# بسم الله الرحمن الرحیم

## درس خارج اصول
## استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

## المقصد السابع: فی الاصول العملیه

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاد

# ج۱ ۹۷/۰۷/۰۲

## مقصد هفتم: اصول عملیه

ابتدا به عنوان مقدمه باید برخی مباحث گذشته تکرار شود. در مباحث سال گذشته گفته شد که اصل عملی در جایی جریان دارد که قطع یا اماره به تکلیف (وجوداً و عدماً) نباشد. قاعده‌ای که در چنین شرائطی وظیفه مکلّف را تعیین کند، اصل عملی است. اصول عملیه سه دسته هستند: عقلی؛ و عقلائی؛ و شرعی؛ در علم اصول فقط از اصل عقلی و شرعی بحث می‌شود، زیرا اصل عقلائی اگر به امضاء شارع برسد، اصل شرعی خواهد شد؛ و اگر به امضاء شارع نرسد نیز بی‌فائده است.

تقسیم دیگری برای اصول عملیه مطرح شده که یا مختصّ به شبهات موضوعیه هستند و یا در شبهات حکمیه نیز جریان دارند؛ در علم اصول فقط از اصولی بحث می‌شود که در شبهات حکمیه جاری است.

اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، به حسب استقراء چهار اصل می‌باشند: اول برائت که دو نوع شرعی و عقلی دارد؛ دوم اصلِ تخییر که به برائت برمی‌گردد لذا تخییر نیز عقلی و شرعی دارد؛ سوم احتیاط که اصلی عقلی است؛ و چهارم نیز استصحاب که اصلی شرعی است. مجموعه اصول عملیه در علم اصول، همین چهار اصل می‌باشند.

## اصل اول: برائت

اولین اصل عملی مورد بحث در علم اصول، برائت است. همانطور که در مباحث سال گذشته گفته شد باید در دو مقام بحث مطرح شود که مقام اول در «برائت عقلیه» به پایان رسید، و مقام دوم در «برائت شرعیه» می‌باشد.

در بحث برائت عقلیه این سوال مطرح شد که اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و اصل شرعی منجّز هم نباشد، عقل در قبال این تکلیف احتمالی چه حکمی دارد؟ دو جواب مختلف به این سوال داده شده است: پاسخ اول از قائلین به برائت عقلیه است که وظیفه عقلی را برائت و آزادی می‌دانند. یعنی عقوبت بر مخالفت با چنین تکلیف فعلی، قبیح است؛ پاسخ دوم از منکرین برائت عقلیه است که وظیفه عقلی در قبال چنین تکلیفی را احتیاط می‌دانند. یعنی عقوبت بر مخالفت با آن، قبیح نیست؛ همانطور که در مباحث قبلی به طور مفصّل گذشت، نظر مختار نیز انکار برائت عقلیه است. یعنی اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و اصل شرعی هم نباشد، عقلاً باید احتیاط کرد. به عبارت دیگر عقوبت در مخالفت با آن تکلیف، قبیح نیست.

## مقام دوم: برائت شرعیه

مقام دوم از مباحث برائت در مورد «برائت شرعیه» است. برائت شرعیه به این معنی است که اگر قطع یا اماره بر تکلیف فعلی نبوده و احتمال آن تکلیف باشد، شارع مقدّس فی الجمله (یعنی با شرائطی که خواهد آمد) برائت جعل کرده است. جعل برائت توسط شارع نیز به معنی ترخیص در مخالفت احتمالیه است. در طول اذن و ترخیص شارع، عقوبت وی بر مخالفت آن تکلیف نیز عقلاً قبیح می‌شود.

از بین علماء تنها اخباریین به انکار برائت شرعیه آن هم فی الجمله (نه بالجمله) پرداخته‌اند. بنابراین در بین سائر علماء منکر برائت شرعیه نیست هرچند در حدود و ثغور آن اختلاف شده است.

## جهت دوم: ادلّه برائت شرعیه

برای اثبات اذن و ترخیص شارع (یعنی برائت شرعیه) به وجوهی از ادلّه استدلال شده است: وجه اول استدلال به آیاتی از کتاب بود. با بررسی چهار آیه از آیات کتاب، این نتیجه به دست آمد که استدلال به کتاب برای اثبات برائت شرعیه ناتمام است؛

### وجه دوم: استدلال به روایات

وجه دوم استدلال به روایات بود. اولین روایت همان «حدیث رفع» بود که با بررسی این روایت شریفه، این نتیجه به دست آمد که استدلال به آن برای اثبات برائت شرعیه تمام است. یعنی این روایت از حیث سند معتبر بوده و دلالت آن بر برائت شرعیه نیز تمام است و دارای اطلاق نیز می‌باشد که شامل شبهات حکمیه هم هست. تمام این مباحث در سال گذشته مطرح شده، و اکنون باید روایت دوم بررسی شود:

*روایت دوم: حدیث اطلاق*

دومین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث «**عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ**»[1] می‌باشد. مرحوم صدوق این روایت را از امام صادق علیه اسلام نقل نموده است.

[1]. من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۳۱۷.

«شیء» در روایت به معنای عمل و فعل است؛ زیرا اباحه وصف برای فعل می‌باشد. «ورود» نیز به معنای وصول نهی از سوی شارع است. مراد از «نهی» نیز همان ممنوعیت است که در واجبات، ترک آن ممنوع است؛ و در محرّمات نیز فعلِ آن ممنوع است. بنابراین مدلول روایت این می‌شود که قبل از وصول نهی، انجام هر فعلی آزاد است. لسان روایت نیز اطلاق داشته و شامل شبهات موضوعیه و حمکیه می‌شود. بنابراین برائت شرعیه ثابت می‌شود.

*اشکال سندی: ارسال روایت*

این روایت از حیث سند، دچار ارسال است. در مورد مرسلات صدوق سه نظریه وجود دارد: اول اینکه مراسیل ایشان مطلقاً نامعتبر است؛ دوم اینکه مطلقاً معتبر است؛ و سوم تفصیل است که اگر با لفظ «رُوِیَ» باشد، معتبر نیست و اگر با لفظ «قال» باشد معتبر است؛

به نظر می‌رسد قول اول صحیح بوده و مرسلات مرحوم صدوق مطلقاً نامعتبر هستند؛ لذا سند این روایت نیز نامعتبر خواهد بود.

*اشکال دلالی: عدم دلالت بر وصول نهی*

دلالت روایت نیز ناتمام بوده و برائت شرعیه را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ظهور «حتی یرد فیه نهیٌ» در این است که تشریع نهی شود نه اینکه نهی واصل شود. بنابراین معنی روایت این می‌شود که تا زمانی که شارع از فعلی نهی نکند، نسبت به آن آزادی هست، و این اباحه واقعیه است نه اباحه ظاهریه که بحث برائت شرعیه باشد.

ممکن است گفته شود فائده این کلام که «تا نهی نشود، اباحه واقعی وجود دارد» در این باشد که ای مردم به دنبال تشریع نباشید و از افعال سوال نکنید تا در مورد آنها تشریعی از سوی شارع صورت گیرد؛ امّا این فائده در مورد این روایت نیست زیرا این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده و تشریع در آن عصر به پایان رسیده بوده است (اگر روایت نبوی بود، چنین فائده‌ای داشت)؛ امّا عدم این فائده موجب نمی‌شود ظاهر روایت تغییر نماید؛ پس ورود به معنای تشریع بوده و ظهور در آن دارد. لذا روایت اخبار از یک واقعیت خارجی می‌دهد.

در نهایت می توان گفت روایت مجمل است؛ زیرا مراد از «ورود نهی» ممکن است تشریع یا وصول آن باشد. بنابراین نیز استدلال به آن برای اثبات برائت شرعیه ناتمام است.

*روایت سوم: حدیث سعه*

سومین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث «**وَ قَالَ النَّبِیُّ ص إِنَّ النَّاسَ فِی سَعَةٍ مَا لَمْ یَعْلَمُوا**»[۱] است.

روایت فوق دلالت خوبی بر برائت شرعیه دارد. مدلول روایت این سات که مردم آزاد هستند تا زمانی که علم به تکلیف فعلی ندارند. «لم یعلموا» یعنی علم به تکلیف فعلی نداشته باشند و به قرینه معلوم است که متعلّق علم همان تکلیف فعلی است. این روایت ظاهراً شامل شبهات حکمیه نیز می‌باشد.

*اشکال: ارسال سند*

تنها اشکال این روایت در سند آن بوده که توسط صاحب عوالی نقل شده و در کتاب مستدرک (ج۱۸، ص۲۰، حدیث۴) نیز ذکر شده است. این روایت مرسل یا مرفوعه بوده و معتبر نیست.

البته روایتی شبیه به آن در کتاب کافی نقل شده که سند معتبری دارد[۲]؛ امّا نوعاً به آن روایت استشهاد نشده است زیرا در خصوص شبهات موضوعیه است. یعنی دلالت آن ناتمام است.

## ج۲ ۹۷/۰۷/۰۳

*روایت چهارم: حدیث حَجب*

چهارمین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث حَجب «**مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُم**»[۳] است. این نقل از کتاب کافی بوده، و در نقل از کتاب توحید «ما حجب الله علمَه» دارد[۴]. این اختلاف نسخه در تقریب استدلال، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در نقل کافی نیز باید «علمَه» در تقدیر گرفته شود.

به هر حال مراد از «ما» همان تکلیف فعلی می‌باشد به قرینه ذیل حدیث که «فهو موضوع عنهم» دارد. یعنی انسان مرخَّص در مخالفت با تکلیفی است که آن را نمی‌داند. «فهو موضوع» نیز به معنای برائت و ترخیص ظاهری است؛ زیرا فرض وجود تکلیف فعلی شده پس نمی‌تواند اباحه واقعی باشد (اگر وضع واقعی باشد، پس تکلیفی

---

[۱]. عوالی اللآلی، ج۱، ص۴۲۴.

[۲]. الکافی، ج۶، ص۲۹۷:«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وُجِدَتْ فِی الطَّرِیقِ مَطْرُوحَةً کَثِیرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَیْضُهَا وَ جُبُّنُهَا وَ فِیهَا سِکِّینٌ فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یُقَوَّمُ مَا فِیهَا ثُمَّ یُؤْکَلُ لِأَنَّهُ یَفْسُدُ وَ لَیْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِیلَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ لَا یُدْرَی سُفْرَةُ مُسْلِمٍ أَوْ سُفْرَةُ مَجُوسِیٍّ فَقَالَ هُمْ فِی سَعَةٍ حَتَّی یَعْلَمُوا».

[۳]. الکافی، ج۱، ص۱۶۴.

[۴]. التوحید، ص۴۱۳:«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْعَطَّارُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ».

نخواهد بود). به عبارت دیگر معنای روایت این است که در مخالفت چنین تکلیفی عقوبت نیست. بنابراین دلالت روایت خوب بوده و به اطلاق شامل شبهات حکمیه هم هست. شهید صدر این روایت را، بهترین روایت دالّه بر برائت شرعیه می‌داند که شامل شبهات حکمیه نیز می‌شود. ایشان همین روایت را قبول کرده و سند و دلالت آن را تمام می‌داند.، لذا این روایت را سنداً و دلالةً تمام می‌داند[۱].

*اشکال اول: عدم اعتبار سند روایت*

گفته شده سند این روایت معتبر نیست؛ زیرا راوی مباشر از امام علیه السلام در هر دو طریق کلینی و صدوق «ابو الحسن زکریا بن یحیی» می‌باشد که مجهول بوده و مردّد بین ثقه و غیرثقه است. توضیح اینکه یک راوی با نام «زکریا بن یحیی التمیمی» و دیگری با نام «زکریا بن یحیی الواسطی» هستند که هر دو توسط نجاشی توثیق شده‌اند[۲]؛ امّا چند راوی دیگر با نام «زکریا بن یحیی» وجود دارند که توثیقی در کتب رجال ندارند[۳]، لذا «زکریا بن یحیی» مردّد شده و مجهول است.

شهید صدر این روایت را صحیحه دانسته که شاید در نظر ایشان «زکریا بن یحیی» منصرف به یکی از همان دو نفر می‌باشد که توثیق دارند؛ زیرا نجاشی آن دو نفر را مطرح کرده و برای هر یک از آن دو نیز کتابی ذکر کرده و طریق خود به آنها را هم بیان کرده است. بنابراین آن دو نسبت به سائر افراد با این نام، معروف‌تر هستند و این امری عرفی و رائج است که عناوین موجود در اسناد منصرف به شخص معروف باشند.

به نظر می‌رسد سند روایت معتبر نمی‌باشد و بیان فوق هرچند فی نفسه صحیح است امّا در این مورد منطبق نمی‌شود. توضیح اینکه در این روایت کنیه زکریا نیز ذکر شده «ابوالحسن زکریا بن یحیی» که کنیه هیچیک از دو نفری نیست که دارای توثیق هستند؛ زیرا «زکریا بن یحیی الواسطی» کنیه‌اش «ابو یحیی» بوده[۴]، و برای «زکریا بن یحیی التمیمی» نیز هیچ کنیه‌ای در کتب رجال ذکر نشده است (شاید ذکر کنیه وی علاوه بر اسمش در سند این

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۶۴:«و هذا خیر دلیل من السنة علی البراءة فی الشبهة الحکمیة لتمامیته دلالة و سندا».

[۲]. رجال النجاشی، ص۱۷۳:« ۴۵۵ – زکریا بن یحیی التمیمی کوفی ثقة له کتاب أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا ابن الجنید قال: حدثنا عبد الواحد بن عبد الله قال: حدثنا علی بن محمد بن رباح عن إبراهیم بن سلیمان عنه به.

۴۵۶ – زکریا بن یحیی الواسطی ثقة روی عن أبی عبد الله علیه السلام ذکره ابن نوح. له کتاب أخبرنا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن غالب قال: حدثنا علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنا إبراهیم بن محمد بن إسماعیل عن زکریا بکتابه».

[۳]. مانند «زکریا بن یحیی النهدی» و «زکریا بن یحیی الحضرمی الکوفی» و «زکریا بن یحیی الکلابی الجعفری» و «زکریا بن یحیی العطار» و «زکریا بن یحیی الشعیری» و «زکریا بن یحیی الکندی الرقی» و «زکریا بن یحیی المزنی» و «زکریا بن یحیی بن النعمان الصیرفی».

[۴]. رجال الکشی،ف ص۲۲۳:« ..... قال حدثنی أحمد بن محمد بن عیسی عن أبی یحیی زکریا بن یحیی الواسطی .... ».

روایت، به این جهت باشد که با تمیمی اشتباه نشود). بنابراین عنوان «زکریا بن یحیی» انصرافی به یکی از آن دو نفر ندارد؛ علاوه بر اینکه راوی از زکریا نیز «داود بن فرقد» است که از «الواسطی» و «التمیمی» روایتی ندارد.

به هر حال به نظر می‌رسد اشکال سندی وارد بوده و این روایت معتبر نیست؛ هرچند محقّق خوئی استدلال به آن را تمام دانسته (البته ایشان فقط بحث دلالی را مطرح نموده و متعرّض سند روایت نشده، و حتی عنوان صحیحه یا معتبره هم در مورد آن به کار نبرده است)[1] و شهید صدر نیز آن را بهترین دلیل دانسته (البته ایشان نیز بحث سندی ندارد، امّا از این روایت، تعبیر به صحیحه کرده است).

*اشکال دوم: عدم دلالت بر حَجب ظالمین*

مناقشه دوم اینکه در این روایت «حجب» به خداوند متعال اسناد داده شده یعنی خداوند متعال آن را اخفاء کرده، که چنین موردی از محلّ بحث بیرون است؛ زیرا در شبهات موضوعیه که واضح است اخفاء مرتبط با خداوند متعال نیست، زیرا او حکم را بیان کرده و به سبب اشتباه خارجی بر من پوشیده شده است؛ و در شبهات حکمیه نیز احتمال تکلیف داده می‌شود یعنی مکلّف احتمال می‌دهد تشریعی که انجام شده به سبب عارض و مانع به وی نرسیده باشد (به عنوان مثال حدیث از بین رفته، یا کتاب حدیثی مفقود شده، یا حدیث دچار معارضه شده لذا مکلّف نتوانسته حکم الهی را بفهمد، و اموری مانند آن)، لذا حَجب باز هم منسوب به خداوند متعال نیست.

از این اشکال پاسخ داده شده که «حجب» به معنی عدم علم و جهل می‌باشد و اسناد آن به خداوند متعال «بما هو شارع» نبوده بلکه «بما هو ربّ العالمین» و «بما هو خالق» است، نظیر آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی»؛ یعنی همه امور عالم (مانند علم و جهل مکلّف) به او برمی‌گردد و چیزی بدون خواست و اراده او صورت نمی‌گیرد. بنابراین جهلِ مکلّف به سبب مفقود شدنِ حدیث نیز، به این معنی می‌تواند به خداوند متعال نسبت داده شود لذا روایت شامل محلّ بحث شده و برائت شرعیه را اثبات می‌کند.

دو قرینه نیز وجود دارد که اسناد حَجب به خداوند متعال «بما هو خالق» است: اول اینکه در این روایت از اسم ذات «الله» استفاده شده که هرگاه این اسم به کار رود، نظر به خداوند «بما هو خالق» وجود دارد نه «بما هو مولی»، لذا همین نکته اشعار به خالقیت و ربوبیت دارد؛ قرینه دوم ذیل حدیث «فهو موضوع عنهم» می‌باشد که کنایه از عدم مؤاخذه است. اگر مراد حَجب مستقیم خداوند باشد، امری واضح است که اگر خداوند متعال اخفاء نماید، عقوبتی نخواهد بود و نیاز به بیان ندارد. یعنی بیان چنین مطلبی مناسب نیست، زیرا کاملاً واضح است[2].

---

[1]. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۷۲:« .... فصح الاستدلال بهذا الحدیث علی البراءة فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة کحدیث الرفع».

[2]. ممکن است اشکال شود در روایت «کل شیء مطلق» نیز امری واضح است که تا نهی وارد نشود، حلال است پس بیان آن مناسب نیست؛ امّا پاسخ این است که در آن روایت بحث از عقوبت نبود، بلکه تذکر و اخبار بود که تا نهی وارد نشود، همه چیز حلال است (یعنی از عالم ثبوت

***اشکال سوم: دلالت بر اخفای بر جمیع ناس***

سومین اشکال اینکه کلمه «علی العباد» به معنی تمام عباد است، لذا مدلول روایت این است که اگر تکلیفی بر جمیع مردم مخفی باشد، ترخیص دارد؛ در حالیکه بحث برائت شرعیه شامل جایی است که زید مکلّف حکمِ شربِ عصیر عنبی را نمی‌داند، و ممکن است بسیاری از افراد دیگر حکم آن را بدانند. بنابراین شامل مباحث برائت شرعیه نمی‌شود.

از این اشکال پاسخ داده شده که عمومیت در «العباد» به نحو استغراقی بوده و به نحو مجموعی نیست تا آنگونه معنی شود. یعنی اگر تکلیف فعلی از یک عبد حجب شود، نیز برای او موضوع‌عنه است؛ شاهد و قرینه اینکه «موضوع عنهم» به معنی رفع عقاب بوده و آنچه در عقاب یک شخص دخالت دارد، علم و جهل خودِ اوست؛ نه اینکه علم مکلّفین دیگر، در عقاب وی دخالت داشته باشد.

***اشکال چهارم: ظهور روایت در حَجب مستقیم توسط خداوند متعال***

اشکال چهارم اینکه هرچند علم و جهل مکلّف نیز به نحوی منسوب به خداوند متعال است، امّا ظاهر روایت این است که حجب مستقیماً به خداوند منسوب باشد. لذا معنی روایت نظیر برخی آیات و روایات دیگر می‌شود که نباید از آنچه خداوند متعال پنهان کرده، سوال شود. به عنوان مثال «لاتسئلوا عن اشیاء إن تبد لکم تسؤکم» به وزان همین روایت است. شواهدی دیگری نیز فی الجمله وجود دارد که بخشی از دین مخفی مانده، مانند روایات دالّه بر اینکه در زمان ظهور حضرت حجّت سلام الله علیه، مردم می‌گویند گویا دین جدیدی آمده و ما این را نمی‌شناختیم (نه اینکه حضرت مشرّع باشد، بلکه بخشِ مخفیِ دین را بیان می‌کنند). بنابراین روایت دلالت بر عدم سوال از امور مخفی توسط خداوند متعال داشته و ربطی به برائت شرعیه ندارد.

**جواب اول: عدم مناسبت «موضوع‌عنهم» با سوال نکردن**

از این اشکال نیز جواب‌هایی داده شده که به دو جواب اشاره می‌شود. جواب اول اینکه اگر مراد روایت همان بیان فوق باشد، مناسب بود از عبارت «ما حجب الله علمَه عن العباد، فلا تسئلوا عنه» استفاده شود مانند آیه شریفه، نه اینکه گفته شود «فهو موضوع عنهم»؛

---

خبر می‌دهد)؛ بر خلاف این روایت که بحث از عقوبت است که واضح است تا خداوند منّان کاری را از عباد نخواهد، بر مخالفت آن عقوبت نمی‌کند.

**جواب دوم: عدم توهّم سوال در «ما حجب الله»**

و دوم اینکه اگر مراد این باشد که از امری که خداوند متعال مخفی کرده، سوال نکنید؛ این امری کاملاً واضح است که اگر خداوند متعال بیان نکند، عقوبتی هم نیست لذا توهّم سوال هم ندارد؛ زیرا این نکته از بدیهیات است.

***جمع‌بندی حدیث حَجب***

بنابراین «ما حجب الله علمه عن العباد» به مناسبت حکم و موضوع به معنای هر تکلیف فعلی می‌باشد که بر مکلّف مخفی شده است؛ و «فهو موضوع عنهم» یعنی مکلّف از مؤاخذه در مقابل آن ایمن است. وضع تکلیف فعلی نیز به معنی اذن در مخالفت است. پس روایت دلالت خوبی بر برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه دارد؛ امّا سند آن ناتمام است.

## ج۳ ۹۷/۰۷/۰۴

*روایت پنجم: حدیث حلّ*

پنجمین روایت برای اثبات برائت شرعیه، حدیث حلّ «**مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَه**»[1] می‌باشد.

این روایت به خوبی بر ترخیص ظاهری و برائت شرعیه دلالت دارد، زیرا غایتِ حلّیت، علم مکلّف قرار داده شده است. غایت به علم در حکم ظاهری بوده و حکم واقعی مقیّد به علم نمی‌شود.

***اشکال: اختصاص به شبهات موضوعیه***

تنها اشکالی که به دلالت این روایت بر برائت شرعیه وجود دارد، اختصاص روایت به شبهات موضوعیه است. دو قرینه ذکر شده که بر اختصاص این روایت به شبهات موضوعیه دلالت دارند:

**اول: قرینه شیخ انصاری رحمه الله**

قرینه اول از مرحوم شیخ انصاری رحمه الله نقل شده که مقتضای دو ظهور در این روایت، اختصاص آن به شبهه موضوعیه و عدم شمول نسبت به شبهه حکمیه است: اول اینکه انقسام به حلال و حرام، ظهور در فعلیت داشته و به این معنی است که دو قسم حلال و حرام بالفعل در آن شیء وجود داشته باشند. به عنوان مثال آب یک

[1]. وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۷.

شیء بوده که شرب آن دارای قسمِ حلال و قسمِ حرام است، یا شرب خمر دارای قسمِ حلال (برای معالجه یا در حال اضطرار) و قسمِ حرام است، و همینطور اکل گوشت یا پوشیدنِ لباس نیز دارای قسمِ حلال و قسمِ حرام هستند. پس موضوع روایت چیزی است که دو قسمِ حلال و حرام بالفعل داشته باشد؛ ظهور دوم اینکه منشأ شکّ و تردید نیز همین انقسام شیء به حلال و حرام است. یعنی وقتی حکم به ترخیص می‌شود که یک شیء دو قسم حلال و حرام بالفعل داشته و شکّ در این فرد شود که از کدام قسم می‌باشد. با توجّه به این دو خصوصیت و ظهور در روایت، پس باید گفت روایت ناظر به شبهه موضوعیه است؛ زیرا تردید در شبهات حکمیه، ناشی از جعل یا عدم جعل شارع است. به عنوان مثال معلوم نیست شارع برای عصیر عنبی یا شرب تتن، حرمت جعل نموده یا نه؛ و برای خرگوش حرمت جعل نموده یا حلّیت؛ منشأ شکّ در این موارد، شکّ در تشریع الهی است زیرا شبهه حکمیه، به دست شارع بوده و او می‌تواند برای همه افراد خرگوش حلّیت جعل نماید؛ بنابراین منشأ شکّ در شبهه حکمیه، انقسام به حلال و حرام بالفعل نیست؛ بلکه فقط عدم دلیل است[۱].

در نتیجه این روایت شامل شبهات حکمیه نشده و مختصّ شبهات موضوعیه است. این قرینه را مرحوم شیخ بیان نموده که مورد قبول دیگران نیز واقع شده است.

**دوم: قرینه میرزای نائینی**

قرینه دوم را محقّق خوئی به تبع استاد خود نقل کرده است. ایشان از کلمه «بعینه» استفاده کرده که اگر ناظر به شبهات حکمیه باشد این کلمه فقط تأکید است (در حالیکه اصلِ در قیود، تأسیس است) و معرفت به «حرمت شرب خمر» همان معرفت به «حرمت شرب خمر بعینه» بوده و چیز زائدی نیست؛ امّا اگر ناظر به شبهات موضوعیه باشد تأکید نشده و تأسیس و تقیید بوده که موجب خروج شبهات غیرمحصوره[۲] (از غایت موجود در روایت)

---

[۱]. مباحث الاصول، ج۳، ص۲۷۸:«القرینة الأولی: ما ذکره الشیخ الأعظم (قدّس سرّه) و هو أنّ فی هذا الحدیث ظهورین: ۱- ظهوره فی فعلیة تقسیم الشیء إلی الحلال و الحرام دون مجرّد الترديد و القابلیة. ۲- ظهوره فی أنّ هذا الانقسام هو المنشأ للشکّ. و هذان الظهور ان إنّما ینطبقان علی موارد الشبهات الموضوعیة، فاللّحم مثلا ینقسم إلی حلال و هو المذکّی و حرام و هو المیتة، و هذا الانقسام سبب للشکّ فی حلّیّة و حرمة الفرد الّذی لا ندری أ هو مذکّی أو میتة. و أمّا الشبهة الحکمیّة فلا یکون الأمر فیها کذلک، فمثلا إذا شککنا فی حرمة شرب التتن فهنا لیس التتن مقسّما بالفعل إلی قسم حلال و قسم حرام، فلا بدّ من حمل (فیه حلال و حرام) علی الترديد و القابلیة- أی أنّه قابل لأن یکون حلالا و قابل لأن یکون حراما- لکونه فعلا اختیاریّا، و لیس من قبیل التنفّس الّذی لا یتّصف بالحلّ و الحرمة، و هذا خلاف الظهور الأوّل، فإن أوّل بإرجاع المطلب إلی الجنس بأن یقال مثلا: أنّ المشروب فیه حلال و هو الماء، و حرام و هو الخمر، و قد شککنا فی أنّ المائع الفلانی حلال أو حرام، فهنا یکون الانقسام الفعلی ثابتا فی المقام، لکن لیس هذا الانقسام منشأ للشکّ، فإنّنا نحتمل حرمة ذاک المائع بقطع النّظر عن حرمة الخمر و حلّیّة الماء، و لو لم نکن نعلم بحرمة الخمر مثلا لعلّنا کنّا نشکّ أیضا فی حرمة کلّ من الخمر و ذاک المائع کما هو واضح».

[۲]. علم اجمالی در شبهات محصوره موجب تنجّز تکلیف است؛ لذا شبهات محصوره قطعاً از تحت روایت خارج بوده و ادلّه برائت شامل آنها نمی‌شوند؛ امّا علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره موجب تنجّز تکلیف نیست، لذا ادلّه برائت می‌توانند شامل چنین شبهاتی شوند.

خواهد بود (که در نتیجه شبهات غیرمحصوره داخل در مغیّی بوده و نسبت به آنها آزادی خواهد بود). بنابراین قیدِ «بعینه» تأسیسی خواهد بود نه تأکیدی؛

(مقرّر: به عبارت دیگر اگر قید «بعینه» تأسیسی باشد باید موجب ادراج شبهات غیرمحصوره در روایت شود؛ که اگر روایت ناظر به شبهات حکمیه باشد، شبهات غیرمحصوره فردی نادر خواهد بود؛ امّا اگر ناظر به شبهات موضوعیه باشد، فردی شائع است؛ بنابراین برای اینکه روایت با این قیدِ تأسیسی، اختصاص به فرد نادر پیدا نکند، باید حمل بر شبهات موضوعیه شود)[۱].

شهید صدر به قرینه فوق اشکال نموده که هرچند اختصاص عناوین به فردِ نادر خلاف ظاهر است، امّا شمول عنوان مطلق نسبت به فرد نادر، کاملاً عرفی است. به عنوان مثال اختصاصِ عنوانِ «عالم» در «اکرم العالم» به علمای بالای ۹۰ سال، غیرعرفی بوده، امّا شمول آن نسبت به آنها عرفی است. در بحث فوق نیز ادّعا نشده که تأسیسی بودن، موجب اختصاص روایت به شبهات حکمیه غیرمحصوره دارد، تا اشکال شود اختصاص به فردِ نادر و غیرعرفی است (شبهه غیرمحصوره بیشتر در شبهات موضوعیه بوده و در شبهات حکمیه بسیار اندک است)؛ بلکه ادّعا شده روایت با تأسیسی بودنِ آن قید، شامل شبهات حکمیه غیرمحصوره نیز می‌شود که اشکالی نداشته و عرفی است[۲].

*جمع‌بندی حدیث حلّ*

پس قرینه اول بر اختصاص حدیث حلّ به شبهات موضوعیه، تمام بوده؛ امّا قرینه دوم ناتمام است؛ بنابراین حدیث حلّ بر برائت شرعیه دلالتی ندارد زیرا مختصّ شبهات موضوعیه است.

*جمع‌بندی وجه دوم (استدلال به روایات)*

پنج روایت برای اثبات برائت شرعیه بررسی شد که در دلالت دو روایت (حدیث اطلاق، و حدیث حلّ) مناقشه شد؛ و دلالت سه روایت دیگر پذیرفته شد که از بین آنها فقط سندِ حدیث رفع پذیرفته شد.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۶۵:«الثانیة– ان مقتضی تأسیسه (بعینه) ان یکون احترازیا لا تأکیدا لمعرفة الحرام و هذا لا یکون إلّا فی الشبهة الموضوعیة حیث انه قد یکون الحرام فیها معلوما و لکن لا بعینه کما فی موارد العلم الإجمالی فی الشبهة غیر المحصورة بعد تخصیص الشبهة المحصورة لعدم إمکان جعل البراءة فیها فیکون قید (بعینه) لإدراج موارد الشبهة غیر المحصورة فی البراءة و هذا کثیر فی الشبهة الموضوعیة بخلاف الحکمیة فان فرض العلم الإجمالی غیر المحصور فیها نادر جدا».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۶۵:«و هذه القرینة غیر تامة، لوضوح ان المطلوب لیس هو التخصیص بالشبهة الحکمیة و انما تعمیم الحدیث لها و هو لا یتنافی مع عدم غلبة الشبهة غیر المحصورة فیها، إذ یکفی ان یکون غیر نادر بلحاظ جامع الشبهة».

بنابراین یک روایت معتبر وجود دارد که بر برائت شرعیه دلالت دارد؛ البته آن دو روایت به ضمیمه سائر احادیث دالّه بر برائت شرعیه نیز وجود دارند که احادیث این باب در حدّ استفاضه می‌باشند[۱]. در نتیجه روایات، هم به سند معتبر و هم به استفاضه بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه دلالت دارند.

**وجه سوم: الغای خصوصیت از روایات دالّه بر برائت شرعیه در شبهات موضوعیه**

سومین وجه برای اثبات برائت شرعیه بعد از استدلال به آیات و روایات، استفاده از ادلّه برائت شرعیه در شبهات موضوعیه است[۲]. برائت شرعیه در شبهه موضوعیه، مورد اختلاف نیست. قبل از بیان تقریب استدلال، باید یک مقدمه ذکر شود.

مقدّمه اینکه حکم یا تکلیف، تقسیم به کلی و جزئی شده است. تکلیف کلی مانند «وجوب حجّ بر مکلّف مستطیع» و یا «حرمت شرب خمر بر مکلّف»؛ و تکلیف جزئی مانند «وجوب حجّ بر زید» و یا «حرمت شرب این خمر بر زید»؛ در مدرسه میرزای نائینی به تکلیف کلی «جعل»، و به تکلیف جزئی «مجعول» گفته می‌شود. از سوی دیگر «شبهه» نیز تقسیم به موضوعیه و حکمیه شده است. در ذهن علماء اینگونه بوده که مشکوک در شبهات حکمیه همیشه حکم کلی بوده، و در شبهات موضوعیه همیشه حکم جزئی است؛ امّا همانطور که در مباحث قبلی بیان شد مشکوک در شبهات حکمیه و موضوعیه همیشه حکم جزئی بوده و از این حیث تفاوتی بین آنها نیست. اگر شکّ در حکم کلی شود، اصول منجّز یا معذّر جریان نخواهند داشت؛ به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب تتن بر مکلّف، مجرای هیچ اصل عملی نیست؛ بر خلاف اینکه زید در حرمت شرب این تتن بر خودش شکب نماید، که مجرای اصل شرعی هست. همانطور که گفته شد تفاوت بین شبهات حکمیه و موضوعیه در کلیت و جزئیت حکم مشکوک نیست، بلکه در منشأ شکّ است. منشأ شکّ در حکم شرعی در شبهات حکمیه «شکّ در جعل شارع» و در شبهات موضوعیه «اشتباه امور خارجی» است.

با توجّه به این مقدّمه، ادلّه برائت شرعیه در شبهات موضوعیه نیز بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه دلالت دارند؛ زیرا منشأ شکّ در نظر عرف تفاوتی در شبهه ایجاد نکرده و مهمّ نیست که شکّ در حکم ناشی از جعل شارع و یا ناشی از امور خارجیه باشد. در نتیجه عرف این خصوصیت (که منشأ شکّ در شبهات موضوعیه، اشتباه در امور خارجیه است) را الغاء کرده و این روایات را شامل شبهات حکمیه نیز می‌بینند. یعنی عرفاً تفاوتی نمی‌بینند که شارع در یکی ترخیص داده امّا در دیگری ترخیص ندهد، لذا روایات را شامل تمام شبهات حکمیه و موضوعیه

---

[۱]. روایات متعدّدی در کتاب «جامع احادیث الشیعه»، ج۱، ص۴۲۸، در باب ۸ از ابواب مقدّمات، به همراه آیاتی از کتاب آمده که ادّعا شده بر برائت شرعی یا احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارند؛ لذا احادیث این باب در حدّ استفاضه است.

[۲]. این وجه در کلام علماء بیان نشده و فقط طبق مبانی مختار می‌باشد.

می‌بیند. البته الغاء خصوصیت عرفی فقط در جایی است که فحص از حکم شرعی شده باشد. یعنی عرف به شبهات حکمیه قبل از فحص، الغاء خصوصیت نمی‌کند زیرا بین آنها و شبهات موضوعیه تفاوت می‌بیند[۱].

بنابراین وجه سوم برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، یعنی الغای خصوصیت عرفی از روایات دالّه بر برائت در شبهات موضوعیه، وجه خوبی بوده و در نظر مختار نیز تقویت می‌شود.

## ج۴ ۹۷/۰۷/۰۷

**وجه چهارم: ارتکاز قدماء**

وجه چهارم برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، استفاده از ارتکاز قدماست[۲]. توضیح اینکه فقهای قدیم و قبل از شیخ، قائل به جریان برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص بوده‌اند. از این ارتکاز علماء قدیم بر برائت شرعیه، ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه کشف می‌شود؛ زیرا عادةً ممکن نیست ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر احتیاط بوده و یکباره این ارتکاز کاملاً تغییر پیدا کرده و تبدیل به برائت در شبهات حکمیه، در بین فقهای قدیم شود. از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیز رأی و نظر امام علیه السلام کشف می‌شود؛ زیرا در مقابل ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام سکوت شده و ردعی از برائت نشده است. ممکن نیست نظر امام علیه السلام احتیاط در شبهات حکمیه بوده، امّا در مقابل ارتکاز اصحابش سکوت نمایند.

این استدلال جای خدشه ندارد و انتقال از ارتکاز فقهای قدیم به ارتکاز اصحاب و از آن به رأی امام علیه السلام، جاری تردید ندارد؛ فقط باید مقدمه اول یعنی ارتکاز فقهای قبل از شیخ بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه ثابت شود. اثبات این مقدّمه نیز به این روش است که کسانی مانند شیخ انصاری که اهل تتبع بوده‌اند حتی به یکی از فقهای قدیم نیز نسبت احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص، نداده‌اند. اگر کسی از فقهای قدیم احتیاطی بود، قطعاً کسانی مانند شیخ انصاری که التفات زیادی به نظر قدماء داشته، تذکر می‌دادند. بنابراین از عدم نسبت احتیاط به فقهای قدیم توسط علمای اهل تتبّع، اطمینان حاصل می‌شود که آنها نیز قائل به برائت بوده‌اند.

به نظر می‌رسد این دلیل نیز تمام و صحیح است و حتی شاید اقوی الوجوه بر اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه باشد.

ممکن است اشکال شود عدم نسبت احتیاط به فقهای قدیم، فتوای آنها به برائت شرعیه نبوده؛ بلکه آنها به ارتکاز خود بر برائت عقلیه عمل کرده‌اند، و اصحاب ائمه علیهم السلام نیز برائت عقلیه را در ارتکاز داشته‌اند؛

---

[۱]. ممکن است اشکال شود عرف بین شبهات موضوعیه و حکمیه، تفاوت و خصوصیت قائل است؛ زیرا شبهات حکمیه همیشه مقرون به علم اجمالی بوده امّا شبهات موضوعیه اینگونه نیستند؛ پاسخ این اشکال در مباحث آینده حول بحث علم اجمالی خواهد آمد.

[۲]. این وجه نیز در کلمات علماء بیان نشده، و طبق نظر مختار مطرح می‌شود.

پاسخ این است که اگر به برائت عقلیه در منظر امام علیه السلام عمل کرده باشد و ایشان سکوت نمایند، همین سکوت ایشان نیز برائت شرعیه می‌شود. یعنی اگر شارع در جایی ترخیص عقلائی یا عقلی را امضاء نماید، همین ترخیص شرعی است. به عبارت دیگر برائت عقلیه تعلیقی بوده و معلّق بر عدم جعل احتیاط توسط مولی می‌باشد، لذا باید شارع سکوت کند، که در این صورت نیز برائت شرعی می‌شود.

ممکن است اشکال دیگری مطرح شود که برائت شرعیه در ارتکاز فقهای قدیم نبوده، بلکه مستند آنها استصحاب اباحه بوده است؛ پاسخ این است که این اصلِ استصحاب به عنوان اصلِ شرعی در بین علماء گذشته مورد قبول نبوده است.

**وجه پنجم: استصحاب**

پنجمین وجه برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، استفاده از استصحاب است؛ که به سه صیغه ذکر شده است:

الف. اول اینکه استصحاب عدم جعل تکلیف شود. جعل تکالیف امری حادث بوده که از بعثت پیامبر صلّی الله علیه و آله شروع شده و با رحلت ایشان به پایان رسیده است. این ۲۳ سال زمان تشریع تمام احکام اسلام است. در ابتدای بعثت قطعاً حرمتی برای شرب تتن جعل نشده بود، و با شکّ جعلِ حرمت برای آن، استصحاب عدم جعل حرمت جاری می‌شود.

ب. دوم اینکه استصحاب عدم تکلیف قبل از بلوغ شود. شرب تتن قبل از بلوغ زید، قطعاً بر وی حرام نبوده و حرمتی نداشت؛ با شکّ در حرمت آن بعد از بلوغ زید، استصحاب عدم می‌شود.

ج. سوم اینکه استصحاب عدم تکلیف فعلی، قبل از تحقّق موضوع و قیود آن شود. به عنوان مثال شکّ در حرمت این عصیر عنبی شده و استصحاب عدم حرمت شود؛ زیرا این عصیر عنبی قبل از تحقّق قطعاً حرمتی نداشت، و با شکّ در حرمت نیز استصحاب عدم حرمت می‌شود[1].

*اشکال: عدم اثبات برائت شرعیه*

در مورد این سه استصحاب دو بحث وجود دارد: اول اصلِ جریان هر یک از آنها؛ و دوم اثبات برائت شرعیه توسط آنها؛ در مورد بحث اول، برخی هر سه را جاری دانسته؛ و برخی جریان هر سه را انکار کرده؛ و

[1]. دقّت شود این استصحاب عدم ازلی نیست؛ زیرا اشاره به ظرف وجود دارد یعنی این عصیر موجود، یک ساعت قبل حرام نبوده و الآن نیز شکّ در حرمت آن شده که استصحاب عدم حرمت می‌شود. گاهی یک حکم در نظر علماء قبل از تحقّق موضوعش فعلی است، نظیر اینکه گفته می‌شود با دخول شهر رمضان، صوم فردا همین الآن بر زید واجب است، یعنی هرچند موضوع آن (فردا) تحقّق ندارد، امّا حکم وجوب برای زید فعلی است.

برخی تفصیل داده و برخی را جاری دانسته‌اند. به نظر می‌رسد نظر سوم صحیح است که این بحث باید در مباحث استصحاب بررسی شود.

امّا بحث دوم که با فرض جریان هر سه استصحاب (و یا فرض جریان لااقلّ یکی از آن سه)، آیا برائت شرعیه ثابت می‌شود؟

به نظر می‌رسد با جریان این استصحاب، نیز برائت شرعیه ثابت نمی‌شود. توضیح اینکه فرض شود در شکّ در حرمت شرب تتن، استصحاب عدم جعل تکلیف توسط شارع جریان یابد؛ در این صورت فقط یک اصلِ مؤمّن شرعی وجود دارد که نتیجه آن تأمین نسبت به شرب تتن است. یعنی خودِ استصحاب تأمین از شرب تتن داده و این برائت شرعیه نیست. لذا در این ترخیص نیاز به ارکان و موضوع استصحاب وجود دارد، و نیازی به تحقّق موضوع برائت شرعیه نیست.

استصحاب گاهی مؤمّن و گاهی منجّز بوده، که در مثال فوق تأمین داده؛ و اینکه استصحاب نتیجه یکسان با برائت دارد، به معنای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به عنوان یک اصل شرعی در عرضِ استصحاب نیست. به عبارت دیگر واضح است که اگر اصلی شرعی به نام برائت نبوده و فقط اصلِ شرعیِ استصحاب باشد، گاهی همین استصحاب، نتیجه برائت را می‌دهد؛ امّا این به معنی وجود اصل شرعی برائت نیست. یعنی از این نتیجه برائت که با جریان استصحاب به دست آمده، نمی‌شود ثابت نمود که شارع برائت شرعیه را به عنوان اصلِ شرعی جعل کرده است[۱].

پس استصحاب هرچند می‌تواند نتیجه برائت را گاهی تحقّق بخشد، امّا نمی‌تواند اصل شرعی برائت را ثابت نماید.

**جمع بندی: تمامیت وجوه دوم و سوم و چهارم**

در جهت دوم که بررسی ادلّه برائت شرعیه بود، استدلال به پنج وجه بررسی شد. همانطور که به تفصیل بحث شد وجه اول یعنی استدلال به آیات کتاب برای اثبات برائت شرعیه ناتمام بود؛ وجه دوم یعنی استدلال به روایات صحیح بوده که یک خبر ثقه یعنی حدیث رفع و خبر مستفیض که مجموع سه خبر بودند دلالت تمام داشتند؛ وجه سوم نیز استدلال به روایات دالّه بر برائت شرعیه در شبهات موضوعیه، و الغای خصوصیت از آنها به شبهات حکمیه بود، که گفته شد به احتمال قوی این الغای خصوصیت نیز عرفی می‌باشد؛ وجه چهارم تمسّک

[۱]. حتی اگر شکّ در جعل برائت شرعیه توسط شارع شود، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛ زیرا برائت هم مانند سائر احکام شرعی بوده و امری حادث است که در ابتدا تشریع قطعاً جعل نشده بوده؛ البته اینکه آیا ارکان استصحاب در این مورد تمام است و به طور کلّی استصحاب در احکام ظاهری جاری می‌شود یا نه، در مباحث استصحاب خواهد آمد.

به ارتکاز فقهای قدیم و کشف ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام و سپس تحصیل رأی امام علیه السلام بود، که این وجه نیز صحیح می‌باشد؛ وجه پنجم یعنی استفاده از استصحاب برای اثبات برائت شرعیه، نیز ناتمام بود.

بنابراین وجه اول و پنجم ناتمام و سائر وجوه (دوم و سوم و چهارم) یعنی وجوه میانی تمام بودند.

## ج۵ ۹۷/۰۷/۰۸

**جهت سوم: اعتراضات عامّه**

اشکالاتی بر ادلّه برائت شرعیه مطرح شده که منحصر به بعض ادلّه نبوده بلکه ناظر به تمام وجوه می‌باشد. از بین این اعتراضات عامّ به ادلّه برائت شرعیه، عمده دو اعتراض است که بررسی می‌شوند:

**اعتراض اول: علم اجمالی**

اعتراض اول اینکه اگر ادلّه برائت شرعیه تمام باشد، فقط شامل شبهه بدویه بوده و شامل شبهه مقرون به علم اجمالی نیست؛ به عنوان مثال ادلّه برائت شرعیه شامل شکّ بدوی در حرمت این اناء شده و ترخیص می‌دهد؛ امّا شامل شکّ در اطراف علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء نبوده و ترخیص نسبت به اطراف علم اجمالی نمی‌دهد.

با توجّه به این نکته، برائت شرعیه در شبهه حکمیه بعد از فحص جاری نخواهد بود؛ زیرا علم اجمالی به وجود تکالیفی در اطراف تمام شبهات حکمیه وجود داشته و شبهه حکمیه همیشه مقرون به علم اجمالی است. شبهه حکمیه از شبهات بدویه نیست تا ادلّه برائت شامل آن شود. به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب تتن، مقرون به قطع به تکلیفی در اطراف شبهات حکمیه است. یعنی علم اجمالی وجود دارد که در دائره شبهات حکمیه، قطعاً تکلیفی هست؛ لذا دلیل برائت شامل اطراف علم اجمالی (شبهات حکمیه) نشده و حتی اگر سه وجه استدلال بر برائت هم تمام باشد، برائت شرعیه در شبهات حکمیه جاری نخواهد بود.

*جواب: انحلال حکمی علم اجمالی*

جوابهای متعدّدی به این اعتراض عامّ داده شده که به ذکر یک جواب اکتفاء می‌شود. پاسخ این است که علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و شبهات حکمیه در مواردی که اماره بر تکلیف نباشد، شکّ بدوی هستند؛ توضیح اینکه عدم جریان برائت نسبت به جمیع اطراف است، امّا اگر اصلِ مؤمّن در برخی از اطراف یک علم اجمالی به جهتی نتواند جاری شود، در سائر اطراف جاری خواهد شد. در این صورت، علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده است. در شبهات حکمیه نیز اینگونه است؛ زیرا دلیل برائت اصلاً شامل شبهه‌ای که اماره دارد نمی‌شود (یعنی اگر

شکّ در تکلیف باشد که بیّنه یا اماره بر آن قائم شده، برائت جاری نمی‌شود). پس هرچند علم اجمالی به وجود تکالیفی در شبهات حکمیه هست، امّا در تعدادی از شبهات حکمیه نیز اماره بر تکلیف وجود داشته و برائت شرعیه در آنها جاری نیست؛ لذا علم اجمالی حکماً منحلّ شده و سائر شبهات حکمیه که اماره ندارند، شبهه بدویه شده و برائت در آنها جاری می‌شود[۱].

**اعتراض دوم: ادلّه احتیاط**

اعتراض عامّ دوم اینکه با فرض تمامیت ادلّه برائت شرعیه، در مقابل آنها ادلّه احتیاط نیز وجود دارد. در تعارض بین آنها ممکن است ادلّه احتیاط وارد بر ادلّه برائت باشد، و یا هر دو متکافیء بوده و تساقط نمایند که در این صورت نیز نوبت به اصلِ عقلی خواهد رسید و برائت شرعیه جریان نخواهد داشت.

توضیح اینکه موضوع برائت شرعیه ممکن است «عدم بیان بر تکلیف» و یا «عدم بیان مطلق (یعنی نه بیان بر تکلیف و نه بر وظیفه عملی)» باشد؛ موضوع ادلّه احتیاط نیز «عدم بیان بر تکلیف» است؛ بنابراین اگر موضوع ادلّه برائت نیز «عدم بیان بر تکلیف» باشد، هر دو موضوع یکی شده و دو دسته از ادلّه با هم تعارض می‌کنند؛ زیرا یک دسته در فرض عدم بیان بر تکلیف، ترخیص داده و دسته دیگر در همان فرض ترخیص نداده و بر احتیاط دلالت دارند. در صورت تعارض، دو دسته از ادلّه تساقط کرده و ادلّه برائت شرعیه نیز حجّیت نخواهند داشت؛ امّا اگر موضوع ادلّه برائت شرعیه «عدم بیان بر تکلیف یا وظیفه» باشد، ادلّه احتیاط وارد بر آنهاست؛ زیرا ادلّه احتیاط بیان وظیفه می‌کنند.

در نتیجه ادلّه احتیاط یا موضوع ادلّه برائت شرعیه را از بین می‌برد و وارد بر آن است؛ و یا ادلّه برائت شرعیه را از حجّیت ساقط می‌کند.

*جواب: عدم تنافی ادلّه احتیاط با ادلّه برائت شرعیه*

به نظر می‌رسد چنین تعارضی بین ادلّه برائت شرعیه و ادلّه احتیاط نبوده و این دو دسته از ادلّه با یکدیگر تنافی ندارند. برای توضیح این مطلب، باید روایات احتیاط بررسی شوند. روایات عدیده بر احتیاط دلالت دارند که عمده آنها بررسی می‌شوند:

[۱]. برای توضیح بحث از یک شبهه موضوعیه برای تشبیه استفاده می‌شود. اگر علم اجمالی به نجاست یک از دو اناء باشد در حالیکه در یکی از آنها استصحاب نجاست جاری است، در این صورت برائت شرعیه در انائی که اصلِ منجّز دارد، نمی‌تواند جریان یابد؛ لذا برائت شرعیه در اناء دیگر جاری می‌شود زیرا علم اجمالی حکماً منحلّ شده است.

*روایت اول: حمزة بن الطّیار*

اولین روایت که ادّعا شده بر احتیاط دلالت دارد، روایت حمزه بن طیّار است «وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَعْضَ خُطَبِ أَبِيهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَ اسْكُتْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَا يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَ التَّثَبُّتُ وَ الرَّدُّ إِلَى أَئِمَّةِ الْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُوَ عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يُعَرِّفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»[1]؛ مراد از «قصد» همان راه مستقیم بوده و مراد از «تثبّت» نیز همان احتیاط است. بنابراین این روایت دلالت دارد در هر موردی که وظیفه معلوم نیست باید تثبّت و احتیاط شده و به ائمه علیهم السلام رجوع شود تا آنها توضیح دهند که طبق آن عمل شود. در نتیجه در تمام شبهات حکمیه باید احتیاط کرد مگر به امام علیه السلام رجوع شده و حکم آن معلوم شود[2].

**اشکال: عدم دلالت بر احتیاط بعد از فحص از ادلّه**

به نظر می‌رسد این روایت تعارضی با ادلّه برائت شرعیه ندارد؛ زیرا برائت شرعیه بعد از فحص از دلیل شرعی بوده که در حکم رجوع به ائمه علیهم السلام است. توضیح اینکه فرض شود شکّ در حرمت شرب تتن شده و ابتدا با فحص در کتاب و سنّت رجوع به ائمه علیهم السلام شده امّا دلیلی پیدا نمی‌شود. در این صورت، ابتدا از ائمه علیهم السلام سوال شده و در کلمات آنها دلیلی پیدا نشده، لذا سوال دیگری مطرح می‌شود که در این موارد که با رجوع به آنها و فحص از ادلّه، مسأله معلوم نمی‌شود باید چه کرد؟ این نیز یک شبهه حکمیه است و باید دوباره به ائمه علیهم السلام رجوع کرده تا حکم آن معلوم شود. با رجوع دوباره به آنها و فحص در کلمات آنها، ادلّه برائت پیدا می‌شود. یعنی با رجوع به خود ائمه علیهم السلام، وظیفه عملی برائت به دست می‌آید؛ زیرا تثبّت و احتیاط که در این روایت آمده در مرحله قبل از رجوع به ائمه علیهم السلام است، که ربطی به برائت شرعیه بعد از فحص ندارد.

بنابراین این روایت با ادلّه برائت شرعیه تنافی ندارد و تثبّت در مرحله قبل از فحص و رجوع به روایات بوده و برائت شرعیه در مرحله بعد از فحص است.

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۵۵؛ حدیث ۳.

[2]. بحث سندی در مورد این روایات انجام نمی‌شود؛ زیرا ادلّه احتیاط طوائفی هستند که مضامین روایات یک طائفه نزدیک به یکدیگر است، و در میان هر طائفه روایت صحیح وجود دارد؛ و اگر هم روایت صحیح نباشد، به دلیل تعدّد روایات یک طائفه، روایت مستفیض شده و حجّت است.

# ج۶ ۹۷/۰۷/۰۹

***روایت دوم: ابی سعید الزهری***

دومین روایت که ادّعا شده بر احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارد، روایت الزهری است «وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَةِ وَ تَرْکُکَ حَدِیثاً لَمْ تُرْوَهُ خَیْرٌ مِنْ رِوَایَتِکَ حَدِیثاً لَمْ تُحْصِهِ»[1]؛ امام علیه السلام فرموده وقوف در شبهات از فرو رفتن در هلاکت بهتر است؛ و اگر یک روایت شنیده شد امّا به صورت روایت نقل نشده، ترک آن از نقل حدیث بدون احصاء (یعنی بدون اینکه از طریق روایت رسیده باشد) بهتر است. به عنوان مثال فرض شود در حرمت شرب تتن، شکّ وجود دارد؛ در این صورت، احتیاط بهتر از هلاکت است؛ یعنی اگر شرب تتن فی علم الله حرام باشد، حرمت آن منجّز است؛ زیرا اگر حلال باشد که هلاکتی نبوده و اگر حرام باشد و برائت شرعی جعل شده باشد، نیز هلاکتی نیست؛ لذا کشف می‌شود که احتیاط شرعی جعل شده است. لذا در شبهات حکمیه بعد از فحص باید وقوف و احتیاط شود.

**اشکال اول: اختصاص «شبهه» به امور اعتقادی**

شهید صدر فرموده این روایت دلالتی بر احتیاط ندارد؛ زیرا بین معنای لغوی و اصطلاحی «شبهه» خلطی رخ داده است. توضیح اینکه معنای اصطلاحی شبهه، شکّ و تردید می‌باشد که در علم اصول کاربرد دارد؛ امّا شبهه در لغت از مشابهت گرفته شده و به معنی گمراهی و ضلالتی شبیه حقّ می‌باشد. از آنجا که روایت باید به معنای لغوی حمل شود پس معنی روایت این است که در جایی که انسان نمی‌داند حقّ چیست، باید احتیاط کند. در نتیجه روایت مرتبط به امور اعتقادی می‌باشد که جای ضلالت و انحراف باشد؛ بر خلاف فروع دین که مثلاً شکّ در شرب تتن که انحراف و ضلالت نیست. بنابراین این روایت ربطی به شبهات حکمیه در احکام شرعی و فروع دین ندارد. ایشان فرموده با تتبّع در روایات، معلوم می‌شود شبهه در روایات دیگری نیز به همین معنا به کار رفته است. لذا این روایت دلالتی بر احتیاط در شبهات حکمیه نخواهد داشت[2].

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۵۴، حدیث۲.

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۹۱:«و ثانیا- کلمة الشبهة لا ینبغی ان تحمل علی مصطلحات الأصولیین للشبهة أی الشک، بل معناها اللغوی المثل و المماثلة و باعتبار تماثل الطرفین فی مورد الشک سمی بالشبهة، و من یتتبع موارد استعمال کلمة الشبهة فی الروایات یستنتج انها کانت تستعمل بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل فی مورد یراد فیه بیان ان هذا المطلب بظاهره یشبه الحق و لکنه فی باطنه ضلال و انحراف. و قد ورد فی خطبة للإمام علیه السلام (و انما سمیت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فاما أولیاء اللّه فضیاؤهم فیها الیقین، و دلیلهم سمت الهدی، و اما أعداء اللّه فدعاؤهم فیها الضلال، و دلیلهم العمی). و فی بعض الروایات ان الشبهة من الشیطان لأن الخدیعة و المکر منه، و فی روایة عن الباقر علیه السلام انه قال قال جدی رسول اللّه (أیها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامة و حرامی حرام إلی یوم القیامة الا و قد

به نظر می‌رسد اشکال ایشان وارد نیست. ابتداءً اصلاحی در کلام ایشان لازم است که معنای عرفی شبهه، تشابه با حقّ و انحراف یا مانند آن است نه معنای لغوی آن؛ زیرا بسیار بعید است معنای لغوی شبهه، انحراف باشد. به هر حال، با تتبّع کلمه «شبهه» در روایات (امروزه تتبّع بسیار راحت‌تر شده) نظر ایشان تأیید نمی‌شود؛ زیرا هرچند گاهی شبهه به معنی انحراف آمده، امّا بیشتر به معنای شکّ و تردید به کار رفته است؛ علاوه بر اینکه در خصوصِ این روایت نمی‌تواند به معنی انحراف باشد؛ زیرا این روایت دارای تطبیق بوده و شبهه را بر نقل کردنِ حدیث بدون روایت تطبیق کرده است. نقل حدیث بدون روایت، ربطی به امور اعتقادی نداشته و انحراف نیست[1]. این تطبیق امام علیه السلام، نشان می‌دهد مراد از شبهه، ضلالت و گمراهی نبوده؛ بلکه شکّ و تردید است. یعنی همین که حدیثی شنیده شد، نباید نقل شود. لذا شبهه به معنای اصطلاحی یعنی شکّ و تحیّر است، و استعمال آن در روایات به این معنی بیشتر است.

**اشکال دوم: عدم دلالت وقوف بر احتیاط**

هرچند اشکال شهید صدر بر دلالت روایت مورد قبول نیست، امّا دلالت آن نیز بر احتیاط مورد قبول نیست؛ زیرا وقوف به معنی فحص بوده و بر احتیاط بعد از فحص دلالتی ندارد؛ توضیح اینکه در روایت فوق وقوف در مقابل اقتحام به کار رفته است. اقتحام به معنی اقدام بدون تدبّر و تأمّل بوده، پس مقابل آن یعنی وقوف به معنی اقدام بعد از تأمّل و تدبّر خواهد بود. از سوی دیگر نیز شبهه حکمیه دو فرد دارد، که در شبهه حکمیه قبل از فحص همه قائل به احتیاط هستند (حتی اصولیون و قائلین به برائت شرعیه)؛ بنابراین اختلاف در شبهه حکمیه بعد از فحص می‌باشد. فرض مسأله این است که با فحص لازم، دلیلی از آیات و روایات به دست نیامده؛ در این صورت، ارتکاب مانند شرب تتن، مصداق اقتحام نیست؛ زیرا ابتدا به کتاب و سنّت رجوع شده و حکم شرب تتن

---

بینهما اللّه عزّ و جل فی الکتاب و بینتهما فی سنتی و فی سیرتی و بینهما شبهات من الشیطان و بدع بعدی فمن ترکها صلح له امر دینه و صلحت له مروءته و عرضه) فساق البدع و الشبهات مساقا واحدا مما یعنی إرادة ذلک المعنی من الشبهة لا مجرد الشک و عدم العلم، و مما یؤید هذا المعنی روایة أخری عنه علیه السلام انه قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله لأبی ذر (یا أبا ذر ان المتقین الذین یتقون اللّه من الشیء الّذی لا یتقی منه خوفا من الدخول فی الشبهة) أی یکون بابا للدخول فی بدعة من الدین و نحو ذلک. فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بان المراد بالشبهة فی الطائفة الأولی، بل فی أکثر کلمات الأئمة علیهم السلام معنی آخر غیر المعنی الأصولی لکلمة الشبهة أی المراد بها الضلالة و الخدیعة و البدعة التی تلبس ثوب الحق و من الواضح ان لزوم التریث و الوقوف عند الشبهة بهذا المعنی مما لا إشکال فیه و لکنه أجنبی عن محل الکلام».

[1]. اینکه فقهاء امروزه احادیثی نقل می‌کنند، بدون روایت نیست؛ زیرا روایات در دسترس فقهاء همه به نحو روایت به دست آنها رسیده است؛ یعنی فقهاء به وسائل مراجعه کرده که فرض این است که کتابی متواتر است؛ و صاحب وسائل نیز تا کتاب کافی سند دارد که در آخر وسائل آن را ذکر کرده است؛ و کافی نیز سند روایت تا امام علیه السلام را ذکر نموده؛ بنابراین فقهاء تا امام علیه السلام، سند دارند.

پیدا نشده، و سپس دوباره رجوع شده تا حکم جایی که تکلیف معلوم نیست پیدا شود. در این صورت اقتحام و اقدام بدون تأمّل نشده بلکه وقوف و اقدام همراه تأمّل محقّق شده است[۱].

*روایت سوم: مقبوله عمر بن حنظله*

سومین روایت که ادّعا شده بر احتیاط در شبهات حکمیه دلالت دارد، مقبوله عمر بن حنظله[۲] است «وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ) – قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»[۳]؛ در این فراز از روایت «فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات و هلک من حیث لایعلم» مراد از «محرّمات» نباید همان حرام بیّن در ابتدای تقسیم باشد؛ زیرا این امکان وجود دارد که کسی از حرام بیّن اجتناب کرده امّا مرتکب شبهات شود؛ لذا مراد همان حرام‌هایی است که در بین شبهات وجود دارد. بنابراین اگر این حرام‌ها منجّز نباشند، ارتکاب آنها اشکالی نخواهد داشت و موجب هلاک نخواهد بود؛ امّا این فراز دلالت دارد که ارتکاب آن حرام‌های موجود در بین شبهات موجب هلاک است، لذا باید آنها منجّز بوده و شارع در مورد آنها احتیاط جعل کرده باشد. یعنی از اینکه عذابی در ارتکاب آنها وجود دارد، معلوم می‌شود شارع برائت را در مورد آنها جعل نکرده است. بخش دیگری از روایت که بر احتیاط دلالت دارد همان فراز «فانّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» می‌باشد که تقریب آن در ذیل روایت قبل بیان شد.

**اشکال: عدم دلالت بر احتیاط بعد از فحص**

اشکال در استدلال به روایت قبل، در استدلال به این روایت نیز وجود دارد؛ زیرا ظاهراً کلام امام علیه السلام همان است که در آخر روایت به صورت جمع‌بندی بیان شده «فانّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۹۱:«و فیه: أولا– ان الوقوف جعل مقابلا للاقتحام و هذا لیس من الواضح انه بمعنی الاجتناب مقابل الارتکاب لأن الاقتحام عبارة عن الإقدام بلا تریث و بلا روية و فجأة فالنهی عن الاقتحام فی الشبهة یکون بمعنی النهی عن الدخول بلا تریث و مبالاة فیکون الحدیث من قبیل سائر ما دل علی انه لا بد من مستند و مدرک للاقتحام و من الواضح ان الأصولی یستند فی ارتکابه للشبهة إلی مدرک شرعی أو عقلی و لیس مقتحما للشبهة».

[۲]. هرچند سند این روایت در نظر مختار ناتمام است، امّا نام مقبوله برای آن مشهور شده لذا از آن تعبیر به مقبوله می‌شود.

[۳]. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۵۷، حدیث۹.

فی الهلکات»، که وقوف در مقابل اقدام نبوده بلکه در مقابل اقتحام است؛ لذا وقوف به معنی تأمّل و فحص می‌باشد. پس اگر کسی قبل از فحص به شبهه اخذ نماید، هلاک می‌شود؛ که قائلین به برائت شرعیه نیز در این مورد (قبل از فحص) قائل به احتیاط می‌باشند. امّا اگر در روایات ائمه علیهم السلام فحص شده و با استناد به ادلّه برائت، برائت شرعی جاری شده و طبق آن عمل شود، این عمل مصداق اقدام بدون فحص و تأمّل نیست.

## ج۷ ۹۷/۰۷/۱۰

*روایت چهارم: صحیحه عبد الرحمن بن الحجّاج*

چهارمین روایت که ادّعا شده بر احتیاط شرعی در شبهات حکمیه دلالت دارد، روایت عبدالرحمن است «وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»[1]؛ ابتدا سوالی از کفّار حجّ شده و سپس سوالی مطرح شده که گاهی از ما سوال شده و جواب را نمی‌دانیم، باید چه کنیم؟ حضرت علیه السلام در پاسخ فرموده‌اند «فقال اذا اُصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا»، که غایت احتیاط را علم به حکم قرار داده‌اند. مراد از حکم نیز «حکم واقعی» است نه اعمّ از ظاهری؛ زیرا در روایت اصلاً صحبتی از وظیفه نبوده و فقط از حکم واقعی سوال شده است. از قرینه «مثل هذا» نیز استفاده می‌شود که صید خصوصیتی نداشته و مراد هر مسأله در شبهات حکمیه است.

بنابراین دلالت این روایت به حسب ظاهر، دلالت خوبی می‌باشد و غایت احتیاط نیز علم به حکم واقعی است که شامل بعد از فحص و عدم دلیل از کتاب و سنّت نیز می‌شود.

**اشکال اول: ارتباط روایت به افتاء**

اشکال اول بر استدلال فوق اینکه مشارالیه «مثل هذا» می‌تواند به سوال دوم راوی برگردد که «قلت انّ بعضَ اصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدرِ ما علیه؟» لذا مراد حضرت علیه السلام این باشد که در مقام افتاء باید علم وجود داشته باشد. مجتهد نمی‌تواند در جایی که علم ندارد فتوا دهد، و حتی نمی‌تواند فتوای به احتیاط دهد. به عنوان مثال اگر نداند فلان مورد باید یک بار شسته شود یا دو بار (و برخی قائل به یک بار شده و برخی قائل به دو بار شستن)، نمی‌تواند فتوا دهد که باید احتیاط شده و دوبار شسته شود. به عبارت دیگر جائز نیست مجتهد،

[1]. وسائل الشیعة، ج۱۳، ص۴۶، حدیث۶.

فتوا به احوط اقوال دهد و این افتاء، حرام است. به عنوان مثال اگر مجتهد مقدار کرّ را نمی‌داند، مجاز نیست بیشترین مقدار برای کرّ در بین اقوال علماء را حساب کرده و فتوا به آن دهد[۱]. پس برای افتاء باید علم به مساله داشت که این مورد اتّفاق بوده و احتیاطی و برائتی این مطلب را قبول دارند.

اگر ظهور «مثل هذا» در مقام افتاء نباشد، لااقلّ محتمل می‌باشد لذا «مثل هذا» مردّد بین مقام افتاء و شبهات حکمیه شده و روایت مجمل می‌شود. در نتیجه باز هم دلالتی بر احتیاط نخواهد داشت.

**اشکال دوم: اختصاص روایت به عصر حضور**

اشکال دوم اینکه با فرض ناظر بودنِ روایت به شبهات حکمیه، بازهم دلالت روایت تمام نیست. فرض شود مشارالیه «مثل هذا» همان بحث صید در صدر روایت باشد؛ امّا از اینکه احتیاط مغیّی به علم شده، پس باید در جایی باشد که علم به حکم واقعی نیز ممکن باشد. نظیر اینکه دلیل «اتمّوا الصیام الی اللیل» شامل جایی که همیشه نهار یا همیشه لیل است، نمی‌شود؛ زیرا در روایت فرض لیل شده امّا مکلّفین در آن مکان، لیل ندارند. این روایت نیز شامل زمان غیبت نیست؛ زیرا در عصر غیبت تمکّن از سوال و کسب علم به حکم واقعی نیست. اینکه فرض سوال از امام علیه السلام و تحصیل علم به حکم شرعی شده، دلالت دارد که مختصّ عصر حضور معصوم علیه السلام است. پس از غایت روایت استفاده می‌شود که این روایت مختصّ عصر حضور است. بنابراین این روایت شامل شبهات حکمیه برای مکلّف در عصر غیبت نشده، و اطلاق ادلّه برائت شامل وی می‌شود.

حتی اگر گفته شود ظهور این قید در اختصاص روایت به عصر حضور، مورد تردید است؛ باز هم احتمال آن وجود داشته و موجب اجمال روایت می‌شود؛ در نتیجه باز هم این روایت بر احتیاط دلالت نخواهد داشت.

*دو نکته در تمیم بحث تعارض*

در انتهای بحث تعارض ادلّه احتیاط با ادلّه برائت، نیاز است دو نکته بیان شود تا بحث پیرامون تعارض آنها کامل شود:

---

[۱]. احتیاط در فتوا به این است که فتوا ندهد، نه اینکه فتوای به احتیاط دهد؛ البته در یک مورد مجتهد می‌تواند فتوای به احتیاط دهد که اولاً باید شبهه موضوعیه باشد و ثانیاً باید مقرون به علم اجمالی باشد، و ثالثاً علم اجمالی برای مکلّف باشد نه خودش؛ در این صورت می‌تواند فتوا به احتیاط دهد؛ بنابراین اینکه در رساله دیده می‌شود گاهی فتوای به احتیاط داده شده مثلاً گفته شده بین قصر و تمام جمع شود، به این معنی است که مجتهد فتوا نداده؛ لذا مکلّف می‌تواند به دیگری رجوع کرده یا خودش برای اطیمنان به برائت ذمّه و احتیاط، جمع بین آنها کند.

***نکته اول: رابطه ادلّه برائت و احتیاط***

نکته اول در نسبت بین ادلّه احتیاط و برائت است. جماعتی از علماء تلاش نموده‌اند ادلّه برائت را اخصّ مطلق از ادلّه احتیاط کرده و ادلّه احتیاط را تخصیص بزنند. برای توضیح اخصّیت ادلّه برائت، دو بیان ذکر شده:

الف. بیان اول اینکه ادلّه برائت شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نیست. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، دلیل برائت شامل یکی از دو اناء نیست؛ امّا ادلّه احتیاط مسلّماً شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نیز می‌شود.

ب. بیان دوم اینکه ادلّه برائت شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیست (که توضیح آن خواهد آمد که اصلِ عدم شمول، مورد اتّفاق است؛ هرچند در نحوه خروج شبهات حکمیه قبل از فحص از تحت ادلّه برائت به نحو تخصّص یا تخصیص، اختلاف وجود دارد)؛ امّا ادلّه احتیاط شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز می‌شود.

بنابراین ادلّه برائت اخصّ شده و موجب تخصیص ادلّه احتیاط می‌شود که در نتیجه آن، ادلّه احتیاط شامل شبهات حکمیه قبل از فحص و شبهات مقرون به علم اجمالی شده؛ و ادلّه برائت شامل شبهات حکمیه بعد از فحص می‌شود.

**تعارض در ماده اجتماع**

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نبوده و ادلّه برائت موجب تخصیص ادلّه احتیاط نمی‌شود؛ زیرا ادلّه احتیاط نیز از جهتی اخصّ بوده و شامل شبهات موضوعیه نیستند در حالیکه ادلّه برائت شامل شبهات موضوعیه هم می‌شود. پس ادلّه احتیاط مختصّ شبهات حکمیه هستند؛ زیرا برخی ادلّه احتیاط در مورد شبهات حکمیه می‌باشند مانند مقبوله که در ابتدای آن بحث از شبهه حکمیه در دین یا میراث است؛ و برخی دیگر از ادلّه احتیاط هرچند در ظاهر اطلاق دارند، امّا فقهاء شبهات موضوعیه را تخصیصاً خارج کرده‌اند[1].

در نتیجه ادلّه احتیاط و برائت در ماده اجتماع یعنی شبهه حکمیه بعد از فحص تعارض می‌کنند. بحث برائت شرعیه نیز در شبهات حکمیه بعد از فحص است، لذا برائت شرعیه ثابت نشده و نوبت به اصل عقلی می‌رسد؛ مشهور اصل عقلی را قبح عقاب بدون بیان دانسته، و برخی نیز احتیاط می‌دانند[2].

---

[1]. بنابراین با قبول مبنای انقلاب نسبت، پس از تخصیص، رابطه بین ادلّه احتیاط و برائت عموم من وجه خواهد شد.

[2]. بنابراین تمسّک به تعارض در صورتی نتیجه آزادی در شبهات حکمیه بعد از فحص را خواهد داد، که مبنای مشهور یعنی برائت عقلیه قبول شود؛ امّا بنابر نظر مختار، نتیجه تعارض، احتیاط عقلی می‌شود.

***نکته دوم: عدم حجّیت ادلّه احتیاط فی نفسه***

نکته دوم اینکه ادلّه احتیاط توان مقابله و تعارض با ادلّه برائت را ندارند؛ زیرا در نظر مختار، وجه چهارم بر اثبات برائت شرعیه تمام بود. در آن وجه گفته شد ارتکاز فقهای قدیم و اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه بوده است. از این ارتکاز، علم به برائت شرعیه حاصل شده، و در باب امارات گفته شد هر روایتی که علم به خلاف آن باشد در سیره عقلاء حجّیت ندارد[۱]. در نتیجه اخبار احتیاط فی نفسه حجّت نخواهند بود و نمی‌توانند با ادلّه برائت تعارض نمایند.

## ج۸ ۹۷/۰۷/۱۱

### جهت چهارم: تنبیهات برائت

بعد از بحث از موضوع و مضمون برائت شرعیه در جهت اول، و ادلّه برائت شرعیه در جهت دوم، و اعتراضات عامّه در جهت سوم، در ذیل بحث برائت شرعیه تنبیهاتی[۲] ذکر می‌شود:

**تنبیه اول: اصالة عدم تذکیه**

تنبیه اول در مورد شکّ در حلّیت گوشت حیوان است، که آیا ادلّه برائت شرعیه، شامل آن می‌شود؟ همانطور که در جهت اول بیان شد موضوع برائت شرعیه «عدم بیان بر تکلیف» است؛ پس اگر بیان بر تکلیف باشد، ادلّه برائت شامل آن نخواهد بود. بیان نیز ممکن است وجدانی (یعنی قطع) و یا تعبّدی (یعنی اماره) و یا تنجیزی (مانند استصحاب که اصل شرعی تنجیزی است) باشد. بنابراین ادلّه برائت در صورتی شامل گوشت مشکوک می‌شود که قطع یا اماره بر تکلیف نسبت به آن نبوده، و استصحاب حکمی (بقاء حرمت) یا موضوعی (عدم تذکیه) نیز در مورد آن نباشد.

---

[۱]. به عنوان مثال اگر علم به نجاست یک اناء بوده و بیّنه بر طهارت آن قائم شود، در این صورت بیّنه حجّت نخواهد بود.

[۲]. اصطلاح «تنبیهات» در علم اصول به این معنی است که پس از بحث کبروی از یک مسأله، برخی تطبیقات و جزئیات به صورت تنبیه در ذیل آن ذکر می‌شود؛ زیرا گاهی برخی تطبیقات و جزئیات نیاز به دقّت داشته و یا با مشکلی مواجه است. به عنوان مثال ابتدا بحث کبروی از استصحاب شده و سپس بحث از استصحاب کلی و استصحاب تعلیقی و استصحاب عدم ازلی و استصحاب در شبهات حکمیه و مانند آن در تنبیهاتی ذیل آن بحث، مطرح می‌شود.

استصحاب بیان تنجیزی تکلیف است، لذا جایی که استصحاب جاری باشد، نوبت به برائت نمی‌رسد. باید جریان استصحاب در مورد گوشت مشکوک بررسی شود[۱]. شکّ در حلّیت یا حرمت هر گوشت (که نوعاً چنین شکّی در مورد هر گوشتی وجود دارد) ممکن است به نحو شبهه موضوعیه و یا به نحو شبهه حکمیه باشد. بنابراین در دو مقام بحث می‌شود:

*مقام اول: شبهه موضوعیه*

شکّ در حلّیت گوشت به نحو شبهه موضوعیه، صور مختلفی دارد؛ زیرا منشأ شکّ ممکن است امور مختلفی باشند. در این بحث چهار صورت مختلف از آن بررسی می‌شود:

*صورت اول: شکّ ناشی از مأکول اللحم بودنِ حیوان*

شکّ در حرمت گوشت، ممکن است ناشی از شکّ در مأکول اللحم بودنِ حیوان یا غیر مأکول بودنِ آن باشد. به عنوان مثال گوشت مشکوکی وجود دارد که معلوم نیست گوشت گوسفند است یا خرگوش؟ این شکّ به نحو شبهه موضوعیه و ناشی از امور خارجی است، نه ناشی از جعل شارع؛ البته علم به تذکیه و ذبح شرعی آن حیوان[۲] مفروض است، و تنها شکّ در گوسفند یا خرگوش بودنِ آن وجود دارد.

در این صورت «برائت» و «اصالة الحلّ» جریان دارند، و حتی نیاز به فحص نیست؛ زیرا شبهه موضوعیه است. به عبارت دیگر دلیل برائت و دلیل «اصالة الحلّ» در شبهات موضوعیه، هر دو شامل این مورد هستند.

ممکن است اشکال شود برائت شامل این مورد نیست زیرا استصحاب حرمت گوشت حیوان در زمان حیات جاری شده و نوبت به برائت شرعیه نمی‌رسد. توضیح اینکه خوردنِ گوشت حیوان در زمانی که زنده بود، حرام بود؛ اکنون که علم به تذکیه شرعی پیدا شده، شکّ در حرمت پیدا شده که استصحاب حرمت زمان حیات وی جاری می‌شود. در نتیجه استصحاب بقاء حرمت اکل بعد از تذکیه می‌شود؛

پاسخ این است که اولاً دلیلی بر حرمتِ اکل حیوان زنده وجود ندارد[۳]. همانطور که برخی فقهاء به حلّیت اکل گوشت ماهی زنده فتوا داده‌اند؛ و ثانیاً فرض شود خوردن گوشت حیوان به صورت زنده حرام باشد، امّا تقوّم

---

[۱]. استصحاب عدم تذکیه نیاز به بحث دارد، که می‌تواند در تنبیهات برائت یا تنبیهات استصحاب بحث شود؛ امّا دأب علماء بر این است که در تنبیهات برائت بحث شود.

[۲]. استاد در کلاس راهنما: علم به قبول تذکیه حیوان نیز وجود دارد؛ و همین نکته تفاوت این صورت با صورت سوم است.

[۳]. البته دقّت شود اگر مقداری از گوشت حیوان زنده جدا شود، آن تکّه میته شده و اکل آن حرام است؛ مراد این است که حیوان کوچکی مانند ماهی به نحو زنده خورده شود و در شکم انسان بمیرد.

حیوان به حیات بوده و حرمت خوردنِ گوشت وی نیز از باب حیّ بودن است. بنابراین وحدت عرفی موضوع در استصحاب محرز نیست. به عبارت دیگر حیات، مقوّمِ حرمت گوشت حیوان (یعنی مقوّمِ موضوع حرمت) بوده که از بین رفته است.

*صورت دوم: شکّ ناشی از وجود مانع برای تذکیه*

صورت دوم اینکه شکّ در حلّیت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در عدم قبول تذکیه حیوان به سبب مانعی باشد. توضیح اینکه برخی حیوانات ذاتاً قبول تذکیه نمی‌کنند مانند کلب؛ و برخی حیوانات بذاته قبول تذکیه کرده امّا ممکن است به سبب عروض مانعی، قبول تذکیه نکنند مانند گوسفند جلّال یا برّه‌ای که شیر از خنزیر ارتضاع کرده است. در نتیجه شکّ در وجود چنین مانعی برای تذکیه می‌باشد درحالیکه علم به گوسفند بودن و ذبح شرعی او وجود دارد. یعنی مثلاً فقط شکّ در جلّال بودنِ حیوان وجود دارد؛

در این صورت استصحاب عدم جلل جاری می‌شود. این استصحاب عدم نعتی است، نه عدم ازلی؛ زیرا این حیوان از ابتدا به صورت جلّال متولد نشده بلکه قطعاً در زمانی جلّال نبوده است. این استصحاب (که تعبّدی است) به ضمّ تذکیه (که وجدانی است)، نتیجه حلّیت می‌دهد.

*صورت سوم: شکّ ناشی از قبول تذکیه*

صورت سوم اینکه شکّ در حلّیت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در تذکیه‌پذیر بودنِ آن حیوان باشد. همانطور که گفته شد برخی حیوانات ذاتاً قبول تذکیه کرده و برخی نمی‌کنند، که شکّ وجود دارد این حیوان از کدام قسم است. به عنوان مثال شکّ وجود دارد که این، گوشتِ گوسفند است یا سگ؛

در این صورت، سه مبنا در جریان استصحاب و یا برائت شرعیه دخالت دارند که ابتدا باید آنها بیان شوند، و سپس جریان برائت شرعیه روی هر مبنایی بررسی شود:

الف. اصالة التذکیه او عدمها: مبنای اول که در جریان برائت شرعیه در این مورد دخالت دارد، این است که اصلِ اولیه در مورد حیوانات قبول تذکیه و یا عدم قبول آن می‌باشد. یعنی آیا هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند مگر حیواناتی که با دلیل از این قاعده خارج شده و قبول تذکیه نکنند؛ و یا هیچ حیوانی قبول تذکیه نمی‌کند مگر حیواناتی که دلیل بر تذکیه‌پذیر بودنِ آنها باشد؟

برخی مانند میرزای نائینی فرموده‌اند هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند، مگر حیواناتی مانند کلب و خنزیر که دلیل بر عدم تذکیه آنها وجود دارد[۱]؛ حیوانی که تذکیه قبول می‌کند اگر مأکول اللحم باشد، گوشت آن حلال و پوستش طاهر است؛ و اگر غیر مأکول اللحم باشد، فقط پوست وی طاهر است. به نظر می‌رسد مبنای میرزا نائینی صحیح است.

ب. استصحاب عدم ازلی: مبنای دوم که در جریان برائت شرعیه دخیل است، قول به جریان یا عدم جریانِ استصحاب عدم ازلی است. یعنی در جایی که قضیه متیقّنه، سالبه بوده امّا سالبه به انتفاء موضوع؛ و قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول باشد، آیا استصحاب جاری است؟

مشهور استصحاب در عدم ازلی را جاری دانسته، و برخی جاری نمی‌دانند. البته برخی قائلین به جریان این استحصاب نیز تفصیل بین عنوان ذاتی و عرضی داده‌اند؛ یعنی اگر عنوان ذاتی باشد، استصحاب جاری نیست؛ امّا اگر عرضی باشد جاری است. به عنوان مثال در شکّ در عالمیّت زید، استصحاب عدم ازلی جاری بوده؛ امّا در شکّ در کلبیت جاری نیست؛ زیرا نمی‌شود به این گوشت اشاره کرده و گفته شود زمانی که نبود، فلان حکم را نداشت. مرحوم آقا ضیاء و مرحوم محقّق حکیم این نظر را داشته‌اند. به نظر می‌رسد در این مسأله، قول به عدم جریان استصحاب در عدم ازلی، صحیح است؛ هرچند اگر جاری باشد، تفاوتی بین عنوان ذاتی و عرضی نیست.

ج. بساطت تذکیه: مبنای سوم که در جریان برائت شرعیه در این موارد دخیل است، بحث از حقیقت تذکیه و بساطت یا ترکیب آن است. یعنی آیا تذکیه، امری بسیط است یا مرکّب؟ در این مسأله نیز سه مبنا وجود دارد: اول اینکه تذکیه مرکّب است، یعنی تذکیه همان مجموعه اجزاء و شرائط ذبح شرعی است. نظیر نماز و وضوء که عناوینی مرکّب از اجزاء وشرائط هستند؛ مبنای دوم اینکه تذکیه عنوانی بسیط بوده و مسبّب از ذبح شرعی است. نظیر طهارت که برخی قائلند امری بسیط و مسبّب از غسلات و مسحات است؛ مبنای سوم اینکه تذکیه امری بسیط بوده و عنوانِ برای عملی مرکّب است. نظیر اینکه برخی طهارت را نام خودِ وضوء دانسته و آن را بسیط دانسته‌اند (پس شستن دست راست دیگر جزء نبوده و عنوانی انتزاعی است). به نظر می‌رسد مبنای سوم در این مسأله صحیح است.

حلّ این مسأله و جریان برائت شرعیه یا استصحاب در هنگام شکّ در قبول تذکیه حیوان، با توجّه به این سه مبنا، متفاوت می‌شود.

---

[۱]. روایاتی بر این مطلب دلالت دارند از جمله این روایت که در بحث لباس مصلّی آمده است:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ لِبَاسِ الْفِرَاءِ وَ السَّمُّورِ وَ الْفَنَكِ وَ الثَّعَالِبِ وَ جَمِيعِ الْجُلُودِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»؛ وسائل الشیعة، ج۴، ص۳۵۲، حدیث۱.

# ج۹ ۹۷/۰۷/۱۴

با توجّه به مبانی سه‌گانه نتیجه شکّ در حلّیت گوشتی که ناشی از شکّ در قبول تذکیه حیوان باشد، متفاوت می‌شود. اگر مبنای قبول تذکیه هر حیوان مگر کلب و خنزیر، به مبنای جریان استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتی ضمیمه شود، نتیجه آن حلّیت چنین گوشتی خواهد بود. توضیح اینکه دلیل بر قبول تذکیه هر حیوان غیر کلب دلالت دارد، پس باید عدم کلبیت ثابت شود و حتی نیاز به اثبات غنمیت نیست، تا تحت این دلیل قرار گیرد. استصحاب عدم کلبیت این گوشت به نحو عدم ازلی جاری شده و آن دلیل شامل این گوشت می‌شود. لذا حکم به قبول تذکیه حیوان و حلّیت گوشت وی می‌شود. در اصطلاح به این استصحاب، اصلِ منقّحِ موضوع گفته می‌شود. یعنی استصحاب عدم کلبیت، موجب شد دلیل تذکیه‌پذیر بودن هر حیوانی غیر کلب، شامل آن شود.

اگر یکی از مبانی فوق قبول نشود، به عنوان مثال تذکیه‌پذیر بودنِ هر حیوان غیر کلب مورد قبول نبوده، و یا جریانِ استصحاب عدم ازلی مورد قبول نباشد، و یا حتی جریانِ آن در عناوین ذاتیه مورد قبول نباشد، دلیل شرعی شامل وی نشده و باید به دنبال اصل عملی رفت. اگر تذکیه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود (تفاوتی نیست که امر بسیط، مسبّب از اجزاء و شرائط باشد یا انتزاع از آنها شود)، لذا نتیجه حرمت اکل آن گوشت می‌شود؛ امّا اگر تذکیه امری مرکّب باشد (که یکی از شرائط تذکیه، قابلیت تذکیه آن حیوان است)، استصحاب عدم تذکیه جاری نشده[1] و نوبت به اصلِ حکمی می‌رسد که برائت شرعیه است. یعنی شکّ در حلّیت اکل این گوشت وجود دارد که برائت از حرمت جاری می‌شود.

جمع‌بندی اینکه اگر مبنای قبول تذکیه هر حیوان غیر کلب، و مبنای جریان استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتی، قبول شود؛ نتیجه حلّیت خواهد بود؛ و اگر یکی از آن مبانی مورد قبول نباشد، نوبت به اصلِ عملی رسیده که اگر تذکیه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکیه جاری شده؛ و اگر نه استصحاب جاری نشده و نوبت به برائت می‌رسد.

*صورت چهارم: شکّ ناشی از شکّ در تحقّق ذبح شرعی*

صورت آخر اینکه شکّ در حلّیت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در تحقّق ذبح شرعی باشد. یعنی ممکن است این گوسفند ذبح شده و یا مردار باشد؛ و یا اینکه معلوم است ذبح شده امّا شکّ در وجود شرائط تذکیه مانند رو به قبله بودن هنگام ذبح، و یا اسلامِ ذابح وجود دارد.

[1]. و استصحاب عدم تحقّق آن جزء یا شرط نیز جاری نیست زیرا اصلِ مثبِت است، و لازمه عدم تحقّق آن جزء، عدم تحقّق تذکیه بوده، که حکم شرعی آن حرمت اکل است.

در این صورت نیز استصحاب عدم تذکیه جاری است. البته اگر تذکیه امری بسیط باشد، شکّ در تحقّق آن شده که استصحاب عدم تذکیه جاری است؛ و اگر امری مرکّب باشد، استصحاب عدم آن تحقّق شرط یا جزء مشکوک جاری است. در نتیجه خوردنِ گوشت آن حیوان، جائز نخواهد بود.

البته باید به این نکته توجّه شود که گوشت «میته» غیر از گوشت «غیرمذکّی» است. هرچند نسبت بین آنها از حیث مصداقی تساوی است؛ امّا به لحاظ مفهومی «عدم تذکیه» یک مفهوم عدمی بوده و «میته» یک مفهوم وجودی است. بنابراین اگر موضوع یک دلیل «عدم تذکیه» باشد، استصحاب عدم تذکیه اثر شرعی داشته و جاری خواهد بود؛ امّا اگر موضوع دلیلی «میته» باشد، استصحاب عدم تذکیه نمی‌تواند میته بودن، را ثابت نماید. در مباحث فقهی به نظر می‌رسد موضوع حرمت اکل «غیر مذکّی» می‌باشد یعنی علاوه بر حرمت اکل میته، اکل غیر مذکّی نیز حرام است؛ امّا موضوع نجاست پوست «میته» می‌باشد نه غیر مذکّی، لذا نماز در جلد میته باطل است. لذا نتیجه استصحاب عدم تذکیه، حرمت اکل خواهد بود؛ امّا با استصحاب عدم تذکیه، نجاست جلد حیوان یا بطلان نماز، ثابت نمی‌شود، بلکه برائت جاری شده و نماز با آن صحیح است.

*مقام دوم: شبهه حکمیه*

همانطور که گفته شد شکّ در حرمت گوشت یک حیوان ممکن است به نحو شبهه موضوعیه یا به نحو شبهه حکمیه باشد. شبهه موضوعیه بررسی شد، و اکنون باید شبهه حکمیه بررسی شود. شکّ در حرمت گوشت حیوانی به نحو شبهه حکمیه، سه صورت دارد:

*صورت اول: شکّ ناشی از شکّ در مأکول اللحم بودن*

صورت اول اینکه شکّ در حلّیت گوشتِ حیوان، ناشی از شکّ در مأکول اللحم بودن حیوان باشد. یعنی تذکیه حیوان معلوم بوده و قبول تذکیه وی نیز معلوم است، امّا شکّ مأکول اللحم بودنِ آن وجود دارد. به عنوان مثالی معلوم است خرگوش تذکیه‌پذیر بوده و تذکیه شده، امّا شکّ در مأکول اللحم بودنِ آن وجود دارد که آیا مانند گوسفند مأکول اللحم است و یا مانند روباه غیرمأکول است.

در این صورت، برائت شرعیه جاری شده و خوردنِ آن گوشت، اشکالی نخواهد داشت. بنابراین هر حیوانی که دلیل شرعی بر حرمت گوشت آن نباشد، حلال خواهد بود، نظیر جریان برائت در شرب تتن، که دلیلی بر حرمت آن نیست. در نتیجه حیواناتی مانند پنگوئن و کانگرو که در عصر شارع وجود نداشته‌اند، مأکول اللحم خواهند بود.

در این صورت نیز همان شبهه جریان استصحاب حرمت گوشت در حال حیات، وجود داشته؛ و همان پاسخ نیز وجود خواهد داشت (اولاً حرمت گوشت حیوان در حال حیات، دلیلی ندارد؛ و ثانیاً اگر هم دلیل داشته باشد، حیات حیوان حیثیت تقییدیه بوده و در حین موت حیوان، وحدت موضوع احراز نمی‌شود).

*صورت دوم: شکّ ناشی از شکّ در قبول تذکیه حیوان*

دومین صورت اینکه شکّ در حرمت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در تذکیه‌پذیر بودنِ آن حیوان باشد. به عنوان مثال حیوانی از شاة و کلب متولد شده که اسم کلب یا شاة بر آن صدق نمی‌کند، لذا شکّ وجود دارد که مانند شاة تذکیه‌پذیر است و یا مانند کلب قابلیت تذکیه ندارد.

در این صورت، بنابر این مبنا که هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند مگر کلب و خنزیر که با دلیل خارج شده، این حیوان نیز قبول تذکیه کرده و نیازی به اصل عملی نخواهد بود. لذا دلیل بر قبول تذکیه وی وجود داشته، و اگر شکّ در حرمت خوردنِ گوشت وی شود، داخل در صورت اول می‌شود (که گفته شده برائت شرعیه جاری است و خوردنِ گوشت وی حلال است)؛

امّا بنابر این مبنا که فقط برخی عناوین قبول تذکیه می‌کنند مانند غنم، باید مبنای در حقیقت تذکیه بررسی شود. اگر تذکیه عنوانی بسیط باشد، استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود؛ و اگر عنوانی مرکّب بوده و یکی از شرائط تحقّق آن نیز قبول ذاتی تذکیه در حیوان باشد، برائت شرعی جاری شده و حلّیت گوشت وی را نتیجه می‌دهد.

*صورت سوم: شکّ ناشی از شکّ در اعتبارِ شرط یا جزئی در ذبح شرعی*

صورت سوم اینکه شکّ در حلّیت گوشت حیوان، ناشی از شکّ در اعتبار امری در ذبح شرعی باشد. به عنوان مثال برخی شرط کرده‌اند که ذبح شرعی باید با آهن باشد لذا ذبح با استیل موجب حلّیت گوشت حیوان نخواهد بود؛ و برخی شرط کرده‌اند با فلز باشد؛ و برخی منکر این شرط شده و بریده شدنِ سر حیوان را کافی دانسته‌اند هرچند با شیشه و مانند آن باشد[1]. به هر حال، اگر در اشتراط با آهن بودنِ ذبح شرعی شکّ شود، چه باید کرد؟

اگر تذکیه امری بسیط باشد، استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود؛ و اگر تذکیه امری مرکّب از مجموعه‌ای از اجزاء و شرائط باشد، در شکّ در اعتبار حدیدیت، برائت شرعی جاری می‌شود.

[1]. به نظر می‌رسد در بحث فقهی، فقط بریدن سرِ حیوان شرط بوده و فلز یا غیر آن دخالتی ندارد؛ البته توجّه شود سر حیوان نباید قطع شود بلکه باید بریده شود و «بریدن» صدق کند، امّا اگر با هرچه بریده شود کافی است.

ممکن است اشکال شود در این صورت که در اعتبارِ امری شکّ شده، باید به اطلاق ادلّه ذبح تمسّک کرد و نفی اعتبار آن امر نمود. به عنوان مثال در بحث فوق، دلیل تذکیه اطلاق داشته و شامل ذبح با غیر حدید نیز می‌شود؛ پاسخ اینکه اطلاق در جایی است که عنوان مأخوذ در دلیل، از عناوین عرفیه باشد؛ امّا در محلّ بحث، تذکیه از عناوین شرعی مانند صیام و صلاة و حجّ است. به عنوان مثال در «احلّ البیع» اگر اطلاقی باشد، نفی اعتبار امر زائد بر بیع عرفی می‌کند؛ بر خلاف محلّ بحث که عنوان شرعی «تذکیه» در دلیل اخذ شده است[1].

## ج۱۰ ۹۷/۰۷/۱۵

**تنبیه دوم: حُسن احتیاط**

ادلّه وجوب احتیاط که توسط اخباریون مطرح شده بود، دلالتی بر وجوب احتیاط نداشت، امّا آیا احتیاط حُسن عقلی و یا استحباب شرعی ندارد؟ به عنوان مثال در این مایع مشکوک، برائت شرعیه و یا برائت شرعیه و عقلیه (بنابر نظر مشهور) وجود دارد؛ امّا آیا در همین مورد احتیاط حَسن است؟ آیا احتیاط شرعاً مستحبّ است؟ پس بعد از قول به عدم وجوب احتیاط عقلاً و شرعاً، باید حُسن عقلی و استحباب شرعی آن بررسی شود.

الف. حُسن عقلی: احتیاط همان انقیاد در مقابل مولی است. همانطور که اطاعت حقّ تعالی عقلاً حَسن است، به همان نکته انقیاد در مقابل حقّ تعالی نیز حَسن است. اگر کسی قبول کرده باشد اطاعت عقلاً حَسن است، باید قبول کند انقیاد نیز عقلاً حَسن است.

ب. حُسن شرعی: فقهایی که دلالت اخبار احتیاط بر وجوب احتیاط را انکار کرده‌اند (یعنی ادلّه احتیاط را فی نفسه تمام ندانسته؛ و یا بعد از تقابل با ادلّه برائت، منکر دلالت آنها بر وجوب احتیاط شده‌اند)، در دلالت آنها بر رجحان و محبوبیت احتیاط نزد شارع، تردیدی نکرده‌اند. لذا بعد از انکار وجوب احتیاط، استحباب شرعی احتیاط به دلیل اخبار احتیاط، ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد دلالت ادلّه احتیاط بر حُسن شرعی، محلّ تأمّل نیست؛ البته باید به دو نکته توجّه شود:

[1]. البته برخی تمسّک به اطلاق دلیل تذکیه را قبول نموده و تذکیه را از عناوین عرفی می‌دانند؛ زیرا تذکیه به معنای ذبح و بریدنِ اوداج اربعه بوده که این معنی عرفی است و در روایات به همین معنی به کار رفته است؛ بنابراین اگر در اعتبار امری زائد بر معنی عرفی (بریدنِ اوداج اربعه) به عنوان جزء یا شرط ذبح شرعی شکّ شود، به مقتضای اطلاق، عدم شرطیت یا جزئیت ثابت می‌شود.

*نکته اول: قصد قربت در عبادات*

نکته اول اینکه شبهه‌ای در احتیاط در عبادات مطرح شده و ادّعا شده احتیاط در عبادت ممکن نیست؛ زیرا عبادت ممکن است به قصد قربت اتیان شده، و یا بدون قصد قربت اتیان شود (که این دو حالت نقیضین بوده و حالت سومی بین آنها متصوّر نیست)؛ اگر به قصد تقرّب اتیان شده باشد، این عمل تشریع خواهد بود؛ و اگر به قصد تقرّب اتیان نشده نباشد، پس این عمل، مقرّب نبوده و باطل خواهد بود، زیرا تقرّب از مقوّمات عمل عبادی است.

پاسخ از این شبهه اینکه اگر بدون قصد تقرّب اتیان شده باشد، دو حالت دارد که طبق یک حالت، مقرّب خواهد بود؛ اگر عمل به قصد امر احتمالی (که از آن تعبیر به رجاء مطلوبیت می‌شود) اتیان شود، چنین عملی مقرّب خواهد بود هرچند واقعاً امری نداشته باشد. به عبارت دیگر در جایی که یقین به عدم مبغوضیت یک عمل باشد، و به احتمال مطلوبیت اتیان شود، آن عمل نیز مقرّب خواهد بود؛ زیرا اگر آن عمل دارای امر بوده و مأموربه باشد، اطاعت محقّق شده؛ و اگر مأموربه نباشد، انقیاد محقّق می‌شود. مطلوبیت عقلی اطاعت و مطلوبیت شرعی انقیاد نیز مفروض است.

*نکته دوم: عدم حُسن احتیاط به نحو مطلق*

نکته دوم اینکه استحباب شرعی احتیاط یا حُسن عقلی آن، به طور مطلق ثابت نیست. یعنی گاهی معلوم است احتیاط مطلوبیتی ندارد. به عنوان مثال در باب طهارت و نجاست از روایات استفاده شده که احتیاط مطلوبیتی ندارد، مانند اینکه شکّ در نجاست درب دستشویی باشد (که اگر نجس شده باشد، تا قیامت نجس می‌ماند)، برا احتیاط با عبا باز و بسته شود! در این موارد احتیاط مطلوب نیست و دأب ائمه علیهم السلام نیز در این موارد، احتیاط نبوده است (آنها نیز با علم عادی عمل می‌کرده‌اند، و در زندگی عادی از علم غیب استفاده نمی‌کرده‌اند)؛ مثال دیگر اینکه در مواردی که زندگی عادی مختلّ شود، احتیاط مطلوب نیست، مانند اینکه مهمانی نرفته و یا در مهمانی گوشت مرغ خورده نشود. از دأب شارع فهمیده می‌شود این موارد، اصلاً احتیاط نشده و نه تنها محبوب نبوده بلکه یک نحو کراهت هم داشته است.

**تنبیه سوم: تسامح در ادلّه سنن**

سومین تنبیه از تنبیهات برائت در مورد «قاعده تسامح در ادلّه سنن» است[۱]. ابتدا مفاد قاعده توضیح داده می‌شود. در باب وجوب و حرمت باید خبر دالّ بر تکلیفف معتبر باشد؛ امّا در باب سنن خبر ضعیف نیز کافی است. یعنی فقیه می‌تواند فتوا به استحباب عملی بدهد، هرچند روایت دالّ بر استحباب آن عمل، ضعیف باشد. ضعف روایت به این است که وثاقت راوی ثابت نبوده، و یا ضعف راوی ثابت باشد. معروف است جماعتی از فقهاء این قاعده را قبول کرده و بر اساس آن، کتب فتوایی آنها پُر از مستحبّات و مکروهات شده است؛ لذا فقهای بعدی به جای تعلیقه بر تک تک آن احکام استحبابی و کراهتی، یک تعلیقه یک جا بر همه زده‌اند که اینها مبتنی بر قاعده تسامح در ادلّه سنن بوده و این قاعده نیز تمام نیست، پس باید این مستحبّات و مکروهات به قصد رجاء انجام شوند.

ریشه این قاعده در روایات عدیده است (که برخی از آنها معتبر هستند، و اگر هیچیک معتبر نباشند نیز عدد آنها به اندازه استفاضه است)، که اگر ثوابی بر عملی وارد شده و شخصی عمل را به قصد آن ثواب انجام داد، خداوند متعال آن ثواب را به وی می‌دهد هرچند روایت صادر نشده باشد. در روایات بسیاری نیز ثواب و پاداش فراوان بر برخی اعمال ذکر شده، به عنوان مثال اگر فلان عمل انجام شود، ثواب هزار حجّ به وی داده می‌شود. این روایات عدیده به اخبارِ «مَن بلغ» مشهور شده است. مرحوم صاحب وسائل در مقدّمه کتاب در باب عبادات، این اخبار را در باب « بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوعٍ رُوِيَ لَهُ ثَوَابٌ عَنْهُمْ ع» جمع نموده که از جمله آنها صحیح صفوان می‌باشد «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَابَوَيْهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ)[۲] فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)[۳]»[۴]؛

بحث در بررسی قاعده تسامح است، که آیا فقیه می‌تواند با استناد به روایت ضعیف در باب مستحبّات و مکروهات فتوا دهد یا نه؟

---

[۱]. در علم اصول در دو باب مختلف از این قاعده بحث می‌شود: در باب خبر واحد؛ و در باب تنبیهات برائت؛ در باب خبر واحد بحث می‌شود به این مناسبت که ادّعا شده خبر واحد در مستحبّات حتی از غیرثقه هم حجّت است؛ در باب برائت نیز از این جهت بحث می‌شود که در تنبیه قبلی در مورد احتیاط در عبادت بحث شده و به مناسبت از اخبار «مَن بلغ» بحث شده، لذا از قاعده تسامح در ادلّه سنن نیز بحث شده است. سپس از آن جهت که بحث از این قاعده در طول زمان طولانی و مفصل شده، در تنبیهی مستقلّ از تنبیهات برائت مورد بررسی قرار گرفته است؛ و اگر نه قبلاً در همان تنبیه قبل بحث می‌شده است.

[۲]. در یک نسخه «علی خیرٍ» آمده است.

[۳]. در یک نسخه «و إن لم یکن علی ما بلغه» آمده است.

[۴]. وسائل الشیعة، ج۱، ص۸۰.

*مطلب اول: فقه الروایة*

ابتدا مضمون و مدلول این احادیث بحث می‌شود. یک روایت مطرح شده که سائر روایات نیز همین مضمون را دارند. چهار احتمال در مورد این مضمون وجود دارد:

احتمال اول اینکه مفاد این روایت ارشاد به حکم عقل باشد. عقل حکم به حُسن انقیاد و احتیاط دارد و این اخبار ارشاد به آن عمل حَسن عقلی است.

احتمال دوم اینکه مفاد این اخبار، استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد نه اینکه استحباب به عنوان اولی باشد. به عنوان مثال اگر روایت ضعیفی وارد شود که کسی که روز پنجشنبه را روزه بگیرد، ثواب هزار حجّ به او داده می‌شود؛ در این صورت هرچند صوم پنجشنبه «بما هو صوم پنجشنبه» مستحبّ نیست، امّا از این اخبار استفاده می‌شود صوم پنجشنبه «بما هو عملٌ بلغ فیه ثواب» مستحبّ است.

احتمال سوم اینکه مفاد این اخبار، جعل حجّیت برای خبر ثقه در سنن باشد. اگر این احتمال ثابت شود، قاعده تسامح تمام خواهد بود.

احتمال چهارم اینکه مفاد این روایات انشاء نبوده و جمله خبری باشد. یعنی خبر داده شده که اگر ثوابی بر عملی نقل شده و بنده آن عمل را به انگیزه آن ثواب انجام دهد، خداوند متعال در روز قیامت همان ثواب را به بنده خواهد داد. بنابراین استحباب عمل نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی، ثابت نشده بلکه یک وعده الهی است. از آنجا یقین وجود دارد که خداوند متعال خلف وعده نمی‌کند، پس یقین به رسیدن به آن ثواب وجود دارد (مگر در روز قیامت ثابت شود این اخبار اصلاً کذب بوده و وعده‌ای در کار نبوده، یا مراد از این اخبار چیز دیگری بوده است).

این چهار احتمال بدواً در اخبار «مَن بلغ» وجود دارد، که باید هر یک از آنها بررسی شود.

## ج۱۱ ۹۷/۰۷/۱۶

*بررسی احتمال اول: اشاد به حُسن عقلی انقیاد*

احتمال اول اینکه مفاد اخبار «مَن بلغ» ارشاد به حکم عقلیِ حُسن انقیاد باشد، یعنی این خطاب مولوی نبوده بلکه ارشاد به حکم عقل باشد؛

به نظر می‌رسد این احتمال خلاف ظاهر روایات است؛ زیرا تنها دو چیز حُسن عقلی دارد: اول انقیاد؛ و دوم اعطاء ثوابی به شخصِ منقاد؛ امّا اعطاء ثواب کثیر موهوم که خطا است، حُسن عقلی ندارد. به عنوان مثال دادنِ ثواب هزار حجّ به شخصی که مثلاً یک خطّ دعا خوانده (در حالیکه واقعاً برای این دعاء چنین ثوابی وجود ندارد)،

عقلاً حَسن نیست؛ بلکه ممکن است گفته شود چنین اعطائی عقلاً مذموم است؛ زیرا کسی که اعمال شاقّ حجّ را انجام داده و هزینه فراوان نموده، فقط ثواب یک حجّ به وی داده می‌شود در حالیکه کسی که یک خطّ دعا خوانده ثواب هزار حجّ می‌گیرد؛ نفسِ این تفاوت نیز ممکن است مذمّت عقلی داشته باشد؛ لااقلّ حُسن عقلی این کار در فرضی که آن دعا و عمل نیز از معصوم صادر نشده، معلوم نیست.

*بررسی احتمال دوم: استحباب به عنوان ثانوی*

احتمال دوم اینکه مفاد اخبار «مَن بلغ» استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد. یعنی همانطور که برخی اعمال در شرع به عنوان اول حکمی مانند استحباب دارند، برخی نیز به عنوان ثانوی حکم استحباب دارند؛ اینگونه نیست که حکم وجوب یا حرمت یا استحباب یا کراهت همیشه به عنوان اولی باشد. بنابراین به مفاد این اخبار، شارع فرموده «کلُّ عملٍ بلغ علیه الثواب، فهو مستحبّ»؛ گویا مرحوم آخوند متمایل به این احتمال بوده و آن را قبول نموده است. مؤیّد این احتمال اینکه ثواب بدون جهت به یک عمل داده نمی‌شود بلکه ثواب در جایی است که امری وجود داشته و عمل به قصد آن امر اتیان شود. لذا ثواب لازمه امر بوده، و از لازم یعنی ثواب، ملزوم آن یعنی وجودِ طلب و امر کشف می‌شود. در نتیجه از آنجا که ثواب گزاف نبوده و به سبب وجود امر است، لذا کشف می‌شود عملی که در موردش ثواب رسیده نیز، امر داشته و مستحبّ است.

اشکال اول به این احتمال، اینکه ملازمه بین ثواب و اطاعت و امتثال نیست؛ زیرا همانطور که ثواب گاهی ناشی از اطاعت است، گاهی نیز ناشی از انقیاد است. پس این احتمال وجود دارد که شخصی که چنین عملی انجام داده و منقاد است، ثواب وی از باب انقیاد باشد. در نتیجه نمی‌توان از ثواب، کشف کرد که قطعاً امری وجود دارد تا استحباب ثابت شود.

اشکال دوم اینکه با فرض اینکه ثواب و امر ملازمه داشته باشند، امّا این ملازمه در جایی است که ثواب به عنوان استحقاق ذکر شود. به عنوان مثال «مَن صلّی، فله کذا» و یا «مَن صام فله کذا» که ظاهر این کلام، استحقاق مصلّی و صائم است هرچند این استحقاق در طول وعده الهی باشد. در این موارد ظهور کلام در مطلوبیت صیام و صلاة، و وجود امر برای آنها خواهد بود؛ امّا اگر ثواب از روی استحقاق نبوده و به سبب تفضّل باشد، در این صورت ملازمه بین ثواب و وجود امر نیست. در این اخبار نیز، لسان استحقاق نبوده بلکه لسان وعده و تفضّل وجود دارد. پس اخبار «مَن بلغ» دلالتی بر وجود امر و مطلوبیت آن عمل ندارند.

*بررسی احتمال سوم: جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن*

احتمال سوم اینکه مفاد اخبار «مَن بلغ» جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن باشد. یعنی همانطور که خبر ثقه در باب تکالیف حجّت است، در باب سنن خبر غیرثقه نیز حجّت است.

این احتمال بسیار بعید است؛ زیرا اولاً ملازمه‌ای بین اعطاء ثواب و حجّیتِ خبرِ دالٍّ بر آن نیست (حجّیت به معنای منجّزیت و معذّریت است). یعنی ممکن است همان ثواب داده شود امّا خبر دالّ بر آن هم حجّت نباشد؛ و ثانیاً در نظر مختار، خبر به طور مطلق در مستحبّات حجّت نیست (هرچند خبرثقه باشد)؛ زیرا حجّت به معنای معذّر و منجّز بوده و اگر خبر ثقه دلالت بر استحباب یا کراهت عملی نماید، حجّیت آن معنایی ندارد؛ زیرا در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست، و اگر خبری بر استحباب یا کراهت فلان عمل دلالت نماید، این خبر نیز معذّر نیست.

البته خبر ثقه در باب سنن دو اثر دارد: جواز اسناد؛ و اخبار؛ یعنی اگر خبر معتبر نباشد، انجام آن عمل به قصد ورود، تشریع شده و از محرّمات است؛ و اگر خبر ثقه بر استحباب زیارت دلالت نماید، خبر از استحباب زیارت جائز می‌شود هرچند اگر خبر معتبری نبود، چنین خبری قول بدون علم و حرام بود (حتی اگر واقعاً زیارت مستحبّ باشد). بنابراین اسناد بدون حجّت در مقام عمل حرام بوده و اخبار بدون علم نیز حرام است، امّا اگر اخبار «مَن بلغ» دلالت بر حجّیت خبر غیرثقه در باب سنن نماید، این دو اثر را داشته و جواز اسناد و اخبار را ثابت می‌کند. در این صورت، به صرفِ وجودِ خبر ضعیف می‌شود زیارت به قصد ورود کرده، و یا اخبار از استحباب آن داد؛ امّا همانطور که گفته شد این اخبار دلالت بر جواز اسناد و اخبار ندارند، زیرا اخبار «مَن بلغ» فقط دلالت دارند که چنین ثوابی به وی داده می‌شود.

*بررسی احتمال چهارم: اخبار از اعطای ثواب*

بعد از مناقشه در احتمالات سه‌گانه، احتمال چهارم متعیّن می‌شود. احتمال چهارم این بود که مفاد این اخبار صرفاً یک وعده الهی و خبر از اعطای ثواب است.

ممکن است گفته شود وعده الهی تخلّف نمی‌پذیرد، لذا یقین وجود دارد همان ثواب (مثلاً ثواب هزار حجّ) به وی داده می‌شود و می‌شود در قیامت اگر ثواب داده نشد، به همین اخبار احتجاج نمود؛ امّا پاسخ این است که این یقین بنابر این است که این اخبار صادر شده و مراد از مفاد آنها همین معنی باشد که فهمیده شده است؛ لذا اگر صادر نشده یا مراد از آنها همین معنی نباشد، روز قیامت نمی‌توان احتجاج نمود که باید این ثواب داده شود.

*جمع‌بندی اخبار «مَن بلغ»*

در نتیجه قاعده تسامح در ادلّه سنن، دلیلی ندارد؛ لذا اگر روایتی در باب سنن وارد شود، باید معتبر باشد تا در مقام عمل، اسناد به آن داد شده و یا در مقام افتاء طبق آن اخبار شود؛ امّا اگر معتبر نباشد، اسناد، تشریع بوده و حرام است؛ و اخبار نیز قول بدون علم بوده و حرام است.

*مطلب دوم: اخبار دالّه بر حکم تکلیفی*

آیا اخبار «مَن بلغ» شامل روایت ضعیف دالّ بر حکم تکلیف هست؟ یعنی اگر روایت ضعیفی بر حکم تکلیفی (وجوب یا حرمت عملی) دلالت نماید، آیا به کسی که آن عمل را به قصد ثواب اتیان کند، ثواب داده می‌شود؟

برخی فرموده‌اند اخبار «مَن بلغ» شامل این موارد نیست؛ زیرا این اخبار در باب ثواب بوده و موضوع آنها وعده ثوابی خاصّ است، امّا مضمون آن روایت، وجوب یا حرمت بوده و هرچند به قصد رجاء اتیان شود، از این اخبار استفاده نمی‌شود که خداوند متعال در روز قیامت ثوابی خواهند داد.

به نظر می‌رسد اخبار «مَن بلغ» شامل چنین مواردی نیز می‌باشد. توضیح اینکه فرض شود روایت ضعیفی بر ثواب داشتنِ زیارت دلالت نماید امّا مقدارِ ثواب را ذکر نکند، در این صورت نیز اخبار «مَن بلغ» شامل آن روایت است؛ زیرا هرچند موضوع آن اخبار «بلوغ مقدار ثواب» است، امّا در نظر عرفی از این مقدار الغاء خصوصیت شده و عرف، موضوع را «بلوغ ثواب» می‌فهمد لذا آن اخبار شامل این نیز می‌شود.

با توجّه به این الغاء خصوصیت عرفی، در جایی که روایت ضعیف بر وجوب یا حرمت دلالت دارد نیز بلوغ ثواب شده است؛ زیرا مدلول التزامی روایتِ دالّ بر وجوب، این است که در انجام آن ثواب وجود دارد؛ و مدلول التزامی روایتِ دالّ بر حرمت نیز این است که در ترک آن به قصد رجاء، ثواب هست. بنابراین اخبار «مَن بلغ» شامل چنین مواردی نیز هست زیرا بلوغ ثواب وجود دارد هرچند به مدلول التزامی باشد[1].

ج۱۲ ۹۷/۰۷/۱۷

[1]. در دوره قبل این اشکال مطرح شده و پاسخ داده شد که این اخبار شامل خبر دالّ بر مکروهات نخواهند بود زیرا خلاف ظاهر «فعملَه» می‌باشد که فقط شامل فعل است نه ترک؛ امّا پاسخ آن واضح بوده لذا در این دوره مطرح نشد، که عمل به معنای جامع بین فعل و ترک است و اگر فقط به معنی فعل باشد، از نظر عرفی الغاء خصوصیت از آن شده و این اخبار شامل ترک هم هستند.

*مطلب سوم: خبر معلوم الکذب*

همانطور که گفته شد اخبار «مَن بلغ» شامل خبر ضعیف می‌شود. اکنون فرض شود خبری که بر ثوابی بر یک عمل دلالت دارد، کاذب است. گاهی کذب یک خبر وجداناً و گاهی تعبّداً معلوم است؛ مراد از کذب تعبّدی این است که آن عملی که ثواب بر آن رسیده، به واسطه خبر ثقه مکروه یا حرام باشد. آیا اخبار «مَن بلغ» شامل چنین خبری که کذب آن معلوم است، نیز می‌شود؟

به نظر می‌رسد اخبار «مَن بلغ» شامل خبر معلوم الکذب (وجداناً یا تعبّداً) نیست. ابتدا کذب وجدانی و سپس کذب تعبّدی بررسی می‌شود:

الف. کذب وجدانیِ خبر: اخبار «مَن بلغ» شامل خبرِ معلوم الکذب وجداناً نیست؛ زیرا به واسطه وصول چنین خبری، «بلوغ از معصوم علیه السلام» صدق نمی‌کند. بلوغ از معصوم علیه السلام در جایی است که احتمال صدق آن داده شود؛ امّا اگر احتمال صدق نبوده و علم به کذب آن خبر باشد، عرفاً بلوغ از معصوم علیه السلام صادق نیست. به عبارت بهتر در موضوع این اخبار «بلغه» آمده مراد بلوغ از معصوم علیه السلام است و در جایی که علم به کذب راوی باشد، بلوغ از معصوم علیه السلام صدق نمی‌کند؛ پس مراد از «بلغه»، بلوغ از هر کسی نیست، تا شامل جایی شود که علم به کذب آن وجود دارد؛ امّا اگر علم به کذب نبوده و احتمال صدق خبر باشد، بلوغ از معصوم علیه السلام نیز صادق است[۱].

ب. کذب تعبّدیِ خبر: اخبار «مَن بلغ» شامل خبرِ معلوم الکذب تعبّداً هم نیست؛ زیرا اولاً ممکن است گفته شود قصد رسیدن به ثواب در چنین عملی متمشّی نمی‌شود. توضیح اینکه در اخبار «مَن بلغ» آمده که شخص آن عمل را به خاطر وصول به ثواب انجام دهد که این مطلب از عباراتی نظیر «فعمله»[۲] که فاء تفریع دارد و یا «عمله التماسَ ذلک الثواب»[۳] استفاده می‌شود. بنابراین اگر روایت معتبره بر حرمت یا کراهت آن عمل دلالت نماید، ممکن است قصد وصول آن ثواب از این شخص متمشّی نشود خصوصاً اگر روایت معتبره بر حرمت آن عمل دلالت کند؛

---

[۱]. بلوغ از معصوم علیه السلام در هیچیک از روایات نیست امّا در برخی روایات آن باب «مَن بلغه عن النبی صلّی الله علیه و آله» آمده یعنی روایت سوم و چهارم باب، که از پیامبر صلّی الله علیه و آله الغای خصوصیت به امام علیه السلام می‌شود؛ و در روایت هفتم نیز «مَن بلغه ثوابٌ من الله» آمده است.

مقرّر: البته ظاهر برخی روایات باب، بلوغ از هر کسی است مانند صحیحه هشام که روایت ششم باب است «قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَه».

[۲]. این عبارت در صحیح صفوان گذشت.

[۳]. این تعبیر در روایت هفتم همان باب آمده:«وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أُوتِيَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَه».

و ثانیاً حتی اگر قصد وصول ثواب هم از وی متمشّی شود، اخبار «مَن بلغ» شامل آن نمی‌شود؛ زیرا آن اخبار، لسان انقیاد دارد در حالیکه این عمل نوعی تجرّی بوده و اماره معتبره بر حرمت یا کراهت آن هست. ظهور این اخبار در ترغیب به انقیاد و خضوع و خشوع است و شامل عملی که معصیت و یا تجرّی باشد، نیستند.

*مطلب چهارم: جواز افتاء*

اگر خبر ثقه بر استحباب عملی دلالت نماید، فقیه می‌تواند به استناد آن روایت، فتوا به استحباب آن عمل دهد؛ امّا اگر خبر ضعیفی بر استحباب فلان عمل دلالت کرد، آیا فقیه می‌تواند به استناد اخبار «مَن بلغ»، فتوا به استحباب آن عمل دهد؟

پاسخ این سوال بنابر احتمال اول و سوم و چهارم در مفاد این اخبار، واضح است. یعنی اگر مفاد اخبار «مَن بلغ» همان ارشاد به حُسن عقلی انقیاد (احتمال اول) و یا خبر از وعده الهی (احتمال چهارم) باشد، پس فقیه نمی‌تواند فتوا دهد؛ و اگر مفاد آنها جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن (احتمال سوم) باشد، فقیه می‌تواند فتوا دهد؛ امّا بنابر احتمال دوم که مفاد آنها استحباب به عنوان ثانوی باشد، محلّ بحث است.

بنابراین سوال این است که آیا فقیه می‌تواند به استناد اخبار «مَن بلغ» (بر فرض اینکه مفاد آنها استحباب آن عمل به عنوان ثانوی باشد)، فتوا به استحباب عملی بدهد؟

*قول اول: عدم جواز فتوا به استحباب*

جماعتی فرموده‌اند فقیه نمی‌تواند به استناد آن اخبار، فتوا به استحباب یک عمل دهد؛ زیرا بنابر اینکه اخبار «مَن بلغ» بر استحباب به عنوان ثانوی دلالت کنند، موضوع آنها «عملٌ بلغ علیه الثواب» است که هرچند نسبت به فقیه روایت ضعیف وجود داشته و این موضوع صادق است؛ امّا نسبت به عامّی (که اطّلاعی از خبر ضعیف ندارد) این موضوع صادق نیست. به عنوان مثال فرض شود روایت ضعیفی بر استحباب غسل نوروز وارد شده و فقیه از آن اطّلاع دارد. در این صورت غُسل نوروز «بما هو عملٌ بلغ علیه الثواب» نسبت به فقیه صادق است؛ امّا نسبت به عامّی، غُسل نوروز «لم یبلغ علیه الثواب» می‌باشد.

در نتیجه غسل نوروز نسبت به فقیه، مستحبّ شده؛ امّا نسبت به عامّی که از خبر ضعیف اطّلاعی ندارد، مستحبّ نیست. پس فقیه می‌تواند به نیت استحباب غسل کند، امّا نمی‌تواند به استحباب آن فتوا دهد.

*قول دوم: جواز افتاء*

برخی نیز فتوا به استحباب عمل، با استناد به آن اخبار را جائز دانسته‌اند. به عنوان مثال در فرض فوق، جائز است فقیه به استحباب غسل نوروز فتوا دهد؛ زیرا به نفسِ فتوای فقیه، عامّی نیز مصداق «مَن بلغه الثواب» می‌شود. در این صورت، آنِ استحباب عمل با آنِ بلوغ این خبر و فتوا به عامّی یکی شده و خبر (موضوع اخبار «مَن بلغ») تقدّم رتبی بر استحباب (حکم) دارد؛ زیرا قبل از اینکه عامّی از آن فتوا مطّلع شود، اصلاً استحبابی نیست (زیرا نسبت به عامّی، بلوغ ثواب نشده)؛ و هنگامی که عامّی از فتوا مطّلع شد در همان حین، مصداق «مَن بلغه» می‌شود.

بنابراین فتوا به استحباب عمل جائز شده و حتی نیاز پذیرشِ قاعده تسامح در ادلّه سنن هم نیست؛ یعنی لازم نیست مفاد اخبار «مَن بلغ» همان جعل حجّیت برای خبر ضعیف باب سنن باشد، بلکه همین مقدار کافی است که مفاد آنها استحباب عمل به عنوان ثانوی باشد تا افتاء به استحباب با استناد به خبر ضعیف جائز باشد؛ زیرا نفسِ فتوا در این موارد موضوع ساز بوده و موضوع جواز افتاء را محقّق می‌کند. آنِ وصول فتوا، آنِ بلوغ ثواب بر عمل می‌شود.

در نتیجه اگر کسی احتمال دوم (استحباب به عنوان ثانوی) یا سوم (جعل حجّیت برای خبر ضعیف در باب سنن) در مفاد اخبار «مَن بلغ» را قبول کند، می‌تواند فتوا به استحباب عملی با استناد به خبر ضعیف دهد؛ هرچند به نظر می‌رسد این دو احتمال خلاف ظاهر آن اخبار می‌باشد.

*جمع‌بندی تنبیه سوم: عدم قبول قاعده تسامح در ادلّه سنن*

نتیجه تنبیه سوم اینکه قاعده تسامح و حجّیت خبر ضعیف در باب سنن، مورد قبول نیست.

## ج۱۳ ۹۷/۰۷/۱۸

**تنبیه چهارم: انواع شبهه**

همانطور که گفته شد گاهی برائت در شبهات جریان دارد. یعنی برخی قائلند در برخی شبهات هم برائت عقلیه و هم برائت شرعیه جاری است، و در نظر مختار فقط برائت شرعیه جاری است. به همین مناسبت باید انواع شبهه بررسی شود تا معلوم شود در کدام شبهه از شبهاتِ مکلّف، برائت جاری است.

*مقدّمه: جریانِ برائت در شکّ در تکلیف جزئی مرتبط به شاکّ*

احکام شرعی تقسیم به «احکام وضعیه» و «احکام تکلیفیه» می‌شوند. برائت در احکام وضعیه مشکوک مانند طهارت یا نجاست یا زوجیت مشکوک و مانند آن، جریان ندارد؛ زیرا برائت در واقع تأمین از عقاب احتمالی است، در حالیکه در احکام وضعیه عقابی وجود ندارد. البته گاهی شکّ در حکم وضعی، منشئی برای شکّ در حکم تکلیفی شده لذا برائت به لحاظ حکم تکلیفی جاری می‌شود. به عنوان مثال شکّ در نجاست این مایع شده که این شکّ منشئی برای شکّ در حرمت شرب آن می‌شود، لذا هرچند به لحاظ نجاست، برائت جاری نیست؛ امّا به لحاظ حرمت شرب جاری است.

احکام تکلیفیه همان احکام خمسه (وجوب، و حرمت، و استحباب، و کراهت، و اباحه) هستند؛ احکام تکلیفیه تقسیم به «حکم تکلیفی الزامی» یعنی وجوب و حرمت، و «حکم تکلیفی غیرالزامی» یعنی سه حکم دیگر، می‌شود. برائت در احکام تکلیفی غیرالزامی نیز جریان ندارد؛ زیرا همانطور که گفته شد برائت یک نحوه تأمین و تعذیر است درحالیکه در سه حکم تکلیفی غیر الزامی (یعنی استحباب و کراهت و اباحه) احتمال عقوبتی نیست تا نیاز به تأمین باشد؛ امّا برائت در احکام تکلیفیه الزامی یا همان تکلیف جاری است[۱].

تکلیف نیز تقسیم به «تکلیف جزئی» و «تکلیف کلی» می‌شود. موضوعِ تکالیف کلّی، «مکلّف» می‌باشد مانند «وجوب حجّ بر مکلّف مستطیع» و «حرمت شرب خمر بر مکلّف»؛ امّا موضوع تکالیف جزئی، شخصِ خاصّی از مکلّفین است مانند «حرمت شرب این خمر بر زید»، و «وجوب حجّ بر زید». برائت در شکّ در تکلیف کلی جریان ندارد؛ زیرا برائت، اصلِ مؤمّن و معذّر بوده امّا فقط تکلیف جزئی، قبول تنجّز و تعذّر می‌کند[۲]. بنابراین تکلیف کلی اصلاً قبول تعذّر نمی‌کند تا در آن برائت جاری شده و موجب تعذّر آن شود. در نتیجه این شخص «بما هو شاکّ فی التکلیف الکلی»، موضوع برائت نیست.

تکلیف جزئی نیز گاهی مرتبط به شخصِ شاکّ بوده و گاهی شکّ در تکلیف جزئی دیگری می‌شود. به عنوان مثال شکّ زید در وجوب حجّ بر خودش، از نوع اول بوده؛ و شکّ زید در وجوب حجّ بر عمرو از نوع دوم است. برائت در شکّ در تکلیف جزئی دیگران، جریان ندارد؛ زیرا برائت موجب تأمین برای شخصِ شاکّ

---

[۱]. مراد از تکلیف در این مباحث همان حکم تکلیفی الزامی است که عبارت از دو حکمِ وجوب و حرمت می‌باشد.

[۲]. ممکن است اشکال شود اگر تکالیف کلی، تنجّز برندارد، پس هیچ روایتی نمی‌تواند موجب تنجّز تکلیف شود؛ زیرا غالباً در روایات، فقط تکالیف کلی بیان شده و تکلیف جزئی نسبت به یک مکلّف خاصّ بیان نشده است؛ در حالی که حجّیت روایت و حجّیت ظهور آن مفروغ‌عنه است؛ پاسخ اینکه همیشه مدلول التزامی روایات حجّت می‌شود نه مدلول مطابقی. توضیح اینکه فرض شود روایتی بر وجوب حجّ بر مستطیع دلالت دارد؛ این روایت دو مدلول دارد: مدلول مطابقی که همان حکم کلی است؛ و مدلول التزامی که همان حکم جزئی است مانند وجوب حجّ بر زید (که مکلّف مستطیع است)؛ این روایت به لحاظ مدلول مطابقی، متّصف به حجّیت نیست زیرا حکم کلی تنجیزپذیر نیست، امّا به لحاظ مدلول التزامی، متّصف به حجّیت می‌شود. در نتیجه موضوع حجّیت همان تکلیف جزئی بوده، و این موضوع در مدلول مطابقی محقّق نیست.

می‌شود و معنی ندارد که ترک حجّ توسط عمرو، موجب عقاب زید باشد. پس در مورد زید که شاکّ است، احتمال عقابی نیست تا برائت جاری شود.

در نتیجه برائت در جایی جریان دارد که مکلّفی در تکلیف جزئیِ خودش، شکّ داشته باشد. به عنوان مثال زید در وجوب نماز امروز بر خودش، شکّ داشته؛ و یا در وجوب صوم امروز بر خودش، و یا در وجوب غُسل امروز بر خودش، شکّ داشته باشد. یعنی در موارد جریان برائت، همیشه مکلّف نسبت به تکلیف فعلیِ خودش، شکّ دارد؛ و معنی ندارد تکلیف فعلی عمرو، نبست به زید، منجّز یا معذّر باشد.

مکلّف در تکلیف جزئی مشکوکِ خودش برائت دارد، لذا به لحاظ هر شکّی که در تکلیف جزئی داشته باشد، یک برائت دارد؛ لذا اگر مکلّفی در حرمت سیگار بر خودش شکّ داشته باشد، در هر پُک سیگار، شبهه داشته و برائت دارد (زیرا فرض این است که اگر سیگار کشیدن، حرام باشد؛ به تعداد هر پُک، یک فعل حرام انجام داده است). یعنی شارع در تمام پُک‌های وی ترخیص داده و ترخیص شارع در مخالفت یک تکلیف فعلی، همان برائت است.

*انواع شبهه: حکمیه و مفهومیه و موضوعیه*

اکنون که مورد جریانِ برائت معلوم شد، باید انواع شبهه بررسی شود تا معلوم شود در کدامیک برائت جاری است. شبهه و شکّ در تکلیف فعلی، انحائی دارد. مشهور تکلیف مشکوک و شبهه را سه قسم کرده‌اند: شبهه حکمیه؛ شبهه مفهومیه؛ و شبهه موضوعیه[1]؛ جریان برائت در یک از این اقسام[2] بررسی می‌شود:

***جریانِ برائت در شبهه حکمیه***

ابتدا جریان برائت در شبهه حکمیه بررسی می‌شود.

---

[1]. البته گاهی شبهه را تقسیم به حکمیه و موضوعیه کرده‌اند که مراد از شبهه حکمیه در این صورت، اعمّ از مفهومیه و غیر مفهومیه است. یعنی شبهه حکمیه دو قسم دارد: مفهومیه و غیرمفهومیه؛ که گاهی مراد از شبهه حکمیه در مقابل مفهومیه بوده و «شبهه حکمیه غیرمفهومیه» است، و گاهی فقط در مقابل موضوعیه بوده و اعمّ از مفهومیه و غیرمفهومیه است. در این مباحث شبهه تقسیم به سه قسم می‌شود زیرا جریان برائت در شبهات مفهومیه و غیر مفهومیه تفاوت دارد.

[2]. البته در نظر مختار، شبهه دارای قسم چهارمی نیز می‌باشد که «شبهه معنایی» نام دارد. جریان برائت در این قسم نیز در ذیل بحث شبهه مفهومیه مطرح خواهد شد.

**مقدّمه: توضیح شبهه حکمیه**

در تعریف شبهه حکمیه یکی از این دو تعریف ممکن است: تعریف اول اینکه «شکّ در تکلیف فعلی که ناشی از شکّ در تکلیف کلی باشد»؛ و تعریف دوم اینکه «شکّ در تکلیفی که اماره یا دلیل بر وجود یا عدم آن نباشد» یا به عبارت دیگر «شکّ ناشی از فقدان دلیل»[۱]؛ به عنوان مثال شکّ در شرب این مایع که ناشی از شکّ در حرمت شرب تتن باشد، شبهه حکمیه است؛ و یا شکّ در وجوب نماز جمعه که دلیل بر وجوب و عدم آن نیست، نیز شبهه حکمیه است.

در شبهات حکمیه، کسی که فحص نکرده، برائت ندارد[۲]. فحص مجتهد در رجوع به ادلّه شرعی، و فحصِ عامّی در رجوع به فتوای مجتهد است. اگر فحص انجام شده و دلیلی پیدا نشود، در این صورت ممکن است برائت جریان یابد. سوال این است که آیا برائت بعد از فحص، در تمام شبهات حکمیه جریان دارد و یا فقط در برخی از شبهات حکمیه جاری است؟

**انواع شبهه حکمیه**

شبهه حکمیه بعد از فحص، برای بررسی جریان برائت، به چهار قسم تقسیم می‌شود:

الف. شبهه بدویه: شبهه بدوی در مقابل شبهه مقرون به علم اجمالی می‌باشد، یعنی اگر یک شبهه مقرون به علم اجمالی نباشد، شبهه بدویه نامیده می‌شود. به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب تتن، و یا شکّ در وجوب نماز جمعه، از شبهات بدویه هستند.

برائت در این موارد جریان دارد. نزاع بین اصولی و اخباری نیز در همین قسم و در شبهه حکمیه تحریمیه است.

ب. شبهه مقرون به علم اجمالی: شبهه حکمیه مقرون به علم اجمالی مانند اینکه وجوب نماز جمعه بر زید مشکوک است در حالیکه زید علم به وجوب یکی از نماز ظهر یا جمعه بر خودش دارد.

برائت در این موارد جریان ندارد، مگر علم اجمالی حکماً منحلّ شود[۳].

---

[۱]. تعارض روایات و اجمال نصّ نیز از مصادیقِ فقدان دلیل است؛ لذا نیازی به تقسیم شیخ در مباحث برائت نیست.

[۲]. دلیل عدم جریان برائت قبل از فحص، در بحث از شرائط جریان اصول عملیه، خواهد آمد.

[۳]. توضیح انحلال حکمی در مباحث علم اجمالی خواهد آمد؛ انحلال حکمی به نحو مختصر در جایی است که یک اصلِ منجّز در برخی اطراف علم اجمالی باشد. مثالی در شبهات موضوعیه زده می‌شود تا انحلال حکمی روشن شود. فرض شود علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء وجود داشته و در اناء دوم نیز استصحاب نجاست جاری باشد، در این صورت علم اجمالی حکماً منحلّ شده و برائت در اناء اول جاری می‌شود.

ج. اقلّ و اکثر ارتباطی: گاهی طرفین علم اجمالی در شبهات مقرون به علم اجمالی، اقلّ و اکثر ارتباطی هستند. به عنوان مثال وجوب نماز با سوره، مشکوک بوده در حالیکه علم به وجوب یکی از «نماز با سوره» و «نماز لابشرط از سوره» وجود دارد. اطراف این علم اجمالی، اقلّ و اکثر ارتباطی هستند؛ زیرا نماز با سوره همان اکثر و نماز «لابشرط از سوره» همان اقلّ است.

برائت در این موارد نسبت به اکثر، جریان دارد.

د. دوران بین محذورین: شکّ در محذورین در جایی است که شکّ در وجوب یا حرمت عملی باشد که محذورین بوده و اتیان هر دو (حرام و واجب) ممکن نباشد.

برائت در این موارد نیز در هر دو طرفِ وجوب و حرمت، جاری است. یعنی در این موارد دو برائت و ترخیص وجود دارد[۱].

## ج۱۴ ۹۷/۰۷/۲۱

***جریان برائت در شبهه مفهومیه***

بعد از بررسی برائت در شبهه حکمیه، جریان برائت در شبهه مفهومیه بررسی می‌شود. ابتدا باید شبهه مفهومیه توضیح داده شود و سپس جریان برائت در انواع شبهه مفهومیه بررسی می‌شود:

**مقدّمه: توضیح شبهه مفهومیه**

شبهه مفهومیه در جایی است که شکّ در تکلیف فعلی، ناشی از اجمال در عنوانی باشد که در موضوع تکلیف اخذ شده است. یعنی اجمال در عنوان موجود در تکلیف، منشأ شکّ در تکلیف فعلی است.

البته باید توجّه شود که اجمال در خطاب، دو قسم است: گاهی اجمال به مرحله حکم برگشته و گاهی به مرحله موضوع[۲] برمی‌گردد؛ اگر به مرحله حکم و تکلیف برگردد مانند «لاتبع ما لاتملک» بر فرض اینکه نهی از معامله اجمال داشته و ظهوری در حرمت یا ارشاد به بطلان نداشته باشد. چنین شبهه‌ای از شبهات حکمیه بوده و قسیمِ شبهه موضوعیه و شبهه مفهومیه است؛ امّا اگر اجمال به مرحله موضوع برگردد یعنی اجمال در عنوانی باشد

[۱]. این به معنی بازگشت «اصالة التخییر» به دو برائت است. یعنی اصلِ مستقلّی به عنوان تخییر در عرض اصلِ برائت وجود ندارد؛ که این بحث در مباحث آینده خواهد آمد.

[۲]. مراد از موضوع در این مباحث همان «متعلّق المتعلّق» است چه فرض وجودش شده باشد و چه نشده باشد؛ معنای دیگر موضوع که اصطلاحی رائج در علم اصول است، متعلّق المتعلّقی است که فرض وجودش شده است.

که متعلّق یا موضوع تکلیف است، مانند «اکرم العالم» بر فرض اینکه عنوان «عالم» مجمل بوده و شکّ در شمول آن نسبت به ذوفنّ باشد. چنین شبهه‌ای از شبهات مفهومیه می‌باشد.

پس شبهه مفهومیه در جایی است که اجمال، در متعلّق یا موضوع تکلیف باشد. به عنوان مثال «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» شبهه مفهومیه دارد؛ زیرا در مورد «صیام» که متعلّق تکلیف می‌باشد، بحثی وجود دارد که معنای عرفی آن فقط امساک از طعام و شراب است، و یا امساک از طعام و شراب و مباشرت می‌باشد.

توضیح بیشتری برای روشن شدنِ شبهه مفهومیه نیاز است. معنایی که یک لفظ برای آن وضع شده (اعمّ از وضع تعیینی یا تعیّنی)، معنای لغوی آن لفظ است؛ و معنایی که هنگام استعمال این لفظ به ذهنِ عرف خطور می‌کند، معنی عرفیِ آن لفظ است. پس معنای لغوی، معنایی است که لفظ در اصل برای آن وضع شده است تعییناً یا تعیّناً؛ و معنای عرفی معنایی است که هنگام استعمال به ذهن عرف می‌آید. نسبت بین معنای عرفی و معنای لغوی، عموم و خصوص من وجه است. هر کلامی که متکلّم بگوید، باید حمل بر معنای عرفی شود[1]، چه آن معنی همان معنای لغوی باشد و چه نباشد. در موارد شبهه مفهومیه، معلوم است که یک لفظ دارای معنای عرفی است، امّا اینکه آن معنی عرفی «الف» یا «ب» باشد، مشکوک است. به عنوان مثال «عالم» قطعاً معنایی عرفی دارد، امّا شکّ وجود دارد که معنای عرفی آن، همان «عالم به علم نظری» است و یا شامل «عالم به علم عملی» یا «ذوفنّ» هم هست.

در نتیجه شبهه مفهومیه به معنای شکّ در «ما یفهمه العرف» و عدم تعیّن معنای عرفی است؛ یعنی شکّ در تکلیف فعلی که ناشی از شکّ در مفهومی باشد که در متعلّق یا موضوع تکلیف اخذ شده است.

**انواع شبهه مفهومیه**

شبهه مفهومیه دارای دو قسم می‌باشد؛ زیرا گاهی خطاب به نحو انحلالی بوده و گاهی بدلی است:

***شبهه مفهومیه در خطاب انحلالی***

به عنوان مثال خطاب «اکرم العالم» به نحو انحلالی است، یعنی هر عالم، یک وجوب اکرام دارد. اگر مفهوم «عالم» مشکوک باشد که آیا مراد از آن فقط عالم نظری مانند فقیه و حکیم است و یا شامل عالم عملی مانند نجّار و نقّاش هم هست[2]، این شبهه مفهومیه خواهد بود. بنابراین در وجوب اکرام زیدِ نقّاش شکّ می‌شود که این

[1]. همیشه باید عرفِ متکلّم لحاظ شود؛ اگر متکلّم از عوام باشد، همان معنی بین عامّه مردم؛ و اگر از فقهاء باشد، همان معنی عرفی نزد فقهاء؛ و اگر از اهل منطق باشد، همان معنای عرفی نزد مناطقه باید لحاظ شود.

[2]. نجّار عالم نظری نیست و کسی که علم نظری به نجّاری داشته باشد امّا نتواند نجّاری کند، به او نجّار گفته نمی‌شود.

شکّ ناشی از شکّ در مفهوم عالم است. یعنی شکّ در سعه و ضیق مفهوم عالم، منتهی به شکّ در تکلیف فعلی می‌شود.

این صورت مجرای برائت است؛ زیرا شکّ در تعلّق تکلیف به اکرام زید وجود دارد، که حدیث رفع شامل چنین شکّی شده و حکم به عدم وجوب می‌شود.

*شبهه مفهومیه در خطاب بدلی*

به عنوان مثال خطاب «اکرم عالماً» به نحو بدلی است یعنی به تعداد افراد عالم، وجوب اکرام وجود ندارد، بلکه فقط یک وجوب اکرام بوده و یک تکلیف متوجّه مکلّف است (و تفاوتی نیست که در خارج یک عالم باشد، و یا صد یا هزار عالم باشند)؛ فرض شود «عالماً» مردّد بین عالم نظری و عالم اعمّ از نظری و ذو فنّ است، لذا شبهه مفهومیه وجود دارد.

شبهه مفهومیه در خطاب بدلی به سه نحوه ممکن است:

الف. اول اینکه فرض شود در خارج فقط یک فرد برای عالم وجود دارد که از افراد مشکوک است. به عنوان مثال فقط زیدِ نجّار وجود دارد و عالم نظری در خارج نیست.

در این صورت شکّ در وجوب اکرام می‌شود که شکّ در فعلیت تکلیف است؛ چنین شکّی مجرای برائت است. یعنی لازم نیست زید نجّار را اکرام کرد.

ب. نحوه دوم اینکه فرض شود در خارج هم فرد معلوم و هم فرد مشکوک وجود دارد. به عنوان مثال هم زیدِ نجّار و هم عمروِ فقیه هستند.

در این صورت شکّی در وجوب اکرام و تکلیف فعلی نیست؛ زیرا موضوعِ تکلیف در خارج محقّق شده لذا قطعاً تکلیف نیز فعلی است. البته در اینکه موضوع چنین تکلیفی چیست، انظاری وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود تکلیفِ «اکرم عالماً» آمده و در خارج نیز زید و بکر و عمرو هستند که همگی مصداق عالم می‌باشند؛ در این صورت در اینکه موضوع تکلیف چه چیزی است، اختلاف شده است؛ به نظر می‌رسد در این موارد، موضوع تکلیف همان فرد مردّد است. یعنی زید و عمرو و بکر واجب الاکرام نیستند، بلکه فرد مردّد واجب الاکرام است؛ زیرا هرچند فرد مردّد عقلاً موهوم است، امّا عرفاً واقعیت دارد. اگر موضوع همان فرد مردّد باشد، پس زمانی آن تکلیف فعلی می‌شود که فرد محقّق در خارج واقعیت یابد. فرد مردّد چه زمانی واقعیت در عالم عین پیدا می‌کند؟ وقتی یک فرد معیّن واقعیت پیدا کند، فرد مردّد نیز واقعیت دارد. بنابراین وقتی عمروِ فقیه در خارج باشد، فرد مردّد نیز در نظر عرف واقعیت خارجی دارد، لذا تکلیف فعلی شده و مشکوک نخواهد بود.

در نتیجه تکلیف فعلی مشکوک نبوده و باید یک فرد مردّد از افراد عالم اکرام شود؛ امّا سوال این است که آیا می‌شود در مقام امتثال به اکرام خالد که نجّار است اکتفاء شود؟ و یا باید احتیاط شده و یک عالم نظری اکرام شود؟ جماعتی از علماء قائل شده‌اند چنین شبهه‌ای، مجرای قاعده اشتغال است؛ زیرا شکّ در امتثال وجود دارد و اگر خالد اکرام شود، علم به امتثال تکلیفِ «اکرم عالماً» نیست؛ لذا مقتضای قاعده اشتغال این است که فردی امتثال شود که مصداق عالم نظری باشد؛ امّا به نظر می‌رسد در این موارد نیز برائت جاری است و می‌شود به اکرام خالد اکتفاء شود؛ زیرا هرچند در مواردی که شکّ در امتثال، ناشی از شکّ در تکلیف فعلی نباشد، قاعده اشتغال جاری است؛ امّا در مواردی که شکّ در امتثال، ناشی از شکّ در تکلیف باشد، برائت جریان دارد. دلیل جریان برائت این است که در این موارد در واقع شکّ در تعلّق تکلیف به عنوان موسّع و یا به عنوان مضیّق وجود دارد، که برائت از تضییق جاری می‌شود؛ زیرا در تعلّق تکلیف به مضیّق، کلفت زائده وجود داشته و با برائت نفی می‌شود.

در نتیجه در نحوه دوم نیز مانند نحوه اول، برائت جاری شده و اکتفاء به امتثال فرد مشکوک جائز است.

## ج۱۵ ۹۷/۰۷/۲۲

ج. نحوه سوم شبهه مفهومیه[1] در خطاب بدلی، این است که اجمالِ موضوع یا متعلّق به نحو تباین بوده و به نحو اقلّ و اکثر نباشد؛ به عنوان مثال مکلّف نمی‌داند معنای عرفی «زید» در خطاب «اکرم زیداً» کدامیک از «زید

[1]. ابتدا مختصراً نحوه اول و دوم شبهه مفهومیه بیان می‌شود و مباحث گذشته تکرار می‌شود. البته این نکته تذکّر داده می‌شود که در تکالیف فعلی و جزئی همیشه موضوع باید «فرد معیّن» یا «فرد مردّد» باشد و عنوان کلی نمی‌تواند موضوعِ تکلیف جزئی باشد:

الف. در نحوه اول که در خارج فقط یک فرد مشکوک برای عنوان «عالم» وجود دارد، فعلیت وجوب اکرام به تحقّق موضوع آن (یعنی فرد مردّد) در خارج است. همانطور که گفته شد وجود فرد مردّد، به وجودِ فرد معیّن است. بنابراین در فرض بحث، که عالم در خارج هیچ فرد معیّنی نداشته و فقط زیدِ نقّاش به عنوان فرد مشکوک وجود دارد، شکّ در تکلیف فعلی شده که مجرای برائت است. به عبارت دیگر در این موارد، علمِ به تکلیف فعلی نبوده بلکه احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، لذا برائت جاری می‌شود.

ب. در نحوه دوم که در خارج هم عالم نظری و هم فرد مشکوک (مانند زیدِ نجّار) وجود دارد، علم اجمالی وجود دارد که تکلیف به فرد مردّد عالم نظری و یا به فرد مردّد عالم اعمّ از نظری و عملی، تعلّق گرفته است؛ با وجودِ علم اجمالی، برائت جاری نیست مگر در برخی موارد که استثناء شده مانند شبهه به نحو اقلّ و اکثر ارتباطی که برائت از اکثر جاری است. به عنوان مثال برائت از نماز با سوره جاری شده و وجوب نماز یازده جزئی نفی می‌شود. یعنی مشهور در این موارد، برائت از اکثر جاری می‌کنند؛ زیرا برائت از نماز ده جزئی (اقلّ) فی نفسه جریان ندارد. در محلّ بحث نیز همین گونه است که علم اجمالی به تعلّق وجوب به فرد مردّد از عالم نظری و یا به فرد مردّد از عالم اعمّ وجود دارد. بنابراین هرچند علم اجمالی وجود دارد امّا اقلّ و اکثر است لذا برائت جاری است. یعنی نسبت به وجوب فرد مردّد عالم نظری برائت جاری شده امّا نسبت به فرد مردّد عالم اعمّ دیگر برائت جاری نیست و باید احتیاط شده و امتثال شود. لذا یک فرد باید اکرام شود و تفاوتی ندارد که از افراد عالم نظری و یا از افراد عالم اعمّ باشد. به عبارت دیگر نسبت به فرد مردّد عالم نظری، هرچند احتمال تکلیف هست امّا برائت جاری است؛ امّا نسبت به فرد مردّد عالم اعمّ هرچند احتمال تکلیف وجود دارد امّا برائت جاری نشده و باید احتیاط نمود؛ زیرا وجوب اکرام فرد مردّد از عالم اعمّ به منزله اقلّ بوده و برائت از آن فی نفسه جاری نیست، امّا وجوب اکرام فرد مردّد از عالم نظری کلفت زائده داشته و به منزله

بن عمرو» و یا «زید بن بکر» است. یعنی هرچند زید به لحاظ لغوی، مشترک لفظی است؛ امّا معنای عرفی آن، یکی از «ابن عمرو» و یا «ابن بکر» بوده که برای مکلّف معلوم نیست. مثال دیگر اینکه در همان خطاب، معنای عرفی زید نیز مشترک لفظی باشد، لذا مکلّف نمی‌داند مولی کدایمک را اراده کرده است. در هر دو صورت، شبهه مفهومیه به نحوه سوم خواهد بود.

در این صورت، هرچند وجوب اکرام «زید بن عمرو» مشکوک است، امّا برائت از آن جاری نیست؛ زیرا برائت در اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی، جریان ندارد. در نتیجه باید هر دو اکرام شوند[1].

***جریان برائت در شبهه موضوعیه***

پس از بررسی جریان برائت در شبهات حکمیه و شبهات مفهومیه، نوبت به بررسی برائت در شبهات موضوعیه می‌رسد:

**مقدّمه: توضیح شبهه موضوعیه**

شبهه موضوعیه در جایی است که منشأ شکّ در تکلیف فعلی، امور خارجیه باشد. به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب این مایع، ناشی از شکّ در ملاقات آن با نجس باشد؛ و یا شکّ در وجوب نماز، ناشی از شکّ در خواندنِ نماز بعد از اذان باشد؛ و یا شکّ در وجوب نماز ظهر، ناشی از شکّ در دخول وقت باشد؛ و یا شکّ در حرمت، ناشی از شکّ در تحقّق غروب و یا تحقّق طلوع فجر باشد؛ تمام این امثله از شبهات موضوعیه هستند.

در شبهات موضوعیه، سه مورد بحث می‌شود:

***مورد اول: برائت عقلیه در شبهات موضوعیه***

مورد اول بررسی جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه است. یعنی با فرض قبول قاعده قبح عقاب بدون بیان، باید جریان آن در شبهات موضوعیه بررسی شود[2]. به عنوان مثال اگر شکّ در شرب این مایع باشد، آیا تمسّک به قاعده قبح عقاب بدون بیان، برای اثبات ترخیص عقلی ممکن است؟

---

اکثر است، که برائت از آن کلفت زائده جاری می‌شود. بنابراین نسبت به وجوب اکرام فرد مردّد از عالم اعمّ، برائت جاری نشده و اصل شرعی نیست، لذا نوبت به اصلِ عقلی می‌رسد. در این صورت اگر برائت عقلی نیز جاری نباشد و یا اصلاً مورد قبول نباشد، نوبت به اصل عقلیِ احتیاط می‌رسد.

[1]. این بحث به همین مقدار تمام نمی‌شود بلکه ادامه مفصّلی دارد که در تنبیهات علم اجمالی خواهد آمد.

[2]. هرچند این بحث در نظر مختار، اصلاً مطرح نبوده و قاعده عقاب بدون بیان مورد انکار است؛ امّا طبق نظر مشهور چنین بحثی مطرح است.

شبهه‌ای نسبت به جریانِ برائت عقلیه در شبهات موضوعیه مطرح شده است. شبهه اینکه برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده و مراد از «بیان» نیز بیان بر تکلیف است. در موارد شبهه موضوعیه نیز تکلیف معلوم بوده و فقط موضوع آن مشکوک است. بیان نسبت به موضوع نیز از وظائف شارع نیست، بلکه فقط بیان تکلیف وظیفه شارع است (لذا اگر از مولی سوال شود این مایع نجس است یا نه؟ می‌تواند پاسخ ندهد؛ امّا اگر از حرمت شرب عصیر سوال شود، باید پاسخ دهد، و اگرنه برائت جاری می‌شود). بنابراین موضوع قاعده قبح عقاب بدون بیان، در شبهات موضوعیه محقّق نیست تا برائت عقلیه جاری شود.

پاسخ اینکه در شبهه فوق، برائت عقلیه به درستی معنی نشده است. مراد از «بیان» در قاعده قبح عقاب بدون بیان، همان بیان بر تکلیف فعلی است نه بیان بر تکلیف کلی؛ لذا در شبهات موضوعیه نیز بیان بر تکلیف فعلی نبوده و برائت عقلیه جاری است. به عبارت دیگر هرچند شارع نسبت به بیان تکلیف فعلی، وظیفه‌ای ندارد؛ امّا طبق این قاعده، عقوبت شارع در مورد شاکّ نسبت به تکلیف فعلی، عقلاً قبیح است. یعنی عقوبتِ کسی که قطع یا قطعی نسبت به حرمت شرب این مایع ندارد، قبیح است. بنابراین برائت عقلیه در موارد شبهه موضوعیه نیز جریان داشته، و در جریان برائت عقلیه تفاوتی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نیست.

***مورد دوم: شرائط جریان برائت در شبهه موضوعیه***

مورد دوم در مودر شبهات موضوعیه این است که جریان برائت در آنها دو شرط دارد:

شرط اول اینکه مشتبه از اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره نباشد؛ لذا در دو اناء که علم اجمالی به حرمت یکی هست، برائت جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر باید شبهه بدویه باشد، تا برائت جاری شود.

شرط دوم اینکه اصلِ شرعی منجّز (یعنی استصحاب تکلیف) نسبت به مشتبه جاری نباشد؛ زیرا با جریان استصحاب تکلیف (مانند اینکه یکی از دو اناء، حالت سابقه نجاست داشته باشد)، نوبت به جریان برائت نمی‌رسد[1].

***مورد سوم: جریانِ برائت در شکّ در بقاء تکلیف***

مورد سوم اینکه گاهی شکّ در بقاء تکلیف می‌شود در حالیکه اصلِ وجودِ تکلیف محرز است. به عنوان مثال یک ساعت از اذان ظهر گذشته که زید احتمال می‌دهد نماز ظهر را خوانده باشد، پس در این صورت شکّ در بقاء تکلیف دارد؛ و یا نمازی می‌خواند مانند نماز ظهر، که بعد از نماز شکّ در وضوء می‌کند، پس شکّ در بقاء تکلیف دارد. در مثال اول واضح است که استصحاب بقاء تکلیف وجود دارد؛ و در مثال دوم نیز واضح است

[1]. علّت عدم جریان برائت در جایی که اصلِ منجّز تکلیف وجود دارد، در مباحث آینده خواهد آمد.

که قاعده فراغ جاری است؛ زیرا قاعده فراغ مانع از جریان استصحاب بقاء تکلیف می‌شود. جریان استصحاب در مثال اول و قاعده فراغ در مثال دوم، مورد اشکال نیست؛ بلکه بحث در این است که آیا ادلّه برائت شرعیه شامل این دو مثال هست تا استصحاب بقاء تکلیف در مثال اول مانع از جریانِ آن شود؛ و برائت شرعیه در مثال دوم به همراه قاعده فراغ جاری شود؟ و یا ادلّه برائت اصلاً در این دو مورد جاری نیست تا محکوم استصحاب شده یا همراه قاعده فراغ جاری شود؟

مشهور ادلّه برائت شرعیه را شامل این دو مورد نمی‌دانند، و در نظر مختار نیز شامل نیست؛ زیرا قاعده اشتغال (اشتغال یقینی نیاز به فراغ یقینی دارد) در اذهان مرتکز بوده و مانع انعقاد اطلاق برای ادلّه برائت شرعیه می‌شود. قاعده اشتغال چه قاعده‌ای عقلی باشد و چه عقلائی باشد، به هر حال در اذهان مرتکز است. لذا در مواردی که شکّ در بقاء تکلیف باشد، اصلاً برائت جاری نیست تا محکوم استصحاب شده و یا به همراه قاعده فراغ جاری باشد. بنابراین در مثال اول، فقط استصحاب و در مثال دوم، فقط قاعده فراغ جریان دارند.

## ج۱۶ ۹۷/۰۷/۲۳

*تکمیل: جریانِ برائت در شبهه معناییه*

پس از بررسی جریانِ برائت در شبهات حکمیه و مفهومیه و موضوعیه، باید جریان برائت در شبهه معناییه نیز بررسی شود.

**مقدّمه: توضیح شبهه معناییه**

شبهه معناییه غیر از شبهه مفهومیه است. شبهه معناییه در جایی است که حدود و ثغور معنای لفظی در واقع نامعیّن باشد؛ بر خلاف شبهه مفهومیه که نزد ما نامعیّن بود هرچند در واقع معیّن بود.

مراد از کلمه «معنی» گاهی همان «موضوع‌له» می‌باشد که هم اسم و هم فعل و حرف دارای معنی و موضوع‌له خواهند بود؛ و گاهی نیز «مسمّی» می‌باشد که اخصّ از «موضوع‌له» است، زیرا فقط به موضوع‌له در اسماء، مسمّی گفته می‌شود. بنابراین فعل و حرف دارای مسمّی و معنی نخواهند بود. مراد از معنی در بحث شبهه معناییه، اصطلاح اول است؛ هرچند شبهه معناییه در معانی اسمیه رائج می‌باشد (یعنی حدود و ثغور معنی در اکثر اسماء نامعیّن است).

به عنوان مثال شبهه معناییه در اسماء توضیح داده می‌شود. «مسمّی» به دو قسمِ خاصّ و عامّ تقسیم می‌شود؛ هر اسمی که علَم باشد، معنای خاصّ داشته؛ و غیر آن، معنای عامّ دارد. به عنوان مثال معنای «زید» و «عمرو»،

خاصّ بوده؛ امّا معنای «انسان» و «رجل» و «ماء» و «کوه»، عامّ است. شبهه معناییه هم در معانی خاصّه و هم در معانی عامّه وجود دارد:

الف. شبهه معناییه در معانی خاصّه: اسمائی مانند «مِنا» و «عرفات» و «مشعر» علَم برای مکان خاصّ هستند. نقاطی وجود دارد که یقیناً داخل منا بوده، و برخی نقاط نیز قطعاً خارج از آن است؛ امّا برخی نقاط نزدیک آن وجود دارد که داخل یا خارج منا بودنِ آنها مشکوک است؛ زیرا اینگونه نبوده که خطّی کشیده شده و سپس نامگذاری شود تا داخل و خارج کاملاً واضح باشد؛ بلکه نامی برای حدودِ آن منطقه قرار داده شده و حتی عرف نیز نمی‌داند که برخی نقاط نزدیک دقیقاً داخل منا بوده و یا خارج از آن است. بالاتر اینکه حتی حدود و ثغور آن در علم الهی نیز نامعلوم است زیرا از ابتدا به صورت مبهم برای آن منطقه نامی قرار داده‌اند. بسیاری از اسماء اینگونه هستند، به عنوان مثال «قم» نیز شبهه معناییه دارد. اگر «قم» نام شهر و ساختمان‌ها باشد، در برخی ساختمان‌ها شکّ می‌شود که داخل آن است یا خارج از آن است؛ و اگر نام مکانی باشد که شهر در آن واقع شده، نیز برخی نقاط مشکوک بوده و اینگونه نیست که خطّی به دور آن باشد که داخل را از خارج جدا نماید. بنابراین در بسیاری از موارد، اسم خاصّ دارای یک حاشیه مبهم می‌باشد.

