمسک کرده اند که ما آنها را از زبان شیخ انصاری - در رسائل ص ۲۷۸ - نقل می کنیم.
۲. گروهی دیگر برای اثبات اصالة 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 حکمیة 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 برائت عقلاً 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 الان نسبت به اقل یقین به

و جوب حادث شده اما نسبت به اکثر شک داریم که وجوب پیدا کرده یا خیر؟ عدم الوجوب را استصحاب می‌کنیم.

جواب: البته در این عدم الوجوب سابق احتمالات فراوانی داده شده که تفصیل آن از حوصله این شرح خارج است فقط باید بگوییم: اولاً با وجود دلیل اجتهادی بر برائت که حکم عقل باشد نوبت به استصحاب نمی‌رسد، چون عقل قاطع به عدم عقاب است و ثانیاً مستصحب ما عدم الوجوب است و اثری که می‌خواهیم بر آن مترتب کنیم عدم استحقاق مؤاخذه 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: اصالة عدم وجوب الاكثر با اصالة عدم وجوب الاقل معارضه می‌کند و ساقط می‌شود، 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 اصالة العدم در آن جاری می‌شود، 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 می‌کنیم 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 می‌کنیم 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 می‌گویند: مقتضای حکم عقل در اقل و اکثر ارتباطی عبارت است از احتیاط عمده دلیل آنها همان بود که ضمن اشکال و جواب در بیان

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 الان 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 داریم 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 اَوّل 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. قاعدة الاشتغال: عقل می گوید: «الاشتغال یقینی یستدعی الفراغة الیقینة» و من در اینجا اشتغال یقین داریم. پس باید فراغ ذمه یقینی تحصیل کنم و آن به اتیان اکثر است؛ پس باید احتیاط کنم (فرق استصحاب اشتغال با قاعدة اشتغال در این است که در استصحاب حالت سابقه ملاحظه می گردد، ولی در قاعدة 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

به جا آورد.

جواب: پس از انحلال علم اجمالی، بلکه به تعبیر صحیح‌تر، پس از توجه به این که اقل متیقن الوجوب است و انجام شد نسبت به اکثر شک در تکلیف است و بیانی نرسیده فوراً عقل می‌گوید: عقاب بلایان قبیح است به عبارت دیگر موضوع قانون فوق احتمال عقاب است و قانون قبح عقاب بلایان ما را مطمئن می‌سازد که عقابی در کار نیست، پس احتیاط لزومی ندارد. چنان‌که در مبحث اصالة البرائة 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 نمی‌توانیم 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 می‌آید 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 نازلترین مرتبه آن قصد تخلص از عقاب است و من در اینجا اقل را به این قصد اتیان می‌کنم و عبادیت آن هم صحیح خواهد بود.

توضیح نکته سوم: مشهور علما در باب اقل و اکثر ارتباطی میان شبهات حکمیه و موضوعیه فرق نگذاشته‌اند، بلکه یا در هر دو قسم نسبت به اکثر اصالة البرائة جاری کرده‌اند و یا اصالة الاحتیاط و لکن شیخ انصاری رضوان الله علیه تفصیل قائل شده و آن این‌که: در شبهات حکمیه که منشاء شبهه عبارت است از فقدان نص (مثلاً نصف امت می‌گویند: استعاذه قبل از قرائت در رکعت اولی واجب است و نصف دیگر می‌گویند: واجب نیست و بر طبق هیچ قولی دلیل خاص معتبری در میان نیست) و اجمال نص (مثلاً شارع فرموده: اغتسل للجمعة و للجنازة و کلمة غسل یک معنای مبین شرعی یا عرفی ندارد، بلکه مجمل است بین این‌که آیا شامل باطن گوش هم

می‌گردد یا خیر؟ اقل است یا اکثر؟) و تعارض نصین (مثلاً حدیثی می‌گوید: سوره جزء نماز است و حدیث دیگر می‌گوید: سوره جزء نماز نیست و با یکدیگر تعارض می‌کنند لذا امر بر ما مشتبّه می‌گردد) در این موارد نسبت به اکثر و جزء یا شرط مشکوک اصالة البرائة جاری می‌کنیم، ولی در شبهات موضوعیه که منشاء شبهه خطاب و بیان شارع نیست، بلکه امور خارجیّه سبب اختفا شده از قبیل این‌که شارع فرموده: «صم شهراً هلالاً» 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 اللازم فی المقام الاحتیاط لان المفروض تنجز التکلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلاً و اما الشک فی تحقّقه بالاقلّ فمقتضی اصالة عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به و لزوم الاتیان بالاکثر و لا یجری هنا ما تقدّم من الدلیل العقلي و النقلی علی البرائة لانّ البیان الذی لا بدّ منه فی التکلیف قد وصل من الشارع... و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهة الحکمیه هو انّ نفس التکلیف فیه مردّد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلاً و بین تعلّقه بالمشکوک... و اما ما نحن فیه فمتعلّق التکلیف فیه مبین معلوم تفصیلاً لا تصرّف للعقل والنقل فیه و اما الشک فی تحقّقه فی الخارج باتیان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل لا یثبتان تحقّقه فی الخارج بل الاصل عدمه و العقل ایضاً مستقل بوجوب الاحتیاط مع الشک فی التّحقّق.^۱

عقیده ما: به نظر ما لا فرق میان شبهات حکمیه و موضوعیه و در هر دو نسبت به اکثر اصالة البرائة جاری می‌گردد و به جناب شیخ عرض می‌کنیم:

خود شما در مباحث اصل برائت در رابطه با شبهه موضوعیه وجوبیه و قتی 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:

۱. صغرا تام باشد.

۲. کبرای کلی هم کامل باشد مثل هذا خمر و کل خمر حرام.

آن‌گاه 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 نمی‌شود خوب نسبت به ما نحن فیه هم همین طور است درست است که بیان شارع صم شهرها هلالیا نقص ندارد، ولی آیا روز سی‌ام 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 می‌شود؟

مقدمه: اموری قابل رفع به رفع شارع بما هو شارع هستند که قابل وضع و جعل شارع باشند و آنها عبارت‌اند 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 می‌گوییم: در رابطه با جواب سؤال بالا سه قول وجود دارد.

۱. حدیث رفع، حکم تکلیفی را رفع می‌کند و در ما نحن فیه وجوب اکثر مشکوک است، پس از عهدهٔ 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 نمی‌کند به دلیل این‌که در مورد وجوب ادلهٔ برائت یا ادلهٔ احتیاط معارضه می‌کنند آری، حدیث رفع حکم وضعی را رفع می‌کند و در این مورد معارضی ندارد و حکم وضعی جزئیت یا شرطیت است (قول الفصول و الاخواند).

۳. حدیث، مطلق حکم شرعی را اعم از وضعی و تکلیفی رفع می‌کند (رأی مظفر). البته این سه نظریه بر سه مبنا استوار است مبنای شیخ انصاری و مشهور آن است که اصولاً جزئیت مجعول شرعی نیست، بلکه یک امر انتزاعی است که از مجعولات شرعی انتزاع می‌شود و حدیث رفع امور انتزاعیه را رفع نمی‌کند آری، رفع امر انتزاعی به رفع منشاء انتزاع اوست.

مبنای آخوند خراسانی^۱ 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 این که: در منشاء انتزاع آن تصرف کند، منشاء انتزاع جزئیت عبارت است از تعلق امر به مرکب حدیث رفع همین منشاء را برمی دارد آن وقت خود به خود جزئیت رفع خواهد شد.

مبنای مرحوم مظفر این است که: هر یک از احکام وضعیه و تکلیفیه مستقلاً به جعل شرعی مجعول می شوند. پس وضع و رفع آنها به دست شارع است و می تواند مستقیماً جزئیت یا شرطیت را جعل یا رفع کند فلا حاجة الى التأویلات المذكوره منتهی بعضی جاها شریعت بالمطابقه حکم تلکیفی 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: اصالة عدم الوجوب در جزء مشکوک یک اصل حکمی است و اصالة عدم الجزئیه یک اصل موضوعی است و قبلاً 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 براثت هر یک از جزئیت و شرطیت و یا وجوب را برداشت و با اخبار احتیاط هم معارض نیست به بیاناتی که تفصیلاً ذکر شد.

۲. شک در شرطیت (اجزاء تحلیله)

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 مثلاً 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.

اصل بحث: در شک در شرطیت مسأله دارای دو مقام است:

۱. شینی که شرطیت آن مشکوک است دارای یک وجود مستقل خارجی است و ما احتمال می‌دهیم که مأمور به بدان مقید باشد مثل صلوه و وضوء شک داریم که آیا ذات الصلوة واجب است یا صلوة مع الوضوء؟ اقل است یا اکثر؟ در اینجا هم همانند بحث از جزئیت دو نظریه وجود دارد:

اول. جماعتی اصالة الاحتیاط جاری می‌کنند.

دوم. و گروهی اصالة البرائة جاری می‌کنند.

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 می‌شود به همان بیانات.

۲. شینی مشکوک الشرطیة در خارج مستقل از مشروط وجود علیحده‌ای ندارد مثل رقبه و ایمان که نمی‌دانم آیا عتق رقبه بماهی 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 اصالة الاحتیاط را جاری می‌دانند. از قبیل میرزای قمی و علامه و استدلال می‌کنند به این‌که: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و با اتیان مقید فقط فراغ ذمه یقیناً حاصل می‌شود و لا غیر. متن بیان میرزای قمی در دفع اشکال از این سخن طبق نقل شیخ:

انَّ المکلفَ به حینئذ هو المرءُ بین کونه نفس المقید أو المطلق و نعلم اننا مکلفون بأحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل و لا یحصل البرائة الا بالمقید... و لیس هنا قدر مشترک یقینی یحکم بنفی الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود فی ضمن المقید لا ینفک 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 فعلاً مورد بحث است علم اجمالی منحل نشده است؛ زیرا مطلق

با مقید یعنی طبیعی در ضمن این مقید با طبیعی در ضمن غیر آن که در خارج هر طبیعی یعنی وجود فردش موجود است متباین هستند. پس قدر متیقنی در بین نیست تا علم اجمالی منحل شود و نسبت به اکثر برائت جاری شود.

دوم. گروهی از قبیل شیخ انصاری و دیگران در این قسم هم اصالة البرائة 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 البرائة، ولی بیان دیگران این است که وجود عدم جریان اصل برائت در متباینین اتبلاء به معارضه بود که در مانحن فیه جریان اصالة عدم الاطلاق با اصالة عدم التقييد معارض نیست، بلکه اصالة البرائة از اطلاق لغو است. لعدم کون الاطلاق ضيقاً و کلفة علی المکلف فلا یکون مجری للاصل فی نفسه فیجری اصالة البرائة عن المقيد، ولی حق قول اول است.

تنبيهات اقل و اکثر

تنبيه اول

تا به حال بحث مادر 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؟ اصالة البرائة جاری می کردیم به بیانی که تفصیلاً گذشت.

حال بحث ما در مواردی است که طبق دلایل قطعی یا ظنی، 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 عمداً 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 عمداً چه حکمی دارد؟
۴. آیا زیاد کردن جزء یا شرط مأمور به نسیاناً چه حکمی دارد؟

و در هر کدام از چهار مطلب در دو مقام بحث خواهیم کرد:

الف. مقتضای قاعده اولیه چیست؟

ب. مقتضای قاعده ثانویه چیست؟

قبل از ورود در اصل بحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم: به حسب مقام تصور در آن جزء یا شرط چهار قسم متصور است که به ترتیب می‌آوریم و محل نزاع را روشن می‌سازیم:

۱. گاهی آن جزء یا شرط به شرط لا از زیاده و نقصان ملاحظه شده یعنی در لسان دلیل قید شده به این که 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 تکبیرة الاحرام در این موارد بلاشکال افزودن و کاستن چه عمداً و چه سهواً موجب ابطال عمل می‌گردد.

۲. و گاهی بشرط شیئی یعنی بشرط زیاده ملاحظه شده یعنی در لسان دلیل قید شده که حتماً باید عمل تکرار شود و بیش از یک بار انجام بگیرد مثل رکعات نمازهای یومیه 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 عمداً یا سهواً مبطل است (البته در خصوص سجده بنابراین که 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 ولو عمدی باشد خللی ایجاد نمی‌کند تا چه رسد به سهوی.

و گاهی بلاشرط از زیاده و نقصان ملاحظه شده یعنی دلیل شرعی صرفاً 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 شیئی است و یا لا بشرط بوده و اطلاق دارد روی این اصل از باطن قضیه بی‌خبر می‌مانیم و در نتیجه شک می‌کنیم 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 می‌شویم:

مبحث اول: ترک الجزء أو الشرط عمداً

اموری که جزئیت یا شرطیت آنها محرز و مسلم است اگر از سوی مکلف عمداً تقویت شوند و در عمل اتیان نشوند بالاجماع عمل را باطل می‌کنند و لذا این بحث از محل نزاع اصولیان بیرون است و دلیل مطلب عبارت است از:

۱. لو لم توجب النقيصة العمديّة البطلان يلزم لغوية 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 سهواً

هرگاه امری جزئیت و یا شرطیت آن در عبادت محرز شود مثل فاتحه‌الکتاب و طهارت و مکلف در اثر غفلت و عدم التفات آن را ترک نماید آیا عمل فاسد می‌گردد 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 عقلاً 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 لل سورة يجب عليك اتيان الصلوة بدون السورة، یا ممکن نیست؟

۲. بر فرض 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. بر فرض 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

نماید یا خیر؟

امابعد اول: شیخ انصاری و گروهی می گویند: خطاب الناسی ليس بمعقول.

دلیل: ناسی از دو حال بیرون نیست:

۱. اگر ملتفت شود به این که 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 انبعثات ممکن باشد بعث هم ممکن است و مادامی که انبعثات فعلی میسور نباشد. پس بعث فعلی هم بالضرورة 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 ولو ناسی ملتفت آن ملازمه نیست، خطاب کند.
مثال: مولی عالم است به این که کلی ناسیان از تبار سادات اند لذا می گوید: یا ایها السادات سوره برای شما جزئیت ندارد، طهارت مثلاً برای شما شرطیت ندارد که خطاب رفته روی عنوان ملازم با نسیان.

جواب: البته چنین فرضی معقول است و استحالة عقلی ندارد و لکن الشأن کل الشأن 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 عامّة المکلفین بما یتقوم به العمل ثم یکلف خصوص الذاکر ببقية الاجزاء و الشرائط فیختص جزئیتها و شرطیتها بحال الذکر.

جواب: گفته شده به این که: هذا الوجه لا يرد عليه اشكال و لا شك في امكانه في عالم الثبوت و لكن يحتاج الى دليل في عالم الاثبات و لا يبعد التفصيل به این که 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 واقعی 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 واقعی 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 واقعی 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 این که 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 بنابر قول حق خطابات قرآنی جمیع معدومین الی يوم القيامة را شامل است با این که 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 میسر نیست، چون تکلیف بما لا یطاق است.

و اما فرض هایی که برای امکان آن ذکر شده صرف فرض است به دلیل این که 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

آن عقاب دارد متوجه او گردد و عقل می گوید: مولای حکیم عبد را به خاطر ترک جزء نسیاناً و از روی غفلت عقاب نخواهد کرد، چون قبیح است و ما ذکرنا واضح لمن راجع الوجدان و انصف.

و اما بعد دوم: بر فرض که خطاب ناسی به ما عدای 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 ادلة اجتهادیه چیست؟

دوم. مقتضای اصول عملیه چیست؟

اما اولی: به طور کلی مطلب چهار صورت دارد:

۱. هر یک 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 الصلوة علی القول بالاغم» اطلاق دارد، «لا صلوة الا بطهور» و یا «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب» نیز اطلاق دارد. در این صورت دلیل اجتهادی یعنی اصالة الاطلاق دلیل جزء یا شرط دلالت می کند بر این که 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 این که تکلیف نسبت به ما عدای 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 فلان 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 اصالة الاطلاق می گوییم در حالت

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 دستان 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 الكل نوعاً اطلاق ندارد، چون معمولاً در مقام تشریع و قانون گذاری صادر شده و در صدد 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 صلوة الا بفاتحة 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 الخطابین باید به سراغ اصول عملیه برویم:

فنقول: با توجه به این که 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 این که: 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 خبلی جاها در شرع مقدس ناقص از کامل مجزی دانسته شده از قبیل اوامر اضطراریه که از امتثال اوامر اختیاریه ما را بی نیاز می کنند و هکذا اوامر ظاهریه

که ما را از امتثال 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 بر شمردید اجزاء دلیل دارد که عبارت است از امر: «قَلَمُ 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 الخاصة للدلیل الخاص كالصلوة.

مقام دوم، مقتضای قاعده ثانویه: اگرچه به حسب قواعد اولیه حکم نقصان الجزء او الشرط روشن شد و آن این که نقصان مبطل عمل است، ولی باید بدانیم که در بعضی موارد مثل باب صلوة دلیل خاص داریم که ترک الجزء سهواً ليس بمبطل از قبیل حدیث مرسله: تسجد سجدة السهو لكل زيادة و نقيصه یعنی نقصان سهوی مبطل نیست فقط موجب دو سجده می گردد و از قبیل حدیث لا تعادک: لا تعاد الصلوة 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 موجبه جزئیه قاعده ثانویه بر خلاف قاعده اولیه داریم.

مبحث سوم و چهارم: زیاده الجزء أو الشرط عمداً و سهواً

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 بلا شرط است. بنابراین تصور زیاده در اجزاء معقول است.

حال می گوییم: گاهی این افزودن با قصد جزئیت یا شرطیت است مثلاً سوره را دوبار تلاوت می کند و هر بار هم به قصد جزئیت و گاهی این زیاده بدون قصد جزئیت انجام می گیرد مثلاً 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؟

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 تعبدی داشته باشیم مبنی بر این که: «الزیادة 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 سابقاً گفتیم: المختار فیها البرائة بنابر این مقتضی الاصل عدم بطلان المركب بالزیادة 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 صلوة و طواف، روایات وارده در باب صلوة چهار دسته اند:

۱. بعضی مضمونشان این است: «من زاد فی صلوة فعلیه الاعادة» 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 موجبة للاعادة.

۲. و بعضی مضمونشان این است: اذا استیقن انه زاد فی صلوته المكتوبه فليستأنف که به قرینه اذا استیقن اختصاص به حال سهو دارد، ولی از حیث ارکان و غیر ارکان اطلاق دارد. پس اگر کسی سهواً رکن یا غیر رکن را زیاد کند عمل باطل می گردد.

۳. و بعضی مضمونشان این است: لا تعاد الصلوة الا من خمس...

این حدیث اختصاص به ارکان دارد و دلالت می کند بر بطلان در ارکان و عدم بطلان در غیر ارکان، ولی بنابر 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 سجدة السهو لكل زیادة و نقیصة» 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 ولو نسبت ها عموم من وجه باشد:

الا انّ حديث لا تعاد حاكم عليهما بل على جميع ادلة الاجزاء و الشرائط و
 الموانع كلّها لكونه ناظراً اليها و شارحاً لها اذ ليس مفاده انحصار الجزئية و
 الشرطيّة في هذه الخمس بل مفاده انّ الاخلال سهواً بالاجزاء و الشرائط الّتي
 ثبتت جزئيتها و شرطيتها لا يوجب البطلان الاّ الاخلال بهذه الخمس فلسانه
 لسان الشرح و الحكومة فيّقدم على ادلة الاجزاء و الشرائط بلالاحاظ النسبة
 بينه و بينها كما هو الحال في كلّ حاكم و محكوم.^۱

نتيجه: بر اساس قاعده ثانويه در باب نماز بايد گفت:

زيادى عمدى مطلقاً مبطل است.

زيادى سهوى در ارکان مبطل است.

زيادى سهوى در غير ارکان غير مبطل است.