ب. شبهه معناییه در معانی عامّه: در کلماتی مانند «رجل» و «انسان» و «ماء» و «جبل» نیز شبهه معناییه وجود دارد امّا نه به لحاظ معنی، بلکه به لحاظ افراد؛ یعنی برخی افراد قطعاً داخل در معنی انسان هستند مانند زید و بکر، و برخی قطعاً خارج می‌باشند مانند درخت؛ امّا برخی افراد مشکوک هستند که داخل در افراد انسان هستند و یا خارج می‌باشند یعنی عرف هیچ حکمی نمی‌کند که از افراد انسان هست و یا از افراد انسان نیست. به عنوان مثال نطفه داخل رحم، ابتدا فرد انسان نبوده امّا کم کم رشد کرده تا اینکه از افراد انسان می‌شود مثلاً در ماه نُهم؛ امّا در مدّت رشد تدریجی، زمانی می‌رسد که نه می‌شود گفت فرد انسان است، و نه می‌شود گفت فرد انسان نیست[1]. بسیاری از معنای عامّ دارای شبهه معناییه هستند مانند «جوان» که حاشیه دقیقی ندارد، و همینطور «پیر» و «کودک» به طوری که تقریباً تمام الفاظ همین حاشیه خاکستری را دارند. «آب» نیز اینگونه است زیرا گفته شده اگر داخل آن مقدار زیادی خاک یا شکر یا نمک ریخته شود، دیگر فرد آب نخواهد بود؛ امّا میزان مشخصی ندارد که مثلاً یک گرم قبل از افراد آب باشد امّا بعد از آن دیگر از افراد آب نباشد.

این موارد (چه در معنی خاصّ و چه در معنی عامّ) همه شبهه معنایی هستند؛ زیرا عرف نیز اثباتاً و نفیاً حکمی ندارد.

[1]. البته در نظر فلاسفه روح در یک آن، به بدن تزریق شده به نحوی که قبل از آن از افراد انسان نبوده، و بعد از آن از افراد انسان خواهد بود؛ امّا این از نظر علم امروز مورد قبول نیست و انسان شدن در طول بازه زمانی انجام می‌شود نه به صورت دفعی.

**جریانِ برائت در انواع شبهات معناییه**

یکی از عناوین که حاشیه خاکستری دارد، عنوانِ «عالم» است؛ زیرا کسی که یک معلوم داشته باشد قطعاً نزد عرف عالم نیست، و کسی که معلومات فراوانی داشته و فقیه باشد، قطعاً عالم است؛ امّا حداقلّ معلومات برای عالم بودن، قابل تعیین نیست (مثلاً نمی‌شود گفت کسی که ۷۳۲ مسأله بداند، عالم است؛ و اگر ۷۳۱ مسأله دانست، عالم نیست). پس «عالم» نیز حاشیه نامعین و مبهم دارد. یعنی در برخی افراد، عرف هم حکمی نمی‌کند که فلانی از افراد عالم هست و یا از افراد عالم نیست. با توجّه به این نکته، شبهه معناییه نیز اقسامی مانند شبهه مفهومیه دارد:

الف. خطاب انحلالی: اگر خطاب «اکرم العالم» صادر شود، آیا افراد حاشیه عنوان «عالم» نیز واجب الاکرام هستند؟ به نظر می‌رسد خطاب شامل افراد در حاشیه نیست؛ زیرا ظهور هر عنوانی در بخشِ معلوم و افرادِ معیّن است. یعنی خطاب شامل افراد غیرعالم نیست، زیرا فرد نیستند؛ و شامل افراد در حاشیه نیز نیست، نه به این دلیل که فرد نیستند (اگر فرد نباشند که داخل حاشیه نخواهند بود)، بلکه به این دلیل که شمول خطاب نسبت به آنها خلاف ظهور عنوان است. فرد در حاشیه را نه می‌شود گفت عنوان شامل است و نه می‌شود گفت شامل نیست؛ امّا عنوان انصراف از آن فرد دارد.

در نتیجه در وجوب اکرامِ افراد در حاشیه، شکّ شده که مجرای برائت است.

ب. خطاب بدلی: اگر خطابِ «اکرم عالماً» بیاید نیز دو حالت وجود دارد: اول اینکه تمام افراد موجود در خارج، از افراد در حاشیه باشند، که در این صورت برائت از وجوب اکرام جاری می‌شود و نیاز نیست کسی را اکرام نماید؛ و حالت دوم اینکه در خارج هم فرد معلوم باشد و هم فرد حاشیه‌ای باشد. در این صورت از شبهه معناییه، (بر خلاف شبهه مفهومیه) نمی‌شود در مقام امتثال به اکرامِ فرد در حاشیه اکتفاء نمود؛ زیرا ظهور عنوان در این فرد نیست و فقط فرد معیّن را شامل می‌شود. این تفاوت بین شبهه معناییه و مفهومیه وجود دارد.

**شکّ در معنایی یا مفهومی بودنِ شبهه**

مسأله مهمّی وجود دارد که گاهی شکّ در معنایی یا مفهومی بودنِ شبهه می‌شود. به عنوان مثال مکلّف، حکمِ به عالم بودنِ زید نکرده و حکمِ به عالم نبودنِ وی نیز نمی‌کند؛ اگر عرف نیز حکمی در مورد زید نداشته باشد، این شبهه معناییه خواهد بود؛ امّا اگر عرف حکمی در مورد زید داشته باشد، شبهه مفهومیه خواهد بود.

در این صورت، اگر خطاب انحلالی بوده و یا بدلی باشد امّا در خارج فقط فرد مشکوک وجود داشته باشد، برائت از وجوب اکرام زید جاری است؛ زیرا شبهه مفهومیه و معناییه در این دو مورد حکمی مشترک دارند، پس از هر کدام که باشد، همین حکم را دارد.

امّا در فرضی که خطاب بدلی بوده و در خارج هم فرد معلوم باشد و هم فرد مشکوک، اگر شبهه مفهومیه باشد برائت از اکثر جاری شده و اکتفاء به اکرام فرد مشکوک جائز است؛ امّا اگر شبهه معناییه باشد، اکتفاء به اکرام فردِ مشکوک جائز نخواهد بود. به نظر می‌رسد در این موارد، اکتفاء به اکرام فردِ مشکوک جائز است؛ زیرا علم اجمالی وجود دارد که وجوب اکرام به فرد مردّد از عالم موسّع و یا به فرد مردّد از عالم مضیّق تعلّق گرفته است، که برائت از وجوب اکرام فرد مردّد از عالم مضیّق جاری شده و امتثال فرد مردّد از عالم موسّع کافی خواهد بود[1].

## ج۱۷ ۹۷/۰۷/۲۴

**تنبیه پنجم: برائت در احکام غیر الزامی**

همانطور که گفته شد برائت در شبهات حکمیه و مفهومیه و موضوعیه جریان دارد، امّا آیا هنگام شکّ در استحباب یا کراهتِ یک عمل، برائت جاری است؟ یعنی آیا برائت علاوه بر شکّ در احکام الزامیه، در احکام غیر الزامیه هم جریان دارد؟

*برائت عقلیه در احکام غیر الزامیه*

در مورد برائت عقلیه واضح است که در شکّ در احکام غیر الزامی جریان ندارد؛ زیرا برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده در حالیکه نسبت به مستحبات و مکروهات عقابی نیست تا عقل به قُبح یا عدم قُبح آن حکم نماید. یعنی اگر انسان عالماً و عامداً هم مستحبّ را ترک کند، عقوبتی ندارد.

*برائت شرعیه در احکام غیر الزامیه*

پس برائت عقلیه در شکّ در احکام غیر الزامیه جریان ندارد، امّا برائت شرعیه در شکّ در استحباب غُسل نوروز جریان دارد؟

از محقّق خوئی در دوره‌های سابق نقل شده که ایشان تفصیلی در این مسأله دارند. ایشان فرموده اگر شکّ در اصلِ استحباب یا کراهتِ عملی باشد، برائت شرعیه جاری نیست؛ زیرا در مخالفت آنها عقابی وجود ندارد.

[1]. این بحث به لحاظ نظری بود امّا بحثی پرفائده است؛ زیرا به نظر می‌رسد در اکثر مواردی که ادّعا شده شبهه مفهومیه وجود دارد، در واقع شبهه معناییه وجود دارد. به عنوان مثال شکّ وجود دارد این نقطه داخل منا است تا ذبح در آن نقطه کافی باشد؛ و یا خارج مناست تا ذبح در آن کافی نباشد؛ این شبهه معناییه بوده و اکتفاء به ذبح در آن نقطه جائز نیست بلکه باید گوسفند در جایی ذبح شود که معلوم است داخل منا است، و یا از نقاط شبهه مفهومیه منطقه مناست.

امّا اگر اصلِ استحباب عملی معلوم باشد، امّا شکّ در شرطیت یا جزئیت چیزی برای آن عمل باشد، برائت از شرطیت یا جزئیت جاری است. به عنوان مثال اگر شکّ در استحباب سوره به عنوان جزء در نماز مستحبّی شود، برائت از جزئیت آن جاری شده لذا می‌شود نماز بدون سوره به قصد امتثال خوانده شود؛ زیرا این برائت اثر دارد. اثر برائت این است که اگر نماز بی سوره به قصد امتثال خوانده شود، این عمل تشریع نبوده و حرام نمی‌باشد.؛ امّا اگر برائت جاری نباشد، نماز بدون سوره نیز تشریع بوده و حرام است[۱].

*عدم جریانِ برائت شرعیه در احکام غیر الزامیه*

به نظر می‌رسد تفصیل ایشان صحیح نبوده و برائت شرعیه در احکام غیر الزامیه مطلقاً جاری نیست. توضیح اینکه نسبت به شکّ در اصلِ استحباب و کراهت یک عمل، عدم جریان برائت شرعیه واضح است؛ زیرا حقیقت برائت شرعیه همان ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی محتمل است، در حالیکه هنگام شکّ در استحباب یا کراهت، احتمال تکلیف فعلی نیست تا ترخیص در مخالفت آن داده شود.

امّا نسبت به شکّ در اجزاء و شرائط یک عمل مستحبّ، نیز برائت شرعیه جاری نیست؛ زیرا اثری ندارد. توضیح اینکه برائت شرعیه نمی‌تواند اثبات نماید که عملِ مستحبّ همان اقلّ است زیرا اصلِ مثبِت می‌شود که حجّیتی ندارد؛ و برائت شرعیه موجب رفع حرمت تشریع نیز نمی‌شود؛ زیرا اگر عملی اتیان شده و اسناد به خداوند متعال داده شود در حالیکه نه علم وجدانی و نه علم تعبّدی ندارد، چنین عملی تشریع محرّم است. برائت شرعیه

---

[۱]. دراسات فی علم الاصول، ج۳، ص۲۴۶:«التنبیه السادس: ان البراءة العقلیة یختص جریانها بموارد الشک فی التکالیف الإلزامیة، و اما التکلیف المحتمل إذا لم یکن إلزامیا فالمقطوع منه لا یوجب مخالفة العقاب فکیف بمحتمله. و اما البراءة الشرعیة، ففی اختصاصها بموارد التکالیف الإلزامیة خلاف بین الاعلام. و التحقیق ان یفصل بین موارد الشک فی التکالیف الاستقلالیة و موارد التکالیف الضمنیة، فتجری فی الثانیة دون الأولی، توضیح ذلک: انک قد عرفت فیما مر ان رفع التکلیف فی مقام الظاهر انما یکون بعدم وضع إیجاب الاحتیاط و التحفظ علی الواقع فی ظرف الجهل، و هذا المعنی غیر متحقق فی موارد التکالیف الاستقلالیة، فإذا احتملنا استحباب شیء فرفعه فی مقام الظاهر انما یکون بعدم التحفظ علی الواقع بعدم جعل استحباب الاحتیاط فی ظرف، و من الظاهر ان استحباب الاحتیاط مجعول قطعا، فالتکلیف المحتمل غیر مرفوع فی مقام الظاهر، فلا یعمه حدیث الرفع. و اما التکالیف الضمنیة، فالامر بالاحتیاط فی موارد الشک فیها و ان کان ثابتا قطعا، فیستحب الاحتیاط بإتیان ما یحتمل کونه جزء لمستحب، إلّا ان اشتراط المستحب به مجهول، فلا مانع من شمول حدیث الرفع لنفی ذلک، و إثبات عدم الاشتراط فی مقام الظاهر. و بعبارة أخری: الوجوب التکلیفی و ان لم یکن محتملا فی مورد الکلام، إلّا ان الوجوب الشرطی المترتب علیه عدم جواز الإتیان بالفاقد للشرط بداعی الأمر مشکوک فیه لا محالة، و هذا المقدار من الوجوب یصح رفعه ظاهرا، و ان کان الاحتیاط مستحبا شرعا».

نیز نه علم وجدانی بوده و نه علم تعبّدی، لذا نمی‌شود به استناد برائت شرعیه نماز بدون سوره خوانده شده و به خداوند متعال اسناد داده شود[۱].

در نتیجه برائت شرعی در غیر وجوب و حرمت جاری نیست. همیشه برائت در جایی جریان دارد که احتمال تکلیف فعلی باشد. بنابراین اگر شکّ در طهارت حیوانی شود که نسل آن منقرض شده، قاعده طهارت جاری نیست؛ زیرا احتمال تکلیف فعلی نیست.

## جمع بندی بحث از برائت

نتیجه بحث از اصل عملی اول یعنی برائت این می‌شود که برائت عقلیه مورد انکار است و عقل در موارد احتمال تکلیف فعلی، حکمِ به احتیاط می‌کند از باب دفع ضرر محتمل؛ امّا برائت شرعی مورد قبول است و شارع مقدّس اذن داده و ترخیص را جعل کرده؛ لذا اگر شکّ در تکلیف فعلی در شبهه حکمیه بعد از فحص شود، نیاز به احتیاط نیست و اذن در مخالفت تکلیف فعلی هست[۲].

## اصل دوم: اصالة التخییر

«أصالة التخییر» در جایی جریان دارد که علم اجمالی به تکلیف الزامی وجود داشته امّا موافقت قطعیه ممکن نباشد؛ زیرا علم اجمالی به دو تکلیف بوده که قدرت امتثال هر دو نیست. این دو تکلیف ممکن است هر دو وجوبی و یا هر دو تحریمی یا یک وجوبی و دیگری تحریمی باشد[۳].

«موافقت» به معنای اتیان ماموربه بوده، و «قطعیه» یعنی بعد از اتیان، قطع پیدا شود که با آن تکلیف موافقت شده است؛ در مقابل موافقت احتمالیه که بعد از اتیان، احتمال موافقت داده می‌شود. در «اصالة التخییر» هرچند قدرت بر اصلِ موافقت وجود دارد، امّا قدرت بر موافقت قطعیه نیست. اصالة التخییر در سه مورد جریان دارد:

الف. گاهی قدرت بر موافقت قطعیه نیست و قدرت بر مخالفت قطعیه نیز وجود ندارد. به عنوان مثال علم به وجوب یا حرمتِ عملی وجود دارد. در این صورت، موافقت قطعیه ممکن نیست زیرا امکان اتیان و ترک آن عمل

---

[۱]. در مقال امتثال اگر نماز بدون سوره خوانده شود باید به قصد رجاء باشد و اگر نه تشریع است؛ امّا اگر احتیاط شده نماز با سوره خوانده شود، قطعاً مصداق ماموربه است؛ زیرا امر استحبابی نهایتاً نسبت به سوره «لابشرط» است امّا «بشرط لا» قطعاً نیست.

[۲]. حدود و ثغور برائت و شرائط جریان آن در آخر مباحث اصول عملیه بررسی می‌شود؛ زیرا دأب علماء این است که بحث از شرائط را بعد از بحث از تمام اصول عملیه مطرح می‌کنند.

[۳]. آنچه در امثله برای اصالة التخییر معروف است این است که یکی حرمت و دیگری وجوب باشد؛ امّا فقط همین مورد نبوده و موارد دیگر هم هست، که در ادامه بحث روشن خواهد شد.

وجود ندارد؛ و مخالفت قطعیه نیز ممکن نیست زیرا آن عمل یا ترک شده و یا اتیان می‌شود، لذا با یک تکلیف هیچ مخالفتی نشده است.

ب. گاهی موافقت قطعیه ممکن نیست امّا مخالفت قطعیه ممکن است. به عنوان مثال علم اجمالی وجود دارد که هنگام زوال باید در مسجد یا در مدرسه باشد. در این مورد موافقت قطعیه ممکن نیست زیرا ممکن نیست هم در مدرسه و هم در مسجد باشد؛ امّا مخالفت قطعیه ممکن است زیرا می‌تواند هنگام زوال در مکانی غیر مسجد و مدرسه باشد.

ج. گاهی موافقت قطعیه با هر دو تکلیف فعلی ممکن نیست امّا مخالفت احتمالیه با دو تکلیف فعلی و یا مخالفت قطعیه یک تکلیف فعلی به همراه موافقت قطعیه تکلیف فعلی دیگر، هردو ممکن است. به عنوان مثال فرض شود زید دو قسم خورده که یکی این است که در روز پنجشنبه سفر کند و یا سفر را ترک کند، و همین قسم نسبت به روز جمعه نیز وجود دارد. پس زید نمی‌داند قسم به ترک سفر خورده یا قسم به سفر، و نسبت به دو روز پنجشنبه و جمعه چنین شکّی دارد؛ امّا می‌داند که متعلّق قسم در این دو روز یکی است، یعنی یا سفر در هر دو روز است و یا ترک سفر در دو روز است. در این صورت، قطع به دو تکلیف فعلی دارد که موافقت قطعیه با هر دو ممکن نیست؛ زیرا سفر کردن و ترک سفر در هر روزی از آن دو روز، ممکن نیست؛ امّا مخالفت احتمالیه ممکن است، زیرا می‌تواند هر دو روز به سفر برود و یا سفر را در هر دو روز ترک کند؛ این مخالفت احتمالیه با هر دو تکلیف فعلی است. مخالفت قطعیه با یک تکلیف مقارن با موافقت قطعیه با تکلیف دیگر نیز ممکن است؛ زیرا می‌تواند پنجشنبه سفر کرده و جمعه ترک سفر کند، که قطع به مخالفت یک تکلیف، به همراه قطع به موافقت تکلیف دیگر دارد (اگر قسم به سفر بوده قطعاً پنجشنبه موافقت شده و جمعه مخالفت شده، و اگر بالعکس بوده نیز قطعاً جمعه موافقت شده و پنجشنبه مخالفت شده است).

در نتیجه در این مواردف هرچند موافقت قعطیه با هر دو تکلیف ممکن نیست، امّا دو راه وجود دارد: اول مخالفت احتمالیه هر دو تکلیف واقعی؛ و دیگری مخالفت قطعیه یک تکلیف مقارن با موافقت قطعیه تکلیف دیگر.

با توجّه به وجود این سه فرض در بحث اصالة التخییر، باید در سه مقام بحث شود:

## مقام اول: عدم امکان موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه

همانطور که گفته شد گاهی نه موافقت قطعیه با تکلیف فعلی ممکن است، و نه مخالفت قطعیه با آن ممکن است. به عنوان مثال زید احتمال می‌دهد قسم به سفر در روز جمعه خورده باشد و احتمال ضرری بودن آن سفر را هم می‌دهد. در این صورت، سفر در روز جمعه ممکن است واجب باشد (زیرا ممکن است قسم خورده باشد و

سفر ضرری نباشد) و ممکن است حرام باشد (زیرا ممکن است قسمی نبوده و سفر نیز ضرری باشد). مثال دیگر اینکه فرض شود می‌داند قسم خورده امّا متعلّق قسم را فراموش کرده که سفر کردن بوده یا ترک سفر در روز جمعه بوده است. فرض شود زید علم اجمالی به یکی از این دو تکلیف دارد که موافقت قطعیه با تکلیف واقعی ممکن نیست؛ همانطور که مخالفت قطعیه با آن نیز ممکن نیست؛ زیرا روز جمعه یا سفر کرده و یا ترک سفر می‌کند.

برای تعیین وظیفه در این موارد، باید در پنج مسأله بحث شود:

## مسأله اول: فعلیت تکلیف

اولین بحث بررسی فعلیت تکلیف در چنین مواردی است. باید بررسی شود که در چنین شرائطی، تکلیف به مرحله فعلیت می‌رسد یا نمی‌رسد.

ممکن است اشکال شود تکلیف باید فعلی باشد زیرا علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود دارد؛ پاسخ این است که علم اجمالی به سبب تکلیف وجود دارد، یعنی مثلاً قسم خورده یا سفر رود یا ترک کند (یعنی می‌داند قسم خورده امّا نمی‌داند قسم به سفر در یک روز بوده یا به ترک سفر در همان روز). بنابراین به وجودِ نفسِ تکلیف فعلی، علمی وجود ندارد.

### فعلیت تکلیف در این مسأله

برخی ادّعا نموده‌اند در این موارد، تکلیف به مرحله فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا جعل وجوب فعلی (در فرضی که واقعاً قسم به سفر کردن باشد) بر وی لغو است؛ یعنی چه قسم به فعل و چه قسم به ترک خورده باشد، تکلیف فعلی ندارد؛ زیرا فعلیت چنین تکلیف لغو بوده و اثر ندارد؛ نظیر تکلیف نسبت به غافل و ناسی که به سبب لغویت فعلی نمی‌شود.

به نظر می‌رسد این ادّعا صحیح نبوده و فعلیت تکلیف در چنین مواردی بی‌اشکال است؛ بنابراین اگر قسم به سفر باشد، وجوب سفر فعلی شده؛ و اگر به ترک سفر باشد، حرمت سفر فعلی می‌شود؛ زیرا اولاً تکلیف نسبت به غافل و ناسی نیز فعلی می‌شود. در نظر مختار تکلیف آنها فعلی شده امّا منجّز نیست؛ زیرا مقتضای سیاقت قانونی یا مولویت این است که تکلیف به نحو اعمّ جعل شوود تا شامل ناسی و غافل نیز باشد؛ و ثانیاً فعلیت تکلیف در چنین مواردی لغو نیست؛ زیرا اگر تکلیف فعلی باشد، مکلّف می‌تواند قصد امر احتمالی به وجوب یا حرمت را نموده و تقرّب حاصل کند. به عنوان مثال سفر کند به قصد رجاء و احتمال وجوب آن، تا تقرّب حاصل

شده و ثواب تحصیل شود؛ و یا ترک سفر کند به قصد رجاء و احتمال حرمت آن، تا تقرّب حاصل شده و ثواب به دست آید.

بنابراین اگر وجوب یا حرمت فعلی باشد، تقرّب ممکن است؛ زیرا قصد امر احتمالی ممکن بوده و ثواب دارد از باب اینکه چنین عملی یا اطاعت است (اگر سفری که کرده به قصد احتمال وجوب، واقعاً امر داشته باشد) و یا انقیاد است (اگر امری نداشته باشد)؛ در حالیکه اگر تکلیف به مرحله فعلیت نرسد، تقرّب و ثواب وجود نخواهد داشت. بنابراین همین اثر کافی بوده و فعلیت تکلیف، لغو نخواهد بود.

## ج۱۸ ۹۷/۰۷/۲۸

### مسأله دوم: تنجّز علم اجمالی

دومین مسأله، بررسی تنجّز علم اجمالی در چنین مواردی می‌باشد. ابتدا به عنوان مقدّمه باید دو نکته توضیح داده شود:

نکته اول اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد در حالیکه در واقع اناء یمین نجس است. در این صورت قائلین به برائت عقلیه، چنین علم اجمالی را منجّز می‌دانند؛ یعنی تفاوتی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در تنجّز نمی‌دانند. بنابراین در مثال فوق، فقط یک منجّز برای حرمت شرب اناء یمین وجود دارد که همان علم اجمالی می‌باشد؛ امّا منکرین برائت عقلیه، دو منجّز برای حرمت شرب آن دارند؛ زیرا علاوه بر علم اجمالی، احتمالی تفصیلی نسبت به نجاست اناء یمین نیز وجود دارد که نزد منکرین برائت عقلیه، منجّز تکلیف محتمل است.

نکته دوم اینکه منجّزیت به معنای استحقاق عقوبت است، پس اگر چیزی، منجّز تکلیف فعلی باشد، به این معنی است که آن چیز، موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت آن تکلیف است. مخالفت تکلیف فعلی نیز به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه[۱]؛ بنابراین منجّزیت علم اجمالی و احتمال، به این معنی است که اگر با آن تکلیف مخالفت قطعی یا احتمالی شود، استحقاق عقوبت وجود دارد. به عبارت دیگر اگر منجّزیت علم اجمالی در این موارد قبول شود، به این معنی است که منجّزیت آن به نحو مطلق بوده و شامل مخالفت احتمالیه نیز می‌شود. پس در مخالفت احتمالیه نیز استحقاق عقوبت خواهد بود.

[۱]. در واقع مخالفت هر تکلیف فعلی سه نحوه دارد: مخالفت قطعیه؛ و مخالفت احتمالیه؛ و مخالفت غیراحتمالیه؛ که قسم سوم فعلاً محلّ بحث نیست.

## عدم تنجّز علم اجمالی در این مسأله

با توجّه به مقدّمه فوق، باید منجّزیت علم اجمالی در چنین مسائلی بررسی شود. فرض این است که علم اجمالی به سفر یا ترک سفر در روز جمعه وجود دارد (زیرا قسمی خورده که فراموش کرده متعلّق آن، سفر کردن در روز جمعه بوده یا ترک سفر در آن روز بوده است). فرض شود در واقع، سفر کردن در روز جمعه واجب است. همانطور که توضیح داده شد اگر علم اجمالی، منجّز تکلیف فعلی باشد، موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت قطعیه یا احتمالیه خواهد بود. مخالفت قطعیه در این مسأله عقلاً محال است، امّا باید بررسی شود که دو منجّزِ علم اجمالی و احتمال تفصیلی موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت احتمالیه با تکلیف فعلی هستند یا نه؟

به نظر می‌رسد علم اجمالی و احتمال در چنین مواردی، منجّز تکلیف فعلی نیستند؛ زیرا مخالفت احتمالیه به اختیار مکلّف نیست. توضیح اینکه مکلّف نمی‌تواند مخالفت احتمالیه را اختیار نماید[1]؛ بلکه به طور اتّفاقی فعل مکلّف، مخالفت احتمالیه شده است. عقاب بر فعل غیر اختیاری، نیز عقلاً قبیح است[2]. بنابراین در مخالفت احتمالیه با چنین تکلیفی، عقوبت وجود نداشته، لذا منجّزیت علم اجمالی در دوران امر بین محذورین، مورد قبول نیست.

بنابراین علم اجمالی و احتمال تفصیلی، منجّز چنین تکلیفی نبوده؛ و تکلیف در این موارد، در حدّ فعلیت باقی مانده و به مرحله تنجّز نمی‌رسد.

## مسأله سوم: اصلِ عقلی تخییر

سومین مسأله، بررسی حکم عقل در چنین مواردی می‌باشد. باید بررسی شود که عقل در مورد چنین مکلّفی که قدرت بر موافقت قطعیه نداشته و قدرت بر مخالفت قطعیه نیز ندارد (به عنوان مثال شکّ در وجوب سفر و یا ترک سفر در روز جمعه دارد)، چه حکمی می‌کند.

در این موارد فقط دو احتمال وجود دارد که موافقت احتمالیه با تکلیف فعلی رخ دهد؛ و یا مخالفت احتمالیه رخ دهد؛ عقل نسبت به موافقت احتمالیه، حکمی در عقوبت ندارد، امّا حکم عقل نسبت به مخالفت احتمالیه چیست؟

---

[1]. هرچند مخالفت احتمالیه در این موارد، ارادی هست؛ امّا اختیاری نیست؛ یعنی مکلّف نمی‌تواند قصد مخالفت احتمالیه کرده و آن عمل را با قصد مخالفت احتمالیه انجام دهد.

[2]. به عنوان مثال قبیح است ولی به عبدش بگوید تاس را پرتاب کن که اگر عددی سه آمد، عقاب می‌شوی! زیرا هرچند پرتاب تاس به اراده وی است امّا سه آمدن، اتّفاقی است.

**«اصالة التخییر» عقلی**

به نظر می‌رسد عقل به قبح چنین عقوبتی حکم می‌کند؛ زیرا چنین مکلّفی نسبت به اختیارِ موافقت احتمالیه و یا اختیارِ ترک مخالفت احتمالیه، عاجز است. بنابراین عقوبت عاجز بر مخالفت احتمالیه نیز قبیح بوده و تفاوتی نیست که موافقت احتمالیه در سفر کردن و یا در ترکِ سفر باشد. به عبارت دیگر عقل به قُبح عقوبت مکلّف در صورت مخالفت احتمالیه، حکم می‌کند؛ زیرا چنین مکلّفی از اختیار موافقت احتمالیه یا ترک مخالفت احتمالیه، عاجز است. در نتیجه عقل به تخییر چنین مکلّفی، حکم می‌کند.

اگر «اصالة التخییر» به عنوان یک اصلِ عقلیِ مستقلّ از برائت عقلیه و احتیاط عقلی مطرح شود، مراد از آن همین حکم عقل به تخییر است که بر اساس عجز مکلّف از اختیار موافقت و مخالفت می‌باشد (نه حکم عقل به آزادی بر اساس نبودِ بیان، تا برائت عقلیه شود).

**مسأله چهارم: برائتِ عقلیه**

چهارمین مسأله، بررسی جریانِ برائت عقلیه نسبت به چنین تکلیفی می‌باشد. ابتدا به عنوان مقدّمه، باید دو نکته توضیح داده شود:

نکته اول اینکه برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان بوده و در جایی جریان دارد که بیانی بر تکلیف فعلی نباشد. در جایی که بیان بر تکلیف فعلی نباشد، عقل به قُبح عقوبت حکم می‌کند. مراد از «بیان» نیز قطع یا قطعی بر تکلیف فعلی است. یعنی برائت عقلیه در جایی است که مکلّف، قاطع بر تکلیف فعلی نبوده و حجّت قطعیه نیز بر تکلیف فعلی نداشته باشد. پس برائت عقلیه بر اساس عجز مکلّف از اختیار نیست؛ بلکه بر اساس نبودِ بیان بر تکلیف فعلی است.

نکته دوم اینکه مراد از جریان برائت عقلیه، نسبت به تکلیف فعلی می‌باشد نه نسبت به طرفین علم اجمالی تا نیاز به دو (یا چند) برائت عقلیه باشد. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و احتیاط نیز ممکن باشد. بحث از جریانِ برائت در این مسأله، خواهد آمد و جریانِ برائت عقلیه و شرعیه بررسی خواهد شد. البته این تفاوت وجود دارد که اگر از جریانِ برائت عقلیه بحث شود، فقط جریانِ یک برائت از تکلیف فعلی واقعی (که معلوم بالاجمال و محتمل بالتفصیل است) بررسی می‌شود؛ امّا اگر از جریانِ برائت شرعیه بحث شود، جریانِ دو برائت در اناء یمین و یسار بررسی می‌شود.

**قول اول: عدم جریانِ برائت عقلیه**

با توجّه به مقدّمه فوق، باید جریانِ برائت عقلیه در جایی که علم اجمالی به وجوب سفر کردن یا ترک سفر در روز جمعه هست، بررسی شود. یعنی جریانِ برائت عقلیه در تکلیفِ معلوم بالاجمال و محتمل بالتفصیل، بررسی شود. در مسأله قبل سخنی از برائت عقلیه نبود، زیرا برائت عقلیه بر اساسِ عدم بیان جاری می‌شود؛ امّا تخییر بر اساس عجز جاری می‌شود.

به هر حال باید جریانِ برائت عقلیه نسبت به این تکلیف فعلی (که فرض شود در علم الهی به سفر کردن تعلّق گرفته است) بررسی شود. ادّعا شده برائت عقلیه نسبت به چنین تکلیفی جریان ندارد، به دو وجه:

الف. وجه اول اینکه نسبت به تکلیف فعلی بیان وجود دارد که علم اجمالی می‌باشد. قطع، بیان بوده و تفاوتی بین قطع تفصیلی و قطع اجمالی از این حیث، وجود ندارد (این بحث در جای خود مطرح شده است). بنابراین در مثال فوق نیز نسبت به وجوب فعلی، یک قطع اجمالی وجود دارد که بیان است[1].

ب. وجه دوم اینکه تکلیف فعلی در رتبه سابق یک معذّر دارد که همان عجز است. عجز از اختیار موافقت احتمالیه و ترک مخالفت احتمالیه، موجب تعذیر تکلیف فعلی شده و تعذّر دوباره آن مُحال است زیرا «المعذّر لایعذّر ثانیاً و المنجّز لاینجّز ثانیاً»؛ اگر برائت عقلیه نسبت به تکلیف معذَّر جریان یابد، توارد علّتین تامّتین بر معلول واحد می‌شود. چنین چیزی تناقض بوده و ممکن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل است.

در نتیجه نسبت به تکلیف فعلی (به عنوان مثال وجوب سفر در مثال فوق)، برائت عقلیه جاری نخواهد بود.

## ج۱۹ ۹۷/۰۷/۲۹

*مناقشه در وجه اول: عدم اثر برای علم اجمالی*

وجه اول برای جاری نشدنِ برائت عقلیه، این بود که علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود داشته لذا بیان بر آن هست؛ پس عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی از باب عدم بیان، قبیح نیست. یعنی عقل به قبح چنین عقوبتی، حکم نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این وجه صحیح نیست؛ زیرا بیان بودنِ علم در جایی است که آن علم، أثرگذار باشد؛ در حالیکه در مسأله مورد بحث، علم اجمالی اثری ندارد. توضیح اینکه مفروض است که موافقت قطعیه یا احتمالیه با تکلیف فعلی (وجوب سفر کردن یا وجوب ترک سفر) ممکن نیست، بنابراین علم اجمالی موجب موافقت قطعیه

[1]. اگر اشکال شود علاوه بر قطع باید احتمال نیز مطرح شود زیرا در مبنای مختار، قطع اجمالی و احتمال هر دو منجّز تکلیف فعلی هستند؛ پاسخ این است که احتمال فقط منجّز تکلیف فعلی بوده و بیان نیست (یعنی احتمال یکی از افراد بیان نیست)؛ زیرا احتمال بیان محسوب نمی‌شود. موضوع برائت عقلیه، عدم بیان است نه عدم منجّز؛ لذا نسبت به تکلیف فعلی فقط یک بیان وجود دارد که علم اجمالی می‌باشد.

نیست (زیرا موافقت قطعیه اصلاً ممکن نیست)، و موجب موافقت احتمالیه نیز نیست زیرا اختیار آن به دست مکلّف نیست. بنابراین علم اجمالی در این موارد، بی اثر شده و چنین علمی در نظر عقل با «عدم علم» یکسان بوده و بیان محسوب نمی‌شود. بنابراین علم اجمالی وجود دارد امّا اثر ندارد.

*مناقشه در وجه دوم: جواز توارد دو علّت تامّه بر معلول واحد*

وجه دوم برای جاری نشدنِ برائت عقلیه، این بود که لازمه جریان برائت عقلیه، توارد علّتین تامّتین بر معلول واحد شده که محال است؛ و یا «المنجَّز لاینجَّز ثانیا» زیرا تحصیل حاصل و تناقض است.

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند دو علّت تامّه (به نحو بالفعل) بر معلول واحد وارد نمی‌شوند زیرا تامّه بودنِ یکی به معنای عدم تأثیر دیگری است؛ امّا ممکن است دو علّت تامّه وارد بر معلول واحد شده و در آنِ ورود، هر کدام جزء العلّة برای تحقّق معلول باشند (یعنی تامّه بودنِ هر یک، به این معنی است که اگر دیگری نباشد، همین علّت برای تحقّق معلول کافی است). به عنوان مثال همزمان دو تیر به حیوانی شلیک می‌شود، که هر کدام بر قتل حیوان کافی است. در این مورد توارد علّتین تامّتین بر معلول واحد شده که علّیت هر یک به نحو جزء العلّة است. یعنی اگر علّت دیگر نباشد، این علّت تامّه نیز برای تحقّق معلول و قتل حیوان کافی است[۱].

نظیر همین نکته در تنجّز مجدّد نیز وجود دارد. فرض شود دو خبر ثقه از حکمی خبر دهند. در این صورت، دو منجّز برای آن تکلیف فعلی وجود دارد که هر یک جزء العلّة خواهند بود. هر خبر برای تنجّز تکلیف فعلی کافی بوده امّا در این حالت هر دو خبر موجب تنجّز آن تکلیف هستند. البته اینگونه نیست که خبر ثقه، علّت ناقصه برای تنجیز باشد، بلکه علّت تامّه است؛ امّا جزء العلّة شده است. به عبارت دیگر هر علّت ناقصه، جزء العلّة نیز می‌باشد؛ امّا هر جزء العلّة، علّت ناقصه نیست، بلکه گاهی علّت تامّه جزء العلّة می‌شود که مثال آن توضیح داده شد.

**قول دوم: جریان برائت عقلیه**

اشکالات فوق بر جریان برائت عقلیه صحیح نبوده لذا عقوبت بر مخالفت احتمالیه نسبت به تکلیف فعلی، عقوبت بدون بیان شده و به حکمِ عقل، قبیح خواهد بود. یعنی قاعده قبح عقاب بدون بیان، شامل چنین تکلیفی می‌شود.

---

[۱]. حتی اگر توارد دو علّت به طور همزمان نباشد، هم هر یک از آنها جزء العلّة خواهند بود؛ به عنوان مثال فرض شود نیرویی بر گاری وارد شود که برای حدوث و بقاء حرکت گاری کافی باشد. نیروی دیگری به همان میزان نیز بعد از گذشت مدّتی بر آن گاری وارد می‌شود، که در این صورت هرچند حرکت گاری حدوثاً یک علّت تامّه دارد، امّا بقاءً دو علّت تامّه دارد که هر یک جزء العلّة هستند.

در این موارد، دو معذِّر وجود دارد: یکی عجز از اختیار مخالفت احتمالیه بوده؛ و دیگری قبح عقاب بدون بیان است. یعنی هم «اصالة التخییر» به ملاک عجز جریان دارد و هم «برائت عقلیه» جریان دارد زیرا ملاک و موضوع آن یعنی عدم بیان وجود دارد.

## مسأله پنجم: برائتِ شرعیه

آخرین مسأله، بررسی جریان برائت شرعیه در دوران بین محذورین است. یعنی باید جریان برائت شرعیه در طرفین (وجوب سفر و وجوب ترک سفر در روز جمعه) بررسی شود. به عنوان مثال فرض شود دلیل برائت شرعیه، حدیث رفع باشد. باید اطلاقِ حدیث رفع به نحوی که شامل موارد دوران بین محذورین شود، بررسی شود. یعنی شکّ در وجوب سفر در روز جمعه بوده لذا ترخیص در ترک سفر داده شده؛ و شکّ در وجوب ترک سفر در روز جمعه بوده لذا ترخیص در سفر کردن داده شده است.

### جریانِ برائت شرعیه در طرفین

به نظر می‌رسد ادلّه برائت شرعیه شامل هر دو طرف در این مسأله می‌باشد. یعنی احتمال وجوب سفر وجود داشته که ترخیص در مخالفت و ترک سفر داده شده؛ و احتمال حرمت سفر وجود داشته که ترخیص در مخالفت و سفر کردن داده شده است. به عبارت دیگر در تکلیفین محتملین، برائت شرعیه جاری است؛ زیرا برای عدم جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی، دو محذور ثبوتی و اثباتی مطرح شده، که در دوران بین محذورین وجود ندارند.

*محذور ثبوتی و اثباتی در جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی*

منکرین جریان برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی دو گروه هستند. مشهور این ترخیص را دارای محذور ثبوتی دانسته؛ و شهید صدر آن را دارای محذور اثباتی می‌دانند:

محذور ثبوتی اینکه ترخیص در اطراف علم اجمالی به معنای ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و ترخیص در مخالفت قطعیه نیز عقلاً قبیح است؛ زیرا ترخیص در امری قبیح، عقلاً قبیح می‌باشد. صدور قبیح از شارع نیز عقلاً محال است. بنابراین همین قرینه عقلیه، موجب تقییدِ اطلاق حدیث رفع می‌شود.

محذور اثباتی اینکه ترخیص در اطراف علم اجمالی، محذور عقلی ندارد زیرا ترخیص در مخالفت قطعیه قبیح نیست (بلکه ترخیص در معصیت قبیح است)؛ امّا دلیل برائت شرعیه، اطلاق ندارد. توضیح اینکه ذهن عرفی

یک ذهن ساده و بسیط بوده، لذا حفظ تکلیف بین اطراف علم اجمالی را منافی ترخیص در اطراف می‌بیند. در نتیجه دلیل مؤمّن در نظر عرف، اطلاقی نداشته و شامل اطراف علم اجمالی نیست. به عبارت دیگر در استظهارات از ادلّه باید ذهن عرفی لحاظ شود، که ذهن عرفی بین حفظ تکلیف با ترخیص در اطراف، تنافی می‌بیند. در نتیجه حدیث رفع اطلاقی ندارد که طرفین علم اجمالی را شامل شود.

*عدم محذور ثبوتی یا اثباتی در دوران بین محذورین*

محذور ثبوتی و اثباتی فوق در جریان برائت شرعیه در دوران بین محذورین وجود ندارد:

محذور ثبوتی وجود ندارد؛ زیرا اگر شارع ترخیص در طرفین آن دهد، ترخیص در مخالفت قطعیه نیست؛ به دلیل اینکه اصلاً مخالفت قطعیه ممکن نیست. پس ترخیص شارع در این مورد، منتهی و منجرّ به مخالفت قطعیه نمی‌شود؛ لذا ترخیص در اطراف، قبحی نداشته و عقلاً محذور ثبوتی ندارد.

محذور اثباتی نیز وجود ندارد؛ زیرا در ذهن عرفی منافاتی بین حفظ تکلیف با ترخیص در اطراف وجود ندارد. توضیح اینکه فرض این است که نه موافقت قطعیه ممکن بوده و نه مخالفت قطعیه ممکن است. در چنین فرضی فقط ممکن است بدون اختیار مکلّف، مخالفت احتمالیه یا موافقت احتمالیه محقّق شود. حتی اختیارِ مخالفت احتمالیه یا موافقت احتمالیه نیز ممکن نیست. وقتی عرف بداند موافقت قطعیه و حتی اختیارِ موافقت احتمالیه با تکلیف فعلی موجود در بین، ممکن نیست؛ لذا ترخیص در اطراف را منافی آن تکلیف نمی‌بیند. در نتیجه اطلاق حدیث رفع، شامل این مورد نیز خواهد شد و محذور اثباتی وجود نخواهد داشت.

ممکن است اشکال شود هرچند ترخیص در اطراف دارای محذور ثبوتی و اثباتی فوق نیست؛ امّا چنین ترخیصی در طرفین، لغو است؛ زیرا فرض این است که فقط موافقت احتمالیه یا مخالفت احتمالیه واقع می‌شود، که هیچکدام اختیاری مکلّف نیستند. بنابراین ترخیص شارع هیچ اثری نخواهد داشت. در نتیجه ترخیص، لغو بوده، و چنین لغوی از شارع صادر نمی‌شود؛ پاسخ این است که اگر ترخیص مولی در خصوص این مورد (علم اجمالی در دوران بین محذورین) باشد، لغو خواهد بود؛ امّا اگر ترخیص به نحو مطلق باشد و شامل شبهات بدویه و غیر آن نیز بشود، چنین ترخیصی لغو نخواهد بود. یعنی چنین جعلی به نحو کلی که گفته شود «رُفع ما لایعلمون» موافق حکمت بوده و لغو نیست؛ زیرا تعمیم در تشریعِ ترخیص و هر قانونی، موجب می‌شود آن قانون «اوقع فی النفس» باشد لذا موافق حکمت خواهد بود.

در نتیجه ادلّه برائت شرعیه شامل موارد علم اجمالی در دروان بین محذورین نیز می‌باشد.

### جمع‌بندی مقام اول: عدم عقوبت بر چنین تکلیفی

مقام اول این بود که علم اجمالی به یکی از دو تکلیف فعلی وجود دارد که موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ممکن نیست. به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به وجوب سفر یا ترک سفر در روز جمعه معیّن، دارد.

در این فرض اگر یکی از دو کار (سفر یا ترک سفر) انجام شود و اتّفاقاً مخالفت احتمالیه با تکلیف فعلی محقّق شود، عقوبت بر چنین مخالفتی قبیح است؛ عذر و تأمین مکلّف در چنین مواردی سه چیز (دو تأمین عقلی و یک تأمین شرعی) می‌باشد: اولین تأمین «اصالة التخییر» است زیرا عجز از موافقت قطعیه و از اختیار موافقت احتمالیه وجود دارد، لذا عقل حکم به قبح عقوبت عاجز دارد؛ تأمین دوم «برائت عقلیه» است زیرا بیانی نسبت به این تکلیف فعلی نبوده لذا عقوبت مولی بدون بیان شده و عقل به قُبح چنین عقوبتی حکم دارد؛ سومین تأمین «برائت شرعیه» است زیرا شارع نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف فعلی، ترخیص داده و دلیل برائت شامل طرفین می‌شود. یعنی اگر فرض شود زید در روز جمعه سفر کرده و چنین سفری واقعاً حرام باشد، این مورد نیز مشمول ادلّه برائت شرعیه است. عقوبت بر تکلیفی که ترخیص در مخالفت آن داده شده، عقلاً قبیح است.

بنابراین عقوبت چنین مکلّفی از سه ناحیه قبح دارد: از حیث اینکه عقوبت عاجز است؛ از حیث اینکه عقوبت بدون بیان است؛ و از حیث اینکه عقوبت بر تکلیفی است که مولی ترخیص در مخالفت آن داده است.

## ج۲۰ ۹۷/۰۷/۳۰

### مقام دوم: امکانِ مخالفت قطعیه با تکلیف فعلی

همانطور که گفته شد مقام دوم در جایی است که هرچند موافقت قطعیه ممکن نیست؛ امّا مخالفت قطعیه ممکن است. به عنوان مثال زید به وجوب وقوف هنگام زوال امروز در مسجد یا در مدرسه، علم اجمالی دارد؛ در این مثال موافقت قطعیه محال است، زیرا نمی‌شود حین زوال در دو مکان باشد؛ امّا مخالفت قطعیه ممکن است، زیرا می‌شود هنگام زوال در مسجد یا مدرسه نبوده بلکه در خانه باشد.

### عدم استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه

ابتدا مخالفت احتمالیه با چنین تکلیفی بررسی می‌شود. مخالفت احتمالیه اینگونه محقّق می‌شود که هنگام زوال در مدرسه باشد در حالیکه واقعاً باید مسجد باشد؛

به نظر می‌رسد عقوبت بر چنین تکلیفی، قبیح است؛ زیرا اصالة التخییر جریان دارد. یعنی نسبت به موافقت قطعیه عاجز بوده، و نسبت به اختیارِ موافقت احتمالیه نیز عاجز است. بنابراین عقل به قبح عقوبت عاجز، حکم

می‌کند؛ علاوه بر آن، چنین تکلیفی بدون بیان بوده و عقوبت بر آن قبیح است؛ زیرا نسبت به وجوب وقوف در مسجد بیانی نبوده، و علم اجمالی نیز بیان محسوب نمی‌شود، زیرا چنین علم اجمالی اثر نداشته و موجب موافقت قطعیه و یا مستلزم اختیارِ موافقت احتمالیه نیست.

امّا برائت شرعیه نسبت به طرفین (وجوب وقوف در مسجد و وجوب وقوف در مدرسه)، جاری نیست؛ زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و محذور ثبوتی یا اثباتی وجود دارد.

## استحقاق عقوبت نسبت به مخالفت قطعیه

مخالفت قطعیه اینگونه محقّق می‌شود که هنگام زوال، در خانه باشد (نه در مسجد و نه در مدرسه)؛

به نظر می‌رسد چنین شخصی مستحقّ عقوبت است؛ زیرا نسبت به ترک مخالفت قطعیه، عاجز نبوده است. بنابراین عقوبت بر امری نیست که عاجز از آن باشد؛ در نتیجه این مورد، مجرای اصالة التخییر نیست؛ و مجرای قبح عقاب بدون بیان هم نیست، زیرا هرچند علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه بیان محسوب نمی‌شود، امّا نسبت به مخالفت قطعیه بیان است؛ برائت شرعیه نیز در طرفین جاری نیست، زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و همان محذور ثبوتی یا اثباتی را دارد.

## مقام سوم: موافقت احتمالیه، و یا مخالفت قطعیه مقارن با موافقت قطعیه

همانطور که گفته شد مقام سوم در جایی است اصلِ وجودِ دو تکلیف معلوم بالاجمال بوده و متعلّق آنها مردّد است به نحوی که موافقت قطعیه با هر دو تکلیف فعلی ممکن نبوده، امّا دو راه دیگر ممکن است: راه اول موافقت احتمالیه با هر دو تکلیف فعلی؛ و راه دوم موافقت قطعیه با یک تکلیف فعلی به همراه مخالفت قطعیه با تکلیف فعلی دیگر؛ به عنوان مثال زید علم اجمالی دارد که یا سفر کردن در روز پنجشنبه و جمعه واجب است، و یا در هر دو روز حرام است. دو تکلیف وجود دارد یکی سفر در روز پنجشنبه و دیگری سفر در روز جمعه، که حکم هر دو یکسان است (یا هر دو واجب بوده، و یا هر دو حرام هستند). در این صورت، قدرت بر موافقت قطعیه هر دو تکلیف معاً وجود ندارد. امّا دو راه پیش رو دارد: اول اینکه در هر دو روز سفر کند، یا در هر دو روز ترک سفر کند؛ در این صورت احتمال مخالفت در هر دو روز، و احتمال موافقت در هر دو روز وجود دارد؛ راه دوم اینکه یک روز سفر کرده و روز دیگر سفر نکند، در این صورت علم به موافقت یک تکلیف و علم به مخالفت تکلیف دیگر وجود دارد.

## تخییر از نظر عقلی

وظیفه چنین مکلّفی از نظر عقل، باید بررسی شود. یعنی آیا عقل به تقدّم احتمال موافقت و مخالفت حکم می‌کند، و یا به تقدّم موافقت قطعیه مقارن با مخالفت قطعیه؟ آیا باید احتمال را مقدّم نمود تا از مخالفت قطعیه با یک تکلیف رهایی حاصل شود، و یا باید موافقت قطعیه را مقدّم نمود تا لااقلّ قطع به امتثال یک تکلیف حاصل شود؟

در این مسأله، در نظر برخی عقل به تقدّم احتمال حکم می‌کند؛ و در نظر برخی نیز عقل به موافقت قطعیه مقارن با مخالفت قطعیه حکم می‌کند؛ و در نظر برخی نیز عقل حکمی به تقدّم یک راه نکرده (یعنی رجحانی برای یک راه بر دیگری نمی‌بیند) و به تخییر حکم می‌کند؛ هر گروه برای اثبات مدّعای خود، استدلالاتی بیان نموده‌اند.

به نظر می‌رسد در این مسأله نمی‌شود از استدلال و برهان کمک گرفت بلکه فقط باید وجدان عقلی بیان شده، و نهایتاً منبّهاتی برای آن ذکر شود. با توجّه به این نکته، به نظر می‌رسد عقلی ترجیحی برای یک طرف ندیده و به تخییر حکم می‌کند. به عبارت دیگر ترجیح یک راه بر دیگری در نظر عقل، وجدان نشده؛ و ادلّه ذکر شده نیز ناتمام است. بنابراین مکلّف در چنین مواردی، می‌تواند در هر دو روز سفر کند؛ و یا در هر دو روز سفر را ترک کند؛ و یا روز پنجشنبه سفر کرده و سفر در روز جمعه را ترک کند؛ و یا سفر در روز پنجشنبه را ترک کرده و در روز جمعه سفر کند؛ یعنی از نظر عقلی مخیّر بین این چهار کار بوده و اگر مخالفت با تکلیف فعلی رخ دهد، عقوبت وی قبیح است.

## تنبیه: اهمّیت یکی از تکالیف از حیث احتمال یا محتمل

همانطور که گفته شد در دوران بین محذورین «اصالة التخییر» جریان دارد (در هر سه مقام)؛ امّا این نکته باید تذکّر داده شود که تخییر در جایی است که یکی از دو احتمال، و یا یکی از دو محتمل، اقوی نباشند. به عنوان مثال اگر احتمال دهد حفظ نفسِ زید واجب است یا حفظ نفسِ امام معصوم، و قدرت بر موافقت هر دو نداشته باشد، هرچند هر دو احتمال وجود دارد امّا حفظ نفسِ امام اهمّ است. در این صورت، محتمل یکی اقوی می‌باشد؛ مثال برای اقوائیت احتمال اینکه علم اجمالی به وجوب سفر یا حرمت سفر در یک روز معیّن دارد که احتمال وجوب سفر ۷۰ درصد بوده و احتمال حرمت سفر ۳۰ درصد است.

## تقدّم اقوی از حیث احتمال یا محتمل

در هر دو صورت (اقوائیت احتمال یا محتمل) باید به اقوی عمل شود؛ زیرا اگر اقوی اخذ شود و در واقع مخالفت باشد، عقوبت بر آن عقلاً قبیح بوده و استحقاق عقوبت در آن نیست؛ امّا اگر به احتمال یا محتمل ضعیف اخذ شود و مخالفت با واقع محقّق شود، مستحقّ عقوبت خواهد بود؛ زیرا در نظر عقلی مقصّر محسوب شده و کوتاهی کرده است، یعنی می‌توانست به اقوی اخذ کند امّا این کار را نکرد. در باب قصور و تقصیر، عقل حاکم بوده و کسی که اضعف را انتخاب نماید، عقل وی را مقصّر می‌بیند؛ امّا کسی که اقوی را اخذ کند، در نظر عقل مقصّر نیست[1]. یعنی نسبت به اختیار اقوی، عجزی ندارد تا عقل به تخییر حکم نماید.

عدم بیان نیز نسبت به اخذِ احتمال ضعیف یا محتمل ضعیف، صدق نمی‌کند؛ زیرا بیان امری عقلی است نه اینکه در خطابی آمده باشد. بنابراین عقل همین مقدار را بیان می‌بیند؛ امّا اگر به اقوی اخذ شده و مخالفت واقع شود، عقل این را عدم بیان دیده و به قبح عقوبت وی حکم می‌کند.

برائت شرعیه نیز شامل طرفِ اقوی نیست؛ زیرا ادلّه برائت در نظر عرف، اطلاقی ندارند که شامل اقوی نیز شده و ترخیص در مخالفت آن دهند، بلکه فقط اضعف را دربرمی‌گیرند. این یک استظهار عرفی است.

## تعارض احتمال اقوی با محتمل اقوی

فرض شود یک تکلیف از حیث محتمل اقوی بوده و تکلیف دیگر از حیث احتمال اقوی باشد. در این صورت، قاعده کلی وجود ندارد که مثلاً همیشه اقوی از حیث محتمل، مقدّم باشد؛ بلکه باید اهمّیت هر یک نسبت به دیگری سنجیده شود، و مثلاً اگر اهمّیتِ محتمل بر اهمّیت احتمال غلبه داشته باشد، همان مقدّم می‌شود.

اگر با سنجش اهمّیت، عقل یکی را مقدّم ندانسته و مردّد شد، به تخییر حکم خواهد کرد؛ یعنی مکلّف در چنین شرائطی، هر کاری کند معذور است.

ج۲۱ ۹۷/۰۸/۰۱

[1]. تقدّم اقوی بنابر جمیع مبانی می‌باشد هرچند بنابر مبنای مختار در منجّزیتِ احتمال، روشن‌تر است.

## جمع‌بندی «أصالة التخییر»

بحث از «أصالة التخییر» به پایان رسید[۱]. نتیجه بحث اینکه «اصالة التخییر» به عنوان یک اصلِ عقلی به ملاک عجز مورد قبول است؛ همانطور که در موارد تخییر، برائت عقلیه هم مورد قبول است؛ و در مقام اول برائت شرعیه نیز مورد قبول است.

## اصل سوم: اصلِ احتیاط

«أصالة الإحتیاط» یکی از اصول عملیه عقلیه، می‌باشد. برای بررسی احتیاط عقلی ابتدا به عنوان مقدّمه، مجرای آن بررسی می‌شود:

## مقدّمه: مجرای اصالة الاحتیاط

شکّ در تکلیف فعلی از سه صورت خارج نیست:

الف. شکّ در وجودِ اصلِ تکلیف فعلی؛

ب. شکّ در متعلّق تکلیف (مکلّف‌به) در حالیکه اصلِ وجود تکلیف فعلی، محرز است؛

ج. شکّ در امتثال تکلیف فعلی در حالیکه اصلِ تکلیف فعلی و متعلّق آن، معلوم است؛

شکّ در اصلِ وجودِ تکلیف فعلی، فقط مجرای برائت یا استصحاب «علی سبیل منع الخلوّ» است؛ و شکّ در متعلّق تکلیف فعلی، فقط مجرای احتیاط یا تخییر «علی سبیل منع الخلوّ» است، زیرا اگر احتیاط ممکن باشد، باید احتیاط کرد و اگر ممکن نباشد، تخییر وجود دارد؛ و شکّ در امتثال، در علم اصول مورد بحث نیست، زیرا دائماً شبهه موضوعیه است.

---

[۱]. ابتدا استاد دام ظلّه به نحو خلاصه، مقام سوم را بار دیگر توضیح دادند. در مقام سوم مکلّف می‌داند دو تکلیف دارد که مشابه هم هستند مثلاً سفر در دو روز و یا ترک سفر در آنها، واجب است. قدرت بر موافقت قطعیه هر دو تکلیف فعلی و یا مخالفت قطعیه آنها ندارد. پس نسبت به موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه عاجز بوده و اصالة التخییر دارد؛ امّا برائت عقلیه نیز نسبت به این دو تکلیف فعلی، جاری است؛ زیرا نسبت به آنها بیانی وجود نداشته و علم اجمالی دارای اثر نیست تا بیان محسوب شود؛ و امّا برائت شرعیه نسبت به دو تکلیف جاری نیست؛ زیرا مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه در یک تکلیف می‌باشد، و هرچند مستلزم موافقت قطعیه در تکلیف دیگر نیز می‌باشد؛ امّا ادلّه برائت اطلاقی ندارد که شامل این موارد شود؛ بنابراین مردّد بین مخالفت احتمالیه با دو تکلیف فعلی، و بین مخالفت قطعیه با یک تکلیف فعلی مقارن با موافقت قطعیه با تکلیف فعلی دیگر شده، که عقل هیچکدام از این دو راه را راجح نمی‌بیند. لذا عقل به تخییر حکم می‌کند که مخالفت احتمالیه با دو تکلیف فعلی، و یا مخالفت قطعیه با یک تکلیف فعلی مقارن با موافقت قطعیه با تکلیف فعلی دیگر، هر دو جائز خواهد بود.

در نتیجه «اصالة الاحتیاط» در جایی جریان دارد که اصلِ تکلیف محرز بوده و در متعلّق آن شود. به عنوان مثال علم به حرمت فعلی وجود داشته امّا متعلّق حرمت بین اناء یمین و یسار، مردّد است. به تعبیر دیگر مجرای «اصالة الاحتیاط» فقط در اطراف علم اجمالی است.

در علم اصول «اصالة الاحتیاط» در دو مورد بحث شده است: مورد اول در دوران بین متباینین مانند علم اجمالی به وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر در روز جمعه؛ و مورد دوم در دوران بین اقلّ و اکثر مانند علم اجمالی به وجوب نماز با سوره یا نماز «لابشرط» از سوره؛ بنابراین باید هر مورد مستقلاً بررسی شود:

## مورد اول: دوران بین متباینین

گاهی علم اجمالی به وجود تکلیفی بین دو چیز متباین وجود دارد. معیار برای متباینین این است که احتیاط در آن به اتیان جمیع اطراف یا ترک جمیع اطراف محقّق می‌شود؛ به عنوان مثال اگر معلوم بالاجمال وجوب بوده و تعلّق آن به ظهر یا جمعه مشکوک باشد، برای احتیاط باید هر دو اتیان شوند؛ و یا علم به حرمت شرب وجود داشته و تعلّق آن به اناء یمین یا یسار مشکوک باشد، برای احتیاط باید از هر دو اجتناب شود. پس در این دو مثال، متباینین وجود دارند.

برخلاف اقلّ و اکثر که برای تحقّق احتیاط، امتثال یک طرف از آنها کافی است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به وجوب نماز با سوره و یا نماز «لابشرط» از سوره باشد، برای احتیاط کافی است نماز با سوره اتیان شود.

بحث از علم اجمالی به متباینین، در سه مقام انجام می‌شود: مقام اول در تعیین منجّز در تکلیف معلوم بالاجمال؛ و مقام دوم در مقدار منجّزیتِ علم اجمالی؛ و مقام سوم در علّی یا اقتضائی بودنِ آن:

### مقام اول: تعیین منجّز در تکلیف معلوم بالاجمال

ابتدا تکلیفِ معلومِ بالاجمال در یک مثال توضیح داده می‌شود. فرض شود در روز جمعه هنگام زوال، علم به یک وجوب فعلی وجود دارد، که به نماز ظهر یا به نماز جمعه تعلّق گرفته است. فرض شود در واقع نماز ظهر واجب است. وجوب نماز ظهور، فعلی شده زیرا موضوع آن فعلی شده است. از سویی نیز وجوب نماز ظهر، معلوم بالاجمال است (مراد از علم در این مباحث، همان قطع است). در تنجّزِ وجوب نماز ظهر در فرض فوق، هیچ اختلافی وجود ندارد. یعنی اگر نماز ظهر خوانده نشود، استحقاق عقوبت وجود دارد.

مثال دیگر در شبهه موضوعیه بیان می‌شود. فرض شود قطع اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود داشته، و در واقع اناء یمین نجس شده و شرب آن حرام است. حرمت شرب اناء یمین، فعلی است؛ زیرا موضوع آن فعلی شده است؛ حرمت شرب اناء یمین، منجّز نیز می‌باشد[۱] یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد. حرمت شرب اناء یمین، معلوم بالاجمال است[۲].

*اقوال در منجّزِ تکلیف معلوم بالاجمال*

بحث در این است که تنجّزِ چنین تکلیف فعلی از کجا آمده است؟ در این مسأله سه قول وجود دارد:

***قول اول: علم اجمالی***

قول اول مشهور بین علماست که علم اجمالی موجب تنجّز حرمت شرب اناء یمین است. بنابراین فقط یک منجّز برای چنین تکلیف فعلی، وجود دارد.

دلیل منجّزیت علم اجمالی نیز وجدان است؛ یعنی خداوند متعال اگر در قیامت این عالم بالاجمال را عقوبت نماید، قبیح نیست. این عدم قبح عقوبت، به معنای تنجیز یا تنجّز است. در نظر مشهور تفاوتی بین علم اجمالی و تفصیلی نیست و همانطور که اگر علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یمین باشد، موجب تنجّز آن است؛ علم اجمالی نیز موجب تنجّز حرمت شرب اناء یمین خواهد بود. تفاوت علم اجمالی و تفصیلی فقط در این است که معلوم در علم اجمالی، قابل تشخیص نیست؛ امّا در منجّزیت تفاوتی بین آنها نیست.

***قول دوم: تساقط اصول مؤمّنه در اطراف***

قول دوم در برخی کلمات محقّق خوئی آمده است[۳]. ایشان فرموده تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال از ناحیه علم اجمالی نیست، بلکه از ناحیه تعارض و تساقط اصول مؤمنّه در اطراف علم اجمالی است. علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء، مانع از شمول دلیل برائت نسبت به دو طرف است؛ لذا اصلِ جاری در این اناء با اصلِ جاری در اناء دیگر، تعارض و تساقط می‌کند. در این صورت نسبت به شرب اناء یمین هیچ مؤمنّی نبوده و عقل به احتیاط حکم می‌کند (البته نسبت به اناء یسار نیز عقل حکم می‌کند که مؤمّنی نبوده و باید احتیاط شود)؛

---

[۱]. نسبت به شرب اناء یسار اصلاً حرمت فعلی وجود ندارد تا منجّز شده باشد.

[۲]. تنجّز تکلیف فعلی در این موارد، اختلافی نیست مگر برخی افراد شاذّ و معدود؛

[۳]. محقّق خوئی در برخی کلمات دیگر همان قول مشهور را قبول نموده است. به هر حال نمی‌شود قول دوم را به نحو جزمی به ایشان نسبت داد، بلکه شاید به مناسبتی در درس بیان شده امّا اختیار نشده است. شهید صدر مباحث محقّق خوئی را بهتر از تقریرات ایشان بیان کرده است.

زیرا وقتی مؤمّن نباشد احتمال عقوبت بوده و عقلاً باید دفع ضرر محتمل شود. در نتیجه سقوط اصول مؤمّنه و این قاعده عقلی موجب تنجّز می‌شوند. بنابراین منشأ تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال، علم اجمالی نبوده بلکه تساقط اصول و قاعده عقلی است[۱].

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا ایشان منکرِ برائت عقلیه نیست، لذا از ایشان سوال می‌شود که تکلیف معلوم بالاجمال بیان دارد؟ اگر علم اجمالی بیان باشد، پس همان منجّز تکلیف است؛ و اگر هیچ بیانی نباشد، برائت عقلیه جاری شده و مؤمّن عقلی وجود دارد لذا نوبت به دفع ضرر محتمل نمی‌رسد. پس این کلام با مبنای ایشان در قبول قبح عقاب بدون بیان، سازگار نیست[۲].

## ج۲۲ ۹۷/۰۸/۰۲

*قول سوم: علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی*

سومین قول در مورد منجّز تکلیف معلوم بالاجمال، از شهید صدر است که نظر مختار نیز همین نظر می‌باشد. ایشان فرموده تکلیف فعلی به وسیله دو چیز، منجَّز می‌شود: علم اجمالی؛ و احتمال تفصیلی؛

---

[۱]. مصباح الاصول، ج۱، ص۴۰۳:«المورد الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین، و قبل الشروع فی تحقیق الحال فی هذا المورد، لا بدّ من ذکر مقدّمة، و هی أنّ احتمال التکلیف الالزامی بنفسه مساوق لاحتمال العقاب علی مخالفته، و معه کان العقل مستقلًا بلزوم التحرز عنه و تحصیل المؤمّن، و هذا هو الملاک فی حکم العقل بلزوم الاطاعة، حتّی فی موارد العلم التفصیلی بالتکلیف، أو قیام الحجّة علیه، فانّ مخالفة التکلیف الواصل إلی المکلف– بالعلم الوجدانی أو بقیام الحجّة المعتبرة– لا تستلزم القطع بالعقاب علیها، لاحتمال العفو منه سبحانه و تعالی، و الشفاعة من النبی و الأئمة (علیهم السلام) و إنّما المتحقق هو احتمال العقاب علی المخالفة و هو کافٍ فی حکم العقل بالتنجیز، فلا فرق بین موارد التکالیف المعلومة و التکالیف المحتملة فی أنّ حکم العقل بلزوم الاطاعة ناشئ من احتمال العقاب، ففی کل مورد یحتمل فیه التکلیف الالزامی یستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة، إلّا أن یثبت فیه مؤمّن من العقاب عقلًا، کقاعدة قبح العقاب بلا بیان، أو شرعاً کالأدلة الشرعیة الدالة علی البراءة من حدیث الرفع و نحوه، و أمّا إذا لم یثبت المؤمّن عقلًا و لا شرعاً، فنفس الاحتمال کافٍ فی تنجیز التکلیف الواقعی، و یتحصل من ذلک أنّ تنجیز العلم الاجمالی و عدمه یدور مدار جریان الاصول فی أطرافه و عدمه، فإن قلنا بجریانها فی جمیع الأطراف، سقط العلم الاجمالی عن التنجیز مطلقاً. و إن قلنا بعدم جریانها فی شیء من الأطراف کان احتمال التکلیف فی کل طرف بنفسه منجّزاً، بلا حاجة إلی البحث عن منجّزیة العلم الاجمالی».

[۲]. به احتمال بسیار قوّی نظر محقّق خوئی نیز همان نظر مشهور است و گاهی انسان در درس مطلبی را صرفاً به عنوان بحث علمی بیان کرده و عبور می‌کند.

به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد[۱]، در حالیکه در واقع یکی از دو اناء نجس بوده و دیگری طاهر است[۲]. نجاست واقعی یکی از آن دو، معلوم تفصیلی نیست، بلکه چه اناء یمین و چه اناء یسار باشد، معلوم به علم اجمالی است. در هر علم اجمالی به عدد اطراف آن، احتمال تفصیلی وجود دارد. به عنوان مثال در علم به نجاست یکی از دو اناء، دو احتمال تفصیلی هست که یکی احتمال نجاست اناء یمین و دیگری احتمال نجاست اناء یسار است. بنابراین اگر علم اجمالی به نجاست یکی از صد اناء باشد، صد احتمال تفصیلی وجود خواهد داشت. در نظر منکرین برائت عقلیه مانند شهید صدر، تفاوتی بین قطع و احتمال نبوده و همانطور که قطع موجب تنجّز تکلیف فعلی می‌شود، احتمال نیز اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن می‌شود. در مثال فوق فرض شود در واقع شرب اناء یمین حرام بوده و شرب اناء یسار حلال باشد. در این صورت همه علماء، حرمت شرب اناء یمین را فعلی می‌دانند زیرا در نظر مشهور شرط فعلیت تکلیف، چهار چیز است: بلوغ؛ عقل؛ قدرت؛ التفات و احتمال؛ فرض این است که مکلّف ملتفت وجود داشته لذا تکلیف وی فعلی است و نفسِ احتمال حرمت شرب اناء یمین، موجب فعلیت آن است؛ در نظر مختار نیز سه شرط اول برای فعلیت تکلیف نیاز بوده که طبق فرض هر سه شرط وجود دارند (در نظر مختار، نیازی به التفات برای فعلیت تکلیف نیست).

مرحله بعد از فعلیت، مرحله تنجّز تکلیف است. در نظر مشهور اگر علم به حرمت یکی از دو اناء وجود داشته باشد، همان علم به نحو اجمالی به حرمت شرب اناء یمین تعلّق گرفته و موجب تنجّز آن می‌شود. پس حرمت شرب اناء یمین دارای بیان بوده، و مخالفت با آن استحقاق عقوبت دارد.

این بیان مشهور مورد قبول است؛ امّا همانطور که گفته شد علاوه بر علم اجمالی، دو احتمال تفصیلی نیز وجود دارد: احتمال حرمت شرب اناء یمین؛ و احتمال حرمت شرب اناء یسار؛ احتمال حرمت شرب اناء یسار، منجّز نیست؛ زیرا طبق فرض در ناحیه اناء یسار، تکلیف فعلی وجود نداشته و شرب آن حلال است. اگر تکلیف فعلی نباشد، تنجّزی هم نخواهد بود. به عبارت دیگر منجِّز به چیزی گفته می‌شود که اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن می‌شود، در حالیکه تکلیف فعلی در اناء یسار وجود ندارد تا احتمالی که به آن تعلّق گرفته موجب تنجّز شده و منجِّز نامیده شود؛ امّا احتمال حرمت شرب اناء یمین، موجب تنجّز حرمت می‌شود؛ زیرا احتمال نیز مانند قطع موجب تنجّز تکلیف است.

---

[۱]. البته با نظر دقیق، علم اجمالی به نجاست موجب تنجّز نیست، زیرا نجاست استحقاق عقوبت ندارد تا منجِّز داشته باشد؛ بلکه از این علم اجمالی، علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو اناء متولّد می‌شود که منجِّز است؛ امّا برای راحتی و به تبعیت از کلام علماء، همان علم اجمالی به نجاست گفته می‌شود.

[۲]. فرض دیگر که هر دو در واقع نجس باشند، خواهد آمد.

بنابراین حرمت شرب اناء یمین، در یک زمان دو منجِّز دارد؛ علم به نحو اجمال به آن تعلّق گرفته و احتمال نیز به نحو تفصیلی نسبت به آن وجود دارد. در نتیجه تکلیف فعلی حرمت، منجَّز شده و در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد. پس دو منجِّز برای تکلیف فعلی وجود داشته و اگر یکی از آنها مانند قطع، زائل شود (در حالیکه احتمال تفصیلی باقی است)، باز هم حرمت شرب یمین منجَّز است؛ زیرا احتمال تفصیلی موجب تنجّز آن می‌شود. بنابراین در یک آن، و در یک زمان دو منجِّز بر یک تکلیف فعلی تعلّق گرفته و موجب تنجّز آن می‌شوند.

**جمع‌بندی مقام اول: تنجیز تکلیف معلوم بالاجمال به علم و احتمال**

در تعیین منجِّز تکلیفِ معلوم بالاجمال، دو قول وجود دارد: اول اینکه علم اجمالی به تنهایی موجب تنجّز آن است؛ و دوم اینکه علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی موجب تنجّز هستند[۱].

به نظر می‌رسد قول دوم صحیح می‌باشد؛ دلیل آن در بحث برائت عقلیه گذشت که قاعده قبح عقاب بدون بیان، مورد قبول نبوده و اگر تکلیف فعلی محتمل بوده و معذّر شرعی از سوی شارع نداشته باشد، عقوبت بر مخالفت آن قبیح نیست؛ البته همانطور که گفته شد در این بحث، استدلال و برهانی وجود ندارد زیرا امری وجدانی است؛ امّا مؤیّدی دارد که در بین عقلاء نیز برائت وجود نداشته و عقلاء در تمام شبهات (موضوعیه و حکمیه) احتیاطی هستند. عقل نیز حکمی به برائت ندارد؛ فقط برائت شرعیه وجود داشته و گاهی شارع در مخالفتِ تکلیف فعلی ترخیص می‌دهد.

در نتیجه منجّز تکلیف معلوم بالاجمال، علم اجمالی به حرمت شرب اناء یمین و احتمال تفصیلی نسبت به حرمت شرب اناء یمین، به همراه یکدیگر هستند.

## ج۲۳ ۹۷/۰۸/۱۹

**مقام دوم: مقدار منجّزیت علم اجمالی**

در مقام دوم از مقدار منجّزیت علم اجمالی بحث می‌شود که علم اجمالی در چه دائره‌ای منجّز تکلیف فعلی است[۲]. به عنوان مقدمه، مخالفت با تکلیفِ معلوم (تفصیلاً یا اجمالاً) به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعیه؛ و مخالفت احتمالیه؛ ابتدا این دو نحوه مخالفت در علم تفصیلی تبیین شده و سپس در علم اجمالی تبیین می‌شود:

---

[۱]. این مبنا در مسائل متعدّدی از مباحث آینده تأثیر داشته و ثمره بین این دو قول در آنها ظاهر می‌شود.

[۲]. هرچند در مقام اول گفته شد علم اجمالی به همراه احتمال تفصیلی، موجب تنجّز تکلیف است؛ امّا در این مقام از منجّزیتِ احتمال بحثی نمی‌شود و فقط از مقدار منجّزیت علم اجمالی بحث میشود.

الف. فرض شود ظهر شده که زید علم به وجوب نماز ظهر پیدا می‌کند. دو نحوه مخالفت با این تکلیف فعلی ممکن است: اگر نماز ظهر را در آن روز نخواند، مخالفت قطعیه کرده است؛ زیرا اولاً با تکلیف فعلی مخالفت کرده، و ثانیاً علم به تحقّق مخالفت پیدا کرده است؛ امّا اگر با آبی «مشکوک الطهارة و النجاسة» (که در واقع نجس است) وضوء گرفته و نماز ظهر بخواند، مخالفت احتمالیه کرده است؛ زیرا هرچند با تکلیف فعلی مخالفت کرده است (زیرا نماز بدون وضوء، مانند نماز نخواندن است)، امّا علم به مخالفت نداشته و فقط احتمال مخالفت می‌دهد[1].

ب. در تکلیف معلوم بالاجمال نیز همین دو قسم مخالفت وجود دارد، که در ضمن مثال علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه بیان می‌شود: اگر هر دو نماز ظهر و جمعه ترک شود، مخالفت قطعیه است؛ زیرا با تکلیف فعلی مخالفت شده و قطع به آن مخالفت وجود دارد؛ و اگر یک نماز خوانده شده و دیگری ترک شود (فرض شود همانی که ترک شده در واقع واجب بوده)، مخالفت احتمالیه است؛ زیرا هرچند با تکلیف واقعی مخالفت شده، امّا قطع به آن وجود ندارد، بلکه احتمال مخالفت داده می‌شود.

با توجه به این مقدّمه، در محلّ بحث نیز تکلیف فعلی وجود دارد که به واسطه علم اجمالی منجّز شده است (یعنی علم اجمالی، منجّزِ تکلیفِ معلوم بالاجمال است). تکلیف منجّز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد. این تکلیف معلوم بالاجمال نیز دو نحوه مخالفت دارد: مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه. اکنون این سوال مطرح می‌شود که علم اجمالی موجب استحقاق عقوبت بر کدام قسم از انواع مخالفت است؟ به عبارت دیگر آیا علم اجمالی در هر دو نحوه مخالفت موجب استحقاق عقوبت است، و یا فقط در مخالفت قطعیه موجب استحقاق عقوبت است؟ اگر علم اجمالی موجب استحقاق عقوبت در تمام انواع مخالفت باشد، منجّزیت علم اجمالی به نحو مطلق بوده و از آن تعبیر به «وجوب موافقت قطعیه» می‌شود؛ امّا اگر در مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال، استحقاق عقوبت نباشد، از آن تعبیر به «عدم وجوب موافقت قطعیه» می‌شود.

در نتیجه مراد از مقدار منجّزیت علم اجمالی، این است که آیا علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه نیز منجّز تکلیف است؟ به عبارت دیگر تمام بحث در این است که بعد از فراغ از استحقاق عقوبت در مخالفت قطعیه، آیا در مخالفت احتمالیه نیز استحقاق عقوبت وجود دارد؟

[1]. بنابراین مخالفت دارای دو قسم متفاوت نیست، بلکه مقارنات آن مختلف است. اگر تکلیف واقعی اتیان نشود، مخالفت شده؛ که گاهی علم به این مخالفت وجود دارد و گاهی احتمال آن داده می‌شود. به عبارت دیگر مخالفت گاهی با علم به مخالفت مقارن بوده و گاهی با احتمال مخالفت مقارن است، که به این اعتبار، دو نوع مخالفت محقّق می‌شود.

## ارتباط بحث با حقیقت علم اجمالی

شهید صدر فرموده پاسخ این سوال (منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه) به حقیقت علم اجمالی برمی‌گردد. یعنی آنچه از علم اجمالی و حقیقت آن فهمیده شود، ارتباط مستقیم با مسأله فوق دارد[۱]. به نظر می‌رسد این کلام صحیح است، لذا باید مبانی مختلف در حقیقت علم اجمالی و فارق آن با علم تفصیلی بیان شود[۲]:

*مبنای اول: جامع*

مبنای اول همان مبنای رائج و مشهور در علم اصول است که بزرگانی مانند میرزای نائینی و محقّق اصفهانی و محقّق خوئی و شهید صدر آن را قبول دارند. علم اجمالی در این مبنا، به جامع تعلّق گرفته است. یعنی معلوم در علم تفصیلی همان فرد است؛ امّا در علم اجمالی، جامع است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد که اناء یمین در واقع نجس است. در این صورت، عملی به نجاست اناء یمین وجود ندارد؛ بلکه علم به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد که «احد الانائین» دارای دو فرد و مصداق می‌باشد. پس آنچه معلوم است نجاست جامع بین آن دو اناء است؛ و آنچه در واقع نجس شده، فرد معیّن است که نجاست آن معلوم نیست.

علم به مقدار متعلّق خود، منجّز تکلیف است. یعنی در این صورت علم به جامع وجود دارد و باید جامع امتثال شود. امتثال جامع به این است که شرب یکی از دو اناء، ترک شود. اگر شرب یکی ترک شود، به مقدار علم امتثال شده و مخالفت با علم نشده است؛ زیرا علم به نجاست «احدهما» بوده که امتثال شده و شرب یکی ترک شده است. به عبارت دیگر از نجاستِ معلوم بالاجمال اجتناب شده، و با ترک احدهما که منجّز بود، دیگر تکلیف منجّز دیگری وجود ندارد. بنابراین اگر شرب اناء یسار ترک شده و اناء یمین شرب شود، مخالفتی با علم اجمالی نشده است؛ زیرا هرچند با تکلیف فعلی مخالفت شده امّا آنچه معلوم بوده (نجاست یکی از دو اناء) ترک شده و مخالفتی با علم نشده است.

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۵۳:«و إنّما المهم البحث فی تنجیز العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیة عقلا، فقد وقع الخلاف فی ذلک، فذهب جماعة کالمحقق النائینی و السید الاستاذ إلی أنّ العلم الاجمالی لا یقتضی بحدّ ذاته وجوب الموافقة القطعیة و تنجیز کلّ اطرافه مباشرة. و ذهب المحقّق العراقی و غیره إلی أنّ العلم الاجمالی یستدعی وجوب الموافقة القطعیة، کما یستدعی حرمة المخالفة القطعیة. و یظهر من بعض هؤلاء المحققین إن المسألة مبنیّة علی تحقیق هویّة العلم الاجمالی، و هل هو علم بالجامع أو بالواقع؟ و علی هذا الاساس سوف نمهّد للبحث بالکلام عن هویّة العلم الاجمالی و المبانی المختلفة فی ذلک، ثم نتکلم فی مقدار التنجیز علی تلک المبانی. و یمکن تلخیص الاتجاهات فی تفسیر العلم الاجمالی فی ثلاثة مبان ... ».

[۲]. در حقیقت علم اجمالی سه مبنا وجود دارد، که در بحث قطع بیان شده و برای روشن شدنِ بحث، دوباره تکرار می‌شود.

بنابر این مسلک، علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجّز نیست، و در مخالفت احتمالیه استحقاق عقوبت نیست؛ لذا نتیجه مبنای مشهور این است که منجّزیت علم اجمالی فقط در دائره مخالفت قطعیه است.

*مبنای دوم: فرد مردّد*

مبنای دوم از مرحوم آخوند است که متعلّق علم تفصیلی «فرد معیّن» و متعلّق علم اجمالی «فرد مردّد» است. برای تبیین مبنای ایشان باید تفاوت «فرد مردّد» و «جامع»، و تفاوت «فرد معیّن» با «فرد مردّد» بیان شود:

جامع عنوانی است که شامل جمیع افراد است. به عنوان مثال عالم در «اکرم العالم» جامع بین زید و بکر و عمرو و خالد (که فرض شده عالم هستند) می‌باشد؛ امّا فرد مردّد شامل همه افراد نبوده بلکه قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد. به عنوان مثال عالم در «اکرم عالماً» جامع بین زید و بکر و عمرو و خالد نیست، بلکه شامل یکی از آنها به نحو نامعیّن است. پس عنوان «عالماً» قابل انطباق بر زید و بکر و عمرو و خالد است، زیرا همه از افراد عالم هستند. در نتیجه جامع به نحو انحلالی بوده و شامل جمیع افراد است؛ امّا فرد مردّد، انحلالی نبوده و فقط قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد.

تفاوت فرد معیّن و فرد مردّد در این است که فرد معیّن نه انطباق بر جمیع افراد دارد، و نه قابلیت انطباق بر همه افراد را دارد. به عنوان مثال زید در «اکرم زیداً» قابلیت انطباق بر عمرو و خالد و بکر (یعنی سائر افراد عالم) را ندارد، بلکه فقط قابل انطباق بر زید است.

با توجّه به این مقدّمه، مرحوم آخوند فرموده متعلّق علم اجمالی «فرد مردّد» است. یعنی علم به نجاستِ «احدهما» وجود دارد که عنوان «احدهما» جامع نیست؛ زیرا جامع بر جمیع افراد منطبق است نه اینکه قابلیت انطباق بر جمیع افراد داشته باشد؛ یعنی در فرد مردّد، قابلیت انطباق وجود داشته و بر هر دو منطبق نیست، لذا علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در واقع علم به نجاست فرد مردّد است.

اگر متعلّق علم اجمالی، فرد مردّد باشد، کافی است از یکی از دو اناء اجتناب شود، تا با علم اجمالی مخالفت نشود. یعنی در این صورت ممکن است فرد مردّد بر اناء یسار انطباق داده شده و اناء یمین شرب شود، و مخالفتی با علم رخ نداده است؛ زیرا هرچند مخالفت تکلیف فعلی شده، امّا مخالفت احتمالی شده و استحقاق عقوبت ندارد. به عبارت دیگر نتیجه این مبنا نیز عدم منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه است.

ج۲۴ ۹۷/۰۸/۲۰

*مبنای سوم: فرد معیّن*

محقّق عراقی فرموده علم اجمالی به فرد مردّد یا جامع تعلّق نگرفته، بلکه به «فرد معیّن» تعلّق گرفته که نزد عالم نیز معلوم نیست. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد که در واقع اناء یمین نجس است، در این صورت اناء یمین معلوم وی بوده امّا خودِ شخص هم نمی‌داند که نجاست اناء یمین برای وی معلوم است. نظیر اینکه از مسافت دور به انسانی اشاره شده و گفته شود «ذاک الرجل» که این عنوان برای مخاطب نامعلوم بوده و مردّد بین زید و عمرو است. فرض شود آن مرد در واقع «زید» است، امّا مخاطب نمی‌داند. در این صورت، مخاطب به آن مرد علم دارد امّا خودش هم نمی‌داند که معلوم وی زید است.

بنابراین علم اجمالی به نجاستِ «احد الانائین» در واقع علم به نجاست اناء یمین است امّا خودِ عالم هم نمی‌داند که علمش به اناء یمین تعلّق گرفته است. به عبارت دیگر متعلّق علم اجمالی «فرد معیّن» بوده که نزد عالم نیز نامعیّن است. پس متعلّق علم اجمالی جامع یا فرد مردّد نیست بلکه تعیّن داشته و تطبیق فعلی یا قابلیت تطبیق بر کثیرین ندارد.

بنابر این مسلک علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه نیز منجّز است؛ زیرا نجاست فرد معیّن معلوم بوده و آن تکلیف منجّز است. در نتیجه تکلیف به تمام مراحلش منجّز خواهد بود.

*مبنای مختار*

به نظر می‌رسد کلام محقّق عراقی صحیح می‌باشد هرچند نظر مختار اندکی با نظر ایشان تفاوت دارد. این تفاوت در نقد سائر نظریه‌ها روشن خواهد شد. قبل از نقد این مبانی، نیاز است یک مقدمه مطرح شود:

*مقدّمه: معلوم بالذات و بالعرض*

معلوم یا مقطوع دارای دو نوع «بالذات» و «بالعرض» می‌باشد[۱]. به عنوان مثال «معلوم بالذات» در قطع به عدالت زید در نظر مشهور همان «مفهوم عدالت زید» در ذهن است. یعنی مفهوم عدالت زید، متعلّق قطع و علم است؛ و «معلوم بالعرض» در مثال فوق نیز مصداق عدالت زید در خارج است. این مصداق گاهی مصداق حقیقی و گاهی مصداق وهمی است؛ اگر زید واقعاً عادل باشد، عدالت وی دارای مصداق حقیقی است (که همان عدالت زید، در خارج است)؛ و اگر زید واقعاً فاسق باشد، عدالت وی دارای مصداق حقیقی نبوده بلکه مصداق وهمی

[۱]. مراد از «علم» یا «قطع» در این مباحث، جامع بین قطع و اطمینان است. البته همانطور که معلوم دارای دو نوع «بالذات» و «بالعرض» است؛ مظنون و مشکوک نیز همان دو نوع را دارند.

دارد. بنابراین در نظر مشهور، مفهوم عدالت «معلوم بالذات» بوده؛ و مصداقِ آن در خارج (اعمّ از مصداق حقیقی یا وهمی) «معلوم بالعرض» است[۱]؛

با توجّه به این مقدّمه، باید بررسی شود در جایی که علم به نجاست احدهما وجود دارد، متعلّق آن علم چیست؟ متعلّق علم اجمالی، کدامیک از جامع یا فرد مردّد یا فرد معیّن است؟ البته باید دقّت شود که عنوان «متعلّق علم اجمالی» تسامح دارد؛ زیرا در واقع متعلّق علم مورد اختلاف نیست بلکه «متعلّق المتعلّق» یکی از امور فوق است (یعنی نجاستِ یکی از آنها).؛ حتی به تعبیر دقیق‌تر «متعلّق متعلّق المتعلّق» در علم اجمالی مورد اختلاف است، زیرا بحث در علم به حرمتِ شربِ «احدهما» بوده که «احدهما» متعلّق علم نبوده بلکه متعلّق علم اجمالی همان حرمت بوده و «متعلّق المتعلّق» نیز «شرب» می‌باشد، و عنوان «احدهما» در واقع «متعلّق متعلّق المتعلّق» است. برای جلوگیری از تتابع اضافات، از عنوان «متعلّق علم اجمالی» استفاده شده است.

به هر حال، بحث در تعیین متعلّق علم اجمالی است. با توجّه به مقدّمه فوق این سوال مطرح می‌شود که مراد از متعلّق، معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض؟ از کلمات علماء استفاده می‌شود که قائلین به جامع در واقع نظر به «معلوم بالذات» داشته و قائلین به فرد (مردّد یا معیّن) نظر به «معلوم بالعرض» داشته‌اند.

*معلوم بالعرض در علم اجمالی*

به نظر می‌رسد «معلوم بالعرض» در علم اجمالی همان اناء یمین است؛ زیرا فرض این است که در واقع اناء یمین نجس شده است. بنابراین نجاست اناء یمین «معلوم بالعرض» است، که واضح است این معلوم همان فرد معیّن می‌باشد نه جامع یا فرد مردّد. جامع یا فرد مردّد نمی‌توانند مصداقی برای نجاست «احدهما» باشند.

## ج۲۵ ۹۷/۰۸/۲۱

*معلوم بالذات در علم اجمالی*

تعیین معلوم بالذات در علم اجمالی از مباحث بسیار دقیق است. پنج احتمال بدوی در معلوم بالذات وجود دارد؛ زیرا هر عنوانی متعلّقِ علم یا تصدیق شود (و حتی هر عنوانی که در کلام اخذ شود) اشاره به یکی از این پنج امر دارد؛ بنابراین عنوان مشیر «نجاسة احدهما» نیز از این پنج قسم خارج نیست. ابتدا این پنج مورد بیان شده و سپس معلوم بالذات در علم اجمالی بررسی می‌شود که از کدام قسم است:

[۱]. اختلافی با مشهور وجود دارد که «معلوم بالذات» در مثال فوق «مفهوم عدالت زید» نیست؛ بلکه «عنوان عدالت زید» است. تفاوت بین عنوان و مفهوم نیاز به توضیح طولانی داشته و فعلاً به آن پرداخته نمی‌شود؛ البته این مقدار از نظر مشهور مورد قبول است که «معلوم بالعرض» همان مصداق حقیقی یا وهمی است.

الف. صورت اول اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به تمام افراد و مصادیق آن عنوان دارد؛ به عنوان مثال عالم در جمله «اکرم العالم» عنوانی کلی بوده و اشاره به تمام افراد و مصادیق عالم در خارج دارد.

ب. صورت دوم اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به فرد مردّد دارد؛ به عنوان مثال «عالماً» در جمله «اکرم عالماً» یک عنوان کلی بوده و اشاره به یک فرد (نه جمیع افراد) دارد که آن هم فرد مردّد است (نه معیّن).

ج. صورت سوم اینکه عنوانی کلی باشد که اشاره به فرد معیّن دارد؛ به عنوان مثال «عالماً» در جمله «رأیتُ عالماً» عنوانی کلی بوده و اشاره به همان فرد رؤیت شده (مثلاً زید) دارد.

د. صورت چهارم اینکه عنوانی جزئی باشد که اشاره به فرد معیّن و معلوم دارد؛ به عنوان مثال فرض شود «هذا الرجل» در جمله «اکرم هذا الرجل» اشاره به زید دارد. در این صورت، عنوان «هذا الرجل» یک مفهوم جزئی بوده و اشاره به یک فرد معیّن و معلوم یعنی زید دارد.

ی. صورت پنجم اینکه عنوانی جزئی باشد که اشاره به فرد معیّنی در واقع و نامعلوم برای ما دارد؛ به عنوان مثال فرض شود شخصی در دوردست قرار دارد که مردّد بین زید و عمرو است. در این صورت، اگر گفته شود «اکرم ذاک الرجل» و به وی اشاره شود، از قسم پنجم است؛ زیرا عنوان «ذاک الرجل» مفهومی جزئی دارد و اشاره به همان فرد معیّن دارد که از دور دیده می‌شود؛ امّا آن فرد قابل تشخیص نبوده و معلوم نیست.

درنتیجه عناوین مأخوذ در خطاب‌های رائج یا عناوین موجود در متعلّق تصدیق یکی از این پنج قسم می‌باشند.

**نظر مرحوم آخوند: عنوان کلی مشیر به فرد مردّد**

در نظر مرحوم آخوند عنوانِ «احدهما» که متعلّق علم اجمالی است، از قسم دوم می‌باشد نظیر عنوان عالم در «اکرم عالماً» یعنی عنوانی کلی بوده و اشاره به فرد مردّد دارد.

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا در علم اجمالی به فرد معیّن اشاره می‌شود نه به فرد مردّد، یعنی مشارالیه عنوان «احدهما» فرد معیّن و نامعلوم است. البته در موارد نادری معلوم بالاجمال فرد مردّد می‌شود، که به عنوان تنبیه در انتهای بحث مطرح خواهد شد.

**نظر مشهور: عنوان کلی مشیر به فرد معیّن و نامعلوم**

عنوان «احدهما» یا معلوم بالذات در نظر مشهور از قسم سوم است، یعنی عنوانی کلی که اشاره به فرد معیّن در واقع و نامعلوم برای ما دارد نظیر عنوان عالم در «رأیتُ عالماً».

**نظر آقا ضیاء: عنوان جزئی مشیر به فرد معیّن و نامعلوم**

معلوم بالذات در نظر آقا ضیاء از قسم پنجم است نظیر عنوان «ذاک الرجل» در جمله «اکرم ذاک الرجل» یعنی عنوانی جزئی بوده[۱]، و اشاره به فرد معیّن و نامعلوم نزد ما دارد.

اختلاف نظر مشهور و محقّق عراقی فقط در کلی یا جزئی بودنِ عنوان متعلّق علم اجمالی (یعنی همان عنوان «احدهما») می‌باشد؛ امّا هر دو قبول دارند که این عنوان به فرد معیّن و نامعلوم اشاره دارد. به عبارت دیگر نقطه مشترک قسم سوم و پنجم در این است که مشارالیه آن عنوان در هر دو قسم، یک فرد معیّن و نامعلوم است؛ و نقطه اختلاف آنها در کلی یا جزئی بودنِ عنوان (مانند عنوان «احدهما» در علم اجمالی) می‌باشد. بنابراین مشارالیه عنوان موجود در علم اجمالی نزد آقا ضیاء و مشهور همان فرد معیّن و نامعلوم است، امّا اختلاف شده که آیا عنوان «احدهما» از عناوین کلی نظیر «عالماً» (در جمله «رأیتُ عالماً») می‌باشد و یا از عناوین جزئی نظیر «ذاک الرجل» است؟

**نظر مختار: عنوان کلی مشیر به فرد معیّن و نامعلوم**

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح است[۲]. فارق نظر مختار و نظر آقا ضیاء، فقط در همین مقدار است که عنوان «احدهما» در علم اجمالی از قبیل «ذاک الرجل» نبوده بلکه از قبیل «عالماً» در جمله «رأیتُ عالماً» است. در نتیجه از این جهت (کلی یا جزئی بودنِ معلوم بالذات)، نظر مشهور صحیح است؛ زیرا عنوان «احدهما» قابلیت تطبیق بر هر دو اناء را دارد، و مانند عنوان «ذاک الرجل» نیست که فقط قابلیت انطباق بر یک مرد را داشته باشد.

همانطور که گفته شد معلوم بالذات از قسم سوم می‌باشد یعنی عنوانی کلی بوده و اشاره به فرد معیّن و نامعلوم نزد ما دارد؛ امّا نتیجه بحث مطابق نظر محقّق عراقی است. یعنی اکنون باید به این سوال پاسخ داده شود که در باب تنجیز، آیا تنجیز علم اجمالی فقط در حدّ عنوان مشیر است و یا به حدّ مشارالیه سرایت می‌کند؟ در این بحث همان نظر محقّق عراقی اثبات می‌شود؛ زیرا به نظر می‌رسد بیانیت و تنجیز علم اجمالی، مرتبط به مشارالیه بوده و در حدّ عنوان مشیر باقی نمی‌ماند. بنابراین مشارالیه منجّز شده و دارای بیان خواهد بود. همانطور که گفته شد علم اجمالی به نجاست «احدهما» وجود دارد که این عنوان کلی به فرد معیّن (مثلاً اناء یمین که در واقع نجس است) اشاره دارد؛ یعنی علم اجمالی موجب تنجّز حرمت در اناء یمین می‌شود زیرا تنجّز علم اجمالی

---

[۱]. البته آقا ضیاء تصریحی به جزئی بودنِ آن عنوان و معلوم بالذات ندارد؛ امّا از کلمات وی به دست می‌آید که آن عنوان را جزئی می‌داند.

[۲]. نظر مختار در سابق دقیقاً نظر آقا ضیاء بوده و به نظر می‌رسید معلوم بالذات یا «احدهما» یک عنوان جزئی است؛ شاید به این سبب بوده که نظر به «احدهما» در جمله شده نه خارج از جمله به تنهایی لحاظ شود که کلی است یا جزئی؛ امّا پس مدّتی از آن نظر عدول شده و نظر مختار کلّیت عنوان «احدهما» و معلوم بالذات شد، و در این مقدار از مسأله، نظر مشهور مقدّم شد.

در حدّ عنوان مشیر باقی نمانده و به مشارالیه که فرد معیّن است، می‌رسد. البته دلیلی بر این مطلب وجود ندارد بلکه وجدان چنین حکمی دارد. یعنی اینگونه وجدان می‌شود که نزد عقل بیانیت و تنجّز علم اجمالی نسبت به مشارالیه سنجیده می‌شود نه نسبت به عنوان مشیر.

در نتیجه منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه نیز ثابت است. یعنی در مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال نیز استحقاق عقوبت وجود دارد. یعنی اصطلاحاً «وجوب موافقت قطعیه» مورد قبول است، که البته این وجوب از استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه انتزاع می‌شود.

با دقّت در مطالب فوق، معلوم می‌شود که اصلِ نزاع، مرتبط با تعیین متعلّق علم اجمالی نیست؛ بلکه با دقّت باید گفت که نزاع، مرتبط با این مسأله است که آیا تنجیز علم با توجّه به عنوان است یا با توجّه به مشارالیه؟ لذا هرچند متعلّق علم اجمالی یک عنوان کلی است (همانطور که مشهور قائلند)، امّا علم اجمالی موجب تنجّز عنوان نشده بلکه موجب تنجّز فرد معیّن (یعنی مشارالیهِ آن عنوان) می‌شود. بنابراین مخالفت با فرد معیّن (اناء یمین که واقعاً نجس است)، مخالفت با تکلیفی است که بیان دارد. پس معلوم بالاجمال در مرحله مخالفت احتمالیه نیز منجّز بوده و عقوبت بر مخالفت احتمالیه نیز بدون بیان نبوده بلکه بیان دارد. به عبارت دیگر حرمت اناء یمین، فعلی می‌باشد (از این بحث فارغ شده‌ایم)، و باید از تنجّز آن بحث شود. از حیث تنجّز نیز، مخالفت با آن استحقاق عقوبت دارد چه به نحو مخالفت قطعیه باشد و چه به نحو مخالفت احتمالیه باشد. پس اگر اناء یمین را شرب کرده و اناء یسار را ترک نماید، مخالفت احتمالیه بوده و استحقاق عقوبت دارد (همانطور که گفته شد «وجوب موافقت قطعیه» نیز عنوانی انتزاعی است که از استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه انتزاع شده؛ پس وجوب موافقت قطعیه به معنای استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه است).

۹۷/۰۸/۲۲ ۲۶

## مقام سوم: تنجیزی یا تعلیقی بودنِ منجّزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد[۱]، منجّزیت علم اجمالی مورد قبول همه است[۲]. اکنون این سوال مطرح می‌شود که منجّزیت علم اجمالی به نحو «تنجیزی» است یا به نحو «تعلیقی»؟ یعنی آیا منجّزیت علم اجمالی به نحو «علّی» است یا به نحو «اقتضائی»؟ به عبارت دیگر آیا مولی می‌تواند در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد یا چنین ترخیصی محال است؟

## مقدّمه: تنجیزی یا تعلیقی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی

قبل از ورود به بحث، نیاز است نحوه منجّزیت علم تفصیلی بررسی شود. همانطور که در مباحث قطع گذشت، قطع تفصیلی به تکلیف فعلی موجب تنجّز آن تکلیف است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا منجّزیت قطع تفصیلی به نحو تنجیزی است یا به نحو تعلیقی؟ یعنی منجّزیت علم تفصیلی به نحو علّی است یا به نحو اقتضائی؟ به عبارت دیگر شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت آن «تکلیف مقطوع»[۳] دهد؟

---

[۱]. استاد دام ظلّه در ابتدای جلسه، خلاصه‌ای از مقام دوم یعنی مقدار منجّزیت علم اجمالی به همراه یک نکته اضافه بیان فرمودند. نکته اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دقیقاً شبیه «اجتنب عن احدهما» نیست؛ زیرا «احدهما» در علم اجمالی به فرد معیّن اشاره دارد، امّا در این خطاب به فرد مردّد اشاره دارد. امّا تمام بحث در علم اجمالی این است که علم اجمالی به حرمتِ «احدهما» موجب تنجّزِ «حرمة احدهما» می‌شود و یا موجب تنجّزِ «حرمة هذا»؟ به نظر می‌رسد موجب تنجّز «حرمة هذا» شده و مخالفت احتمالیه نیز موجب استحقاق عقوبت است. اگر گفته شود موجب تنجّز «حرمة احدهما» است، پس مخالفت احتمالیه موجب استحقاق عقوبت نخواهد بود. بنابراین هر کسی که موافقت قطعیه را واجب بداند و این وجوب را مقتضای خودِ علم اجمالی بداند، مرادش این است که «حرمة هذا» منجّز شده است؛ امّا اگر وجوب موافقت قطعیه را مقتضای نفسِ علم اجمالی نداند بلکه از غیر علم استفاده کند (به عنوان مثال شهید صدر از منجّزیتِ احتمال، و مدرسه میرزا از تساقط اصول، استفاده کرده‌اند)، می‌تواند قائل به تنجّز «حرمة احدهما» باشد.

[۲]. اینکه برخی در عنوان مطلب خود بیان کرده‌اند که «منجّزیت علم اجمالی مورد قبول نیست» با مراجعه به متن آن مطلب، به معنای قبول منجّزیت تعلیقی علم اجمالی است. یعنی تنجیزی بودنِ منجّزیت انکار شده، نه اصلِ منجّزیت علم اجمالی.

[۳]. «تکلیف مقطوع» غیر از «قطع به تکلیف» است. توضیح اینکه در تکلیف مقطوع، باید یک تکلیف فعلی باشد و همان متعلّق قطع شود؛ امّا قطع به تکلیف دو فرض دارد: اول اینکه هم تکلیف فعلی باشد و هم قطع به آن، که چنین قطعی «مصیب» است؛ و دوم اینکه فقط قطع به تکلیف فعلی باشد و تکلیف فعلی وجود نداشته باشد، که چنین قطعی «خاطیء» است.

*قول مشهور: تنجیزی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی*

منجّزیتِ قطع به تکلیف (که شامل تکلیف مقطوع نیز می‌شود) نزد مشهور علماء، به نحو تنجیزی است. یعنی مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت آن دهد و چنین ترخیصی مُحال است. صدور چنین ترخیصی محذور ثبوتی دارد.

*نقد کلام مشهور: وقوع ترخیص نسبت به مخالفت احتمالیه*

همانطور که گفته شد مخالفت با تکلیف مقطوع به دو نحوه ممکن است: مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه؛ به عنوان مثال فرض شود زید در زوال امروز به وجوب نماز ظهر بر خودش قطع دارد. در این صورت، زید دو راه برای مخالفت دارد: اول اینکه اصلاً نماز ظهر نخواند، که مخالفت قطعیه محقّق می‌شود؛ و راه دوم اینکه با آبی مشکوک وضوء گرفته و نماز بخواند در حالیکه آن آب در واقع نجس است، که مخالفت احتمالیه محقّق می‌شود؛ البته در این مورد، قاعده طهارت جاری می‌شود که ترخیص شرعی است.

بنابراین باید مشهور بین مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه در مورد علم تفصیلی، تفاوت بگذارند؛ یعنی منجّزیت علم تفصیلی نسبت به مخالفت قطعیه، تنجیزی بوده؛ و نسبت به مخالفت احتمالیه، تعلیقی است[۱].

لذا این نکته و استثناء در کلام مشهور مورد غفلت بوده، که یا نقض بر کلام مشهور است؛ و یا (اگر پاسخی از نقض بدهند) اشکالی بر کلام مشهور است که تفصیل را ذکر نکرده‌اند.

*قول شهید صدر: تعلیقی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی*

قول دوم در منجّزیت علم تفصیلی از شهید صدر است. ایشان فرموده منجّزیت علم تفصیلی استحاله ذاتی نداشته و تعلیقی است، یعنی ترخیص مولی در مخالفت آن، استحاله ذاتی ندارد؛ امّا استحاله وقوعی دارد؛ زیرا مستلزم لغویت است. توضیح اینکه اگر مولی در مخالفت علم تفصیلی، ترخیص دهد، متمکّن از ایصال این ترخیص به عبد نیست. وقتی عبدی به حرمت شرب این اناء قطع داشته باشد، هرچند ترخیص در مخالفت آن محذور ذاتی ندارد، امّا قابل ایصال به مکلّف نیست. نظیر تکلیف غافل که در نظر مشهور قابل ایصال به غافل نبوده و لغو است.

---

[۱]. در این صورت مخالفت با تکلیف واقعی رخ داده زیرا نماز بدون وضوء مانند نماز نخواندن است؛ امّا اگر در تحقّق مخالفت در این مثال اشکال شود و قول نادری باشد که نماز در این صورت واقعاً صحیح است، می‌شود مثالی زد که حتی قول نادر هم بر صحّت نداشته باشد. فرض شود زید نسبت به اینکه نماز ظهر را خوانده یا نه، شکّ کرده و از ثقه سوال نموده که پاسخ شنیده که نماز را خوانده‌ای، امّا در واقع نخوانده است؛ در این صورت، مخالفت احتمالیه رخ داده؛ زیرا نماز را نخوانده و احتمال مخالفت داده است؛ در این مثال حجّیت خبر ثقه به معنای ترخیص در مخالفت آن تکلیف فعلی است.

در نتیجه مولی ترخیص نمی‌دهد؛ زیرا نمی‌تواند آن تکلیف را ایصال نماید. یعنی محذور ثبوتی نداشته بلکه محذور اثباتی دارد.

همان تعلیقه بر کلام مشهور، به عنوان اشکالی بر کلام شهید صدر نیز وارد است؛ زیرا ایشان نیز در مخالفت با علم تفصیلی به طور مطلق (مخالفت قطعیه یا احتمالیه)، قائل به استحاله وقوعی شده؛ در حالیکه استحاله وقوعی فقط نسبت به مخالفت قطعیه وجود دارد، امّا ترخیص در مخالفت احتمالیه، قابل وصول به مکلّف بوده و لغو نیست.

*قول مختار: تعلیقی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی مطلقاً*

قول سوم در منجّزیت علم تفصیلی همان نظر مختار است. به نظر می‌رسد منجّزیت علم تفصیلی مطلقاً (نسبت به مخالفت قطعیه و نسبت به مخالفت احتمالیه) تعلیقی بوده و شارع می‌تواند نسبت به مخالفت قطعیه یا مخالفت احتمالیه، ترخیص دهد. یعنی ترخیص شارع در مخالفت با علم تفصیلی، نه استحاله ذاتی داشته و نه استحاله وقوعی دارد (بلکه قابل وصول به قاطع نیز هست).

اگر منجّزیتِ علم تفصیلی به نحو تعلیقی باشد، به طریق اولی منجّزیتِ علم اجمالی نیز تعلیقی خواهد بود و شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعیه یا احتمالیه با علم اجمالی دهد. بنابراین بنابر مبنای مختار، بحث از مقام سوم مطرح نبوده بلکه باید این بحث بر طبق دو مبنای دیگر ادامه یابد.

## ج۲۷ ۹۷/۰۸/۲۳

**بررسی منجّزیت علم اجمالی**

همانطور که گفته شد بحث از تنجیزی یا تعلیقی بودنِ منجّزیت علم اجمالی، بنابر مبنای مختار جایی ندارد؛ زیرا اگر منجّزیت علم تفصیلی به نحو تعلیقی باشد، به طریق اولی منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو تعلیقی خواهد بود.

بنابراین باید تعلیقی یا تنجزی بودنِ منجّزیت علم اجمالی، بر مبنای مشهور (که ترخیص در تکلیف مقطوع بالتفصیل محال است) و بر مبنای شهید صدر (که هرچند ترخیص محال نیست، امّا قابل وصول نمی‌باشد) بررسی شود. بنابر این دو مبنی، سه قول در مسأله وجود دارد:

*قول شهید صدر: تعلیقی بودنِ منجّزیت علم اجمالی*

شهید صدر فرموده همانطور که منجّزیت در علم تفصیلی به نحو تعلیقی بود، در علم اجمالی نیز به نحو تعلیقی است؛ با این تفاوت که ایصال ترخیص به قاطع بالاجمال ممکن است، بر خلاف ایصال ترخیص به قاطع بالتفصیل که ممکن نیست. یعنی مولی می‌تواند در موارد علم اجمالی ترخیص در هر دو طرف، یا یک طرف معیّن، یا یک طرف مخیّر دهد. به عبارت دیگر مولی می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعیه (یعنی ارتکاب جمیع اطراف) و یا در مخالفت احتمالیه (یعنی ارتکاب یک طرف معیّن یا ارتکاب یک طرف نامعیّن) دهد؛ زیرا متعلّق علم دارای اجمال بوده و قابل وصول به قاطع است.

*اشکال: عدم امکانِ ترخیص در مخالفت قطعیه*

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست، و حتی اگر از اشکال مبنایی به ایشان صرف نظر شود (که ترخیص در علم تفصیلی نیز قابل ایصال به قاطع است)، اشکال بنایی به کلام ایشان وارد است. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به «حرمة احدهما» وجود دارد. این علم نسبت به «حرمة هذا» یعنی حرمت فرد معیّن در واقع، اجمالی است؛ امّا نسبت به «حرمة احدهما» یعنی حرمت جامع، تفصیلی است.

بنابراین طبق مبنای ایشان در علم تفصیلی، مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت با هر دو طرف را (که بر خلاف معلوم بالتفصیل است) به قاطع، ایصال نماید؛ زیرا همان محذور ترخیص در علم تفصیلی، نسبت به ترخیص در تمام اطراف علم اجمالی نیز وجود دارد. پس هرچند شارع نسبت به فرد (یعنی نسبت به مخالفت احتمالیه) می‌تواند ترخیص دهد (زیرا علم به فرد به نحو اجمالی است)، امّا نسبت به جامع (یعنی نسبت به مخالفت قطعیه) نمی‌تواند ترخیص دهد؛ زیرا چنین ترخیصی قابل ایصال به قاطع نیست.

*قول محقّق عراقی: تنجیزی بودنِ منجّزیت علم اجمالی*

مرحوم آقا ضیاء فرموده منجّزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و متعلّق علم اجمالی نیز جامع نیست بلکه فرد معیّن واقعی است؛ بنابراین منجّزیت علم اجمالی نسبت به آن فرد نیز به نحو تنجیزی خواهد بود. یعنی از دو مبنای خود که اولاً منجّزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و ثانیاً علم اجمالی به فرد معیّن تعلّق گرفته، نتیجه گرفته که منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو تنجیزی است. یعنی مولی نمی‌تواند نسبت به مخالفت قطعیه یا نسبت به مخالفت احتمالیه ترخیص دهد؛ زیرا با دقّت معلوم می‌شود که تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی در خصوصیت متعلّق است، و خصوصیت متعلّق نیز تأثیری در تنجیز و تنجّز ندارد.

توضیح اینکه اگر علم به حرمت شرب اناء ابیض باشد، حرمت آن منجّز می‌شود؛ و اگر علم به حرمت شرب «احدهما» باشد نیز متعلّق آن علم، فرد معیّن بوده و حرمت شرب آن را منجّز می‌کند. فقط در مثال دوم نمی‌داند که اناء معلوم الحرمة، چه رنگی داشته است (ابیض بوده یا اسود)؛ امّا در مثال اول، این خصوصیت نیز معلوم است. واضح است که دانستن رنگ اناء، تأثیری در تنجیز ندارد[۱].

*اشکال: تعلیقی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی*

به نظر می‌رسد مطلب ایشان بر مبنای خودشان صحیح است، و اشکال بنایی متوجّه ایشان نیست؛ امّا یک اشکال مبنایی وجود دارد که منجّزیت علم تفصیلی نیز به نحو تعلیقی است.

*قول مشهور: تفصیل در منجّزیت علم اجمالی*

منجّزیت علم اجمالی در نظر مشهور نسبت به مخالفت قطعیه به نحو تنجیزی؛ و نسبت به مخالفت احتمالیه به نحو تعلیقی است. یعنی شارع می‌تواند نسبت به مخالفت احتمالیه ترخیص دهد؛ امّا نسبت به مخالفت قطعیه نمی‌تواند ترخیص دهد. به عبارت دیگر شارع می‌تواند نسبت به «شرب هذا» یا «شرب احدهما» ترخیص دهد؛ امّا نمی‌تواند نسبت به «شرب کلیهما» ترخیص دهد.

این نظر مشهور مبتنی بر دو مبنی است: مبنای اول اینکه منجّزیت علم تفصیلی به نحو تنجیزی است؛ و مبنای دوم اینکه متعلّق علم اجمالی فرد نیست بلکه جامع است. با توجّه به این دو مبنی، ترخیص در مخالفت قطعیه همان ترخیص در جامع و ترخیص در مخالفت با علم تفصیلی است؛ لذا چنین ترخیصی ممکن نیست؛ امّا ترخیص در مخالفت احتمالیه، ترخیص در مخالفت امر معلوم نبوده و ترخیص در مخالفت امری مجهول است؛ لذا چنین ترخیصی جائز است.

به عبارت دیگر کلام مشور در واقع، تفصیل در مسأله نیست؛ زیرا در جایی که علم باشد نمی‌شود ترخیص داد، و در جایی که علم نباشد، ترخیص ممکن است. یعنی به مقدار علم نمی‌شود ترخیص داد، و علم به جامع تعلّق گرفته است؛ پس نسبت به مخالفت قطعیه نمی‌شود ترخیص دارد؛ امّا نسبت به مقداری که علم وجود ندارد، ترخیص ممکن است که علم نسبت به فرد نبوده و ترخیص در مخالفت با فرد (مخالفت احتمالیه) ممکن است.

---

[۱]. البته مرحوم آقا ضیاء در ادامه فرموده اگر در یک طرف از اطراف علم اجمالی، اصل مؤمّن و در طرف دیگر نیز اصل منجّز جریان داشته باشد، اصل مؤمّن جاری است؛ این نظریه به «جعل بدلیت» معروف شده که بحث از آن خواهد آمد؛ امّا اگر نسبت به یک طرف، اصلِ مؤمّن جاری باشد و نسبت به طرف دیگر، هیچ اصلی جاری نباشد، اصل مؤمّن جاری نخواهد بود.

***اشکال: تعلیقی بودنِ منجّزیت علم تفصیلی و بیانّیت علم نسبت به فرد معّین***

به نظر می‌رسد با قبول مبانی مشهور، اشکال بنایی به آنها وارد نیست؛ امّا دو مبنای آنها دارای اشکال مبنایی است: اول اینکه منجّزیت علم تفصیلی نیز به نحو تعلیقی بوده و به نحو تنجیزی نیست؛ و اشکال دوم مبنایی اینکه علم نسبت به متعلّقش بیان نیست بلکه نسبت به مشارالیه آن متعلّق، بیان است. به عبارت دیگر معیار بیان بودنِ علم، متعلّق نبوده بلکه مشارالیه است. بنابراین علم اجمالی موجب تنجّز مشارالیه (فرد معیّن) می‌شود نه تنجّز جامع؛ لذا نسبت به مخالفت احتمالیه نیز موجب تنجّز است.

## ج۲۸ ۹۷/۰۸/۲۶

### تتمّه مباحث اصالة الاحتیاط

بعد از سه مقام بحث شده در علم اجمالی، و قبل از ورود به تنبیهات علم اجمالی (که مباحثی صغروی هستند)، نیاز است اموری بحث شوند:

**اول: علم اجمالی و برائت عقلیه**

هرچند در مبنای مختار، برائت عقلیه مورد قبول نیست؛ امّا با فرض جریان این اصلِ عقلی، آیا در موارد علم اجمالی نیز جاری می‌باشد؟ آیا برائت عقلیه نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال نیز مجرا دارد؟ ابتدا به عنوان مقدّمه قاعده قبح عقاب بدون بیان توضیح داده می‌شود.

*مقدّمه: تبیین برائت عقلیه*

برائت عقلیه همان قاعده «قبح عقاب بدون بیان» است. قبح عقاب بدون بیان نیز مخفّف این عبارت است که «العقوبة علی مخالفة التکلیف الذی لم یقم علیه بیانٌ، قبیح عقلاً». عقوبت بر مخالفت تکلیفی که نسبت به آن بیانی نیست، عقلاً قبیح است. مراد از «بیان» نیز دو چیز است: قطع و قطعی[۱]. قطع همان اعتقاد جزمی است؛ و قطعی نیز امری است که قطع به اعتبارِ حجّیت و منجّزیت آن نزد مولی وجود دارد که در اصطلاح به آن «اماره منجّزه» یا «اصل منجّز» گفته می‌شود. پس اگر مولی تکلیف فعلی داشته باشد، و مکلّف نیز قطع به آن نداشته باشد، و قطعی نسبت به آن نباشد، عقوبت بر مخالفت آن قبیح است.

[۱]. برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند «بیان» فقط قطع است، امّا اعمّ از اینکه به تکلیف فعلی تعلّق گیرد و یا به اعتبارِ امری نزد مولی تعلّق گیرد که بر تکلیف فعلی قائم شده است.

مشهور علماء این قاعده را قبول دارند. برخی نیز مانند شهید صدر قبول ندارند، و مبنای مختار نیز تابع ایشان است.

*اقوال مختلف در مسأله*

بحث در این است که با تسلّم برائت عقلیه، آیا در موارد علم اجمالی نیز جریان دارد؟ به عبارت دیگر در موارد علم اجمالی، «قطع تفصیلی» به تکلیف فعلی وجود نداشته و فرض این است که «قطعی» نیز بر تکلیف فعلی اقامه نشده، و فقط قطع اجمالی به آن وجود دارد. آیا قطع اجمالی مانند قطع تفصیلی بیان محسوب شده و عقوبت بر تکلیف معلوم بالاجمال قبحی ندارد، و یا قطع اجمالی بیان محسوب نمی‌شود و عقوبت بر آن تکلیف قبیح است؟ در پاسخ به این مسأله، سه قول وجود دارد:

الف. مدرسه میرزای نائینی: قول اول تفصیل بین مخالفت قطعیه و احتمالیه داده است. اگر مکلّف مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالاجمال کند، عقوبت وی با بیان بوده و قبیح نیست؛ امّا اگر مخالفت احتمالیه کند، عقوبت وی بدون بیان و قبیح است. به عبارت دیگر علم اجمالی بذاته مقتضی ترک مخالفت قطعیه بوده، امّا مقتضی ترک مخالفت احتمالیه نیست؛ و به عبارت دیگر علم اجمالی مقتضی موافقت قطعیه نیست.

ب. آقا ضیاء و محقّق اصفهانی: قول دوم عدم جریان برائت عقلیه است مطلقاً. یعنی اگر با تکلیف معلوم بالاجمالی مخالفت شود (چه مخالفت احتمالیه و چه مخالفت قطعیه)، عقوبت وی با بیان بوده و قبیح نیست.

ج. شهید صدر: قول سوم نیز تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه است. در «شبهات حکمیه» همان قول اول صحیح بوده و عقوبت فقط نسبت به مخالفت قطعیه قبیح نیست؛ به عنوان مثال اگر مکلّفی علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه داشته باشد، مقتضای علم اجمالی فقط ترک مخالفت قطعیه است نه وجوب موافقت قطعیه. پس اگر اتّفاقاً همان نمازی ترک شود که در واقع واجب است، عقوبت وی بدون بیان است؛ امّا اگر هر دو نماز ترک شود، عقوبت وی همراه بیان می‌باشد؛ امّا در «شبهات موضوعیه» باید موافقت قطعیه شود. به عنوان مثال اگر مکلّفی علم اجمالی به وجوب اکرام زید یا عمرو داشته باشد (زیرا مولی اکرام عالم را واجب نموده و مکلّف نیز علم اجمالی به عالمیت یکی از زید و عمرو دارد)، و فقط یک نفر را اکرام نماید که در واقع واجب الاکرام (و عالم) نیست، مستحقّ عقوبت است. پس در شبهات موضوعیه باید احتیاط کرد.

این سه قول یک نقطه اشتراک دارند که نسبت به مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالاجمال، برائت عقلیه جریان ندارد؛ امّا نسبت به مخالفت احتمالیه، اختلاف وجود دارد که قول اول برائت عقلیه را جاری دانسته؛ و قول دوم جاری ندانسته؛ و قول سوم در شبهات حکمیه جاری دانسته، امّا در شبهات موضوعیه جاری نمی‌داند.

به نظر می‌رسد قول دوم صحیح بوده و نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال نیز برائت عقلیه جاری نیست؛ به عبارت دیگر مقتضای علم اجمالی «وجوب موافقت قطعیه» است. این مطلب با بررسی و نقد اقوال دیگر تبیین می‌شود:

***قول میرزا: جریانِ برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال***

همانطور که گفته شد مرحوم میرزا فرموده عقوبت مکلّف نسبت به مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالاجمال همراهِ بیان بوده و قبیح نیست؛ امّا نسبت به مخالفت احتمالیه بدون بیان بوده و قبیح است. این مطلب مرتبط به مبنای ایشان در متعلّق علم اجمالی است. در نظر ایشان علم اجمالی متعلّق به جامع است. به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد. در این صورت نسبت به انائی که در واقع نجس است یعنی «هذا الاناء» قطع یا قطعی ندارد؛ امّا نسبت به «حرمة احدهما» قطع دارد، که فقط در صورتی با آن قطع مخالفت کرده که هر دو را شرب نماید. پس مخالفت با حرمت معلومه، به شرب هر دو اناء محقّق می‌شود و استحقاق عقوبت دارد؛ امبا اگر فقط «هذا الاناء» که در واقع نجس است، شرب شود و اناء دیگر ترک شود، مخالفتی با «حرمة احدهما» رخ نداده است. به عبارت دیگر برای امتثال «حرمة هذا»، کافی است یکی از دو اناء ترک شود. یعنی عقوبت بر شرب «هذا الاناء»، بدون بیان بوده و قبیح است.

اگر از ایشان سوال شود چرا باید در اطراف علم اجمالی احتیاط شود؟ در پاسخ فرموده‌اند اگر فقط علم اجمالی باشد، مخالفت احتمالیه اشکالی ندارد؛ امّا یک ضمیمه به علم اجمالی وجود دارد که موجب حرمت مخالفت احتمالیه می‌شود. توضیح اینکه باید مؤمّن شرعی برای مخالفت احتمالیه بررسی شود. ترخیص شرعی در این اناء، با ترخیص شرعی در اناء دیگر تعارض و تساقط نموده و نسبت به هیچکدام از اطراف علم اجمالی، مؤمّن شرعی وجود نخواهد داشت. بنابراین احتمال دارد حرامی که منجّز شده، در این طرف یا آن طرف باشد، و مؤمّن شرعی نیز وجود ندارد. در نتیجه باید از هر دو طرف اجتناب شود. پس ترک مخالفت قطعیه به برکت علم اجمالی است، و ترک مخالفت احتمالیه به برکت تعارض اصول مؤمّنه در اطراف است.

**اشکال اول: بیان بودنِ علم اجمالی نسبت به حرام واقعی**

به نظر می‌رسد فرمایش ایشان در مورد علم و عدم منجّزیت آن نسبت به مخالفت احتمالیه صحیح نیست. توضیح اینکه فرض شده «حرمة احدهما» معلوم است. این عنوان باید مشیر به چیزی باشد. به عنوان مثال عنوان «احدهما» در جمله «اکرم احد الرجلین»، عنوان مشیر به فرد مردّد است؛ امّا در جمله خبریِ «احدُهما زیدٌ»،

عنوان مشیر به فرد معیّن است (نه مردّد). یعنی اشاره به فردی است که نام وی زید است، و به فردی که نام وی عمرو باشد، اشاره ندارد.

به نظر می‌رسد در علم به «نجاسة احدهما» نیز این عنوان به فرد معیّن اشاره دارد. لذا سوال این است که علم نسبت به فرد معیّن که مشارالیه است، بیان محسوب می‌شود یا نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد بیان محسوب می‌شود که این امری وجدانی بوده و دلیل برهانی ندارد. شاید عنوان «احدهما» در نظر مدرسه میرزا به فرد مردّد اشاره داشته، لذا قائل به عدم حرمت مخالفت احتمالیه شده‌اند.

به هر حال، معیار منجّزیت «عنوان مشیر» نیست و اصلاً «عنوان» منجّزیت را قبول نمی‌کند؛ بلکه معیار منجّزیت «مشارالیه» است. در نتیجه «حرمة هذا» منجّز شده و مخالفت با آن چه به نحو مخالفت قطعیه و چه به نحو مخالفت احتمالیه جائز نیست.

**اشکال دوم: جریانِ برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه**

کلام ایشان نسبت به تساقط اصول، نیز صحیح نیست؛ زیرا هرچند برائت شرعیه در اطراف تساقط کرده و جاری نیست، امّا برائت عقلیه جریان دارد. بنابراین طبق مبنای ایشان، به برکت برائت عقلیه نباید مخالفت احتمالیه اشکالی داشته باشد. یعنی خود ایشان قبول کردند که عقوبت نسبت به مخالفت احتمالیه، بدون بیان است. بنابراین هرچند شارع تأمین شرعی به مخالفت احتمالیه نداده، امّا تأمین عقلی نسبت به آن وجود داشته و عقل به قبح عقوبت بر مخالفت احتمالیه حکم دارد.

به عبارت دیگر «علم» فقط نسبت به «حرمة احدهما» وجود داشته که آن هم امتثال شده و با «حرمة احدهما» مخالفت نشده؛ زیرا مخالفت با «حرمة احدهما» به شرب هر دو اناء بوده در حالیکه اگر مخالفت احتمالیه نماید و یکی را شرب نکند، با آن حرمت منجّز مخالفتی نکرده است. پس ایشان طبق مبنای خود باید مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال را جائز بداند.

## ج۲۹ ۹۷/۰۸/۲۷

***قول آقا ضیاء و محقّق اصفهانی: عدم جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه***

همانطور که گفته شد برائت عقلیه در نظر آقا ضیاء و محقّق اصفهانی نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال جریان ندارد. یعنی عقوبت بر مخالفت با چنین تکلیفی، عقوبت همراه بیان است. البته تقریب آقا ضیاء غیر از تقریب محقّق اصفهانی است، یعنی مدّعایی آنها یکی است امّا با دو تقریب مختلف:

**الف. تقریب محقّق عراقی**

تقریب آقا ضیاء مبتنی بر برداشت ایشان از حقیقت علم اجمالی است. ایشان قائل است علم اجمالی به واقع و فرد معیّن تعلّق گرفته است. اگر علم به وجوب یا حرمتِ «احدهما» باشد، در حقیقت علم به وجوب یا حرمتِ «هذا» وجود دارد که عالم هم نمی‌داند کدامیک واجب یا حرام است.

بنابراین «حرمة هذا» معلوم بوده، و بیان نسبت به آن تمام است. در نتیجه مخالفت احتمالیه با آن حرمت نیز استحقاق عقوبت داشته و قاعده قبح عقاب بدون بیان جاری نیست.

*اشکال شهید صدر: بیانیت علم فقط به مقدار مخالفت قطعیه*

شهید صدر فرموده حتی بر مبنای محقّق عراقی در متعلّق علم اجمالی نیز باید قائل به جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه شد. مرحوم آقا ضیاء در توضیح مبنای خود از کلامی استفاده کرده که شهید صدر با توجّه به آن کلام، اشکالی متوجّه ایشان نموده است. توضیح اینکه آقا ضیاء در تبیین مبنای خود در مورد علم اجمالی و بیان تفاوت آن با علم تفصیلی، علم اجمالی را به آینه کدِر تشبیه نموده و علم تفصیلی را به آینه شفّاف تشبیه نموده است. یعنی فرض شود تصویر زید در هر دو آینه هست، امّا در علم اجمالی تصویر زید به صورت مکدّر در آینه بوده و ناظر تردید می‌کند که این تصویر زید است یا تصویر عمرو؛ در حالیکه در واقع تصویر زید وجود دارد. بر خلاف آینه دیگر که تصویر شفّاف بوده و ناظر هم می‌داند که تصویر زید است. یعنی در هر دو آینه تصویر زید وجود دارد، امّا ناظر در یکی متوجّه زید بودن هست، و در دیگری نیست. تفاوت علم اجمالی و تفصیلی در همین است[1].

شهید صدر از همین مثال استفاده نموده و اشکالی متوجّه ایشان کرده است. ایشان فرموده در آینه مکدّر تصویری وجود دارد که آن تصویر، یک جهت وضوح و یک جهت اندماج دارد. جهت وضوح اینکه این تصویر، تصویرِ خالد یا بکر نیست؛ امّا اینکه تصویر خودِ زید باشد، وضوح نداشته و اندماج دارد. پس در این مقدار که تصویرِ خالد یا بکر نیست، علم تفصیلی وجود داشته و منجّز است؛ یعنی اگر خالد یا بکر اکرام شوند، امتثال نشده

[1]. نهایة الافکار، ج۳، ص۲۹۹:«(بما ذکرنا ظهر) وجه امتیاز العلم الإجمالی عن العلم التفصیلیّ و انه انما کان من جهة المعلوم و المنکشف لا من جهة العلم و الکاشف فکان اتصاف العلم بالتفصیل من جهة ان متعلقه عنوان تفصیلی للشیء حاک عن شراشر وجوده، و لذلک لا یجتمع مع الشک لأوله إلی اجتماع الضدین، بخلاف العلم الإجمالی فان اتصافه بالإجمال انما کان باعتبار متعلقه لکونه عبارة عن الصورة الإجمالیة المعبر عنها بعنوان أحد الأمرین و بالجامع بین الطرفین، و ذلک أیضا لا بمعنی ان الجامع بنفسه و حیال ذاته متعلق للعلم الإجمالی و لو بنحو الحکایة عن منشئه کما فی الطبیعی المأخوذ فی حین التکالیف، بل بما انه مرآة إجمالی إلی الخصوصیة الواقعیة المرددة فی نظر القاطع بین خصوصیات الأطراف بنحو تکون نسبته إلیها نسبة الإجمال و التفصیل بحیث لو کشف الغطاء لکان المعلوم بالإجمال عین المعلوم بالتفصیل و منطبقا علیه بتمامه».

است، و اگر یکی از زید و عمرو اکرام شوند، امتثال شده است؛ زیرا تصویر قابل انطباق بر زید یا عمرو می‌باشد. بنابراین علم اجمالی دارایِ یک حیث وضوح و یک حیث اجمال است که نسبت به حیث اجمال، منجّزیتی ندارد. در نتیجه نسبت به مخالفت احتمالیه (مثلاً در فرضِ اکرام عمرو که در واقع واجب الاکرام نیست و ترک اکرام زید) استحقاق عقوبت وجود ندارد[۱].

به نظر می‌رسد بازگشت نزاع بین شهید صدر و محقّق عراقی، به این مسأله است که «آیا تنجّز ناشی از علم اجمالی در حدّ معلوم بالذات و عنوان مشیر است، و یا در حدّ فرد و مشارالیه می‌باشد؟». به عنوان مثال «احدهما» در علم به «حرمة احدهما» به فرد معیّن در واقع و نامعلوم نزد عالم اشاره دارد. علم موجب تنجّز کدامیک است؟ به عبارت در علم اجمالی به «حرمة احدهما»، عقوبت بر ارتکابِ فرد معیّن که مشارالیه است، قبیح است؟ اگر چنین عقوبتی قبیح نباشد، تنجّز علم در حدّ عنوان مشیر خواهد بود؛ و اگر آن عقوبت قبیح باشد، تنجّز علم در حدّ مشارالیه خواهد بود. به نظر می‌رسد چنین عقوبتی، قبیح نیست. البته این امور وجدانی بوده و مدلّل نمی‌شود. به هر حال مبنای محقّق عراقی مورد قبول بوده، و بناء آن نیز مورد قبول است. یعنی علم اجمالی به واقع تعلّق گرفته و مخالفت احتمالیه نیز موجب استحقاق عقوبت است.

بنابراین اشکال شهید صدر بر ایشان وارد نیست، هرچند بطلان آن اشکال مدلّل نبوده بلکه وجدانی است.

**ب. تقریب محقّق اصفهانی**

تقریب دوم برای عدم جریان برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال، از محقّق اصفهانی است. ایشان متعلّق علم اجمالی را جامع می‌داند نه فرد، بر خلاف محقّق عراقی که متعلّق را فرد معیّن می‌داند. محقّق اصفهانی با دو مقدّمه، عدم جریان برائت عقلیه را نتیجه گرفته است:

مقدّمه اول اینکه اگر علم به حرمتِ «احدهما» باشد، آنچه نزد عالم، معلوم می‌باشد «حرمة هذا» نبوده بلکه «حرمة احدهما» است (در وجوب نیز همینگونه است). ارتکابِ «احدهما» که در واقع حرام است، مخالفت احتمالیه با جامع است. یعنی ارتکاب نجس واقعی، مخالفت احتمالیه با «حرمة احدهما» است.

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۵۷:«و إذا قیل بالمبنی الثالث مثلا فالعلم الاجمالی یخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلیة و یکون منجّزا بالعلم؛ و حیث انه محتمل فی کل طرف فیحکم العقل بوجوب الموافقة القطعیة للخروج عن عهدة التکلیف المنجّز. و لکن الصحیح هو انّ المبنی الثالث لا یختلف فی النتیجة المقصودة فی المقام عن المبنی الأول، لأنّ الصورة العلمیة الاجمالیة– علی الثالث– و إن کانت مطابقة للواقع بحدّه و لکن المفروض علی هذا المبنی اندماج عنصری الوضوح و الاجمال فی تلک الصورة معا، و بذلک تمیّزت عن الصورة التفصیلیة، و ما ینکشف و یتضح للعالم انما هو المقدار الموازی لعنصر الوضوح فی الصورة، و هذا لا یزید علی الجامع؛ و من الواضح انّ البراءة العقلیة انما یرتفع موضوعها بمقدار ما یوازی جانب الوضوح لا الاجمال، لأنّ الاجمال لیس بیانا. و علیه فالمنجّز مقدار الجامع لا أکثر علی جمیع المبانی المتقدمة، و علیه فالعلم الاجمالی لا یقتضی بذاته وجوب الموافقة القطعیة».

مقدّمه دوم اینکه «حرمة احدهما» یا حرمتِ جامع به واسطه علم اجمالی، منجّز شده است. مخالفت با تکلیف منجّز نیز استحقاق عقوبت دارد چه مخالفت با آن به نحو مخالفت قطعیه باشد و چه به نحو مخالفت احتمالیه باشد؛ زیرا فرض تنجّز به معنای استحقاق عقوبت است.

از این دو مقدّمه این نتیجه به دست می‌آید که استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه تکلیف معلوم بالاجمال وجود دارد؛ در نتیجه برائت عقلیه جریان ندارد.

*اشکال: عدم مخالفت با جامع، به واسطه ارتکاب نجس واقعی*

به نظر می‌رسد بیان ایشان صحیح نیست؛ زیرا مقدّمه اول ناتمام است. توضیح اینکه ارتکاب یک طرف (مثلاً نجس واقعی) مخالفت با «حرمة هذا» هست امّا مخالفت با «حرمة احدهما» نیست (حتی مخالفت احتمالیه هم نیست)؛ زیرا مخالفت با «حرمة احدهما» فقط در صورتی محقّق می‌شود که هر دو اناء را مرتکب شود. بنابراین اگر فقط یک طرف و نجس واقعی را مرتکب شود، اشکالی ندارد؛ زیرا «حرمة هذا» که مخالفت شده، معلوم نبوده است؛ و «حرمة احدهما» که معلوم بوده، مخالفت نشده است.

*قول شهید صدر: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه*

همانطور که گفته شد شهید صدر فرموده برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه در شبهات حکمیه، جاری است. به عنوان مثال علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه و یا به وجوب قصر یا تمام وجود دارد، که در این صورت، مقتضای علم اجمالی این است که یک نماز خوانده شود؛ امّا در شبهات موضوعیه باید موافقت قطعیه شود. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به عالمیّتِ زید یا عمرو وجود داشته و اکرام عالم واجب می‌باشد. در این صورت، باید موافقت قطعیه شده و هر دو اکرام شوند. یعنی اگر فقط یکی اکرام شود (که در واقع عالم نیست)، با تکلیف فعلی مخالفت شده و استحقاق عقوبت وجود دارد؛ زیرا برائت عقلیه در این مورد جاری نیست.

البته ایشان نیز قبول دارد که حتی در شبهات حکمیه نیز باید احتیاط شده و هر دو نماز خوانده شود؛ زیرا هرچند علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه نیست، امّا یک ضمیمه به آن وجود دارد که همان «احتمال تفصیلی» است. یعنی اگر علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام باشد، علاوه بر یک علم اجمالی، دو احتمال تفصیلی (یعنی احتمال تفصیلی در مورد وجوب قصر، و احتمال تفصیلی در مورد وجوب تمام) وجود دارند. فرض شود در واقع، نماز به صورت تمام واجب است. در این مثال، مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعیه است، پس هر دو نماز نباید ترک شوند؛ زیرا ترک هر دو نماز، موجب مخالفت قطعیه است که نسبت به آن بیان وجود دارد. بیان در این مورد همان علم به «وجوب احدهما» است.

امّا اگر نماز به صورت تمام ترک شده و نماز به صورت قصر اتیان شود، نیز مستحقّ عقوبت است؛ زیرا احتمال تفصیلی وجوب به صورت تمام منجّز آن می‌باشد. پس اگر هر دو نماز ترک شود، با دو منجّز بر تکلیف مخالفت شده که علم و احتمال تفصیلی است؛ امّا اگر فقط قصر خوانده شود، با یک منجّز مخالفت شده که احتمال تفصیلی نسبت به نماز به صورت تمام است (امّا با علم مخالفتی نشده است). پس استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف، از باب منجّزیت احتمال است.

این بیان مبتنی بر مبنای ایشان در انکار برائت عقلیه است. اگر ایشان قاعده قبح عقاب بدون بیان را منکر نبود، خواندنِ یک نماز را کافی می‌دانست.

## ج۳۰ ۹۷/۰۸/۲۸

**وجه تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه**

همانطور که گفته شد شهید صدر فرمودند برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه در شبهات حکمیه جاری بوده، امّا در شبهات موضوعیه جاری نیست. وجه تفصیل بین آنها در نظر ایشان، نیاز به توضیح دارد:

در شبهات حکمیه برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه جاری است؛ فرض شود معلوم بالاجمال «وجوب إحدی الصلاتین» باشد، در حالیکه در واقع نماز ظهر واجب است. اگر فقط نماز جمعه خوانده شود، با «وجوب ظهر» مخالفت شده که چنین وجوبی اصلاً معلوم نبوده؛ امّا «وجوب إحدی الصلاتین» که معلوم بوده، امتثال شده و اصلاً مخالفتی با آن نشده است. مخالفت با «وجوب إحدی الصلاتین» به ترک هر دو نماز است.

امّا در شبهات موضوعیه نسبت به مخالفت احتمالیه، برائت عقلیه جاری نیست؛ به عنوان مثال اکرام عالم واجب بوده، و علم اجمالی به عالمیّتِ زید یا عمرو وجود دارد. فرض شود یکی از آنها اکرام شده و اکرامِ کسی که واقعاً عالم بوده، ترک شده باشد. در این صورت، نسبت به وجوب اکرام عالم، علم وجود داشته لذا آن وجوب، منجّز خواهد بود. پس با تکلیف منجّز مخالفت شده است.

در نتیجه در شبهه حکمیه «وجوب إحدی الصلاتین» معلوم بوده؛ امّا در شبهه موضوعیه «وجوب اکرام عالم» معلوم می‌باشد. همین نکته باعث شده مخالفت احتمالیه نسبت به شبهه موضوعیه، مخالفت با تکلیف معلوم (و منجّز) باشد؛ امّا در شبهات حکمیه، مخالفتی با تکلیف معلوم محقّق نباشد. یعنی عقوبت بر مخالفت احتمالیه در شبهه حکمیه بدون بیان بوده و قبیح است، امّا در شبهه موضوعیه همراه بیان بوده و قبیح نیست.

**اشکال: عدم منجّزیتِ علمِ به جعل**

به نظر می‌رسد در کلام ایشان مغالطه‌ای وجود دارد. کلام ایشان در مورد شبهه حکمیه، طبق مبنای ایشان، صحیح است؛ امّا در مورد شبهه موضوعیه صحیح نیست. توضیح اینکه دو احتمال در مورد «وجوب اکرام عالم» در کلام ایشان[۱] هست:

الف. خطاب انحلالی: ممکن است وجوب اکرام عالم به نحو انحلالی باشد؛ به عنوان مثال در خطاب «اکرم العالم»، به عددِ افرادِ عالم «وجوب اکرام» وجود دارد. اگر علم اجمالی به عالمیّت زید یا عمرو باشد، علم به «وجوب اکرام عالم» در واقع علم به جعل بوده و منجّز نیست (فقط علم به مجعول یا تکلیف فعلی، موجب تنجّز تکلیف است)؛ امّا نسبت به «وجوب اکرام زید» و یا « وجوب اکرام عمرو» هیچ علمی وجود ندارد، تا اکرام یکی از آنها منجّز شود؛ البته «وجوب اکرام احدهما» نیز معلوم بوده لذا منجّز است، امّا مخالفت با آن فقط در صورت ترک اکرام هر دوی آنهاست.

به عبارت دیگر فرض شود عمرو در واقع عالم می‌باشد. در این صورت، نسبت به «وجوب اکرام عمرو» هیچ عملی وجود ندارد؛ پس اگر فقط زید اکرام شود، «وجوب اکرام احدهما» که معلوم بوده، امتثال شده به اکرام زید؛ و «وجوب اکرام عمرو» که مخالفت شده، معلوم نبوده؛ بنابراین نسبت به وجوب اکرام عمرو، بیانی نبوده و برائت عقلیه جاری می‌شود؛ لذا مخالفت احتمالیه اشکالی نخواهد داشت.

ب. غیر انحلالی: ممکن است وجوب اکرام عالم، به نحو انحلالی نباشد؛ به عنوان مثال در خطابِ «اکرم عالماً»، فقط یک وجوب اکرام وجود دارد (نه اینکه به عددِ افراد عالم، وجوب اکرام باشد). یعنی فقط فرد مردّد «واجب الاکرام» است که از آن تعبیر به «وجوبُ اکرامِ عالمٍ» می‌شود؛ زیرا اگر فرد معیّن در خارج باشد (فرض این است که علم به وجود فرد معیّن از افراد عالم در خارج وجود دارد؛ زیرا علم اجمالی به عالمیّت زید یا عمرو وجود دارد)، فرد مردّد هم واقعیت خواهد داشت. بنابراین موضوع تکلیف در خارج واقعیت داشته، لذا تکلیف فعلی می‌شود[۲].

---

[۱]. کلام ایشان واضح نبوده و معلوم نیست مراد ایشان از علم به وجوب اکرام عالم، در خطاب انحلالی است یا در خطاب بدلی است؛ لذا هر دو احتمال بررسی می‌شوند.

[۲]. تفاوت جعل و مجعول در خطاب انحلالی واضح است به عنوان مثال در مثال فوق «وجوب اکرام العالم» جعل بوده؛ و وجوب اکرام هر یک از افراد آن مانند زید و بکر و خالد و ... مجعول است؛ امّا در خطاب غیر انحلالی، مجعول نیز «وجوبُ اکرامِ عالمٍ» یعنی فرد مردّد می‌باشد.
تفاوت بین جعل و مجعول در چیست؟ اگر موضوع، مکلّف به نحو کلی باشد مانند «وجوب اکرام عالمٍ علی المکلّف» جعل خواهد بود؛ امّا اگر موضوع شخص خاصّی از مکلّفین باشد مانند «وجوب اکرام عالمٍ علی زیدٍ» مجعول خواهد بود.

بنابراین «وجوب اکرام عالمٍ» معلوم است نه اینکه «وجوب اکرام احدهما» معلوم باشد؛ زیرا انحلالی نیست تا هر یک از افراد عالم یک وجوب اکرام داشته باشند[۱]. در نتیجه نسبت به «وجوب اکرام عمرو» اصلاً علمی وجود ندارد، و نسبت به «وجوب اکرام احدهما» نیز علمی وجود ندارد، فقط نسبت به «وجوب اکرام عالمٍ» علم وجود دارد؛ که چنین علمی به نحو اجمالی نیست بلکه به نحو تفصیلی بوده و از محلّ بحث خارج است. به عبارت دیگر نسبت به «وجوب اکرام یک عالم» علم تفصیلی وجود داشته و باید یقین به فراغ ذمّه از این تکلیف حاصل شود. پس اگر فقط یکی از زید و عمرو اکرام شود، شکّ در امتثال تکلیف در شبهات موضوعیه شده که باید احتیاط کرده و هر دو امتثال شوند (قاعده اشتغال).

*جمع‌بندی امر اول: عدم جریانِ برائت عقلیه نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال*

در نتیجه در امر اول، اگر جریانِ برائت عقلیه، مورد قبول باشد: در مبنای مشهور که متعلّق علم اجمالی را جامع می‌دانند، مقتضای علم اجمالی فقط ترک مخالفت قطعیه خواهد بود؛

امّا در مبنای مختار که متعلّق علم اجمالی، فرد معیّن بوده و علم اجمالی نسبت به فرد بیان محسوب می‌شود، مقتضای علم اجمالی ترک مخالفت قطعیه و احتمالیه است. یعنی مخالفت احتمالیه نیز استحقاق عقوبت دارد. به عبارت دیگر برائت عقلیه نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال جریان ندارد.

**دوم: جریان اصل منجّز در جمیع اطراف**

بحث دوم این است که آیا استصحاب منجّز (اصلِ شرعی منجّز تکلیف) در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود؟ یعنی فرض شود یقین به نجاست هر دو اناء در گذشته باشد، آیا هر دو استصحاب نجاست در اطراف علم اجمالی، جاری می‌شوند؟

مشهور جریانِ اصلِ منجّز در اطراف علم اجمالی را قبول نموده‌اند؛ زیرا مستلزم مخالفت عملیه نیست. نسبت به جریان استصحاب منجّز در اطراف علم اجمالی، اشکالی مطرح شده که باید پاسخ داده شود.

[۱]. حتی اگر «اکرم عالماً» گفته شود در حالیکه در خارج فقط یک فردِ عالم (زید) وجود دارد، باز همه مجعول «وجوب اکرام زید» نبوده و «وجوب اکرام عالمٍ» به نحو فرد مردّد است.

*اشکال در جریان اصول منجّزه در اطراف علم اجمالی*

جریان اصول منجّزه در اطراف علم اجمالی، گاهی دارای اشکال می‌شود. توضیح اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، به دو فرض دارد:

الف. اول اینکه احتمال نجاستِ اناء دوم نیز داده شود؛ یعنی علم وجود دارد که لااقلّ یکی از آن دو نجس است و ممکن است هر دو نیز نجس باشند؛ در این صورت، اشکالی در جریان دو استصحاب نیست.

ب. فرض دوم اینکه علم اجمالی به «نجاست احدهما» همراه با علم اجمالی به «طهارت احدهما» باشد. در این صورت نیز مشهور، جریانِ استصحاب نجاست در هر دو اناء را قبول نموده‌اند؛ امّا اشکال معروفی نسبت به جریان هر دو استصحاب منجّز تکلیف با هم، مطرح شده و از آن اشکال نیز جواب‌هایی داده شده است، که باید بررسی شوند.

## ج۳۱ ۹۷/۰۸/۲۹

همانطور که گفته شد اصولِ منجّزه در نظر مشهور، نسبت به جمیع اطراف علم اجمالی، جاری است؛ زیرا دلیل اصل، شامل تمام اطراف می‌باشد و از جریان اصل منجّزه، مخالفتی لازم نمی‌آید.

امّا اشکالی مطرح شده که اگر در کنار علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، علم اجمالی به طهارت اناء دیگر نیز باشد، نباید هر دو اصل جاری شوند؛ زیرا در صدر صحیحه زراره آمده «**لاتنقض الیقین ابداً بالشکّ**»[1] که مقتضای آن، جریان دو استصحاب است. یعنی یقین به نجاست هر دو اناء بوده و اکنون که شکّ شده، استصحاب جاری می‌شود؛ امّا در ذیل آن نیز آمده «**و انّما تنقضه بیقین آخر**»[2] که مقتضای آن، رفع ید از یقین سابق به نجاست است؛ زیرا یقین جدید به طهارت یکی از آنها وجود دارد. بنابراین صدر روایت بر عدم نقض «یقین به نجاست» دلالت داشته و ذیل روایت بر نقض «یقین به نجاست» دلالت دارد. هر یک از دو اناء در علم اجمالی، شبهه موضوعیه برای عبارت صدر روایت و عبارت ذیل آن هستند. در نتیجه دلیل استصحاب، قابل تمسّک نبوده و نباید اصل منجّز در اطراف علم اجمالی جاری شود.

البته در جایی که علم اجمالی به طهارت یکی از دو اناء نبوده و فقط علم اجمالی به نجاست یکی و احتمال نجاست دیگری باشد، دلیل استصحاب بدون مشکلی شامل اطراف علم اجمالی شده و استصحاب جاری می شود.

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۱، ص۲۴۵.

[2]. همان.

*جواب اول: تمسّک به روایاتِ فاقد ذیل*

شهید صدر فرموده این اشکال در روایتی از زراره که صدر و ذیل را دارد، وارد است لذا نمی‌توان به آن روایت تمسّک نمود؛ امّا ادلّه استصحاب منحصر در آن روایت نبوده بلکه روایتی دیگر از زراره وجود دارد که ذیل را ندارد. یعنی فقط «لاتنقض الیقین بالشکّ»[1] دارد، که این روایت شامل اطراف علم اجمالی نیز می‌باشد؛ زیرا تعارض صدر و ذیل در آن وجود ندارد. یعنی ممکن است یک دلیل شامل موردی نشده، امّا دلیل دیگر شامل آن مورد شود[2].

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث قبل علم اصول گفته شد، روایات موجود به عنوان خطاب تبلیغی بوده و ارشاد به تشریع احکام می‌باشند (نه اینکه به نفسِ این روایات، تشریع صورت گرفته باشد). بنابراین ممکن است روایتی که فقط صدر را دارد، نسبت به بخشی از تشریع ساکت باشد، امّا روایت دیگر (که صدر و ذیل را دارد) آن بخش را نیز بیان کرده باشد. یعنی اگر فرض شود در عالم تشریع دو تعبّد جعل شده است: یکی تعبّد به عدم نقض یقین به شکّ؛ و دیگری تعبّد به نقض یقین به یقین؛ در این صورت هر روایتی، یک بخش از این دو تعبّد را بیان کرده، و به هر دو روایت اخذ شده و کشف می‌شود که دو تعبّد وجود دارد. در نتیجه نسبت به اطراف علم اجمالی، این دو تعبّد با مشکل تنافی مواجه شده، لذا کشف می‌شود هیچیک از دو تعبّد در عالم تشریع، شامل اطراف علم اجمالی نیست.

*جواب دوم: تفاوت متعلّق یقین منقوض و یقین ناقض*

شهید صدر جواب دومی نیز فرموده که باید متعلّقِ یقینِ منقوض و یقینِ ناقض در عبارت «و انّما تنقضه بقینٍ آخر» یکی باشد؛ زیرا معنی ندارد که یقین به عدالت زید، با یقین به فسق عمرو، نقض شود! پس امر به نقض در جایی است که متعلّق دو یقین یکی باشد.

ایشان فرموده در بحث علم اجمالی، متعلّق دو یقین متفاوت است؛ زیرا یقین سابق به «نجاسة هذا الاناء» تعلّق گرفته، امّا یقین دوم به «طهارة احدهما» تعلّق گرفته است. یعنی یقینی به «طهارة هذا الاناء» وجود ندارد تا موجب نقضِ یقین به «نجاسة هذا الاناء» شود؛ و یقین به «نجاسة احدهما» نیز وجود نداشته تا با یقین به «طهارة

---

[1]. مانند این روایت در وسائل الشیعة، ج۳، ص۴۸۲:«مُحَمَّدُبْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدعَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ إِنْ رَأَيْتَهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ».

[2]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۶۲:«و الجواب أولا: انّ هذا انّما یوجب الاجمال فی ما اشتمل من روایات الاستصحاب علی الأمر و النهی معا، لا فیما اختص مفاده بالنهی فقط».

احدهما» نقض شود. بنابراین تنافی بین صدر و ذیل روایت پیش نمی‌آید و فقط صدر روایت شامل اطراف علم اجمالی می‌شود[۱].

به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح نمی‌باشد. ابتدا به عنوان مقدّمه گفته می‌شود که در هر علم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد[۲]. هر علمی (چه اجمالی و چه تفصیلی) نسبت به معلوم بالذات، علم تفصیلی است؛ امّا نسبت به معلوم بالعرض، بین علم اجمالی و تفصیلی تفاوت وجود دارد. یعنی معلوم بالعرض در علم اجمالی «معلوم بالاجمال» بوده و در علم تفصیلی «معلوم بالتفصیل» است. به هر حال، در هر علم اجمالی سه چیز هست: علم؛ و معلوم بالذات؛ و معلوم بالعرض؛ همانطور که در هر یقین نیز همین سه چیز وجود دارد: یقین؛ و متیقّن بالذات؛ و متیقّن بالعرض؛

مقدّمه دیگر اینکه مراد از «یقین آخر» در عبارت ذیل صحیحه زراره «و انّما تنقضه بیقینٍ آخر» فقط یقین تفصیلی است یا اعمّ از یقین تفصیلی و اجمالی است؟ به نظر می‌رسد با تأمّل، واضح است که هر دو یقین را شامل است[۳].

اکنون این سوال از شهید صدر مطرح می‌شود که مراد از یکی بودنِ متعلّق دو یقین چیست؟ آیا یکی بودنِ متیقّن بالذات است و یا یکی بودنِ متیقّن بالعرض؟ متیقّن بالذات در یقین ناقض و منقوض متفاوت است؛ زیرا متیقّن بالذات در علم تفصیلی «نجاسة هذا الاناء» بوده و در علم اجمالی «طهارة احدهما» است. امّا به نظر می‌رسد تفاوت در متیقّن بالذات مهمّ نیست؛ زیرا یقین و علم، طریق هستند و تمام نکته در متیقّن بالعرض می‌باشد. متیقّن بالعرض در علم تفصیلی و اجمالی نیز یکی هستند. در هر دو «هذا الاناء» متیقّن بالعرض می‌باشد.

بنابراین همین که متیقّن بالعرض در یقین ناقض و منقوض یکی باشد، کافی است. در نتیجه متعلّق دو یقین یکی شده و ذیل روایت بر رفع ید از یقین سابق دلالت دارد.

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۶۲:«و ثانیا: انّ ظاهر الأمر بنقض الیقین بالیقین أن یکون الیقین الناقض متعلقا بعین ما تعلّق به الیقین المنقوض، و هذا غیر حاصل فی المقام، لأنّ الیقین المدّعی کونه ناقضا هو العلم الاجمالی بالحکم الترخیصی، و مصبّه لیس متحدا مع مصبّ أی واحد من العلوم التفصیلیة المتعلقة بالحالات السابقة للاناءات».

[۲]. در هر تصدیق یا علمی، یک متعلّق وجود دارد. متعلّق تصدیق در نظر اصولیون «مفهوم» بوده و در نظر منطقیون «نسبت موجود در قضیه معقوله» می‌باشد؛ امّا در نظر مختار «عنوان» است. این تفاوت در معلوم بالذات، اثری در بحث فعلی ندارد.

[۳]. شاهد در تنبیهات علم اجمالی بحثی مطرح است که رکن استصحاب «یقین به وجود» و «شکّ در بقاء» است. به نظر می‌رسد اختلافی بین علماء وجود ندارد که یقین به عنوان رکن استصحاب، اعمّ از یقین تفصیلی و اجمالی است. بنابراین وقتی یقین در صدر روایت «لاتنقض الیقین بالشکّ» اعمّ بود، شاهد می‌شود که در ذیل نیز «و انّما تنقضه بیقینٍ آخر» نیز یقین اعمّ مراد است.

***جواب سوم: عدم تعبّد در ذیل روایت***

به نظر می‌رسد اشکالی تنافی صدر و ذیل روایت زراره صحیح نیست؛ زیرا در باب استصحاب دو تعبّد جعل نشده، بلکه «و انّما تنقضه بیقنٍ آخر» نیز تأکید همان تعبّد اول «لاتنقض الیقین بالشکّ» است. بنابراین فقط یک تعبّد وجود دارد که اگر وجود یک شیء یقینی بوده و شکّ در بقاء آن شود، شارع به بقاء تعبّد نموده است.

شکّ از حالات ذهنی انسان است که با یقین اجمالی قابل جمع است؛ وجدان حکم می‌کند که در عینِ حال که یقین اجمالی به «طهارة احدهما» وجود دارد، شکّ تفصیلی در نجاست هر یک از دو اناء نیز وجود دارد. بنابراین ارکان استصحاب و تعبّد شارع تمام بوده، و استصحاب در هر دو طرف جاری خواهد بود. به عبارت دیگر ذهن انسان بین شکّ و یقین تفصیلی نمی‌تواند جمع کند[1]، امّا می‌تواند بین شکّ و یقین اجمالی جمع کند. پس با وجودِ علم اجمالی به طهارت یکی از دو اناء، شکّ در نجاست هر دو اناء نیز وجود داشته؛ لذا ارکان استصحاب تامّ بوده و استصحاب در هر دو طرف جاری خواهد شد.

## ج۳۲ ۹۷/۰۸/۳۰

**سوم: جریان اصل مرخِّص در جمیع اطراف**

بحث در این است که آیا شارع می‌تواند در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؟ به عبارت دیگر آیا دلیل اصلِ مرخّص، شامل جمیع اطراف می‌شود؟ به عنوان مثال مراد از «ما لایعلمون» در «رُفِعَ ما لایعلمون» تکلیف فعلی غیر معلوم است. چنین تکلیفی رفع شده است. اگر علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه باشد، دو حکم «وجوب ظهر» و «وجوب جمعه» غیر معلوم خواهند بود. آیا اطلاق ادلّه ترخیص هر دو طرف را شامل می‌شود؟ این بحث هم ثبوتی و هم اثباتی است. البته بحث ثبوتی با قطع نظر از بحث اثباتی نیست، بلکه برای استفاده در عالم اثبات است.

همه قبول دارند که ادلّه اصول مؤمنّه چنین اطلاقی ندارند. یعنی برائت و استصحاب مؤمّن و «اصالة الطهارة» و «اصل تجاوز» و مانند آن، شامل طرفین علم اجمالی معاً نیست. دو بیان برای عدم شمول ادلّه نسبت به طرفین علم اجمالی ذکر شده که بیان اول ناظر به محذور ثبوتی، و بیان دوم ناظر به محذور اثباتی است:

[1]. ذهن انسان قادر نیست بین شکّ و علم تفصیلی جمع کند یعنی مثلاً قادر نیست به «عدالت زید» هم یقین تفصیلی داشته و هم شکّ داشته باشد. این فقط عدم قدرت ذهن است، امّا هیچ محذوری خارجی در جمع بین آن دو مانند تناقض یا تضادّ وجود ندارد. فقط ذهن طوری آفریده شده که این دو را جمع نمی‌کند؛ امّا قادر است نسبت به «عدالت زید» هم علم اجمالی و هم شکّ را جمع نماید.

*بیان اول: محذور ثبوتی*

ادلّه اصول مؤمنّه در نظر مشهور هرچند از نظر اطلاق لفظی شامل دو طرف هست، امّا به قرینه عقلی تقیید می‌شود. قرینه عقلی اینکه ترخیص در جمیع اطراف ممکن نیست؛ زیرا ارتکاب جمیع اطراف در شبهه تحریمیه، یا ترک جمیع در شبهه وجوبیه، معصیت است. معصیت نیز قبیح بوده و ترخیص در آن هم قبیح است. صدور قبیح از شارع نیز محال می‌باشد. در نتیجه صدور ترخیص از شارع عقلاً ممکن نیست. این قرینه عقلیه موجب تقیید اطلاق «ما» در «رفع ما لایعلمون» می‌شود، لذا شامل «وجوب نماز جمعه» یا «وجوب نماز ظهر» نیست.