تنبیه دوم

عنوان بحث: در مباحث اصلى باب اقل و اكثر سخن بر سر اين بود كه هرگاه در رابطه با
 شرطيت و يا جزئيت امرى شك كرديم وظيفه ما چيست؟ آيا بايد اصل برائت را
 جارى كنيم و يا از اصل احتياط استفاده كنيم؟

حال در اين تنبيه بحث در اين است كه هرگاه اصل جزئيت و يا شرطيت يك امرى
 فى الجمله براى ما محرز شد، ولى شك كرديم كه آيا مثلاً طهارت شرطيت مطلقه دارد
 يعنى چه در حال تمكّن و چه تعذر شرط است يا مثلاً آيا سوره براى نماز جزئيت
 مطلقه دارد يعنى حتى در فرض تعذر آن هم جزئيت دارد و يا شرطيت و جزئيت اين
 امور به فرض تمكّن اختصاص دارد؟ به عبارت ديگر، هرگاه مولى بندگان را به يك
 مركبى كه داراى سلسله اجزاء و شرائطى است امر كند سپس انجام يکى از آن اجزاء يا
 شرايط براى مكلفين غير مقدور باشد آيا باقى مانده از اجزاء و شرايط نيز از عهده
 مكلف ساقط مى گردد و يا بقيه را بايد اتيان كند؟

نمره بحث: اگر ثابت شود كه اين اجزاء و شرايط، شرطيت و جزئيت مطلقه دارند
 لازمهاش آن است كه در مواردى كه قدرت بر طهارت و يا سوره نيست اصل نماز از

عهده ما ساقط شود؛ زیرا اذا انتفى الشرط انتفى المشروط و اذا انتفى الجزء انتفى 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 بر عهده ما ثابت است و باید اتیان شود.

اقوال در مسأله: در این مسأله 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 الصلوة علی القول بالاعم» و «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب» و یا «لا صلوة 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 الصلوة علی الاعم»، ولی دلیل شرط یا جزء اجمال دارند مثلاً 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 عندالتعذر 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 الصلوة علی القول بالصحيح»، ولی دلیل شرط یا جزء اطلاق دارد مثل «لا صلوة الا بطهور» و ... در این صورت هم پر واضح 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 هر یک از دلیل کل یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اجمال دارند مثل «اقیموا الصلوة 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:

۱. عقل استقلالاً به برائت حکم می‌کند یعنی می‌گوید مع تعذر الجزء او الشرط نسبت به بقیه از اجزاء و شرایط هم وظیفه‌ای نداریم به دلیل این که 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 نمی‌دانیم آیا امر دیگری آمد یا خیر اصالة العدم جاری می‌کنیم یعنی همان اصل برائت، و عقل می‌گوید: باقی مانده را لازم نیست اتیان کنی و اگر نکردی کیفری نداری، چون چنین عقابی، عقاب بلایان است و آن هم از مولای حکیم قبیح است.

۲. گروهی می‌گویند 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 می‌آورند اگر این سخن را بپذیریم باید میان اجزاء و شرایط تفصیل دهیم: آن دسته از اجزاء و شرایط که عرفاً فاقد و واجد آنها مساوی‌اند در آنها بگوییم وجوب باقی است و آن دسته از اجزاء و شرایط که واجد آنها با فاقدشان مغایرت و مابینت عرفیه دارند در اینها با رفتن شرط مشروط هم می‌رود.

حق آن است که در این گونه موارد عقل احتیاط می‌کند و می‌گوید: 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 تنقذر بقدرها اشاره به همین امر باشد و روایات سه گانه‌ای 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 نمی‌شود و مدرک این سخن سه حدیث ذیل است:

۱. حدیث نبوی: ابوهریره می‌گوید:

خطبنا رسول الله ﷺ فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا. فقال

رجل اکل عامه یا رسول الله ﷺ! فسکت ﷺ، حتی قالها ثلاثاً. فقال ﷺ: لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم. ثم قال ﷺ: ذرونی ما ترککم، فانما هلك من کان قبلکم بکثرة سؤالهم و اختلافهم علی انبیائهم. فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فدعوه.

۲. مرسله غوالی الالائی از امیر المؤمنین:

«المیسور لا یسقط بالمعسور».

۳. مرسله غوالی از امیر المؤمنین:

«ما لا یدرک کلّه لا یتَرَک کلّه».

در رابطه با این سه حدیث یک بحث سندی داریم و یک بحث دلالتی: اما سندی: کاملاً پیدا است که سندها ضعیف است اما نبوی که راوی آن فقط ابوهریره 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 مسأله مبنایی می شود که آیا شهرت فتواییه ضعف سند را جبران می کند یا خیر؟

و اما دلالتی، 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 بعض 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»

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. (رای شیخ انصاری).

۴. «من»، تبعیضه باشد و لکن تبعیض دو نوع است:

۱. تبعیض به لحاظ اجزاء مأموره.

۲. تبعیض به لحاظ افراد مأموره.

و کلمه «بعض» با هر دو می سازد. بنابراین این معنای حدیث چنین است: اذا امرتکم بشیء ای بطبیعة 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 چنانکه 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 اثبات 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 الطبیعة والکلی 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 الطبیعة لا یسقط

بالمعسور و اذا جا 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 قراز اول عموم مجموعی و در دومی استغراقی باشد.

اما صورت اول باطل است؛ اذا لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بکل فرد فرد مع تعذر الاتیان بکل فرد 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 فرد، پس احتمال چهارم می‌ماند که مراد این است: اذا تعذر الاتیان بالمجموع لا یجمع فی التکرار بل یجب الاتیان بغير المتعذر و هذا المعنی یشمل الکلی الذی له افراد متعددة تعذر الجمع بینهما و الکلی الذی له اجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها و علیه فکلما کان الواجب ذا افراد او ذا اجزاء وجب 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

میسور با شرط معسور را البته باید عند العرف ولو 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 سر حد 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 یتربک 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.

تنبيه سوم

هرگاه امر دایر شود بین این که 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 این که 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

بالاشتغال و هو يستدعى الفراغة اليقينة و احتياط 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 منجر نشود.

هر جا که احتياط 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.

اصالة الاستصحاب

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

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، آن‌گاه در زمان لاحق آن یقین سابق متزلزل و به شک تبدیل گردیده یعنی الان مکلف شک دارد که آیا آن حکم سابق هنوز هم باقی است یا از بین رفته؟ یا آن موضوع سابق الان هم بقا دارد یا نابود گردیده؟ حال در چنین مواردی انسان دچار حیرت و سرگردانی می‌شود که چه کنم؟ آیا بر طبق یقین سابق عمل کنم؟ یا آن را رها سازم؟ اگر بر اساس 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 الان هم انجام دهم حرامی را مرتکب شده‌ام و یا شاید به جای حرمت سابق الان وجوب آمده که اگر مرتکب نشوم واجبی را ترک نموده‌ام و یا شاید به جای عدالت

زید، فسق آمده، پس استدامه تقلید از او باطل است از طرف دیگر اگر پس از شک لاحق 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 دو دلی واقع می شود که چه کنم؟ چه نکنم؟ برای رفع این حیرت به یک ملاک و مجوز شرعی نیازمند است، اگر از مدارک شرعیه ثابت گردید که قانون و وظیفه در این موارد اخذ به حالت سابقه است باید بر طبق 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 این که در مقام شک لاحق در بقای وظیفه شما استصحاب است؛ یعنی عمل بر طبق یقین سابق، متقابلاً اکثر علمای اصول می گویند: آری، ما چنین قانونی داریم و آن عبارت است از این که: «اللاخذ بالمتیقن السابق عند الشک 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 صَحِبَ یَصْحَبُ صُحْبَةً و صِحَابَةً گرفته شده و هنگامی که این ماده به باب استفعال برده می شود به معنای اخذ الشیء مصاحباً می آید. آن گاه استصحاب به این معنا هم در مورد اشخاص به کار می رود مثلاً می گوییم: استصحبتنا هذا الرجل ای اتخاذناه صاحباً و مرافقاً و هم

در مورد اشیا استعمال می‌شود مثلاً می‌گوییم: استصحبْتُ هذا الشيء ای حملته معی و به همین معناست تعبیرات ذیل:

استصحاب اجزاء غیر مأکول اللحم در صلوة.

استصحاب حریر در حال صلوة.

استصحاب انگشتر طلا در حال نماز.

سؤال: مناسبت این معنا با معنای مصطلح استصحاب که ذیلاً خواهیم آورد چیست؟
جواب: مناسبت آن است که: عامل به این قاعده در حقیقت متیقن سابق را همراه خود می‌کشاند و آن را با خود یدک می‌کشاند فهو استصحب ای اتخذ ما یقن به سابقاً صحباً له (بنابر این کلمه استصحاب هم بر ابقاء عملی اطلاق می‌گردد که فعلی از افعال اختیاریه مکلف است و هم بر آن قانون کلی اطلاق می‌شود که ابقاء حکمی و فعل شارع است).

معنای اصطلاحی استصحاب

اصولیان برای استصحاب تعاریف گوناگونی آورده‌اند که هر کدام از جهتی مبتلابه اشکال شده‌اند در میان همه آنها به قول شیخ انصاری رحمه الله محکم‌ترین 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 بر طبق حالت سابقه باشد یعنی همان گونه که در زمان یقین سابق واجب را انجام می‌داد و حرام را ترک می‌کرد در زمان شک هم عملاً همان کار را انجام بدهد.

ابقاء حکمی که کار شارع است عبارت است از این که 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 هیچگاه شک در حکم پیدا نمی‌شود، بلکه یا یقین به بقای دارد و یا به ارتفاع حال در این که مراد از بقا در تعریف استصحاب کدام ابقاست میان

اصولیان اختلاف شده بعضی ها مثل محقق اصفهانی در کتاب *نهایة الدراية* (ج ۳، ص ۳) تصریح کرده اند به این که 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 این که: هو الحكم ببقاء ما كان.

۲. شیخ انصاری هم تعریف اول را تفسیر کرده به این که: 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 *نهایة الدراية* (ج ۳، ص ۱) است و آن این که: 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 متعبد می سازند به بقا بر حالت سابقه و با مبنای دوم هم می سازد؛ زیرا بنای عقلا هم به عمل بر طبق حالت سابقه است و عملاً چنین سیره ای دارند، ولی با مبنای سوم نمی سازند که حکم عقل باشد به دلیل این که عقل حکم عملی و تعبدی 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 الحكم به این معنا که اگر انسان در گذشته یقین به امری داشت و الان نسبت به آن شک دارد به مجرد توجه به حالت سابقه الان 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 تشریعی

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.

والجواب: جناب مظفر رحمته الله در جواب از این اعتراض می فرماید:

حقیقت امر آن است که استصحاب یک قانون کلی است و از سوی شارع مقدس تشریع شده و ماهیت آن علی جمیع المبانی واحد است متبھی 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.

والجواب: 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 ماکان استفاده می کنیم به این بیان:

ابقاء ماکان، سه نوع است:

۱. ابقاء ماکان لاجل وجود علته کما فی الحقائق الخارجیه والکونیه فی المثل

الحرارة باقية لاجل بقاء النار و النهار باقية لاجل بقاء الشمس و ...

۲. ابقاء ما كان لاجل بقاء الدلیل كما فی تشریعیات فی المثل وجوب الصلوة باقية لاجل بقاء دلیله و هو الكتاب و الستة.

۳. ابقاء ما كان صرفاً لا جل انه كان یعنی صرفاً به خاطر این که در گذشته بوده الان هم می گوئیم هست یعنی تعبداً آن ماكان را باقی می داریم حال استصحاب ابقاء ماكان لا جل وجود علت نیست، چون این مال تکوینیات است و ربطی به استصحاب ندارد و انگهی تخلف معلول از علت محال است همچنین استصحاب ابقاء ماكان لا جل وجود الدلیل هم نیست، چون مادامی که دلیل حکم هست حکم هم هست و به استصحاب نیاز ندارد. پس استصحاب ابقاء ماكان لا جل انه كان است. آن گاه کلمه ما در ماكان، 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 سابقاً الان هم باقی بداریم و حکم به بقائش می کنیم، و فقها می گویند: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بعلیه ذلك الوصف للحکم مثلاً اگر مولی می گوید: اکرم زیداً 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 زیداً لا جل علمه در ما نحن فیه هم ابقاء ماكان معنایش آن است که علت ابقاء این است که صرفاً چون در گذشته بوده الان هم باقی می داریم.

سؤال: آیا مراد از ماكان، ماكان واقعی است؛ یعنی اصل وجود شیء در زمان گذشته هر چند مکلف عالم نباشد و یا مراد از ماكان، ماكان معلوماً و متیقناً است؟

جواب: پر واضح است که احتمال ثانی مراد است به دلیل این که چیزی که در واقع بوده، ولی مکلف از آن اطلاعی ندارد نسبت به آن ابقاء مفهومی ندارد بنابراین مراد از ماكان، ماكان متیقناً است. پس یقین سابق با این مقدمات از کلمه ماكان به دست آمد. و اما شک لاحق: از کلمه ابقاء استفاده می شود.

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 لاحق هم همانند زمان سابق یقین وجدانی به بقا دارد.

۲. ابقاء تعبدی و مجازی و تشریعی و آن در صورتی است که مکلف علم وجدانی

به بقا ندارد، ولی شارع او را به بقا بر طبق حالت سابقه متعبد ساخته است.

حال در باب استصحاب مراد از ابقاء، ابقاء تعبدی 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 لاحق هم نسبت به بقا یقین داشته باشیم اولاً ابقاء تعبدی نبوده، بلکه وجدانی خواهد بود ثانیاً اساساً در این صورت ابقاء نیست بلکه بقاء است و ثالثاً عمل به متیقن سابق نیست، بلکه عمل به همین یقین حاضر و بالفعل است همچنین اگر در زمان لاحق نسبت به ماکان یقین به ارتفاع داشته باشیم در اینجا ابقاء ماکان مستلزم تناقض است و آن هم از محالات بدیهیه است بنابراین ابقاء تعبدی فقط و فقط در صورت شک لاحق 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 نابود 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 می‌کند، ولی چنین استصحابی مشمول ادله حجیت استصحاب نیست از قبیل امر رابع و سادس و ... حال مجموعه این هفت امر را توضیح می‌دهیم:

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 می‌شود و آن این که: گفتیم مراد از ماکان، ماکان متیقناً است منتهی یک مبحثی مطرح است و آن این که 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.

ویژگی دوم: یقین طریقی به سوی واقع و کاشف از واقع است حال این سؤال مطرح است که آیا یقین بما انه صفة قائمة 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 تعبّدی؟ 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 این که در فرض طریقیّت 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 لاحقاً 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 لاحق 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 لاحق 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 لاحق یقین به ارتفاع ماکان داریم در این صورت هم استصحاب معنا ندارد؛ زیرا ابقاء ماکان تعبداً با ارتفاع ماکان وجداناً متناقض است و قابل جمع نیستند و گاهی در زمان لاحق نسبت به بقا و ارتفاع ماکان شک داریم در چنین موردی جای استصحاب است.

پس استصحاب از اصولی است که در موضوع آنها شک اخذ شده یعنی عند الشک

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 با هم جمع شده‌اند و اما کاری با مبدأ حدوث یقین و شک نداریم، چون یقین و شک به اعتبار مبدء حدوث به سه قسم تقسیم می‌شوند:

الف. مبدء حدوث یقین پیش از مبدء 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. مبدء حدوث یقین با شک مقارن و هم‌زمان است مثلاً الان یقین کردم که زید دیروز عادل بود و الان هم شک پیدا کردم در این‌که آیا امروز هم عادل است یا خیر که تاریخ حدوث یقین و شک الان است، ولی متعلق یقین عدالت دیروز و متعلق شک عدالت امروز است.

ج. مبدء حدوث یقین پس از مبدء حدوث شک است مثلاً دیروز شک در عدالت زید داشتم و این شک من استمرار یافت تا امروز، آن‌گاه یقین کردم که دیروز 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 سه‌گانه 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

است به دلیل این که اگر یقین و شک در زمان واحد با هم اجتماع نکنند بلکه به مجرد آمدن شک آن یقین سابق زائل گردد چنین مورد از قانون استصحاب خارج و در قانون الیقین و شک ساری داخل می گردد که مفهومی آن است: تا الان یقین به عدالت زید داشتم و الان شک می کنم که آیا از اصل و اساس زید عادل بوده یا من خیالاتی شده بودم و فکر می کردم عادل است؟ که این شک من سرایت می کند و آن یقین دیروز را نابود می کند و این قاعده حساب علیحده ای دارد کما سیأتی ان شاء الله تعالی.

۴. تعدد زمان متیقّن و مشکوک یعنی زمان متیقّن 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 لا ینفک امر سوم است؛ یعنی لازمه وحدت زمان یقین و شک آن است که زمان متیقّن و مشکوک متعدده باشد والا تناقض لازم می آید؛ زیرا اگر زمان متیقّن 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 این که عکس مطلب هم همین است؛ یعنی هر جا زمان متیقّن و مشکوک واحد بود حتماً باید زمان یقین و شک متعدد باشد مثلاً اگر متیقّن عدالت زید در روز پنج شنبه بود و مشکوک هم همان بود، باید یقین به عدالت زید در خود روز پنج شنبه باشد و شک در عدالت زید یوم الخميس در روز جمعه باشد وگرنه 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 متیقّن و مشکوک متعدّد باشد و هذا مورد الاستصحاب و هر جا که زمان متیقّن و مشکوک واحد بود حتماً باید زمان یقین و شک متعدّد باشد و هذا هو مورد قاعدة الیقین.

سؤال: آیا قانون الیقین حجت است یا خیر؟

جواب: خیر حجت نیست به دلیل این که 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 الیقین با استصحاب روشن می گردیده. در خاتمه توجه

به یک نکته لازم است و آن این که:

گاهی قضیه متیقّن و مشکوک متعدد هستند مثلاً متیقّن 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 مثلاً متیقّن عدالت زید بوده و مشکوک نیز همان است در این صورت متیقّن و مشکوک با یقین و شک از لحاظ زمانی به چهار قسم منقسم می شوند:

الف. هم زمان متیقّن 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 هادر دو زمان و هم خود یقین و شک در دو زمان باشد.

ب. هم زمان متیقّن و مشکوک واحد و هم زمان یقین و شک واحد باشد یعنی متیقّن 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 متیقّن و عالم، هم شاک و جاهل باشم.

ج. زمان یقین و شک متحد، ولی زمان متیقّن و مشکوک متعدد باشد مثلاً الان یقین دارم به این که زید دیروز عادل بوده و الان هم شک دارم که زید امروز عادل است یا خیر چنین موردی مجرای قانون استصحاب است.

د. زمان متیقّن و مشکوک متحد، ولی زمان یقین و شک متعدد مثلاً 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 یقین و شک ساری است فتبین الفرق بین القاعدتين. (خذ فاغتنم)

۵. امر پنجم عبارت است از این که: متعلق یقین و شک واحد باشد به عبارت دیگر متیقّن و مشکوک وحدت داشته باشند به تعبیر سوم قضیه متیقّن و مشکوک واحد باشند یعنی به همان امری که یقین تعلق گرفته مثل عدالت زید به همان امر هم شک تعلق بگیرد تنها زمان متیقّن 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

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 مثلاً یقین داریم که آتشی بر روی حصیر افتاده، ولی شک داریم در وجود مانع که آیا رطوبتی بود تا فرش نسوزد یا خیر؟ آنگاه قاعده مقتضی و مانع قانون علیحده‌ای است که بعضی‌ها آن را قبول داشته و بعضی‌ها منکر آن هستند و در آینده خواهیم بحث کرد و فعلاً به طور مجمل باید بدانیم که کسانی که قانون مذکور را قبول دارند می‌گویند: هر جا یقین داشته باشیم به وجود مقتضی و شک در وجود مانع داشته باشیم بنا را بر وجود مقتضا و اثر می‌گذاریم بدون احراز عدم المانع و کسانی که قبول ندارند می‌گویند مجرد یقین به وجود مقتضی کافی نیست، بلکه احراز عدم المانع هم لازم است.

۶. در امر رابع دانستیم که باید زمان متیقّن با زمان مشکوک متعدد باشد حال می‌گوییم: تعدد زمان دو گونه است:

اول. زمان متیقّن سابق و زمان مشکوک لاحق مثلاً عدالت زید در روز جمعه متیقّن بود و در روز شنبه مشکوک است.

دوم. زمان مشکوک سابق و زمان متیقّن لاحق مثلاً عدالت زید روز شنبه متیقّن 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 آورده‌اند این است که امروزه و در عرف مردم عرب زبان و نیز عرف متشرعه از صیغه افعال وجوب فهمیده می‌شود، ولی نمی‌دانیم که آیا از روز اول واضع لغت عرب صیغه افعال را برای وجوب وضع کرده بود یا این که 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 می‌گویند: الاصل عدم النقل یعنی این یقین حاضر 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

ادله استصحاب هم شامل چنین مواردی نمی‌شود؛ زیرا روایات می‌گوید: لا تنقض اليقين بالشك یعنی یقین سابق را با شک لاحق 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 این که مکلف به وضع خویش ملتفت بوده و در خارج بالفعل دارای یقین سابق و شک لاحق است.

دوم. یقین و شک تقدیری و آن عبارت است از این که 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 بحالة لو كان ملتفتاً لحصل له الشك في البقاء). حال اختلاف است در این که آیا در باب استصحاب یقین و شک فعلی لازم است و تقدیری کافی نیست یا این که 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 این که در اخبار استصحاب که مهم‌ترین دلیل استصحاب است تعبیر شده به: لا تنقض اليقين بالشك 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 این که 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

غفلت کرد و با حال غفلت وارد نماز شد، پس از نماز ملتفت شد که قبل از نماز حتماً محدث 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 بالنسبة به همین نمازی که خوانده.
 ۳. استصحاب بقای حدث تا بعد از نماز بالنسبة به نمازهای بعدی که خواهد خواند.
- حال بنابر مشهور استصحاب اول جاری نیست، چون در اثر غفلت پیش از نماز هیچگاه 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. آنگاه نسبت به نمازهای بعدی که ملتفت شده و یقین و شک فعلی دارد باید وضو بسازد.
- ولی بنابر 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 شوند قبل از ورود در نماز و اینجا استصحاب تقدیری قبل از دخول در نماز است.

۳. معنای حجیت استصحاب

سومین مطلب در باب استصحاب عبارت است از به این معنای حجیت استصحاب، بنابر 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

مصطلح غیر مشهور منطقی، ۴. معنای اصطلاح اصولی، که در مقدمات مباحث حجت ذکر شد. حال استصحاب به کدام یکی از معانی چهارگانه مذکور متصف به حجیت است؟ مصنف بیان این مطلب را با ذکر یک اشکال آغاز می‌کند و آن این‌که: سابقاً در بیان تعریف استصحاب گفتیم: اسد التعاریف و اخصرها ابقاء ماکان است و لکن 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 حجة و دلیل بر آن حمل می‌شود و اطلاق می‌گردد در حالی که اگر استصحاب را تعریف کنیم به این‌که: هو ابقاء ماکان دیگر نمی‌توانیم استصحاب را به وصف حجیت و دلالت متصف 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 پر واضح 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 ماکان تعریف کنیم دیگر نمی‌توانیم بر آن حجت و دلیل اطلاق کنیم در حالی 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 العملی لا یصح ان یکون دلیلاً علی شیئی و حجة فیه و نه به معنای الزام شرعی است تا بگویید: الالزام الشرعی مدلول الدلیل لا انه دلیل علی نفسه ... فکیف یکون دلیلاً علی نفسه؟!، بلکه استصحاب عبارت است از یک قاعده

کلیه عملیه‌ای که از سوی شارع مقدس جعل و تشریع شده به منظور بیرون بردن مکلف از حال تردید و دو دلی و معنایش آن است که ایّها المکلف در هر جا مردد شدی وظیفه داری از این قانون متابعت کنی، آن‌گاه نفس قاعده مدلول ادله اجتهادیه است و توسط آنها ثابت گردیده، ولی این قاعده خودش یک دلیل فقاهتی 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 بلامانع 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 علمیه‌ای 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 الحجة و استصحاب این چنین است؛ یعنی معذر است به این معنا که اگر مکلف بر طبق آن عمل نکرد و در مخالفت واقع افتاد مولی می‌تواند علیه او احتجاج نموده و او را مجازات کند؛ چه این که متقابلاً اگر عبد بر طبق 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 حجت 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 تفاوت‌ها وجود دارد که از زبان میرزای نایینی می‌شنویم، وی می‌گوید:

و الحاصل انّ النّتیجة فی المسئلة الاصولیة انّما تكون کلیة و لا یسکن ان

تكون جزئية و هذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهية فانها تكون جزئية ولو فرض انه في مورد كانت النتيجة كلية ففي مورد آخر تكون جزئية و بتقريب آخر نتيجته المسئلة اصوليه انما تنفع المجتهد و لاحظاً للمقلد فيها و من هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة و لا يجوز له ان يفتي في الرسائل العملية بحجية الخبر الواحد القائم على الاحكام الشريعة مثلاً لان تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد بل هو من وظيفة المجتهد و اما النتيجة في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلد و يجوز للمجتهد الفتوى بها و يكون امر تطبيقها بيد المقلد كما يفتي بقاعدة التجاوز و الفراغ و الضرر و الحرج و ... من القواعد الفقهية (انتهى موضع الحاجة).^۱

دو تبصره

۱. احكام شرعيه تكليفه با اصول عمليه و قواعد فقهيه يك جهت مشترك دارند و آن اين كه همه اينها مجعول به جعل شارع هستند، احكام شرعيه را شارع جعل نموده، برخي از اصول عمليه را شارع جعل کرده مثل استصحاب و قواعد فقهی را هم شارع تشريع نموده و يك جهت افتراق دارند و آن اين كه بر احكام شرعيه تكليفه نه حجت به معنای اصطلاحی اطلاق می گردد و نه حجت به معنای لغوی، ولی بر اصول عمليه و قواعد فقهی حجت به معنای لغوی اطلاق می گردد و تفاوت خود اين دو با هم از بیانات مرحوم ميرزای نایینی روشن می گردد.

۲. هر کدام از اصول عمليه و قواعد فقهی را اگر بخواهیم به حجت به معنای لغوی متصف کنیم يك شرط اساسی دارند و آن اين كه مجعولیت اين اصول یا قواعد از سوی شارع مقدس مسلم شود و مدلل گردد، ولی اگر مجعولیت اينها اثبات نشده باشد اساساً نام اينها را قاعده گذاشتن صحيح نیست، تا چه رسد به اين كه متصف به حجيت گردند، با اين بيان به اين نتیجه می رسيم كه: قاعده ای كه مجعول برای شاك است بما هي مجعولة حجت است. پس استصحاب و یا ساير اصول و قواعد عمليه و فقهيه همانند خبر واحد هستند كه پشتوانه دارند و ادله قطعية اجتهاديه مستقيم یا

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 توجیهات جناب محقق اصفهانی نداریم: ایشان اول بر تعریف استصحاب ایراد گرفته و سپس در مقام توجیه بر آمده و فرموده: این که مشهور علما می گویند: الاستصحاب حجة 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 بالمناصب و المساامحه این صفت به خود استصحاب اسناد داده شده و آن امور سه گانه عبارت اند از:

۱. بگوییم آن که 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 حجة 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 تعبداً به ما دستور می دهند که: لا تنقض الیقین بالشک یعنی آن یقین سابق را با این شک لاحق در هم نشکن و باز هم بر همان یقین سابق باقی بمان. پس یقین تا مدتی حجت عقلی بود و پس از آن حجت شرعی است فالحجة حقيقة هو الیقین السابق «این قول بر مبنای حجیت استصحاب از باب اخبار است».

۲. بگوییم: آن که در واقع به حجیت متصف است عبارت است از ظن به بقایی که پس از حالت یقین و شک پیدا می شود به اعتبار این که غالباً هنگامی که انسان در سابق یقین به وجود امری داشت و در زمان لاحق شک در بقا کرد به محض التفات به حالت سابقه که یقین داشت الان مظنه و احتمال قوی پیدا می کند به بقای آن امر و آن که حجت است در حق مکلف همین مظنه لا حقه است «بر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل».

۳. بگوییم: آن که در واقع به وصف حجیت متصف است عبارت است از مجرد کون سابق به اعتبار این که عقلای عالم برای بقای نظام معاش و نیل به اغراضی که

دارند به مجرد این که یک امری سابقاً 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» مثلاً 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 آن که حجت است همین صرف بودن در زمان سابق است.

مصنف فرموده که اولاً این توجیهات 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 دللیت است منتهی به معنای لغوی کلمه بنابراین ما نیازی به این توجیهات نداریم ثانیاً این توجیهات با ظواهر کلمات اصولیان سازگار نیست؛ زیرا ظاهر کلام اصولیان آن است که الاستصحاب حجة یعنی خود این قانون متصف به وصف حجیت است نه این که یقین سابق یا مظنه لاحق و یا مجرد الکون 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 سر درگمی و حیرت به درد می خورد و انسان را از حیرت خارج می سازد بدون این که هیچ گونه کاشفیت و طریقتی 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

(مبنی بر این که استصحاب یک قاعده عملیه‌ای است که وظیفه انسان شاکی است) به خوبی استفاده می‌کنیم 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 این که مدرک استصحاب حکم عقل باشد 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 داده‌اند. ایشان فرموده‌اند: در باب استصحاب دو مبنای معروف وجود دارد:

۱. مشهور قدما استصحاب را از باب حکم عقل و به ملاک ظن لاحق به بقای حجت می‌دانستند بر این مبنی استصحاب از جمله امارات است به دلیل این که ظن لاحق اماره و طریق به واقع است.

۲. مشهور متأخرین استصحاب را از باب اخبار و روایات به ملاک تبعید حجت می‌دانند بر اساس این مبنا استصحاب از جمله اصول عملیه خواهد بود به دلیل این که اخبار استصحاب را از باب تبعید شرعی در حق ما حجت می‌کنند و لا غیر. متن بیانیه شیخ به قرار ذیل است:

أَنَّ عَدَّ الْأَسْتَصْحَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ الثَّابِتَةِ لِلشَّيْءِ بِوَصْفِ كَوْنِهِ مُشْكُوكِ الْحُكْمِ نَظِيرَ أَصْلِ الْبَرَاءَةِ وَقَاعِدَةِ الْأَشْتَغَالِ مَبْنِيٌّ عَلَى اسْتِفَادَتِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ وَأَمَّا بِنَاءُ عَلَى كَوْنِهِ مِنْ أَحْكَامِ الْعَقْلِ فَهُوَ دَلِيلُ ظَنِّيِّ اجْتِهَادِيٍّ نَظِيرِ الْقِيَاسِ وَالْإِسْتِقْرَاءِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِمَا وَحَيْثُ أَنَّ الْمُخْتَارَ عِنْدَنَا هُوَ الْأَوَّلُ ذِكْرُنَاهُ فِي الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ الْمَقَرَّرَةِ لِلْمَوْضُوعَاتِ بِوَصْفِ كَوْنِهَا مُشْكُوكَةَ الْحُكْمِ لَكِنْ ظَاهِرُ كَلِمَاتِ الْأَكْثَرِ كَالشَّيْخِ وَالسَّيِّدِينَ وَالْفَاضِلِينَ وَالشَّهِيدِينَ وَصَاحِبِ الْمَعَالِمِ كَوْنَهُ حُكْمًا عَقْلِيًّا وَلِذَا لَمْ يَتَمَسَّكَ أَحَدٌ هُؤَلَاءَ فِيهِ بِخَيْرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ.^۱

دانشمندان اصولی پس از شیخ علیه السلام هم گویا این تفصیل را مسلم گرفته‌اند و آن‌گونه که در اطراف امور مسلم به بحث و جدل نمی‌پردازند در اطراف این تفصیل هم چون و چرایی نکرده‌اند، ولی به عقیده مصنف استصحاب بنابر 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 تعبداً استصحاب را در حق ما حجت می‌کنند نه به ملاک کشف از واقع و ظن لاحق به بقاء. و اما بر مبنای حکم عقل: به دلیل این‌که این ظن به بقا که در زمان لاحق برای مکلف پیدا می‌شود بر مبنای حجیت استصحاب از باب حکم عقل اولاً ما قبول نداریم که همیشه و همه جا به دنبال یقین سابق و شک لاحق ظن به بقا حاصل شود بلکه چه بسا به دنبال شک لاحق همچنان حالت شک باقی باشد.

ثانیاً، بر فرض که چنین ظنی حاصل شود می‌گوییم: 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 می‌گوییم: خود این ظن به بقا که استصحاب نیست، استصحاب همان ابقاء ماکان است و این ظن به بقای مستند و مدرک آن است بر مبنای حکم عقل، ما از طریق این ظن به بقاء بالملازمه استنتاج می‌کنیم که شارع مقدس برای آدم شاک قانون استصحاب را جعل نموده و مثلاً 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 لازمه‌اش آن نیست که استصحابی هم که از راه اخبار ثابت می‌گردد یک اماره ظنیه باشد، بلکه اخبار تعبدی حکم می‌کنند 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 شده‌اند.

مصنف می‌فرماید: در باب حجیت استصحاب آن قدر اقوال فقها متشتت 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 می‌سپاریم و پای سخنان بارزترین چهرهٔ اصولی و پدر اصول جدید می‌نشینیم. مرحوم شیخ پس از تقسیمات فراوانی که برای استصحاب از جنبه‌های گوناگون نموده در پایان می‌فرماید:

در رابطه با حجیت استصحاب یازده قول وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. استصحاب مطلقاً حجت است (در قبال تفصیل بعدی) این نظریه را از میان متأخرین، جناب آخوند خراسانی و مصنف کتاب ما یعنی جناب مظفر رحمته‌الله پذیرفته‌اند.
 ۲. استصحاب مطلقاً حجت نیست (در قبال تفصیل بعدی) این نظریه را از میان متقدمین جناب سید مرتضی و پیروان او پذیرفته‌اند و در میان متأخرین طرفداری ندارد.

۳. گروهی از اصولیان تفصیل داده‌اند میان امور وجودیه و عدمیه و گفته‌اند: استصحاب در امور عدمیه جاری می‌شود از قبیل استصحاب عدم تذکیه، عدم کزیت و ...، ولی در امور وجودیه جاری نمی‌شود از قبیل استصحاب وجوب، کزیت، عدالت و ... این نظریه را جناب شریف العلماء و صاحب ریاض المسائل، مرحوم سید علی (استاد شریف شیخ انصاری) پذیرفته‌اند.

۴. جماعتی تفصیل داده‌اند میان موضوعات خارجی و احکام شرعیه یعنی گفته‌اند: استصحاب در امور و موضوعات خارجی از قبیل عدالت، حیات، خمیریت و ... جاری نمی‌شود، 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 می‌شود.

۵. دسته‌ای تفصیل داده‌اند میان احکام شرعیه کلیه و غیر آنها یعنی گفته‌اند:

استصحاب در احکام شرعیه کلیه جاری نیست مگر استصحاب عدم النسخ که بالاجماع جاری است؛ مثلاً اگر حکمی در شریعتی از شرایع آسمانی ثابت بود، پس از ظهور اسلام الان ما شک در بقای آن داشته باشیم که آیا نسخ شده یا باقی است

استصحاب می‌کنیم عدم نسخ را و اما در احکام شرعیه جزئیّه و در موضوعات خارجیه استصحاب جاری می‌شود.

۶. عده‌ای تفصیل داده‌اند میان حکم شرعی جزئی و غیر آن یعنی گفته‌اند: استصحاب در احکام شرعیه جزئیّه 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 حکاه السید فی شرح الوافیه.

۷. بعضی‌ها تفصیل داده‌اند میان احکام وضعیه و تکلیفیّه:

مقدمه: در این مقدمه سه نکته را ذکر می‌کنیم:

اول. احکام شرعیه در یک تقسیم به دو قسم می‌شوند:

الف. احکام تکلیفیّه و آنها عبارت‌اند 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 کرده‌ایم 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 شده‌اند 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 عبارت‌اند از نفس الاسباب و الشروط و الموانع، منظور این است که ما یک سببیت 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

خارجی مانعیّت را جعل نموده و هکذا در قاطع و قاطعیّت، جزء و جزئیّت و ... حال احکام شرعیّه وضعیه در حقیقت همان سببیت و شرطیت و مانعیّت 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 چنانکه در حاشیّه رسائل (ص ۳۲۴) می خوانیم:

فيه مسامحة لأنّ السَّبْبِيَّةَ و الشرْطِيَّةَ و المانعِيَّةَ من احكام الوضع لا الاسباب و الشرُوط و الموانع.

دلیل این مسامحه آن است که فاضل تونی خیال کرده که هیچ گاه در خود احکام شرعیّه تکلیفیه و وضعیه شک پیدا نمی شود آری، در منشاء 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 صلوٰه 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 الشرُوط 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 نمازم 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 الطهارة للصلاة لا ریب فيه است و به دنبال آن حکم تکلیفی تابعه را

استصحاب می‌کند یعنی مثلاً وجوب مضی در نماز را یا مثلاً آبی داشتیم به اندازه کر که یکی از اوصاف ثلاثه‌اش با نجاست متغیر شد. الان هم نجاست آمده و هم حرمت استعمال شیء نجس در نماز سپس این تغییر خود به خود زائل شد حال شک می‌کنیم که آیا باز هم نجاست باقی است و مانع در کار هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم 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 می‌کنیم 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 رحمته الله.

۸. غزالی و دیگران تفصیل داده‌اند میان احکام شرعیه‌ای که از طریق اجماع ثابت می‌گردد با احکام شرعیه‌ای که با ادله دیگر از قبیل کتاب و سنت و ... ثابت می‌گردد یعنی گفته‌اند: 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 خارجی برای ما استمرارش اثبات گردد یعنی مقتضی دارد و قابل بقای هست. در اینجا استصحاب جاری می‌شود مثلاً در باب طهارت دلیل گفته: المتوضی متطهر حتی يحدث حدثاً و یا دلیل گفته: تطهر للصلاة، ولی اجماع قائم شده بر این‌که الطهارة اذا حصلت لا ترتفع الا برافع و اما هر مستصحبی که این‌گونه 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 عبارت‌اند 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،

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 مثلاً 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 منشاء اشتباه جهل به معنای نوم است. چهارم. شک در مصداقیت موجود برای رافع، مثلاً پس از وضو رطوبتی از انسان خارج شد، ولی شک دارد که آیا این رطوبت بول بود تا مصداق رافع باشد یا مزی بود تا مصداق رافع نباشد.

پنجم. متیقن سابق امری باشد که مردّد است بین این که آیا با این امر حادث مرتفع می شود یا خیر مثلاً جامه نجس را یک بار شسته، ولی مردّد است که آیا با خون متنجس شده بود تا الان 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 ضمناً در آینده نیز توضیح بیشتری در این رابطه خواهیم داشت.

۱۰. تفصیلی است که به محقق سبزواری منسوب است و آن این که: 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 رافعیّت 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 رحمته 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

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 این که: 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 این که:

در احکام عقلی اجمال و اجمال راه ندارد و عقل هیچگاه 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 هیچگاه 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

می‌شویم که انتخاب باشد.

۶. ادلة الاستصحاب

مبحث ششم از مباحث استصحاب پیرامون ادلة استصحاب است، به طور کلی ادله‌ای که روی مبانی مختلفه برای حجیت استصحاب اقامه شده عبارت‌اند از چهار دلیل.

۱. بنای قطعی عقلاییه

۲. حکم عقل

۳. اجماع

۴. روایات و اخبار استصحاب

دلیل اول: بنای عقلاییه

دلیل اول از ادلة حجیت استصحاب عبارت است از بنای قطعی عقلای عالم. تا به حال مکرر در مکرر با این دلیل در مجلد سوم کتاب بر خورد داشته‌ایم و آن این‌که: این دلیل دارای دو مقدمه است که هر دو مقدمه باید قطعی باشد تا نتیجه هم قطعی باشد تا ارزشمند باشد وگرنه اعتباری ندارد.

مقدمه اول: هنگامی که ما به عقلای عالم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلا دارای هر مسلک و مرامی و دارای هر ذوق و سلیقه‌ای که باشند همه و همه سیره عملی و تبانی فعلی دارند بر این همواره به متیقن سابق اخذ نموده و به شک لاحق در بقا اعتنا ندارند و اصولاً نظام زندگی مردم بر اساس همین بنای عملی استوار است و اگر این بناگذاری نبود نه تحصیل علمی بود و نه تجارتی و نه مسافرتی و نه مکاتبه‌ای و نه و نه و ... حتی برخی از علما قدم را فراتر نهاده و مدعی شده‌اند که این بناگذاری و اخذ به متیقن سابق در مقام عمل اختصاص به انسان‌ها و موجودات عاقل ندارد، بلکه در میان سایر جانداران نیز جاری است مثلاً پرندگان صبح از آشیانه خود پرواز می‌کنند و به نقاط دور و نزدیک سفر می‌کنند، ولی شب هنگام دوباره دسته دسته به اوکار خویش مراجعه می‌کنند یا چهار پایان در طرف صبح از آغل‌های خویش بیرون رفته و در غلفزارها به چرا مشغول می‌شوند و به هنگام غروب دوباره راهی طویله‌ای

خویش می‌گردند و ...