به هر حال، صدور ترخیص در جمیع اطراف با حفظ تکلیف فعلی در بین اطراف علم اجمالی، امکان ندارد.

***اشکال: قبحِ ترخیص در معصیت، و عدم قبح ترخیص در مخالفت***

به نظر می‌رسد استدلال مشهور صحیح نیست؛ زیرا هرچند معصیت و ترخیص در آن، قبیح است؛ امّا ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی «ترخیص در معصیت» نیست، بلکه «ترخیص در مخالفت» است. «مخالفت» غیر از «معصیت» است. توضیح اینکه مخالفت به معنی عدم امتثال تکلیف فعلی است، یعنی تکلیف واجب، ترک شده و یا تکلیف حرام، ارتکاب شود؛ امّا معصیت اخصّ از مخالفت بوده و به معنی مخالفت با تکلیف فعلی منجّز است. بنابراین اگر مولی ترخیص در اطراف علم اجمالی دهد، به نفسِ ترخیص شارع دیگر تکلیف فعلی، منجّز نخواهد بود.

به عبارت دیگر مطلقِ مخالفت قبیح نیست بلکه فقط معصیت (مخالفت با تکلیف منجّز) قبیح است. به عنوان مثال اگر طهارت یا نجاست آبی معلوم نبوده امّا در واقع نجس باشد، و فرض شود استصحاب طهارت جاری شده و آن آب شرب شده یا به وسیله آن وضوء گرفته شده و نماز خوانده شود. در این صورت، هرچند با تکلیف فعلی مخالفت شده امّا چنین مخالفتی قبیح نیست؛ زیرا خودِ مولی با استصحاب، اذن داده که با این آب نماز خوانده شود. با وجودِ چنین اذنی، مخالفت قبیح نبوده و در نتیجه ترخیص در مخالفت هم قبیح نیست. پس اذن در ارتکاب جمیع اطراف یا ترک جمیع اطراف، مخالفت هست امّا معصیت نیست؛ و صدور آن از شارع جائز است.

*بیان دوم: محذور اثباتی*

بیان دوم از شهید صدر است. ایشان فرموده جریان اصول مؤمنّه در اطراف علم اجمالی، ثبوتاً اشکالی ندارد؛ امّا محذور اثباتی دارد. یعنی اطلاقی در ادلّه اصول مؤمنّه وجود ندارد.

توضیح اینکه شارع می‌تواند در جمیع اطراف ترخیص داده و بگوید «اذا علمتَ بوجوب احد الامرین، لابأسَ بترکهما» و یا «اذا علمتَ بحرمة احد الامرین، لابأسَ بارتکابهما»؛ امّا چنین ترخیصی را بیان نفرموده و آنچه

فرموده این است که «رفع ما لایعلمون» و یا «کلُّ شیءٍ حلال» و مانند آن؛ در این بیانات شارع نیز اطلاق وجود ندارد؛ زیرا اشکالی اثباتی وجود دارد. عرف با ذهن بسیطی که دارد، بین تکلیف فعلی بین دو طرف، و ترخیص در جمیع اطراف مناقضه می‌بیند. این ارتکاز در ذهن عرف، بسیار قوّی است[۱]. مرکوزیت این مناقضه، در استظهار اثر دارد. مرکوزیت یا موجب انصراف ادلّه به غیر این مورد می‌شود (یعنی ادلّه فقط شامل شبهات بدویه و شبهات مقرونه غیر محصوره خواهند بود)، و یا لااقلّ موجب اجمال و عدم ظهور نسبت به شبهه مقرونه محصوره می‌شود؛ در صورت اجمال نیز باید قدر متیقّن از دلیل اخذ شود، که قدر متیقّن شبهه بدویه و شبهات مقرونه غیر محصوره است. به هر حال ارتکاز مناقضه در ذهن عرف، موجب می‌شود ادلّه شامل شبهه مقرونه محصوره نباشد.

به نظر می‌رسد این بیان صحیح بوده و ادلّه اصول مؤمنّه مانند «برائت» و «استصحاب» و «اصالة الصحّة» و مانند آن، اطلاقی ندارند تا شامل شبهه مقرونه محصوره (اطراف علم اجمالی معاً) شوند.

عدم اطلاق نسبت به اطراف علم اجمالی، حتی در امارات نیز وجود دارد؛ به عنوان مثال «ید» اماره ملکیت است. فرض شود زید بر کتابی «ید» داشته و عمرو نیز بر کتاب دیگری «ید» داشته باشد، در حالیکه علم اجمالی باشد که یکی از آنها مالک نیست. در این صورت اگر هر دو اذن در تصرّف در کتاب تحت ید خود دهند، دلیل حجّیت «ید» شامل هیچکدام نخواهد بود. یعنی دو اماره مرخّصه خواهند بود که دلیل حجّیت ید شامل هیچکدام نبوده و اطلاقی ندارد[۲].

### چهارم: جریان اصل مرخّص در برخی اطراف

بحث در این است که آیا ترخیص شرعی در برخی اطراف علم اجمالی ممکن است؟ این بحث نیز هم ثبوتی و هم اثباتی است. در بحث ثبوتی باید امکان صدور ترخیص در برخی اطراف بررسی شود. اگر در بحث ثبوتی،

---

[۱]. این ارتکاز در ذهن عرف آنقدر قوّی است که حتی اگر شارع تصریح به ترخیص در دو طرف نماید، عرف استظهار می‌کرد که شارع از تکلیف فعلی رفع ید کرده است. البته فقیه آن را ترخیص ظاهری می‌داند و به همان عمل می‌کند (زیرا علم به عدم تفاوت عالم و جاهل در احکام فعلی دارد)؛ زیرا فهم عرفی در استظهارات محدودیتی دارد. به عنوان مثال برای فهم کتاب کفایه، به میرزا جعفر و عرف بسیط مراجعه نمی‌شود. رجوع به عرف در روایات نیز فقط برای به دست آوردنِ مفاهیم الفاظ و کلام (نه مراد جدّی) است.

[۲]. البته در برخی امارات مانند خبر ثقه، مدلول التزامی نیز حجّت بوده و در موارد علم اجمالی، به تعارض منجرّ می‌شود. به همین سبب از امارات نامی برده نشد. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و احتمال نجاست دیگری نیز هست؛ در این صورت اگر بیّنه خبر از طهارت یک اناء، و بیّنه دیگر خبر از طهارت دیگر دهد، دلیل حجّیت بیّنه اطلاق نداشته و شامل این مورد نیست. امّا فقط به نکته ارتکاز بر ناقضیت نیست، بلکه به سبب تعارض مدلول التزامی یکی با مدلول مطابقی دیگری، دلیل حجّیت خبر شامل هیچکدام نخواهد بود. بنابراین باید مثالی زده شود که اماره مدلول التزامی نداشته باشد، مانند «ید» که مدلول التزامی ندارد.

امکان جریان اصل در برخی اطراف ثابت شد، بحث اثباتی پیش می‌آید که آیا از ادلّه اصول مؤمنّه، ترخیص نسبت به برخی اطراف برداشت می‌شود؟ البته بحث ثبوتی بنابر دو مسلک پیش نمی‌آید:

الف. بنابر مسلک قائلین به امکانِ جریانِ ترخیص شرعی در جمیع اطراف علم اجمالی، که نظر مختار بود؛ زیرا اگر ترخیص در دو طرف معاً ممکن باشد، ترخیص در یک طرف (معیّن یا نامعیّن) به طریق اولی ممکن خواهد بود.

ب. بنابر مسلک کسانی که ترخیص در جمیع اطراف را ممکن ندانسته، امّا مقتضای علم اجمالی را فقط ترک مخالفت قطعیه می‌دانند (یعنی قائلند که علم اجمالی مقتضی تحصیل موافقت قطعیه نیست)، که مدرسه میرزا و شهید صدر در شبهات حکمیه آن را قبول دارند؛ زیرا بنابر این مبنا اگر مولی در یک طرف ترخیص دهد، منافاتی با علم اجمالی ندارد. یعنی علم اجمالی فقط مقتضی ترک مخالفت قطعیه است، امّا مقتضی ترک مخالفت احتمالیه نیست پس شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت احتمالیه (ترخیص در یک طرف) دهد.

در نتیجه بحث ثبوتی فقط بنابر مسلک کسانی است که قائل به اقتضای علم اجمالی بر وجوب موافقت قطعیه می‌باشند. یعنی مسلکی که قائل است علم اجمالی مقتضی ترک مخالفت قطعیه و ترک مخالفت احتمالیه است. بنابر چنین مبنایی این بحث نیاز است که آیا مولی می‌تواند در برخی اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؟ مرحوم آخوند و آقا ضیاء و محقّق اصفهانی و میرزای نائینی در برخی کلمات، این مسلک را دارند.

## ج۳۳ ۹۷/۰۹/۰۳

*الف. بحث ثبوتی*

همانطور که گفته شد ابتدا بحثی ثبوتی می‌شود که آیا ترخیص شرعی در برخی اطراف علم اجمالی، ممکن است؟ یعنی در بحث ثبوتی از امکان و استحاله بحث می‌شود. کسانی که مقتضای علم اجمالی را فقط ترک مخالفت قطعیه می‌دانند، چنین بحثی نیاز ندارند؛ زیرا بنابر این مبنا بین ترخیص در یک طرف و علم اجمالی، تنافی وجود نخواهد داشت؛ امّا اگر مقتضای علم اجمالی، وجوب موافقت قطعیه باشد؛ این بحث پیش می‌آید که آیا ترخیص در یک طرف ممکن است یا محال؟

*اقوال در مسأله*

شهید صدر فرموده ریشه نزاع در نحوه استدعای علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه است. یعنی اگر نحوه استدعاء آن به نحو علّی باشد، ترخیص شرعی در برخی اطراف نیز ممکن نیست؛ امّا اگر به نحو اقتضاء باشد، ترخیص شرعی در برخی اطراف ممکن بوده و حرمت مخالفت قطعیه بر عدم ترخیص شارع، معلّق خواهد بود. به

عبارت دیگر بازگشت نزاع به این است که استدعاء علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه، به نحو علّی و تنجیزی می‌باشد و یا به نحو اقتضائی و تعلیقی است[۱].

مرحوم آقا ضیاء استدعاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه را به نحو علّی می‌داند. یعنی باید با علم اجمالی، موافقت قطعیه شود؛ و مولی هم نمی‌تواند ترخیص در برخی اطراف دهد[۲].

مرحوم میرزای نائینی در کتاب فوائد، استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه را به نحو اقتضاء می‌داند. یعنی علم اجمالی مستلزم موافقت قطعیه هست به شرط عدم ترخیص شرعی[۳]. اگر اشکال شود میرزای نائینی علم اجمالی را مقتضی موافقت قطعیه ندانسته بلکه فقط مقتضی ترک مخالفت قطعیه می‌داند، پس چگونه استدعای علم اجمالی را به نحو اقتضائی قبول نموده است؛ پاسخ این است که ایشان فرموده بنابر قبول استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه، استدعای آن به نحو اقتضائی است (نه علّی).

*استدلال بر علّیت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه*

مرحوم آقا ضیاء فرموده استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه به نحو علّی است؛ زیرا هر علمی نسبت به معلوم خودش، منجّز است. یعنی ممکن نیست علم به تکلیف فعلی باشد، و آن تکلیف منجّز نباشد. منجّزیت علم نسبت به معلوم خودش، به نحو تنجیزی و علّی است؛ که این مطلب، مورد قبول همه می‌باشد.

در علم اجمالی نیز متعلّق علم، همان فرد معیّن است. اگر علم اجمالی به وجوب یکی از دو نماز باشد، علم به وجوب آن نماز (که واقعاً واجب است) وجود دارد. پس «وجوب هذا» بر مکلّف منجّز می‌باشد. بنابراین اگر مولی در یک طرف ترخیص دهد، احتمال دارد همان تکلیف واقعی باشد. چنین ترخیصی عقلاً قبیح است؛ زیرا ترخیص در «دفع ضرر محتمل» می‌باشد که عقلاً قبیح است. یعنی عقل حکم به دفع ضرر محتمل داشته، امّا مولی

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۶۳:«و أما القائلون بأنّ العلم الاجمالی یستدعی بذاته وجوب الموافقة القطعیة، فیصحّ البحث علی اساس قولهم، لأنّ جریان الاصل المؤمّن فی بعض الاطراف یرخّص فی ترک الموافقة القطعیة، فلا بدّ من النظر فی إمکان ذلک و امتناعه. و مردّ البحث فی ذلک الی النزاع فی أنّ العلم الاجمالی هل یستدعی عقلا وجوب الموافقة القطعیة استدعاء منجّزا علی نحو استدعاء العلة لمعلولها، أو استدعاء معلقا علی عدم ورود الترخیص الشرعی علی نحو استدعاء المقتضی لما یقتضیه، فانّ فعلیته منوطة بعدم وجود المانع. فعلی الأول یستحیل إجراء الأصل المؤمّن فی بعض الاطراف، لأنّه ینافی حکم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعیة. و علی الثانی یمکن إجراؤه، إذ یکون الاصل مانعا عن فعلیة حکم العقل و رافعا لموضوعه».

[۲]. نهایة الافکار، ج۳، ص۳۰۷:«فالتحقیق فیها أیضا هو علیة العلم الإجمالی لوجوب الموافقة القطعیة علی وجه یمنع عن مجیء الترخیص علی الخلاف و لو فی بعض الأطراف».

[۳]. فوائد الاصول، ج۴، ص۳۴:«فان کان هذا حال العلم التفصیلیّ فالعلم الإجمالی أولی منه فی ذلک، لأنّ الواقع لم ینکشف فیه تمام الانکشاف، فیجوز للشارع الترخیص فی بعض الأطراف و الاکتفاء عن الواقع بترک الآخر».

فرموده می‌توانی با این حکم عقلی مخالفت نمایی. چنین ترخیصی عقلاً قبیح است؛ زیرا نفسِ اذن در فعل قبیح، عقلاً قبیح بوده، و چنین ترخیص و اذنی از مولی صادر نمی‌شود؛ زیرا صدور قبیح از وی ممکن نیست[۱].

**نقض بر علّیتِ علم اجمالی: وقوع ترخیص در مخالفت احتمالیه، در علم تفصیلی**

مرحوم میرزای نائینی اشکالی نقضی بر استدلال آقا ضیاء وارد نموده است. ایشان فرموده علم اجمالی که افضل از علم تفصیلی نیست؛ و شارع مقدّس در مورد علم تفصیلی، اذن در مخالفت احتمالیه داده است. مثال ایشان قاعده فراغ و تجاوز است. به عنوان مثال زید بعد از نماز، شکّ می‌کند که وضوء داشته یا نداشته، در این صورت شارع فرموده همان نماز خوانده شده کافی است. پس شارع نسبت به مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم تفصیلاً اذن داده است؛ زیرا اگر وضوء نداشته باشد، تکلیف را مخالفت کرده است.

اگر ترخیص در مخالفت احتمالیه، نسبت به علم تفصیلی ممکن باشد؛ به طریق اولی باید نسبت به علم اجمالی ممکن باشد[۲].

---

[۱]. نهایة الافکار، ج۳، ص۳۰۷:«فالتحقق فیها أیضا هو علیة العلم الإجمالی لوجوب الموافقة القطعیة علی وجه یمنع عن مجیء الترخیص علی الخلاف و لو فی بعض الأطراف و یظهر وجهه مما قدمناه فی الجهة الأولی حیث نقول ان من لوازم علیة العلم الإجمالی بالتکلیف للاشتغال به و سببیته لحکم العقل التنجیزی بتنجز ما یحکی عنه العنوان الإجمالی علی المکلف و صیرورته فی عهدته، انما هو حکم العقل تنجیزیا بوجوب التعرض للامتثال و لزوم تحصیل الجزم بالفراغ و الخروج عن عهدة ما تنجز علیه من التکلیف بأداء ما فی العهدة (و مقتضی) ذلک بعد تردد المعلوم بالإجمال، و مساوقة احتمال انطباقه علی کل طرف لاحتمال وجود التکلیف المنجز فی مورده المستتبع لاحتمال العقوبة علی ارتکابه، هو حکم العقل بلزوم الاجتناب عن کل ما یحتمل انطباق المعلوم علیه من الأطراف و عدم جواز القناعة بالشک فی الفراغ و الموافقة الاحتمالیة، لعدم الأمن من مصادفة ما ارتکبه لما هو الحرام المنجز علیه، فتجری فیه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، و لازمه إباء العقل أیضا عن مجیء الترخیص الشرعی و لو فی بعض الأطراف من جهة کونه من الترخیص فی محتمل المعصیة الّذی هو من الحکیم فی الاستحالة کالترخیص فی مقطوعها (و لازمه) بطلان التفکیک فی علیة العلم الإجمالی بین المخالفة القطعیة و الموافقة القطعیة بل بناء علی العلیة فی طرف المخالفة لا محیص عن الالتزام بها فی طرف الموافقة القطعیة أیضا بنحو یمنع عن مجیء الترخیص الشرعی و لو فی بعض الأطراف بلا معارض».

[۲]. فوائد الاصول، ج۴، صص ۳۲ الی ۳۴:«فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّ القاعدة فی مورد تعارض الأصول تقتضی السقوط، و یبقی التکلیف المنجّز المعلوم بالإجمال علی حاله و العقل یستقلّ بوجوب موافقته و الخروج عن عهدته، إمّا بالوجدان، و إمّا بالتعبّد من الشارع. و لا ینحصر طریق الخروج عن عهدة التکلیف المعلوم بالإجمال بالقطع الوجدانی، ضرورة أنّ التکلیف المعلوم بالإجمال لا یزید علی التکلیف المعلوم بالتفصیل، و هو لا ینحصر طریق امتثاله بالقطع الوجدانی، بل یکفی التعبّد الشرعی، کموارد قاعدة الفراغ و التجاوز و غیر ذلک من الأصول المجعولة فی وادی الفراغ؛ فان کان هذا حال العلم التفصیلیّ فالعلم الإجمالی أولی منه فی ذلک، لأنّ الواقع لم ینکشف فیه تمام الانکشاف، فیجوز للشارع الترخیص فی بعض الأطراف و الاکتفاء عن الواقع بترک الآخر».

*پاسخ از نقض: موافقت قطعیه تعبّدیه در قاعده فراغ*

مرحوم آقا ضیاء در پاورقی کتاب فوائد، از اشکال نقضی ایشان، پاسخی دارند. ایشان فرموده موافقت قطعیه با تکلیف، دو قسم است: موافقت قطعیه وجدانیه و موافقت قطعیه تعبّدیه؛ بنابراین شارع با قاعده فراغ فرموده همین نمازی که خوانده شده، نماز با وضوء بوده و کافی است. بنابراین علم اجمالی مقتضی موافقت قطعیه است، امّا موافقت قعطیه ممکن است موافقت قطعیه تعبّدیه باشد[۱].

*اشکال بر پاسخ: عدم تعبّد شرعی در احکام عقلیه*

جواب ایشان بین متأخّرین مورد قبول نیست؛ زیرا وجوب موافقت قطعیه، حکم عقل می‌باشد و شارع نمی‌تواند در احکام عقلی تصرّف نماید. پس اینکه برای فلان عمل، تعبّداً موافقت قطعیه، جعل شود؛ صحیح نیست. به عبارت دیگر مکلّف به هر حال نماز را ترک کرده (زیرا فرض این است که نماز بدون وضوء خوانده)، و شارع نسبت به چنین مخالفتی، ترخیص داده است.

بنابراین غیر از آقا ضیاء، همه قبول دارند که علم اجمالی به نحو اقتضاء، مستلزم وجوب موافقت قطعیه است؛ یعنی شارع می‌تواند نسبت به برخی اطراف ترخیص دهد.

*جمع‌بندی بحث ثبوتی: امکان ترخیص در برخی اطراف*

در نتیجه بنابر مبنای مختار در علم تفصیلی، محذوری در ترخیص شرعی نسبت به «مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالتفصیل» نیست؛ پس به طریق اولی نباید محذور ثبوتی در ترخیص شرعی نسبت به «مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالتفصیل» باشد؛ در نتیجه به طریق اولی نباید محذور ثبوتی در ترخیض شرعی نسبت به «مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم بالاجمال» وجود داشته باشد.

یعنی نتیجه بحث ثبوتی این می‌شود که ترخیص در «مخالفت احتمالیه» یا «ترخیص نسبت به برخی اطراف علم اجمالی» محذور ثبوتی ندارد؛ امّا باید بحث اثباتی شود که آیا اطلاق ادلّه اصول مؤمنّه مانند «رفع ما لایعلمون» و یا «کل شیءٍ لک حلال» و مانند آن، شامل علم اجمالی هست؟

---

[۱]. همان، هامش فوائد:«أقول: الظاهر بقرینة ذیل کلامه أنّ غرضه من الفراغ هو تحصیل المؤمن، و لو أنّه کان کذلک فلم لا یکتفی بالشّک بالموافقة بحدیث الرفع- بالتقریب المتقدّم فی العلم التفصیلیّ أیضا- و أیّ فرق بینه و بین قاعدة التجاوز و الفراغ؟ فلا محیص حینئذ إلّا أن یقول بالفرق بین ما کان لسانه لسان تعیّن مصداق المعلوم و بین غیره، فیجوز فی الأوّل الاکتفاء، لأنّ موضوع الفراغ الّذی راجع إلی تحصیل الامتثال أعمّ من الحقیقی و الجعلی، و أن الغرض من تحصیل الفراغ ذلک، لا مطلق الترخیص المؤمّن بخیاله، و لو مع الشکّ بالمصداق و الامتثال، و حینئذ فما قرع سمعک: من تحصیل الفراغ، هو ما ذکرنا الراجع إلی تحصیل الامتثال».

# ج۳۴ ۹۷/۰۹/۰۵

*الف. بحث اثباتی*

همانطور که در بحث ثبوتی گفته شده محذوری از نظر عقلی در ترخیص در یک طرف از اطراف علم اجمالی وجود ندارد. اکنون باید شمول ادلّه اصول مؤمنّه (مانند برائت و قاعده طهارت و استصحاب و مانند آن در شبهات حکمیه و موضوعیه؛ و قاعده فراغ و تجاوز و مانند آن در شبهات موضوعیه) نسبت به برخی اطراف بررسی شود. ابتدا به عنوان مقدّمه انحاء ترخیص مولی از حیث ثبوتی بررسی شده و سپس بررسی می‌شود که کدامیک از انحاء مذکور از ادلّه اثباتی برداشت می‌شوند.

ترخیص مولی نسبت به برخی اطراف علم اجمالی، به انحاء متعدّدی تصوّر می‌شود، که برخی از آنها عرفی‌تر است. سه نحوه از انحاء ترخیص مولی که عرفی‌تر است، بیان می‌شوند:

*انحاء ترخیص در عالم ثبوت*

الف. فرد معیّن: ممکن است مولی در یک طرف معیّن، ترخیص دهد؛ مانند اینکه ترخیص در اناء یمین داده و بگوید «لابأس بالمخالفة فی هذا الاناء»؛

ب. فرد مردّد: ممکن است مولی در فرد مردّد (در واقع)، ترخیص دهد؛ مانند اینکه بگوید «لابأس بالمخالفة فی احدهما» که عنوان «احدهما» اشاره به فرد مردّد دارد. یعنی ارتکاب یکی از اناء یسار یا یمین، جائز است؛

ج. جمیع افراد: ممکن است مولی در تمام اطراف به نحو مشروط، ترخیص دهد؛ مانند اینکه بگوید «لابأس بالمخالفة فی هذا الاناء إن ترکت الآخر» و «و لابأس بالمخالفة فی ذاک الاناء إن ترکتَ الآخر»[1].

این سه نحوه ترخیص ممکن است (ثبوتاً)، و اکنون باید دلیل اصل مؤمّن (مانند «رفع ما لایعلمون» و «لاتنقض الیقین بالشکّ» و «کلُّ شیء نظیف») بررسی شود که بر کدام نحوه از ترخیص دلالت دارند:

[1]. تفاوت بین نحوه اول و دوم با نحوه سوم در این است که در نحوه سوم دو ترخیص جعل شده امّا در نحوه اول و دوم فقط یک ترخیص جعل شده است؛ تفاوت نحوه اول و دوم نیز واضح است؛ امّا تفاوت دیگری در نحوه دوم و سوم وجود دارد که ترخیص در نحوه دوم به نحو مطلق بوده و در نحوه سوم به نحو مشروط است؛ علاوه بر اینکه اگر هر دو اناء شرب شود، بنابر نحوه دوم فقط یک عقوبت دارد؛ امّا بنابر نحوه سوم دو عقوبت خواهد داشت.

***بررسی دلالت ادلّه اثباتی بر نحوه اول از ترخیص***

ترخیص در فرد معیّن، دو فرض دارد: گاهی فرد معیّن، معلوم بوده؛ و گاهی نامعلوم است[۱]. دلالت ادلّه اثباتی بر هر یک از دو فرض بررسی می‌شوند:

الف. فرد معیّن معلوم: به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و اناء یسار استصحاب نجاست داشته باشد (یعنی سابقاً یقین به نجاست آن بوده است). در صورتی که استصحاب منجّز در اناء یسار جاری باشد، دلیل برائت و قاعده طهارت شامل آن نخواهد بود. در نتیجه دلیل طهارت و برائت فقط شامل اناء یمین است؛

در این صورت، اطلاق دلیل اصل مؤمّن شامل اناء یمین (طرفی که استصحاب منجّز ندارد) می‌باشد؛ زیرا محذور ثبوتی یا اثباتی وجود ندارد. توضیح اینکه ترخیص در اناء یمین، ترخیص در معصیت نخواهد بود، پس محذور ثبوتی نیست؛ و ارتکاز مناقضه (بین حفظ تکلیف فعلی در اطراف علم اجمالی، و ترخیص در یک طرف) نیز وجود ندارد، پس محذور اثباتی نیست؛ بنابراین اطلاق دلیل برائت و طهارت شامل اناء یمین می‌شود (که اصطلاحاً منجرّ به انحلال حکمی علم اجمالی می‌شود)[۲].

ب. فرد معیّن نامعلوم: به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و نسبت به اناء دیگر نیز احتمال نجاست و طهارت باشد. آیا برائت یا طهارت نسبت به اناء غیرمعلوم جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا اطلاق دلیل برائت یا طهارت شامل اناء دوم می‌شود؟

به نظر می‌رسد اطلاق ادلّه اصول مؤمنّه شامل اناء غیر معلوم می‌شود. یعنی اشاره ذهنی به اناء دوم شده و اطلاق دلیل شامل آن می‌شود. بنابراین ترخیص در مخالفت آن اناء وجود داشته، و این ترخیص اثر دارد؛ زیرا اگر ادلّه شامل آن شده و ترخیص در اناء دیگر ثابت باشد، ارتکاب هر دو اناء موجب یک عقوبت است (هرچند اناء دیگر نیز در واقع نجس باشد)؛ امّا اگر اطلاق ادلّه شامل آن نشده و ترخیص در اناء دیگر ثابت نباشد، ارتکاب هر دو اناء موجب دو عقوبت است.

***بررسی دلالت ادلّه اثباتی بر نحوه دوم از ترخیص***

همانطور که گفته شد ثبوتاً هیچ اشکالی نیست که شارع در ارتکاب «احدهما» یعنی فرد مردّد، ترخیص دهد. اکنون باید بررسی شود که آیا ادلّه اثباتی شامل چنین فردی می‌شوند؟

---

[۱]. «معیّن» یعنی در واقع تعیّن داشته و مردّد نیست (بر خلاف فرد مردّد که در واقع تعیّنی ندارد)؛ امّا «معلوم» یعنی فرد معیّن واقعی نزد مکلّف نیز معلوم باشد؛ بر خلاف غیر معلوم که هرچند در واقع معیّن است، امّا نزد مکلّف نامعلوم است.

[۲]. بنابر مسلک مشهور مشکلی در جریان اصل در اناء یمین نیست؛ امّا بنابر مسلک آقا ضیاء (علّیت علم اجمالی نسبت موافقت قطعیه) مشکل ثبوتی وجود دارد که خواهد آمد.

**نظر اول: عدم شمول ادلّه اثباتی نسبت به فرد مردّد**

ادّعا شده از ادلّه اصول مؤمنّه، ترخیص در فرد مردّد استفاده نمی‌شود؛ زیرا نسبت به فرد مردّد احتمال تکلیف یا نجاست نیست تا نیاز به ترخیص داشته باشد. قطعاً فرد مردّد نجس نبوده و حرام نیست، بلکه فرد معیّن نجس و حرام شده؛ پس چنین ترخیصی از دلیل استفاده نمی‌شود.

**نظر دوم: شمول ادلّه نسبت به فرد مردّد**

دو بیان وجود دارد که از دلیل اصل مؤمّن، ترخیص در فرد مردّد استفاده شود:

الف. ملازمه عرفیه: بیان اول اینکه اطلاق دلیل اصل مؤمّن شامل فرد معیّن نامعلوم می‌باشد؛ پس به ملازمه عرفیه فرد مردّد در واقع را نیز شامل است (اگر شامل فرد مردّد در ذهن و معیّن در واقع باشد، عرف آن را شامل فرد مردّد در واقع نیز می‌بیند). به عبارت دیگر بین شمول دلیل نسبت به فرد معیّن نامعلوم، و شمول آن نسبت به فرد مردّد، ملازمه عرفیه وجود دارد. یعنی اگر دلیل اصل مؤمّن، شامل فرد معیّن نامعلوم شود؛ به ملازمه عرفیه شامل فرد مردّد نیز می‌شود.

ب. الغاء خصوصیت: بیان دوم اینکه از الغاء خصوصیت استفاده شود. یعنی هرگاه دلیل اصل مؤمّن شامل فرد معیّن نامعلوم شود، عرف از آن فرد الغای خصوصیت کرده و دلیل را شامل فرد مردّد نیز خواهد دید[1].

این دو بیان هرچند فنّی هستند، امّا هیچکدام از ملازمه عرفیه و الغاء خصوصیت ثابت نیست؛ زیرا بین «فرد مردّد عندنا» با «فرد مردّد فی الواقع» بسیار تفاوت وجود دارد. تردّد ذهنی غیر از تردّد در واقع است؛ پس ملازمه عرفی ظاهراً ثابت نیست، و الغای خصوصیت نیز ظاهراً نزد عرف نمی‌شود.

حتی بالاتر اینکه بعید نیست همان ارتکاز مناقضه بین تکلیف فعلی در طرفین و ترخیص در طرفین، نسبت به ترخیص در فرد مردّد با حفظ تکلیف در فرد معیّن، نیز وجود داشته باشد. البته مناقضه در این مورد مانند مورد قبل قوّی نیست، امّا شبهه مناقضه وجود دارد. پس با وجود چنین ارتکازی، دلیل اصل نمی‌تواند شامل فرد مردّد شود.

در نتیجه از دلیل اصل مؤمّن نمی‌شود ترخیص در فرد مردّد را استفاده نمود.

[1]. در بیان اول، مدلول التزامی شامل فرد مردّد شد؛ امّا در این بیان مدلول التزامی نیست.

***بررسی دلالت ادلّه اثباتی بر نحوه سوم از ترخیص***

همانطور که گفته شد دو ترخیص مشروط در دو اناء نیز ثبوتاً ممکن است. توضیح اینکه دلیل اصل شامل اطراف علم اجمالی معاً می‌شود، که از شمول نسبت به تمام اطراف محذور ثبوتی یا اثباتی لازم می‌آید. محذور از ناحیه اصلِ شمول دلیل نیامده بلکه از ناحیه اطلاق دلیل آمده است؛ پس اگر اطلاق دلیل تقیید شود، محذور ثبوتی یا اثباتی نخواهد بود. یعنی چنین ترخیصی نه ترخیص در معصیت بوده، و نه ارتکاز مناقضه دارد. لذا ترخیص در یک طرف مشروط به ترک طرف دیگر می‌شود. یعنی ترخیص در شرب این اناء به شرط ترک دیگری وجود داشته، و ترخیص شرب آن اناء نیز به شرط ترک دیگری خواهد بود. به عبارت دیگر باید به اندازه محذور از دلیل رفع ید شود، نه اینکه از اصلِ دلیل رفع ید شود. پس فقط از اطلاق دلیل رفع ید می‌شود. چنین ترخیصی ثبوتاً محذوری نداشته و ممکن است.

امّا به نظر می‌رسد چنین ترخیصی عرفی نبوده و از ادلّه اصول مؤمّنه برداشت نمی‌شود؛ زیرا این نحوه از اشتراط غیرعرفی بوده و عرف چنین ترخیص مشروطی از دو دلیل نمی‌فهمد.

***جمع‌بندی بحث اثباتی: ترخیص در فرد معیّن***

در نتیجه فقط نحوه اول از ترخیص یعنی ترخیص در فرد معیّن، از ادلّه اثباتی استفاده می‌شود. ترخیص در فرد معیّن نیز دو فرض داشت، که ممکن است فرد معیّن نزد مکلّف معلوم یا نامعلوم باشد، و در هر دو فرض ترخیص شارع ممکن بوده و از ادلّه برداشت می‌شود؛ امّا ترخیص در فرد مردّد و یا ترخیص مشروط در هر دو طرف، غیرعرفی بوده و از ادلّه استظهار نمی‌شوند.

## ج۳۵ ۹۷/۰۹/۰۶

### تنبیهات علم اجمالی در دوران بین متباینین

همانطور که گذشت نتیجه بحث کبروی از علم اجمالی این شد که علم اجمالی منجّز تکلیف فعلی بوده و مستدعی وجوب موافقت قطعیه می‌باشد، که این استدعاء به نحو علّیت نبوده بلکه به نحو اقتضاء است.

پس از بحث علم اجمالی، تنبیهاتی ذیل آن مطرح می‌شود. مرحوم آخوند فقط چهار تنبیه مطرح نموده؛ امّا شهید صدر امور بسیاری را مطرح نموده‌اند که مفید است. بنابراین چهار تنبیهِ مرحوم آخوند و عمده تنبیهاتِ شهید صدر، مطرح می‌شود:

**تنبیه اول: ثمره قول به اقتضاء و قول به علّیت**

علم اجمالی نزد مشهور (مانند مدرسه میرزای نائینی) فقط مستدعی حرمت مخالفت قطعیه است(نه وجوب موافقت قطعیه)؛ امّا نزد برخی (مانند مرحوم آخوند و آقا ضیاء) مستدعی وجوب موافقت قطعیه نیز می‌باشد، که نظر مختار نیز همین نظر است. قائلین به وجوب موافقت قطعیه دو دسته شده که برخی استدعاء علم اجمالی را به نحو علّی دانسته (مانند آقا ضیاء)، و برخی نیز به نحو اقتضائی (مانند میرزای نائینی که فرموده اگر علم اجمالی مستدعی وجوب موافقت قطعیه باشد، استدعاء آن به نحو اقتضائی است) می‌دانند، که نظر مختار نیز اقتضاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه است.

اکنون سوالی مطرح می‌شود که ثمره بین مسلک علّیت و مسلک اقتضاء چیست؟ گفته شده ثمره در جایی است که در یک طرف علم اجمالی هیچ اصل تعذیری یا تنجیزی نباشد، امّا در طرف دیگر اصل مؤمّن باشد. در این صورت بنابر مسلک علّیت اصل مؤمّن جاری نیست؛ امّا بنابر مسلک اقتضاء جاری می‌شود[1].

*اشکال در ثمره و پاسخ از آن*

این ثمره بین دو مسلک، با مشکلی مواجه شده که مرحوم میرزای نائینی فرموده چنین مثالی در فقه وجود ندارد، پس بین دو قول نیز وجود نخواهد داشت.

شهید صدر فرموده یک مورد در فقه وجود دارد که ثمره در آن ظاهر می‌شود. ایشان فرموده اگر در دو طرف یک اصل مؤمّن مسانخ بوده و در یک طرف اصل مؤمّن غیر مسانخ باشد، ثمره بین دو قول ظاهر می‌شود. «اصل مؤمّن مسانخ» یعنی هر دو اصل، یک دلیل مانند قاعده طهارت باشند، و «اصل مؤمّن غیر مسانخ» یعنی آن اصل غیر از دلیل قبل باشد. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست این لباس یا این آب وجود دارد. نجاست و طهارت در لباس فقط در نماز اثر دارد؛ زیرا پوشیدن لباس نجس، حرام نیست. یعنی پوشیدن لباس نجس، فعل حرامی نیست؛ فقط در حال نماز، موجب بطلان نماز می‌شود. طهارت و نجاست در آب دو اثر دارد: اول اینکه وضوء یا غسل با آن باطل بوده، و دوم اینکه شرب آن نیز حرام است. بنابراین قاعده طهارت در لباس وجود دارد و موجب می‌شود نماز با آن باطل نباشد (هرچند در واقع نجس باشد)؛ و در آب نیز وجود دارد؛ لذا اصل مسانخ خواهد بود. همانطور که گفته شد قاعده طهارت در طرفین علم اجمالی جاری نیست؛ زیرا محذور ثبوتی (ترخیص

[1]. امّا اگر یک طرف علم اجمالی دارای اصل منجّز بوده و در طرف دیگر اصل مؤمّن باشد (به عنوان مثال یک طرف علم اجمالی دارای استصحاب نجاست و طرف دیگر استصحاب طهارت داشته باشد)، اصل مؤمّن نزد هر دو مسلک جاری می‌شود که بحث آن خواهد آمد.

در مخالفت قطعیه) و یا محذور اثباتی (مناقضه در نظر عرف) دارد. به عبارت دیگر دلیل قاعده طهارت شامل این ثوب و این اناء نیست؛ زیرا تعارض داخلی دارد[۱]. پس اصل مسانخ در اطراف علم اجمالی جاری نیست.

امّا اصل دیگری به نام «اصالة الحلّ» فقط نسبت به آب جاری است؛ زیرا پوشیدن لباس (ولو نجس باشد) حلال بوده و نیازی به حکم ظاهری حلّیت ندارد. «اصالة الحلّ» نسبت به آب به لحاظ شرب آن جاری است[۲].

در نتیجه جریان «اصالة الحلّ» مبتنی بر مسلک اقتضاء و علّیت است. یعنی بنابر مسلک آقا ضیاء و قول به علّیت، نباید «اصالة الحلّ» جاری شود؛ زیرا مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه به نحو علّیت می‌باشد، که شارع نمی‌تواند ترخیص در یک طرف دهد (پس حتی اگر ترخیص شرعی در یک طرف، معارضی نداشته باشد هم جاری نیست)؛ امّا بنابر مسلک اقتضاء، «اصالة الحلّ» جاری می‌شود و شرب ماء (هرچند در واقع نجس باشد) جائز بوده و استحقاق عقوبت ندارد.

*نظر مختار: وجودِ ثمره*

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح بوده و ثمره بین قول به اقتضاء و علّیت در فقه نیز وجود دارد. لذا بنابر نظر مختار، «اصالة الحلّ» در مثال فوق نیز جاری است[۳].

**تنبیه دوم: شبهه غیرمحصوره**

علم اجمالی نزد همه منجّز تکلیف فعلی است، مگر اطراف آن غیرمحصوره باشند. «شبهه غیرمحصوره» یعنی اطراف بسیاری دارد[۴]. به عنوان مثال فرض شود زید علم اجمالی به غصبی بودنِ گوشتِ یک قصّاب از قصّاب‌های شهر قم (مثلاً ۱۰۰ قصّاب موجود در شهر قم) دارد. چنین علم اجمالی نزد مشهور[۵] منجّز تکلیف نیست، و زید می‌تواند از محلّه خود در شهر قم گوشت بخرد (هرچند احتمال دهد گوشت خریداری شده همان گوشت غصبی است). حتی برخی (شاید اکثر علماء) فرموده‌اند حتی نسبت به مخالفت قطعیه هم منجّز نیست، یعنی زید

---

[۱]. «تعارض داخلی» در یک دلیل به لحاظ دو مصداق اتّفاق می‌افتد، بر خلاف تعارض خارجی که در دو دلیل می‌باشد. دلیل در تعارض داخلی نسبت به مورد تعارض، مجمل می‌شود. یعنی اطلاقی ندارد که شامل آن موارد شود.

[۲]. «اصالة الحلّ» نسبت به آب به لحاظ وضوء نیز جاری نیست؛ زیرا وضوء با آب نجس هم حلال بوده امّا باطل است؛ پس اصلِ وضوء گرفتن نیازی به «اصالة الحلّ» نداشته و حلال است؛ و صحّت وضوء نیز از حلال بودن به دست نمی‌آید زیرا این اصل بر طاهر بودنِ آب دلالتی ندارد.

[۳]. در سابق مورد دیگری نیز پیدا شده بود که اصل مؤمّن در یک طرف جاری شده لذا ثمره نسبت به آن نیز پیدا می‌شود؛ امّا این مثال فعلاً در خاطر نیست.

[۴]. ضابطه محصوره یا غیرمحصوره بودن، بنابر مبانی مختلف، متفاوت می‌شود که بیان آن خواهد آمد.

[۵]. کسانی که علم اجمالی را ولو در شبهه غیرمحصوره منجّز بدانند، نادر هستند.

می‌تواند از تمام قصّاب‌های شهر قم نیز گوشت بخرد (مثلاً هر روز از یک قصّاب گوشت بخرد تا از تمام قصّاب‌ها گوشت خریده باشد).

تنجیز بحثی عقلی می‌باشد پس باید عدم منجّزیت چنین علم اجمالی، بررسی شود. در ارتکاز مشهور چنین علم اجمالی منجّز نبوده، لذا درصدد توجیه عدم منجّزیت آن بوده‌اند. وجوه بسیاری برای عدم منجّزیت مطرح شده، که اهمّ آنها بررسی می‌شود:

*وجه اول: شهید صدر*

شهید صدر فرموده اگر اطراف علم اجمالی کثیر شود، به هر طرف خاصّ که نظر شود، اطمینان به عدم تکلیف در آن پیدا می‌شود. به عنوان مثال زید احتمال غصبیت در گوشتِ قصّاب محلّه می‌دهد، و احتمال اینکه معلوم بالاجمال وی در این قصّابی نباشد، نیز وجود دارد. احتمال اینکه گوشت غصبی نباشد «۹۹ درصد» بوده و احتمال غصبیت «۱ درصد» است. لذا زید اطمینان به عدم غصبیت پیدا می‌کند.

اطمینان نیز یکی از حجج بوده و حجّیت آن به سیره عقلاء ثابت است. یعنی اطمینان در سیره عقلاء بدون اشکال حجّت است؛ و شارع نیز از آن ردع نکرده؛ لذا کشف می‌شود نزد شارع نیز حجّت بوده و شارع چنین سیره‌ای را امضاء کرده است. بنابراین با حجّیت اطمینان، اماره معذّره وجود دارد که چنین گوشتی حرام نیست؛ در نتیجه علم اجمالی منجّز تکلیف نخواهد بود؛ زیرا منجّزیت علم اجمالی در نظر شهید صدر به نحو اقتضائی بوده، و اگر اماره بر ترخیص باشد، منجّزیت آن از بین می‌رود[1].

## ج۳۶ ۹۷/۰۹/۰۷

[1]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۲:«التقریب الأول: انّ هذا الاقتحام مستند الی المؤمّن و هو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال علی الطرف المقتحم، إذ کلما زادت اطراف العلم الاجمالی تضاءلت القیمة الاحتمالیة للانطباق فی کل طرف حتی تصل الی درجة یوجد علی خلافها اطمئنان فعلی».

بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۳۰:«التقریب الثانی– دعوی سقوط العلم الإجمالی فی الشبهة غیر المحصورة عن المنجزیة علی أساس ان کل طرف یراد اقتحامه یوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال فیه إذ کلما ازدادت أطراف العلم تضاءلت القیمة الاحتمالیة للانطباق فی کل طرف حتی تصل إلی درجة یطمئن بخلافها لأن رقم الیقین ینقسم لا محالة علی عدد الأطراف، و الاطمئنان حجة و مؤمن عقلائی لم یردع عنه الشارع و بهذا یندفع ما ذکر فی المقام من ان العقلاء انما یعملون بهذه الظنون فی أغراضهم الدنیویة لا ما إذا کان المحتمل بدرجة کبیرة من الأهمیة کالعقاب الأخروی إذ لیس المقصود ان القیمة الاحتمالیة للعقاب فی اقتحام کل طرف ضئیلة بل المقصود ان احتمال التکلیف فی کل طرف قیمته الاحتمالیة ضعیفة بدرجة یکون علی خلافها الاطمئنان و هذا الاطمئنان حجة فیقطع بعدم العقاب».

همانطور که گفته شد توجیه شهید صدر برای عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره، این بود که در هر طرف اطمینان به عدم وجود تکلیف هست؛

ایشان اشکالی نسبت به توجیه فوق مطرح نموده که علم دومی نیز وجود دارد که یکی از این اطمینان‌ها کاذب است. یعنی علم اجمالی به کذب یکی از این صد اطمینان و خلاف واقع بودنِ آن وجود دارد. بنابراین سه احتمال وجود دارد: اول اینکه تمام اطمینان‌ها صادق باشند؛ دوم اینکه برخی صادق و برخی کاذب باشند؛ و سوم اینکه تمام آنها کاذب باشند؛ احتمال اول تنافی با علم اجمالی به کذب یکی از آنها دارد، پس صحیح نیست؛ و احتمال دوم نیز ترجیح بدون مرجّح است، پس کنار می‌رود؛ در نتیجه احتمال سوم و اینکه همه کاذب باشند، متعیّن می‌شود.

سپس ایشان از آن اشکال، پاسخ داده‌اند که اگر حجّیت هر اطمینان به نحو تعیینی باشد، اشکال پیش می‌آید؛ امّا اگر حجّیت یکی از اطمینان‌ها به نحو تخییری باشد، مشکلی نیست. حجّیت تخییری اطمینان نیز به سیره عقلاء ثابت است، پس فقط به یکی از این اطمینان‌ها می‌شود عمل کرد (و فقط همان معذّر تکلیف فعلی است)، که انتخاب آن به ید مکلّف است. به تعبیر دیگر اینکه اطمینان حجّت و معذّر است، به معنای عدم منجّزیت احتمال در این مورد است؛ یعنی اگر اطمینان حجّت و معذّر باشد، پس احتمال حرمت «۱ درصدی»، منجّز نیست؛ زیرا منجّزیت احتمال تعلیقی بوده و معلّق بر عدم وجود منجّز شرعی در مقابل آن است. بنابراین اگر از دو قصّابی گوشت بخرد، احتمال اینکه گوشت یکی از این دو قصّاب غصبی باشد دو درصد بوده و احتمال عدم غصبیت «۹۸ درصد» خواهد بود که چنین کاری جائز نیست؛ زیرا فرض شده اطمینان همان احتمال «۹۹ درصدی» بوده و کمتر از آن دیگر اطمینان نیست.

در نتیجه ضابطه این است که به مقداری می‌شود مرتکب اطراف علم اجمالی شد که اطمینان به عدم تکلیف از بین نرود. به عنوان مثال در مثال فوق فقط از یک قصّابی می‌تواند گوشت بخرد، و در موارد بعدی نیز نمی‌تواند از قصّابی دیگری خرید نماید[1].

---

[1]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۴:«و أما الاستشکال الآخر فیتجه– بعد التسلیم بوجود الاطمئنان المذکور– الی انّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لمّا کان موجودا فی کل طرف فالاطمئنانات معارضة فی الحجیة و المعذّریة، للعلم الاجمالی بأنّ بعضها کاذب و التعارض یؤدّی الی سقوط الحجیة عن جمیع تلک الاطمئنانات. و الجواب علی ذلک: انّ العلم الاجمالی بکذب بعض الامارات انّما یؤدّی الی تعارضها و سقوطها عن الحجیة لأحد سببین: الأول: أن یحصل بسبب ذلک تکاذب بین نفس الامارات، فیدلّ کل واحدة منها بالالتزام علی وجود الکذب فی الباقی؛ و لا یمکن التعبد بحجیة المتکاذبین. الثانی: أن تؤدّی حجیة تلک الامارات– و الحالة هذه– الی الترخیص فی المخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم بالاجمال. و کلا السببین غیر متوفّر فی المقام: أمّا الأول فلانّ کل اطمئنان لا یوجد ما یکذّبه بالدلالة الالتزامیة، لانّنا إذا أخذنا أی اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحیل أن یکونا معا صادقین، فلما ذا یتکاذبان؟ و إذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الاخری لم نجد تکاذبا أیضا، لأنّ هذه المجموعة لا تؤدّی الی الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، أی الاطمئنان بعدم الانطباق علی سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق علی غیرها،

***اشکال نقضی: اطمینان در برخی شبهات محصوره***

اشکال نقضی به کلام ایشان در جایی است که اطراف شبهه مجتمع در یک جا باشند. به عنوان مثال فرض شود ۱۰۰ لیوان روی میز بوده و علم اجمالی به افتادن یک قطره دم در یکی از آنها پیدا شود. بنابر استدلال ایشان شرب یکی از آنها جائز خواهد بود؛ زیرا احتمال طهارتِ آن اناء «۹۹ درصد» بوده و اطمینان به طهارت آن وجود دارد؛ امّا این موارد در نظر مشهور، شبهه محصوره بوده[۱] و ارتکاز این است که باید احتیاط شود. البته ایشان نسبت به این مورد، بیانی نداشته و ممکن است ملتزم به جواز شرب شود؛ امّا چنین التزامی، بسیار بعید است.

با توجّه به این مثال، اگر اطمینان، ملاکِ جواز ارتکاب در شبهه غیرمحصوره باشد؛ باید در چنین مواردی از شبهه محصوره نیز ارتکاب برخی اطراف جائز باشد؛ بنابراین اطمینان، ملاک جواز شرب نیست.

***اشکال حلّی: عدم حجّیت اطمینان حاصل از عامل کمّی بدون عامل کیفی***

اشکال دیگر در استدلال فوق اینکه ایشان نیز در بحث خبر متواتر قبول نموده که اگر اطمینان، فقط از عامل کمّی به دست آید، در سیره عقلاء حجّیتی ندارد. یعنی در سیره عقلاء فقط اطمینانی حجّت است که عامل کیفی نیز در آن تأثیر داشته باشد. به نظر می‌رسد کلام ایشان در بحث خبر متواتر صحیح است[۲]، لذا اطمینان در اطراف شبهات غیرمحصوره نیز حجّت نیست؛ زیرا فقط عامل کمّی در آن تأثیر دارد[۳].

---

و ذلک لما برهنّا علیه من أنّ کل اطمئنانین لا یتضمّنان الاطمئنان بالقضیة الشرطیة لا یؤدّی اجتماعهما الی الاطمئنان بالمجموع، و الاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبیل، کما عرفت. و أما الثانی فلانّ الترخیص فی المخالفة القطعیة انما یلزم لو کان دلیل حجیة هذه الاطمئنانات یقتضی الحجیة التعیینیة لکل واحد منها، غیر انّ الصحیح انّ مفاده هو الحجیة التخییریة، لانّ دلیل الحجیة هنا هو السیرة العقلائیة و هی منعقدة علی الحجیة بهذا المقدار».

[۱]. مشهور چنین مواردی را شبهه محصوره می‌دانند و هرچه عدد اطراف نیز کثیر باشد، تبدیل به غیرمحصوره نمی‌شود؛ زیرا در کلام مشهور به پوستینی مثال زده شده که علم اجمالی به نجاست یکی از موهای آن وجود دارد. بنابراین چنین شبهاتی محصوره هستند (هرچند اطراف آن مثلاً ۱۰۰۰ طرف باشد).

[۲]. البته ایشان وجه این مطلب را توضیح نداده‌اند؛ امّا توضیح مختصر بر مبنای مختار این است که نفسِ اطمینان در سیره عقلاء حجّت نیست و فقط سبب نوعی اطمینان حجّت است؛ لذا عقلاء در مورد سبب، به عامل کمّی اعتناء ندارند؛ بلکه به عامل کیفی اهمّیت می‌دهند.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۳۶:«و بهذا یظهر الوجه الفنی فی عدم اعتبار مثل هذه المجموعة من الاخبار بالتواتر لأنّها لا تؤدّی إلی حصول الیقین و لو إجمالًا و بذلک یندفع شبهة منجزیة مثل هذه الکثرة العددیة فیما إذا کان مجموع الاخبار المائة إلزامیة مثلًا فی موضوعات مختلفة فانّها لا یشکل علم إجمالی بجامع الإلزام لیکون حجة، و امّا حصول الاطمئنان فهو و إن کان صحیحاً إلّا انَّ حجیة مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعف الکمّی الّذی لا یبلغ الیقین عهدة دعواها علی مدّعیها. و قد اتّضح من مجموع ما تقدّم انَّ التواتر لا یکفی فیه مجرد المضعف الکمّی بل لا بدَّ أیضا من المضعف الکیفی علی ما یظهر من شرح الحالات القادمة».

*وجه دوم: عدم امکان مخالفت قطعیه در شبهه غیرمحصوره*

دومین توجیه برای عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره این است که مخالفت قطعیه در شبهه غیر محصوره عملاً ممکن نیست؛ لذا ترخیص در جمیع اطراف محذوری (ثبوتی یا اثباتی) نخواهد داشت.

همانطور که در مباحث گذشته بیان شد، ترخیص در برخی اطراف علم اجمالی محذوری نداشته و فقط ترخیص در جمیع اطراف، محذورِ ثبوتی یا اثباتی دارد؛ و از آنجا که در شبهه غیرمحصوره ارتکاب تمام اطراف عملاً ممکن نیست، ترخیص در جمیع اطراف در شبهه غیرمحصوره منجرّ به مخالفت قطعیه نخواهد شد، لذا نه ترخیص در برخی اطراف و نه ترخیص در تمام اطراف، محذوری نخواهد داشت[۱].

*اشکال نقضی: عدم امکانِ مخالفت قطعیه در برخی شبهات محصوره*

محقّق خوئی اشکالی نقضی بر استدلال فوق دارند که در موارد علم اجمالی در شبهات محصوره که مخالفت قطعیه ممکن نیست، علم اجمالی منجّز است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به حرمت وقوف در این مکان یا آن مکان حین زوال باشد. در این مثال مخالفت قطعیه عملاً ممکن نیست؛ زیرا ممکن نیست شخصی حین زوال در دو مکان باشد. بنابر استدلال فوق باید نسبت به وقوف در یک مکان، ترخیص وجود داشته باشد؛ در حالیکه نزد همه چنین مثالی شبهه محصوره بوده و باید احتیاط کرده و موافقت قطعیه شود. یعنی باید حین زوال، وقوف در هر دو مکان، ترک شود[۲].

به نظر می‌رسد این نقض صحیح بوده و اینگونه نیست که در هر موردی که مخالفت قطعیه ممکن نبود، ترخیص در اطراف باشد[۳].

ج۳۷ ۹۷/۰۹/۱۰

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۷:«التقریب الثانی: انّ الرکن الرابع من أرکان التنجیز المتقدمة مختل، و ذلک لانّ جریان الاصول فی کل اطراف العلم الاجمالی لا یؤدّی الی فسح المجال للمخالفة القطعیة عملیا و الاذن فیها، لانّنا نفترض کثرة الاطراف بدرجة لا تتیح للمکلف اقتحامها جمیعا، و فی مثل ذلک تجری الاصول جمیعا بدون معارضة».

[۲]. مصباح الاصول، ج۱، ص۴۳۶:«أنّ عدم التمکن من ارتکاب جمیع الأطراف لا یلازم کون الشبهة غیر محصورة، فقد یتحقق ذلک مع قلّة الأطراف و کون الشبهة محصورة، کما إذا علمنا إجمالًا بحرمة الجلوس فی إحدی غرفتین فی وقت معیّن، فانّ المکلف لا یتمکّن من المخالفة القطعیة بالجلوس فیهما فی ذلک الوقت. و کذا الحال لو تردد الحرام بین الضدّین فی وقت معیّن».

[۳]. علاوه بر این اشکال نقضی، اشکال دیگری در وجه دوم وجود دارد که نسبت به وجه سوم نیز وارد است؛ لذا در وجه سوم خواهد آمد. خلاصه اینکه مخالفت قطعیه در اطراف غیرمحصوره ممکن است هرچند نیاز به زحمت داشته و تدریجاً می‌باشد.

*وجه سوم: عدم قبح در ترخیص در مخالفت قطعیه*

وجه سوم برای توجیه عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره، از مرحوم میرزای نائینی نقل شده است. همانطور که گفته شد در نظر مشهور ترخیص در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره، ترخیص در معصیت بوده و قبیح است؛ لذا چنین ترخیصی از شارع صادر نمی‌شود.

امّا چنین محذوری نسبت به شبهات غیرمحصوره وجود ندارد. توضیح اینکه مخالفت قطعیه در شبهه غیرمحصوره، ممکن نیست؛ بنابراین ترخیص در اطراف شبهه غیرمحصوره نیز قبیح نخواهد بود؛ در نتیجه اطلاق ادلّه اصول مؤمّنه شامل تمام اطراف شبهه غیرمحصوره خواهد شد.

*اشکال اول: ربط نداشتنِ قبح افعال به قدرت*

در اشکال به کلام میرزای نائینی، دو احتمال در کلام ایشان داده شده:

الف. احتمال اول اینکه مراد این باشد که عمل غیرمقدور متّصف به حُسن و قُبح نمی‌شود؛ لذا مخالفت قطعیه نیز غیرمقدور بوده و قبیح نیست. در نتیجه ترخیص در آن نیز ترخیص در فعل قبیح نبوده، و اشکالی ندارد.

بنابر این احتمال، اشکال در استدلال فوق می‌شود که قدرت در اتّصاف فعلی به حُسن یا قبح، شرط نیست؛ بلکه هر فعلی متّصف به حسن و قبح می‌شود، هرچند مقدور نباشد؛ به عنوان مثال «ردّ امانت» از زید، حَسن است هرچند زید قدرت بر آن نداشته باشد؛ و «خیانت در امانت» قبیح است (چه قدرت بر آن باشد چه نباشد). به عبارت دیگر فرض شود کسی قدرت سرقت از زید را ندارد، امّا باز هم سرقت از زید برای وی قبیح است. نسبت به اکثر افعال قبیحه، قدرت وجود ندارد؛ امّا قبح آنها مرتفع نمی‌شود. بنابراین مخالفت قطعیه هرچند غیرمقدور باشد، قبیح است.

ب. احتمال دوم اینکه مراد این باشد که مخالفت قطعیه غیرمقدور و قبیح بوده؛ امّا ترخیص در فعل قبیح غیرمقدور، قبیح نیست. به عنوان مثال مولایی به عبدش اذن در قتل زید دهد، در حالیکه می‌داند عبدش حتی زید را نمی‌تواند ملاقات کند، تا چه رسد به قتل وی؛ چنین اذنی قبیح نیست. مثال دیگر اینکه پدری به فرزندش اذن دهد تا پرواز کرده و از خانه مردم اطّلاع یابد؛ چنین ترخیصی نیز قبیح نیست.

بنابر این احتمال، این توجیه به وجه دوم برمی‌گردد که ترخیص در مخالفت قطعیه قبیح نیست.

*اشکال دوم: امکان مخالفت قطعیه در شبهه غیرمحصوره*

دومین اشکال، اشکال دیگری است که هم بر وجه دوم و و هم بر این وجه (وجه سوم) وارد است. مخالفت قطعیه در شبهات غیرمحصوره نیز مقدور است هرچند با زحمت همراه می‌باشد. یعنی ممکن است به تدریج و

زحمت، مخالفت قطعیه شود. به عنوان مثال در علم اجمالی به غصبی بودنِ گوشت یکی از قصّاب‌های شهر قم، ممکن است در طول چندین سال از تمام آن قصّاب‌ها، گوشت خریده شود. در این صورت، مخالفت قطعیه شده است.

*وجه چهارم: قاعده نفی عسر و حرج*

توجیه چهارم برای عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهات محصوره نیازمند یک مقدّمه است که در مباحث آینده استدلال بر آن خواهد آمد. مقدّمه اینکه اگر احتیاط در اطراف علم اجمالی مستلزم عسر و حرج باشد، چنین احتیاطی لازم نیست.

با توجّه به این مقدّمه، برای تحصیل موافقت قطعیه، باید از همه قصّاب‌ها اجتناب شود، که چنین امری موجب عسر و حرج است. بنابراین عسر و حرج، موجب رفع وجوب موافقت قطعیه می‌شود.

***اشکال: عدم حرج در برخی امثله شبهه غیرمحصوره***

استدلال فوق تعمیم نداشته و جواز ارتکاب در برخی امثله شبهه غیرمحصوره را ثابت نمی‌کند. توضیح اینکه در خصوص برخی امثله مانند مثال قصّاب و نانوا، حرج وجود دارد؛ امّا اگر علم به غصبیت غذای یک رستوران در شهر قم پیدا شود، اجتناب از آنها موجب عسر و حرج نیست. مثال دیگر اینکه اگر علم اجمالی به غصبیت نان در یکی از نانواهای کاشان پیدا شود برای کسی که در قم زندگی می‌کند، حرجی در اجتناب وجود ندارد؛ زیرا می‌تواند به کاشان سفر نکرده، یا اگر چند روزی سفر نمود، همراش نان ببرد؛

در نتیجه خصوصیت مثال مذکور این بود که عسر و حرج داشت، امّا در تمام امثله اینگونه نیست.

*وجه پنجم: شمول ادلّه اصول مؤمّنه بدون محذور اثباتی*

آخرین توجیه برای عدم منجّزیت علم اجمالی، نظر مختار می‌باشد. همانطور که گفته شد ترخیص در مخالفت قطعیه، محذور ثبوتی نداشته، و فقط دارای محذوری اثباتی است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، ترخیص در طرفین آن در نظر عرف دارای مناقضه است. یعنی عرفی بین ترخیص در جمیع اطراف و حفظ تکلیف فعلی در بین آنها، مناقضه می‌بیند. ارتکاز مناقضه عرفی، منشأ انصراف یا عدم انعقاد اطلاق در ادلّه اصول مؤمّنه نسبت به اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره می‌شود؛

اکنون سوال این است که در شبهات غیرمحصوره که عادةً مخالفت قطعیه ممکن نیست، این ارتکاز مناقضه در ذهن عرف وجود دارد؟ به نظر می‌رسد چنین ارتکازی وجود نداشته و ترخیص در جمیع اطراف با حفظ تکلیف فعلی، در نظر عرف مناقضه ندارد؛ زیرا در شبهه غیرمحصوره عادةً مخالفت قطعیه ممکن نیست. بنابراین دلیل اصل

مؤمّن مانند «کلّ شیءٍ لک حلال» شامل مثلاً گوشت این قصّابی می‌شود (و همینطور شامل سائر قصّابی‌ها نیز هست).

بنابراین اطلاق ادلّه اصول مؤمّنه شامل اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره نیست زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد؛ امّا شامل اطراف علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره می‌شود زیرا چنین ارتکازی در شبهه غیرمحصوره در ذهن عرف وجود ندارد.

مؤیّد این وجه، روایت ابی الجارود است:«وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرَنِی مَنْ رَأَی أَنَّهُ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَةُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَکَانٍ وَاحِدٍ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَةُ حُرِّمَ فِی جَمِیعِ الْأَرَضِینَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَیْتَةٌ فَلَا تَأْکُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ کُلْ وَ اللَّهِ إِنِّی لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِی بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ کُلَّهُمْ یُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرُ وَ هَذِهِ السُّودَانَ»[1]؛ از این روایت فهمیده می‌شود ارتکاز مناقضه در شبهه غیرمحصوره نیست (یعنی حضرت در مقام پاسخ فرمودند به جهت حرمت در یک مکان، که نباید پنیر در تمام زمین حرام باشد؛ و این ارجاع به ارتکاز راوی است).

البته این روایت سند ندارد، لذا مؤیّد است نه دلیل.

## ج۳۸ ۹۷/۰۹/۱۱

*تتمّه تنبیه دوم*

در ذیل تنبیه دوم، اموری باید ذکر شود:

***اول: مخالفت قطعیه در شبهه غیرمحصوره***

همانطور که گفته شد در شبهه غیرمحصوره، موافقت قطعیه لازم نیست؛ امّا آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره جائز است؟ پاسخ این سوال مرتبط به مبنای مذکور در جواز ارتکاب برخی اطراف است:

الف. بنابر مبنای اول (شهید صدر) مخالفت قطعیه جائز نیست؛ زیرا ملاک ارتکاب برخی اطراف، اطمینان به عدم تکلیف در آن بود، امّا نسبت به جمیع اطراف اطمینان به عدم تکلیف نبوده بلکه علم به وجودِ تکلیف است. بلکه مخالفت ظنّیه نیز جائز نبوده و حتی مخالفت احتمالیه که در مقابل آن اطمینان نباشد، نیز جائز نیست.

ب. بنابر مبنای دوم و سوم، بحث از جواز مخالفت قطعیه مطرح نمی‌شود؛ زیرا طبق آن دو نظر، شبهه غیرمحصوره در جایی است که مخالفت قطعیه ممکن نباشد.

[1]. وسائل الشیعة، ج۲۵، ص۱۱۹.

ج. بنابر مبنای چهارم، تا جایی مخالفت جائز می‌باشد که عسر و حرج از بین برود؛ و بعد از آن نباید مخالفت شود؛ به عنوان مثال اگر با خرید از یک قصّاب و یا دو قصّاب، دیگر حرجی نباشد، مخالفت جائز نبوده و از سائر قصّاب‌ها نمی‌شود خرید نمود.

د. بنابر مبنای مختار که ادلّه اصول مؤمّنه شامل اطراف شبهه غیرمحصوره بوده و ارتکاز مناقضه نزد عرف نیست، مخالفت قطعیه نیز محذوری ندارد. یعنی ادلّه اصول مؤمّنه شامل تمام اطراف می‌شود.

البته گاهی قبل از تحقّق مخالفت قطعیه، علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره به علم اجمالی در شبهه محصوره و یا به علم تفصیلی تبدیل می‌شود؛ که در این صورت، مخالفت قطعیه جائز نخواهد بود. به عنوان مثال اگر زید از تمام قصّاب‌های شهر قم گوشت خریده و به منزل آورد، علم اجمالی در شبهه محصوره خواهد بود؛ لذا باید از همه اطراف آن اجتناب کند؛ زیرا در چنین مواردی ارتکاز مناقضه عرفی بین حفظ تکلیف، و ترخیص در تمام اطراف، وجود دارد. همینطور اگر علم اجمالی به میتة بودنِ یک گوشت از گوشت‌های قصّابی‌های شهر قم داشته باشد، و از همه گوشت خریده و آنها را داخل یک دیگ بپزد؛ در این صورت، نیز علم تفصیلی به حرمت آن غذا دارد، زیرا متنجّس شده است.

امّا در غیر از این دو مورد، مخالفت قطعیه با علم اجمالی در شبهات غیرمحصوره نیز جائز است. یعنی در شبهات غیرمحصوره که عادةً مخالفت قطعیه مقدور نیست، ارتکاز مناقضه عرفی وجود ندارد؛ همانطور که در ترخیص در شبهه بدویه، ارتکاز مناقضه عرفی وجود ندارد[1].

***دوم: کثرتِ معلوم اجمالی***

گاهی علاوه بر اینکه اطراف علم اجمالی کثیر است، معلوم بالاجمال نیز کثیر است. به عنوان مثال اطراف علم اجمالی ۱۰۰ بوده و معلوم بالاجمالی یکی نبوده بلکه ۲۰ تا باشد. به عبارت دیگر علم اجمالی به غصبیت ۲۰ گوشت، از ۱۰۰ قصّابی وجود دارد؛ آیا علم اجمالی در چنین مواردی منجّز است؟ آیا این موارد نیز حکم شبهه غیرمحصوره را دارد؟ پاسخ این مسأله نیز با توجّه مبانی در مخالفت با برخی اطراف علم اجمالی، متفاوت است:

[1]. اگر اشکال شود که مثلاً زید انسانی غیرطبیعی بوده و به دنبال خرید گوشت از تمام قصّابی‌ها می‌رود و اگر گوشتی از یک قصّابی خرید، نوبت بعدی از آن خرید نمی‌کند؛ در این صورت، عرف ترخیص نسبت به وی را دارای مناقضه می‌بیند لذا دلیل اصل مؤمّن نسبت به وی اطلاق ندارد؛ پاسخ این است که شارع تکلیف یا ترخیص نسبت به خصوص زید ندارد، بلکه برای همه جعل می‌نماید. لذا شمول خطاب ترخیص نسبت به زید، در نظر عرفی نیز مناقضه ندارد؛ زیرا ترخیص شارع نسبت به عموم مکلّفین بوده و وجودِ چنین شخص غیر طبیعی موجب ارتکاز مناقضه در این ترخیص عمومی نیست.

الف. در مبنای شهید صدر، احتمال غصبیت در گوشتِ این قصّابی «۲۰ درصد» بوده و احتمال حلّیت آن «۸۰ درصد» است که این مقدار موجب اطمینان به عدم غصبیت نیست. بنابراین نباید از این قصّاب خرید نمود. یعنی علم اجمالی در این موارد منجّز تکلیف است.

ب. در مبنای مختار نیز علم اجمالی در این موارد، منجّز است؛ زیرا در ذهن عرف بین ترخیص در جمیع اطراف و حفظ «۲۰ تکلیف» در بین آنها، مناقضه وجود دارد. پس باید از تمام قصّاب‌ها اجتناب نمود. پس این موارد، مانند شبهه غیرمحصوره نیست[۱]؛

*سوم: شکّ در محصوره یا غیرمحصوره بودن*

همانطور که گفته شد علم اجمالی در شبهه محصوره منجّز بوده، و در شبهه غیرمحصوره منجّز نیست؛ اکنون این سوال مطرح می‌شود که اگر نسبت به محصوره یا غیرمحصوره بودنِ شبهه شکّ شود، علم اجمالی منجّز هست یا نه؟ شکّ نسبت به محصوره بودن شبهه، ممکن است به نحو شبهه موضوعیه و یا حکمیه باشد:

**شکّ به نحو شبهه موضوعیه**

گاهی شکّ در محصوره بودنِ یک شبهه، به نحو شبهه موضوعیه است؛ مانند اینکه زید نسبت به وجودِ یک گوشت غصبی در بین گوشت‌های قصّابی‌ها علم اجمالی دارد، امّا تعداد قصّاب‌ها را نمی‌داند. یعنی تعداد معلوم بالاجمال معلوم بوده، امّا تعداد اطراف علم اجمالی معلوم نیست. در این مثال اگر تعداد قصّاب‌ها ۲۰ عدد باشد، شبهه محصوره بوده؛ و اگر ۱۰۰ عدد باشد، شبهه غیرمحصوره است.

به نظر می‌رسد در این موارد باید احتیاط شده و از قصّاب محلّ نیز گوشت نخرد. یعنی علم اجمالی منجّز است؛ زیرا دلیل اصل مؤمّن «کلّ شیء لک حلال» اطلاق داشته و شامل اطراف می‌شود، و تنها قرینه بر خلاف نیز ارتکاز مناقضه بوده که دلیل لبّی متّصل می‌باشد. در این موارد، اجمال دلیل لبّی متّصل، به خطاب مطلق سرایت می‌کند. پس اگر زید نداند در این مورد ارتکاز مناقضه وجود دارد (اگر عدد قصّاب‌ها ۲۰ باشد) و یا وجود ندارد (اگر عدد آنها ۱۰۰ باشد)، قرینه متّصل نسبت به این مورد اجمال داشته، و اجمال آن به خطاب دلیل اصل مؤمّن نیز سرایت می‌کند. در نتیجه خطاب ترخیص شرعی شامل این مورد نشده، و باید به دنبال اصل بعدی غیر از برائت شرعیه رفت. در این صورت، نوبت به اصل عقلی احتیاط می‌رسد زیرا عقل از باب دفع ضرر محتمل، به احتیاط حکم می‌کند. یعنی اذن در مخالفت ثابت نشده و باید احتیاط شود. به عبارت دیگر علم اجمالی منجّز است.

---

[۱]. عنوان «شبهه غیرمحصوره» در روایتی به کار نرفته تا گفته شود اطراف این مورد نیز غیرمحصوره است؛ بلکه این عنوان یک اصطلاح بوده و در جایی به کار می‌رود که علم اجمالی منجّز نباشد؛ پس به این موارد اصطلاحاً شبهه غیرمحصوره گفته نمی‌شود؛ زیرا علم اجمالی منجّز است.

اگر اشکال شود بعد از عدم جریان برائت شرعیه، نوبت به اصل عقلی برائت می‌رسد؛ زیرا مشهور، برائت عقلیه را قبول دارند؛ پاسخ این است که حتی طبق مبنای مشهور نیز نمی‌شود به برائت عقلیه تمسّک کرد؛ زیرا مشهور نیز برائت عقلیه را در شبهه محصوره جاری نمی‌دانند؛ لذا اگر زید نسبت به محصوره یا غیرمحصوره بودنِ شبهه علم نداشته باشد، موضوع برائت عقلیه محرز نیست. فقط در صورتی که احراز شود شبهه غیرمحصوره است، برائت عقلیه جاری خواهد بود. علاوه بر اینکه برخی مانند محقّق خوئی برائت عقلیه را در موارد علم اجمالی جاری نمی‌دانند هرچند اطراف آن غیرمحصوره باشد؛ لذا نوبت به برائت عقلیه نمی‌رسد.

**شکّ به نحو شبهه حکمیه**

گاهی نیز شکّ در محصوره بودنِ یک شبهه، به نحو شبهه حکمیه است؛ مانند اینکه تعداد معلوم بالاجمال و تعداد اطراف علم اجمالی معلوم بوده، امّا زید تردید داشته باشد که این تعداد، شبهه محصوره است یا غیر محصوره است. به عنوان مثال اگر عدد ۲۰ باشد، شبهه محصوره بوده؛ و اگر ۱۰۰ باشد، شبهه غیر محصوره است؛ امّا اکنون عدد قصّاب‌ها ۵۰ بوده که نمی‌داند این تعداد موجب محصوره شدن شبهه است (مانند عدد ۲۰) و یا موجب غیرمحصوره بودن آن است (مانند عدد ۱۰۰)؛ در این صورت آیا علم اجمالی منجّز است؟ به نظر می‌رسد بنابر مبنای مختار در شبهات غیرمحصوره، در این موارد دو فرض وجود دارد:

الف. گاهی مسأله نزد عرف روشن بوده و مثلاً ارتکاز بر مناقضه در این موارد نیز وجود دارد (و یا ارتکاز مناقضه نزد عرف در این موراد نیست)، امّا زید آن ارتکاز مناقضه عرفی را نمی‌داند. یعنی نمی‌داند عرف در این موارد چه ارتکازی دارد؛

در این فرض باید احتیاط نماید؛ زیرا خطاب اصل مؤمّن نسبت به این مورد، مجمل شده و اصل شرعی مؤمّن جاری نخواهد بود؛ لذا باید به اصل عقلی رجوع شود که احتیاط است.

ب. گاهی مسأله نزد عرف نیز روشن نبوده و اگر از عرف سوال شود که آیا ارتکاز مناقضه وجود دارد، عرف نیز نمی‌داند. یعنی عرف هم نمی‌داند که آیا چنین ترخیصی با حفظ تکلیف در اطراف، مناقضه دارد یا نه؟

در این فرض احتیاط لازم نیست؛ زیرا اطلاق دلیل اصل مؤمّن مقدّم است. توضیح اینکه همین که عرف ارتکاز مناقضه را نداند، کشف می‌شود که در ذهن عرفی، ارتکاز مناقضه نیست؛ یعنی اگر ارتکاز مناقضه باشد، عرف هم نسبت به آن علم داشت. بنابراین مانع و مقیّدی نسبت به اطلاق دلیل اصل مؤمّن که شامل اطراف می‌شود، وجود ندارد. در نتیجه اجمالی در خطاب اصل مؤمّن نبوده و ترخیص شرعی ثابت می‌شود. پس علم اجمالی در این موراد منجّز نیست.

نکته آخر اینکه این فروض مختلف و حکم آنها، بر مبنای مختار در توجیه عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهه غیرمحصوره بود؛ امّا بر مبنای شهید صدر در تمام این موارد باید احتیاط شود، زیرا اطمینان به عدم تکلیف در هیچ فرضی (شبهه موضوعیه یا حکمیه) وجود ندارد.

## ج۳۹ ۹۷/۰۹/۱۲

**تنبیه سوم: انحلال علم اجمالی**

تنبیه سوم بررسی انحلال علم اجمالی است[۱]. توضیح اینکه گاهی علم اجمالی وجود داشته و سپس نسبت به برخی اطراف آن، علم تفصیلی پیدا می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از سه اناء بوده، و سپس علم تفصیلی به نجاست یکی از آنها پیدا می‌شود. در این صورت، آیا علم اجمالی انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و در صورت عدم انحلال (حقیقی)، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟ و گاهی نیز علم اجمالی وجود داشته و سپس یک علم اجمالی دیگر در همان اطراف امّا در دائره‌ای کوچکتر پیدا می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از سه اناء بوده و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود. در این صورت، آیا علم اجمالی اول، انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و در صورت عدم انحلال (حقیقی)، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟

بنابراین بحث در این است که اگر علم تفصیلی یا علم اجمالی جدید پیدا شود، آیا علم اجمالی اول، انحلال (حقیقی) پیدا می‌کند؟ و اگر انحلال (حقیقی) پیدا نکند، آیا انحلال حکمی پیدا می‌کند؟ بنابراین باید در دو مقام بحث شود: ابتدا انحلال حقیقی بحث شده؛ و سپس انحلال حکمی بررسی شود؛ امّا قبل از ورود به اصلِ بحث، ابتدا به عنوان مقدّمه «انحلال حقیقی» و «انحلال حکمی» توضیح داده می‌شود:

*مقدّمه: توضیح انحلال حقیقی و حکمی*

برای توضیح «انحلال حقیقی» و «انحلال حکمی» در علم اجمالی، ابتدا به عنوان مقدّمه «علم اجمالی» تبیین می‌شود:

[۱]. این مسأله بسیار دقیق و مفید است.

*تقسیم علم به اجمالی و تفصیلی*

«علم» در علم اصول به معنی «قطع» است[۱]. مراد از قطع نیز تصدیق جزمی است. پس علم اجمالی همان قطع اجمالی است. هر علمی سه رکن دارد:

الف. علم: رکن اول همان «علم» است که عبارت از قطع یعنی تصدیق جزمی است؛

ب. معلوم بالذات: رکن دوم «معلوم بالذات» است که مراد از آن، متعلّق قطع یا علم است. معلوم بالذات نزد اصولیون همیشه یک مفهوم است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید، علم وجود دارد؛ علم در افق نفس و ذهن بوده، لذا متعلّق آن نیز در ذهن است. متعلّق آن علم «مفهوم عدالت زید» است. در علم به «حرمة هذا» نیز معلوم بالذات همان «مفهوم حرمة هذا» است؛ و در علم به «حرمة احدهما» نیز معلوم بالذات همان «مفهوم حرمة احدهما» است. پس معلوم بالذات همان متعلّق علم یا قطع است.

ج. معلوم بالعرض: رکن سوم معلوم بالعرض است که مصداق همان معلوم بالذات می‌باشد. به عنوان مثال فرض شود قطع به عدالت زید وجود دارد. در این صورت، معلوم بالعرض همان مصداق عدالت زید است. مصداقِ معلوم بالذات، گاهی امر واقعی و گاهی نیز امری وهمی است[۲]. در مثال فوق، اگر زید عادل باشد، مصداق آن امری واقعی است؛ و اگر زید فاسق باشد، مصداق آن امری وهمی است[۳].

با توجّه به این مقدّمه، این سوال مطرح می‌شود که تقسیم علم به تفصیلی و اجمالی به لحاظ کدام رکن است؟ هر علمی مقوّم به سه رکن است. آیا قیدِ اجمالی به لحاظ هر سه رکن است، و یا فقط به لحاظ یک رکن است؟ پاسخ این است که تقسیم به تفصیلی و اجمالی فقط به لحاظ رکن سوم است. یعنی علم یا قطع به لحاظ رکن اول، به دو نحوه مختلف نیست؛ و به لحاظ معلوم بالذات، دو قسم ندارد؛ بلکه فقط به لحاظ رکن سوم و معلوم بالعرض، تقسیم به اجمالی و تفصیلی می‌شود.

معلوم بالعرض در علم تفصیلی، مشخص و قابل اشاره است؛ امّا در علم اجمالی، هرچند در واقع تعیّن دارد امّا نزد عالم نامشخص است. به عنوان مثال علم به عدالت زید، یک علم تفصیلی است؛ زیرا معلوم بالعرض نزد عالم مشخصّ بوده و عالم می‌تواند به این شخص اشاره کرده و بگوید نسبت به عدالت وی، علم دارد. امّا معلوم بالعرض در علم اجمالی، نزد عالم نامشخص است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به عدالتِ «احدهما» از

---

[۱]. «علم» در محاورات طلبه‌ها سه اصطلاح دارد: اصطلاح منطقی؛ اصطلاح اصولی؛ و اصطلاح عرفی؛ امّا در علم اصول به معنی «قطع» است.

[۲]. البته نیاز نیست حتماً امری خارجی یا حقیقی باشد؛ به عنوان مثال معلوم بالذات در قطع به استحاله تناقض، «مفهوم استحاله تناقض» بوده و مصداق آن نیز امری واقعی است. پس معلوم بالعرض در این مثال از امور واقعی است نه وهمی.

[۳]. همانطور که گفته شد «علم» در اصطلاح اصولی همان قطع است. پس در هر دو صورت فوق «علم» وجود دارد. یعنی علم در اصطلاح اصولی به معنای قطع مصیب نیست، بلکه مطلق قطع است.

بین زید و عمرو باشد. عالم می‌داند عدالتی در خارج وجود دارد، امّا نمی‌داند این عدالت در خارج بر کدامیک از این دو شخص، عارض شده است. مثال دیگر اینکه در علم تفصیلی به وجوب ظهر، عالم می‌تواند به وجوب ظهر اشاره نماید و معلوم بالعرض همان است؛ امّا در علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه (در حالیکه در واقع ظهر واجب است)، وجوب ظهر برای عالم نیز مشخص نیست، امّا معلوم بالاجمال هست[۱]. پس معلوم بالعرض در هر دو مثال «وجوب ظهر» بوده که در مثال اول، معلوم تفصیلی و در مثال دوم معلوم اجمالی است. بله معلوم بالذات در آن دو مثال متفاوت است[۲].

در نتیجه ممکن نیست علمی بدون معلوم بالعرض باشد، و هر معلوم بالعرض نیز ممکن است معلوم بالاجمال و یا معلوم بالتفصیل باشد؛ امّا معلوم بالذات نمی‌تواند معلوم تفصیلی و یا معلوم اجمالی باشد.

***معنای انحلال علم اجمالی***

همانطور که گفته شد در هر علم اجمالی، یک معلوم بالعرض وجود دارد. به عنوان مثال معلوم بالعرض در علم اجمالی به عدالتِ «احدهما» همان عدالت زید؛ و در علم اجمالی به وجوبِ «احدهما» همان وجوب ظهر است. پس در هر علم اجمالی یک معلوم بالعرض وجود دارد، که معلوم بالاجمال است.

مراد از «انحلال علم اجمالی» این است که معلوم بالعرض (که معلوم بالاجمال بود)، معلوم بالتفصیل شود. به عنوان مثال در علم اجمالی به حرمتِ «احدهما»، تحقیق شده و علم تفصیلی به حرمت اناء یمین پیدا شود، که همان معلوم بالعرض بوده است؛ در این صورت، معلوم بالعرض تبدیل به معلوم بالتفصیل شد. اگر معلوم بالعرض در علم اجمالی تبدیل به معلوم بالتفصیل شود، انحلال حقیقی رخ داده است.

اگر معلوم بالعرض تبدیل به معلوم بالتفصیل نشود، دو حالت دارد: حالت اول اینکه اصل مؤمّن در یک طرف بدون معارض جاری شود، که انحلال حکمی[۳] رخ می‌دهد؛ و حالت دوم اینکه اصل مؤمّن جاری نشود، که اصلاً انحلالی رخ نداده (نه انحلال حقیقی و نه انحلال حکمی).

## ج۴۰ ۹۷/۰۹/۱۳

---

[۱]. یعنی معلوم بالذات، مفهوم وجوب «احدهما» بوده و مصداق آن در خارج نیز «وجوب ظهر» بوده که معلوم بالعرض است.

[۲]. کسی که علم تفصیلی به وجوب ظهر دارد و یا علم اجمالی دارد، معلوم بالعرض هر دو همان وجوب ظهر است. اینکه گفته شد نسبت به مفهوم، علم تفصیلی هست حتی در علم اجمالی، این اشتباه بوده است. زیرا قید تفصیلی و اجمالی نظر به معلوم بالعرض دارد نه به معلوم بالذات.

[۳]. وجه تسمیه «انحلال حکمی» این است که حکم آن با انحلال حقیقی یکسان است؛ یعنی همانطور که اصل عملی نسبت به یک طرف در انحلال حقیقی جاری است (قسم شکّ بدوی)، همانطور نیز در یک طرف در فرض انحلال حکمی، جاری می‌شود.

*مقام اول: انحلال حقیقی*

علم اجمالی دو فرض و دو قسم دارد، که باید انحلال حقیقی در هر یک از آنها بررسی شود:

الف. قسم اول اینکه معلوم بالاجمال «فرد معیّن» باشد، که اکثر موارد علم اجمالی اینگونه است. به عنوان مثال زید دیده که یک قطره خون در انائی افتاد، امّا نمی‌داند در اناء یمین یا یسار افتاده است؛ در این صورت علم به نجاستِ «احد الانائین» وجود داشته که این عنوان به فرد معیّن (همان اناء که دیده شده) اشاره دارد. یعنی حتی اگر در اناء دیگر هم خون باشد، این علم اجمالی فقط اشاره به همان اناء دیده شده دارد[۱].

ب. قسم دوم اینکه معلوم بالاجمال «فرد معیّن» یا «فرد مردّد» است. یعنی عالم در قسم اول، می‌دانست که معلوم بالاجمال همان فرد معیّن است؛ امّا در این قسم نمی‌داند فرد معیّن است و یا فرد مردّد می‌باشد. این فرض بسیار نادر می‌باشد (حتی فقهاء از مثال‌های غیرفقهی برای این قسم از علم اجمالی استفاده کرده‌اند). به عنوان مثال زید می‌داند که دو قطره خون روی زمین افتاده امّا ندیده که در کجا افتاده‌اند. وقتی به زمین نظر می‌کند اصلاً خونی نمی‌بیند، پس یقین پیدا می‌کند که این دو قطره خون در بین این دو اناء افتاده است. در این صورت، سه احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه هر دو قطره خون در اناء یمین افتاده باشند؛ احتمال دوم اینکه هر دو در اناء یسار باشند؛ و احتمال سوم اینکه یکی در اناء یمین و دیگری در اناء یسار افتاده باشد؛ به هر حال علم به نجاست هر دو اناء ندارد، بلکه علم به نجاستِ «احد الانائین» دارد؛ زیرا بنابر هر سه احتمال، «احد الانائین» نجس است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که عنوان «احد الانائین» در علم اجمالی به نجاستِ «احد الانائین»، اشاره به فرد معیّن دارد و یا اشاره به فرد مردّد دارد؟ مصداق «احد الانائین» بنابر احتمال اول و دوم، فرد معیّن بوده؛ و بنابر احتمال سوم، فرد مردّد است. پس معلوم بالعرض ممکن است فرد معیّن و یا فرد مردّد باشد (بر خلاف قسم اول از علم اجمالی که معلوم بالعرض، فرد معیّن بود). از آنجا که عالم نمی‌داند کدام احتمال در واقع رخ داده، پس نمی‌داند که معلوم بالعرض کدامیک از فرد معیّن یا مردّد است.

***الف. فرد معیّن***

معلوم بالاجمال در قسم اول از علم اجمالی، فرد معیّن است. آیا علم اجمالی در چنین مواردی، انحلال پیدا می‌کند؟ در این قسم از علم اجمالی، شش فرض یا مورد وجود دارد؛ که انحلال در هرکدام بررسی می‌شود:

---

[۱]. در اصطلاح اصولی معلوم بالاجمال در این قسم از علم اجمالی «علامت‌دار» است.

۱. فرض اول اینکه عالم نسبت به معلوم بالاجمال، علم تفصیلی پیدا کند. به عنوان مثال کمی تأمّل نموده و یادش بیاید که خون در انائی افتاد که دست داشت؛ در حالیکه فقط اناء یمین دسته دارد. و یا اینکه دو اناء را بررسی کرده و خون را در اناء یمین بیابد.

در این صورت، واضح است که علم اجمالی انحلال می‌یابد. اگر در اناء دیگر نیز احتمال وجودِ خون باشد، قاعده طهارت جاری خواهد بود.

۲. فرض دوم اینکه بعد از علم اجمالی، یک علم تفصیلی به یک طرف پیدا شود در حالیکه معلوم بالتفصیل سابق بر معلوم بالاجمال باشد؛ امّا بدانیم که معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست (یعنی قطع وجود داشته باشد که انطباق ندارند)؛ به عنوان مثال زید دیده یک قطره دم در یکی از دو اناء یمین و یسار افتاده، امّا سپس علم تفصیلی پیدا کند که اناء یمین از قبل با خونی دیگر نجس بوده است. در این صورت معلوم بالاجمال بر معلوم بالتفصیل منطبق نیست.

در این صورت نیز علم اجمالی انحلال می‌یابد؛ زیرا هرچند علم اجمالی به افتادن قطره خون دیگری جود دارد، امّا این علم اجمالی اثری نداشته و آنچه مهمّ بوده و اثر دارد، همان علم اجمالی به نجاستِ اناء است. یعنی موضوع اثر، نجاست بوده که نسبت به نجاست اناء یمین، علم تفصیلی بوده؛ و نسبت به نجاست اناء یسار، شکّ بدوی وجود دارد. پس هرچند به لحاظ وقوع قطره جدید، علم اجمالی وجود دارد؛ امّا به لحاظ نجاست اناء، انحلال پیدا می‌شود. به عبارت دیگر با وجود این علم تفصیلی، نسبت به تکلیف یا موضوع تکلیف هیچ علم اجمالی وجود نخواهد داشت؛ بلکه علم تفصیلی به تکلیف در یک طرف، و شکّ بدوی نسبت به تکلیف در طرف دیگر وجود دارد[۱].

## ج۴۱ ۹۷/۰۹/۱۴

۳. فرض سوم اینکه حین زوال علم اجمالی به افتادنِ قطره خون در یکی از دو اناء پیدا شود؛ و بعد از ظهر علم پیدا شود که قطره خونی در اناء یمین افتاده، که محتمل الانطباق بر همان علم اجمالی سابق است. یعنی احتمال دارد همان قطره خون بوده که علم اجمالی به وجودش در یکی از دو اناء بوده است؛ امّا اگر خون جدید همان خون قبلی نباشد، از صبح در اناء یمین بوده (یعنی قبل از علم اجمالی که حین زوال بوده، این خون در اناء یمین بوده است). پس معلوم بالتفصیل، محتمل الانطباق با معلوم بالاجمال بوده و در فرض عدم انطباق، سابق بر معلوم بالاجمال است.

[۱]. البته همانطور که گفته شد فرض در جایی است که زمان علم تفصیلی بعد از زمان علم اجمالی بوده امّا معلوم بالتفصیل قبل از معلوم بالاجمال می‌باشد؛ و معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست.

در این صورت، علم اجمالی انحلال می‌یابد؛ زیرا بعد از ظهر علم تفصیلی پیدا کرده که اناء یمین از زوال نجس بوده و علم اجمالی وجود نخواهد داشت. یعنی چه نجاست از صبح در اناء یمین باشد، و چه از زوال باشد، در هر صورت در هنگام زوال نسبت به نجاست آن یقین وجود دارد. البته احتمال تنجّس اناء یسار از حین زوال نیز وجود دارد زیرا شاید قطره خون در آن افتاده باشد. پس علم تفصیلی به نجاست اناء یمین در زوال و شکّ در نجاست اناء یسار در زوال خواهد بود.

۴. فرض چهارم اینکه قطع باشد که معلوم بالتفصیل بر معلوم بالاجمال منطبق نیست، و متأخّر از معلوم بالاجمال نیز هست. یعنی در حین زوال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده که عصر علم تفصیلی پیدا شود که خونی بعد از زوال در اناء یمین افتاده است.

در این صورت، علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا هنگام عصر نیز علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء هست. یعنی هرچند هنگام عصر نجاست اناء یمین تفصیلاً معلوم است، امّا علم اجمالی به نجاستِ «احدهما» تا زمان علم تفصیلی باقی بوده لذا علم اجمالی از بین نرفته است (البته بحث انحلال حکمی خواهد آمد).

۵. فرض پنجم اینکه معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم اجمالی بوده امّا بنابر عدم انطباق مؤخّر از معلوم بالاجمال است. یعنی خلاف فرض سوم می‌باشد، مانند اینکه هنگام عصر نسبت به وجودِ خونی در اناء یمین، علم تفصیلی پیدا شود و این خون یا در هنگام زوال و یا بعد از آن در اناء یمین افتاده است. اناء یمین اکنون قطعاً نجس است، امّا نمی‌داند این قطره هنگام زوال افتاده که همان علم اجمالی باشد و یا بعد از زوال افتاده است.

در این صورت نیز علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا در هنگام زوال علم به نجاست یکی از آن دو هست و این علم (با پیدایشِ علم تفصیلی) از بین نمی‌رود.

۶. فرض ششم اینکه معلوم بالتفصیل محتمل الانطباق بر معلوم اجمالی باشد، و در صورت عدم انطباق، معلوم نیست سابق بر آن بوده یا لاحق از آن؛ به عنوان مثال در هنگام عصر نسبت به خونی در اناء یمین علم تفصیلی پیدا شود، امّا نمی‌داند این خون در هنگام صبح و یا زوال و یا بعد از زوال افتاده است؛ اگر هنگام زوال افتاده باشد همان علم اجمالی است امّا ممکن است صبح یا بعد از زوال باشد.

در این صورت نیز علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا در هنگام زوال نسبت به نجاست اناء یمین علمی وجود ندارد و احتمال دارد خون بعد از زوال افتاده باشد (و هنگام زوال نیز خونی در اناء یسار افتاده باشد).

تمام فروض قسم اول همین بوده که در سه فرض اول، علم اجمالی انحلال یافت؛ و در سه فرض بعدی انحلال پیدا نکرد.

***ب. فرد معیّن یا مردّد***

قسم دوم از علم اجمالی در جایی است که معلوم بالاجمالی ممکن است فرد معیّن و یا مردّد باشد. به عنوان مثال زید علم به افتادن دو قطره خون داشته، امّا خودش آن را ندیده است. سپس متوجّه می‌شود آن دو قطره روی زمین نیفتاده، پس قطع پیدا می‌کند که داخل اناء افتاده، در حالیکه دو اناء در آنجا وجود دارد. در این صورت، سه احتمال وجود دارد: اول اینکه هر دو قطره در اناء یمین باشند؛ احتمال دوم اینکه هر دو در اناء یسار باشند؛ و احتمال سوم اینکه یک قطره در اناء یمین و دیگری در اناء یسار باشد. با توجّه به این احتمالات علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود، زیرا ممکن نیست هر دو اناء طاهر باشند.

اگر هر دو قطره خون در اناء یمین و یا هر دو در اناء یسار باشند، علم اجمالی به فرد معیّن اشاره دارد (یعنی معلوم بالاجمال، فرد معیّن است)؛ امّا اگر یکی در یمین و دیگری در یسار افتاده باشد، علم اجمالی به فرد مردّد اشاره دارد (یعنی معلوم بالاجمال، فرد مردّد است). بنابراین معلوم بالاجمال ممکن است فرد مردّد و یا فرد معیّن باشد. به عبارت دیگر در عالم واقع یکی از این دو حالت است، امّا عالم هم نمی‌داند کدام است. البته باید علم نسبت به همزمانی یا تقدّم سقوط یک قطره خون نسبت به دیگری نباشد، تا علم اجمالی علامت‌دار نشود.

در این قسم از علم اجمالی، فقط یک فرض وجود دارد؛ فرض شود در مثال فوق، علم تفصیلی پیدا شود که در اناء یمین، قطره خون وجود دارد (که ممکن است یک قطره یا دو قطره باشد). در نتیجه احتمال دوم که هر دو قطره خون در اناء یسار باشند، منتفی است. بنابراین دو احتمال وجود دارد: اول اینکه هر دو قطره در اناء یمین بوده؛ و دوم اینکه یکی در اناء یمین و دیگری در اناء یسار باشد. در این صورت، آیا علم اجمالی انحلال می‌یابد؟ آیا علم اجمالی زائل می‌شود یا باقی می‌ماند؟ مدرسه میرزا و شهید صدر علم اجمالی را منحلّ می‌دانند؛ و آقا ضیاء آن را منحلّ نمی‌داند[1].

به نظر می‌رسد علم اجمالی در این فرض نیز انحلال پیدا می‌کند؛ زیرا بعد از سقوط هر دو قطره خون، قطع به نجاست اناء یمین وجود داشته؛ و احتمال نجاست اناء یسار پیدا می‌شود. یعنی اناء یمین در حین سقوط، قطعاً نجس است؛ و تفاوتی ندارد که دو قطره خون داشته باشد یا یک قطره خون؛ زیرا وحدت یا تعدّد قطره خون دارای اثری خاصّ نیست.

***جمع‌بندی انحلال حقیقی***

بنابراین علم اجمالی در چهار فرض (یعنی سه فرض اول و فرض هفتم) انحلال پیدا کرده؛ و در سه فرض (یعنی فرض چهارم و پنجم و ششم) نیز انحلال نمی‌یابد.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، صص ۲۴۰ الی ۲۴۹.

# ج۴۲ ۹۷/۰۹/۱۷

*مقام دوم: انحلال حکمی*

همانطور که گفته علم اجمالی در برخی فروض، انحلال حقیقی پیدا می‌کند. در این صورت، اصل مؤمّن نسبت به طرف مشکوک جاری خواهد و اشکالی در این مطلب نیست؛ زیرا علم اجمالی باقی نمانده است. به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در حین زوال داشته و سپس متوجّه شد اناء یمین در حین زوال نجس بوده است، اصل مؤمّن نسبت به اناء یسار جاری خواهد بود.

امّا اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا ممکن است اصل مؤمّن نسبت به یک طرف در موارد عدم انحلال حقیقی، نیز جاری شود؟ به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و سپس علم تفصیلی به نجاست اناء یمین پیدا شود، آیا اصل مؤمّن نسبت به اناء یسار جاری است؟

***عدم جریان اصول مؤمّنه در غیر موارد انحلال حقیقی***

به برخی نسبت داده شده که اصول مؤمّنه نسبت به طرف مشکوک بعد از علم تفصیلی نیز جاری است؛ یعنی وقتی نسبت به اناء یسار شکّ وجود دارد، پس اصل مؤمّن نسبت به آن جاری است؛ زیرا نسبت به اناء یمین اصلی جریان ندارد (زیرا علم تفصیلی به نجاست اناء یمین پیدا شده است)؛ لذا اصل مؤمّن بدون معارض در اناء یسار جاری است.

این بیان مورد قبول مشهور نیست؛ زیرا شمول اصل مؤمّن نسبت به اناء یمین قبل از علم تفصیلی، و شمول آن نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم تفصیلی، تعارض دارند. یعنی همان محذور ثبوتی یعنی ترخیص در مخالفت قطعیه، و یا محذور اثباتی یعنی همان ارتکاز مناقضه، در این ترخیص شارع وجود دارد؛ بنابراین در نظر مختار نیز شمول ادلّه نسبت به اناء یمین بعد از علم تفصیلی، و شمول آنها نسبت به اناء یسار قبل و بعد از علم تفصیلی، همان ارتکاز مناقضه را دارد. لذا اصل مؤمّن نسبت به اناء مشکوک جاری نخواهد بود.

*جمع‌بندی تنبیه سوم*

در نتیجه هفت فرض نسبت به علم اجمالی وجود دارد که انحلال حقیقی در چهار فرض انحلال رخ داده، و اصل مؤمّن در طرف مشکوک جاری می‌شود.

در سه فرض دیگر از علم اجمالی که انحلال حقیقی رخ نداده، انحلال حکمی نیز رخ نداده و اصل مؤمّن جاری نمی‌شود.

*نکته: تنظیر علم اجمالی صغیر به علم تفصیلی*

در تنبیه سوم از انحلال علم اجمالی به وسیله علم تفصیلی بحث شد؛ تمام آن مباحث نسبت به انحلال علم اجمالی به وسیله علم اجمالی صغیر نیز وجود دارد. به عنوان مثال علم اجمالی به افتادن یک قطره خون در یکی از سه اناء در هنگام زوال پیدا شده، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در هنگام صبح پیدا می‌شود؛ در این صورت علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر انحلال می‌یابد. یعنی علم اجمالی سه طرفه به علم اجمالی دو طرفه تبدیل شده و اصل مؤمّن نسبت به اناء سوم جاری می‌شود.

اگر اطراف یک علم اجمالی، بعض اطراف علم اجمالی دیگر باشد، به آن علم اجمالی صغیر گفته می‌شود.

**تنبیه چهارم: انحلال حکمی علم اجمالی توسط منجّز**

در تنبیه چهارم باید انحلال حکمی علم اجمالی در جایی که نسبت به برخی اطراف علم اجمالی، یک اماره یا اصل منجّز وجود دارد، بررسی شود. آنچه مسلّم است در این موارد، انحالال حقیقی رخ نمی‌دهد؛ زیرا علم اجمالی زائل نمی‌شود. به عنوان مثال خبر ثقه بر نجاست اناء یمین دلالت کرده (امّا از بیان وی علم تفصیلی نسبت به نجاست اناء یمین پیدا نمی‌شود)، و بعد دیده شود یک قطره خون در یکی از دو اناء افتاده است. در این صورت علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا می‌شود؛ و خبر ثقه موجب انحلال حقیقی آن نمی‌شود؛ زیرا شاید ثقه اشتباه کرده باشد. یعنی ممکن است فقط اناء یمین نجس شده و یا علاوه بر آن اناء یسار نیز نجس شده باشد. مثال دیگر اینکه اصل منجّز در یک طرف جاری باشد. به عنوان مثال اگر یک طرف از اطراف علم اجمالی، استصحاب نجاست داشته باشد، این استصحاب مانع انعقاد علم اجمالی نیست، لذا انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد.

بعد از عدم انحلال حقیقی، نوبت به انحلال حکمی علم اجمالی می‌رسد. یعنی آیا علم اجمالی، انحلال حکمی پیدا کرده و اصل مؤمّن در اناء یسار جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا اماره یا اصل منجّز، موجب انحلال حکمی علم اجمالی می‌شود؟ اگر قاعده طهارت در اناء یسار جاری شود، علم اجمالی انحلال حکمی یافته است؛ و اگر جاری نشود، انحلالی ندارد.

*تبیین محلّ نزاع*

گاهی اماره منجّزه موجب تعیینِ معلوم بالاجمال می‌شود. به عنوان مثال علم اجمالی به افتادن یک قطره خون در یکی از دو اناء پیدا می‌شود، و خبر ثقه دلالت می‌کند آن قطره در اناء یمین افتاده است. در این صورت،

اشکالی در انحلال حکمی علم اجمالی نیست. زیرا مدلول التزامی خبر ثقه این است که در اناء یسار هیچ خونی نیفتاده است. یعنی حتی نیاز به اصل مؤمّن نیز وجود نداشته و اماره بر تأمین وجود دارد. این مورد از محلّ کلام خارج است[۱].

گاهی نیز اماره موجب تعیینِ معلوم بالاجمال نیست. به عنوان مثال فرض شود یک اماره از نجاست اناء یمین خبر دهد (نه از اینکه آن قطره در اناء یمین افتاده است)؛ و یا اینکه در اناء یمین استصحاب نجاست جاری است. این موارد محلّ بحث در تنبیه چهارم است.

*انحلال حکمی علم اجمالی*

علم اجمالی در چنین مواردی نزد مشهور بین متأخّرین، انحلال حکمی پیدا می‌کند؛ امّا دو شرط دارد:

الف. شرط اول اینکه معلوم بالاجمال با مؤدّای اصل یا اماره، یکی باشد. به عنوان مثال فرض شود خبر ثقه بر غصبی بودنِ اناء یمین در صبح دلالت دارد، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء حین زوال پیدا شود. در این صورت، علم اجمالی منحلّ نمی‌شود؛ زیرا غصبیت از سنخ نجاست نیست. بنابراین اصل مؤمّن (قاعده طهارت) در اناء یسار جاری نیست.

ممکن است اشکال شود در مثال فوق شربِ اناء یمین به هر حال (چه فقط غصبی باشد، و چه هم غصبی و هم نجس باشد) حرام بوده و اصل مؤمّن ندارد؛ لذا اصلِ مؤمّن بدون معارض در اناء یسار جاری می‌شود؛ پاسخ اینکه قاعده طهارت در اناء یمین هم جاری شده و عقاب زائد را برمی‌دارد. یعنی شارع از حیث طهارت و نجاست اذن در شرب اناء یمین و مخالفت احتمالیه می‌دهد هرچند از حیث غصبیت اذن نداده است. یعنی اگر اناء یمین شرب شود، یک عقاب از حیث غصبی بودن دارد؛ و اگر قاعده طهارت جاری نشده و اتّفاقاً نجس هم باشد، یک عقوبت نیز از حیث نجس بودن دارد؛ امّا قاعده طهارت موجب می‌شود فقط یک عقوبت داشته باشد. پس این قاعده طهارت که اثر دارد، در اناء یمین هم فی نفسه جاری بوده، و با جریان قاعده طهارت در اناء یسار تعارض دارد. پس قاعده طهارت در اناء یسار نیز جاری نخواهد شد.

ب. شرط دوم اینکه اماره باید همزمان یا مقدّم بر علم اجمالی باشد (یعنی اگر اماره بعد از علم اجمالی باشد، انحلال رخ نمی‌دهد). به عنوان مثال فرض شود ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء پیدا شده، و سپس اماره بر نجاست اناء یمین قائم شود (تفاوتی ندارد مؤدّای اماره نجاستِ اناء یمین در صبح یا زوال یا عصر باشد). در این صورت، علم اجمالی منحلّ نمی‌شود؛ زیرا اماره از زمان حدوث، مانع جریان اصل مؤمّن می‌شود.

[۱]. اگر گفته شود نسبت به اناء یسار نیز نیاز به اصل مؤمّن است زیرا احتمال نجاست اناء یسار به غیر آن قطره نیز وجود دارد؛ پاسخ این است که اگر این احتمال باشد، قاعده طهارت جاری بوده و نیاز به اصل است؛ امّا اگر این احتمال نجاست دیگر نباشد، نیاز به اصل عمل نیز نیست.

یعنی مؤدّای اماره مهمّ نیست که نجاست اناء یمین از صبح باشد، بلکه از زمان قیام اماره، مانع از جریان اصلِ مؤمّن پیدا می‌شود. بنابراین فرض شود هنگام زوال نسبت به افتادنِ یک قطره خون در یکی از دو اناء، علم اجمالی پیدا شود؛ و دو ساعت دیگر اماره بر نجاست اناء یمین از صبح قائم شود. در این صورت، اصلِ مؤمّن از زمان قیام اماره، دیگر جاری نیست؛ امّا قبل از قیام اماره (و بعد از علم اجمالی) جاری می‌باشد و اطلاق دلیل شامل آن می‌شود. در نتیجه شمول دلیل اصل مؤمّن نسبت به اناء یمین قبل از قیام اماره، با شمول دلیل اصل مؤمّن نسبت به اناء یسار، تعارض می‌کند. در نتیجه هر دو اصل ساقط شده و در اناء یسار نیز اصل مؤمّن جاری نیست.

پس باید اماره همزمان با علم اجمالی و با مقدّم بر علم اجمالی باشد، تا انحلال حکمی رخ دهد.

## ج۴۳ ۹۷/۰۹/۱۸

*نکاتی ذیل تنبیه چهارم*

در ادامه تنبیه چهارم، دو نکته باید مطرح شود. نکته اول در مورد شبهه‌ای نسبت به جریان اصلِ مؤمّن در موارد فوق بوده؛ و نکته دوم در مورد جریان اصل مؤمّن بنابر مسلک علّیت است:

*نکته اول: شبهه‌ای در جریان اصلِ مؤمّن*

همانطور که گفته شد علم اجمالی به وسیله اصل یا اماره منجّز، انحلال می‌یابد. یعنی در طرفی که اصل یا اماره منجّز ندارد، اصل مؤمّن جاری می‌شود. شبهه‌ای نسبت به جریان اصل مؤمّن در این موارد مطرح شده که در ضمن مثالی توضیح داده می‌شود:

فرض شود اماره بر نجاست اناء یمین قائم شده، و سپس علم اجمالی به نجاستِ یکی از دو اناء پیدا می‌شود. در این صورت، قاعده طهارت نسبت به اناء یسار جاری نمی‌شود؛ زیرا این مورد از موارد شبهه موضوعیه دلیل قاعده طهارت می‌باشد. دلیل، شامل فردی که شبهه موضوعیه آن باشد، نمی‌شود. به عنوان مثال «اکرم العالم» شامل زید که عالمیت وی نامعلوم است، نمی‌شود هرچند زید در واقع عالم باشد. یعنی این خطاب نسبت به وجوب اکرام زید، منجّز و حجّت نیست.

در مثال علم اجمالی نیز دلیل مؤمّن همان «کلُّ شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه» و یا «کلُّ شیء لک نظیف حتی تعلم انّه قذر» می‌باشد؛ شرب یکی از دو اناء قطعاً حرام است؛ زیرا علم اجمالی به حرمت آن وجود دارد. در این صورت، معلوم نیست که دلی «کلُّ شیء لک حلال او نظیف» شامل اناء یسار شود؛ زیرا ادلّه قیدی دارند که «حتی تعلم انّه حرام او قذر» و در این مورد نیز علم به حرمتِ یکی از دو اناء وجود دارد. اگر در واقع معلوم اجمالی همان اناء یسار باشد، «کلُّ شیء لک حلال او طاهر» شامل آن نمی‌شود؛ زیرا علم به حرمت آن

وجود دارد. به عبارت دیگر علم به حرمتِ «احدهما» وجود دارد و ممکن است معلوم همان اناء یسار باشد؛ در نتیجه این مورد، شبهه موضوعیه دلیل ترخیص شده و دلیل نسبت به آن حجّت نخواهد بود.

**جریان اصلِ مؤمّن**

به نظر می‌رسد دلیل اصل مؤمّن شامل چنین مواردی می‌شود. توضیح اینکه همانطور که گفته شد اجمال در مواردِ علم اجمالی، همیشه در معلوم بالعرض می‌باشد. معلوم بالعرض در علم اجمالی در واقع معلوم نیست، بلکه مشکوک تفصیلی است. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به نجاستِ یکی از دو اناء وجود دارد در حالیکه در واقع اناء یمین نجس است. در این صورت، ذهن به نجس واقعی (همان اناء یمین) اشاره می‌کند. نجاست اناء یمین واقعاً مشکوک بوده و اینکه گفته می‌شود «معلوم بالاجمال» است، فقط اصطلاحی در علم اصول می‌باشد. پس نسبت به نجاست اناء یمین، اصلاً علمی وجود ندارد. در نتیجه بین «علم» و «علم اجمالی»، نسبتِ تباین وجود دارد؛ بر خلاف «علم تفصیلی» که بین آن و «علم»، نسبتِ عموم و خصوص مطلق وجود دارد. بنابراین در علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال، علمی نبوده بلکه جهل وجود دارد.

البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، علم اجمالی نسبت به معلوم بالاجمال «بیان» محسوب می‌شود. «بیان» به معنی منجّز می‌باشد نه اینکه لزوماً علم باشد. فرض شود دو اناء وجود دارد که اناء یمین نجس است. علم به نجاست اناء یمین، اگر علم تفصیلی باشد، واقعاً علم بوده و نسبت به حرمت اناء یمین نیز منجّز است (یعنی حرمت فعلیه را منجّز می‌کند)؛ امّا اگر علم اجمالی به نجاست آن باشد (یعنی علم به نجاستِ «احدهما» باشد)، نسبت به نجاست اناء یمین هرچند علمی وجود ندارد و شکّ وجود دارد، امّا همان علم اجمالی منجِّز آن است. به عبارت دیگر هرچند علم اجمالی در واقع علم نیست؛ امّا منجّز تکلیف می‌باشد؛ زیرا عنوان «بیان» در روایتی به کار نرفته بلکه باید عقل چیزی را بیان بداند یا نداند.

البته همانطور که گذشت نسبت به منجّزیت علم اجمالی اختلاف وجود دارد. منجّزیت علم اجمالی در مدرسه میرزا و در نظر شهید صدر، فقط نسبت به مخالفت قطعیه است[1]؛ امّا در نظر مختار نسبت به مخالفت احتمالیه نیز منجّز تکلیف است. یعنی مخالفت با حرمت شرب اناء یمین، دو نحوه است که علم اجمالی موجب می‌شود در هر دو نحوه از مخالفت، استحقاق عقوبت باشد.

[1]. البته شهید صدر نیز مخالفت احتمالیه را جائز نمی‌داند؛ زیرا احتمال تفصیلی نسبت به حرمت شرب اناء یمین وجود داشته و همان موجب تنجّز تکلیف فعلی است؛ یعنی ایشان احتمال را نیز منجِّز تکلیف می‌داند؛ امّا در نظر مختار، نسبت به حرمت شرب اناء یمین، دو منجّز وجود دارد: علم اجمالی و احتمال.

در نتیجه نسبت به نجاستِ اناء یمین، هیچ علمی وجود ندارد؛ و دلیل «کلُّ شیء لک حلال حتی تعرف الحرام» و دلیل «کلُّ شیء نظیف حتی تعلم انّه قذر» شامل اناء یمین نیز می‌شوند. لذا این مورد از مواردِ شبهه موضوعیه دلیل اصلِ مؤمّن نیست.

## ج۴۴ ۹۷/۰۹/۱۹

*نکته دوم: انحلال حکمی بنابر مسلک علّیت*

همانطور که گفته شد اگر در یک طرف از اطراف علم اجمالی، اماره یا اصل منجّز باشد؛ علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و اصل مؤمّن در طرف دیگر جاری می‌شود. مرحوم آقا ضیاء نیز در این موارد، انحلال حکمی را پذیرفته و اصل مؤمّن را در اناء دیگر جاری می‌داند.

اشکالی مطرح می‌شود که ایشان استدعای علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه را به نحو علّی می‌داند؛ یعنی منجّزیت علم اجمالی به نحو علّی بوده و شارع نیز نمی‌تواند ترخیص در اطراف دهد؛ بنابراین چگونه اصل مؤمّن در یک طرف جاری می‌شود؟ احتمال دارد همان اناء، حرام واقعی باشد؛ پس شارع هم نباید بتواند ترخیص دهد.

**جعل بدل یا توسعه در امتثال تکلیف**

ایشان متوجّه اشکال بوده و توضیحی برای دفع اشکال داده است. ایشان فرموده همانطور که دائره تشریع به دست مولی است، دائره امتثال تکلیف نیز به دست مولی است. یعنی مولی می‌تواند امری را به عنوان امتثال تکلیف خود، قبول نماید. امتثال اناء نجس به این است که شرب آن ترک شود، امّا شارع می‌تواند بگوید همین که اناء یمین را ترک نمایی، به عنوان امتثال و ترک شرب نجس، قبول می‌شود؛ و یا در مقام امتثال همین که نماز ظهر خوانده شود، به عنوان امتثال تکلیف واقعی، قبول می‌شود. این اصطلاحاً «جعلِ بدل» است.

اگر از ایشان سوال شود این احتمال ثبوتی وجود دارد، امّا بدلیتِ طرفی که منجّز دارد در مقام امتثال، از چه دلیلی استفاده می‌شود؟ پاسخ ایشان این است که فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده و اصل منجّز در اناء یمین جاری باشد. از ضمیمه اطلاق دلیل اصلِ منجّز نسبت به اناء یمین، به اطلاق دلیل مؤمّن نسبت به اناء یسار، یک دلالت التزامی به دست می‌آید که اگر در مقام امتثال، اناء یمین ترک شود کافی است. همین به معنی جعل بدل است.

بنابراین هرچند شارع نمی‌تواند در یک طرف از اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؛ امّا می‌تواند ترک یک طرف را به عنوان امتثال تکلیف واقعی قبول نماید. این مطلب هیچ محذور ثبوتی نداشته، و از ضمّ دو اطلاق در دو دلیل، استفاده می‌شود.

*اشکال: عدم تصرّف شارع در مقام امتثال*

به نظر می‌رسد کلام محقّق عراقی صحیح نیست؛ زیرا «امتثال» و «موافقت» و «مخالفت» از امور واقعی بوده و مولی نمی‌تواند در آنها تصرّف نموده و مثلاً غیر امتثال را امتثال قرار دهد؛ بلکه مولی فقط در عالم تشریع می‌تواند تصرّف نماید.

امتثال یعنی موافقت با طلب، و معصیت یعنی مخالفت با تکلیف منجّز؛ و مولی در آنها نمی‌تواند تصرّف کند. بله مولی می‌تواند از تشریع خود رفع ید نماید، امّا نمی‌تواند در عین حال که تکلیف منجّز دارد، در امتثال آن تصرّف نماید. به عبارت دیگر مولی فقط می‌تواند «طلب» کرده و یا «ترخیص در مخالفت با طلب» دهد. یعنی اگر مولی طلب مولوی داشته باشد[1]، عقل به وجوب اجابت آن حکم می‌کند؛ و اگر مولی ترخیص در مخالفت طلب مولوی دهد[2]، عقل به عدم لزوم اجابت حکم می‌کند. بنابراین اگر مولی طلب مولوی داشته و اذن در مخالفت آن ندهد، عقل به لزوم اجابت حکم می‌کند؛ و اگر اذن در مخالفت طلب مولوی دهد، عقل حکم می‌کند که اجابت لازم نیست (یعنی حکم می‌کند اگر می‌خواهی اجابت کن و اگر می‌خواهی اجابت نکن).

لذا کلام ایشان مشکل را حلّ نمی‌کند؛ زیرا ایشان هم قبول دارند که طلب مولوی وجود دارد؛ پس باید ایشان پاسخ دهد که ترخیص در مخالفت آن طلب مولوی داده شده یا نشده؛ اگر ترخیص باشد، پس منجّزیت علم اجمالی به نحو علّی نیست؛ و اگر ترخیص نباشد، باید امتثال شده و اصل مؤمّن جاری نخواهد بود.

**تنبیه پنجم: اشتراک دو علم اجمالی در یک طرف**

گاهی دو علم اجمالی وجود دارند که یک طرف مشترک داشته و هر یک از آنها نیز طرفی مختصّ دارند. به عنوان مثال علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء اسود و ابیض بوده، و علم اجمالی دیگر به نجاستِ یکی از دو اناء اسود و ازرق وجود دارد. در این موارد، آیا هر دو علم اجمالی منجّزند، و یا فقط یکی از آنها منجّز است؟ برای پاسخ به این مسأله، باید گفت که دو صورت وجود دارد:

---

[1]. طلب اگر به فعل تعلّق گیرد «ایجاب» نامیده شده و اگر به ترک فعلی تعلّق گیرد «تحریم» نام دارد.

[2]. مولی می‌تواند ترخیص دهد، امّا مراد «ترخیص در فعل» نیست؛ زیرا اذن یا عدم اذن توسط مولی در یک فعل اثری ندارد. یعنی عبد از نظر عقلی نسبت به انجام هر فعلی، اذن دارد. به عنوان مثال عقلاً اذن در شرب ماء دارد. بله برخی قدماء قائل به «اصالة الحظر» بوده که بنابر آن مبنا حتی سکون عبد نیز اگر بدون اذن مولی باشد، حرام است. امّا در بین متأخّرین اینگونه نبوده و تمام افعال از نظر عقلی مباح هستند؛ پس مراد از ترخیص، ترخیص در مخالفت با طلب مولوی است.

الف. همزمانی دو علم اجمالی: گاهی دو علم اجمالی همزمان در افق نفس ایجاد می‌شوند. در این صورت، هر دو علم اجمالی منجّز بوده و باید از سه طرف اجتناب شود. در این صورت، اختلافی نیست.

ب. تقدّم یک علم اجمالی بر دیگری: گاهی ابتدا یک علم اجمالی در افق نفس ایجاد شده، و سپس علم اجمالی دوم محقّق می‌شود. به عنوان مثال ابتدا علم اجمالی به نجاستِ اناء اسود یا ابیض پیدا شده؛ و سپس علم اجمالی دیگری به نجاست یکی از اناء اسود یا ازرق پیدا می‌شود. در این صورت، نسبت به منجّزیت علم اجمالی اول، هیچ اختلافی وجود ندارد؛ نسبت به منجّزیتِ علم اجمالی دوم، اختلاف و بحث وجود دارد.

اگر علم اجمالی دوم منجّز نباشد، ارتکاب اناء ازرق جائز بوده؛ و اگر منجّز باشد، باید از اناء ازرق هم اجتناب شود. علم اجمالی دوم نزد مشهور، منجّز نیست؛ و نزد شهید صدر، منجّز هست. ابتدا دلیل مشهور و سپس نقد شهید صدر بررسی می‌شود:

*نظر مشهور: عدم منجّزیت علم اجمالی دوم*

همانطور که گفته شد منجّزیت علم اجمالی در نظر برخی به نحو علّی بوده (مانند محقّق عراقی) و در نظر برخی نیز به نحو اقتضائی است (مانند میرزای نائینی)؛ امّا هر دو نظر، علم اجمالی دوم را منجّز نمی‌دانند:

مرحوم آقا ضیاء علم اجمالی دوم را منجّز نمی‌داند؛ زیرا منجّزیتِ علم اجمالی شرطی دارد که تکلیف فعلی در هر طرفی باشد، قابلیت تنجّز داشته باشد. به عنوان مثال در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء یمین و یسار، تکلیف فعلی چه در طرف یمین باشد و چه در طرف یسار، قابلیت تنجّز را دارد؛ لذا علم اجمالی منجّز است؛ امّا در مسأله فوق اینگونه نیست، زیرا اگر تکلیف فعلی در اناء اسود باشد، قابلیت تنجّز ندارد. یعنی ممکن است اناء اسود از سابق نجس بوده (و معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول باشد)، که نجاست دوم قابل تنجّز نیست؛ زیرا تکلیف فعلی در اناء اسود منجّز شده و برای بار دوم نمی‌تواند منجّز شود. به عبارت دیگر اگر تکلیف در اناء اسود بوده، منجّز به علم اجمالی اول شده؛ و دوباره نمی‌تواند به علم اجمالی دوم منجّز شود؛ زیرا تحصیل حاصل است.

قائلین به مسلک اقتضاء نیز علم اجمالی دوم را منجّز نمی‌دانند؛ زیرا تنجّز علم اجمالی در نظر آنها متوقّف بر تساقط اصول است. اصل مؤمّن در اناء اسود به واسطه علم اجمالی اول با اصل مؤمّن در اناء ابیض تعارض کرده و هر دو اصل تساقط می‌کنند. در نتیجه اصلِ مؤمّن در اناء ازرق بدون معارض جاری می‌شود. پس علم اجمالی دوم نیز منجّز نیست.

**ج۴۵ ۹۷/۰۹/۲۰**

*نظر شهید صدر: منجّزیت علم اجمالی دوم*

شهید صدر بر دو مبنای مشهور اشکالی نموده و قائل به تنجّز علم اجمالی دوم شده است:

مسلک علّیت قائل به تنجّز تکلیف در اناء مشترک به علم اجمالی اول بوده و تنجّز دوباره آن را محال می‌دانست؛ ایشان پاسخ داده است که تنجّز تکلیف، به حدوث علم اجمالی نیست بلکه به وجود علم اجمالی است. در هر آنی قبل از علم اجمالی دوم، تکلیف به واسطه وجودِ علم اجمالی اول منجّز بوده؛ و بعد از حدوث علم اجمالی دوم نیز منجّزیت تکلیف ممکن است به واسطه وجود علم اجمالی اول و یا وجود علم اجمالی دوم باشد، که ترجیحی بین آنها نبوده، لذا هر دو موجب تنجّز تکلیف می‌شوند. به بعبارت دیگر تنجّز تکلیف در هر آن، مستند به وجود علم در همان آن بوده و مستند به وجود علم در سابق یا حدوث علم در سابق نیست. در آنِ حدوث علم اجمالی دوم، ترجیحی وجود ندارد که علم اجمالی اول منجّز تکلیف باشد، لذا هر دو علم اجمالی منجّز تکلیف خواهند بود. یعنی وجودِ علم اجمالی اول بقاءً، و وجودِ علم اجمالی دوم حدوثاً، هر دو موجب تنجّز تکلیف‌اند. بنابراین تنجّز بعد از تنجّز نیست تا محال باشد.

مسلک اقتضاء نیز شمول اطلاق دلیل اصل مؤمّن نسبت طرفین علم اجمالی اول را معارض دانسته امّا نسبت به طرف مختصّ علم اجمالی دوم را بدون معارض جاری دانسته است؛ ایشان پاسخ داده که شمول دلیل نسبت به طرفین آناً فآناً می‌باشد. قبل از حدوث علم اجمالی دوم، شمول دلیل نسبت به طرف مشترک، با شمول آن نسبت به طرف مختصّ علم اجمالی اول (یعنی اناء ابیض در مثال فوق) معارض است؛ در آنِ حدوث علم اجمالی دوم، شمول دلیل نسبت به اناء اسود (طرف مشترک) با دو شمول از دلیل معارضه می‌کند: یکی شمول دلیل نسبت به اناء ابیض (طرف مختصّ علم اجمالی اول) و دیگری نسبت به شمول به اناء ازرق (طرف مختصّ علم اجمالی دوم)؛ این معارضه نیز آناً فآناً ادامه خواهد داشت. بنابراین اصل مؤمّن در اناء ازرق نیز جاری نخواهد بود.

در نتیجه علم اجمالی دوم هم منجّز بوده و باید از هر سه طرف اجتناب شود[1].

---

[1]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۹:«و أمّا إذا کان احدهما سابقا علی الآخر فقد یقال: انّ العلم المتأخر یسقط عن المنجّزیة، لاختلال الرکن الثالث إمّا بصیغته الاولی، و ذلک بتقریب انّ الطرف المشترک قد سقط عنه الاصل المؤمّن سابقا بتعارض الاصول الناشئ من العلم الاجمالی السابق، فالاصل فی الطرف المختص بالعلم الاجمالی المتأخر یجری بلا معارض. و إمّا بصیغته الثانیة، و ذلک بتقریب انّ الطرف المشترک قد تنجّز بالعلم السابق، فلا یکون العلم المتأخّر صالحا لمنجّزیته، فهو إذن لا یصلح لمنجّزیة معلومه علی کل تقدیر. و لکن الصحیح عدم السقوط عن المنجزیة و بطلان التقریبین السابقین، و ذلک لانّ العلم الاجمالی الاول لا یوجب التنجیز فی کل زمان و تعارض الاصول فی الاطراف کذلک إلّا بوجوده الفعلی فی ذلک الزمان لا بمجرد حدوثه و لو فی زمان سابق. و علیه فتنجّز الطرف المشترک بالعلم الاجمالی السابق فی زمان حدوث العلم المتأخر انما یکون بسبب بقاء ذلک العلم السابق الی ذلک الحین لا بمجرد حدوثه، و هذا یعنی انّ تنجّز الطرف المشترک فعلا له سببان، أحدهما: بقاء العلم السابق. و الآخر: حدوث العلم المتأخر، و اختصاص أحد السببین بالتأثیر دون الآخر ترجیح بلا مرجح فینجّزان معا؛ و بذلک یبطل التقریب الثانی. کما انّ الاصل المؤمّن فی الطرف المشترک یقتضی الجریان فی کل آن، و هذا الاقتضاء یؤثر

*نظر مختار: تفصیل در مسأله*

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست، همانطور که کلام مشهور نیز صحیح نیست. با بیان نظر مختار که تفصیل در مسأله است، وجه اشکال بر دو قول قبل نیز معلوم می‌شود. توضیح اینکه تحقّق علم اجمالی دوم بعد از علم اجمالی اول، از سه فرض خارج نیست: فرض اول اینکه می‌داند تکلیف دوم همان تکلیف اول است، و تکلیفی جدیدی وجود ندارد؛ فرض دوم اینکه می‌داند تکلیف دوم مغایر تکلیف اول بوده و تکلیفی جدید است؛ و فرض سوم اینکه نمی‌داند که تکلیف دوم همان تکلیف اول بوده و یا تکلیفی جدید و غیر تکلیف اول است.

الف. علم به عینیت دو تکلیف: فرض اول محال است؛ زیرا علم اجمالی اول دو طرف دارد و تکلیف فعلی در اناء ابیض یا اسود است؛ امّا در علم اجمالی دوم هرچند یک طرف همان اناء اسود است، امّا طرفی دیگر یعنی اناء ازرق وجود دارد. ممکن نیست تکلیف اول در علم اجمالی اول منحصر در یکی از دو طرف بوده و در طرف دیگری نباشد، امّا احتمال باشد که آن تکلیف در اناء ازرق نیز باشد. به عبارت دیگر معنی ندارد که معلوم بالاجمال در هر دو علم یکی باشد.

ب. علم به تغایر دو تکلیف: فرض دوم ممکن است که بداند معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول، غیر از معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم است. بنابراین نجاستِ اناء اسود در علم اجمالی دوم، غیر از نجاست آن در علم اجمالی اول است.

در این فرض، علم اجمالی دوم منجّز تکلیف است؛ زیرا قطع به تکلیف دومی در اناء مشترک (اسود) یا مختصّ (ازرق) وجود دارد. علم اجمالی اول نمی‌تواند منجّز این تکلیف باشد، زیرا فرض شده این تکلیف غیر از تکلیف موجود در علم اجمالی اول است.

در نتیجه قول مشهور و اشکال شهید صدر به ایشان، ناتمام خواهد بود؛ زیرا قاعده «المتنجّز لایتنجّز ثانیاً» ربطی به محلّ بحث نداشته و تکلیف موجود در علم اجمالی دوم، قبلاً منجّز نشده بود؛ و اشکال شهید صدر که در این موارد دو منجّز وجود داشته و ترجیحی برای آنها نیست لذا هر دو منجّز تکلیف هستند، نیز صحیح نبوده و علم اجمالی اول هرگز نمی‌تواند منجّز تکلیف موجود در علم اجمالی دوم باشد.

از سوی دیگر تعارض اصول در سه طرف نیز صحیح نیست؛ زیرا اصل مؤمّن در اناء ازرق به لحاظ تکلیف جدید بوده و نمی‌تواند با اصل مؤمّن در اناء ابیض تعارض نماید؛ بنابراین کلام شهید صدر صحیح نیست؛ امّا علم اجمالی دوم نیز منجّز بوده و اصل مؤمّن در اناء ازرق جاری نیست؛ زیرا اصل مؤمّن در آن به لحاظ تکلیف جدید،

---

مع عدم المعارض، و من الواضح انّ جریان الاصل المؤمّن فی الطرف المشترک فی الفترة الزمنیة السابقة علی حدوث العلم الاجمالی المتأخر کان معارضا بأصل واحد– و هو الاصل فی الطرف المختص بالعلم السابق– غیر انّ جریانه فی الفترة الزمنیة اللاحقة یوجد له معارضان، و هما الاصلان الجاریان فی الطرفین المختصین معا، و بذلک یبطل التقریب الأول، فالعلمان الاجمالیان منجّزان معا».

با اصل مؤمّن در اناء اسود به لحاظ تکلیف جدید، تعارض دارند. پس کلام مشهور هم صحیح نیست، که اصل مؤمّن در اناء ازرق بدون معارضه جاری است.

ج. عدم علم به عینیت یا تغایر دو تکلیف: فرض سوم اینکه ممکن است تکلیف معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم، همان تکلیف در علم اجمالی اول باشد؛ و ممکن است غیر آن باشد[۱]. در این صورت سه احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه خون اول در اناء ابیض، و خون دوم در اناء اسود باشد؛ احتمال دوم اینکه خون اول در اناء اسود، و خون دوم در اناء ازرق افتاده باشد؛ و احتمال سوم اینکه هر دو خون در اناء اسود باشند که تکلیف جدیدی ایجاد نشده باشد. پس ممکن است دو تکلیف و یا یک تکلیف فعلی باشد. به عبارت دیگر تکلیف معلوم در علم اجمالی دوم، ممکن است مغایر با تکلیف معلوم در علم اجمالی اول، و یا همان باشد[۲].

در این صورت، علم اجمالی دوم منجّز نیست، هرچند بیان مشهور نیز صحیح نیست. توضیح اینکه اگر نداند تکلیف دوم همان تکلیف اول است و یا تکلیف جدیدی است؛ پس اصلاً علمی نسبت به تکلیف دوم وجود ندارد. فقط یک علم نسبت به تکلیف فعلی وجود دارد، و نسبت به تکلیف زائد هیچ علمی نیست. احتمال تکلیف دیگر نیز منجّز نیست؛ زیرا احتمال تکلیف در مبنای مشهور منجّز تکلیف نیست؛ و اگر هم منجّزیت احتمال قبول شود، فعلاً بحث در تنجیز «علم» بوده و از تنجیز «احتمال» بحث نمی‌شود.

به هر حال نسبت به تکلیف دوم، علمی وجود ندارد؛ و نسبت به احتمال تکلیف در اناء ازرق، نیز برائت جاری است؛ و حتی نسبت به تکلیف جدید در اناء اسود نیز برائت جاری است؛ زیرا نسبت به تکلیف جدید در اناء اسود هیچ علمی وجود ندارد، و فقط علم اجمالی به وجود تکلیف اول در اناء اسود بوده لذا به لحاظ آن تکلیف در اناء اسود برائت جاری نیست.

## ج۴۶ ۹۷/۰۹/۲۱

**تنبیه ششم: اثر زائد در یکی از اطراف**

آیا علم اجمالی نسبت به اثر زائد در یک طرف نیز منجّز است؟ به عنوان مثال فرض شود در یک اناء آب مطلق و در دیگری آب مضاف وجود دارد که علم اجمالی به نجاست یکی هست. اثر آب مضاف فقط حرمت شرب بوده امّا اثر آب مطلق علاوه بر حرمت شرب، بطلان وضوء نیز می‌باشد (وضوء با آب مضاف مطلقاً باطل است چه طاهر باشد چه نجس). این علم اجمالی نسبت به حرمت شرب که اثر مشترک است، منجّز می‌باشد؛ امّا

---

[۱]. احتمالاً نظر قول مشهور و شهید صدر به این فرض بوده است.

[۲]. عینیت تکلیف اول و دوم ممکن است، به این نحو که هر دو خون در اناء اسود بوده و هر دو تکلیف همان حرمت شرب اناء اسود باشد؛ امّا علم به عینیت دو تکلیف ممکن نیست، که در فرض اول توضیح داده شد.

آیا نسبت به بطلان وضوء هم منجّز تکلیف است؟ یعنی شربِ آب مطلق حرام است، امّا آیا وضوء با آن صحیح است؟

*منجّزیت علم اجمالی نسبت به اثر زائد*

به برخی نسبت داده شده که علم اجمالی را فقط نسبت به اثر مشترک منجّز می‌دانند؛ زیرا قاعده طهارت نسبت به حرمت شرب تعارض و تساقط دارد؛ امّا نسبت به حرمت وضوء با آب مطلق، شکّ بدوی وجود داشته و قاعده طهارت جاری شده لذا علم اجمالی منجّز آن نیست[۱].

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا علم اجمالی به این صورت است که یا شرب آب مضاف حرام است، و یا شرب آب مطلق حرام و وضوء با آن باطل است. لذا علم اجمالی سه طرف دارد که دو تای آن در یک طرف جمع شده‌اند. قاعده طهارت در آب مضاف با قاعده طهارت در آب مطلق تعارض و تساقط می‌کند. لذا مؤمّن نسبت به شرب و یا وضوء در آب مطلق نیست.

مشهور بین متأخّرین تفاوتی بین این دو فرض قائل نیستند که در طرفین علم اجمالی فقط اثر مشترک باشد، و یا در یکی از اطراف اثر زائدی باشد؛ و در هر دو فرض علم اجمالی را منجّز نسبت به تمام آثار می‌دانند.

**تنبیه هفتم: علم اجمالی به حکم الزامی ظاهری**

مباحث علم اجمالی تا کنون در موردی بود که در یکی از اطراف، تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، علم اجمالی به حرمت شرب وجود دارد. این تکلیف فعلی مردّد بین دو طرف بوده است.

امّا گاهی علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود نداشته بلکه علم اجمالی به الزام ظاهری وجود دارد (نه علم اجمالی به الزام واقعی). لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا علم اجمالی به الزام ظاهری نیز منجّز است؟ برای پاسخ به این سوال ابتدا الزام ظاهری توضیح داده می‌شود.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۵۶:«ذکر المحقق النائینی (قده) انه إذا کان هناک أثر مشترک فی الطرفین و أثر زائد فی أحدهما المعین کما إذا علم بنجاسة هذا الماء المطلق أو ذاک الماء المضاف فانه یترتب العلم بحرمة الشرب و هو أثر مشترک فی الطرفین و یوجد فی الماء المطلق أثر زائد علی تقدیر نجاسته و هو عدم جواز التوضی به، فالعلم الإجمالی ینجز الأثر المشترک فی الطرفین و اما الأثر المختص فهو شبهة بدویة لا علم به فیجری الأصل الترخیصی عنه بلا محذور».

*مقدّمه: الزام ظاهری*

«حجّت» در علم اصول به معنی منجّز و معذّر بوده و تقسیم به «حجّت ذاتی» و «حجّت شرعی» می‌شود. حجّت ذاتی همان قطع است؛ و حجّت شرعی در طول جعل بوده، و تقسیم به اماره و اصل می‌شود. هر کدام از اماره و اصل تقسیم به «منجّز» و «معذّر» می‌شود. به عنوان مثال اگر بیّنه بر نجاست انائی قائم شود، اماره منجّزه بوده؛ و اگر بیّنه بر طهارت انائی قائم شود، اماره مؤمّنه است؛ و همینطور استصحاب نجاست یک اصل منجّز بوده؛ و استصحاب طهارت یک اصل معذّر است.

«الزام ظاهری» در جایی است که اماره منجّزه و یا اصل منجّز وجود داشته باشد. پس الزام ظاهری مانند بیّنه بر نجاست یک اناء، و یا استصحاب نجاست یک اناء می‌باشد. الزام ظاهری همان «وجوب احتیاط» است. یعنی در هر دو صورت اماره یا اصل منجّز، احتیاط وجود دارد؛ «وجوب احتیاط» یا «الزام ظاهری» ممکن است عقلی یا شرعی باشد. یعنی سه احتمال در الزام ظاهری یا وجوب احتیاط وجود دارد: اول اینکه وجوب احتیاط وجوبی عقلی از باب وجوب دفع ضرر محتمل باشد؛ احتمال دوم اینکه وجوبی شرعی باشد، یعنی شارع احتیاط را الزام نموده که وجوبی طریقی است (در مقابل وجوب نماز که نفسی است)؛ و احتمال سوم اینکه هم وجوب عقلی و هم وجوب شرعی داشته باشد؛ منافاتی بین وجوب عقلی و شرعی احتیاط نیست، همانطور که گاهی احکام عقلی و شرعی مشابه هستند. به عنوان مثال «حرمت سرقت» عقلی و شرعی است، و «ردّ امانت» نزد عقل و شرع واجب است. به هر حال، وجوب احتیاط در نظر مشهور هم عقلی و هم شرعی است. یعنی هم عقل از باب دفع ضرر محتمل، احتیاط را واجب می‌داند؛ و هم شارع وجوب طریقی برای احتیاط جعل نموده است؛ امّا در نظر مختار احتیاط فقط وجوبی عقلی دارد؛ زیرا اینکه شارع آن را واجب کرده باشد، دلیلی ندارد؛ و شاید شارع نیز به وجوب عقلی اکتفاء کرده باشد[1].

با توجّه به این مقدّمه، اگر علم اجمالی به تکلیف شرعی نبوده بلکه به الزام ظاهری باشد، آیا این علم منجّز است؟ با توجّه به اینکه الزام ظاهری گاهی به اماره و گاهی به اصل است، در دو مقام بحث می‌شود:

*مقام اول: الزام ظاهری به اماره*

علم اجمالی به الزام ظاهری به اماره، و یا به تعبیر مشهور در جایی که مؤدّای اماره یک الزام ظاهری باشد، دو قسم دارد:

[1]. منکرین حُسن و قبح عقلی باید قائل به وجوب شرعی شوند؛ امّا بنابر حُسن و قبح عقلی، وجوب عقلی وجود داشته و هرچند وجوب شرعی ممکن است امّا دلیل ندارد.

الف. اجمال در ناحیه علم: گاهی اجمال در ناحیه علم بوده، و در ناحیه اماره اجمالی نیست. به عنوان مثال بیّنه بر نجاست یک اناء خاصّ قائم شده، امّا انائی که بیّنه بر نجاست آن بوده، بر زید مشتبه می‌شود (مثلاً زید فراموش کرد که بیّنه به اناء یمین اشاره کرده یا به اناء یسار، امّا می‌داند به یک اناء خاصّ اشاره کرده است). در این صورت، در ناحیه بیّنه اجمالی نبوده امّا در ناحیه علم، اجمال پیدا شده است. در این موارد، علم اجمالی به «نجاسة احدهما» وجود نداشته و ممکن است هر دو اناء طاهر باشند؛ امّا علم به الزام ظاهری یعنی قیام اماره بر «نجاسة احدهما» وجود دارد. در این موارد، باید به دو سوال پاسخ داد:

سوال اول اینکه آیا چنین بیّنه‌ای (که مردّد بین اناء یمین و یسار است) حجّت است؟ بله اماره در این موارد نیز حجّت است؛ زیرا در سیره عقلاء تفاوتی بین بیّنه معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال نیست.

سوال دوم اینکه آیا شارع می‌تواند در طرفین یا برخی اطرافِ چنین علم اجمالی ترخیص دهد؟ ابتدا امکان ترخیص ثبوتاً بررسی شده و اگر امکان ثابت باشد، باید شمول دلیل اصل مؤمّن نسبت به این موارد بررسی شود. به نظر می‌رسد ترخیص در تمام یا برخی اطرافِ چنین علم اجمالی محال است، و گویا علم به الزام ظاهری اشدّ از علم به تکلیف واقعی است؛ زیرا امکان ترخیص به معنای جمع بین منجّز و معذّر بوده که منجّر به تنجّز و عدم تنجّز تکلیف فعلی می‌شود و این تناقض بوده و محال است. یعنی با این پیش فرض که چنین بیّنه‌ای نزد مولی حجّت و منجّز است (زیرا در سیره عقلاء حجّت بوده و فرض این است که شارع آن را امضاء کرده است)، ترخیص شارع محال می‌باشد. شارع حتی در یک طرف هم نمی‌تواند ترخیص دهد، زیرا ممکن است اماره بر آن طرف قائم بوده، و این به معنی جمع منجّز و معذّر در آن طرف است که محال می‌باشد.

ب. اجمال در نفسِ اماره: گاهی نیز اجمال در نفسِ اماره بوده و اجمالی در علم نیست. به عنوان مثال بیّنه از ابتدا از «نجاسة احدهما» خبر می‌دهد. یعنی مؤدّای اماره از ابتدا اجمال دارد. در این صورت نیز همان دو سوال تکرار می‌شود:

سوال اول اینکه آیا اماره در چنین مواردی حجّت است؟ پاسخ اینکه بله حجّت است؛ زیرا در سیره تفاوتی بین اماره تفصیلیه و اجمالیه وجود نداشته و این بیّنه هم نزد عقلاء حجّت است. حجّیت اماره به این معنی است که اگر «احدهما» نجس باشد، بیّنه موجب تنجّزِ حرمتِ آن می‌شود.

سوال دوم اینکه آیا شارع می‌تواند نسبت به این علم اجمالی ترخیص دهد؟ پاسخ این سوال مانند قسم قبلی بوده که شارع نمی‌تواند ترخیص دهد زیرا لازمه ترخیص وی جمع بین منجّز و معذّر است.

در نتیجه در هر دو قسم باید به اماره اخذ شده، و اصل مؤمّن وجود ندارد[1].

[1]. همانطور که ملاحظه شد حکم هر دو قسم یکسان بوده (هرچند در قسم دوم روشن‌تر است)، و تقسیم برای تبیین مسأله انجام شده است.

## ج۴۷ ۹۷/۰۹/۲۴

*مقام دوم: الزامی ظاهری به اصل عملی*

گاهی نیز علم اجمالی به الزام ظاهری، به واسطه اصل عملی است. اصل عملی رائج برای الزام ظاهری، همان استصحاب می‌باشد، که دو مثال دارد:

الف. گاهی استصحاب در یک اناء جاری بوده، و سپس آن اناء با اناء دیگری مشتبه می‌شود. به عنوان مثال دو اناء هست که یکی طاهر بوده، و دیگری مشکوک بوده و حالت سابقه آن، نجاست است. استصحاب نجاست در اناء مشکوک جاری بوده و باید احتیاط شود. سپس این دو اناء مشتبه می‌شوند. بنابراین علم به «نجاسة احد الانائین» وجود ندارد؛ امّا علم وجود دارد که یکی از آنها سابقاً نجس بوده است.

ب. گاهی نیز از ابتدا علم اجمالی به حالت سابقه در یکی از دو اناء وجود دارد. به عنوان مثال دو اناء وجود دارد که علم به نجاست یکی از آنها نیست، امّا علم وجود دارد که یکی سابقاً نجس بود؛ و احتمال وجود دارد که نجاست آن اناء، باقی باشد.

خصوصیتِ مشترک دو مثال همان علم اجمالی به نجاست سابق در یکی از دو اناء است؛ امّا در مثال اول خصوصیتی مختصّ وجود دارد که اناء معیّنی سابقاً نجس بوده و استصحاب نجاست در مورد آن جریان داشت. ابتدا از خصوصیت مختصّ مثال اول بحث شده، و سپس از خصوصیت مشترک بین دو مثال:

***علم اجمالی به نجاست یک اناء معّین در گذشته***

همانطور که گفته شد در مثال اول، علم به نجاست یک اناء در سابق بوده و سپس مشتبه شده است. یعنی استصحاب نجاست قبل از اشتباه، در آن جریان داشته است. اکنون سوال این است که آیا بعد از اشتباه نیز استصحاب نجاست در آن اناء جریان دارد؟ یعنی آیا می‌شود ادّعا کرد استصحاب نجاست در یک اناء جریان دارد، که معلوم نیست اناء یمین است یا یسار؟

به نظر می‌رسد این استصحاب جاری نیست؛ زیرا رکن استصحاب یعنی «یقین» وجود ندارد. توضیح اینکه «یقین» و «شکّ» دو رکن استصحاب هستند. قبل از اشتباه، یقین به نجاست و شکّ در طهارت یک اناء خاصّ وجود داشت؛ امّا این یقین تفصیلی بعد از اشتباه زائل شده و به یقین اجمالی تبدیل می‌شود. بنابراین به لحاظ یقین تفصیلی، استصحاب جاری نیست. جریان استصحاب به لحاظ یقین اجمالی، بحث بعدی است.

***علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در گذشته***

همانطور که گفته شد خصوصیت مشترک دو مثال در این است که علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء در گذشته وجود دارد. آیا استصحاب نجاست در این موارد جاری است؟ یعنی قطع به «نجاسة احدهما» در سابق بوده، و اکنون شکّ در آن شده، لذا استصحاب «نجاسة احدهما» می‌شود. اگر این استصحاب جاری شود، نتیجه آن تعبّد شارع به «نجاسة احدهما» بوده که موجب می‌شود ترخیص شارع در یک یا دو طرف آن محال باشد.

**نظر اول: عدم جریان استصحاب در یقین اجمالی**

ممکن است گفته شود استصحاب در این موارد جاری نیست؛ زیرا دلیل استصحاب شامل یقین اجمالی نمی‌شود. به عبارت دیگر مراد از «یقین» در حدیث «لاتنقض الیقین بالشکّ» فقط یقین تفصیلی بوده و شامل یقین به «نجاسة احدهما» نیست. توضیح اینکه در این حدیث، متیقّن (متعلّق یقین) ذکر نشده و نیاز به تقدیر دارد. یقین در این روایت قطعاً شامل تمام یقین‌ها نیست، زیرا تعبّد به بقاء برخی یقین‌ها لغو است. به عنوان مثال معنی ندارد تعبّد به بقاء یقین در جایی که در سابق یقین به مشکی بودن موهای کسی بوده، و اکنون شکّ در آن شود!

فقهاء قائلند مراد از «یقین» به تناسب حکم و موضوع، یقین به حکم فعلی و یا موضوع آن است. به عنوان مثال اگر یقین به حرمت شرب این اناء و یا یقین به نجاست آن بوده، و سپس شکّ در حرمت یا نجاست شود؛ استصحاب جاری بوده و تعبّد به بقاء یقین سابق شده است. امّا در موارد علم اجمالی یقین به حکم فعلی یا موضوع آن نیست؛ زیرا «حرمة احدهما» حکم فعلی نبوده و «نجاسة احدهما» نیز موضوع حکم فعلی نیست. فقط «حرمة هذا» و «نجاسة هذا» حکم فعلی یا موضوع حکم فعلی هستند. همین شبهه موجب شده که استصحاب در یقین اجمالی جاری نباشد.

**نظر مختار: جریان استصحاب در یقین اجمالی**

به نظر می‌رسد هرچند «نجاسة احدهما» موضوع برای تکلیف شرعی نبوده و «حرمة احدهما» نیز تکلیف فعلی نیست؛ امّا استصحاب در مورد آنها جاری است. توضیح اینکه متیقّن یا متعلّق یقین در روایت ذکر نشده و برای خروج از لغویت تعبّد، گفته شد که متیقّن همان حکم فعلی یا موضوع تکلیف فعلی است؛ امّا برای خروج از لغویت نیازی به این متعلّق برای یقین نیست. همین که یقین سابق، حجّت (منجّز یا معذّر) باشد، برای خروج از لغویت تعبّد کافی است. به عبارت دیگر به مناسبت حکم و موضوع و برای خروج از لغویت، باید یقین سابق حجّت باشد. اگر فرض شود اناء یمین در واقع نجس است، دو نحوه علم می‌تواند موجب تنجّز آن حرمت شود: یکی علم تفصیلی به «نجاسة هذا»؛ و دیگری علم اجمالی به «نجاسة احدهما»؛ یعنی علم اجمالی به «نجاسة

احدهما» نیز منجّزِ حرمتِ اناء یمین است؛ زیرا منجّزیت علم اجمالی مانند علم تفصیلی، مفروغ‌عنه است. پس همین مقدار که یقین سابق حجّت باشد، برای خروج از لغویت کافی است.

بنابراین همانطور که شارع در موارد یقین تفصیلی و شکّ لاحق، احتیاط را واجب کرده و فرموده یقین به «نجاسة هذا» نباید نقض شود؛ همانطور در یقین اجمالی نیز احتیاط را واجب نموده و فرموده یقین به «نجاسة احدهما» نیز نباید نقض شود[1].

**تنبیه هشتم: علم اجمالی به تدریجیات**

گاهی علم اجمالی به تکلیف فعلی در دفعیات است، مانند علم اجمالی به نجاست اناء یمین و یا یسار؛ و گاهی نیز علم اجمالی در تدریجیات است، مانند علم اجمالی به وجوبِ «صوم امروز» و یا «صوم فردا» (به نحوی که اگر روزه فردا واجب باشد، امروز فعلی نیست؛ بلکه فردا فعلی می‌شود)[2]. آیا این علم اجمالی منجّز هست؟ اگر علم اجمالی در این موارد منجّز باشد، باید احتیاط شده و هر دو روز را روزه بگیرد؛ و اگر منجّز نباشد، نسبت به وجوب امروز برائت جاری شده و نسبت به وجوب صوم فردا نیز در ظرفِ فردا شکّ شده لذا برائت جاری می‌شود.

چنین علم اجمالی نزد مشهور بین علماء، منجّز است؛ امّا در توضیحِ وجهِ منجّزیت آن دچار اشکال شده‌اند. یعنی چطور این علم اجمالی منجّز باشد در حالیکه هیچ روزی علم به تکلیف فعلی وجود ندارد؟ در ظرفِ امروز علم به تکلیف فعلی نیست، زیرا شاید امروز واجب نبوده و فردا واجب باشد؛ و در ظرفِ فردا نیز علم به تکلیف فعلی نیست، زیرا شاید دیروز واجب بوده است.

## ج۴۸ ۹۷/۰۹/۲۴

همانطور که گفته شد در علم اجمالی به تدریجیات، علی کلّ تقدیرٍ نسبت به تکلیف فعلی، علم وجود ندارد (بر خلاف علم اجمالی به دفعیات، که علم به تکلیف فعلی علی کلّ تقدیرٍ وجود دارد)؛ مشهور چنین علم اجمالی را نیز منجّز دانسته‌اند؛ امّا اشکالاتی وجود دارد که باید پاسخ داده شوند، و دو اشکال مهمّ وجود دارد:

---

[1]. در آینده خواهد آمد که دلیل برائت شاملِ مواردی که دلیل استصحاب جاری است، نمی‌شود. پس اگر دلیل استصحاب شامل یقین اجمالی شود، دلیل برائت شامل موارد علم اجمالی نیست.

[2]. گاهی وجوب از اکنون فعلی بوده و زمان واجب نیامده که اصطلاحاً واجب معلّق می‌شود. به عنوان مثال علم به وجوب «حجّ امسال» یا «حجّ سال بعد» اینگونه است، یعنی از اکنون واجب است که سال آینده به حجّ رود لذا وجوب فعلی است. این مثال خارج از محلّ بحث است. بحث در جایی است که وجوب، هنوز فعلی نبوده و در ظرف خودش فعلی می‌شود.

*اشکال اول: عدم علم به تکلیف فعلی*

علم اجمالی اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، بحث از منجّزیت آن مطرح شود؛ به عبارت دیگر مراد از منجّزیت علم اجمالی، در جایی است که به تکلیف فعلی تعلّق گیرد؛ امّا در تدریجیات، علم به تکلیف فعلی وجود ندارد. در نتیجه بحث از منجّزیت آن مطرح نبوده و چنین علمی به تکلیف فعلی تعلّق نگرفته تا منجّز باشد.

به عبارت دیگر منجّزیت علم (تفصیلی یا اجمالی) به این معنی است که اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکلیف منجّز می‌شود. امّا در مثال فوق، علم به تکلیف فعلی تعلّق نگرفته است.

*جواب: تفاوت تکلیف فعلی با تکلیف بالفعل*

نکته دقیقی در این بحث وجود دارد، که بی‌توجهّی به آن موجب مغالطه شده است. علم اجمالی باید به «تکلیف فعلی» تعلّق گیرد تا منجّز باشد، امّا مراد از تکلیف فعلی «تکلیف بالفعل» نیست؛

توضیح اینکه تکلیف فعلی همان «مجعول» بوده و در مقابل «تکلیف کلی» و «جعل» است. یعنی علمی که به جعل تعلّق گرفته، منجّز نیست؛ بلکه علم متعلّق به مجعول یا تکلیف جزئی، منجّز است. تکلیف فعلی می‌تواند بالفعل باشد یا نباشد، و در هر صورت، علم موجب تنجّز آن می‌شود. به عنوان مثال قبل از زوال، علم به «وجوب نماز ظهر بعد از زوال» وجود دارد، که این وجوب «تکلیف فعلی» بوده امّا «تکلیف بالفعل» نیست. همین علم موجب می‌شود وجوب فعلی در ظرف خودش یعنی بعد از زوال، منجّز شود[1]. یعنی اینگونه نیست که علم از حین زوال تازه منجّز شود، بلکه از ابتدای تحقّق منجّز بوده است. به عبارت دیگر علم به «وجوب حجّ بر مستطیع» هیچ اثری ندارد، زیرا علم به جعل و حکم کلی است؛ امّا علم زید به «وجوب حجّ بر خودش» منجّز است. این علم موجب منجّزیت تکلیف فعلی در ظرف تحقّقش می‌باشد. پس علم، قبل از تحقّق تکلیف فعلی منجّز آن بوده، و منجّزیت آن مرتبط به آنِ فعلیت تکلیف نیست. در مثال نماز ظهر نیز قبل از زوال تکلیف فعلی وجود ندارد، یعنی وجوب فعلی نیست؛ امّا در همان زمان، علم اجمالی به تکلیف فعلی یعنی «وجوب نماز ظهر بعد از زوال» وجود داشته و هرچند تکلیف بالفعل وجود ندارد، امّا همین علم به تکلیف فعلی موجب تنجّز آن تکلیف فعلی می‌شود.

[1]. اگر اشکال شود در همین مثال، در صورت نسیان، دیگر آن تکلیف منجّز نیست؛ پس این علم تأثیری در تنجز «وجوب نماز بعد از زوال» ندارد؛ پاسخ این است که علم «بوجوده» منجّز است لذا اگر علم زائل شود، منجّزی نیست. یعنی قبلاً منجّز بوده، اکنون منجّز نیست.

در نتیجه در مواردِ علم اجمالی به تدریجیات نیز علم به تکلیف فعلی وجود دارد؛ هرچند یکی از آنها بالفعل نیست. به عنوان مثال زید علم دارد که تکلیف فعلی «صوم امروز» یا «صوم فردا» بر عهده وی می‌باشد، و علم موجب تنجّز آن تکلیف فعلی می‌شود. پس اشکال اول وارد نبوده و همین علم نیز منجّز تکلیف فعلی است.

*اشکال دوم: جریان اصل بدون معارض در اطراف*

منجّزیت علم اجمالی، موقوف بر تعارض اصول در اطراف است. نسبت به تکلیف «صوم امروز» اصل مؤمّن وجود دارد، و این اصل نیز معارضی ندارد؛ یعنی نسبت به صوم فردا اصل مؤمّن جاری نیست، زیرا هنوز فردا نیامده است. پس اصل مؤمّن نسبت به وجوب امروز، بدون معارض جاری است.

وجه توقّف منجّزیت علم اجمالی بر تعارض اصول، در مدرسه میرزای نائینی این است که وجوب موافقت قطعیه منوط به علم نیست، بلکه منوط به تعارض اصول است؛ و در نظر مختار این است که هرچند نفسِ علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعیه هست، امّا این استلزام به نحو اقتضائی بوده و معلّق بر عدم ترخیص شارع است. لذا منجّزیت علم اجمالی نیاز به تعارض اصول در اطراف دارد.

به هر حال، اگر اصل مؤمّن در دو طرف تعارض نکند، علم اجمالی منجّز نخواهد بود. بنابراین نسبت به «صوم امروز» احتمال وجوب بوده و اصل مؤمّن دارد؛ امّا نسبت به «صوم فردا» اکنون تکلیف فعلی نیست لذا اصل به لحاظ آن جاری نیست. پس نسبت به «صوم امروز» برائت بدون معارض جاری می‌شود. فردا که شد، اصل مؤمّن بدون معارض نسبت به وجوب صوم آن جاری است؛ زیرا اگر روز اول واجب بوده، گذشته و تکلیف فعلی نیست (یعنی یا امتثال شده و یا مخالفت شده) تا اصل به لحاظ آن جاری شود. در نتیجه در تدریجیات اصول مؤمّنه تعارض نمی‌کنند تا علم اجمالی منجّز تکلیف شود.

***جواب اول: ترخیص معلّق نسبت به صوم فردا***

در این اشکال گمان شده که اگر تکلیفی مشروط باشد، ترخیص در آن نیز مشروط خواهد بود! در حالیکه اینگونه نیست. یعنی اشتباه بین «ترخیص» و «تکلیف» شده است.

توضیح اینکه تکلیف قبل از تحقّق شرائط فعلی نمی‌شود؛ امّا ترخیص نیازی به تحقّق «شرائطِ تکلیف» ندارد. به عنوان فرض شود در روز یکشنبه نسبت به وجوب غسل در روز جمعه، شکّ شود. وجوب غسل جمعه (اگر واجب باشد) اکنون فعلی نشده است. یعنی غسل جمعه اگر واجب باشد، واجب مشروط است؛ نه اینکه واجب معلّق باشد. بنابراین وجوب فعلی در روز یکشنبه وجود ندارد. «حدیث رفع» بر ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی دلالت دارد. اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا مولی در همین روز یکشنبه، نسبت به مخالفت وجوب

احتمالی غسل جمعه ترخیص داده است؟ پاسخ این است که در همین روز یکشنبه ترخیص معلّق داده شده که در روز جمعه با آن تکلیف احتمالی مخالفت شود. یعنی اشکالی ندارد که قبل از تحقّق شرط تکلیف، ترخیص داده شود. ترخیص مانند تکلیف، ممکن است فعلی یا استقبالی باشد. یعنی شارع می‌تواند روز جمعه ترخیص در مخالفت دهد، و می‌تواند امروز ترخیص در مخالفت دهد. امّا از ادلّه برائت استفاده می‌شود که ترخیص معلّق داده شده نه ترخیص مشروط؛ یعنی شارع اکنون اذن داده که با تکلیف فعلی در ظرف خودش مخالفت شود. ظاهر ادلّه برائت، ترخیص معلّق است.