مصنف می‌فرماید: تعمیم و گسترش دادن اخذ به متیقّن سابق و خلاصه کشاندن این سیره عملی به وادی حیوانات دیگر غیر از انسان را ماقبول نداریم و چنین ادعایی به شوخی نزدیک‌تر 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 لاحق پیدا می‌کند بنا را بر متیقّن سابق می‌گذارند، بلکه تمام آنچه در حیوانات بی‌شعور مشاهده می‌شود نوعی کار جبری و غیر ارادی و بر اساس غریزه است. آری، نسبت به عقلای عالم و انسان‌ها چنین بنایی مسلم و لاریب 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 متحد المسلک نیست؛ زیرا هرگز شک لاحق در بقا برای او معنا ندارد، بلکه او در زمان لاحق 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 مرای 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 عند الشارع هم چنین 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 ردّ و ابطال این استدلال بیاورد، بلکه کافی است که احتمال خلافی را اثناء 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 رحمته الله به پیروی از شیخ انصاری رحمته الله به کلیت مقدمه اول اشکال کرده و فرموده: قدر متیقن از این بنای عقلانی عبارت است از سیره عملی آنها در موارد شک در رافع یعنی در مواردی که قطع داریم به این که آن شیء ذاتاً استعداد قابلیت بقا دارد، ولی تردید در عروض مانع است در چنین موردی عقلاً 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 عملاً بنا را بر وجود آن شیء می گذارند. فی الثمل اگر احراز کنند که از دواج 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؟ (مثلاً بگوید انتِ خلیّة - انت بریّه و ...) در اینجا بقای زوجیت را استصحاب می کنیم. پس بنای عقلاً 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 عقلاً 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 مدعایتان اخص است.

بنا بر عقیده مصنف، لا یبعد که در رابطه با بنای عقلاً همین تفصیل صحیح باشد یعنی حق همین است و اصولاً 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 قبلاً 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 عقلاً اگر بخواهد کاشف از رأی معصوم باشد یک شرط اساسی دارد و آن این که ما احراز کرده باشیم که منشاء این بنای عقلاً در عمل بر طبق حالت

سابقه مجرد تعبد به حالت سابقه باشد به عبارت دیگر مجرد الکون السابق سبب شده که در آن لاحق 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 این که در منشاء این سیره عقلانیة 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 لاحق هم تعبداً باقی می دارند.
۲. ممکن است منشاء بنای عقلا امیدواری آنان به درک واقع باشد که ارتباطی به استصحاب ندارد.
۳. ممکن است منشاء بنای عقلا احتیاط باشد ولو فی بعض الموارد که این هم ربطی به استصحاب ندارد؛ زیرا احتیاط کاری 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 این که 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 منشاء بنای عقلا، اطمینان آنها به بقای ماکان 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 دور دست ارسال می کند، بر اساس همان اطمینان به بقای وکیل است، و گرنه مع التردد هرگز چنین کاری نمی کرد.
۵. ممکن است منشاء بنای عقلا ظن نوعی به بقا باشد که طبق این احتمال دلیل اول یعنی بنای عقلا بر می گردد به دلیل دوم یعنی حکم العقل و دلیلی جداگانه نخواهد بود.
۶. ممکن است منشاء 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 بر می گردد

بدون این که اساساً 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 خطر القتاد، از کجا بتوان این احتمال را ثابت کرد سایر احتمالات هم هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدال.

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 لاحق 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 منشاء این بنا غفلت از حالت شک لاحق 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 لاحق 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 دائماً این تبانی عملی وجود دارد پس معلوم می شود منشاء این تبانی غفلت از حالت شک نیست. و اما احتمال اول و چهارم و پنجم، یعنی این که گفتید شاید منشاء این بنا گذاری صرف تعبد باشد و یا منشاء آن اطمینان به بقا باشد و یا منشاء 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 آن که مهم است این که عقلا یک چنین قاعده عملیه ای دارند و این سیره را حتی در امور دینیه هم جازی و ساری می دانند و این سیره در مرای 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 منشاء بنای عقلا مجرد تعبد باشد یا اطمینان و یا ظن به بقا و یا مشابه آنها باشد.

و اما احتمال دوم و سوم که منشاء این بناگذاری امیدواری به تحصیل واقع باشد و یا منشاء آن احتیاط باشد این دو احتمال به مقصود ما ضرر می زند؛ زیرا این امر عند العقلاء به صورت یک قانون کلی نخواهد بود تا بگوئیم شارع هم این قاعده کلیه را امضا نموده، بلکه احیاناً و در بعضی موارد است و لکن خوشبختانه بعید است که منشاء بنای عقلا این دو احتمال باشد.

اما امر اول: به دلیل این که مجرد امیدواری به تحصیل واقع ولو اطمینان یا ظن به بقاء و یا تبعد نباشد بعید است، چون احتمال دارد که واقع غیر از حالت سابقه باشد مثلاً حالت سابقه وجوب بوده و واقع امر الان حرمت است یا بالعکس.

با این حال چگونه به امید تحصیل واقع به حالت سابقه اخذ می کند؟!

و اما امر دوم: به دلیل این که همیشه احتیاط در بقا بر حالت سابقه نیست، بلکه گاهی و یا خیلی وقت ها احتیاط اقتضا می کند بناگذاری بر عدم بقا بر حالت سابقه را مثلاً بازرگانی پیوسته مال التجاره برای وکیل خویش ارسال می دارد. پس از مدتی شخص فاسقی خبر می دهد که وکیل شما مرد یا مجنون شد و ... در اینجاها احتیاط اقتضا می کند که این تاجر مال التجاره نفرستد، ولی عملاً به این سخن اعتنا نکرده و حیات وکیل را استصحاب می کند و مال التجاره برای او می فرستد. پس این احتمالات متعدد نمی تواند به مقصود ما ضرر برساند.

اشکال دوم: دومین ایراد آخوند خراسانی رحمته الله بر مقدمه ثانیه این دلیل عبارت است از این که: بر فرض از اشکال اول صرف نظر کرده و بپذیریم که منشاء این بنا همان احتمال اول است؛ یعنی تعبد به بقای ماکان، ولی می گوئیم: صرف این که عقلای عالم چنین بنای تعبدی دارند کافی نیست برای استکشاف حکم شرعی، بلکه یک شرط اساسی دیگری هم دارد و آن این که 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 نمی دانیم که آیا شارع این سیره را قبول کرده تا جزء سیره های 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

این سیره از سوی شارع داریم و آن دو دسته ادله است:

۱. عمومات آیات و روایاتی که نهی می‌کنند از پیروی غیر علم این عمومات شامل استصحاب هم می‌شود، چون استصحاب عمل به غیر علم است، پس مشمول آیات ناهیه است مثل آیه: «لَا تَتَّقُوا مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ» و

۲. عمومات ادله‌ای که بر برائت و احتیاط دلالت می‌کنند که به‌طور عموم در شبهات چه حالت سابقه داشته باشند یا نه، حکم می‌کنند به این که اصل برائت جاری کن و لو جای استصحاب حرمت و یا وجوب باشد و یا حکم به احتیاط می‌کنند و لو بر خلاف اخذ به حالت سابقه باشد این عمومات هم جلو استصحاب را می‌گیرند و نسبت به این سیره عقلانی 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 می‌شود همین اندازه که احتمال آمد آن یقین به مقدمه ثانیه متزلزل می‌شود و در نتیجه چنین استدلالی عقیم است بنابراین سیره عقلانی در باب استصحاب از سیره‌های مردوعه است و قابل پیروی نیست.

والجواب: مصنف از تمام قسمت‌های این اشکال جواب می‌دهند:

۱. شما گفتید: برای استکشاف رضایت شارع باید با دلیل خاص موافقت شرع محرز شود ما می‌گوییم: مجرد عدم الردع کافی است و حاجتی به وجود دلیل خاص بر امضاء نیست به دلیل این که این سیره از سیره‌هایی است که عقلای عالم در جمیع ابعاد زندگی حتی در امور دینیه خود از آن استفاده می‌کنند و چنین سیره عامه المنفعه در منظر و مسمع شارع بوده و در عین حال شریعت ردع نفرموده از این عدم ردع ما استکشاف می‌کنیم رضایت او را والا منع می‌کرد....

۲. شما گفتید: عمومات آیات و روایاتی که از عمل به غیر علم منع نموده‌اند نسبت به این سیره رادعند ما می‌گوییم: این آیات و روایات صلاحیت رادعیت ندارند و اصولاً قانون استصحاب از عمومات آیا تخصصاً خارج است به دلیل این که: اولاً آیات و روایات ما را در اثبات واقع و تحصیل واقع از اتباع غیر علم نهی کرده‌اند قرآن می‌گوید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» حق یعنی واقع و حقیقت و حال آن که مادر

استصحاب به واقع کاری نداریم، بلکه استصحاب یک قاعده عملیه است.

ثانیاً، چنان‌که صاحب معالم گفته است، احتمال قوی می‌دهیم 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 برائت و احتیاط بر ادله استصحاب مقدم می‌شود و رادعیت دارند. ما می‌گوییم: از شما عجیب است!! جناب آخوند ادله احتیاط و برائت در عرض ادله استصحاب است نه در طول آن؛ زیرا در همه این موضوع‌ها شک اخذ شده است. آن‌گاه چگونه ممکن است ادله برائت یا احتیاط رادع باشند و جلوی استصحاب را بگیرد؟ نه تنها ادله برائت یا احتیاط مقدم نیستند، بلکه در آینده ثابت خواهیم کرد که ادله استصحاب حاکم بر ادله برائت و احتیاط هستند و عندالتعارض مقدم می‌شوند، پس اعتراض آخوند^{علیه السلام} مقبول نیست. آری، اعتراض میرزای نایینی^{علیه السلام} مقبول است در خاتمه توجه شما را به یک نکته جلب می‌کنیم:

به نظر حقیر در این سیره شارع با عقلاً متحدالمسلک 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 بر خلاف 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 عقلانی بر اخذ به حالت سابقه باشد حتی در امور دینیّه چرا اینها مردّد بودند و به امام^{علیه السلام} مراجعه می‌کردند و تا امام حکم را بیان نمی‌کرد عمل نمی‌کردند؟ 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 می‌کند که ینبغی ان یعلم.

۲. عقل عملی که مدرک امور عملی است؛ یعنی اموری را ادراک می‌کند که ینبغی ان یفعل ضمناً مکرّر دانسته‌اید که عقل دو شعبه ندارد و ما دو قوهٔ مدرک نداریم، بلکه نیروی مدرک کلیات یک حقیقت است منتهی مدرکات آن دو نوع است بدین مناسبت نام عقل را به نظری و عملی نامیده‌اند، حال حکم عقلی که منظور نظر ماست در باب استصحاب حکم عقل نظری است و نه عملی یعنی ملازمهٔ ما بین یقین به وجود شیء در سابق و ظن لاحق به بقاء عند الشک فی البقاء را عقل نظری ادراک می‌کند به دلیل این‌که همان طوری که در باب چهارم از ابواب مباحث حجت در جلد سوم ثابت شد ملازمه از امور واقعی و نفس الامریه‌ای است که با عقل نظری درک می‌شود.

بیان مطلب: هنگامی که انسان علم به ثبوت شیء در زمان سابق پیدا می‌کند و سپس در زمان لاحق آن علم در اثر عواملی متزلزل می‌شود و شک در بقای آن شیء پیدا می‌کند. اینجا به محض توجه به آن حالت سابقه یقینی، عقل به رجحان بقاء ماکان حکم می‌کند و ظن به بقا پیدا می‌کند. پس ما بین علم به وجود شیء سابقاً با رجحان بقای آن لاحقاً ملازمه است؛ آن‌گاه این ملازمه را صغرا قرار داده و می‌گوییم: العقل یحکم بر رجحان بقاء ماکان متیقناً.

سپس کبرای کلی را هم به آن ضمیمه می‌کنیم و آن این‌که: کَلَمَّا حکم به العقل حکم به الشرع.

یعنی بر اساس قانون ملازمه - که در مجلد دوم ثابت شد -، هر جا عقل به امری حکم کند، لازمه‌اش آن است که شرع هم به آن حکم کند؛ پس شرع هم به رجحان بقای ماکان حکم می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم: نزد شارع هم متیقن سابق در زمان لاحق رجحان بقا دارد.

اقول: مصنف می‌گوید: 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 تاریخچه‌ای را در این رابطه تقدیم کنیم:

به نظر می‌رسد 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

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 نمی‌دانستند نخستین کسی که به منظور اثبات حجیت استصحاب به بنای عقلا استدلال کرد جناب علّامه در کتاب *نهاية 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 می‌دانند.

پس از ایشان جناب محقق سبزواری صاحب *ذخيرة 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 عمده‌ترین دلیل برای حجیت استصحاب همین اخبار است البته از عبارات ابن ادریس در سرائر هم این معنا استشمام می‌گردد که جلوتر از همه ایشان به این روایات تمسک کرده‌اند؛ زیرا ایشان در مسأله آب کری که با نجاست ملاقات نموده و یکی از اوصاف ثلاثه (رنگ، بو، مزه) تغییر یافته و پس از مدتی این تغییر خود به خود زائل گشته در این مسأله فتوا داده به این‌که: یقین را با یقین می‌توان نقض کرد و با شک قابل نقض نیست و این تعبیر مال احادیث است. این بود تاریخچه‌ای کوتاه از حکم العقل با بیان این مطلب وارد می‌شویم 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 لاحق 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 می‌شود بدون آن‌که ظن لاحق به بقا حاصل شود، بلکه مجرد شک است همانند موارد شک در اصل مقتضی.

۲. بر فرض که چنین ملازمه‌ای در میان باشد نتیجه‌اش عبارت است از ظن به بقای

ماکان 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 بر فرض 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 گوئیم: 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 عقلاً چنین حکمی دارند چنین احتمالی از ثبوت ملازمه به دست می آید، ولی این مقدار به تنهایی کافی نیست در اثبات مطلوب شما؛ زیرا مجزّد علم شارع بحصول ظن عند الناس کاشف از اعتبار در نزد شارع نیست و آن که 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 حجة للاجماع الفقهاء علی أنّه متى حصل حکم ثمّ وقع الشک فی أنّه طرء ما یزیله ام لا وجب الحكم ببقائه علی ماکان اولاً^۱.

همچنین جناب علامه در کتاب نهایة الاصول طبق نقل شیخ (در رسائل ص ۳۲۹)

ادّعی اجماع نموده است، پس دلیل سوم بر حجیت استصحاب اجماع است. اقول: مصنف می‌فرماید: اگر منظور شما از اجماع این است که اجماع بر حجّیت 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 این که با وجود این همه اختلافات و تفصیلاتی که در باب اقوال و نظریات آوردیم چگونه می‌توان 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 ولو به نحو موجه جزئیّه 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 می‌دانند و در فقه مواردی به چشم می‌خورد که از قدیم الایام در آنها حکم نموده‌اند به ترتیب آثار متیقّن سابق در زمان شک لاحق در بقا و ما به عنوان نمونه دو مورد را می‌آوریم:

۱. انسانی که یقین سابق به طهارت داشت سپس شک لاحق 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 داده‌اند به ترتیب آثار طهارت سابق به دنبال شک لاحق.

۲. انسانی که یقین به حدث داشت و الان شک در طهارت پیدا نموده اینجا نیز همه گفته‌اند بنا را بر حدث بگذارد و آثار حدث را مترتب کند و نظایر اینها در فقه فراوان است.

ان قلت: شاید این گونه موارد در باب استصحاب نبوده، بلکه بر اساس قانون الیقین و شک ساری بوده و یا از باب قاعدة مقتضی و مانع باشد.

قلت: اولاً فرض کلام در موارد شک لاحق است بدین معنا که یقین سابق خدشه‌دار

نشده، بلکه صرفاً شک در بقاست نه در مورد شک ساری. پس ربطی به قانون الیقین ندارد و نیز ربطی به قاعده مقتضی و مانع ندارد؛ زیرا شک ما در بقای مکان است و مشکوک با متیقن وحدت دارد.

ثانیاً، تمام کسانی که قانون الیقین و قانون مقتضی و مانع را هم قبول ندارند در اینجا حکم نموده‌اند به ترتیب آثار حالت سابقه. پس از آن دو باب نیست، بلکه از باب استصحاب است بنابر این استدلال به اجماع برای حجیت استصحاب فی الجمله در قبال سلب کلی از مسلمات است.

ان قلت: چگونه می‌توان 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 می‌کنیم و آن این‌که شاید اینها 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

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.

ثانیاً، روایات از مرز خبر واحد صرف بودن گذشته و به سرحد استفاضه رسیده‌اند یعنی از حد سه روایت گذشته و ی به حد تواتر هم نرسیده‌اند.

ثالثاً، 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 می‌تواند باشد و منظور از قرائن نقلی عبارت است از همان

روایات خاصه‌ای که در ابواب خاصه ذکر شده و شیخ در رسائل آورده) بنابراین روایات از این جهات کمبودی ندارند آری، شیخ انصاری^{رحمه} 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 مناقشه‌ای دارد، ولی خود ایشان در پایان بحث به همین اخبار اعتماد نموده و استدلال کرده به این کیفیت که: به مجموع این روایات می‌توان استدلال کرد از این راه که روایاتی که دارای سند طلایی هستند ضعف سند بقیه را جبران می‌کنند و روایاتی که دلالتشان طلایی است ضعف دلالت بقیه را جبران می‌کنند و روی هم رفته می‌توان 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

اولین روایت از مجموعه پنج روایت حدیث صحیح^ه اولی زراره است:

پیرامون این حدیث که در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. بحث سندی: این حدیث مضمربه است؛ یعنی راوی نام امام را که صریحاً ذکر نکرده فقط به صورت ضمیر آورده مثلاً گفته: قلت له یا قیل له و لکن اضمار ضرری به اعتبار حدیث نمی‌زند؛ زیرا سائل شخصیتی مثل زراره است که فقیه در دین است و چنین فردی با آن همه جلالت قدر و علو مقام از غیر امام^{علیه السلام} چنین سوالاتی را نمی‌پرسد تس حتماً مسئول منه امام^{علیه السلام} است و علامه طباطبایی معروف به بحر العلوم در کتاب الفوائد الرجالية فرمود: مروی عنه امام باقر^{علیه السلام} است.

۲. بحث متنی: اصل روایت از این قرار است: زراره می‌پرسد: 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 السلام} فرمود: گاهی چشم می‌خوابد (چشم عضوی است که زودتر از سایر اعضا

و حواس به خواب می‌رود)، ولی قلب که رییس اعضاست و گوش (آخرین حسی که در خواب از کار می‌افتد) بیدار هستند در این صورت وضو واجب نیست بلی اگر قلب و گوش به خواب رفتند وضو باطل می‌شود 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 السلام فرمود: خیر، این امور اماره نوم نیست تا مادامی که یقین به خواب نیامده به این چیزها اعتنا نکند و بر وضوی خویش باقی بماند و یقین به وضو را با شک در نوم نقض نکند، آری، یقین را فقط با یقین دیگر می‌توان نقض کرد.

پس از ذکر ترجمه‌ای از روایت در دو مرحله بحث می‌کنیم:

۱. فقه الحدیث: در این صحیح‌ه جناب زرارہ دو سؤال از امام علیه السلام کرده سؤال اول مربوط به شبهه مفهومیه 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 می‌دانسته و توجه داشته که نوم ذات المراتب است و ثانیاً امام علیه السلام نصب شده برای تبلیغ احکام نه برای بیان معانی لغات و لذا سؤال زرارہ 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 السلام به این‌که قد تنام العین... قرینه آن است که سائل می‌دانسته که این دو استقلال ندارد. بنابراین، احتمال سوم تعین پیدا می‌کند که سؤال از شمول نوم باشد. پس سؤال از شبهه مفهومیه است که آیا نوم شرعی که ناقض وضو است تا چه حدودی را شامل است؟ آیا خفقه و خفقتان را هم شامل می‌شود یا خیر؟ و بهترین شاهد بر این احتمال جواب امام علیه السلام است که شروع کرد به تحدید و مرزبندی نوم

شرعی و آن عبارت است از نوم العین و الاذن معاً و امانوم العین تنها که در جرت 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 این که 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 این که 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 حکمی 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 نازل 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 حکمی مفهومیه به دلیل این که اولاً اگر سؤال از شبهه حکمی مفهومیه 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 این که این مرتبه یکی از مراتب نوم است، ولی حکم آن را نمی دانسته و امام باید حکم واقعی آن را تبیین می کرد نه این که 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 حکمی مفهومیه 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

کند عدم استیقان سائل را به نوم که فرمود: و الا ای و ان الم یستیقن انه قد نام، این فرض دیگر بی معنا بود به دلیل این که اگر شبهه حکمیه مفهومی بود سائل عالم بوده که این مرتبه، مرتبه‌ای 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 می‌شود که حرکت فی جنبه شیء و هو لا یعلم یا نه؟

حال که سؤال از شبهه موضوعیه شد می‌گوییم: آن فقره‌ای 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 نمی‌خورد.

ان قلت: ما شنیده‌ایم که مورد خاصه مخصص عموم عامه و اطلاق مطلق نیست و نیز شنیده‌ایم 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 ولو سؤال از مورد خاصه باشد اینجا هم ولو سؤال از شبهه موضوعیه باشد، ولی جواب امام علیه السلام که فرمود: لا تنقض الیقین ... عامه است و شبهات حکمیه را هم می‌گیرد. پس این حدیث در هر دو باب قابل استناد است. قلت: ما هم قبول داریم که مورد خاصه مخصص عامه و یا مقید مطلق نیست یعنی اگر در موردی اطلاق یا عموم ثابت شد مورد خاصه او را تخصیص یا تقیید نمی‌زند و از کلیت نمی‌اندازد و لکن سخن در اینجا است که وجود مورد خاصه از ابتدا جلو اطلاق یا عموم را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد که عمومیت یا اطلاق تحقق یابد به دلیل این که این مورد خاصه در سؤال از باب قدر متیقن در مقام مخاطب می‌شود و در مباحث مطلق و مقید گفتیم که قدر متیقن در مقام مخاطب به اطلاق ضرر می‌رساند و جلو اطلاق را می‌گیرد و از جمله مقدمات حکمت نبودن این قدر متیقن است بنابراین

نمی‌توان از این حدیث برای شبهات حکمیة استفاده کرد آری، از یک قرینه دیگری تعمیم را می‌توان استفاده کرد و آن کلمه ابدأ است که سور قضیه کلیه است و دلالت واضحه دارد بر عمومیت و اطلاق و مفادش آن است که هر یقین چه به حکم تعلق گرفته باشد و چه موضوع، چه در شبهات حکمیة و چه در موضوعات اصلاً و ابدأ به توسط شک قابل نقض نیست. حال از این تعبیر می‌توان عمومیت را فهمید. پس از لحاظ فقه الحدیث به این نتیجه رسیدیم که حدیث هم به درد شبهه حکمیة و هم موضوعیه می‌خورد.

۲. دلالت فقه الحدیث بر حجیت استصحاب: استدلال به این صحیحیه برای حجیت استصحاب از این جمله شروع می‌شود: و أَلَا فَانَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ ...

کیفیت استدلال: از این قرار است: کلمه اَلَا در اصل ان لا بوده که نون ساکن در حرف لام که از حروف یرملون است ادغام شده و به صورت کلمه واحده در آمده 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 می‌آید و نمونه‌هایی زیادی در آیات و روایات داریم که جواب شرط حذف شده و اقيم العلة مقامه.

چند مثال: الف. «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنَىٰ 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: «لَا تَخْزَنَ».

د. «وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ» که جواب شرط بوده «فتتعب نفسك بلا حاجة».

حال ما در نحن فيه 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 السلام فرمود: «فاذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء»، حال در اینجا می گوید: «وَالْأَ... فلا یجب الوضوء». اشکال این نظریه آن است که بر خلاف 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 انشائیّه برده می شود و تقدیر این است که: و ان لم یستیقن انه قد نام فلیدم علی وضوئه ولیبن 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 بر خلاف ظاهر هر کدام است.

۳. احتمالی که شیخ علیه السلام در رسائل داده و آن این که: 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 باقی علی یقین من وضوئه؛ یعنی چیزی که رافع یقین باشد حاصل نشده آری، تنها شک و تردید حاصل شده که آن هم رافعیّت 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

اليقين بالشك ابدأ» به منزله کبرای کلی است و این کبرای کلی مفادش همان قانون عملی استصحاب است که: «الاخذ 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 على يقين من وضوئه. (صغرا)

و لا ينقض اليقين بالشك ابدأ. (کبرا)

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 یقین الف و لام عهد ذکرى باشد و اشاره به همان

یقین مذکور در صغرا باشد یعنی یقین به وضو.

۲. و ممکن است الف و لام در یقین و الف و لام جنس باشد یعنی جنس یقین و

ماهیت و طبیعت یقین و خلاصه یقین بدون اضافه به وضو هر یقینی باشد چه یقین

نسبت به وضو و یا غیر آن نباید با شک 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 یقین، جنس باشد، ولی احتمال هم دارد که الف

و لام عهد ذکرى باشد و مراد این باشد که لا ينقض اليقين بالوضو بالشك، آن‌گاه

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 یقین سه احتمال وجود دارد:

۱. الف و لام عهد ذکرى باشد یعنی یقین مذکور در کبرا شخص همان یقینی است

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 اليقين 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 این که ظاهر کلام آن است که امام علیه السلام کبرای کلی را بر این مصداق تطبیق کرده اند از باب این که این امر مورد سؤال بوده نه این که این مورد معین خصوصیتی داشته باشد و انگهی عهد ذکری با کلمه ابداً 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 یقین، الف و لام جنس باشد منتهی مراد جنس یقین به وضو است نه جنس مطلق یقین، بلکه در خصوص باب وضو که هم کبرای کلی داریم یعنی در هر وضویی حکم همین است و هم اختصاص به باب وضو دارد و در سایر ابواب جاری نیست به قرینه این که جلوتر در صغرا کلمه یقین من وضوئه آمده و قدر متیقن وضو است نه مطلق یقین. آن گاه این تقييد 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 یقین، جنس یقین است آن هم مطلق یقین نه خصوص یقین به وضو به قرینه مناسبت حکم با موضوع که از قرائن خاصه است توضیح این که: در این کبرای کلی حکم عدم نقض روی عنوان شک بما هو شک بار شده و الف و لام الشك 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 بالشك نقض نکن معلوم می گردد مراد از یقین 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 تقييد دليل و قرينه آن نیست که مراد از یقین خصوص یقین به وضو باشد.

قلت: قید من وضوئه نه قرینه است بر تقیید کبرا بنابراین که اطلاق باشد و نه از باب قدر متیقّن در مقام تخاطب است که جلو اطلاق را بگیرد و اجازه ندهد که اطلاقی محقق شود، بلکه دلیل آوردن این قید آن است که صغرا ذاتاً از کبرا کوچکتر و دایره اش محدودتر است؛ مثل زید عالم است و هر عالمی واجب الاکرام است. پس زید واجب الاکرام است و چون در مسأله ما سؤال سائل از وضو بود و لذا یقین به وضو در صغرا عنوان شده والا برای وضو هیچ خصوصیتی نیست.

بنابراین ما یک نتیجه‌ای می‌گیریم و آن این که در کلمه من وضوئه از حیث متعلق دو احتمال وجود دارد:

۱. متعلق به الیقین باشد و در حقیقت «من» به معنای «با» آمده باشد؛ یعنی شخص به وضو یقین داشت.

۲. کلمه من وضوئه به کان مقدّر تعلق گرفته باشد و کلمه علی یقین اطلاق داشته باشد و معنای کلام این باشد که فانه من وضوئه علی یقین با بیانات ما این احتمال ثانی قوی تر است. آن گاه حد وسط کلمه یقین من وضوئه نیست، بلکه کلمه الیقین است که در هر دو مقدمه تکرار شده و مراد جنس الیقین است. پس این اشکال مندفع است. اشکال دوم: این حدیث مربوط به قاعده مقتضی و مانع است که قضیه مشکوک غیر از قضیه متیقّن بوده و برای استدلال به قانون استصحاب به درد نمی‌خورد که متعلق الیقین و الشک باید متحد باشند.

بیان ذلک: مقدمه: وضو مجموعه‌ای از غسلات ثلاث و مسحات ثلاث حقیقتی است گذر او تدریجی الوجود که در یک آن تحقق می‌یابد و سپس معدوم می‌گردد و خود وضو قابلیت بقا و استمرار ندارد آری، آن که قابل دوام و استمرار است عبارت است از طهارت باطنی که اثر وضو است، ولی خود وضو نابود می‌گردد و هکذا الغسل و التیمم و العقد و الایقاع و ...

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: آن که در این صحیح شریفه متعلق یقین قرار گرفته عبارت است از وضو؛ زیرا امام علیه السلام فرموده: فانه علی یقین من وضوئه نه این که متعلق یقین طهارت باشد و وضو امری است غیر قارّ و تدریجی مثل زمان و حرکت و ...

و آن‌که متعلق شک شده این است که آیا مانعی آمده تا جلو طهارت را که اثر وضو است بگیرد یا خیر؟ بنابراین متیقّن 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 متیقّن و مشکوک باشد در اینجا نیست، بنابراین فلا یکون الصحیحة دلیلاً علی الاستصحاب بل علی قاعدة المقتضى و المانع.

جواب: بنا بر نظر مصنف، این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا منشاء 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 کثیراً ما در لسان اخبار و عرف مستشرع 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 تلك 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 وضوءه» 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 انّ اختصاص ما عدا الاخبار العامة بالقول المختار واضح و اما الاخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد و فيه تأمل قد فتح بابہ المحقق الخونساری فی شرح الدرّوس و توضیحه...

بیان مطلب در ما نحن فيه 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: صحیحۀ ثانیۀ زراره

دومین حدیثی که برای حجیت استصحاب بدان استدلال شده صحیحۀ ثانیۀ زراره است این حدیث هم از لحاظ سند مضمهره است؛ یعنی زراره نام امام علیه السلام را نیاورده و لذا احتمال دارد که مرجع ضمیر شخص غیر معلوم باشد، ولی مضمهره هایی که مضمهر آن امثال زراره باشند اضممار در آنها ضرری ندارد یا به خاطر این که فقیه تر از زراره غیر از امام علیه السلام کسی نبوده تا زراره چنین سؤالی را از او بنماید و یا اضممار برای تقطیع است؛ یعنی زراره 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 زراره یا کسی دیگری از محضر امام باقر علیه السلام مثلاً مسأله ای را می پرسیدند و امام علیه السلام جوابی می داد زراره می نوشت: عن الباقر علیه السلام کذا... سپس سؤال بعدی می شد و امام جوابی می داد و زراره می نوشت: و عنه علیه السلام و یا و قلت له علیه السلام یا قیل له علیه السلام 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 فرعیۀ فراوانی دارد، ولی سه فقره آن مربوط به استصحاب می شود:

۱. زراره می گوید: من خون دماغ شدم و یا خون دیگری و یا شیشی 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 فرارسید 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 وظیفۀ من چیست؟ «فرض علم تفصیلی».

امام می فرماید: نماز را اعاده کن و جامهات را بشوی.

۲. زراره می پرسد: اگر اجمالاً می دانم که قسمتی از لباسم متنجس شده، ولی هر چه 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 جامهات را می شویی و نماز را اعاده می کنی.

۳. زراره می پرسد: اگر نه تفصیلاً و نه اجمالاً یقین به اصابت نجاست و خون ندارم ولی احتمال می دهم که لباسم آلوده به خون باشد به دنبال این احتمال جامه‌ام 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 وظیفه‌ام چیست؟

امام می فرماید: جامهات را تطهیر کن، ولی نماز صحیح است و اعاده ندارد.

۴. زراره می پرسد: چرا نمازم را اعاده نکنم؟

امام می فرماید: برای این که 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 ابداً.

۵. زراره می پرسد: اگر یقین داشته باشم به اصابت خون، ولی آن نقطه مورد اصابت را پیدا نکنم وظیفه‌ام چیست؟ آیا باید جامه‌ام را تطهیر کنم یا خیر؟

امام می فرماید: باید آن ناحیه‌ای را که به نظرت خون بدان جا اصابت کرده بشویی و تطهیر کنی (حتی تکنون علی یقین من طهارتک).

۶. زراره می پرسد: اگر ابتدا به ساکن شک نمودم که آیا نجاستی به لباسم اصابت کرده یا خیر آیا بر من واجب است که جستجو و فحص کنم یا خیر؟ (شبهه موضوعیه)

حضرت می فرماید: شرعاً تفحص واجب نیست، ولی اگر بخواهی مطمئن شوی و آن تردید باطنی را بر طرف کنی اشکالی نیست و کار خوبی است، ولی واجب نیست. (چون در شبهات موضوعیه تحفص لازم نیست)

۷. زراره می پرسد: اگر خون را در حال نماز در لباسم 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

در وسط نماز ابتدا به ساکن خون تازه‌ای 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 این که تو نمی دانی شاید این خون همین الان به لباست 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 چشم 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. زراره پرسید: علت عدم اعاده نماز چیست؟ امام فرمود: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ».

کیفیت استدلال: در این که 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 اصابت دوم به لباسم موجود بوده؛ زیرا این شخص قبل از ظن به اصابت یقین داشت که لباس پاک است سپس ظن به اصابت دوم پیدا کردم و احتمال می دهم که نجس شده باشد.

ب. مراد، یقین به طهارتی باشد که بعد از ظن به اصابت دوم و بعد الفحص و الیاس پیدا کرده دلیل این احتمال این است که سائل گفت: «فنظرت و لم ار 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 ار شیئا» معنایش این است که من گشتم و به حسب ظاهر چیزی

ندیدیم. پس علم و یقین به نجاست ندارم، نه این که یقین به طهارت دارم. (عدم العلم است نه علم به عدم)

حال استدلال به این فراز برای حجیت استصحاب بنابر احتمال اول است که یقین سابق مراد یقین به طهارت قبل از ظن به اصابه بوده و شک لاحق همین ظن به اصابه و ندیدن چیزی بعد از فحص است و اما بنابر 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 اصابه کرده و هنگام نماز نبود.
۲. خون هنگام نماز هم بوده است این احتمال به درد قاعده یقین می خورد که شک لاحق سرایت کرده به یقین سابق و او را در هم شکسته، بنابراین حدیث ربطی به استصحاب که مورد نظر است نخواهد داشت.

فراز دوم: بخش پایانی حدیث که امام فرمود: «لأنک لا تدری لعلہ شیء وقع علیک فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک».

کیفیت استدلال: این بخش از روایات و بخش اول از این روایت کیفیت استدلالشان همانند استدلال به صحیحہ اولی است به این بیان که الف و لام الیقین، 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 صحیحہ ثانیه همانند دلالت صحیحہ اولی است، بلکه این معنا که الف و لام الیقین برای جنس باشد در این روایت اظهر است از روایت اولی.

بیان ذلک: شیخ می فرماید:

وارادة الجنس من الیقین لعلہ اظهر هنا.^۱

سپس در پایان بیان همین حدیث نسبت به فقره اولی فرموده است:

لكنْ تفریع عدم نقض یقین علی احتمال تأخّر الوقوع یأبى عن حمل اللّام
علی التّجسس فافهم.^۱

بنابراین اظهاریت تنها در رابطه با فراز اول است و وجه اظهاریت یکی از این دو
جهت است:

۱. حاج آقا رضا همدانی (در حاشیه شماره ۷ ص ۳۳۰ رسائل) فرموده است:

وجه اظهاریت صراحة القضية فی كونها علّة فی هذه الصّحیحة دون سابقتها و
احتمال ارادة الجنس فی مقام التّعلیل اقوی من العهد فهو اظهر.

۲. استاد محترم آقای اعتمادی فرموده است:

اذ قدمت فی الصّحیحة الاولى احتمال كون قوله ﷺ و لا ينقض یقین جزاء
القول و ان لم یستیقن أنّه قد نام و كون قوله فانه علی یقین الی آخره توطئه
للجزاء و ح كون اللّام للعهد و مختصّ القاعدة بیاب الوضوء و هذا الاحتمال
مفقود هنا لعدم تقدّم شرطه حتّی یحتمل كون قوله و لیس الی آخره جزءاً.^۲

فراز سوم: جمله وسطی حدیث و آن این که زرارہ پرسید: می دانم به لباس خونی
اصابت کرده، ولی این که به کدام ناحیه و قسمت اصابت کرده نمی دانم چه کنم؟
حضرت فرمود: تمام آن جانبی را که می دانی خون رسیده بشوی، حتی تکیون 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 ﷺ فرمود: تمام این ناحیه را بشوی تا زمانی
که یقین کنی به طهارت که غایت نجاست را حصول یقین بالطهارة ذکر کرده حال علم
به نجاست جلوتر است و سپس غایتی برای حصول طهارت ذکر شده که یقین به
طهارت باشد مفهومش این است که مادامی که یقین به طهارت پیدا نشده این لباس
محکوم به نجاست است به خاطر این که جلوتر یقین به نجاست داشتن و این یقین به

۱. همان، ص ۳۲۱.

۲. شرح رسائل ج ۵ و ۶، ص ۳۸.

نجاست مغیای به یقین به طهارت است و هذا معنی الاستصحاب.

به عقیده جناب مظفر، در باب طهارتی که شرط صلوٰه است دو قول است:

۱. طهارت واقعیه ثوب و بدن کافی است.

۲. احراز طهارت را شرط در نماز ندانیم، بلکه طهارت واقعیه کافی نیست، حال استدلال به این فراز بر حجیت استصحاب مبتنی بر این است که احراز طهارت را شرط در نماز ندانیم، بلکه طهارت واقعیه کافی باشد والا اگر احراز طهارت شرط باشد می‌گوییم: یحتمل که امام علیه السلام این غایت را حصول یقین به منظور احراز شرط مذکور نه این که به منظور خلاصی از اجراء استصحاب نجاست باشد و علی هذا حدیث از ناحیه این فقره ظهوری در استصحاب نخواهد داشت.

۳. حدیث سوم: صحیحه ثالثه زراره

سومین حدیثی که برای حجیت استدلال بدان استناد شده صحیحه ثالثه زراره است این حدیث هم مضمومه است و لکن بیان کردیم که اضممار ضرر نمی‌رساند در اینجا فقط به نقل سخنی از مرحوم فیض کاشانی اکتفا می‌کنیم:

توقیف: اعلم ان اضممار الحديث من الثقات المشهورين من اصحاب
الائمة علیهم السلام ليس طعنا في الحديث اذ قد يكون ذلك اعتماداً على القرينة و قد
يكون للتقية و قد يكون لقطع الاخبار بعضها عن بعض فان الروای کان یصرح
باسم الامام الذي يروي عنه في اول الروایات ثم قال و سئلته عن كذا و سئلته
عن كذا الى ان يستوفي الروایات التي رواها عن ذلك الامام علیه السلام فلما حصل
القطع توهم الاضممار.^۱

و در اهمیت زراره همین بس که مرحوم فیض کاشانی از مرحوم کشی این حدیث را نقل می‌کند:

عن الصادق علیه السلام انه قال: اوتاد الارض و اعلام الدین اربعة محمد بن مسلم و
برید بن معاویه و لیث بن البختری المرادی و زرارة بن اعین.^۲

۱. والی، ج ۱، ص ۱۲.

۲. همان.

و اما متن روایت: زرارہ می گوید: بہ امام علیہ السلام (باقر یا صادق علیہ السلام) عرض کردم: شخص در اثناء نماز شک می کند کہ آیا دو رکعت خواندہ یا چہار رکعت وظیفہ این شخص چیست؟ حضرت فرمود: دو رکعت نماز ایستادہ بہ جا آورد ہمراہ با چہار سجده (در ہر رکعت دو سجده) و این دو رکعت را باید با فاتحۃ الکتاب بخواند (یعنی دو رکعت نماز احتیاط ایستادہ بخواند) سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمہ او نیست (وظیفہ شرعی را انجام دادہ).

سپس خود امام علیہ السلام فرمود: و اگر شخصی مصلی میان رکعت ۳ و ۴ شک کند باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیافزاید. آن گاہ چیزی بر ذمہ او نیست سپس امام علیہ السلام شش جملہ 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 یتتم علی الیقین فیینی علیہ،
۶. و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات.