در نتیجه شارع می‌تواند اکنون دو ترخیص دهد: یکی ترخیص در مخالفت وجوب احتمالی صوم در امروز؛ و دیگری ترخیص در وجوب احتمالی صوم در ظرف فردا. بنابراین اصل مؤمّن در تکلیف اول با اصل مؤمّن در تکلیف دوم، تعارض می‌کنند؛ زیرا اطلاق دلیل مؤمّن نسبت به هر دو طرف معلوم بالاجمال، استحاله ثبوتی (ترخیص در معصیت) و یا استحاله اثباتی (ارتکاز مناقضه) دارد. لذا بعد از تعارض اصول در اطراف، این علم اجمالی منجّز خواهد بود[1].

## ج۴۹ ۹۷/۰۹/۲۶

*جواب دوم: شرط نبودنِ وحدت زمان در تحقّق تعارض*

اشکالی نسبت به منجّزیت علم اجمالی در تدریجیات مطرح شده بود که اصل مؤمّن نسبت به صوم امروز بدون معارض جاری شده؛ و فردا نیز اصل مؤمّن بدون معارض نسبت به صوم آن روز جاری است؛ لذا علم اجمالی منجّز نخواهد بود.

جواب دومی از این اشکال داده شده که مغالطه‌ای رخ داده و گمان شده «تعارض» مانند «تضادّ» است. توضیح اینکه یکی از شرائط تضادّ «وحدت زمان» است. یعنی تضادّ بین سواد و بیاض وقتی وجود دارد که در یک زمان بر جسم عارض شوند؛ امّا اگر یک جسم امروز معروض بیاض شده، و فردا معروض سواد شود، تضادّی بین آنها نیست. در اشکال فوق نیز گمان شده شرط تعارض هم «وحدت زمان» است. یعنی اگر اصل امروز در یک طرف و فردا در طرف دیگر باشد، تعارضی نیست. در حالیکه این اشتباه بین تضادّ و تعارض بوده و شرط

[1]. به عبارت دیگر جواب اول از اشکال دوم این است که «ترخیص» نیز مانند «طلب» بوده و «انشاء ترخیص» غیر از «ترخیص فعلی» است. امّا ظهور ادلّه برائت این است که ترخیص فعلی وجود دارد نسبت به تکلیفی که هنوز شرطش محقّق نشده است. یعنی اینکه تکلیفی واجب مشروط باشد، ملازمه ندارد که ترخیص در آن نیز مشروط باشد. بنابراین اکنون ترخیص فعلی وجود دارد نسبت به مخالفت تکلیف فعلی که در مستقبل محقّق خواهد شد. پس در موارد علم اجمالی به تدریجیات نیز دو ترخیص وجود دارد که یکی معلّق و دیگر غیرمعلّق است.
گویا در ذهن مستشکل این بوده که در تکلیف مشروط باید، ترخیص نیز مشروط باشد؛ در حالیکه ترخیص معلّق نسبت به تکلیف مشروط نیز معقول بوده و حتی ظاهر ادلّه همین است.

تعارض، وحدت زمان نیست. ترخیص در دو طرف علم اجمالی محذور ثبوتی و یا محذور اثباتی ارتکاز مناقضه دارد؛ همانطور که در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، چنین محذوری وجود دارد؛ در علم اجمالی در تدریجیات نیز همین محذور وجود دارد. یعنی اطلاق دلیل اصل مؤمّن نسبت به وجوب صوم در ظرف امروز و نسبت به وجوب صوم در ظرف فردا، همان محذور ثبوتی یا اثباتی را داشته و تعارض دارد. به عبارت دیگر اطلاقِ دلیل اصلِ مؤمّن نسبت به دو طرف هرچند در دو زمان مختلف باشد، منعقد نمی‌شود زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد.

در نتیجه علم اجمالی به تدریجیات، منجّز است؛ زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد که مولی امروز در یکی و فردا در دیگری ترخیص دهد. پس تفاوتی ندارد که اطراف علم اجمالی، دفعی یا تدریجی باشند.

**تنبیه نهم: اضطرار به برخی اطراف**

فرض شود مکلّفی نسبت به ارتکاب برخی اطراف علم اجمالی مضطرّ شود[1]، آیا بازهم علم اجمالی منجّز است؟ اگر چنین علم اجمالی منجّز باشد، باید از طرف دیگر (که محلّ اضطرار نیست) نیز اجتناب شود؛ و اگر منجّز نباشد، هر دو طرف را می‌شود ارتکاب نمود. اضطرار به برخی اطراف دو صورت دارد: اضطرار به طرف معیّن؛ و اضطرار به طرف نامعیّن؛

*صورت اول: اضطرار به طرف معیّن*

اضطرار به طرف معیّن مانند اینکه یک اناء آب و یک اناء روغن زیت وجود داشته، و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها باشد. برای رفع عطش نیز نسبت به شرب آب (طرف معیّن) اضطرار پیدا شده است (امّا شرب روغن موجب رفع عطش نیست). پس مضطرّ به شرب طرف معیّن شده است.

مرحوم آخوند در متن کفایه قائل به عدم منجّزیت این علم اجمالی شده، لذا شرب روغن نیز جائز خواهد بود[2]؛

[1]. این تنبیه یکی از مفیدترین تنبیهات در ذیل بحث علم اجمالی است.

[2]. کفایة الاصول، ص۳۶۰:«أن الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیة التکلیف لو کان إلی واحد معین کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معین ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه تعیینا أو تخییرا و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا».

البته گفته شده ایشان سپس در هامش، از این نظر عدول نموده، و علم اجمالی به همراه اضطرار به طرف معیّن را منجّز دانسته است[۱]. به هر حال، باید منجّزیت علم اجمالی در موردی که اضطرار نسبت به طرف معیّن وجود دارد، بررسی شود. البته منجّزیت علم اجمالی به معنی اجتناب از اناء روغن بوده و عدم منجّزیت به معنی جواز ارتکاب آن است؛ زیرا نسبت به شرب آب بحثی نبوده و قطعاً شرب آن جائز است. یعنی نجس هم شده باشد، اضطرار موجب می‌شود واقعاً تکلیف فعلی برداشته شده و شرب آب حلال می‌شود (نظیر حرج و ضرر که موجب می‌شود واقعاً تکلیف برداشته شود).

در صورت اضطرار به طرف معیّن، سه فرض وجود دارد:

*فرض اول: حدوث اضطرار قبل از علم اجمالی*

گاهی اضطرار قبل از سبب تکلیف و علم اجمالی، حادث می‌شود؛ یعنی ابتدا اضطرار حادث شده، و سپس سبب تکلیف، و سپس علم اجمالی محقّق شده است. مراد از سبب تکلیف همان «موضوع تکلیف» است. به عنوان مثال فرض شود یک اناء آب و یک اناء روغن وجود دارد که ابتدا اضطرار به شرب آب پیدا شده، و سپس قطره خون در یکی افتاده، لذا علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو پیدا شد.

در این فرض اشکالی نیست نزد علماء، که علم اجمالی منجّز نمی‌باشد؛ زیرا علمی به تکلیف فعلی محقّق نمی‌شود. توضیح اینکه اگر قطره خون در آب افتاده باشد، موجب حرمت شرب آن نیست (اضطرار موجب حلّیت واقعی نسبت به شرب آب شده است)؛ و اگر در روغن افتاده باشد، موجب حرمت شرب می‌شود؛ پس نسبت به تکلیف فعلی علم وجود ندارد، بلکه شبهه بدوی و احتمال تکلیف وجود دارد. به عبارت دیگر علم اجمالی به حرمت «شرب احدهما» نیست؛ بلکه فقط علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود دارد. هرچند اضطرار موجب رفع نجاست نیست؛ امّا موجب رفع حرمت شرب می‌باشد. بنابراین علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود ندارد، تا منجّز آن باشد.

---

[۱]. کفایة الاصول (مع حواشی المشکینی)، ج۴، ص۱۸۹:«لا یخفی أنّ ذلک إنّما یتمّ فیما کان الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه، و أما لو کان إلی أحدهما المعیّن، فلا یکون بمانع عن تأثیر العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلیّة التکلیف المعلوم إجمالا، المردّد بین أن یکون التکلیف المحدود فی ذلک الطرف أو المطلق فی الطرف الآخر، ضرورة عدم ما یوجب عدم فعلیّة مثل هذا المعلوم أصلا، و عروض الاضطرار إنّما یمنع عن فعلیّة التکلیف لو کان فی طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلیّة المعلوم بالإجمال المردّد بین التکلیف المحدود فی طرف المعروض، و المطلق فی الآخر بعد العروض، و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه، فإنّه یمنع عن فعلیّة التکلیف فی البین مطلقا، فافهم و تأمّل. [المحقّق الخراسانیّ قدّس سرّه]».

*فرض دوم: حدوث اضطرار بعد از علم اجمالی*

گاهی ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از اناء آب یا روغن محقّق شده و سپس اضطرار به شرب آب حادث می‌شود. یعنی اول سبب تکلیف حادث شده و یک قطره خون در یکی افتاده، و سپس علم اجمالی، و سپس اضطرار به طرف معیّن یعنی شرب آب پیدا می‌شود.

در این فرض علماء فرموده‌اند علم اجمالی منجّز است؛ زیرا هرچند بعد از اضطرار، نسبت به حلّیت شرب آب تردیدی نیست، امّا علم اجمالی دو طرف طویل و قصیر دارد. یعنی علم اجمالی وجود دارد که یا شرب آب در زمان قبل از اضطرار، و یا شرب روغن قبل و بعد از اضطرار، حرام است. اصل مؤمّن در تکلیف طویل معارض با اصل مؤمّن در تکلیف قصیر است. پس علم اجمالی منجّز بوده و باید از روغن هم اجتناب شود.

*فرض سوم: حدوث اضطرار بین سبب تکلیف و علم اجمالی*

گاهی اضطرار در وسط سبب تکلیف و علم اجمالی حادث می‌شود. یعنی ابتدا قطره خون در یکی از دو اناء افتاده، و سپس اضطرار به شرب ماء محقّق شده، و سپس علم اجمالی پیدا شود که یکی از دو اناء قبل از اضطرار نجس بوده است.

در این فرض نسبت به منجّزیت علم اجمالی اختلاف شده است. برخی علم اجمالی در این فرض را مانند فرض اول، غیرمنجّز دانسته؛ و برخی آن را مانند فرض دوم، منجّز می‌دانند. مشهور این علم اجمالی را منجّز نمی‌دانند؛ زیرا هرچند علم به نجاست آب یا روغن قبل از اضطرار پیدا شده، امّا این علم اثری ندارد. نظیر اینکه دو اناء باشند که ابتدا یکی ریخته شده و سپس علم پیدا شود که یکی از آنها نجس است. این علم اثری نسبت به اناء ریخته شده ندارد، لذا اصل بدون معارض در دیگری جاری می‌شود. در محلّ بحث نیز علم اجمالی به نجاست آب یا روغن قبل از اضطرار وجود دارد؛ که اکنون که اضطرار حادث شده، علم به نجاست آب قبل از اضطرار، اثری نداشته و موجب حرمت شرب آب نیست؛ هرچند علم اجمالی نسبت به نجاست روغن اثر دارد. بنابراین نسبت به حرمت شرب روغن، اصل مؤمّن بدون معارض جاری شده، و علم اجمالی منجّز نیست.

در نتیجه مشهور فقط فرض دوم را منجّز می‌دانند؛ و علم اجمالی در فرض اول و سوم را منجّز نمی‌دانند.

## ج۵۰ ۹۷/۱۰/۰۱

*نظر مختار: منجّزیت علم اجمالی در هر سه فرض*

همانطور که گفته شد علم اجمالی در صورت اضطرار به طرف معیّن، سه فرض دارد. علم اجمالی در نظر مشهور فقط در دو فرض منجّز نبوده و در یک فرض منجّز است. یعنی اگر اضطرار قبل از علم اجمالی و سبب

تکلیف حادث شود، و یا بین سبب تکلیف و علم اجمالی حادث شود، علم اجمالی منجّز نبوده؛ و اگر اضطرار بعد از علم اجمالی حادث شود، علم اجمالی منجّز است.

به نظر می‌رسد در هر سه فرض، علم اجمالی منجّز بوده و باید از روغن اجتناب نمود. توضیح اینکه فرض شود اضطرار به شرب آب پیدا شده، و سپس علم اجمالی به نجاست آب یا روغن پیدا شود. مشهور فرموده‌اند علم اجمالی منجّز نیست زیرا علم به تکلیف فعلی وجود ندارد. یعنی اگر قطره خون در آب افتاده باشد، اثری ندارد؛ زیرا در هر صورت شرب آب حلال است (به سبب اضطرار به شرب آن)؛ و اگر در روغن افتاده باشد، فقط احتمال تکلیف هست که شبهه بدویه شده و برائت از آن جاری می‌شود.

به نظر می‌رسد علم اجمالی منجّز بوده و باید از روغن اجتناب شود؛ زیرا هرچند نسبت به حلّیت شرب آب شکّی نیست (زیرا یا واقعاً طاهر است و یا اگر نجس باشد، اضطرار به شرب آن وجود دارد)؛ امّا نسبت به آب نیز نیاز به اصلِ مؤمّن وجود دارد؛ توضیح اینکه جواز وضعیِ تطهیر به وسیله این آب[1]؛ و یا جواز وضعیِ وضوء با آن؛ و یا جواز تکلیفیِ نوشاندن آن به دیگران؛ و یا جواز تکلیفیِ صبّ آن در مسجد؛ و مانند این امور از احکام تکلیفی و وضعی هستند که نیاز به اصلِ مؤمّن دارند؛ بنابراین اصل مؤمّن در آب، با اصل مؤمّن در روغن، تعارض کرده و باید احتیاط عقلی شود. یعنی با آب نباید وضوء گرفت یا نباید در مسجد ریخته شود و مانند آن، و از روغن نیز باید اجتناب شود. پس در همین مثال مشهور نیز اصل طهارت در روغن بدون معارض جاری نبوده و با اصل جاری در آب تعارض دارد.

ممکن است گفته شود نظر مشهور به جایی بوده که فقط یک تکلیف هست که نسبت به آن اضطرار وجود دارد؛ و تکلیف دیگری وجود ندارد. در نتیجه هیچ اصل مؤمّنی در آب نباید جاری باشد؛ پاسخ این است که تا کنون مثالی برای این فرض پیدا نشده، و اگر هم مثالی پیدا شود، در غایت ندرت است. در اکثر موارد، اصل مؤمّن از حیث دیگری جریان دارد و با اصل جاری در روغن تعارض می‌کند. لذا باید از طرفین اجتناب نمود. به عبارت دیگر اضطرار موجب جریان اصل در یک طرف بدون معارض نیست، و اگر مثالی پیدا شود که از محلّ ابتلاء خارج است یا مشکل دیگری در جریان اصل در یک طرف داشته باشد؛ بازهم اضطرار موجب عدم تنجّز این علم اجمالی نشده است. یعنی عدم منجّزیت علم اجمالی به نکته اضطرار نبوده بلکه به نکته دیگر بوده که از محلّ بحث خارج شده و از صغریات جریان اصل در یک طرف بدون معارض خواهد بود.

---

[1]. در مباحث بعد خواهد آمد که نیاز نیست چیزی نجس بالفعل باشد، تا نیاز به جریان اصل در آب پیدا شود؛ بلکه همین الآن نیز قاعده طهارت نسبت به آب برای جواز وضعیِ تطهیر، جاری است. به عنوان مثال فرض شود زید روزه بوده و اگر پول به وی داده شود هم حاضر نیست آب بنوشد، این آب مشکوک در حقّ وی باز هم قاعده طهارت دارد.

*صورت دوم: اضطرار به طرف نامعّین*

گاهی علم اجمالی به نجاست یکی از دو آب وجود داشته و اضطرار به شرب یک آب نیز وجود دارد. اضطرار با شرب یکی از دو آب نیز برطرف شده و ترجیحی بین آنها نیست. منجّزیت علم اجمالی در این فرض نیز باید بررسی شود.

کسی از علماء قائل به احتیاط از طرفین نشده؛ زیرا اگر علم تفصیلی هم به نجاست یک آب باشد، شرب آن به سبب اضطرار حلال می‌شود؛ و احتمال داده نمی‌شود که علم اجمالی اشدّ از علم تفصیلی باشد. بنابراین اجتناب از یکی از دو آب، باید بررسی شود. به عبارت دیگر منجّزیت علم اجمالی در این موارد، به معنی اجتناب از یکی از طرفین است، و عدم منجّزیت به معنای شرب هر دو اناء است؛ پس باید شرب هر دو اناء دفعاً (به اینکه هر دو را در یک اناء سوم ریخته و بنوشد؛ و یا اینکه یکی را روی دیگری ریخته و بنوشد)، و یا تدریجاً (به این صورت که ابتدا یکی از دو آب و سپس دیگری شرب شود) بررسی شود.

***اقوال مختلف در مسأله***

مرحوم آخوند فرموده احتیاط لازم نبوده و می‌تواند هر دو آب را دفعاً یا تدریجاً شرب نماید. در مقابل، دیگران قائلند نسبت به اناء دوم باید احتیاط شود. یعنی چه اناء یمین و چه یسار را شرب نماید، نباید دیگری را شرب نماید.

برخی مانند مرحوم شیخ و محقّق عراقی، جواز شرب یکی از دو آب، را از باب تبعیض در تنجّز (یا توسیط در تنجّز) می‌دانند؛ یعنی علم اجمالی فی الجمله منجّز است؛ و برخی مانند مدرسه میرزای نائینی نیز از باب توسّط (با تبعّض) در فعلیت می‌دانند. برخی مانند شهید صدر نیز بدون تبعضّ در تنجیز یا تبعض در فعلیت، قائل به احتیاط شده‌اند.

نظر مختار نیز نزدیک به تبعّض در فعلیت است (که با برخی تقاریب ممکن است همان شود)؛ امّا به جای بررسی آراء و اقوال، اصلِ مسأله در دو مقام توضیح داده می‌شود تا اشکالات اقوال دیگر روشن شود: مقام اول اینکه آیا حرمت فعلیه به نفسِ اضطرار از بین می‌رود یا باقی می‌ماند؟ مقام دوم اینکه آیا علم اجمالی در این موارد، منجّز است یا نه؟ یعنی آیا نسبت به شرب اناء دوم، ترخیص هست یا نه؟

***مقام اول: بقاء حرمت فعلی با اضطرار به طرف نامعّین***

بحث اول اینکه آیا حرمت فعلی با اضطرار باقی است یا نه؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که حرمت فعلی از بین می‌رود، یعنی واقعاً حرام نیست؛ زیرا اضطرار موجب می‌شود قطع به ترخیص در شرب یکی پیدا شود.

یعنی اگر علم تفصیلی به شرب یکی باشد، شارع ترخیص در شرب آن داده، لذا قطعاً در فرض علم اجمالی به حرمت نیز ترخیص داده شده است.

این ترخیص نمی‌تواند ترخیص ظاهری باشد؛ زیرا اگر ترخیص ظاهری و ناشی از تردید باشد، باید در تمام اطراف قائل به ترخیص شد؛ در حالیکه کسی قائل به ترخیص در تمام اطراف نیست. در نتیجه این ترخیص، ترخیصی واقعی است؛ زیرا ترخیص به سبب اضطرار بوده، و به سبب عدم علم تفصیلی نیست تا نتیجه آن ترخیص در دو طرف باشد.

ترخیص واقعی در طرف نامعیّن، با حرمت واقعی در طرف معیّن قابل جمع نیست. در نتیجه حرمت از بین رفته و مایع نجس در بین دو طرف، واقعاً حرام نیست.

ظاهراً در ذهن مرحوم آخوند همین بوده است. این از مسلّمات و قطعیات است که در یک طرف ترخیص وجود دارد، زیرا احتمال ندارد علم اجمالی اشدّ از علم تفصیلی باشد. ترخیص واقعی در طرف نامعیّن با حرمت واقعی در یک طرف قابل جمع نیست. پس حرمت احد معیّن نامعقول است[1].

## ج۵۱ ۹۷/۱۰/۰۲

**نظر مختار: بقاء فعلیت حین اضطرار و عدم فعلیت حین شرب**

مرحوم آخوند فرموده با حدوث اضطرار به طرف نامعیّن، ترخیص در شربِ «احدهما» وجود دارد و فقهیاً احتمال نیست که ترخیصی نباشد؛ این ترخیص نیز واقعی است، زیرا اضطرار موجب رفع واقعی تکلیف می‌شود. ترخیص واقعی یکی نامعیّن، با حرمت فعلی سازگار نیست. پس شرب دفعی یا تدریجی جائز است.

ابتدا نظر مختار بیان شده و در بررسی اقوال، قول مرحوم آخوند نیز بررسی می‌شود. به نظر می‌رسد به مجرّدِ حدوثِ اضطرار به شرب یک اناء، حرمت فعلی برداشته نمی‌شود؛ زیرا فرض این است که شرب اناء معیّن

---

[1]. کفایة الاصول، ص۳۶۰:«أن الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیة التکلیف لو کان إلی واحد معین کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معین ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه تعیینا أو تخییرا و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا و کذلک لا فرق بین أن یکون الاضطرار کذلک سابقا علی حدوث العلم أو لاحقا و ذلک لأن التکلیف المعلوم بینها من أول الأمر کان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلی متعلقه فلو عرض علی بعض أطرافه لما کان التکلیف به معلوما لاحتمال أن یکون هو المضطر إلیه فیما کان الاضطرار إلی المعین أو یکون هو المختار فیما کان إلی بعض الأطراف بلا تعیین. لا یقال الاضطرار إلی بعض الأطراف لیس إلا کفقد بعضها فکما لا إشکال فی لزوم رعایة الاحتیاط فی الباقی مع الفقدان کذلک لا ینبغی الإشکال فی لزوم رعایته مع الاضطرار فیجب الاجتناب عن الباقی أو ارتکابه خروجا عن عهدة ما تنجز علیه قبل عروضه. فإنه یقال حیث إن فقد المکلف به لیس من حدود التکلیف به و قیوده کان التکلیف المتعلق به مطلقا فإذا اشتغلت الذمة به کان قضیة الاشتغال به یقینا الفراغ عنه کذلک و هذا بخلاف الاضطرار إلی ترکه فإنه من حدود التکلیف به و قیوده و لا یکون الاشتغال به من الأول إلا مقیدا بعدم عروضه فلا یقین باشتغال الذمة بالتکلیف به إلا إلی هذا الحد فلا یجب رعایته فیما بعده و لا یکون إلا من باب الاحتیاط فی الشبهة البدویة فافهم و تأمل فإنه دقیق جدا».

در علم الهی حرام است، امّا اضطرار به شربِ حرام تعلّق نگرفته (تا حرمت آن برداشته شود)، بلکه به شربِ «احدهما» یا فرد مردّد تعلّق گرفته است[۱]. پس تکلیف به فرد معیّن تعلّق گرفته امّا اضطرار به فرد مردّد تعلّق گرفته؛ و معنی ندارد که اضطرار به فرد مردّد، موجب رفع حرمت از فرد معیّن شود. نظیر اینکه دو اناء وجود دارند که علم تفصیلی به نجاست اناء یمین، و علم تفصیلی به طهارت انائ یسار باشد؛ و سپس اضطرار به شرب یکی از آنها یا فرد مردّد بین آنها پیدا شود. در این صورت، برای رفع اضطرار می‌تواند هریک را شرب نماید، و تفاوتی بین شرب اناء یمین یا یسار در رفع اضطرار نیست؛ امّا حرمت اناء یمین برداشته نشده، و باقی است. فقط عقل حکم می‌کند که حرمت فعلی نیز باید امتثال شود، به اینکه در مقام رفع اضطرار، اناء یسار شرب شود (که پاک است). همانطور که اضطرار به فرد مردّد در علم تفصیلی موجب رفع تکلیف فعلی نیست؛ در علم اجمالی نیز موجب رفع تکلیف فعلی نمی‌شود.

بنابراین حدوث اضطرار موجب رفع تکلیف فعلی نیست؛ امّا در مقام رفع اضطرار باید یکی را شرب نماید و این مسلّم است که شرب یکی حلال است[۲]. اگر انائی که مکلّف برای رفع اضطرار انتخاب کرده و شرب می‌کند، اتّفاقاً بر فرد طاهر تطبیق شود، حرمت فعلی باقی می‌ماند؛ زیرا نسبت به شرب حرام از ابتدا مضطرّ نبوده و اکنون نیز مضطرّ نیست؛ و اگر اتّفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود، حرمت فعلی برداشته می‌شود؛ زیرا از آنِ حدوث شرب، عرفاً به شرب این آب مضطرّ بوده و تکلیف برداشته می‌شود. یعنی آنِ حدوث اضرار به شرب این آب، همان آنِ تطبیق شرب بر نجس واقعی است؛ لذا حرمت فعلیه برداشته می‌شود. توضیح اینکه مکلّف، مضطرّ به تطبیق می‌باشد، و باید فرد مردّد را (که نسبت به آن ترخیص واقعی دارد) بر یک طرف معیّن تطبیق کند. مکلّف نسبت به تطبیق بر فرد نجس واقعی، هیچ اختیاری ندارد. بنابراین اگر نجس واقعی شرب شود، این شرب اضطراری بوده و اختیاری نیست؛ پس بدون هیچ اشکالی شرب وی نسبت به نجس، عرفاً شرب اضطراری است و دلیل وجود دارد که شرب اضطراری حلال واقعی است. به عبارت دیگر مکلّف اناء مردّد را (که در آن ترخیص واقعی دارد)، بر هر یک از دو اناء معیّن که تطبیق کند، شرب آن اضطراری خواهد بود. پس اگر اتّفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود نیز شرب آن اضطراری است. پس قطعاً نزد عرف، این شرب یک شرب اضطراری است.

---

[۱]. در مدرسه میرزا و شهید صدر گفته شده اضطرار به جامع تعلّق گرفته که این تعبیر صحیح نیست؛ فرض این است که شخص، مضطرّ به شرب فرد مردّد شده و می‌تواند هریک را شرب نماید. متعلّق اضطرار جامع نیست بلکه فرد مردّد است.

[۲]. ترخیص در شرب و تبیین معنی آن در مباحث آینده خواهد آمد.

*جمع‌بندی: عدم فعلیت حین تطبیق شرب بر نجس واقعی*

در نتیجه به مجرّدِ حدوثِ اضطرار، حرمت واقعی رفع نمی‌شود؛ امّا مکلّف، مضطرّ به تطبیق بر فرد معیّن بوده و اگر بر نجس واقعی تطبیق شود، اتّفاقی بوده و اختیاری نداشته است؛ لذا بدون اشکالی شرب این اناء نجس نزد عرف، اضطراری محسوب می‌شود. یعنی و از آنِ تطبیق و شرب، حرمت برداشته می‌شود. پس اناء نجس واقعی، قبل از شرب واقعاً حرام بود؛ و از آنِ شرب، واقعاً حلال می‌شود. امّا اگر تطبیق اتّفاقاً بر آب طاهر باشد، حرمت فعلی باقی می‌ماند.

*تتمّه: حرمتِ ارتکاب دفعی دو اناء*

همانطور که گفته شد ارتکاب دو اناء می‌تواند دفعی یا تدریجی باشد که مرحوم آخوند هر دو را جائز دانسته است؛ امّا اگر مکلّف دو اناء را یکی کرده و شرب کند، علم تفصیلی به شرب نجس واقعی خواهد داشت. یعنی اضطرار به شرب، اضطرار به سوء اختیار است؛ زیرا تا کنون مضطرّ به شرب اناء مردّد بوده در حالیکه اناء معیّن نجس واقعی بود؛ امّا بعد از مخلوط کردنِ هر دو اناء، اضطرار به شرب نجس پیدا کرده است.

مشهور غیر آخوند، قائل هستند که بعد از ترکیب دو اناء، شرب آب واقعاً حلال می‌شود؛ امّا بر ترکیب دو اناء مؤاخذه می‌شود.

امّا در نظر مختار، بعد از ترکیب دو اناء هرچند مضطرّ به شرب آب نجس می‌باشد؛ امّا هنوز حرمت فعلی باقی است؛ زیرا ادلّه رفع اضطرار قاصر بوده و شامل اضطرار به سوء اختیار نیست. لذا اگر با ترکِ شرب دچار حرج شود، باید تحمّل نماید؛ و اگر با ترکِ شرب، دچار موت شود؛ تزاحم بین دو تکلیف شده و عقل حکم می‌کند تکلیف اهمّ امتثال شود. یعنی بین دو حرام شرب نجس و هلاک نفس، شرب نجس را انتخاب کن که عقوبت کمتری دارد.

*مقام دوم: تنجیز علم اجمالی*

بعد از رفع اضطرار به شربِ یک اناء، آیا نسبت به اناء دیگر باید احتیاط شود؟ آیا نسبت به شرب آب دوم، ترخیص وجود دارد؟ به نظر می‌رسد نسبت به اناء دوم، تکلیف ظاهری به احتیاط وجود دارد؛ یعنی برائت عقلیه یا شرعیه جاری نیست (اگر برائت نباشد، نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد).

برائت عقلیه نسبت به اناء دوم جاری نیست؛ زیرا اولاً برائت عقلیه فی نفسه جریان ندارد؛ و ثانیاً اگر هم فی نفسه جاری باشد، در موارد علم اجمالی جریان ندارد.

برائت شرعیه نیز جاری نیست؛ زیرا حرمت فعلی با اضطرار برداشته نشده، و نظیر جایی است که شخصی یک طرف علم اجمالی را روی زمین بریزد. یعنی هنوز علم اجمالی باقی بوده و اصل مؤمّن در یک اناء قبل از ریخته شدن، با اصل مؤمّن در اناء دیگر بعد از ریخته شدن تعارض دارد؛ پس اصل مؤمن در اناء اول قبل از اضطرار، با اصل مؤمّن در اناء دیگر بعد از اضطرار، تعارض دارد.

در نتیجه باید نسبت به اناء دوم احتیاط کند، و اگر شرب نماید استحقاق عقوبت دارد؛ یعنی اگر حرام واقعی باشد معصیت بوده و اگر حلال واقعی باشد، تجرّی است.

## ج۵۲ ۹۷/۱۰/۰۳

*تتمّه: بررسی اقوال دیگر*

همانطور که گفته شد در نظر مختار اگر اضطرار به طرف نامعیّن از اطراف علم اجمالی باشد، حرمت فعلی بعد از اضطرار هم باقی است؛ امّا آنِ شرب، آنِ رفع حرمت است که باید نسبت به اناء دوم هم احتیاط شود. در ذیل این دو مقام، به بررسی اقوال در مسأله می‌پردازیم:

**قول اول: سقوط فعلیت در آنِ حدوث اضطرار**

مرحوم آخوند فرموده شرب هر دو اناء دفعاً و تدریجاً جائز است؛ زیرا با اضطرار به شرب یکی، قطعاً ترخیص نسبت به شرب یکی وجود خواهد داشت (و اگر نه علم اجمالی اشدّ از علم تفصیلی خواهد بود، که احتمال آن داده نمی‌شود)؛ این ترخیص نیز واقعی است، زیرا از ناحیه اضطرار آمده نه از ناحیه شکّ و تردید؛ ترخیص واقعی در فرد مردّد، با حرمت واقعی قابل جمع نیست. پس یا باید از ترخیص رفع ید شود، که از حیث فقهی احتمال آن نیست که احتیاط در دو طرف در ظرف اضطرار لازم باشد؛ و یا باید از حرمت فعلی رفع ید شود، این صورت متعیّن می‌شود[1].

*اشکال اول: امکان ترخیص واقعی با توسّط در فعلیت تکلیف*

اشکال اول به استدلال مرحوم آخوند این است که ترخیص یک طرف واقعی است، امّا ترخیص واقعی با حرمت فعلی جمع می‌شود اگر توسّط در تکلیف قبول شود. توسّط در تکلیف به معنی این است که در آنِ شرب،

[1]. کفایة الاصول، ص۳۶۰:«أن الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیة التکلیف لو کان إلی واحد معین کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معین ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه تعیینا أو تخییرا و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا».

حرمت از فعلیت می‌افتد. پس ترخیص واقعی در فرد مردّد، تنافی با توسّط در تکلیف فعلی ندارد (همانطور که ترخیص واقعی در فرد مردّد با مختار مرحوم آقا ضیاء هم قابل جمع است، که خواهد آمد).

*اشکال دوم: ترخیص انتزعی در مقابل ترخیص واقعی و ظاهری*

اشکال دوم به استدلال مرحوم آخوند این است که ترخیص منحصر در ترخیص واقعی و ظاهری نیست. به نظر می‌رسد ترخیص نسبت به شرب فرد مردّد، ترخیص واقعی یا ظاهری نبوده بلکه «ترخیص انتزاعی» است که با حرمت فعلی نیز سازگار است. ابتدا به عنوان مقدّمه «ترخیص انتزاعی» توضیح داده می‌شود:

ترخیص دو قسم است: اعتباری؛ و انتزاعی؛ که ترخیص اعتباری تقسیم به واقعی و ظاهری می‌شود. پس سه قسم ترخیص وجود دارد. «ترخیص اعتباری» همان اذن است؛ و «ترخیص واقعی» اذن در فعل یا ترک است، مانند اذن شارع در ترک شرب یک مایع و یا در شرب یک مایع؛ امّا «ترخیص ظاهری» عبارت از اذن مولی در مخالفت تکلیف است. پس اختلاف ترخیص واقعی و ظاهری فقط در متعلّق است. برائت و تأمین، در نظر مختار همان ترخیص مولی در مخالفت با تکلیف وی می‌باشد. به نظر می‌رسد دلیلی بر ترخیص واقعی وجود ندارد؛ یعنی مولی ممکن است طلب کرده و یا طلب نکند؛ در صورت عدم طلب، ترخیص انتزاعی وجود خواهد داشت نه اینکه اذنی صادر شده باشد. به عبارت دیگر حکم ظاهری فقط دو قسم است: ترخیص در مخالفت؛ و ایجاب در احتیاط؛ اگر مولی ترخیص در مخالفت دهد، برائت وجود دارد؛ و اگرنه وجوب احتیاط وجود دارد. بنابراین «ترخیص انتزاعی» در جایی است که شارع الزامی نداشته و عقل نیز الزامی نداشته باشد[1]؛ در این صورت، عقلاً ترخیص وجود دارد. این ترخیص از عدم الزام شارع و عدم الزام عقل، انتزاع می‌شود.

با توجّه به این مقدّمه، عبد در ارتکابِ «احدهما» ترخیص دارد که این ترخیصی انتزاعی است؛ یعنی الزامی از شارع یا عقل به ترک شربِ «احدهما» بعد از اضطرار وجود ندارد؛ پس ترخیص انتزاع می‌شود. این ترخیص انتزاعی با حرمت فعلی قابل جمع بوده و نتیجه آن «توسّط در تنجّز» می‌شود (که توضیح آن در قول بعدی خواهد آمد).

*جمع‌بندی اشکال به استدلال مرحوم آخوند*

در نتیجه اشکال به کلام مرحوم آخوند این است که اولاً ترخیص واقعی محذوری نداشته و توسّط در فعلیت تکلیف قابل جمع است؛ و ثانیاً اگر تکلیف حتی بعد از اضطرار و بعد از شرب نیز فعلی بماند (همانطور که مرحوم

[1]. مراد از الزام عقل همان درک وجوب است که از مدرکات عقلی است؛ از این ادراک عقلی، تعبیر به الزام می‌شود.

شیخ قائل است)، ترخیص انتزاعی وجود دارد. این ترخیص با فعلیت تکلیف جمع شده و توسّط در تنجّز حاصل می‌شود.

بنابراین کلام آخوند از حیث صناعت دچار اشکال بوده؛ و علاوه بر آن، حتی خلاف ارتکاز است که کسی که مضطرّ به شرب یکی شده، هر دو را روی هم یا تدریجاً شرب نماید.

**قول دوم: توسّط در تنجیز یا تنجّز**

قول دوم از برخی بزرگان مانند مرحوم شیخ انصاری و محقّق خوئی و شهید صدر است که معروف به «توسّط در تنجیز» و یا «توسّط در تنجّز» شده است. علم اجمالی منجِّز تکلیف است لذا به لحاظ علم اجمالی «توسّط در تنجیز» نامیده شده؛ و تکلیف معلوم اجمالی نیز منجَّز است، لذا به لحاظ تکلیف معلوم بالاجمال «توسّط در تنجّز» نامیده می‌شود.

مرحوم شیخ فرموده شرب نجس واقعی بعد از اضطرار نیز حرمت فعلی دارد؛ زیرا به «شرب نجس» مضطرّ نشده تا اضطرار موجب رفع حرمت آن شود؛ بلکه به شرب «احدهما» مضطرّ است. نظیر اینکه اگر علم تفصیلی به نجاست یک اناء، و علم تفصیلی به طهارت اناء دیگر باشد، و اضطرار به شرب یکی از آن دو وجود داشته باشد؛ در این صورت، حرمت فعلی باقی است؛ زیرا اضطرار به شرب نجس پیدا نشده است. بنابراین بعد از اضطرار نیز حرمت شرب آب نجس، فعلی بوده و باقی است؛ و تفاوتی ندارد که یکی شرب شود یا نشود، و تفاوتی ندارد که نجس شرب شود یا طاهر شرب شود؛ در هر صورت حرمت فعلی، باقی است.

مخالفت با این تکلیف فعلی به دو نحوه مخالفت قطعیه (دفعاً یا تدریجاً) و مخالفت احتمالیه (یعنی یکی شرب شود که اتّفاقاً نجس واقعی بوده است) ممکن است. حرمت فعلی نسبت به مخالفت قطعیه، منجّز بوده؛ و نسبت به مخالفت احتمالیه، منجّز نیست. این اصطلاحاً «توسّط در تنجیز» و یا «توسّط در تنجّز» است.

ممکن است سوال شود چرا مخالفت احتمالیه منجّز نیست؟ پاسخ ایشان این است که قطعاً ترخیص در شرب «احدهما» وجود دارد، که به معنی ترخیص در مخالفت احتمالیه (ترخیص ظاهری) است؛ امّا نسبت به مخالفت قطعیه و شرب هر دو اناء، ترخیصی وجود ندارد (چنین ترخیصی در مدرسه میرزا استحاله دارد، لذا وجود ندارد؛ و در نظر شهید صدر هرچند چنین ترخیصی ثبوتاً ممکن است، امّا اثباتاً صادر نشده است)[1].

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۷۵:«و المحقق النائینی (قده) فی أحد تقریری بحثه منع عن هذه المنافاة بأنه إن کان المدعی المنافاة مع الحکم الواقعی فهو غیر صحیح، لأن هذا الترخیص لیس ترخیصا واقعیا فی الحرام الواقعی إذ لا اضطرار إلی الحرام الواقعی و انما نشأ فی طول الجهل بالحرام الواقعی و تردده بین الطرفین فالترخیص التخییری فی المقام لا یتنافی مع الحرام الواقعی و لا یقتضی رفع الید عنه، و ان کان المدعی المنافاة مع الحرام المعلوم بما هو معلوم أی مع حکم العقل بقبح المخالفة فالمفروض ان الترخیص فی المخالفة الاحتمالیة فی أطراف

*اشکال مبنایی: عدم حرمت فعلی در شرب اضطراری*

اشکال مبنایی اینکه در نظر شیخ و تابعین، شرب نجس واقعی نیز شرب اضطراری نبوده و حرام است؛ امّا همانطور که گفته شد مکلّف نسبت به تطبیق ترخیص در یک طرف، مضطرّ بوده و اگر اتّفاقاً بر نجس واقعی تطبیق شود، حرمت فعلی رفع خواهد شد؛ زیرا عرفاً شرب اضطراری محسوب می‌شود.

این اختلافی مبنایی بوده و مرحوم شیخ با این پیش فرض استدلال خود را مطرح نموده که حرمت فعلی حتی بعد از شرب نیز باقی بماند. توضیح بیشتر این اشکال مبنایی خواهد آمد.

*اشکال بنایی: عدم دلیل بر ترخیص ظاهری*

مرحوم شیخ بین مخالفت قطعیه و احتمالیه تفصیل داده و مخالفت احتمالیه را جائز دانسته است. مخالفت احتمالیه همان ترخیص ظاهری بوده و به معنی عدم منجّزیت تکلیف فعلی است؛ زیرا ترخیص واقعی قابل جمع با تکلیف فعلی نیست.

اشکال بر ایشان این است که دلیل بر ترخیص ظاهری چیست؟ ادلّه موجود همان حدیث رفع و حدیث حلّ و مانند آن است؛ که از این ادلّه نمی‌توان ترخیص ظاهری در یک طرف علم اجمالی را استفاده نمود. مرحوم شیخ و تابعین ایشان اصلاً متعرّض دلیل این ترخیص نشده‌اند.

به هر حال، هرچند محذور ثبوتی در ترخیص ظاهری نسبت به مخالفت احتمالیه وجود ندارد، و اگر شارع چنین ترخیصی بدهد «توسّط در تنجیز» صحیح خواهد بود؛ امّا چنین ترخیصی داده نشده و از ادلّه استفاده نمی‌شود. به عبارت دیگر این کلام ثبوتاً معقول است؛ امّا اثباتاً دلیلی ندارد.

## ج۵۳ ۹۷/۱۰/۰۴

**قول سوم: توسّط در فعلیت تکلیف از راه تقیید**

مرحوم آقا ضیاء قائل به توسّط در تکلیف شده است. ایشان فرموده حرمت فعلی به مجرّد اضطرار، رفع نمی‌شود (همانطور که مرحوم شیخ انصاری فرموده و بر خلاف نظر مرحوم آخوند که حرمت فعلی را به مجرّد

---

العلم الإجمالی لا بأس به سواء کان تخییرا أو تعیینا. و علیه فلا منافاة بین التکلیف الواقعی و الترخیص التخییری فالعلم الإجمالی بالتکلیف ثابت علی حاله غایة الأمر انه هنا لا یمکنه ان ینجز بدرجة وجوب الموافقة القطعیة لفرض الترخیص فی ارتکاب أحدهما لکن یبقی علی تنجیزه بدرجة حرمة المخالفة القطعیة و هذا ما یسمی بالتوسط فی التنجیز».

اضطرار ساقط می‌دانست)؛ امّا حرمت شرب، با توجّه به اینکه شارع در مورد اضطرار، رفع تکلیف نموده، مقیّد می‌شود. حرمت فعلی به عدم انتخاب حرام و عدم اقتحام حرام در رفع اضطرار، تقیید می‌شود. بنابراین اضطرار موجب رفع حرمت فعلی نیست، امّا موجب تقیید آن به عدم انتخاب حرام می‌شود. در این موارد، چهار حالت برای مکلّف ممکن است: اول اینکه اضطرار را تحمّل نموده و هیچ انائی را شرب نکند؛ دوم اینکه یک اناء را شرب نماید که اتّفاقاً همان اناء حلال باشد؛ سوم اینکه یک اناء را شرب نماید که اتّفاقاً همان اناء نجس باشد؛ و چهارم اینکه هر دو اناء را شرب نماید؛ حرمت فعلی در تمام حالات باقی می‌ماند، و فقط در حالت سوم ساقط می‌شود؛ زیرا به موجب اضطرار فقط همین مقدار تقیید بر دلیل حرمت وارد می‌شود که اگر اتّفاقاً نجس شرب شد، این شرب حرام نیست. یعنی دلیل لفظی برای تقیید وجود نداشته، و از دلیل رفع اضطرار همین مقدار تقیید برای حرمت فعلی فهمیده می‌شود.

در نتیجه علم اجمالی به حرمت مطلقِ «احدهما» وجود نداشته؛ بلکه علم اجمالی به حرمت مقیّده وجود دارد. این بیان نیز توسّط در فعلیت تکلیف است با بیانی دیگر که از راه تقیید حرمت فعلی استفاده شده است؛ بر خلاف نظر مختار که از راه اضطرار، توسّط در تکلیف فعلی مطرح شد[1].

*اشکال مبنایی: صدق عرفی شرب اضطراری در صورت انتخاب نجس واقعی*

به نظر می‌رسد کلام ایشان با مبنای مختارشان صحیح است؛ امّا اشکال مبنایی در کلام ایشان وجود دارد. ایشان فرموده اگر مکلّف نجس واقعی را اتّفاقاً شرب نماید، شرب وی اضطراری نیست (هرچند حرام هم نیست، زیرا دلیل حرمت مقیّد است)؛ امّا همانطور که در نظر مختار گفته شد، اگر مکلّف نجس واقعی را اختیار نموده و شرب کند، در حینِ شرب، عرفاً مضطرّ بوده و شرب وی اضطراری است.

اگر این مبنا قبول نشده و شرب وی، شرب اضطراری نباشد؛ همین کلام آقا ضیاء مختار خواهد بود.

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۷۵:«و ذکر المحقق العراقی (قده) ان هذا انما یتم علی الاقتضاء لا العلیة، لأنه بناء علی مسلک العلیة لا یجوز الترخیص فی المخالفة الاحتمالیة للتکلیف المعلوم أیضا فإذا ثبت ذلک کان منافیا لا محالة مع التکلیف الواقعی و بارتفاعه لا وجه لحرمة المخالفة القطعیة أیضا. و لکنه مع ذلک حکم بوجوب الاجتناب عن الفرد الآخر باعتبار ان هذه المنافاة لیست لأصل التکلیف رأسا بل لإطلاقه لما إذا صادف اختیاره للحرام الواقعی لا أکثر فیکون العلم الإجمالی علما بالتکلیف المقید بذلک القید و هذا ما یسمی بمسلک التوسط فی التکلیف».

**قول چهارم: توسّط در تکلیف فعلی از راه اضطرار**

مرحوم میرزای نائینی نیز فرموده حرمت شرب نجس با حدوثِ اضطرار، باقی است؛ امّا این حرمت مغیّی به عدم شرب نجس است. اگر نجس شرب شود، بقاءً حرمت آن ساقط می‌شود. یعنی چون اضطراری بود، حرمت برداشته می‌شود. این همان نظر مختار است که در برخی تقریرات میرزای نائینی نیز آمده است[۱].

***اشکال: لغویت جعل حرمت تا حینِ شرب***

محقّق خوئی اشکالی بر بیان میرزای نائینی دارند که بر نظر مختار وارد شده است. ایشان فرموده جعل حرمت برای اناء نجس لغو است؛ زیرا تا زمانی که شرب نشده، نجس است؛ و حینِ شرب، دیگر نجس نیست. چنین جعل حرمتی لغو است؛ زیرا حرمت جعل می‌شود برای اینکه رافع و مانع از شرب شود، امّا چنین حرمتی این اثر را ندارد. این لغو است که گفته شود غیبت حرام است مادامی که اقدام بر غیبت نشود، و اگر اقدام بر آن شد، حرمت برداشته می‌شود. رادعیت در این فرض معنی ندارد، لذا جعل آن لغو است[۲].

***جواب اول: عدم لغویت در جعل عمومی***

جواب مشترکی به این اشکال و اشکال لغویت در موارد دیگر، وجود دارد. اگر حرمت فعلی در خصوص این مورد جعل شود، لغو است؛ امّا جعل تحریم در تمام موارد بوده که شامل این مورد هم می‌شود، لذا چنین جعلی لغو نیست؛ بلکه تعمیم قانون، موافق حکمت است. به عبارت دیگر جعل تحریم برای خصوصِ غافل لغو است؛ امّا اگر برای عموم مکلّفین جعل شود (اعمّ از اینکه غافل باشند یا نه) لغو نخواهد بود، بلکه موافق حکمت است. شاهد اینکه بین عقلاء، موضوع تکالیف «افراد غیرغافل» نبوده بلکه «افراد» هستند؛ به عنوان مثال سرعت بالاتر از «۱۲۰ کیلومتر» در اتوبان ممنوع است. این ممنوعیت برای عموم مکلّفین است و شامل غافلین نسبت به این قانون نیز می‌باشد؛ در این نحوه جعل قانون حکمتی وجود دارد، و اگرنه توسط عقلاء اینگونه جعل نمی‌شد. حکمت اقتضاء دارد در تشریع بر اعمّ از ملتفت و غافل جعل شود، تا این اثر روانی را داشته باشد که غفلت را تقلیل دهد.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۷۶:«نعم جاء فی التقریر الآخر لأبحاث المحقق النائینی (قده) تقریب آخر للتوسط فی التکلیف فی المقام حاصله: ان الاضطرار و ان کان إلی الجامع واحد الطرفین تخییرا لا تعیینا إلّا ان أی فرد یختاره المکلف یکون بحسب نظر العرف هو المضطر إلیه فیکون الترخیص فی اقتحامه واقعیا رافعا للإلزام الواقعی علی تقدیر وجوده فیه بمقتضی أدلة رفع الاضطرار فتقع المنافاة بین الترخیص بملاک الاضطرار و بین إطلاق التکلیف الواقعی فیقید بصورة ما إذا لم یختر ذلک الفرد فیحصل التوسط فی التکلیف».

[۲]. همان، ص۲۷۷:«و اعترض علیه السید الأستاذ بأنه لا یعقل التکلیف المشروط بعدم اختیار مخالفته فان التکلیف انما یکون لتوجیه اختیار المکلف أو عدم اختیاره فلو جعل مغیا بالمخالفة أصبح لغوا».

در نتیجه جعل حرمت مقیّد به عدم ارتکاب شرب نجس واقعی، لغو نبوده و محذوری ندارد.

*جواب دوم: وجودِ اثر برای جعل چنین تکلیفی در خصوصِ مسأله*

همانطور که گفته شده جعل چنین تکلیفی لغو نیست؛ خصوصاً که در خصوصِ این مسأله فائده دیگری نیز دارد. فائده جعل حرمت برای نجس واقعی تا زمان قبل از شرب آن، این است که باعث می‌شود اصل مؤمّن در طرف دیگر جاری نشود. یعنی علم اجمالی به آن منجّز بوده و مانع جریان اصل مؤمّن در طرف دیگر می‌شود. پس جعل این قانون لغو نخواهد بود و اثر دارد. یعنی اصل مؤمّن در دو طرف تعارض می‌کنند، لذا علم اجمالی منجّز طرف دیگر خواهد بود.

*جمع‌بندی اضطرار به طرف نامعیّن*

نتیجه این که در موارد اضطرار نسبت به طرف نامعیّن از اطراف علم اجمالی، باید از طرف دیگر اجتناب شود. یعنی چاره‌ای نیست و باید یکی از این دو نظر قبول شود: توسّط در فعلیت به بیان محقّق عراقی (از راه تقیید حرمت فعلی)؛ و یا توسّط در فعلیت به بیان میرزای نائینی (از راه اضطرار)؛ به هر حال باید توسّط در فعلیت قبول شود؛ زیرا نظر آخوند قابل التزام نیست، که شرب هر دو اناء جائز باشد.

نظیر اینکه اگر علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یمین، و علم تفصیلی به حرمت شرب اناء یسار بوده، و نسبت به شرب «احدهما» مضطرّ شود. در این صورت، اضطرار به شربِ «احدهما» موجب رفع هر دو حرمت نیست. بنابراین در این مثال نیز مانند اضطرار به طرف نامعیّن، باید حرمت فعلی مقیّد به عدم ارتکاب حرام شود (که همان نظر آقا ضیاء است)، و یا حرمت فعلی یک اناء در حینِ شرب آن، ساقط شود به سبب اینکه شرب اضطراری است (که همان نظر مختار است).

**تنبیه دهم: خروج یک طرف از محلّ ابتلاء**

اگر یک طرف از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج شود[1]، آیا بازهم علم اجمالی منجّز تکلیف است؟ ابتدا به عنوان مقدّمه، خروج از محلّ ابتلاء توضیح داده می‌شود:

[1]. ظاهراً این مسأله از ابداعات مرحوم شیخ انصاری بوده است.

*مقدّمه: تبیین خروج از محلّ ابتلاء*

عجز از تکلیف، ممکن است عقلی یا عرفی باشد. «عجز عقلی» به این معنی است که اصلاً قادر به انجام آن کار نباشد. به عنوان مثال انسان با این جسم نمی‌تواند با سرعت «۱۰۰۰ کیلومتر بر ساعت» بدود، و یا یک سنگ یک تنی را بلند کند؛

«عجز عرفی» به یکی از این دو معنی است: اول اینکه عملی عقلاً محال نبوده امّا عادةً اتّفاق نمی‌افتد. به عنوان مثال انائی در بلد بسیار دور هست که برای دسترسی و شرب آن، باید وقت و هزینه بسیار صرف شود؛ فرض شود انائی در آفریقا هست، که باید پول و وقت زیادی صرف شود تا قدرت بر شرب آن پیدا کند؛ معنی دوم اینکه طبع انسان از انجام آن فعل، متنّفر باشد. به عنوان مثال گوشت متعفّنی وجود دارد که خوردن آن محال نیست امّا عادةً انجام نمی‌شود و اشمئزاز از اکل آن در طبع انسان وجود دارد. در این دو مورد، عجز عرفی وجود دارد.

اگر عجز عقلی از یک طرف علم اجمالی باشد، واضح است چنین علم اجمالی منجّز نیست؛ به عنوان مثال اناء یمین یک ساعت قبل ریخته شده است، که عقلاً قدرت بر شرب آن وجود ندارد. در این صورت، واضح است که علم اجمالی منجّز نیست. بنابراین بحث در جایی است که عجز عرفی باشد؛ یعنی مراد از خروج از محلّ ابتلاء، این است که عرفاً و عادةً قدرت نباشد (یعنی یا مقدّمه بعیده دارد و یا طبع انسان از انجام آن صرف نظر دارد).

در نتیجه بحث در تنبیه دهم در جایی است که عملی مقدور بوده، امّا عرفاً از محلّ ابتلاء خارج باشد؛ آیا چنین علم اجمالی منجّز است؟ به عنوان مثال دو قطعه گوشت وجود دارد که یکی متعفّن و دیگری سالم است، و علم اجمالی به میته بودنِ یکی از آنها وجود دارد. طبع انسان این است که گوشت متعفّن را حتی با پول هم نمی‌خورد. آیا علم اجمالی منجّز است تا لازم باشد از گوشت سالم نیز اجتناب شود؟ مثال دیگر اینکه دو اناء هست که یکی از آنها در آفریقا می‌باشد و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها پیدا می‌شود؛ آیا این علم اجمالی نیز منجّز است؟

ج۵۴ ۹۷/۱۰/۰۸

***بررسی اشتراط «در محلّ ابتلاء بودن» در فعلیت تکلیف***

همانطور که گفته شد بحث در منجّزیت علم اجمالی در صورت خروج یکی از اطراف از محلّ ابتلاء می‌باشد. به عنوان مثال زید علم پیدا کند به نجاست یک اناء نزد خود و یا یک اناء در آفریقا؛ و یا علم به نجاست یکی از دو اناء پیدا شود که یکی از آنها آب استنجاء است[1]؛ آیا علم اجمالی در این صورت منجّز تکلیف است؟

برخی فقهاء قائلند یکی از شرائط عامّه تکلیف «در محلّ ابتلاء بودن» است؛ نظیر اینکه «قدرت عقلی» از شرائط عامّه فعلیت تکلیف است. پس همانطور که خمری که عقلاً قدرت بر شرب آن نباشد، حرمت فعلی ندارد؛ همانطور نیز اگر خمری خارج از محلّ ابتلاء باشد، حرمت فعلی ندارد (مانند خمری که در آفریقاست). بحث از تنبیه دهم بنابر این مبنی، موضوع ندارد؛ زیرا علم به تکلیف فعلی محقّق نمی‌شود؛ یعنی حتی اگر علم تفصیلی به نجاست اناء در آفریقا محقّق شود نیز حرمت فعلی ندارد.

وجه اشتراط تکلیف به «در محلّ ابتلاء بودن»، لغویتِ تکلیف خارج از محلّ ابتلاست. یعنی تکلیفِ مکلّف به موارد خارج از ابتلاء، لغو بوده و اثری ندارد؛ پاسخ از این استدلال همان جواب قبلی است که جعل تکلیف در خصوصِ مواردِ خارج از محلّ ابتلاء، لغو است؛ امّا تعمیم تکلیف نسبت داخل و خارج از محلّ ابتلاء، نه تنها لغو نیست؛ بلکه موافق حکمت است. در بین عقلاء نیز تکالیف به صورت اعمّ جعل می‌شود. شاهد برای عدم لغویت در تعمیم تکلیف این است که شارع «اکل خبائث» را حرام نموده اعمّ از اینکه تمایل به آن باشد یا نباشد[2]. پس «در محلّ ابتلاء بودن» از شرائط عامّه تکلیف نیست؛ بر خلاف «قدرت عقلی» که از شرائط عامّه تکلیف است و تکلیف عاجز نزد عقلاء نیز قبیح است. حتی جعل تکلیف بر مطلق قادر و عاجز نیز قبیح است مانند اینکه گفته شود «عبور از چراغ قرمز ممنوع است حتی بر کسی که فلج شده و قدرت بر عبور ندارد»، که چنین تکلیفی قبیح است. بنابراین جعل تکلیف برای عاجز خصوصاً یا عموماً قبیح بوده؛ و برای غافل هرچند جعل تکلیف خصوصاً قبیح است، امّا به نحو عموم قبیح نیست. در نتیجه خمر در آفریقا نیز بر زید حرام است، هرچند برای شرب آن نیاز به مقدّمات بعیده دارد. بنابراین کلام مشهور صحیح است که تکالیف تعمیم داشته و شامل موارد داخل و خارج از محلّ ابتلاء می‌باشد.

با توجّه به این مقدّمه، باید منجّزیت علم اجمالی در مواردی که یک طرف خارج از محلّ ابتلاست، بررسی شود:

---

[1]. مشهور فقهاء قائل به طهارتِ «ماء استنجاء» هستند و نظر مختار نیز تابع مشهور است.

[2]. یعنی ممکن است گفته شود نسبت به خبائثی که تمایلی به آنها نیست، تحریم لغو بوده و اثری ندارد؛ امّا اگر تحریم تعمیم داده شود، اشکالی ندارد.

*بررسی منجّزیت علم اجمالی*

محقّق خوئی فرموده این علم اجمالی نیز منجّز است[۱]، پس نمی‌تواند اناء داخل محلّ ابتلاء را شرب نماید؛ ایشان بیان روشنی دارند که علم به نجاست یکی از دو اناء (اناء موجود و یا اناء در هند) وجود دارد؛ هرکدام از دو اناء که نجس باشد، شرب آن حرام خواهد بود. اصل شرعی مؤمّن در دو طرف تعارض کرده و نوبت به اصلِ عقلی می‌رسد که باید احتیاط شود. بنابراین از اناء داخل محلّ ابتلاء نیز باید اجتناب نمود[۲].

***اشکال اول: عدم جریان اصل مؤمّن نسبت به اناء خارج از محلّ ابتلاء***

شهید صدر فرموده اصل مؤمّن نسبت به اناء داخل در محلّ ابتلاء جاری شده، امّا نسبت به اناء خارج از محلّ ابتلاء جاری نیست؛ یعنی اطلاق دلیل اصل مؤمّن شامل اناء خارج از محلّ ابتلاء نمی‌شود. بنابراین اصل مؤمّن نسبت به اناء داخل محلّ ابتلاء، بدون معارض جاری شده و ارتکاب آن جائز خواهد بود.

اطلاق دلیل اصلِ مؤمّن، شامل اناء خارج از محلّ ابتلاء نیست، که این مطلب مبتنی بر مبنای ایشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است؛ توضیح اینکه شارع الزامات (ایجاب و تحریم) و ترخیصاتی (اباحه واقعی) دارد که در مواردی بین الزامات و ترخیصات اشتباه می‌شود، مانند اینکه زید شکّ در حرمت کرده که الزام و ترخیص شارع بر وی مشتبه شده است. شارع در الزامات خود اغراض لزومیه داشته، و در ترخیص نیز اغراض ترخیصیه دارد. در موارد اشتباه، معلوم نیست که کدام اغراض را دارد. در این موارد باید به شارع رجوع شود، تا حکم مسأله فهمیده شود. با رجوع به شارع و سوال از این موارد، شارع با علم غیبی که دارد فرموده در برخی موارد ایجاب احتیاط شده و در برخی موارد نیز ترخیص وجود دارد. به عنوان مثال در جایی که استصحاب منجّز وجود دارد، ایجاب احتیاط شده و غرض لزومی بر ترخیصی مقدّم شده است؛ امّا در پاره‌ای موارد نیز غرض ترخیصی بر غرض لزومی مقدّم شده است. به هر حال، در تمام موارد اصول عملیه، غرض لزومی (در جایی که اصل منجّز وجود دارد) یا ترخیصی (در جایی که اصل مؤمّن باشد) مقدّم می‌شود. پس اصل در جایی است که تزاحم غرض لزومی و ترخیصی باشد، که بنابر تقدّم هر غرض، اصلی جعل می‌شود.

---

[۱]. شهید صدر نیز فرموده چنین علمی منجّز نیست و می‌تواند اناء نزد خودش را شرب نماید؛ که استدلال ایشان خواهد آمد. نظر مختار نیز موافق شهید صدر است با بیانی دیگر.

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۲۸۶:«و اما البحث فی المقام الثانی و هو ما إذا کان أحد طرفی العلم الإجمالی خارجا عن محل الابتلاء. فقد ذهب المشهور إلی عدم منجزیة العلم الإجمالی فیه و خالف فی ذلک الأستاذ، و قد ربطوا ذلک إثباتا و نفیا باشتراط الدخول فی محل الابتلاء فی صحة التکلیف، فالذین أنکروا منجزیة هذا العلم استندوا فی ذلک إلی ان الدخول فی محل الابتلاء شرط فی التکلیف فلا علم إجمالی بالتکلیف مع خروج أحد طرفیه عن محل الابتلاء، و السید الأستاذ حیث أنکر اشتراط التکلیف بالدخول فی محل الابتلاء أقر منجزیة العلم الإجمالی».

با توجّه به این مقدّمه، نسبت به اناء خارج از محلّ ابتلاء، عرفاً تزاحمی وجود ندارد؛ لذا دلیل اصل مؤمّن نسبت به آن مورد اطلاقی ندارد. پس شارع نسبت به آن اناء، هیچ اصلی جعل نکرده زیرا عرف بین غرض لزومی و ترخیصی در آن مورد تزاحمی نمی‌بیند. امّا نسبت به اناء داخل محلّ ابتلاء، عرفاً تزاحم وجود داشته لذا اصل مؤمّن نسبت به آن جاری است.

بنابراین دخول در محلّ ابتلاء شرط فعلیت تکلیف نیست، امّا شرط جاری شدن اصل عملی و تکلیف ظاهری هست. به عبارت دیگر دخول در محلّ ابتلاء شرط فعلیت حکم واقعی نیست، امّا شرط فعلیت حکم ظاهری (ترخیصی یا الزامی) هست. لذا اگر ثقه از نجاست انائی در هند خبر دهد، قول وی حجّت نیست؛ و اگر خبر از طهارت آن خبر دهد، قول وی حجّت نیست. همینطور اگر اناء در هند سابقه نجاست یا طهارت داشته باشد، هم استصحاب نسبت به آن جریان ندارد.

در نتیجه علم اجمالی در موارد خروج یک طرف از محلّ ابتلاء، منجّز نیست؛ زیرا اصلِ مؤمّن در اناء داخل در محلّ ابتلاء بدون معارض جاری است.

**مناقشه در اشکال: جریان اصول مؤمّنه بدون تزاحم**

اشکال کلام ایشان بنایی نبوده، بلکه اشکالی مبنایی است. وجه ایشان برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی، دلیلی ندارد؛ بلکه مؤیّد و شاهد هم ندارد؛ حتی در نظر مختار دلیلی بر ترخیص واقعی وجود ندارد تا چه رسد به تزاحم بین اغراض ترخیصیه با اغراض الزامیه؛

توضیح اینکه ترخیص فقط در دو مورد است: اول اینکه شارع طلبی نداشته باشد؛ و دوم اینکه ترخیص ظاهری دهد که یعنی ترخیص در مخالفت تکلیف دهد. شارع می‌تواند طلب (وجوبی یا تحریمی یا استحبابی یا کراهتی) نماید، و یا ترخیص در مخالفت طلب دهد؛ امّا دلیلی بر جعل ترخیص واقعی برای یک فعل وجود ندارد. تعابیری مانند «احلّ الله البیع» و یا «اُحلّ لکم الطیّبات» نیز هرچند ممکن است جعل اباحه واقعی باشند، امّا ممکن است تعبیر عرفی از عدم جعل الزام باشد. یعنی مراد از اینکه «عبور از چراغ سبز جائز است» جعل جواز نبوده بلکه کاشف از عدم جعل الزام است. این تعبیر کاملاً عرفی است که «عبور از این خیابان مجاز است» به این معنی است که منعی جعل نشده است. پس دو احتمال نسبت به «احلّ لکم الطیّبات» وجود دارد، لذا جعل اباحه واقعی ثابت نمی‌شود؛ و حتی جعل اباحه واقعی نیز بعید بوده و عقلاء چنین جعلی ندارند.

به هر حال، شهید صدر دلیلی بر این وجه جمع بین حکم ظاهری و واقعی ارائه نفرموده و شاید در ذهن ایشان بوده که تنها فرض ممکن همین فرض می‌باشد، لذا امکان آن برای استدلال به آن کافی است.

*اشکال دوم: عدم ارتکاز مناقضه در جریان اصل در طرفین*

به نظر می‌رسد استدلال محقّق خوئی تمام نبوده و نسبت به اناء داخل در محلّ ابتلاء نیز ترخیص وجود دارد؛ زیرا همانطور که در مباحث قبلی گفته شد ترخیص در طرفین ثبوتاً ممکن است. در موارد علم اجمالی دلیل اثباتی بر ترخیص وجود ندارد زیرا ارتکاز مناقضه مانع اطلاق در ادلّه اصول مؤمّنه می‌شود؛ امّا اگر یکی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج باشد، ارتکاز مناقضه وجود ندارد. یعنی عرف بین دو ترخیص در اطراف علم اجمالی و بین الزام بین آنها، مناقضه نمی‌بیند. همانطور که عرفی نسبت به ترخیص در تمام اطراف شبهه غیرمحصوره مناقضه نمی‌بیند، نسبت به ترخیص در جایی که یک طرف خارج از محلّ ابتلاء باشد هم مناقضه نمی‌بیند؛ بنابراین اصول مؤمّنه شامل تمام اطراف (داخل یا خارج از محلّ ابتلاء) می‌شود. لذا اگر مقدّمات بعیده را انجام دهد، شرب هر دو اناء جائز خواهد بود.

## ج۵۵ ۹۷/۱۰/۰۹

*خاتمه بحث از خروج از محلّ ابتلاء*

در انتهای تنبیه دهم یعنی خروج یک طرف از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، باید به چند نکته اشاره شود:

*اول: شکّ در خروج از محلّ ابتلاء*

گاهی شکّ می‌شود یک طرف از اطراف علم اجمالی، داخل در محلّ ابتلاء بوده و یا خارج از محلّ ابتلاست؛ در این صورت، آیا علم اجمالی منجّز است؟ یعنی باید از طرف داخل محلّ ابتلاء اجتناب شود؟ شکّ گاهی به نحو شبهه مفهومیه (نه نفسِ شبهه مفهومیه)[۱]، و گاهی به نحو شبهه موضوعیه می‌باشد؛ در شکّ به نحو شبهه مفهومیه نیز گاهی عرف هم شکّ داشته؛ و گاهی عرف شکّی نداشته و شکّ مرتبط به مکلّف است. بنابراین دو صورت شکّ شده که که صورت اول، دو قسم دارد؛ لذا سه قسم شبهه می‌شود:

**قسم اول: شکّ به نحو شبهه مفهومیه به همراه شکّ عرف**

شکّ به نحو شبهه مفهومیه که عرف هم شکّ داشته باشد، مانند اینکه یک طرف نه خیلی در محلّ ابتلاء و نه خیلی خارج از محلّ ابتلاء باشد. به عنوان مثال فرض شود انائی که در هند است، خارج از محلّ ابتلاء بوده و

[۱]. این شبهه مفهومیه یا معناییه نیست؛ زیرا عنوان «در محلّ ابتلاء بودن» در دلیلی اخذ نشده تا شبهه معناییه یا مفهومیه آن دلیل شود. لذا گفته شد به نحو شبهه مفهومیه.

ترخیص در اطراف در چنین مواردی ارتکاز مناقضه ندارد؛ امّا انائی که در تهران است، داخل محلّ ابتلاء بوده و نسبت به ترخیص در چنین مواردی ارتکاز مناقضه وجود دارد؛ در این صورت، اگر انائی در تبریز باشد، شکّ وجود دارد که داخل در محلّ ابتلاست یا خارج است، و حتی عرف هم نسبت به ارتکاز مناقضه در ترخیص در چنین مواردی، شکّ دارد. بحث در این است که آیا علم اجمالی به نجاستِ دو اناء که یکی از آنها در تبریز است، منجّز می‌باشد؟ به عنوان مثال اناء ابیض داخل در محلّ ابتلاء، و اناء اسود در تبریز است.

در این صورت نسبت به اناء ابیض اصل طهارت جاری است؛ زیرا همین که عرف نسبت به وجودِ ارتکاز مناقضه شکّ نماید، پس ارتکاز مناقضه وجود ندارد؛ مانع از جریان اصول مؤمّنه در اطراف، فقط ارتکاز مناقضه بود، که چنین ارتکازی نزد عرف وجود ندارد؛ در نتیجه دلیل اصل مؤمّن شامل هر دو اناء می‌شود (و گفته شد که ثبوتاً هم محذوری نیست).

**قسم دوم: شکّ به نحو شبهه مفهومیه بدون شکّ عرف**

قسم دوم اینکه شکّ به نحو شبهه مفهومیه باشد امّا عرف هیچ شکّی نداشته و فقط مکلّف شکّ دارد. یعنی مکلّف می‌داند که عرف در این موارد ارتکاز مناقضه دارد و یا ارتکاز مناقضه ندارد، امّا مکلّف نمی‌داند کدامیک نزد عرف محقّق است. به عبارت دیگر مکلّف می‌داند که نزد عرف، جوابی معیّن وجود دارد؛ امّا جواب عرف را نمی‌داند.

در این صورت، شکّ مکلّف موجب اجمال اطلاقات اصول مؤمّنه می‌شود؛ زیرا ارتکاز مناقضه به منزله قرینه لبّیه متّصله بوده و اجمال در آن به اجمال در اطلاق سرایت می‌کند. اگر ارتکاز مناقضه در نظر عرف محقّق باشد، دلیل اصل مؤمّن شامل اطراف نیست؛ و اگر محقّق نباشد، اطلاق آن شامل اطراف می‌شود؛ در نتیجه دلیل اصل مؤمّن نیز مجمل شده و باید به اصل عقلی رجوع شود، که در نظر مختار اصل احتیاط است. پس باید احتیاط شود و از اناء داخل در محلّ ابتلاء نیز اجتناب شود.

**قسم سوم: شکّ به نحو شبهه موضوعیه**

همانطور که گفته شد شکّ در محلّ ابتلاء گاهی به نحو شبهه مفهومیه و گاهی به نحو شبهه موضوعیه است. شکّ به نحو شبهه موضوعیه مانند اناء ابیض در خانه بوده و اناء اسود را نداند که در قم هست یا در هند؛ علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد. اگر اناء اسود در هند باشد، نسبت به هر دو ترخیص دارد؛ زیرا ارتکاز مناقضه محقّق نیست؛ و اگر در قم باشد، نسبت به هیچیک ترخیص ندارد؛ زیرا ارتکاز مناقضه وجود دارد.

در این صورت، شبهه موضوعیه برای دلیل اصلِ مؤمّن (مانند «کلّ شیء لک نظیف» و مانند آن) وجود دارد؛ زیرا اگر اناء اسود در هند باشد، دلیل اصل مؤمّن شامل هر دو اناء می‌شود؛ و اگر در قم باشد، دلیل شامل آنها نیست. دلیل نسبت به شبهه موضوعیه خودِ دلیل، حجّت نبوده و باید به اصل عقلی رجوع شود. یعنی باید احتیاط شود و ارتکاب اناء ابیض نیز ترک شود[۱].

*دوم: خروج از محلّ ابتلاءِ شرعی*

مرحوم میرزای نائینی کلامی فرموده که مورد اعتراض دیگران واقع شده است. ایشان فرموده خروج از محلّ ابتلاء، گاهی تکوینی و گاهی شرعی می‌باشد که خروج از محلّ ابتلاء شرعی نیز مانند تکوینی موجب می‌شود علم اجمالی منجّز نباشد.

خروج از محلّ ابتلاء تکوینی مانند اینکه یکی از دو اناء در هند باشد؛ و خروج از محلّ ابتلاءِ شرعی مانند اینکه اناء یمین غصبی باشد. در این صورت نیز علم اجمالی منجّز نیست لذا اصل مؤمّن در اناء یسار بدون معارض جاری است. توضیح اینکه اصل طهارت نسبت به اناء یمین جاری نیست؛ زیرا حتی اگر طاهر هم باشد، شرب آن به دلیل غصبیت حرام است. پس اصل طهارت بدون معارض در اناء یسار جاری می‌شود، لذا علم اجمالی در این موارد نیز منجّز نیست.

**اشکال در شرعی بودنِ خروج از محلّ ابتلاء**

به ایشان اشکال شده که اصل طهارت نسبت به اناء یمین نیز جاری است؛ زیرا جریان چنین اصلی نیز اثر داشته و عقاب زائد را برمی‌دارد. یعنی اگر اناء یمین واقعاً نجس باشد، شرب آن استحقاق عقوبت دارد؛ که اگر اصل طهارت جاری شود فقط به لحاظ غصبیت مجازات وجود دارد، امّا اگر اصل طهارت جاری نشود به لحاظ شرب نجس هم مجازات می‌شود. به عنوان مثال فرض شود فقط یک آب باشد که غصبی است، و شکّ در نجاست آن شود. در این صورت نیز قاعده طهارت جاری شده و عقاب زائد را نفی می‌کند؛ که جریان قاعده طهارت در این موراد، واضح است.

در نتیجه خروج از محلّ ابتلاءِ شرعی وجود نداشته و در این موارد علم اجمالی منجّز تکلیف است.

---

[۱]. به عنوان فرض شود خطاب «اکرم العالم» آمده و نسبت به عالمیت زید، شکّ شده است. در این صورت اگر زید واقعاً عالم باشد، خطاب شامل وی هست، امّا شمول آن نسبت به زید بر مکلّف شاکّ حجّت نیست؛ امّا اگر واقعاً عالم نباشد، دلیل شامل وی نیست. البته در این موارد بحثی وجود دارد که آیا این دلیل نسبت به زید، ظهوری دارد و مکلّف نمی‌داند؛ و یا اصلاً ظهوری ندارد؛ به هر حال، قدر متیقّن این است که دلیل نسبت به مکلّف شاکّ، حجّت نیست.

**تنبیه یازدهم: حکم ملاقی برخی اطراف علم اجمالی**

گاهی علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء بوده، و آبی با اناء یمین ملاقات می‌کند؛ در این صورت، آیا شرب این آب ملاقِی جائز است (حکم تکلیفی)؟ و یا وضوء با آن صحیح است (حکم وضعی)؟ این شبهه بسیار مورد ابتلاء می‌باشد مانند اینکه علم به نجاست یک قسمت از فرش باشد، که پای خیس به آن برخورد کند؛ و یا علم اجمالی به نجاستِ بخشی از میز بوده و دست خیس با آن ملاقات کند. در این مورد، آیا می‌شود با دست غذا بخورد؟ مشهور احتیاط را لازم ندانسته و شهید صدر لازم دانسته است.

*مقدّمه: تبیین محلّ نزاع*

قبل از ورود به بحث باید نکاتی به عنوان مقدّمه توضیح داده شود:

*نکته اول: توضیح چند اصطلاح*

فرض شود علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء ابیض و اسود باشد، که دست کسی با اناء ابیض ملاقات کرده است. دست همان «ملاقِی» بوده؛ و اناء ابیض نیز «ملاقَی» می‌باشد؛ و اناء اسود نیز «طرف الملاقَی» و یا «طرف آخر» می‌باشد.

*نکته دوم: ملاقات با یک طرف*

بحث در جایی است که ملاقات فقط با برخی اطراف علم اجمالی باشد؛ یعنی اگر با تمام اطراف علم اجمالی ملاقات نماید، از بحث خارج است. اگر دست با اناء ابیض و لباس با اناء اسود ملاقات کند، از محلّ بحث خارج است؛ زیرا علم اجمالی دومی پیدا می‌شود که دست یا لباس نجس است. همینطور اگر دست با دو طرف علم اجمالی یعنی هر دو اناء اسود و ابیض ملاقات نماید، علم تفصیلی به نجاست دست پیدا شده و از محلّ بحث خارج است.

بنابراین بحث در جایی است که فقط یک ملاقی با برخی اطراف علم اجمالی وجود داشته باشد؛

*نکته سوم: نزاع در وظیفه ظاهری*

کلام در مسأله نسبت به نجاست ملاقِی نیست؛ زیرا طهارت و نجاست امری واقعی بوده و اگر ملاقَی طاهر باشد، ملاقِی هم طاهر خواهد بود؛ و یا اگر ملاقَی نجس باشد، ملاقِی هم واقعاً نجس خواهد بود و ربطی به علم افراد ندارد.

بنابراین کلام در وظیفه ظاهریه نسبت به ملاقِی است. یعنی حکم تکلیفی حرمت شرب، و حکم وضعی صحّت وضوء باید بررسی شود؛ باید احتیاط نسبت به ملاقِی بررسی شود. یعنی آیا نسبت به شرب و وضوء جواز دارد؛ و یا احتیاط دارد؛ و یا باید تفصیل بین حکم وضعی و تکلیفی داده شود.

*نکته چهارم: بحث در ملاقات بعد از علم اجمالی*

بحث در جایی است که ملاقات بعد از علم اجمالی محقّق شود؛ امّا اگر ملاقات قبل از علم اجمالی باشد، حکم آن از مباحث قبلی روشن است.

*نکته پنجم: تولّد علم اجمالی دوم*

اگر یکی از دو طرف ملاقات نماید، حتماً علم اجمالی دوم متولّد می‌شود. علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار بوده که علم اجمالی اول است. و تا ملاقات شود، علم اجمالی دوم متولّد می‌شود که یا دست نجس است یا اناء آخر.

پس باید در دو مقام بحث شود. اول علم اول است که قطعاً نسبت به اناء یمین منجّز است؛ امّا نسبت به دست و ملاقِی هم منجّز است؟ یعنی مانع از جریان اصلِ مؤمّن نسبت به ملاقی هست؟ آیا علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار، می‌تواند موجب شود اصل در دست جاری نشود؟ آیا علم اجمالی اول می‌تواند حرمت احتمالی در دست را منجّز کند؟ و مقام دوم اینکه علم اجمالی اول کنار رفته و منجّزیت علم اجمالی دوم بررسی شود. پس بحث در علم اجمالی اول از مانعیت جریان اصل در ملاقَی به لحاظ ملاقِی بوده و در علم اجمالی دوم در جریان اصل در نفسِ ملاقِی است.

## ج۵۶ ۹۷/۱۰/۱۰

*مقام اول: منجّزیت علم اجمالی اول*

فرض شود علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار بوده که آبی با اناء یمین ملاقات می‌کند. احتمال نجاست آب داده شده لذا احتمال حرمت شرب آن هست. آیا این حرمت شرب، با علم اجمالی اول منجّز می‌شود یا علم اجمالی فقط حرمت محتمله در اناء یمین را منجّز می‌کند؟

*قول اول: عدم منجّزیت علم اجمالی اول نسبت به ملاقِی*

علم اجمالی اول در نظر مشهور نمی‌تواند حرمت محتمله در ملاقِی (آب در مثال فوق) را منجَّز کند، و فقط حرمت احتمالی در اناء یمین را منجّز می‌کند. یعنی علم اجمالی اول موجب تنجّز حرمت شرب یا بطلان وضوء نخواهد بود؛

وجه کلام مشهور نیز روشن است که علم فقط نسبت به معلوم خودش منجّز است. اگر علم به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، تکلیف فعلی معلوم (به علم تفصیلی یا اجمالی) منجَّز می‌شود. علم اجمالی موجب تنجّزِ معلوم خودش (اناء یمین یا یسار که برای مکلّف نامعلوم است) می‌شود. علم بیش از تنجیز معلوم خودش، توان ندارد که چیز دیگری را منجَّز نماید. بنابراین فقط حرمت معلوم بالاجمال (چه اناء یمین باشد و چه اناء یسار) منجَّز می‌شود. معلوم بالاجمال در علم اول فقط حرمت اناء یمین یا یسار بوده، و حرمت ملاقِی اصلاً معلوم بالاجمال در علم اول نیست (بله معلوم بالاجمال در علم دوم هست که در مقام بعدی منجّزیت آن بررسی می‌شود).

*قول دوم: منجّزیت علم اجمالی اول نسبت به ملاقِی*

شهید صدر با کلام مشهور مخالفت نموده و قائل به تفصیل در منجّزیتِ علم اجمالی اول شده است. ایشان فرموده هرچند علم اجمالی اول نسبت به حرمت تکلیفیه در ملاقِی منجِّز نیست؛ امّا نسبت به حرمت وضعیه در آن منجِّز است. توضیح اینکه اگر آب ملاقِی واقعاً نجس باشد، دو حرمت دارد: حرمت شرب که حرمت تکلیفی است؛ و حرمت وضوء که حرمت وضعی بوده و به معنای بطلان وضوء است. علم اجمالی اول حرمت تکلیف را منجّز نمی‌کند، امّا نسبت به بطلان وضوء منجّز است. یعنی اگر با آب وضوء گرفته و نماز بخواند، در روز قیامت معذور نبوده و بر ترک نماز مستحقّ عقاب است؛ امّا اگر همان آب را شرب نماید، مؤاخذه نمی‌شود. تفاوت حرمت تکلیفیه و وضعیه در این است که فعلیتِ حرمت تکلیفیه دائر مدار فعلیت موضوع آن است؛ امّا فعلیت حرمت وضعیه موقوف بر فعلیت موضوع نیست. یعنی حرمت شرب آب قبل از ملاقات (یا بعد از ملاقات با اناء طاهر) فعلی نیست؛ بلکه بعد از ملاقات با نجس فعلی می‌شود؛ امّا حرمت یا بطلان وضوء قبل از ملاقات با نجس هم فعلی است، زیرا مکلّف باید نماز با وضوء به آب طاهر بخواند و از اکنون وجوب نماز فعلی است. پس طهارت از قیود تکلیف نیست بلکه از قیود نماز است. تکلیف فعلی به نماز با وضوء با آب طاهر وجود داشته و حرمت و بطلان وضوء یک مفهوم انتزاعی است که از اخذ قید طهارت در متعلّق انتزاع شده و ربطی به موضوع تکلیف ندارد. بنابراین مکلّف به ایجاد نماز با وضوء با آب طاهر، امر شده است؛ لذا از این تکلیف، بطلان یا حرمت وضوء با آب نجس انتزاع می‌شود. قبل از ملاقات هم نماز با آب طاهر واجب بوده لذا حرمت وضوء با آب نجس از آن انتزاع می‌شود. پس طهارت از قیود واجب است نه قیود وجوب؛ بر خلاف حرمت شرب نجس که نجاست از قیود حرمت آن است نه اینکه قید حرام باشد.

در نتیجه به همان علم اول، حرمت وضعی منجّز می‌شود؛ زیرا فعلیت حرمت وضعیه دائر مدار ملاقات یا نجاست نیست و وجوب نماز فعلی است. تا ملاقات رخ دهد، دو شکّ وجود دارد: شکّ در حرمت تکلیفی شرب نسبت به ملاقِی، که اصل مؤمّن نسبت به آن جاری می‌شود (زیرا حرمت شرب، معلوم اجمالی به علم اول نیست)؛ و شکّ در حرمت وضعی که اصل مؤمّن ندارد، زیرا تکلیف فعلی به وجوب نماز با آب طاهر فعلی بوده و اصلِ مؤمّن نسبت به آن با اصل طهارت در اناء یسار (طرف ملاقَی) تعارض می‌کند. در نتیجه نسبت به وضوء مؤمّن نداشته و نوبت به اصل عقلی می‌رسد که احتیاط است[1].

[1]. مباحث الاصول، ج۴، صص۲۵۲الی۲۵۵:«أقول: إنّ القانون الّذی ذکروه فی المقام– من أنّ تنجیز العلم بشیء للحکم المتعلّق به مشروطا بکونه تمام الموضوع له– فی غایة المتانة، إلّا أنّ هنا اشتباها عامّا فی تطبیقه فی کثیر من الموارد، نشأ من الخلط بین الحرمة التکلیفیّة و الحرمة الوضعیّة، و سوقهما مساقا واحدا. و توضیح ذلک: أنّ هناک فرقا بین الحرمة التکلیفیّة المتعلّقة بالماء النجس– و هی حرمة الشرب– و الحرمة الوضعیّة المتعلّقة به– و هی حرمة التوضّؤ به مثلا– فالحرمة الأولی لیست فعلیّة قبل وجود الماء النجس، سواء قدر العبد علی إیجاده أو لم یقدر، فإن لم یقدر فمن المستحیل ثبوتا فعلیّة حرمة شرب الماء النجس علیه، لخروجه عن تحت القدرة، و إن قدر علی ذلک، فالمانع الثبوتی و إن کان مرتفعا عندئذ، لکن ظاهر دلیل حرمة شرب النجس هو کون الحرمة مشروطة بوجود النجس خارجا، فحرمة الشرب غیر فعلیّة قبل وجود الماء النجس. و أمّا حرمة التوضّؤ به، و کذا حرمة لبس اللباس النجس فی الصلاة، فهی أمر منتزع من تضیّق دائرة الواجب بعدم کونه فی اللباس النجس، أو بکون الوضوء بالماء الطاهر، أو عدم کونه بالماء النجس، و من المعلوم أنّ وجوب الصلاة فی اللباس الطاهر مثلا، أو وجوبها بالتوضّؤ الّذی لا یحصل إلّا بالماء الطاهر، فعلیّ سواء وجد الثوب النجس أو لا، فوجود الماء النجس لیس شرطا للحرمة، کما کان کذلک فی الحرمة التکلیفیّة، و إنّما هو شرط للحرام، و إذا کان الأمر کذلک، فالعلم الإجمالی بنجاسة أحد شیئین علم بموضوع حرمة الصلاة فی ملاقیه الفعلیّة، أو حرمة الوضوء بملاقیه الفعلیة، فهو علم بتکلیف فعلیّ، فإذا علم إجمالا بنجاسة أحد الماءین فهذا العلم الإجمالی کما ینجّز حرمة شرب کلّ واحد منهما، و حرمة الوضوء بکلّ واحد منهما، کذلک ینجّز حرمة الوضوء بملاقی أحدهما، أو الصلاة فیه قبل حصول الملاقاة. و العلم الإجمالی بنجاسة أحد الدرهمین ینجّز حرمة الوضوء بملاقی أحدهما، أو الصلاة فیه قبل حصول الملاقاة، و کذلک العلم الإجمالی بنقصان أحد الماءین عن الکرّ علم بحرمة الوضوء بالفعل بما نقص عن الکرّ إذا لاقی النجاسة، فتنجّز تلک الحرمة قبل حصول الملاقاة، و هذا التنجّز للحرمة الوضعیّة یمنع عن إجراء البراءة العقلیّة، أو قل: هذا العلم الإجمالی یرفع موضوع قاعدة (قبح العقاب بلا بیان)، لو آمنّا بتلک القاعدة، و کانت الحرمة الوضعیّة من باب مانعیّة النجاسة حتّی تکون انحلالیّة، و مجری للبراءة فی نفسها، لا من باب شرطیّة الطهارة. ثمّ لو قلنا: إنّ العلم الإجمالی علّة تامّة للتنجیز فقد تمّ التنجیز بمجرّد العلم بنجاسة أحد الشیئین لحرمة الوضوء بملاقی أحدهما أو الصلاة فیه، و أمّا إن قلنا بالاقتضاء فبعد ما اتّضح لک من وجود المقتضی، یجب التفتیش عن وجود المانع، و هو الأصل الشرعی و عدمه، و عندئذ نقول: إنّ الأصول الشرعیة فی المقام علی قسمین:– أحدهما: ما یکون مجراه هو الملاقی، فیؤمّن عن الملاقی أیضا، و هو أصالة طهارة الملاقی، و هذا الأصل ساقط بمعارضته لأصالة الطهارة فی الطرف الآخر، و لو فرض الطرف الآخر من قبیل الدرهم، لما عرفت من أنّه یوجد بالفعل أثر لنجاسة ذاک الدرهم، و هو حرمة الوضوء بملاقیه أو الصلاة فیه. و من هنا یظهر أیضا تعارض استصحابی الکرّیّة فی مثال العلم بنقصان أحدهما عن الکرّیّة و تساقطهما. و الثانی ما یکون مجراه هو الملاقی مباشرة، و هو أصالة طهارة الملاقی، و هذا الأصل أیضا سقط بمجرّد العلم الأوّل قبل الملاقاة بالمعارضة، لأصالة طهارة ملاقی الآخر، لما عرفت من فعلیّة الحرمة الوضعیّة لأحد المتلاقیین قبل الملاقاة».

**اشکال اول: توقّفِ فعلیت حکم وضعی بر تحقّق موضوع**

این کلام ایشان اشکالات عدیده دارد و کلامِ منسجمی نیست. تا جایی که ممکن باشد، کلام ایشان تفکیک شده و در سه اشکال مطرح می‌شود:

اشکال اول اینکه تفاوتی وجود ندارد بین احکام وضعیه و تکلیفیه در اینکه فعلیت هر دو به فعلیت موضوع می‌باشد. پس اینکه فعلیت حکم وضعی به فعلیت موضوع نمی‌باشد، صحیح نیست. فعلیت هر حکمی موقوف بر فعلیت موضوع است. به عنوان مثال «نجاستِ خمر» از احکام وضعیه است، و اگر خمری موجود شد، نجاست فعلیه دارد. به تعداد افراد خمر موجود، نجاست وجود دارد؛ اگر یک فرد به افراد خمر اضافه شود، یک نجاست فعلیه نیز اضافه می‌شود. پس اگر صد لیوانِ خمر وجود داشته باشد، صد نجس وجود خواهد داشت؛ و اگر صد لیوان ،در یک ظرف ریخته شود، فقط یک نجس هست.

بنابراین حرمت یا بطلان وضوء با آب نجس نیز وقتی فعلی می‌شود که آب نجسی وجود داشته باشد. اگر آب نجس نباشد، بطلان وضوء به آب نجس نیز فعلی نشده و فقط یک تکلیف کلی وجود دارد که وضوء با آب نجس باطل است[۱]. اگر آب نجس باشد، حرمت یا بطلان وضوء با آن آب فعلی می‌شود. پس هرچند وجوب نماز با آب طاهر فعلی است، امّا ربطی به علم اجمالی ندارد. بحث در علم اجمالی نسبت به بطلان وضوء است. وجوب نماز بر مکلّف ربطی به علم اجمالی ندارد.

در نتیجه تفاوتی بین احکام وضعی و تکلیفی نبوده و قبل از تحقّق موضوع، هیچیک فعلی نیستند.

## ج۵۷ ۹۷/۱۰/۱۱

**اشکال دوم: وجود تکلیف فعلی قبل از ملاقات**

اشکال دوم اینکه به نظر می‌رسد خلط بین «فعلی» و «بالفعل» شده است. توضیح اینکه احکام شرعی تقسیم به وضعی و تکلیفی شده، و احکام تکلیفی تقسیم به لزومی و غیر لزومی می‌شوند. حکم لزومی فقط وجوب و حرمت است. اصل عملی فقط نسبت به وجوب یا حرمت جاری می‌شود. حکم تکلیفی لزومی، همان تکلیف است که تقسیم به جزئی و کلی می‌شود. جزئیت و کلیت تکلیف، دائر مدار موضوع است. تکلیف گاهی یک موضوع داشته و گاهی چند موضوع دارد. اگر تمام موضوعات یک تکلیف جزئی باشد، تکلیف جزئی می‌شود؛ و اگر برخی یا تمام موضوعات یک تکلیف کلی باشد، تکلیف کلی است. تکلیف کلی مانند «وجوب حجّ بر مستطیع» و یا «حرمت شرب خمر بر مکلّف» (که دو موضوع دارد که هر دو کلی است یکی «الخمر» و دیگری «المکلّف»)؛ و

[۱]. البته احکام در نظر مختار، سه دسته هستند: احکام تکلیفی؛ احکام وضعی؛ و احکام انتزاعی؛ لذا صحّت و بطلان از احکام انتزاعی خواهند بود؛ و تعبیر حکم وضعی برای بطلان وضوء، به لحاظ این است که حکم تکلیفی نیست؛ یعنی حکم وضعیِ به معنای اعمّ می‌باشد.

تکلیف جزئی مانند «وجوب حجّ بر زید، اکنون»، و یا «حرمت شرب هذا الخمر بر زید». تکلیف جزئی در مدرسه میرزای نائینی، مجعول نامیده می‌شود. تکلیف جزئی همان تکلیف فعلی است (نه بالفعل).

تکلیف فعلی یا مجعول نیز دو قسم دارد؛ زیرا تکلیف فعلی گاهی به نحو «بالفعل» و گاهی به نحو «بالقوّة» است. «تکلیف فعلیِ بالفعل» یعنی تکلیف فعلی که اکنون وجود دارد؛ و «تکلیف فعلیِ بالقوّة» یعنی تکلیف فعلی که اکنون وجود ندارد. به عنوان مثال وجوب حجّ بر زید اکنون، یک تکلیف فعلیِ بالفعل است؛ امّا وجوب حجّ بر زید بعد از استطاعت (که هنوز مستطیع نیست)، یک تکلیف فعلیِ بالقوّة است. مثال دیگر اینکه وجوب نماز ظهرِ امروز قبل از زوال بر زید، تکلیف فعلیِ بالقوّة است؛ امّا بعد از زوال، تکلیف فعلیِ بالفعل است. تکلیف فعلی در مقابل جعل و تکلیف کلی است، امّا همین تشابه در نام موجب اشتباه آن با تکلیفِ بالفعل شده است.

مجرای اصل مؤمّن همیشه مواردِ «شکّ در تکلیف فعلی» است؛ امّا نیاز نیست تکلیف فعلی، بالفعل هم باشد؛ بلکه حتی اگر بالقوّة هم باشد، اصل جاری است. به عنوان مثال فرض شود زید هنوز بچه است و شکّ در وجوب فعلی حجّ بعد از استطاعت می‌کند؛ در این صورت نیز اصل مؤمّن دارد؛ و یا فرض شود زید در روز شنبه نسبت به وجوب صوم در روز پنجشنبه، شکّ می‌کند (زیرا شکّ در دخول ماه رمضان دارد)؛ وجوب صوم پنجشنبه یک وجوب فعلی است که بالقوّة می‌باشد. آیا شارع ترخیص در مخالفت را همان روز شنبه به زید داده، و یا در روز پنجشنبه ترخیص می‌دهد. به نظر می‌رسد ترخیص شارع از روز شنبه فعلی بوده، امّا زمانِ مرخّص‌فیه، روز پنجشنبه است.

به عنوان فرض شود آب مشکوکی وجود داشته و اناء طاهر دیگری نیز باشد. زید نسبت به حرمتِ شربِ اناء بعد از ملاقات با آب، شکّ می‌کند. این شکّ در تکلیف فعلی بالقوّة است. در این صورت، زید اشاره به شخص آب نموده و شکّ در حرمت فعلی آن بعد از ملاقات می‌کند؛ از اکنون (قبل از ملاقات) اصل طهارت جاری بوده و شارع از اکنون ترخیص داده که شرب مایع بعد از ملاقات با اناء، جائز است. بنابراین اکنون ترخیص داده شده و مرخّص‌فیه در آینده است. این ترخیص تا وقتی شکّ هست، باقی می‌ماند. اذن شارع اکنون فعلی بوده، امّا زمان مرخّص‌فیه آینده است. پس اصل مؤمّن در شکّ در تکلیف فعلی است نه بالفعل.

در محلّ بحث که علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء وجود داشته و آبی با طرف یمین ملاقات نموده که تکلیف فعلی نسبت به حرمت شرب ملاقِی وجود دارد. از سوی دیگر هرچند هنوز آب دیگری با اناء یسار ملاقات نکرده، امّا شکّ در شرب آب دیگر بعد از ملاقات با اناء یسار نیز وجود دارد که تکلیف فعلی بالقوّة است. بنابراین ترخیص فعلی نسبت به شرب ملاقِی اناء یمین وجود داشته، و همینطور ترخیص فعلی نسبت به شرب آب دیگری بعد از ملاقات با اناء یسار وجود دارد که این دو اصل مؤمّن تعارض کرده و جاری نمی‌شوند؛ زیرا علم اجمالی وجود داشته و ارتکاز مناقضه وجود دارد.

بنابراین اینگونه نیست که اصل مؤمّن نسبت به حکم تکلیفی در ملاقِی اناء یمین، بدون معارض جاری شود.

## ج۵۸ ۹۷/۱۰/۱۲

**اشکال سوم: عدم جریان اصل در ملاقِی به نحو کلی**

اشکال سوم در کلام شهید صدر این است که اصل مؤمّن در حکم کلی جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به نجاست اناء یمین یا یسار باشد. اصل مؤمّن در هر دو طرف وجود داشته و نسبت به چهار حکم، تأمین می‌دهد: حرمت شرب آن اناء؛ بطلان وضوء با آن اناء؛ حرمت شرب ملاقِی آن اناء؛ و بطلان وضوء با ملاقِی آن اناء؛ اصل مؤمّن در اناء یمین با اصل مؤمّن در اناء یسار تعارض کرده و تساقط می‌کند. بنابراین اصل مؤمّن به لحاظ ملاقَی، ساقط است. شهید صدر نیز اصل مؤمّن به لحاظ ملاقَی را ساقط می‌داند؛ یعنی اصل مؤمّن در ملاقَی، به لحاظ ملاقِی جاری نشده و تعارض و تساقط دارد. امّا ایشان اصل مؤمّن را به لحاظ نفسِ ملاقِی جاری دانسته است. یعنی اصل مؤمّن نسبت به حرمت وضوء در ملاقِی اناء یمین، با اصل مؤمّن نسبت به ملاقِی اناء یسار، معارضه کرده و تساقط می‌کند (زیرا حکم حرمت وضوء قبل از ملاقات فعلی است)؛ امّا اصلِ مؤمّن نسبت به حرمت شرب ملاقِی اناء یمین جاری شده و معارضی ندارد (زیرا حرمت شرب ملاقِی اناء یسار، هنوز فعلی نشده و فرض این است که ملاقاتی رخ نداده؛ یعنی حکم تکلیفی موقوف بر تحقّق موضوع بوده که هنوز ملاقات محقّق نشده است تا اصل در آن جاری شود و با اصلِ در ملاقِی اناء یمین تعارض کند).

به نظر می‌رسد اصلِ مؤمّن در ملاقِی اناء یسار (نسبت به بطلان وضوء یا حرمت شرب) جریان ندارد. توضیح اینکه اصل مؤمّن فقط در عناوین جزئی و موضوعات جزئی جاری شده و در عنوان کلی جاری نمی‌شود. به عنوان مثال اگر نسبت به «حرمت شرب تتن» شکّ شود، برائت جاری نیست؛ امّا اگر زید در «حرمت شرب تتنِ معیّن» شکّ کند، برائت جاری می‌شود[1]. بنابراین از ایشان سوال می‌شود که مراد از «اصل مؤمّن نسبت به ملاقِی اناء یسار» چیست؟ اگر مراد ایشان، عنوان کلی «ملاقِی» باشد، حکم کلی بوده و نسبت به آن اصل مؤمّن جاری نمی‌شود تا با اصل در ملاقِی یمین تعارض کند؛ و اگر مراد ایشان، اشاره به اناء خاصّی است[2] (به عنوان مثال یک آب در کنار اناء یسار وجود داشته که به آن اشاره شده و حکم آن بعد از ملاقات مشکوک است) که نسبت به وضوء با آن آب بعد از ملاقات با اناء یسار، شکّ وجود دارد؛ در این صورت، هرچند اصل مرخّص نسبت به آن

---

[1]. برائت شرعیه، به لحاظ هر پُک وجود دارد. یعنی برای پُک اول یک برائت و برای دومی برائت دیگر، و همینگونه نسبت به تمام تعداد شرب، نیاز به برائت هست. اگر کسی هزاران پُک داشته باشد در طول عمرش، هزاران برائت دارد. در بحث تقلید نیز همینگونه است که برای هر پُک، نیاز به یک فتوا از مرجع دارد.

[2]. با توجّه به عبارت ایشان، به نظر می‌رسد مراد ایشان شقّ اول و عنوان کلی است.

جاری است؛ امّا در مباحث آینده خواهد آمد که این دو اصل[۱] تعارضی ندارند؛ زیرا جریان اصل در اموری که محتملاً واقع می‌شود، در نظر عرف ارتکاز مناقضه ندارد.

پس سوال این است که عنوان «ملاقِی» یک عنوان کلی است یا جزئی؟ اگر عنوانی کلی باشد، اصل عملی در آن جاری نیست؛ و اگر عنوانی جزئی باشد، اصل مؤمّن در آن جاری شده و تعارضی ندارد (خود ایشان هم قائل است در این موارد اصول مؤمّنه تعارض نمی‌کنند). در نتیجه اصل مؤمّن در ملاقِی اناء یمین، بدون معارض جاری است.

***جمع‌بندی مقام اول: عدم تنجیز علم اجمالی اول***

جمع‌بندی اینکه به نظر می‌رسد علم اجمالی اول نسبت به ملاقِی هیچ اثر تنجیزی ندارد. علم اجمالی اول قبل از ملاقات موجود بوده و بعد از ملاقات هم هست. این علم اجمالی قبل یا بعد از ملاقات نسبت به ملاقِی بی‌طرف بوده و موجب وجوب احتیاط در آن نیست.

قبل از ملاقات، اصلاً ملاقِی جزئی نیست؛ و بعد از ملاقات، اصل طهارت در اناء یمین جاری شده و نسبت به شرب یا وضوء با ملاقِی آن، مؤمّن است همانطور که نسبت به وضوء و شرب با ملاقَی مؤمّن است؛ امّا این اصل با اصل مؤمّن نسبت به اناء یسار، تعارض دارد. پس اصل مؤمّن به لحاظ ملاقَی، موجب تأمین نسبت به ملاقِی نیست.

اصل مؤمّن نسبت به نفسِ ملاقِی نیز جاری بوده و با اصل مؤمّن نسبت به ملاقِی اناء یسار، تعارض نمی‌کند؛ زیرا اگر تعارضی باشد، به لحاظِ علم اجمالی دوم خواهد بود؛ که در مباحث آینده اشاره می‌شود که علم اجمالی دوم نمی‌تواند چنین معارضه‌ای ایجاد نماید.

در نتیجه بعد از ملاقات، اصل مؤمّن در ملاقَی (اناء یمین) معارضه کرده و ساقط می‌شود، به برکت علم اجمالی اول؛ امّا اصل مؤمّن در ملاقِی به برکت علم اول تعارض نمی‌کند، زیرا طرف علم اجمالی اول نیست؛ فقط طرف علم اجمالی دوم است که بحث از آن خواهد آمد.

به عبارت دیگر علم اجمالی اول موجب تنجیز به لحاظ اصل مؤمّن در ملاقَی است، امّا به لحاظ اصل مؤمّن در ملاقِی موجب تنجّز نیست.

---

[۱]. یعنی اصل مؤمّن نسبت به بطلان وضوء با این آب بعد از ملاقات با اناء یمین؛ و اصل مؤمّن نسبت به بطلان وضوء با آب معیّن بعد از ملاقات با اناء یسار؛ که هر دو اصل در عنوان جزئی هستند.

*مقام دوم: علم اجمالی دوم*

همانطور که گفته شد بعد از ملاقات، علم اجمالی جدیدی به نجاست آب (ملاقِی) یا اناء یسار پیدا می‌شود و ممکن نیست که چنین علمی پیدا نشود. شهید صدر به کمک علم اجمالی اول، بطلان وضوء با ملاقِی را منجّز دانسته؛ و به کمک علم اجمالی دوم، هم بطلان وضوء و هم حرمت شرب ملاقِی را منجّز می‌داند. پس اگر ملاقِی نجس باشد، منجّز دارد. البته بطلان وضوء با ملاقِی، بقاءً دو منجّز دارد. مجموع اقوال در این مسأله از زمان شیخ انصاری، چهار قول است.

## ج۵۹ ۹۷/۱۰/۱۵

***اقوال در مسأله***

بعد از ملاقات آب با اناء یمین و علم به ملاقات، علم اجمالی به نجاست آب یا اناء یسار پیدا می‌شود. آیا این علم اجمالی، منجّز است؟ منجّزیت علم اجمالی به معنی اجتناب از ملاقِی یعنی عدم جواز شرب و وضوء با آن است؛ و عدم منجّزیت به معنی جواز شرب و وضوء با آن آب، و جواز تطهیر با آن آب است. همانطور که گفته شد، چهار قول در مسأله باید بررسی شود:

الف. مشهور: علم اجمالی دوم در نظر مرحوم شیخ انصاری و میرزای نائینی و برخی، مطلقاً منجّز نیست؛ یعنی اصل مؤمّن در ملاقِی، بدون معارض جاری می‌شود[۱].

ب. شهید صدر: علم اجمالی دوم در نظر ایشان مطلقاً منجّز است. یعنی باید از ملاقِی اجتناب شود و شرب و وضوء با آن جائز نیست، همانطور که تطهیر با آن جائز نیست[۲].

ج. آقا ضیاء: ایشان قائل به تفصیل است. اگر علم اجمالی دوم در طول علم اول باشد (که همان مثال رائج در مسأله است)، منجّز نیست؛ و در غیر این صورت (یعنی اگر در عرض یکدیگر و یا علم اول در طول علم دوم باشد) منجّز است.

توضیح اینکه اگر علم اجمالی اول با علم دوم سنجیده شود، گاهی دو علم در عرض یکدیگر بوده و هیچیک معلول دیگری نیست (یعنی علم دوم گاهی از راهی غیر از علم به ملاقات، حاصل می‌شود). به عنوان مثال در زمان واحد علم پیدا شود که اناء یسار و یا اناء یمین و ملاقِی آن، نجس است؛ و گاهی نیز علم اول در طول علم دوم حاصل شده و معلول علم دوم است. یعنی ابتدا علم دوم حاصل شده و سپس علم اول از آن متولّد می‌شود؛ در این دو صورت، علم اجمالی دوم منجّز است؛ امّا در صورت سوم که همان مثال رائج است، علم اجمالی منجّز

---

[۱]. فوائد الاصول، ج۴، ص۶۷:«الأمر الرابع: لا یجب الاجتناب عن الملاقی لأحد طرفی المعلوم بالإجمال».

[۲]. مباحث الاصول، ج۴، ص۲۶۱:«و الصحیح هو التنجیز مطلقا».

نیست. یعنی علم به نجاست اناء یمین یا یسار پیدا شده، و سپس علم به ملاقات پیدا می‌شود که علم اجمالی دوم متولّد می‌شود که آب یا اناء یسار نجس است. علم اجمالی دوم، معلولِ علم اجمالی اول است.

در نتیجه اگر علم اجمالی دوم، معلولِ علم اجمالی اول باشد، منجّز نبوده؛ و در غیر این صورت (که دو فرض دارد: اول اینکه دو علم در عرض یکدیگر باشند؛ و دوم اینکه علم اول از علم دوم متولّد شود) منجّز است[۱].

د. محقّق خوئی: ایشان نیز قائل به تفصیل است. اگر علم اجمالی دوم، زماناً متأخّر از علم اجمالی اول باشد، منجّز نیست (بر خلاف نظر آقا ضیاء که تقدّم و تأخّر رتبی را ملاک قرار داده بود). به عبارت دیگر وجودِ رابطه علّی و تقدّم و تأخّر رتبی ملاک نیست، بلکه تقدّم و تأخّر زمانی ملاک است. در نتیجه در مثال رائج که علم دوم از حیث زمانی متأخّر از علم اول است، منجّز نیست.[۲]

*نظر مختار: تفصیل به حیث زمانِ دو علم*

به نظر می‌رسد همین قول چهارم (نظر محقّق خوئی) صحیح است، که باید دلیل عدم منجّزیت علم اجمالی توضیح داده شود. یعنی علم اجمالی دوم در مثال رائج (که علم دوم زماناً متأخّر از علم اول است)، منجّز نمی‌باشد. به عنوان مقدّمه دو نکته مطرح می‌شود:

---

[۱]. نهایة الافکار، ج۳، ص۳۵۸:«(و اما علی القول بعلیة العلم الإجمالی) للموافقة القطعیة و منعه عن جریان الأصل النافی و لو فی بعض الأطراف کما هو التحقیق، فحیث ان الملاقی بنفسه یکون طرفا للعلم الإجمالی بالنجاسة بینه و بین الطرف کالملاقی- بالفتح- لا انه من قبیل ضم مشکوک بمعلوم بشهادة وجود العلم الإجمالی بینه و بین الطرف حتی مع فرض تلف الملاقی- بالفتح-، کان اللازم هو التفصیل فی منجزیة هذا العلم بین الشقوق المتصورة سابقا فی العلمین من حیث الطولیة و العرضیة (و علیه) نقول انه إذا کان العلم بنجاسة الملاقی أو الطرف ناشئا عن العلم بنجاسة الملاقی أو الطرف، فلا شبهة فی اختصاص التأثیر بالعلم الإجمالی السابق بنجاسة الملاقی- بالفتح- أو الطرف و انه لا أثر معه للعلم الإجمالی المتأخر رتبة من جهة تنجز التکلیف بالاجتناب عن الطرف فی المرتبة السابقة بالعلم الإجمالی السابق رتبة، فانه یعتبر فی منجزیة العلم الإجمالی ان لا یکون مسبوقا بمنجز آخر موجب لتنجز أحد طرفیه و إلّا فیخرج عن صلاحیة المنجزیة و معه یرجع الشک فی نجاسة الملاقی- بالکسر- و وجوب الاجتناب عنه إلی الشک البدوی فتجری فیه أصالة الطهارة (و اما إذا کان) الأمر بعکس هذه الصورة بان کان العلم بنجاسة الملاقی- بالفتح- ناشئا عن العلم بنجاسة الملاقی- بالکسر- أو الطرف و مسببا عنه، فاللازم حینئذ هو الاجتناب عن خصوص الملاقی و المشتبه الآخر دون الملاقی- بالفتح- لأن العلم بنجاسة الملاقی أو الطرف بسبقه رتبة یؤثر فی وجوب الاجتناب عن الملاقی و الطرف و بعده لا یبقی مجال لتأثیر العلم المتأخر رتبة بنجاسة الملاقی- بالفتح- أو الطرف فی التنجیز کی یقتضی وجوب الاجتناب عن الملاقی فضلا عن اقتضائه لانحلال العلم السابق رتبة بین الملاقی و الطرف».

[۲]. مصباح الاصول، ج۱، ص۴۸۸:«و المقام من هذا القبیل، فانّ التکلیف قد تنجّز فی الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع إلی الأصل فی الملاقی- بالکسر- بعد العلم الاجمالی الثانی الحاصل من العلم بالملاقاة، لعدم معارض له، بلا فرق بین أن یکون زمان المعلوم بالاجمال متحداً مع زمان الملاقاة أو سابقاً علیه».

الف. نکته اول اینکه منجّزیت علم اجمالی به نحو علّی نبوده بلکه به نحو اقتضائی است؛ یعنی صرفِ علم اجمالی برای تنجّز تکلیف کافی نیست؛ بلکه علاوه بر علم اجمالی، باید اصل مؤمّن شرعی نیز جاری نباشد. اگر اصل مؤمّن جاری شود، علم اجمالی منجّز نیست.

ب. نکته دوم اینکه فرض شود خطابی شامل یک فرد از افراد موضوع نباشد (به سبب معارضه و یا مزاحمت)، و در زمان متأخّر نیز فرد جدیدی برای موضوع خطاب پیدا شود؛ در این صورت، عرف تعارضی بین فرد جدید و فردی که خطاب شامل وی نبود، نمی‌بیند. یعنی عرف فرد جدید را موضوع جدید می‌بیند و خطاب را شامل آن می‌بیند. به عبارت دیگر فردی که خارج از شمول خطاب بود، عرفاً نمی‌تواند یک طرف معارضه با فرد جدید باشد.

با توجّه به این دو نکته، علم اجمالی دوم منجّز نیست. توضیح اینکه خطاب «کلّ شیء نظیف حتی تعلم انّه قذر» یک روایت موثّقه است. مفاد این خطاب، ترخیص ظاهری بوده و موضوع آن «مشکوک النجاسة» است. بنابراین «کلّ شیء» یعنی هر چیزِ «مشکوک النجاسة»، حکم به طهارتِ آن می‌شود. یکی از افراد مشکوک همان اناء یسار می‌باشد که شکّ در نجاست آن وجود دارد. خطاب فوق شامل اناء یسار نیست، زیرا شمول خطاب نسبت به آن، با شمول خطاب نسبت به اناء یمین معارضه دارد.

بنابراین خطاب شامل اناء یسار نبوده؛ و در زمان بعد نیز فرد مشکوک دیگری برای خطاب پیدا می‌شود (یعنی همان آب ملاقِی)، که این آب نیز یکی از افراد موضوع است که در زمان متأخّر پیدا شده است. شمول خطاب به لحاظ صناعتی شامل هیچیک از اناء یسار و آب نیست؛ امّا عرف خطاب را شامل ملاقِی می‌بیند، زیرا همین که خطاب در زمان قبل شامل اناء یسار نبود، گویا معامله میّت با وی شده و اصل مؤمّن در آن نمی‌تواند با اصلِ مؤمّن در آب ملاقِی با اناء یمین، معارضه کند. در نتیجه عرف خطاب را شامل آب ملاقِی می‌بیند. مؤیّد جریانِ اصل در ملاقِی بدون معارض، این است که تقریباً تمام فقهاء، علم اجمالی دوم را منجّز نمی‌دانند. یعنی ارتکاز آنها، عدم منجّزیتِ علم اجمالی دوم است[1] که همین ارتکاز، جریان اصل در ملاقِی را تأیید می‌کند.

در نتیجه مهمّ این است که فرد اول در زمانِ متقدّم، از تحت خطاب خارج باشد؛ تا در زمان بعدی عرفاً آن فرد در نظر گرفته نشده و خطاب شامل فرد جدید بشود. پس اگر علم اجمالی دوم متأخّر زماناً باشد، منجّز نبوده و اصل مؤمّن شرعی شامل ملاقِی خواهد بود.

[1]. معمولاً علماء ابتدا با ارتکاز خود جواب مسأله را پیدا کرده، و سپس به دنبال استدلال بر آن هستند. نوعاً این ارتکازات قوّی‌تر از استدلالات است. مشهور علم اجمالی دوم را منجّز نمی‌دانند، پس ارتکاز آنها نیز عدم منجّزیت علم اجمالی دوم است.

**تتمّه: مرجعیت عرف در شمول خطاب نسبت به افراد**

ممکن است اشکال شود که عرف فقط در معانی الفاظ، مرجع و ملاک می‌باشد, امّا در تطبیقات و مصادیق، مرجع نیست. پس اینکه عرفاً اناء یسار از تحت خطاب خارج شده و گویا میّت است، نباید ملاک باشد.

پاسخ این است که مرجعیت عرف در معانی الفاظ، به غرضِ ردّ طرف مقابل آن است. یعنی برای این غرض است که عرف نسبت به مصادیق عناوین، مرجعیت ندارد[۱]. بنابراین شمول یا عدم شمول یک خطاب نسبت به یک فرد، نیز به دست عرف بوده و عرف در این موارد نیز مرجعیت دارد. شمول خطاب نسبت به فرد، ربطی به مصداق عناوین موجود در خطاب ندارد. تعیین مصداق به دست عرف نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقهاء» به معنای وجوب اکرامِ «فقیه به حمل شائع» است (نه کسی که فقط نزد عرف فقیه باشد). پس اگر کسی نزد عرف، فقیه بوده امّا «فقیه به حمل شائع» نباشد، خطاب شامل وی نیست. در این نحوه موارد که باب تعیین مصداق است، عرف مرجعیت ندارد.

امّا در باب شمول خطاب نسبت به یک فرد، عرف نیز مرجع است؛ زیرا اگر عرف خطابی را شامل فردی نبیند، و شارع بخواهد که شامل باشد، باید بیان نماید. یعنی خطابات به عرف عرضه می‌شود و اگر بخواهند شامل فردی باشد، باید طوری بگویند که عرف متوجّه شود.

در نتیجه خطاب اصل مؤمّن شامل ملاقِی شده و معارضی ندارد (زیرا آن خطاب دیگر در زمان جدید شامل اناء یسار نیست)، لذا ترخیص شرعی نسبت به ملاقِی وجود داشته و علم اجمالی دوم منجّز نیست.

ج۶۰ ۹۷/۱۰/۱۶

## مورد دوم: دوران بین اقلّ و اکثر

تکلیف معلوم متعلّق به عملی مردّد بین اقلّ و اکثر، دو فرض دارد: اقلّ و اکثر استقلالی، و اقلّ و اکثر ارتباطی؛ که باید هر یک توضیح داده شود.

### اقلّ و اکثر استقلالی

اقلّ و اکثر استقلالی مانند اینکه زید یک یا دو دینار به کسی بدهکار باشد؛ در این صورت، قطعاً یک دینار بدهکار بوده، امّا در دینار دوم شکّ دارد؛ در نظر مشهور، این مورد اصلاً از موارد علم اجمالی نیست، بلکه علم

[۱]. نظیر اینکه کسی تأکید بر اجتهاد زید داشته و اجتهاد وی را بیان می‌کند، امّا در مقام ردّ اجتهاد عمرو است.

تفصیلی به یک دینار، و شکّ بدوی در دینار دیگر وجود دارد. به همین دلیل برخی مانند شهید صدر این موارد را «اقلّ و اکثر انحلالی» نامیده‌اند.

به نظر می‌رسد این مثال که برای اقلّ و اکثر استقلالی معروف می‌باشد، تعبیر دقیقی نیست؛ زیرا علم اجمالی به وجودِ یکی از دو تکلیف نبوده بلکه علم تفصیلی به وجودِ یک تکلیف هست. توضیح اینکه وقتی زید به کسی بدهکار باشد، یک حکم وضعی وجود دارد که طلبکار، مالک یک دینار در ذمّه زید است. این حکمی وضعی بوده و هنوز تکلیفی وجود ندارد. تکلیف موجود در این مسأله، وجوب اداء ذمّه است. یعنی «اشتغال ذمّه» غیر از «وجوب اداء ذمّه» بوده و حتی به لحاظ فقهی با هم ملازمه نیز ندارد. به عنوان مثال فرض شود زید یک دینار به کسی بدهکار است، امّا هنوز از زید طلب نشده است. در این صورت، اشتغال ذمّه زید وجود دارد، امّا اداء بر وی واجب نیست (حتی اداء برخی دیون تا مرگ هم واجب نمی‌شود). مثال دیگر اینکه فرض شود زید با غیرمسلمانی معامله کرده و چیزی از وی خریده است. در این صورت، زید بدهکار بوده و ذمّه وی مشغول به ثمن است، امّا اداء دین در نظر فقهاء بر وی واجب نیست (هرچند کافر مطالبه نماید). امثله دیگر نیز در فقه دارد که اداء دین با مدیون بودن، ملازمه ندارد.

بنابراین اگر زید بداند که یک یا دو دینار به کسی بدهکار است، فقط یک تکلیف متوجّه وی است که علم تفصیلی به آن دارد. یعنی باید اداءِ «ما فی الذمّة» کند. اگر صد دینار هم بدهکار باشد، فقط یک تکلیف است و اگر یک دینار باشد هم یک تکلیف است. یعنی اینگونه نیست که به عدد اجزاء این پول‌ها، تکلیف وجود داشته باشد[1]. البته خصوصیتی در این مثال وجود دارد که شبیه اقلّ و اکثر استقلالی است. اگر زید یک دینار اداء نماید، به مقدار یک دینار، برئ الذمّه می‌شود. یعنی اینگونه نیست که بعد از اداء یک دینار، باز هم دو دینار در ذمّه وی باقی باشد. به این لحاظ گفته شده این مثال نیز از موارد اقلّ و اکثر استقلالی است، در مقابل اقلّ و اکثر ارتباطی که با اتیان اقلّ، هنوز تکلیف به اکثر باقی است.

در نتیجه در این مثال نیز اصلِ تکلیف به اداء دین معلوم بوده، امّا مقدار تکلیف معلوم نیست. یعنی نمی‌داند مکلّف به اداء یک دینار است و یا مکلّف به اداء دو دینار؛ لذا شکّ در کلفت زائد دارد که برائت از آن جاری می‌شود. به عبارت دیگر استقلال در ناحیه تکلیف نیست امّا استقلال در ناحیه امتثال وجود دارد. یعنی اگر یک دینار دهد، به مقدار همان برئ الذمّه شده است. نه اینکه استقلال در ناحیه تکلیف باشد، که مشهور قائل است.

بنابر توضیحات فوق، مثال صحیح برای اقلّ و اکثر استقلالی (که استقلال در تکلیف باشد)، مثال صوم قضاء است. زید یقین دارد که صوم از وی قضاء شده، امّا نمی‌داند سه روز بوده یا چهار روز بوده است؛ لذا علم تفصیلی

[1]. بله اگر کسی شکّ در بدهکار بودن یک دینار به زید یا صد دینار به عمرو داشته باشد، عرفاً دو تکلیف است.

به وجوب صوم در سه روز داشته، و در وجوبِ صوم روز چهارم شکّ دارد؛ در این صورت، زائد تکلیفی مستقلّ است که مشکوک بوده و برائت از آن جاری می‌شود. این مثال خوبی برای اقلّ و اکثر استقلالی در تکلیف است.

## اقلّ و اکثر ارتباطی

فرض دوم اقلّ و اکثر ارتباطی است. به عنوان مثال زید علم اجمالی به وجوبِ نماز به همراه سوره (یعنی نماز ده جزئی) و یا نماز بدون سوره (یعنی نماز نُه جزئی) دارد؛ اگر نُه جزء واجب باشد، نسبت به سوره «لابشرط» است؛ امّا اگر ده جزء واجب باشد، نسبت به سوره «بشرط شیء» است. یعنی اگر اکثر واجب باشد، در صورت اتیان اقلّ، حتی به همان مقدار هم تکلیف ساقط نمی‌شود؛ امّا اگر اقلّ واجب باشد، اتیان اکثر مضرّ نیست[1]؛

تفاوت بین اقلّ و اکثر ارتباطی و متباینین در این است که برای احتیاط در متباینین باید دو بار یک فعل انجام شده (در شبهه وجوبیه) و یا دو بار ترک شود (در شبهه تحریمیه)؛ امّا احتیاط در اقلّ و اکثر به این است که یکی از اطراف، اتیان شود. به عنوان مثال اگر یک نماز با سوره بخواند، احتیاط محقّق شده و کافی است. با توجّه به این ضابطه، علم اجمالی به وجوب نماز به نحو قصر یا تمام، داخل در بحث اقلّ و اکثر نیست؛ زیرا برای احتیاط باید دو نماز بخواند؛

اقلّ و اکثر ارتباطی سه صورت دارد: اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء؛ و اقلّ و اکثر به لحاظ شرائط؛ و اقلّ و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر (یعنی وجوب به یک امر تعلّق گرفته معیّناً یا مخیّراً)؛ که هر صورت مستقلّاً بررسی می‌شود:

## اقلّ و اکثر در اجزاء

گاهی اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء است مانند همان مثال نماز مردّد بین ده جزء و نُه جزء؛ فرض شود زید علم به وجوب نماز صبح امروز بر خودش دارد، امّا نمی‌داند آن نماز نُه جزء دارد و یا ده جزء دارد. اگر سوره جزء باشد، ده جزئی بوده؛ و اگر سوره جزء نماز نباشد، نُه جزئی است.

*اقوال در مسأله*

در این موارد آیا احتیاط لازم بوده و باید اکثر اتیان شود، و یا احتیاط لازم نبوده و اکتفاء به اقلّ (نماز بدون سوره) هم کافی است؟ سه قول در این مسأله وجود دارد:

[1]. اگر اتیان اکثر مضرّ باشد یعنی نسبت به سوره «بشرط لا» باشد، متباینین می‌شود نه اقلّ و اکثر.

الف. قول مشهور از جمله شیخ انصاری: برائت از اکثر مطلقاً جاری می‌باشد. یعنی در مقام امتثال می‌شود به اقلّ اکتفاء نمود. یعنی اگر در واقع نمازِ نُه جزئی واجب باشد، تکلیف امتثال شده است؛ و اگر نمازِ ده جزئی واجب باشد، هرچند مخالفت با تکلیف شده امّا وجوب اکثر منجّز نبوده و استحقاق عقوبت ندارد.

ب. قول مرحوم آخوند در حاشیه کفایه: باید احتیاط شود مطلقاً. یعنی باید اکثر اتیان شود و نمی‌توان به اقلّ اکتفاء نمود.

ج. قول مرحوم آخوند در متن کفایه: نسبت به وجوب اکثر برائت شرعیه وجود دارد، و در مقام امتثال می‌شود به اقلّ اکتفاء نمود؛ امّا برائت عقلیه جاری نیست (بر خلاف مشهور که برائت عقلیه و شرعیه را جاری می‌دانند)[۱].

*استدلال بر جریان برائت از وجوب اکثر*

همانطور که گفته شد سه قول در مسأله وجود دارد. در این مسأله یک شبهه وجود دارد که وجوب اکثر، مشکوک بوده و باید برائت شرعیه نسبت به آن جاری باشد؛ پس چرا برخی قائل به عدم جریان آن شده‌اند؟ برای عدم جریان برائت شرعیه، موانعی ذکر شده که عمده دو مانع است:

***مانع اول از جریان برائت شرعیه: علم اجمالی***

اولین چیزی که ممکن است گفته شود مانع از جریان برائت شرعیه است، وجودِ علم اجمالی می‌باشد. به عبارت دیگر همانطور علم اجمالی در متباینین موجب تعارض دو اصل در طرفین است، در اقلّ و اکثر نیز موجب تعارض دو اصل در طرفین می‌شود. یعنی اصل جاری در اکثر، با اصل جاری در اقلّ تعارض می‌کند.

جواب‌هایی از مانعیت علم اجمالی داده شده، و گفته شده علم اجمالی نمی‌تواند در اقلّ و اکثر ارتباطی مانع از جریان برائت شرعیه در اکثر باشد[۲]. یعنی برائت از اکثر جاری شده و اکتفاء به اقلّ کافی خواهد بود.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۲۷:«و قد اختلفت کلمات المحققین فیه إلی ثلاثة أقول: ۱- القول بجریان البراءة عن الزائد مطلقا، و هو مختار الشیخ فی الرسائل. ۲- القول بعدم جریانها مطلقا، و هو مختار المحقق الخراسانیّ فی حاشیته علی الکفایة. ۳- القول بجریان البراءة الشرعیة دون العقلیة، و هو مختار صاحب الکفایة فی الکفایة».

[۲]. برخی مانند شهید صدر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی شده، و برخی مانند محقّق خوئی قائل به انحلال حکمی آن شده‌اند؛ به هر حال برائت از اکثر بدون معارض جاری شده و اکتفاء به اقلّ کافی خواهد بود.

**اشکال اول در مانعیت علم اجمالی: انحلال حقیقی**

شهید صدر فرموده علم اجمالی در چنین مواردی حقیقةً منحلّ می‌شود. یعنی این موارد نیز مانند مواردِ اقلّ و اکثر استقلالی می‌باشد که صورت علم اجمالی وجود داشته، امّا از ابتدا یک علم تفصیلی و یک شکّ بدوی محقّق است.

توضیح اینکه به لحاظ عالم جعل و تکلیف، علم اجمالی به تکلیف به اقلّ و یا تکلیف به اکثر وجود دارد؛ امّا عالم جعل مهمّ نبوده و باید به عهده مکلّف نظر شود؛ آنچه به عهده مکلّف آمده، همان اقلّ است؛ و از ابتدا نسبت به وجوب زائد شکّ وجود دارد. این شکّ بدوی بوده و برائت شرعیه از آن جاری خواهد بود (نظیر اقلّ و اکثر استقلالی)[1].

ج۶۱ ۹۷/۱۰/۱۷

***مناقشه اول: معلوم بالاجمال بودنِ مجعول***

همانطور که گفته شد شهید صدر فرموده علم اجمالی، انحلال حقیقی می‌یابد؛ زیرا هرچند به لحاظ عالم جعل، علم اجمالی وجود دارد (که وجوب به اقلّ یا اکثر تعلّق گرفته)، امّا نسبت به ذمّه مکلف، اصلاً علم اجمالی وجود ندارد. یعنی نسبت به ذمّه مکلّف، علم تفصیلی به اتیان اقلّ و شکّ بدوی در اتیان زائد بر آن وجود دارد، که نسبت به آن برائت شرعیه جاری است.

به نظر می‌رسد کلام ایشان که «معلوم بالاجمال فقط جعل بوده و به لحاظ عهده مکلّف اصلاً معلوم بالاجمال وجود ندارد» صحیح نیست؛ زیرا علم اجمالی به مجعول تعلّق گرفته است. یعنی وجوب جزئی و مجعول یا به اقلّ و یا به اکثر تعلّق گرفته است. پس معلوم بالاجمال همان مجعول است نه جعل.

اگر علم اجمالی فقط به جعل باشد، اثری نداشته و منجّز نیست؛ البته این اشکالی مبنایی است و در بحث استصحاب به آن اشاره خواهد شد. توضیح مختصر اینکه «مجعول» متّصف به تنجّز و تعذّر می‌شود؛ شهید صدر قائل است برای تنجّز مجعول، نیازی به علم به مجعول نبوده و علم به جعل کافی است؛ امّا در نظر مختار، علم به جعل نمی‌تواند منشأ تنجّز مجعول باشد، و فقط علم به مجعول می‌تواند موجب تنجّز آن شود.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۳۴:«کما ظهر ان الجواب الحقیقی علی المانع الأول الّذی أبرز للمنع عن جریان البراءة عن الأکثر ان البراءة انما تجری عما یدخل فی العهدة و یتنجز بالعلم؛ و الخصوصیات الحدیة للوجوب کالاستقلالیة و الإطلاق لا تدخل فیها و انما المحدود و ما یستتبعه من الثقل خارجا علی المکلف یدخل فی عهدة المکلف فالوجوب الداخل فی العهدة امره دائر بین الأقل و الأکثر حقیقة و هذا یعنی انه بلحاظ مرکز جریان البراءة هناک شک بدوی فی وجوب الزائد و لا علم إجمالی أصلا و ان کان بلحاظ عالم حقیقة الوجوب و تکوینه یوجد علم إجمالی لا انحلال فیه، و هذا هو الوجه الثالث للجواب علی المانع الأول».

***مناقشه دوم: عدم علم تفصیلی به وجوب طبیعی اقلّ***

اشکال دیگر اینکه ایشان فرموده به لحاظ عهده مکلّف قطعاً اقلّ واجب شده و شکّ بدوی در وجوب زائد وجود دارد. یعنی علم تفصیلی به در عهده بودنِ اقلّ وجود دارد.

به نظر می‌رسد این کلام نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا هرچند یقین به در عهده بودنِ اقلّ هست؛ امّا معلوم نیست که آیا «طبیعی اقلّ» در عهده مکلّف است (که همان «اقلّ لابشرط» است) و یا حصّه اقلّ (که همان «اقلّ بشرط شیء زائد» است) در عهده مکلّف است. به عبارت دیگر اگر اکثر واجب باشد، حصّه یا «اقلّ به شرط شیء زائد» به عهده مکلّف آمده؛ و اگر اقلّ واجب باشد، طبیعی یا «اقلّ لابشرط» به عهده وی آمده است. این در واقع علم تفصیلی نبوده بلکه عبارت دیگری از علم اجمالی است؛ بلکه این تعبیر، خودِ علم اجمالی بوده و علم تفصیلی نیست. بنابراین علم تفصیلی نسبت به بر عهده بودنِ طبیعی اقلّ وجود ندارد، تا اتیان اقلّ کافی باشد.

***تتمّه: تفاوت «ذمّه» و «عهده»***

به مناسبت بیان ایشان دو واژه «ذمّه» و «عهده» توضیح داده می‌شود. فقهاء در بحث معاملات این دو اصطلاح را به کار می‌برند که هر دو «وعاء اعتباری» هستند. «ذمّه» وعاء اعتباری برای مال اعتباری است؛ امّا «عهده» وعاء اعتباری برای عمل اعتباری است. به عنوان مثال اگر زید کتابی به عمرو بفروشد به یک دینار؛ زید مالک دینار اعتباری شده که در ذمّه عمرو است. هم دینار اعتباری است، و هم ذمّه عمرو اعتباری است. یعنی در ذمّه عمرو که یک کیسه اعتباری است، یک دینار اعتباری در ملک زید وجود دارد. امّا اگر یک کتاب بفروشد که شرط کند که قرائت ختم قرآن هم شود؛ در این صورت یک فعل هم به عهده مشتری می‌آید که قرائت قرآن است. در این وعاء اعتباری یک فعل اعتباری هست. سپس می‌تواند الزام نماید که «ما فی العهده» را انجام دهد. پس یکی وعاء مال اعتباری و دیگری وعاء عمل اعتباری است. عقلاءً تسلیم «ما فی الذمّة» و یا «ما فی العهدة» به این است که فردی از افراد آنها در خارج محقّق شود[1].

بنابراین تعبیر شهید صدر به اینکه وجوب اقلّ به عهده آمده، دارای تسامح است؛ زیرا نفسِ عمل در عهده قرار می‌گیرد؛ نه اینکه تکلیف در عهده قرار گیرد.

[1]. مرحوم محقّق خوئی قائل است که مولی اگر امر به فعلی نماید، عملی اعتباری را به عهده عبد قرار داده است.

**اشکال دوم در مانعیتِ علم اجمالی: انحلال حکمی**

محقّق خوئی فرموده علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی منجّز نیست زیرا حکماً منحلّ می‌شود، یعنی برائت نسبت به اکثر جاری شده امّا نسبت به اقلّ جاری نمی‌شود.

توضیح اینکه وجوب اقلّ و وجوب اکثر هر دو مشکوک است. برائت از شکّ در وجوب اکثر جاری می‌شود، امّا شکّ در وجوب اقلّ برائت ندارد؛ زیرا تأمین و ترخیص نسبت به اقلّ به صورت مطلق (و لو در ضمن اکثر)، ترخیص در مخالفت قطعیه است. یعنی اگر اقلّ نه در ضمن اکثر و نه در غیر آن، اتیان نشود؛ ترخیص در مخالفت قطعیه شده و عقلاً ممکن نیست. امّا ترخیص اقلّ به نحو «فی الجملة» یعنی ترخیص در اقلّ به صورت مقیّد به اتیان اکثر (ترک اقلّ اشکالی ندارد، اگر اکثر اتیان شود)، نیز امکان ندارد؛ زیرا اگر اکثر اتیان شود، قطعاً اقلّ نیز اتیان شده و فرض این است که اقلّ نسبت به زائد «لابشرط» است.

در نتیجه شارع نمی‌تواند نسبت به اقلّ، ترخیص دهد؛ امّا ترخیص نسبت به اکثر هیچ محذوری نداشته و بدون معارض جاری است. پس علم اجمالی منجّز نبوده و انحلال حکمی می‌یابد[1].

*نظر مختار: انحلال حکمی*

به نظر می‌رسد کلام محقّق خوئی صحیح است، و علم اجمالی انحلال حکمی دارد؛ البته اختلاف کوچکی با نظر محقّق خوئی وجود دارد که در اصلِ مسأله تأثیر چندانی ندارد. ایشان ترخیص در مخالفت قطعیه را عقلاً محال می‌داند؛ امّا ترخیص در مخالفت قطعیه در نظر مختار، محذور ثبوتی نداشته بلکه محذور اثباتی دارد که عرف از ادلّه چنین برداشتی ندارد.

به هر حال، در اقلّ و اکثر ارتباطی، اتیان اقلّ کافی است؛ زیرا اگر تکلیف واقعی همان اقلّ باشد، امتثال شده؛ و اگر تکلیف واقعی اکثر بوده و مخالفت شده باشد، نسبت به مخالفت با اکثر ترخیص وجود دارد.

*مانع دوم از جریان اصل: علم تفصیلی*

همانطور که گفته شد جریان برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر، موانعی دارد؛ دومین مانع، وجودِ علم تفصیلی است. توضیح اینکه برائت از اکثر نمی‌تواند جاری شود؛ زیرا علم تفصیلی به وجوب اقلّ وجود دارد. علم

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۳۵:«الوجه الرابع– ما ذکره السید الأستاذ من دعوی الانحلال الحکمی أی انهدام الرکن الثالث بحسب اصطلاحنا لأن الأصل یجری عن وجوب الأکثر أو الزائد و لا یعارضه الأصل عن وجوب الأقل، لأنه إن أرید به التأمین فی حالة ترک الأقل مع الإتیان بالأکثر فهو غیر معقول إذ لا یعقل ترک الأقل مع الإتیان بالأکثر، و ان أرید به التأمین فی حالة ترک الأقل و ترک الأکثر بترکه رأسا فهو غیر ممکن أیضا لأن هذه الحالة هی حالة المخالفة القطعیة و لا یمکن التأمین بلحاظها، و هکذا تعرف ان الأصل عن وجوب الأقل لیس له دور معقول فلا یعارض الأصل الآخر».

تفصیلی وجود دارد که اقلّ، وجوب استقلالی یا ضمنی دارد. مقتضای قاعده اشتغال این است که باید فراغ یقینی حاصل شود؛ اگر اقلّ امتثال شود، یقین به فراغ حاصل نمی‌شود. پس باید اکثر اتیان شود که یقین به فراغ حاصل شود. لذا نمی‌شود برائت از وجوب اکثر جاری نمود[۱].

**اشکال اول: عدم وجودِ علم تفصیلی به وجوب اقلّ**

به نظر می‌رسد علم تفصیلی به وجوب اقلّ استقلالاً یا ضمناً، در حقیقت، علم تفصیلی نیست؛ بلکه علم اجمالی است؛ زیرا وجوب ضمنی اقلّ به معنی وجوب اکثر است. پس علم تفصیلی به وجوب اقلّ به صورت استقلالی یا ضمنی، در حقیقت علم اجمالی به وجوب اقلّ یا اکثر است.

**اشکال دوم: امکان ترخیص در مخالفت احتمالیه با فرض علم تفصیلی**

به نظر می‌رسد با فرض قبول علم تفصیلی به وجوب اقلّ، ترخیص در مخالفت با اکثر نیز ممکن است؛ زیرا همانطور که گفته شد ترخیص در مخالفت احتمالیه با معلوم بالتفصیل ممکن است. نظیر اینکه زید نسبت به طهارت آبی شکّ داشته باشد، که اصل طهارت جاری بوده و وضوء با آن آب، کافی است؛ در حالیکه ممکن است در واقع نجس بوده و امر به نماز امتثال نشده باشد. در این موارد شارع می‌تواند ترخیص نسبت به مخالفت احتمالیه دهد.

بنابراین ترخیص در مخالفت احتمالیه با وجوب فعلی یعنی ترخیص در ترک اکثر، محذوری ندارد.

ج۶۲ ۹۷/۱۰/۱۸

*تنبیهات اقلّ و اکثر ارتباطی در اجزاء*

همانطور که گفته شد علم اجمالی در شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء، انحلال حکمی یافته و برائت از زائد جاری می‌شود؛ امّا برائت نسبت به وجوب احتمالی اقلّ، جاری نیست، پس برائت نسبت به وجوب احتمالی اکثر، بدون معارض جاری است. بنابراین نسبت به مخالفت اکثر، استحقاق عقوبت وجود ندارد. در ذیل این بحث، به اموری اشاره می‌شود:

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۳۵:«المانع الثانی– ان وجوب الأقل منجز علی کل حال و هو مردد بین کونه استقلالیا أو ضمنیا و فی حالة الاقتصار علی الإتیان بالأقل لا یحرز سقوطه لأنه علی تقدیر کونه ضمنیا لا یسقط إلّا ضمن الإتیان بالکل لأن الوجوبات الضمنیة امتثالها أیضا ضمنی فیکون من الشک فی المحصل و الخروج عن عهدة تکلیف معلوم علی کل حال فیجب الاحتیاط، و لیس هذا الاحتیاط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتی یقال انه شک فی التکلیف بل انما هو رعایة للتکلیف بالأقل المنجز بالعلم و الیقین نظرا إلی ان الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی».

*اول: عدم تبعّض در فعلیت و امتثال و تنجّز واجبات ارتباطی*

به مرحوم آخوند نسبت داده شده که تکلیف در واجبات ارتباطی مانند نماز، به لحاظ «فعلیت» و «امتثال» تبعّض را قبول نمی‌کند. یعنی نمی‌شود وجوب برخی اجزاء فعلی باشد، و وجوب برخی فعلی نباشد؛ و همینطور نمی‌شود برخی اجزاء امتثال شود، درحالیکه برخی امتثال نشده است. بنابراین اگر وجوب نماز فعلی باشد، باید همه اجزاء امتثال شوند نه اینکه برخی اجزاء امتثال نشوند؛ زیرا فرض این است که واجب ارتباطی است، یعنی اجزاء مقیّد به یکدیگر هستند. رکوعی جزء نماز است که با سائر اجزاء همراه باشد و اگرنه جزء نماز نیست.

تکلیف نسبت به «تنجّز» نیز تبعّض برنمی‌دارد. یعنی اگر وجوب واجب ارتباطی منجّز شد، نسبت به جمیع اجزاء منجّز است. اگر وجوب آن منجّز باشد، در ترکِ یک جزء نیز استحقاق عقوبت وجود دارد.

در نتیجه در باب واجبات ارتباطی وجوب از حیثِ جعل و فعلیت و تنجّز و امتثال، واحد است. اگر وجوب نسبت به یک جزء فعلی باشد، نسبت به جمیع اجزاء فعلی است؛ و همینطور در تنجّز و امتثال. یعنی اگر جزئی امتثال نشود، تمام اجزاء امتثال نشده است.

**نظر مختار: تبعّض در تنجّز**

به نظر می‌رسد این کلام نسبت به «فعلیت» و «امتثال» صحیح است؛ امّا نسبت به «تنجّز» صحیح نیست؛ زیرا تنجّز وجوب نسبت به یک جزء و عدم تنجّز نسبت به جزء دیگر همان واجب ارتباطی ممکن است. مراد از «توسّع در تنجّز» همین است. توضیح اینکه تنجّز تکلیف به معنی استحقاق عقوبت عقلی بر مخالفت آن می‌باشد. یعنی تکلیف منجّز، تکلیفی است که عقلاً در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد. اگر مایعی خمر باشد، حرمت شرب آن فعلی است. حرمت فعلی می‌تواند منجّز یا غیرمنجّز باشد. فرض شود زید می‌داند این مایع خمر است، امّا عمرو نمی‌داند. در این صورت حرمت در حقّ هر دو فعلی است؛ امّا در حقّ زید، منجّز بوده؛ و در حقّ عمرو منجّز نیست. پس اگر عمرو مخالفت نماید، استحقاق عقوبت ندارد؛ امّا اگر زید مخالفت نماید، استحقاق عقوبت دارد.

در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی نیز اگر نماز بدون سوره خوانده شود، منجّز نبوده و هرچند مخالفت شده امّا استحقاق عقوبت ندارد؛ زیرا جزئیت سوره واصل نشده است. امّا اگر نماز بدون رکوع بخواند، وجوب بر وی منجّز بوده و استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا جزئیت رکوع واصل شده است. در نتیجه تنجّز در واجب ارتباطی نیز قابل تبعّض است.

بنابراین فعلیت و امتثال واجب ارتباطی، تبعّض ندارد؛ یعنی اگر یک جزء امتثال شود، تمام اجزاء امتثال شده است؛ و اگر یک جزء امتثال نشود، تمام اجزاء امتثال نشده است. لذا اگر وارد نماز شده و تکبیر بگوید، هنوز

مکلّف به نماز چهار رکعتی است زیرا هنوز هیچ جزئی از نماز محقّق نشده است؛ یعنی تکبیر اول، جزء نیست مگر تمام اجزاء آورده شود. وقتی همه اجزاء بیایند، تکبیر اول نیز متّصف به جزئیت می‌شود. یعنی فعل محقّق شده، امّا هنوز اتّصاف ندارد.

*دوم: تفصیل در جریان برائت عقلیه و شرعیه*

مرحوم صاحب کفایه در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی، تفصیلی در جریان برائت شرعیه و عقلیه داده است. ایشان فرموده برائت عقلیه جاری نبوده و به لحاظ عقلی باید احتیاط شود؛ امّا شارع نسبت به وجوب اکثر، ترخیص داده لذا برائت شرعیه وارد بر احتیاط عقلی است. یعنی برائت شرعیه، موضوع احتیاط عقلی را وجداناً برمی‌دارد. پس عقل حکم به احتیاط و اتیان اکثر کرده، امّا شارع حکم به برائت دارد. البته اینگونه نیست که با حکم عقلی مخالفت شود؛ زیرا عقل حکم می‌کند اگر شارع ترخیص دهد، احتیاط لازم نیست. وقتی شارع ترخیص دهد، احتمال عقوبت وجود نداشته، لذا موضوع احتیاط عقلی نیست. ایشان دو وجه برای عدم جریان برائت عقلیه یا احتیاط عقلی ذکر نموده است:

**وجه اول بر احتیاط عقلی: لزوم تحصیل غرض مولی**

وجه اول اینکه امرِ شارع، دارای غرض بوده و گتره‌ای نیست. امر و تکلیف زمانی ساقط می‌شود که غرض حاصل شود. تا غرض حاصل نشود، امر هم ساقط نمی‌شود. بنابراین اگر تکلیف به اکثر باشد، با اتیان اقلّ هنوز غرض حاصل نشده؛ و این شکّ در امتثال است که عقل حکم می‌کند باید اکثر اتیان شود تا یقین به فراغ ذمّه حاصل شود. یعنی زمانی علم به حصول غرض می‌شود، که اکثر اتیان شود[1].

*اشکال: عدم لزوم تحصیل غرض*

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست. مسأله اغراض مولی به طور کلّی باید بررسی شود. دو وجه برای وجوب تحصیل غرض مولی وجود دارد که هر دو ناتمام است:

الف. اول اینکه باید غرض مولی تحصیل شود، همانطور که عقل حکم به لزوم تحصیل تکالیف مولی دارد. یعنی عقل حکم به لزوم تحصیل غرض مولی دارد.

[1]. کفایة الاصول، ص۳۶۴:«هذا مع أن الغرض الداعی إلی الأمر لا یکاد یحرز إلا بالأکثر بناء علی ما ذهب إلیه المشهور من العدلیة من تبعیة الأوامر و النواهی للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه و کون الواجبات الشرعیة ألطافا فی الواجبات العقلیة و قد مر اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فی إطاعة الأمر و سقوطه فلا بد من إحرازه فی إحرازها کما لا یخفی».

به نظر می‌رسد تحصیل اغراض مولی بر عبد لازم نیست؛ و عقل فقط در باب تکالیف، اطاعت را لازم می‌داند. یعنی حقّی که مولی دارد حقّ مولویت در طلب و تکلیف است نه در اغراض. اگر طلب مولوی داشته باشد، عقل حکم به لزوم تحصیل آن دارد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «بسیار تشنه هستم و غرض من این است که آب بیاوری، امّا امر نمی‌کنم»، در این صورت، آیا عبد عقلاً در مخالفت سرزنش می‌شود؟ واضح است که ملامت نمی‌شود؛ زیرا از وی طلبی نشده است. یعنی وجدان نشده که تحصیل غرض لازم باشد.

ب. دوم اینکه تحصیل غرض لازم است، از باب اینکه مولی حکیم بوده و اگر امری کند غرضی دارد. تا غرض حاصل نشود طلب و امر وی نیز ساقط نمی‌شود. پس تحصیل غرض لازم است تا تکلیف ساقط شود. اگر شکّ در غرض شود، شکّ در سقوط تکلیف می‌شود. یعنی تکلیف تابع اغراض بوده و مولی در هر تکلیفی غرض دارد.

این وجه نیز برای اثبات احتیاط عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی صحیح نیست؛ زیرا هرچند تحصیل غرض عقلاً لازم است، امّا به اندازه وصول تکلیف لازم است. اگر مقداری از تکلیف واصل نشود، عقلاً تحصیل آن غرض لازم نیست. در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی نیز فرض این است که وجوب نماز به مقدار نُه جزء واصل شده، و وجوب جزء دهم واصل نشده است. پس تحصیل غرض نسبت به جزء دهم، عقلاً لازم نیست.

**وجه دوم برای احتیاط عقلی: علم اجمالی**

وجه دوم برای اثبات احتیاط عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی، این است که تکلیف، معلوم بالاجمال بوده و نسبت به تکلیف بیان وجود دارد. لذا در مخالفتِ چنین تکلیفی استحقاق عقوبت وجود دارد. یعنی علم اجمالی بیان بر تکلیف بوده و برائت عقلیه جاری نیست؛ زیرا برائت عقلیه همان قبح عقاب بدون بیان است، در حالیکه تکلیف دارای بیان است. در نتیجه عقلاً باید احتیاط شود. بله اگر شارع ترخیص دهد وارد بر احتیاط عقلی است.

***اشکال: بیان بودنِ علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه یا احتمالیه***

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند علم اجمالی به تکلیف، وجود داشته و بیان هست؛ امّا باید تبیین شود که بیان بودنِ آن به چه مقدار است. یعنی قبول این مقدار از استدلال، لزوماً موجب ردّ نظر مخالف نمی‌شود. نزاعی وجود دارد که اگر علم اجمالی وجود داشته باشد، آیا مطلقاً (نسبت به مخالفت قطعیه و احتمالیه) بیان است، و یا فقط در حدّ مخالفت قطعیه بیان است؟ علم اجمالی در نظر مشهور، فقط نسبت به مخالفت قطعیه بیان بوده و نسبت به مخالفت احتمالیه بیان نیست؛ زیرا بیان بودنِ علم، در حدّ جامع بوده و به

خصوصیت سرایت نمی‌کند. مرحوم میرزای نائینی و محقّق خوئی و شهید صدر، عقوبت را در مخالفت احتمالیه قبیح می‌دانند؛ یعنی به صرفِ علم اجمالی، استحقاق عقوبت وجود نخواهد داشت.

بنابراین با قبول فرمایش مرحوم آخوند، نظر مخالف ردّ نمی‌شود؛ بلکه باید توضیح داده شود که بیان بودنِ علم اجمالی به چه مقدار است؟ همانطور که گفته شد در نظر مشهور، علم اجمالی فقط در حدّ مخالفت قطعیه، بیان است؛ بر خلاف علم تفصیلی که نسبت به مخالفت قطعیه و احتمالیه بیان است. لذا نزد مشهور تفاوتی نیست بین کسی که با استصحاب حدث، نماز می‌خواند، و کسی که اصلاً نماز نمی‌خواند؛ زیرا علم تفصیلی در هر دو مثال، بیان بوده و نسبت به مخالفت احتمالیه (مثال اول) و قطعیه (مثال دوم) بیان است. بنابراین نزد مشهور، علم تفصیلی با علم اجمالی تفاوت ندارد.

در مقابل مشهور، مرحوم آقا ضیاء فرموده بیان بودنِ علم اجمالی، تامّ بوده و تفاوتی بین علم اجمالی و علم تفصیلی نیست. یعنی علم اجمالی نیز نسبت به مخالفت احتمالیه بیان است.

*نظر مختار: بیان بودنِ علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه*

همانطور که گفته شد نزاعی در بیان بودنِ علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه وجود دارد؛ که علم اجمالی در نظر مختار، مطلقاً بیان است. یعنی مخالفت احتمالیه در مقام امتثال نیز جائز نیست.

بنابراین نظر مختار موافق نظر مرحوم آخوند بوده و برائت عقلیه (با قبول جریان آن فی نفسه) در موارد علم اجمالی جاری نبوده و تفاوتی بین متباینین و اقلّ و اکثر وجود ندارد. البته برائت شرعیه در اقلّ و اکثر جاری است؛ زیرا شکّ در اکثر وجود داشته و برائت شرعی بدون معارض، در آن جاری است. یعنی نسبت به اقلّ، برائت جاری نیست.

ج۶۳ ۹۷/۱۰/۱۹

*سوم: نقضِ بر جریان برائت شرعیه در اکثر*

همانطور که گفته شد در نظر مشهور، برائت شرعیه نسبت به وجوب اکثر جاری است؛ امّا برخی نیز منکر جریان برائت در اکثر می‌باشند.

منکرین جریان برائت شرعی در اکثر، نقضی بر مشهور دارند. نقض این است که جریان برائت شرعی در اکثر دارای تالی فاسد است. فرض شود کسی اصلاً نماز نخوانده، و در واقع اکثر واجب باشد؛ در این صورت، لازمه جریان برائت از وجوب اکثر این است که اصلاً معصیتی نشده باشد؛ توضیح اینکه معصیت به لحاظ ترک

اقلّ محقّق نشده، زیرا اقلّ در واقع واجب نبوده است؛ و به لحاظ ترک اکثر نیز محقّق نشده، زیرا به اصل مؤمّن و برائت شرعیه جاری شده و وجوب اکثر منجّز نیست.

بنابراین در فرض وجوب اکثر، تارک نماز اصلاً معصیتی نکرده است. به عبارت دیگر باید گفته شود تارک نماز، معلوم نیست معصیت کرده باشد؛ بلکه باید تا قیامت صبر شود تا معلوم شود کدامیک از اقلّ یا اکثر واجب بوده، و اگر اکثر واجب باشد، معصیتی رخ نداده است؛ در حالیکه این خلاف وجدان بوده و تارک نماز بالضرورة عاصی می‌باشد. به عبارت دیگر لازمه جریان برائت از اکثر، عدم احراز عصیان است که خلاف وجدان می‌باشد.

**جریان برائت شرعیه به لحاظ جزء مشکوک**

جواب نقض از مطالب گذشته روشن است. همانطور که گفته شد شارع نسبت به وجوب اکثر ترخیص داده امّا فقط به لحاظ جزء مشکوک ترخیص وجود دارد؛ یعنی ترخیص داده شده در مخالفت احتمالیه از جهت ترک جزء مشکوک؛ زیرا فقط همان جزء مشکوک بوده و جزئیت آن معلوم نبود؛ امّا از ناحیه سائر اجزاء که جزئیت آنها معلوم است، ترخیصی داده نشده است.

به عبارت دیگر معنای ترخیص در مخالفت با وجوب اکثر این است که مولی اذن داده از ناحیه جزء مشکوک مخالفت شود نه از ناحیه ترک سائر اجزاء که جزئیت آنها معلوم است. البته وجوب اجزاء تحلیلی بوده و در واقع یک وجوب بیشتر نیست، امّا شارع می‌تواند نسبت به یک جزء ترخیص دهد و نسبت به جزء دیگر ترخیص ندهد. ترخیص از ناحیه یک جزء به این معنی است که اگر در واقع جزء باشد، ترک آن جزء استحقاق عقوبت ندارد.

به عبارت دیگر فقط یک تکلیف وجود دارد که مخالفت آن انحائی دارد. مخالفت به ترک رکوع، و یا به ترک سجده، و یا به ترک سوره، محقّق می‌شود. در تمام این امثله، مخالفت با آن تکلیف واحد رخ داده است؛ امّا شارع نسبت به یک نحوه مخالفت ترخیص داده که مخالفت به ترک سوره است.

**اقلّ و اکثر در شرائط**

گاهی شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ شکّ در شرطِ یک واجب ارتباطی است. اگر آن امر، شرطِ واجب ارتباطی باشد، اکثر خواهد بود؛ زیرا کلفت بیشتری دارد؛ و اگر شرط نباشد، اقلّ است؛ زیرا کلفت کمتری دارد.

*مقدّمه: شرطیت نسبت به متعلّق، و یا نسبت به «متعلّق المتعلّق»*

شرط مشکوک گاهی نسبت به متعلّق تکلیف است؛ مانند اینکه علم به وجوب نماز میّت وجود داشته، امّا شکّ در تستّر حین نماز میّت باشد. اگر تستّر معتبر باشد، پس نماز وقتی صحیح است که مستور باشد؛ امّا اگر معتبر نباشد (که جماعتی به آن فتوا داده‌اند)، پس شخصِ «مکشوف العورة» هم می‌تواند نماز میّت بخواند. تستّر یکی از اجزاء نماز میّت نیست، بلکه از شرائط صحّت است (اگر شرط در واقع باشد). در این مثال نماز میّت، متعلّق وجوب است؛ و تستّر، شرط صحّت آن است. یعنی شکّ در شرطیت تستّر در نماز میّت شده که شکّ در شرطیت امری در متعلّق وجوب شده است. اگر متعلّق وجوب، نماز همراه تستّر باشد، اکثر است؛ واگر نماز بدون تستّر باشد، اقلّ است. از امثله معروف برای این قسم، غُسل جنابت است. اختلاف شده که ترتیب بین ایمن و ایسر در غُسل جنابت واجب است یا نه؛ و یا ترتیب بین رأس و رقبه، و بین بدن لازم است یا نه؛ و حتی در ترتیب شستشو از بالا به پایین در غُسل نیز اختلاف شده است.

گاهی نیز شرط مشکوک نسبت به «متعلّق المتعلّق» یک تکلیف است؛ به عنوان مثال شکّ در عدالت نسبت به عالم در خطاب «اکرم عالماً» می‌شود. یعنی شکّ می‌شود که آیا عالمِ «واجب الاکرام» باید عادل باشد یا نه؟ عدالت از قیود عالم است؛ امّا عالم، متعلّق تکلیف نبوده بلکه اکرام متعلّقِ تکلیف است. «عالم» در این مثال «متعلّق المتعلّق» تکلیف است. پس شکّ در شرطیت چیزی نسبت به «متعلّق المتعلّق» تکلیف شده است. در این مثال، اکرامِ عالمِ عادل، اکثر بوده؛ و اکرامِ عالم، اقلّ است؛ زیرا کلفت کمتری دارد.

*جریانِ برائت شرعیه از وجوبِ اکثر*

بحث در اقلّ و اکثر در شرائط می‌باشد. باید بررسی شود که شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ شرائط، مجرای کدامیک از برائت و یا احتیاط می‌باشد؛

تمام مباحث اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء، در اقلّ و اکثر به لحاظ شرائط نیز جاری است. یعنی مشهور قائل به برائت از وجوب اکثر بوده و در مثال فوق می‌تواند نماز میّت را بدون ساتر بخواند؛ و در مثال دوم نیز می‌تواند به اکرامِ عالمِ غیرعادل، اکتفاء نماید.

همان نزاع نیز وجود دارد که انحلال علم اجمالی به نحو حقیقی بوده و یا به نحو حکمی است. یعنی کسانی که در مسأله اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء، انحلال علم اجمالی را حقیقی می‌دانستند؛ در اقلّ و اکثر به لحاظ شرائط نیز انحلال علم اجمالی را حقیقی می‌دانند؛ و کسانی که انحلال را در آن مسأله حکمی می‌دانستند، در این مسأله نیز حکمی می‌دانند.

بنابراین در شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ شرائط نیز شاید بتوان گفت که مشهور، قائل به انحلال حکمی بوده و برائت از وجوب اکثر را بدون معارض جاری می‌دانند. یعنی مکلّف در مقام امتثال می‌تواند به اتیان اقلّ اکتفاء نماید.

**اقلّ و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر**

شکّ در اقلّ و اکثر گاهی به لحاظ اجزاء و گاهی به لحاظ شرائط است، که بحث از آنها به پایان رسید. گاهی نیز شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر است. به عنوان مثال زید می‌داند امری واجب است، امّا نمی‌داند واجب تعیینی است یا تخییری. اگر واجب تعیینی باشد، در مقام امتثال باید همین فرد را اتیان نماید؛ و اگر واجب تخییری باشد، در مقام امتثال می‌تواند عِدل آن را نیز اتیان نماید. این موارد نیز شکّ در اقلّ و اکثر است؛ زیرا واجب تعیینی کلفت بیشتری داشته و اکثر است؛ و واجب تخییری کلفت کمتری داشته و اقلّ است.

در دوران بین واجب تعیینی و تخییری، صوری وجود دارد که حکم آنها متفاوت است:

*صورت اول: دوران بین تعیین وتخییر عقلی*

گاهی تخییر بین اقلّ و اکثر، تخییر عقلی است. اگر تکلیفی به یک عنوان تعلّق گیرد، نسبت به حصص تحت آن عنوان و افراد تحت عنوان، تخییر عقلی وجود دارد.