کیفیت استدلال: در فراز دوم امام علیہ السلام فرمود: کسی کہ میان سه و چہار شک کرد و حال آن کہ سه رکعت را احراز نمودہ باید برخیزد و یک رکعت دیگر بدان بیافزاید این بر اساس استصحاب است کہ این مصلی یقین دارد کہ رکعت رابعہ را قبلاً اتیان نکرده بود حالا در اثناء نماز شک در اتیان دارد. پس ارکان استصحاب تمام است و باید عدم اتیان را استصحاب کند، آن گاہ وظیفہ دارد قیام نمودہ و رکعت چہارمی را ہم بیافزاید و حق ندارد آن یقین بہ عدم اتیان را با این شک در اتیان بشکند، بلکہ یقین را با یقین باید شکستن، یعنی یقین داشت بہ عدم اتیان رکعت رابعہ. پس باید برخیزد و رکعت چہارمی بہ جا آورد تا یقین کند بہ اتیان و آن حالت تردید و دودلی را از خود دور کند، آن گاہ آن شش فقرہ آخر روایت تماماً تأکید ہمین قانون استصحاب خواهند بود.

اعتراض شیخ انصاری: ایشان می فرمایند: در این جملہ از حدیث کہ می گوید: «قام

فاضاف الیها آخری» دو احتمال وجود دارد:

۱. منظور امام این باشد که الان 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 سجده 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 ذمهات بریء 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 قائما بفاتحة الكتاب این تعبیر ظهور دارد در دو رکعت منفصل نه متصل یعنی همان نماز احتیاط به دلیل این که حدیث تعیین کرده فاتحه الكتاب را در حالی که اگر منفصل می بود یا تخییر میان فاتحه و تسبیحات بود و یا تسبیحات معین بود حال این صدر قرینه می شود بر این که در ذیل هم که قام فاضاف الیها آخری 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

اول با قانون استصحاب تناسب دارد نه با قانون یقین به برائت ذمه همه به دلیل این که در استصحاب یقین سابق حاصل شده و الان 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 الان ابطال شد.

۲. مراد یقین به این باشد که سه رکعت را انجام داده و از عهده آن بر آمده باشد که ما می گوئیم.

۳. مراد یقین به این باشد که رکعت رابعه را به جا نیاورده است بنابر احتمال سوم حدیث به درد مستدل می خورد، ولی احتمال دوم قوی تر است که مفروض مسأله است، چون حدیث می گوید: و قد احرز الثلث یعنی سه رکعت را یقین دارد حال که سه رکعت را احرز 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 متصلاً 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 الیه رکعة اخرى، احتمال اول باطل است بالاجماع احتمال دوم هم که با مبنای عامه می سازد علاوه بر این که 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...

۲. تأکید امام علیه السلام به این که لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر در حالی 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 برائت ذمه است که جناب شیخ می گفت: دلیل ما بر این تفصیل آن است که: امام علیه السلام ابتدائاً می کند از نقض یقین به واسطه شک سپس با کلمه و لکن راه چاره و علاج نشان می دهند به این که: و لکن 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 این که مراد اتیان به یک رکعت نماز احتیاط جداگانه است.

خلاصه کلام این که: 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 جانیاورید (اینها 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 این که: فقد احرز الثلث قام فاضاف الیها اخری 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 آن که مهم بود این که رمز و راز این حکم چیست و سخنان قائلین به

بناگذاری بر اقل که نقض تعیین به شک می شود باطل است و این را هم امام علیه السلام با تاکیدات 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 این که قدر متیقن از این دو حدیث آن است که مبدأ حدوث شک پس از مبدء حدوث یقین است، چون کلمه فاء دارد و فاء برای ترتیب است. متهمی 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 متعلقات از لحاظ زمانی متعدّدند 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

نشان می‌زند یکی استصحاب و یکی الیقین یا خیر؟ دو قول است:

الف. گروهی می‌گویند: این دو روایت میان دو قاعده فوق جمع کرده است؛ یعنی دلالت می‌کند بر این که 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 الیقین 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 کرده‌اند 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 الان که می‌گوید: به خبر ثقه عمل کن باید خبر ثقه‌ای باشد نه این که 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 می‌سازد که عند المضی یقین محفوظ است و با قاعده الیقین نمی‌سازد، 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 می‌توان 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 نمی‌تواند در کار یقین مداخله کند و مزاحم او گردد و ناقض وی باشد. سپس فرمودند: «صَمَّ لِلرَّوْیَةِ

و افطرَ للرؤية».

به عقیده شیخ انصاری^(ع)، دلالت این حدیث بر مدعا، از همه احادیث دیگر اظهر است، منتهی سند آن خراب است.

کیفیت دلالت: امام^(ع) 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 الانصاری^(ع)). مصنف به پیروی از مرحوم آخوند خراسانی^(ع) ادعا می کند 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 این که 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 مسائل الشیعه تحت عنوان «یوم الشک» روایاتی را آورده که مصنف به سه روایت اشاره می کند:

۱. قول ابی جعفر^(ع): اذا رأیت الهلال فصوموا و اذا رأیتوه فافطروا و لیس

بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية.

۲. صم للرؤية و افطر للرؤية و اياك و الشك و الظن فان خفى عليكم فاتموا الشهر الاول ثلاثين.

۳. صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن.

مدى دلالة الاخبار

تا به حال با اخبار عامه باب استصحاب آشنایی اجمالی پیدا کردیم و به این نتیجه رسیدیم که: سه روایت اول یعنی صحاح ثلاثه زواره دلیل بر استصحاب هستند، ولی دو حدیث بعدی مجمل بوده و دارای احتمالات متعدّدند 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 مسائل آورده و مصنف تنها به یکی از آن احادیث اشاره می کنند. این روایت از عبدالله بن سنان بوده و متنش چنین است:

رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير. قال: فهل على ان اغسله؟ فقال: لا، لانك اعترته اياه و هو طاهر و لم تستيقن انه نجسه.

شیخ انصاری گفته است:

و فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو

سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها.

اینک در بیان مقدار دلالت اخبار عامه وارد می‌شویم:

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 می‌دانند و اما در شبهات حکمیه باید احتیاط کرد اعم از این که احتیاط بر طبق حالت سابقه باشد و یا برخلاف آن.

دلیل مطلب: این روایات عمومیت و یا اطلاق ندارند تا شبهات حکمیه را نیز در برگیرند، بلکه اجمال دارند و قدر متیقن از آنها شبهات موضوعیه است که مجمع علیهاست و به خصوص که بعضی از احادیث مذکور در مورد شبهه موضوعیه وارد گشته‌اند از قبیل صحیحهٔ اولی زراره بنابر این اخبار استصحاب در شبهات حکمیه قدرت معارضه با اخبار احتیاط را ندارند، بلکه اخبار احتیاط حاکم‌اند و بر فرض معارضه تساقط می‌کنند و نوبت به براءت می‌رسد نه استصحاب، بلکه اخبار احتیاط خاصه و اخبار استصحاب عامه است نسبت به شبهه حکمیه و موضوعیه و قانون این است که که یقدم الخاص علی العام.

مصنف می‌گوید: انصاف این است که این سخن ادعایی بیش نیست و ظهور اخبار استصحاب در عمومیت و اطلاق بالنسبه به شبهات حکمیه لاریب فیه است و ما بر این ظهور قرائنی داریم:

۱. تعلیلی که در بعضی روایات آمده مثل لائک کنت ... ظهور در تعمیم دارد لآن العلة تعمم.
۲. کلمه ابدأ که در بعضی روایات آمده و ظهور در عمومیت دارد و شامل جمیع شبهات می‌گردد.
۳. از کلمه الیقین جنس الیقین مراد است؛ یعنی یقین بما هو یقین با شک بما هو شک نقض نمی‌شود 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 می‌گویند 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 می‌شوند و اما ادله احتیاط داللتشان بر وجوب احتیاط ناتمام است چنانچه در جای خود ذکر کردیم و لذا صلاحیت ندارند که با دله 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 داده‌اند. گروهی از قبیل محقق نایینی رحمته الله آن را پذیرفته‌اند و گروهی از قبیل محقق خراسانی آن را رد کرده‌اند 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 می‌کنیم:

۱. مراد از کلمه مقتضی و مانع چیست؟

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، معترضی حکم باشد ملاک حکم شرعی که عبارت است از مصالح و مفاسد.

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 این که می‌گوییم وضو شرعاً مقتضی یعنی سبب طهارت است و عقد نکاح شرعاً سبب زوجیت است.

۴. مراد از مقتضی همان جزء العلة التکوینیة 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 استداد 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 این که مراد از شک در مقتضی عبارت است از شک در قابلیت بقا مثل این که الان شک دارم که آیا روز باقی است یا نه؟ چون شک دارم که آیا بیش از این استداد 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 مانحن فیه آن است که مستصحب ما برای باشد که ذاتاً قابلیت بقا دارد البته این که 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

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 این که 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 مثلاً 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 مثلاً 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 در هم بشکند یا خیر؟ حال بر مبنای جناب شیخ انصاری رحمته الله شک در اصل وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه معنا دارد و اما در شبهات حکمیه جاری نیست به دلیل این که 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 بالا جماع اصالة 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 رافعیّت موجود: یعنی چیزی در خارج موجود شد، ولی نمی دانیم آیا آن شیء رافعیّت دارد یا نه؟ قابلیت دارد جلو مقتضی را بگیرد یا نه؟ شک در رافعیّت 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. منشاء شک در رافعیّت موجود عبارت است از تردّد مستصحب میان آن امری که این شیء خارجی موجود نسبت به آن رافعیّت دارد و امری که این رافع آن نیست مثلاً یقین داریم که در ظهر جمعه به یک نمازی مشغول الذمه هستیم، ولی شک داریم

که آیا نماز ظهر است یا جمعه؟ آمدم و نماز ظهر را خواندیم حال مرد هستیم که آیا این نماز رافعیست دارد و آن اشتغال یقینی را نبود می‌کند یا نه؟ به بیان دیگر، تکلیفی که محقق شده قابلیت دارد تا مدت زیادی باقی بماند، ولی نمی‌دانیم با این عمل رفع شد و از عهده ما برداشته شد یا خیر؟ چون نمی‌دانیم که آیا مستصحب ما وجوب ظهر بود تا رفع شده باشد یا وجوب جمعه بود تا باقی مانده باشد؟

۲. سرچشمه شک ما در رافعیست موجود عبارت است از جهل ما به خصوصیت آن امر موجود که آیا استقلالاً رافعیست دارد در نزد شارع یا نه؟ مثلاً می‌دانیم که بول رافع طهارت است و می‌دانیم که مذي غیر از بول است و مصداقی از مصادیق بول نیست ولی نمی‌دانیم که آیا مذي هم نزد شارع استقلالاً رافع طهارت هست یا خیر؟

۳. منشاء شک ما در رافعیست موجود عبارت است از جهل ما به این که آیا این امر موجود مصداق آن رافع شرعی هست یا نه اما مفهوم روشن است و شبهه در مصداق رافع است مثلاً می‌دانیم که بول رافع طهارت است و می‌دانیم که مذي رافع نیست (بر خلاف فرض دوم که رافعیست مذي مشکوک بود) اما رطوبتی صادر شده که نمی‌دانیم آیا بول است تا رافع باشد و یا مذي است تا رافع نباشد و معنای بول هم روشن است فقط شبهه در مصداق است.

۴. منشاء شک ما در رافعیست موجود عبارت است از جهل ما به مصداقیت این امر موجود برای آن رافع و منشاء این جهل به مصداق هم جهل به مفهوم رافع، یعنی شبهه مفهومیه است؛ مثلاً می‌دانیم که نوم رافع وضو است، ولی نمی‌دانیم 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 می‌گیرد 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

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 می‌شود؟

مقام ثانی، مقدار دلالت اخبار: شیخ انصاری مدعی شده که این اخبار دلالت می‌کنند 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 می‌کنند.

توضیح مراد شیخ: کلمه نقض در لغت عرب به معنای رفع هیئة الاتصالیه آمده مثلاً ریسمانی را که از وسط قیچی می‌کنند عرب می‌گوید: نَقَضَ الحبل یعنی ریسمان را پاره کرد و حالت پیوستگی را از میان برد و گسستگی ایجاد کرد حال از خود این تعبیر پیدا است که نقض همیشه در مورد امری است که استحکام و ابرام دارد به کار می‌رود 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 اتصالیه‌ای 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 اتصالیه‌ای نیست تا رفع بکنم یا نکنم. پس معنای حقیقی کلمه قطعاً مراد نیست فتعین این که معنای مجازی مراد است و معنای مجازی‌ای 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 می‌شود 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 بالاراده من الکلام، پس همین معنای دومی متعین می‌شود برای اراده شدن در نتیجه متعلق نقض عبارت است از چیزی که قابلیت استمرار دارد و شک در رافع داریم و هذا هم المطلوب.

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 بنابراین 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 اتصالیه‌ای 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 الحقيقة فأقرب المجازات، اولی فایده‌ای 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 متیقّن را اراده کنیم چنان‌که 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 متیقّن امر مستحکم و قابل بقایی باشد و چه نباشد. پس طبق بیان شما اسناد نقض به متیقّن است و لکن اراده کردن متیقّن از یقین مجاز است یا از باب مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و هر مجازی قرینه می‌خواهد و در اینجا قرینه نیست.

اما مجاز در کلمه که یقین به معنای متیقّن باشد قرینه ندارد متیقّن یا امری خارجی و تکوینی است و یا امری شرعی و یقین حالتی نفسانی‌ای است چه مناسبتی با هم دارند؟ مگر کسی بگوید استعمال مجازی تابع استحسان طبع سلیم است.

و اما مجاز در حذف که مضافی محذوف و مقدر باشد مثل متعلق یقین این هم قرینه می‌خواهد و نداریم و لذا به خاطر همین اشکال اساسی آخوند خراسانی مدعی شده که اخبار شامل شک در مقتضی هم هستند.

عقیده مصنف در باب دلالت اخبار

به عقیده مصنف، بحث کامل در اطراف این مسأله 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 به‌طور 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 کرده‌اند نه از نقض متیقن، تعبیر این است که: لا تنقض الیقین بالشک نه این که لا تنقض المتیقن بالشک، و ظاهر روایات هم این است که: یقین به عنوان این که 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 این که مراد معصوم علیه السلام همین ظاهر کلام است نه این که مراد نقض متیقن باشد و آن قرائن عبارت‌اند 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 این که اصلاً یقین نابود نشده، بلکه باقی است مثل حدیث اول زراره که می‌گفت والا 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 پر واضح است که مراد از شک خود شک است نه شیئی مشکوک، چون شیء مشکوک همان عدالت زید است مثلاً و معنا ندارد که عدالت زید ناقض عدالت زید باشد، بلکه شک است که احتمال

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 متیقّن و این که بگوییم: لا تنقض در حقیقت مستند به متیقّن است و کلمه یقین مجازاً در متیقّن 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 نابود سازید در حالی 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 وجداناً یقین داشتی عمل می‌کردی حالا هم که وجداناً 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 قطعاً مراد نیست، چون این احکام موضوعش یقین است و تا موضوع باشد حکم هست و همین که موضوع نابود شد قطعاً و وجداناً حکم هم نیست و جای استصحاب نیست و نقض یقین به شک نشده.

۲. احکام المتیقّن الثابتة له بواسطة الیقین مراد این است که یقین طریق به واقع است؛ یعنی الان هم که شک داری باز همان احکام ثابتۀ برای متیقّن را در مقام عمل بر آن مترتب کن همان احکامی که به واسطه یقین ثابت شد یعنی همان طوری که اگر یقین به این متیقّن 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 کما کنْتَ تعمل فی حال یقینک و لا تعتن بالشک. پس مراد این است که عند الشک هم احکامی که

برای متیقّن 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 مجازاً به معنای متیقّن باشد از باب مجاز در کلمه. پس لا تنقض الیقین بالشک ای لا تنقض المتیقّن...

۲. مراد از یقین در روایت همان متیقّن 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 متیقّن 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 متیقّن یکی است و لذا به جای هم به کار می‌روند و یا این که چون یقین آلت و طریق بر متیقّن است لذا مجازاً نقض به خود یقین مستند است.

۴. مراد نهی از نقض خود یقین باشد منتهی این معنا کنایه از لزوم عمل به متیقّن 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 اناسب است هم به خاطر این که الکناية ابلغ من التصريح و هم به خاطر این که حفظ ظواهر هم در مقام تعبیر شده که نقض به خود یقین مستند است نه متیقّن و هم به خاطر این که الکناية کدعوی الشیء بینة و برهان یعنی وقتی می‌گوید: 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 نمی‌شود و چیزی که ناقض باشد نیامده منتهی این ملزوم، مراد استعمالی است که حقیقت تابع همان است؛ یعنی استعمال

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 مسأله مطلب دیگری را می‌رساند و آن این که 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 بنابر کنایه بودن این امر مراد استعمالی است و محذوری ندارد که مراد استعمالی در کنایه یک امر محال و ممتنعی باشد مثل زید جبان الکلب در حالی 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 الروایة نیازی به فرض این که حتماً متعلق الیقین از اموری باشد که مقتضی دارد یعنی ذاتاً 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 آن که این چنین نیست.

ان قلت: اگرچه اسناد نقض به متیقّن مراد به اراده استعمالی نیست، ولی مراد به اراده جدیه و واقعیه که هست، چون مراد جدی از لا تنقض الیقین یعنی لا ترک مقتضای الیقین که همان لزوم عمل به متیقّن باشد.

قلت: آری، این معنا مراد به اراده جدیه است، ولی نمی توان گفت در ظاهر هم نقض به متیقّن 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 این که مکنی عنه حرمت نقض متیقّن نیست تا بگوئیم اسناد به یقین مجازی است و مراد واقعی نیست، بلکه مکنی عنه حرمت ترک مقتضای یقین است؛ یعنی باید بر طبق متیقّن عمل کنی. پس نقض نه لفظاً و نه واقعاً به متیقّن استناد ندارد تا این استناد قرینه باشد بر این که مراد از متیقّن خصوص ما له استعداد البقاء است تا بشود یک امر مبرم و تا استناد نقض به او صحیح باشد.

خلاصه: حق آن است که نقض در ظاهر و باطن اسناد داده شده به خود یقین بدون این که مجاز در کلمه ای در میان باشد که لفظ یقین به معنای متیقّن باشد و بدون این که مجاز در حذفی در کار باشد تا این که مراد متعلق الیقین باشد و بدون این که مجاز در اسناد باشد اسناد نقض به یقین مجاز باشد 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 بالمتیقّن 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 متیقّن 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 الجملة 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 رحمته الله مراجعه کنید.

تنبيهات استصحاب

علمای اصول پس از این که 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

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:

منشاء 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 الان شک داریم در بقای آن کلی به لحاظ این که شک داریم که آیا آن فرد معینی که کلی در ضمن آن محقق شده بود باقی است یا خیر از میان رفته است؟ سخن

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 می‌کنیم 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 الكُلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ بعین وجود افراده موجود). پس الان می‌توانم بگویم: کان الانسان فی الدَّرای وجدو کان متیقناً، ولی حالا شک دارم که آیا زید از منزل خارج شد یا هنوز هم در منزل است و در نتیجه شک می‌کنیم 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 ویژگی‌های فردی و شخصی‌اش یعنی زید در خانه بود و الآن شک 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. وگاهی 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 نمی‌دانیم 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 می‌شود.

مثال خارجی: یقین دارم که حیوانی در خانه بود، ولی نمی‌دانم 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 می‌شود و میان منی که حدث اکبر است و پس از

وضو هم باقی است یقین دارم به تحقق کلی حدث و شک دارم در بقای آن و منشاء شک 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 شک 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. شک لاحق در بقا.

و در مانحن فیه رکن اول حاصل یعنی یقین به حدوث کلی دارم، ولی رکن دوم که شک در بقا باشد موجود نیست به دلیل این که 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 مرد است میان طویل العمر و قصیر العمر که اگر کلی در ضمن قصیر العمر محقق شده بود الان 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 شک در بقا نمی رسد. پس استصحاب قابل جریان نیست.

جواب ما: شما میان خود کلی طبیعی با افرادش خلط کردید.

بیان مطلب: آن که 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 شک لاحق در اینها 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 شک 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

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 الان هم کلی حیوان در ضمن آن باقی است و اگر طویل العمر حادث نشده باشد، پس الان کلی حیوان نابود است. حال در ناحیه سبب که حدوث طویل العمر باشد اصالة 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 با هم 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 بلامرحج 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

یافته و یقین هم داریم که آن فرد قطعاً متفی شده و لکن منشاء شک ما در بقای کلی آن است که احتمال می دهیم 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 الان 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 می دهیم 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 می شود:

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 منشاء این اختلاف نظر را بررسی کنیم: بحث ما در

جریان استصحاب در این قسم بر می گردد به بحث از این که آیا ارکان استصحاب در اینجا فراهم است یا خیر؟ از میان ارکان استصحاب آن که مشکوک است رکن پنجم است که وحدت متیقن و مشکوک باشد.

بیان مطلب: آن کلی که در این قسم سوم متیقن بود و الان 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 این که حتماً باید وحدت خارجیه باشد؟ پس از جواب به این سؤال و فرض این که 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 انبای متعدد؟ حال کسی که در این قسم از کلی می خواهد استصحاب جاری کند باید ملتزم شود به این که وحدت نوعیه در تحقق رکن استصحاب کافی است و وحدت خارجیه لازم نیست و در کلی قسم ثالث وحدت نوعیه محفوظ است و یا باید قائل شود به این که 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 مطلقاً 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 خارجیه 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 متعددند و وحدت ندارند و وحدت خارجیه هم که در ما نحن فیه نیست دلیل مطلب که وحدت خارجی لازم است این

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 این که نفس ماهیت من حیث هی مراد باشد ما خود مفهوم ذهنی را که نمی خواهیم استصحاب کنیم وگرنه احکام خارجیه بر آن بار نمی شود.

۲. بر فرض 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 آبء 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 این که کلی می گوییم به لحاظ این که 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 آندو کاملاً روشن می گردد و آن این که: در استصحاب کلی قسم ثانی متیقّن ما همان مشکوک است، چون متیقّن ذات الحصه و قدر جامع بود نه حصه معین و مشکوک هم همان قدر جامع است، ولی در کلی قسم ثالث متیقّن 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 آن که متیقّن الحدوث بود مشکوک البقاء نیست و آن که مشکوک البقاء است متیقّن 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 متیقّن وجود زید است و حصه ای از انسان که در ضمن زید باشد و مشکوک حدوث عمرو است.

پس آن‌که متیقّن بود، غیر از آن است که مشکوک است. مگر جناب شیخ مقاله رجل همدانی را بپذیرد که ابن سینا می‌گوید: من در همدان بودم، پیرمرد محاسن انبوهی را دیدم که می‌گفت: کلی طبیعی در خارج به وجود واحد عددی در ضمن تمام افراد موجود است، ولی حاشا و کلاً 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.

تنبیه: معیار در استصحاب وحدت متیقّن و مشکوک در خارج، به قضاوت عرف است نه دقت‌های عقلی و گر نه هیچ‌گاه به دقت عقلی متیقّن و مشکوک من جمیع الجهات وحدت نخواهند داشت و گر نه جای شک نیست و جای استصحاب نیست حال از استصحاب کلی قسم ثالث مواردی که بالمسامحه العرفیه متیقّن و مشکوک واخذند استثناء شده و در آن موارد استصحاب بلامانع است مثل سواد شدیدی که به سواد ضعیف متبدل می‌شود و یا به کلی مرتفع می‌شود توضیح این‌که: یقین به سواد شدید داریم و الان یقین داریم به ارتفاع آن به کلی یا تبدیل آن به سواد ضعیف که سواد ضعیف را عرفاً استمرار همان وجود اولی می‌دانند و می‌گویند این همان سیاهی است که رنگش پریده و کمتر شده و لذا استصحاب بقا می‌کنند.

مثال دیگر: کثیر الشک که شک در زوال صفت کثرت شک و یا تبدل آن به مرتبه دیگر دارد که عرفاً مرتبه دیگر از کثرت شک را همان استمرار صفت کثیر الشک می‌دانند، پس استصحاب جاری می‌شود و مثل طلب وجوبیه که متیقّن بود و الان شک داریم که آیا کلی طلب منتفی شد یا این‌که به استحباب که مرتبه ضعیفه است تبدیل شده استصحاب می‌کنیم بقای طلب را البته به قول آخوند خراسانی در این قسم استحباب و وجوب یک وجود محسوب نمی‌شوند.

تنبیه دوم: شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد

مرحوم سید اسماعیل صدر، در ایام زعامت آیة 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 مسأله در میان علما مورد بحث و ردّ و ایراد واقع شد و به نام شبهه عبائیه مشهور گشت و خلاصه اش این است که:

اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم به این که یکی از دو طرف عبای نجس شده، ولی به تفصیل نمی دانیم که آیا جانب بالای عبای نجس شده و یا قسمت پایین آن به دنبال این علم اجمالی رفتیم و یکی از دو طرف عبای تطهیر کردیم (مثلاً طرف اسفل را) الان آن نجاستی که قبلاً مسلم الحدوث بود مشکوک البقاء گردیده و لذا جا دارد که استصحاب کنیم بقای آن نجاست را در حالی که این استصحاب تالی فاسدی دارد که هیچ کس از فقها بدان ملتزم نیست و آن این که: لازم می آید که اگر شیء ثالثی با دو طرف عبای پس از تطهیر جانب اسفل ملاقات کرد باید محکوم به نجاست شود در حالی که این لازم باطل است به دلیل این که 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 عبای باشد و اما جانب اسفل اگرچه مورد ملاقات است، ولی پس از تطهیر از طرف شبهه بودن خارج گردیده، پس ملاقی با او قطعاً 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 الان مشکوک الارتفاع است. پس باید استصحاب کرد و نتیجه استصحاب آن است که ملاقی مستصحب النجاسة مثل ملاقی خود نجس واقعی نجس است در حالی 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

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 الحصره است با قطع نظر از تشخصات و تعینات فردیه و خارجیه 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 خارجیه 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 الا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة، 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 عبا 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

نیست لذا جاری نیست؛ زیرا فرد با خصوصیات فردیه اش مردد است میان مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع. پس شک در بقای فرد بما هو فرد نیست، بلکه یا یقین به بقاست و یا یقین به ارتفاع.

بعضی گفته‌اند: 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 می‌شود و از بحث خارج است و اگر مراد یقین به حدوث فرد با لحاظ خصوصیات باشد پر واضح است که این یقین فعلاً موجود نیست؛ زیرا از طرفی فرض این است که خصوصیات فردیه بین الفردین و الخصوصتین 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 الحصة است، علم داریم به قدر جامع و جاهلیم به خصوصیات فردیه و گر نه علم اجمالی معنا نداشت، چون علم عینی انکشاف واقع و عین الیقین است و این‌که اجمالی می‌گویند به جهت این است که جهل به خصوصیات منضم به آن است. پس هم علم است و هم جهل، با این محاسبه می‌گوییم: آن‌که متیقن است که کلی و قدر جامع باشد در استصحاب آن فایده‌ای 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 شک لاحق نیست لذا استصحاب معنا ندارد.

مصنف می‌فرماید: به نظر ما حق آن است که در استصحاب فرد مردد چون یقین سابق نیست لذا استصحاب جاری نیست نه این‌که چون شک لاحق 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 الشک

و التردد. پس ما الان 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 الان هم یقین فعلی می‌آمد که باقی است و ملاقی آن نجس است، ولی فعلاً 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 الان که یقین نداریم، بلکه شک است، چون شاید نجاست در طرف بالا باشد که الان 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

مقدمه: حکما می‌گویند امور و اشیا در یک تقسیم به دو قسم می‌شوند:

۱. امور قاره ۲. امور غیر قاره.

امور قاره عبارت‌اند 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 قاره عبارت‌اند از: اموری که سیال هستند و اجزاء آنها بالفعل یک جا 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. مثلاً آبی

که لحظه قبل از این نقطه مکانی سیلان داشت گذشت و آبی که الان جریان دارد جزء دیگری از آب است که از سرچشمه شروع شده و پیوسته در حال جریان است. شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار همچنین آن که گذشت، جزئی از اجزاء بی پایان زمان بود، و آن که فعلاً در او هستیم، آن دیگری است و آن که بعداً خواهد آمد آن سوم و ... است و هکذا در مثال حرکت و ...

با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

در امور قاره بالا جماع استصحاب قابل جریان است، چون ارکان استصحاب که عمده آن یقین سابق و شک لاحق در بقاست متحقق است، ولی سؤال این است که آیا استصحاب در امور تدریجیه و غیر مستقر هم جاری می‌شود یا خیر؟ منشاء 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 هیچ‌گاه شک نمی‌کنیم در این که آیا همان جزئی که قبلاً سیلان داشت الان هم دارد یا نه آن جزء قبل حتماً از بین رفته و اما این که جزء بعدی الان سیلان دارد یا نه مشکوک است و چنین جزئی حالت سابقه یقینی ندارد. پس آن که متیقن الوجود بود متیقن الارتفاع است و آن که 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 می‌گوییم:

با این که در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که استصحاب در امور تدریجیه جاری نباشد، ولی مشهور علمای متأخر از زمان شیخ الی یومنا هذا می‌گویند: در اینها 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 کشدار و مستمر بدانیم که قوام این موجود واحد به این است که هر جزئی از آن یوجد و ینصرم و نوبت به جزء بعدی می‌رسد بنابراین مبنای مانعی از جریان استصحاب نیست لوحدة القضية المتیقنه

و المشكوكة بالدقة العقلی فضلاً عن وحدتهما عند العرف. پس مقتضی موجود است و مانع مفقود است فیجری الاستصحاب.

۲. زمان و حرکت و ... را مرکب از یک سلسله آفات و حرکات و کلمات بدانیم که متصرم هستند. پس یک واحد نیست، بلکه مجموعه‌ای از اجزاء بی نهایت است که با نظر عرفی آنها را یکی می بینیم اما به دقت عقلی چنین نیست بنابراین میناهم مانعی از جریات استصحاب نیست لوحده القضية المتیقنه و المشكوكة عرفاً و المدار فی الاستصحاب هو العرف لا الدقة العقلیة.

دو نکته

۱. شک ما در بقا و ارتفاع امور تدریجیه دو قسم است:

اول. گاهی از قبیل شک در وجود رافع است؛ یعنی قبلاً آب سیلان داشت و الان شک در سیلانش دارم و منشاء 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 این که 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.

دوم. استصحاب کلی قسم اول.

سوم. استصحاب کلی قسم ثانی.

چهارم. استصحاب کلی قسم ثالث.

تفصیل این مطلب و امثله آن را از کفایة الاصول باید طلب نمود و مادر صدد تبیین آنها نیستیم مقصود تذکری بود.

تنبيه چهارم: زمانیات

امور قاره در یک تقسیم به دو قسم می‌شوند:

۱. اموری که در لسان دلیل به زمان خاصی مقید نشده‌اند؛ از قبیل جواب سلام، ادای دین و ...

۲. اموری که در لسان دلیل به زمان خاصی مقید شده‌اند؛ از قبیل صلوة، صوم، حج و ...

از این قسم در کلمات اصولیان به زمانیات و یا افعال مقید به زمان تعبیر می‌شود حال سؤال این است که آیا استصحاب در این موارد جاری است یا خیر؟
شیخ انصاری و جناب آخوند خراسانی تفصیل داده‌اند به این‌که اخذ زمان در لسان دلیل دو گونه است:

۱. گاهی زمان قیدیت دارد به‌طوری که وقتی مولی می‌خواهد ماهیت مأمور به را در ضمن همه خصوصیات دخیله در آن تصور کند زمان را هم از جمله آن خصوصیات مقومه اعتبار می‌کند 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 می‌گوید: اکرام زید یوم الجمعة واجب که کلمه واجب را در آخر می‌آورد و بر آن مجموع بار می‌کند.

۲. و گاهی مدخلیت زمان به این است که زمان به خود حکم برمی‌گردد و مقوم موضوع نیست، بلکه به عنوان ظرف ثبوت حکم اخذ شده است و در مقام تعبیر هم می‌گوید اکرام زید واجب یوم الجمعة که روز جمعه ظرف برای وجوب قرار داده

شده، ولی اکرام زید قیدی ندارد. حال اگر اخذ زمان در لسان دلیل از قبیل قسم اول باشد در اینجا اگر مثلاً روز شنبه در وجوب اکرام شک کردیم نمی توانیم استصحاب کنیم بقای وجوب را، 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 الجمعه 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 تشریع شارع نیست و لذا اگر در مواردی در لسان دلیل زمان خاصی ذکر شده بود حتماً 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 نمی دانیم آیا غایت نهار استتار شمس است یا ذهاب حمرة مشرقیه و یا به خاطر تعارض ادله که هر کدام امری را ملاک قرار داده و ما الان 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 حتماً حاصل شده و اگر ذهاب حمرة است که حتماً نیامده، پس شکی نیست.

مسأله تعدد مطلوب: در افعال مقید به زمان اگر قائل شدیم به این که مطلوب امر واحد است در این صورت همان سخن فوق کامل است که جای استصحاب نیست، ولی اگر منشاء شک ما در بقای حکم این بود که احتمال می دهیم تقید به زمان از باب تعدد مطلوب است آیا استصحاب جاری می شود یا خیر؟

حق این است که جاری می شود به دلیل این که طبیعی و جوب 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 مستقلاً مطلوب است و ایجاد آن در این زمان خاص هم مطلوب دیگری است تا این که بعد از فوت آن زمان هم ذات الفعل مطلوب باشد یا این که 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 يحتاج الی امر جدید. البته مسأله مبتنی است بر این که آیا استصحاب در احکام کلیه جاری می شود یا خیر؟ هر کسی که استصحاب را در احکام کلیه جاری می داند از این استصحاب استفاده می کند و هر کسی 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 تعدّد مطلوب که این را تفصیلاً بیان کردیم.

تنبیه پنجم

استصحاب در یک تقسیم بر دو قسم می شود:

۱. استصحاب حالی

۲. استصحاب استقبالی

استصحاب حالی عبارت است از این که متیقّن ما در زمان گذشته و مشکوک ما در زمان حال باشد. مثل این که دیروز یقین داشتم که زید عادل بود، ولی امروز در بقای عدالت زید شک دارم.

استصحاب استقبالی عبارت است از این که متیقّن ما الان و در زمان حال است، ولی مشکوک ما در زمان آینده است مثل این که فعلاً 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 ادلّه حجیت استصحاب هستند به دلیل این که ملاک در باب استصحاب عبارت است از عدم جواز نقض یقین به شک بدون این که فرقی باشد میان این که متیقّن سابق و مشکوک فعلی باشد و یا متیقّن فعلی و مشکوک در آینده باشد.

آری، اگر استصحاب استقبالی بنخواهد 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 فعلاً ثمره‌ای ندارد در اینجا جاری نیست، ولی در مواردی که ثمره عملی دارد جاری می شود مثل باب جواز بدار برای صاحبان اعداز.

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 بلاشکال حق مبادرت ندارد، بلکه باید صبر کند و انتظار بکشد به دلیل این که 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 البدل مأموراً به فی 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 اثنا کشف

خلاف شد و قبل از پایان وقت عذرش زائل شد آیا می تواند به همان بدل ناقص اكتفا کند یا خیر؟ مطلب مبتنی است بر قول به اجزاء در باب اوامر ظاهریه؟
پس اگر قائل به اجزاء شدیم اعاده شدیم لازم نیست و اگر قائل شدیم به عدم اجزاء کما هو الحق فیجب الاعاده.

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 شرعی 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 شرعی مشروطیه و معلقه جاری می شود مثلاً حکمی داریم به عنوان این که ان جائک زید فاكرمه و الان 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 شرعی اخذ شده اند در یک تقسم سه نوع می شوند:

۱. گاهی این عناوین طریقت دارند یعنی آوردن آن صرفاً به منظور ارشاد و اشاره

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 این که فلان حکم شرعی برای این موضوع ثابت است ولو عنوان مأخوذ در موضوع به عنوان دیگری متبدل شود و حالت جدید بر او عارض شود مثلاً دلیل می گوید: الحنطة 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 خمریت است و وقتی عنوان خمریت 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 آن که 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 این که احتمالاً 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 زیبایی 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 متیقّن و مشکوک ما واحد باشند یعنی یقین به ثبوت و

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 در حالی که در ما نحن فیه این رکن اساسی وجود ندارد؛ زیرا قضیه متیقن موضوع عنب است و قضیه مشکوک موضوعش زیب است، پس جایی برای استصحاب نیست.

جواب: همان طوری که در مقدمه گفتیم گاهی عناوین طریقت دارند در چنین مواردی به صرف این که ما دو عنوان داریم یکی عنب و یکی زیب 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 فرقشان به این است که عنب حالت رطوبت دشات و زینب حالت ییوست. 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 در حالی که در احکام معلقه تا معلق علیه یعنی غلیان در مثال ما نیامده حکمی نیست، حرمتی نیست، انگوری که تبدیل به زیب شده غلیانی برایش پیش نیامده و گرنه تبدیل به زیب 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 داود 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 بر فرض که جاری شود علی الدوام با یک استصحاب تنجیزی معارضه پیدا می کند و تساقط محقق می شود، پس اثری ندارد.

بیان مطلب: العنب اذا غلی يحرم از آن طرف وقتی عنب به زیب تبدیل شد و هنوز غلیان نیامده حکم آن حلیت است و این حلیت، حلیت فعلیه و مطلقه است حالا که غلیان آمده شک می‌کنیم آیا این حلیت منجزه رفت یا باقی است؟ بقارا استصحاب می‌کنیم. حال استصحاب تعلیقی می‌گوید این شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان می‌آمد حرام می‌شد الان هم که زیب بود و غلیان پیدا کرد حرام است از طرفی هم استصحاب تنجیزی می‌گوید این شیء حلال است تعارضاً و تساقطاً. پس بر فرض که استصحاب تعلیقی جاری شود ثمره‌ای 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 مغیا به غلیان است به دلیل این که 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 مردّد است بین این که این همان حلیتی است که برای عنب ثابت بود تا این هم مغیا 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 مغیا به غلیان است باقی است و آن حلیت با غلیان مرتفع می‌شود، پس قابل استصحاب نیست و جایی برای معارضه وجود ندارد.

تنبیه هفتم: استصحاب عدم نسخ

استصحاب در یک تقسیم به دو قسم می‌شود:

۱. استصحاب احکام اسلام،
۲. استصحاب احکام شرایع قبل از اسلام.

استصحاب حکم اسلام عبارت است از این که در اسلام حکمی برای مسلمین ثابت شده بود از قبیل وجوب نماز جمعه، ولی پس از مدتی به عللی شک کردیم که آیا الان هم وجوب جمعه باقی است و یا منتفی شد؟ استصحاب می‌کنیم بقای

و جوب جمعه را.

استصحاب حکم شرایع پیشین عبارت است از این که حکمی در شریعت عیسی علیه السلام مثلاً ثابت بود و بعد از آمدن اسلام هم دلیل قاطعی درباره نسخ آن وارد نشده و لذا احتمال می دهیم الان 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 کلام شان 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 یقیناً حکم سابق در حق شان ثابت بود الان معدوم شده اند و آن کسانی که الان 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 شرعیت 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 مفیده فایده است، ولی چه ارتباطی به ما

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 این که: 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 بقاعدة الاشتراک و در ما نحن فیه ما با سلمان فرق داریم و آن این که سلمان متیقن بود به ثبوت حکم سابق در حق خودش، ولی ما از اول امر شک 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 گفته‌اند قضیه به لحاظ وجود موضوع سه نوع است: خارجی و حقیقی و ذهنیه 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 شرعیه به نحو قضایای حقیقیه جعل شده‌اند 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 الان کلی مشکوک البقاء است و اما افراد دخالتي 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٪ تحقیقاً به دست آوریم که نسخ شده نسبت به موارد بعدی شک می‌کنیم. آن‌گاه 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

داشته‌ایم و در طول این جلد و مجلدات قبلی ذکر کرده‌ایم.

تنبيه هشتم: اصل مثبت

در این تنبيه 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.