به عنوان مثال در تکلیفِ «اکرم عالماً»، نسبت به حصصِ عالم مانند عالمِ ابیض و عالمِ اسود، تخییر وجود دارد؛ یعنی در مقام امتثال تخییر وجود داشته و اکرام هریک از عالم ابیض یا اسود، کافی است. این تخییر عقلی است، یعنی عقل حکم می‌کند در مقام امتثال می‌تواند فرد سفید یا سیاه را امتثال نماید. این تخییر در اصطلاح، تخییر عقلی است. همینطور نسبت به افراد عالم در خارج نیز تخییر عقلی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود در خارج زید و بکر و ... هستند که از افراد عالم می‌باشند. تخییر بین افراد عالم در مقام امتثال نیز تخییر عقلی است. یعنی اکرام زید یا بکر واجب نشده، بلکه اکرام یک عالم واجب شده است؛ در این موارد، عقل حکم می‌کند با اکرام یکی از زید و بکر، امتثال محقّق شده است.

*جریان برائت از وجوب اکثر*

با توجّه به تبیین تخییر عقلی، فرض شود مکلّف می‌داند اطعامِ زید، واجب است؛ امّا نمی‌داند وجوب اطعام زید به نحو تعیینی و یا به نحو تخییری است؛ منشأ شکّ این است که نمی‌داند خطابِ «اکرم زیداً» صادر شده و

یا خطابِ «اطعم زیداً». در این مثال، اگر امر به اکرام تعلّق گرفته باشد «اطعام» نیز حصه‌ای از اکرام است، همانطور که «اعطاء مال» و «تعظیم» از حصص اکرام هستند؛ امّا اگر امر به اطعام تعلّق گرفته باشد، اعطاء مال کافی نخواهد بود.

بنابراین علم به وجوب و تکلیفی هست، که نمی‌داند به کدامیک از «اکرام زید» و یا «اطعام زید» تعلّق گرفته است. این مثالی برای تخییر عقلی در اقلّ و اکثر است؛ زیرا «وجوب اطعام» کلفت زائد دارد، امّا اگر «اکرام» واجب باشد، مکلّف آزادی بیشتری داشته و می‌تواند به تعظیم اکتفاء نموده و نیازی به زحمتِ اطعام نیست.

به نظر می‌رسد در این موارد نیز برائت از تعیین و کلفت زائد (اکثر) جاری است؛ زیرا اصل مؤمّن نسب به وجوب اکرام (یعنی اقلّ) جاری نیست؛ یعنی ترک اکرام مطلقاً (یعنی حتی اطعام نیز ترک شود)، قطعاً عقوبت دارد؛ و ترک اکرام به همراه اطعام کردن، نیز متصوّر نیست؛ زیرا اطعام یکی از مصادیق اکرام است.

بنابراین نسبت به وجوب اطعام در مثال فوق، برائت بدون معارض جاری است.

ج۶۴ ۹۷/۱۰/۲۲

*صورت دوم: دوران بین تعیین و تخییر شرعی در حکم واقعی*

صورت دوم اینکه شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر شده و دوران بین تعیین و تخییر شرعی در حکم واقعی باشد. به عنوان مثال فرض شود زید می‌داند نماز جمعه در عصر غیبت بر وی واجب است؛ امّا شکّ دارد این وجوب به نحو تعیینی است، و یا تخییری است (که مخیّر بین جمعه و ظهر باشد). اگر وجوب تخییری داشته باشد، تخییر آن شرعی است[۱]. در این صورت، آیا برائت از تعیین (وجوب تعیینی ظهر و وجوب تعیینی جمعه) جاری می‌شود تا نتیجه آن تخییر در مقام عمل بین اتیان ظهر و جمعه باشد؟

*مقدّمه: نظر مختار در واجب تخییری*

ابتدا باید نظر مختار در واجب تخییری شرعی، توضیح داده شود[۲]. تفاوت واجب تعیینی و تخییری در متعلّق آنهاست. توضیح اینکه وجوب در واجب تعیینی به «جامع ذاتی» تعلّق گرفته؛ مانند وجوب نماز ظهر، و یا وجوب نماز جمعه؛ و مانند وجوب اطعامِ «ستّین مسکیناً»؛ و مانند وجوب صیامِ «ستّین یوماً»؛ امّا در واجب تخییری به «جامع انتزاعی» تعلّق گرفته؛ مانند وجوبِ اتیان «احدهما» در نماز ظهر و نماز جمعه (اگر واجب تخییری باشند).

---

[۱]. ممکن است سه احتمال باشد: وجوب تعیینی ظهر؛ وجوب تعیینی جمعه؛ و وجوب تخییریِ یکی از آنها.

[۲]. این نظر همان نظر رائج بین متأخّرین است.

عنوان «احدهما» در اصطلاح اصولی، جامع انتزاعی است؛ در مقابل عنوان «نماز ظهر» یا «نماز جمعه» که جامع ذاتی هستند[۱].

بنابراین وجوب در واجب تخییری، به جامع انتزاعی تعلّق گرفته؛ به عنوان مثال وجوب به «احدهما» از اطعام و صیام تعلّق گرفته است. در نتیجه در نظر مختار در واجب تخییری، در واقع تخییر شرعی انکار شده است. یعنی تمام مواردِ تخییر شرعی، به تخییر عقلی برمی‌گردد. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «یجب علیک احدی الصلاتین»، متعلّق تکلیف دو حصّه دارد که تخییر عقلی بین آنها (و بین افراد آنها) وجود دارد.

*جریان برائت از تعیین*

مثال دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی این است که علم اجمالی به وجوبِ «نماز ظهر» یا «احدی الصلاتین» تعلّق گرفته باشد. در این صورت، به نظر می‌رسد اصلِ مؤمّن نسبت به وجوب «نماز ظهر» (یعنی اکثر و یا تعیین) بدون معارض جاری است. توضیح اینکه نسبت به وجوبِ «احدی الصلاتین» اصلِ مؤمّنی جاری نمی‌باشد؛ زیرا ترخیص به ترک هر دو نماز، ترخیص در مخالفت قطعیه است؛ و ترخیص به ترکِ «احدی الصلاتین» به همراه اتیان نماز ظهر، در واقع ترخیص به ترکِ «احدی الصلاتین» نیست (یعنی کسی که نماز ظهر بخواند، «احدی الصلاتین» را نیز امتثال کرده است).

بنابراین هرچند هم نسبت به «وجوبِ ظهر» و هم نسبت به «وجوبِ احدی الصلاتین» شکّ وجود دارد؛ امّا اصل مؤمّن در «وجوب احدی الصلاتین» جاری نبوده، و در «وجوب ظهر» بدون معارض جاری است. یعنی اگر وجوب به «نماز ظهر» تعلّق گرفته باشد، غیر منجّز بوده؛ و اگر به «احدی الصلاتین» تعلّق گرفته باشد، منجّز است.

جمع‌بندی اینکه بنابر نظر مختار در انکار تخییر شرعی، صورت دوم از تعیین و تخییر نیز دقیقاً همان صورت اول است؛ زیرا تخییر شرعی به تخییر عقلی برمی‌گردد. لذا در تمام این موارد، برائت از «تعیین» که کلفت زائده دارد جاری شده، و می‌تواند به امتثال اقلّ اکتفاء نماید. یعنی مخیّر است که ظهر یا جمعه بخواند.

*صورت سوم: دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی در حکم ظاهری*

صورت سوم از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر، این است که تعیین و تخییر در حکم ظاهری باشد؛ به عنوان مثال زید می‌داند فتوای اعلم بر عامّی حجّت است؛ امّا شکّ در حجّیت فتوای مفضول دارد. یعنی نمی‌داند

[۱]. عنوان «نماز ظهر» جامع بوده و افرادی دارد؛ امّا عنوان «احدهما» دو حصه دارد که هرکدام دارای افرادی می‌باشند.

حجّیت فتوای اعلم به نحو تعیین است و یا تخییری است. به عبارت دیگر استناد به فتاوای اعلم در مقام عمل (تقلید)، برای زید معلوم است؛ امّا ممکن است به نحو تعیینی و یا تخییری باشد. امر دائر است بین اینکه فقط فتاوای اعلم حجّت باشد، و یا فتاوای اعلم و مفضول هر دو حجّت باشد؛ زیرا احتمال ندارد فقط فتاوای مفضول حجّت باشد. بنابراین دوران امر بین تعیین و تخییر در حکم ظاهری (حجّیت)[1] وجود دارد.

*عدم جریان برائت شرعی*

در این موارد، آیا برائت از تعیین جاری می‌شود تا جائز باشد در مقام عمل به فتاوای مفضول استناد شود؟ به نظر می‌رسد برائت جاری نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث حجّیت گذشت، شکّ در حجّیت امری، مساوق با قطع به عدم حجّیت آن می‌باشد. بنابراین نسبت به فتاوای اعلم، قطع به حجّیت وجود داشته، لذا حجّت است؛ امّا نسبت به حجّیت فتاوای مفضول شکّ وجود دارد، که مساوق با قطع به عدم حجّیت است. در نتیجه باید احتیاط نماید؛ نه اینکه برائت از تعیین جاری شود. یعنی باید در مقام تقلید از اعلم تقلید نماید[2].

*صورت چهارم: شکّ در وجوب تعیینی یا تخییری در مقام امتثال*

صورت چهار از موارد تعیین و تخییر، دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال است؛ به عنوان مثال زید و عمرو در حال غرق بوده و فقط قدرت بر انقاذ یکی وجود دارد. وجوب در اینگونه موارد، در نظر مختار به «انقاذِ احدهما» تعلّق گرفته است. فرض شود نسبت به زید این احتمال وجود دارد که از انبیاء الهی باشد، امّا قطعاً عمرو از انبیاء الهی نیست. اگر زید در واقع نبی الهی باشد، انقاذ وی وجوب تعیینی دارد؛ یعنی وجوب انقاذ وی فعلی بوده و وجوب انقاذ عمرو فعلی نیست. اگر زید از انبیاء الهی نباشد، وجوب انقاذ وی تخییری می‌شود.

*عدم جریان برائت از تعیین*

آیا در این موارد، برائت از وجوب تعیینی جاری می‌شود، و یا باید زید نجات داده شود؟ به نظر می‌رسد باید «محتمل النبوّة» انقاذ شود، یعنی مانند صورت سوم باید احتیاط شود.

بیان‌هایی برای وجوب احتیاط در این مورد در بحث تزاحم مطرح شده، که به وجه مختار اشاره می‌شود. توضیح اینکه ارتکاز روشنِ عرفی و عقلائی در این موارد بر لزوم احتیاط وجود دارد؛ زیرا در نظر عقل، عقوبت

[1]. در مباحث گذشته بیان شد که حجّیت از امور واقعی اعتباری می‌باشد (نه اینکه حکم عقلی باشد)؛ پس حکم ظاهری است. نظیر شکّ در حجّیت خبر ثقه یا خبر عادل، که شکّ در حکم ظاهری است.

[2]. پس کسی که قائل به جواز تقلید از مفضول است، به اصل عملی استناد نکرده بلکه دلیل اجتهادی بر حجّیت فتاوای مفضول داشته است.

بر ترکِ انقاذِ «محتمل النبوّة»، قبیح نیست؛ پس باید انقاذ شود. این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق در ادلّه اصول مؤمّنه می‌شود. بنابراین اصل مؤمّن نسبت به انقاذ وی جاری نشده، و باید احتیاط شود. به عبارت دیگر نسبت به وجوب تخییری که اصل مؤمّن جاری نیست (و بیان آن در صور قبلی گذشت)؛ و نسبت به وجوب تعیینی نیز ارتکاز مذکور، مانع انعقاد اطلاق در دلیل اصل مؤمّن نسبت به آن است. بنابراین باید احتیاط کرده و فقط زید را انقاذ نماید.

*جمع‌بندی بحث تعیین و تخییر*

در نتیجه در صورت اول و دوم از موارد اقلّ و اکثر به لحاظ تعیین و تخییر، برائت شرعیه جاری شده و اکتفاء به اقلّ یعنی تخییر کافی است؛ امّا در صورت سوم و چهارم، برائت شرعیه جاری نشده و نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد، یعنی باید اکثر یا وجوب تعیینی اتیان شود.

ج۶۵ ۹۷/۱۰/۲۳

**تبیهات اقلّ و اکثر**

همانطور که گفته شد نظر مشهور در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی، جریان برائت از وجوب اکثر است؛ هرچند برخی نیز قائل به احتیاط هستند. جریان برائت نیز در نظر مشهور از باب انحلال حکمی علم اجمالی می‌باشد؛ و برخی مانند شهید صدر قائل به انحلال حقیقی آن هستند. در نظر مختار علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی، انحلال حکمی پیدا می‌کند. در ذیل بحث از اقلّ و اکثر نیاز است تنبیهاتی مطرح شود:

*تنبیه اول: تمسّک به استصحاب*

همانطور که گفته شد نظر مشهور در اقلّ و اکثر ارتباطی، جریان برائت از اکثر بوده و برخی نیز قائل به احتیاط و لزوم اتیان اکثر هستند. هر دو دسته، برای اثبات نظریه خود، به استصحاب نیز تمسّک نموده‌اند. بنابراین دو تقریب از استصحاب وجود دارد:

*الف. استصحاب برای اثبات احتیاط شرعی*

قائلین به احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی، برای اثبات احتیاط به استصحاب نیز تمسّک نموده‌اند. توضیح اینکه فرض شود علم اجمالی به وجوب نماز نُه یا ده جزئی وجود دارد. در این صورت علم به تکلیف فعلی وجود داشته، که بعد از اتیان اقلّ، شکّ در بقاء آن وجوب می‌شود؛ استصحاب بقاء تکلیف فعلی جریان خواهد داشت.

یعنی مکلّف قبل از اتیان اقلّ به تکلیفی (اقلّ یا اکثر) یقین داشته و در مقام امتثال اقلّ را خوانده، لذا شکّ در امتثال دارد. استصحاب بقاء تکلیف فعلی در حقّ وی جاری می‌شود.

این استصحاب منجّز بوده و تعبّد به بقاء تکلیف فعلی می‌کند. یعنی شارع احتیاط را واجب کرده است. پس باید اکثر را اتیان کند، تا شکّ برطرف شود؛ و یا از ابتدا اکثر را اتیان کند، تا بعد از امتثال شکّ پیش نیاید. این استصحاب کلی قسم دوم است؛ زیرا تکلیف به اقلّ یا اکثر تعلّق گرفته که جامع بین آنها مورد یقین است؛ اگر اقلّ واجب باشد، قطعاً بعد از امتثال آن، تکلیف ساقط شده است؛ و اگر جامع در ضمن اکثر واجب باشد، بعد از امتثال اقلّ نیز تکلیف باقی است. مقتضای این استصحاب، احتیاط شرعی بوده و این استصحاب اصل منجّز است.

ممکن است گفته شود همانطور که توضیح داده شد نسبت به وجوب اکثر، برائت جاری می‌باشد؛ پس نیازی به اتیان اکثر نیست؛ پاسخ این است که دلیل استصحاب حاکم بر دلیل برائت و یا مخصّص آن است. لذا جایی برای برائت از اکثر نمی‌ماند.

**اشکال اول: عدم اثر برای استصحاب جامع**

شهید صدر این استدلال را صحیح ندانسته و استصحاب را جاری نمی‌داند. ایشان فرموده مراد از جریان استصحاب، اثبات چه چیزی است؟ اگر اثبات وجوب اکثر باشد، اصل مثبت خواهد بود؛ زیرا لازمه عقلی بقاء وجوب جامع، تعلّق وجوب به اکثر می‌باشد. در بحث استصحاب خواهد آمد که مثبتات استصحاب (یعنی لوازم عقلی آن) حجّت نیست؛ و اگر مراد، اثبات بقاء وجوب جامع باشد، این استصحاب اثری ندارد؛ زیرا قبل از اتیان به اقلّ، علم وجدانی به وجوب جامع بوده که آن علم وجدانی نتوانست موجب احتیاط شود. هرگاه علم وجدانی نتواند موجب احتیاط شود، به طریق اولی علم تعبّدی نیز نمی‌تواند موجب لزوم احتیاط شود. به عبارت دیگر علم تعبّدی از علم وجدانی که بالاتر نیست، پس اگر اثر علم وجدانی، لزوم احتیاط نباشد؛ اثر علم تعبّدی هم نمی‌تواند لزوم احتیاط باشد[1].

البته وجودِ علم وجدانی به جامع قبل از اتیان اقلّ، پیش فرض مستدلّ بوده و شهید صدر نیز بر اساس آن پاسخ داده‌اند؛ امّا ایشان علم وجدانی را قبل از اتیان اقلّ نیز منحلّ می‌داند. یعنی نزد ایشان اصلاً معلوم بالاجمال وجود ندارد، تا استصحاب بقاء آن شود.

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۶۱:«و التحقیق فی المنع عن جریان استصحاب جامع الوجوب المردد بین الأقل و الأکثر ان یقال: لو أرید باستصحاب جامع الوجوب إثبات وجوب العشرة لأن ذلک هو لازم بقائه فهذا من الأصل المثبت لکون الملازمة عقلیة، و ان أرید به الاقتصار علی إثبات جامع الوجوب فهذا لا أثر له، لأنه لا یزید علی العلم الوجدانی بهذا الجامع و قد فرغنا عن ان العلم به لا ینجز سوی الأقل، و الأقل حاصل بحسب الفرض».

*مناقشه: منجّزیت تنجیزی استصحاب و منجّزیت تعلیقی علم وجدانی*

به نظر می‌رسد بیان ایشان صحیح نیست. توضیح اینکه این مغالطه در موارد بسیاری وجود دارد که منجّزیت علم وجدانی به مراتب از منجّزیت اماره و اصل، اقوی است؛ زیرا حجّیت و منجّزیت علم در طول جعل نبوده، امّا منجّزیت اماره و اصل در طول جعل است. این مطلب صحیح نبوده و منجّزیت علم وجدانی، اضعف از منجّزیت اماره و اصل است؛ زیرا منجّزیت علم وجدانی، تعلیقی بوده و معلّق بر عدم ترخیص از سوی شارع است؛ امّا منجّزیت اماره و اصل، تنجیزی می‌باشد. یعنی اگر فرض شود اصل شرعی یا اماره شرعی وجود دارد، معلّق شدن بر عدم ترخیص از سوی شارع ممکن نیست. به عبارت دیگر فرض این است که شارع چنین اصل یا اماره‌ای دارد، لذا ترخیص معنی ندارد.

بنابراین علم وجدانی به جامع منجّز بوده امّا منجّزیت آن بر عدم ترخیص از سوی شارع، معلّق است؛ و فرض این است که شارع نسبت به اکثر ترخیص داده است؛ بنابراین علم وجدانی منجّز نخواهد بود. یعنی اگر وجوب به اکثر تعلّق گرفته باشد، هرچند فعلی بوده امّا منجّز نیست؛ بر خلاف استصحاب جامع که منجّزیت آن به نحو تنجیزی است. یعنی اگر شارع استصحاب داشته باشد و تعبّد به بقاء وجوب کرده باشد، معلّق بر عدم ترخیص نیست. پس یعنی در ناحیه اکثر ترخیصی نیست، و تهافت در مولی است که تنجیز وی معلّق بر عدم ترخیص باشد.

در نتیجه اگر دلیل استصحاب شامل این شکّ (یعنی شکّ در بقاء وجوب جامع، بعد از اتیان اقلّ) شود، منجّزیتِ آن به نحو تنجیزی بوده و تعلیقی نیست؛ لذا شارع ترخیصی نسبت به ترک اکثر نداشته و دلیل استصحاب به حکومت یا تخصیص مقدّم بر دلیل ترخیص است.

**اشکال دوم: تقدّم اصل سببی بر مسبّبی مضادّ**

به نظر می‌رسد دلیل استصحاب (یعنی «لاتنقض الیقین بالشکّ») شامل چنین شکّی نیست. توضیح اینکه در این مثال سه شکّ وجود دارد: شکّ در تعلّق وجوب به اکثر؛ شکّ در تعلّق وجوب به اقلّ؛ و شکّ در بقاء تکلیف فعلی بعد از اتیان اکثر؛ همانطور که در مباحث قبل بیان شد، دلیل اصل مؤمّن شامل شکّ در وجوب اقلّ نیست؛ امّا شامل شکّ در وجوب اکثر می‌باشد. یعنی برائت از وجوب اکثر جریان دارد.

با توجّه به این نکته، هرچند یقین به تکلیف فعلی قبل از اتیان اقلّ بوده و پس از اتیان اقلّ نسبت به بقاء آن شکّ می‌شود، امّا دلیل استصحاب شامل چنین شکّی نیست؛ زیرا این شکّ، مسبّبی بوده و اصل جاری در شکّ سببی مضادّ، مقدّم بر آن است. شکّ در بقاء تکلیف فعلی (مجرای استصحاب) ناشی از شکّ در وجوب اکثر (مجرای برائت) می‌باشد. یعنی با علم به وجوب اکثر یا عدم وجوب آن، شکّی در بقاء وجوب پس از اتیان اقلّ

نیست. بنابراین اگر برائت در شکّ نسبت به وجوب اکثر جاری شود، دلیل اصل مضادّ (دلیل استصحاب) در نظر عرف، شامل شکّ مسبّبی نمی‌شود. یعنی عرف آن را موضوع برای دلیل استصحاب نمی‌بیند.

ممکن است گفته شود تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی مضادّ در جایی است که سببیّت بین آنها شرعی باشد[1]؛ در حالیکه سببیت در مثال فوق عقلی است؛ زیرا لازمه عقلی بقاء وجوب، وجوب اکثر است. بنابراین اصلِ سببی در این موارد بر اصل مسبّبی مقدّم نخواهد شد.

پاسخ این شبهه در بحث استصحاب داده شده که در یک مورد از ملازمه عقلی نیز اصل سببی مقدّم بر اصل مسبّبی است؛ یعنی در جایی که سبب و مسبّب از افعال شارع بوده و مستند به شارع باشد. در این مثال نیز سبب و مسبّب به دست شارع است یعنی شارع می‌تواند اکثر را واجب نماید، و می‌تواند وجوب جامع را بعد از اتیان اقلّ باقی بداند (به این صورت که اکثر را واجب کند) و یا باقی نگذارد (به این صورت که اقلّ را واجب نماید)؛ لذا در این موارد نیز اصل سببی بر اصل مسبّبی مقدّم است.

بنابراین با وجودِ برائت از اکثر، دلیل استصحاب شامل شکّ در بقاء وجوب فعلی نیست؛ زیرا هرچند ملازمه و سببیّت بین آن دو شکّ عقلی است، امّا سبب و مسبب از افعال شارع بوده (یعنی ایجاب به دست شارع است) و اطلاقی در نظر عرفی برای دلیل استصحاب وجود ندارد که شامل این شکّ شود. به عبارت دیگر اگر شارع تعبّد به بقاء سبب نماید، عرف آن را تعبّد به بقاء مسبّب نیز می‌بیند؛ زیرا مسبّب نیز به دست شارع و از افعال اوست.

ج۶۶ ۹۷/۱۰/۲۴

*ب. استصحاب برای عدم لزوم احتیاط*

قائلین به جریان برائت در اقلّ و اکثر ارتباطی، برای اثبات عدم لزوم احتیاط، به استصحاب نیز تمسّک نموده‌اند. توضیح اینکه شکّ در تعلّق وجوب به اکثر، و شکّ در تعلّق آن به اقلّ وجود دارد؛ استصحاب عدم تعلّق وجوب به اکثر جاری شده؛ امّا استصحاب عدم تعلّق وجوب به اقلّ جاری نیست؛ زیرا همانطور که در مباحث قبلی توضیح داده شد، اصل مؤمّن نسبت به اقلّ جاری نشده و ترخیص در ترک اقلّ ممکن نیست. بنابراین اصل در اکثر بدون معارض جاری است. این استصحاب از موارد استصحابِ «عدم ازلی» نبوده بلکه استصحابِ «عدم نعتی» است، که دو صیاغت دارد:

[1]. به عنوان مثال فرض شود شکّ در نجاست آبی وجود داشته و شکّ در نجاست دست نیز باشد که با آن آب تطهیر شود. در این صورت، شکّ در نجاست دست پیدا می‌شود که ناشی از شکّ در نجاست آب است. این سببیّت شرعی بوده و اصل سببی مقدّم بر اصل مسبّبی خواهد بود؛ زیرا شارع غَسل به آب طاهر را سبب برای طهارت متنجّس قرار داده است.

الف. صیاغت اول اینکه قبل از تحقّق شرط وجوب، قطع به عدم وجوب فعلی وجود داشته و بعد از تحقّق آن شرط، استصحاب عدم جعل وجوب می‌شود. به عنوان مثال قبل از اذان صبح قطعاً تکلیف فعلی به نماز ده جزئی و اکثر نبود، و بعد از اذان شکّ در آن می‌شود، که استصحاب عدم تکلیف فعلی می‌شود.

ب. صیاغت دوم اینکه استصحاب عدم جعل وجوب قبل از تشریع شود. توضیح اینکه تمام تشریعات شرعی، حادث است[۱]؛ یعنی هر حرمت و وجوبی، حادث است. به عنوان مثال زمانی وجوب برای «صوم» و «صلاة» و «حجّ» جعل نشده بود؛ و حرمت نیز برای «کذب» و «غیبت» تشریع نشده بود. بنابراین شکّ در تشریع وجوب برای اکثر شده، که استصحاب عدم تشریع جاری می‌شود؛ امّا استصحاب عدم تشریعِ اقلّ، فی نفسه جاری نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد اصل مؤمّن نسبت به اقلّ جاری نیست. پس اصل در اکثر، بدون معارض جاری می‌شود.

ممکن است اشکال شود لازمه عقلی استصحاب عدم جعل، این است که مجعول نباشد. بنابراین استصحاب عدم جعل اکثر، اصل مثبت بوده و حجّت نیست؛ پاسخ این است که در بحث استصحاب خواهد آمد که تعبّد به عدم تشریع، عرفاً تعبّد به عدم مجعول و تکلیف فعلی است. یعنی مضمونِ تعبّد به عدم جعل، عرفاً تعبّد به عدم مجعول و مشروع است. بنابراین استصحاب عدم تعلّق وجوب به اکثر جاری شده و اصل مؤمّن نسبت به وجوب اکثر است. این تعبیری عرفی است برای اینکه مجعول و تکلیف فعلی نباشد. لذا به نظر می‌رسد این استصحاب جاری بوده و اصل مثبت نیست.

---

[۱]. تشریع از مقوله فعل بوده و حدوث مقوّمِ فعل است؛ محال است فعلی ازلی باشد. اینکه فلاسفه فعلِ حقّ تعالی را ازلی دانسته‌اند؛ به معنی ازلیتِ فعل نبوده بلکه به معنی ازلیتِ موجود است؛ یعنی وجودِ عقل اول ازلی بوده و این موجودی ازلی است؛ امّا ایجاد آن نمی‌تواند ازلی باشد. البته فعل به معنای مقوله بر خداوند متعال بلکه بر هر موجود مجرّدی محال است؛ پس باید گفته شود تشریع فعلی الهی نیست. دو پاسخ برای این اشکال وجود دارد: اول اینکه تشریع می‌تواند فعل نبی اکرم صلّی الله علیه و آله یا یکی از ملاک جسمانی باشد؛ و پاسخ دوم اینکه تشریع از ناحیه خداوند متعال باشد امّا امری حادث است زیرا نظام عالم اینچنین است که وقتی شرائط محقّق شود، تشریع صورت می‌گیرد؛ امّا افاضه آن از ازل صورت گرفته است. به عنوان مثال فرض شود در اتاق چراقی وجود دارد که از ازل روشن بوده و حادث نیست؛ امّا پرده‌ای روی دیوار وجود دارد، که نور روی دیوار نیست. پرده که کنار رود، دیوار روشن می‌شود؛ در این مثال هرچند نور حادث نبوده و ازلی است؛ امّا روشنی دیوار، امری حادث است. بنابراین ممکن است حدوث موجودات طبیعت مانند روشن شدن دیوار باشد. به عنوان مثال زید الآن موجود شده امّا به وجودی که از ازل افاضه شده است. پس زید حادث است امّا وجودش از ازل افاضه شده است. بنابراین تشریع مانند روشن شدن دیوار در مثال فوق، از امور حادث است. لذا اگر شارع حقّ تعالی باشد، تشریع به وزان روشن شدن دیوار است (نزد حکماء وجود حقائق از این قبیل است؛ زیرا فعل بر مجرّدات محال است یعنی فعل عقل فعّال مانند خودش قدیم و ازلی است؛ امّا وقتی ظرف وجود و شرائط آن محقّق شود، موجود می‌شوند). به هر حال تشریع (چه فعل نبی اکرم صلّی الله علیه و آله باشد چه فعل الهی) امری حادث است.

**نظر مختار: جریان استصحاب**

به نظر می‌رسد استصحاب عدم تشریع وجوب اکثر جاری می‌باشد[۱]. البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، نسبت به وجوب اکثر، برائت نیز جاری است. جریان استصحاب عدم جعل اکثر، منافاتی با جریان برائت نسبت به وجوب اکثر ندارد؛ زیرا استصحاب مؤمّن، منافاتی با برائت ندارد بلکه استصحاب منجّز منافی برائت بوده و مقدّم بر برائت است.

بنابراین دو اصلِ استصحاب عدم جعل اکثر و برائت از وجوب اکثر، جاری بوده و نسبت به وجوب اکثر تأمین وجود دارد. یعنی دو اصل مؤمّن نسبت به آن وجود دارد.

***جمع‌بندی تنبیه اول: جریان استصحاب عدم جعل اکثر***

نتیجه تنبیه اول اینکه نسبت به وجوب اکثر، استصحاب عدم جاری است؛ همانطور که برائت نیز جاری است؛ یعنی در مقام امتثال، اکتفاء به اقلّ کافی است؛ و نیازی نیست که اکثر اتیان شود.

*تنبیه دوم: دوران امر بین شرطیت و مانعیت*

گاهی نسبت به مانعیت یا شرطیت امری در واجب، شکّ می‌شود. باید مقتضای صناعت نسبت به چنین شکّی بررسی شود[۲]. ابتدا به عنوان مقدّمه تفاوت شرط و مانع توضیح داده می‌شود:

***مقدّمه: تفاوت شرط و مانع***

اگر وجودِ امری به عنوان قید در واجب اخذ شده باشد «شرط» است؛ و اگر عدمِ چیزی در واجب اخذ شده باشد، آن امر «مانع» است. پس شرط امری وجودی بوده و مانع امری عدمی است.

مثال فقهی اینکه مصلّی نباید عاری باشد، یعنی شرطِ نماز این است که تستّر به لباس طاهر داشته باشد. فرض شود زید فقط یک لباس متنجّس دارد که تطهیر آن ممکن نیست. از حیث فقهی احتمال ندارد که نماز از وی ساقط بوده و نمازی بر وی واجب نباشد. آیا تکلیف وی، نماز با همین لباس متنجّس است؛ و یا باید نماز در حال عریان بخواند (البته با شرائط که مثلاً نشسته باشد و با ایماء سجده نماید)؟ به عبارت دیگر ممکن است نماز وی مشروط به تستّر به لباس متنجّس بوده، و یا مشروط به عدم تستّر به آن است. اگر شرط نماز وی عدم تستّر

---

[۱]. ممکن است اشکال شود این شبهه حکمیه بوده و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست؛ پاسخ این است که عدم جریانِ استصحاب در شبهات حکمیه، در امر وجودی است؛ امّا اگر شبهه حکمیه، امری عدمی باشد استصحاب در آن جاری است.

[۲]. اینکه چطور این مسأله به بحث اقلّ و اکثر برمی‌گردد، از مباحث آینده معلوم می‌شود.

باشد، پس تستّر به این لباس، مانع است؛ و اگر شرط نمازش تستّر باشد، پس تستّر به این لباس، شرط است. بنابراین شکّ وجود دارد که تستّر، شرط است یا مانع است. اگر تستّر مانع باشد، پس «عدم تستّر» شرط است.

*نظر مشهور: احتیاط به اتیان دو نماز*

باید وظیفه زید در مثال فوق بررسی شود. ممکن است نماز با تستّر به آن لباس، و یا نماز بدون تستّر به آن (یعنی نماز در حال عریان)، بر زید واجب باشد.

در نظر مشهور مقتضای علم اجمالی این است که دو برائت تعارض کرده و نوبت به احتیاط برسد. برائت از وجوبِ نمازِ مشروط به تستّر، با برائت از وجوبِ نمازِ مشروط به عدم تستّر، طرفین علم اجمالی بوده و تساقط می‌کنند. در نتیجه باید دو نماز بخواند یکی نماز با لباس نجس و دیگری نماز در حال عریان.

ج۶۷ ۹۷/۱۰/۲۵

*نظر مختار: تخییر در اتیان یک نماز با تستّر و یا یک نماز بدون تستّر*

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح نبوده و نیازی به احتیاط نیست. توضیح اینکه شکّ در مانعیت یا شرطیت «تستّر» به دو صورت ممکن است:

الف. صورت اول اینکه سه احتمال در تکلیف وجود داشته باشد: وجوب تعیینیِ نماز با تستّر؛ و وجوب تعیینیِ نماز بدون تستّر؛ و وجوب تخییریِ نماز با تستّر یا بدون آن؛ یعنی دو احتمال اول، وجوب تعیینی بوده؛ و احتمال سوم، وجوب تخییری باشد. در این صورت، دوران امر بین تعیین و تخییر شده و حکم آن از مطالب گذشته معلوم است. یعنی برائت از تعیین جاری شده و در مقام عمل می‌تواند نماز با تستّر یا نماز بدون تستّر بخواند.

ب. صورت دوم اینکه فقط دو احتمال وجود داشته باشد: وجوب تعیینیِ نماز با تستّر؛ و وجوب تعیینیِ نماز بدون تستّر؛ یعنی از حیث فقهی، احتمال تخییر نباشد. در این صورت، آیا علم اجمالی منجّز بوده و باید هر دو نماز اتیان شود، و یا علم اجمالی منجّز نبوده و می‌تواند یک نماز بخواند؟

به نظر می‌رسد نیازی به احتیاط نبوده و می‌تواند به یک نماز (با تستّر یا بدون آن) اکتفاء نماید؛ زیرا برائت نسبت به وجوب نماز با تستّر، و همینطور نسبت به وجوب نماز بدون تستّر، جاری می‌شود؛ در نتیجه می‌تواند به یک نماز اکتفاء نماید (یعنی خصوصِ نماز با تستّر و یا خصوصِ نماز بدون تستّر، واجب نیست). این دو برائت از طرفین علم اجمالی، جاری هستند؛ زیرا در فرض فوق، مخالفت قطعیه ممکن نیست. یعنی هر نمازی (با تستّر یا بدون آن) خوانده شود، احتمال موافقت و مخالفت دارد. اصلِ مؤمّن در اطراف علم اجمالی، محذور ثبوتی ندارد؛ بلکه به سبب ارتکاز مناقضه (بین وجود تکلیف فعلی بین اطراف، و ترخیص در تمام اطراف)، ترخیص در دو

طرف معاً جاری نمی‌شود؛ امّا در جایی که مخالفت قطعیه ممکن نباشد (هرچند موافقت قطعیه ممکن است به اینکه دو نماز بخواند)، عرف مناقضه در ترخیص نسبت به هر دو طرف، نمی‌بیند. بنابراین ترخیص از هر دو طرف جاری شده و در مقام عمل می‌تواند به یک نماز اکتفاء نماید.

ممکن است اشکال شود در مثال فوق نیز مخالفت قطعیه ممکن بوده لذا ترخیص در دو طرف جاری نخواهد بود؛ زیرا اگر هیچ نمازی نخواند، مخالفت قطعیه است؛ پاسخ اینکه نتیجه جریان دو برائت، این نیست که اصلِ نماز را ترک نماید. یعنی چنین تأمینی وجود نداشته و نسبت به وجوبِ اصلِ نماز، علم وجود دارد. برائت فقط نسبت به قیدِ تستّر، و قیدِ عدم تستّر، ترخیص می‌دهد.

ممکن است گفته شود مخالفت قطعیه ممکن است به اینکه نصف نماز را با تستّر و نصف دیگر را بدون تستّر بخواند؛ پاسخ اینکه جریان دو برائت چنین ترخیصی را نیز نتیجه نمی‌دهد. فرض این است که وجوب به نماز با تستّر (یعنی در طول نماز)، و یا بدون تستّر (در طول نماز) تعلّق گرفته است؛ بنابراین برائت نتیجه می‌دهد که مکلّف می‌تواند نمازش را تماماً با تستّر بخواند (زیرا برائت از وجوبِ «نماز بدون تستّر» جاری است)؛ و می‌تواند نمازش را تماماً بدون تستّر بخواند (زیرا برائت از وجوبِ «نماز با تستّر» جاری است)؛ امّا ترخیصی نسبت به اینکه نصف نماز را با تستّر و نصف دیگر را بدون تستّر بخواند، وجود ندارد[1].

در نتیجه مکلّف در مقام عمل تخییر دارد که یک نماز با تستّر و یا یک نماز بدون تستّر بخواند. البته اگر همین شرائط در دفعات متعدّد باشد، هرچند می‌تواند مثلاً نماز امروز را با تستّر و نماز فردا را بدون تستّر بخواند (زیرا هر روز تخییر دارد)؛ امّا علم به فوت برخی از نمازها پیدا می‌شود که به مقدار علم باید قضاء نماید.

*تنبیه سوم: اقلّ و اکثر در شبهه موضوعیه*

مثال رائج در بحث اقلّ و اکثر در علم اصول، شبهه حکمیه است. به عنوان مثال شکّ از مانعیت چیزی یا جزئیت چیزی مطرح می‌شود. مثال معروف همان شکّ در جزئیتِ سوره است؛ امّا شکّ در اقلّ و اکثر، به نحو شبهه موضوعیه نیز ممکن است، که دو مثال ذکر می‌شود:

***مثال اول: شکّ در مانعیت لباس مشکوک در نماز***

مثال اول در موانع است که گاهی به نحو شبهه موضوعیه است. به عنوان مثال شرط صحّت نماز این است که لباس وی از اجزاءِ «ما لایؤکل» نباشد. یعنی نماز در چنین لباسی باطل است. به عنوان مثال نماز در لباسی از

[1]. زیرا در صورت دوم فقط احتمال وجوب تعیینیِ اشتراط و وجوب تعیینیِ مانعیت تستّر بوده و احتمال «لابشرط» بودن را نمی‌دهد.

پوست روباه باطل است. فرض شود لباسی وجود دارد که معلوم نیست پوست گوسفند است یا روباه، یعنی شکّ در مانعیتِ آن نسبت به نماز وجود دارد که این شکّ به نحو شبهه موضوعیه است؛ همینطور نماز با لباسی که از پوست میته باشد، باطل است. فرض شود لباسی از پوست گوسفند وجود دارد، که شکّ در میته بودنِ آن شده است. بنابراین شکّ در مانعیتِ نماز در چنین لباسی وجود داشته که به نحو شبهه موضوعیه است. هر دو مثال از امثله اقلّ و اکثر ارتباطی است (شکّ در وجوبِ تعیینیِ نماز در لباس طاهر دیگر، و یا وجوب تخییریِ نماز در این لباس یا لباس دیگر شده است). در این موارد، برائت از اکثر جاری می‌شود. یعنی برائت از این تقیّد و اشتراط جاری شده و نماز در لباس مشکوک کافی خواهد بود.

همانطور که گفته شد تفاوت بین «شرط» و «مانع» در این است که «شرط» امری است که وجوداً در واجب اخذ شده است؛ و «مانع» امری است که عدماً در واجب اخذ شده است. به عنوان مثال در لباس مصلّی گاهی گفته می‌شود «طهارت» شرط است، و گاهی گفته می‌شود «نجاست» مانع است. یعنی عدم نجاست در واجب اخذ شده است. اثر مهمّ عملی بین آنها این است که در شرط، انحلال وجود ندارد؛ امّا در مانع وجود دارد؛ توضیح اینکه فرض شود شرط لباس در نماز «طهارت» باشد. بنابراین اگر ده لباس طاهر وجود داشته باشد، فقط یک تکلیف وجود دارد نه اینکه ده تکلیف باشد؛ امّا اگر فرض شود که «نجاستِ لباس» مانع نماز است، در جایی که سه لباس نجس وجود داشته باشد، انحلال هست. یعنی باید نمازی که می‌خواند در این لباس نباشد، و در آن لباس نباشد، و در لباس سوم هم نباشد.

در نتیجه اگر طهارت معتبر باشد، در شکّ در طهارت لباس، برائت از اکثر (برائت از وجوبِ تعیینیِ نماز در لباس طاهر دیگر) جاری نیست؛ بلکه باید رجوع به لباس شود که ممکن است اصل طهارت یا استصحاب در آن جاری باشد. بر خلاف اینکه نجاست مانع باشد، که در شکّ در نجاست لباس، برائت از اکثر (برائت از وجوبّ اشتراط نماز به اینکه در این لباس نباشد) جاری است. یعنی نسبت به شکّ در شرطیت به اینکه نماز نباید در این لباس باشد، برائت جاری می‌شود. به عبارت دیگر با قطع نظر از اصول عملیه که در نفسِ لباس جاری است، ترخیص و برائت از اشتراط نیز جاری است.

در نتیجه همیشه شکّ در موانع به اقلّ و اکثر در شبهه موضوعیه برمی‌گردد؛ بر خلاف شرائط که اقلّ و اکثر نیست. به عبارت دیگر اگر چیزی مانند نجاست لباس، مانع نماز باشد؛ به عدد لباس‌های نجس، مانع و تقیّد به عدم وجود دارد؛

***مثال دوم: شکّ در جزئیت سوره به سبب شکّ در وجود مرض***

مثال دیگر برای اقلّ و اکثر در شبهات موضوعیه این است که فرض شود خواندنِ سوره نسبت به مریض، شرط در نماز نیست؛ امّا نسبت به فردِ سالم، شرط است. اگر کسی شکّ در مرض در خودش نماید، شکّ در اشتراط سوره نسبت به خود دارد. این مثال نیز اقلّ و اکثر ارتباطی است. یعنی اگر سالم باشد، نماز ده جزئی بر وی واجب است؛ و اگر مریض باشد، نماز نُه جزئی بر وی واجب است. این شبهه نیز موضوعیه است؛ زیرا منشأ آن جعل نبوده بلکه امری خارجی است.

در این مورد نیز برائت از وجوب اکثر جاری شده و در مقام امتثال می‌تواند نماز نُه جزئی خوانده و به هما اکتفاء نماید.

ج۶۸ ۹۷/۱۰/۲۶

*تنبیه چهارم: اقلّ و اکثر در محصّل*

گاهی تکلیف به امری تعلّق گرفته و شکّ در محصِّل آن امر می‌شود که محصّل آن مردّد بین اقلّ و اکثر است؛ در این موارد آیا نسبت به اکثر برائت جاری است؟ محصّل همان سبب بوده و ممکن است تکوینی یا شرعی باشد، لذا هر یک مستقلاً بررسی می‌شوند:

***محصِّل تکوینی***

محصّل تکوینی، چیزی است که سببیّت تکوینی دارد؛ به عنوان مثال «تیر زدن» سبب تکوینی برای «قتل» است. فرض شود مولایی به عبد، امر به قتل حیوانی نماید. سبب قتل همان تیر زدن به حیوان است. اگر عبد شکّ کند که حیوان با یک تیر به قتل می‌رسد یا با دو تیر، شکّ در محصّل تکوینی تکلیف دارد. شکّ در محصّل در این مثال، به نحو اقلّ و اکثر است.

**عدم جریانِ برائت از اکثر، در محصِّل تکوینی**

آیا برائت از اکثر (یعنی دو تیر زدن) جاری شده و در مقام امتثال می‌تواند به زدنِ یک تیر، اکتفاء نماید؟ به نظر می‌رسد پاسخ این مسأله واضح است که باید احتیاط شود. یعنی در این موارد، شکّ در امتثال شده که عقلاً باید احتیاط شود. بنابراین باید دو تیر بزند تا احراز نماید، امتثال تکلیف (یعنی قتل حیوان) شده است. پس باید احتیاط کرده و اکثر را اتیان کند.

*محصِّل شرعی*

محصّل شرعی عبارت است از اینکه حکمی شرعی باشد که شارع برای آن سببی قرار داده است. به عنوان مثال سببِ «طهارتِ لباس متنجّس» همان «غَسل به آب» است. حکم شرعیِ طهارت و نجاست از احکام شرعی هستند. یکی از شرائط نماز، طهارتِ بدن و لباس است. اگر بدن یا لباسی متنجّس به بول شود، سبب طهارت آن غَسل به آب طاهر است. اگر شکّ شود طهارت این لباس یا بدن، با کدامیک از «غَسل مرّةً» یا «غَسل مرّتین» حاصل می‌شود، شکّ در محصّل شرعی به نحو اقلّ و اکثر وجود خواهد داشت. یعنی شکّ در محصّل طهارت شده که دائر بین اقلّ و اکثر است.

در این موارد، آیا برائت از اکثر جاری می‌شود که در مقام تحصیل طهارت به «غَسل مرّةً» اکتفاء شود؟

**جریانِ برائت از اکثر، در محصِّل شرعی**

مشهور در این موارد، برائت از اکثر را جاری دانسته و یک بار غَسل را کافی می‌دانند. این مثال، در فقه مثالی واقعی بوده و در آن اختلاف شده است. یعنی اختلاف شده که تطهیر متنجّس به بول با آب قلیل (و حتی آب کرّ) به یک بار غَسل بوده و یا به دو بار غَسل محقّق می‌شود. اقوالی در این مسأله وجود دارد که اگر دلیل لفظی نباشد، باید به اصل عملی رجوع شود. در نظر مشهور، برائت از اکثر جاری شده و یک بار غَسل کافی است.

*اشکال: جریانِ احتیاط در شکّ در امتثال*

نسبت به نظر مشهور اشکالی مطرح شده که این موارد نیز مجرای قاعده اشتغال است؛ زیرا مکلّف، مأمور به نماز با بدن یا لباس طاهر بوده و اگر فقط یک بار غَسل نماید، شکّ در طهارت خواهد داشت. بنابراین شکّ در ایجاد نماز با لباس و بدن طاهر دارد. در نتیجه باید در مقام امتثال احتیاط کرده و دوبار غَسل نماید؛ تا یقین به فراغ ذمّه حاصل نماید[1].

*جواب از اشکال: عدم بیان نسبت به اشتراط زائد*

از این اشکال جوابی داده شده که هرچند طهارت شرط است، امّا سببیتِ غَسل برای آن شرعی است. بنابراین اگر دو بار غَسل معتبر باشد، باید شارع بیان نماید؛ و فرض این است که بیانی از شارع نرسیده است. در نتیجه شکّ می‌شود وظیفه وی نماز در لباس با یک غَسل است یا با دو غَسل، که برائت از اکثر جاری شده و

[1]. استصحاب نجاستِ بدن یا لباس، در نظر مختار جاری نیست؛ زیرا شکّ در شبهه حکمیه است. لذا نوبت به اصل بعدی می‌رسد.

می‌تواند به نماز با یک غَسل اکتفاء نماید. یعنی در مقام امتثال به نمازی اکتفاء می‌کند که در لباسِ یک بار شسته شده، باشد.

البته دلیلی وجود ندارد که با یک بار غَسل، آن لباس یا بدن طاهر شود؛ امّا دلیل هم نیست که بعد از یک غَسل، نجس باشد؛ یعنی اگر دستِ زید متنجّس به بول شود، و یک بار شسته شود؛ شکّ در طهارت و نجاست آن وجود دارد. اصل عملی استصحاب جاری نیست، زیرا شبهه حکمیه است؛ لذا نوبت به قاعده طهارت می‌رسد[۱]. اگر استصحاب جاری بود، مقدّم بر قاعده طهارت بود.

بنابراین در شکّ در محصّل شرعی، می‌شود به اقلّ اکتفاء نمود.

*تنبیه پنجم: شکّ در اطلاق جزئیت نسبت به برخی حالات*

گاهی شکّ در اقلّ و اکثر به لحاظ اجزاء می‌شود. یعنی نسبت به جزئیت امری شکّ می‌شود، که گفته شده برائت از اکثر جاری است؛ امّا گاهی نسبت به جزئیت در برخی حالات شکّ می‌شود[۲]. به عنوان مثال نماز با سوره بر انسان سالم واجب است، امّا نسبت به انسان مریض شکّ وجود دارد که نماز ده جزئی (یعنی نماز با سوره) واجب است یا نماز نُه جزئی؟ به عبارت دیگر سوره در حالت مرض هم جزء واجب است؟ در این مثال واضح است که اگر دلیل لفظی نباشد، برائت از وجوب اکثر در حال مرض جاری می‌شود؛ بنابراین مریض می‌تواند به نماز نُه جزئی اکتفاء نماید.

امّا دو حالت از حالات وجود دارد که فقهاء را به بحث واداشته است: حالت نسیان؛ و حالت تعذّر؛ «حالت نسیان» یعنی در حین عمل دچار نسیان شده و جزء یا شرطی را فراموش نماید. «حالت تعذّر» یعنی مکلّف نسبت به برخی اجزاء یا برخی شرائط متعذّر شود. یعنی یک جزء یا شرط را نسیاناً ترک کند، و یا مکلّف دچار عذر شده و برخی اجزاء یا شرائط را قدرت نداشته و ترک نماید. به لحاظ این دو حالت وظیفه مکلّف باید بررسی شود:

---

[۱]. کسانی که فتوا به دوبار شستن داده‌اند، برخی دلیل اجتهادی داشته و برخی نیز به اصل عملی تمسّک کرده‌اند، مثلاً استصحاب در شبهه حکمیه را قبول دارند، لذا فتوا به دوبار شستن می‌دهند؛ امّا در نظر مختار، یک بار شستن کافی است؛ البته نه به دلیل اجتهادی، بلکه به دلیل اصل عملی یعنی قاعده طهارت.

[۲]. این تنبیه مهمّترین تنبیه اقلّ و اکثر بوده و نکات آن از ادقّ مباحث «اصالة الاحتیاط» است.

*مقام اول: نسیان*

گاهی مکلّف در حین عمل دچار نسیان شده و جزء یا شرطی را رعایت نمی‌کند؛ به عنوان مثال نسبت به رکوع یا سجده یا سوره در حین نماز دچار نسیان شده، آن را اتیان نکرد. بعد از عمل یا بعد از گذشتن محلّ آن جزء، متوجّه می‌شود که جزئی را فراموش کرده است[۱]. آیا این مسأله نیز دوران بین اقلّ و اکثر است به این بیان که اگر در حال نسیان مکلّف به اکثر بوده، عمل وی باطل است؛ و اگر مکلّف به اقلّ بوده، عمل وی صحیح است؟

مرحوم شیخ شبهه‌ای مطرح نموده که این مسأله اقلّ و اکثر نیست؛ زیرا در حال نسیان مکلّف به اکثر نبوده و ناسی در ظرف نسیان، تکلیف فعلی ندارد. البته مکلّف به اقلّ نیز نبوده، زیرا هرچند نسبت به اقلّ ناسی نیست، امّا موضوع تکلیفِ به اقلّ نیز همان «ناسی جزء دهم» است. تکلیف به اقلّ نیز ممکن نیست زیرا این خطاب قابل ایصال به ناسی نبوده و تا واصل شود، نسیان مرتفع می‌شود.

بنابراین نسبت به اکثر تکلیفی ندارد؛ زیرا ناسیِ اکثر است؛ و نسبت به اقلّ نیز تکلیفی ندارد؛ زیرا موضوعِ تکلیف به اقلّ همان «ناسیِ اکثر» بوده و با وصول خطاب، نسیان وی برطرف می‌شود[۲]. چنین تکلیفی لغو بوده و قابل جعل نیست؛ زیرا هیچگاه تنجّز نمی‌یابد و تا واصل شود، موضوع آن منعدم شده و از فعلیت خارج می‌شود. لذا ایشان فرموده باید بحث از مسقطیت نمود که آیا تکلیف به اکثر با اتیان اقلّ ساقط می‌شود؟ شکّ در مسقطیت نیز مجرای احتیاط است.

برای بررسی کلام شیخ، اصل مسأله در جهاتی بررسی می‌شود.

ج۶۹ ۹۷/۱۱/۰۶

**جهت اول: امکان تکلیف ناسی، به اقلّ**

همانطور که گذشت مرحوم شیخ فرموده مکلّف در حال نسیان، تکلیفی ندارد. تکلیف به اکثر ندارد، زیرا نسبت نسبت به آن نسیان داشته و تکلیف ناسی ممکن نیست؛ تکلیف به اقلّ نیز ندارد، زیرا موضوع تکلیف به اقلّ، «ناسی اکثر» بوده که قابل ایصال به ناسی نیست. یعنی تکلیف فعلی وقتی واصل می‌شود که عالم به موضوع شود، لذا تا واصل شود، نسیان مرتفع می‌شود. بنابراین بحث در مسقط بودنِ اتیان به اقلّ، می‌باشد. یعنی باید مسقط بودنِ اتیان اقلّ، نسبت به تکلیفِ در حال ذُکر بررسی شود؛ اگر مسقط باشد، نیازی به اعاده ندارد؛ و اگر مسقط نباشد، باید اعاده شود. مرحوم شیخ فرموده این شکّ در مقام امتثال بوده و باید احتیاط شود.

---

[۱]. اگر مکلّفی تا حین موت، التفات به نسیان خود پیدا نکند، از محلّ بحث خارج است.

[۲]. این تکلیف عجیبی است که آنِ وصول، همان آنِ انعدام موضوع است.

ابتدا باید امکان تکلیفِ ناسی، به اقلّ بررسی شود. یعنی آیا تکلیفِ کسی که جزئی را فراموش کرده، به اقلّ (یعنی تکلیف وی، به غیر جزء منسیّ)، ممکن است؟ شیخ فرموده محال است؛ زیرا قابل ایصال نیست. وصول موضوع آن مساوق با انعدام موضوع است.

*وجه اول برای تصویر تکلیف ناسی، به اقلّ*

شهید صدر فرموده تکلیف ناسی، به اقلّ ممکن و قابل وصول است. ایشان دو وجه برای تصحیح تکلیف ناسی به اقلّ بیان فرموده است.

وجه اول اینکه ممکن است مولی ناسی را به جامع بین ناقص و تامّ، تکلیف نماید؛ امّا ناقص در حال نسیان، و تامّ در حال ذُکر است. یعنی جامع بین دو حصّه که یک حصّه در حال نسیان، و حصّه دیگر مطلق بوده و قیدی نداشته باشد. مکلّف همیشه خود را اتیان کننده نسبت به حصّه دوم دانسته و از آن امر واحد منبعث شده و عمل را اتیان می‌کند؛ یعنی هرچند عمل را اتیان می‌کند، امّا گمان دارد حصّه اکمل و تامّ (یعنی نماز ده جزئی) را اتیان می‌کند، در حالیکه ناسی بوده و ناقص را اتیان کرده است[1]. بنابراین عمل را به داعی اتیان و امتثالِ همین تکلیف و امر واحد انجام داده، و فقط گمان کرده حصّه کامل را ایجاد کرده است[2].

به نظر می‌رسد این صورت صحیح بوده و اشکالی ندارد.

*وجه دوم برای تصویر تکلیف ناسی، به اقلّ*

وجه دوم اینکه شارع فرموده نماز دارای ده جزء می‌باشد. تکلیف هر مکلّف این است که باید هر تعداد جزئی که یادش هست، بخواند. به عبارت دیگر نماز حقیقت شرعی و از اختراعات شرع بوده؛ و تکلیف شارع این است که مکلّف به هر مقدار از اجزاء که متذکّر است، باید اتیان کند. لذا همه مکلّفین به تعدادی از این ده جزء

[1]. نظیر این مسأله در فقه وجود دارد. در نظر مشهور فقهاء، مکلّف در باب نماز قصر و تمام، باید جامع بین نماز قصر و تمام را اتیان نماید، که قصر در حال سفر و تمام در حال حضر است. لذا اگر کسی سفر رود، وظیفه وی تغییر نمی‌کند و همان جامع است.

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۶۹:«الأول: ان یکون التکلیف بالجامع بین الصلاة الناقصة المقرونة بالنسیان و الصلاة التامة و هو التکلیف موجه إلی طبیعی المکلف فلا یلزم منه عدم إمکان وصوله إلی الناسی لأن موضوعه کل مکلف غایة الأمر ان الناسی یری نفسه متذکرا دائما و آتیا بأفضل الحصتین من هذا الجامع مع انه انما تقع منه أقلهما قیمة و لا محذور فی ذلک بل هذا من قبیل ان یأمر المولی بالجامع بین الصلاة فی المسجد و الصلاة فی البیت و یصلی المکلف فی البیت بتصور انه مسجد فانه علی کل حال منبعث عن شخص ذلک الأمر بالجامع».

که در ذکر دارند، مکلّف هستند. هر مکلّفی گمان می‌کند تمام اجزاء را متذّکر است، امّا ناسی اقلّ را اتیان کرده که در واقع به همان نُه جزء متذّکر مأمور بوده وهمان را امتثال نموده است. بنابراین تکلیف ناسی، به اقلّ ممکن است[1].

به نظر می‌رسد این صورت نیز اشکالی ندارد.

*نظر مختار: امکان تکلیف ناسی، به اقلّ*

بنابراین تکلیف ناسی، به اقلّ نیز ممکن است. البته این دو وجه در روح و لبّ به یکی هستند. یعنی یک تکلیف نسبت به جمیع مکلّفین بوده که تکلیف به جامع است. در صورت اول جامع بین نماز تمام و نماز ناقص حینِ نسیان؛ و در صورت دوم جامع بین اجزای متذّکر[2].

در نتیجه تکلیف به اقلّ برای ناسی ممکن بوده، و نظر شیخ انصاری صحیح نمی‌باشد.

**جهت دوم: امکان تکلیف ناسی به اکثر**

مشهور بین علماء این است که تکلیف به اکثر نسبت به ناسی محال است. این نظریه رائج و مورد قبول علماست که تکلیف ناسی کلّاً محال است. به عنوان مثال کسی که نماز ظهر را فراموش کند، تکلیف به نماز ظهر ندارد. از مجموع کلمات مشهور، دو وجه برای استحاله تکلیف ناسی به دست می‌آید:

الف. اول اینکه تکلیف ناسی لغو است؛ زیرا قابل وصول نیست. یعنی جعل نسبت به ناسی در ظرف نسیان، لغو بوده لذا تکلیف نمی‌شود.

ب. وجه دوم قُبح تکلیف ناسی است. گفته شده هر ناسی نسبت به منسیّ، عاجز بوده و تکلیف عاجز نیز قبیح است. بنابراین به دو ملاک لغویت و قُبح، تکلیف ناسی محال است.

ج۷۰ ۹۷/۱۱/۰۷

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۶۹:«الثانی ان یجعل علی کل مکلف الإتیان بما یتذکر من الاجزاء فیتحرک کل مکلف نحو المقدار الملتفت إلیه و الّذی یختلف من شخص إلی آخر بمقدار تذکره و کل مکلف یتخیل انه تام التذکر و الالتفات، و علی کل حال یکون الانبعاث أیضا من الأمر الواحد المتعلق بالجامع».

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۷۰:«و الوجهان یرجعان روحا إلی امر واحد و هو الخطاب بالجامع و انما یختلفان فی کیفیة صیاغة الجامع المتعلق به الأمر».

*نظر مختار: امکان تکلیف ناسی، به اکثر*

همانطور که گفته شد مشهور تکلیف ناسی به اکثر را به ملاک لغویت و قبح محال می‌دانند. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی ممکن است. یعنی لغویت یا قبحی ندارد:

الف. لغویت: مشهور قائلند تکلیف ناسی[۱] لغو است؛ زیرا قابل ایصال به وی نیست. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی، لغو نیست؛ زیرا سه اثر و فائده دارد:

اولاً مقتضای حکمت در تشریع، تعمیم تکلیف نسبت به افراد مکلّف است. یکی از آثارِ تعمیم، این است که مکلّف کمتر دچار نسیان می‌شود. یعنی اگر مکلّف بداند در صورت نسیان هم تکلیف فعلی دارد، ناخواسته این اثر روانی و ذهنی را دارد که مکلّف کمتر دچار نسیان می‌شود. بنابراین تکلیف برای اعمّ از ملتفت و ناسی لغو نیست.

و ثانیاً ناسی می‌تواند اکثر را اتیان نماید، امّا اتیان وی اتّفاقی است نه از باب اینکه وظیفه خود را اکثر می‌داند. لذا اگر تکلیف برای اعمّ از ناسی و ملتفت جعل شود، اگر ناسی اتّفاقاً عمل را اتیان نماید، امتثال محسوب شده و می‌تواند به همان اکتفاء نماید. این نیز اثر تکلیف وی به اکثر است که عمل اتیان شده از وی به عنوان امتثال یا موافقت پذیرفته می‌شود[۲].

و ثالثاً یکی از فوائد تعمیم، شمول دلیل قضاء نسبت به ناسی است. فرض شود مکلّفی نسیاناً یک جزء یا شرطی را ترک کرده و اقلّ را اتیان نماید. اگر تکلیف ناسی همان اکثر باشد، دلیل قضاء شامل وی می‌شود؛ زیرا موضوع دلیل قضاء، «فوت» است. قضاء به تکلیف جدید بوده و موضوع آن «فوت مأموربه» است. بنابراین اگر تکلیف وی، اکثر نباشد، فوت محقّق نشده و دلیل قضاء شامل وی نیست. لذا نیازی خواهد بود برای ناسی، تکلیف مستقلّ (غیر از دلیل قضاء) جعل شود. به عبارت دیگر اگر ناسی مکلّف به اکثر باشد، لازم نیست مولی دو تشریع (یکی برای ناسی و دیگری برای فوت از مکلّفین) داشته باشد؛ بلکه به همان تکلیف قضاء، اکتفاء می‌کند. همین نکته برای خروج از لغویتِ تکلیف ناسی، کافی بوده و شارع می‌تواند به موجب همین نکته، طلب انشائی از وی داشته باشد.

در نتیجه تکلیف ناسی لغو نیست؛ لذا تکالیف الهی شامل ملتفت و غیرملتفت است. بله در ظرف نسیان، تکلیف به مرحله تنجّز نمی‌رسد[۳].

---

[۱]. چه ناسی حکم باشد که شرب خمر حرام است، و چه ناسی موضوع باشد که این خمر است.

[۲]. تفاوت «موافقت» و «امتثال» در قصد است؛ یعنی اگر قصد امتثال داشته باشد، «امتثال» بوده و اگر چنین قصدی نباشد امّا تمام شرائط رعایت شود، «موافقت» است.

[۳]. شرائط عامّه تکلیف نزد مشهور چهار امر است: بلوغ؛ عقل؛ قدرت؛ و التفات؛ این نظریه رائج است؛ امّا شرائط عامّه تکلیف در نظر شهید صدر و در نظر مختار سه امر است: بلوغ؛ عقل؛ و قدرت؛ امّا التفات، شرط تنجّز تکلیف است. البته تفاوتی بین نظر مختار و نظر شهید صدر

ب. قبح: مشهور قائلند تکلیف ناسی به سبب عجز وی، قبیح است. به نظر می‌رسد تکلیف ناسی قبحی ندارد. توضیح اینکه دو نوع قبح وجود دارد: اول قبح عقلی که امری واقعی بوده و ذهن فقط آن را درک می‌کند؛ و دوم قبح عقلائی که امری اعتباری مانند زوجیت و ملکیت است. اگر مراد مشهور همان قبح عقلی باشد، این استدلال نیز به همان وجه قبلی یعنی لغویت بازمی‌گردد؛ و اگر مراد مشهور قبح عقلائی باشد، به وجه قبل بازنمی‌گردد بلکه عقلاء تکلیف ناسی و غافل را قبیح می‌دانند. در این صورت، اشکال این است که خلاف وجدان و ارتکاز است و در ارتکاز تفاوتی بین ناسی و غیر ناسی در تکالیف عقلائیه نیست. یعنی هر جا وجوب یا حرمت عقلائی باشد، تعمیم داشته و شامل ناسی هم می‌شود. به عنوان مثال ردّ امانت نزد عقلاء لازم است، و بر ناسی و غافل هم واجب است؛ و نیز سرقت حرمت عقلائیه دارد، که بر ناسی و غافل هم ممنوع است (هرچند این وجوب یا حرمت نسبت به ناسی، منجّز نیست). بنابراین به نظر می‌رسد تکلیف ناسی و غافل عقلاءً اشکالی ندارد. با همین ارتکاز عقلائی به دنبال فهم شریعت رفته و از ادلّه اطلاق فهمیده می‌شود.

بنابراین تکلیف ناسی، به اکثر ممکن بوده و اشکالی ندارد. یعنی نماز ده جزئی بر ناسی سوره هم واجب بوده و وجوب آن فعلی است، امّا منجّز نیست.

**جهت سوم: مقتضای اصل لفظی**

بحث در این است که مقتضای ادلّه تکلیف و ادلّه لفظیه چیست؟ یعنی اگر مکلّفی یک جزء یا شرط را نسیاناً ترک نمود، آیا عمل وی از نظر ادلّه لفظیه کافی است؟ البته برخی ادلّه لفظیه در خصوص ناسی وارد شده، که محلّ بحث نیست. مانند حدیث «لاتعاد» که در خصوص ناسی است، و فعلاً محلّ بحث نیست.

بنابراین باید ادلّه لفظیه بررسی شوند. دلیل واجب و تکلیف دو قسم است: قسم اول ادلّه ناظر به جزء؛ و قسم دوم ادلّه ناظر به اصلِ تکلیف و واجب:

***اطلاق در ادلّه ناظر به جزئیت و شرطیت***

برخی ادلّه ناظر به جزئیت و شرطیت هستند مانند «لاصلاة الّا بطهور» و یا «لاصلاة الّا بفاتحة الکتاب» و یا « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُود»؛ اگر این ادلّه اطلاق داشته باشد (که نوعاً اطلاق داشته و شامل ناسی هم هست؛ یعنی دلالت دارند که نماز در حال نسیان، بدون طهور و فاتحه نیز نماز نیست)، به

---

وجود دارد. ایشان غافلِ مقصّر یا ناسیِ مقصّر را مستحقّ عقوبت بر تقصیر می‌داند؛ امّا در نظر مختار، استحقاق عقوبت بر تقصیر وجود نداشته بلکه استحقاق عقوبت بر ترک تکلیف فعلی دارند. به عبارت دیگر در نظر مختار، تکلیف نسبت به قاصر و مقصّر فعلی بوده، امّا در حقّ مقصّر منجّز هم هست.

اطلاق دلیل اخذ شده و نتیجه این می‌شود که آن جزء یا شرط در حال نسیان هم شرط یا جزء است. به عنوان مثال فاتحه در حال نسیان هم جزء است.

مقتضای اطلاق، بطلان عمل ناسی است (یعنی نماز اتیان شده، مصداق مأموربه نیست). اینکه فقهاء گفته‌اند «اگر دلیلی بر قید یا جزء باشد، مقتضای دلیل، رکنیت آن جزء است»، به همین معنی است که دلیل جزئیت اطلاق داشته و حالت عجز و نسیان را هم شامل است.

***اطلاق در ادلّه ناظر به اصلِ واجب و تکلیف***

امّا اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاقی نداشته باشد، نوبت به ادلّه اصلِ تکلیف می‌رسد. به عنوان مثلا دلیلِ «افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيم» از ادلّه جزئیت بوده امّا گفته شده اطلاقی ندارد که در چه صورتی جزء بوده و یا نیست، بلکه فقط ناظر به جزء اول و جزء آخر نماز است.

به هر حال، اگر دلیل جزئیت اطلاقی نداشته باشد، باید به دلیل بیان کننده تکلیف مانند «یا ایّها الذین آمنوا اقیموا الصلاة» رجوع شود. اگر دلیل وجوب نماز، اطلاق داشته و شامل ناسی شود، مقتضای اطلاق این است که نماز اقلّ که اتیان شده، صحیح باشد؛ زیرا تکلیف به اقلّ ممکن است و فرض این است که عنوان نماز بر آن صادق است. اگر عنوان نماز صادق باشد، به اطلاق تمسّک شده و حکم به کفایت همان نماز می‌شود (اگر نسیان به مقداری باشد که عنوان نماز بر آن صادق نباشد، نمی‌توان به اطلاق تمسّک کرد)؛ یعنی دلیل جزئیت اطلاق نداشته و شکّ در جزئیت حین نسیان شده، لذا به دلیل تکلیف رجوع می‌شود که مقتضای اطلاق آن، این است که حین نسیان جزء نباشد. البته نوعاً این خطابات اطلاق ندارند.

اگر دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق نداشته و دلیل تکلیف هم اطلاق نداشته باشد، که موارد بسیاری در فقه اینگونه است، باید به اصل عملی رجوع شود. پس مباحث اصل عملی در جایی است که دلیل لفظی و اجتهادی نباشد.

ج۷۱ ۹۷/۱۱/۰۸

**جهت چهارم: مقتضای اصل عملی**

مرحوم شیخ فرموده ناسی در حال نسیان، تکلیفی به اقلّ یا اکثر ندارد. لذا شکّ در مسقطیت نماز ناقص شده که باید احتیاط شود.

اکنون بحث در این است که اگر ادلّه لفظیه دلالتی بر وظیفه ناسی نداشته باشد، مقتضای اصل عملی برائت است یا احتیاط و اتیان اکثر؟ در بحث اصل عملی، مشهور علماء دو فرض برای ناسی در نظر گرفته‌اند: فرض اول اینکه نسیان در تمام وقت باشد؛ و فرض دوم اینکه قبل از اتمام وقت، ملتفت شود.

*استمرار نسیان تا آخر وقت*

گاهی در تمام وقت ناسی بوده و در ظرف نسیان، عمل ناقص را اتیان کرده است؛ امّا بعد از وقت متوجّه شده که عمل ناقص را اتیان نموده است.

در این فرض، مشهور قائل به برائت شده‌اند؛ زیرا قضاء به امر جدید است، و بعد از التفات، شکّ در تکلیف جدید به قضاء دارد که برائت از آن جاری می‌شود. این بیان ساده برای اثبات برائت، از مشهور است.

شهید صدر این بیان را فنّی نموده به این صورت که ناسی قطعاً مکلّف به اکثر نیست؛ زیرا تکلیف وی به اکثر معقول نیست همانطور که مشهور قائلند، و یا حدیث رفع دلالت بر رفع تکلیف از وی دارد. بنابراین ناسی، مکلّف به اکثر نیست. لذا بعد از اتیان اقلّ، علم اجمالی برای وی پیدا می‌شود؛ زیرا احتمال فقهی ندارد که ناسی اصلاً تکلیفی به نماز (نه اداءً و نه قضاءً) نداشته باشد. بنابراین علم اجمالی پیدا می‌کند که یا مکلّف به اداء اقلّ در داخل وقت بوده (فرض این است که تکلیف به اقلّ ممکن است)، و یا مکلّف به اکثر در خارج از وقت است. این علم اجمالی هنگام التفات در خارج از وقت، پیدا می‌شود. در نتیجه دو احتمال فقهی وجود دارد: تکلیف به اقلّ داخل وقت؛ تکلیف به اکثر خارج از وقت؛ متعلّق علم اجمالی باید تکلیف فعلی باشد، لذا اگر یک طرف از محلّ ابتلاء خارج شود، علم اجمالی منجّز نخواهد بود[1]. بنابراین چون فرض این است که داخل وقت، اقلّ اتیان شده؛ پس اگر داخل وقت مکلّف به اقلّ بوده، تکلیف وی امتثال شده است. در نتیجه فقط احتمال تکلیف به اکثر در خارج وقت وجود دارد که برائت از آن جاری می‌شود. ایشان اینگونه نظر مشهور در برائت را تبیین نموده است[2].

به نظر می‌رسد کلام ایشان در این مسأله، کلام خوبی است؛ امّا دو تعلیقه بر کلام ایشان وجود دارد:

الف. تعلیقه اول (که تعلیقه مهمّی نیست) اینکه ایشان مانند مشهور تصویر کرده‌اند نسیان در تمام وقت باشد؛ امّا به نظر می‌رسد که اگر نسیان از حین اتیان اقلّ تا آخر وقت باشد، کافی است (یعنی نیاز نیست که از ابتدای

---

[1]. به عنوان مثال اگر دو اناء یمین و یسار بوده که ابتدا اناء یمین ریخته شده، و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو اناء پیدا شود؛ چنین علم اجمالی، منجّز نخواهد بود.

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۷۱:«ان النسیان تارة یستوعب الوقت کله، و أخری لا یستوعبه بل یرتفع فی أثنائه. ففی الحالة الأولی لا یکون الواجب بالنسبة إلی الناسی مرددا بین الأقل و الأکثر بل من الشک فی تکلیف جدید سواء قیل بإمکان تکلیف الناسی بالأقل أم استحالته، و ذلک لأن الناسی فی تمام الوقت لا إشکال فی عدم تکلیفه بالأکثر لأنه لا یکلف بما نسیه علی أی حال اما لعدم معقولیة تکلیفه به کالعاجز أو لأدلة رفع التکلیف بالنسیان و انما یعلم بأنه اما ان یکون ما أتی به صحیحا مجزیا أو یجب علیه القضاء الآن و هذا مرجعه إلی الشک فی وجوب جدید فی حقه لأنه و إن فرض احتماله للتکلیف فی الوقت بالأقل- بناء علی إمکان تکلیفه به- إلّا انه تکلیف خارج عن محل الابتلاء و ساقط بخروج الوقت فلیس هنالک إلّا شک فی التکلیف و هو مجری البراءة حتی إذا منعناها فی موارد الدوران بین الأقل و الأکثر».

وقت، ناسی باشد)؛ یعنی باید استمرار نسیان تا آخر وقت باشد، هرچند نسیان مختصّ قسمت کوچکی از وقت باشد. ملاک این است که بعد از وقت ملتفت شود. بنابراین نیاز نیست نسیان در تمام وقت وجود داشته باشد به نحوی که التفات بعد از خروج از وقت باشد.

ب. تعلیقه دوم اینکه ایشان فرمودند تکلیف به اکثر در داخل وقت، وجود ندارد؛ یا به دلیل عدم معقولیت و یا به دلیل حدیث رفع؛ این کلام نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر دلیل عدم معقولیت باشد، رفع واقعی بوده و تکلیف فعلی نیست؛ امّا اگر دلیل، حدیث رفع باشد (که شهید صدر نیز همین دلیل را قبول نموده است)، رفع تکلیف از ناسی، ظاهری خواهد بود[۱]. اگر رفع تکلیف ظاهری باشد، معنی ندارد که ناسی، مکلّف به اکثر نباشد. یعنی در وقت می‌تواند مکلّف به اکثر باشد، و رفع ظاهری از وی شده باشد. بنابراین اگر تکلیف ناسی را غیر معقول بدانیم، تکلیف به اکثر نخواهد داشت؛ امّا اگر رفع ظاهری باشد، تکلیف به اکثر ممکن است.

در نتیجه کلام ایشان صحیح نیست. به نظر می‌رسد کسی که در وقت اقلّ را اتیان کرده، هنگام التفات در بعد از وقت، علم اجمالی پیدا می‌کند. علم به تکلیف به اکثر در داخل وقت؛ و یا تکلیف به اقلّ در داخل وقت؛ و یا تکلیف به قضاء اکثر در خارج وقت (در خارج وقت التفات داشته و مکلّف به اقلّ نیست) دارد. البته احتمالات دیگری نیز وجود دارد که می‌توانند از اطراف علم اجمالی باشند. به عنوان مثال در نیمه اول وقت، تکلیف به اکثر داشته و در نیمه دوم به اقلّ؛ و یا اینکه تکلیف به جامع در داخل وقت داشته باشد. به هر حال این علم اجمالی، بی اثر بوده و منجّز نیست؛ زیرا تکلیف در داخل وقت (تکلیف به اکثر یا به اقلّ و یا به جامع)، از محلّ ابتلاء خارج است. در نتیجه فقط احتمال تکلیف به قضاء در خارج وقت وجود دارد، که برائت از آن جاری می‌شود.

*رفع نسیان در وقت*

فرض دوم اینکه نسیان تا آخر وقت نباشد، بلکه قبل از خروج وقت، ملتفت شود که عمل اتیان شده ناقص است. وظیفه وی آیا تکرار اکثر است یا برائت جاری می‌شود؟

فرض این است که دلیل لفظی وجود ندارد؛ لذا دو احتمال هست: وجوب اتیان اکثر؛ و یا وجوب اتیان جامع (که با اتیان اقلّ، جامع نیز اتیان شده است). در نتیجه دوران امر بین تعیین و تخییر شده که برائت از تعیین جاری می‌شود (تعیین همان وجوبِ خصوصِ اکثر است). در نتیجه می‌تواند به نمازی که خوانده اکتفاء نموده و نیازی نیست اکثر را اتیان نماید.

---

[۱]. در نظر مختار نیز رفع تکلیف از ناسی، ظاهری است. جاهل سه دسته دارد: جاهل بسیط؛ جاهل مرکّب؛ و جاهل غافل؛ ناسی نیز همین سه قسم را دارد. حدیث رفع فقط شامل جاهل بسیط بوده و حکم سائر اقسام از حدیث رفع به دست نمی‌آید.

این مطلب در صورتی است که تکلیف ناسی به اقلّ یا اکثر ممکن باشد؛ امّا در نظر مرحوم شیخ، تکلیف به اکثر یا اقلّ یا جامع در حین نسیان، ممکن نیست. لذا اگر التفات بعد از خروج وقت یا قبل از خروج وقت باشد، باید وظیفه وی و مقتضای اصل عملی بررسی شود.

ج۷۲ ۹۷/۱۱/۰۹

*مقتضای اصل عملی بنابر نظر مختار شیخ انصاری*

همانطور که گفته شد چه نسیان داخل وقت برطرف شود و چه در خارج وقت برطرف شود، برائت از اکثر جاری است؛ امّا مرحوم شیخ فرموده باید بحث از مسقطیت شود که شکّ در امتثال بوده و مجرای احتیاط است. یعنی ظاهر کلام شیخ این است که مرجع شکّ در مسقطیت، به شکّ در امتثال بوده و باید احتیاط شود.

*اشکال: برائت در شکّ امتثالِ راجع به شکّ در اصلِ تکلیف*

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست. توضیح اینکه هرچند در لسان فقهاء متداول است که شکّ در تکلیف مجرای برائت بوده و شکّ در امتثال نیز مجرای احتیاط است؛ امّا علماء توضیح داده‌اند گاهی منشأ شکّ در امتثال، شکّ در تکلیف است. در این صورت، نیز مجرای برائت خواهد بود. به عنوان مثال اگر شکّ در وجوب اقلّ یا اکثر باشد و اقلّ را اتیان کند، شکّ در امتثال دارد، امّا مجرای احتیاط نیست بلکه مجرای برائت است. امّا اگر شکّ در امتثال به شکّ در تکلیف رجوع نکند، مجرای احتیاط است. به عنوان مثال فرض مکلّفی نسبت به عدالت امام جماعت شکّ داشته و اقتداء کرده و نماز بخواند. در این صورت، شکّ در امتثال دارد که منشأ آن شکّ در تکلیف نیست؛ لذا باید احتیاط کرده و نماز را دوباره بخواند.

با توجّه به این مقدّمه، در محلّ بحث نیز شکّ در امتثال به شکّ در تکلیف رجوع کرده لذا برائت جاری است. توضیح اینکه در حین نسیان، تکلیفی به اقلّ یا اکثر وجود ندارد، و اقلّ را اتیان کرده است. بعد از التفات احتمال می‌دهد به سبب اتیان ناقص، تکلیف به قضاء به وی تعلّق نگرفته باشد. یعنی شکّ در وجوب قضاء دارد (اعمّ از اینکه تعلّق گرفته و ساقط شده باشد و یا اصلاً تعلّق نگرفته باشد). به هر حال، بعد از التفات، شکّ در امتثال دارد؛ زیرا شکّ دارد تکلیف قضاء مشروط به عدم اتیان اقلّ در حین نسیان هست یا نه؟ شکّ در تکلیف مجرای برائت است؛ زیرا شکّ در اقلّ و اکثر است (اینکه تکلیف به قضاء مشروط به عدم اتیان ناقص باشد، اقلّ بوده؛ و اگر مشروط نباشد، اکثر است؛ زیرا کلفت بیشتری دارد).

***خاتمه: نسیان و سهو***

در انتهای بحث باید یک نکته تذکّر داده شود. مراد علماء از «نسیان» در این مباحث، اعمّ از نسیان و سهو است. نسیان در جایی است که هنگام شروع نماز معتقد باشد نماز نُه جزء دارد، و جزء دهم را فراموش کرده باشد. امّا سهو در جایی است که فعلی از مکلّف صادر شود بدون اینکه اراده‌ای به آن تعلّق گرفته باشد. به عنوان مثال می‌گوید «عمرو را دیدم»، در حالیکه قصد دارد بگوید «زید را دیدم». البته «سهو» با «خطا» یا «اشتباه» تفاوت دارد. به عنوان مثال گاهی می‌خواهد سنگ را به درخت بزند امّا به شیشه می‌خورد، این خطا یا اشتباه است نه سهو یا نسیان؛ بنابراین سهو در جایی است که رفتاری انجام شود، بدون اینکه اراده به آن تعلّق گرفته باشد.

در نتیجه مراد فقهاء از نسیان، اعمّ از نسیان و سهو است و اکثر موارد نیز سهو است[۱]. گاهی در ذهن وی خواندنِ سوره است، امّا دچار سهو شده و رکوع می‌کند. یعنی هرچند ذهن دستور به خواندنِ سوره داده امّا رفتار جوارجی سوره نبوده، بلکه رکوع است. به هر حال، مراد از «نسیان» در این مباحث، اعمّ از سهو و نسیان است. البته تکلیفِ ساهی، محال نیست؛ یعنی اشکالِ موجود در تکلیف ناسی، در تکلیفِ ساهی وجود ندارد.

تمام اصول عملیه نسبت به ناسی، در مورد سهو نیز جاری است. یعنی اگر سهو تا آخر وقت باشد، برائت از اکثر جاری است؛ زیرا قضاء به امر جدید است. اگر سهو در وسط وقت مرتفع شود، برائت از اکثر جاری است. مراد از ناسی نیز ناسی حکم یا موضوع یا هردو است؛ امّا ساهی، ناسی حکم یا موضوع نیست.

***مقام دوم: اطلاق جزئیت نسبت به حالت عجز***

گاهی تکلیف به مرکّبی تعلّق گرفته امّا مکلّف نسبت به یک جزء یا شرط آن عاجز می‌شود. به عنوان مثال بیمار شده و قدرت بر رکوع ندارد. چنین مکلّفی در جزئیت رکوع نسبت به خودش، شکّ می‌کند؛

اگر رکوع برای وی نیز جزء باشد، تکلیفی به اکثر ندارد؛ زیرا یک جزء غیر مقدور شده لذا مرکّب هم غیر مقدور می‌شود. در این صورت حتی نسبت به اقلّ نیز تکلیفی ندارد؛ زیرا فرض این است که یک واجب ارتباطی وجود دارد که قدرت بر آن ندارد. یعنی اگر تکلیف به نماز نُه جزئی در حال عجز داشته باشد، تکلیف جدیدی خواهد بود. اگر رکوع در حال عجز، جزء مرکّب نباشد؛ به این معنی است که شارع تکلیف به جامع نموده است (جامع بین اقلّ در حال عجز و اکثر در حال تمّکن).

---

[۱]. معمولاً هنگامی که فردی وارد نماز می‌شود، تفصیلاً به تمام اجزاء التفات ندارد؛ امّا نماز را کاملاً دقیق انجام می‌دهد بدون وقفه، حتی در صورتی که ذهنش جای دیگر بوده است.

بنابراین مکلّف نسبت به جزئیت در حال عجز شکّ داشته، و اگر دلیل لفظی بر جزئیت یا عدم آن باشد، به همان عمل می‌شود (که این بحثی فقهی است)؛ امّا در علم اصول بحث می‌شود که اگر در فقه دلیل اجتهادی نباشد، مقتضای قاعده چیست؟ یعنی اگر عاجز از جزء یا شرط باشد، مقتضای اصل عملی، برائت است یا احتیاط؟

در مورد عجز نیز مانند نسیان، دو صورت وجود دارد: گاهی در یک جزء از وقت عاجز است؛ و گاهی در تمام وقت عاجز است؛

**صورت اول: عجز در جزئی از وقت**

گاهی عجز در مقداری از وقت است. از سویی نیز مکلّف می‌داند که تکلیف از وی ساقط نیست؛ یعنی احتمال فقهیِ سقوط تکلیف را نمی‌دهد (مانند بحث وجوب نماز؛ که قطعاً ساقط نیست)؛ بنابراین دو احتمال می‌دهد: اول اینکه مکلّف به اکثر باشد؛ و احتمال دوم اینکه مکلّف به جامع بین اقلّ در حال عجز و اکثر در حال تمکّن باشد؛

در این صورت، دوران بین تعیین و تخییر است که از صغریات اقلّ و اکثر است. وجوب تعیینی نماز تامّ، همان اکثر بوده؛ و وجوب جامع نیز همان اقلّ است. همانطور که گفته شد در این موارد، برائت از تعیین یا اکثر جاری می‌شود. لذا مکلّف به جامع بوده و می‌تواند نماز کامل در ابتدای وقت بخواند، و یا نماز ناقص در نیمه دوم وقت در حال عجز بخواند[1].

تفاوت عجز و نسیان در این است که در نسیان بعد از انجام عمل، متوجّه می‌شود؛ امّا در عجز ممکن است از ابتدای وقت متوجّه عجز باشد. لذا گاهی علم اجمالی در عاجز، قبل از اتیان اقلّ وجود دارد.

**صورت دوم: عجز در تمام وقت**

گاهی عجز از جزء یا شرط در تمام وقت وجود دارد. به عنوان مثال زید می‌داند از ابتدای زوال امروز تا آخر وقت قادر به رکوع نیست (البته بعد خوب شده و پس از مدّتی می‌تواند نماز با رکوع بخواند). در این صورت نیز اگر دلیل لفظی نباشد، دو احتمال هست: اول اینکه نماز بدون رکوع داخل وقت بر وی واجب باشد؛ و دوم اینکه به نماز با رکوع در خارج وقت مکلّف باشد. از حیث فقهی احتمال دیگری نیست مانند اینکه مکلّف به جامع بین اداء و قضاء باشد.

بنابراین علم اجمالی دو طرف داشته، و علم اجمالی در تدریجیات می‌باشد که همانطور که گفته شد، چنین عملی نیز منجّز است. لذا باید دو نماز بخواند، یکی نماز ناقص در داخل وقت و دیگری نماز تامّ در خارج وقت.

---

[1]. نظیر اینکه وسط وقت مسافرت کرده و نمازش را نخوانده، برای اینکه در حال سفر به قصر بخواند.

ج۷۳ ۹۷/۱۱/۱۰

***قاعده میسور***

اگر شارع امری به مرکّب داشته باشد، و مکلّف نسبت به یک جزء یا شرط آن عاجز باشد، قطعاً تکلیف به مرکّب ندارد؛ زیرا همین که قدرت بر اتیان یک جزء یا شرط نداشته باشد، قدرت بر اتیان مرکّب هم نخواهد داشت. امّا آیا تکلیف دیگری به اتیان سائر اجزاء یا شرائط دارد؟ اگر تکلیف دیگری باشد، قطعاً به امری جدید است و امری سابق نمی‌تواند تکلیف جدید نماید. فقهاء برای تکلیف جدید، قاعده‌ای مطرح نمودند که به قاعده میسور، معروف می‌باشد؛ هرچند آن را نپذیرفته‌اند.

مفاد قاعده این است که اگر شارع به مرکّبی امر نماید (امر وجوبی یا ندبی) و شرط یا جزئی از آن نامقدور شود؛ شارع امر دیگری به سائر اجزاء و شرائط دارد. فقهاء تلاش نموده‌اند که آیا می‌توان از روایات، چنین قاعده‌ای به دست آورد؟

**استدلال به روایات برای اثبات قاعده میسور**

سه روایت وجود دارد که می‌تواند مستند این قاعده باشند. ابتدا سه روایت مطرح شده، و سپس بحث سندی هر سه یکجا انجام می‌شود، و در نهایت دلالت هر کدام مستقلاً بررسی می‌شود:

الف. حدیث نبوی منقول از ابی هریره:«وَ قِیلَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ فَقَامَ عُکَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ وَ یُرْوَی سُرَاقَةُ بْنُ مَالِکٍ فَقَالَ أَ فِی کُلِّ عَامٍ یَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّی عَادَ مَرَّتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَیْحَکَ وَ مَا یُؤْمِنُکَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ وَ اللَّهِ وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَ لَوْ وَجَبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ لَوْ تَرَکْتُمْ کَفَرْتُمْ فَاتْرُکُونِی مَا تَرَکْتُکُمْ فَإِنَّمَا هَلَکَ مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ بِکَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ عَلَی أَنْبِیَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُکُمْ بِشَیْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَیْتُکُمْ عَنْ شَیْءٍ فَاجْتَنِبُوه»[1]؛ یعنی حضرت فرموده اگر امر به نماز ده جزئی شدید، و قدرت بر یک جزء یا شرط نداشتید، سائر اجزاء را که قدرت دارید، اتیان کنید.

ب. مرسله منقول از امیر المؤمنین علیه السلام:«وَ قَالَ ع مَا لَا یُدْرَکُ کُلُّهُ لَا یُتْرَکُ کُلُّه»[2]؛ بنابراین اگر کسی ده جزء نماز را نمی‌تواند درک نماید، پس باید نُه جزء بیاورد و سائر اجزاء را ترک نکند.

[1]. بحار الانوار، ج۲۲، ص۳۱.

[2]. عوالی اللئالی، ج۴، ص۵۸.

ج. مرسله سوم:«**المیسور لایسقط بالمعسور**»[۱]؛ اگر کلّ مرکّب، معسور باشد، سائر اجزاء و شرائط که میسور است از عهده ساقط نمی‌شود. نام این قاعده از همین روایت گرفته شده است.

*بررسی سندی سه روایت*

هر سه روایت در کتب شیعه به صورت مرسل نقل شده است. در نتیجه اعتباری در سند آنها نبوده و این روایات معتبر نیستند؛

ممکن است اشکال شود هرچند سه روایت مرسله هستند، امّا عدد آنها به سه رسیده و مستفیض می‌باشند؛ خبر مستفیض نیز مانند خبر ثقه، حجّت است؛ پاسخ این است که خبری مستفیض است که مسند باشد. توضیح اینکه مراسیل دو قسم است: گاهی روایت مرسله، مسند است. به عنوان مثال روایتِ «ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن الامام علیه السلام»، مسند بوده امّا راوی از امام شناخته شده نیست؛ امّا گاهی روایت مرسله بدون اسناد است. به عنوان مثال صاحب عوالی بگوید «قال الصادق علیه السلام» و یا «عنه علیه السلام»، که مسند نیستند. استفاضه در چنین اخباری حجّت نیست؛ زیرا دلیل حجّیت خبر مستفیض همان سیره عقلاست. سیره عقلاء بر این است که اگر چند نفر هم بگویند امام صادق علیه السلام چنین فرموده در حالیکه می‌دانیم نقل مستقیم از امام علیه السلام ندارند، چنین خبری حجّت نیست.

ممکن است گفته شود ضعف سندی این روایات به واسطه عمل مشهور، منجبر می‌شود (همان قاعده انجبار یا اعراض که معروف است). یعنی اگر مشهور علماء به روایتی عمل کنند، حجّت است؛ به نظر می‌رسد این مورد از صغریات قاعده انجبار نیست. توضیح اینکه علماء قاعده میسور را قبول ندارند[۲] و فقط در باب نماز این قاعده قبول شده که مدرک آن روایات خاصّه و استظهار از روایات دیگری در باب نماز است. بنابراین جبر سند به عمل مشهور نیز ممکن نیست[۳].

---

[۱]. مقرّر: این تعبیر در کتب روایی شیعه یافت نشد؛ امّا تعبیر نزدیک به آن مرسله نبوی است:«**وَ قَالَ النَّبِیُّ ص لَا یُتْرَکُ الْمَیْسُورُ بِالْمَعْسُور**»؛ عوالی اللئالی، ج۴، ص۵۸.

[۲]. روایات باب نماز دلالت دارند که نماز در هیچ حالی ترک نمی‌شود مگر نسبت به «فاقد الطهورین» که برخی روایات دلالت دارند تکلیفی ندارد. به هر حال کسی در غیر نماز قاعده میسور را قبول نکرده که مثلاً کسی که قدرت بر مسح پای چپ ندارد، مکلّف به سائر اجزای وضوء باشد یا یک جزء از حجّ را قدرت ندارد، مکلّف به سائر اجزاء باشد.

[۳]. علاوه بر اینکه از حیث کبروی نیز جبران ضعف سند به عمل مشهور، مورد قبول نیست.

*بررسی دلالی روایت اول*

به نظر می‌رسد دلالت روایت اول بر اثبات قاعده میسور تمام نیست. توضیح اینکه نسبت به «ما» در عبارت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» سه احتمال وجود دارد:

الف. احتمال اول اینکه موصوله بوده و مراد از آن همان اجزاء و شرائط باشد. یعنی هر مقدار از اجزاء و شرائط را که قدرت دارید، اتیان کنید.

ب. احتمال دوم اینکه موصوله بوده و مراد از آن افراد باشند. یعنی اگر به طبیعی امر شدید، افراد متمکّنه را اتیان نمایید.

ج. احتمال سوم اینکه مصدریه زمانیه باشد. یعنی اگر امر به چیزی شدید، در زمان استطاعت، آن را اتیان کنید. بنابراین قدرت عادی مراد خواهد بود نه قدرت عقلی (که قدرت عقلی در دو احتمال اول بود).

از بین این سه احتمال، فقط احتمال اول، قاعده میسور را ثابت می‌کند؛ امّا دلالت روایت بر قاعده میسور تمام نیست؛ زیرا اولاً اگر هر سه احتمال باشد، روایت مجمل می‌شود و استدلال به آن صحیح نیست؛ و ثانیاً به نظر می‌رسد احتمال اول فی نفسه، خلاف ظاهر است؛ زیرا موردِ سوال از افراد است. اینکه سوال از افراد باشد امّا پاسخ از اجزاء باشد، معنی ندارد. سوال این بوده که آیا در هر سال، حجّ انجام داده شود؟ نمی‌شود در پاسخ آن گفته شود اگر امر به ده جزء شدید، به مقدار قدرت اتیان کنید.

ممکن است گفته شود معنای «ما» اعمّ از احتمال اول و دوم است، یعنی اگر قدرت بر برخی افراد یا شرائط نداشتید، به میزان استطاعت خود، اتیان کنید؛ پاسخ این است که این احتمال نظیر استعمال در اکثر از معنی شده و عرفی نیست (زیرا جامعی بین اجزاء و افراد وجود ندارد). بنابراین این روایت، ظهوری در مضمون قاعده میسور ندارد.

ج۷۴ ۹۷/۱۱/۱۳

*بررسی دلالی روایت دوم*

روایت دوم این بوده «ما لایدرک کلّه لایترک کلّه» که مراد این است که اگر مجموعه متعذّر شد، نباید جمیع ترک شود. «ما لایدرک کلّه» دو مصداق دارد: کلّ افراد؛ و کلّ اجزاء؛ اگر قدرت بر تمام افراد یا اجزاء نبود، باید افراد مقدوره یا اجزاء مقدوره اتیان شوند. عبارت «لایترک کلّه» ممکن است نهی یا نفی باشد. اگر نهی باشد[1]، متفاهم عرفی این است که امر به سائر اجزاء و افراد شده است؛ و اگر نفی باشد، در مقام نهی از جمله خبریه

[1]. ظهور نهی در تکلیف و الزام است، نه تنزیه.

استفاده شده است (همانطور که در مقام امر، از جمله خبریه استفاده می‌شود). بنابراین اطلاق این روایت، شامل قاعده میسور هم می‌شود.

الف. اشکال آخوند: اجمال روایت به قرینه ذیل

مرحوم آخوند فرموده است صدر روایت اطلاقی دارد که با ظهور ذیل نمی‌سازد. عبارت «مالایدرک کلّه» در صدر روایت، اطلاق داشته و شامل مستحبّ و واجب می‌شود. گاهی بعضی از اجزای یک واجب مقدور نیست و گاهی بعضی از اجزای یک مستحبّ مقدور نیست. عبارت «لایترک کلّه» در ذیل نیز ظهور در الزام دارد. بنابراین اطلاق صدر شامل مستحبّات بوده، امّا ذیل هم ظهور در الزام دارد. الزام در مستحبّات معنی ندارد؛ زیرا اصلِ اتیان آن لازم نیست، تا چه رسد به اتیان سائر اجزاء، هنگام عجز از یک جزء آن؛ به عنوان مثال ممکن نیست گفته شود اگر قدرت بر یک جزء از نماز شب نبود، الزام به اتیان سائر اجزاء وجود دارد! بنابراین اطلاق صدر با ظهور ذیل نمی‌سازد. واضح است که نسبت به مرکّب مستحبّ، الزامی در سائر اجزاء نیست. بنابراین باید از یکی از دو ظهور، رفع ید شود. وجهی نیست که یکی را ترجیح بر دیگری داد. بنابراین روایت مجمل شده و استدلال به آن صحیح نیست[1].

جواب اول: امکان جمع بین الزام و غیر الزام در یک کلام

برخی گمان کرده‌اند اشکالی در جمع بین الزام و غیر الزام وجود ندارد. به عنوان مثال «اغتسل للجمعة و الجنابة» گفته شده که اغتسال برای جمعه مستحبّ بوده امّا برای جنابت واجب باشد؛ یعنی نسبت به یکی الزام و نسبت به دیگری رخصت است. بنابراین در این مثال نیز «لایترک» نسبت به مرکّب مستحبّ، دلالت بر ترخیص داشته و نسبت به مرکّب واجب نیز دلالت بر لزوم اتیان دارد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا امکان جمع بین الزام و ترخیص، در جایی است که دو عنوان وجود داشته باشد مانند مثال فوق که «جمعه» و «جنابت» وجود دارد؛ امّا یک عنوان باشد، چنین امری عرفی نیست. به عنوان مثال اگر گفته شود «اغتسل للجمعة»، خلاف ظاهر است که نسبت به برخی واجب و نسبت به

[1]. کفایة الاصول، ص۳۷۲:«و أما الثالث فبعد تسلیم ظهور کون الکل فی المجموعی لا الأفرادی لا دلالة له إلا علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به واجبا کان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فیما یعمهما و لیس ظهور (: لا یترک) فی الوجوب لو سلم موجبا لتخصیصه بالواجب لو لم یکن ظهوره فی الأعم قرینة علی إرادة خصوص الکراهة أو مطلق المرجوحیة من النفی و کیف کان فلیس ظاهرا فی اللزوم هاهنا و لو قیل بظهوره فیه فی غیر المقام».

برخی مستحبّ باشد (مثلاً بر مردها واجب، و بر زن‌ها مستحبّ باشد)؛ در عبارت «لایترک کلّه» نیز یک عنوان بوده و نمی‌شود در برخی افراد الزامی و در برخی غیر الزامی باشد؛ زیرا خلاف ظاهر است.

جواب دوم: امکان جمع بین الزام و غیره در خطاب تبلیغ

به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند نیز تمام نیست؛ گویا ایشان خطابِ «لایترک کلّه» را تشریعی دانسته است؛ در حالیکه خطابی تبلیغی است. این خطاب امام علیه السلام تبلیغی است نه اینکه صادر از شارع باشد. وقتی تبلیغی باشد، خطابی ارشادی خواهد بود. در خطاب ارشادی ممکن است به لحاظ هر مورد، ارشاد متفاوتی باشد. یعنی به لحاظ مرکّب واجب، ارشاد به لزوم است؛ و به لحاظ مرکّب مستحبّ، ارشاد به اتیان سائر اجزاء به نحو غیرلزومی و رجحان است. به عبارت دیگر بر فرضِ اطلاق روایت و شمول آن نسبت به مستحبّات، ارشاد متناسب با همان است. بنابراین روایت اجمال نداشته و قابل استدلال است.

ب. اشکال محقّق خوئی: اجمال روایت به قرینه موصول

محقّق خوئی فرموده این روایت دارای اجمال است. ایشان فرموده عبارتِ «مالایدرک کلّه» ممکن است افراد یا اجزاء مرکّب باشد: اگر مراد از آن، افراد باشد، این خطاب ارشادی خواهد بود؛ زیرا واضح است اگر ده فرد از واجب باشد و نسبت به دو فرد قدرت نباشد، باید باقی اتیان شوند. به عنوان مثال فرض شود ده عالم وجود دارند و خطابِ «اکرم العالم» رسیده است. در این صورت، اگر اکرام دو نفر از علماء، مقدور نباشد، باید هشت نفر دیگر اکرام شوند؛ زیرا ده تکلیف مستقلّ وجود دارد، که اگر نسبت به برخی عجز باشد، سائر تکالیف باید اتیان شوند. بنابراین اتیان سائر تکالیف امری واضح بوده، و این خطاب ارشاد به همان است؛ امّا اگر مراد از آن، اجزاء باشند، این خطاب مولوی خواهد بود؛ زیرا اگر یک جزء واجب مرکّب غیرمقدور شود، تکلیف به مرکّب برداشته شده و تکلیف به سائر اجزاء، تکلیف جدیدی است.

بنابراین سه احتمال در روایت وجود دارد: اول اینکه مراد از «ما لایدرک» افراد باشد؛ دوم اینکه مراد از آن، اجزاء باشد؛ و سوم اینکه مراد از آن، اعمّ از افراد و اجزاء باشد؛ احتمال سوم باطل است[1]، لذا دو احتمال باقی می‌ماند، که ترجیحی بین آنها نبوده و روایت مجمل می‌شود[2].

---

[1]. ایشان توضیح نداده که چرا احتمال سوم، باطل است. شاید مراد ایشان این باشد که این به تناقض برمی‌گردد که مولی هم اعمال مولویت نماید هم ننماید. یعنی نظیر استعمال لفظ در اکثر از معنی می‌شود.

[2]. مصباح الاصول (مباحث الاصول و الامارات)، ج۱، ص۴۸۲:«و التحقیق فی الجواب– مضافا إلی کون الروایة ضعیفة غیر منجبرة علی ما تقدم بیانه– ان یقال إن امر الروایة دائر بین حملها علی تعذر الإتیان بمجموع أجزاء المرکب مع التمکن من بعضها، لیکون الوجوب المستفاد منها مولویا و بین حملها علی تعذر بعض افراد الواجب مع التمکن من البعض الآخر، لیکون الوجوب إرشادیا إلی حکم العقل بعدم سقوط

ممکن است گفته شود اصل در خطابات شارع این است که مولوی باشند، لذا قاعده میسور ثابت می‌شود؛ پاسخ این است که مولی همان مقدار که خطاب تشریعی دارد، مقدار بسیاری هم خطاب ارشادی دارد؛ لذا اینکه اصل مولویت باشد، ظهور به خطاب نمی‌دهد. باید قرینه بر مولویت باشد.

جواب اول: امکان جمع بین ارشاد و مولویت در یک خطاب

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا اولاً به نظر می‌رسد جمع بین خطاب ارشادی و مولوی ممکن است. توضیح اینکه مولی دو قسم حقیقی (که مولویت وی در طول اعتبار نیست) و اعتباری (که مولویت وی در طول اعتبار است) دارد. فرض شود مولای حقیقی بگوید «اطع المولی» یعنی هر مولایی را اطاعت نما، که این خطاب نسبت به وجوب اطاعت از مولای حقیقی، ارشادی است؛ امّا نسبت به لزوم اطاعت از موالی اعتباری، مولوی است. اگر این خطاب از مولای اعتباری صادر شده باشد، نسبت به اطاعت از خودش ارشادی بوده و نسبت به سائر موالی اعتباری، مولوی است. بنابراین جمع بین خطاب ارشادی و مولوی در یک خطاب نیز ممکن است.

جواب دوم: عدم جمع بین مولویت و ارشاد در خطاب تبلیغ

اشکال دوم اینکه اگر کلام ایشان در خطاب صادر از مولی و خطاب تشریعی نیز قبول شود، امّا در خطاب تبلیغی قطعاً اشکالی ندارد. یعنی امام علیه السلام می‌تواند به دو الزام در یک خطاب، ارشاد نماید. ارشاد به الزام شرعی در مرکّبات اجزائی، و ارشاد به الزام عقلی در افراد یک مرکّب، ممکن است. خطاب «لایترک» از امام علیه السلام صادر شده و ارشاد به الزام شرعی و مرکّبات است.

بنابراین جمع بین مولویت و ارشاد نیست بلکه خطاب ارشادی بوده و به دو الزام ارشاد شده است.

ج۷۵ ۹۷/۱۱/۱۴

اشکال سوم: دلالت بر ترک نکردنِ مقدار ادنی از خیر

همانطور که گفته شد روایتِ «ما لایدرک کلُّه لایترک کلّه» اجمال نداشته و اشکال مرحوم آخوند و محقّق خوئی به استدلال بر این روایت وارد نیست.

---

واجب بتعذر غیره. و حیث انه لا جامع بین الوجوب المولوی و الإرشادی لتکون الروایة شاملة لهما، و لا قرینة علی تعیین أحدهما، فتکون الروایة مجملة غیر قابلة للاستدلال بها».

امّا به نظر می‌رسد این روایت نیز دلالتی بر قاعده میسور ندارد؛ توضیح اینکه به نظر می‌رسد این روایت دلالت دارد اگر خیر کثیری بوده که قدرت بر تمام آن نبود، نباید از اقلّ آن رفع ید نمود. به عنوان مثال اگر کسی نمی‌تواند مسجد بسازد، و قدرت مالی ندارد، کمک به ساخت مسجد نماید. گاهی انسان آرزوهای خیری دارد در حالیکه قدرت بر انجام آن ندارد، لذا به همین بهانه که قدرت بر کلّ ندارد، مقدار اندک آن را نیز ترک می‌کند. این امری رائج بین عامّه مردم است. مضمون این روایت نیز در همین مورد است که اگر قدرت بر عمل خیر و صالحی ندارید، عدم قدرت بر تمام آن موجب نشود که مقدار اندک از آن را هم ترک نمایید.

بنابراین «ما لایدرک کلّه» شامل اجزاء و افراد می‌باشد؛ امّا اگر قدرت بر مرکّبی نبود، در صورتی می‌تواند باقی را اتیان کند که مطلوبیتِ آن باقی، ثابت باشد. یعنی این روایت بر اینکه چه عملی خیر بوده و چه عملی خیر نیست، دلالتی ندارد؛ و باید خیر بودن یک عمل (مانند اتیان سائر اجزاء) از خارج ثابت شود. روایت فقط دلالت بر این دارد که اگر قدرت بر انجامِ تمام خیر نبود، برخی از خیر را (که مقدور است) رها نکنید. نوعاً هر خیری، مقدار ادنی نیز دارد. به عنوان مثال کسی دوست دارد هر سال زیارت روند، یا برای بسیاری جهیزیه ازدواج بخرد، امّا توان نداشته، و به همین سبب حتی چند سال یکبار هم به زیارت نرفته، و یا حتی کمک به خرید جهیزیه هم نمی‌کند. لذا روایت شامل خیر به لحاظ افراد و اجزاء است؛ امّا در افراد، خیریت ثابت است؛ و در اجزاء، باید خیریت از خارج ثابت شود.

به عبارت دیگر به مناسبت حکم و موضوع، مدلول روایت این است که «الخیر الادنی لایترک بالعجز عن الخیر الاعلی»؛ لذا ممکن است نماز نُه جزئی اصلاً خیری نداشته باشد، و این روایت دلالت بر امر به آن ندارد[1]؛ علاوه بر اینکه به مناسبت حکم و موضوع، اتیان ادنی از خیر نیز رجحان داشته و لزومی نیست.

*بررسی دلالی روایت سوم*

روایت سوم «المیسور لایسقط بالمعسور» بود که البته این تعبیر در لسان علماء رائج است؛ امّا در کتب روایی «لایترک المیسور بالمعسور» آمده است. وجه دلالت روایت این است که میسور شامل اجزاء و افراد هست. بنابراین به سبب معسور از افراد، نباید میسور از افراد ترک شود؛ و به سبب معسور از اجزاء نیز نباید میسور از اجزاء ترک شود.

[1]. این روایت می‌تواند ارشاد به امری عقلائی باشد که به سبب تعذّر تمام خیر نباید مقدار اندک آن که مقدور است، ترک شود؛ و می‌تواند اعمال از سوی شارع باشد که انجام ادنی از خیر هم مستحبّ است.

اشکال مرحوم آخوند و محقّق خوئی بر دلالتِ روایت قبل، نسبت به این روایت نیز مطرح بوده؛ و همان جواب‌ها نیز وجود دارد؛ به نظر می‌رسد این روایت نیز دلالتی نظیر روایت قبل دارد. یعنی عمل نیک میسور به سبب معسور بودن عمل اعلی و اکثر، نباید ترک شود. اگر امر خیری معسور شد، باید اقلّ و ادنی از آن، اتیان شود. به عنوان مثال اگر زید دوست دارد تمام سال روزه باشد در حالیکه قدرت جسمی ندارد؛ می‌تواند یک پنجم یا یک دهم از سال را روزه بگیرد.

**جمع‌بندی: عدم دلالت ادلّه بر قاعده میسور**

در نتیجه قاعده میسور دلیلی ندارد؛ لذا اگر یک جزء از مرکّب واجب یا مستحبّ متعذّر باشد، لزوم یا استحباب سائر اجزاء نیاز به دلیل مستقلّ دارد؛ یعنی به استناد قاعده میسور نمی‌توان وجوب یا استحباب را به دست آورد.

**تتمّه: قاعده میسور در باب نماز**

مشهور فقهاء در خصوص نماز، قاعده میسور را قبول نموده‌اند. یعنی هر شرط یا جزئی از نماز که معسور شد، باید سائر اجزاء و شرائط اتیان شود؛ مگر نسبت به طهارت، که اتیان سائر اجزاء و شرائط لازم نیست. یعنی در نظر مشهور نماز بر «فاقد الطهورین»، واجب نیست. دلیل قاعده میسور در باب نماز، دو نکته است:

الف. روایتِ «لاتدع الصلاة بحالٍ»[1]؛

ب. اینکه شارع مقدّس در مواردی بدل قرار داده که شباهتی به مبدل‌منه ندارد. به عنوان مثال تیمّم بدل غُسل است در حالیکه مشابهتی به غُسل ندارد؛ و یا اشاره با سر یا چشم بدل رکوع و سجده است در حالیکه شباهتی به رکوع و سجده ندارد. مشهور از این مطالب، استفاده نموده‌اند که شارع راضی به ترک نماز در هیچ شرائطی نیست.

سقوط نماز با عجز بر طهارت نیز به این دلیل است که امام علیه السلام فرمودند:«ثلثُه طهور و ثلثُه رکوع و ثلثُه سجود» یعنی طهور و رکوع و سجده سه رکن نماز هستند و حقیقت نماز را این سه تشکیل می‌دهند. لذا اگر

[1]. وسائل الشیعة، ج۲، ص۳۷۳:«وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النُّفَسَاءُ مَتَى تُصَلِّي فَقَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَ تَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ وَ إِلَّا اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ وَ اسْتَثْفَرَتْ وَ صَلَّتْ فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَ اغْتَسَلَتْ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتْ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَ الْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَ إِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي وَ لَا تَدَعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِكُمْ»؛

ممکن نبود، پس اصلاً نماز ممکن نیست و ساقط است. البته شارع برای رکوع و سجده بدل قرار داده که همان اشاره است، امّا برای طهور (جامع بین طهارت مائیه و ترابیه) بدل قرار نداده است. در نتیجه شخص عاجز، هر مقدار که تمکّن دارد، باید نماز بخواند؛ مگر فاقد طهورین باشد، که نماز از وی ساقط است؛ زیرا قدرت بر نماز ندارد.

بنابراین در غیر طهور از اجزاء و شرائط نماز، قاعده میسور در باب نماز مورد قبول است؛ امّا قاعده میسور در باب صوم و حجّ و غیرهما مورد قبول نیست.

*تنبیه ششم: شکّ در مبطلیت زیاده*

اگر یک جزء مورد نسیان بوده و یا متعذّر شد، در بحث اقلّ و اکثر تکلیف به اقلّ بررسی شد؛ بحث اقلّ و اکثر در زیاده سهوی یا از روی نسیان نیز وجود دارد. یعنی باید مبطلیت زیاده به نحو سهوی یا نسیانی، بررسی شود؛ و اگر مبطل نیست، آیا تکلیف نسبت به اقلّ است یا اکثر؟ بحث زیاده به مقدارِ مرتبط با بحثِ اقلّ و اکثر، مطرح می‌شود؛ لذا باید بحث در جهاتی مطرح شود:

***جهت اول: نحوه تشریعِ مبطلیتِ زیاده***

ابتدا باید نحوه تشریعِ مبطلیت برای زیاده در عالم ثبوت بررسی شود. یعنی برای اینکه زیاده مبطل نماز باشد، در عالم تشریع شارع باید چه کند؟ به عبارت دیگر تشریع باید چگونه باشد تا اگر کسی دو حمد و یا دو رکوع اتیان نمود، نمازش باطل باشد؟ صوری برای تشریع مبطلیت برای زیاده وجود دارد که دو قسم از آن متعارف است:

الف. اول اینکه شارع مقدّس عدم زیاده را در واجب شرط کند. یعنی «عدم زیاده» در مجموعه اجزاء و شرائط باشد. به عنوان مثال شرط صحّت نماز صبح این است که بیش از دو رکوع نداشته باشد؛ و یا شرط صحّت نماز، عدم زیاده در تشهّد است. در این صورت اگر کسی دو تشهّد بخواند، نماز باطل است.

ب. نحوه دوم اینکه شارع مقدّس عدم زیاده را در صحّت جزء، شرط نماید. به عنوان مثال رکعت اول نماز یک رکوع دارد که مشروط به عدم تکرار است. پس شرط صحّت رکوع این است که «بشرط لا» بوده و تکرار نشود. لذا اگر کسی دو رکوع نماید، نماز باطل است؛ بطلان نماز به سبب رکوع دوم نیست، بلکه به سبب عدم اتیان رکوعی است که جزء نماز است.

ج۷۶ ۹۷/۱۱/۱۵

**اشکال در تصویر مبطلیت زیاده: رجوع به نقیصه**

مرحوم آخوند اشکالی در نحوه مبطلیت زیاده دارد در فرض دوم که عدم زیاده شرط صحّت جزء باشد. ایشان فرموده اگر رکوع به شرط عدم تکرار باشد (به نحوی که عدم تکرار شرط صحّت رکوع باشد)، بازگشت به مبطلیت نقیصه خواهد داشت. یعنی رکوع بدون تکرار (که جزء نماز است) اصلاً اتیان نشده است.

به عبارت دیگر آنچه جزء واجب می‌باشد یک حصّه از رکوع یعنی رکوع بدون تکرار است؛ لذا اگر رکوع اضافی انجام دهد، اصلاً این جزء (یا این حصّه از رکوع) را ایجاد نکرده است. پس نماز نیز فاقد جزء شده و زیاده محقّق نشده بلکه نقیصه است. در نتیجه اگر شارع عدم زیاده را شرط صحّت رکوع جعل کرده باشد، کاری نکرده که زیاده موجب بطلان باشد[1].

**جواب: عدم تنافی در جمع بین زیاده و نقصان**

شهید صدر از این اشکال پاسخ داده که اگر مراد ایشان تحقّق نقیصه در نماز است یعنی عمل اتیان شده ناقص است، این کلام صحیح است؛ امّا اگر مراد این است که در چنین عملی زیاده محقّق نشده و فقط نقصان وجود دارد، این کلام صحیح نیست؛ زیرا تنافی در جمع بین زیاده و نقصان در نماز اتیان شده، وجود ندارد. یعنی دو رکوع اتیان شده که جزء نبوده و اضافه هستند (زیرا رکوعی جزء است که تکرار نداشته باشد؛ و هیچکدام از دو رکوع اینگونه نیستند)؛ و نماز نیز ناقص است، زیرا رکوعی که جزء باشد، اتیان نشده است. بنابراین زیاده و نقصان هر دو وجود داشته و هر دو موجب بطلان نماز هستند (دلیل مبطلیت زیاده نیز «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» می‌باشد). در نتیجه چنین نمازی هم ناقص است و هم زیاده دارد[2].

به نظر می‌رسد اشکال مرحوم آخوند وارد نبوده و تشریع مبطلیت برای زیاده به هر دو نحو، ممکن است.

**تتمّه: قصد جزئیت برای تحقّق زیاده**

نماز از مرکّبات اعتباری بوده و مرکّب حقیقی نیست. یعنی نماز عبارت از اتیان برخی افعال به صورت متوالی است، که مرکّب اعتباری می‌باشد. بنابراین در جایی زیاده در مرکّب اعتباری محقّق می‌شود که به قصد جزئیت باشد؛ امّا کاری که به قصد جزئیت نباشد، زیاده نیست. به عنوان مثال در نماز عمامه از سر برداشتن یا

---

[1]. کفایة الاصول، ص۳۶۸:«أنه ظهر مما مر حال زیادة الجزء إذا شک فی اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فی الواجب مع عدم اعتباره فی جزئیته و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه».

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۸۹:«و هذا الکلام إن أراد به مجرد تحقق النقیصة بلحاظ الجزء فهو صحیح، و إن أراد به إنکار الزیادة موضوعا فغیر صحیح إذ لا تقابل بین حصول الزیادة و حصول النقیصة فی المقام فهنا قد حصلت النقیصة إذ لم یأت بالجزء الواجب و حصلت الزیادة أیضا إذ الرکوع الثانی بل و الرکوع الأول بعد سقوط الجزئیة زیادة علی کافة الأقوال الفقهیة فی تفسیر الزیادة».

گوش را دست زدن، اگر به قصد جزئیت نباشد، موجب بطلان نیست. یعنی «من زاد علی صلاته» شامل این امور نیست؛ زیرا به قصد جزئیت انجام نشده‌اند.

فقط دو مورد استثناء وجود دارد که بدون قصد جزئیت نیز موجب بطلان نماز هستند: سجده و رکوع؛ یعنی اگر سجده اضافی انجام شود هرچند به قصد جزئیت نباشد، نماز باطل است؛ زیرا روایت خاصّ در باب سجده وجود دارد که دلالت بر بطلان چنین نمازی دارد. همینطور اگر رکوع اضافی اتیان شود، موجب بطلان است؛ زیرا فقهاء احتمال تفاوت فقهی بین سجده و رکوع نداده و از همان روایت خاصّ باب سجده، استفاده کرده‌اند که رکوع اضافی هم مبطل است.

*جهت دوم: شکّ در مبطلیت زیاده*

گاهی نسبت به مبطلیت زیاده، شکّ وجود دارد. یعنی رجوع به ادلّه شده امّا دلیلی بر مبطلیتِ آن زیاده پیدا نشده است؛ در این صورت، برائت جریان خواهد داشت، زیرا این مسأله از مصادیق شکّ در اقلّ و اکثر می‌باشد. یعنی اگر عدم زیاده شرط صحّت نماز باشد، اکثر بوده؛ و اگر شرط نباشد، اقلّ خواهد بود. این بحث در باب نماز امثله فقهی بسیاری دارد. مثلاً اگر شکّ شود زیاده تشهّد موجب بطلان است، برائت از اکثر جاری است.

گاهی نیز مبطلیت زیاده در صورت عمدی، معلوم بوده؛ امّا نسبت به مبطلیت زیاده در حال نسیان، شکّ وجود دارد. در این صورت نیز شکّ در اقلّ و اکثر بوده و برائت از اکثر و مبطلیت جاری می‌شود.

*جهت سوم: مبطلیت زیاده از باب تشریع*

مباحث فوق مرتبط با مبطلیت زیاده از باب اشتراط عدم زیاده بود. ادّعا شده گاهی مبطلیتِ زیاده از باب اشتراط عدم زیاده نبوده، بلکه از باب تشریع است. یعنی فقهاء قائلند هر جا زیاده به تشریع برگردد، موجب بطلان نماز است. در دو مورد، ادّعا شده که زیاده به تشریع برمی‌گردد:

**تصرّف در عالم امر و شریعت**

گاهی عبد در عالم امر و شریعت، دخل و تصرّف می‌کند. به عنوان مثال می‌داند امر به نماز ده جزئی تعلّق گرفته، امّا خودش فرض می‌کند که امر به نماز یازده جزئی تعلّق گرفته و یکی از اجزاء نماز «استعاذه» است. یعنی هرچند امر واقعی به نماز ده جزئی تعلّق گرفته و نسبت به استعاذه «لابشرط» است (و عبد هم به این مطلب علم دارد)؛ امّا نماز را به داعی امتثال امری فرضی اتیان می‌کند. در این صورت، اولاً فقهاء چنین عملی را باطل می‌دانند؛ و ثانیاً آن را حرام نیز می‌دانند.

بطلان عمل به سبب این است که شرط صحّت نماز، اتیان آن به نحو قربی است. عبد در حالیکه می‌داند امر به نماز ده جزئی تعلّق گرفته، امّا قصد امتثال امر به نماز یازده جزئی دارد. بنابراین این عمل اضافه به خداوند متعال ندارد و فقط اضافه به امر فرضی خودش دارد.

حرمت آن عمل نیز از ادلّه حرمت تشریع استفاده شده است. یعنی اگر عملی به شرع اضافه شود، در حالیکه می‌داند جزء شرع نیست و یا نمی‌داند جزء شرع باشد؛ چنین عملی حرام است.

**عدم تصرّف در مقام تشریع**

قسم دوم اینکه در مقام تشریع تصرّف نکند، که این قسم دارای دو صورت می‌باشد:

الف. خطای در تطبیق: گاهی مکلّف اعتقاد دارد امر به نماز یازده جزئی با استعاذه تعلّق گرفته، در حالیکه امر به نماز ده جزئی تعلّق گرفته که نسبت به استعاذه «لابشرط» است. در این صورت، اگر به قصد امتثال امر توهّمی، نماز بخواند؛ اتّفاق در صحّت چنین نمازی وجود دارد؛ زیرا امر واقعی یک امر و طلب شخصی بوده که مکلّف به قصد امتثال همان امر شخصی، نماز خوانده است. لذا عمل وی تشریع نبوده و صحیح است. نظیر این مثال، جایی است که یک ثقه از تعلّق امر به نماز یازده جزئی خبر دهد.

ب. خطای در تقیید: گاهی امر در واقع به نماز ده جزئی تعلّق گرفته، امّا مکلّف معتقد است به نماز یازده جزئی با استعاذه تعلّق گرفته است. مکلّف نماز را اتیان می‌کند به قصد امتثالِ نماز یازده جزئی؛ به نحوی که اگر می‌دانست استعاذه جزء نماز نیست، آن را اتیان نمی‌کرد. البته نماز را به قصد امتثال می‌آورد.

جماعتی مانند صاحب عروه فرموده‌اند چنین نمازی باطل است؛ و برخی مانند شهید صدر این نماز را صحیح می‌دانند.

ج۷۷ ۹۷/۱۱/۱۶

***وجه اول برای صحّت نماز در خطای در تقیید***

شهید صدر فرموده آنچه در انبعاث و تحرّک عبد تأثیر دارد، نفسِ امر شارع نیست بلکه علم به آن است؛ لذا اگر شارع امر نماید امّا واصل نشود، مکلّف نیز نمازی نمی‌خواند؛ بر خلاف اینکه اگر علم به امر شارع داشته باشد، امّا در واقع امری نباشد، که مکلّف منبعث شده و نماز می‌خواند.

با توجّه به این مقدّمه، امر واقعی به نماز ده جزئی تعلّق گرفته؛ امّا امر واصل همان امر به نماز یازده جزئی است؛ مکلّف نیز به قصد امتثال امر، نماز خوانده است؛ بنابراین نماز صحیح است؛ زیرا هرچند اگر علم به واقع

پیدا کند، اصلاً نمازی نمی‌خواند؛ امّا این مطلب تأثیری در امتثال و انبعاث از امر واصل ندارد. به عبارت دیگر امتثال تابع انبعاث از امر واصل بوده و در این مورد نیز امتثال وجود داشته و نماز صحیح است[1].

*اشکال: نیاز به امر واقعی برای تحقّق امتثال*

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا هرچند انسان بر اساس اعتقاد عمل می‌کند نه واقع، امّا امتثال در جایی محقّق می‌شود که عملی به قصد امتثال امر واقعی اتیان شود. یعنی شرط صحّت عبادت این است که عملی به قصد امتثال امر واقعی باشد. بنابراین در مثال فوق که امر واقعی به نماز ده جزئی تعلّق گرفته؛ امّا مکلّف به قصد امتثال امر موهوم اتیان کرده، امتثال محقّق نشده و نماز صحیح نیست.

تفاوت خطای در تطبیق و خطای در تقیید نیز به همین نکته برمی‌گردد. در خطای در تطبیق، به قصد امر واقعی نماز خوانده شده (هرچند در تطبیق آن دچار اشتباه شده؛ یعنی گمان می‌کند امر واقعی به نماز یازده جزئی تعلّق گرفته)؛ امّا در خطای در تقیید اشاره ذهنی به امر واقعی نیست، بلکه اشاره به امر موهوم است که به نماز یازده جزئی تعلّق گرفته است.

*وجه دوم برای صحّت نماز در خطای در تقیید*

البته به نظر می‌رسد چنین نمازی نیز صحیح است، امّا نه به بیان شهید صدر بلکه به بیانی دیگر. به نظر می‌رسد در باب عبادات، شرط صحّت، امتثال نیست؛ بلکه شرط این است که عمل اتیان شده به نحو قربی بوده و به نحوی اضافه به حقّ تعالی داشته باشد. در مثال فوق نیز نماز یازده جزئی به قصد امتثال امر موهوم الهی اتیان شده، و همین برای قربی بودن عمل کافی است؛ در نتیجه چنین عملی صحیح است. به عبارت دیگر یکی از انحاء قربی بودنِ یک عمل، این است که به داعی امتثال امر موهوم باشد.

چنین نمازی صحیح است؛ زیرا صحّت به این دلیل است که مصداق مأموربه باشد؛ در مثال فوق نیز مأموربه همان نماز ده جزئیِ «لابشرط» نسبت به جزء یازدهم است. بنابراین عمل خارجی مصداق مأموربه بوده و به نحو قربی اتیان شده است.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۹۴:«و الصحیح: ان التحرک لا یکون دائما الا عن الأمر الواصل وصولا علمیا أو احتمالیا و لا یعقل التحرک عن الأمر الواقعی بوجوده الواقعی، و علیه فلا یبقی معنی محصل لهذا التشقیق إلّا انه تارة یتحرک المکلف عن الجامع بین الأمرین و یتخیل ان الواقع هو الأمر بالزائد و هذا یسمی بالخطإ فی التطبیق، و أخری یتحرک عن خصوص الوجود العلمی أو الاحتمالی للأمر بالزائد و هذا ما یسمی بالخطإ فی التقیید و هذا التحرک أیضا قربی إذ لا یقصد بالقربة إلا ان یکون تحرکه من أجل امر المولی و لو فرض انه لم یکن یتحرک لو کان یتصور امر المولی بشکل آخر».

به عبارت دیگر برای تحقّق عبادت، نیازی به امتثال نیست و موافقت کافی است؛ امّا شرط صحّت این است که به نحو قربی بوده و اضافه به خداوند متعال داشته باشد.

ج۷۸ ۹۷/۱۱/۱۷

## خاتمة: شرائط جریان اصل مؤمّن

در موارد جریان اصل منجّز، مخالفتی با تکلیف فعلی رخ نمی‌دهد؛ امّا در موارد جریان اصل مؤمّن، احتمال مخالفت با تکلیف فعلی وجود دارد. به همین دلیل، بحثی در علم اصول مطرح شده که در چه زمانی می‌شود به اصل مؤمّن اخذ شود.

به عنوان مقدّمه اصول عملیه بیان می‌شوند. چهار اصلِ برائت و تخییر و احتیاط و استصحاب وجود دارد. «برائت» اصلی مؤمّن بوده و تقسیم به برائت عقلیه و برائت شرعیه می‌شود؛ «تخییر» نیز اصلِ مؤمّن است، امّا محلّ بحث نیست (زیرا مختصّ جایی است که احتیاط ممکن نباشد)؛ «احتیاط» نیز اصلِ منجّزِ عقلی بوده و محلّ بحث نیست؛ «استصحاب» اصلی شرعی بوده و گاهی مؤمّن و گاهی نیز منجّز می‌باشد؛ بنابراین دو اصلِ «برائت» و «استصحاب»، اصلِ مؤمّن بوده و محلّ بحث هستند[1].

در نظر مشهور دو شرط برای جریان برائت و استصحاب مؤمّن وجود دارد: اول فحص از حجّت بر الزام (یعنی اگر فحص شد و حجّتی پیدا نشد، جائز است به اصل مؤمّن عمل شود)؛ و شرط دوم عدم استلزام ضرر از جریان اصل مؤمّن؛ هر کدام از شروط باید مستقلاً بررسی شوند:

### شرط اول: لزوم فحص

همانطور که در مباحث گذشته مطرح شد، شبهه تقسیم به «شبهه حکمیه» و «شبهه موضوعیه» می‌شود. در هر شبهه، شکّ در تکلیف فعلی وجود دارد؛ امّا گاهی منشأ آن، شکّ در جعل حکم شرعی بوده که «شبهه حکمیه شده؛ و گاهی منشأ آن، شکّ در امور خارجی است که «شبهه موضوعیه» می‌شود. به عنوان مثال شکّ در حرمت شرب این تتن وجود دارد و یا شکّ در وجوب نماز جمعه در زوال روز جمعه دارد. منشأ شکّ در حکم فعلی در این موارد، شکّ در جعل شارع است یعنی شکّ در جعل حرمت برای شرب تتن، و جعل وجوب برای نماز جمعه است؛ امّا اگر شکّ در شرب این مایع شود به سبب احتمال ملاقات آن با نجس، منشأ آن امری خارجی است.

[1]. مرحوم شیخ بحث از شرائط اصول را بعد از بحث از سه اصل برائت و احتیاط و تخییر، و قبل از بحث استصحاب مطرح نموده است؛ بعد از ایشان نیز دیگران از ایشان تبعیت نموده و این بحث را همان جا مطرح کرده‌اند؛ امّا این شرائط در مورد استصحاب نیز وجود دارد.

## بررسی لزوم فحص در شبهات حکمیه

ابتدا بررسی می‌شود که آیا جریان برائت و عمل به برائت در شبهات حکمیه، مختصّ جایی است که فحص شده و حجّتی بر الزام پیدا نشود، و یا چنین شرطی وجود ندارد؟ همانطور که گفته شد برائت تقسیم به برائت عقلیه و برائت شرعیه می‌شود، لذا هر یک مستقلاً بررسی می‌شود:

### لزوم فحص در شبهات حکمیه قبل از جریان برائت عقلیه

جریان برائت عقلیه در نظر مشهور علماء، مشروط به بعد از فحص می‌باشد. توضیح اینکه هر کدام از شبهه موضوعیه و حکمیه تقسیم به قبل از فحص و بعد از فحص می‌شوند. قبح عقاب بدون بیان در نظر مشهور فقط در سه شبهه است: اول شبهات موضوعیه قبل از فحص؛ دوم شبهات موضوعیه بعد از فحص؛ و سوم شبهات حکمیه بعد از فحص؛ بنابراین برائت عقلیه در شبهه حکمیه قبل از فحص، جاری نیست.

بنابراین برائت عقلیه در نظر مشهور مشروط به فحص و یأس از وجدان دلیل است؛ تنها شهید صدر به محقّق اصفهانی نسبت داده که برائت عقلیه در شبهات حکمیه، قبل از فحص نیز جاری است[1]. البته این مطلب به معنی عدم لزوم فحص نیست؛ در نظر ایشان هم در شبهات حکمیه باید فحص شود، زیرا شارع احتیاط را در شبهات حکمیه قبل از فحص جعل کرده است. اگر این کلام صحیح باشد، تنها موردی است که شارع احتیاط شرعی جعل نموده است.

بنابراین مشهور در شبهات حکمیه قبل از فحص، قائل به احتیاط عقلی هستند؛ بر خلاف محقّق اصفهانی که قائل به احتیاط شرعی است.

*نظر مختار: عدم جریان برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص*

به نظر می‌رسد برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست؛ زیرا اولاً اصلِ جریان برائت عقلیه مورد انکار است (یعنی در نظر مختار، احتمال تکلیف فعلی موجب تنجیز بوده؛ و عقوبت بر مخالفت با تکلیف محتمله قبیح نیست)؛ و ثانیاً اگر برائت عقلیه نفی نفسه جاری باشد، امّا در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نخواهد بود. یعنی اگر فحص نکرده و عملی را انجام دهد که مخالفت با تکلیف فعلی باشد، عقوبت بر آن قبیح نیست.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۳۹۵:«اما البراءة العقلیة فقد بنوا علی اختصاصها بما بعد الفحص و عدم وجدان دلیل علی الإلزام، و ذهب المحقق الأصفهانی (قده) إلی عدم الاختصاص».

بنابراین نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است؛ به این معنی که اگر برائت عقلیه قبول شود، در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نخواهد بود؛ این درک عقلی است که در شبهه حکمیه قبل از فحص، عقوبت بر مخالفت با تکلیف فعلی، قبیح نیست.

**لزوم فحص در شبهات حکمیه قبل از جریان برائت شرعیه**

بحث بعدی این است که آیا ادلّه برائت شرعیه، شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا «رفع ما لایعلمون» و یا «الناس فی سعة ما لایعلمون» اطلاق داشته و شامل شبهات حکمیه قبل از فحص هم می‌شود؟

ادلّه برائت شرعیه در نظر مشهور اطلاق داشته و شامل شبهات حکمیه قبل از فحص نیز هست؛ امّا مقیّد عقلی یا شرعی، مانع از اطلاق می‌باشد. یعنی اطلاق آنها با دلیل عقلی یا شرعی تقیید می‌شود. بنابراین برائت شرعیه فقط در شبهات حکمیه بعد از فحص جاری خواهد بود. وجوهی برای تقییدِ اطلاق ادلّه برائت شرعیه، مطرح شده است:

*وجه اول: منعقد نشدنِ اطلاق به سبب مرکوزیت احتیاط*

وجه اول این است که ادلّه برائت شرعیه شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست؛ زیرا نزد عرف و عقلاء لزوم فحص در شبهات حکمیه، امری مرکوزی بوده و همین ارتکاز، مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت شرعیه است. یعنی وضوح و مرکوزیت این امر عقلائی، مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت است. بنابراین دلیل برائت شرعیه شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست.

ممکن است اشکال شود اگر برائت عرفیه و عقلائیه مورد انکار باشد، تفاوتی بین قبل و بعد از فحص نیست. پس همانطور که احتیاط، قبل از فحص مرتکز است؛ بعد از فحص نیز مرتکز خواهد بود.

پاسخ این است که هرچند در نظر مختار برائت عقلائیه مورد انکار است؛ امّا ارتکازی بودنِ یک امر قابل تشکیک است. لزوم احتیاط قبل از فحص به مقداری روشن و واضح است که مانع انعقاد اطلاق است؛ امّا احتیاط بعد از فحص به این مقدار روشن نیست. شاهد برای عدم وضوح و مرکوزیت احتیاط بعد از فحص، اینکه مشهور قائل به برائت عقلائیه در شبهات حکمیه بعد از فحص هستند. بنابراین هرچند در نظر مختار در شبهات حکمیه بعد از فحص نیز برائت عقلائیه جاری نیست، امّا همین اختلاف نشان می‌دهد احتیاط بعد از فحص، امری مرکوز و واضح نیست.

به نظر می‌رسد این وجه تمام بوده و اطلاقی در ادلّه برائت شرعیه نسبت به شبهه حکمیه قبل از فحص وجود ندارد.

*وجه دوم: تقیید اطلاق به علم اجمالی*

همانطور که گفته شده دلیل برائت در نظر مشهور نسبت به شبهه حکمیه قبل از فحص، اطلاق دارد. یعنی ادلّه برائت شرعیه شامل شبهات موضوعیه و حکمیه، در قبل یا بعد از فحص می‌باشند. این اطلاق یک مانع عقلی دارد که موجب تقیید آن می‌شود، که همان علم اجمالی است. توضیح اینکه علم اجمالی به وجودِ الزامات و تکالیفی در شرع وجود دارد، و اصل مؤمّن نیز در اطراف علم اجمالی جاری نیست. بنابراین این علم اجمالی مانع جریان برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص می‌شود.

*اشکال: انحلال علم اجمالی بعد از مقداری فحص*

مرحوم آخوند اشکالی دارد که اگر علم اجمالی انحلال حقیقی بیابد، یعنی به مقداری فحص شود که به مقدار معلوم بالاجمال، تکلیف الزامی پیدا شود؛ در این صورت علم اجمالی منحلّ شده و در شبهات حکمیه دیگر، حتی قبل از فحص نیز برائت شرعیه جاری خواهد بود؛ بنابراین این دلیل اخصّ از مدّعاست[1].

به نظر می‌رسد اشکال ایشان کبرویاً صحیح است؛ امّا صغرویاً مصداق ندارد؛ زیرا عادةً برای فقیه علم پیدا نمی‌شود که به مقدار معلوم بالاجمال تکلیف به دست آمده است؛ خصوصاً با توجّه به این نکته که دائره استنباط فقهاء محدود به رساله و یا جواب استفتاء است؛ یعنی تمام فروع مختلف در مسائل فقهی استنباط نمی‌شود. لذا نصف یا بخش زیادی از فقه که محلّ ابتلاء نیست، بررسی نمی‌شود. بنابراین علم اجمالی فقیه انحلال حقیقی نمی‌یابد.

ج۷۹ ۹۷/۱۱/۲۷

*وجه سوم: تقیید اطلاق به فحوای آیه نفر*

همانطور که گفته شد برای عدم دلالت ادلّه برائت بر ترخیص در شبهات حکمیه قبل از فحص، وجوهی مطرح شده که عمده چهار وجه است. وجه اول عدم انعقاد اطلاق به سبب ارتکاز عرفی و عقلائی (بلکه متشرّعی) بر احتیاط در شبهات حکمیه قبل از فحص بود، که قبول شد؛ وجه دوم اینکه علم اجمالی موجب تقیید ادلّه برائت

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۰۱:«الاعتراض الثانی– ما ذکره فی الکفایة من ان الاستدلال بالعلم الإجمالی لا یفی بإثبات تمام المدعی لأنه ینحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التکالیف بعد الفحص فی جملة من الشبهات فیلزم عدم وجوب الفحص فی باقی الشبهات».

است (با فرض اطلاق در ادلّه برائت، یعنی وجه اول کنار گذاشته شود)، که این وجه نیز قبول شد. در وجه اول، اطلاقی نبود؛ امّا در وجه دوم تقیید به قرینه عقلی وجود دارد.

وجه سوم نیز تقیید به قرینه لفظی است. گفته شده فحوای آیه نفر موجب تقیید اطلاق در ادلّه برائت شرعیه است. توضیح اینکه آیه شریفه بر لزوم آشنایی با دین بر یک طائفه از مؤمنین، و لزوم فقاهت آنها در دین دارد، برای اینکه دیگران را با دین آشنا کنند. این آیه به ملازمه عرفیه دلالت دارد که دیگران که تفقّه نکرده‌اند، باید در احکام دینی فحص کنند؛ زیرا اگر تفقّه برای انذار لازم باشد، امّا دیگران که تفقّه نکرده‌اند بتوانند در شبهات حکمیه قبل از فحص، برائت جاری کنند، یک نحوه لغویت لازم می‌آید. بنابراین آیه شریفه به ملازمه عرفیه دلالت دارد که باید دیگران در شبهات حکمیه فحص کنند. لذا این آیه شریفه حاکم بر ادلّه برائت شرعیه شده و موجب تقیید آنها به بعد از فحص است. در نتیجه ادلّه برائت مخصّ شبهات حکمیه قبل از فحص می‌شود.

این وجه نیز مورد قبول است، اگر اطلاقی برای ادلّه برائت باشد.

*وجه چهارم: تقیید اطلاق به ادلّه وجوب تعلّم*

وجه چهارم نیز وجودِ مقیّد لفظی دیگر برای اطلاق در ادلّه برائت شرعیه است. مانع شرعی دیگر، اخبار و روایات دالّه بر وجوب تعلّم است. توضیح اینکه روایاتی بر وجوب تعلّم احکام شرعیه دلالت دارند. باید بین ادلّه وجوب تعلّم و ادلّه برائت، نسبت سنجی شود. ادلّه وجوب تعلّم بر احتیاط قبل از فحص دلالت داشته، و ادلّه برائت بر برائت قبل از فحص دلالت خواهند داشت؛ زیرا ادلّه وجوب تعلّم به لحاظ لسان مقدّم و حاکم بر ادلّه برائت شرعیه می‌باشند[1].

این وجه نیز اگر اطلاق برای ادلّه برائت شرعیه قبول شود، صحیح است.

---

[1]. البته همانطور که گفته شد برخی در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به برائت عقلیه (مانند محقّق اصفهانی)، و مشهور نیز قائل به احتیاط عقلی هستند. بنابر قول اول (برائت عقلیه) اخبار تعلّم بر جعل احتیاط شرعی در شبهات حکمیه قبل از فحص دلالت داشته و وارد بر ادلّه برائت شرعیه می‌باشند. یعنی ادلّه تعلّم یکی از ادلّه احتیاط شرعی می‌شوند؛ امّا بنابر قول مشهور (احتیاط عقلی) اخبار تعلّم می‌توانند بر ارشاد به حکم عقلی بر احتیاط و یا بر جعل احتیاط شرعی دلالت نمایند؛ لذا ظهوری در جعل احتیاط شرعی ندارند. علّت اینکه فقهاء در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به احتیاط شرعی نیستند، همین است که احتیاط عقلی را قائل بوده و ظهوری برای این اخبار در احتیاط شرعی ندیده‌اند.

به هر حال اخبار تعلّم موجب تقیید ادلّه برائت شرعیه هستند (چه بر ارشاد دلالت نمایند و چه بر جعل احتیاط شرعی)؛ زیرا هرچند اخبار تعلّم بر ارشاد به حکم عقل دلالت نمایند، امّا شارع آن را بر شبهات حکمیه قبل از فحص تطبیق فعلی نموده است. یعنی اگر این خطاب ارشادی نبود، برائت شرعیه اطلاق داشته و حاکم بر احتیاط عقلی بود؛ امّا با وجود این خطابات ارشادی، برائت شرعیه اطلاقی ندارد تا حاکم بر احتیاط عقلی شود.

در نتیجه همانطور که گفته شد ادلّه برائت شرعیه اطلاقی ندارند؛ امّا اگر هم اطلاق داشته باشند، سه مقیّد برای آنها وجود دارد: مقیّد عقلی که همان علم اجمالی است؛ و مقیّد لفظی که فحوای آیه نفر و اخبار تعلّم است.

روایات متعدّدی بر وجوب تعلّم دلالت دارند که یکی از بهترین روایات همان صحیح مسعدة بن زیاد است:«**المفید عن الصّادق علیه السّلام (قال): فی قوله تعالی (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ) أن اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة (عبدی) أکنت عالما؟ فإن قال: نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: کنت جاهلا، قال له: أ فلا تعلّمت حتّی تعمل؟ فیخصمه، و ذلک الحجة البالغة**»[1]؛ این روایت به وضوح نشان می‌دهد که شارع نسبت به شبهات حکمیه قبل از فحص، هیچ اذن و ترخیصی نداشته است.

**جمع‌بندی: لزوم فحص در شبهات حکمیه**

در نتیجه در شبهات حکمیه قبل از فحص، برائت عقلیه و شرعیه جاری نیست؛ وقتی برائت جاری نبود، نوبت به احتیاط عقلی می‌رسد.

**بررسی لزوم فحص در شبهات موضوعیه**

شبهه موضوعیه مانند اینکه نمی‌داند این آب، طاهر یا نجس است؛ و یا نمی‌داند این گوشت، مذکّی یا غیرمذکّی است؛ شبهه موضوعیه نیز مانند شبهه حکمیه، در دو فرضِ قبل و بعد از فحص، بررسی می‌شود:

**بررسی جریان برائت در شبهه موضوعیه قبل از فحص**

به عنوان مثال زید می‌تواند فحص نماید و مثلاً با سوال کردن، متوجّه شود؛ و یا با روشن کردنِ چراغ قطره خون را ببیند؛ و یا چیزی خریده که نمی‌داند طاهر یا نجس است، امّا می‌تواند قبل از مصرف آن را تطهیر نماید؛ در این شبهات موضوعیه قبل از فحص، آیا برائت جاری می‌شود؟ برائت عقلیه و شرعیه باید بررسی شوند:

*لزوم فحص در جریان برائت عقلیه*

بنابر جریان برائت عقلیه فی نفسه، آیا شامل شبهات موضوعیه قبل از فحص هم می‌شود؟ در این مسأله اختلاف شده و برخی قائل به جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه قبل از فحص بوده، و برخی منکرند.

[1]. نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین (للفیض)، النص، ص ۱۸. جامع الاحادیث، ج۱، ص۱۶۴. ظاهراً صاحب وسائل این روایت را ذکر نکرده است.

به نظر می‌رسد اگر برائت عقلیه فی نفسه جاری باشد، شامل شبهات موضوعیه قبل از فحص نیست. به نظر می‌رسد در شبهات موضوعیه قبل از فحص نیز احتیاط عقلی جریان دارد. به عنوان مثال فرض شود مولایی به عبدش بگوید «اکرم زیداً» و کسی داخل خانه شده که عبد نمی‌داند زید است یا عمرو، که اگر زید باشد باید به وی احترام گذارد امّا در مورد دیگران چنین دستوری ندارد. عبد می‌تواند از وی سوال کند که «آیا شما زید هستی؟» و یا از دیگران سوال کند که «آیا او زید است؟»، امّا این کار را نمی‌کند. در چنین مواردی آیا مولی می‌تواند وی را به سبب مخالفت با دستورش، عقاب نماید؟ آیا عبد مستحقّ عقوبت است؟ تردیدی نیست که عقلاً عقوبت وی قبیح نیست. مثال دیگر اینکه فرض شود مولی گفته «از لیوان من آب ننوش»، و دو لیوان در مقابل عبد باشد که یکی معلوم است برای مولی نیست. عبد بدون سوال، از لیوان مشکوک می‌نوشد. در این صورت، عقوبت وی عقلاً قبیح نیست. زیرا می‌توانست از لیوان دیگر بنوشد.

بنابراین جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه نیز مشروط به وجوب فحص است.

*لزوم فحص در جریان برائت شرعیه*

آیا برائت شرعیه در شبهات موضوعیه قبل از فحص، جاری است؟ اگر شارع نسبت به شبهات موضوعیه قبل از فحص نیز ترخیص دهد، اشکالی ندارد؛ زیرا شارع می‌تواند در مخالفت با «معلوم النجاسة» نیز ترخیص دهد، تا چه رسد به ترخیص در مخالفت با «مشکوک النجاسة»؛ بنابراین تمام بحث در اطلاق دلیل برائت مانند «رفع ما لایعلمون» و «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم انّه حرام» و «کلّ شیء لک نظیف حتی تعلم انّه قذر» است.

مشهور قائل به اطلاق در ادلّه برائت شده‌اند؛ زیرا در هیچ روایتی از ادلّه برائت شرعیه، تقیید به فحص نشده است؛ علاوه بر اطلاق، روایاتی هستند که حضرت فرموده نظر و سوال هم لازم نیست.

ج۸۰ ۹۷/۱۱/۲۸

***استدلال بر لزوم فحص در شبهات موضوعیه***

دلالتِ ادلّه برائت شرعیه مانند حدیث رفع و حدیث حجب، مورد قبول واقع شد؛ بنابراین در شبهات موضوعیه به برائت شرعیه رجوع می‌شود. اکنون این سوال مطرح است که آیا دلیل برائت شرعیه شامل شاکّ قبل از فحص نیز می‌شود، و یا مختصّ شاکّی است که فحص کرده و به نتیجه نرسیده است؟ همانطور که گفته شد ادلّه برائت شرعیه در نظر مشهور اطلاق داشته و شامل شاکّ قبل از فحص نیز هستند؛ زیرا قیدی در ادلّه نیامده؛ و علاوه بر آن، در برخی روایات نیز تصریح به عدم سوال و نظر، و عدم بررسی شده است.

الف. روایت اول همان صحیحه ثانیه زراره در بحث استصحاب است:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيث»[1]؛ بنابراین اگر انسان احتمال دهد قطره یا قطرات از خون از وی خارج شده باشد، نیاز نیست به آن نگاه کند حتی اگر با نظر کردن نیز می‌تواند متوجّه شود. حضرت فرموده نیاز نیست نظر نمایی، و حتی بررسی نیاز نیست. ظاهر روایت این است که حتی فحص در جایی که با بررسی ساده هم نتیجه می‌دهد، لازم نیست.

ب. روایت دوم از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده است:«وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أُبَالِي أَ بَوْلٌ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ»[2]؛ حضرت فرموده است تا وقتی مطّلع نشوم، توجّهی به نجاست ندارم. یعنی حتی به اندازه فحص هم بررسی نمی‌شود. تعبیر «لاابالی» به معنی کسی است که به این مسائل هیچ توجّهی ندارد، یعنی در مسائل طهارت و نجاست بی توجّه است.

ج. روایت سوم نیز همان روایاتِ تذکیه و میته است؛ یعنی وقتی علم به تذکیه یا عدم تذکیه نیست، در این موارد نیاز به سوال هم نیست. همین که در بازار فروخته می‌شود، و یا در مهمانی آورده شده، می‌شود از آن استفاده نمود. به عنوان مثال:«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ»[3]؛

د. روایت چهارم نیز در باب قاعده فراغ و تجاوز است؛ توضیح اینکه یکی از اصول مؤمّنه قاعده فراغ و تجاوز است که روایات عدیده دارد، امّا در یک روایت هم تقیید به تأمّل و فکر هرچند اندک نشده، بلکه گفته شده در هنگام شکّ بنابر صحّت بگذار؛ در حالیکه در بسیاری موارد اگر تأمّل شود، یادش می‌آید. پس از این روایات نیز استفاده می‌شود که فحص در شبهات موضوعیه نیاز نیست. فکر کردن در آن موارد به منزله فحص است.

در نتیجه روایات دالّ بر برائت یا اصول مؤمّنه یا امارات مؤمّنه، اطلاق داشته و مقیّد به فحص نیستند. حتی در حدّ نظر و سوال نیز نهی شده است؛ یعنی از گوشت نباید سوال شود.

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۳، ص۴۶۶؛ باب۳۷ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، حدیث۱.

[2]. همان، حدیث۵.

[3]. همان، ج۳، ص۴۹۱؛ باب ۵۰ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، حدیث۳.

**جمع‌بندی لزوم فحص در شبهات موضوعیه**

به نظر می‌رسد شبهات موضوعیه نسبت به جریان برائت، سه دسته هستند:

دسته اول شبهات موضوعیه که قبل از فحص نیز در آنها به برائت رجوع می‌شود؛ به عنوان مثال در موارد طهارت و نجاست؛ و در موارد تذکیه و عدم تذکیه؛ و در موارد قواعد فراغ و تجاوز؛ و اموری که به این وزان هستند، مانند باب صوم؛ به عنوان مثال اگر شکّ شود صبح شده یا نه، نیاز به فحص و بررسی اینکه اذان شده یا نه، نیست (بله میزان کمتر از فحص بعداً اشاره می‌شود). و یا در باب حجّ که اگر شکّ در اعمال شود، اگر مجرای یک اصل مؤمّن بود، فحص لازم نیست.

دسته دوم شبهات موضوعیه که نیاز به فحص داشته و قبل از فحص نباید آنها را مرتکب شد. به عنوان مثال شکّ در خلّ یا خمر بودنِ یک مایع دارد. در این مورد، قبل از فحص نمی‌تواند برائت جاری نماید. اگر با فحص متوجّه نشد که خمر است، می‌تواند شرب نماید.

دسته سوم اینکه شبهات موضوعیه که حتی بعد از فحص نیز نمی‌توان در آنها به برائت و اصل مؤمّن رجوع نمود. به عنوان مثال در مسائل دماء مانند اینکه نمی‌داند زید، مهدور الدم هست یا نه؛ در این صورت حتی بعد از فحص هم اگر شکّ باقی باشد، برائت از حرمت قتل وی جاری نیست.

ضابطه این است که در بحث اطلاقات و عمومات به آن اشاره شده که ارتکازات عرفی و عقلائی در بسیار از موارد مانع از انعقاد اطلاق است. این ارتکاز اعمّ از اینکه ارتکاز متشرّعه باشد (که عرف خاصّ است) و یا ارتکاز عرفی باشد (که عرف عامّ است) و یا ارتکاز عقلائی باشد. به نظر می‌رسد در ادلّه برائت نیز اگر ارتکاز عرفی یا متشرّعی یا عقلائی بر احتیاط باشد، مانع انعقاد اطلاق است. به عنوان مثال در مثال خمر، ارتکاز متشرّعی وجود دارد که مسأله خمر نزد شارع اهمّیت بسیاری دارد، لذا ادلّه برائت قبل از فحص شامل آن نیست. همچنین در اموال دیگران باید فحص شود و اگر نمی‌داند این مایع مال خودش است یا دیگران، نمی‌تواند بدون فحص شرب نماید[1].

---

[1]. ارتکاز متشرّعه به این معنی است که کسی که با شرع آشنا شده، یک ارتکاز در وی شکل می‌گیرد. البته فقیه نسبت به ارتکازات شرعیه از همه اقوی است؛ زیرا فقیه دائماً با شریعت سروکار دارد. فقه همان شریعت بوده که دستورات شارع مقدّس است. فقیه در اثر مزاوله و ارتباطی که با شریعت دارد، ارتکاز برایش حاصل می‌شود. در بحث ارتکاز احتمال و محتمل هر دو دخیل است (لذا ضابطه مشکل می‌شود). به عنوان مثال اگر «۹۰ درصد» احتمال دهد این مایع خمر است و بعد از فحص هم حال روشن نشد، برائت شامل این نیست. فقیه حتی در ارتکازات عرفی و عقلائی نیز از عامّی قوی‌تر است؛ زیرا در این موارد ذهن خود را به کار انداخته است. به دست آوردن ارتکاز کار راحتی نیست، امّا فقیه به دنبال ارتکازات بوده لذا راحت‌تر ارتکاز را به دست می‌آورد و از خود عرف بهتر می‌فهمد. بنابراین باید فقیه بر اساس آن سه ارتکاز اطلاق ادلّه را بررسی نماید. به عنوان مثال هتک مؤمن جائز نیست امّا فتوا داده شده هتک غیر مؤمن جائز است. اگر شکّ در ایمان کسی نماید، هتک وی قبل از فحص جائز نیست؛ و حتی بعد از فحص نیز ممکن است برائت جاری نباشد مثلاً احتمال می‌دهد از اولیاء الهی باشد.

## جمع‌بندی وجوب فحص

بحث از وجوب و لزوم فحص انجام شده و نتیجه اینکه در شبهات حکمیه قبل از فحص هیچ مؤمّنِ عقلی یا شرعی نیست؛ امّا بعد از فحص مؤمّن شرعی وجود دارد (و بنابر نظر مشهور برائت عقلی هم هست).

در شبهات موضوعیه نیز گاهی قبل از فحص برائت جاری بوده؛ و گاهی فقط بعد از فحص برائت جاری می‌شود؛ و گاهی نیز حتی بعد از فحص نیز برائت جریان ندارد، مانند اینکه شکّ در زوجه یا اجنبی بودنِ یک زن نماید و بعد از فحص نیز معلوم نشود. در این صورت، بعد از فحص نیز برائت جاری نیست.

## تنبیهات لزوم فحص

در انتهای بحث از لزوم فحص، نیاز است تنبیهاتی ذیل این بحث مطرح شود:

### تنبیه اول: مقدار فحص در شبهات حکمیه

تمام فقهاء در شبهه حکمیه قائل به لزوم فحص هستند؛ سوال این است که فقیه چه مقدار باید فحص نماید، تا بتواند به ادلّه برائت تمسّک نماید[1]؟

دو بحث باید مطرح شود: اول اینکه چه مقدار در پیدا کردنِ دلیل بر تکلیف، باید فحص شود؛ مثلاً مراجعه به کتاب وسائل الشیعه کافی است؟ و دوم اینکه از جهت دلالتِ آن دلیل چه مقدار باید فحص شود؟ مثلاً اگر یک روایت ظهور در وجوب داشت همین که استظهار وجوب شد، کافی است؛ یا باید فحص بیشتری شود تا اطمینان به وجوب پیدا شود؟

---

در نتیجه فقهاء باید ارتکاز را تشخیص دهند (و اختلاف نیز در تشخیص ارتکاز وجود دارد همانطور که در استظهارات اختلاف وجود دارد) و این مطلب به دست عامی نیست؛ به عبارت دیگر فقیه باید به دست آورد که اطلاق ادلّه برائت به چه مقدار است.

[1]. مشهور فقهاء قائلند فقیه می‌تواند به استصحاب اخذ کرده و به استناد آن فتوا دهد؛ امّا به استناد به برائت نمی‌تواند فتوا دهد بلکه به دلیل برائت می‌تواند تمسّک کرده و به خودِ برائت فتوا دهد. به عنوان مثال با ترخیصی که شارع در شرب تتن مشکوک داده، نمی‌تواند فتوا به اباحه دهد؛ امّا به استناد استصحاب می‌تواند فتوا دهد مانند اینکه آب متغیّری که تغیّرش زائل شود، طاهر می‌شود؟ استصحاب نجاست بوده، و فقیه می‌تواند فتوا به آن دهد. این نظر مشهور مانند محقّق خوئی است، امّا به نظر می‌رسد فقیه به استناد اصل عملی نمی‌تواند فتوا دهد بلکه فقط به استناد اماره می‌تواند فتوا دهد. آیا فقیه در چه زمانی (بعد از چه مقدار فحص) می‌تواند به دلیل برائت تمسّک کرده و فتوا دهد؟ ابتدا باید فحص نماید از دلیل بر وجوب نماز جمعه، که اگر دلیل بر وجوب پیدا نشد، می‌تواند به دلیل برائت استناد کرده و فتوا به عدم وجوب دهد. در هر مورد که فقیه احتمال حرمت یا وجوب در شبهه حکمیه دهد، باید به دنبال دلیل رفته و اگر دلیل پیدا نکرد به مقتضای دلیل برائت، فتوا به عدم وجوب یا حرمت دهد.

ج۸۱ ۹۷/۱۱/۲۹

*میزان فحص برای دسترسی به دلیل*

آیا فحص فقط در مظانّ وجود دلیل لازم است، و یا بیشتر از آن یعنی در هر جایی که احتمال وجود دلیل باشد، لازم است؟ ابتدا توضیح داده می‌شود که «قدرت بر استنباط» با «استنباط» تفاوت دارد. قدرت استنباط در کسی وجود دارد که اولاً در مباحث و قواعد اصولی اتّخاذ مبنا کرده؛ و ثانیاً در قواعد فقهی نیز اتّخاد مبنا کرده باشد(زیرا کاربرد برخی قواعد فقهی مانند «قاعده فراغ» و «اصالة الصحّة» و قواعد معاملات، در استنباط، کمتر از مباحث اصولی نیست)؛ و ثالثاً در مبانی علم رجال نیز اتّخاذ مبنا کرده باشد[1]. اگر این امور برای کسی روشن باشد، قدرت بر استنباط دارد. در غیر از این مباحث، به نظر می‌رسد مجتهد می‌تواند تقلید نماید (مانند مسائل لغت و مسائل ادبی). البته نوعاً برای دستیابی به قدرت استنباط، نیاز به تمرین استنباطی نیز وجود دارد (نظیر اینکه کسی که مسائل ریاضی را یاد گرفته، نوعاً باید کمی هم تمرین نماید تا مسلّط شود).

هزاران فرع فقهی وجود دارد که بعد از قدرت بر استنباط، می‌تواند به استنباط در آنها بپردازد. اکنون سوال این است که اگر کسی قدرت بر استنباط داشته و بخواهد استنباط نماید، چه مقدار باید فحص کند؟ آیا هر جا که احتمالِ وجودِ روایت است، باید فحص نماید؟ علاوه بر آن، در کلمات فقهاء چه مقدار باید فحص نماید؟ آیا اگر احتمال دهد یک فقیه دلیلی آورده که با تفطّن به آن دلیل، قبولش می‌کند، باید فحص کند؟

به نظر می‌رسد نمی‌تواند مقدار مشخصّی از فحص را معیّن نمود؛ به عنوان مثال معیار این باشد که به کتاب وسائل مراجعه نماید؛ و یا اینکه لااقلّ به چند کتاب فقهی مراجعه نماید؛ این امور را نمی‌توان معیار لزوم فحص قرار داد؛ زیرا مسائل فقهی متفاوت بوده، و فقیه نیز با فقیه دیگر تفاوت دارد (گاهی یک فقیه صدها مسأله را استنباط کرده یا در آخر مراحل استنباطی است، که با فقیهی که در ابتدای راه است، تفاوت دارد). بنابراین نمی‌توان یک ضابطه و یا حدّ مشخص برای فحص، تعیین نمود؛ امّا باید فقیه باید اطمینان نوعی پیدا کند که اگر دلیلی بر خلاف بود، به آن دلیل دست می‌یافت. یعنی باید به این مقدار، فحص کند[2].