فقول: 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 ادلة اجتهادیه جستجو کرد، دلیلی بر وجوب جمعه در عصر غیبت پیدا نکرد. به سراغ ادلة 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 عصیان 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 وگرنه استصحاب وجودش کالعدم خواهد بود و کلام شارع که گفته لا تنقض عبث و بیهوده خواهد بود تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

انما الکلام در استصحاب در موضوعات است:

تردید نیست در این که 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

صدقه داد و امروز شک دارد بقای حیات را استصحاب می‌کند و یترتب 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 می‌شود چنین موردی بخواهیم استصحاب جاری کنیم اصل مثبت خواهد بود و فعلاً 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 بحجة، بلکه از اول استصحاب را در خود لازم جاری می‌کنیم و ارکان استصحاب هم تام است این لازم متیقن الوجود بود و الان مشکوک البقاء است استصحاب می‌کنیم بقای آن را و اثر شرعی هم مستقیماً بر او مترتب می‌شود.

۲. و گاهی این لوازم عقلی و عادی مثل ملزوم نیستند که دارای حالت سابقه یقینی باشند مثلاً پنج سال پیش، زید چهارده ساله بود و یقین به حیات او داشتیم، ولی سن چهارده سالگی با نبات لحيه عادتاً ملازمه ندارند، پس این لازم حالت سابقه ندارد. حال پنج سال از آن موقع گذشته نمی‌دانیم زید حیات دارد یا نه؟ به دنبالش نمی‌دانیم انبات لحيه شد یا نه؟ به دنبالش نمی‌دانیم آیا تصدق یک درهم واجب شد یا نه؟ در چنین مواردی نمی‌توان 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 می‌توانیم 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 حجیت ندارد و دلیل آن را در خاتمه این تنبیه خواهیم آورد، سپس مشهور یک مورد را استثنا کرده‌اند و آن عبارت است از مواردی که واسطه خفی باشد.

توضیح: گاهی واسطه عقلی یا عادی در اصل مثبت جلی است؛ یعنی عرف آن را نمی‌تواند 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 می‌کنند در این فرض کان 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 می‌کنیم:

الادلة الدالة على اعتبار الامارات تدلّ على حجيتها بالنسبة الى مدلولها المطابق و مدلولها الالتزامى فلا قصور من ناحية المقتضى فى باب الامارات بخلاف الاستصحاب فانّ مورد التعبد فيه هو المتيقن الذى شكّ فى بقائه و ليس هذا الملزوم دون لازمه فلا يشمل دليل الاستصحاب و ... و لا يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية او العادية لاجل القاعدة المعروفة و هى انّ اثر الاثر اثر على طريقة قياس المساواة لانّ هذه الكلية مسلّمة فيما كانت الآثار الطولية من سنخ واحد بانّ كان كلّها آثاراً عقلية او آثاراً شرعية كما فى الحكم بنجاسة الملاقى للنجس و نجاسة ملاقى الملاقى و هكذا فحيث ان لازم نجاسة الشئ نجاسة ملاقيه و لازم نجاسة الملاقى نجاسة ملاقى الملاقى و هكذا فكل هذه اللوازم الطولية شرعية فتجرى قاعده ان اثر الاثر اثر بخلاف المقام فان الاثر الشرعى لشيء لا يكون اثرأ شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة فلا يشمل دليل حجية الاستصحاب.

تنبيه نهم

ترديدى نیست در این‌که هر جا در اصل حدوث حادثی شک کنیم از اصالة العدم و استصحاب عدم حدوث این حادث استفاده می‌کنیم چه آن امر مشکوک الحدود حکمی از احکام شرعی باشد و چه موضوعیه از موضوعات احکام باشد، یک زمانی بود که قطعاً این امر حادث نبود و الان شک داریم که آیا حادث شد یا نه؟ یقین سابق داریم، شک لاحق هم داریم، پس استصحاب می‌کنیم. همچنین تردیدی نیست در

این که 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.

انما 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 شرعیه آن را هم مترتب می‌کنیم البته در مسأله 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 شرعیه 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. آن‌گاه حکم شرعی هم بر آن مترتب می‌شود.

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 واسطه‌های 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 می‌توان این موضوع دلیل شرعی را ثابت کرد؟ مسأله دایر مدار دانستن معنای حدوث است در حدوث دو مبناست:

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 آن که عدم حدوث تا امروز باشد با استصحاب قابل اثبات است، آن‌گاه آثار شرعی آن هم مترتب می‌شود.

۲. حدوث را مرکب ندانیم، بلکه بسیط و یک امر مشروط بدانیم، حدوث یعنی الوجود المقید بگونه مسبوقاً بالعدم. آن‌گاه 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 نمی‌دانیم کدام یک تقدم زمانی و کدام تأخر زمانی دارد؟ در اینجا مسأله دارای هشت صورت خواهد بود به این بیان که: این دو امر حادث یا هر دو مجهول التاریخ هستند و یا یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ 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

وجودی تقدم و سبق باشد و خواه تأخر و لحوق $4 = 2 \times 2$ و در هر یک 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 $8 = 2 \times 4$.

مقدمه: کان تامه بر اصل ثبوت و تحقق شیء دلالت می کند. کان زید ائی ثبت و وجد، ولی در کان ناقصه اصل الوجود محرز است و اتصاف این موجود به یک صفت مد نظر است. کان زید قائماً، همچنین، لیس تامه بر سلب الشیء دلالت دارد و لیس ناقصه بر سلب شیء عن شیء دلالت دارد؛ مثل لیس زید کاتباً و در مورد بحث ما می گوئیم:

یک وقت موضوع اثر شرعی وجود و حدوث این حادث است در ظرف دیروز مثلاً 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 این که حادث اول باشد و در زمان حادث دوم هم نباشد اتصاف حادث اول به این که در زمان حادث دوم نباشد مثلاً اتصاف ملاقات به این که در زمان کریت نباشد.

با حفظ مقدمه صور مسأله را بررسی می کنیم:

چهار صورت مال مجهول التاریخین است و چهار صورت مال آنجا که یکی از آنها معلوم التاریخ باشد و اما معلوم التاریخین واضح است که از محل بحث خارج است.

صور چهارگانه مجهول التاریخها

۱. اثر شرعی بر وجود و حدوث این حادث به مفاد کان تامه یعنی اصل الوجود مترتب می شود مثلاً 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 مسأله چند صورت دارد:

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 معارضه‌ای هم پیش نمی‌آید، چون احتمال دارد که این دو حادث مقارن هم بوده‌اند آری، اگر علم اجمالی داشته باشیم به سبق یکی از آنها بر دیگری از استصحاب نمی‌توانیم استفاده کنیم؛ زیرا اجراء استصحاب در یکی ترجیح بلامرحج است و در هر دو مستلزم مخالفت قطعی 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 این که 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 حدوشش بود الا 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

اجمالی در کار باشد.

۳. اثر شرعی مال عدم احد الحادثین 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 وضعیت روشن است به لحاظ این که 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 الحادثین 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 مسأله 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 این که: 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:

و ثم للترتیب بانفصال

الفاء للترتیب باتصال

پس مواردی که زمان شک از زمان یقین منفصل باشد چه انفصال یقینی و چه احتمال مشمول ادله استصحاب نخواهد بود.

اما انفصال یقینی: پر واضح 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 این که 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 مختص به موارد اتصال است و موارد انفصال را شمولش محرز نیست و حیث این که 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 این که حدیث گفته: فشککت اشاره به غلبه وقوع خارجی است نه این که در استصحاب این معتبر باشد آری، نباید میان یقین و شک یک یقین دیگری متخلّل 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 التاریخین را ذکر کردیم.
و اما صور رابعه ای که یکی از دو حادث مغلوم التاریخ و حادث دیگر مجهول التاریخ باشد:

۱. اثر شرعی بر وجود به مفاد کان تامه مترتب می شود در این صورت همان سه فرض مذکور در مجهول التاریخین 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 رحمته الله می گویند استصحاب جاری نیست و ما گفتیم جاری است.

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 الحادین در زمان وجود حادث دیگر مثل مسأله موت مورث و اسلام وارث که قبلاً 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 این که 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 این که اتصال زمان شک به زمان یقین محرز نیست که این سخن را قبلاً 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.

تنبیه دهم: استصحاب در امور اعتقادی

تردیدی نیست در این که استصحاب در مسائل فرعی 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 شک 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 شک 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 مستصحب ما از امور خارجی و افعال جوارحی باشد و خواه از امور قلبی و افعال جوارحی باشد بنابراین اگر بر امری از امور مثل بسیاری از خصوصیات معاد مثلاً اعتقاد قلبی و بناگذاری در زمانی واجب بود سپس در بقای آن امر شک کردیم چه منشاء 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.

تنبيه 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: بنابر 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 ملیکت است و قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیه است و ...، ولی بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب اخبار حجت می دانند در اصول تعبیدی فقهیه داخل می شود از قبیل قاعده فراغ و اصالة الصحة و ... و اما بنابر 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 مسأله اصولیه بودن آن است که در طریق استنباط حکم

کلی الهی باشد چه حکم ظاهری و چه واقعی و استصحاب هم چنین است
فالاستصحاب اصل من الاصول العمليه و هذا هو الحق.

تنبيه دوازدهم

هنگامی که انسان یقین سابق نسبت به امری پیدا می کند در زمان لاحق از شش حال خالی نیست:

۱. یقین لاحق به بقای آن داد. (به یقین خود باید عمل کند)

۲. یقین لاحق به ارتفاع آن امر دارد. (باز هم یقین برای او حجت است)

۳. ظن لاحق به بقای آن امر و وهم به ارتفاع دارد.

۴. ظن لاحق به ارتفاع و وهم در بقا دارد. (عکس صورت سوم)

۵. شک لاحق در بقا و ارتفاع آن امر دارد.

۶. شک لاحق در اصل حدوث آن امر متیقن قبلی دارد.

قسم ششم که مجرای قانون الیقین و شک ساری است و از محل بحث خارج است و اما باقی صور یعنی صورت ۳ و ۴ و ۵: بنابراین که 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 لاحق 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 حبل 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

که ظن نوعی ملاک است و ظن شخصی به بقا یا به ارتفاع؟ اثر ندارد.

خاتمه مبحث استصحاب

در این خاتمه درباره چند امر بحث می شود:

امر اول

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 هیچگاه به یک امر تصویری 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 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، آنگاه با آمدن کلمه نقض می فهمیم که باید قضیه متیقن و مشکوک ما موضوعاً و محمولاً 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 اینجارا نقض یقین به شک نگویند کما این که 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 کان الشک متعلقاً بعین ما تعلق به الیقین غایة الامر ان الیقین قد تعلق به حدوثاً و الشک قد تعلق به بقاءً.

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

را سوزاند یا نه؟ چون احتمال وجود مانع یعنی رطوبت و یا عدم مماس 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 می‌ریزد تا تحصیل طهارت کند «این مقتضی»، ولی شک دارد که آیا غسل شستن حاصل شد یا نه، چون احتمال می‌دهد که شاید مانعی بوده و نگذاشته آب به آن خبث برسد متیقن ما وجود المقتضی است که ریختن آب باشد و مشکوک ما وجود مانع است طبق بیانی که شد اخبار استصحاب شامل این موارد نیست.

بعضی‌ها برای حجیت قانون مقتضی و مانع به سیره عقلا تمسک کرده‌اند، به این بیان: بنای عقلای عالم بر این است که هرکجا 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 می‌کنند به وجود معلول و معطل نمی‌شوند که عدم المعانع را احراز کنند.

جواب ما: این صرف ادعاست و چنین سیره‌ای 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 دارم که اگر بخورد او را خواهد کشت آیا در اینجا عقلا حکم می‌کنند 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 بحجة.

امر دوم

آیا اخبار استصحاب قانون یعنی و شک ساری را شامل می‌شود یا خیر؟
در اینجا سه احتمال متصور است:

۱. اخبار مذکور مختص به قاعده الیقین باشند این احتمال بالا جماع باطل است علاوه بر این که مورد برخی از احادیث مذکور خصوص باب استصحاب است که

یقین سابق و شک لاحق در بقا باشد از قبیل حدیث صحیحہ اولی و دومی زراره.

۲. اخبار مذکور عمومیت داشته باشند و هر دو قاعده را دربر بگیرند هم استصحاب و هم الیقین آن گونه که گروهی مدعی شده‌اند این نیز باطل است به دلیل این که مشتقات ظهور در فعلیت دارد یعنی وقتی می‌گوید: لانتقض الیقین بالشک متبادر به ذهن عبات 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 نقص استفاده می‌کنیم 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، آن‌گاه رفعت ید از ظهور اول موجب اختصاص اخبار به قاعده الیقین 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 الیقین استصحاب در مقومات استصحاب آوردیم و به همین مقدار در اینجا بسنده می‌کنیم.

امر سوم

همان‌طور 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 طریقیست؟ گفتیم: بحث آن خواهد آمد و اینک در این امر سوم به‌طور مختصر آن را بیان می‌کنیم: بعضی از فقها برآنند که یقین موضوعیت دارد یعنی خصوص حالت یقین سابق را با شک لاحق نمی‌شود نقض کرد و چیز دیگری جای آن را نمی‌گیرد و موجب رفع ید از حالت سابقه نمی‌شود، ولی مشهور علما می‌گویند: آوردن یقین در حدیث امام که لا تنقض الیقین 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

بلکه عالی‌ترین فرد حجت است، چون حجیت او ذاتی اوست و قابل جعل نیست بنابراین اگر در زمانی اماره بر حکمی از احکام قائم شد و مایقین وجدانی به حدوث نداریم، ولی یقین تعبدی و یا ظن معتبر بر ثبوت این حکم داریم مثلاً خبر واحدی گفت صلوٰۃ الجمعة واجبه، پس از مدتی شک کردیم در بقای آن استصحاب جاری می‌شود از آن طرف در جمله و لکن انقضه به یقین آخر هم معنایش این نیست که حتماً باید یقین وجدانی جدیدی بر خلاف یقین قبلی بیاید تا از یقین سابق رفع ید کنیم، بلکه پس از شک اگر اماره معتبره‌ای هم بر خلاف قائم شد از یقین سابق که حالا دچار شک شده رفع ید می‌کنیم.

امر چهارم

هرگاه استصحاب با اماره‌ای از امارات معتبره شرعیه معارضه کند چه در موضوعات مثل این که این آب در خارج پاک بود و الان شک دارم در طهارت آن استصحاب می‌گوید باز هم بنا را بر طهارت آن بگذار، ولی بیّنه یعنی شهادت عدلین که اماره در موضوعات است می‌گوید این آب نجس شده در اینجا اماره بر استصحاب مقدم می‌شود؛ و چه در احکام مثل این که یقین داشتیم که نماز جمعه واجب است، ولی در عصر غیبت شک دارم در وجوبش استصحاب بقای وجوب حکم می‌کند به این که الان هم جمعه واجب است، ولی یک خبر ثقه معتبری قائم شد مبنی بر این که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است باز هم این خبر ثقه و اماره بر استصحاب مقدم می‌شود 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 مثال‌های 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)

آیا از باب تخصیص است؟ (در مبنای 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 اصالة البرائه معارضه نمود چه کنیم؟
اگر استصحاب با اصالة التخییر معارضه کرد کدام مقوم است؟
اگر استصحاب با اصالة الاحتیاط تعارض کرد چه باید کرد؟

بلاشکال استصحاب در مقام معارضه بر کلیه اصول عملیه دیگر چه عقلی و چه شرعی تقدم پیدا می‌کند، 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 می‌گردد؛ زیرا موضوع برائت عقلی عدم البیان است و با حکم شارع به بناگذاری مکلف بر حالت سابقه بیان ثابت می‌گردد و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و همچنین موضوع اصالة الاحتیاط عقلی عبارت است از احتمال عقاب و با آمدن استصحاب مؤمن شرعی داریم و احتمال عقابی مطمئن نیست و نیز موضوع اصالة التخییر تردید و تحیر است و در دوران امر بین المحذورین و با آمدن استصحاب و دلیل شرعی تردید و تحیر می‌رود پس ورود دارد و اما استصحاب در مقایسه با اصول عملیه شرعیه ورود ندارد، بلکه حکومت دارد، چون موضوع برائت شرعی مثلاً عدم العلم است و با اجرای استصحاب هم عدم العلم هست پس ورودی نیست، بلکه حکومت است.

امر ششم: تعارض دو استصحاب

هرگاه دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند وظیفه چیست؟
قبل از هر کلامی باید منشاء 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

قدرة المكلف على الامتثال تنافی در مقام صدور خود دو قسم است:

۱. گاهی تنافی میان دو حکم ذاتی است به گونه‌ای که از اجتماع آن دو و در جعل اجتماع نقیضین یا ضدین حاصل می‌شود 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 ذاتاً منافاتی ندارند و در وقت واحد قابل جمع‌اند، ولی علم اجمالی به این که یکی بیشتر جعل نشده سبب تنافی شده در این گونه موارد قوانین باب تعادل و ترجیح پیاده می‌شود.

و در تنافی در مقام امتثال وظیفه وجوب اخذ به اهم است اگر احد الحکمین اهم باشد و خلاصه باید به مرحجات باب تراحم مراجعه کرد که قبلاً در مبحث تعادل و ترجیح گذشت با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

تنافی میان دو استصحاب نیز گاهی در مقام جعل است و گاهی در مقام امتثال اما تنافی در مقام امتثال مثل این که از طرفی مسجد نجس شده یقیناً و باید تطهیر کند حال شک دارد که آیا نجاست مسجد باقی است یا با آب باران مثلاً مرتفع شد بقای نجاست را استصحاب کند تا نتیجه بگیرد وجوب ازاله را و از طرفی هم وقت داخل شد و نماز هم به عهده‌اش 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 ضمناً 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 آوردیم حال سراغ بحث اصلی می‌رویم.

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، گر دو استصحاب سببی و مسببی باشند واضح است که عند المعارضه اصل سببی بر اصل مسببی مقدم می‌شود (مراد از سبب سبب

تکوینی و علت الشيء نیست، بلکه مراد سبب شرعی است که از او به موضوع تعبیر می‌شود) حال اگر مستصحب ما در احد الاستصحابین موضوع باشد برای مستصحب ما در استصحاب دوم جریان استصحاب در موضوع ما را بی‌نیاز می‌کند از جریان استصحاب در حکم؛ زیرا نفی موضوع تعبداً ثابت شد حکم هم بر آن مترتب می‌شود و نیازی به استصحاب نیست.

مثال: لباس ما نجس بود با آبی که مستصحب الطهارة بود شستیم شک داریم که لباس پاک شد یا نه این شک مسبب از این است که آن آب پاک بود یا نه؟ استصحاب می‌کنیم طهارت ماء را و طهارت لباس بر آن مترتب می‌شود.

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 اجمالاً می‌دانیم یکی از آن دو دروغ است هر کدام را مطابق واقع بشماریم به ناچار باید دیگری را مخالف واقع بدانیم این خود دو قسم می‌شود:

۱. اگر هر دو استصحاب را در هر دو طرف جاری کنیم مخالفت عملیه قطعیه لازم می‌آید مثل این که 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 طهارة در هر دو آب موجب مخالفت قطعیه عملیه می‌شود در چنین موردی جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی همانند جریان اصل برائت است که در احدهما المعین ترجیح بلامرجح است در احدهما المخیر دلیل می‌خواهد 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 صرفاً مخالفت التزامیه پیش می‌آید یعنی علم داریم که احد الاستصحابین خلاف واقع است، ولی مخالفت عملیه‌ای محقق نمی‌شود مثلاً 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 عملیه‌ای پیش نیامده و صرفاً مخالفت در التزام و عقد القلب است حال آن کسانی که می‌گویند مخالفت

التزامیه هم مثل مخالفت عملیه حرام است در اینجا حق ندارد استصحاب کنند اما کسانی که فقط مخالفت عملیه را حرام می‌دانند می‌توانند از این دو استصحاب استفاده کنند البته در این باب مبانی متعددی است و هر مبنایی دلایلی دارند که باید از کتب مطوله جستجو کرد.

امر هفتم

حضرت اصولیان به پیروی از شیخ اعظم انصاری در بخش پایانی استصحاب یک سلسله قواعد فقهیه را ذکر می‌کنند (از قبیل قاعده ید و سوق المسلمین و قانون فراغ و قانون تجاوز و اصالة الصحة در فعل مسلم وقوعه و ...) و به مقایسه آنها با استصحاب می‌پردازند که آیا در موضوعات خارجیّه عند المعارضه استصحاب مقدم می‌شود یا این قواعد فقهیه؟ که ما وارد این بحث نمی‌شویم و مستقیماً هم مربوط به بحث ما نیست، بلکه استطراداً از شبهات موضوعیه بحث می‌شود.