---

[1]. به عنوان مثال برای حجّیت قول مخبر، وثاقت لازم است و یا علاوه بر آن، عدالت هم لازم است؛ و اینکه عدالت و وثاقت چگونه ثابت می‌شود.

[2]. البته همانطور که گفته شد اشخاص متفاوت هستند (هم به لحاظ سابقه، و هم به لحاظ روانی در رسیدن به اطمینان نوعی)؛ باید مقداری فحص نماید که عرفاً در استنباط مقصّر نباشد. به حسب اشخاص و به حسب کارِ استنباطی که انجام داده، تفاوت وجود دارد. کسی که تلاش زیادی کرده و استنباط زیادی انجام داده، طبیعةً زودتر به اطمینان نوعی می‌رسد. دلیل این مطلب نیز سیره عقلاست؛ به عنوان مثال دکتر وقتی می‌تواند درمان کند که اطمینان نوعی به بیماری پیدا کند. یعنی طبیب عقلاءً زمانی اقدام به معالجه و درمان می‌تواند نماید که اطمینان نوعی داشته باشد درمان این بیماری همین دارو است، یا لااقلّ اطمینان نوعی داشته باشد که این دارو برای وی ضرر ندارد.

*میزان فحص در دلالتِ دلیل*

نکته دوم اینکه بعد از دسترسی به دلیل، چه مقدار در دلالتِ آن، باید فحص نماید؟ گاهی به آیه شریفه یا روایت برخورد کرده و استظهاری دارد؛ امّا احتمال می‌دهد با رجوع به کلام فقهای دیگر، استظهار وی تغییر نماید[۱]. پس سوال این است که چه مقدار باید به کلمات دیگران مراجعه شود؟ به نظر می‌رسد در این مورد نیز اطمینان نوعی باید حاصل شود که ظهور عرفی کلام این است به نحوی که اگر به کلمات دیگران نیز مراجعه شود، باز هم استظهار تغییری نمی‌کند.

*جمع‌بندی: اطمینان نوعی*

پس در هر دو مرحله ضابطه این است که اطمینان نوعی حاصل شود که دلیل دیگر نبوده و دلالت نیز عوض نمی‌شود. این مرحله فحص و یأس شده و نیاز نیست بیش از این فحص شود.

البته اشخاص متفاوت هستند، و مهمّ این است که فقیه به این مرحله برسد. کسی که صدها مسأله را استنباط کرده، راحت‌تر به اطمینان می‌رسد؛ امّا بسیار تأثیر دارد که مراحل سه‌گانه (اتّخاذ مبنا در مسائل اصولی و قواعد فقهی و مبنای رجالی) برای فقیه کاملاً روشن باشد. به عنوان مثال اینکه استصحاب در شبهه حکمیه جاری نیست، برای وی واضح باشد به نحوی که گویا عدم جریان را مشاهده کرده و یا می‌تواند اخبار عن حسٍّ دهد. چنین شخصی در مرحله استنباط، زودتر به اطمینان نوعی می‌رسد. امّا اگر مبانی روشن نباشد، در مرحله استنباط دائماً تردید در استنباط خواهد داشت.

**تنبیه دوم: سائر اصول مؤمّنه**

مباحث فحص تا کنون در جریان برائت بود، امّا لزوم فحص برای جریان سائر اصول مؤمّنه نیز نیاز به بررسی دارد. توضیح اینکه هر اصل عملی، می‌تواند مؤمّن یا منجّز باشد؛ و می‌تواند عقلی یا شرعی باشد؛ و می‌تواند در شبهات حکمیه جاری شده یا نشود؛ در علم اصول از اصول مؤمّنه‌ای بحث می‌شود که در شبهات

[۱]. در علم اصول گفته شده ظهور حجّت است امّا ظهور عرفی است حجّیت دارد. یعنی مهمّ نیست زید چه استظهاری دارد، بلکه مهمّ این است که ظهور عرفی حدیث در چیست. بنابراین زید که استظهار می‌کند، ادّعا دارد که ظهور عرفی همین است؛ امّا احتمال می‌دهد فقهاء نکته‌ای مطرح کرده باشند که زید از آن غفلت داشته و آن نکته موجب تغییر استظهار عرفی باشد.

حکمیه جریان دارند؛ امّا بحث از اصول مؤمّنه مانند قاعده فراغ که مختصّ شبهات موضوعیه هستند، خارج از مباحث علم اصول است.

چهار اصل مؤمّن در علم اصول وجود دارد: اول اصلِ برائت (اگر برائت عقلیه هم قبول شود دو اصل می‌شود)؛ دوم اصلِ تخییر (که یا به اصلِ برائت رجوع می‌کند، و یا به قبح عقوبت عاجز برمی‌گردد که اصلی عقلی است)؛ سوم اصلِ طهارت است (بنابر اینکه قاعده طهارت در شبهات حکمیه نیز جاری باشد؛ به عنوان مثال در شکّ در طهارت خرگوش و یا شکّ در طهارت حیوانِ متولّد از غنم و کلب، جاری باشد)؛ و چهارم نیز اصلِ استصحاب در صورتی که نافی تکلیف باشد (استصحاب یک اصل شرعی بوده که گاهی مثبِت تکلیف، و گاهی نافی تکلیف است؛ استصحاب نافی تکلیف در شبهات حکمیه جاری است و آنچه مورد نزاع مشهور است همان استصحاب مثبِت تکلیف در شبهات حکمیه است).

از این چهار اصل مؤمّن فقط در مورد برائت بحث شد و گفته شد که برائت در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست و فقط بعد از فحص جریان دارد؛ امّا آیا سه اصلِ مؤمّنِ دیگر، قبل از فحص در شبهات حکمیه جریان دارند؟

*لزوم فحص در جریان اصلِ تخییر*

به نظر می‌رسد تخییر، قبل از فحص در شبهات حکمیه جریان ندارد. به عنوان مثال اگر نسبت به وجوب یا حرمت یک عمل شکّ شده و احتیاط ممکن نباشد، دوران امر بین محذورین در شبهه حکمیه شده و نمی‌توان به «اصالة التخییر» رجوع نمود؛ زیرا اصلِ تخییر، یا به برائت برگشته و یا به قبح عقوبت عاجز برمی‌گردد؛ اگر به برائت برگردد، بحث از آن گذشت که در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست؛ و اگر به قبح عقوبت عاجز برگردد، باز هم قبل از فحص جاری نیست؛ زیرا در جای خود گفته شده اگر شکّ در تکلیف به شکّ در قدرت و عجز برگردد، مجرای اشتغال است (همیشه شکّ در تکلیف مجرای برائت است؛ امّا یک مورد از آن استثناء شده و مجرای احتیاط است، که شکّ در تکلیفِ ناشی از شکّ در قدرت است). به عنوان مثال مولایی گفته «غریق را انقاذ کن» امّا غریق بسیار بزرگ بوده و عبد شکّ در قدرت بر انقاذ دارد. اگر قدرت داشته باشد، تکلیف به انقاذ دارد؛ و اگر نداشته باشد، تکلیفی ندارد. بنابراین شکّ در تکلیف داشته که ناشی از شکّ در قدرت بر امتثال تکلیف است. در این موارد، برائت جاری نیست. نکته احتیاط در این موارد، این است که عمل در ظرف عجز نیز ملاک دارد. پس انقاذ غریق برای عاجز نیز ملاک دارد، امّا مکلّف نمی‌داند که قدرت بر استیفای ملاک را دارد یا نه؛ لذا باید احتیاط کند.

در دوران بین محذورین نیز شکّ در تکلیف ناشی از شکّ در قدرت است؛ زیرا اگر به ادلّه رجوع شود و تکلیف همان وجوب باشد، قدرت بر امتثال قطعی وجود دارد؛ امّا اگر دلیل نباشد، قدرت بر امتثال قطعی نیست. بنابراین باید احتیاط کرده و به ادلّه رجوع نماید تا معلوم شود دلیل بر تکلیف وجود دارد یا وجود ندارد؛

به هر حال، برای جریان اصلِ تخییر نیز، باید فحص شود.

*لزوم فحص در جریان قاعده طهارت و استصحابِ نافی تکلیف*

به نظر می‌رسد در برای جریانِ قاعده طهارت و جریانِ استصحابِ نافی تکلیف نیز باید فحص شود؛ زیرا همان بیان لزوم فحص قبل از جریان برائت شرعیه، در این دو مورد نیز وجود دارد. یعنی دلیلِ قاعده طهارت و دلیلِ استصحاب اطلاقی ندارد تا شامل شبهه حکمیه قبل از فحص شود؛ و اگر اطلاق داشته باشد، نیز مقیّد عقلی و شرعی دارد.

*جمع‌بندی: لزوم فحص قبل از جریان اصول مؤمّنه*

در نتیجه هیچیک از اصول مؤمّنه قبل از فحص در شبهات حکمیه جریان ندارند؛ زیرا ادلّه اصول مؤمّنه اطلاق نداشته و شامل مکلّف قبل از فحص نیست؛ و اگر هم اطلاق داشته باشد، نسبت به چنین شخصی حجّیت ندارد؛ زیرا مقیّد عقلی یا شرعی، مانع از حجّیت آن اطلاق می‌شود.

ج۸۲ ۹۷/۱۱/۳۰

**تنبیه سوم: عقوبت بر ترک فحص**

اگر در شبهه حکمیه، فحصی نکرده و با تکلیف فعلی مخالفت نماید، نزد مشهور علماء مستحقّ عقوبت است. سوال این است که استحقاق عقوبت بر چیست؟ بر مخالفت تکلیف فعلی، یا بر ترک فحص، و یا هر دو؟ پاسخ این سوال با توجّه به مبانی مختلف، متفاوت است:

الف. انکار جریان برائت عقلیه مطلقاً: اگر قاعده قبح عقاب بدون بیان، انکار شود؛ به این معنی است که احتمال تکلیف فعلی، منجّز است. در شبهه حکمیه قبل از فحص نیز احتمال تکلیف فعلی وجود داشته و منجّز آن است؛ لذا بر مخالفت تکلیف منجّز (که معصیت است) استحقاق عقوبت دارد.

ب. انکار برائت عقلیه در شبهات حکمیه قبل از فحص: اگر برائت عقلیه مورد قبول باشد، امّا جریان آن در شبهات حکمیه قبل از فحص، انکار شود (همانطور که مشهور فرموده‌اند)؛ به این معنی است که احتمال، در شبهات حکمیه قبل از فحص، منجّز است. در نتیجه استحقاق عقوبت بر معصیت و مخالفت تکلیف فعلی منجّز است.

ج. جریان برائت عقلیه حتی در شبهات حکمیه قبل از فحص: اگر برائت عقلیه حتی در شبهات حکمیه قبل از فحص نیز جاری باشد (همانطور که محقّق اصفهانی فرموده)؛ در این صورت، استحقاق عقوبت بر چیست؟ محقّق اصفهانی فرموده اگر از باب اتّفاق با اخبار «هلّا تعلّمت» مواجه نشده باشد (البته عامّی باید به فتوای فقیه رجوع کند و فحص در فتوای او نماید لذا به این فتوا که باید تعلّم شود، مواجه نشده بود؛ و مجتهد باید در ادلّه فحص نموده و به اخبار نرسیده باشد)، چنین شخصی مستحقّ عقوبت نیست؛ زیرا برائت عقلیه در حقّ وی جریان دارد؛ و اگر به طور اتّفاقی با اخبار «هلّا تعلّمت» مواجه شده بود، استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا تکلیف فعلی، منجّز شده است؛ منجِّز تکلیف، همان اخبار تعلّم است.

البته این سه فرض در صورتی است که با تکلیف فعلی مخالفت شود؛ امّا گاهی با تکلیف فعلی مخالفت نشده است. به عنوان مثال عامّی نسبت به حرمت شرب تتن شکّ داشته و به فتوای فقیه مراجعه نکرد؛ و یا فقیه چنین شکّی داشته و به ادلّه رجوع نکرد؛ امّا شرب تتن در علم الهی حلال باشد؛ در این صورت هرچند احتیاط نکرده، امّا عملی که انجام داده، حرمت نداشته است. استحقاق عقوبت در چنین مواردی، موقوف بر استحقاق عقوبت متجرّی است. در نظر مختار، متجرّی مستحقّ عقوبت است؛ پس چنین شخصی نیز مستحقّ عقوبت می‌باشد.

**تنبیه چهارم: استحقاق عقوبت در فروض مختلف**

اگر در شبهه حکمیه، فحص نشود؛ ممکن است دلیلی بر آن در معرض وصول بوده؛ و ممکن است دلیلی در معرض وصول نباشد؛ و ممکن است حتی دلیل بر عدم تکلیف، در معرض وصول باشد. به عنوان مثال شکّ در وجوب غسل جمعه داشته و بدون فحص، غسلی نکرده (فرض شود غسل جمعه واقعاً واجب است)، امّا اگر فحص می‌کرد دلیلی بر وجوب پیدا نمی‌کرد و یا دلیل بر عدم وجوب پیدا می‌کرد.

آیا در هر سه صورت، استحقاق عقوبت وجود دارد؟ و یا استحقاق عقوبت، مختصّ صورت اول (یعنی اگر فحص می‌کرد به دلیل بر تکلیف می‌رسید) می‌باشد؟ به نظر می‌رسد استحقاق عقوبت در هر سه صورت وجود دارد (چه دلیلی بر تکلیف در معرض وصول باشد، و چه نباشد، و چه دلیل بر عدم تکلیف در معرض وصول باشد)؛ زیرا احتمال وجوب غُسل جمعه منجّز است، و این منجّزیت معلّق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت است. مولی نسبت به چنین شخصی ترخیص در مخالفت نداده زیرا فرض این است که برائت شرعیه در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نیست. بنابراین تکلیف فعلی منجّز بوده و مخالفت با آن نیز معصیت است. بنابراین مخالفت با آن تکلیف، عقلاً موجب استحقاق عقوبت است.

**تنبیه پنجم: تطبیقات وجوب فحص**

برخی امثله برای لزوم فحص ذکر شده، امّا گاهی محلّ اشکال است که تکلیف منجّز باشد. سه مسأله فقهی وجود دارد.

ج۸۳ ۹۷/۱۲/۰۱

*مسأله اول: غفلت عامّی از وجودِ تکلیف*

همانطور که گفته شد اصل مؤمّن قبل از فحص جاری نبوده و فحص لازم است؛ امّا عدم فحص در بین مردم عادی، امری متداول است. یعنی افرادِ ملتزم به فحص در مردم عادی، اندک هستند. لذا مردم دچار غفلت شده و برخی واجبات و محرمات را مخالفت می‌کنند. مثلاً نماز و صوم و حجّ آنها باطل است، امّا احتمال بطلان هم نمی‌دهند. برخی که تکلیفی را ترک می‌کنند، احتمالِ وجود تکلیف را نمی‌دهند؛ به عنوان مثال جواب سلام نمی‌دهد چون احتمال وجوب آن را نمی‌دهد. گاهی نسبت به وجوب تعلّم نیز غافل هستند. البته می‌دانند در اسلام برخی تکالیف هست، و یا احتمال وجود برخی تکالیف در اسلام را می‌دهند.

آیا با وجودِ چنین غفلتی از تکلیف فعلی در اثر ترک فحص، آن تکلیف در حقّ آنها منجّز است؟ در نظر مشهور تکلیف در حقّ آنها منجّز نیست؛ زیرا احتمال و التفات به تکلیف فعلی، شرط فعلیت هر تکلیفی است. اگر احتمالِ تکلیف فعلی ندهد (به دلیل جهل مرکّب یا غفلت)، تکلیف در حقّ وی فعلی نیست لذا منجّز هم نمی‌باشد؛ البته برخی مانند شهید صدر التفات را شرط فعلیتِ تکلیف ندانسته بلکه شرط تنجّز می‌دانند. لذا غافل و جاهل مرکّب نیز تکلیف فعلی دارند، امّا تکلیف آنها منجّز نیست. به عنوان مثال آبی در واقع نجس است امّا زید قطع به طهارت داشته و یا غفلت از نجاست آن دارد، در این صورت در نظر مشهور شرب آن بر زید حرام نیست. شارع شرب نجس را بر کسی حرام کرده که بالغ، و عاقل، و قادر بر ترک، و ملتفت باشد. لذا شرب آن بر زید حرام نیست؛ امّا شهید صدر فرموده التفات شرط تکلیف نیست، لذا همین که بالغ و عاقل و قادر بر ترک شرب باشد، شرب نجس بر وی حرام است. البته چون احتمال حرمت نمی‌دهد (به سبب جهل مرکّب یا غفلت)، تکلیف فعلی در حقّ وی منجّز نیست.

در نظر مشهور و شهید صدر تفاوتی بین قصور و تقصیر وجود نداشته و در هر دو صورت، تکلیفِ منجّز وجود ندارد؛ یعنی در نظر مشهور، تکلیفِ فعلی نیست؛ و در نظر شهید صدر تکلیفِ فعلیِ منجّز وجود ندارد[۱]. البته اگر مقصّر باشد، استحقاق عقوبت دارد امّا قاصر ندارد. بنابراین سه طائفه در نزد مشهور استحقاق عقوبت دارند:

[۱]. در نظر شهید صدر، منجّزِ تکلیف فعلی همان احتمال است، لذا اگر غفلت یا جهل مرکّب داشته باشد و احتمال تکلیف ندهد، تکلیف در حقّ وی منجَّز نیست.

عاصی که با تکلیف فعلی منجّز مخالفت کرده؛ و متجرّی که با حجّت فعلیه مخالفت کرده؛ و مقصّر که با وجوب عقلی فحص مخالفت کرده؛

*نظر مختار: منجّزیت تکلیف در صورت تقصیر*

به نظر می‌رسد تکالیف فعلیه که توسط مقصّر، مخالفت شده، هم فعلی می‌باشد (بر خلاف نظر مشهور)؛ و هم منجّز است (بر خلاف شهید صدر)؛ یعنی مقصّر نیز عاصی بوده و با تکلیفِ فعلی و منجّز، مخالفت کرده است؛ فعلیتِ تکلیف به این دلیل است که هرچند احتمال تکلیف نمی‌دهد امّا احتمال، شرط فعلیت تکلیف نبوده بلکه شرط تنجّز تکلیف است؛ و منجّزیتِ تکلیف به این دلیل است که احتمال اجمالی نسبت به وجودِ تکالیف در شریعت را می‌دهد.

توضیح اینکه تکلیف فعلی، تقسیم به منجَّز و غیرمنجَّز می‌شود. برای منجَّز بودنِ تکلیف، نیازِ به منجِّز وجود دارد؛ و برای غیرمنجَّز بودن، همین که منجّزی نباشد، کافی است. به عبارت دیگر فعلیتِ تکلیف دائر مدار تحقّق موضوع در خارج بوده؛ و منجّزیتِ آن دائر مدار وجودِ منجّز است. بنابراین اینکه گفته می‌شود اماره یا اصل، مؤمّن است؛ تسامحی می‌باشد. یعنی اماره یا اصلِ مؤمّن، موجب می‌شود منجّزیتِ احتمال ساقط شده و آن احتمال واقعاً منجّز نباشد (زیرا منجّزیتِ احتمال، تعلیقی است). در نتیجه هر تکلیف فعلی، منجَّز است مگر مؤمّنی باشد.

شهید صدر گمان کرده نسبت به مقصّر، منجّزی وجود نداشته و تکلیف فعلی نسبت به وی غیرمنجّز می‌شود؛ زیرا غفلت یا جهل مرکّب داشته و احتمال تکلیف نمی‌دهد؛ امّا به نظر می‌رسد منجِّز وجود دارد که همان احتمال اجمالی وجودِ تکالیفی در شرع است. یعنی هرچند احتمال تفصیلی نیست امّا احتمال اجمالی بوده و همانطور که احتمال تفصیلی منجِّز است، احتمال اجمالی نیز منجِّز است. بنابراین تکلیف فعلی نسبت به مقصّر نیز منجَّز بوده و مخالفت با آن معصیت است و استحقاق عقوبت دارد.

بنابراین نسبت به جاهل نیز تکلیف فعلی وجود دارد زیرا موضوع تکلیف محقّق است؛ امّا از نظر عقلی، احتمالی که قاصر می‌دهد، منجِّز تکلیف فعلی نیست؛ و احتمالی که مقصّر می‌دهد، منجِّز تکلیف فعلی است. بنابراین کسی که احتمال تکلیف دهد یا علم اجمالی پیدا کند که تکلیفی در شرع هست؛ اگر مقصّر باشد، همین احتمال موجب تنجیز تکالیف فعلی در حقّ وی می‌شود[1].

[1]. بله اگر کسی احتمال اجمالی وجودِ تکلیف در شرع را ندهد، تکلیف فعلی دارد امّا مستحقّ عقوبت نیست؛ زیرا تکالیف فعلیه در حقّ چنین شخصی منجّز نیست.

*مسأله دوم: عدم قدرت بر تعلّمِ مناسک*

یکی از افراد فحص همان تعلّمِ مناسک (نه تعلّم حکم) می‌باشد. توضیح اینکه برخی اعمال مانند حجّ و صوم و نماز از مناسک دینی هستند؛ در این موارد برای اینکه قدرت بر اتیان آنها باشد، باید تعلّم شود. یعنی اگر مناسک مذکور تعلّم نشوند، اصلاً قدرت بر اتیان آنها نخواهد بود. به عنوان مثال اگر کسی قرائت نداند، نمی‌تواند نماز بخواند[1]. به همین مناسبت یک مسأله مطرح شده که اگر کسی در داخل وقت قدرت بر تعلّم ندارد، چه باید بکند؟ به عنوان مثال اگر بخواهد سوره حمد را حفظ کند، چند روز طول می‌کشد؛ و یا کسی نیست که کیفیت نماز را در داخل وقت، از وی تعلّم نماید. اشکالی که مطرح شده این است که تکلیف در حقّ وی فعلی نیست، تا منجّز باشد؛ زیرا قبل از وقت، نماز بر وی واجب نیست تا تعلّم آن لازم باشد؛ و بعد از دخول وقت نیز فرض شده که قدرت بر تعلّم ندارد. بنابراین وجوب نماز نسبت به کسی که «۲۴ ساعت» وقت، برای تعلّم کیفیت نماز نیاز دارد، هیچگاه فعلی نمی‌شود.

برای حلّ این اشکال گفته شده که این بحث داخل در بحث مقدّمات مفوّته است. مقدّمات مفوّته به مقدّماتی گفته می‌شود که با تحصیلِ آنها قبل از زمانِ وجوب، قدرت بر انجام واجب هست؛ امّا اگر قبل از زمان وجوب، تحصیل نشوند، قدرت بر اتیانِ واجب نیست. خلاصه بحث از مقدّمات مفوّته این است که باید این مقدّمات، قبل از زمان وجوب، اتیان شوند؛ زیرا ملاک عمل وجود داشته و اگر این مقدّمات را نیاورد، قدرت بر اتیان عمل واجب و استیفای ملاک آن را ندارد. به عنوان مثال قدرت بر اصلِ طهارت (اعمّ از طهارت مائیه و ترابیه) امری عقلی است. فرض شود قبل از وقت (یعنی قبل از زمان وجوب نماز)، قدرت بر طهارت وجود داشته، امّا بعد از دخول وقت و وجوب نماز، قدرت ندارد. در این صورت، باید قبل از وقت، طهارت را تحصیل نماید؛ زیرا اگر طهارت را تحصیل نکند، ملاک لزومی را تفویت نموده است. تفویت ملاک در نظر مشهور عقلاً قبیح است همانطور که معصیت نیز عقلاً قبیح است[2].

بنابراین تعلّم نیز که نظیر مقدّمات مفوّته است، باید قبل از وقت انجام شود.

---

[1]. البته ممکن است اجزاء نماز را بداند امّا ترتیب آنها را نداند، که در این صورت ممکن است اتّفاقاً نماز صحیح بخواند؛ امّا اگر کیفیت تشهّد یا قرائت را نداند، قدرت بر اتیانِ نماز صحیح ندارد.

[2]. البته قدرت بر تحصیل طهارتِ مائیه، امری شرعی است؛ لذا اگر فرض شود فقط قبل از زمان وجوب، قدرت بر تحصیل طهارت مائیه دارد، امّا بعد از زمان وجوب، قدرت بر طهارت مائیه نبوده و فقط قدرت بر طهارت ترابیه هست؛ در این صورت، نیازی نیست وضوء قبل از وقت بگیرد. بر خلاف صورتی که تحصیل طهارت بعد از وقت ممکن نیست نه مائیه نه ترابیه، که باید قبل از وقت طهارت حاصل نماید.

*نظر مختار: تحقّق عصیان در صورت سوء اختیار در ایجاد عجز*

در نظر مشهور، عقوبت فقط بر تفویت ملاک است نه بر عصیان؛ زیرا تکلیفی ندارد به سبب عجز از اتیان. به عبارت دیگر قدرت، شرط فعلیتِ تکلیف است.

به نظر می‌رسد اگر عمل ملاک داشته باشد، تکلیف نیز هست. در نظر مختار کسی که قبل از وقت تعلّم نکرده و بعد از وقت قدرت بر تعلّم ندارد، عاصی است. یعنی عقوبت وی بر معصیت است و تکلیف فعلی دارد؛ زیرا عدم قدرت وی ناشی از سوء اختیار است. عاجزی که عجز وی از سوء اختیار است، عقوبت وی قبیح نیست. به عبارت دیگر عقلاً لازم است قبل از وقت تعلّم نماید؛ و اگر تعلّم نکند، استحقاق عقوبت دارد به سبب مخالفت با تکلیف فعلی منجّز. بنابراین عدم قدرت اگر به سوء اختیار باشد، شرطِ فعلیت تکلیف نیست.

ج۸۴ ۹۷/۱۲/۰۴

*مسأله سوم: مسافرِ جاهل به حکم قصر*

فروعی در فقه بحث شده که توجیه آن با مشکل مواجه شده، و این فروع با لزوم فحص و تعلّم ارتباط دارد. یکی از فروع اینکه مسافر باید نماز را به صورت شکسته بخواند، امّا اگر جهل به چنین حکمی داشته و نمازش را به صورت کامل بخواند، نماز وی صحیح بوده و اعاده و قضاء ندارد. این مقدار از مسأله مشکلی ندارد، امّا سپس حکم شده که اگر جاهل، قاصر باشد، عقوبتی ندارد؛ امّا اگر مقصّر باشد، عقوبت دارد. صحّت نماز تمام، با استحقاقِ عقوبت، سازگار نیست. یعنی اگر تکلیف وی تمام بوده، چرا عقوبت شود؛ و اگر تکلیف وی قصر بوده، چرا نماز تمامِ وی صحیح بوده و اعاده ندارد؟ خصوصاً که گفته شده اگر جهل وی برطرف شود و قصر بخواند، این نماز قصری باطل است!

نظیر این مسأله در فروع مختلف فقهی مانند بحث صوم و بحث جهر و اخفات نیز وجود دارد. برای جمع بین صحّت عمل با استحقاق عقوبت، باید توجیهی ذکر شود:

*توجیه: فوت ملاک قصر، با اتیانِ تمام*

مرحوم آخوند در کفایه جوابی فرموده که تقریباً از سوی متأخّرین پذیرفته شده است. ایشان فرموده نمازِ تمام صحیح است؛ زیرا ملاک لزومی دارد؛ و در عین حال واجب نیست؛ زیرا نمازِ قصر نیز مصلحت زائده دارد که تحصیل آن واجب است. در نتیجه هرچند فقط نمازِ قصر در حقّ وی واجب شده؛ امّا نمازِ تمام هم مصلحت لزومی دارد و در عین حال واجب نیست. بعد از اتیان نمازِ تمام، دیگر نمازِ قصر واجب نیست؛ زیرا بعد از اتیان نمازِ تمام، ملاکِ نمازِ قصر نیز ساقط می‌شود. عقوبت وی نیز به سبب مصلحت زائده فوت شده است. نظیر این

مثال که شخصی تشنه بوده و اگر آب بارد بنوشد، لذّتی می‌برد که در آب غیربارد نیست؛ امّا اگر به آب غیربارد رفع عطش کرد، هرچند آن آب نیز ملاک داشته و عطش را برطرف می‌کند، امّا لذّت را ندارد. بعد از نوشیدن آب غیربارد، دیگر نوشیدن آب بارد نیز لذّتی ندارد. نوشیدن آب بارد فقط در حال عطش، لذّت دارد[۱].

شهید صدر تغییر کوچکی در مثال داده و فرموده نظیر این مثال که اگر درختی با آب شیرین آبیاری شود میوه خوش طعمی می‌دهد؛ امّا اگر با آب شور آبیاری شود، میوه آن بعد طعم می‌شود. بعد از آبیاری با آب شور، دیگر میوه آن بد طعم شده و آبیاری با آب شیرین هم فائده ندارد[۲].

**تنبیه ششم: شکّ در ابتلاء**

همانطور که گفته شد فحص لازم است؛ اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا فحص در تمام مسائل فقهی لازم است؟ مسائل سه دسته هستند:

الف. مکلّف نسبت به برخی مسائل، علم دارد که در محلّ ابتلای وی نیست؛ که فحص و تعلّم نسبت به آنها لازم نیست؛

ب. نسبت به برخی مسائل، نیز علم دارد که در محلّ ابتلای وی هست؛ که فحص و تعلّم نسبت به آنها لازم است. بنابراین اگر احتمال داده شود در زمان تکلیف، قدرت بر فحص و تعلّم نخواهد بود، پس باید قبل از زمان فعلیتِ تکلیف، تعلّم شوند.

ج. مکلّف نسبت به برخی مسائل، احتمال می‌دهد در محلّ ابتلای وی واقع شوند. به عنوان مثال احتمال می‌دهد در جایی که زندگی می‌کند، زلزله یا خسوف رخ دهد و در حین عمل، نمی‌تواند تعلّم نماید؛ در این صورت، آیا لازم است قبل از زمان تکلیف، تعلّم نماید؟ مثال دیگر اینکه احتمال می‌دهد در جایی تنها بوده و با میّتی

---

[۱]. کفایة الاصول، ص۳۸۷:«قلت إنما حکم بالصحة لأجل اشتمالها علی مصلحة تامة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمة فی حد ذاتها و إن کانت دون مصلحة الجهر و القصر و إنما لم یؤمر بها لأجل أنه أمر بما کانت واجدة لتلک المصلحة علی النحو الأکمل و الأتم. و أما الحکم باستحقاق العقوبة مع التمکن من الإعادة ف إنها بلا فائدة إذ مع استیفاء تلک المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة التی کانت فی المأمور بها و لذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلا مع تمکنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده و قد وسع الوقت. فانقدح أنه لا یتمکن من صلاة القصر صحیحة بعد فعل صلاة الإتمام و لا من الجهر کذلک بعد فعل صلاة الإخفات و إن کان الوقت باقیا».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۲۰:«فانه قد یقع فیه الإشکال من ناحیة کیفیة الجمع بین صحة ما أتی به و بین ترتب العقوبة علی ترک الصلاة الأخری. و قد حاول المحققون تصویر ذلک بأحد أنحاء. النحو الأول- ما فی الکفایة من فرض مصلحة إلزامیة فی الجامع و مصلحة أخری إلزامیة زائدة فی الصلاة الأخری تفوت بالصلاة التی جاء بها المکلف بحیث لا یمکن استیفاؤها بعد ذلک نظیر سقی الأرض بماء مالح لا یمکن بعده استیفاء السقی و لو بماء حلو، فیقع التمام صحیحا من ناحیة کونه محققا للجامع المأمور به و ما فیه من المصلحة اللزومیة و فی نفس الوقت یکون المکلف عاصیا لتفویته المصلحة الملزمة الأخری ..... و هکذا یتضح ان فرضیة المحقق الخراسانیّ (قده) صحیحة ثبوتا فی نفسها».

مواجه شود که انجام واجبات دفن و کفن وی، متعیّن در خودش باشد (و احتمال می‌دهد در حین عمل، قدرت بر تعلّم نداشته باشد). در این صورت، آیا تعلّم از قبل، واجب است؟

*وجوب فحص در مسائلِ مشکوک الابتلاء*

برای اثبات عدم لزوم تعلّم در مسائل مشکوک الابتلاء، به استصحاب استدلال شده است. یعنی اکنون یقین به عدم ابتلاء داشته و در آینده شکّ در ابتلاء دارد، که استصحاب عدم ابتلاء جاری می‌شود. این استصحاب، استصحاب استقبالی است. پس عدم ابتلاء تا وقتی زنده است، استصحاب می‌شود.

از این استصحاب جوابی داده شده که «ابتلاء» غیر از «احتمال ابتلاء» است. از اخبار تعلّم استفاده می‌شود که باید تکالیف (که اتیان آنها متوقّف بر تعلّم است)، تعلّم شوند. موضوع این اخبار، مطلق مسائلِ شرعی و مطلق تکالیف نیست؛ زیرا لسان این ادلّه مرتبط با قیامت و مواخذه است، درحالیکه به عنوان مثال بر مردان لازم نیست که کیفیت غسل نفاس و استحاضه را تعلّم نمایند. بنابراین ادلّه تعلّم ممکن است مختصّ به مسائلی باشد که ابتلاء به آنها وجود دارد؛ و ممکن است اختصاص به مسائلی داشته باشد که احتمالِ ابتلاء به آنها وجود دارد. به مناسبت حکم و موضوع، این ادلّه اختصاص به مسائلی دارند که احتمال ابتلاء به آنها وجود دارد؛ زیرا در مقام توبیخ مکلّف است که چرا تعلّم نکردی، و این سازگار با احتمال ابتلاء است؛ نه با خودِ ابتلاء[1].

بنابراین استصحاب عدم ابتلاء جاری نیست؛ زیرا استصحاب در جایی است که یقین و شکّ باشد، در حالیکه قطع به تحقّق موضوع یعنی «احتمال ابتلاء» وجود دارد؛ یعنی اگر موضوع ادلّه «ابتلاء» بود، شکّ در آن وجود داشته، و استصحاب جاری بود؛ امّا موضوع ادلّه «احتمال ابتلاء» است که نسبت به آن شکّی وجود ندارد. به عبارت دیگر «ابتلاء» مشکوک است، امّا «احتمال ابتلاء» مشکوک نیست. در نتیجه مسائلی که احتمال ابتلاء به آنها وجود دارد، باید تعلّم شوند.

البته این احتمال باید عرفی و عقلائی باشد، نه اینکه احتمالی فوق العاده ضعیف باشد. گاهی هرچند اطمینان به عدم ابتلاء نیست، امّا احتمالِ ابتلای به آن مسأله نیز ضعیف است. به عنوان مثال نوع مردم، نماز میّت را تعلّم نمی‌کنند در حالیکه احتمال هست که در بیابانی اتّفاقاً با میّتی برخورد نمایند؛ امّا این مقدار، کوتاهی محسوب نمی‌شود؛ زیرا هرچند احتمال ابتلاء به چنین مسأله‌ای وجود دارد، امّا احتمال ضعیفی است.

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۲۹.

## شرط دوم: عدم ترتّب ضرر

مرحوم شیخ از فاضل تونی نقل نموده که زمانی می‌شود به برائت رجوع کرد که از جریان برائت، ضرری بر مسلمان (یعنی خودش یا دیگری) وارد نشود. به عنوان مثال شکّ در شرب تتن دارد، امّا نمی‌تواند برائت جاری کند با این فرض که کشیدنِ سیگار ضرر دارد؛ و یا در اتاق دربسته سیگار کشیدن، برائت ندارد زیرا می‌داند چنین کاری برای دیگران ضرر دارد. ایشان فرموده شرط جریان اصل برائت این است که از آن فعل، هیچ مسلمانی (نه خودش و نه دیگری) متضرّر نشود[1].

ممکن است برائت در ذهن فاضل تونی، ترخیص واقعی بوده؛ امّا برائت ترخیص ظاهری است. یعنی مولی اذن در مخالفت داده است. اذن در مخالفت یعنی نسبت به این تکلیف احتمالی حرمت شرب تتن، ترخیص داده است. ترخیص واقعی با حرمت جمع نمی‌شود و منافات دارد، لذا اگر برائت همان ترخیص واقعی باشد، با حرمت ضرر به مسلمان منافات دارد؛ امّا ترخیص ظاهری، منافاتی با حرمت واقعی ندارد.

بنابراین اگر کسی شرب تتن نماید و کار وی موجب ضرر به دیگری شود؛ برائت، فقط از ناحیه حرمت شرب تتن، مؤمّن است؛ امّا اگر مکلّف بداند شرب تتن موجب اضرار به غیر شده، مستحقّ عقوبت خواهد بود. به عبارت دیگر جریان برائت موجب می‌شود اگر در واقع شرب تتن هم حرام باشد، عقوبتی بر آن نباشد؛ و فقط یک عقاب بر اضرار به غیر باشد. پس جریان برائت منافاتی با حرمت ضرر یا اضرار ندارد.

این شرط، بحث چندانی ندارد؛ امّا مرحوم شیخ انصاری به مناسبت این بحث، قاعده «لاضرر» را در علم اصول مطرح نموده؛ و دیگران نیز به تبع ایشان، از قاعده «لاضرر» در این موضع بحث کرده‌اند هرچند یک قاعده فقهی است.

ج۸۵ ۹۷/۱۲/۰۶

## بررسی قاعده «لاضرر»

همانطور که گفته شد اصولیون بعد از شیخ انصاری، به تبع ایشان، قاعده «لاضرر» را در علم اصول مطرح کرده‌اند، در حالیکه همه آن را قاعده فقهیه می‌دانند، نه قاعده اصولیه؛ بنابراین قاعده «لاضرر» در همین موضع،

[1]. فرائد الاصول، ج۲، ص۴۵۵:«الشرط الثانی أن لا یتضرّر بإعمالها مسلم، کما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسک رجلا فهربت دابّته. فإنّ إعمال البراءة فیها یوجب تضرّر المالک، فیحتمل اندراجه فی قاعدة «الإتلاف»، و عموم قوله صلّی اللّه علیه و آله: «لا ضرر و لا ضرار»؛ فإنّ المراد نفی الضرر من غیر جبران بحسب الشرع، و إلّا فالضرر غیر منفیّ، فلا علم حینئذ– و لا ظنّ– بأنّ الواقعة غیر منصوصة، فلا یتحقّق شرط التمسّک بالأصل من فقدان النصّ، بل یحصل القطع بتعلّق حکم شرعیّ بالضارّ، و لکن لا یعلم أنّه مجرّد التعزیر أو الضمان أو هما معا، فینبغی له تحصیل العلم بالبراءة و لو بالصلح».

بررسی می‌شود. ابتدا به عنوان مقدّمه، تفاوت بین قاعده اصولیه و قاعده فقهیه بیان شده، و سپس به بررسی این قاعده می‌پردازیم:

**مقدّمه: تفاوت قاعده اصولیه با قاعده فقهیه**

به عنوان مقدّمه، فقط تفاوت قاعده فقهیه و اصولیه، در نظر مختار بیان می‌شود (یعنی نظرات دیگر، مطرح نمی‌شود). به نظر می‌رسد دو تفاوت بین قاعده اصولیه و فقهیه وجود دارد که با توجّه به تعریف آنها به دست می‌آید. به قواعد ممهّده برای استنباط حکم شرعی کلی «قاعده اصولیه» گفته می‌شود؛ و به قواعد ممهّده برای استنتاج حکم شرعی «قاعده فقهیه» گفته می‌شود. با توجّه به این دو تعریف، دو تفاوت بین آنها وجود دارد:

**تفاوت اول: استنباط و استنتاج**

اختلاف اول اینکه در قاعده اصولیه «استنباط» وجود دارد؛ امّا در قاعده فقهیه «استنتاج» وجود دارد. تفاوت استنباط و استنتاج چیست؟ در علم منطق فقط عنوان «استنتاج» وجود دارد، یعنی باید بین کبرا و نتیجه، رابطه تطبیقی باشد. رابطه تطبیقی یا استنتاج به این معنی است که یک قضیه از صغریات قضیه دیگر باشد؛ امّا در علم اصول متوجّه شده‌اند از قاعده اصولی نمی‌شود حکم شرعی را استنتاج نمود، لذا از عنوان «استنباط» برای به دست آوردنِ حکم شرعی از قاعده اصولیه استفاده شده است. در مواردِ استنباط، رابطه مسأله اصولی و حکم شرعی، تطبیقی نیست؛ بلکه اصطلاحاً رابطه توسیطی وجود دارد[1]. به عنوان مثال حجّیتِ خبر ثقه، یک قاعده اصولی است. فرض شود حکم شرعیِ حرمت شرب مسکر، از این قاعده استفاده شده باشد. رابطه این حکم شرعی با قاعده اصولی، تطبیقی نیست، یعنی «شرب مسکر حرام است» از صغریات «خبر ثقه حجّت است» نمی‌باشد؛ بلکه این حکم شرعی به کمک قاعده اصولی، استنباط شده است[2].

با توجّه به این توضیح، همیشه در قواعد فقهیه، رابطه بین قاعده و مسأله شرعی، رابطه استنتاج و تطبیق است. به عنوان مثال قاعده «کلّ عقدٍ یُضمن بصحیحه، یُضمن بفاسده»، یکی از قواعد فقهیه بوده و حکم شرعیِ «البیع یُضمن بصحیحه، فیُضمن بفاسده» از آن استنتاج شده است. رابطه بین این قاعده و آن حکم شرعی، تطبیقی است؛ یعنی حکم شرعی از صغریاتِ آن قاعده است؛ زیرا بیع، یکی از صغریاتِ عقد است. مثال دیگر اینکه قاعده «لاضرر» یک قاعده فقهیه بوده و به این معنی است که «کلّ تکلیفٍ ضرری او کلّ تکلیفٍ ینشأ منه الضرر، لم

[1]. احتمالاً اولین بار، این اصطلاح از سوی مرحوم میرزای نائینی، به کار رفته است.

[2]. در نظر مختار، اصطلاحِ «استخراج»، جامع بین استنباط و استنتاج، است.

یشرع فی الشریعة»؛ که حکم شرعیِ «وجوب الصوم علی زید و هو ضرری، لم یشرع فی الشریعة» از آن به دست می‌آید. رابطه این قاعده با آن حکم شرعی، تطبیقی و استنتاجی است نه استنباطی؛ یعنی حکم شرعی، از صغریاتِ آن قاعده است.

**تفاوت دوم: کلی بودنِ حکم شرعی در قاعده اصولیه**

تفاوت دوم قاعده اصولیه و فقهیه در این است که کلی بودنِ حکم شرعی در قاعده اصولیه لازم است، امّا در قاعده فقهیه لازم نیست. توضیح اینکه در تعریف قاعده اصولی گفته شد «قواعد ممهّده برای استنباط حکم شرعی کلی»؛ یعنی شرط لازم قاعده اصولی این است که حکم شرعی کلی از آن استنباط شود. به عنوان مثال از حجّیت خبر ثقه یا ظهور امر در وجوب یا وجوب مقدّمه، می‌توان حکمی کلی را استنباط نمود؛ امّا در قاعده فقهی این امر لازم نیست، و در اکثر قواعد فقهیه نیز حکمی جزئی استخراج می‌شود. به عنوان مثال از قاعده فراغ، و قاعده تجاوز، و قاعده «لاضرر» و «اصالة الصحّة»، حکم جزئی استخراج می‌شود[1].

مراد از حکم شرعی کلی، حکمی است که از تشریع شارع انتزاع شود. به عنوان مثال شارع فرموده «لله علی الناس حجُّ البیت مَن استطاع الیه سبیلا» که از این تشریع، «وجوب حجّ بر مکلّف مستطیع» انتزاع می‌شود؛ امّا «وجوب الحجّ علی الرجل المستطیع»، حکم شرعی کلی نیست؛ زیرا از تشریع انتزاع نشده، بلکه از جعل و حکم کلی مذکور، انتزاع شده است. پس مراد از حکم کلی، همان حکم منتزع از تشریع است.

**جمع‌بندی: قاعده فقهیه بودنِ قاعده «لاضرر»**

با توجّه به تفاوت‌های قاعده فقهیه و اصولیه، قاعده «لاضرر» نیز یک قاعده فقهیه بوده و قاعده اصولیه نیست؛ زیرا هر دو خصوصیتِ قاعده فقهی را دارد؛

با توجّه به این مقدّمه، مباحث مرتبط با قاعده «لاضرر» در جهاتی مطرح می‌شود:

[1]. قاعده طهارت و استصحاب از آن حیث که در شبهات حکمیه جاری هستند، قاعده اصولیه بوده؛ و از آن حیث که در شبهات موضوعیه جاری هستند، قاعده فقهیه می‌باشند.

**جهت اول: سند قاعده**

قاعده «لاضرر» یک قاعده شرعی است، پس باید مستند آن از کتاب یا روایات یا اجماع یا عقل باشد؛ سند این قاعده فقط روایت است. روایات عدیده وجود دارد که از آنها این قاعده استخراج شده است. روایات مذکور، طوائف مختلفی هستند:

**طائفه اولی: روایات دالّه بر داستان «سمرة بن جندب»**

طائفه اول روایاتی هستند که داستان «سمرة بن جندب» را بیان می‌کنند؛ وی یکی از صحابه بوده که عمری طولانی داشته و ظاهراً در واقعه کربلا هم بوده است. سه روایت در این طائفه وجود دارد:

الف. اولین روایت را مرحوم شیخ صدوق از «حسن الصیقل» از «ابی عبیدة الحذّاء» نقل کرده است:«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَانَ لِسَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطٍ بَنِي فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ يَنْظُرُ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمُرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أَرْسَلْتَ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَمُرَةُ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَ يَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمُرَةُ اسْتَأْذِنْ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَسُرُّكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَاراً اذْهَبْ يَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ»[1]؛

ب. روایت دوم از زراره نقل شده است:«وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَذْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ»[2]؛

ج. روایت سوم نیز از زراره نقل شده است:«وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ

[1]. وسائل الشیعة، ج۲۵، ص۴۲۷؛ باب ۱۲ از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث۱.

[2]. همان، ص۴۲۸؛ حدیث۳.

مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِيَ) بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ»[1]؛

ج۸۶ ۹۷/۱۲/۰۷

**طائفه ثانیه: روایات دالّه بر حکمی از نبی اکرم صلّی الله علیه و آله در موردی خاصّ**

طائفه دوم روایاتی هستند که بر قضاء نبی اکرم صلّی الله علیه و آله دلالت دارند؛ البته مراد از «قضاء» قضاوت شرعی نیست، بلکه حکم نمودن است. فقط دو روایت در این طائفه وجود دارد که از امام صادق علیه السلام بوده و در سند آنها «عقبة بن خالد» وجود دارد:

الف. روایت اول از کتاب کافی است:«وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلَإٍ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ»[2]؛

ب. روایت دوم نیز در کافی آمده است:«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرَضِينَ وَ الْمَسَاكِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أُرِّفَتِ الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ»[3]؛

علاوه بر این دو روایت در کتب شیعه، یک روایت نیز در کتب اهل سنّت نقل شده است[4]؛

**طائفه ثالثه: روایات مرسله**

برخی روایت نیز وجود دارد که به صورت مرسل نقل شده است که سه روایت در این طائفه وجود دارد:

الف. روایت اول مرسله صدوق است که در فقیه نقل شده است:«لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ. فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْراً وَ لَا يَزِيدُهُ شَرّاً»[5]؛

---

[1]. همان، ص۴۲۹؛ حدیث۴.

[2]. همان، ج۲۵، ص۴۲۰؛ باب هفتم از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث۲.

[3]. همان، ص۴۰۰؛ باب پنجم از ابواب کتاب الشفعة، حدیث۱.

[4]. مباحث الاصول، ج۴، ص۴۹۹:«و من طریق العامّة ما روی أحمد بن حنبل عن عبادة بن صامت، و هی روایة تشتمل علی جمل کثیرة من أقضیة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و فیها قضاؤه بحقّ الشفعة، و فیها قضاؤه بعدم منع فضل الماء لیمنع به فضل الکلاء، و فیها قضاؤه بأنّه لا ضرر و لا ضرار». رجوع شود به «مسند احمد، ج۱، ص۳۱۳».

[5]. وسائل الشیعة، ج۲۶، ص۱۴؛ باب اول از کتاب الفرائض و المواریث، حدیث۱۰.

ب. روایت دوم مرسله شیخ طوسی در کتاب شفعه است:«و أیضا قول النبی صلی اللّه علیه و آله: (لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام)»[۱]؛

ج. روایت سوم نیز مرسله شیخ در کتاب بیع است:«دلیلنا ما روی عن النبی صلی اللّه علیه و آله انه قال: (لا ضرر و لا ضرار)»[۲]؛

**طائفه رابعه: روایات دالّه بر تطبیق بر موارد خاصّ**

طائفه چهارم روایاتی دارد که مهمّ است. روایاتی وجود دارد که امام علیه السلام، حکم ضرری را بر موارد خاصّه تطبیق نموده است:

الف. روایت اول از کتاب دعائم بوده و در باب غسل وارد شده است:«دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، وَ قَالُوا ع وَ يُحَرِّكُ الدُّمْلُجَ وَ الْخَاتَمُ وَقْتَ الْغُسْلِ لِيَصِلَ الْمَاءُ إِلَى مَا تَحْتَهَا وَ قَالُوا ع فِيمَنْ كَانَتْ بِهِ قُرُوحٌ أَوْ جِرَاحٌ أَوْ جُدَرِيٌّ وَ احْتَاجَ إِلَى الْغُسْلِ وَ لَمْ يَخَفْ مِنْ ضَرَرِ الْمَاءِ اغْتَسَلَ وَ إِنْ قَدَرَ أَنْ يُمِرَّ يَدَيْهِ وَ إِلَّا وَضَعَهَا قَلِيلًا قَلِيلًا وَ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَجْزَأَهُ مَرُّ الْمَاءِ عَلَى جَسَدِهِ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَاءَ تَيَمَّمَ الصَّعِيدَ»[۳]؛

ب. روایت دوم از علی بن جعفر بوده و در باب صوم وارد شده است:«عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ تَرْكُ الصَّوْمِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ»[۴]؛ فهم عرفی از این روایت، این است که صوم برای هر کسی ضرری باشد، واجب نیست (هرچند مریض نباشد). مانند کسی که اگر روزه بگیرد دید چشم وی کم شود.

ج. روایت سوم در فقیه بوده و در باب صوم است:«قَالَ الصَّدُوقُ وَ قَالَ ع كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ»[۵]؛

د. روایت چهارم در کتاب کافی بوده و در باب حجّ است:«وَ عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْمُحْرِمُ يُظَلِّلُ عَلَى مَحْمِلِهِ وَ يَفْدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْمَطَرُ يُضِرَّانِ بِهِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَمِ الْفِدَاءُ قَالَ شَاةٌ»[۶]؛ تظلیل در حال احرام، حرام است؛ امّا اگر ضرری باشد، حرمتِ آن برداشته می‌شود (البته کفّاره باید پرداخت شود).

---

[۱]. الخلاف، ج۳، ص۴۴۰؛ مسأله ۱۴ از کتاب الشفعة؛

[۲]. الخلاف، ج۳، ص۴۲؛ مسأله ۶۰ از کتاب البیوع؛ دو روایت اخیر در کتاب مباحث الاصول، ج۴، ص۴۹۹ نیز نقل شده است.

[۳]. مستدرک الوسائل، ج۱، ص۴۸۳؛ باب ۳۳ از ابواب الجنابة، حدیث۳؛ دعائم الاسلام، ج۱، ص۱۱۵.

[۴]. وسائل الشیعة، ج۱۰، ص۲۲۲؛ باب ۲۰ از ابواب «من یصحّ منه الصوم»، حدیث۹.

[۵]. همان، ص۲۱۹؛ حدیث۲؛ من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۱۳۳.

[۶]. وسائل الشیعة، ج۱۳، ص۱۵۵؛ باب ششم از ابواب بقیّة کفّارات الاحرام، حدیث۵؛ الکافی، ج۴، ص۳۵۱.

ذ. روایت پنجم نیز در کافی بوده و در باب حفر قنات است:«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ قَنَاةٌ فِي قَرْيَةٍ فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفِرَ قَنَاةً أُخْرَى إِلَى قَرْيَةٍ لَهُ كَمْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا فِي الْبُعْدِ حَتَّى لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى فِي الْأَرْضِ إِذَا كَانَتْ صُلْبَةً أَوْ رِخْوَةً فَوَقَّعَ ع عَلَى حَسَبِ أَنْ لَا تُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْحَدِيث»[1]؛ وقتی مولایی اجاز ندهد کسی به دیگری ضرر بزند، به ملازمه عرفیه خودش هم کاری نمی‌کند که به دیگری ضرر برساند. پس حکمی که موجب ضرر به مکلّفین باشد، جعل نمی‌کند.

ر. روایت ششم نیز در کافی بوده و در باب شفعه و آب جاری در آسیاب است:«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا يَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنِ»[2]؛ مراد از اینکه به معروف عمل نماید، این است که به نحو متعارف باشد. این روایت نیز به ملازمه عرفیه دلالت دارد که شارع حکم ضرری جعل نمی‌کند؛ زیرا اگر شارع نهی کند و ترخیص ندهد در عملی که موجب اضرار به غیر باشد، تکلیفی که موجب اضرار به مکلّف شود، هم جعل نمی‌کند.

ز. روایت هفتم نیز در کتاب کافی بوده و در باب وفای به نذر است:«وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكَفَّارَةِ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَ إِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَتَصَدَّقْ بِعَدَدِ كُلِّ يَوْمٍ عَلَى سَبْعَةِ مَسَاكِينَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى»[3]؛ متفاهم از این روایت نیز همین است که در مرضِ موجب ضرر، صوم واجب نیست؛ یعنی اینگونه نیست که وجوب صوم با هر مرضی (هرچند ضرر نداشته باشد) برداشته شود. بنابراین وفای به نذر نیز مشروط به عدم ضرر است.

بنابراین هفت روایت نیز در این طائفه وجود دارد. هرگاه روایات در موارد خاصّ زیاد باشد، این تعدّد موجب می‌شود یک قاعده کلی به دست آید؛ یعنی از این روایات استفاده می‌شود که اتیانِ هر واجب یا حرامی که امتثال آن موجب ضرر باشد، لازم نیست. مفاد قاعده «لاضرر» نیز (به نحو اجمال) همین است که اگر امتثال یک تکلیف (مراد از تکلیف همان وجوب یا حرمت است) موجب ضرر بر مکلّف شود، شارع آن تکلیف را برای آن مکلّف جعل نکرده است.

---

[1]. همان، ج۲۵، ص۴۳۰؛ باب ۱۴ از ابواب کتاب احیاء الموات، حدیث۱؛ الکافی، ج۵، ص۲۹۳.

[2]. همان، ص۴۳۲؛ باب ۱۵، حدیث۱؛ الکافی، ج۵، ص۲۹۳.

[3]. همان، ج۱۰، ص۳۷۹؛ باب هفتم از ابواب بقیّة الصوم الواجب، حدیث۴؛ الکافی، ج۷، ص۴۵۶.

**بررسی سندی طوائف اربعه**

چهار طائفه نقل شده و اکنون به بررسی سندی آنها می‌پردازیم:

الف. طائفه چهارم: در طائفه چهارم نیازی به بررسی سندی نیست؛ زیرا تعداد روایات در این طائفه بسیار زیاد بوده و به استفاضه می‌رسد. روایت مستفیض نیز حجّت است.

ب. طائفه سوم: در طائفه سوم، روایاتی مرسله وجود داشت که سند آنها ضعیف است. البته اگر اطمینان به تعدّد مراسیل شود، استفاضه آنها کافی است؛ امّا به حدّ استفاضه نمی‌رسند زیرا این احتمال وجود دارد که تمام آنها به یک روایت برگردد (مرحوم شیخ طوسی حتی راوی را نیز نقل نکرده است). بنابراین دلیل استفاضه شامل چنین مراسیلی نیست.

ج. طائفه دوم: در طائفه دوم در قضاء پیامبر نیز فقط دو روایت در طرق شیعه وجود دارد. این دو روایت از «عقبه بن خالد» هستند، که توثیقی ندارد.

د. طائفه اول: در روایات طائفه اول نیز سه روایت وجود داشت که دو روایت آنها معتبر نیست؛ زیرا روایت سوم که آن را ابن مسکان از زراره نقل نموده، راوی قبل از وی معلوم نیست. یعنی قبل از ابن مسکان ارسال دارد به نحو «عن بعض اصحابنا» دارد؛ و روایت اول نیز که جمله «لاضرر و لاضرار» را نداشت، ضعیف است؛ زیرا سه روای «محمد بن موسی المتوکّل» (که در مشیخه صدوق ذکر شده است) و «الحسن الصیقل» و «علی بن حسین سعد آبادی» توثیقی ندارند؛ البته روایت دوم که ابن بکیر از زراره نقل نموده، سند معتبر دارد.

بنابراین دو مدرک برای این قاعده وجود دارد: طائفه اولی؛ و طائفه رابعه (که برای فقیه از این تعداد روایات خاصّه اطمینان حاصل می‌شود که شارع تکلیفی که امتثال آن موجب ضرر مکلّف باشد، برای وی جعل نکرده است)؛

ج۸۷ ۹۷/۱۲/۰۸

**جهت دوم: تحدید متن حدیث**

همانطور که گفته شد روایت «عبدالله بن بکیر» از «زراره» در طائفه اول، و روایات طائفه چهارم، معتبر هستند؛ یعنی از این دو مدرک، می‌شود قاعده «لاضرر» را استنباط نمود.

**تهافت در نقل روایت**

ادّعا شده نقل این روایت، دچار تهافت بوده؛ لذا از اعتبار ساقط می‌شود. توضیح اینکه این روایت را مشایخ ثلاث (مرحوم شیخ کلینی؛ و شیخ طوسی؛ و شیخ صدوق) نقل نموده‌اند. نقل مرحوم کلینی و شیخ طوسی مانند هم بوده، امّا نقل مرحوم صدوق متفاوت است. در نقل مرحوم کلینی و شیخ طوسی آمده «فقال رسول الله ص

**للانصاری اذهب فاقلها و ارم بها الیه فانّه لاضرر و لاضرار»**، که جمله «لاضرر و لاضرار» تفریع بر قلع شده است[۱]؛ امّا در نقل مرحوم صدوق آمده «**فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْأَنْصَارِیَّ أَنْ یَقْلَعَ النَّخْلَةَ فَیُلْقِیَهَا إِلَیْهِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ**»، که جمله «لاضرر و لاضرار» تفریع نبوده بلکه جمله مستقلّ است[۲].

با توجّه به این نکته، گفته شده در نقل این روایت تهافت وجود دارد؛ زیرا عدم ضرر در یک نقل تفریع بر قلع شده، و در نقل دیگر تفریع نبوده و ظاهر آن جمله مستقلّ است. پس بین این دو نقل تهافت وجود دارد.

### عدم تهافت در نقلِ روایت

شهید صدر از این تهافت، پاسخی فرموده که هر دو نقل، ظهور در تفریع دارد؛ امّا تفریع در نقل شیخ طوسی و شیخ کلینی اظهر است. یعنی اینکه جمله «لاضرر و لاضرار» در نقل صدوق، یک جمله مستقلّ باشد، بی‌معنی است. باید این جمله مرتبط با جمله قبل باشد، و اگرنه بیان آن، وجهی ندارد.

علاوه بر اینکه اگر ظهور نقل صدوق در تفریع هم قبول نشود، لااقلّ ظهوری در عدم تفریع هم ندارد؛ پس بین این دو نقل، تنافی نیست.

شاید اختلاف به این سبب باشد که شیخ طوسی و مرحوم کلینی الفاظ را نقل کرده‌اند؛ امّا مرحوم صدوق معنی را نقل نموده است. به هر حال، احتمال نیست که این جمله، یک جمله مستقلّ باشد[۳].

### جهت سوم: مفاد «ضرر» و «ضرار»

جمله محلّ بحث در روایت، از چهار کلمه تشکیل شده: «لا» و «ضرر» و «لا» و «ضرار»؛ که بررسی کلمه «لا» در ادامه مباحث، خواهد آمد. اکنون دو کلمه «ضرر» و «ضرار» بررسی می‌شوند. هر عنوانی که در خطاب اخذ شده، باید حمل بر معنی عرفی شود.

---

[۱]. الکافی، ج۵، ص۲۹۲؛ تهذیب الاحکام، ج۷، ص۱۴۷.

[۲]. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۲۳۳.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۴۰:«الثانی– ورود فاء التفریع فی روایة ابن بکیر عن زرارة بحسب نقل الکلینی و الشیخ بخلاف نقل الصدوق ممّا یدلّ علی انَّ القاعدة تفریع علی الأمر بقلع الشجرة، و امّا نقل الصدوق فیحتمل ان تکون القاعدة فیه خطابا مستقلا أو تفریعا علی الحکم التکلیفی الّذی وجهه إلی سمرة. و الجواب انَّ هذا أیضا لیس تهافتا فانَّ نقل الصدوق أیضا ظاهر فی التفریع علی القلع و إن کان نقل الکلینی أظهر فی التفریع، بل لو فرض عدم الظهور فی ذلک أیضا لم یکن هناک تهافت لأنَّ نقل الصدوق لا ینفی التفریع، و المظنون انَّ الصحیح ما نقله الشیخ، و الصدوق انما لم یذکر الفاء لأنه لم یکن بصدد نقل لفظ الروایة بل نقل فعل النبی صلی اللَّه علیه و آله بالمعنی من انه امر الأنصاری بقلع النخلة فلم یکن یناسب ان یأتی بالفاء».

**بررسی مفاد «ضرر»**

برخی فرموده‌اند «ضرر» به معنای نقصی است که در یکی از چهار امر باشد: مال؛ بدن؛ عِرض؛ و نفس. «نقص در نفس» به این است که بمیرد؛ «نقص در بدن» مانند اینکه دستش قطع شود؛ «نقص در عِرض» یعنی آبرو و احترام وی از بین رود؛ و «نقص در مال» نیز معنای روشنی دارد. در مقابل، برخی فرموده‌اند «ضرر» به معنای نقص نبوده بلکه به معنای شدّت و حرج و ضیق است.

به نظر می‌رسد نقص یا شدّت و حرج، معنای ضرر نیست؛ بلکه ضرر معنایی انتزاعی دارد که از نقص منتزع می‌شود. پس خودِ نقص، و یا مطلق نقص، ضرر نیست؛ بلکه ضرر همان نقصی است که به طبع خود یک نحوه ضیق و حرج دارد. به عنوان مثال اگر «ده تومان» از اموال کسی کم شود، ضرر صدق نمی‌کند؛ و یا اگر کسی به دیگری سلام نکند، هرچند مقداری نقص آبرویی هست، امّا «ضرر» بر آن صادق نیست. یعنی باید نقصی باشد که به طبع خود مستدعی عسر و حرج باشد. البته نیاز نیست نقصِ شخصی باشد، بلکه ممکن است کسی صد میلیون تومان هم از پولش کم شود، متعسّر و ناراحت نشود، امّا «ضرر» بر آن صادق است؛ زیرا کم شدنِ این مقدار از مال، به طبع خود موجب حرج است.

نقصِ در عرض نیز در جایی است که حقّی عقلائی از کسی ضائع شود. به عنوان مثال چشم چرانی نسبت به زنی که در خیابان آمده، هرچند کرامت زن یا صاحب ناموس را مخدوش کرده، امّا عرفاً «ضرر» بر آن صادق نیست. بله اگر همراه تضییع حقّی شود مانند اینکه چشم چرانی نسبت به زنی باشد که در خانه است (مثلاً کسی از پشت بام به وی نظر نماید)، «ضرر» بر آن صادق است؛ زیرا زنی که در خیابان آمده، حقّ عقلائی ندارد که کسی به وی نظر نکند؛ امّا اگر در خانه باشد، این حقّ را دارد. بنابراین کسی که از پشت بام نسبت به زنی چشم چرانی نماید، در نظر عرف، مضارّ است.

بنابراین ضرر یک مفهوم انتزاعی است که از موارد نقص انتزاع می‌شود. نقص باید به طبع خود موجب رنجش و شدّت باشد. معنای ضرر در ارتکاز وجود دارد و هرچه بیشتر توضیح داده شود، اجمالش بیشتر می‌شود. مؤیّد اینکه همه مشابه استعمال می‌کنند و در مواردی از آن استفاده می‌کنند و در مواردی استفاده نمی‌کنند.

**بررسی مفاد «ضرار»**

بررسی مفاد «ضرار» مهمّ است؛ زیرا ارتکاز روشنی از آن نبوده و کاربرد آن رائج نیست. کلمه «ضرر» در زبان فارسی، به کار می‌رود امّا کلمه «ضرار» به کار نمی‌رود. لذا ارتکازی از «ضرر» وجود دارد. «ضرر» در مقابل نفع بوده و عنوانی وجودی است. حدّ وسط بین نفع و ضرر نیز وجود دارد، زیرا گاهی یک معامله انجام

می‌شود که شخص نه ضرر کرده و نه نفعی می‌برد. بنابراین در کلمه «ضرار» از ارتکازات شهید صدر که عرب زبان است، استفاده می‌شود.

*بررسی صیغه «ضرار»*

سه احتمال در صیغه «ضرار» وجود دارد:

الف. اول اینکه مصدر ثلاثی مزید باشد که از ثلاثی مجرّد گرفته شده است. یعنی مصدر باب مفاعله بوده و از «ضرّ» اخذ شده و به باب مفاعله رفته است؛

ب. دوم اینکه مصدر ثلاثی مجرّد باشد. یعنی یکی از اوزان ثلاثی مجرّد نظیر «کتاباً» می‌باشد.

ج. سوم اینکه مصدر باب مفاعله باشد که از ثلاثی مجرّد گرفته نشده است. توضیح اینکه ثلاثی مزید دو قسم دارد: گاهی از ثلاثی مجرّد اشتقاق یافته؛ و گاهی اشتقاق از ثلاثی مجرّد نیافته است. اگر معنای ثلاثی مزید از همان ثلاثی مجرّد اخذ شده باشد، اشتقاقِ از آن یافته است؛ و اگر معنای ثلاثی مزید از همان معنای ثلاثی مجرّد گرفته نشده باشد، اشتقاق از آن ندارد. به عنوان مثال معنای «سافَرَ، مُسافَرَةً» از ثلاثی مجرّد یعنی «سَفَرَ» گرفته نشده، لذا مشتقّ از آن نیست؛ زیرا «سفر» به معنای کشف بوده، امّا «سافر» به معنای مسافرت کردن است. به این قسم از ثلاثی مزید که از ثلاثی مجرّد گرفته نشده، در اصطلاحِ اصولی «مفاعله مجرّد» گفته می‌شود[1].

ج۸۸ ۹۷/۱۲/۱۱

*بررسی معنی «ضرار»*

چهار احتمال به لحاظ معنی، در کلمه «ضرار» وجود دارد:

***احتمال اول: معنای ضرر***

احتمال اول اینکه «ضرار» هم به معنی ضرر باشد؛ یعنی در حدیث، تکرار شده که «لاضرر و لاضرر»؛ زیرا یکی از صیاغ‌های «ضرار» همان مصدر ثلاثی مجرّد بوده که به معنی همان «ضرر» است.

به نظر می‌رسد این معنی خلاف ظاهر حدیث است؛ زیرا لازمه آن تکرار بوده و تکرار خلاف ظاهر است. یعنی باید نکته‌ای وجود داشته باشد، تا جمله تکرار شود؛

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۵۲:«و امّا الضرار فهو من مادة الضرر و من حیث الصیغة یحتمل فیه ثلاثة احتمالات ان یکون مصدر باب المفاعلة المأخوذ من الثلاثی المجرد، و ان یکون مصدرا للثلاثی المجرد أعنی ضر من قبیل کتب کتابا و حسب حسابا، و ان یکون مصدرا من باب المفاعلة غیر المزید فیه أی غیر المأخوذ من الثلاثی المجرد من قبیل سافر فانه غیر مأخوذ عن سفر فانه بمعنی الکشف لا السفر».

ممکن است گفته شود برای تأکید، تکرار شده است؛ پاسخ اینکه آنچه برای تکرار، متعارف است، تکرار به یک صیغه است؛ امّا در حدیث به دو صیغه مختلف تکرار شده است که متعارف نیست. به عنوان مثال تکرار برای تأکید به صورت «لاضرر و لاضرر» متعارف است.

***احتمال دوم: فعلِ «بین اثنین»***

احتمال دوم اینکه «ضرار» به معنای ضررِ دو طرفه باشد؛ زیرا گفته شده باب مفاعله، برای دلالت بر فعلِ «بین اثنین» است. پس ضرر هم که به این باب برود، به معنای ضررِ «بین اثنین» خواهد بود. یعنی هرکدام به دیگری ضرر زده است.

به نظر می‌رسد این احتمال نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا دو نکته وجود دارد که موجب می‌شود ضرر دو طرفه خلاف ظاهر روایت باشد:

الف. نکته اول اینکه ضرر دو طرفه در مورد حدیث نبوده، بلکه فقط سمره به انصاری ضرر زده است. ممکن است گفته شود در نظر سمره، انصاری هم ضرر زده پس ضرر دو طرفه محقّق شده است (زیرا انصاری نیز به سمره گفته که باید هنگام ورود به نخل خود، اذن بگیرد)؛ پاسخ اینکه اگر سمره بگوید «لاضرار» ممکن است حمل بر ضرر دو طرفه شده و مراد وی این باشد که دو طرف نباید به یکدیگر ضرر بزنند؛ امّا جمله «لاضرار» در کلام نبی اکرم صلّی الله علیه و آله آمده و ایشان فقط سمره را ضرر زننده می‌داند (لذا حضرت نفرموده «انّکما مضارّان»)، خصوصاً که در نظر عرف هم ضرر بین طرفین نبوده است؛ بنابراین مهمّ نیست که در ذهن سمره، انصاری هم مضارّ بوده است.

ب. نکته دوم اینکه فرض شود ضرر بین طرفین باشد، بازهم جمله «لاضرار» تکراری و خلاف ظاهر خواهد بود؛ زیرا همین که گفته شود «لاضرر» کافی بوده، و هرگاه ضرر در اسلام نباشد، ضرر بین دو نفر هم نباید باشد (نظیر اینکه اگر گفته شود «لاکذب او لاغیبة فی الاسلام»، یعنی کذب یا غیبت حرام بوده و در اسلام نیست، چه یک نفر کذب بگوید و چه دو نفر به یکدیگر کذب بگویند).

***احتمال سوم: ضرر شدید***

احتمال سوم اینکه «ضرار» به معنای ضرر شدید باشد؛ زیرا «ضرر» که به باب مزید رفته و حرفی به آن اضافه شود، معنی آن نیز باید مؤکّد و بیشتر شود. بنابراین بین دو فراز روایت یعنی ضرر و ضرار (ضرر شدید) نیز افتراق وجود داشته و تکرار نخواهد بود.

به نظر می‌رسد این احتمال نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا ضرر مطلق بوده و شامل ضرر شدید و خفیف می‌شود؛ بنابراین «لاضرار» باز هم تکراری و خلاف ظاهر خواهد بود. به عبارت دیگر نکته‌ای وجود ندارد که

«ضرر شدید» به صورتِ مستقلّ از «ضرر» ذکر شود؛ بلکه ذکر آن خلاف مقصود است، زیرا اینکه ضرر شدید نباید باشد، به این معنی است که ضرر خفیف اشکالی ندارد؛ در حالیکه این مطلب قطعاً مراد نیست.

***احتمال چهارم: تعمّد و اصرار و اتّخاذ ذریعه بر ضرر***

احتمال چهارم اینکه «ضرار» به معنی تعمّد و اصرار بر ضرر و وسیله قرار دادنِ چیزی برای ضرر به دیگری باشد؛ زیرا گفته شده باب مفاعله به معنای تعمّد و اصرار نیز می‌باشد. بنابراین معنی ضرار همان تعمّد و اصرار بر ضرر و ذریعه قرار دادنِ امری برای ضرر به دیگری خواهد بود. در این صورت معنای «ضرر» و «ضرار» نیز متفاوت شده و تکرار و خلاف ظاهری نخواهد بود. لذا معنای «لاضرار» این می‌شود که در اسلام نمی‌شود امری را وسیله ضرر به دیگری قرار داد، همانطور که سمره امری را وسیله ضرر به دیگری قرار داد؛ یعنی از سلطنت خودش بر نخل، استفاده می‌کرد برای ضرر به انصاری.

بنابر این معنی، صیغه «ضرار» مصدر باب مفاعله بوده که از ثلاثی مجرّد اخذ نشده است.

**جهت چهارم: مفاد جمله «لاضرر»**

علاوه بر تبیین معنای مفردات این حدیث، باید مفاد جمله «لاضرر» نیز تبیین شود. فقهاء سه اتّجاه و استفاده از این جمله دارند که ابتدا آنها بیان شده و سپس تحقیق در مسأله بیان می‌شود:

**معنای اول: نفی حکم ضرری**

احتمال اول اینکه معنای «لاضرر و لاضرار» این باشد که حکم ضرری و ضراری در اسلام وجود ندارد. یعنی مفاد جمله «لاحکم ضرریا» می‌باشد؛ فقهایی که این معنی را از حدیث استفاده نموده‌اند، دو دسته می‌باشند:

الف. شیخ و تابعین وی مانند مدرسه میرزای نائینی: دسته اول شیخ انصاری و تابعین وی هستند که روایت را اینگونه معنی می‌کنند که حکمی که منشأ برای ضرر باشد، جعل نشده است. البته حکم تقسیم به تکلیفی و وضعی می‌شود، امّا حکم وضعی منشأ ضرر نیست؛ و حکم تکلیفی نیز تقسیم به الزامی و غیرالزامی می‌شود، که

حکم تکلیفی غیرالزامی نیز منشأ ضرر نیست[۱]؛ بنابراین فقط دو حکم می‌توانند منشأ ضرر باشند: ایجاب؛ و تحریم؛ پس هرگاه ایجاب یا تحریم یک عمل موجب تضرّر مکلّف شود، چنین تکلیفی در اسلام جعل نشده است[۲].

ب. مرحوم آخوند: دسته دوم مانند مرحوم آخوند بوده که صیاغت دیگری استفاده نموده‌اند. مرحوم آخوند فرموده هر موضوعی ضرری باشد، شارع حکم را از آن موضوع برداشته است. به عنوان مثال اگر روزه یا حجّ یا نماز، ضرری بر زید داشته باشد، حکمِ وجوبِ آنها از زید برداشته می‌شود. مراد از «موضوع» در کلام ایشان همان متعلّق تکلیف (یعنی واجب یا حرام) بوده و موضوع اصطلاحی مراد نیست[۳].

نتیجه کلام مرحوم آخوند با کلام مرحوم شیخ تفاوتی ندارد؛ امّا به دو صیاغت متفاوت بیان شده است. این معنی از روایت، فهم اکثریت علماء از جمله «لاضرر» است[۴].

ج۸۹ ۹۷/۱۲/۱۲

---

[۱]. به عنوان مثال اگر صوم بر مریض، مستحبّ شود؛ حکم به استحباب صوم بر وی، منشأ ضرر وی نیست؛ بلکه اگر به اختیار خودش صوم را اتیان نماید، موجب ضرر است.

[۲]. فرائد الاصول، ج۲، ص۴۶۰:«أنّ المعنی بعد تعذّر إرادة الحقیقة: عدم تشریع الضرر، بمعنی أنّ الشارع لم یشرّع حکما یلزم منه ضرر علی أحد، تکلیفیّا کان أو وضعیّا. فلزوم البیع مع الغبن حکم یلزم منه ضرر علی المغبون فینفی بالخبر، و کذلک لزوم البیع من غیر شفعة للشریک، و کذلک وجوب الوضوء علی من لا یجد الماء إلّا بثمن کثیر، و کذلک سلطنة المالک علی الدخول إلی عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصاریّ، و کذلک حرمة الترافع إلی حکّام الجور إذا توقّف أخذ الحقّ علیه»؛

[۳]. کفایة الاصول، ص۳۸۱:«و أما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما یقابل النفع من النقص فی النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم و الملکة کما أن الأظهر أن یکون الضرار بمعنی الضرر جیء به تأکیدا کما یشهد به إطلاق المضار علی سمرة و حکی عن النهایة لا فعل الاثنین و إن کان هو الأصل فی باب المفاعلة و لا الجزاء علی الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة و بالجملة لم یثبت له معنی آخر غیر الضرر. کما أن الظاهر أن یکون لا لنفی الحقیقة کما هو الأصل فی هذا الترکیب حقیقة أو ادعاء کنایة عن نفی الآثار کما هو الظاهر من مثل (: لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) و (: یا أشباه الرجال و لا رجال) فإن قضیة البلاغة فی الکلام هو إرادة نفی الحقیقة ادعاء لا نفی الحکم أو الصفة کما لا یخفی. و نفی الحقیقة ادعاء بلحاظ الحکم أو الصفة غیر نفی أحدهما ابتداء مجازا فی التقدیر أو فی الکلمة مما لا یخفی علی من له معرفة بالبلاغة. و قد انقدح بذلک بعد إرادة نفی الحکم الضرری أو الضرر الغیر المتدارک أو إرادة النهی من النفی جدا ضرورة بشاعة استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص الغیر المتدارک منه و مثله لو أرید ذاک بنحو التقیید فإنه و إن لم یکن ببعید إلا أنه بلا دلالة علیه غیر سدید و إرادة النهی من النفی و إن کان لیس بعزیز إلا أنه لم یعهد من مثل هذا الترکیب و عدم إمکان إرادة نفی الحقیقة حقیقة لا یکاد یکون قرینة علی إرادة واحد منها بعد إمکان حمله علی نفیها ادعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله».

[۴]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۵۹:«امّا الاتجاهات الفقهیة الرئیسیة فثلاثة: الأول ان مفاد هذه القاعدة نفی الحکم الضرری امّا بصیغة انه ینفی الحکم الّذی ینشأ منه الضرر سواء کان من نفس الحکم أو من الجری علی طبقه أی من متعلقه أو من مقدماته و هذا هو الّذی اختاره الشیخ و تابعته علیه مدرسة المحقق النائینی (قده)، أو بصیغة انه رفع للحکم الضرری برفع موضوعه فلا یشمل ما إذا لم یکن الموضوع الّذی تعلق به الحکم ضرریا بل کانت مقدماته ضرریة و هذا ما اختاره صاحب الکفایة (قده)».

*تفاوت نفی حکم و نفی موضوع*

همانطور که گفته شد نفی حکم ضرری، در نظر مرحوم شیخ به صیاغت نفی حکم بوده؛ و در نظر مرحوم آخوند به صیاغت نفی موضوع است؛ دو تفاوت بین این دو نظر مطرح شده که عمده تفاوت این است که بنابر نظر مرحوم شیخ، حکم مستحبّی ضرری در شرع نفی نشده است. به عنوان مثال اگر زیارت یا نماز شب یا صوم مستحبّی ضرری شوند، تشریع آنها نفی نشده زیرا ضرر در صورت صوم یا زیارت، مستند به جعل استحباب توسط شارع نبوده بلکه مستند به فعل خارجی مکلّف است؛ امّا بنا بر نظر مرحوم آخوند چنین حکم مستحبّی نیز جعل نشده است، زیرا اگر عملِ مستحبّی مانند صوم، ضرری شود، موضوع ضرری بوده و روایت بر نفی چنین حکمی دلالت دارد.

**معنای دوم: نهی و تحریم**

مرحوم شیخ الشریعة کتابی تحت عنوان «لاضرر» دارد، و فرموده این روایت بر نهی و تحریم دلالت دارد؛ نظیر «لارهبانیة فی الاسلام» و یا «لاغشّ فی الاسلام» که به معنی حرمتِ غشّ و رهبانیت در اسلام است. بنابراین ضرر حرام بوده و تفاوتی نیست که ضرر به خود یا دیگری باشد.

**معنای سوم: نفی ضرر غیر متدارک**

مرحوم فاضل تونی فرموده «لاضرر فی الاسلام» به معنی نفیِ ضررِ غیر متدارک در اسلام است. یعنی اگر ضرری باشد، در اسلام حکمی برای تدارک آن وجود دارد. مثلاً اگر شما مال دیگری را تلف نمایید، حکمی برای تدارک هست که ضمان است؛ و اگر دست کسی را قطع کنید، حکمی برای تدارک هست مثلاً دیه باید بدهد. پس احکام اسلامی طوری است که اگر کسی به دیگری ضرر زند، شارع با جعل حکمی آن را جبران می‌کند[1].

**نظر مختار**

به نظر می‌رسد باید روایت با توجّه به ظهور «لاضرر و لاضرار» معنی شود. ظهوراتِ متعدّدی در این دو جمله وجود دارد، که با حفظ آنها حدیث معنی می‌شود:

[1]. بنابر معنای دوم و سوم نمی‌توان از حدیث «لاضرر»، قاعده «لاضرر» را به دست آورد؛ یعنی باید از قاعده «لاضرر» دست برداشته، و یا مدرک آن را طائفه چهارم از روایات قرار داد؛ امّا بنابر معنای اول می توان این قاعده را از حدیث «لاضرر» به دست آورد.

الف. ظهور اول اینکه «لا» در روایت فوق، ظهور در «لا» نافیه دارد؛ زیرا دخول «لا» ناهیه بر اسم اشتباه بوده و حتی مجازاً هم صحیح نیست (یعنی استعمال آن غلط است). به عنوان مثال اگر در مورد زید گفته شود «رأیتُ اسداً» به این وجه شبه که زید لباسی زردرنگ پوشیده، این استعمال غلط است.

ب. ظهور دوم در روایت فوق، عدم تکرار در فراز «لاضرار» است. یعنی این فراز مضمونی دیگر و اضافه بر فراز قبل دارد. بعید است که جمله دوم با صیغه دیگر، تکرار جمله اول باشد.

ج. ظهور سوم در روایت، ناقصه نبودنِ دو جمله است؛ یعنی خبر «لا» در دو جمله فوق، در روایت معتبر، ذکر نشده؛ پس ممکن است جمله ناقصه بوده و خبر نداشته باشد، و ممکن است جمله تامّه بوده و خبری در تقدیر باشد. ناقصه بودنِ جمله بسیار بعید بوده و خلاف ظاهر است؛ لذا باید خبری در تقدیر باشد.

د. ظهور چهارم اینکه خبر مقدّر چیزی مرتبط با تشریع است. توضیح اینکه خبر مقدّر می‌تواند یکی از دو احتمال باشد: احتمال اول «فی الوجود» و «فی التکوین»؛ و احتمال دوم «فی الاسلام» و مشابه آن؛ یعنی معنای روایت ممکن است «لاضرر و لاضرار فی الوجود» باشد و ممکن است «لاضرر و لاضرار فی الاسلام او فی الشریعة او فی الدین» باشد. احتمال اول خلاف ظاهر است؛ زیرا با توجّه به داستان سمره، بسیار بعید است حضرت صلّی الله علیه و آله، مطلبی در مورد عالم تکوین فرموده باشند.

مدلول حدیث «لاضرر» با توجّه به این چهار ظهور، این می‌شود که ضرر و ضرار در اسلام وجود ندارد. مراد از «اسلام» همان دین اسلام است. دین نیز همان «ما جاء به النبیّ صلّی الله علیه و آله» و یا شریعت می‌باشد[1]. پس ضرر و ضراری در شریعت نیست (چه شریعت تمام دین باشد، و چه بخش معظم آن باشد). یعنی در عالم احکام شرعی، ضرر و ضراری نیست. به عبارت دیگر حکم ضرری و ضراری در شریعت نیست. البته در روایت گفته نشده «لاضرریّ» بلکه گفته شده «لاضرر» که حکم شرعی، ضرر نبوده بلکه ضرری است؛ با این وجود، مدلول روایت این است که حکم ضرری در اسلام نیست؛ زیرا حکم، منشأ و سببِ ضرر بوده، لذا اطلاقِ ضرر بر حکم کاملاً عرفی است. یعنی ضرر مسبّب از حکم بوده، و اطلاق مسبّب و اراده سبب، اطلاقی عرفی است.

*معنای «لاضرر»*

بنابراین فراز اول روایت به این معنی است که حکم ضرری در شریعت وجود ندارد. از آنجا که فقط ایجاب و تحریم می‌تواند سببِ ضرر بر مکلّف شود؛ پس مفاد روایت این است که ایجاب و تحریمی که موجب ضرر بر

[1]. البته بحثی وجود دارد که شریعت، تمام دین است، و یا بخش معظمی از دین بوده و بخشی از دین نیز اخلاق و عقائد است. این مسأله ربطی به بحث فعلی ندارد، و به هر حال بخش معظم دین همان شریعت است.

مکلّف شود، برای وی جعل نشده است؛ زیرا اگر عملی که انجام آن ضرر دارد، واجب شود؛ و یا عملی که ترک آن موجب ضرر است، حرام شود؛ چنین حکمی ضرری خواهد بود.

*معنای «لاضرار»*

فراز اول روایت معنی شده و اکنون باید فراز دوم نیز معنی شود. همانطور که گفته شد «ضرار» به معنی تعمّد و اقدام بر ضرر بر کسی، و بهانه و وسیله قرار دادنِ امری برای ضرر به دیگری است. بنابراین مدلول این فراز این می‌شود که کسی نمی‌تواند به بهانه احکام شرعی، به دیگری ضرر زند. یعنی نمی‌تواند احکام شرعی را وسیله قرار دهد برای ضرر زدنِ به دیگری. به عنوان مثال اگر گفته شد زوج حقّ دارد زوجه را نگه داشته و طلاق ندهد؛ این حکم شرعی تا زمانی است که بهانه برای ضرر به دیگری نباشد. اگر زوجی بخواهد زنش را نگه دارد تا موجب اضرار وی شود، چنین حقّی را شارع برای وی قرار نداده است. مثال دیگر اینکه هر کسی می‌تواند خانه خود را بلند بسازد، مگر اینکه قصد آزار و ضرر به دیگری داشته باشد. در این صورت، چنین حقّی ندارد.

پس مفاد فراز دوم این است که ترخیصات شرعی نباید بهانه برای ضرر به دیگری شود. اگر قصد اضرار به دیگری باشد، از آن حقّ محروم می‌شود.

در نتیجه نظر مختار همان معنای مرحوم شیخ انصاری می‌باشد که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است (البته با اندکی توضیح بیشتر خصوصاً در مورد فراز دوم).

ج۹۰ ۹۷/۱۲/۱۳

**مناقشه در معنای دیگر**

همانطور که گفته شد مفاد حدیث «لاضرر و لاضرار» این است که اولاً در اسلام احکام ضرری که مکلّف از آنها متضرّر شود، جعل نشده است؛ و ثانیاً احکام ضراری که وسیله برای مکلّفی شود که به دیگری ضرر بزند، جعل نشده است.

احکام ضرری فقط در دائره تکالیف است، یعنی شارع ایجاب یا تحریمی ندارد که امتثال آنها موجب تضرّر مکلّف شود. پس اگر امتثال ایجاب یا تحریم، موجب ضرر برای مکلّفی شود، چنین ایجاب یا تحریمی در حقّ وی جعل نشده است؛ همینطور در اسلام ترخیص یا حقّی نیست که مکلّف بتواند از آن برای ضرر به دیگری استفاده نماید.

در مقابل این معنی، سه نظریه از مرحوم آخوند و مرحوم صاحب الشریعة و مرحوم فاضل تونی وجود دارد. یعنی نظر مختار همان نظر مرحوم شیخ است، امّا ایشان جمله «لاضرار» را توضیح نداده‌اند. بنابراین باید سه نظریه دیگر مورد نقد و بررسی قرار گیرد:

*نفی حکم به لسان نفی موضوع*

مرحوم آخوند فرمودند مفاد «لاضرر» همان نفی حکم به لسان نفی موضوع است؛ نظیر «لاربا بین الوالد و الولد» که به معنی نفی وجودِ ربای بین آنها در عالم تکوین نیست؛ بلکه به معنی نفی حکم ربا و تحریم است. ثمره بیان ایشان در مستحبّات ظاهر می‌شود، زیرا بنابر بیان ایشان، در جایی که موضوع یک حکم مستحبّی موجب ضرر شود، نیز استحباب آن جعل نشده است؛ در حالیکه فقهاء قائلند استحباب و کراهت، به وسیله قاعده «لاضرر» برداشته نمی‌شود.

به نظر می‌رسد معنای مرحوم آخوند خلاف ظاهر است: زیرا اولا صرفِ ضرری بودنِ یک موضوع، موجب استناد آن به شارع و شرع نیست؛ بلکه برای استناد به شرع باید ایجاب یا تحریم وجود داشته باشد. یعنی اگر شارع ایجاب نداشته باشد، ضرری بودن مستند به شارع نیست. لذا اگر موضوعی ضرری باشد، مستند به شرع نمی‌شود. در نتیجه «لاضرر» ناظر به موضوع نبوده بلکه ناظر به حکم است؛ زیرا مصحّح استناد ضرر به دین، ضرری بودنِ حکم است، نه ضرری بودنِ موضوع (و حدیث «لاضرر فی الاسلام» نیز نفی ضررِ مستند به شرع و دین می‌کند)؛ و ثانیاً بیان ایشان در نفی حرمت نیز دچار اشکال است. توضیح اینکه فرض شود فعلِ حرامی ضرری است، در این صورت موضوع ضرری بوده امّا حرمت نیز وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود شرب خمر برای کسی موجب ضرر باشد. در این صورت، حرمت نسبت به آن شخص نیز جعل شده، نه اینکه شرب خمر برای وی حلال باشد. بنابراین در محرّمات، اگر موضوع ضرری شود، حکم رفع نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان نفی حکم به لسان نفی موضوع را بر محرّمات تطبیق نمود. به عبارت دیگر در محرّمات، باید ترک موضوع (مثلاً ترکِ شرب خمر) ضرری باشد، تا حرمتش برداشته شود. یعنی امتثال حرمت موجب ضرر بر وی شده، لذا حرمتی جعل نشده است. در نتیجه بیان ایشان فقط در واجبات تطبیق شده، و در محرّمات تطبیق نشده و باید خلاف ظاهری دیگر مرتکب شده که «ترکِ موضوع» موجب ضرر شده نه «موضوع». پس بیان ایشان در واجبات و مستحبّات تطبیق می‌شود امّا در محرّمات تطبیق نشده و در موارد بسیاری از قاعده «لاضرر» که محرّمات ضرری است، نمی‌توان استفاده نمود.

*نهی و تحریم ضرر*

مرحوم شیخ الشریعة فرموده مراد از «لاضرر و لاضرار» همان تحریم ضرر و ضرار در اسلام است؛ یعنی روایت بر تحریم دلالت دارد.

به نظر می‌رسد بیان ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا «لا» داخل بر اسم، نمی‌تواند ناهیه باشد؛ بلکه باید نافیه باشد که مراد از نفی همان تحریم باشد. نظیر «لاغشّ و لا رهبانیة فی الاسلام» که نفی این عناوین به معنای حرمت آنهاست. اگر «لا» نافیه بوده و در مقام نهی باشد، باید بر عنوانی داخل شود که از افعال مکلّف است. به عنوان مثال غشّ و رهبانیت، فعل مکلّف بوده و تحریم شده‌اند. در روایت «لاضرر» نیز اگر «لا» نافیه بر عنوان «اضرار» داخل شده بود، اضرار از افعال مکلّف بوده و تحریم آن فهمیده می‌شد؛ امّا «لا» بر عنوان «ضرر» داخل شده که ضرر از افعال مکلّف نیست. بنابراین خلاف ظاهر روایت است که «لا» بر ضرر (که فعلِ مکلّف نیست) داخل شده امّا مراد از آن، حرمتِ اضرار (که از افعال مکلّف است) باشد.

علاوه بر اینکه معنی روایت به بیان ایشان، نمی‌تواند مجوّزی برای قلع نخل باشد؛ یعنی این معنی بر داستان سمره منطبق نیست.

*نفی ضرر غیر متدارک*

مرحوم فاضل تونی فرموده مراد از «لاضرر فی الاسلام» این است که شارع احکامی دارد که ضرر بر دیگری را تدارک نماید. البته مراد ایشان، نظریه برخی متکلّمین نیست که اگر ضرری در دنیا به کسی وارد شود (چه نقصان طبیعی باشد و چه نقصی که دیگری بر وی وارد کرده)، خداوند متعال آن را تدارک می‌کند هرچند در آخرت؛ به عنوان مثال اگر سنگی بر سر کسی در حال راه رفتن، افتاده و موجب شود نقصی بر وی وارد شود، خداوند متعال در آخرت ثوابی به وی می‌دهد تا جبران ضرر وی شود. به نظر می‌رسد مراد فاضل تونی این مطلب برخی متکلّمین نیست؛ بلکه مراد ایشان این است که اگر مکلّفی در دنیا به دیگری ضرر وارد نماید، خداوند متعال با جعل حکمی آن ضرر را در همین دنیا جبران می‌کند. به عنوان مثال اگر کسی مال دیگری را تلف نماید، حکم به ضمان موجب تدارک ضرر وی می‌شود؛ و یا اگر کسی جنایتی به دیگری وارد نماید، شارع به ادای دیه حکم می‌کند تا ضرر وی جبران شود. بلکه مراد این است که اگر در دنیا مکلّفی بر دیگری ضرر وارد نماید، خداوند متعال حکم به تدارک نموده است.

به نظر می‌رسد این بیان نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً این معنی در ذهن کسی غیر از ایشان نیامده و قبل از ایشان و بعد از ایشان کسی به این معنی از روایت، قائل نشده است؛ و ثانیاً حکم شرعی نمی‌تواند ضرر را تدارک

نماید، زیرا ضرر وقتی تدارک می‌شود که عوض داده شود. تدارک مرتبط با عمل خارجی است نه با حکم به تدارک؛ و ثالثاً در برخی موارد حتی اجرای حکم شرعی نیز موجب تدارک نیست. به عنوان مثال اگر زید را کسی به قتل برساند، هرچند قاتل قصاص شود، تدارک ضرر بر زید نیست؛ و یا اگر کسی چشم زید را کور کند، و در مقابل قصاص شده و چشم جانی نیز کور شود، تدارکی برای ضرر وارد بر زید محسوب نمی‌شود. بنابراین احتمال ایشان بسیار بعید است.

**جهت پنجم: اشکال بر فقه الحدیث**

اشکالاتی بر معنای ذکر شده در حدیث «لاضرر» مطرح شده که اگر پاسخ داده نشوند، باید از معنای فوق دست برداشته شود؛ عمده دو اشکال است که باید بررسی شوند:

**اشکال اول: تخصیص کثیر**

اشکال اول اینکه لازمه معنی فوق، تخصیص کثیر بر روایت «لاضرر» بوده، و تخصیصی کثیر نیز مستهجن است. صدور امر مستهجن از شارع، محتمل نیست؛ بنابراین معنی فوق نمی‌تواند صحیح باشد.

توضیح اینکه احکام ضرری فراوانی در شریعت وجود دارد مانند وجوب جهاد و خمس و زکات، و وجوب اداء دیه و اداء دین و کفّاره، و وجوب حجّ و نفقه و مانند آن. امتثال این احکام موجب ضرر بر مکلّف است[1].

از این اشکال، جواب‌های مختلفی داده شده که باید بررسی شوند:

*جواب اول: عدم استهجان تخصیص اکثر به عنوان واحد*

جواب اول گویا از کلام مرحوم شیخ گرفته شده است. ایشان فرموده تخصیص کثیر یا اکثر دو صورت دارد: گاهی با تخصیص یک عنوان، تخصیص اکثر لازم می‌آید، که چنین امری استهجان ندارد؛ امّا گاهی تخصیص اکثر با تخصیص چندین عنوان می‌باشد، که مستهجن است. به عنوان مثال اگر گفته شود «اکرم الفقیر» و سپس عناوین مختلفی تخصیص زده شود مانند «لاتکرم زیداً» و «لاتکرم بکراً» و «لاتکرم عمراً»، این مستهجن است؛ امّا اگر

[1]. اشکال دوم اینکه معنای فوق از قاعده «لاضرر» بر حکم به قلع درخت سمره، منطبق نیست. جواز قلع از کدام حکم ضرری لازم می‌آید؟ نهایت امر این است که جواز دخول سمره بدون اذن از انصاری، ضرری می‌باشد؛ لذا این جواز برداشته شده است. امّا جواز قلع چگونه بر نفی حکم ضرری منطبق شود؟ مرحوم شیخ انصاری فرموده انصاف این است که این قاعده بر این مورد منطبق نیست. برخی فقهاء هم ملتزم شده‌اند که هرچند قاعده ربطی به مورد حدیث ندارد، امّا قاعده از آن استفاده می‌شود.

از یک عنوان برای استثناء، استفاده شود مانند «لاتکرم الفقیر الفاسق» در حالیکه عدد فقراء فاسق بسیار بیشتر از سائر فقراست،این استهجانی ندارد. با توجّه به این مقدّمه، استهجانی در تخصیص ادلّه احکام اولیه به وسیله روایت «لاضرر» وجود ندارد؛ زیرا فقط یک عنوان «لاضرر» موجب تخصیص شده است[۱].

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا اولاً تخصیص اکثر نزد متأخّرین استهجان دارد هرچند به عنوان واحد باشد (یعنی کبرای مرحوم شیخ مورد قبول نیست که تخصیص اکثر به عنوان واحد، استهجان ندارد)؛ و ثانیاً در محلّ بحث، تخصیص به وسیله عناوین متعدّده انجام شده است؛ زیرا عنوان عامّ همان روایت «لاضرر» بوده و ادلّه احکام اولیه مانند دلیل وجوب جهاد و دلیل وجوب خمس و مانند آن، موجب تخصیص آن شده‌اند (یعنی تطبیق آن کبرا بر محلّ کلام نیز تمام نیست)[۲].

*جواب دوم: نفی نشدنِ ضررِ مقتضیِ حکم*

مرحوم آخوند فرموده از دلیل «لاضرر» استفاده می‌شود که ضرر مانع حکم است؛ با توجّه به این نکته، در جایی که ضرر، مقتضی حکمی باشد، حدیث «لاضرر» آن را نفی نمی‌کند (زیرا یک چیز نمی‌تواند هم مقتضی حکم بوده و هم رافع آن باشد). بنابراین حدیث «لاضرر» فقط نافی احکامی است که ضرر، مقتضی آنها نباشد؛

---

[۱]. فرائد الاصول، ج۲، ص۴۶۵:«ثمّ إنّک قد عرفت بما ذکرنا أنّه لا قصور فی القاعدة المذکورة من حیث مدرکها، سندا و دلالة، إلّا أنّ الذی یوهن فیها هی کثرة التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها أضعاف الباقی، کما لا یخفی علی المتتبّع، خصوصا علی تفسیر الضرر بإدخال المکروه کما تقدّم، بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جدید. و مع ذلک، فقد استقرّت سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة للأحکام، و عدم رفع الید عنها إلّا بمخصّص قویّ فی غایة الاعتبار، بحیث یعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم هذه القاعدة. و لعلّ هذا کاف فی جبر الوهن المذکور و إن کان فی کفایته نظر؛ بناء علی أنّ لزوم تخصیص الأکثر علی تقدیر العموم قرینة علی إرادة معنی لا یلزم منه ذلک. غایة الأمر تردّد الأمر بین العموم و إرادة ذلک المعنی، و استدلال العلماء لا یصلح معیّنا، خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان و ضرب القاعدة. إلّا أن یقال- مضافا إلی منع أکثریّة الخارج و إن سلّمت کثرته-: إنّ الموارد الکثیرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه علی وجه التفصیل، و قد تقرّر أنّ تخصیص الأکثر لا استهجان فیه إذا کان بعنوان واحد جامع لأفراد هی أکثر من الباقی، کما إذا قیل: «أکرم الناس» و دلّ دلیل علی اعتبار العدالة، خصوصا إذا کان المخصّص ممّا یعلم به المخاطب حال الخطاب».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۳:«و اما الأجوبة المتقدمة فجواب الشیخ قابل للمناقشة من ناحیة عدم ورود التخصیصات بعنوان واحد بل عناوین عدیدة حسب الأبواب الفقهیة المختلفة، و لو فرض ذلک فلا فرق فی استهجان تخصیص الأکثر بین کونه بعنوان واحد أو عناوین عدیدة خصوصا فی مثل هذا اللسان الآبی عن التخصیص و الناظر إلی الشریعة و أحکامها بما هی قضایا خارجیة متعینة لا قضیة حقیقیة».

امّا نافی وجوب حجّ و خمس و زکات و مانند آنها نیست؛ زیرا ضرر، مقتضی وجوب آنها می‌باشد؛ لذا معنی ندارد که ضرر مانع فعلیت آنها شود[۱].

به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح نیست؛ زیرا ضرر نمی‌تواند مقتضی حکم باشد. یعنی حکمِ وجوب جهاد و وجوبِ حجّ و مانندآنها به سبب ضرری بودن این عناوین، نیست؛ بلکه به دلیل مصلحتِ موجود در این عناوین است؛ بنابراین قاعده «لاضرر» می‌تواند وجوب حجّ و جهاد را بردارد[۲].

ج۹۱ ۹۷/۱۲/۱۴

*جواب سوم: نفی نشدنِ اصل حکم*

جواب سوم از مدرسه میرزای نائینی است. گفته شده حدیث «لاضرر» ناظر به ادلّه احکام اولیه است. بنابراین اگر حکمی در شرع ثابت باشد، «لاضرر» ناظر به آن بوده و دلالت دارد اگر این حکم ضرر به فردی داشت، شامل آن فرد نیست. با توجّه به این نکته، گاهی اصلِ دلیل حکم ضرری بوده و گاهی عمومِ آن ضرری است. به عنوان مثال عمومِ دلیل وجوب صوم، ضرری است یعنی برخی افراد آن موجب ضرر است؛ امّا اصلِ دلیل وجوب حجّ ضرری است یعنی تمام افراد حجّ موجب ضرر هستند. دلیل «لاضرر» ناظر به دسته دوم بوده و عمومیتِ دلیل را نفی می‌کند؛ زیرا نظارت در جایی که موجب نفیِ یک دلیل به طور کامل شود، بی‌معنی است.

به عبارت دیگر «لاضرر» ناظر به احکامی است که در شرع جعل شده‌اند؛ لذا نمی‌تواند موجب رفع اصلِ حکم شود. یعنی حدیث «لاضرر» به مناسبت حکم و موضوع، ناظر به احکامی است که عمومیتِ آنها ضرری است؛ امّا نسبت به احکامی که اصلِ آنها ضرری است، نظارتی ندارد. در نتیجه لاضرر ناظر به دلیل وجوبِ جهاد و حجّ و خمس و زکات نیست؛ بلکه ناظر به ادلّه وجوب نماز و صوم و مانند آن است. بنابراین خروج مواردی مانند وجوب حجّ، به تخصیص نبوده، بلکه به تخصّص است؛ لذا تخصیص اکثر نمی‌باشد[۳].

---

[۱]. کفایة الاصول، ص۳۸۲:«ثم الحکم الذی أرید نفیه بنفی الضرر هو الحکم الثابت للأفعال بعناوینها أو المتوهم ثبوته لها کذلک فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفی و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۴:«و اما جواب المحقق الخراسانیّ من ظهور القاعدة فی مانعیة الضرر فلا یشمل فرض کون الضرر بنفسه مقتضیا لحکم فیرد علیه ان المقتضی للأحکام التی تکون من أصلها ضرریة- بقطع النّظر عما ذکرناه- لیس هو الضرر بل المصالح المترتبة فی تلک الأحکام و إن کانت ملازمة مع تضرر المکلفین فلما ذا لم یجعل الضرر مانعا عن تأثیر تلک المصالح کما منعت عن تأثیر مصلحة الوضوء الضرری».

[۳]. مصباح الاصول، ج۱، ص۶۲۶:«و أمّا الأحکام المجعولة فی الدیات و الحدود و القصاص و الحج و الجهاد، فهی خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصص لا بالتخصیص، لأنّها من أوّل الأمر جعلت ضرریة لمصالح فیها، کما قال سبحانه و تعالی: «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ» و حدیث لا ضرر ناظر إلی العمومات و الاطلاقات الدالة علی التکالیف التی قد تکون ضرریة و قد لا تکون ضرریة، و یقیدها بصورة عدم الضرر علی المکلف، فکل حکم جعل ضرریاً بطبعه من أوّل الأمر لا یکون مشمولًا لحدیث لا ضرر، فلا یحتاج خروجه إلی التخصیص».

به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح نیست؛ زیرا دلیلِ «لاضرر» ناظر به تک تک ادلّه احکام اولیه نبوده بلکه ناظر به شریعت و اسلام به عنوان یک مجموعه است. یعنی شارع فرموده در دین اسلام، احکام ضرری وجود ندارد؛ این کلام اطلاق داشته و همانطور که شامل احکامی می‌شود که عمومیتِ آنها ضرری باشد، شامل احکامی که اصلِ آنها ضرری باشد نیز می‌شود. بنابراین دلیلِ وجوب حجّ و زکات و خمس و مانند آنها که ضرری است، موجب تخصیص حدیث «لاضرر» می‌شود؛ لذا تخصیص اکثر یا کثیر وجود دارد[1].

*جواب چهارم: عدم صدقِ عرفی ضرر، بر حجّ و مانند آن*

جواب چهارم از شهید صدر است که ایشان فرموده «ضرر» یک مفهوم انتزاع شده از نقص در مال و بدن و مانند آن است. بنابراین ضرر از نقص انتزاع می‌شود؛ امّا اگر آن نقص، مقارن با مصلحت فردی یا اجتماعی باشد، عنوان ضرر از آن انتزاع نشده و عرفاً به آن نقص، ضرر گفته نمی‌شود.

گاهی مصلحت فردی مقارن با نقص است. به عنوان مثال فرض شود کسی مقداری پول هزینه کرده و به مسافرت برای تفریح یا زیارت برود. در این صورت هرچند نقصی در مال وی وارد شده، امّا مصلحت فردی مقارن آن است که همان لذّت معنوی یا مادّی برای وی می‌باشد. لذا مفهوم ضرر از آن نقص، انتزاع نمی‌شود. مثال دیگر اینکه فرض شود کسی مقداری پول هزینه کرده و سیگار گرانی بخرد، و آن را دود کرده و تبدیل به خاکستر و دود نماید. در این صورت نیز هرچند نقصی در مال وی وارد شده، امّا مفهوم ضرر بر آن صادق نیست؛ زیرا از این کار لذّت برده و این نقص مقارن با مصلحت فردی برای وی می‌باشد. گاهی نیز نقصی وجود دارد که مصلحت فردی نداشته امّا مقارن با مصلحت اجتماعی است. به عنوان مثال پرداختِ مالیات و عوارض موجب نقص در مال افراد می‌شود که این پول، خرج رفاه و امنیت جامعه می‌شود. در این موارد نیز هرچند نقص وجود دارد، امّا ضرر صادق نیست؛ زیرا مصلحت جامعه در تأمین امنیت است. یعنی اگر رفاه و امنیت کم شود، در زندگی فرد فرد جامعه تأثیرگذار است. بنابراین از چنین مواردی ضرر انتزاع نمی‌شود.

با توجّه به نکته فوق، عنوان ضرر بر احکام شرعی مانند وجوب خمس و زکات و وجوبِ حجّ و جهاد، صدق نمی‌کند؛ زیرا نقص ناشی از آنها مقارن با مصلحت فردی یا اجتماعی است. به عنوان مثال پرداختِ زکات،

---

بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۴:«و اما جواب المحقق النائینی (قده) من ان حدیث لا ضرر حاکم علی أدلة الأحکام الأولیة بملاک النّظر إلیها فلا بد من ان یفترض ثبوت ذلک الحکم فی المرتبة السابقة فلا یمکن للحدیث ان یرفع أصل الحکم الضرری و انما ینحصر مفاده فی نفی إطلاق الحکم الضرری».

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۴:«فالجواب: ان الحدیث ناظر إلی الشریعة ککل لا إلی کل حکم حکم و هو ینفی ثبوت الحکم الضرری فیها سواء کان أصله ضرریا أو إطلاقه، و اما الشریعة فهی مفترضة و ثابتة فی المرتبة السابقة».

مقارن با مصلحت اجتماعی است؛ زیرا یک دسته از افراد جامعه، افراد فقیر هستند. افراد دیگر باید فقر را تقلیل دهند؛ زیرا اگر فقر زیاد شود، امنیت جامعه از بین رفته و آن جامعه از هم پاشیده می‌شود. بنابراین برای حفظ جامعه باید به فقراء رسیدگی شود. بنابراین عنوان ضرر بر وجوب زکات و خمس، صادق نیست. مثال دیگر اینکه عنوان ضرر بر وجوب اداء دین نیز صدق نمی‌کند؛ زیرا اگر اداء دین لازم نباشد، مدیون بیشتر متضرّر می‌شود؛ چرا که در این صورت، کسی به دیگران قرض نمی‌دهد. مثال دیگر اینکه در وجوب حجّ یا جهاد نیز مصلحت وجود دارد. توضیح اینکه هر انسانی در جوامع متعدّدی زندگی می‌کند: یک جامعه همان شهر محلّ زندگی بوده؛ و یک جامعه کشور بوده؛ و یک جامعه منطقه یا همان جغرافیای محلّ زندگی است؛ یکی از جوامع نیز جامعه مسلمین است. یعنی تمام مسلمان‌ها یک جامعه را تشکیل می‌دهند. برای حفظ این جامعه باید افراد مسلمان به نحوی مرتبط و متّحد شوند. یکی از راههای حفظ وحدت و حفظ جامعه، انجام برخی اعمال عبادی و اجتماع مسلمانان در مراسمی مانند حجّ است. پس وجوب حجّ نیز دارای مصلحت اجتماعی نسبت به جامعه مسلمین است.

در نتیجه در شرع حکمی که ضرری باشد، وجود ندارد؛ یعنی حکمی که موجب نقص شده و مقارن با هیچ مصلحت فردی یا اجتماعی نباشد، وجود ندارد. به عبارت دیگر در احکام اسلام، حکمی که قطعاً ضرری باشد و هیچ مصلحت فردی یا اجتماعی نداشته باشد؛ جعل نشده است. یعنی ظاهراً چنین حکمی نیست، و اگر هم کسی احتمال وجودِ چنین حکمی را بدهد، عنوان ضرر صدق نکرده و تخصیصِ «لاضرر» ثابت نخواهد بود. یعنی باید ضرری بودنِ حکمی احراز شود تا تخصیص بر «لاضرر» باشد[1].

به نظر می‌رسد این جواب صحیح است. یعنی احکام اسلام دارای مصلحت اجتماعی بوده و ضرر بر آنها صادق نیست؛ و حتی اگر شکّ در ضرری بودنِ حکمی باشد، موجب تخصیص بر «لاضرر» نخواهد بود.

ج۹۲ ۹۷/۱۲/۱۵

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۳:«الأمر الثانی– ان حدیث کثرة التخصیصات علی قاعدة لا ضرر انما ینجم من الجمود علی الظهور الأولی للکلام بقطع النّظر عن تحکیم مناسبات الحکم و الموضوع و الارتکازات العقلائیة و الاجتماعیة علیه، ذلک ان الشریعة من مقوماتها بحسب المرتکز العقلائی اشتمالها علی قواعد و أنظمة تحقق العدالة الاجتماعیة و تنظم الحیاة العامة للناس و هی تستتبع لا محالة تحمیلا علی الناس أو تحدیدا لهم إلّا ان هذا لیس بضرر اجتماعیا بلحاظ المشرع– و إن فرض بالقیاس إلی الفرد لو أراد ان یحمل شیئا علی آخر کان ضررا– بل الضرر ان تخلو الشریعة عن تلک الأنظمة فان الشریعة التی لا تضمن من أتلف مال الغیر و لا تقتص من جان و لا تعاقب سارقا و لا تأخذ زکاة للفقراء هی التی تکون ضرریة و هکذا یتضح انه بالنسبة إلی المشرع الصادر منه هذه القاعدة لا تکون الأحکام المذکورة بحسب مناسبات الحکم و الموضوع الاجتماعیة أحکاما ضرریة لکی یقال بأنها تخصیص الأکثر».

**اشکال دوم: تطبیق «لاضرر و لاضرار» بر داستان سمره**

اشکال اول در مفاد حدیث «لاضرر» این بود که لازمه آن معنی، تخصیص اکثر است؛ که پاسخ آن گذشت. اشکال دوم این است که معنای مذکور از حدیث «لاضرر و لاضرار» بر مورد روایت یعنی داستان سمره منطبق نیست. توضیح اینکه مفاد روایت این است که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است، امّا این مطلب موجب جواز قطع نخل سمره نمی‌شود. یعنی نهایتاً جواز دخول سمره بدون استئذان، ضرری بوده و «لاضرر» آن را برمی‌دارد؛ امّا جواز قطع نخل را ثابت نمی‌کند. بنابراین امر به قلع نخل و تلف یا خسارت به مالِ سمره، از «لاضرر و لاضرار» به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر «لاضرر و لاضرار» نمی‌تواند جواز تصرّف در ملک دیگری بدون اذن وی را ثابت نماید.

*جواب اول: عدم خدشه بر استفاده قاعده «لاضرر» از این حدیث*

مرحوم شیخ انصاری فرموده هرچند معنای مذکور از «لاضرر» بر داستان سمره منطبق نیست؛ امّا بر استظهار و استفاده قاعده «لاضرر» از این روایت، خدشه وارد نمی‌شود. یعنی عدم تطبیق، استدلال را مخدوش نمی‌کند[۱].

محقّق خوئی نیز کبرای ایشان را قبول دارند (که اگر منطبق نباشد، باز هم قاعده استفاده می‌شود)؛ امّا صغرای کلام ایشان را قبول نکرده‌اند و توجیهی برای تطبیق معنای مذکور از «لاضرر» بر داستان سمره ذکر کرده‌اند[۲].

***مناقشه در جواب: عدم ظهور و یا عدم حجّیت روایت، در صورت عدم انطباق بر مورد***

به نظر می‌رسد کلام مرحوم شیخ و محقّق خوئی (که حتی اگر روایت بر موردش منطبق نباشد، استدلال به آن صحیح است)، صحیح نیست؛ زیرا اولاً اگر حدیث «لاضرر و لاضرار» بر مورد خود یعنی داستان سمره، منطبق نباشد؛ ظهور خود را از دست داده و نمی‌تواند مستندی برای اثبات قاعده «لاضرر» شود[۳]؛ و ثانیاً اگر هم ظهور

---

[۱]. رسائل فقهیة، ص۱۱۱:«و فی هذه القصّة إشکال من حیث حکم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضیه، و نفی الضرر لا یوجب ذلک، لکن لا یخلّ بالاستدلال».

[۲]. مصباح الاصول (طبع داوری)، ج۱، ص۵۳۱:«و أجاب شیخنا الأنصاری (ره) بأنا لا ندری کیفیة انطباق الکبری علی المورد، و الجهل بها لا یضر بالاستدلال بالکبری الکلیة فیما علم انطباقها علیه. و ما ذکره و ان کان صحیحا فی نفسه، إلا أن المقام لیس کذلک أی مجهول الانطباق علی المورد، بل معلوم الانطباق علیه، فان ما یستفاد من الروایة ... ».

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۶:«الأمر الثالث– و اما کیفیة انطباق القاعدة علی قصة سمرة بن جندب مع الأنصاری و تجویز قطع عذقه من قبل الأنصاری فقد یذکر بصدد ذلک ما عن الشیخ الأعظم (قده) من انَّ صعوبة فهم هذا التطبیق لا یمنع من التمسک بأصل القاعدة فی نفسها، إلّا انَّ هذا المطلب غیر تام إذا کان الاعتماد فی سند هذه القاعدة علی الحدیث الناقل لقصة سمرة لکونه الصحیح فقط، لأنَّ إجمال

روایت از بین نرود، حجّیتِ چنین ظهوری احراز نمی‌شود؛ زیرا حجّیت ظهور به سیره عقلاء ثابت است، و عمل عقلاء به چنین ظهوری معلوم نیست.

مشکلی در فقه وجود دارد که در روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام سوالی شده که حضرات حکم را فرموده و سپس به آیه‌ای استدلال نموده‌اند که منطبق بر مسأله نیست. لذا این سوال مطرح می‌شود که آیا در تمام این موارد، باید این روایات را کنار زد؟ فقهاء جوابی دارند که اگر قبول شود، مشکل در آن روایات حلّ می‌شود. جواب اینکه امام علیه السلام هم به ظاهر کتاب استدلال می‌فرماید و هم به باطن کتاب استدلال می‌فرماید. بنابراین استدلال در آن موارد، حمل بر استدلال به باطن کتاب می‌شود؛ امّا این جواب در محلّ بحث نیز کارگشا نیست، زیرا در این روایت به آیه قرآن استدلال نشده، تا حمل بر استدلال به باطن کتاب شود.

به هر حال، کبرای مذکور در کلام مرحوم شیخ و محقّق خوئی، مورد قبول نیست؛ و اگر قاعده کلی بر صغرای خود منطبق نشود، از چنین دلیلی نمی‌توان یک قاعده کلی را استظهار نمود.

*جواب دوم: تطبیق کبرا بر حرمت دخول بدون اذن*

همانطور که گفته شد محقّق خوئی توجیهی برای انطباق «لاضرر» بر داستان سمره بیان فرموده است. ایشان فرمود دو حکم از نبی اکرم صلّی الله علیه و آله در این حدیث وجود دارد: حکم اول اینکه دخول سمره بدون استئذان حرام است؛ و حکم دوم نیز جواز اتلاف مال سمره است[1]؛ کبرای «لاضرر» فقط مستندِ حکم اول یعنی عدم جواز دخول سمره بدون اذن است؛ زیرا چنین جوازی برای سمره جعل نشده و دخول وی بدون اذن، حرام است؛ امّا حکم دوم یعنی جواز اتلاف مال سمره توسط انصاری، به سبب ولایتِ نبی اکرم صلّی الله علیه و آله بر جامعه است. یعنی حکم دوم از ایشان «بما هو نبیٌّ» صادر نشده، بلکه «بما هو ولیٌّ» صادر شده است.

بنابراین مستندِ حکم اول همان قاعده «لاضرر» بوده و این قاعده منطبق بر داستان سمره می‌باشد؛ امّا مستندِ حکم دوم، ولایت شرعیه نبی اکرم صلّی الله علیه و آله بر اموال مسلمین می‌باشد[2].

---

المورد المطبق فیه القاعدة فی هذا الحدیث یسری لا محالة إلی أصل القاعدة إذ لعل فهم المورد و نکتة التطبیق فیه یغیر من ظهور القاعدة نفسها».

[1]. حکم اول نبیّ اکرم صلّی الله علیه و آله یعنی عدم جواز دخول سمره، از نفسِ حکم به اتلاف استفاده می‌شود؛ یعنی وقتی ایشان حکم به اتلاف مال سمره نموده، به ملازمه عرفیه از حکم به قلع، عدم جواز دخول نیز استفاده می‌شود.

[2]. مصباح الاصول (طبع داوری)، ج۱، ص۵۳۲:«فان ما یستفاد من الروایة الواردة فی قصة سمرة امران: (أحدهما)– عدم جواز دخول سمرة علی الأنصاری بغیر استئذان. (ثانیهما)– حکمه صلی اللَّه علیه و آله بقلع العذق. و الإشکال المذکور مبنی علی أن یکون الحکم الثانی بخصوصه أو منضما إلی الأول مستندا إلی نفی الضرر. و أما ان کان المستند إلیه خصوص الحکم الأول، و کان الحکم الثانی الناشئ من ولایته صلی اللَّه علیه و آله علی أموال الأمة و أنفسهم، دفعا لمادة الفساد أو تأدیبا له لقیامه معه صلی اللَّه علیه و آله مقام العناد و اللجاج، کما یدل علیه قوله

*مناقشه اول: تفریع «لاضرر» بر قلع*

به نظر می‌رسد توجیه ایشان صحیح نیست؛ زیرا این توجیه بر خلاف ظاهر روایت است. توضیح اینکه نبی اکرم صلّی الله علیه و آله بعد از حکم به قلع، جمله «لاضرر و لاضرار» را بر آن تفریع نموده‌اند، لذا ظهور روایت در این است که حکم به قلع منطبق بر «لاضرر و لاضرار» است.

*مناقشه دوم: نفی نشدنِ ترخیص با قاعده «لاضرر»*

علاوه بر اشکال فوق، این توجیه با مبنای محقّق خوئی سازگار نیست؛ زیرا ایشان قائلند قاعده «لاضرر» فقط احکام الزامیه را برمی‌دارد؛ و حکم ترخیصی و جواز را رفع نمی‌کند؛ زیرا ضرر در ترخیصیات، مستند به حکمِ شارع به ترخیص نبوده، بلکه مستندِ به اختیارِ این فعل توسط مکلّف است. به عنوان مثال اگر واردات کالایی توسط یک تاجر، موجب ضرر بر تاجر دیگر شود، قاعده «لاضرر» جواز واردات را برنمی‌دارد؛ بله اگر شارع واردات را بر آن تاجر واجب نماید، ضرر تاجر دیگر، مستند به شارع است[1].

*جواب سوم: تطبیق داستان سمره بر فراز «لاضرار»*

جواب سومی نیز از این اشکال (یعنی عدم انطباق قاعده «لاضرر» بر داستان سمره و مورد روایت)، داده شده است. در روایت دو فقره «لاضرر» و «لاضرار» وجود دارد که حکم به قلع، به اعتبار جمله دوم است. توضیح اینکه همانطور که گفته شد «لاضرار» به این معنی است که احکامی که وسیله برای اضرار به دیگری شود، در اسلام جعل نشده است. بنابراین حکمی که سمره آن را بهانه برای اضرار به انصاری قرار دهد، در اسلام جعل نشده است. سمره حقِّ ابقاء نخل خود را دارد[2]؛ زیرا این لازمه سلطنت بر مال است. وی این حقّ را وسیله برای اضرار

---

صلی اللّه علیه و آله: (اقلعها و ارم بها وجهه) و قوله صلی اللّه علیه و آله لسمرة (فاغرسها حیث شئت) مع أن الظاهر (و اللّه العالم) سقوط العذق بعد القلع عن الأثمار، و عدم الانتفاع بغرسه فی مکان آخر، فهذان الکلامان ظاهران فی غضبه صلی اللّه علیه و آله علی سمرة و کونه صلی اللّه علیه و آله فی مقام التأدیب، کما هو فی محله لمعاملته معه صلی اللّه علیه و آله معاملة المعاند التارک للدنیا و الآخرة و الإطاعة و الأدب معا کما یظهر من مراجعة القضیة بتفصیلها. فتلخص أن حکمه صلی اللّه علیه و آله بقلع العذق لم یکن مستندا إلی قاعدة نفی الضرر، فالإشکال مندفع من أصله».

[1]. ممکن است گفته شود «لاضرر» نافی حکم تکلیفی است، زیرا حرمتِ ممانعت از انصاری از دخول سمره بر نخل و تسلّط وی بر مالش را برمی‌دارد؛ این بیان نیز (علاوه بر اینکه خلاف ظاهر کلام محقّق خوئی است) با مبنای ایشان سازگار نیست؛ زیرا ایشان قائل است «لاضرر» در مقام امتنان بوده و در جایی که نفی یک تکلیف بر خلاف امتنان باشد، آن را برنمی‌دارد. نفی حرمت نیز بر خلاف امتنان بر سمره است.

[2]. سمره فقط یک حقّ دارد که حقّ ابقاء مال خودش می‌باشد؛ و حقّ دخول بر نخل و مانند آن از فروع این حقّ می‌باشند. لذا اگر حقّ ابقاء مال وی برداشته شود، دیگر اتلاف مال وی از حیث وضعی موجب ضمان نبوده و از حیث تکلیفی نیز حرام نیست.

به انصاری قرار داده، لذا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله فرمودند چنین حقّی در اسلام برای وی جعل نشده است. بنابراین «حقّ ابقاء مال» که حکمی شرعی است، نباید وسیله برای ضرر به دیگری شود؛ لذا چنین حقّی برای وی جعل نشده است. سمره حقّ ابقاء نخل را نداشته لذا مال وی غیر محترم می‌شود؛ و در نتیجه اتلاف مال وی از نظر وضعی و تکلیفی اشکالی نداشته و خلاف شرع نیست. یعنی شارع چنین حقّی برای سمره قرار نداده که حقّ ابقاء مال داشته باشد[1].

ممکن است سوال شود اگر حکم به قلع نخل، بر «لاضرار» منطبق است؛ چرا جمله «لاضرر» نیز بیان شده است؟ اگر مراد از روایت، بیان فوق باشد، باید فقط «لاضرار» گفته می‌شد؛ دو پاسخ برای این سوال وجود دارد:

الف. اول اینکه جمله «لاضرر» مقدّمه برای جمله «لاضرار» بوده است. یعنی شارع احکامی ندارد که خود مکلّف از آن متضرّر شود؛ تا چه رسد به احکامی که کسی آن را مقدّمه برای ضرر به مکلّف دیگر قرار دهد. بنابراین این روایت بر دو قاعده «لاضرر» و «لاضرار» دلالت دارد و بیان یکی به عنوان مقدّمه بیان دیگری است؛

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۷۶:«و التحقیق ان یقال: انَّ کل هذا البحث انما یتجه بناءً علی توهم انَّ تطبیق القاعدة فی هذا الحدیث علی قصة سمرة بن جندب انما هو بلحاظ فقرة (لا ضرر) مع ان الصحیح ان التطبیق بلحاظ فقرة (لا ضرار) کما یؤیده ما ورد فی بعض أسانید القاعدة من النبی صلی اللّه علیه و آله قال لسمرة انک رجل مضار، أو ما أراک یا سمرة إلّا مضارا بناء علی ان الضرار مصدر لضار، و الضرر مصدر لضر. و اما کیفیة تطبیق لا ضرار علی الحکم بقلع العذق فسوف یأتی بیانه مفصلا فی الجهة القادمة»؛ همان، ص۴۸۹:«الجهة الثامنة– فی المراد من فقرة (لا ضرار) فی الحدیث، و قد ذکرنا فیما سبق ان الضرار هو تعمد الضرر و تقصّده باستخدام حق من الحقوق بنحو یوقع الضرر بالغیر، و من هنا یکون ذلک الحق کأنه سبب و ذریعة للإضرار بالآخرین، و من هنا یکون المنفی بلا ضرار امرا زائدا علی أصل حرمة الضرر أو عدم الحکم الضرری و هو نفی أصل الحق الّذی قد یستوجب تمسک المکلف به لإیقاع الضرر المحرم بالآخر و هو فی مورد الروایة حق إبقاء الشجرة و تملکها من قبل سمرة بن جندب. و توضیح ذلک: ان الحکم قد یکون بذاته ضرریا کما فی لزوم البیع الغبنی و قد یکون ضرریا بتوسط إرادة مقهورة للحکم کما فی ضرریة وجوب الوضوء فان الضرر و إن کان فی طول إرادة الوضوء إلّا انها إرادة مقهورة و من هنا یکون الحکم بالوجوب ضرریا، و ثالثة یکون ضرریا بتوسط إرادة غیر مقهورة کما فی جواز الدخول إلی حائط الأنصاری بلا استئذان. و لا ضرر ینفی الأقسام الثلاثة للضرر معا أی حتی الحکم الضرری فی المورد الثالث باعتبار ما تقدم من ان لا ضرر ینفی الوجود الاستساغی للضرر أو ینطبق علی الجواز المذکور باعتباره سببا له و لو عرفا، إلّا ان هذا المقدار من نفی الحکم لا یکفی لمنع سمرة بن جندب عن عدم الإضرار بالأنصاری فی دخوله إذا کان عاصیا لهذا الحکم و أراد الدخول بلا استئذان، و هنا یصل دور لا ضرار لنفی موجب إمکانیة الإضرار المحرم علی سمرة بن جندب بالتمسک بحق من حقوقه بنحو یضر بالآخرین و لو کان محرما علیه، فلا ضرار نفی للضرر الحرام بلحاظ ما فی الشریعة لا نفی للضرر بلحاظ ما فی الشریعة، و معنی ذلک انه ینفی سبب وقوع الضرر الحرام و هو فی المقام حق إبقاء الشجرة فی حائط الأنصاری فیرتفع هذا السبب و یجوز للأنصاری ان یقلع شجرته و یرم بها وجهه. و بهذا یظهر الجواب عمّا مضی من الاعتراض فی کیفیة تطبیق القاعدة فی الحدیث علی قصة سمرة بن جندب، حیث أشرنا فیما سبق بان هذا التطبیق لیس باعتبار لا ضرر بل لا ضرار بالتقریب المتقدم، و هذه قاعدة عامة یمکن الاستفادة منها فی موارد کثیرة من الفقه من قبیل ما إذا استغل الزوج مثلا حقه فی الطلاق للإمساک علی الزوجة و الإضرار بها و تحریمها عن حقها».

ب. پاسخ دوم اینکه دو قاعده «لاضرر» و «لاضرار» مشابه یکدیگر هستند؛ لذا این مقدار عرفی است که هنگام بیان یکی که منطبق بر یک قضیه است، دیگری نیز بیان شود. جمع بین دو قاعده مشابه عرفی است هرچند فقط یکی از آنها منطبق بر داستان سمره است.

ج۹۳ ۹۷/۱۲/۱۸

**جهت ششم: ضرر اعتباری**

همانطور که گفته شد «ضرر» یک مفهوم انتزاعی است که از نقص، منتزع می‌شود. «ضرر» به دو قسمِ حقیقی و اعتباری تقسیم شده است. «ضرر حقیقی» از نقص در مال یا بدن یا نفس انتزاع می‌شود؛ و «ضرر اعتباری» از محرومیت و حرمان از یک حقّ انتزاع می‌شود (یعنی اگر مفهوم ضرر از محرومیت نسبت به حقّی انتزاع شود، ضرر اعتباری خواهد بود). پس ضررِ منتزع از سلب حقّ، اعتباری است؛ زیرا حقّ امری اعتباری بوده و حقّ واقعی وجود ندارد، لذا ضرر منتزع از محرومیت از آن نیز، ضرر اعتباری خواهد بود (یعنی وقتی از حرمان نسبت به یک امر اعتباری انتزاع شده، خودش هم امری اعتباری خواهد بود).

با توجّه به این تقسیم برای ضرر، در سه مقام از ضرر اعتباری بحث می‌شود: مقام اول بحث از انتزاع مفهوم ضرر در مورد محرومیت حقّ؛ و مقام دوم بحث از شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری؛ و مقام سوم از شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری که در عصر معصومین علیهم السلام وجود نداشته مانند حقّ تألیف؛

**مقام اول: انتزاع ضرر از محرومیت نسبت به حقّ**

حقوق دارای دو قسم می‌باشند: حقوق دارای مالیت عرفیه؛ و حقوق فاقد مالیت عرفیه؛ توضیح اینکه برخی حقوق نزد عرف مالیت داشته و عرف و عقلاء برای واگذاری آن حقّ و یا انصراف از آن حقّ، مال صرف می‌کنند مانند حقّ نشر و حقّ تألیف؛ و برخی حقوق نیز مالیت عرفیه ندارند، مانند حقّ تقدّم در صف نانوایی. یعنی متعارف نیست به کسی پولی دهند تا نوبت خود را به دیگری بدهد. مثال دیگر حقّ ورود به دانشگاه است که در مقابل آن پول داده نمی‌شود. البته حقّ ورود به دانشگاه دو گونه است: نوع اول اینکه فرض شود دانشگاه ده نفر را قبول می‌کند، لذا اگر یک نفر انصراف دهد، دانشگاه نفر یازدهم را می‌پذیرد؛ این نحوه حقّ، مالیت داشته و ممکن است فرد یازدهم پولی بدهد، تا یک نفر انصراف داده و حقّ ورود به دانشگاه را به دست آورد؛ این نحوه از حقّ ورود به دانشگاه محلّ بحث نیست؛ نوع دوم اینکه فرض شود دانشگاهی فقط افراد با نمره بالای ۱۸ را قبول می‌کند، و فقط ده نفر این شرط را دارند؛ پس ده نفر را قبول می‌کند و این ده نفر حقّ ورود به دانشگاه دارند. اگر هشت نفر چنین شرطی داشته باشند، فقط هشت نفر پذیرش می‌شوند. در این صورت، حقّ ورود به دانشگاه مالیت نداشته و

متعارف نیست که به کسی پول دهند تا از حقّ خود انصراف دهد. این نحوه از حقّ ورود به دانشگاه محلّ بحث است و مالیت ندارد زیرا اگر کسی از آن ده نفر انصراف دهد، فقط حقّ خودش را کنار زده است.

با توجّه به این مقدّمه، مفهوم ضرر از حقوقی دارای مالیت عرفیه، انتزاع می‌شود مانند حقّ تألیف؛ امّا حقوقِ فاقدِ مالیت عرفیه دو نوع است: از برخی حقوقِ فاقد مالیت مانند حقّ تقدّم در صف نانوایی، مفهوم ضرر انتزاع نمی‌شود؛ امّا از برخی حقوق از آنها مانند حقّ ورود به دانشگاه، مفهوم ضرر انتزاع می‌شود. به عنوان مثال اگر کسی معدل شخصی را دستکاری کند تا کمتر از ۱۸ شده و حقّ ورود به دانشگاه از وی فوت شود، به وی ضرر زده است؛ و یا اگر مسئول ثبت نام وی را ثبت نام نکند، موجب ضرر وی شده است.

این تفاوت بین حقوق فاقدِ مالیت عرفیه، ممکن است به دلیل قلّت در حقوقی مانند صف نانوایی و یا به دلیل این باشد که کسی در مقابل آن پول نمی‌دهد، و یا به دلیلی مانند آنها باشد؛ یعنی این امور موجب می‌شود، مفهوم ضرر از آنها انتزاع نشود.

بنابراین «ضرر اعتباری» از محرومیت از حقوقِ فاقد مالیت عرفیه مانند حقّ ورود به دانشگاه که در مقابل آن پول داده نمی‌شود، انتزاع می‌شود (البته مفهوم ضرر از محرومیت نسبت به حقوقِ دارای مالیت عرفیه نیز انتزاع می‌شود، که ضرر حقیقی است)[۱]. بنابراین ضرر اعتباری نیز در مقابلِ ضرر حقیقی وجود دارد.

**مقام دوم: شمول «لاضرر» نسبت به ضرر اعتباری**

عنوان «ضرر» در حدیث «لاضرر و لاضرار» در معنای عرفیِ ضرر به کار رفته؛ زیرا هر عنوانی در روایات بر معنای عرفی حمل می‌شود، مگر قرینه بر خلاف آن باشد؛ و همانطور که گفته شد ضرر در نظر عرف دو نوعِ حقیقی و اعتباری دارد (یعنی عرف هم از نقص و هم از محرومیت از حقّ، مفهوم ضرر را انتزاع می‌کند). بنابراین عنوان «ضرر» در این روایت مطلق بوده و مقیّدی برای آن وجود ندارد. یعنی وجهی ندارد که این روایت، شامل ضرر اعتباری نبوده و مقیّد به ضرر حقیقی باشد.

[۱]. ممکن است اشکال شود محرومیت از حقّ ورود به دانشگاه نیز ضرر حقیقی است؛ زیرا اگر دانشگاه برود و شغل پیدا کند، مثلاً صد میلیون درآمد خواهد داشت؛ بنابراین نقصی در اموالش پیدا شده است؛ پاسخ اینکه عرف از چنین نقصی، مفهوم ضرر را انتزاع نمی‌کند، تا ضرر حقیقی باشد.

بنابراین معنی روایت این می‌شود که حکمی در اسلام که موجب ضرر حقیقی یا اعتباری شود، وجود ندارد؛ به عنوان مثال فرض شود کسی امتحان داشته و با روزه گرفتن، در امتحان قبول نشده و از حقّ ورود به دانشگاه محروم می‌شود. در این صورت، وجوب صوم یک حکم ضرری بوده و چنین حکمی در اسلام جعل نشده است[۱].

**مقام سوم: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به ضررهای جدید**

برخی حقوق در عصر معصومین علیهم السلام نبوده و در عصر جدید به وجود آمده‌اند مانند «حقّ تألیف» و «حقّ ورد به دانشگاه» و «حقّ اختراع» (اگر مالیت نداشته باشند)[۲]. این حقوق عرفاً مالیت نداشته، امّا بر محرومیت از آنها، عرفاً ضرر صادق است. آیا حدیث «لاضرر» شامل محرومیت از چنین حقوقی هم می‌شود؟

شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شامل چنین حقوقی نمی‌شود. بنابراین حدیث «لاضرر» موجب برداشته شدنِ وجوب صوم یا حجّ از کسی که در اثر صوم یا حجّ، حقّ ورود به دانشگاه را از دست دهد، نخواهد بود (با این فرض که از دست دادن این حقّ، ضرری بوده امّا حرجی نباشد)؛ زیرا حدیث «لاضرر» نسبت به حقوق جدید، اطلاقی نداشته و فقط شامل حقوقی است که در زمان معصومین علیهم السلام موجود بوده است.

به نظر می‌رسد حدیث «لاضرر» شامل چنین حقوقی بوده و موجب برداشته شدنِ تکلیف به صوم یا حجّ نسبت به چنین کسی می‌شود.

ج۹۴ ۹۷/۱۲/۲۰

*استدلال بر عدم شمول حدیث «لاضرر» نسبت به ضرر مستحدثه*

شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شامل اضرار مستحدثه نیست؛ زیرا فقط حرمان از حقّی که شارع آن را امضاء نماید، تحت این حدیث قرار می‌گیرد. توضیح اینکه «ضرر اعتباری» در موارد محرومیت از یک حقّ، منحصر در عرفی است که این حقّ را معتبر می‌داند. به عنوان مثال نشر کتاب دیگری بدون اذن وی، در عرفی ضرر است که برای مؤلّف چنین حقّی قائل باشد؛ امّا در عرفی که چنین حقّی قائل نیستند، چنین کاری ضرر

---

[۱]. برخی فقهاء فتوا داده‌اند اگر کسی با روزه یا حجّ نتواند در امتحان شرکت کند و از ورود به دانشگاه مرحوم شود، اگر این محرومیت موجب حرج شدید باشد، روزه یا حجّ بر آنها واجب نخواهد بود. ظاهراً مستندِ این فتوا، قاعده «لاحرج» است، و در نظر آنها قاعده «لاضرر» نمی-تواند موجب سقوط وجوب شود؛ امّا به نظر می‌رسد وجوب صوم یا حجّ به قاعده «لاضرر» برداشته شده و هرچند موجب حرج شدید نشود، روزه یا حجّ واجب نخواهد بود. در نظر فقهاء این بوده که ضرر فقط حقیقی بوده لذا شامل محرومیت از حقّ ورود به دانشگاه نیست؛ و فقط شهید صدر متوجّه شده که ضرر شامل ضرر اعتباری هم می‌شود.

[۲]. البته همانطور که گفته شد «حقّ تألیف» مالیت عرفیه دارد؛ امّا گاهی نیز فاقدِ مالیت عرفیه می‌شود مانند جایی که مطلبی را از کتابی نقل نماید.

محسوب نمی‌شود. عناوینی نظیر «ضرر» در اصطلاح از عناوین نسبی و اضافی به شمار می‌آیند. بنابراین اگر متکلّمی در کلام خود از این عناوین استفاده نماید، کلام وی بر همان عرف حمل می‌شود. به عنوان مثال «کارِ خیر» نیز از عناوین اضافی و نسبی است. فرض شود کسی وصیت کند، بعد از وی اموالش صرفِ «امور خیر» شود. ساختنِ مسجد در نظر مسلمان، عملی خیر بوده؛ امّا نزد غیر مسلمان اگر شرّ نباشد، خیر هم نیست. در مقابل، ساختن کنیسه نزد مسلمین، عمل خیر نیست. فرض شود وصیّ، یهودی است. در این صورت، در کدام عمل خیر باید صرف نماید؟ وصیّ باید بنابر نظرِ عرفِ موصی عمل نماید، و یا بر اساس عرفِ خودش؟ باید اموال وی را در امور خیرِ در عرف متکلّم صرف نماید؛ لذا اگر موصی مسلمان باشد، می‌تواند صرف ساختن مسجد نماید؛ امّا اگر موصی یهودی و وصیّ مسلمان باشد، نمی‌تواند اموال را در ساختن مسجد صرف نماید.

«ضرر اعتباری» نیز از عناوین نسبی است، لذا کلام شارع در جمله «لاضرر» باید حمل بر ضررِ نزد شارع شود. اگر شارع حقّی را امضاء کرده باشد، سلب آن حقّ نیز نزد وی ضرر محسوب می‌شود؛ امّا اگر شارع حقّی مانند حقّ تألیف را امضاء نکرده و قبول نداشته باشد، محرومیت از این حقّ نیز نزد وی ضرر محسوب نمی‌شود. بنابراین حدیث «لاضرر» فقط شاملِ ضرر اعتباریِ موجود در زمان شارع می‌باشد (اگر هم اطلاق لفظی این روایت، قبول نشود، اطلاق مقامی وجود دارد؛ یعنی این حقّ عقلائی وجود داشته و شارع در مقابل آن سکوت کرده، که همین امضاء آن حقّ است). در نتیجه اگر شارع حقّ تألیف را امضاء نموده باشد (همانطور که شهید صدر قائل است)، سلب آن ضرر بوده و با قاعده «لاضرر» برداشته می‌شود؛ امّا اگر امضاء نشده باشد (همانطور که محقّق خوئی و محقّق تبریزی قائل هستند)، سلب چنین حقّی اضرار به غیر نیست؛ زیرا شارع چنین حقّی قائل نشده تا سلب آن نزد وی «ضرر» باشد. یعنی چنین محرومیت از حقّی، ضررِ اعتباریِ مستحدثه شده و حدیث «لاضرر» شامل آن نیست.

شهید صدر فرموده حدیث «لاضرر» شاملِ حقوق مستجدّه که امضای آن ثابت نیست (اگر امضاء شده باشد، از محلّ بحث خارج است)، نمی‌شود؛ و صرفِ اینکه سلب چنین حقوقی در نظر یک عرف ضرر محسوب شود، موجب نمی‌شود تحت حدیث «لاضرر» درآید؛ بلکه باید در نظر شارع ضرر محسوب شود، تا حدیث «لاضرر» شامل آن شود[1].

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۸۶:«و اما الناحیة الثانیة من البحث فتحقیق الکلام فیها ان العناوین التی لها افراد و مصادیق غیر حقیقیة– اعتباریة و عنائیة– تکون بأنحاء عدیدة: الأول– ان تکون العنایة فی الفرد غیر الحقیقی من جهة الخطأ فی التطبیق، کما إذا تصور العرف نتیجة نظرته المسامحیة ان زیدا مصداق للعالم باللّه لمجرد کونه معتقدا بوجوده تعالی. و لا إشکال انه لا عبرة بمثل هذه العنایة العرفیة بعد فرض انه من باب الخطأ فی التطبیق و الاخبار بحیث لو التفت إلیه العرف لتنبه إلی خطأه. الثانی– ان تکون العنایة فی الفرد إنشائیة لا إخباریة أی ان العرف یوجد فردا حقیقیا من ذلک العنوان بإیجاد منشئه. و هذا یکون فی عناوین یمکن إیجادها بعمل إنشائی کعنوان التعظیم و الدلالة، فانه فی طول وضع عرف القیام مثلا من أجل تعظیم القادم، أو وضع لفظ للدلالة علی معنی معین یتحقق التعظیم بالقیام و الدلالة باستعمال ذلک الوضع

***اشکال اول: ضرر بودنِ سلب حقوق مستجدّه نزد شارع***

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا سلب حقوق مستجدّه نزد شارع نیز ضرر محسوب می‌شود هرچند آن حقّ را امضاء نکرده باشد. توضیح اینکه مغالطه رائجی وجود دارد. گمان شده اگر حقّی فقط در دائره یک عرف معتبر باشد و کسی آن را سلب نماید، فقط در دائره همان عرف ضرر و ظلم محسوب می‌شود؛ امّا در نظر اعراف دیگر ضرر محسوب نمی‌شود. درحالیکه به نظر می‌رسد سلب چنین حقّی، در نظر اعراف دیگر هم ضرر محسوب می‌شود. نظیر اینکه نکاح با محارم در عرف مجوس صحیح است. همان مغالطه در این مورد هم رخ داده و برخی گمان کرده‌اند نکاح یک مجوسی با یکی از محارم خود، نزد مجوس صحیح بوده امّا نزد اعراف دیگر مانند مسلمین باطل است[۱]؛ امّا به نظر می‌رسد چنین نکاحی در تمام اعراف بلکه نزد عقلاء صحیح است. همانطور که نکاح مسلمان با یکی از محارم، در تمام اعراف حتی نزد مجوس هم باطل است.

بنابراین هرچند حقّ امری عرفی بوده و ممکن است یک حقّ در عرفی معتبر بوده امّا در عرف دیگر معتبر نباشد؛ امّا ظلم و ضرر از امور عرفی نبوده و اختصاص به یک عرف خاصّ ندارد. در نتیجه هرچند حقّ نشر فقط در یک عرف معتبر باشد و در سائر اعراف معتبر نباشد، امّا سلب این حقّ نزد همه (حتی کسانی که چنین حقّی را قبول ندارند) ظلم و ضرر محسوب می‌شود. یعنی اگر فرض شود در عرفی حقّ تألیف وجود دارد، سلب آن حتی نزد شارع نیز ظلم و ضرر است هرچند شارع چنین حقّی را برای مؤلّف امضاء نکرده باشد.

---

حقیقة، لأن التعظیم لا یراد به إلّا إظهار الاحترام بمبرز ما، و الدلالة لا یراد بها إلّا الاقتران بین اللفظ و المعنی تصورا، و کلاهما یمکن ان یحصل بالتواضع و الإنشاء حقیقة. و فی مثل هذا النوع من الافراد العنائیة لا إشکال فی شمول إطلاق الدلیل لافراده المتجددة بعد زمن المعصوم أیضا لکونها افرادا حقیقیة للمعنی نظیر إیجاد مصداق للماء بعلاج لم یکن متیسرا فی زمن المعصوم فإنه مشمول أیضا لإطلاق دلیل المطهریة. الثالث– ان تکون فردیة الفرد إنشائیة و لکنها مختصة بعرف خاص لکونها فی طول إمضاء العرف و قبوله لذلک الأمر الإنشائی أو الاعتباری و لیس کما فی القسم السابق، و هذا نظیر عنوان الضرر فانه عبارة عن النقص الحقیقی أو الاعتباری لملک أو حق عند عرف یعتبر الملکیة أو الحقیة فی ذلک المورد، فانه بمنظار ذلک العرف یکون نقصه ضررا بخلاف منظار عرف لا یعتبر ذلک الحق. و فی هذا القسم من الافراد الاعتباریة لا یشمل إطلاق الدلیل إلّا ما یکون مصداقا للعنوان عند الشارع أی فی الموارد التی تکون تلک الاعتبارات المحققة للعنوان ممضاة من قبل الشارع نفسه، و هذا یختص لا محالة بالافراد العنائیة للعنوان المتواجدة فی عصر الشارع حیث یکون نفس إطلاق الدلیل أو سکوت الشارع إمضاء لها، و اما الإضرار العنائیة المستجدة بعد عصر التشریع فلا یشمله إطلاق الدلیل إذ لا ینعقد إطلاق لشمولها لا لفظا و لا مقاما کما لا یخفی. و منه یعرف حال قاعدة لا ضرر، فانها لا یمکن ان تشمل کافة مصادیق الضرر العنائیة المستجدة فی العصور المتأخرة إلّا فی حدود ما یحرز قبول الشارع لثبوت الحق فیها، بل حتی إذا افترضنا الإطلاق اللفظی فی لا ضرر لمثل هذه الأضرار کان لا بد من تقیید مفادها بما کان فی عصر الشارع ضررا لا أکثر، إذ من الواضح ان حکم الشارع لیس تابعا لأحکام العقلاء دائما و أبدا».

[۱]. شهید صدر نیز چنین ذهنیتی داشته‌اند که اگر حقّ از امور عرفی بوده و در یک عرف معتبر و در اعراف دیگر غیرمعتبر باشد؛ باید ضرر که سلب آن حقّ است نیز در همان عرف صدق نماید، و در سائر اعراف صدق نکند.

در نتیجه این مغالطه در برخی کلمات وجود دارد؛ نظیر اینکه گفته شده نکاح مجوسی با محارم، نزد مجوس صحیح بوده و نزد سائر اعراف باطل است؛ در حالیکه نزد سائر اعراف نیز صحیح است بلکه نزد عقلاء صحیح است. بنابراین اگر حقّ تألیف در عرفی باشد، سلب آن نزد همه اعراف ضرر و ظلم است؛ یعنی هرچند حقّ تألیف فقط در یک عرف معتبر است، امّا سلب آن نزد همه ظلم و ضرر است. به عبارت روشن‌تر حقّ از امور نسبی بوده امّا ضرر اصلاً نسبی نیست. این اشتباه در موارد دیگری از فقه نیز رخ داده است. به عنوان مثال گفته شده بیع خمر توسط مسلمان، نزد شرع باطل و نزد عقلاء صحیح است؛ در حالیکه نزد عقلاء هم باطل است.

***اشکال دوم: دلالت حدیث «لاضرر» بر نفی ضررِ نزد مکلّف***

اگر فرض شود «ضرر» از امور نسبی بوده و ممکن است امری نزد یک عرف ضرری بوده و نزد اعراف دیگر و عقلاء ضرر نباشد؛ باز هم حدیث «لاضرر» شامل ضرر اعتباری ناشی از سلب حقّ مستجدّه می‌شود. توضیح اینکه عناوین نسبی که در کلامی استفاده می‌شوند، گاهی قرینه وجود دارد که به لحاظ نظر متکلّم به کار رفته؛ و گاهی قرینه هست که به لحاظ نظر مخاطب به کار رفته؛ و گاهی نیز قرینه هست که به لحاظ نظر دیگری به کار رفته است. به عنوان مثال یکی از عناوین نسبی «لذیذ» است؛ اگر سیّدی به عبدش دستور دهد «طعام لذیذی برای من تهیه نما» به تناسب حکم و موضوع، لذیذِ نزد خودش را اراده کرده است (نه لذیذِ نزد عبد را)؛ و اگر بگوید «هرگاه طعام لذیذی خوردی، شکرِ خداوند متعال بنما» مراد وی لذیذِ نزد عبد است؛ و اگر بگوید «طعام لذیذی برای ضیوف تهیه نما»، مرادش لذیذِ نزد میهمانان است (لذا اگر مهمان از مناطقی باشد که غذای تند دوست دارد، عبد باید غذای تند تهیه کند، هرچند خودش و مولی از چنین غذایی بدشان آید).

با توجّه به این مقدّمه، حدیث «لاضرر» نیز نظر به ضررِ نزد مکلّف دارد؛ زیرا این حدیث در مقامِ امتنان بوده و امتنان به مکلّف در صورتی محقّق می‌شود که ضرر در نظر مکلّف برداشته شود. یعنی صرفِ اینکه ضرر نزد مولی برداشته شود، امتنان بر مکلّف نیست. پس به مناسبت حکم و موضوع، ضررِ نزد مکلّف معیار است. به عبارت دیگر عرف، این روایت و حکم آن را منّت دانسته، لذا از ضرر نفی شده در آن، ضررِ نزد مکلّف را می‌فهمد. بنابراین اگر حقّ تألیف در عرفی معتبر باشد و سلب آن ضرر محسوب شود، چنین حکمی در شرع نیست.

بنابراین اشکال دوم به کلام شهید صدر این است که اگر هم فرض شود که ضرر یک مفهوم نسبی است؛ باز حدیث «لاضرر» شامل ضرر مستجدّه هست؛ زیرا به تناسب حکم و موضوع، ضرر نزد مکلّف معیار است نه ضررِ نزد شارع.

ج۹۵ ۹۷/۱۲/۲۱

## تنبیهات ذیل قاعده «لاضرر و لاضرار»

همانطور که گفته شد مفاد حدیث «لاضرر» این است که در شریعت احکامی که موجب ضرر یا ضرار شود، وجود ندارد. در انتهای بحث از قاعده «لاضرر» تنبیهاتی مطرح می‌شود:

### تنبیه اول: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به احکام عدمی

مفاد قاعده «لاضرر» این است که شارع حکم ضرری را از مکلّف برداشته؛ امّا آیا در جایی که عدم حکمی موجب ضرر مکلّف شود، شارع آن حکم را وضع کرده است؟ مراد از «احکام عدمی» در این تنبیه همان عدم حکم است، لذا تعبیر «احکام عدمی» دارای تسامح است. به هر حال، بحث در این است که آیا از حدیث «لاضرر» استفاده می‌شود که اگر عدم حکم نیز ضرری باشد، در شریعت نفی شده است؟ و آیا حکم در چنین مواردی، جعل و وضع شده است؟

برخی حدیث «لاضرر» را شامل ضرری بودنِ عدم حکم نیز دانسته، و مثال‌هایی برای ضرر در عدم حکم، ذکر کرده‌اند؛ به ذکرِ دو مثال اکتفاء می‌شود:

الف. مثال اول اینکه فرض شود کسی زید را عدواناً حبس نموده، و حیوان زید در اثر این حبس فرار کرده است. عدم حکم به ضمان حابس نسبت به حیوان فراری، موجب ضرر زید است. اگر شارع به ضمان حابس حکم نکند، این عدم حکم به ضمان موجب ضرر زید است. لذا شارع که فرموده «لاضرر و لاضرار»، نباید به عدم ضمان حکم نماید، بلکه باید به ضمان حکم نماید.

ب. مثال دوم اینکه فرض شود زید به زوجه خود نفقه نداده و زوجه با مراجعه به حاکم درخواست طلاق نماید. حاکم نیز به طلاق حکم می‌کند. در این صورت اگر شارع به عدم صحّت طلاق، حکم نماید (یعنی حکم به صحّت نکند)، زوجه متضرّر می‌شود. لذا این عدم صحّت طلاق، در شریعت نفی شده و شارع صحّت طلاق را اعتبار نموده است؛ نظیر این مثال در باب طلاق، امثله بسیاری وجود دارد. به عنوان مثال شوهر به زندان افتاده یا اخلاق بدی داشته و یا به وظائف همسری نمی‌تواند عمل نماید؛ حکمِ به طلاق توسط حاکم در تمام این صور، صحیح خواهد بود. مرحوم سیّد در ملحقات عروه تمایل دارند که صحّت طلاق در این موارد از «لاضرر» استفاده می‌شود.[1].

---

[1]. تکملة العروة الوثقی، ج۱، ص۷۵:«مسألة ۳۳: فی المفقود الّذی لم یعلم خبره و انّه حیّ أو میت إذا لم یمکن إعمال الکیفیات المذکورة فی تخلیص زوجته لمانع من الموانع و لو من جهة عدم النفقة لها فی المدة المضروبة، و عدم وجود باذل من متبرّع أو من ولیّ الزوج، لا یبعد جواز طلاقها للحاکم الشرعی مع مطالبتها و عدم صبرها، بل و کذا المفقود المعلوم حیاته مع عدم تمکن زوجته من الصبر، بل و فی غیر المفقود ممن علم انّه محبوس فی مکان لا یمکن مجیؤه أبدا، و کذا فی الحاضر المعسر الّذی لا یتمکن من الإنفاق مع عدم صبر زوجته علی

*عدم شمول قاعده «لاضرر» نسبت به احکام عدمی*

میرزای نائینی فرموده حدیث «لاضرر» شامل احکام عدمی نیست؛ زیرا لسان این روایت ناظر به احکام شرعی است. شارع به مجموعه احکام خود نظر نموده، و احکام ضرری در آنها نیافته، لذا فرموده «لاضرر فی الاسلام». بنابراین شارع به احکام شرعی نظر نموده و به لحاظ آنها «لاضرر» فرموده؛ در حالیکه احکام عدمی، حکم نبوده و به تسامح بر آنها اطلاق «حکم» شده است. در نتیجه این روایت ناظر به احکام وجودی شرعی بوده و شامل احکام عدمی نیست. به عبارت دیگر لسان حدیثِ «لاضرر» نظارتی بوده و فقط ناظر به احکام وجودی می‌باشد.

*اشکال: نظر «لاضرر» به مواقف شرعی*

شهید صدر اشکالی بر کلام ایشان نموده که «لاضرر» نظر به احکام شرعی وجودی نداشته بلکه نظر به عالم تشریع و مواقف شارع دارد. یعنی شارع فرموده موقفِ ضرری در اسلام، اتّخاذ نشده است. یعنی شارع به عالم تشریع نظر کرده و موقفی که به ضرر مکلّف باشد چه موقف ایجابی و چه موقف سلبی، اتّخاذ نکرده است. به عبارت دیگر مناسبت حکم و موضوع در این است که به احکام نظر نشده، بلکه به عالم شریعت نظر شده باشد.

اینکه در توضیح معنای حدیث «لاضرر» گفته شد به معنای نفیِ حکم ضرری است؛ برای ساده بودن عبارت است. تعبیر دقیق این است که موقف ضرری در اسلام نفی شده، لذا شامل موقف سلبی و ایجابی می‌شود[1].

---

هذه الحالة، ففی جمیع هذه الصور و أشباهها و إن کان ظاهر کلماتهم عدم جواز فکها و طلاقها للحاکم لأنّ الطلاق بید من أخذ بالساق، إلّا انّه یمکن أن یقال بجوازه لقاعدة نفی الحرج و الضرر، خصوصا إذا کانت شابة و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها فی مشقة شدیدة، و لما یمکن أن یستفاد من بعض الأخبار».

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۹۱:«الأول- ان حدیث لا ضرر ناظر إلی ما جعله الشارع من الأحکام، و عدم الحکم لیس مجعولا لکی یشمله إطلاق الحدیث و یرد علیه: ان هذا غیر تام لا علی تفسیرنا للنفی فی لا ضرر و لا علی تفسیر المحقق النائینی (قده)، اما الأول فلأنّا جعلنا النفی منصبا علی الإضرار الخارجیة و قد خرج من إطلاقها بمقید کالمتصل الضرر غیر المرتبط بالشارع و الّذی لا یستطیع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فیبقی ما عداه تحت الإطلاق سواء کان من جهة حکم من الشارع أم عدم حکم کالترخیص من قبله، و اما الثانی فلأن المحقق النائینی جعل مفاد الحدیث نفی الحکم الضرری أی نفی تشریعی للضرر، و لکن من الواضح ان لفظ الحکم غیر وارد فی لسان الحدیث لیستظهر اختصاصه بالضرر الناشئ من جعل الحکم، و النفی التشریعی للضرر کما یناسب نفی الحکم الناشئ منه الضرر کذلک یناسب نفی الترخیص الناشئ منه الضرر. و الحاصل: لا موجب لافتراض ان الحدیث ناظر إلی خصوص الجعل و الحکم الشرعی المجعول- بالمعنی الأصولی- بل هو ناظر إلی مطلق الموقف الشرعی المسبب للضر فینفیه بلسان نفی الضرر».

*نظر مختار: شمول حدیث «لاضرر» نسبت به احکام عدمی*

به نظر می‌رسد بیانِ شهید صدر، انسبِ از بیان میزرای نائینی است. توضیح اینکه فرض شود «در گوش دیگری زدن» در قانون ممنوع نبوده (البته جائز هم نباشد) و عنوانی که شامل ممنوعیت چنین کاری شود، در قانون نیامده باشد؛ در این صورت، چنین قانونی عادلانه نیست و باید قانون به گونه‌ای جعل شود که چنین کاری ممنوع باشد. لذا این مناسب‌تر به نظر می‌رسد که شارع موقف ضرری (چه موقف ایجابی و چه موقف سلبی) نداشته باشد. بنابراین لازمه «لاضرر» این می‌شود که حکم عدمی نیز در اسلام نباشد.

بنابراین شمول «لاضرر» نسبت به احکام عدمی، مورد قبول است؛ امّا آیا این مطلب صغرای فقهی هم دارد؟ سه مثال برای این مطلب در فقه ذکر شده که به دو مثال اشاره شد. به نظر می‌رسد این دو مثال از صغریات این مطلب نیستند؛ زیرا نظر مختار در باب ضمان، همان «ضمان عقلائی» است. یعنی اگر حابس نزد عرف، ضامن باشد؛ احکام شرعی ضمان نیز بار می‌شود؛ و اگر هم نزد عرف، ضامن نباشد؛ احکام شرعی ضمان جاری نبوده و نزد شارع هم ضامن نیست. در مثال طلاق نیز قاعده «لاضرر» جاری است هرچند این روایت شامل احکام عدمی نباشد؛ زیرا همانطور که «عدم صحّت طلاق» ضرری است، حکم به «بقاء زوجیت» در موارد فوق نیز ضرری است؛ بنابراین یک عنوان وجودی نیز وجود دارد که با حدیث «لاضرر» نفی می‌شود و نیاز نیست که حتماً حدیث «لاضرر» شامل احکام عدمی باشد، تا شامل این موارد بشود.

مثال سومی نیز برای نفی حکم عدمی در اسلام وجود دارد که امثله بسیاری در فقه دارد. توضیح اینکه گاهی اگر شخصی در اموال خودش تصرّفی خاصّ نماید، موجب ضررِ دیگران می‌شود. به عنوان مثال اگر کالایی تولید نماید، تولیدکنندگان قبلی متضرّر می‌شوند، یا اگر در خانه چاهی حفر نماید، و یا طبقات خانه‌اش را زیاد در نظر گیرد، موجب ضررِ همسایه می‌شود. در این موارد، عدم تحریم موجب ضررِ دیگران است؛ به عنوان مثال عدم تحریمِ حفر بئر، موجب ضرر همسایه می‌شود؛ لذا تحریم وضع شده است[1].

**تنبیه دوم: اقدام بر ضرر**

همانطور که گفته شد حدیثِ «لاضرر» بر نفی حکم ضرری در اسلام دلالت دارد؛ اکنون این سوال مطرح است که اگر کسی اقدام بر ضرر نماید، باز هم حدیثِ «لاضرر» بر نفی حکمِ ضرری از وی دلالت دارد؟

[1]. امثله این مطلب در تنبیه چهارم مطرح خواهد شد. به هر حال در تنبیه اول نظر مختار این است که تفاوتی بین احکام وجودی و عدمی نیست، و حدیث «لاضرر» شامل حکم عدمی نیز می‌باشد؛ امّا فعلاً صغرای روشنی برای آن در ذهن نیست (که مثال سوم نیز در تنبیه چهارم بررسی خواهد شد).

به عنوان مثال نماز با وضوء واجب است. فرض شود چنین نمازی برای زید ضرری است، زیرا آب برای بدنِ وی ضرر دارد. بنابراین حدیث «لاضرر» بر نفیِ وجوب بر زید دلالت دارد؛ امّا نماز با وضوء برای عمرو ضرری نیست. فرض شود عمرو کاری کند که نماز با وضوء، برای وی ضرری شود. به عنوان مثال عمرو وضوء دارد و می‌تواند نماز با وضوء بخواند، امّا وضویش را باطل می‌کند، و اکنون وضوء برای وی ضرری شده است. آیا وجوب نماز با وضوء بر عمرو، توسط حدیث «لاضرر» نفی می‌شود؟ مثال دیگر اینکه مکلّف می‌تواند صوم بگیرد، امّا قرصی می‌خورد که صوم برایش ضرری شود. آیا «لاضرر» بر نفیِ وجوب صوم دلالت دارد؟

مثال دیگر نیز مرحوم سید در عروه دارد. فرض شود کسی می‌تواند نماز با طهارت مائیه بخواند امّا خودش را در داخل وقت، جنب نماید، و غسل نیز برایش ضرری باشد؛ اکنون نمی‌تواند نماز با طهارت مائیه بخواند. ایشان فرموده برخی علماء قائلند وجوب غسل و نماز در این مثال با حدیث «لاضرر» نفی نمی‌شود؛ امّا فتوا این است که «لاضرر» بر نفی وجوب در این مثال نیز دلالت دارد. سپس ایشان فرموده که باید احتیاط کرده و غسل و تیمّم کرده و سپس نماز بخواند[1]. البته بحث در جایی است که ضرر، از اضرار محرّمه نباشد؛ زیرا ضرر حرام موجب بطلان عبادت است. بطلان عبادت در این موارد ارتباطی به نفی ضرر نداشته بلکه به سبب عدم تقرّب به عمل محرّم است.

لذا در مثال فوق بحث در فرضی است که کسی عمداً وضوی خود را باطل نماید (در حالیکه می‌توانست بدون فشاری وضویش را نگه دارد و نماز با وضوء بخواند)؛ یعنی آیا لاضرر وجوب نماز با وضوء را در چنین فرضی برمی‌دارد؟ در این فرض، برخی وجوب نماز با وضوء را باقی می‌دانند؛ زیرا هرچند حدیث «لاضرر» بر نفی ضرر در دین و اسلام دلالت دارد، امّا این ضرر مستند به وجوب نبوده بلکه مستند به فعل مکلّف است. به عبارت دیگر نماز با وضوء ضرری است، امّا این ضرر مستند به مکلّف بوده و حدیث «لاضرر» بر نفی آن دلالتی ندارد.

*شمول حدیث «لاضرر» نسبت به موارد اقدام بر ضرر*

همانطور که گفته شد برخی حدیث «لاضرر» را شامل موارد اقدام به ضرر نمی‌دانند؛ در مقابل، مشهور حدیث «لاضرر» را شامل چنین ضرری نیز می‌دانند؛ و نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است؛زیرا هرچند مکلّف موجب شده که نماز به نحوِ ضرری شود؛ امّا اگر شارع وجوب را جعل نماید، ضرر، مستند به شارع هم هست.

[1]. العروة الوثقی، ج۱، ص۴۷۴:«۲۰ مسألة إذا أجنب عمدا مع العلم بكون استعمال الماء مضرا وجب التيمم و صح عمله لكن لما ذكر بعض العلماء وجوب الغسل فی الصورة المفروضة و إن كان مضرا فالأولى الجمع بينه و بين التيمم بل الأولى مع ذلک إعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر».

یعنی ضرر مستند به هر دو بوده و از آن حیث که مستند به شارع است، با «لاضرر» نفی می‌شود. البته چنین مکلّفی، معصیت کرده؛ امّا تکلیف وی تبدیل به نماز با تیمّم می‌شود. یعنی با وجوب نماز با وضوء مخالفت کرده نظیر کسی که خودش را تعجیزِ از تکلیف نماید.

به هر حال، نسبت به این مسأله اشکالی فلسفی پیدا شده که آیا «لاضرر» می‌تواند مقیّد به عدم اقدام شود؟ گفته شده چنین تقییدی محال است.

ج۹۶ ۹۷/۱۲/۲۲

*اشکال بر شمول حدیث «لاضرر» نسبت به موارد اقدام بر ضرر*

همانطور که گفته شد اگر مکلّف عمداً کاری کند که وضوء یا غسل بر وی ضرری شود (تفاوتی ندارد که کاری تکوینی انجام دهد مانند خوردنِ قرص؛ و یا در داخل وقت عمداً وضوء یا غسل را باطل کند درحالیکه گرفتن وضوء یا غسل برای وی ضرری باشد)، حدیث «لاضرر» شامل این مورد بوده و وجوب وضوء یا غسل را از وی نفی می‌کند.

شبهه‌ای مطرح شده که حدیث «لاضرر» نمی‌تواند مشروط و مقیّد به «عدم اقدام» باشد؛ زیرا لازمه آن دور بوده که امری محال است. بنابراین چنین تقییدی مستلزمِ محال بوده و هر امری که مستلزم محال باشد، نیز محال است؛ در نتیجه تقیید حدیث «لاضرر» به «عدم اقدام» نیز محال است[1].

توضیح اینکه «عدم جریان حدیث» موقوف بر «اقدام بر ضرر» است؛ زیرا اگر مکلّف اقدام بر ضرر نموده و وضوی خود را باطل کند، طبق فرض، حدیث «لاضرر» شامل چنین ضرری نخواهد بود و وجوب نماز با طهارت مائیه فعلی می‌ماند. از سوی دیگر «اقدام بر ضرر» نیز موقوف بر «عدم جریان حدیث» است؛ زیرا اگر «لاضرر» جاری شده و وجوب نماز با طهارت مائیه فعلی نباشد، دیگر فعل مکلّف اقدام بر ضرر نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر وجوب فعلی نباشد، اقدام بر ضرر نشده است. یعنی جریان «لاضرر» به معنای برداشته شدن تکلیف فعلی بوده که در نتیجه فعل مکلّف اقدام بر ضرر نیست. یعنی فقط در صورتی فعل مکلّف، اقدام بر ضرر محسوب می‌شود که وجوب فعلی وجود داشته باشد؛ امّا اگر وجوب فعلی نباشد، این فعل اقدام بر ضرر نیست.

***جواب اول: عدم توقف اقدام بر ضرر، بر فعلیت وجوب***

به نظر می‌رسد این اشکال صحیح نیست؛ زیرا هرچند «عدم جریان حدیث» یعنی «فعلیت وجوب غسل»، موقوف بر «اقدام بر ضرر» است؛ یعنی اگر اقدام بر ضرر نماید، «لاضرر» جاری نشده و وجوب غسل نسبت به

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۴۹۸:«النقطة الأولی– انه لو صحّ ما أفاده من ان الإقدام علی الضرر دوری لتوقفه علی عدم جریان لا ضرر المانع عن وجوب الغسل و عدم جریانه متوقف علی الإقدام لصح لنا ان نقول ...».

وی فعلی است؛ امّا «اقدام بر ضرر» موقوف بر «فعلیت وجوب» یا «عدم جریان حدیث» نیست؛ زیرا اقدام بر ضرر موقوف بر عمد به جنابت است در حالیکه علم دارد رافع جنابت، غسل است. به عبارت دیگر مراد از اقدام بر ضرر همین مقدار است که عمد و علم داشته باشد (چه غسل وجوب داشته باشد و چه غسل واجب نباشد به اعتبار اینکه نماز بر وی واجب نباشد). یعنی همین که می‌داند اگر بخواهد نماز صحیح بخواند، باید غسل انجام دهد که رافع جنابت است؛ باطل کردن غسل، اقدام بر ضرر است هرچند نماز بر وی واجب نباشد. بنابراین «اقدام بر ضرر» یعنی کاری کند که اگر بخواهد نماز بخواند، نماز بر وی ضرری باشد (هرچند نمازی هم نخواند).

در نتیجه تقیید «لاضرر» به اقدام مستلزم دور نیست؛ زیرا اقدام بر ضرر ربطی به جریان «لاضرر» و یا عدم جریان آن، ندارد.

*جواب دوم: عدم استحاله در دور غیر علّی*

جواب دوم اینکه دور فقط در یک صورت محال است، که اصطلاحاً «دور علّی» باشد. دور علّی یعنی طرفین دور، هرکدام مبدأ وجود دیگری باشد. غیر از این نوع از دور، هیچ دوری محال نیست. این نحوه از دور، مستلزم تناقض است؛ لذا محال است. سائر انواع دور، مستلزم تناقض نبوده و استحاله ندارند. در دور علّی باید هر طرف مبدأ وجود، یعنی مفیض وجود دیگری باشد. به عبارت دیگر ایجاد یک طرف به وسیله دیگری، و ایجاد آن طرف نیز به وسیله همین باشد. چنین دوری محال است. دور محال بین دو امر حقیقی و موجود است؛ زیرا علّیت در عالم وجود است. بنابراین اگر طرفین یا یک طرف دور، از امور واقعی یا موهوم یا اعتباری باشند، استحاله نخواهد داشت.

در مسأله فوق نیز دور علّی نیست. توضیح اینکه طرفین دور «عدم جریان حدیث» یعنی «فعلیت وجوب» و «اقدام بر ضرر» است. «اقدام بر ضرر» از امور واقعی است (یعنی امر حقیقی یا اعتباری یا موهوم نیست)؛ زیرا امری انتزاعی است. در مورد «وجوب فعلی غسل» نیز سه نظریه وجود دارد: نظریه اول از میرزای نائینی و مدرسه میرزا است که احکام فعلیه از اموری اعتباری هستند (همانطور که جعل یا حکم کلی هم امری اعتباری است)، نظیر ملکیت و ولایت و زوجیت؛ نظریه دوم از شهید صدر است که احکام فعلیه یا مجعول از امور وهمی است؛ و نظریه سوم نظر مختار است که احکام فعلیه از امور واقعی هستند. بنابراین وجوب فعلی امری حقیقی نیست بلکه از امور اعتباری یا وهمی یا واقعی است (یعنی طبق هیچ نظریه‌ای از امور حقیقی نیست)؛ در نتیجه یک طرف دور،

از امور حقیقی نبوده، لذا رابطه علّی در آن مطرح نیست. بنابراین حتی اگر فرض شود اقدام و وجوب فعلی موقوف بر یکدیگر باشند، باز هم دور علّی نبوده و استحاله‌ای ندارد[۱].

بنابراین اگر دور هم وجود داشته باشد (که در جواب اول گفته شد، اصلاً دور وجود ندارد)؛ باز هم استحاله ندارد؛ زیرا دور علّی نیست.

**تنبیه سوم: نسبت حدیث «لاضرر» و ادلّه احکام اولیه**

احکامی در شرع وجود داشته که دلیلی دارند، و حدیث «لاضرر» نیز یک دلیل است. به عنوان مثال دلیلی بر وجوب صوم وجود دارد. شبهه و اشکالی نیست که بین دلیل وجوب صوم و حدیث «لاضرر» تعارض وجود دارد. این تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ توضیح اینکه ماده افتراق دلیل صوم، وجوب صوم بر مکلّف غیر متضرّر از صوم بوده؛ و ماده افتراق حدیث «لاضرر» نیز نفیِ وجوب نماز بر مکلّفی است که نماز برای وی ضرری است؛ و ماده اجتماع نیز وجوب صوم بر مکلّفی است که صوم موجب ضرر بر وی است[۲].

*حکومت «لاضرر» بر ادلّه احکام اولیه*

بنابراین دلیل وجوب صوم یا صلاة یا مانند آن، با حدیث «لاضرر» تعارض داشته و این تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است. یعنی اطلاق حدیث «لاضرر» با اطلاق دلیل وجوب صوم تعارض دارد. در اینکه این دو دلیل متعارضین هستند، نزاعی وجود ندارد؛ و در تقدیم حدیث «لاضرر» بر ادلّه احکام اولیه نیز نزاعی نیست؛ امّا در مورد وجه تقدیم حدیث «لاضرر»، وجوهی مختلفی بیان شده است. وجه مشهور در تقدیم حدیث «لاضرر» بر ادلّه احکام اولیه، همان حکومت است.

---

[۱]. نظیر این نکته در بحث اخذ علم در موضوع تکلیف است. در نظر مشهور اخذ علم به مجعول و حکم فعلی در موضوع تکلیف محال است؛ زیرا مستلزم دور است. به نظر می‌رسد چنین امری دور هست، امّا استحاله ندارد. یعنی هم علم به تکلیف فعلی موقوف بر فعلیت آن است؛ و هم فعلیتِ حکم موقوف بر علم است. در این صورت، آنِ حصول علم، آنِ حصول فعلیت خواهد بود. یعنی زماناً و رتبةً در یک آن هستند. بنابراین دور ممکن بوده و در یک آن هم علم و هم فعلیت واقع می‌شود.

[۲]. البته اگر ضررِ صوم بر زید به حدّی باشد که به حرمت رسیده و ضرر محرّم باشد، دلیل صوم بر وجوب چنین صومی دلالت ندارد؛ زیرا فعل محرّم نمی‌تواند مصداقی برای واجب تعبّدی باشد. به عبارت دیگر در بحث دلیل اجتماع امر و نهی، همه در عبادات قائل به امتناع اجتماع هستند؛ لذا همین نکته، یک قرینه عقلیه بوده و موجب تقیید دلیل وجوب صوم است. در نتیجه این مورد، از محلّ بحث خارج است. پس بحث در جایی است که ضرر صوم به حدّ حرمت نرسیده باشد. بله اگر کسی مانند مرحوم سیّد در عروه مطلق ضرر را حرام بداند، دلیل صوم شامل صوم ضرری نخواهد بود؛ امّا به نظر می‌رسد مطلقِ ضرر، حرام نیست. ضرر در موارد متعدّدی وجود دارد که بعید است همه آنها حرام باشد؛ به عنوان مثال زیاد غذا خوردن، و کم خوابیدن، و سیگار کشیدن، و مانند آن، موجب ضرر به نفس است.

توضیح اینکه حکومت از نظارت بوده و نظارت در نظر عرفی قرینه است؛ در سیره محاوره‌ای قرینه بر ذوالقرینه مقدّم است. در نحوه نظارت حدیث «لاضرر» دو بیان گفته شد: بیان اول از میرزای نائینی است که حدیث «لاضرر» ناظر به احکام شرعی است؛ و بیان دوم نیز نظر مختار است که حدیث «لاضرر» ناظر به مواقف شارع «بما هو شارعٌ» است (که نظارت بر احکام شرعی نیز خواهد داشت). به هر حال، هر ناظری بر منظورالیه به قرینیت، مقدّم است. بنابراین حدیث «لاضرر» مقدّم بر تمام ادلّه احکام اولیه بوده و بر آنها حکومت دارد. البته این حکومت اصطلاحاً حکومت در «عقد الحمل» است نه حکومت در «عقد الوضع»؛ یعنی وجوب ادلّه احکام اولیه را ضیق می‌کند، که وجوب را از نماز و صیام ضرری، نفی می‌کند.

ج۹۷ ۹۷/۱۲/۲۵

**تنبیه چهارم: نسبت حدیث «لاضرر» و قاعده سلطنت**

یکی از قواعدی که فقهاء بسیار به آن استناد می‌کنند «قاعده سلطنت» است که به معنی سلطنتِ هر کسی بر مال و نفس خودش می‌باشد. از آنجا که گاهی تصرّف شخص در مال خودش موجب ضرر دیگری می‌شود، باید بحث شود که در چنین مواردی «قاعده سلطنت» مقدّم شده و به آن اخذ می‌شود، و یا قاعده «لاضرر» مقدّم است. به عنوان مثال از حفر چاه، و یا چندین طبقه ساختن خانه، و یا پنجره گذاشتن در خانه، همسایه متضرّر می‌شود؛ و اگر کالایی وارد شود یا تولید شود، دیگری از آن متضرّر می‌شود؛ و اگر خانه به مسجد یا حسینیه تبدیل شود (وقف شود) همسایه‌ها از این وقف، متضرّر می‌شوند (زیرا نوعاً ملک آنها تنزّل می‌یابد).

در این موارد آیا به «قاعده سلطنت» اخذ می‌شود و یا به «قاعده لاضرر»؟ این بحثی مرتبط با تطبیقات قاعده «لاضرر» است، لذا در تنبیهات مطرح شده است. در دو مقام بحث می‌شود: مقام اول بررسی حکم مسأله با قطع نظر از قاعده «لاضرر»؛ و مقام دوم بررسی آن با ملاحظه قاعده «لاضرر»؛

*مقام اول: بررسی مسأله با قطع نظر از قاعده «لاضرر»*

بحثِ مقام اول در این است که آیا تصرّف مالک در ملک خودش جائز است، هرچند مستلزم تضرّر دیگری باشد؟ این مسأله، امثله بسیاری دارد. به عنوان مثال صبح ماشین روشن می‌شود تا گرم شود، که صدایش موجب اذیت همسایه می‌شود؛ و یا ماشین را در مقابل خانه خودش پارک می‌کند، امّا رفت و آمد برای همسایه سخت می‌شود؛ و یا در جایی نشسته می‌خواهد سیگار خودش را دود کند، امّا دیگری متضرّر می‌شود.

در این مقام، دو مسأله باید بررسی شود: اول اینکه آیا چنین تصرّفِ ضرری، شرعاً جائز است؟ و دوم اینکه و بر تقدیر جواز یا عدم جواز این نحوه تصرّفات، اگر ضرری به دیگری وارد شد، آیا ضامن است؟

*مسأله اول: جواز شرعی تصرّفات ضرری*

ابتدا جواز شرعی تصرّفات ضرری بررسی می‌شود. یعنی تصرّفِ مالک در ملکش که مستلزم ضرر دیگری است. مرحوم شیخ انصاری، جواز شرعی چنین تصرّفاتی را به مشهور علماء نسبت داده است[۱]. عمده دلیل برای اثبات جواز شرعی این تصرّفات، دو وجه است که باید بررسی شوند:

**وجه اول برای جواز: قاعده سلطنت**

اولین وجه برای اثبات جواز شرعیِ چنین تصرّفاتی، همان قاعده سلطنت است. یعنی مردم بر اموال خود سلطنت دارند و فرض این است که مالک در ملک خودش تصرّف نموده است، لذا این عمل شرعاً جائز است. بله اگر تصرّفی باشد که شارع تحریم کرده، جائز نیست. به عنوان مثال شرب آب نجس هرچند ملک خودش باشد، جائز نیست. لذا قاعده سلطنت دلالت دارد هر تصرّفی جائز است مگر دلیلی بر حرمت آن باشد. بنابراین تصرّفی که موجب ضرر دیگری شود، نیز شرعاً جائز است.

*اشکال اول: عقلائی بودنِ قاعده سلطنت و عدم احراز امضاء شارع*

به نظر می‌رسد قاعده سلطنت نمی‌تواند مستند جواز شرعی چنین تصرّفاتی باشد؛ زیرا قاعده سلطنت یک قاعده عقلائی بوده و قاعده شرعیه نیست[۲]؛ بحث در اثبات جواز شرعی است. بنابراین اگر شارع چنین قاعده عقلائی را امضاء کرده باشد، چنین تصرّفاتی جائز خواهد بود؛ امّا امضائی نسبت به تصرّفات ضرری نشده است. به عبارت دیگر مفاد این قاعده، جواز تصرّف مالک در ملک خودش، نزد عقلاست؛ و امضاء این قاعده توسط شارع در دائره تصرّفات ضرری، ثابت نیست.

*اشکال دوم: دلالت نداشتنِ قاعده سلطنت بر جواز تمام تصرّفات مالک*

علاوه بر اشکال فوق، قاعده سلطنت اصلاً چنین مفادی ندارد که مالک می‌تواند هر تصرّفی در ملک خود بکند؛ بلکه مراد از آن مهجور و ممنوع نبودنِ تصرّفِ مالک است. یعنی دیگران برای تصرّف در ملک مالک نیاز به اذن مالک دارند، امّا مالک نیاز به اذن کسی ندارد. بنابراین مفاد قاعده این نیست که مالک هر تصرّفی می‌تواند

---

[۱]. رسائل فقهیه، ص۱۲۶:«إنّ تصرّف المالک فی ملک إذا استلزم تضرر جاره، یجوز أم لا؟ الظاهر أنّ المشهور علی الجواز».

[۲]. «الناس مسلّطون علی اموالهم» روایت معتبری ندارد و مرسله است، هرچند اگر سند معتبری هم داشته باشد، اشکال دوم وجود داشته و دلالت بر جواز تمام تصرّفات مالک نخواهد داشت.

انجام دهد. به عنوان مثال این مفاد قاعده سلطنت این نیست که مالک عصا، می‌تواند هر تصرّفی در عصا نموده و مثلاً به شیشه دیگری یا به سرِ دیگری بزند! عقلاء هم چنین سلطنتی را جائز نمی‌دانند. به عبارت دیگر سلطنت نیز نظیر تمام حقوق می‌تواند اعتباری و یا انتزاعی باشد؛ که مالک نسبت به تمام تصرّفات سلطنت اعتباری یا انتزاعی ندارد. پس اینگونه نیست که نزد عقلاء هرگونه تصرّفِ مالک در ملکش جائز باشد؛ بلکه هر کسی غیر از مالک مهجور در تصرّف است امّا مالک مهجور نیست. مهجور نبودنِ مالک، غیر از سلطنت بر تصرّفاتِ موجب ضرر دیگران است. مهجور نبودنِ یعنی برای تصرّف در عصا نیازی به اذن دیگری ندارد، امّا نه اینکه سلطنت داشته باشد هر تصرّفی در عصا نماید.

بنابراین به نظر می‌رسد فهم مشهور از سیره عقلائیه اشتباه بوده است (اگر مستند مشهور برای جواز تصرّفات ضرری، قاعده سلطنت باشد)؛ زیرا این قاعده نظری به دائره تصرّفات ندارد، و دائره تصرّفات هر کس توسط شرع و عرف و قانون و عقلاء مشخصّ می‌شود. به عبارت دیگر قاعده سلطنت دلالت ندارد تمام تصرّفات نزد عرف و شارع و قانون و عقلاء آزاد است؛ بلکه برخی تصرّفات در شرع ممنوع شده مانند شرب آب نجس، و برخی تصرّفات نیز در نزد عرف و قانون و عقلاء ممنوع شده است. در نتیجه مفاد این قاعده، «عدم مهجوریت» است نه «جواز هر تصرّفی».

**وجه دوم: مقتضای اصل بودنِ جواز تصرّفات ضرری (برائت)**

دومین وجه برای جواز تصرّفات ضرری این است که چنین جوازی مطابق قاعده اولیه بوده، و منع این تصرّفات، نیاز به دلیل دارد. یعنی یکی از مصادیق «کلّ شیء لک حلال» همین تصرّفات ضرری است؛ زیرا تصرّف ضرری نیز یکی از اشیاء است. دلیلی بر حرمت چنین تصرّفات ضرری نیز وجود ندارد.

شاید در ذهن مشهور نیز عدم دلیل بر حرمت، وجود داشته که حکم به جواز چنین تصرّفاتی داده‌اند نه اینکه به قاعده سلطنت استدلال کرده باشند[1].

ج۹۸ ۹۷/۱۲/۲۶

***اشکال: دلیل اجتهادی بر حرمت***

همانطور که گفته شد وجه دوم برای اثبات جواز تصرّفات ضرری، قاعده برائت است؛ یعنی دلیلی بر حرمت شرعی تصرّف نیست، لذا مقتضای اصل و برائت همان جواز است.

[1]. وجه اول یعنی قاعده سلطنت، دلیل بر حلّیت واقعی بوده؛ و این وجه دلیل بر حلّیت ظاهری است. به عبارت دیگر وجه دوم اقتضای اصل بوده و دلیل فقاهتی است، امّا وجه اول دلیل اجتهادی است.

اشکالی بر این وجه شده که دلیل بر حرمت وجود دارد. یعنی اگر دلیلی بر حرمت نباشد، مقتضای اصل جواز است؛ امّا عناوینی بر این نحوه تصرّف منطبق است که در شریعت حرام هستند مانند «ایذاء» و «اضرار» و «ظلم». این سه عنوان یا یکی از آنها بر تصرّف مالک در ملک خود که موجب تضرّر دیگری است، منطبق می‌باشد. بنابراین دلیل اجتهادی بر حرمت چنین تصرّفی وجود داشته لذا نوبت به برائت نمی‌رسد.

*الف. بررسی انطباق ایذاء و اضرار بر تصرّفات ضرری*

به نظر می‌رسد هرچند این کبرا صحیح است که اگر یکی از عناوین محرّمه بر تصرّفات ضرری منطبق شود، نوبت به برائت نمی‌رسد؛ امّا این عناوین بر تصرّفات ضرری منطبق نیستند. توضیح اینکه نسبت به دو عنوان «ایذاء» و «اضرار» دو نکته وجود دارد:

الف. نکته اول اینکه این مطلب در شرع ثابت نیست که ایذاء و اضرار از عناوین مستقلّه برای حرمت باشند، بلکه ممکن است از مصادیق ظلم باشند (که ظلم یک عنوان مستقلّ برای حرمت است).

ب. نکته دوم اینکه اگر عنوانی در شریعت تحت حرمت درآید که غالباً و نوعاً اقتضای قبح یا ظلم داشته باشد، آنچه محرّم شده انصراف به حصّه قبیحه یا ظالمانه از آن عنوان دارد. یعنی حرمت در جایی است که آن عنوان متّصف به قبح یا ظلم باشد. به عنوان مثال «غیبت» و «کذب» دو عنوان محرّم شرعی هستند. این دو عنوان غالباً اقتضاء قبح دارند (مگر عنوانی محسِّن بر آن طاری شود، تا حُسن پیدا کنند). بنابراین اگر شارع کذب را حرام نماید، منصرف به کذب قبیح است[۱]. یعنی اگر کذب یا غیبت قبیح نباشد، دلیل حرمت شامل آن نیست[۲]. مثال دیگر سرقت است که غالب افراد آن، مصداق ظلم می‌باشند؛ بنابراین اگر شارع سرقت را حرام نماید، ممکن است عنوان مستقلّی برای حرمت نبوده و از باب ظلم حرام باشد؛ و ممکن است عنوان مستقلّی بوده و منصرف به سرقت

[۱]. همانطور که گفته شد برخی عناوین اقتضای قبح یا ظلم دارند؛ و اینگونه نیست که تمام قبایح، به نحوی ظلم باشند. به عنوان مثال کذب قبیح است، امّا گاهی مصداق ظلم نیست (خصوصاً کذبی که تعریف از خود باشد).

[۲]. اگر کسی در مقام دفع ضرر از خودش یا دیگری، ناگزیر باید کذب بگوید، کذب جائز خواهد بود. فقهاء قائلند عنوان «ضرر» یا تزاحم، حرمت آن را برمی‌دارد؛ امّا به نظر می‌رسد دلیل حرمت کذب اصلاً شامل این موارد نیست. یعنی دلیل حرمت اطلاقی ندارد تا نیاز باشد «لاضرر» به حکومت مقدّم شده، و یا نوبت به باب تزاحم برسد. همینطور دلیل حرمت غیبت شامل استثنائات غیبت (مانند باب مشورت) نخواهد بود، لذا این موارد تخصّصاً از آن دلیل خارج هستند؛ بر خلاف نظر فقهاء که قائلند این استثنائات، تخصیصی برای دلیل حرمت غیبت هستند.

ظالمانه باشد[۱]. به هر حال، اگر فرض شود دو عنوان ایذاء و اضرار به غیر در شریعت حرام است، منصرف به ایذاء یا اضراری است که ظلم باشد؛ و نکته انصراف این است که چون این عناوین در غالب موارد ظلم هستند، فهم عرفی از حرمت آنها منصرف به مصادیق ظالمانه می‌باشد[۲].

در نتیجه اولاً حرمت ایذاء و اضرار به عنوان مستقلّ در شرع ثابت نیست؛ و ثانیاً اگر هم حرام مستقلّ باشند، منصرف به مصادیق ظالمانه از آنهاست (که انطباق عنوان ظلم بر تصرّفات ضرری در ادامه بررسی خواهد شد).

### *ب. بررسی انطباق ظلم بر تصرّفات ضرری*

عنوان ظلم، بحث بسیار مهمّی است. تمام فقهاء بدون استثناء حرمت ظلم را قبول نموده‌اند (یعنی کسی ظلم را دو قسم نمی‌داند که یک قسم آن حلال باشد؛ و یا هیچگاه ظلم بر کسی مانند غیر مسلمان را حلال ندانسته‌اند). اکنون سوال این است که ظلم حرام نزد فقهاء که تخصیص نخورده و آبی از تخصیص است، کدام ظلم است؟

گفته شده ظلم همان سلب حقّ شرعی (یعنی حقّی که شارع اعتبار کرده) می‌باشد. بنابراین سلب هر حقّی که شارع اعتبار کرده، حرام است؛ امّا سلب حقّی که شارع اعتبار نکرده، ظلم نبوده و حرام نیست. بنابراین سرقت اموال غیر مسلمان جائز بوده و ظلم نیست؛ زیرا شارع برای غیر مسلمان در مقابل مسلمان حقّی اعتبار نکرده است[۳]. در نتیجه معیار ظلم محرّم نزد فقهاء، ثبوت و وجودِ حقّ شرعی است. البته حقّ شرعی ممکن است تأسیسی

---

[۱]. بنابراین اگر حفظ جان مکلّف یا دیگری موقوف بر سرقت باشد، دیگر سرقت حرام نخواهد بود. فقهاء قائلند جواز سرقت در این موارد از باب نفی اضطرار و یا نفی ضرر و حرج و یا تزاحم است؛ امّا به نظر می‌رسد دلیل حرمت سرقت اصلاً شامل این موارد نیست تا نوبت به دلیل نفی ضرر و حرج و یا نفی اضطرار، و یا تزاحم برسد. بلکه دلیل حرمت سرقت اطلاقی ندارد که شامل این موارد شود.

[۲]. پس بر فرض اینکه ایذاء و اضرار هم حرام باشند، منصرف به مصادیق ظالمانه از آنها خواهد بود و اشکالی هم ندارد که دو عنوان محرّم بر عملی منطبق باشند. یعنی یک عمل هم ایذاء بوده و هم ظلم باشد، که دو عنوان مستقلّ حرمت بر آن منطبق باشند. نظیر اینکه «اکرم العالم» و «اکرم زیدا» گفته شود درحالیکه زید از افراد عالم است. به هر حال، معلوم نیست در شرع هم سرقت حرام بوده و هم ظلم حرام باشد، بلکه ممکن است فقط ظلم حرام باشد و حرمت سرقت نیز از باب ظلم بودن، باشد. در نتیجه هرچند دو عنوان محرّم منطبق بر یک عمل شود، امّا دلیلی نیست که به عدد عناوین، عقوبت باشد.

[۳]. همینطور اگر کشتن غیر مسلمان را جائز بدانند، به این دلیل است که شارع برای وی حقّ حیات قائل نیست. بنابراین سلب این حقّ از غیر مسلمان، ظلم نیست. عکس این مطلب یعنی قتل مسلمان توسط غیرمسلمان، ظلم می‌باشد هرچند در نظر برخی فقهاء مانند محقّق خوئی حرام نیست. توضیح اینکه برخی فقهاء مانند محقّق خوئی (بر خلاف مشهور) تکالیف را فقط برای مسلمان می‌دانند نه اعمّ از مسلم و کافر؛ بنابراین مسیحی تکلیفی نداشته و بر مسیحی حرام نیست که مسلمان را بکشد، امّا این کار ظلم می‌باشد زیرا سلب حقّی است که شارع اعتبار کرده است. در نتیجه ظلم در نظر فقهاء همان سلب حقّ شرعی است چه حقّ مسلمان چه غیرمسلمان؛ و اگر سالب مسلمان باشد، ظلم وی شرعاً حرام است بدون هیچ اختلافی؛ امّا اگر غیر مسلمان باشد، ظلم وی نزد مشهور شرعاً حرام بوده و نزد محقّق خوئی حرام نیست. نظر مختار نیز تابع نظر محقّق خوئی است. بنابراین اگر مسلمانی یک مسلمان دیگر را بکشد، ظلمی کرده که دو حرمت دارد: حرمت عقلی و حرمت شرعی؛

باشد مانند «حقّ مارّه» و «حقّ شفعه»؛ و ممکن است امضائی باشد مانند «حقّ سبق» و «حقّ تقدّم»؛ به هر حال، ظلم نزد فقهاء حرام است.

با توجّه به این مقدّمه، باید بررسی شود که تصرّف مالک در ملک خودش که موجب ضرر دیگری است، آیا ظلم بوده و حرام است؟ اگر شارع حقّ عدم تضرّر را اعتبار نموده باشد، سلب آن (به تصرّف مالک در ملک خودش) ظم بوده و حرام است؛ امّا اگر چنین حقّی را اعتبار نکرده باشد، سلب آن نیز ظلم نبوده و حرام نخواهد بود. و از آنجا که دلیلی وجود ندارد که شارع حقّ عدم تضرّر را اعتبار نموده باشد، بنابراین تصرّف مالک که موجب سلب چنین حقّی شود نیز ظلم و حرام نخواهد بود.

ممکن است گفته شود عقلاء چنین حقّی را قبول دارند و شارع نیز با سکوت آن را امضاء کرده است؛ پاسخ این اشکال در ضمن بیان نظر مختار خواهد آمد.

ج۹۹ ۹۷/۱۲/۲۷

**نظر مختار: عدم جواز تصرّفاتِ ظالمانه**

همانطور که گفته شد تصرّفاتِ موجب ضرر دیگری، اگر مصداق ظلم باشد، جائز نیست؛ امّا اگر مصداق ظلم نباشد، جائز است. ظلم نیز نزد فقهاء همان سلب حقّ شرعی است. بنابراین تصرّفِ مالک در ملکش، در جایی که طرف دیگر حقّ عدم تضرّر دارد، ظلم بوده و حرام است؛ و در غیر اینصورت، ظلم نبوده و حرام نیست. این نظر مشهور فقهاست.

به نظر می‌رسد تصرّفات ضرری اگر مصداق ظلم باشد، جائز نخواهد بود؛ تنها اختلاف نظر مختار با نظر مشهور فقهاء در تعریف ظلم است. ظلم در نظر مختار، سلبِ حقّی است که به بناء عقلاء ثابت باشد؛ این معنی عرفی ظلم بوده، و ظلمِ به همین معنی، در شرع حرام است. به عبارت دیگر سلبِ حقِّ عقلائی دیگران، در شرع حرام است. حقوق عقلائی نیز امری نسبی بوده و به لحاظ ازمنه و امکنه، متفاوت می‌شوند. این بحث در سیره گذشته و به طور خلاصه گفته می‌شود که در نظر مختار، اولاً ظلم معنی عرفی داشته که همان سلب حقّ عقلائی است؛ و ثانیاً ظلم در آیات و روایات به همان معنی عرفی به کار رفته است (نه به معنی دیگری که فقهاء استفاده

---

امّا اگر غیرمسلمانی یک مسلمان را بکشد، ظلم وی فقط حرمت عقلی دارد؛ و اگر یک یهودی، یهودی دیگر را بکشد حرمت عقلی و شرعی ندارد (بر فرض اینکه شارع حقّ حیات برای وی اعتبار نکرده باشد). برای این بحث باید به ادلّه تکالیف رجوع شود که اولاً آیا اطلاقی دارند تا شامل غیرمسلمان شوند؟ و ثانیاً بر فرضِ اطلاق، آیا مقیّدی برای آن وجود ندارد؟ محقّق خوئی قائل است که مقیّد وجود دارد؛ امّا در نظر مختار اصلاً اطلاقی وجود ندارد؛ و در نظر مشهور نیز هم اطلاق داشته و هم مقیّدی برای آن نیست. بنابراین طبق نظر مختار و نظر محقّق خوئی، یکی از شرائط عامّه تکلیف، اسلام خواهد بود.

نموده‌اند یعنی سلب حقّ شرعی). بنابراین ظلم همان سلب حقّ است، امّا حقّ عقلائی؛ و حقیقتِ «حقّ» و حقیقتِ «عقلاء» نیز در مباحث گذشته (بحث سیره عقلاء) بیان شده است[۱].

بنابراین تصرّفِ مالک در ملک خودش جائز است هرچند موجب تضرّر دیگری شود؛ مگر چنین تصرّفی، ظلم (یعنی سلب حقّ عقلائی) باشد.

*مسأله دوم: ضمان*

فرض شود مالکی در ملک خودش تصرّفی نماید که موجب ضرر و خسارت بر دیگری شود؛ آیا در این صورت، ضامن خواهد بود؟ شهید صدر فرموده اگر تصرّف وی «اتلاف مال غیر» باشد، ضامن است؛ زیرا موضوع ضمان همان اتلاف است و تفاوتی ندارد که این اتلاف از نظر شرعی جائز باشد و یا جائز نباشد؛ امّا اگر تصرّف مالک، مصداق اتلاف نباشد، ضامن نخواهد بود هرچند آن تصرّف حرام باشد[۲].

**نظر مختار: رجوع به سیره عقلاء در ضمان**

به نظر می‌رسد کلام ایشان «فی الجملة» صحیح است، امّا «بالجملة» صحیح نیست؛ زیرا اتلاف همیشه موجب ضمان نیست در بسیاری موارد در فقه و در بین عقلاء، اتلاف موجب ضمان نیست. به عنوان مثال اگر حقّ «عدم تضرّر» نزد عقلاء معتبر نباشد، تصرّفِ مالک در ملکش موجب ضمان نخواهد بود. بنابراین عنوانِ «اتلاف» مهمّ نبوده و باید به سیره عقلائیه رجوع شود. اگر تصرّف مالک در ملکش نزد عقلاء، سبب ضمان باشد، احکام

---

[۱]. «حقّ» ریشه در عرف داشته و شارع می‌تواند عرف را تغییر دهد؛ امّا باید حقّ عرفی به نحوی باشد که عقلاء آن را امضاء نمایند. به هر حال، معنای ظلم را نمی‌تواند تغییر داد؛ ظلم همان سلب حقّ عقلائی است و اگر عقلاء یک حقّ را امضاء کنند، سلب آن ظلم بوده و حرام است؛ امّا اگر امضاء نکنند، سلب آن در نظر فقهاء، ظلمی خواهد بود که شرعاً جائز است. به عبارت دیگر نسبت به حقوقی که شارع اعتبار نموده دو مرحله سوال مطرح است: اول اینکه آیا عرف مسلمین چنین حقّی را قبول کرده‌اند یا نه؟ و مرحله دوم اینکه آیا عقلاء چنین حقّی در عرفِ مسلمین را امضاء کرده‌اند؟ به عنوان مثال سرقت اموال غیرمسلمین نزد فقهاء جائز بوده و مسلمان سارق، مالک آن می‌شود. فرض شود شارع این حقّ را اعتبار نموده (در نظر فقهاء شارع این حقّ را اعتبار نموده و اذن در تملّک اموال غیر مسلمین داده است)؛ و فرض شود عرف مسلمین نیز چنین حقّی را قبول کرده‌اند؛ در این صورت، اگر عقلاء چنین حقّی را امضاء نمایند، این حقّ، یک حقّ عقلائی شده و سلبِ آن ظلم بوده و حرام است؛ امّا اگر عرف مسلمین چنین حقّی را قبول نکرده و یا عقلاء چنین حقّی در عرفِ مسلمین را امضاء نکنند، در هر دو صورت، نزد عقلاء چنین حقّی برای مسلمان وجود نخواهد داشت.

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۵۱۴:«**هذا کله فی ما یتعلق بالحکم التکلیفی لحفر بالوعة تضر ببئر الجار مثلا، و اما حکمه الوضعی أی ضمان خسارة البئر فهو ثابت کلما صدق عنوان الإتلاف حتی إذا جاز الحفر تکلیفا لأن الجواز التکلیفی لا یخرج الإتلاف عن موضوع الحکم بالضمان**».

شرعی ضمان نیز بار می‌شود. در نزد عقلاء اگر تصرّف مالک در ملکش، ظلم باشد، سبب ضمان خواهد بود؛ و اگر ظلم نباشد، سبب ضمان نخواهد بود.

*مقام دوم: بررسی مسأله با لحاظ قاعده «لاضرر»*

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد ابتدا حکم تصرّفات ضرری بدون لحاظ قاعده «لاضرر» بررسی شده که گفته شد جائز است مگر موجب ظلم باشد؛ و سپس حکم این تصرّفات با لحاظ قاعده «لاضرر» بررسی می‌شود:

***دلالت حدیث «لاضرر» بر حرمت تصرّفات ضرری***

حدیث «لاضرر» در نظر برخی دلالت دارد که تصرّف مالک در ملک خود جائز نیست؛ زیرا شارع فرموده ضرری در شرع نیست؛ پس شارع سلطنت و جواز تصرّفی برای مالک قرار نداده تا موجب ضرر دیگری شود. اگر مالک سلطنت داشته و تصرّفش جائز باشد، دیگری متضرّر می‌شود. شارع احکام ضرری ندارد، و یکی از آن احکام که جواز تصرّف و سلطنت مالک است، نیز در شرع نفی شده است.

بنابراین حدیث «لاضرر» بر حرمت تصرّف مالک در ملک خودش در صورت استلزام ضرر دیگری، دلالت دارد.

**اشکال اول: خلاف امتنان بودنِ جریان «لاضرر» در این موارد**

نسبت به این بیان اشکالی مطرح شده که حدیث «لاضرر» در این موارد جاری نخواهد بود. توضیح اینکه حدیث «لاضرر» در مقام امتنان بوده و محرومت مالک از جواز تصرّف در ملک خودش، خلاف امتنان است؛ بنابراین حدیث «لاضرر» شامل این مورد نخواهد بود؛ زیرا شمول آن نسبت به این مورد، خلاف امتنان است. یعنی جریان حدیث «لاضرر» بر خلاف امتنان بر مالک است.

*جواب: وجودِ امتنان در حقّ متضرّر*

شهید صدر فرموده این اشکال صحیح نیست؛ زیرا هرچند مفاد حدیث «لاضرر» امتنانی است، امّا امتنان باید درحقّ کسی باشد که این حدیث نسبت به وی جاری می‌شود. حدیث «لاضرر» نسبت به مالک جاری نشده که بر خلاف امتنان باشد؛ بلکه نسبت به طرف دیگر (مثلاً همسایه) جاری شده و معلوم است که نسبت به وی

موافق امتنان است. به عبارت دیگر نیازی نیست جریان حدیث «لاضرر» نسبت به جمیع مکلّفین امتنانی باشد؛ بلکه فقط نسبت به کسی که در حقّ وی جاری می‌شود، باید امتنانی باشد[۱].

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح است.

**اشکال دوم: تعارض دو ضرر**

البته ایشان قبول دارد که حدیث «لاضرر» نسبت به یک مورد جاری نیست؛ حدیث «لاضرر» در جایی که از جریانش دیگری متضرّر شود، جاری نخواهد بود[۲]؛ زیرا تعارض بین دو ضرر پیش خواهد آمد. توضیح اینکه مفاد حدیث «لاضرر» همانطور که قبلاً بیان شد، این است که شارع موقف ضرری ندارد. اگر سلطنت از مالک سلب شود، هرچند همسایه وی متضرّر نمی‌شود، امّا مالک متضرّر می‌شود؛ بنابراین حدیث «لاضرر» شامل این موارد نیست. به عبارت دیگر حدیث «لاضرر» شامل این موارد نمی‌شود که اگر حکمی جعل شود، یکی (همسایه) متضرّر شده؛ و اگر رفع شود، دیگری (مالک) متضرّر می‌شود. بنابراین نمی‌توان با تمسّک به حدیث «لاضرر»، سلطنت مالک بر ملک خود را نفی نمود.

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح است؛ بنابراین قاعده «لاضرر» نسبت به تصرّفاتِ ضرری جاری نخواهد بود. البته اگر مالک تصرّفی مانند حفر چاه را به قصد اضرار به همسایه انجام دهد، چنین تصرّفی با استناد به قاعده «لاضرار» ممنوع خواهد بود؛ زیرا مفاد قاعده «لاضرار» این است که شارع هیچ سلطنت و حقّی برای مالک قرار نداده که تصرّف وی در ملکش به قصد ضرر به دیگری باشد[۳].

در نتیجه از حدیث «لاضرر» استفاده نمی‌شود که تصرّفِ مستلزم ضرر دیگری، شرعاً ممنوع است؛ زیرا تعارض دو ضرر (ضرر بر مالک و ضرر بر همسایه) پیش خواهد آمد؛ امّا از حدیث «لاضرار» استفاده می‌شود که تصرّفِ به قصد اضرار دیگری، شرعاً جائز نیست.

ج۱۰۰ ۹۸/۰۱/۱۷

---

[۱]. امتنان مستفاد از حدیث «لاضرر» در نظر شهید صدر، امتنانِ شخصی است؛ و امتنانِ نوعی و یا امتنان بر امّت را ایشان قبول نکرده است. در نظر مختار نیز امتنان شخصی است؛ زیرا تکلیف امری شخصی بوده و مستفاد از حدیث «لاضرر» نیز که ناظر به آن تکالیف شخصی است، امتنان شخصی می‌شود.

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۵، ص۵۱۲:«و اما المقام الثانی– فقد اعترض علی التمسک بقاعدة لا ضرر لنفی سلطنة المالک فی المقام بوجوه عدیدة، أهمها وجهان: الأول– ان جریانها خلاف الامتنان و الإرفاق علی المالک. و فیه ما تقدم من ان المراد من امتنانیة القاعدة انها إرفاق فی حق من تجری بحقه و هو الجار فی المقام، و لیس اللازم کونها إرفاقا بحق الآخرین، نعم لا بد ان لا یکون فی جریانها ضرر بحق الآخرین لدخوله فی باب تعارض الضررین عندئذ».

[۳]. البته اگر مالک قصد ضرر به دیگری نداشته باشد، امّا تصرّف وی در ملکش موجب ضرر دیگری شود، چنین تصرّفی با قاعده «لاضرار» نفی نمی‌شود هرچند مالک نسبت به ضرر وارد شده بر دیگری، علم داشته باشد؛ فقط نباید قصد مالک، ضرر دیگری باشد.

## اصل چهارم: استصحاب

چهارمین اصل از اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، اصل عملی استصحاب است. بحث از اصل عملی استصحاب، در یک مقدمه و چند فصل مطرح می‌شود:

### مقدمه: حقیقت استصحاب و تفاوت آن با قواعد مشابه

در مقدّمه مبحث استصحاب، ابتدا حقیقت استصحاب تبیین شده و سپس قواعد مشابه استصحاب و تفاوت بین آنها بیان می‌شوند:

### نکته اول: حقیقت استصحاب

تعریفی از استصحاب مطرح شده که تقریباً همه آن را قبول دارند. استصحاب همان تعبّد به بقاءِ «ما کان» می‌باشد که حکمی ظاهری است. ظاهراً اختلافی وجود ندارد که این تعبّد، یک حکم ظاهری است. فقط اختلاف در امور پیرامون آن شده از قبیل اینکه آیا استصحاب اصل است یا اماره؟ و یا اینکه آیا استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری است یا نه؟ و برخی اختلافات دیگر که در مباحث آینده خواهد آمد. بنابراین اینکه تعبّد به «ما کان» یک حکم ظاهری می‌باشد، محلّ اختلاف نیست (چه استصحاب یک اماره باشد و چه یک اصل عملی باشد).

### توضیح حکم ظاهری

به عنوان مقدّمه ابتدا باید نظر مختار در تبیین حکم ظاهری مطرح شود. علماء مکلّف را نسبت به تکلیف فعلی از سه حال یا سه فرض خارج نمی‌دانند:

*اول: علم به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی*

فرض اول اینکه مکلّف نسبت به وجود یا عدمِ یک تکلیف فعلی، علم داشته باشد. به عنوان مثال بداند که فلان عمل، واجب است و یا حرام است؛ و یا بداند که فلان عمل، واجب نیست و یا حرام نیست؛

در این فرض، در نظر مشهور، «علم» حجّت است. یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، بنابر اینکه مصیب باشد، منجّز است؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، بنابراینکه مصیب نبوده و خاطئ باشد، معذّر است.

پس علم در نظر مشهور حجّت است تعذیراً و تنجیزاً؛ اختلاف نظر مختار با مشهور در معذّریتِ علم می‌باشد[۱]؛ توضیح اینکه علم شخصی، معذِّر نیست (و تکلیفی که علم شخصی به عدم آن تعلّق گرفته، منجّز است به احتمال اجمالی که در ابتدای امر بوده)؛ و در علم نوعی نیز بنابر مصیب نبودن، سبب علم موجب تعذیر است.

*دوم: اماره بر وجود یا عدمِ تکلیف فعلی*

فرض دوم اینکه مکلّف نسبت به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی، علمی نداشته، امّا اماره داشته باشد؛

در این فرض، اماره بر تکلیف فعلی اگر مصیب باشد، منجّز است؛ و اماره بر عدم تکلیف فعلی نیز اگر خاطئ باشد، معذّر است. در این موارد نظر مختار و نظر مشهور یکسان بوده و فقط اختلاف در این است که اگر اماره بر تکلیف فعلی قائم شود، در نظر مشهور، فقط اماره منجِّز آن تکلیف می‌باشد؛ امّا در نظر مختار دو منجِّز وجود دارد، یکی اماره و دیگری احتمالِ تکلیف فعلی.

*سوم: فقدان علم یا اماره نسبت به تکلیف فعلی*

فرض سوم اینکه مکلّف نسبت به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی، علم یا اماره نداشته باشد (پس این سه فرض، حصر عقلی دارند؛ زیرا مکلّف یا علم دارد و یا ندارد، و در صورت فقدان علم، یا اماره دارد و یا ندارد؛ که سه فرض وجود دارد).

در این فرض، باید وظیفه مکلّف بررسی شود. ابتدا وظیفه مکلّف در مقابل شارع از نظر عقلی بررسی شده و سپس وظیفه شرعی وی بررسی می‌شود:

الف. وظیفه عقلی: مشهور نسبت به مکلّفی که احتمالِ تکلیف فعلی داده امّا علم یا اماره بر تکلیف فعلی ندارد، قائل به برائت عقلیه می‌باشند. یعنی اگر خداوند متعال مکلّف را بر مخالفت چنین تکلیفی عقوبت نماید، قبیح است؛ و صدور قبیح از وی محال می‌باشد (البته این در فرضی است که شارع، ایجاب احتیاط نداشته باشد، یعنی اصل منجّز شرعی نباشد)؛ در مقابل مشهور، برخی قائل به احتیاط عقلی هستند. یعنی اگر علم یا اماره (یا منجّز شرعی) بر تکلیف فعلی نباشد، عقل به احتیاط حکم می‌کند. یعنی عقوبت شارع بر مخالفت چنین تکلیفی قبیح نیست. در نظر مختار نیز وظیفه چنین مکلّفی، احتیاط عقلی است (البته این احتیاط عقلی تعلیقی است یعنی اگر شارع ترخیص دهد، عقل از حکمش دست بر می‌دارد).

---

[۱]. علم در نظر مختار و نظر مشهور منجّز می‌باشد؛ هرچند در نظر مختار علم «بما هو احتمالٌ» منجّز است (یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، منجّز است؛ همانطور که اگر احتمال به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، منجّز است)، و در نظر مشهور علم «بما هو علمٌ» منجّز است.

ب. وظیفه شرعی: شارع در صورتی که علم یا اماره بر تکلیف فعلی نباشد، در پاره‌ای از موارد، ایجاب احتیاط نموده؛ و در پاره‌ای از موارد نیز ترخیص داده (یعنی اذن در مخالفت تکلیف احتمالی داده است)؛ به حسب موارد، متفاوت است. به عنوان مثال اگر شکّ در تکلیف فعلی شده و حالت سابقه آن نیز وجودِ تکلیف باشد، ایجاب احتیاط شده است. مانند اینکه شرب این مایع دیروز حرام بوده و امروز شکّ در حرمت آن شده، و یا دیروز واجب بوده، و امروز نسبت به وجوب آن شکّ پیدا شده، که شارع در این موارد، ایجاب احتیاط نموده است. لذا مخالفت با تکلیف احتمالی بعد از ایجاب احتیاط، عقلاً استحقاق عقوبت دارد. در غیر این مورد، شارع ترخیص داده است. یعنی درجایی که حالت سابقه، عدم تکلیف بوده و یا حالت سابقه آن معلوم نیست، ترخیص وجود دارد[۱]؛

*حقیقت حکم ظاهری: ایجاب احتیاط و یا ترخیص در مخالفت*

حقیقت حکم ظاهری همین وظیفه شرعی مکلّف در صورت فقدان علم و اماره بر وجود یا عدم تکلیف فعلی است. لسانِ دلیلِ حکم ظاهری، مهمّ نبوده و این لسان فقط مورد آن را معیّن می‌کند. بنابراین حقیقیت و روح حکم ظاهری همان ایجاب احتیاط یا ترخیص در مخالفت نسبت به یک واقعه می‌باشد.

بر اساس این نکته، استصحاب هم یک حکم ظاهری است؛ امّا اماره یا اصل بودن، در مباحث آینده بررسی خواهد شد. در نظر مختار استصحاب یک اصل عملی است که به حسب موارد، گاهی اصل مؤمّن بوده و گاهی اصل منجّز است. یعنی هم می‌تواند نقش تنجیزی داشته باشد و هم می‌تواند نقشِ تعذیری داشته باشد.

**اصطلاحات مختلف «حکم ظاهری»**

به مناسبت تبیین معنی حکم ظاهری، این نکته نیز باید توضیح داده شود که عنوانِ «حکم ظاهری» مشترک لفظی بوده و به سه معنی مختلف در لسان متأخّرین به کار می‌رود:

الف. اول اینکه مکلّف در جایی که نسبت به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی، علم نداشته باشد[۲]، حکم ظاهری دارد[۳]. یعنی اگر مکلّف علم نداشته باشد، حکم ظاهری دارد؛ اعمّ از اینکه حکم ظاهری یک اماره باشد و یا یک اصل عملی باشد؛ و اعمّ از اینکه حکم ظاهریِ شرعی باشد یا حکم ظاهریِ عقلی باشد. به عبارت دیگر در هر

---

[۱]. ممکن است گفته شود در شبهات حکمیه قبل از فحص نیز شارع ایجاب احتیاط نموده است؛ پاسخ اینکه در نظر مختار در شبهات حکمیه قبل از فحص، احتیاط عقلی وجود دارد؛ لذا ثابت نیست که شارع هم جعل احتیاط کرده باشد.

[۲]. علم نیز همان قطع بوده و اطمینان را شامل نیست؛ زیرا اطمینان از امارات است.

[۳]. این معنی، اوسع معانی حکم ظاهری بوده و به کار رفتن حکم ظاهری به این معنی در کلمات علماء بسیار رائج است.

تکلیف غیر معلوم، حکم ظاهری وجود دارد (چه اماره باشد و چه نباشد؛ و چه حکم ظاهری عقلی باشد و چه شرعی باشد). به عنوان مثال حکم ظاهری در بحث «اجزاء امر ظاهری از واقعی»، به همین معنی می‌باشد.

ب. دوم اینکه مکلّف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی نداشته باشد، حکم ظاهری دارد. حکم ظاهری در این معنی، اعمّ از عقلی و شرعی است.

ج. سوم اینکه مکلّف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی نداشته باشد، و یک وظیفه از سوی شارع برای وی تعیین شده باشد، این وظیفه شرعی همان حکم ظاهری است. به عبارت دیگر حکم ظاهری همان وظیفه شرعی مکلّف در صورت فقدان علم و اماره می‌باشد، که عبارت از اصول عملیه شرعیه است[1].

بنابراین «حکم ظاهری» مشترک لفظی بین این سه معنی بوده و باید با توجّه به قرائن، معنای آن در استعمالات روشن شود؛ امّا به نظر می‌رسد معنای مناسب‌تر همین معنی سوم باشد (هرچند در کلمات علماء به هر سه معنی به کار رفته است). «استصحاب» نیز به هر سه معنای فوق، حکم ظاهری است؛ زیرا اصلی شرعی است که در صورت فقدان علم و اماره، جعل شده است[2].

ج۱۰۱ ۹۸/۰۱/۱۸

**نکته دوم: استصحاب و قواعد متشابهه**

سه قاعده «استصحاب قهقرایی» و «قاعده یقین» و «قاعده مقتضی و مانع» شباهتی با «استصحاب» دارند. این سه قاعده و تفاوت آنها با استصحاب باید بررسی شود:

**استصحاب و «استصحاب قهقرایی»**

زمان مشکوک در استصحاب قهقرایی مقدّم بوده، و زمان متیقّن نیز متأخّر است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه یقین وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در روز شنبه، شکّ وجود داشته باشد؛ اگر شارع به وجود مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) تعبّد کرده باشد، این تعبّد همان «استصحاب قهقرایی» است؛ امّا زمان مشکوک در استصحاب متأخّر از زمان متیقّن است. به عنوان مثال فرض شود در روز پنجشنبه نسبت به عدالت زید، یقین وجود داشته و در روز جمعه نسبت به عدالت وی شکّ شود؛ تعبّد به بقاء مشکوک، استصحاب است.

---

[1]. این معنی از حکم ظاهری، اضیق معنای آن می‌باشد.

[2]. البته اگر کسی استصحاب را یک اماره بداند، فقط طبق معنی اول یک حکم ظاهری خواهد بود؛ یعنی طبق معنای دوم و سوم، حکم ظاهری نیست.

استصحاب قهقرایی در نظر فقهاء حجّت نیست (یعنی شارع چنین تعبّدی نکرده است)؛ زیرا تنها دلیل ممکن برای اثبات چنین تعبّدی، همان ادلّه استصحاب می‌باشد؛ که در مباحث آینده خواهد آمد از این ادلّه، استصحاب قهقرایی به دست نمی‌آید. البته استصحاب قهقرایی نزد فقهاء در یک مورد یعنی در باب الفاظ، حجّت و معتبر است؛ که دلیل اعتبار آن، ادلّه استصحاب نبوده بلکه سیره عقلاست. به عنوان مثال فرض شود کلمه «خروار» امروز به معنای «۳۰۰ کیلوگرم» است؛ آیا سیصد سال قبل هم به این معنی بوده یا معنای دیگری داشته؟ در صورت چنین شکّی، فقهاء قائلند که در سیره عقلاء، استصحاب قهقرایی شده و این کلمه را به همین معنای امروزه حمل می‌کنند. فقهاء از استصحاب قهقرایی، تعبیر به «اصالة عدم النقل» و یا «اصالة الثبات» (در اصطلاح شهید صدر) نموده‌اند. استصحاب قهقرایی در باب الفاظ فی الجمله مورد قبول است.

به هر حال، دلیلی بر حجّیت استصحاب قهقرایی وجود ندارد، مگر در باب الفاظ که دلیل حجّیتِ آن، سیره عقلاست (نه ادلّه استصحاب).

**استصحاب و «قاعده یقین»**

زمان متیقّن در قاعده یقین همان زمان مشکوک است، امّا زمان یقین و زمان شکّ متفاوت هستند؛ بر خلاف استصحاب که زمان متیقّن و مشکوک در آن متفاوت بوده امّا زمان یقین و شکّ یکی هستند. به عنوان مثال فرض شود نسبت به «عدالت زید در روز جمعه» یقین وجود داشته و سپس نسبت به «عدالت وی در روز جمعه» شکّ پیدا شود. متیقّن همان «عدالت زید در روز جمعه» بوده و مشکوک نیز «عدالت وی در روز جمعه» است، پس زمان متیقّن و مشکوک یکی است؛ امّا یقین در روز شنبه به وجود آمده و شکّ در روز یکشنبه پیدا شده است. این شکّ در اصطلاح «شکّ ساری» نامیده می‌شود یعنی شکّی که سرایت به یقین کرده است.

قاعده یقین نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا ادلّه استصحاب دلالتی بر آن ندارد[۱]؛ مشهور این قاعده را حجّت نمی‌دانند (حجّیت قاعده یقین به این معنی است که شارع تعبّدی جعل نموده نسبت به وجود متیقّن در زمان شکّ).

[۱]. برخی هر دو قاعده را از این روایات استفاده کرده‌اند، امّا گفته شده از روایات استصحاب فقط یک قاعده استصحاب استفاده می‌شود. البته دلالت ادلّه استصحاب بر حجّیت قاعده یقین، محال نیست، بلکه خلاف ظاهر آن روایات است.

### استصحاب و «قاعده مقتضی و مانع»

«قاعده مقتضی و مانع» در جایی است که مقتضِی یک شیء، قطعاً موجود بوده امّا مانعِ آن شیء مورد شکّ باشد؛ که شکّ در وجودِ مقتضَی خواهد شد. توضیح اینکه مقتضَی زمانی محقّق می‌شود که مقتضِی وجود داشته و مانع نیز وجود نداشته نباشد. به عنوان مثال فرض شود شعله آتشی در کنار قطعه چوبی بوده (که مقتضِی موجود است) امّا احتمال داده می‌شود آن چوب خیس باشد (که شکّ در مانع وجود دارد)؛ لذا شکّ در آتش گرفتنِ چوب وجود خواهد داشت (یعنی شکّ در مقتضَی هست). حجّیت این قاعده به معنی تعبّد به وجودِ مقتضَی در چنین شرائطی می‌باشد.

قاعده مقتضی و مانع نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا حجّیت آن از اخبار استصحاب استفاده نمی‌شود. در نتیجه چنین قاعده‌ای نیز معتبر نیست.

### جمع‌بندی

به هر حال سه قاعده مشابه قاعده استصحاب وجود دارد. فقهاء از بین این چهار قاعده، فقط قاعده استصحاب را قبول نموده و سائر قواعد را فقهیاً ثابت نمی‌دانند. دلیل عدم ثبوت این قواعد، در بررسی ادلّه استصحاب مطرح خواهد شد.

## فصل اول: ادلّه اعتبار استصحاب

در فصل اول، دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب بررسی می‌شود. یعنی دلیل اینکه شارع مقدّس، تعبّد به بقاء «ما کان» نموده، بررسی می‌شود. برای اثبات حجّیت استصحاب به سه دلیل تمسّک شده: ظنّ؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که به ترتیب بررسی می‌شوند:

### دلیل اول: ظنّ

برخی برای اثبات حجّیت و اعتبار استصحاب، به دلیل ظنّ استدلال نموده‌اند؛ استدلال به دلیل ظنّ، دو تقریب دارد، که هر یک مستقلّاً بررسی می‌شود:

**تقریب اول: حجّیت ظنّ به بقاء**

تقریب اول اینکه اگر قطع به حدوث شیئی زائل شود، تبدیل به ظنّ به بقاء آن شیء می‌شود؛ ظنّ هم حجّت است؛ پس ظنّ بر بقاء، حجّت بر بقاء است. یعنی حجّت بر بقاء حادث وجود دارد.

*اشکال اول: عدم پیدایشِ ظنّ به بقاء، از زوال یقین به حدوث*

به نظر می‌رسد این تقریب صحیح نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «قطع به حدوث» و «ظنّ به بقاء» نیست. در موارد بسیاری، هرچند قطع به حدوث یک شیء وجود دارد، امّا نسبت به بقاء آن ظنّ نبوده و حتی شکّ هم نبوده بلکه وهم وجود دارد. به عبارت دیگر حالت انسان بعد از زوال یقین، بستگی به عوامل مزیل حادث دارد؛ گاهی برای انسان ظنّ و گاهی شکّ و گاهی وهم پیدا می‌شود. به عنوان مثال فرض شود کسی در چاه افتاده و ۲۰ روز گذشته که از چاه خارج نشده است. هرچند یقین به حیات وی وجود داشت، امّا بعد از گذشت ۲۰ روز، احتمال حیات وی بسیار اندک است (امّا بعد از گذشت یک ساعت، احتمال حیات وی بیشتری است).

*اشکال دوم: عدم حجّیت ظنّ به بقاء*

اشکال دوم اینکه اگر هم فرض شود با زوال یقین به حدوث، ظنّ به بقاء پیدا می‌شود؛ امّا دلیلی بر حجّیت این ظنّ در دائره تکالیف شرعیه وجود ندارد.

بله ظنّ نزد قائلین به انسداد، حجّت است؛ امّا اولاً انسداد باب علم در جعل و شبهات حکمیه است نه در شبهات موضوعیه. یعنی انسدادی نیز قائل به حجّیتِ «ظنّ به جعل» بوده و «ظنّ به موضوعات» را حجّت نمی‌داند؛ به عنوان مثال «ظنّ به حرمت شرب عصیر عنبی» حجّت است؛ امّا «ظنّ به اینکه این مایع عصیر عنبی است» فائده نداشته و حجّت نیست. مثال دیگر اینکه «ظنّ به اجتهاد زید» و یا «ظنّ به اعلمیت وی»، حجّت نبوده و موجب جواز تقلید نیست. بنابراین آنچه حجّت است «ظنّ به جعل» می‌باشد، در حالیکه استصحاب همیشه در مجعول جاری است[1].

[1]. مقرّر: توضیح اینکه اگر شکّ در نجاستِ آبی شود که «زال تغیّره بنفسه»، استصحاب در شبهه حکمیه خواهد بود. «ظنّ به بقاء نجاست» و «شکّ در اعتبار استصحاب در مانند این مورد» وجود دارند؛ مستدلّ می‌خواهد از «ظنّ به بقاء» نتیجه بگیرد حجّیت استصحاب را؛ در حالیکه بنابر نظر انسدادی نیز اگر «ظنّ به اعتبار استصحاب در این موارد» بود، نتیجه آن حجّیت استصحاب بود (مستفاد از سوال و جواب از استاد).

ثانیاً بر فرض که چنین ظنّی در ظرف انسداد حجّت باشد (یعنی ظنّ به بقاء، حجّت باشد)، بنابر نظر مختار استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری است (هرچند دلیل اعتبار آن سیره عقلاء و یا امری دیگر باشد)، لذا ظنّ به بقاء همیشه در موضوعات بوده و دلیلی بر اعتبار آن حتی بنا بر قول به انسداد نیست.

**تقریب دوم: حجّیت سبب ظنّ نوعی (یقین به حدوث)**

تقریب دوم اینکه یقین به حدوث یک شیء، نوعاً سبب ظنّ به بقاء آن شیء می‌شود؛ سبب حدوث ظنّ نوعی نیز نزد عقلاء و شارع حجّت است. به عنوان مثال «خبر ثقه» و «ظواهر» از اسباب حدوث ظنّ نوعی بوده، لذا نزد عقلاء حجّت و معتبر می‌باشند[1]. به عبارت دیگر نفسِ «یقین به حدوث» نزد عقلاء، حجّت و اماره است؛ زیرا سببِ ظنّ نوعی بوده و اسباب ظنّ نوعی نیز از امارات و حجج عقلائیه هستند. شارع نیز این اماره عقلائیه را امضاء کرده است[2].

*اشکال اول: عدم پیداشِ ظنّ نوعی از یقین به حدوث*

دو اشکال صغروی و کبروی نیز در این تقریب وجود دارد. توضیح اینکه «یقین به حدوث» مفیدِ ظنّ نوعی نیست، اگر گفته نشود که موجب عدم ظنّ است؛ زیرا در بسیاری از موارد که یقین به حدوث بوده، شکّ و یا حتی وهم به بقاء وجود دارد.

*اشکال دوم: عدم حجّیتِ سببِ ظنّ نوعی*

بر فرض اینکه یقین به حدوث، سبب ظنّ نوعی باشد، امّا حجّیتِ سبب ظنّ نوعی نیز ثابت نیست؛ توضیح اینکه سبب علم نوعی (علم به معنای جامع بین قطع و اطمینان) در نظر مختار، نزد عقلاء حجّت است؛ امّا حجّیتِ سبب ظنّ نوعی در سیره عقلاء ثابت نبوده؛ بلکه عدم حجّیت آن، ثابت است.

ج۱۰۲ ۹۸/۰۱/۱۹

**دلیل دوم: سیره عقلاء**

گفته شده یکی از ادلّه اعتبار استصحاب، سیره عقلائی است. توضیح اینکه ادّعا شده عقلاء بر اساس حالت سابقه عمل می‌کنند، مگر علم یا اطمینان به خلاف آن پیدا کنند؛ حتی برخی گفته‌اند عمل بر اساس حالت سابقه،

[1]. بنابراین «یقین به حدوث»، حجّت بر بقاست. به عنوان مثال یقین به عدالت زید در روز شنبه، اماره بر بقاء عدالت وی در روز یکشنبه است.

[2]. امضای شارع از سکوت و یا (بنابر نظر مختار) از سلوک شارع نسبت سیر عقلائیه، به دست می‌آید.

نه تنها سیره عقلاست، بلکه سلوک حیوانات نیز مطابق آن است. یعنی حیوانات هم در سلوک خود به استصحاب عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر در جایی طعام پیدا کنند، دوباره به همان مکان برمی‌گردند.

بنابراین دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب، سیره عقلاست.

**اشکال: عدم وجودِ سیره عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه**

محقّق خوئی چنین سیره عقلاء در عمل بر اساس حالت سابقه، را قبول ندارند؛ ایشان قائل است اگر عقلاء به حالت سابقه عمل می‌کنند، بر اساس اطمینان است. به عنوان مثال صبح که از خانه بیرون آمده، ظهر هم به خانه برمی‌گردد؛ زیرا اطمینان دارد که خانه وی خراب نشده و باقی است؛ و یا عمل به حالت سابقه، بر اساس غفلت و یا بر اساس احتیاط و یا نکاتی از این قبیل است. به هر حال، اینگونه نیست که سیره عقلاء بر اساس عمل به حالت سابقه باشد؛ بلکه بر اساس اطمینان و یا غفلت و یا احتیاط است[۱].

*جواب: عمل بر اساس حالت سابقه در برخی موارد*

شهید صدر کلام محقّق خوئی را قبول ننموده است. ایشان فرموده اشکالی نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل می‌کنند (هرچند در تمام موارد اینگونه نیست). عمل عقلاء به حالت سابقه بر اساس وهم و یا انس ذهنی (و یا چیزی مانند آنها) است؛ و اگر به حالت سابقه عمل نکنند، دچار اضطراب و نوعی اختلال در نظام معیشتی می‌شوند. به هر حال عقلاء گاهی به حالت سابقه عمل می‌کنند، هرچند این عمل بر اساس انس ذهنی

---

[۱]. مصباح الاصول، ج۲، ص۱۱:«فنقول قد استدلّ علی حجیة الاستصحاب بأُمور: الأوّل دعوی السیرة القطعیة من العقلاء علی العمل علی طبق الحالة السابقة، بل عمل الانسان علی طبق الحالة السابقة لیس من حیث کونه إنساناً بل من حیث کونه حیواناً، لاستقرار سیرة سائر الحیوانات علی ذلک، فانّ الحیوان یمشی إلی المرتع السابق و یرجع إلی دار صاحبه عملًا بالحالة السابقة. و الکلام فی هذا الدلیل یقع فی مقامین: الأوّل: فی ثبوت هذه السیرة. و الثانی: فی حجیتها. أمّا الأوّل: فالتحقیق عدم ثبوت هذه السیرة من العقلاء، فانّ عملهم علی طبق الحالة السابقة علی أنحاء مختلفة: فتارةً یکون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء کما یرسل تاجر أموالًا إلی تاجر آخر فی بلدة اخری لاطمئنانه بحیاته، لا للاعتماد علی مجرد الحالة السابقة، و لذا لو زال اطمئنانه بحیاته کما لو سمع أنّه مات جماعةٌ من التجار فی تلک البلدة لم یرسل إلیه الأموال قطعاً. و اخری یکون عملهم رجاءً و احتیاطاً، کمن یرسل الدرهم و الدینار إلی ابنه الذی فی بلد آخر لیصرفهما فی حوائجه، ثمّ لو شک فی حیاته فیرسل إلیه أیضاً للرجاء و الاحتیاط حذراً من وقوعه فی المضیقة علی تقدیر حیاته. و ثالثة یکون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه، فلیس لهم التفات حتی یحصل لهم الشک فیعملون اعتماداً علی الحالة السابقة، کمن یجیء إلی داره بلا التفات إلی بقاء الدار و عدمه، و من هذا الباب جری الحیوانات علی الحالة السابقة، فانّه بلا شعور و التفات إلی البقاء و عدمه، فلم یثبت استقرار سیرة العقلاء علی العمل اعتماداً علی الحالة السابقة».

یا وهم و توهّم باشد. به عنوان مثال شاگردان یک استاد که در مکانی درس داشته‌اند، به صرفِ احتمال تغییر مکان درس، به مکان جدید نرفته بلکه به همان مکان می‌روند[۱].

بنابراین محقّق خوئی سیره را «بالجمله» منکر شده؛ و شهید صدر سیره را «فی الجمله» قبول نموده است.

*مناقشه اول: عدم عمل به حالت سابقه بر اساس حفظ نظام*

به نظر می‌رسد بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا صرفِ انجام یک عمل توسط عموم مردم، سیره عقلاء نیست. سیره عقلاء یک سلوک جمعی می‌باشد که منشأ آن حفظ نظام اجتماعی باشد. به عنوان مثال نوع مردم از طریق دهان غذا می‌خورند (نه از طریق بینی)، و یا روی دو پا راه می‌روند (نه چهار دست و پا)، و یا نوع مردم کارهایشان را با دست راست انجام می‌دهند، و یا ستر عورت می‌کنند؛ امّا این امور از موارد سیره عقلاء محسوب نمی‌شود؛ زیرا منشأ این امور، طبع یا عادت و یا خرد فردی است؛ در حالیکه سیره عقلاء باید ناشی از خرد جمعی برای حفظ نظام اجتماعی باشد.

بنابراین عمل به حالت سابقه (اگر هم ثابت باشد)، سیره عرفیه و یا سلوک ناس است؛ امّا سیره عقلاء نیست. پس اینگونه نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل نمایند.

*مناقشه دوم: عدم لحاظ حالت سابقه در تعیین وظائف عقلائیه و عرفیه*

اشکال دیگر اینکه لحاظ حالت سابقه برای تعیین وظیفه هنگام شکّ در تکالیف عقلائیه و عرفیه، هیچگاه وجود ندارد. توضیح اینکه تکالیف، پنج قسم می‌باشند: تکالیف عقلیه؛ تکالیف شرعیه؛ تکالیف عقلائیه؛ تکالیف عرفیه؛ و تکالیف قانونیه؛ محلّ بحث فعلاً در تکالیف عرفیه و عقلائیه است. هر جا تکلیفی وجود داشته باشد، اصل عملی هم وجود خواهد داشت؛ زیرا گاهی شکّ در تکلیف پیش می‌آید (هر کس که احکام و قوانینی داشته باشد، وظائفی در ظرف شکّ هم دارد). در مواردی که شکّ در تکلیف عرفی یا عقلائی شود (اعمّ از شکّ به نحو

---

[۱]. مباحث الاصول، ج۵، ص۳۳:«الدلیل الثانی قیام السیرة العقلائیة علی البناء علی بقاء الحالة السابقة، بل استشهد بعض بثبوت السیرة عند البشر و الحیوانات. و قد ناقش فی السیرة السیّد الاستاذ و غیره بأنّ ما یری من البناء علی الحالة السابقة من قبل العقلاء لیس علی أساس الحالة السابقة و الاستصحاب، و إنّما هو لُامور اخری اتّفاقیّة کثبوت الاطمئنان بالبقاء أحیاناً، أو الظن به اخری، أو کون ذلک جریاً علی الرجاء و الاحتیاط ثالثةً، أو کونه من باب الغفلة و عدم الالتفات رابعةً. و لکنّ الصحیح ما مضی من أنّ هذه السیرة موجودة فی الجملة علی أساس الوهم و انس الذهن بالحالة السابقة، و نفس ما ذکروه من الغفلة یکون منشأها عادةً هو ذاک الوهم، و الجری علی وفق الظنّ بالحالة السابقة یکون فی کثیر من الأحیان فی موارد لا یکتفون بالظنّ، لکن یؤثّر ضمناً ذاک الوهم الذی یوجب نوعاً من سکون النفس و عدم الاضطراب، و یشهد لهذه السیرة ذکر کثیر من العلماء لها، حتی إنّه قیل: لو لا هذه السیرة و البناء علی الحالة السابقة لاختلّ نظام المعاش، و هو کذلک فی الجملة، فکثیر من الامور یمشی ببرکة هذه الغفلة والوهم المانع من الاحتیاط و اضطراب النفس».

شبهه حکمیه و یا شبهه موضوعیه)، عرف یا عقلاء اصول و احکام و وظائفی دارند که از آن تعبیر به «اصل عملی» می‌شود. به عنوان مثال «ردّ امانت» نزد عقلاء لازم است، و گاهی شکّ در امانت بودنِ مالی می‌شود. اگر این مال امانت باشد، ردّ آن واجب بوده؛ و اگر امانت نباشد، ردّ آن نیز واجب نیست.

در تمام اصول عقلائیه و عرفیه اصلی پیدا نمی‌شود که به لحاظ حالت سابقه باشد[1]. یعنی در بین عرف و عقلاء هیچ اصلی نیست که عرف یا عقلاء حالت سابقه را لحاظ کرده و بر اساس آن وظیفه را تعیین کرده باشند (نه چنین اصلی در بین عرف و عقلاء نیست بلکه نزد عقل و قانون نیز چنین اصل عملی وجود ندارد). بنابراین استصحاب نه عرفی بوده و نه عقلائی است (همانطور که عقلی و قانونی هم نیست). فقط در شرع است که وظیفه‌ای بر اساس حالت سابقه تعیین شده، و فقط استصحاب شرعی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود پنج سال قبل سرعت مجاز «۱۰۰ کیلومتر» بوده و الآن شکّ در تکلیف عقلائی می‌شود. عقلاء در چنین مواردی وظیفه را عمل طبق حالت سابقه قرار نداده‌اند. شاهد اینکه در نظر عقلاء تفاوتی بین شخصِ عالم به حالت سابقه، و شخصِ جاهل به آن وجود ندارند؛ در حالیکه اگر استصحاب یک وظیفه عقلائیه باشد، باید بین این دو تفاوت بوده و استصحاب در حقّ اولی جاری شده امّا در حقّ دومی جاری نشود. در اصول عملیه عرفیه نیز حالت سابقه لحاظ نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود مولایی به عبدش بگوید «شاگرد فعلی من را اکرام کن»؛ زید و عمرو، هر دو مشکوک هست که شاگرد فعلی باشند؛ امّا قطع وجود دارد که زید سابقاً شاگرد وی بوده، و امّا نسبت به عمرو در سابق نیز شکّ وجود داشته و یا قطع وجود دارد که شاگرد نبوده است؛ در این صورت وظیفه عملیه عرفیه عبد نسبت به این دو متفاوت نخواهد بود؛ در حالیکه اگر استصحاب در عرف بوده و اصل عملی عرفی حالت سابقه را لحاظ نماید، باید در نظر عرف اکرام زید لازم بوده و اکرام عمرو لازم نباشد؛ یعنی باید تفاوت بین آنها باشد؛ در حالیکه بالوجدان تفاوتی بین آنها در نظر عرف نیست.

به هر حال، پنج قسم تکلیف وجود دارد، لذا اصل عملی نیز به لحاظ آنها هست؛ امّا استصحاب و لحاظ حالت سابقه، نه نزد عقل و نه در بین عرف و نه در بین عقلاء و نه نزد قانون، وجود ندارد[2].

بنابراین به سیره عقلاء هم نمی‌توان برای اثبات حجّیت استصحاب تمسّک نمود.

ج۱۰۳ ۹۸/۰۱/۲۰

[1]. بر خلاف دو اصل عملی برائت و احتیاط که به لحاظ پنج قسم تکلیف، وجود دارند؛ یعنی برائت عقلیه و احتیاط عقلی، و برائت شرعیه و احتیاط شرعی، و برائت عقلائیه و احتیاط عقلائی، و برائت قانونیه و احتیاط قانونی، و برائت عرفیه و احتیاط عرفی، وجود دارد.

[2]. نظیر برائت که در نظر مختار فقط برائت شرعیه وجود داشته؛ و برائت عقلیه و برائت عقلائیه و برائت قانونیه و برائت عرفیه مورد انکار است.

## دلیل سوم: روایات

اخبار عدیده در ابواب مختلف فقهی وجود دارد که بر استصحاب به عنوان یک اصل شرعی، به آنها استدلال شده است. باید استدلال به این اخبار بررسی شود:

### روایت اول: صحیحه زراره

روایت اول همان صحیحه زراره است:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ»[1]؛

این روایت هرچند مضمر است، امّا اضمار از زراره بوده و خللی به اعتبار آن وارد نمی‌کند. ذیل روایت در کتاب وسائل «لاتنقض الیقین ابداً بالشکّ و انّما تنقضه بیقینٍ آخر» به صیغه مخاطب است، امّا ایشان از تهذیب نقل نموده که این ذیل در نسخه موجود از تهذیب به صیغه غائب «لاینقض الیقین ابداً بالشکّ و لکن ینقضه بیقینٍ آخر» می‌باشد[2]. لذا به صیغه غایب معنی می‌شود که موافق محتوا هم هست.

مضمون روایت اینگونه است که «الرجل ینام و هو علی وضوء» که به قرینه ذیل روایت، مراد از «ینام» این است که احتمالاً می‌خوابد؛ مراد از «قد تنام العین» این است که چشم چیزی را نمی‌بیند؛ و مراد از «و لا ینام القلب و الاذن» این است که شعور و آگاهی وجود داشته و گوش نیز می‌شوند. بنابراین وقتی چشم وی چیزی را نبیند و گوش وی نشوند و مشاعر و ادراک نداشته باشد، گفته می‌شود خواب است. مراد از «قال لا حتی یستیقن» این است که حضرت فرموده‌اند این مقدار (که حرکت کنار خود را متوجّه نشود) برای بطلان وضوء کافی نیست، بلکه باید یقین به خواب پیدا کند؛ مراد از «و الّا فانّه علی یقین» این است که اگر یقین به نوم نکند، وضوی وی باطل نمی‌شود زیرا یقین به وضوء داشته و این یقین با شکّ نقض نمی‌شود.

با توجّه به مضمون روایت، دلالت آن بر استصحاب محلّ خدشه نبوده و مفاد روایت این است که نباید به دلیل احتمال، از یقین رفع ید شود. بنابراین به برکت این روایت آن شخص نباید وضوء بگیرد، و نماز وی کافی

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۱، ص۲۴۵؛ باب اول از ابواب نواقض الوضوء، حدیث۱.

[2]. تهذیب الاحکام، ج۱، ص۸:«..... فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ»؛

است؛ امّا اگر این روایت نبود، همه قائل به اشتغال بوده و می‌گفتند باید ابتدا وضوء گرفته و سپس نماز بخواند، تا ذمّه وی بریء شود.

*اشکال بر استدلال: اختصاص به باب وضوء*

تنها اشکالی که بر این استدلال وجود دارد، اختصاص آن به باب وضوء است. آیا از این روایت، اعتبار استصحاب در غیر باب وضوء هم استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر در نهایت امر از خصوص باب وضوء، الغاء خصوصیت شده و اعتبار استصحاب در باب طهارات قبول شود، امّا آیا تعمیم به تمام ابواب فقهی از آن استفاده می‌شود؟

*جواب: تعمیم روایت به تمام ابواب فقهی*

ادّعا شده از این روایت، اعتبار استصحاب در تمام ابواب فقهی استفاده می‌شود؛ و وجوهی برای تعمیم گفته شده که اگر یکی ثابت باشد، تعمیم ثابت می‌شود. باید این وجوه بررسی شوند:

*وجه اول: «ال» جنس در «الیقین»*

وجه اول از مرحوم آخوند است که ایشان فرموده اگر «ال» در «الیقین» جنس باشد، تعمیم به دست می‌آید؛ امّا اگر عهد باشد، دلالتی بر تعمیم نخواهد بود. سپس ایشان فرموده اصل اولی و ظهور هر «ال» در جنس است و حمل آن بر عهد نیازمند قرینه است. بنابراین «ال» در این روایت نیز جنس بوده و تعمیم از آن استفاده می‌شود[1].

**مناقشه: اجمال در مشارالیه «الیقین»**

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در بحث معانی حرفیه گذشت «ال» جنس مورد قبول نیست؛ بلکه «ال» وضع شده برای دلالت بر اینکه «ال» و مدخول آن به امری اشاره دارند. یعنی با عنوانی که همراه «ال» است، اشاره به چیزی می‌شود که از خارج فهمیده می‌شود نه از «ال»؛ گاهی عنوان همراه «ال»، به معنی اشاره دارد مانند «الانسان نوع» که معنی انسان، نوعی از انواع است؛ و گاهی به مفهوم اشاره دارد مانند «الانسان کلیٌّ» که مفهوم انسان متّصف به کلیّت می‌شود؛ و گاهی به فرد معیّن اشاره دارد مانند «رأیتُ الانسان»

[1]. کفایة الاصول، ص۳۸۹:«هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال کون اللام فی الیقین للعهد إشارة إلی الیقین فی (: فإنه علی یقین من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس کما هو الأصل فیه و سبق (: فإنه علی یقین) إلی آخره لا یکون قرینة علیه مع کمال الملاءمة مع الجنس أیضا فافهم».

که یک نفر از افراد انسان دیده شده است؛ و گاهی به جمیع افراد اشاره دارد مانند «الانسان یموت» که موت بر افراد انسان عارض می‌شود.

با توجّه به نکته فوق، اگر مراد از «ال» جنس، اشاره آن عنوان همراه «ال»، به معنی باشد؛ اشکال این است که در باب الفاظ اشاره به معنی، بسیار اندک است خصوصاً در الفاظی که معنی عامّ دارند (الفاظ دارای معنی خاصّ نیز معمولاً «ال» قبول نمی‌کنند)؛ امّا اگر مراد از آن، اشاره به جمیع افراد باشد؛ هرچند این قسم بسیار شائع می‌باشد، امّا از نفسِ «ال» به دست نمی‌آید بلکه از مناسبت حکم و موضوع استفاده می‌شود. به عنوان مثال در جمله «الانسان لفی خسر» و «الانسان حیوان» اشاره به جمیع افراد شده است که از مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود. بنابراین دلالت بر جمیع افراد نیز ربطی به کثرت مصداق و شیوع نداشته، بلکه از قرینه مناسبت حکم و موضوع به دست می‌آید.

با توجّه به این نکته، دو احتمال در «لاینقض الیقین» وجود دارد: احتمال اول اینکه عنوان «الیقین» برای اشاره به «تمام افراد یقین» باشد؛ و احتمال دوم اینکه برای اشاره به «یقین به وضوء» باشد. در صورت اول، تعمیم فهمیده می‌شود؛ و در صورت دوم، اعتبار استصحاب مختصّ باب وضوء خواهد بود. به نظر می‌رسد این جمله با هر دو احتمال، تناسب دارد؛ زیرا ممکن است مراد همان یقین به وضوء باشد به این قرینه که در عبارت قبل «الیقین بالضوء» به کار رفته است؛ و ممکن است مراد تمام افراد یقین باشد به این قرینه که متعلّق یقین در این جمله ذکر نشده است؛ بنابراین روایت اجمال داشته و ظهوری در همه افراد یقین و یا یقین به وضوء ندارد[1].

بنابراین ممکن است این قاعده، به باب وضوء اختصاص داشته، و فقط در جایی که شکّ در وضوء باشد، استصحاب جاری شود.

***وجه دوم: اراده تمام افراد یقین به مناسبت حکم و موضوع***

ادّعا شده مراد از «الیقین» تمام افراد یقین است به قرینه مناسبت حکم و موضوع؛ زیرا امام علیه السلام فرموده «لاینقض الیقین» یعنی نقض به یقین اسناد داده شده، که این اسناد به اعتبار استحکامی است که در یقین وجود دارد. از سوی دیگر متعلّق یقین در استحکام موجود در یقین، هیچ تأثیری ندارد؛ یعنی یقین به هر چه تعلّق گیرد، استحکام دارد. بنابراین به مناسبت حکم و موضوع که نقض به یقین اسناد داده شده، و این اسناد به لحاظ

[1]. معنای «الشکّ» نیز تابع تعیین معنای یقین است. یعنی به تبع «الیقین» ممکن است مراد از آن، همه افراد شکّ و یا شکّ در وضوء باشد. پس «الشکّ» نیز قرینه نیست تا موجب تبیین معنای «الیقین» باشد؛ همانطور که عمومیت کبرا نیز قرینه بر تعمیم نیست؛ زیرا کبرا در باب وضوء هم عمومیت دارد. به عبارت دیگر از خفقه (که مورد روایت است) الغای خصوصیت شده و حتی از وضوء به باب طهارت هم الغای خصوصیت می‌شود؛ لذا کبرای استدلال مذکور در روایت نیز عمومیت داشته و قاعده عمومیتِ کبرا محفوظ است.

استحکام است که در هر یقینی وجود داشته و متعلّق یقین تأثیری در آن ندارد، در نتیجه مراد از یقین هم طبیعی یقین است نه خصوص یقین به وضوء[۱].

**مناقشه: تناسب اسناد با هر یقینی**

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا خلط بین «مناسبت حکم و موضوع» و «اسناد» شده است. توضیح اینکه این مقدّمه صحیح است که متعلّق یقین در استحکام یقین، تأثیری ندارد؛ امّا اینکه مراد از یقین تمام افراد است یا حصّه، ربطی به اسناد ندارد. یعنی هر کدام باشد، اسناد صحیح است؛ زیرا هر دو استحکام دارند.

به عبارت دیگر بحث در این است که مراد از «لاینقض الیقین» تمام افراد یقین است و یا یقین به وضوء می‌باشد؛ که هر کدام باشد با اسناد نقض به یقین سازگار است؛ زیرا چه مطلق یقین مراد باشد و چه حصّه، استحکام دارد. بنابراین اسناد مذکور، ربطی به تعیین متعلّق نداشته و قرینه بر تعیین متعلّق یقین نیست[۲].

ج۱۰۴ ۹۸/۰۱/۲۱

***وجه سوم: عدم تعلّق «مِن وضوئه» به «یقین»***

مرحوم آخوند در کفایه فرموده بعید نیست گفته شود در جمله «فانّه علی یقین من وضوئه»، حرف جرّ «من وضوءه» متعلّق به یقین نیست؛ بلکه متعلّق به ظرف است. یعنی چنین شخصی از ناحیه وضوء، بر یقین است؛ نه اینکه یقین به وضویش دارد. بنابراین حدّ وسط همان «یقین» بوده و «یقین به وضوء» نخواهد بود؛ سپس نیز

---

[۱]. فوائد الاصول، ج۴، ص۳۳۷:«هذا، مضافا إلی أنّ مناسبة الحکم و الموضوع و التعبیر بلفظ «النقض» یقتضی أن لا تکون لخصوصیّة إضافة الیقین إلی الوضوء دخل فی الحکم، فانّ القابل للنقض و عدمه هو الیقین من دون دخل لتعلّقه بالوضوء».

مباحث الاصول، ج۵، ص۴۲:«الوجه الثالث: دعوی: أنّ مناسبة الحکم و الموضوع تقتضی عدم اختصاص الحکم بالیقین بالوضوء، بتقریب: أنّ النقض إنّما استعمل مع الیقین باعتبار ما للیقین من الإبرام و الاستحکام، و هذه المناسبة لا یکون لتعلّق الیقین بالوضوء أیّ دخل فیها، و إنّما طرف هذه المناسبة هو نفس الیقین، فتتعدّی من المورد إلی مطلق موارد الیقین بمقتضی مناسبة الحکم و الموضوع»؛

[۲]. مباحث الاصول، ج۵، ص۴۲:«أقول: إنّ هذا الوجه فیه خلط بین مناسبة الحکم و الموضوع و مناسبة الألفاظ بعضها مع بعض، فإنّ ما ذکر من أنّ الیقین مستبطن للإبرام و الاستحکام، فصحّت نسبة النقض الیه الذی لا یسند إلّا إلی شیء مبرم لیس بیاناً لمناسبة الحکم و الموضوع، و إنّما هو بیان لمناسبة إسناد النقض إلی الیقین بحسب عالم اللغة، و هذه المناسبة تصحّح إسناد النقض إلی الیقین بحسب عالم اللغة من دون فرق بین أن یسند إلی جامع الیقین أو إلی قسم خاصّ من الیقین مقیّد بشیء، و عدمُ دخل ذلک القید فی تلک المناسبة لا یبطل صحّة هذا الإسناد کما هو واضح».

کبرای استدلال آمده که «و لاینقض الیقین بالشکّ» که نتیجه این می‌شود که یقین به شکّ نقض نمی‌شود. پس یقین در استدلال، تعمیم دارد[۱].

شهید صدر نیز این احتمال را تقویت نموده و فرموده تعدّی «یقین» به متعلّقش به وسیله «باء» می‌باشد نه «مِن»؛ به عنوان مثال «أَتَیَقَّنُ بعدالةِ زیدٍ» صحیح است، امّا «أَتَیَقَّنُ مِن عدالةِ زیدٍ» صحیح نیست. متعلّق جارّ و مجرور دوم در ترکیب‌های نظیر «إنّه علی یقینٍ مِن وضوئه» نیز همان ظرف اول است نه اینکه مجرور باشد؛ به عنوان مثال «مِن دینه» در جمله «علی سلامةٍ مِن دینه»، متعلّق به «سلامت» نیست (زیرا سلامت به انسان نسبت داده می‌شود نه به دین)، بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه دین، در سلامت است. همینطور متعلّق «مِن ربّه» در جمله «علی بیّنةٍ مِن ربّه» نیز «بیّنة» نیست، زیرا بیّنه برای خودش بوده نه اینکه بیّنه برای ربّ باشد؛ بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه پروردگارش، بیّنه دارد. بنابراین لازمه تعلّق «من وضوءه» به یقین، این است که یقین با «مِن» متعدّی شود، در حالیکه نمی‌شود. در نتیجه «مِن وضوئه» متعلّق به ظرف بوده و معنی عبارت این است که «فانّه من ناحیة وضوئه علی یقینٍ» و تعمیم از آن استفاده می‌شود؛ زیرا متعلّق یقین ذکر نشده و حتی متعلّق آن در تقدیر هم نیست (یقین به حمل شایع یعنی مصداق یقین نیاز به متعلّق دارد؛ امّا مفهوم یقین نیازی به متعلّق ندارد). در نتیجه از این روایت، تعمیم یقین استفاده می‌شود[۲].

**مناقشه: تعدّی «علی یقین» به «مِن» در لغت**

به نظر می‌رسد این وجه هم صحیح نیست؛ زیرا هرچند فعل «أَتَیَقَّنُ» به وسیله «باء» به متعلّقش اضافه می‌شود، امّا متعلّق یقین در ترکیب‌هایی مانند «علی یقین مِن ...» می‌تواند با «مِن» جارّه همراه شود:

---

[۱]. کفایة الاصول، ص۳۹۰:«مع أنه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء لقوة احتمال أن یکون (: من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بیقین و کأن المعنی فإنه کان من طرف وضوئه علی یقین و علیه لا یکون الأوسط إلا الیقین لا الیقین بالوضوء کما لا یخفی علی المتأمل».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۳۰:«و منها- ما ذکره المحقق الخراسانیّ (قده) من احتمال ان یکون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بالیقین فکأنه قال (فانه من وضوئه علی یقین) و معه لا وجه لاحتمال التقیید فی جملة (فانه علی یقین من وضوئه) فضلا من جملة (و لا ینقض الیقین بالشک). و هذا الوجه ینحل إلی مطلبین: الأول- عدم رجوع (من وضوئه) إلی الیقین بل إلی الظرف. الثانی- إجداء ذلک فی استفادة التعمیم من الصحیحة. اما المطلب الأول فهو صحیح، لأن الظاهر من أمثال هذا الترکیب فی اللغة کقوله (علی سلامة من دینی، علی بینة من ربی، علی بصیرة من دینی) ان الجار و المجرور متعلق بالظرف لا بالمجرور الأول فکذلک قوله (علی یقین من وضوئه)، بل الیقین لا یضاف إلی متعلقه بمن فلا یقال أتیقن من وضوئی و انما یقال أتیقن بوضوئی، و جعل من بمعنی الباء خلاف الظاهر، بل فی بعض هذه التراکیب لا یمکن ان یکون الجار و المجرور متعلقا بالمجرور لعدم استقامة المعنی بذلک فقوله (علی بینة من ربه) لا یقصد به بینة الرب و ظهور وجوده له و کذلک (علی سلامة من دینی) فان السلامة لا تضاف إلی الدین بل إلی الإنسان من ناحیة دینه».

الف. المنجد: در کتاب «المنجد فی اللغة» آمده:«یقال: أنا علی یقینٍ منه، أی عالمٌ به حقَّ العلم»[۱]؛ پس معلوم می‌شود «یقین» با «من» هم به متعلّق اضافه می‌شود. یعنی با این ترکیب «علی یقین»، با «من» هم می‌آید؛

ب. لسان العرب: در کتاب «لسان» هم آمده:«ابن سیدة: یَقِنَ الأمرَ یَقْناً و یَقَناً و أَیْقَنَه و أَیْقَنَ به و تَیَقَّنه و اسْتَیْقَنه و اسْتَیْقَن به و تَیَقَّنْت بالأمر و اسْتَیْقَنْت به کله بمعنی واحد، و أنا علی یَقین منه»[۲]؛ این عبارت نیز ظاهر در این است معنی تمام عبارات قبل، و معنی جمله آخر، یکی است.

به هر حال هرچند عرب زبان نیستیم، امّا ظهور عبارت در این است که «من وضوئه» متعلّق به یقین باشد و در این سیاق از «باء» استفاده شود، جالب نیست. بنابراین «مِن وضوئه» متعلّق به یقین است.

*وجه چهارم: دلالت تعلیل بر عموم*

چهارمین وجه برای استفاده تعمیم از روایت، استفاده از تعلیل موجود در روایت است. توضیح اینکه در روایت آمده:«حتی یستیقن انّه قد نام و الّا (یعنی «و ان لم یستیقن انّه قد نام») فانّه علی یقینٍ من وضوئه» که جوابِ شرطِ «و إلّا» حذف شده، نه اینکه «فانّه ...» باشد. جواب شرط محذوف همان «فلایجب علیه الوضوء» بوده، که علّت این جواب محذوف، جمله «فانّه علی یقینٍ من وضوئه» می‌باشد. تعلیل نیز مفید عموم است مانند «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» که از تعلیل عموم حرمت فهیمده می‌شود یعنی «لاتشرب المسکر».

بنابراین «فإنّه علی یقینٍ من وضوئه» تعلیل بوده و از آن تعمیم یقین استفاده می‌شود[۳].

**مناقشه: تعمیم تعلیل به میزانِ علّت**

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا تعمیم در تعلیل به مقدار علّت است نه بیشتر؛ توضیح اینکه از جمله «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» فهمیده می‌شود که مسکر نباید شرب شود (هرچند جامد باشد)؛ امّا از جمله «لاتشرب الخمر لانّه مایع مسکر»، تعمیم فوق استفاده نمی‌شود بلکه فقط تعمیم به میزان حرمت شرب هر مایع مسکر فهمیده می‌شود؛ زیرا علّت «مایع مسکر» بودن، است.

---

[۱]. المنجد، ص۹۲۶.

[۲]. لسان العرب، ج۱۳، ص۴۵۷.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۲۶:«و منها- دعوی ان قوله (و لا ینقض الیقین بالشک) تعلیل لجزاء محذوف فان قوله (و إلّا فانه علی یقین من وضوئه) لیس جزاء بل الجزاء مستتر، أی و إلّا فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک، و التعلیل یقتضی التعمیم و عدم الاختصاص بالمورد فتکون کبری کلیة».

علّت در روایت فوق نیز یقین به وضوء است «فانّه علی یقینٍ من وضوئه» که به این مقدار تعمیم داده می‌شود. یعنی تعمیم داده می‌شود که اگر مثلاً دست وی به میّت برخورد نماید و شکّ در بطلان وضوء کند، وضویش باقی است؛ و یا اگر بیهوش شده و یا به حالت «کُما» رود، باز هم وضویش باقی است؛ یعنی تعمیم فقط به این مقدار استفاده می‌شود که یقین به وضوء، نباید با شکّ نقض شود؛ امّا تعمیم به سائر افراد یقین از علّت استفاده نمی‌شود[۱].

***وجه پنجم: الغاء خصوصیت عرفی***

پنجمین وجه برای تعمیم یقین، الغای خصوصیت عرفی است[۲]. توضیح اینکه عرف از جمله «فانّه علی یقینٍ من وضوئه»، خصوصیتی برای وضوء نمی‌بیند. یعنی نکته عدم نقض یقین در متعلّق یقین نیست، بلکه نکته عدم نقض یقین در یقینیت یقین است. نظیر اینکه عرف در جمله «اکرم زیدا لانّه عالم فیزیاء» خصوصیتی برای علم فیزیک نمی‌بیند. متکلّم فیزیک را ذکر نموده چون زید در واقع عالم فیزیک بوده، امّا نکته‌ای در فیزیک نیست و عالم شیمی را هم باید اکرام نمود.

به هر حال، فهم عرفی از روایت این است که وضوء خصوصیتی ندارد، لذا تعمیم فهمیده می‌شود[۳].

**مناقشه: عدم الغای خصوصیت در حکم ظاهری**

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نبوده و به سبب نکته‌ای در این جمله، عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود. توضیح اینکه الغای خصوصیت عرفی همیشه از باب مناسبت حکم و موضوع است. از آنجا که حکم روی یقین و شکّ رفته، پس حکم واقعی نبوده بلکه حکم ظاهری است؛ زیرا حکم در حکم واقعی روی عناوین رفته و ربطی به علم و جهل مکلّف ندارد. در حکم ظاهری نیز امیال و اغراض و حالت روانی مولی، مهمّ است. به عنوان مثال اگر مولایی اهل پول باشد، همیشه در مسائل مالی احتیاط جعل می‌کند؛ مثلاً به عبدش می‌گوید اگر

---

[۱]. همان:«و هذا المقدار من البیان لا یکفی لإثبات التعمیم، لأن الکلام فی الیقین إذا کان للعهد و الإشارة إلی الیقین بالوضوء فالعلة مخصوصة بباب الوضوء لا محالة کما إذا صرح بان الیقین بالوضوء لا ینقض بالشک لأن العلة انما تعمم بمقدارها لا أکثر فلا بد فی المرتبة السابقة من تحدید المراد من العلة».

[۲]. شاید بهترین وجه، همین باشد.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۲۸:«و منها- ان سیاق التعلیل سیاق التقریب إلی الذهن، و هو انما یفهم فی المقام بلحاظ خصوصیة فی نفس الیقین السابق و اقتضائه للثبوت مع قطع النّظر عن متعلقه، فان الیقین بالوضوء بما هو یقین بالوضوء لا اقتضاء له لعدم النقض فبهذا الاعتبار تلغی خصوصیة الوضوء».

احتمال دادی جایی ارزان تر باشد، احتیاط کرده و به آنجا برو، تا خرید نمایی؛ امّا مولایی که چنین نیست، احتیاط نمی‌کند هرچند احتمال ارزان‌تر بودن هم باشد.

بنابراین عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود؛ زیرا مورد روایت یک حکم ظاهری بوده و ممکن است اغراض و امیال مولی و جهاتی که ملاحظه می‌کند، در باب وضوء متفاوت باشد. البته الغای خصوصیت نسبت به شرائط نماز می‌شود، مثلاً الغای خصوصیت از وضوء به تیمّم و غسل شده؛ و یا نهایتاً از وضوء به نماز نیز الغای خصوصیت می‌شود؛ امّا الغای خصوصیت به تمام ابواب فقه، عرفی نیست.

انصاف این است که اطمینانی به الغای خصوصیت پیدا نمی‌شود[1]؛ یعنی نه ظهور در عموم دارد و نه ظهور در خصوص دارد، امّا قدر متیقّن روایت همان خصوص باب وضوء است. بنابراین از این روایت، تعمیم استفاده نمی‌شود؛ مگر در حدّ تعمیم از وضوء به تیمم و غسل، و تعمیم از نوم به سائر نواقض؛ امّا تعمیم از نماز به صوم و طواف و سائر ابواب فقهی، مشکل است.

ج۱۰۵ ۹۸/۰۱/۲۴

*دو تنبیه ذیل روایت اول*

همانطور که گفته شد روایت اول، فی الجمله بر قاعده استصحاب دلالت دارد، امّا قاعده عامّ در تمام ابواب فقه را ثابت نمی‌کند. دو تنبیه باید ذیل این روایت بیان شود:

*تنبیه اول: جواب شرط*

در روایت آمده «حتی یستیقن انّه قد نام، و الّا فانّه علی یقین من وضوئه و لاینقض الیقین ابداً بالشکّ»، که «و إلّا» به معنی «و إن لایستیقن انّه قد نام» بوده و «إن» شرطیه دارد. بحثی مطرح شده که جواب این شرط، چیست؟ سه احتمال بدوی در جواب این شرط، وجود دارد: احتمال اول اینکه جزاء محذوف باشد، یعنی «و إلّا فلایجب علیه الوضوء لانّه علی یقینٍ من وضوئه»؛ احتمال دوم اینکه جزاء همان «فانّه علی یقین من وضوئه» باشد؛ و احتمال سوم اینکه جمله «و لاینقض الیقین ابداً بالشکّ» باشد.

به نظر می‌رسد احتمال سوم بعید، بلکه اشتباه و غلط است؛ زیرا «واو» بر جمله جواب شرط داخل نمی‌شود؛ و احتمال دوم نیز بعید است؛ زیرا «فانّه» متفرّع بر شرط نیست. یعنی یقین به وضوء، متفرّع بر عدم یقین به نوم نمی‌شود (بلکه با شکّ در نوم، شکّ در وضوء خواهد بود)؛ در نتیجه احتمال اول متعیّن می‌شود که جزاء حذف

[1]. گفته شده کلام دو قسم ظاهر و مجمل دارد؛ امّا به نظر می‌رسد علاوه بر ظاهر و مجمل، قسم سومی نیز هست که علم به ظهور یا اجمال نباشد؛ البته نتیجه این قسم سوم نیز مانند قسم دوم یعنی اجمال است.

شده باشد. یعنی «و إلّا (فلایجب علیه الوضوء)» بوده و «فانّه علی یقین من وضوئه» و جمله بعدی، به منزله تعلیل است. البته این نکته در استدلال، تأثیری ندارد.

*تنبیه دوم: دلالت روایت بر قاعده مقتضی و مانع*

برخی این شبهه را مطرح کرده‌اند که این روایت دلالتی بر استصحاب نداشته، بلکه بر قاعده مقتضی و مانع دلالت دارد. قاعده مقتضی و مانع به این معنی بود که اگر یقین به وجود مقتضِی، و شکّ در وجود مانع باشد، لذا شکّ در وجودِ مقتضَی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود آتشی کنار چوب بوده، و شکّ در رطوبت چوب باشد، لذا وجودِ مقتضَی (احتراق الخشب) مشکوک است. اعتبار قاعده مقتضی و مانع به این معنی است که شارع در چنین شرائطی، تعبّد به وجودِ مقتضَی نموده است.

**تطبیق قاعده مقتضی و مانع بر روایت**

گفته شده این روایت نیز ناظر به قاعده مقتضی و مانع بوده و ناظر به استصحاب نیست؛ توضیح اینکه در فرض روایت، یقین به وضوء بوده و شکّ در بقاء وضوء هست. شکّ در بقاء وضوء، ناشی از شکّ در حدوث نوم است (یعنی اگر نوم باشد، وضو نیست؛ و اگر نوم حادث نشده باشد، وضو هست). به عبارت دیگر شکّ در بقاء وضوء، مسبّب از شکّ در نوم است. یعنی شکّ سببی و مسبّبی است. با وجودِ اصل سببی، اصل مسبّبی جاری نیست. بنابراین اگر روایت ناظر به استصحاب بقاء وضوء باشد، اصل سببی حاکم بر آن وجود داشته که اصل عدم تحقّق نوم است. یعنی اگر روایت ناظر به استصحاب باشد، نباید تعبّد به بقاء وضوء شود، بلکه باید تعبّد به عدم حدوث نوم شود؛ امّا اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، اصل حاکم ندارد؛ زیرا یقین به وضوء همان مقتضِی بوده و شکّ در نوم نیز شکّ در وجودِ مانع است؛ لذا تعبّد به بقاء مقتضَی (طهارت) می‌شود. این قاعده متقضی و مانع، اصل حاکمی نخواهد داشت.

بنابراین اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، تعبّد به بقاء طهارت شده که اشکالی نیست؛ امّا اگر ناظر به استصحاب باشد، تعبّد به بقاء وضوء شده در حالیکه اصل حاکمِ عدم حدوث نوم وجود دارد.

**عدم دلالت روایت بر قاعده متقضی و مانع**

به نظر می‌رسد بیان فوق صحیح نیست؛ زیرا اولاً حکومت اصل سببی بر مسبّبی، در جایی است که بین آنها تنافی باشد. به عنوان مثال استصحاب طهارت در ناحیه سبب، بر استصحاب نجاست در ناحیه مسبّب، مقدّم است؛ امّا اگر دو اصل سببی و مسبّبی، متوافق باشند، حکومت و تقدّمی بین آنها نیست. با توجّه به این نکته، استصحاب

عدم حدوث نوم و استصحاب بقاء وضوء، نیز متوافق بوده و هر دو اصلِ مؤمّن هستند. پس اصل عدم حدوث نوم، مقدّم بر استصحاب بقاء وضوء نیست.

و ثانیاً قاعده مقتضی و مانع بر مورد روایت، تطبیق نمی‌شود؛ زیرا وجودِ مقتضِی در این قاعده باید محرز باشد، در حالیکه در فرض روایت فوق، شکّ در مقتضِی (یعنی شکّ در وضوء) وجود داشته و علم به وضوء نیست؛ بنابراین ارکان قاعده بر روایت تطبیق نمی‌شود؛ علاوه بر اینکه در این روایت به وجود مقتضَی (یعنی وجودِ طهارت) تعبّد نشده بلکه به بقاء مقتضِی (یعنی بقاء وضوء) تعبّد شده است[۱]. به عبارت دیگر علاوه بر اینکه ارکان قاعده مقتضی و مانع تمام نیست، تعبّد به بقاء شده نه وجود؛ بنابراین روایت فوق بر این قاعده، منطبق نمی‌شود. لذا روایت فوق اشعار و دلالتی بر قاعده مقضی و مانع ندارد.

*جمع بندی: اثبات فی الجمله استصحاب*

در نتیجه با توجّه به مباحث فوق، صحیحه اولی «فی الجمله» دلالت بر اعتبار استصحاب دارد؛ امّا از این روایت، جریان استصحاب در تمام ابواب فقهی استفاده نمی‌شود.

**روایت دوم: صحیحه ثانیه زراره**

روایت دوم نیز صحیحه زراره است که مانند روایت سابق، مضمره می‌باشد؛ امّا همانطور که گفته شد، اضمار از زراره بوده و مضرّ به حجّیت روایت نیست. صاحب وسائل این روایت را یکجا نیاورده بلکه به صورت تقطیع شده، نقل نموده است؛ امّا تمام روایت یکجا در تهذیب نقل شده است.

این روایت مشتمل بر شش سوال و جواب بوده که فقط سوال سوم و ششم، بر اعتبار استصحاب دلالت دارند. ابتدا تمام فقرات روایت بیان شده، و سپس تقریب استدلال بیان می‌شود:«عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: ۱- قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ ۲- قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ ۳- قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً ۴- قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ۵- قُلْتُ فَهَلْ

[۱]. ممکن است گفته شود مراد از لفظ «وضوء» در روایت، همان طهارت است، پس به وجود مقتضَی، تعبّد شده است؛ پاسخ اینکه با قبول این مطلب هم، باز تعبّد به بقاء طهارت شده، نه به وجودِ طهارت؛ در حالیکه مفاد قاعده مقتضی و مانع، تعبّد به وجود مقتضَی و طهارت است.

عَلَیَّ إِنْ شَکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَیْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِکَ ۶- قُلْتُ إِنْ رَأَیْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِیدُ إِذَا شَکَکْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَیْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاةِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ»[1]؛

جواب سوال اول دلیل است که نماز با نجاست منسیه باطل است؛ که اگر این روایت نبود، به دلیل قاعده «لاتعاد» به صحّت نماز حکم می‌شد؛ عبارت «ظننتُ» در سوال سوم، به معنی احتمال است (نه ظنّ اصطلاحی) همانطور که جواب حضرت در همان سوال «ثمّ شککتَ» قرینه بر این مطلب است؛ سوال زراره در سوال سوم «و لِمَ ذلک»، پرسش از علّت حکم به صحّت نماز است؛ زیرا دلیل حکم به غَسل ثوب که واضح است (زیرا فرض شده که نجاست را دیده و علم به آن دارد؛ پس باید لباس را تطهیر نماید)؛ به جواب از سوال پنجم استدلال شده بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه؛ و پاسخ حضرت به این معنی است که فحص لازم نیست، امّا اگر می‌خواهی دودلی از تو برطرف شود، فحص نما؛ در جواب سوال ششم، عبارت «قطعتَ الصلاة» به معنی بطلان نماز نیست بلکه به معنی قطع نماز است؛ زیرا از عبارت «قطعتَ» استفاده شده بر خلاف فراز دیگر که از عبارت «تنقض الصلاة» استفاده شده و به معنای بطلان نماز است؛ و عبارت «بنیتَ علی الصلاة» نیز به معنای ادامه دادن نماز است؛ و عبارت «شیء اوقع علیک» یعنی ممکن است نجاستی باشد که در اثناء نماز روی لباس افتاده باشد.

ج۱۰۶ ۹۸/۰۱/۲۵

*مقام اول: بررسی سوال سوم در صحیحه ثانیه زراره*

«قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً»[2]؛ در این فراز زراره از فرضی سوال نموده که ابتدا شکّ در نجاست لباس داشته و با فحص نیز نجاست دیده نشده، سپس نماز خوانده و بعد نجاست دیده شده، که حضرت فرمودند نماز صحیح است؛ زیرا یقین به طهارت خبثی داشته و شکّ در نجاست نموده، که نباید یقین به وسیله شکّ، نقض شود.

*تبیین معنی روایت*

نمازگزار در فرض سوالِ زراره، از سه حال و سه فرض بدوی خارج نیست:

[1]. تهذیب الاحکام، ج۱، ص۴۲۱.

[2]. همان.

الف. فرض اول اینکه نمازگزار بعد از فحص و ندیدن نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا کرده، و سپس نماز خوانده است. بعد از اتمام نماز، نجاستی در لباس دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد، و احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد.

در این فرض حضرت فرموده نماز صحیح است، و از آنجا که شکّ در نجاست داشته، پس کلام حضرت ناظر به حکم ظاهری است. به نظر می‌رسد در این جوابِ حضرت، هم استصحاب و هم قاعده یقین، قابل تطبیق است. توضیح اینکه ظاهر روایت این است که قبل از ظنّ به اصابت نجاست، یقین به طهارت داشته و بعد از نماز شکّ در بقاء آن طهارت نموده است. بنابراین استصحاب جاری شده و حکم ظاهری به بقاء طهارت می‌شود. یعنی به لحاظ یقینِ قبل از ظنّ به طهارت لباس، و شکّ در بقاء آن طهارت تا پایان نماز، استصحاب جاری می‌شود؛ و از سویی نیز بعد از فحص و ندیدنِ نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا می‌کند، و بعد از نماز نجاستی دیده که ممکن است همان نجاست سابق باشد، در نتیجه شکّ در صحّتِ یقین بعد از فحص می‌کند؛ در این صورت، قاعده یقین منطبق بر مسأله است؛

رکن اول در قاعده استصحاب همان یقین قبل از ظنّ است؛ امّا در قاعده یقین، همان یقین بعد از فحص است؛ امّا رکن دوم در هر دو قاعده، شکّ پس از نماز است. به عبارت دیگر به لحاظ یقینِ قبل از ظنّ، استصحاب بوده؛ و به لحاظ یقین بعد از فحص، قاعده یقین است.

ب. فرض دوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز (برعکسِ فرض اول، که یقین پیدا کرده بود) یقین نداشته بلکه شکّ در نجاست لباس داشته باشد. سپس نماز خوانده، و نجاست سابق را در لباس دیده، لذا متوجّه شد که نمازش در لباس نجس بوده است.

در این فرض، استصحاب به لحاظ حال نماز و در حین شروع نماز، جاری است؛ زیرا یقین به طهارت لباس داشته و شکّ در نجاست آن پیدا کرده، که استصحاب طهارت می‌شود. یعنی فقط استصحاب در این فرض جاری می‌شود.

ج. فرض سوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز شکّ داشته و یقین به طهارت پیدا نکند. سپس نماز خوانده، و پس از نماز نجاستی دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد همانطور که احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد؛

در این فرض نیز فقط استصحاب جاری است؛ زیرا به لحاظ حال سوال، یقین به طهارت قبل از نماز داشته، و شکّ در حدوث نجاست در حین نماز شده است. این شکّ تا آخر نماز وجود داشته، لذا استصحاب بقاء طهارت تا آخر نماز می‌شود؛ زیرا ممکن است نجاستی جدید بعد از نماز، حادث شده باشد.

*استدلال بر اعتبار استصحاب*

همانطور که گفته شد سه فرض در مورد نمازگزار وجود دارد که اگر فرض اول ابطال شود، استصحاب ثابت می‌شود؛ زیرا روایت در دو فرض اخیر فقط بر استصحاب منطبق بوده، و بر قاعده یقین تطبیق نمی‌شود، پس مهمّ نیست که ظاهر روایت، فرض دوم و یا فرض سوم باشد. فقط در فرض اول، روایت بر قاعده یقین نیز قابل تطبیق بود، که اگر این فرض کنار رود، اعتبار استصحاب ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد فرض اول خلاف ظاهر بوده و دو مبعِّد دارد:

الف. مبعِّد اول اینکه در کلام راوی اشاره‌ای به تحقّق یقینِ بعد از فحص نشده است. در کلام روای آمده «نظرتُ و لم ارَ شیئاً» لذا فرض اینکه یقین به طهارت محقّق شده باشد، در کلام راوی بیان نشده است. به عبارت دیگر حتی اشعار به تحقّقِ یقین بعد از فحص، نیز از کلام راوی به دست نمی‌آید. بنابراین یقین بعد از فحص که از ارکان قاعده یقین است، در کلام راوی بیان نشده است؛ لذا این احتمال خلاف ظاهر روایت است.

ب. مبعِّد دوم نیز استغراب زراره از جواب حضرت است. توضیح اینکه حضرت در سوال اول و دوم، پاسخ فرمودند که باید نماز اعاده شود، و در سوال سوم نیز پاسخ فرمودند که نیازی به اعاده نماز نیست. اگر نمازگزار بعد از نماز بفهمد که نمازش در لباس مشکوک بوده، صحّت نماز وی جای تعجّب ندارد؛ زیرا قاعده طهارت در اذهان متشرّعه مرکوز بوده است. بنابراین جایی برای استغراب زراره نخواهد بود؛ امّا اگر نمازگزار بعد از نماز متوجّه شود که نمازش در لباس نجس بوده، صحّت نماز وی جای تعجّب دارد (همانطور که در دو فرض اول نیز فهمیده نمازش در لباس نجس بوده، لذا حکم به بطلان شده بود)، بنابراین استغراب زراره به جا خواهد بود؛ در نتیجه استغراب زراره قرینه است که نمازگزار بعد از نماز، متوجّه شده نمازش در لباس نجس بوده است؛ و از آنجا که فقط در فرض دوم، نمازگزار متوجّه می‌شود که نمازش در لباس نجس بوده، پس استغراب زراره قرینه بر فرض دوم بوده؛ لذا فرض اول خلاف ظاهر روایت است.

*دو تنبیه ذیل سوال سوم در صحیحه دوم زراره*

در نتیجه این فراز از روایت، بر اعتبار استصحاب دلالت دارد. تنها دو امر باقی مانده که باید در ذیل این روایت مطرح شوند:

**امر اول: کشف خلاف از حکم ظاهری**

همانطور که گفته شد استصحاب، حکمی ظاهری است؛ در روایت فرض شده که بعد از نماز، نجاست دیده شده است. با توجّه به اینکه واقع معلوم شده و فهمیده نمازش در لباس نجس بوده، چطور به استصحاب و حکم

ظاهری تمسّک شده است؟ حضرت فرموده «لاتعید الصلاة» در حالیکه واقع معیّن شده و فهمیده که با لباس نجس نماز خوانده است. به عبارت دیگر اگر حضرت به اعاده نماز حکم می‌نمود، نقض یقین به یقین شده بوده نه نقض یقین به شکّ؛ لذا برای صحّت نماز و عدم لزوم اعاده باید تعلیل دیگری غیر از استصحاب ذکر شود.

به نظر می‌رسد تعلیل به استصحاب برای صحّت نماز، صحیح بوده و مشکلی ندارد. توضیح اینکه شرط صحّت نماز، اعمّ از طهارت (خبثیه) واقعیه و ظاهریه است، و در روایت نیز فرض شده که حین نماز طهارت ظاهریه داشته است، بنابراین نماز وی صحیح است. به عبارت دیگر در تمام وقت نماز، طهارت ظاهریه داشته لذا حضرت فرموده نماز وی شرط طهارت را دارد زیرا نباید یقین به شکّ، نقض شود. یعنی طهارت ظاهریه به سبب استصحاب بوده، لذا امام علیه السلام هم تعلیل به همان نموده‌اند.

ج۱۰۷ ۹۸/۰۱/۲۶

**امر دوم: تعدّی از یقین به طهارت، به سائر افراد یقین**

همانطور که گفته شد[1] جواب امام علیه السلام به سوال سوم زراره «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ابداً» بر استصحاب دلالت داشته و بر قاعده یقین دلالتی ندارد. اکنون این سوال مطرح است که این فراز از روایت، آیا فقط بر استصحاب در طهارت از خبث دلالت دارد، و یا بر استصحاب در سائر ابواب نیز دلالت دارد؟

به نظر می‌رسد همانطور که ادّعا شده، این فراز بر اعتبار استصحاب به نحو عموم دلالت دارد؛ زیرا تعلیل مذکور در روایت برای صحّت نماز، کبرای استدلال می‌باشد. یعنی ابتدا گفته شده یقین به طهارت لباس داشته و سپس در حین نماز، شکّ در بقاء آن شده، که این صغرای استدلال است؛ و کبرای استدلال اینکه «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ ابدا»، که این کبرای عمومیت دارد؛ زیرا دو عبارت «لیس ینبغی» و «ابدا» قرینه هستند که عدم نقض به سبب وجودِ یقین است، و قطعاً «یقین به طهارت» با یقین به سائر امور، تفاوتی ندارد؛ نظیر اینکه گفته شود «زیدٌ انسانٌ» و «کلُّ انسانٍ کذا» و سپس نتیجه گرفته شود که «فزیدٌ کذا»؛ که ظاهر کبرای این استدلال این است که زید، خصوصیتی نداشته و هر انسانی این خصوصیت را دارد.

[1]. استاد دام ظلّه در ابتدای جلسه خلاصه مبعّد دوم را که در جلسه قبل بیان شد، مطرح نمودند. به قرینه استغراب زراره، فرض دوم از فروض سه‌گانه نسبت به سوال سوم، متعیّن است؛ زیرا در این فرض است که نمازگزار قطع دارد که نمازش را در لباس نجس خوانده، امّا حضرت فرموده نیازی به اعاده نیست؛ لذا جای تعجّب دارد (امّا در فروض دیگر که بعد از نماز متوجّه شده در لباس مشکوک نماز خوانده، تعجّبی در صحّت نماز نیست؛ زیرا قاعده طهارت در اذهان متشرّعه مرکوز است). بنابراین ظهور روایت در فرض دوم است که با شکّ وارد نماز شده، و بعد از نماز قطع پیدا کرده که از ابتدا نمازش در لباس نجس بوده است. دلیل صحّت نماز این است که در حال نماز، استصحاب جاری بوده و طهارت ظاهریه داشته؛ و شرط نماز نیز اعمّ از طهارت ظاهریه و واقعیه است.

بنابراین عدم نقض یقین، ممکن است اشاره به امری مرکوز باشد (همانطور که شهید صدر فرموده)؛ و یا اشاره به امری باشد که فرضِ مرکوزیت آن شده است[۱] (نظر مختار همین است؛ زیرا به نظر می‌رسد استصحاب، امری مرکوز در اذهان نیست، لذا کبرا اشاره به امری دارد که فرض شده مرکوز است).

در نتیجه از خصوصِ یقین به طهارت در این روایت، به سائر افراد یقین تعدّی می‌شود؛ یعنی این روایت اختصاصی به باب طهارت نداشته و اگر شکّ در بقاء عدالت و اجتهاد زید شود نیز استصحاب جاری است؛ امّا این عمومیت فی الجمله بوده و عمومیت روایت نسبت به شبهات حکمیه (موردِ روایت، شبهه موضوعیه است) در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

*مقام دوم: جواب از سوال ششم زراره*

امام علیه السلام به سوال سوم زراره نیز پاسخی فرموده که از آن اعتبار استصحاب استفاده شده است:«**قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ**»[۲]؛

مراد از «اذا شککتَ فی موضعٍ منه ثمّ رأیتَه» این است که بعد از ادامه اندکی از نماز، در اثناء نماز نجاست را دیدی؛ و مراد از «و إن لم تشکّ» این است که قبل از ورود به نماز و یا در ادامه نماز، شکّ در نجاست وجود نداشته است؛ مراد از «قطعتَ الصلاة» به قرینه ادامه روایت، این است که باید نماز فعلاً و موّقتاً رها شود؛ و مراد از «ثمّ بنیتَ علی الصلاة» این است که از جایی که نماز قطع شده، باید ادامه داده شود؛ و مراد از «شیءٌ اوقع علیک» این است که باید نماز ادامه داده شود زیرا ممکن است هیچ مقداری از نماز در لباس نجس نبوده باشد؛

حضرت در پاسخ به این سوال فرموده‌اند اگر نجاست به نحو مرطوب دیده شود، نماز باطل نشده؛ امّا حکم اینکه نجاست به نحو یابس دیده شود، بیان نشده است؛ این فرض نیز در شقّ اول از بیان امام علیه السلام داخل بوده و نماز باطل خواهد بود؛ زیرا علم دارد که مقداری از نماز را در لباس نجس خوانده است (البته در برخی فروض، نیاز به اعاده ندارد که بستگی دارد ارکان استصحاب تمام باشد یا نه، و توضیح آن خواهد آمد).

---

[۱]. برای ارتکازی شدن یک امر، باید فرض ارتکاز آن شود.

[۲]. تهذیب الاحکام، ج۱، ص۴۲۱.

***استدلال به این فراز، بر اعتبار استصحاب***

حضرت در جواب زراره دو شقّ مطرح نموده و در شقّ دوم فرمودند «و إن لم تشکّ» یعنی اگر قبل از نماز و یا در اثنای نماز، شکّ به نجاست نداشتی؛ که دو احتمال عرفی در این جمله وجود داشته و طبق هر احتمال دلالت آن بر استصحاب بررسی می‌شود:

الف. احتمال اول اینکه «لم تشکّ» به معنی علم به طهارت باشد؛ بنابر این احتمال، معنی روایت این است که اگر علم به طهارت وجود داشته، و سپس نجاستی مرطوب در اثنای نماز دیده شود، باید تطهیر شده و نماز نیز ادامه داده شود. در این صورت، این فراز بر استصحاب و قاعده یقین قابل تطبیق است؛ زیرا ارکان هر دو قاعده وجود دارد. توضیح اینکه دو یقین در این فرض وجود دارد: اول یقین به طهارت لباس در حال قبل از نماز و قبل از شکّ در اصابه نجاست به لباس؛ که به لحاظ این یقین، استصحاب جاری است؛ و دوم یقین به طهارت لباس در اثنای نماز؛ که به لحاظ این یقین، ارکان قاعده یقین وجود دارد؛ زیرا شکّ وی به چنین یقینی سرایت نموده است (یعنی ممکن است نجاست مرئی از ابتدای نماز وجود داشته باشد)، و با وجود شکّ، این یقین از بین می‌رود.

به هر حال اگر «لم تشکّ» به معنی یقین به طهارت باشد، ممکن است مراد امام علیه السلام از «یقین» همان یقین اول بوده و روایت بر استصحاب تطبیق شود؛ و ممکن است مراد، یقین دوم بوده و روایت بر قاعده یقین تطبیق شود. یعنی بنابر این احتمال، روایت مجمل شده و دلالتی بر اعتبار استصحاب نخواهد داشت.

ب. احتمال دوم اینکه «لم تشکّ» به معنای عدم شکّ فعلی باشد، که با غفلت از نجاست و طهارت هم سازگار است؛ در این صورت فقط ارکان استصحاب وجود دارد؛ زیرا قبل از ورود به نماز و غفلت، یقین به طهارت وجود دارد، و سپس وارد نماز شده و غفلت پیدا کرده است. در نتیجه شکّ در بقاء آن یقین در حین نماز شده، امّا این شکّ به یقین سابق سرایت نکرده، لذا فقط ارکان استصحاب وجود دارد.

ج۱۰۸ ۹۸/۰۱/۲۷

**قرینه اول بر دلالت روایت بر استصحاب: مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء**

همانطور که گفته شد دو احتمال در «لم تشکّ» وجود دارد: اول اینکه به معنای علم به طهارت باشد، که روایت مجمل می‌شود؛ و احتمال دوم اینکه به معنای عدم شکّ فعلی بوده و با غفلت نیز سازگار باشد، که دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام می‌شود؛

ادّعا شده حتی اگر مراد از «لم تشکّ» همان یقین به طهارت لباس باشد، نیز دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام است؛ زیرا دو قرینه وجود دارد که مراد حضرت از «لاتنقض الیقین بالشکّ» همان یقین قبل از نماز بوده، و ظهور روایت در استصحاب است نه قاعده یقین؛ قرینه اول یک قرینه لبّیه است که شهید صدر آن را

قبول نموده است. ایشان فرموده قاعده استصحاب در اذهان عقلاء مرکوز است، بر خلاف قاعده یقین که مرکوز نیست؛ همین مرکوزیت موجب می‌شود که خطاب، ظهور در یقین اول پیدا کند؛ زیرا این مرکوزیت، قرینه لبّیه متّصله بوده و به عنوان «یقین» در روایت، ظهور در یقین اول و قبل از نماز می‌دهد؛

به نظر می‌رسد این قرینه صحیح نیست؛ زیرا قاعده استصحاب مرکوز در اذهان عقلاء نبوده و یا لااقلّ مرکوزیتِ آن، مشکوک است؛ لذا کلام مجمل شده و مراد از عنوان یقین می‌تواند یقین اول باشد تا استصحاب تطبیق شود، و یا یقین دوم باشد تا قاعده یقین تطبیق شود.

**قرینه دوم: وحدت سیاق**

قرینه دوم یک قرینه لفظیه است که همان «وحدت سیاق» می‌باشد. توضیح اینکه عبارت «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ» هم در جواب سوال سوم آمده، و هم در جواب سوال ششم آمده؛ و همانطور که گفته شد ظهور این کلام در جواب سوال سوم، در قاعده استصحاب است. بنابراین این جمله در جواب سوال ششم نیز به قرینه وحدت سیاق، ظهور در قاعده استصحاب خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این قرینه لفظیه تمام بوده و این فراز از روایت نیز ظهور در قاعده استصحاب دارد؛ خصوصاً اینکه «لم تشکّ» ظهوری در تحقّق یقین ندارد تا احتمال تطبیق بر قاعده یقین نیز وجود داشته باشد، بلکه فقط این مقدار ظهور دارد که شکّ فعلی نداشته باشد (یعنی روایت، علاوه بر ظهور در استصحاب، ظهوری در قاعده یقین ندارد، تا موجب اجمال روایت شود).

*جمع‌بندی: دلالت صحیحه دوم زراره بر استصحاب*

در نتیجه صحیحه دوم از زراره نیز ظهور در اعتبار استصحاب داشته و به دو فراز از این روایت می‌توان بر حجّیت استصحاب استدلال نمود.

**روایت سوم: صحیحه سوم زراره**

سومین خبر دالّ بر اعتبار استصحاب[1]، صحیحه سوم زراره است:«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِي ثِنْتَيْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَيْنِ قَالَ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا

[1]. این ترتیب بین سه روایت زراره در کلام مرحوم شیخ آمده؛ و نامگذاری آنها به صحیحه اول و دوم و سوم از ایشان است.

**یُدْخِلُ الشَّکَّ فِی الْیَقِینِ وَ لَا یَخْلِطُ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَکِنَّهُ یَنْقُضُ الشَّکَّ بِالْیَقِینِ وَ یُتِمُّ عَلَی الْیَقِینِ فَیَبْنِی عَلَیْهِ وَ لَا یَعْتَدُّ بِالشَّکِّ فِی حَالٍ مِنَ الْحَالات»**[1]؛

مراد از «و هو قائم بفاتحة الکتاب» این است که باید دو رکعت نماز را به صورت منفصل بخواند؛ و مراد از «یتشهّد» این است که تشهّد و سلام بگوید؛ گفته شده مراد از «و لایُدخل الشکّ فی الیقین» این است که رکعت مشکوک در متیقّن داخل نشود (رکعت مشکوک در سوال اول، دو رکعت بوده؛ و در سوال دوم، یک رکعت است).

*استدلال به روایت، بر اعتبار استصحاب*

در این روایت فرض شده کسی در تعداد رکعات نماز، شکّ بین سه و چهار کرده است[2]. یعنی ابتدا یقین داشته که رکعت چهارم را نخوانده، و سپس احتمال می‌دهد رکعت چهارم را هم خوانده باشد. حضرت فرموده باید به یقین اخذ شده و به شکّ اخذ نشود. یعنی گویا رکعت چهارم را نخوانده امّا باید کاری کند که یقین نیز به هم نخورد. یعنی نماز را سلام داده و یک رکعت مفصولاً بخواند. در این صورت یقین وی نقض نشده، زیرا اگر چهار رکعت خوانده باشد، یک رکعت زائد بوده و در برخی روایات دارد که نافله محسوب می‌شود؛ و اگر سه رکعت خوانده باشد، چهار رکعت نماز خوانده و فقط یک سلام بین رکعت سوم و چهارم اضافه کرده، که از این روایت استفاده می‌شود که چنین سلامی اشکال ندارد. یعنی رکوع و سجود اضافه یا کم نشده است.

بنابراین این روایت نیز دلالت دارد که یقین سابق، نباید به شکّ لاحق نقض شود؛ امّا در دلالت این روایت بر استصحاب اشکالات بیشتری (نسبت به دو روایت قبل) گرفته شده است، که اهمّ اشکالات بیان می‌شود:

*اشکال اول: عدم تعمیم*

گفته شده نشانه‌ای از تعمیم در این روایت نیست؛ یعنی مورد روایت فقط شکّ نمازگزار در تعداد رکعات بوده، و نمی‌توان از آن به سائر موارد تعدّی نمود. از ابتدای روایت بحث در مورد شکّ نمازگزار در تعدادِ رکعات بوده و جواب حضرت نیز که «قام» و «اضاف الیه اخری» و «و لاینقض المصلّی» همه ناظر به نمازگزار است. بنابراین از این روایت، یک قاعده عامّ در تمام ابواب فقهی استفاده نمی‌شود؛ بلکه نهایتاً از شکّ بین سه و چهار رکعت، تعمیم داده می‌شود به تمام شکّ های نماز مانند شکّ بین دو و سه رکعت و مانند آن؛ امّا تعمیم به تمام ابواب فقهی ممکن نیست.

---

[1]. الکافی، ج۳، ص۳۵۲؛ ر. ج. به وسائل الشیعة، ج۸، ص ۲۱۷.

[2]. تقریب استدلال بر قسمت دوم روایت یعنی شکّ بین سه و چهار رکعت است؛ امّا دقیقاً همین تقریب در قسمت اول روایت یعنی شکّ بین دو و چهار رکعت نیز جریان دارد.

**جواب: تعدّی به قرینه ذیل روایت**

از این اشکال جوابی داده شده که تعمیم از ذیل استفاده می‌شود. توضیح اینکه در ذیل روایت آمده «و لایعتدّ بالشکّ فی حالٍ من الحالات» که این فراز ظهور دارد که هیچ یقینی نباید به شکّ نقض شود، نه اینکه در خصوص شکّ در رکعات باشد. بنابراین اگر صدر روایت بر استصحاب دلالت نماید، تعمیم آن از ذیل استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد شبهه اختصاص روایت به شکّ در رکعات نماز، وجود داشته؛ و ممکن است مراد از «حالات» در ذیل روایت نیز تمام حالات نماز باشد. بنابراین از شکّ در رکعات به شکّ در افعال نیز تعمیم فهمیده می‌شود؛ امّا تعمیم به تمام ابواب فقهی دیگر، استفاده نمی‌شود. به عبارت دیگر اطمینان به تعمیم از ذیل پیدا نمی‌شود؛ یعنی نه ظهور در تعمیم داشته و نه ظهور در خصوص شکّ در نماز؛

ج۱۰۹ ۹۸/۰۱/۲۸

***اشکال دوم: یقین و شکّ در فراغ***

اشکال دوم از مرحوم شیخ است که فرموده این فراز از روایت دلالت بر استصحاب ندارد؛ زیرا مراد از یقین «یقین به عدم اتیانِ رکعت چهارم» نبوده بلکه «یقین به فراغ و برائت ذمّه» است. بنابراین معنی روایت این است که نباید «یقین به فراغ» با «شکّ در فراغ» نقض شود. یعنی نباید از فراغ یقینی رفع ید نموده و به فراغ احتمالی اکتفاء شود. «فراغ یقینی» به این است که نماز احتیاط به صورت منفصل خوانده شود، زیرا چه سه رکعت خوانده باشد و چه چهار رکعت خوانده باشد، با این یک رکعت منفصل، قطع به امتثال پیدا می‌شود؛ امّا «فراغ احتمالی» به اتیان یک رکعت به صورت متّصل است، زیرا ممکن است نماز وی، پنج رکعتی شده باشد، که قطع به امتثال پیدا نمی‌شود.

بنابراین این روایت ناظر به استصحاب نیست بلکه قاعده‌ای در باب نماز و فراغ است[1].

[1]. فرائد الاصول، ج۳، ص۶۲:«و فیه تأمّل: لأنّه إن کان المراد بقوله علیه السّلام (قام فأضاف إلیها اخری)، القیام للرکعة الرابعة من دون تسلیم فی الرکعة المردّدة بین الثالثة و الرابعة، حتّی یکون حاصل الجواب هو البناء علی الأقل فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامّة، و مخالف لظاهر الفقرة الاولی من قوله (یرکع رکعتین بفاتحة الکتاب) فإنّ ظاهرها– بقرینة تعیین الفاتحة– إرادة رکعتین منفصلتین، أعنی صلاة الاحتیاط؛ فتعیّن أن یکون المراد به القیام– بعد التسلیم فی الرکعة المردّدة– إلی رکعة مستقلّة، کما هو مذهب الإمامیّة. فالمراد ب «الیقین»– کما فی «الیقین» الوارد فی الموثّقة الآتیة، علی ما صرّح به السیّد المرتضی رحمه اللّه، و استفید من قوله علیه السّلام فی أخبار الاحتیاط إن کنت قد نقصت فکذا، و إن کنت قد أتممت فکذا–: هو الیقین بالبراءة، فیکون المراد وجوب الاحتیاط و تحصیل الیقین بالبراءة، بالبناء علی الأکثر و فعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه. و قد ارید من «الیقین» و «الاحتیاط» فی غیر واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله علیه السّلام فی الموثّقة الآتیة (إذا شککت فابن علی الیقین). فهذه الأخبار الآمرة بالبناء علی الیقین و عدم نقضه، یراد منها البناء علی ما هو المتیقّن من العدد، و التسلیم علیه، مع جبره بصلاة الاحتیاط؛ و لهذا ذکر فی غیر واحد من الأخبار ما یدلّ علی أنّ هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله علیه السّلام (أ لا اعلّمک شیئا إذا صنعته، ثمّ ذکرت أنّک نقصت أو أتممت، لم یکن علیک شیء؟). و قد تصدّی جماعة– تبعا للسیّد المرتضی– لبیان أنّ هذا العمل هو الأخذ بالیقین و الاحتیاط، دون ما یقوله العامّة من البناء علی الأقل».

**جواب اول: ظهور یقین در یقین «بالفعل»**

شهید صدر جوابی از استدلال فوق مطرح نموده که یقین در کلام امام علیه السلام که فرموده «لاینقض الیقین بالشکّ»، ظاهر در یقین فعلی است. یعنی ظهور روایت در این است که امام علیه السلام، یقین فعلی در نظر گرفته که اکنون موجود است؛ امّا اگر مراد از آن «یقین به فراغ» باشد، اکنون موجود نبوده بلکه بعد از اتیانِ نماز احتیاط، یقین به فراغ حاصل می‌شود؛ بنابراین اینکه یقین در روایت، بر «یقین به فراغ» و «یقین به برائت ذمّه» حمل شود، خلاف ظاهر است[1].

به نظر می‌رسد جواب ایشان به اشکال مرحوم شیخ، صحیح است.

**جواب دوم: عدم نقضِ یقین به معنای فراغ ذمّه**

شهید صدر جواب دیگری نیز به اشکال مرحوم شیخ داده‌اند که اگر هم فرض شود یقین در روایت به معنی «یقین به فراغ ذمّه» است، نباید «نقض» به یقین اسناد داده شود؛ زیرا اگر یک رکعت به صورت متّصل بخواند، احتمال فراغ ذمّه هست (یعنی ممکن است با این رکعت، نمازش چهار رکعتی شده باشد)؛ در حالیکه فراغ احتمالی، نقض یقین به شکّ نیست، بلکه نقض قاعده اشتغال به شکّ است. به عبارت دیگر عقل حکم می‌کند اشتغال یقینی، نیازمند فراغ یقینی است؛ که اکتفاء به فراغ احتمالی (به اتیان یک رکعت به صورت متّصل)، نقض این قاعده اشتغال به شکّ است. این نیز خلاف ظاهر روایت است که نقض، به نفسِ یقین اسناد داده شده است[2].

به نظر می‌رسد این جواب نیز به اشکال مرحوم شیخ، صحیح است.

***اشکال سوم: عدم حجّیت اصل مثبت***

مرحوم آقا ضیاء نیز اشکالی بر دلالت این روایت بر استصحاب دارند. ایشان فرموده اگر ادلّه نماز احتیاط نبود، استصحاب در شکّ در رکعات جاری نبود؛ زیرا خصوصیتی در شکّ در رکعات وجود دارد که به سبب آن، فقهاء به استصحاب در شکّ در رکعات تمسّک نکرده‌اند. توضیح اینکه شرط صحّت تشهّد اخیر و تسلیم نماز این است که در رکعت چهارم نماز واقع شود (در نماز چهار رکعتی)؛ با توجّه به این نکته، اگر استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم جاری باشد، باید یک رکعت دیگر خوانده شود. اگر یک رکعت دیگر خوانده شود، شرط صحّت

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۷۰:«أولا لأن الیقین بالفراغ غیر موجود بالفعل للمصلی و انما یراد تکلیفه بتحصیله و إیجاده مع ان ظاهر السیاق المفروغیة عن وجوده و تکلیفه بعدم نقضه بالشک و لهذا کان التعبیر المعهود فی الروایات لوظیفة الشک عنوان (ابن علی الیقین) لا عنوان (لا تنقض الیقین)».

[2]. همان:«و ثانیا– ان الاکتفاء بالفراغ الاحتمالی لیس نقضا للیقین بل نقض لقاعدة الاشتغال و حکم العقل بلزوم تحصیل الیقین بالفراغ و ظاهر التعبیر اسناد النقض إلی نفس الیقین».

تشهّد و تسلیم را احراز نمی‌کند و نمی‌تواند تشهّد بگوید؛ زیرا ممکن است رکعت پنجم باشد. استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم، ثابت نمی‌کند که این رکعتی که اضافه می‌کند، رکعت چهارم است؛ زیرا اصل مثبت می‌شود در حالیکه مثبتات استصحاب حجّت نیست. لذا وقتی می‌خواند تشهّد بخواند نمی‌داند شرط صحّت آن وجود دارد یا ندارد. به عبارت دیگر لازمه عقلی «عدم اتیان رکعت چهارم»، این است که رکعت بعدی رکعت چهارم می‌باشد؛ و استصحاب، تعبّد به لازمه عقلی نمی‌کند؛ پس استصحاب نمی‌تواند اثر رکعت رابعه را ثابت نماید.

سپس ایشان فرموده این بحث در فقه مطرح شده که اگر اخبار نماز احتیاط نبود، بنابر قاعده، در شکّ بین سه و چهار چه باید کرد؛ که فقهاء به استصحاب تمسّک نکرده‌اند. بنابراین اگر اخبار نماز احتیاط نبود، فقیه باید فتوا دهد که چنین شخصی باید نماز را از ابتدا بخواند.

در نتیجه مفاد این روایت نمی‌تواند قاعده استصحاب باشد؛ زیرا استصحاب در شکّ در رکعات نماز، جاری نیست[۱].

**جواب اول: عدم اشتراط صحّت تشهّد و تسلیم به «داخلِ رکعتِ چهارم بودن»**

جوابی از اشکال ایشان داده شده که در فقه ثابت نیست که تشهّد و تسلیم باید در رکعت چهارم باشد؛ فقط دلیل فقهی وجود دارد که تشهّد اخیر و تسلیم باید بعد از رکعت چهارم باشند، یعنی بعد از سجده دوم از رکعت چهارم؛ استصحاب نیز تعبّد به عدم اتیان رکعت رابعه کرده، که بعد از خواندنِ یک رکعت، شرط صحّت تسلیم نیز احراز می‌شود؛ زیرا با اتیان یک رکعت، یقین دارد که چهار رکعت خوانده است[۲].

پس اگر اخبار نماز احتیاط نبود، طبق استصحاب یک رکعت اضافه شده و در نتیجه علم حاصل می‌شود که تشهّد و تسلیم، دارای شرط صحّت می‌باشند؛ یعنی جریان استصحاب در تعداد رکعات، مشکلی ندارد[۳].

---

[۱]. نهایة الافکار، قسم اول از ج۴، ص۶۰:«(مع ان) وجوب التشهد و التسلیم علی ما یستفاد من الأدلة مترتب علی رابعیة الرکعة بما هی مفاد کان الناقصة لا علی وجود الرابعة بمفاد کان التامة و باستصحاب عدم الإتیان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد لیس التامة لا یثبت اتصاف الرکعة المأتیة بعد ذلک بکونها رابعة، فکان المقام نظیر استصحاب عدم وجود الکر غیر المثبت لکریة الموجود (و بهذه الجهة) نقول: ان عدم جریان الاستصحاب فی رکعات الصلاة انما هو علی القواعد و لو لم یکن لنا أدلة خاصة بالبناء علی الأکثر فی الشکوک الصحیحة، لا انه لاقتضاء تلک الأدلة ذلک (و النکتة) فی ذلک ما ذکرناه من الإشکال تارة من جهة انتفاء الشک الّذی هو من أرکانه، و أخری من جهة عدم إثباته لحیث اتصاف الرکعة الموجودة بکونها رابعة لیترتب علیه وجوب التشهد و التسلیم (نعم) یتم ذلک علی مذهب العامة من جعلهم الاستصحاب فی عداد القیاس و الاستحسان من الأمارات الظنیة المثبتة للوازمه، و إلّا فبناء علی أخذه من الاخبار و جعله من الأصول التعبدیة غیر الصالحة لإثبات غیر اللوازم الشرعیة، فلا مجال لتطبیقه علی الرکعة المشکوکة».

[۲]. بله اگر نماز وی در واقع پنج رکعتی باشد، نمازش باطل است؛ امّا خلل چنین نمازی از ناحیه اخلال به شرط تشهّد و تسلیم نیست، بلکه از ناحیه اخلال به تعداد رکعات و اضافه کرده رکوع و سجده است.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۰:«و الصحیح فی دفع هذا المحذور الّذی أثاره المحقق العراقی (قده) إنکار أصله الموضوعی الفقهی فانه لا دلیل علی اشتراط وقوع التشهد و التسلیم فی الرکعة الرابعة بما هی رکعة رابعة، و انما الواجب هو الترتیب بمعنی اشتراط وقوع التشهد

**جواب دوم: حجّیتِ اصل مثبت در رکعات نماز، به نفسِ این روایت**

اشکال دوم اینکه فرض شود شرط صحّت تشهّد و تسلیم این است که در رکعت چهارم باشد؛ امام علیه السلام استصحاب را در مورد رکعات نماز تطبیق نموده، لذا همین روایت دلیلی است بر اینکه مثبتات استصحاب در تعداد رکعات حجّت است؛ زیرا حجّیت اصل مثبت، محال نبوده بلکه فقط نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر حجّیت مثبتات اصول عملیه، محذور ثبوتی ندارد، فقط فاقد دلیل اثباتی است. لذا همین روایت، دلیل اعتبار مثبتات استصحاب در تعداد رکعات خواهد بود.

بنابراین استصحاب در شکّ در تعداد رکعات نماز، نیز جاری خواهد بود[1].

***اشکال چهارم: عدم وحدتِ متعلّقِ یقین و شکّ***

چهارمین اشکالی که به استدلال بر این روایت برای اثبات استصحاب مطرح شده، این است که روایت دلالتی بر قاعده استصحاب ندارد؛ زیرا مراد از یقین در این روایت «یقین به عدم اتیان رکعت اربعه» نبوده، بلکه «یقین به اتیان رکعت سوم» است؛ بنابراین جمله فوق به این معنی است که یقین به سه رکعت، نباید با شکّ در اتیانِ رکعت چهارم، نقض شود؛ نقض یقین به سه رکعت، بدین صورت است که نماز را از ابتدا شروع نماید (یعنی نقض آن به ابطال نماز است)[2]. ظهور روایت در این است که مراد از یقین همان «یقین به ثلاث» است؛ و شاهد اینکه در ابتدای روایت نیز حضرت فرموده «و قد احرز الثلاث»، لذا این قرینه است که مراد از یقین در ادامه نیز «یقین به ثلاث» است. البته برای ادامه نماز باید یک رکعت مفصول بخواند؛ و نمی‌تواند یک رکعت متّصل بخواند.

---

الأخیر و التسلیم بعد الرکعات الأربع مع شرطیة عدم المنافی فی البین علی ما هو محقق فی محله من الفقه و لتکن هذه الصحیحة بنفسها من أدلة عدم اشتراط ذلک».

[1]. مقرّر: محقّق عراقی نیز به این جواب اشاره نموده و سپس در آن مناقشه نموده و آن را قبول نکرده است:«(و قصاری) ما یمکن ان یجاب به عن هذا الإشکال، الالتزام بحجیة المثبت فی خصوص المقام بقرینة تطبیق الإمام علیه السلام الاستصحاب علی المورد فانه من جهة حفظ التطبیق عن اللغویة لا بد من الالتزام بحجیة المثبت و لو باستکشاف تنزیل آخر فی الرتبة السابقة عن هذا التطبیق، فان ما تسالموا علیه من عدم حجیة مثبتات الأصول انما هو لأجل قصور دلیل التعبد فیها لإثبات غیر اللوازم الشرعیة المترتبة علی المتعبد به، لا انه من جهة محذور عقلی أو لقیام دلیل بالخصوص علی عدم الحجیة، فإذا فرض ان فی مورد قام الدلیل بالخصوص علی حجیة کما فی المقام یؤخذ به لا محالة، إذ بعد عدم ترتب أثر شرعی علی استصحاب عدم وجود الرابعة بنحو مفاد لیس التامة لا بد من استکشاف تنزیل آخر فی الرتبة السابقة عن التطبیق المزبور لیترتب علیه وجوب التشهد و التسلیم المترتبین علی رابعیة الموجود (و لکن) یرد علی هذا التوجیه استلزامه سقوط الاستصحاب عن الجریان فی مفاد کان التامة، لأنه بکشف تنزیل رابعیة الرکعة الأخری فی المرتبة السابقة عن التطبیق المزبور یرتفع الشک تعبداً عن وجود الرابعة فلا یبقی فیه شک حتی یجری فیه الاستصحاب، فیلزم من جریان استصحاب العدم فی الرکعة الرابعة عدم جریانه فیها و هو محال»؛ همان، ص۶۱.

[2]. یعنی «نقض» در این روایت به معنای شکستن نماز است و «نقضتَ الصلاةَ» به معنای «ابطلتها» می‌باشد.

به هر حال، ارکان استصحاب در روایت فوق، تمام نیست؛ زیرا متعلّق یقین «رکعت سوم» بوده، در حالیکه متعلّق شکّ «رکعت چهارم» است. بنابراین این روایت ربطی به استصحاب ندارد.

اگر هم ظهور روایت در این مطلب انکار شود، لااقلّ احتمال آن بوده که موجب اجمال روایت می‌شود.

*جمع‌بندی روایت سوم*

در نتیجه دلالت روایت سوم بر استصحاب (حتی در خصوص مورد آن) ناتمام است؛ با توجّه به این اشکال، عنوان «حالات» در ذیل روایت نیز به معنی حالات نماز خواهد بود. یعنی نباید به سبب شکّ، از مقدار یقینی در تعداد رکعات رفع ید شده و نماز ابطال شود. پس تعدّی از مورد روایت نیز ممکن نیست.

ج۱۱۰ ۹۸/۰۱/۳۱

**روایت چهارم: اسحاق بن عمّار**

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَم»[1]؛ متعلّق شکّ و یقین در روایت ذکر نشده، و چهار احتمال در آن داده شده که فقط یک احتمال موافق استصحاب است. بنابراین باید این احتمالات چهارگانه بررسی شوند:

*احتمال اول: یقین و شکّ در فراغ ذمّه*

مرحوم شیخ متعلّق شکّ و یقین را همان فراغ ذمّه دانسته‌اند. یعنی در جایی که شکّ در فراغ از نماز پیدا شده، باید به دنبال یقین به فراغ بود. امام علیه السلام نحوه رسیدن به «یقین به فراغ» را تعلیم نموده که باید سلام داده و رکعت مشکوک را به صورت منفصل اضافه نمود[2].

اشکالی نسبت به احتمال فوق مطرح شده که این احتمال خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در این روایت، وجودِ یقین مفروض است «فابنِ علی الیقین»؛ امّا با معنای فوق، باید یقین تحصیل شود و معنای جمله «فابنِ علی الیقین» می‌شود «حصِّل الیقین بالفراغ» که خلاف ظاهر است[3].

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۸، ص۲۱۲؛

[2]. فرائد الاصول، ج۳، ص۶۳:«فالمراد ب (الیقین)– کما فی (الیقین) الوارد فی الموثّقة الآتیة، علی ما صرّح به السیّد المرتضی رحمه اللّه، و استفید من قوله علیه السّلام فی أخبار الاحتیاط: إن کنت قد نقصت فکذا، و إن کنت قد أتممت فکذا–: هو الیقین بالبراءة، فیکون المراد وجوب الاحتیاط و تحصیل الیقین بالبراءة، بالبناء علی الأکثر و فعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه».

[3]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۶:«و یمکن ان یجعل ظهور الأمر بالبناء علی الیقین لا بتحصیله قرینة علی نفی احتمال الشیخ (قده) إذ لو کان المقصود ذلک کان ینبغی ان یأمر بتحصیله لا البناء علی یقین مفروغ عنه– کما یقتضیه سیاق الأمر بفعل متعلق بموضوع خارجی–».

*احتمال دوم: قاعده یقین*

احتمال دوم اینکه متعلّق یقین و شکّ ناظر به قاعده یقین باشد. یعنی اگر نسبت به چیزی شکّ شد، باید به یقین سابق به آن چیز اخذ شود؛ بنابراین شکّ ساری و یقین سابق در قاعده یقین اراده شده است.

اشکالِ احتمال اول، بر این احتمال نیز وارد است. توضیح اینکه در قاعده یقین، یقین سابق اکنون موجود نیست در حالیکه ظاهر روایت این است که یقین اکنون موجود بوده و در ظرف شکّ باید به سمت آن رفت. باید در ظرف شکّ یقینی باشد که به آن رجوع شود[1].

*احتمال سوم: استصحاب*

احتمال سوم از محقّق خوئی بوده که شهید صدر نیز آن را تقویت نموده است. گفته شده مراد از یقین در این روایت همان یقین استصحابی است؛ زیرا فرض وجودِ یقین شده و احتمالات در این روایت، همین سه احتمال است که وقتی یقین در دو احتمال اول به نحو فعلی نبوده و این دو احتمال بر خلاف ظاهر روایت بود، پس این احتمال متعیّن می‌شود که یقین در آن فعلی است[2].

شهید صدر فرموده این روایت نیز بر استصحاب دلالت دارد و خصوصا با توجّه به دو نکته این احتمال تقویت می‌شود: نکته اول اینکه استصحاب یک قاعده ارتکازی نزد عقلاست، که این ارتکاز به استظهار کمک می‌کند؛ و نکته دوم اینکه حجّیت استصحاب نیز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام فی الجمله مرتکز بوده (به دلیل

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۶:«فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة الیقین و لکن لا إشکال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السیاق کما قلنا فی فعلیة الیقین حین الشک و الأمر و هو یناسب الیقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن الیقین فیها لیس فعلیا بل کان فعلیا قبل الشک».

[2]. مصباح الاصول، ج۲، ص۷۶:«و ظهر بما ذکرنا صحة الاستدلال بموثقة [إسحاق بن] عمار عن أبی الحسن علیه السلام (قال علیه السلام: إذا شککت فابن علی الیقین، قلت: هذا أصل؟ قال علیه السلام: نعم) فانّ المراد منها البناء علی المتیقن و الاتیان بالمشکوک فیها منفصلة لأجل الأخبار الخاصة بالبیان المتقدم، و لا اختصاص لها بالشک فی عدد الرکعات، بل قاعدة کلّیة فی باب الصلاة و غیرها مما شک فیه، فلیس المراد من الیقین هو الیقین بالبراءة بالبناء علی الأکثر، و الاتیان بالمشکوک فیها منفصلة علی ما ذکره الشیخ (قدس سره) فانّ الداعی إلی الحمل علی هذا المعنی فی الصحیحة کون الحمل علی الأقل مخالفاً للمذهب. و بعد ما ذکرنا من عدم اختصاص الموثقة بالشک فی عدد رکعات الصلاة لا وجه للحمل علی هذا المعنی، و فی نفس الموثقة ظهور فی أنّ المراد من الیقین هو الیقین الموجود، لا تحصیل الیقین فیما بعد، فانّ قوله علیه السلام (فابن علی الیقین) أمر بالبناء علی الیقین الموجود، لا أمر بتحصیل الیقین، غایة الأمر أنّه فی الشک فی عدد الرکعات بعد البناء علی الیقین یجب الاتیان بالمشکوک فیها منفصلة للأخبار الخاصة، و لا تنافی بینها و بین الاستصحاب علی ما ذکرنا من التوجیه».

همان روایت سابق مانند صحیحه اولی و ثانیه)[۱]. بنابراین این دو ارتکاز نیز به استظهار کمک می‌کند که قاعده استصحاب استظهار شود. متعلّق یقین و شکّ ذکر نشده امّا معنی این است که اگر در چیزی شکّ شد، باید بناء بر یقین به همان شیء قرار داده شود. یکی از امتیازات این روایت نیز دلالت واضح بر تعمیم است؛ یعنی نه اینکه ظهور روایت و اطلاق آن در تعمیم باشد، بلکه تصریح به تعمیم شده است «قلت هذا اصل؟ قال نعم». یعنی این یک قاعده است و اخصاص به باب خاصّی ندارد.

*مناقشه در احتمال سوم: عدم مرکوزیت استصحاب و حجّیت آن*

به نظر می‌رسد ظهور روایت در این احتمال نیز نمی‌باشد؛ زیرا اولاً اینکه استصحاب یک امر مرتکز عقلائی باشد، ثابت نیست؛ بله بر اساس غفلت و مانند آن ممکن است انسان طبق حالت سابقه یقینی رفتار نماید، امّا این به معنی مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء نیست. به عنوان مثال انسان عادةً با دست راست غذا می‌خورد، امّا ارتکاز عقلاء بر این مطلب نیست؛ و ثانیاً ارتکاز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام نیز روشن نیست، زیرا تعداد روایات استصحاب زیاد نبوده و آن زمان نیز در ابتدای شکل‌گیری فقه شیعه بوده است. یعنی نهایتاً کشف می‌شود اصحاب ائمه به این روایات عمل کرده‌اند، امّا ارتکاز آنها به دست نمی‌آید؛

بنابراین روایت، ظهوری در استصحاب نخواهد داشت.

*احتمال چهارم: یقین و شکّ در رکعات نماز*

به نظر می‌رسد متعلّق شکّ و یقین همان رکعت نماز است. یعنی اگر شکّ بین دو و سه رکعت شد، باید بنا بر دو رکعت گذاشته شود که رکعت یقینی است؛ و اگر شکّ بین سه و چهار رکعت شد، باید بنا بر سه رکعت گذاشته شود؛ امّا در روایات دیگر بیان شده که مراد از بناء بر رکعت یقینی این است که رکعت مشکوک را باید به نحو مفصوله خواند.

به هر حال، معنی روایت این است که اگر شکّ در رکعات شود، باید بنابر رکعات یقینی گذاشته شود. این احتمال دو مؤیّد نیز دارد: مؤیّد اول اینکه مرحوم صدوق این روایت را در بحث خلل در نماز ذکر نموده و گویا

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۷:«کما ان ارتکازیة الاستصحاب و کثرة توفر رکنیه بخلاف الیقین و الشک الساری إلیه فی قاعدة الیقین و کذلک ارتکازیة حجیة الاستصحاب و ثبوته فی الجملة فی الفقه و لو بالروایات السابقة کل ذلک یصلح ان تکون مؤیدات علی إرادة الاستصحاب و تمتاز هذه الروایة علی سابقتها بظهورها بل صراحتها فی العموم و الکبروية و قد التفت إلی ذلک السائل فسأل الإمام علیه السلام أن هذا أصل فأجابه انه أصل و قاعدة».

ایشان هم برداشت کرده که این روایت مرتبط با رکعات نماز است و ربطی به استصحاب ندارد[۱]؛ و مؤیّد دوم اینکه روایات دیگری به همین تعبیر وجود دارد که مرتبط با شکّ در رکعات نماز است مانند روایت علاء بین رزین «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّیَالِسِیِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّی رَکْعَتَیْنِ وَ شَکَّ فِی الثَّالِثَةِ قَالَ یَبْنِی عَلَی الْیَقِینِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّی رَکْعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ»[۲]؛

بنابراین ظهور روایت در یقین و شکّ به رکعات نماز است؛ و لااقلّ این احتمال نیز وجود داشته و احتمال دلالت روایت بر استصحاب نیز وجود دارد، که روایت مجمل می‌شود؛ لذا استدلال به آن برای اعتبار استصحاب صحیح نیست.

*جمع‌بندی روایت چهارم*

با توجّه به مطالب فوق، دلالت این روایت بر استصحاب، روشن نیست.

**روایت پنجم: روایت خصال**

«وَ فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی حَدِیثِ الْأَرْبَعِمِائَةِ قَالَ: مَنْ کَانَ عَلَی یَقِینٍ فَشَکَّ فَلْیَمْضِ عَلَی یَقِینِهِ فَإِنَّ الشَّکَّ لَا یَنْقُضُ الْیَقِینَ»[۳]؛

این روایت ابتدا از حیث سندی، و سپس از حیث دلالی بررسی می‌شود:

*بحث سندی*

سند این روایت تمام نیست؛ زیرا «قاسم بن یحیی» در سند واقع شده[۴]، که توثیق خاصّی نداشته؛ و حتی ابن غضائری[۵]، و علّامه[۶]، نیز وی را تضعیف نموده‌اند؛ دو راه بر اعتبار روایت ذکر شده، که باید بررسی شوند:

---

[۱]. من لایحضره الفقیه، «باب احکام السهو فی الصلاة»، ج۱، ص۳۳۸.

[۲]. همان، ص۲۱۵.

[۳]. وسائل الشیعة، ج۱، ص۲۴۶؛

[۴]. الخصال، ج۲، ص۶۱۰:«حَدَّثَنَا أَبِی رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ الْیَقْطِینِیُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ یَحْیَی عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ جَدِّی عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِی مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَةِ بَابٍ مِمَّا یُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِی دِینِهِ وَ دُنْیَاهُ قَالَ ... ».

[۵]. رجال ابن الغضائری، ص۸۶:«القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد مولی المنصور. روی عن جده. ضعیف».

[۶]. الخلاصة، ص۲۴۸:«القاسم بن یحیی بن یحیی بن الحسن بن راشد مولی المنصور روی عن جده ضعیف».

الف. مرحوم صدوق حکم به صحّت روایتی نموده که در سند آن «قاسم بن یحیی» واقع شده است[۱]؛ بنابراین این فرد توثیق شده است. مرحوم بهبهانی این راه را برای توثیق وی قبول نموده است[۲].

به نظر می‌رسد نهایت کلام مرحوم صدوق همان صحّت روایت است، نه وثاقت روات آن روایت؛ بنابراین کلام ایشان دلالتی بر توثیق «قاسم بن یحیی» ندارد.

ب. راه دوم اینکه «قاسم بن یحیی» در اسناد کتاب «کامل الزیارات» واقع شده (هرچند از مشایخ بدون واسطه نیز نمی‌باشد)، و همین برای توثیق وی کافی است[۳]؛

به نظر می‌رسد این راه نیز برای توثیق وی صحیح نیست؛ زیرا در مباحث فقه گفته شده که توثیق افراد واقع در اسناد «کامل الزیارات» حتی نسبت به مشایخ بدون واسطه نیز مورد قبول نیست؛ علاوه بر اینکه محقّق خوئی نیز که ابتدا تمام افراد واقع در اسناد این کتاب را ثقه دانسته، سپس عدول نموده و فقط مشایخ بدون واسطه را قبول کرده‌اند.

بنابراین سند روایت، معتبر نبوده؛ و اگر دلالت آن تمام باشد، باید به همراه روایات دیگر به حدّ استفاضه برسد.

ج۱۱۱ ۹۸/۰۲۰۲

*بحث دلالی*

برخی ظهورات در این روایت موافق قاعده یقین بوده؛ و برخی ظهورات نیز موافق قاعده استصحاب است. بنابراین باید این ظهورات بررسی شوند، که اگر هر دو دسته ظهور قبول شود، روایت مجمل می‌شود؛ امّا اگر فقط دسته دوم از ظهورات قبول شوند، استدلال به این روایت بر اعتبار استصحاب صحیح خواهد بود.

---

[۱]. من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۵۹۸:«وَ قَدْ أَخْرَجْتُ فِی کِتَابِ الزِّیَارَاتِ وَ فِی کِتَابِ مَقْتَلِ الْحُسَیْنِ ع أَنْوَاعاً مِنَ الزِّیَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْکِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّیَارَاتِ عِنْدِی مِنْ طَرِیقِ الرِّوَایَةِ وَ فِیهَا بَلَاغٌ وَ کِفَایَةٌ».

[۲]. الحاشیة علی منهج المقال، ص۲۸۷:«قوله فی القسم بن یحیی ضعیف) اه :(هذا من کلام غض فلا وثوق به وروایة الأجلة سیما مثل احمد بن محمد بن عیسی عنه تشیر إلی الاعتماد علیه بل والوثاقة وکثرة روایاته والافتاء بمضمونها تؤیده ویؤید فساد کلام غض فی المقام عدم تضعیف شیخ من المشایخ العظام الماهرین بأحوال الرجال إیاه وعدم طعن أحد ممن ذکره فی مقام ذکره فی ترجمته وترجمة جده وغیرهما ومه تبع غض بناء علی جواز عثوره علی ما لم یعثروا علیه وفیه ما فیه لما ذکرت هنا مضافا إلی ما ذکرته فی الفواید وبعض التراجم من عدم اعتبار تضعیفات غض».

[۳]. معجم رجال الحدیث، ج۱۴، ص۶۵:«أن القاسم بن یحیی ثقة لشهادة ابن قولویه بوثاقته و لا یعارضها تضعیف ابن الغضائری لما عرفت من عدم ثبوت نسبة الکتاب إلیه».

*ظهور اول: سبق زمان یقین از زمان شکّ*

ظهور اول اینکه گفته شده ظاهر عبارت «مَن کان علی یقینٍ فشکّ» در این است که زمان یقین قبل از زمان شکّ است؛ زیرا «کان» به صیغه ماضی آمده که ظهور دارد در اینکه ابتدا یقین وجود داشته و سپس شکّ پیدا شده است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ زیرا زمان شکّ و یقین در استصحاب یکی است، و فقط در قاعده یقین، زمان شکّ و یقین متفاوت است. یعنی در قاعده یقین، ابتدا یقین بوده و سپس زائل می‌شود و تبدیل به شکّ می‌شود. پس این ظهور از روایت، موافق قاعده یقین است.

شهید صدر چنین ظهوری در روایت را قبول نکرده و فرموده خصوصیتی در استصحاب هست که موجب می‌شود تعبیرِ «کان علی یقینٍ فشکّ» در مورد استصحاب نیز صحیح و عرفی باشد؛ خصوصیت استصحاب این است که زمان متیقّن در استصحاب قبل از زمان مشکوک است. یعنی یقین به حدوث شیئی تعلّق گرفته و شکّ در بقاء آن شده است. بنابراین زمان متیقّن، قبل از زمان مشکوک است. همین خصوصیت موجب می‌شود تعبیر از استصحاب به «مَن کان علی یقینٍ فشکّ» کاملاً عرفی و بدون عنایت باشد. به عبارت دیگر تعبیر «کنتُ علی یقینٍ بعدالة زیدٍ، فشککتُ فیه» در مورد استصحاب صحیح است. بنابراین این عبارت با استصحاب و قاعده یقین سازگار است؛ زیرا سبق یقین و یا سبق متیقّن، کافی است تا چنین عبارتی عرفی باشد.

به نظر می‌رسد جواب ایشان صحیح بوده و ظهور این فراز از روایت در قاعده یقین نیست[1].

*ظهور دوم: وحدت متعلّق یقین و شکّ*

ظهور دوم اینکه وقتی متعلّق یقین و شکّ ذکر نشده، ظاهراً متعلّق آنها یکی است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ متعلّق یقین و شکّ در قاعده یقین یکی بوده؛ امّا در متعلّق یقین و شکّ در استصحاب، متفاوت است؛ یعنی متعلّق یقین «حدوث شیء» و متعلّق شکّ «بقاء آن شیء» است. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شکّ در عدالت زید در همان روز شنبه شود، قاعده یقین خواهد بود؛ امّا یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شکّ در بقاء عدالت زید در روز یکشنبه شود، استصحاب است. در نتیجه ظهور روایت در وحدت متعلّق یقین و شکّ، موافق قاعده یقین است.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۹:«الرابع– ان خصوصیة الترتب و تقدم الیقین علی الشک محفوظ فی موارد الاستصحاب أیضا بعد إعمال عنایة لا بد من إعمالها فی أدلة الاستصحاب جمیعا و هی تجرید متعلق الیقین و الشک عن خصوصیتی الحدوث و البقاء و إضافتها إلی ذات الشیء فانه بهذه العنایة المصححة لإسناد النقض إلیهما یکون الیقین کأنه زال و حل محله الشک و لهذا نجد ان من کان یعلم بعدالة زید ثم احتمل زوالها یقول کنت علی یقین بعدالته فشککت دون ایة عنایة و بهذا یظهر انسجام هذا الظهور مع الاستصحاب حتی لو أرید به التقدیر الثانی أی زوال الیقین بالشک و الّذی لعله الظاهر من التعبیر و لو من جهة ارتکازیة التضاد و التنافر بین صفتی الیقین و الشک».

جوابی از این استظهار داده شده که متعلّق یقین و شکّ در روایت ذکر نشده؛ و اصلاً اشاره‌ای به متیقّن و مشکوک نشده است. بله اگر جمله «فشکّ فی نفسِ ما تیقّن به» آمده بود، ظهور در وحدت متعلّق یقین و شکّ داشت؛ امّا چنین تعبیری نیامده است. بنابراین اگر ذات متعلّق در نظر گرفته شود (یعنی «عدالت زید» بدون لحاظ زمان) در استصحاب نیز متعلّق یقین و شکّ وحدت داشته و این تعبیر برای استصحاب نیز عرفی خواهد بود. به عبارت دیگر وقتی متعلّق حذف شده، وحدت در ذات متعلّق‌ها کافی بوده؛ و نیازی نیست وحدت در زمان متعلّق‌ها نیز وجود داشته باشد. بنابراین این ظهور از روایت نیز موافق قاعده یقین نیست[۱].

*ظهور سوم: جمع یقین و شکّ در یک زمان*

ظهور سوم از محقّق خوئی است که فرموده ظهور جمله «فلیمض علی یقینه» در استصحاب دارد؛ زیرا ظاهر این عبارت در فعلیت یقین در ظرف شکّ می‌باشد. یعنی در زمان حکم ظاهری و تعبّد، یقین نیز فعلی است. بنابراین این عبارت موافق استصحاب است و با قاعده یقین سازگار نیست؛ زیرا در قاعده یقین در ظرف تعبّد و ظرف شکّ، یقینِ فعلی وجود ندارد[۲].

شهید صدر این ظهور را قبول نکرده و فرموده در قاعده یقین نیز در ظرف شکّ، یقین وجود دارد امّا نه به اعتبار ظرف شکّ، بلکه به اعتبار ظرف وجودِ یقین که سابق بوده است. یعنی ظهور عبارت در فرض تحقّق یقین بوده؛ و همین که فرض یقینی شود که قبلاً موجود بوده، کافی است. استعمال مشتقّ به لحاظ ظرف تلبّس، حقیقی است. به عنوان مثال فرض شود کسی دیروز زید را در حال قیام دیده، و امروز زید نشسته است. چنین شخصی صحیح است که جمله «رأیتُ زیداً قائماً امسِ» را استعمال نماید و این استعمال، حقیقی است. در نتیجه جمله «فلیمضِ علی یقینه» ظهوری در یقین «بالفعل» ندارد تا موافق استصحاب شود؛ بله باید یقینِ فعلی وجود داشته

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۹۰:«الظهور الثالث– ظهور الروایة فی وحدة متعلقی الیقین و الشک و الوحدة من تمام الجهات حتی الزمان تناسب قاعدة الیقین لا الاستصحاب. و فیه: ان هذه الوحدة لم یدل علیها لفظ خاص إذ لم یقل (من شک فی نفس ما تیقن به) و انما استفید ذلک من حذف المتعلق للیقین و الشک و هو کما یناسب مع وحدة المتعلق من جمیع الجهات یناسب مع وحدته من غیر ناحیة الزمان و إضافة الیقین و الشک إلی ذات الشیء کما أشرنا».

[۲]. مصباح الاصول، ج۲، ص۷۸:«و یمکن أن یجاب عن الاشکال المذکور: بأن ظاهر قوله علیه السلام (فلیمض علی یقینه) هو الاستصحاب لا قاعدة الیقین، لکونه أمراً بالبناء علی الیقین الموجود نظیر ما مرّ فی قوله علیه السلام (فابن علی الیقین) و لیس فی مورد القاعدة یقین فعلی حتی یؤمر بالبناء علیه، بل کان یقین و قد زال بالشک الساری، بل لم یعلم أنّه کان یقیناً لاحتمال کونه جهلًا مرکباً، و یعتبر فی الیقین مطابقته للواقع بخلاف القطع، غایة الأمر أنّه کان تخیل الیقین و لا یصحّ التعبیر عن التردد النفسانی الموجود فعلًا بالیقین، لعدم صحة إطلاق الجوامد إلّا مع وجود المبدأ، و إطلاق المشتق علی المنقضی عنه المبدأ حقیقةً و إن کان محلًا للکلام، إلّا أنّه لیس فی الروایة لفظ المتیقن حتی یقال إنّه شامل لمن کان متیقناً باعتبار المنقضی عنه المبدأ علی أحد القولین فی المشتق، هذا».

باشد، تا استعمال این جمله صحیح باشد. یقین فعلی نیز اعمّ از این است که اکنون موجود باشد، و یا در ظرف خودش یقین فعلی وجود داشته باشد. در نتیجه این جمله نیز ظهوری در استصحاب ندارد[۱].

به نظر می‌رسد تهافتی در کلام شهید صدر وجود دارد؛ زیرا ایشان در ذیل بحث از روایت قبل فرمودند جمله «فابن علی الیقین» ظهور در فعلی بودن یقین داشته لذا ظهور در استصحاب دارد. به نظر می‌رسد تفاوتی بین «فابن علی الیقین» و «فلیمضِ علی یقینه» وجود ندارد، پس این جمله نیز باید ظهور در استصحاب داشته باشد. عبارت ایشان ذیل روایت قبل اینگونه است:«**فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة الیقین و لکن لا إشکال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السیاق کما قلنا فی فعلیة الیقین حین الشک و الأمر و هو یناسب الیقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن الیقین فیها لیس فعلیا بل کان فعلیا قبل الشک**»[۲]؛ البته این اشکال فنّی بر کلام ایشان نیست (زیرا ممکن است کلام فعلی صحیح باشد، و کلام قبلی باطل باشد؛ و یا بالعکس)، بلکه فقط تذکّری است که چنین ظهوری خیلی روشن نیست؛ امّا به نظر می‌رسد کلام فعلی ایشان در اشکال به محقّق خوئی، صحیح است. یعنی جمله «فلیمضِ علی یقینه» ظهوری در یقین استصحابی ندارد؛ زیرا عنوان «عمل به یقین» عرفاً در مورد عمل به یقین فعلی و عمل به یقین سابق به کار می‌رود. بنابراین این فراز نیز ظهوری در استصحاب ندارد.

*ظهور چهارم: تعاصر یقین و شکّ*

ظهور چهارم اینکه ظهور جمله «فانّ الشکّ لاینقض الیقین» در تعاصر زمان یقین و شکّ است. توضیح اینکه این جمله به این معنی است که شکّ نمی‌تواند مبطل و ناقض و مُعدِم یقین باشد. به نظر می‌رسد اگر این جمله نصّ نباشد، لااقلّ ظهور در تعاصر یقین و شکّ دارد. بنابراین ظهور این جمله در استصحاب است؛ زیرا فقط در استصحاب، زمان شکّ و یقین یکی است؛ امّا زمان شکّ و یقین در قاعده یقین متفاوت است.

به نظر می‌رسد این ظهور در روایت وجود داشته، و ظهور روایت در قاعده استصحاب است.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۹:«و فیه– ان استفادة قاعدة الیقین منها لا تعنی إطلاق الیقین بلحاظ ما بعد الانقضاء بل بلحاظ زمان فعلیته و هو الزمان السابق و هذا واضح، و اما دعوی ظهورها فی تعاصر زمان الحکم و هو المضی مع زمان الیقین فهذا لا موجب له فان غایة ما یقتضیه الأمر بالمضی علی الیقین السابق لزوم افتراض وجود یقین سابق و الفراغ عنه لأن کل حکم یجعل فی فرض الفراغ عن موضوعه إلّا ان هذا لا یعین ان یکون الموضوع هو الیقین الاستصحابی لا الیقین فی القاعدة فان کلا من الیقینین صالح لأن یکون موضوعا للحکم بالمضی الظاهری غایة الأمر فی الاستصحاب یکون موضوع هذا الجعل الظاهری الیقین المتعلق بالمتیقن السابق و فی القاعدة یکون موضوع الجعل الظاهری نفس الیقین السابق و الّذی حل محله الشک، نعم فی مثل أکرم العالم لا بد من ان یکون المکرم عالما حین وجوب الإکرام إلّا ان ذلک من جهة عدم صدق عنوان إکرام العالم علی إکرامه– بناء علی ظهور المشتق فی المتلبس– و لهذا لو کان العنوان أکرم من کان عالما نجد صدقه علی إکرام المنقضی علمه لصدق الاتصاف بما أخذ موضوعا مفروغا عنه فی الجعل».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۸۶؛

*جمع‌بندی روایت پنجم*

با توجّه به مباحث فوق، روایت خصال، بر قاعده استصحاب دلالت داشته؛ و بر عمومیت استصحاب در تمام ابواب فقهی نیز دلالت دارد؛ امّا سند آن ضعیف است.

بنابراین این روایت، مؤیّدِ اعتبار استصحاب بوده؛ و ممکن است در کنار روایات دیگر، مفیدِ استفاضه باشد.

ج۱۱۲ ۹۸/۰۲/۰۳

**روایت ششم: مکاتبه قاسانی**

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ»[1]؛

مراد از «الیوم الذی یشکّ فیه» می‌تواند روز مردّد بین آخر ماه شعبان و اول ماه رمضان، و یا روز مردّد بین آخر ماه رمضان و اول ماه شوّال باشد؛ مراد از «الیقین لایدخُلُ فیه الشکّ» این است که شکّ نمی‌تواند موجب از بین رفتن یقین شود؛ زیرا یقین و شکّ متضادّ هستند، و با آمدن یکی، دیگری از بین رفته و زائل می‌شود. پس معنای عبارت فوق «الیقین لایهدمه او لایزیله او لایبطله او لایعدمه الشکّ» می‌باشد. این عبارت، کبرای استدلال بوده و حضرت این قاعده را ابتداءً و به صورت کلی بیان فرموده‌اند؛ بنابراین ظهوری در اختصاص به ماه رمضان ندارد.

سند روایت ضعیف است؛ زیرا «علی بن محمد القاسانی» توثیق خاصّی ندارد؛ بلکه شیخ طوسی در کتاب رجال وی را تضعیف نموده[2]؛ و نقل شده که «غمز علیه احمد بن محمد بن عیسی»[3]؛

*اشکال دلالی: اخذ یقین در موضوع وجوب صوم*

مرحوم آخوند در دلالت روایت در کفایه اشکالی تحت عنوان «ربما یقال» مطرح نموده، امّا از این اشکال پاسخی مطرح نکرده است (پس یا اشکال را قبول نموده، و یا نسبت به آن تردید داشته است). اشکال اینکه اگر به روایات باب صوم مراجعه شود، برای فقیه قطع پیدا می‌شود که مراد از یقین در این روایت همان «یقین به دخول

---

[1]. وسائل الشیعة، ج۱۰، ص۲۵۵.

[2]. رجال الطوسی، ص۳۸۸:«علی بن محمد القاسانی ضعیف أصبهانی من ولد زیاد مولی عبد الله بن عباس من آل خالد بن الأزهر».

[3]. رجال النجاشی، ص۲۵۵:«علی بن محمد بن شیرة القاسانی (القاشانی) أبو الحسن کان فقیها مکثرا من الحدیث فاضلا غمز علیه أحمد بن محمد بن عیسی و ذکر أنه سمع منه مذاهب منکرة و لیس فی کتبه ما یدل علی ذلک».

ماه مبارک» است که موضوع وجوب صوم بوده؛ و «یقین به خروج ماه مبارک» است که موضوع وجوب افطار می‌باشد. بنابراین این روایت فقط دلالت دارد که در موضوع وجوب صوم و موضوع وجوب افطار، یقین اخذ شده؛ و شکّ کافی نیست. بنابراین این روایت، ربطی به استصحاب ندارد[۱].

*جواب: ظهور روایت در استصحاب*

شهید صدر اشکال دلالی مرحوم آخوند را قبول ننموده، و فرموده این کلام جداً خلاف ظاهر روایت است. زیرا اولاً حمل یقین در روایت، بر یقین به دخول ماه رمضان و یقین به خروج ماه رمضان، خلاف ظاهر بوده و قرینه‌ای ندارد. یعنی ظاهر جمله «الیقین لایدخل فیه الشکّ» خصوصاً در سوال و جواب و کتابت، در جنس یقین است. عبارت «صم للرؤیة» نیز تفریع بر این قاعده کلی است. بنابراین نکته اول اینکه قرینه‌ای بر حمل یقین به حصّه وجود ندارد؛ و ثانیاً معنی جمله «الیقین لایدخل فیه الشکّ» با بیان مرحوم آخوند این می‌شود که شکّ حکم یقین را ندارد «الیقین لا یلحقه الشکّ فی الحکم» که این نیز خلاف ظاهر است. نظیر اینکه گفته شود «الماء لایدخل فیه التراب» و مراد این باشد که خاک حکم آب را ندارد (و آب مطهّر بوده، امّا خاک مطهّر نیست)؛ پس معنای مرحوم آخوند بر خلاف ظاهر این فراز از روایت است؛ امّا اگر روایت بر استصحاب تطبیق شود، معنی جمله فوق این می‌شود که شکّ مزیل یقین نیست. یعنی عدم دخول شکّ در یقین، به معنای این است که با آمدن شکّ، یقین زایل نشده و از بین نمی‌رود. در نتیجه ظهوری در روایت نیست که یقین، حمل بر حصّه شده و جنس نباشد.

امّا تتبع روایات که ادّعا شده موجب قطع می‌شود که مراد همان «یقین به دخول ماه رمضان» است؛ نیز ناتمام است؛ زیرا حتی یک روایت نیز وجود ندارد که عنوان یقین در آن به کار رفته و متعلّق آن دخول یا خروج ماه رمضان باشد. بله عباراتی نظیر «صم للرؤیة» و مانند آن بسیار وجود دارد، امّا عنوان یقین در آنها به کار نرفته است، تا قرینه شوند که یقینِ در این روایت نیز حمل بر حصّه شود[۲].

---

[۱]. کفایة الاصول، ص۳۹۷:«و ربما یقال إن مراجعة الأخبار الواردة فی یوم الشک یشرف القطع بأن المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان و أنه لا بد فی وجوب الصوم و وجوب الإفطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه و أین هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فی الوسائل لذلک من الباب تجده شاهدا علیه».

[۲]. مباحث الاصول، ج۵، ص۱۵۷:«إلّا أنّ تفسیر المحقّق الخراسانی (رحمه الله) خلاف الظاهر من وجوه، عمدتها وجهان: الأوّل هو الوجه الأوّل من الوجوه التی ذکرناها فی مقام التعلیق علی کلام المحقّق النائینی (رحمه الله) حیث إنّه حمل (قدس سره) الیقین و الشکّ علی خصوص الیقین و الشکّ بشهر رمضان و شوال لا جنس الیقین و الشک، و هو خلاف الظاهر. الثانی أنّ حمل الدخول علی المغایرة فی الحکم لیس عرفیاً، کأن یقول (الماء لا یدخله التراب)، أی لا یلحقه حکم الماء فی التطهیر مثلًا، و هذا بخلاف حمله علی النقض و الإفساد؛ إذ باعتبار تضادّ الیقین و الشکّ عرفاً یقال إنّ إدخال الشکّ فی الیقین إفساد له، و نقض و إخلال بترکیبه مثلًا، فیحکم تعبّداً بعدم دخول الشکّ فی الیقین، أی عدم

*جمع‌بندی روایت ششم*

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر در پاسخ به مرحوم آخوند صحیح است؛ بنابراین مفاد روایت این است که باید به یقین عمل شده، و شکّ موجب کنار زدن یقین نیست. در نتیجه ظهور این عبارت در استصحاب است. یعنی «الیقین لاینقضه الشکّ و لایعدمه الشکّ و لایبطله الشکّ». بنابراین دلالت این روایت بر استصحاب، تمام بوده؛ و دلالت بر تعمیم به تمام ابواب فقهی نیز دارد؛ امّا همانطور که گفته شد، سند آن ضعیف است.

علاوه بر اینکه موضوع وجوب صوم «یقین» نیست؛ بلکه از آیه شریفه استفاده می‌شود که موضوع وجوب صوم «ماه رمضان» است؛ زیرا ظهور آیه شریفه «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» در این است که در ماه رمضان باید روزه گرفت، و موضوع وجوب صوم همان ماه رمضان است؛ مراد از «صم للرؤیة» در روایات نیز این است که «رؤیت» موجب احراز ماه مبارک (یعنی موضوع وجوب صوم) است؛ نه اینکه «رؤیت» و یا «احراز»، موضوع وجوب صوم باشند. به عبارت دیگر احراز ماه رمضان، موجب تنجّز وجوب صوم می‌شود، نه اینکه موجب فعلیت وجوب صوم باشد.

**روایت هفتم: صحیح عبدالله بن سنان**

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّی أُعِیرُ الذِّمِّیَّ ثَوْبِی وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ یَأْکُلُ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ فَیَرُدُّهُ عَلَیَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّیَ فِیهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِیهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِکَ فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَه»[1]؛

نیازی به بررسی وثاقت پدرِ «ابن سنان» نیست؛ زیرا همین که «عبدالله ابن سنان» در جلسه حاضر بوده، و این ماجرا را نقل می‌کند، کافی است. مراد از «لاتغسله من اجل ذلک» این است که شرب خمر و اکل خنزیر توسط ذمّی، موجب لزوم تطهیر نیست؛ جمله «فانّک» بیان و تعلیلی برای حکم به عدم لزوم تطهیر است؛ در این فراز امام علیه السلام نفرمودند «چون نمی‌دانی طاهر است یا نجس، پس طاهر است» تا بر قاعده طهارت منطبق شود؛ بلکه فرموده‌اند «چون سابقاً یقین به طهارت داشتی و شکّ در طهارت نمودی، پس به حالت سابقه اخذ کن و بنابر طهارت بگذار» که منطبق بر استصحاب است.

---

إفساده له. و أمّا ما ذکره من إشراف الروایات للفقیه علی القطع بما ذکره فغیر صحیح، و لا توجد روایة واحدة تدلّ علی موضوعیة الیقین فی المقام. و قوله (إیّاک و الظنّ و الشکّ) و نحو ذلک لا یدلّ علی موضوعیّة الیقین، بل یکون فی مقام بیان أنّ قصد امتثال صوم شهر رمضان یجب أن یکون بنحو الیقین، فلا یصحّ الصوم بقصد صوم شهر رمضان مع الشکّ فی دخول شهر رمضان».

[1]. وسائل الشیعة، ج۳، ص۵۲۱.

*بررسی دلالت روایت بر استصحاب در تمام ابواب فقهی*

به نظر می‌رسد دلالت روایت بر استصحاب تمام است؛ امّا تعمیم آن از باب طهارت و نجاست به سائر ابواب قابل استفاده نیست؛

برخی قائلند این روایت نیز بر تعمیم دلالت دارد؛ زیرا امام علیه السلام در مقام تعلیل، قاعده استصحاب را تطبیق نمودند. یعنی «لاتغسله» همان حکم مسأله بوده و سپس در مقام تعلیل، قاعده استصحاب مطرح شده است؛ بنابراین ممکن است ناظر به قاعده عمومی باشد، و اختصاصی به باب طهارت و نجاست نداشته باشد، خصوصاً اگر قبول شود استصحاب یک قاعده مرکوز عرفی است[1].

اگر در مرکوزیت استصحاب تردید شود، تعمیم مشکل است؛ بنابراین این روایت نیز از مواردی است که نه ظهور در تعمیم دارد و نه ظهور در خصوص باب.

*جمع‌بندی روایت هفتم*

به نظر می‌رسد دلالت این روایت بر استصحاب تمام است؛ امّا تعمیم به ابواب دیگر فقهی از این روایت به دست نمی‌آید.

ج۱۱۳ ۹۸/۰۲/۰۴

**روایت هشتم: موثّقه عمّار**

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»[2]؛

ادّعا شده این روایت نیز بر اعتبار استصحاب دلالت دارد؛ توضیح اینکه سه طهارت در فقه وجود دارد: اول «طهارت واقعیه»؛ و دوم «طهارت ظاهریه» که موضوع آن شکّ در وجودِ طهارت واقعیه است؛ و سوم «طهارت استصحابیه» که موضوع آن شکّ در بقاء طهارت واقعیه است؛ با توجّه به این نکته، هفت احتمال نسبت به طهارت مذکور در این روایت وجود دارد: احتمال اول اینکه فقط «طهارت واقعیه» باشد؛ احتمال دوم اینکه فقط «طهارت ظاهریه» باشد؛ احتمال سوم اینکه فقط «طهارت استصحابیه» باشد؛ سه احتمال دیگر از ترکیب دو طهارت از این

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۹۴:«و هی و ان کانت واردة فی خصوص الطهارة الخبثیة إلّا انه یمکن استفادة الکلیة و التعمیم منها بدعوی ظهور سیاقها فی التعلیل و إلقاء القاعدة الکلیة خصوصا إذا فرضنا ارتکازیة الاستصحاب».

[2]. وسائل الشیعة، ج۳، ص۴۶۷؛

سه طهارت به دست می‌آید؛ و احتمال هفتم نیز اینکه هر سه طهارت باشد (که مرحوم آخوند در یکی از دو قول خود، قائل شده است)؛

*استدلال به روایت بر اعتبار استصحاب*

طهارت استصحابیه در چهار احتمال از بین هفت احتمال فوق، وجود دارد: احتمال اول فقط طهارت استصحابیه؛ احتمال دوم طهارت استصحابیه و واقعیه؛ احتمال سوم طهارت استصحابیه و ظاهریه؛ و احتمال چهارم هر سه طهارت؛ دلالت روایت فوق بر طهارت ظاهریه و استصحابیه از بین این چهار احتمال، اظهر است؛ لذا فقط دلالت روایت بر استصحاب بر اساس همین احتمال بیان می‌شود (عمده وجه مطرح شده برای دلالت روایت بر استصحاب نیز همین وجه است):

جمله «کل شیء نظیف» در صدر روایت، بر طهارت ظاهریه دلالت دارد؛ زیرا هرچند «شیء» اطلاق دارد امّا در جمله بعدی «حتی تعلم» بوده که موجب تقیید آن می‌شود. بنابراین مفاد جمله اول این می‌شود که «کلُّ شیء لاتعلم انّه قذر، نظیفٌ»، لذا بر طهارت ظاهریه دلالت دارد؛ و جمله دوم یعنی «حتی تعلم انّه قذر» نیز بر طهارت استصحابیه دلالت دارد؛ زیرا این جمله دلالت دارد که آن طهارت ظاهریه که در صدر مطرح شده بود، استمرار دارد تا زمانی که علم به قذارت پیدا شود؛ یعنی حالت سابقه لحاظ شده است.

*اشکال: عدم نیاز به تعبّد جدید، در طهارت ظاهریه*

به نظر می‌رسد این روایت بر استصحاب، دلالتی ندارد؛ زیرا اولاً «حتی» دلالتی بر استمرار ندارد؛ و ثانیاً بقاء طهارت ظاهریه نیاز به تعبّد ندارد، بلکه بقاء طهارت ظاهریه دائر مدار بقاء موضوع (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) است. یعنی اینگونه نیست که حدوث طهارت ظاهریه یک تعبّد نیاز داشته، و بقاء آن نیز تعبّد دیگری نیاز داشته باشد. بنابراین مدلول این روایت نیز دو تعبّد نیست، بلکه فقط تعبّد به طهارت ظاهریه است. اگر موضوع طهارت ظاهریه (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) باشد، طهارت ظاهریه نیز وجود دارد؛ و اگر موضوع آن منتفی شود، طهارت ظاهریه نیز وجود نخواهد داشت؛

بنابراین این روایت دلالتی بر استصحاب ندارد؛ خصوصاً که در این روایت اصلاً اشاره‌ای به حالت سابقه نشده، در حالیکه یکی از ارکان استصحاب، یقین به حالت سابقه است.

در نتیجه این روایت فقط بر طهارت ظاهریه دلالت دارد، و عمده دلیل قاعده طهارت نیز همین موثّقه است.

*جمع‌بندی روایت هشتم*

با توجّه به مباحث فوق، این روایت اصلاً دلالت بر استصحاب (حتی در خصوص مورد آن) ندارد.

**جمع‌بندی دلالت اخبار بر اعتبار استصحاب**

همانطور که گفته شد سه دلیل بر اعتبار استصحاب مطرح شده: دلیل ظنّ؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که دو دلیل اول تمام نبودند. در دلیل سوم یعنی روایات نیز هشت روایت مطرح شد که سه روایت (سوم و چهارم و هشتم) اصلاً دلالتی بر استصحاب نداشتند: دو روایت (اول و هفتم) از پنج روایت باقیمانده، بر استصحاب به نحو خصوص دلالت داشتند (یعنی در باب طهارت حدثیه، و در باب طهارت خبثیه) که سند هر دو معتبر است؛ و سه روایت دیگر (دوم و پنجم و ششم) بر استصحاب به نحو عموم در تمام ابواب دلالت دارند؛

از این سه روایت، سند روایت دوم معتبر بوده، امّا سند دو روایت دیگر (پنجم و ششم) ضعیف است. بنابراین دلیل اعتبارِ استصحاب، مجموع سه روایت است که یکی سنداً تمام است؛ و مؤیّد آن نیز دو روایت اول و هفتم است که سند معتبر داشتند امّا اختصاص به طهارت حدثیه و طهارت خبثیه دارند؛

به نظر می‌رسد این مقدار از ادلّه، برای اعتبار استصحاب کافی است.

**خاتمه: ارکان استصحاب**

استصحاب چهار رکن دارد: یقین به وجود؛ شکّ در بقاء؛ وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه؛ وجودِ اثر عملی برای مستصحب در مرحله بقاء؛ یعنی از روایات به دست می‌آید که این چهار رکن باید در استصحاب باشد. مراد از ارکان استصحاب همان «موضوع استصحاب» است؛ یعنی اگر این چهار موضوع باشد، شارع تعبّد استصحابی دارد؛ امّا اگر یکی از این چهار مورد مفقود باشد، استصحاب و تعبّد نیست. این ارکان چهارگانه به ترتیب بررسی می‌شوند:

**رکن اول: یقین به وجود**

این رکن مورد قبول مشهور علماء بوده و از آن به «الیقین بالحدوث» تعبیر کرده‌اند. باید توجّه شود که «حدوث» خصوصیتی ندارد و استصحاب در عدم ازلی نیز در نظر مشهور جریان دارد (در حالیکه حدوثی در عدم ازلی نیست). بنابراین رکن اول «یقین به وجود» است؛ و حتی «وجود» نیز خصوصیتی ندارد، بلکه آنچه معتبر می‌باشد، اعمّ از وجود و واقعیت است. لذا استصحاب در «عدم شیء» نیز جریان دارد.

دلیل مشهور بر اعتبار این رکن، همان ادلّه استصحاب است. یعنی در ادلّه استصحاب «یقین» اخذ شده است مانند «لاتنقض الیقین بالشکّ» و «الشکّ لاینقض الیقین» و «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ»؛ ظهور این عبارات در این است که یقین، موضوع استصحاب است؛ لذا اگر یقین نباشد، تعبّد استصحابی هم نیست.

*نظر شهید صدر در رکن اول: متیّقن*

شهید صدر با قول مشهور مخالفت نموده و فرموده «یقین به حدوث» یک طریق است؛ و موضوع استصحاب همان «موجود سابق» می‌باشد. یعنی همین که شیئی موجود باشد سابقاً، و شکّ در وجود آن شود، استصحاب جاری است هرچند مکلّف یقین به آن نداشته باشد.

دلیل ایشان همان صحیحه عبدالله بن سنان است «**فاغسله قبل ان اصلّی فیه؟ فقال ابوعبدالله علیه السلام صلِّ فیه و لاتغسله من اجل ذلک فانّک اعرته ایّاه و هو طاهر**»، یعنی زمان عاریه طاهر بود؛ نه اینکه زمان عاریه، یقین به طهارت آن وجود داشت؛ و عبارت بعدی «**و لم تستیقن انّه نجّسه**» به معنی شکّ در طهارت است. پس دو رکن استصحاب «وجود طهارت» و «شکّ در بقاء آن» می‌باشد؛ نه اینکه «یقین به طهارت» رکن باشد. بنابراین اگر یقین به شیء هم نبوده بلکه اماره بر آن اقامه شود، برای جریان استصحاب کافی است. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای از طهارتِ یک شیء خبر دهد و شکّ در بقاء آن شود، استصحاب جاری خواهد بود.

البته در سائر روایات، عنوان «یقین» به کار رفته است؛ ایشان وجه جمع بین این روایت و سائر روایات را به این می‌داند که یقین در سائر روایات طریقی است؛ نظیر اینکه گفته شود «اگر دانستی خمر است، از آن اجتناب کن»؛ در حالیکه موضوع حرمت، خمر است نه علم به خمر[1].

ج۱۱۴ ۹۸/۰۲/۰۷

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۱:«یستفاد من کلامهم عادة ان للاستصحاب أربعة أرکان هی الیقین بالحدوث، و الشک فی البقاء، و وحدة القضیة المتیقنة و المشکوکة، و کون الحالة السابقة فی مرحلة البقاء ذات أثر عملی مصحح للتعبد بها. و ینبغی تمحیص حال هذه الأرکان. اما بالنسبة إلی الیقین بالحدوث فالمشهور رکنیته فی قاعدة الاستصحاب و معنی ذلک ان مجرد ثبوت الحالة السابقة لا یکفی لجریان الاستصحاب و انما یجری الاستصحاب إذا کانت الحالة السابقة متیقنة، و وجه رکنیة هذا الرکن أخذ الیقین فی ألسنة الروایات الظاهر فی موضوعیته للتعبد الاستصحابی لا طریقیته. و هذا الکلام لئن کان صحیحا بالنسبة إلی صحاح زرارة المتقدمة فهو غیر تام بالنسبة إلی صحیحة عبد اللّه بن سنان المتقدمة کما أشرنا إلی ذلک آنفا، لأن التعبد الاستصحابی بناء علی استفادته منها قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة حیث قال الإمام علیه السلام فیها (لأنک أعرته إیاه و هو طاهر) و ظاهره رکنیة ذات المتیقن لا الیقین، و حینئذ تصلح لأن تکون قرینة علی حمل الیقین فی سائر الروایات علی الطریقیة الّذی هو أمر عرفی أیضا فی نفسه لأن الیقین و العلم و الظن من العناوین التی تصلح فی نفسها لأخذها علی نحو الطریقیة و ان کان فی باب الأحکام الظاهریة یصلح أخذها علی نحو الموضوعیة أیضا. و قد ذکرنا ان من آثار أخذ المتیقن موضوعا لا الیقین جریان الاستصحاب فی موارد ثبوت الحالة السابقة بالأمارة و سوف یأتی تفصیل البحث عن ذلک فی موضعه».

*اشکال اول: ظهور «لا ینبغی» در موضوعیت داشتنِ یقین*

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا اولاً یقین به وجود یا حدوث، صرفاً به جهت اخذ یقین در لسان ادلّه نیست؛ بلکه در صحیحه دوم زراره از تعبیر «لیس ینبغی» استفاده شده که تناسب با متیقّن نداشته و با یقین تناسب دارد؛ زیرا یقین امری مستحکم بوده و مناسب نیست با شکّ نقض شود. از این تعبیر استفاده می‌شود توجّه به نفسِ یقین است، و صرفِ وجودِ متیقّن کافی نیست؛ علاوه بر اینکه اگر هم پذیرفته شود که ظاهر روایت ابن سنان در این است که حالت سابقه موضوعیت دارد، جمع عرفی بین این روایت و سائر روایات باب (که ظهور در موضوعیت داشتنِ یقین دارند) به این است که روایت ابن سنان حمل شود بر اراده «یقین»؛ نه اینکه در سائر روایات تصرّف شده و «یقین» در آنها بر متیقّن حمل شود.

*اشکال دوم: ظهور «و هو طاهرٌ» در علم به طهارت*

اشکال دوم به کلام شهید صدر اینکه تعبیر «أعرتَه ایّاه و هو طاهر» به معنای علم به طهارت لباس بوده و این تعبیر کاملاً عرفی است. یعنی طهارت لباس در هنگام عاریه دادن، معلوم بوده است. ظهور روایت در علم به طهارت لباس است، خصوصاً که دو نکته در روایت وجود دارد که موجب روشن‌تر شدنِ این ظهور می‌شود:

الف. نکته اول اینکه امام علیه السلام در ادامه بلافاصله فرمودند «و لم تستیقن انّه نجّسه»، که این جمله قرینه است که مراد از «و هو طاهر» هم یقین به طهارت بوده، و سپس فرمودند که «و یقین به تنجیس هم نیست»؛

ب. نکته دوم اینکه سوال راوی ناظر به شکّ در نجاست از جهت ذمّی است (نه سائر جهات)؛ یعنی احتمال نفسانی تنجیس از ناحیه ذمّی وجود داشته، لذا واضح است که «اعرته ایّاه و هو طاهر» به این معنی است که قبلاً از سوی ذمّی تنجیسی نبوده است. بنابراین این تعبیر عرفی بوده و فهم عرفی از این عبارت این است که «اعرته و انت متیقّن بطهارته»؛ بنابراین هرچند «یقین» در تقدیر است، امّا گویا ذکر شده و از روایت «یقین» فهمیده می‌شود.

*اشکال سوم: تناسب حکم ظاهری با شکّ و یقین*

اشکال سوم اینکه استصحاب حکم ظاهری بوده و از احکام واقعیه نیست. آنچه با حکم ظاهری تناسب دارد، حالات ذهنی مکلّف است (نه واقع و نفس الامر)؛ بله احکام واقعیه با واقع تناسب دارد، امّا حکم ظاهری با حالت ذهنی مکلّف تناسب دارد. به عنوان مثال اگر گفته شود «الخمر حرام او نجس» ناظر به خمر واقعی است، امّا در این تعبیر که حکم ظاهری مراد است، تناسبی با عالم واقع نداشته بلکه با حالت روانی و یقین تناسب دارد؛ در نتیجه ظهور روایت در بیان حکم ظاهری، قرینه بر اخذ «یقین» به عنوان موضوع است.

*نظر مختار در رکن اول: یقین*

در نتیجه استصحاب در حقّ کسی جریان دارد که «یقین» داشته باشد؛ لذا اگر شکّ در عدالت زید در شنبه شده و شکّ در بقاء آن عدالت مشکوک در یکشنبه شود، استصحاب جاری نیست؛ البته شهید صدر هم قائل به جریان چنین استصحابی نیست زیرا حالت سابقه احراز نشده است.

به هر حال، رکن اول استصحاب «یقین سابق» است. موضوع استصحاب در نظر مختار، یقین به وجود می‌باشد؛ نه نفسِ حالت سابقه.

*تنبیهات رکن اول*

همانطور که گفته شد رکن اول و موضوع استصحاب «یقین به وجود» است؛ سه نکته در ذیل رکن اول، باید مطرح شود:

***اول: ثمره بین دو قول***

همانطور که گفته شد دو نظر نسبت به رکن اول در استصحاب وجود دارد: نظر اول اینکه رکن اول «نفسِ حالت سابقه» است؛ و نظر دوم اینکه «یقین به حالت سابقه» است؛

ثمره بین دو قول در جایی ظاهر می‌شود که نسبت به حالت سابقه، یقین نبوده بلکه اماره وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در یکشنبه شکّ وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در شنبه، خبر ثقه وجود داشته باشد. در این صورت، اگر رکن اول «نفسِ حالت سابقه» باشد، استصحاب بقاء عدالت نیز جاری خواهد بود، لذا آثار شرعی عدالت زید در روز یکشنبه بار می‌شود؛ امّا اگر موضوع استصحاب «یقین» باشد، استصحاب بقاء عدالت در یکشنبه جاری نخواهد بود.

البته برخی از قائلین به رکنیتِ «یقین» سعی کرده‌اند چنین استصحابی را به بیانی جاری کنند؛ امّا برخی از آنها نیز این استصحاب جاری نمی‌دانند. در نظر مختار نیز چنین استصحابی جاری نخواهد بود.

***دوم: اخذ متیقّن به همراه یقین به عنوان موضوع استصحاب***

همانطور که گفته شد، رکن اول استصحاب «یقین» است. اکنون این سوال مطرح است که آیا «یقین» به تنهایی موضوع استصحاب است، و یا یقین به همراه «متیقّن» موضوع هستند؟ به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید در شنبه وجود داشته و در روز یکشنبه نسبت به بقاء عدالت زید، شکّ شود. در این صورت، استصحاب بقاء عدالت وی جاری می‌شود. فرض شود در روز دوشنبه کشف شود که یقین روز شنبه اشتباه بوده است. عدم

جریان استصحاب از روز دوشنبه به بعد، محلّ نزاع نیست؛ زیرا موضوع آن (یقین سابق) منتفی شده است؛ امّا آیا استصحاب در روز یکشنبه جریان داشته و یا در آن روز هم استصحاب در حقّ مکلّف جاری نبوده است؟ اگر «یقین» تمام موضوع باشد، روز یکشنبه واقعاً استصحاب در حقّ وی جاری بوده زیرا موضوع استصحاب محقّق بوده است؛ امّا اگر یقین و متیقّن با هم موضوع باشند، روز یکشنبه هم استصحاب جاری نبوده، بلکه توهّم استصحاب بوده است؛ زیرا موضوع استصحاب و رکن آن، وجود نداشته است.

به نظر می‌رسد برای جریان استصحاب، علاوه بر یقین، متیقّن هم لازم است؛ زیرا اولاً عناوینی مانند «قطع» و «یقین» و مانند آنها که در لسان ادلّه اخذ می‌شود، انصراف به فرد مصیب دارد (نه اعمّ از مصیب و خاطئ)[1]؛ و ثانیاً استصحاب تعبّد به بقاء است، که برای تعبّد به بقاء، این پیش فرض وجود دارد که متیقّن نیز وجود داشته است. یعنی اگر حدوثی نباشد، تعبّد به بقاء آن، بی‌معنی است. به عبارت دیگر ظاهر دلیل این است که استصحاب تعبّد به بقاء است، و تعبّد به بقاء متیقّن شده؛ که حدوث متیقّن در آن مفروغ‌عنه است.

در نتیجه در مثال فوق نیز توهّم جریان استصحاب بوده و موضوع استصحاب (یقین به همراه متیقّن) وجود نداشته است. بنابراین وظیفه مکلّف در آن زمان، عمل بر طبق اصل عملی دیگری بوده است. این اصل عملی با توجّه به منجّزیت یا معذّریتِ استصحاب، متفاوت خواهد بود. توضیح اینکه اگر استصحاب مؤمّن توهّم شده باشد، اصل برائت هم در کنار آن جاری بوده[2]؛ و اگر استصحاب منجّز توهّم شده باشد مانند استصحاب بقاء نجاست، احتیاط عقلی نیز در کنار آن جاری بوده است[3]؛ بنابراین هرچند جریان استصحاب، توهّمی بوده؛ امّا جریان اصل عقلیِ احتیاط، توهّمی نبوده و در نتیجه مخالفت با آن موجب عصیان یا تجرّی خواهد بود.

ج۱۱۵ ۹۸/۰۲/۰۸

---

[1]. تفاوت بین عنوان «علم» با عناوین «قطع» و «یقین» در این است که معنای عرفی علم همان قطع مصیب است؛ امّا معنای عرفی قطع و یقین اعمّ از مصیب و خاطیء است، هرچند که این عناوین نیز در لسان ادلّه، انصراف به حصّه مصیبه دارند.

[2]. در مباحث آینده اشاره خواهد شد که برائت همیشه در کنار استصحاب مؤمّن جریان دارد؛ امّا قاعده طهارت در مثال فوق، جاری نیست؛ زیرا یقین به نجاست آب در سابق وجود داشته که با وجود آن، قاعده طهارت جاری نیست. توضیح اینکه تفاوت قاعده طهارت و استصحاب در این است که در موضوع قاعده طهارت «عدم یقین» اخذ شده (لذا به صرفِ وجودِ یقین، هرچند متیقّن هم نباشد، این قاعده جاری نخواهد بود)؛ بر خلاف استصحاب که در موضوع آن «یقین به همراه متیقّن» اخذ شده است. توضیح این مطلب خواهد آمد.

[3]. بنابر مبنای مختار که جریان برائت عقلیه مورد انکار است، همیشه اصل عقلیِ احتیاط در فرض شکّ در تکلیف، در کنار استصحاب منجّز جاری خواهد بود.

*سوم: مراد از «یقین» در ادلّه استصحاب*

سومین نکته در ذیل رکن اول، بررسی مراد از «یقین» در ادلّه استصحاب است. آیا مراد از «یقین» همان معنای اصطلاحی علم اصول یعنی خصوصِ قطع، می‌باشد؛ و یا جامع بین قطع و اطمینان است؟ به عبارت دیگر آیا اطمینان به شیء، برای جریان استصحاب کافی است؟ به نظر می‌رسد مراد از «یقین» جامع بین قطع و اطمینان است. دلیل این مطلب دو نکته است:

الف. نکته اول اینکه احتمال قوّی می‌رود[1] معنای عرفی «یقین» همان جامع بین قطع و اطمینان باشد، هرچند معنای اصطلاحی آن، قطع است. یقین از «ایقان» به معنای آرامش بوده و یا به معنای وضوح است. هر یک از دو معنی که باشد، با اطمینان نیز سازگار است.

ب. نکته دوم اینکه یقین به معنای اصطلاحی بسیار قلیل است؛ مراد از علم یا قطع در استعمالات، غالباً همان اطمینان است. چنین استعمالی عرفی شده و رائج است هرچند معنای حقیقی نباشد. بنابراین تحقّق یقین اصطلاحی اندک است، خصوصاً در باب احکام، بسیار اندک است. بله در برخی کلیات، یقین وجود دارد. به عنوان مثال یقین به دو قضیه «نتیجه ضرب عدد دو در دو، عدد چهار می‌شود»، و یا «نقیضان جمع نمی‌شوند» وجود دارد؛ امّا «یقین به طهارت» بسیار اندک است، زیرا شاید در مواضع وضوء مانع کوچکی بوده و شاید نقطه‌ای شسته نشود؛ خصوصاً در غُسل که باید تمام بدن شسته شود، تحصیل یقین بسیار بعید است؛ با توجّه به این نکته، مراد حضرت از «اعرته ایّاه و هو طاهر» جامع بین یقین و اطمینان است که نوعاً اطمینان به طهارت محقّق می‌شود؛ خصوصاً اینگونه نبوده که تازه لباس تطهیر شده باشد، لذا یقین به آن بعید است. بنابراین در موضوعات خارجی که مورد روایت است، یقین اندک است؛ لذا مراد جامع بین قطع و اطمینان است[2].

بنابراین رکن اول یقین به حدوث شیء بوده و باید متیقّن هم موجود باشد؛ مراد از یقین نیز جامع بین قطع و اطمینان است.

**رکن دوم: شکّ در بقاء**

همانطور که گفته شد دومین رکن استصحاب نیز «شکّ در بقاء» می‌باشد. برای اعتبار شکّ در بقاء در موضوع استصحاب دو وجه مطرح شده است:

---

[1]. البته اطمینان وجود ندارد که معنی عرفی یقین، جامع بین قطع و اطمینان باشد؛ امّا احتمال قوّی آن داده می‌شود.

[2]. البته هرچند یقین در نظر فقهاء فقط شامل قطع است؛ امّا اطمینان نیز اماره بوده و فقهاء قائل به جانشینی اماره نسبت به قطع موضوعی طریقی هستند؛ بنابراین مشهور نیز در موارد اطمینان، استصحاب را جاری می‌دانند؛ امّا به نظر می‌رسد اولاً یقین شامل اطمینان نیز می‌شود و ثانیاً اگر شامل نباشد، استصحاب در موارد اطمینان جاری نیست زیرا جانشینی مورد انکار است.

الف. روایات: ظهور روایات در این است که برای جریان استصحاب، باید شکّ به بقاء هم باشد؛ زیرا شکّ نیز مانند یقین در روایات اخذ شده است؛ ظاهر عبارت «لاتنقض الیقین بالشکّ» این است که باید یقین فعلی و شکّ فعلی بوده و متعلّق هر دو یکی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، «نقض» معنی نخواهد داشت. بنابراین استصحاب، فقط در صورتی جاری است که یقین به حدوث تعلّق گرفته و شکّ به بقاء تعلّق گیرد.

ب. برهان عقلی: وجه دوم اینکه نیازی به روایت نیست و طبق قاعده اولیه نیز «شکّ در بقاء»، موضوع استصحاب است؛ زیرا استصحاب حکم ظاهری بوده و در هر حکم ظاهری، شکّ به عنوان موضوع اخذ شده است. شکّ ممکن است در حدوث یا بقاء باشد، و قسم سوم ندارد. شکّ در هر شیء ممکن است به حدوث آن و یا به بقاء آن برگردد. بنابراین اگر یقینی بوده و شکّی فرض شود، این شکّ ممکن است به حدوث برگردد، که قاعده یقین خواهد بود؛ و ممکن است به بقاء برگردد، که منطبق بر استصحاب خواهد بود؛ بنابراین برای جریان استصحاب، باید «شکّ در بقاء» در موضوع استصحاب باشد، و اگر نه قاعده یقین می‌شود.

بنابراین دو وجه برای اثبات رکن دوم وجود دارد. اینکه دلیل رکن دوم، وجه اول باشد و یا وجه دوم، تفاوتی نداشته و به هر حال رکن دوم معتبر خواهد بود؛ مگر ثمره‌ای بین این دو وجه وجود داشته باشد. ادّعا شده دو ثمره وجود دارد، که باید بررسی شوند؛ اگر این دو ثمره یا یکی از آنها ثابت باشد، نیاز است که یکی از دو وجه اختیار شود.

*ثمره اول: جریان استصحاب در فرد مردّد*

ثمره اول بین دو وجه فوق، جریان استصحاب در فرد مردّد است[1]. ادّعا شده بنابر بر وجه اول، استصحاب در فرد مردّد جاری نیست؛ امّا بنا بر وجه دوم، جاری خواهد بود. به عنوان مثال کسی می‌داند انسانی در مسجد وجود دارد امّا نمی‌داند آن انسان، کدامیک از زید و یا عمرو بوده است؛ پس علم اجمالی دارد که انسانی در مسجد وجود دارد، و سپس زید را در خارج از مسجد می‌بیند؛ اگر کسی که علم داشته در مسجد بوده، زید باشد؛ اکنون قطعاً خارج شده است. اگر آن فرد معلوم، عمرو بوده، اکنون قطعاً و یا احتمالاً داخل مسجد است.

در این صورت، اگر موضوع اثر و تکلیف «وجودِ انسان در مسجد» باشد، استصحاب بقاء انسان در مسجد جاری است. یعنی صبح انسانی در مسجد بوده، و اکنون هم شکّ در آن شده که استصحاب بقاء انسان در مسجد می‌شود. این استصحاب کلی قسم دوم است. یعنی استصحاب کلی، مردّد بین دو فرد است که یکی قطعاً زائل شده و دیگری قطعاً هست.

[1]. فرد مردّد در علم اصول، سه اصطلاح دارد؛ که بحث مفصّلی نسبت به استصحاب فرد مردّد در تنبیهات خواهد آمد.

امّا ممکن است «وجودِ انسان در مسجد» موضوع تکلیف نبوده بلکه دو تکلیف باشند که موضوع یک تکلیف «وجودِ زید در مسجد» و موضوع تکلیف دیگر «وجودِ عمرو در مسجد» باشد؛ به عنوان مثال مولایی گفته «اذا کان زید فی المسجد، فتصدّق» و «اذا کان عمرو فی المسجد، فتصدّق». در این صورت، استصحاب بقاءِ زید جاری نخواهد بود؛ زیرا یقین به وجود وی در مسجد وجود نداشته و رکن اول این استصحاب موجود نیست؛ و استصحاب بقاءِ عمرو نیز جریان ندارد؛ زیرا یقین به وجود وی نیز وجود نداشته و رکن اول آن استصحاب هم وجود ندارد؛ امّا یقین داشته که فردی در مسجد بوده و اکنون شکّ در بقاءِ آن فرد دارد. آیا می‌تواند فرد مردّد را استصحاب نماید؟ این استصحاب کلی نبوده و توضیح آن خواهد آمد. یعنی اشاره به انسانی می‌شود که صبح داخل مسجد بوده و عنوان وی معلوم نیست، و سپس شکّ در بقاء وی در مسجد شده است؛ لذا استصحاب بقاء وی می‌شود. آیا رکن دوم یعنی «شکّ در بقاء» احراز می‌شود؟

گفته شده اگر اعتبارِ رکن دوم از روایات استفاده شود، «شکّ در بقاء» احراز نمی‌شود؛ زیرا اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، شکّ در بقاء وی نیست بلکه قطع به خروج وی از مسجد وجود دارد؛ و اگر عمرو بوده، شکّ در بقاء وی وجود دارد؛ بنابراین در یک تقدیر «شکّ در بقاء» وجود دارد و در تقدیر دیگر وجود ندارد؛ لذا «شکّ در بقاء» احراز نمی‌شود. در نتیجه رکن دوم و موضوع استصحاب، احراز نشده و استصحاب جاری نخواهد بود؛ امّا اگر اعتبارِ رکن دوم از برهان عقلی استفاده شود، رکن دوم استصحاب وجود خواهد داشت؛ زیرا بنابر این وجه رکن دوم «شکّ در بقاء» نبوده بلکه همین مقدار که شکّ به حدوث برنگردد، کافی خواهد بود. در نتیجه رکن دوم یعنی شکّ وجود خواهد داشت، زیرا شکّ مفروض نسبت به حدوث نیست؛ بنابراین استصحاب جاری شده و تعبّد به بقاء فرد مردّد می‌شود[1].

*مناقشه در ثمره اول: احراز شکّ در بقاء*

به نظر می‌رسد این ثمره بین دو وجه فوق تمام نیست؛ زیرا استصحاب در فرد مردّد بنابر وجه اول هم جاری می‌شود. توضیح اینکه هرچند اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، اکنون قطعاً از مسجد خارج شده است؛ امّا این فرض محتمل بوده، و احتمالاً قطع به خروج انسان معلوم از مسجد وجود دارد. به عبارت دیگر احتمال می‌دهد

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۲:«إحداهما– ان الاستصحاب لا یجری فی الفرد المردد کما إذا علمنا بوجود زید أو عمرو فی المسجد و نشک فی بقائه من جهة انا رأینا زیدا خارج المسجد بالفعل فانه هنا تارة یکون الأثر مترتبا علی وجود طبیعی الإنسان فی المسجد فیجری استصحاب الکلی و هو من القسم الثانی و یترتب علیه الأثر، و أخری یفرض ان الأثر مرتب علی الافراد بما هی افراد لا الجامع فقد وقع البحث فی إمکان إجراء استصحاب واقع ذاک الفرد الّذی علم إجمالا دخوله إلی المسجد حیث انه بهذا العنوان الإجمالی یحتمل بقاؤه فیه و هذا هو المراد باستصحاب الفرد المردد».

که قطع به خروج آن فرد داشته باشد، که احتمالِ قطع با شکّ جمع می‌شود. آنچه با شکّ جمع نمی‌شود، نفسِ قطع است؛ امّا احتمالِ قطع با شکّ فعلی قابل جمع است.

در نتیجه استصحاب فرد مردّد جاری است حتی اگر وجه اول برای اعتبار رکن دوم اختیار شود.

ج۱۱۶ ۹۸/۰۲/۰۹

*ثمره دوم: محرز نبودنِ سبق زمان متیّقن بر مشکوک*

همانطور که گفته شد برای اثبات رکنیت شکّ در استصحاب، دو وجه مطرح شده است. وجه اول استظهار از ادلّه، و وجه دوم استدلال به برهان عقلی بود؛ ادّعا شده بود بین این دو وجه، ثمره وجود دارد؛ که ثمره اول همان عدم جریان استصحاب در فرد مردّد بنابر وجه اول و جریان آن بنابر وجه دوم بود؛ این ثمره قبول نشد و استصحاب فرد مردّد بنابر هر دو وجه، جاری است.

ثمره دوم در جایی ظاهر می‌شود که سبق زمان متیقّن بر زمان مشکوک محرز نباشد. یعنی ممکن است زمان متیقّن سابق بوده و ممکن است همزمان با زمان مشکوک باشد. به عنوان مثال فرض شود یقین به تنجیس لباسی در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد، به نحوی که اگر در ساعت ۸ متنجّس شده باشد، قبل از ساعت ۹ قطعاً طاهر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ متنجّس شده باشد، نجاست آن باقی است. در نتیجه نسبت به حدوث نجاست، یقین وجود دارد (که در ساعت ۸ یا ۹ قطعاً نجس شده است)، و شکّ در طهارت لباس در ساعت ۹ وجود دارد (زیرا اگر در ساعت ۹ ملاقات با نجس کرده باشد، اکنون نجس است)؛ زمان متیقّن در این مثال (یعنی زمان تنجیس لباس) ممکن است همان زمان مشکوک (یعنی ساعت ۹) باشد، و ممکن است سابق بر آن (یعنی ساعت ۸) باشد.

اگر اعتبارِ رکنیت شکّ از اخبار استفاده شود، استصحاب جاری نیست؛ زیرا «شکّ در بقاء» در مثال فوق احراز نشده است. توضیح اینکه اگر ساعت ۸ ملاقات کرده باشد، قطعاً طاهر شده؛ و اگر ساعت ۹ تنجیس شده باشد، شکّ در بقاء نیست بلکه تازه نجاست حادث شده است. بنابراین در واقع شکّ در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد؛ زیرا نجاست ساعت ۸ قطعاً از بین رفته است.

امّا اگر اعتبارِ رکنیت شکّ از برهان استفاده شود، استصحاب جاری است؛ زیرا آنچه از برهان به دست می‌آید فقط همین مقدار است که باید شکّ طوری فرض شود که به قاعده یقین برنگردد؛ یعنی معاصرت زمان یقین و شکّ کافی بوده، و رکن دوم در این مثال نیز احرازا می‌شود؛ زیرا یقین و شکّ معاصر هستند[1].

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۲:«الثانیة– ان زمان المتیقن قد لا یکون متصلا بزمان المشکوک و سابقا علیه بل یکون مرددا بین ان یکون نفس زمان المشکوک أو الزمان الّذی قبله کما إذا حصل العلم إجمالا بأن هذا الثوب اما تنجس الآن أو کان قد تنجس قبل ساعة و طهر، فالنجاسة معلومة التحقق فی هذا الثوب أساسا و لکنها مشکوکة فعلا و زمان المشکوک اللحظة الحاضرة و زمان النجاسة المتیقنة لعله نفس

***مناقشه در ثمره دوم: جریان استصحاب بنابر هر دو وجه***

شهید صدر این ثمره را قبول ننموده و قائل به جریان استصحاب بنابر هر دو وجه شده است. بنابر وجه دوم و برهان عقلی که گفته شد استصحاب جاری است؛ و بنابر وجه اول یعنی اخبار نیز جاری خواهد بود. توضیح اینکه «شکّ در بقاء» در روایات نیامده بلکه فقط «شکّ» آمده است. بنابراین همین که یقینی فعلی و شکّ فعلی باشد، برای جریان استصحاب کافی است. به عبارت دیگر در روایات فقط شکّ بعد از یقین ذکر شده است، که در مثال فوق نیز شکّ بعد از یقین است. «شکّ بعد از یقین» دو فرض دارد: شکّ در بقاء؛ و شکّ در مثال فوق؛ در نتیجه ایشان فرموده یقین به حدوث نجاست وجود داشته، و شکّ در نجاست هم وجود دارد؛ پس دلیل «لاتنقض الیقین بالشکّ» شامل این مورد بوده و استصحاب نجاست می‌شود[1].

**جواب اول از مناقشه: ظهور روایات در «شکّ در بقاء»**

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا ظهور روایات در «شکّ در بقاء» بوده و صرفاً در «شکّ بعد از یقین» نیست. توضیح اینکه دو نکته وجود دارد که موجب چنین استظهاری می‌شود:

الف. نکته اول اینکه در روایات «لاتنقض الیقین بالشکّ» آمده که از آن معاصرت زمان یقین و شکّ استفاده می‌شود، لذا دلالتی بر قاعده یقین ندارد؛

ب. نکته دوم اینکه از این تعبیر، وحدت متعلّق یقین و شکّ استفاده می‌شود؛ زیرا در جایی که متعلّق یقین و شکّ متفاوت باشند، عنوان «نقض» بی‌معنی خواهد بود. پس ظهور «لاتنقض» در این است که متعلّق یقین و شکّ یکی است. از آنجا که محال است یقین و شکّ در یک زمان به یک شیء تعلّق گیرند، پس باید اختلاف متعلّق آنها در زمان باشد. وحدت متعلّق و اختلاف در زمان متعلّق‌ها، منحصر در دو حالت است: اول اینکه یقین به حدوث و شکّ در بقاء باشد؛ و دوم اینکه شکّ در حدوث و یقین به بقاء باشد؛ صورت دوم امکان ندارد، زیرا اگر حدوث چیزی مشکوک باشد، یقین به بقاء آن معنی ندارد. بنابراین فقط این فرض معقول است که یقین به حدوث بوده و شکّ در بقاء شود.

---

زمان المشکوک و لعله قبله فلا یکون زمان المتیقن متصلا بزمان المشکوک و سابقا علیه علی کل تقدیر، و فی مثل ذلک قد یستشکل فی جریان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زمانی المشکوک و المتیقن و علی هذا التقدیر لا یکون أحدهما بقاء للآخر فلا یحرز کون الشک فیه شکا فی البقاء و بذلک یختل هذا الرکن من أرکان الاستصحاب فلا یجری الاستصحاب فی کل الحالات التی یکون زمان المتیقن فیها مرددا بین زمان المشکوک و ما قبله، و هذا أیضا من نتائج أخذ الشک فی البقاء فی الاستصحاب بالوجه الثانی لا الأول».

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۳:«و لکن الصحیح ان الشک فی البقاء لو کان مأخوذا بهذا العنوان صریحا فی ألسنة الروایات صح ما ذکر و لکنه لیس مأخوذا کذلک و انما یستفاد ذلک من أخذ الشک بعد الیقین فیها و هو یلائم کل شک متعلق بما یفرغ عن کونه متیقنا سواء صدق علیه الشک فی البقاء بعنوانه أم لا».

با توجّه به استفاده این دو نکته از «لاتنقض الیقین بالشکّ»، موضوع استصحاب باید «شکّ در بقاء» باشد، و فرض دیگری ندارد. در نتیجه همانطور که در ثمره گفته شد، استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی اگر شکّ در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۹ باشد، اینگونه نبوده که یقین به حدوث و شکّ در بقاء باشد؛ بلکه شکّ به این برمی‌گردد که آیا در ساعت ۹ نجس شده یا نه؟ یعنی فقط شکّ در حدوث نجاست وجود دارد، و شکّ در بقاء وجود ندارد. پس دلیل استصحاب شامل چنین مثالی نیست.

**جواب دوم از مناقشه: اثبات عدم تنجیس به مقتضای جریانِ استصحاب**

اشکال دوم بر شهید صدر اینکه با صرف نظر از اشکال اول، باز هم کلام ایشان تمام نیست؛ زیرا وقتی شکّ در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود داشته باشد، مقتضای جریان استصحاب این است که نجاستی حادث نشده است؛ زیرا نجاست امری حادث است و استصحاب عدم حدوث آن جاری می‌شود. بنابراین اینگونه نیست که شمول اخبار نسبت به این مثال، موجب جریان استصحاب نجاست باشد.

ممکن است اشکال شود استصحاب فوق معارض داشته و جاری نیست؛ توضیح اینکه استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹، با استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۸، تعارض و تساقط می‌کند؛ زیرا در جای خود گفته شده که اصول مؤمّنه در اطراف علم اجمالی جاری نیست (نجاست لباس بین ساعت ۸ تا ۹، یک طرف علم اجمالی؛ و نجاست آن از ساعت ۹ به بعد، طرف دیگر علم اجمالی است)؛ پاسخ اینکه استصحاب در مواردی که علم اجمالی بعد از خروج یک طرف از محلّ ابتلاء باشد، جاری نیست. در مثال فوق نیز مفروض است که اگر ساعت ۸ نجس شده باشد، قطعاً این نجاست از بین رفته است. بنابراین نجاست لباس تا قبل از ساعت ۹ خارج از محلّ ابتلاست[1]. در نتیجه اصل مؤمّن (استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹) بدون معارض در طرف دیگر (یعنی نجاست لباس از ساعت ۹ به بعد) جاری است.

***جمع‌بندی ثمره دوم: قبول ثمره دوم***

بنابراین به نظر می‌رسد ثمره دوم صحیح بوده و اگر دلیل اعتبار رکن دوم اخبار باشند، استصحاب جاری نخواهد بود؛ امّا اگر برهان عقلی باشد، استصحاب جاری خواهد بود.

[1]. البته اگر بین ساعت ۸ تا ۹ با آن لباس نمازی خوانده باشد، این طرف نیز داخل در محلّ ابتلاء وی خواهد بود.

***خاتمه: مثال متداول فقهی برای ثمره دوم***

مثالی واقعی در فقه مطرح شده و ادّعا شده که ثمره دوم بر این مثال نیز منطبق می‌شود. فرض شود از ابتدای ماه رمضان ۳۰ روز بگذرد، و ماه رؤیت نشود. یعنی در شب «۳۱ اُم» ماه دیده نشده است. روز بعد نسبت به «عید بودنِ آن روز» شکّ می‌شود که امروز عید است یا روز بعد از عید است. یعنی در روز «۳۱ اُم» شکّ می‌شود که امروز اول شوّال و یا دوم شوّال است. روز اول شوّال، اثر شرعی دارد مانند اینکه صوم در آن روز حرام است؛ و زمان پرداخت فطریه است؛ و خواندنِ نماز عید استحباب یا وجوب دارد؛

به عبارت دیگر یقین وجود دارد که ماه شوّال داخل شده و روز اوّل شوّال محقّق شده است؛ و شکّ در زوال روز اول شوّال وجود دارد؛ که اگر استصحاب جاری باشد، شارع تعبّد به اول شوّال بودن، نموده و آثار شرعی آن بار می‌شود. اکنون سوال این است که آیا تعبّد به روز اول شوّال بودنِ آن روز، شده است؟ اگر این تعبّد استصحابی نباشد، به برائت رجوع می‌شود که صومِ آن روز جائز خواهد بود.

ج۱۱۷ ۹۸/۰۲/۱۰

**نظر مختار: عدم انطباق ثمره دوم بر مثال فقهی**

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد رکن دوم استصحاب «شکّ در بقاء»؛ و دلیل اعتبار این رکن نیز استظهار از روایات می‌باشد. بنابراین در مثال مذکور در ثمره (شکّ در نجاستِ لباس در ساعت ۹) استصحاب جاری نخواهد بود؛ زیرا شکّ در بقاء وجود نداشته بلکه شکّ در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد.

امّا در مثال فقهی (شکّ در اول یا دوم شوّال بودن) اولاً نیازی به استصحاب نیست؛ زیرا روایات باب صوم دلالت دارند که روز «۳۱ اُم» باید اول شوّال قرار داده شود. بنابراین اگر استصحاب هم جاری نباشد، همین روایات کافی است[۱]؛

و ثانیاً این مثال فقهی صغرای آن ثمره نبوده، بلکه استصحاب در آن (حتی بنابر اینکه دلیل اعتبار رکن دوم، اخبار باشد) جاری است. توضیح اینکه دو مثال متفاوت وجود دارند: مثال اول همان که در ثمره مطرح شد یعنی علم اجمالی به نجاست لباس در ساعت ۸ یا ۹ وجود داشته به نحوی که قطع به زوال نجاست، در صورت تنجیس لباس در ساعت ۸ وجود دارد؛ مثال دوم نیز با کمی تغییر در مثال اول به وجود می‌آید. یعنی فرض شود شکّ در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۱۰ باشد. پس علم اجمالی به نجاست لباسی در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد به

[۱]. این روایات در (وسائل الشیعة، ج۱۰، ص۲۵۲؛ باب سوم از ابواب شهر رمضان) مطرح شده‌اند؛ به عنوان مثال حدیث ۱۱:«وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع صُمْ لِرُؤْيَتِهِ وَ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَ إِيَّاكَ وَ الشَّكَّ وَ الظَّنَّ فَإِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا الشَّهْرَ الْأَوَّلَ ثَلَاثِين».

نحوی که اگر در ساعت ۸ نجس شده، قطعاً تا ساعت ۱۰ تطهیر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ نجس شده باشد، نجاست آن تا ساعت ۱۰ باقی است. بنابراین قطع به نجاست لباس وجود داشته و در ساعت ۱۰ نیز نسبت به بقاء آن نجاست، شکّ وجود دارد؛ لذا استصحاب نجاست لباس، جاری خواهد بود. زیرا نجاستی که حادث شده، احتمال بقاء دارد (یعنی شاید ساعت ۹ حادث شده که تا ساعت ۱۰ باقی است)؛ هرچند اگر در ساعت ۸ حادث شده باشد، قطعاً زائل شده است. به هر حال، احتمال وجود دارد که قطع به زوال محقّق شده باشد، که همانطور که گفته شد احتمال قطع به زوال با شکّ در بقاء قابل جمع است[۱].

با توجّه به این نکته، گمان شده که مثال فقهی از قبیل مثال اول (شکّ در نجاست لباس در ساعت ۹) است، لذا ثمره بین دو وجه می‌باشد؛ در حالیکه از قبیل مثال دوم (شکّ در نجاست لباس در ساعت ۱۰) می‌باشد، لذا ثمره بین دو وجه نبوده و بنابر هر دو وجه، استصحاب در آن جاری است؛ زیرا در مثال فقهی، قطع به دخول شوّال وجود دارد؛ یعنی ممکن است ماه شوّال در «شبِ روز گذشته» داخل شده و یا در «شبِ امروز» داخل شده باشد؛ که اگر در «شبِ روز گذشته» داخل شده، روز اول شوّال زائل شده است؛ و اگر در «شبِ امروز» داخل شده، روز اوّل شوّال نیز باقی است؛ لذا استصحاب روز اول شوّال شده که امروز روز عید بوده و آثار روز اول بار شده و مثلاً نباید روزه بگیرد.

*جمع‌بندی رکن دوم: شکّ در بقاء*

در نتیجه به نظر می‌رسد رکن دوم استصحاب «شکّ در بقاء» می‌باشد؛ بر خلاف نظر شهید صدر که صرفِ «شکّ بعد از یقین» را کافی می‌داند.

**رکن سوم: وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه**

همانطور که گفته شد رکن اول استصحاب «یقین به وجود» بوده؛ و رکن دوم آن «شکّ در بقاء» است؛ رکن سوم نیز «وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه» می‌باشد. ابتدا یک مقدّمه در بیان قضیه متیقّنه و مشکوکه بیان می‌شود، و سپس رکن سوم توضیح داده می‌شود:

[۱]. بحث مبسوط نسبت به این مطلب، در بحث «تعاقب حالتین» می‌آید.

*مقدّمه: تبیین قضیه متیّقنه*

یقین و شکّ از حالات روانی و ذهنی انسان هستند؛ از واضحات است که یقین و شکّ نمی‌توانند بدون متعلّق، تحقّق یابند. متعلّق یقین و شکّ اصطلاحاً «متیقّن بالذات» و «مشکوک بالذات» نامیده می‌شود. اکنون این سوال مطرح می‌شود که متعلّق آنها چیست (آیا فقط یک شیء است یا می‌تواند اشیاء مختلف باشد)؟ منطقیون پاسخی متفاوت از اصولیون به این سوال داده‌اند.

متعلّق یقین در نظر منطقیون همیشه یک نسبت در قضیه است. یعنی یقین یا شکّ فقط به نسبت در قضایا تعلّق می‌گیرد. قضیه انحائی دارد، که فعلاً فقط به قضیه معقوله اشاره می‌شود. قضیه معقوله عبارت است از مجموعه «تصوّر موضوع»، و «تصوّر محمول»، و «نسبت بین آن دو»؛ به عنوان مثال در قضیه «الانسان حیوان»، تصوّر انسان و تصوّر حیوان و نسبت بین دو تصوّر، مجموعاً قضیه معقوله را تشکیل می‌دهند. در نظر منطقیون یقین و ظنّ و شکّ و وهم، فقط به آن نسبت تعلّق می‌گیرد.

امّا متعلّق یقین و شکّ در نظر اصولیون، همیشه یک مفهوم است[1]. «مفهوم» همان صورت عقلی یک شیء می‌باشد؛ به عبارت دیگر «صورت شیء نزد عقل» مفهوم است. یقین و شکّ به کدام مفهوم تعلّق می‌گیرند؟ اصولیون قائلند انسان می‌تواند از یک قضیه معقوله، مفهوم بگیرد؛ به عنوان مثال از قضیه معقوله «زید عادلٌ»، مفهوم «عدالة زیدٍ» انتزاع می‌شود؛ و از قضیه معقوله «الانسان حیوان» نیز مفهوم «حیوانیة الانسان» انتزاع می‌شود. این مفهوم انتزاعی از قضیه معقوله، متعلّق شکّ و یقین است.

با توجّه به توضیح فوق، «قضیه متیقّنه» نزد منطقیون یعنی قضیه معقوله‌ای که نسبت آن، متعلّق یقین است؛ و نزد اصولیون یعنی قضیه معقوله‌ای که مفهوم منتزع از آن، متعلّق یقین است.

امّا متعلّق یقین در نظر مختار نمی‌تواند «نسبت» یا «مفهوم» باشد؛ بلکه متعلّق یقین و شکّ فقط «قضیه متخیّله» و یا «عنوان منتزع از آن» می‌باشد. به عنوان مثال قضیه «زید عادلٌ» و «الانسان حیوان» هنگام تخیّل آنها، متعلّق یقین و شکّ واقع می‌شوند؛ و یا عنوانی متعلّق یقین و شکّ واقع می‌شود که منتزع از آن دو قضیه باشد. یعنی یقین می‌تواند به قضیه متخیّله «زید عادل» و یا عنوان «عدالة زید» که مضمون قضیه متخیّله است، تعلّق می‌گیرد. بنابراین قضیه متیقّنه، قضیه متخیّله‌ای است که خودش یا عنوان منتزع از آن، متعلّق یقین است.

[1]. این بحث در لابه‌لای کلام اصولیون مطرح شده امّا محقّق اصفهانی بیشتر آن را بسط داده است.

**درس خارج اصول استاد مددی (حفظه الله)** **سال تحصیلی ۹۹-۱۳۹۸**

ج۱ ۹۸/۰۶/۲۴

چهارمین و آخرین اصل عملی که در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد، استصحاب است. در سال گذشته مبحث استصحاب شروع شده و تعریف و ادلّه آن بررسی شد. همانطور که گذشت استصحاب «التعبّد بما کان» و یا «التعبّد بالحالة السابقة» می‌باشد؛ استصحاب یک اصل عملی شرعی می‌باشد. اصول عملیه ممکن است معذّر و یا منجّز باشند. شارع در اصول معذّره ترخیص داده نسبت به احتمال تکلیف فعلی، و در اصول منجّزه نیز احتیاط جعل نموده است. استصحاب می‌تواند اصلِ مؤمّن یا منجّز باشد، که به حسب موارد متفاوت است.

این حکم ظاهری فقط از روایات استفاده می‌شود، یعنی ادلّه اثبات آن فقط روایات است. هشت روایت وجود دارد که ادّعا شده بر استصحاب دلالت دارند. در دلالتِ سه روایت مناقشه شده و گفته شد که دلالتی بر استصحاب ندارد. دلالتِ پنج روایت دیگر تمام بوده، امّا دو روایت از آنها اطلاقی نداشته و شامل شبهات حکمیه نیستند (لذا در بحث علم اصول که بحث از شبهات حکمیه است، مفید نیستند). بنابراین سه روایت، دلالت بر استصحاب داشته و شامل شبهات حکمیه نیز می‌باشند. البته دو روایت دیگر که اطلاق نداشتند، نیز به عنوان مؤیّد می‌باشند. به هر حال، سه روایت بر استصحاب دلالت دارند که عمده همان صحیحه ثانیه زراره است.

بحث دیگری که در سال گذشته پس از اثبات اصلِ استصحاب، مطرح شد، بحث از ارکان استصحاب بود. رکن در اینجا به معنی موضوع است. یعنی کدام مکلّف چنین حکم ظاهری دارد. گفته شد چهار رکن برای استصحاب وجود دارد که اگر همه باشند، استصحاب جاری می‌شود: یقین به حدوث؛ شکّ در بقاء؛ وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه؛ و وجودِ اثر شرعی برای مستصحب در مرحله بقاء؛

«یقین به حدوث» رکن اول استصحاب است. یعنی استصحاب در حقّ مکلّفی جاری است که یقین به حدوث داشته باشد. مراد از یقین «علم به حدوث» است. یقین با علم تفاوت دارد. توضیح اینکه علم دو معنای اصطلاحی و عرفی دارد. معنای اصطلاحی علم همان معنای یقین است که هر دو به معنای قطع هستند. قطع نیز تصدیق و اعتقاد جزمی است. معنای عرفی علم، شامل اطمینان هم هست. نسبت معنای عرفی علم با معنای اصطلاح آن، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا علم از جهتی اعمّ از یقین بوده و شامل اطمینان می‌شود؛ و یقین نیز از جهتی اعمّ از علم بوده و شامل اعتقاد جزمی غیر مطابق واقع نیز می‌باشد. یعنی علم عرفی فقط اعتقاد مطابق واقع است. بنابراین رکن و موضوع استصحاب «علم» است نه یقین؛ ثمره این دو نظر در ضمن مثالی بیان می‌شود. فرض شود یقین به عدالت زید در شنبه بوده، و شکّ در بقاء عدالت وی در یکشنبه شود، در این صورت استصحاب عدالت جاری خواهد بود؛ امّا در روز دوشنبه معلوم می‌شود که یقین روز شنبه اشتباه بوده است. در این مثال، اگر موضوع

استصحاب «یقین» باشد، واقعاً حکم ظاهری وجود داشته است؛ امّا اگر موضوع آن «علم» باشد، توهّم جریان استصحاب بوده امّا استصحاب جاری نبوده است؛ زیرا علم به عدالت نبوده بلکه فقط یقین بوده است.

رکن دوم استصحاب «شکّ در بقاء» است. رکن دوم در نظر برخی «شکّ در وجود» و در نظر برخی دیگر «شکّ در بقاء» است، که گفته شد به نظر می‌رسد رکن دوم، همان شکّ در بقاء باشد؛ زیرا از روایات اینچنین استظهار می‌شود.

تمام مباحث فوق در گذشته مورد بررسی قرار گرفت؛ امّا رکن سوم «وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه» است، که بحث اکنون و سال جدید است.

ج۲ ۹۸/۰۶/۲۵

**رکن سوم: وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه**

اگر یقین در نفس کسی پیدا شود، باید قضیه متیقّنه نیز وجود داشته باشد. به عنوان مثال در یقین به عدالت زید، قضیه متیقّنه «زیدٌ عادلٌ» است. در مورد شکّ نیز همینگونه است و تحقّق شکّ بدون قضیه مشکوکه ممکن نیست. به عنوان مثال در شکّ به عدالت زید، قضیه مشکوک «زیدٌ عادلٌ» است.

در هر استصحاب باید یک قضیه متیقّنه و یک قضیه مشکوکه باشد، زیرا یقین و شکّ از ارکان استصحاب است. یعنی ممکن نیست یقین و شکّ باشند (و موضوع استصحاب محقّق باشد)، امّا قضیه متیقّنه یا مشکوکه نباشند. البته رکن دوم در استصحاب، شکّ در بقاء است. لذا باید قضیه متیقّنه و مشکوکه دقیقاً یکی باشد، یعنی موضوع و محمول آنها یکی باشد؛ در غیر اینصورت، شکّ در بقاء محقّق نخواهد بود. بنابراین گفته شده رکن سوم استصحاب (وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه) امری مستقلّ نبوده، بلکه از رکن دوم یعنی شکّ در بقاء به دست می‌آید.

این مقدار از رکن سوم واضح است؛ امّا تطبیق این رکن بر امثله فقهیه هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه دچار مشکل شده است؛ ابتدا اشکال تطبیق رکن سوم بر شبهه موضوعیه، و سپس بر شبهه حکمیه بررسی می‌شود:

*تطبیق رکن سوم در شبهات موضوعیه*

مرحوم شیخ انصاری در رسائل تعبیر دیگری از رکن سوم دارند. ایشان فرموده «احراز بقاء موضوعِ مستصحب» در استصحاب، معتبر است. یعنی اگر بقاء موضوع احراز نشود، استصحاب جاری نیست. ایشان مثال زده فرض شود چوبی متنجّس بوده و در آتش سوخته و خاکستر شود. چوب قبل از سوختن، متنجّس بود؛ و

اکنون تبدیل به خاکستر شده است. شیخ فرموده نجاست سابق چوب را نمی‌شود استصحاب کرده تا نجاست خاکستر ثابت شود؛ زیرا موضوع نجاست در سابق، چوب بود؛ در حالیکه موضوع نجاست کنونی رماد است. چوب در نظر عرف، غیر از رماد است[۱].

*اشکال: عدم احراز بقاء موضوع در استصحاب وجودات*

بعد از شیخ اشکالی به ایشان مطرح شده که گاهی بقاء موضوع، احراز نشده بلکه معنی نخواهد داشت. به عنوان مثال در استصحاب وجود، اینگونه است. توضیح اینکه وجود، عارض بر ماهیت شده و ماهیت، موجود می‌شود. موضوع وجود، ماهیت است و ماهیت نیز به نفس همان وجود، موجود است. زید دیروز موجود بود، و امروز شکّ در بقاء وجود وی شده است. این استصحاب با مبنای شیخ در رکن سوم، نباید جاری باشد؛ زیرا بقاء موضوع، احراز نمی‌شود. موضوع مستصحب، ماهیت انسان و زید است که به نفسِ وجود، موجود است. بقاء موضوع یعنی باید ماهیت انسان در لاحق احراز شود، در حالیکه در وجودِ زید شکّ بوده لذا ماهیت وی نیز محرز نیست. ماهیت به نفس وجود، متحقّق می‌شود.

مرحوم آخوند برای دفع این اشکال، تعبیر شیخ را اصلاح نموده است. ایشان تعبیر «احراز بقاء موضوع» را به تعبیر «احراز وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه» تبدیل نموده است. در این صورت قضیه متیقّنه و مشکوکه در مثال فوق، «زیدٌ موجودٌ» خواهد بود که فقط زمان آنها متفاوت است (یعنی زمان قضیه متیقّنه قبل از قضیه مشکوکه است). لذا رکن سوم استصحاب نیز احراز شده، و استصحاب در مثال فوق نیز جاری خواهد بود[۲].

بنابراین تعبیر شیخ در شبهات موضوعیه، به این مشکل برخورد می‌کند؛ امّا تعبیر آخوند اشکالی ندارد[۳]؛ زیرا «زیدٌ موجودٌ» هم قضیه متیقّنه است و هم قضیه مشکوکه است. در مثال چوب نیز، وحدت دو قضیه محقّق نشده

---

[۱]. فرائد الاصول، ج۳، ص۲۸۹.

[۲]. کفایة الاصول، ص۴۲۷:«المقام الأول أنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیة المشکوکة مع المتیقنة موضوعا کاتحادهما حکما ضرورة أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلی زیادة بیان و إقامة برهان و الاستدلال علیه باستحالة انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهة أن استحالته حقیقة غیر مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا. و أما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعا فی جریانه لتحقق أرکانه بدونه نعم ربما یکون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عدالة زید لا یحتاج إلی إحراز حیاته لجواز تقلیده و إن کان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إکرامه أو الإنفاق علیه».

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۴ و ۱۱۵:«أولا- تطبیقه فی الشبهات الموضوعیة، جاء فی إفادات الشیخ الأنصاری (قدس اللّه روحه) التعبیر عن هذا الرکن بالصیاغة التالیة: انه یعتبر فی جریان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع إذ مع تبدل الموضوع لا یکون الشک شکا فی البقاء فلا یمکنک مثلا ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته و صیرورته رمادا لأن موضوع النجاسة المتیقنة لم یبق، و هذه الصیاغة سببت الإشکال فی جریان الاستصحاب فیما إذا کان المشکوک أصل وجود الشیء بقاء لأن موضوع الوجود الماهیة و لا بقاء للماهیة إلّا بالوجود فمع

و استصحاب جاری نیست؛ زیرا قضیه متیقّنه «هذا الخشب متنجّس» و قضیه مشکوکه «ذاک الرماد متنجّس» بوده و متفاوت هستند.

*تطبیق رکن سوم در شبهات حکمیه*

گاهی شکّ در طهارت یا نجاست آب، ناشی از شکّ در ملاقات این آب با نجس است، که شبهه موضوعیه می‌شود؛ امّا گاهی شکّ در طهارت آب، به نحو شبهه حکمیه است. به عنوان مثال آب کُری متنجّس شده به سبب خونی که در آن ریخته شده و رنگ آن متغیّر شده است. بعد از مدتی رنگ آب دوباره به حالت اول بازگشته لذا شکّ در طهارت و نجاست آن می‌شود. جریان استصحاب نجاست در این مواردی مانند مثال فوق، باید بررسی شود.

***اشکال: عدم احراز وحدت دو قضیه، به سبب تغییر موضوع در شبهات حکمیه***

گفته شده رکن سوم هرگز در شبهه حکمیه محقّق نمی‌شود؛ زیرا هیچگاه قضیه متیقّنه و مشکوکه، وحدت نخواهند داشت. توضیح اینکه شکّ در بقاء هر حکمی، به سبب تغیّر یا تبدّلی خواهد بود که به یکی از دو امر برمی‌گردد:

الف. ممکن است خصوصیتی در موضوع باشد که قطعاً در حکم دخیل بوده، و سپس آن خصوصیت زائل شده است؛ امّا معلوم نیست آن حکم که به سبب این خصوصیت آمده، باقی است یا زائل شده است. به عنوان مثال آب کرّی پاک و شفاف هست که خونی در آن افتاده و قرمز شده، لذا این آب متنجّس است. منشأ حکم به تنجّس آب، تغیّر رنگ آن است. بعد از زوال تغیّر بنفسه، شکّ در نجاست آب می‌شود؛ زیرا احتمال هست آنچه منشأ تنجّس بوده حدوث تغیّر باشد که آب بعد از زوال تغیّر نیز نجس خواهد بود (زیرا تغیّر حادث شده است)؛ و ممکن است منشأ تنجّس آب، بقاء تغیّر باشد که بعد از زوال تغیّر، آب طاهر خواهد بود. در نتیجه قضیه متیقّنه «الماء

---

الشک فی وجودها بقاء لا یمکن إحراز بقاء الموضوع فکیف یجری الاستصحاب؟ و کذلک سببت الاستشکال أحیانا فیما .... و هذه الاستشکالات نشأت من الصیاغة المذکورة و هی لا مبرر لها و من هنا عدل صاحب الکفایة عنها إلی القول بان المعتبر فی الاستصحاب وحدة القضیة المتیقنة و المشکوکة و هی محفوظة فی موارد الإشکال الآنفة الذّکر، و اما افتراض المستصحب عرضا و افتراض موضوع له و اشتراط إحراز بقائه فلا موجب لذلک، و ما ورد فی تعبیرات الشیخ (قده) من استحالة قیام العرض فی الخارج بلا موضوع، واضح الجواب فان الاستصحاب لیس إلّا تعبدا ببقاء المستصحب حتی إذا کان عرضا حقیقیا فضلا عما إذا کان امرا اعتباریا و لا یشترط فی هذا التعبد عدی ترتب الأثر علی المتعبد به بقاء فإذا فرض ترتبه علی ثبوت قضیة (زید عادل) المتیقنة سابقا أمکن التعبد الاستصحابی ببقائه سواء کان تمام الموضوع فی ثبوت هذا الأثر عدالة زید أی وجود تلک العدالة أو کان الموضوع مرکبا من وجود زید و عدالته، فالمیزان علی کل حال وحدة القضیة المشکوکة و المتیقنة المبرر لصدق نقض الیقین بالشک».

المتغیّر متنجّس» و قضیه مشکوکه «الماء الذی زال تغیّره، متنجّس» بوده و وحدت ندارند. موضوع دو قضیه متفاوت بوده، و یکی نیست. لذا در این موارد، وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه احراز نمی‌شود.

ب. ممکن است موضوعِ یک حکم، خصوصیتی داشته که زائل شده، امّا معلوم نیست که حکم به سبب خصوصیت زائل شده است، و یا به سبب خصوصیتِ باقی در موضوع است. بنابراین شکّ در بقاء حکم می‌شود. به عنوان مثال مباشرت با زوجه در ایّام عادت حرام است. زن دو خصوصیت دارد: اولاً دم دارد، و ثانیاً حدث حیض دارد. بعد از انقطاع دم، حدث زن باقی است تا زمانی که غسل نماید. بعد از انقطاع دم و قبل از غسل، شکّ در حرمت مباشرت با آن زن می‌شود. حرمت مباشرت اگر از ناحیه دم باشد، زائل شده؛ امّا اگر از ناحیه حدث باشد، حرمت مباشرت هم باقی است. قضیه متیقّنه «مباشرة المرأة الحائض حرامٌ» بوده و قضیه مشکوکه «مباشرة المرأة ذات الحدث، حرامٌ» است. موضوع این دو قضیه نیز متفاوت است زیرا موضوع اولی «المرأة ذات الدم» بوده و موضوع دومی «المرأة ذات الحدث» است. بنابراین در این موارد نیز وحدت دو قضیه، احراز نمی‌شود.

در نتیجه موضوع قضیه متیقّنه و موضوع قضیه مشکوکه در تمام شبهات حکمیه، متفاوت خواهند بود. بنابراین اگر رکن سوم وحدت این دو قضیه باشد، چنین اشکالی در شبهات حکمیه وجود داشته و استصحاب نباید در شبهات جاری شود[1].

ج۳ ۹۸/۰۶/۲۶

***جواب شهید صدر: جریان استصحاب در تبدّل حیثیات تعلیلیه***

همانطور که گفته شد شکّ در حکم شرعی به سبب تغییر در خصوصیتی از موضوع آن است. بنابراین همیشه موضوع قضیه متیقّنه غیر از موضوع قضیه مشکوکه خواهد بود. به عنوان مثال «المرأة ذات الدم» و «المرأة التی انقطع عنه الدم و لم تغتسل» در مثال گذشته دو موضوع متفاوت هستند. تا خصوصیتی در موضوع تغییر نکند، شکّ در حکم نخواهد بود. بنابراین رکن سوم هرگز در شبهات حکمیه احراز نمی‌شود. از این اشکال در تطبیق

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۵:«و ثانیا- تطبیقه فی الشبهات الحکمیة، و عند تطبیق هذا الرکن علی الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة نشأت بعض المشاکل أیضا إذ لوحظ انا حین نأخذ بالصیاغة الثانیة له التی اختارها صاحب الکفایة (قده) نجد ان وحدة القضیة المتیقنة و المشکوکة لا یمکن افتراضها فی الشبهة الحکمیة الا فی حالات الشک فی النسخ بمعنی إلغاء الجعل- أی النسخ بمعناه الحقیقی- و اما حیث لا یحتمل النسخ فلا یمکن ان ینشأ شک فی نفس القضیة المتیقنة و انما یشک فی بقاء حکمها حینئذ إذا تغیرت بعض القیود و الخصوصیات المأخوذة فیها و ذلک بأحد وجهین: اما بان تکون خصوصیة ما دخیلة یقینا فی حدوث الحکم و یشک فی إناطة بقائه ببقائها فترتفع الخصوصیة و یشک حینئذ فی بقاء الحکم کالشک فی نجاسة الماء بعد زوال تغیره، و اما بان تکون خصوصیة ما مشکوکة الدخل من أول الأمر فی ثبوت الحکم فیفرض وجودها فی القضیة المتیقنة إذ لا یقین بالحکم بدونها ثم ترتفع فیحصل الشک فی بقاء الحکم، و فی کل من هذین الوجهین لا وحدة بین القضیة المشکوکة و المتیقنة».

رکن سوم در شبهات حکمیه، جواب‌هایی داده شده که به جواب شهید صدر (که شاید بهترین جواب باشد) اکتفاء می‌شود؛ و سپس کلام ایشان تکمیل می‌شود.

شهید صدر از یک مثال تکوینی استفاده نموده و مراد خود را توضیح داده است. مثال ایشان در اعراض تکوینی است. به عنوان مثال حرارت یکی از اعراض است که یک معروض، و یک سبب یا علّت دارد. معروض حرارت همان جسم است مانند آهن یا سنگ؛ امّا علّت و سبب حرارت مثلاً نار یا شمس است. اگر جسمی در مجاورت نار بوده و یا زیرِ تابش نور خورشید باشد، گرم می‌شود. تعدّد حرارت، به تعدّد معروض است بدون هیچ اشکالی، نه به تعدّد سبب؛ به عنوان مثال اگر یک قطعه چوب و یک آب باشد که گرم شده‌اند، دو حرارت وجود داشته و متفاوت خواهند بود. امّا با تعدّد علّت یا سبب، حرارت متعدّد نمی‌شود. فرض شود آبی به وسیله آتش حرارت داده شده تا حرارت آن به «۳۰ درجه» برسد، و سپس در معرض تابش آفتاب قرار گیرد، که حرارت آن باقی بماند. علّت حدوث حرارت «۳۰ درجه» در آب که آتش بوده، امّا علّت بقاء آن شمس است. در این مثال بالوجدان یک حرارت ممتدّ و مثلاً دو ساعته وجود دارد، نه اینکه دو حرارت یک ساعته وجود داشته باشد. البته حرارت در ساعت اول مستند به نار بوده، و در ساعت دوم مستند به شمس است. مثال دیگر اینکه فرض شود زید، سنگ بزرگ یا ماشینی را به حرکت درآورد، و در یک لحظه عمرو جانشین وی شود به نحوی که وقفه‌ای به وجود نیاید. حرکتِ این ماشین یا سنگ، بدون هیچ اشکالی، یک حرکت مستمرّ است؛ هرچند این حرکت در نیم ساعت اول مستند به زید بوده، و در نیم ساعت دوم مستند به عمرو است.

احکام شرعی مانند نجاست و طهارت و وجوب و حرمت و حجّیت نیز بر چیزی عارض می‌شوند. به عنوان مثال نجاست یک حکم شرعی است که عارض بر جسم می‌شود. نجاست نیز یک معروض دارد و یک علّت یا سبب دارد. گاهی منشأ نجاست، تغیّر بوده، و گاهی ملاقات با نجس است. تعدّد نجاست نیز به تعدّد معروض بوده و به تعدّد سبب یا علّت نیست؛ اکنون فرض شود که نجاست بر آب عارض شده و سپس به واسطه تغییری در آب، نسبت به نجاست آن شکّ شود. در این صورت باید بررسی شود خصوصیتی که در موضوع تغییر کرده، علّت (حیثیت تعلیلیه) بوده و یا مقوّم (حیثیت تقییدیه) بوده است. به عنوان مثال فرض شود آب کرّی، تغیّر یافته و معروض نجاست است. اگر تغیّر آن زائل شود، آیا معروض تعدّد یافته یا معروض واحد بوده و فقط سبب نجاست زائل شده؟ تغیّر «بما هو تغیّر» در اینگونه موارد در نظر عرف معروض نجاست نیست، بلکه آب معروض نجاست بوده و تغیّر سبب یا علّت و یا شرط نجاست است. بنابراین با زوال تغیّر، موضوع و معروض متعدّد نشده، بلکه فقط سبب یا شرط از بین رفته است. لذا اگر شارع بعد از تغیّر هم حکم به نجاست آب نماید، دو نجاست نیست بلکه یک نجاست مستمرّ است. امّا در برخی امثله معروض تغییر می‌کند. به عنوان مثال فتوای فقیه و مجتهد حجّت است. فرض شود زید مجتهد بوده امّا علم و اجتهادش زائل شده است. اکنون که زید عالم نیست، آیا فتوایش

حجّت است؟ شارع می‌تواند چنین فتوایی را حجّت قرار دهد، امّا شکّ در حجّیت فتاوای وی می‌شود. زید و این شخص خصوصیتی ندارد بلکه علم است که موجب حجّیت فتاوا شده است. لذا اگر اجتهاد و علم وی زائل شود، موضوع تغییر یافته است. اگر شارع فتاوای زید بعد از زوال اجتهادش را حجّت نماید، دو حجّیت وجود دارد. معروض یکی مجتهد و معروض دیگری «الذی زال عنه الاجتهاد» است. بنابراین خصوصیت اجتهاد «حیثیت تقییدیه» است یعنی مقوّم بوده و با تغییر آن موضوع هم عوض می‌شود. در نتیجه در تمام شبهات حکمیه، خصوصیتی از موضوع زائل می‌شود؛ که باید بررسی شود که آن خصوصیت، حیثیت تعلیلیه است تا استصحاب جاری شود، و یا حیثیت تقییدیه است که استصحاب جاری نباشد (زیرا معروض تغییر یافته و موضوع عوض شده است). به عنوان مثال اگر آب متنجّس، بخار شود؛ دو موضوع مختلف خواهند بود. اگر حکم به نجاست بخار شود، دو نجاست است[۱].

**تبیین تقییدیه یا تعلیلیه بودنِ یک خصوصیت**

سپس شهید صدر بحث دیگری مطرح نموده که چطور تقییدیه یا تعلیلیه بودنِ یک خصوصیت فهمیده می‌شود؟ ایشان ابتدا پاسخ مشهور را نقل نموده‌اند و سپس نقد کرده‌اند.

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۷ و ۱۱۸:«الطریق الثانی– انه هذا الإشکال ینشأ من الخلط بین عالم الجعل و المجعول أی لحاظ الحکم بالحمل الشائع و لحاظه بالحمل الأولی و نوضح هذا المطلب من خلال مقدمتین: الأولی اننا لو لاحظنا عالم المفاهیم فمفهوم الماء و الماء المتغیر و الماء الفاقد للتغیر مفاهیم ثلاثة متباینة لیس شیء منها بقاء و امتداداً للآخر، و اما إذا لاحظنا عالم المصادیق و الوجودات الخارجیة فمصداق الماء و الماء المتغیر متحدان کما ان الماء الفاقد للتغیر امتداد و بقاء للماء المتغیر، و المیزان فی جریان الاستصحاب فی الشبهة الحکمیة– علی ما سوف یأتی فی محله مفصلا– ملاحظة الحکم بالحمل الأولی أی بما هو صفة و عرض لموضوعه الخارجی لا بما هو مفهوم و جعل بالحمل الشائع و إلّا لم یجر الاستصحاب فی الشبهة الحکمیة رأسا؛ الثانیة کما ان الاعراض الخارجیة کالحرارة مثلا لها معروض هو الجسم و علة هی النار أو الشمس و هی تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها فحرارة الخشب غیر حرارة الماء و لا تتعدد بتعدد الأسباب و الحیثیات التعلیلیة فحرارة الماء سواء کانت بالنار حدوثا و بالشمس بقاء أو بغیر ذلک فهی حرارة واحدة لها حدوث و بقاء، کذلک الأحکام الشرعیة کالنجاسة مثلا فان لها معروض و هو الماء و علة هی التغیر و تعددها یکون بتعدد معروضها لا تعدد الحیثیات التعلیلیة، و هذا یعنی ان الخصوصیة التی سبب زوالها الشک فی بقاء الحکم إذا کانت علی فرض دخالتها بمثابة العلة و الشرط فلا یضر زوالها بوحدة الحکم و لا تستوجب دخالتها کحیثیة تعلیلیة مباینة الحکم بقاء للحکم حدوثا، و اما إذا کانت الخصوصیة الزائلة مقومة لمعروض الحکم کخصوصیة البولیة الزائلة عند تحول البول بخارا فهی توجب التغایر بین الحکم المذکور و الحکم الثابت بعد زوالها. و هکذا نستنتج علی ضوء المقدمتین انه کلما کانت الخصوصیة غیر المحفوظة فی الموضوع أو فی القضیة المتیقنة حیثیة تعلیلیة فلا ینافی ذلک وحدة الحکم حدوثا و بقاء و معه یجری الاستصحاب، و کلما کانت الخصوصیة مقومة للمعروض کان انتفاؤها موجبا لتعذر جریان الاستصحاب لأن المشکوک حینئذ مباین للمتیقن».

*راه اول: استظهار از دلیلِ جعل*

مشهور فرموده‌اند باید به «دلیل جعل» مراجعه شود که به نحو تعلیل اخذ شده یا به نحو تقیید است. توضیح اینکه «عملیّة الجعل» در مقابل «دلیل الجعل» است. «عملیّة الجعل» همان انشاء احکام است که فعلِ خداوند متعال بوده و مکلّفین آن را ادراک نکرده‌اند[۱]؛ امّا «دلیل الجعل» همان روایت و کلام معصوم علیه السلام است. لذا مشهور قائلند باید به روایات رجوع شود. به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرموده باشد «الماء المتغیّر متنجّس»، پس تغیّر جزء موضوع و معروض بوده و حیثیت تقییدیه دارد؛ امّا اگر فرموده «الماء اذا تغیّر تنجّس»، پس تغیّر حیثیت تعلیله داشته و علّت و شرط تنجّس است. اگر امام علیه السلام فرمود «قلّد العالم»، پس فتوای عالم موضوع و معروض حجّیت است و به نحو تقییدی اخذ شده است؛ امّا اگر فرموده «قلّد الانسان اذا کان عالماً»، پس فتوای عالم و عالم بودن، شرط و علّت حجّیت است[۲]. این نظر مشهور می‌باشد[۳].

*راه دوم: بررسی موضوع خارجی و مجعول*

شهید صدر سپس فرموده هرچند هر جاعل هنگام جعل تمام مفاهیمی که لازم دارد مانند «ماء» و «نجاسة» و «تغیّر» و یا «فتوا» و «عالم» و «حجّیت» و .... را در نظر می‌گیرد، و سپس بر اساس اغراضی که دارد جعل می‌کند. به تبع «عملیّة الجعل» یک حکم کلی مانند نجاست یا وجوب یا حجّیت پیدا می‌شود؛ امّا هیچگاه استصحاب به لحاظ حکم کلی و موضوع آن جاری نشده، بلکه به لحاظ مجعول و حکم جزئی و به لحاظ موضوع آن جاری می‌شود. استصحاب در آب خارجی که تغیّرش زائل شده جاری است. لذا دلیل حکم شرعی، مهمّ نیست؛ امام علیه السلام چه بفرماید «الماء المتغیّر» و چه بفرماید «الماء اذا تغیّر» تفاوتی نداشته و حیثیت تقییدیه دیده می‌شود، لذا در هر دو صورت، استصحاب جاری است. اگر هم بفرماید «العالم» و یا «الانسان اذا کان عالماً» مهمّ نیست، و در

---

[۱]. «جعل» همان حکم کلی است که نتیجه این «عملیّة الجعل» شارع است؛ البته گاهی در کلمات شهید صدر تعبیر «جعل» برای «عملیّة الجعل» به کار رفته، که تعبیر خوبی نیست.

[۲]. شهید صدر در کلام خود بیان نفرموده که گاهی نیز تعلیلی یا تقییدی بودنِ یک خصوصیت از دلیل به دست نمی‌آید؛ برای تکمیل کلام ایشان گفته می‌شود اگر دلیل جعل، مجمل باشد؛ تقییدیه یا تعلیلیه بودن آن معلوم نشده و وحدت دو قضیه احراز نمی‌شود، لذا استصحاب جاری نخواهد بود.

[۳]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۹:«ثم انه یبقی السؤال عن کیفیة التمییز بین الحیثیة التعلیلیة و الحیثیة التقییدیة المقومة لمعروض الحکم و ان المعیار فی ذلک النّظر العقلی أو العرفی أو بحسب ما یستفاد من الدلیل الشرعی. فقد یقال بان مرجع ذلک هو الدلیل الشرعی لأن أخذ الحیثیة فی الحکم و کیفیة هذا الأخذ تحت سلطان الشارع فالدلیل الشرعی هو الکاشف عن ذلک فإذا ورد بلسان (الماء إذا تغیر تنجس) فهمنا ان التغیر اتخذ حیثیة تعلیلیة و إذا ورد بلسان (الماء المتغیر متنجس) فهمنا ان التغیر حیثیة تقییدیة و علی وزان ذلک (قلد العالم) أو (قلده ان کان عالما) و هکذا».

هر دو صورت حیثیت تقییدیه دارد. بنابراین تعبیر مهمّ نبوده بلکه باید بررسی شود که آن خصوصیت، حیثِ تعلیلی دارد و یا حیثِ تقییدی دارد[۱].

*تنبیه: معیار بودنِ تعدّد موضوع در نظر عرف*

البته تعلیلی یا تقییدی بودن و تعدّد موضوع با دو نظر ممکن است بررسی شود: نظر عقلی؛ و نظر عرفی؛ ایشان فرموده باید با نظر عرفی نظر نمود. به عنوان مثال اگر آب کرّی باشد که یک لیوان آب از آن برداشته شده، موضوع به نظر عرفی ثابت است و آب همان آب است؛ امّا در نظر عقل، آب تغییر کرده و آب دیگری شده است. پس عرف، وحدت موضوع دیده و استصحاب جاری می‌شود.

در نتیجه باید به نظر عرف نظر کرده و بررسی شود؛ زیرا دلیل استصحاب و خطاب آن به عرف عرضه شده است. یعنی باید «نقض یقین به شکّ» در نظر عرف بررسی شود نه اینکه «نقض» در دیدِ عقل ملاک باشد. به عنوان مثال در بخار، عرف دو موضوع متفاوت دیده و استصحاب جاری نخواهد بود؛ امّا در مثال «آب» یک موضوع می‌بیند[۲].

ج۴ ۹۸/۰۶/۲۷

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۱۹ و ۱۲۰:«و الصحیح ان أخذ الحیثیة فی الحکم و کذلک کیفیة أخذها انما یکون بید الشارع فی عالم الجعل إذ فی عالم الجعل یستحضر المولی مفاهیم معینة کمفهوم الماء و التغیر و النجاسة فبإمکانه ان یجعل التغیر قیدا للماء و بإمکانه ان یجعله شرطا فی ثبوت النجاسة تبعا لکیفیة تنظیمه لهذه المفاهیم فی عالم الجعل غیر ان استصحاب الحکم فی الشبهات الحکمیة لا یجری بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول فینظر إلی الحکم بما هو صفة للأمر الخارجی لکی یکون له حدوث و بقاء کما تقدم، و علیه فالمعروض محدد واقعا و ما هو داخل فیه و ما هو خارج عنه لا یتبع فی دخوله و خروجه کیفیة أخذه فی عالم الجعل بل مدی قابلیته للاتصاف بالحکم خارجا فالتغیر مثلا لا یتصف بالنجاسة و القذارة فی الخارج بل الّذی یوصف بذلک ذات الماء و التغیر سبب الاتصاف بینما التقلید و أخذ الفتوی یکون من العالم بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقیقة، و هذا یعنی ان التغیر حیثیة تعلیلیة للنجاسة و لو أخذت تقییدیة جعلا و دلیلا و العلم حیثیة تقییدیة لوجوب التقلید و لو أخذ شرطا و علة جعلا و دلیلا».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۲۰:«فیبقی الترديد بین النّظر العقلی و العرفی أی ان المعروض واقعا بأی نظر نشخصه هل بالنظر الدّقیق العقلی أو بالنظر المسامحی العرفی؟ فإذا أردنا مثلا فی الشبهة الحکمیة ان نستصحب اعتصام الکر بعد زوال جزء یسیر منه فیما إذا احتملنا کبرویا بقاء الاعتصام و عدم انثلامه بزوال ذلک الجزء فکیف نشخص معروض الاعتصام فاننا إذا أخذنا بالنظر الدّقیق العقلی وجدنا ان المعروض غیر محرز بقاء لأن الجزء الیسیر الّذی زوال من الماء یشکل جزءا من المعروض بهذا النّظر و إذا أخذنا بالنظر العرفی وجدنا ان المعروض لا یزال باقیا ببقاء معظم الماء لأن العرف یری انه نفس الماء السابق، و الشیء نفسه نواجهه عند استصحاب الکریة بعد زوال الجزء الیسیر من الماء فی الشبهة الموضوعیة. و الجواب: ان المتبع هو النّظر العرفی لا العقلی لأن دلیل الاستصحاب خطاب عرفی منزل علی الأنظار العرفیة».

***جواب مختار: اصلاح و تکمیل جواب شهید صدر***

همانطور که گفته شد اشکالی در تطبیق رکن سوم بر شبهات حکمیه شده که هیچگاه وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه احراز نخواهد شد؛ شهید صدر جوابی از این اشکال فرمودند که برخی از مواضع آن صحیح نیست. اشکالات کلام ایشان و جواب مختار در ضمن نکاتی مطرح می‌شود:

**نکته اول: عدم جریان استصحاب به لحاظ حکم کلی**

به نظر می‌رسد اشکالِ تطبیق رکن سوم در شبهات حکمیه و اینکه وحدت دو قضیه در شبهه حکمیه وجود ندارد، به این سبب بوده که گمان شده استصحاب در شبهه حکمیه به لحاظ حکم کلی یا موضوع آن جاری می‌شود؛ در حالیکه حتی در شبهه حکمیه نیز استصحاب به لحاظ حکم جزئی جاری است.

توضیح اینکه احکام شرعی دو قسم حکم کلی، و حکم جزئی دارند؛ به عنوان مثال نجاست یک حکم شرعی وضعی است و «نجاسة الدم» یک حکم وضعی کلی می‌باشد؛ امّا «نجاسة هذا الدم» یک حکم وضعی شخصی و جزئی است. مثال دیگر اینکه «حرمتِ شرب خمر» یک حکم تکلیفی است که «حرمة شرب الخمر علی المکلّف» یک حکم تکلیفی کلی بوده، و «حرمة شرب هذا الخمر علی زید» نیز یک حکم تکلیفی جزئی است. در مدرسه میرزا احکام کلی را «جعل» نامیده‌اند اعمّ از اینکه وضعی باشد یا تکلیفی؛ و احکام جزئی نیز چه وضعی باشند و چه تکلیفی، «مجعول» نامیده شده‌اند. شبهه نیز تقسیم به موضوعیه و حکمیه می‌شود. در ذهن علماء بوده که همیشه حکم مشکوک در شبهات حکمیه، یک حکم کلی است؛ و در شبهات موضوعیه یک حکم جزئی است. یعنی گمان کرده‌اند استصحاب و اصول عملیه در شبهات حکمیه به لحاظ حکم کلی جاری می‌شوند. لذا در شبهات حکمیه اگر شکّی شود، حتماً موضوع قضیه متیقّنه غیر از موضوع قضیه مشکوکه خواهد بود. نظیر «الماء المتغیّر» و «الماء الذی زال عنه التغیّر» که متفاوت هستند. لذا هرگز وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه وجود نخواهد داشت. در مثال مرأه نیز «المرأة التی لها دم» و «المرأة التی انقطع عنها الدم» متفاوت هستند. بنابراین در این امثله رکن سوم احراز نمی‌شود.

جواب این شبهه همین مقدار است که تفاوتی بین شبهه موضوعیه و حکمیه نبوده و همیشه در تکلیف جزئی و مجعول شکّ می‌شود؛ اصول عملیه و استصحاب همیشه به لحاظ مجعول جاری می‌شوند. تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه فقط در این است که منشأ شکّ در شبهات حکمیه، شکّ در عالم جعل بوده؛ و در شبهات موضوعیه، شکّ در امور خارجی است. به عنوان مثال گاهی شکّ در طهارت آب می‌شود به سبب اینکه شکّ در تطهیر آن از دیروز تا امروز هست، که این شبهه موضوعیه است؛ و گاهی شکّ در طهارت آب می‌شود به سبب شکّ در جعل شارع و شکّ در جعل نجاست برای آن حتی بعد از زوال تغیّر آن، که این شبهه حکمیه است. بنابراین همیشه

شکّ در مجعول و حکم جزئی است. به لحاظ همین تکلیف جزئی، اصل مؤمّن جاری می‌شود، هرچند شکّ در تکلیف فعلی ممکن است ناشی از امور خارجی و یا ناشی از جعل شرعی باشد. با توجّه به این نکته موضوع دو قضیه به لحاظ حکم کلی، متفاوت است مانند «الماء المتغیّر» و «الماء الذی زال عنه التغیّر»؛ امّا موضوع دو قضیه به لحاظ مجعول واحد است؛ زیرا موضوع «هذا الماء» بوده و این آب در قضیه متیقّنه همان آب در قضیه مشکوکه است. لذا اشتباه این بوده که گمان کرده‌اند استصحاب و اصل به لحاظ حکم کلی جاری می‌شود، در حالیکه به لحاظ حکم جزئی جریان دارد.

**نکته دوم: استظهار علّیتِ حدوث شیء و یا وجود آن از دلیلِ جعل**

علّیتِ یک امر برای یک حکم، به دو نحوه تصویر می‌شود: نحوه اول اینکه حدوث آن امر، علّت برای حکم باشد؛ و نحوه دوم اینکه وجودِ آن امر، علّت برای حکم باشد؛ اگر حدوث امری علّت شود، با زوال آن امر نیز حکم باقی است؛ امّا اگر وجودِ امری علّت باشد، با زوال آن امر، حکم نیز نیست. به عنوان مثال علّت تنجّس آب کرّ، تغیّر است. ممکن است حدوثِ تغیّر، علّت باشد؛ یعنی همینکه تغیّر حادث شد، نجاست هست هرچند تغیّر زائل شود؛ امّا ممکن است وجودِ تغیّر علّت باشد به نحویکه اگر زائل شود، نجاست هم نیست.

به دست آوردنِ یکی از دو نحوه علّیت، فقط از رجوع به دلیل جعل ممکن است. به عنوان مثال خطابِ «الماء اذا تغیّر تنجّس»، ظهور دارد که حدوث تغیّر، منشأ تنجّس است. یعنی این خطاب دلالت دارد همینکه تغیّری حادث شود، موجب تنجّس آب است هرچند تغیّر زائل شود؛ امّا خطابِ «الماء المتغیّر متنجّسٌ» ظهور دارد که وجودِ تغیّر، منشأ برای تنجّس است. یعنی اگر تغیّر زائل شود، این خطاب نسبت به نجاست آن آب ساکت است. به عبارت دیگر بعد از زوال تغیّر، نفسِ خطاب اول دلالت بر تنجّس آب دارد؛ امّا خطاب دوم نسبت به آن ساکت است. بنابراین در خطاب اول، نوبت به استصحاب نمی‌رسد؛ امّا در فرض خطاب دوم، جای استصحاب هست.

در نتیجه بررسی لسان دلیل نیز مهمّ است؛ و اینکه شهید صدر فرموده لسان دلیل مهمّ نیست، صحیح نمی‌باشد. یعنی هرچند در هر دو صورت از خطاب «تغیّر» حیثِ تعلیلی دارد، امّا گاهی لسان خطاب موجب می‌شود نوبت به استصحاب نرسد. به عبارت دیگر در جایی که یک خصوصیت دارای حیثیتِ تعلیلی است، نیز دلیل جعل مهمّ بوده و باید لسان دلیل بررسی شود. یعنی اینگونه نیست که استصحاب در هر دو مثال «اذا تغیّر» و «المتغیّر» جاری باشد[1].

[1]. البته مثال دوم شهید صدر نیز مثال صحیحی نیست. ایشان برای تفاوت حیثِ تعلیلی و حیثِ تقییدی از دو مثال «قلّده إن کان عالماً» و «قلّد العالم» استفاده نموده که به نظر می‌رسد هر دو یکی است؛ مثال اول باید تغییر کرده و مثلاً «قلّده إن عَلِمَ او اِجتَهَدَ» شود.

**نکته سوم: معیار بودنِ نظر مسامحی و یا دقّی**

به هر حال، رکن سوم احراز وحدت دو قضیه موضوعاً و محمولاً است؛ امّا ملاک و معیار برای احراز این وحدت، نظر عرفی و مسامحی است و یا نظر عقلی و دقّی است؟ اگر عقل ملاک باشد، در همین مثال ماء متغیّر نیز وحدت نیست؛ زیرا ماء در قضیه متیقّنه معروض تغیّر است، امّا در قضیه مشکوکه معروض تغیّر نیست؛ لذا در نظر عقلی این دو متفاوت هستند. امّا در نظر عرف «تغیّر» در موضوعیت دخالتی نداشته و «کالحجر فی جنب الانسان» است. یعنی آنچه تنجّس یافته، آب است؛ و شکّ در تنجّس همان آب شده است.

*بیان اول: فهم عرفی از «لاتنقض»*

شهید صدر فرموده وحدت در نظر عرف، ملاک است؛ زیرا دلیل رکن دوم و سوم، فقط عبارت «لاتنقض الیقین بالشکّ» است. اعتناء به شکّ در جایی که متیقّن و مشکوک، متفاوت باشند، نقض آن یقین محسوب نمی‌شود. در نتیجه باید وحدت باشد، تا روایت شامل آن شده و از آن نهی شده باشد. به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید وجود داشته و شکّ در عدالت عمرو باشد. در این صورت، اگر هم آثار عدالت عمرو بار نشود، نقض یقین به شکّ محقّق نشده است. بنابراین «لاتنقض» دلالت دارد که قضیه متیقّنه و مشکوکه باید واحد باشند. شهید صدر فرموده این خطاب به عقول ملقی نشده بلکه به اذهان عرف القاء شده است. لذا عرف باید دو قضیه را یکی ببیند، تا نقض محسوب شود. دو اشکال در کلام ایشان وجود دارد:

الف. اگر خطابی به عرف القاء شود باید معانی الفاظ و مدلول آن، معانی عرفیه باشد؛ امّا به این معنی نیست که تطبیقات هم به دست عرف باشد. به عنوان مثال فرض شود خطابِ «اکرم العلماء» رسیده و «۹۹ درصد» از مردم، زید را عالم می‌دانند؛ زیرا رفتار و ظاهری علمایی دارد، امّا واقعاً عالم نیست. در این صورت، اکرام زید بر کسی که می‌داند وی واقعاً عالم نیست، واجب نمی‌باشد؛ زیرا معنای عرفی عالم را باید عرف تشخیص دهد، امّا تطبیق مصداق به دست عرف نیست. بنابراین اگر زید مصداق عالم به معنای عرفی نباشد، اکرام وی واجب نخواهد بود. لذا معنای «لاتنقض» را باید عرف بیان کند، امّا تطبیق آن بر مصادیق به عهده عرف نیست. یعنی اگر کسی متوجّه شود این دو قضیه وحدت عرفی ندارند، نقض به معنای عرفی صدق نمی‌کند.

ب. عرف تقسیم به عرف خاصّ و عرف عامّ می‌شود. مراد از رجوع به عرف در فهم خطابات، عرف خاصّ است. یعنی باید به عرف متکلّم (عرف آن زمان و آن مکان) رجوع شود. به عبارت دیگر خطابات به عرف خاصّ القاء می‌شوند. امّا در بحث از اینکه کدامیک از نظر عرف و یا عقل ملاک است، مراد از عرف همان عرف عامّ

است. عرف عامّ به معنای نظر مسامحی بوده و در مقابل نظر دقّی به کار می‌رود[۱]. ایشان از اینکه خطابات به عرف القاء شده، نتیجه گرفته‌اند که در بحث فوق نیز نظر عرف عامّ ملاک است! به نظر می‌رسد این استدلال ناشی از اشتباه بین معنای عرف خاصّ و عرف عامّ است.

*بیان دوم: استفاده از تطبیق شارع*

به نظر می‌رسد برای احراز وحدت دو قضیه در استصحاب، نظر عرف عامّ ملاک و معیار است؛ زیرا ممکن نیست که متعلّق یقین و شکّ، یک قضیه واحد باشد. یعنی یک قضیه نمی‌تواند در آنِ واحد هم متیقّن باشد و هم مشکوک باشد. در مثال عدالت زید نیز «زید عادلٌ یوم الاحد» یقینی بوده و «زید عادلٌ یوم الاثنین» مشکوک است، یعنی دو قضیه متفاوت هستند. هرچند اگر آثار عدالت در دوشنبه بار نشود، نقض حقیقی و عقلی رخ نداده است؛ امّا شارع آن را نقض محسوب نموده است. از اینکه شارع «نقض» را بر این موارد تطبیق نموده، کشف می‌شود مراد وی همان نقض عرفی و تسامحی است. به عبارت دیگر از اینکه شارع نقض را بر مانند این نحوه امثله تطبیق نموده، به دست می‌آید مراد شارع نقض در نظر عرف عامّ و نقض تسامحی است نه نقض حقیقی و دقّی.

در نتیجه رکن سوم احراز وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه بوده، و وحدت در نظر عرف و وحدت تسامحی مراد است.

ج۵ ۹۸/۰۶/۳۰

**رکن چهارم: وجود اثر عملی در مستصحب**

رکن چهارم در استصحاب این است که مستصحب دارای اثر عملی باشد. یعنی استصحاب در جایی جاری می‌شود که اثر عملی بر آن بار شود. اثر عملی، اعمّ از اثر عقلی مانند تنجیز و تعذیر، و از اثر شرعی مانند وجوب و حرمت و جواز و نجاست و طهارت و ... است[۲].

دلیل این رکن این است که حقیقت استصحاب همان «تعبّد شارع به بقاء حالت سابقه» می‌باشد، و شارع نیز حکیم است و اگر استصحاب اثری نداشته باشد، تعبّد به آن لغو است. به عبارت دیگر مقتضای حکمت شارع این است که استصحاب و تعبّد وی دارای اثر باشد. تعبّد شارع به چیزی که اثری ندارد، لغو بوده و از شارع صادر

[۱]. در عرف خاصّ باید ذهنیت مردم آن زمان در نظر گرفته شود، امّا در عرف عامّ نظر یک بخشی از عرف لحاظ نمی‌شود بلکه تسامح می‌شود.

[۲]. مرحوم آخوند رکن چهارم را «اثر داشتنِ مستصحب در بقاء» دانسته هرچند مستصحب در حدوث هیچ اثری نداشته باشد؛ به نظر می‌رسد تعبیر فوق از تعبیر مرحوم آخوند ادقّ است، که وجه آن خواهد آمد.

نمی‌شود. به عنوان مثال زید یک ساعت قبل در مسجد بود، و اکنون شکّ در وجودش در مسجد است؛ تعبّد به بقاء وی در مسجد اثری ندارد! و یا تعبّد به بقاء نوم زید اثری ندارد. بنابراین اگر تعبّد استصحابی بدون اثر باشد، استصحاب جاری نخواهد بود.

همانطور که گفته شد رکن چهارم استصحاب این است که مستصحب دارای اثری باشد. علماء مواردی بسیاری را از روی استقراء برای وجودِ اثر ذکر نموده‌اند، که هر یک بررسی می‌شود:

*مورد اول: نیابت استصحاب از قطع موضوعی طریقی*

اولین مورد جایی است که مستصحب هیچ اثری نداشته، امّا علم و قطع به آن دارای اثر است. فقهاء استصحاب را در این موارد جاری دانسته‌اند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اذا قطعتَ یوم الجمعة بحیاة ولدک، فتصدّق» از مولایی خطاب به عبدش صادر شده است. موضوع وجوب تصدّق در روز جمعه، حیات ولد نبوده بلکه «علم به حیات ولد» می‌باشد. یعنی همین که قطع داشته باشد، باید صدقه دهد؛ هرچند ولد وی فاقد حیات باشد. فرض شود عب در روز پنجشنبه قطع به حیات ولد داشته، و در روز جمعه نسبت به حیات او شکّ نماید. در این صورت، استصحاب بقاء حیات ولد تا روز جمعه جاری می‌شود. ادّعا شده این استصحاب قائم مقامِ قطع موضوعی بوده و اثر آن نیز وجوب تصدّق است.

به عنوان مقدّمه، اقسام قطع و جانشینی استصحاب نسبت به آنها توضیح داده می‌شود. قطع تقسیم به طریقی و موضوعی شده؛ که قطع موضوعی نیز تقسیم به موضوعی طریقی و موضوعی صفتی می‌شود. استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شده؛ امّا جانشین قطع موضوعی صفتی نمی‌شود. در این دو مورد اتّفاق نظر وجود دارد؛ امّا در جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی طریقی، اختلاف هست. برخی مانند مدرسه میرزا و محقّق خوئی استصحاب را جانشین آن می‌دانند. لذا در مثال فوق که قطع موضوعی طریقی است، استصحاب جانشین قطع به حیات ولد شده و وجوب تصدّق را ثابت می‌کند.

مسأله جانشینی در فقه بسیار اثرگذار بوده، و مهمّتری اثر این است که صحّت افتاء را ثابت می‌کند. توضیح اینکه قول بدون علم، حرام است. فتوا نیز از افراد «قول» است، لذا اگر مجتهد یا غیر مجتهد فتوای بدون علم و حجّت دهد، نفسِ افتاء حرام است هرچند مطابق واقع باشد. قول بدون حجّت حرام است، و یکی از حجج نیز قطع است. پس اگر فقیه به حکم شرعی قطع داشته باشد، افتاء وی حرام نیست. به عنوان مثال می‌تواند فتوای به وجوب نماز صبح یا حرمت لحم خنزیر، و یا حلّیت شرب آب دهد؛ در حالیکه مستند وی قطع است. قطعی که در جواز افتاء اخذ شده، قطع موضوعی است؛ لذا کسی که قطع دارد (هرچند قطع وی مخالف واقع باشد)، افتای وی واقعاً حلال است. اگر قطع مأخوذ در جواز افتاء، قطع طریقی بود، در مثال فوق حجّت بر افتاء داشته نه اینکه واقعاً

افتای وی جائز باشد. به عنوان مثال فرض شود یک ثقه از طهارت آبی خبر دهد که واقعاً نجس است. در این صورت، کسی که آن آب را شرب نموده واقعاً حرام مرتکب شده است؛ امّا حرمتِ آن منجّز نبوده و معصیت نکرده است. بر خلاف اینکه خبر از طهارت آن آب دهد، که واقعاً اخبارش جائز است؛ نه اینکه حرام را مرتکب شده و معذور باشد. اکنون فرض شود شکّ در طهارت آبی داشته و خبر ثقه وجود ندارد. در این صورت، خبر از طهارت آن آب، حرام است؛ هرچند واقعاً آن آب طاهر باشد (این کذب نیست، زیرا مخالف واقع نبوده است؛ امّا این اخبار، قول بدون علم بوده و معصیت است). بر خلاف شرب همین آب، که واقعاً حلال است؛ زیرا آب طاهر را شرب نموده است. افتاء نیز از افراد اخبار است؛ زیرا افتاء، اخبار از حکم کلی است. لذا افتای بدون علم و بدون حجّت از افراد «قول بدون علم» بوده و حرام است.

اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شود، فقیه می‌تواند با تمسّک به نفسِ استصحاب (نه دلیل استصحاب) فتوا دهد. به عنوان مثال فرض شود یک فقیه قطع دارد که آب کرّ که در اثر ملاقات با نجس تغیّر یابد، نجس است. سپس با زوال تغیّر، نسبت به بقاء نجاست آن شکّ می‌کند. در این صورت، می‌تواند به استنادِ نفسِ استصحاب به نجاست آن فتوا دهد. چنین فتوایی جائز است؛ زیرا استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شده و افتای وی بدون علم و حجّت نخواهد بود. مثال دیگر اینکه فقیه نسبت به حرمت شرب تتن شکّ دارد، امّا قطع دارد که در ابتدای بعثت، حرمتی برای آن جعل نشده است. یعنی شکّ دارد که در عصر تشریع، حرمتی بر شرب تتن جعل شده یا نه؛ که استصحاب عدم حرمت می‌کند و در رساله فتوا می‌دهد که شرب تتن حلال است یا حرام نیست. این فتوا به استناد استصحاب بوده و هرچند علم ندارد، امّا جانشین علم را که استصحاب باشد، دارد.

استدلالات مختلفی برای جانشینی مطرح شده که بیان روشن تمسّک به ظاهر دلیل استصحاب است. توضیح اینکه دلیل استصحاب «لاتنقض الیقین بالشکّ» است، و شارع با همین خطاب، تعبّد نموده به اینکه یقین به حدوث، یقین به بقاء هم هست. یعنی یقین سابق شکسته نمی‌شود (اگر «لاتنقض» نفی باشد)، و یا یقین سابق را نشکن (اگر نهی باشد). بنابراین در مثال گذشته، هرچند در روز جمعه نسبت به حیات ولد قطعی ندارد، امّا قطع به حیات ولد در پنجشنبه وجود داشته و شارع تعبّد نموده که این قطع باقی بماند. تعبّد شارع به بقاء قطع سابق، به معنی تعبّد به آثار آن قطع است. نظیر اینکه خطاب «اکرم کلّ عالم» آمده، و سپس گفته شود «کلّ مؤمنٍ عالمٌ»، که معلوم است هر مؤمنی عالم نیست، امّا مراد این است که آثار عالم بر وی بار شده و وجوب اکرام دارد.

***نظر مختار: عدم جانشینی***

به نظر می‌رسد استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی نیست. بنابراین در مثال صدقه، وجوب تصدّق ثابت نیست؛ و فقیه نیز در آن شبهات حکمیه نمی‌تواند به استنادِ نفسِ استصحاب فتوا دهد. قاضی هم نمی‌تواند به استنادِ استصحاب قضاوت نماید.

دلیل عدم جانشینی نیاز به توضیح دارد. اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شود، نیاز به سه جعل وجود دارد، که در مثال حیات ولد تطبیق می‌شود. تشریع و جعل اول اینکه جعل وجوب بر موضوعِ «قطع به حیات ولد» شده باشد، که حکمی واقعی است. جعل دوم نیز جعل تعبّدی استصحاب و تعبّد به بقاء حالت سابقه است، که حکمی ظاهری است. جعل سوم نیز این است که تعبّد استصحابی، موضوع شود برای همان وجوب تصدّق، که حکمی واقعی است. یعنی همانطور که در خطاب اول «قطع» موضوع شد، باید «تعبّد استصحابی» نیز موضوع قرار داده شود.

پس سه جعل نیاز است در حالیکه فقط دو دلیل وجود دارد: دلیل اول همان «اذا قطعت فتصدّق» بوده که ناظر به جعل اول است. این دلیل، ناظر به جعل سوم نیست؛ زیرا واضح است که تعبّد استصحابی، قطع نیست؛ و دلیل دوم همان «الیقین لاینقض بالشکّ» است، که ناظر به تعبّد به حکم ظاهری استصحاب است. تعبّد سوم از دلیل اول استفاده نمی‌شود، بنابراین برای اثبات جانشینی باید از دلیل دوم استفاده شود. سوال این است که از دلیل «لاتنقض» که خطاب تشریع نبوده بلکه خطابی تبلیغی است، یک جعل استفاده می‌شود، و یا دو جعل استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر این خطاب آیا فقط ظهور در جعل دوم دارد، و یا ظهور در جعل دوم و سوم با هم دارد؟ به نظر می‌رسد خطاب «لاتنقض» فقط ظهور در حکم ظاهری و جعل دوم دارد؛ زیرا در موضوع آن، یقین و شکّ اخذ شده است. یعنی دلیلِ استصحاب فقط ناظر به حکمی ظاهری بوده، و نمی‌تواند حکم واقعی را ثابت نماید. این خطاب نمی‌تواند ناظر به دو تشریع باشد و ظهوری در آن ندارد، خصوصاً که این دو تشریع طولی هستند و یکی در طول دیگری است[1].

در نتیجه استصحاب نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی طریقی شود. پس مثال اول برای اثر داشتنِ مستصحب که فقهاء مطرح نموده‌اند، مورد قبول نیست. یعنی فقیه نمی‌تواند با تمسّک به نفسِ استصحاب، فتوا دهد[2].

---

[1]. به عبارت دیگر برای اثبات جانشینی نیاز به حکومت به توسعه وجود دارد؛ و همانطور که در گذشته توضیح داده شد، حکومت به توسعه در واقع جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدید است.

[2]. تمسّک به نفسِ استصحاب با تمسّک به دلیل استصحاب، تفاوت دارد. به طور خلاصه در تمسّک به دلیل استصحاب، نیازی نیست ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام باشد؛ امّا در تمسّک به نفس استصحاب باید ارکان آن نسبت به مجتهد تمام باشد. البته در مواردی که شکّ در حرمت شرب تتن، و یا شکّ در طهارت باشد، فقیه می‌تواند به دلیل برائت و دلیل قاعده طهارت تمسّک کرده و فتوا دهد؛ زیرا مکلّف نیز شکّ دارد.

ج۶ ۹۸/۰۶/۳۱

همانطور که گفته شد استصحاب جانشین قطع موضوعی نیست، لذا استصحاب حیات ولد در مثال گذشته، جاری نیست. اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی بود، هر استصحابی دارای اثر بوده و جریان می‌یافت؛ زیرا جواز اسناد اثری است که در هر استصحابی جاری است. به عنوان مثال استصحاب بقاء ماشین در سر کوچه، جاری شده و اثر آن جواز اخبار از بقاء آن در سر کوچه می‌شد؛ امّا استصحاب جانشین قطع موضوعی نبوده و در این موارد نمی‌شود اخبار از مستصحب داد؛ بنابراین اینگونه استصحاب‌ها جاری نیستند.

*مورد دوم: استصحاب عدم جعل*

دومین موردی که گفته شده استصحاب دارای اثر بوده و جاری می‌شود، استصحاب عدم جعل است. اگر شکّ در جعل وجوب برای غسل جمعه و یا جعل حرمت برای شرب تتن شود، استصحاب عدم جعل وجوب و حرمت جاری می‌شود. در تمام تکالیف احتمالی چنین استصحابی تصویر دارد.

مشهور بین علماء، جریان این استصحاب است. تمسّک به این استصحاب برای عمل نفسِ مجتهد است. یعنی فقیه استصحاب عدم جعل وجوب برای غسل جمعه را برای خود جاری دانسته، لذا غسل را انجام نمی‌دهد؛ و یا استصحاب عدم حرمت شرب تتن را جاری دانسته، لذا شرب می‌نماید.

*اشکال: عدم اثر در استصحاب جعل*

مرحوم میرزای نائینی فرموده استصحاب عدم جعل هرگز جاری نخواهد بود (نه عدم جعل وجوب و نه عدم جعل حرمت)؛ زیرا فاقد رکن چهارم استصحاب یعنی اثر عملی است. اثر عقلی فقط «تعذیر» و «تنجیز» است که استصحاب عدم جعل وجوب یا حرمت، چنین اثری ندارد؛ زیرا جعل و تکلیف کلی نه منجّز شده و نه معذَّر می‌شود. به عبارت دیگر تعذیر و تنجیز مرتبط با مجعول بوده، و تکلیف کلی نمی‌تواند منجّز یا معذّر شود؛ اثر شرعی این استصحاب نیز عدم حرمتِ شرب این تتن بر زید (یعنی مجعول و حکم جزئی) است، که استصحاب عدم جعل چنین اثری را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ترتّب عدم مجعول بر عدم جعل، عقلی بوده و اصل مثبت است. لذا استصحاب نمی‌تواند مثبتات را ثابت نماید. به عنوان مثال عدم غسل جمعه امروز بر زید، مترتّب بر عدم جعل وجوب است، که ترتّب آن عقلی است. یعنی عقلاً بین عدم جعل و عدم مجعول ملازمه هست.

بنابراین استصحاب عدم جعل، اثر عقلی و یا شرعی نداشته و چنین استصحابی جاری نیست[۱].

*جواب: اثر عقلیِ تعذیری در استصحاب عدم جعل*

محقّق خوئی پاسخی به این اشکال فرموده که شهید صدر نیز آن را پذیرفته است. توضیح اینکه «جعل» یا تکلیف کلی در مقابل «مجعول» یا تکلیف جزئی است. اگر قطع به تکلیف جزئی باشد، موجب تنجیز آن است. و اگر قطع به عدم تکلیف جزئی باشد، موجب تعذیر آن است. محقّق خوئی تعمیمی فرموده که اگر علم به وجودِ جعل (نه وجودِ مجعول) باشد و بداند که شرب خمر بر مکلّف حرام است؛ و از سوی دیگر علم به موضوع نیز پیدا شده و علم به «هذا خمرٌ» پیدا کند[۲]؛ چنین حرمتی عقلاً منجّز بوده و شرب آن موجب استحقاق عقوبت است. یعنی عقوبت چنین شخصی بر شرب، قبیح نیست. به عبارت دیگر علاوه بر علم به وجودِ مجعول که موجب تنجّز تکلیف است؛ علم به جعل به همراه علم به موضوع نیز موجب تنجّز خواهد بود. قطع به مجعول موجب تنجّز تکلیف فعلی بود، و قطع به عدم مجعول نیز موجب تعذّر تکلیف فعلی است. بنابراین اگر علم به عدم جعل داشته و بداند که شرب تتن بر مکلّفین حرام نیست، و علم به «هذا تتنٌ» هم داشته باشد، تکلیف فعلی در حقّ وی معذَّر خواهد بود. یعنی اگر در واقع، شرب تتن حرام باشد، استحقاق عقوبت بر شرب آن نخواهد داشت.

بنابراین وصول دو چیز برای تنجّز و تعذّر کافی است، که ممکن وصول هر دو یا یکی از آنها به واسطه تعبّد باشد، همانطور که ممکن است وصول هر دو وجدانی باشد. به عبارت دیگر اگر جعل و موضوع به مکلّف واصل شود (هرچند هر دو تعبّداً واصل شوند) برای تنجّز تکلیف فعلی کافی بوده و مجعول بر وی منجّز می‌شود؛ و وصول عدم جعل و موضوع نیز موجب تعذّر تلکیف فعلی است. در نتیجه در مثال فوق که عدم جعل به واسطه تعبّد و استصحاب واصل شده، و وصول موضوع نیز وجدانی است، مجعول تعذّر می‌یابد. یعنی عقوبت بر حرمت فعلی واقعی، قبیح است؛ زیرا مولی تعبّد به عدم جعل نموده است.

---

[۱]. فوائد الاصول، ج۴، ص۴۴۷:«و لکن قد تقدّم بما لا مزید علیه فی مباحث الأقلّ و الأکثر أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلّا باعتبار ما یلزمه من عدم المجعول، و إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل یکون من الأصل المثبت».

[۲]. یعنی علم به حرمت شرب این خمر بر خودش (مجعول و تکلیف جزئی) ندارد، بلکه دو علم دارد: علم به حرمت شرب بر هر مکلّفی (جعل یا حکم کلی)، و علم به خمر بودنِ این مایع (موضوع تکلیف).

در نتیجه اشکال مرحوم میرزای نائینی برطرف می‌شود؛ زیرا همانطور که محقّق خوئی فرموده چنین استصحابی اثر عقلی دارد[۱]، و آن اثر نیز تعذّر تکلیف فعلی است. یعنی همیشه استصحاب عدم جعل، دارای اثر عقلیِ تعذیری بوده و جاری می‌شود[۲].

*تکمیل جواب: جریان استصحاب عدم مجعول*

به نظر می‌رسد جواب محقّق خوئی صحیح است، امّا یک نکته نیز در ادامه جواب ایشان مطرح می‌شود. نکته اینکه اگر استصحاب عدم جعل جاری نشود، استصحاب عدم تشریع مجعول وجود دارد.

توضیح اینکه برخی امور «انحلالی» بوده و برخی «تحلیلی» است. به عنوان مثال خطابِ «اکرم العالم» ظهور در وجوب اکرام زیدِ عالم داشته و این ظهور نیز حجّتی بر وجوب اکرام زید است. ظهور خطاب به نحو تحلیلی بوده، امّا حجّیتِ آن به نحو انحلالی است. به عبارت دیگر خطاب فوق ظهوری در «وجوب اکرام زید» نداشته و فقط یک مدلول دارد که «وجوب اکرام عالم» است. پس دلالت این خطاب بر وجوب اکرام زید، دلالتی تحلیلی است؛ امّا حجّیتِ آن واقعاً انحلال داشته و متعدّد است. با توجّه به این مقدّمه، جعل نسبت به مجعول، تحلیلی نبوده؛ بلکه انحلالی است. به عنوان مثال «الدم نجسٌ» دلالت بر نجاست این خون و آن خون دارد، که دلالتی تحلیلی است؛ امّا یک نجاست در این خون و یک نجاست دیگر در آن خون هست. یعنی به عدد خون‌ها،

---

[۱]. میرزای نائینی وجودِ اثر شرعی را فرمود اصل مثبت است؛ امّا محقّق خوئی برای استصحاب عدم جعل، اثری عقلی ثابت نمود؛ بنابراین اشکال اصل مثبت نیز دفع می‌شود.

[۲]. مباحث الاصول، ج۵، ص۱۸۹:«الإشکال الثالث: ما ذکره المحقّق النائینی (رحمه الله) الذی التفت إلی إمکان توجیه کلام النراقی (قدس سره) باستصحاب عدم الجعل، و محصّل الإشکال: أنّ استصحاب عدم الجعل لا یترتّب علیه أثر عقلی و لا شرعی؛ أمّا الأثر العقلی و هو التنجیز و التعذیر فإنّما یرتبط بالمجعول لا بالجعل، فلو فرض محالًا تحقّق المجعول بدون الجعل حکم العقل بوجوب امتثاله، و لو فرض الجعل فقط و لم یصل إلی مرتبة الفعلیة لم یحکم العقل بوجوب امتثاله. و أمّا الأثر الشرعی فأیضاً غیر موجود، فإنّ ترتّب المجعول علی الجعل عند تحقّق الموضوع إنّما هو من اللوازم العقلیة، و لیس أثراً شرعیّاً. و کانت لسیّدنا الاستاذ صیاغات مختلفة فی مقام ذکر الجواب علی هذا الإشکال، لکنّ الصیغة المدرسیّة التی أعطاها فی البحث علی المستوی العامّ هی أنّ العقل یحکم بذلک الأثر العقلی و هو التنجیز مهما ثبت شیئان وجداناً أو تعبداً، أو أحدهما وجداناً و الآخر تعبداً. الأوّل هو الجعل، و الثانی هو الموضوع، فمهما علم بجعل وجوب مثلًا علی موضوع مع العلم بتحقّق ذلک الموضوع، حکم العقل لا محالة بوجوب الامتثال؛ لحصول الجعل مع موضوعه، و بنفی أحد هذین الشیئین ینتفی التنجیز لا محالة، فکما یُنفی التنجیز باستصحاب عدم الموضوع عند الشکّ فیه کذلک یُنفی التنجیز باستصحاب عدم الجعل عند الشکّ فیه».

نجاست وجود داشته و انحلالی است[۱]. نجاست امری اعتباری بوده و نجاست این خون، غیر از نجاست آن خون است.

بنابراین استصحاب عدم مجعول نیز جریان خواهد داشت. یعنی صحیح است که گفته شود شارع حرمتی برای شربِ این تتن بر زید جعل نکرده بود، و اکنون شکّ در جعل چنین حرمتی شده، لذا استصحاب عدم مجعول جاری می‌شود. در نتیجه اگر اشکالی در جریان استصحاب عدم جعل باشد، استصحاب عدم تشریع مجعول جاری بوده و همان اثر را دارد. یعنی با قبول فرمایش میرزا نیز استصحاب عدم مجعول جاری بوده و دارای اثر است.

ج۷ ۹۸/۰۷/۰۱

*مورد سوم: استصحاب عدم نسخ*

سومین مورد جایی است که مستصحب، مجعول نبوده بلکه جعل است و احتمال نسخ آن تکلیف داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود وجوب نماز جمعه در صدر تشریع بوده و سپس احتمال نسخ آن داده شود[۲]. استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، چه اثری خواهد داشت؟ نفس جعل، فقط تکلیف کلی بوده و تنجیز نمی‌پذیرد.

اثری که در مورد دوم بیان شد، در این مورد نیز وجود دارد. یعنی همانطور که محقّق خوئی فرموده کافی است که کبرا و موضوع (به صورت تعبّدی یا وجدانی) احراز شود، که اثر آن نیز تنجّز مجعول است. بنابراین در مثال فوق که استصحاب بقاء جعل و وجوب شده، وجوب نماز جمعه به استصحاب و تعبّداً احراز شده، و جمعه بودنِ امروز نیز وجداناً احراز می‌شود، لذا «وجوب نماز جمعه در امروز بر زید» منجّز می‌شود (اگر در واقع، وجوب فعلی باشد)[۳].

*مورد چهارم: استصحاب وجود تکلیف فعلی یا عدم آن*

چهارمین مورد جایی است که مستصحب، وجودِ یک تکلیف فعلی و یا عدم آن باشد. چنین استصحابی جاری شده، و اثر آن نیز تنجیز یا تعذیر آن تکلیف فعلی است. به عنوان مثال اگر شکّ در جوازِ شرب این آب

---

[۱]. مثالی که در وضع زده شده این است که فرض شود امروز در شهری ۲۰ پسر به دنیا آمده، و حاکم می‌گوید «سمّیتُ کلَّ من ولد فی هذا الیوم علیّاً»؛ در این صورت، یک تسمیه شده امّا به عدد افراد متولد شده، وضع رخ داده است. یعنی صحیح است گفته شود که حاکم این فرد را علی نام گذاشته است.

[۲]. بحث از اصلِ جریان این استصحاب، در تنبیهات استصحاب به طور مفصّل مطرح می‌شود، امّا در این بحث، فقط وجودِ اثر برای این استصحاب بررسی می‌شود.

[۳]. ممکن است گفته شود برای اثباتِ جعل و حکم کلی می‌توان به اصل لفظی مانند «اذا نودی للصلاة من یوم الجمعه»، و یا «حلاله حلال الی یوم القیامة» تمسّک نمود؛ امّا در مباحث استصحاب خواهد آمد که تمسّک به این ادلّه لفظی ممکن نیست.

کند، در حالیکه در سابق یقین به حرمت آن داشته، استصحاب حرمت جاری بوده، و اثر آن تنجیز حرمت شرب این آب است؛ و اگر شکّ کند در حالیکه در سابق یقین به عدم حرمت داشته، استصحاب عدم حرمت جاری شده، و اثر آن هم تعذیر از حرمت شرب فعلی (اگر در واقع حرام باشد) است.

البته نسبت به جریانِ استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه، اشکالی مطرح شده؛ که مشهور علماء آن را جاری می‌دانند؛ امّا برخی مانند محقّق خوئی و تبریزی آن را جاری نمی‌دانند، و نظر مختار هم عدم جریان آن است.

*مورد پنجم: استصحاب موضوع تکلیف*

پنجمین مورد جایی است که مستصحب، موضوع تکلیف باشد. «موضوع» در اصطلاح رائج اصولی همان امری است که در فعلیت حکم دخیل است. استصحاب بقاء موضوع و یا عدم آن نیز دارای اثر بوده و جاری است. به عنوان مثال اگر شکّ در نجاست آبی شود که در سابق یقین به نجاست آن وجود داشته، استصحاب نجاست جاری است. نجاست از احکام شرعی است، امّا تکلیف نیست. آنچه تنجّز یا تعذّر قبول می‌کند، فقط تکلیف فعلی است. بنابراین استصحاب نجاست یا عدم آن، استصحاب موضوعِ تکلیف فعلی است. این استصحاب اثر شرعی ندارد، بلکه اثر آن تعذیر و تنجیز است. استصحاب بقاء نجاست موجب تنجّز حرمت شرب آن است (اگر واقعاً حرام باشد). استصحاب عدم نجاست، نیز موجب تعذّر حرمت شرب است (اگر واقعاً حرام باشد).

*مورد ششم: استصحاب متعلّق المتعلّق*

ششمین مورد جایی است که استصحابِ متعلّقِ متعلّقِ یک تکلیف فعلی جاری شود. توضیح اینکه هر تکلیف فعلی، متعلّقی دارد و تکلیف همیشه به یک فعلِ اختیاری تعلّق می‌گیرد. به عنوان مثال تکلیفِ وجوب به فعلِ نماز، و تکلیفِ حرمت به شرب خمر، تعلّق گرفته است. متعلّق تکلیف، باید فعلِ ارادی باشد. گاهی متعلّق تکلیف، نیز متعلّقی دارد. به عنوان مثال در تکلیفِ «حرمت شرب خمر»، حرمت به شرب تعلّق گرفته، و شرب نیز به خمر تعلّق گرفته است؛ بنابراین «خمر» متعلّقِ متعلّقِ حرمت است. مثال دیگر اینکه وجوب به نماز با وضوء، تعلّق گرفته؛ بنابراین «وضوء» متعلّقِ متعلّقِ وجوب است.

«متعلّق المتعلّق» در تکالیف، دو گونه است: گاهی متعلّقِ متعلّقِ یک تکلیف، در فعلیت آن دخیل است مانند مثال «خمر»؛ و گاهی نیز دخالتی در فعلیت تکلیف ندارد مانند مثال «وضوء». یعنی چه وضوء گرفته شود یا نه، و چه آن مکلّفی، وضوء داشته باشد یا نه، نماز بر وی واجب بوده و فعلی است؛ امّا اگر خمری موجود نباشد،

حرمت فعلی هم نیست. اگر متعلّقِ متعلّقِ یک تکلیف در فعلیت آن دخیل باشد، اصطلاحاً به آن «موضوع تکلیف» گفته می‌شود؛ و در غیر این صورت، نام خاصّی ندارد و به آن «متعلّق المتعلّق تکلیف» گفته می‌شود.

استصحاب در متعلّق متعلّق یک تکلیف نیز جاری است؛ به عنوان مثال اگر شکّ در وضوء داشته و می‌خواهد نماز بخواند در حالیکه در سابق یقین به وضوء داشته، استصحاب بقاء وضوء جاری شده؛ و اگر در سابق یقین به حدیث داشته، استصحاب حدث جاری می‌شود. تکلیف فعلی در این موارد، به واسطه علم یا اماره منجّز شده است. بنابراین باید اثر این استصحاب بررسی شود. به عنوان مثال قطع به وجوب نماز صبح وجود داشته، و استصحاب بقاء وضوء یا حدیث جاری می‌شود. استصحاب بقاء وضوء، اثر عقلیِ تعذیری دارد؛ یعنی اگر نماز خواند در حالیکه واقعاً و وضوء نداشته، معذور بوده و استحقاق عقوبت ندارد؛ امّا استصحاب حدث قبل از خواندنِ نماز اثری ندارد، زیرا وجوب فعلی نماز منجّز است هرچند وضوء نداشته باشد. یعنی وجوب نماز منجّز بوده، و استصحاب حدث تأثیری در تنجیز این تکلیف ندارد. بنابراین استصحاب حدث قبل از خواندنِ نماز جاری نیست و اثری ندارد؛ امّا بعد از نماز، استصحاب حدث جاری شده و اثر عقلی تنجیز دارد؛ زیرا مکلّف بعد از خواندنِ نماز دیگر یقین به وجوب فعلی نماز بر خودش ندارد، بلکه شکّ در تکلیف فعلی به نماز دارد، که استصحاب منجّز آن تکلیف است. به عبارت دیگر نسبت به ظرف قبل از نماز، تعبّد استصحابی ندارد (زیرا اثری ندارد)، امّا به لحاظ ظرف بعد از نماز، استصحاب تعبّدی دارد (زیرا اثر تنجیزی دارد).

*مورد هفتم: تصحیح عمل به واسطه جریانِ استصحاب*

هفتمین مورد جایی است که استصحاب، اثرِ تنجیزی یا تعذیری نداشته، امّا موجب تصحیح عمل می‌شود[1]. به عنوان مثال فرض شود مکلّفی می‌خواهد نماز بخواند و شکّ در طهارت یا نجاست لباس یا دست خود دارد، در حالیکه در سابق یقین به طهارت آن داشته است. این استصحاب جاری می‌شود امّا اثر آن تعذیر نیست؛ بلکه این اثر را دارد که اگر در واقع بدن یا لباس وی نجس بوده و نماز خوانده، نمازش باطل نبوده و واقعاً صحیح است. بنابراین اثر استصحاب، تعذیر نبوده بلکه تصحیح عمل است. صحّت واقعی چنین نمازی از حدیث «لاتعاد» استفاده می‌شود. لذا اثر این استصحاب، تصحیح عمل است.

اگر استصحاب طهارت نداشته باشد، عمل وی واقعاً باطل است (لذا اگر بعد از نماز متوجّهِ نجاست لباس شود، باید اعاده نماید)؛ و با جریان استصحاب، نماز وی واقعاً صحیح می‌شود (لذا اگر بعداً متوجّه شود نجس بوده،

[1]. این مورد در کلمات علماء مطرح نشده است.

نیاز به اعاده نیست). این صحّت از جریانِ استصحاب به دست آمده است. در نتیجه این استصحاب دارای اثر شرعیِ تصحیح بوده و اثر عقلی تعذیری ندارد.

*مورد هشتم: رفع حرمت تشریع به واسطه جریان استصحاب*

هشتمین مورد جایی است که استصحاب اثر عملی شرعی داشته و حرمت تشریع را واقعاً برمی‌دارد. به عنوان مثال فرض شود مکلّفی می‌خواهد نماز مستحبّی بخواند امّا شکّ در طهارت یا حدث دارد، در حالیکه در سابق یقین به وضوء یا طهارت داشته است. در این صورت، استصحاب بقاء وضوء یا طهارت جاری می‌شود. اثر این استصحاب تعذیر نیست؛ زیرا خواندنِ نماز مستحبّی بدون وضوء نیز مخالفت با تکلیف فعلی نیست (مخالفت با تکلیف ندبی، استحقاق عقوبت ندارد تا استصحاب تعذیر از آن باشد). بنابراین اثرِ استصحاب بقاء وضوء یا طهارت، یک اثر شرعی است که حرمت تشریع را برمی‌دارد. اگر نماز نافله بدون وضوء خوانده شود، یا با شکّ در وضوء خوانده شود، مصداق تشریع بوده و حرام است[1]. استصحاب وضوء موجب می‌شود این عمل مصداق تشریع نبوده و حرام نباشد. بنابراین این استصحاب هم جاری است.

*جمع‌بندی رکن چهارم*

در نتیجه رکن چهارم استصحاب این است که استصحاب دارای اثری باشد؛ که مواردی برای وجودِ اثر ذکر شده است. این اثر در موارد اول و هفتم و هشتم، اثر شرعی بوده (که مورد اول در نظر مختار، صحیح نبود)؛ امّا در سائر موارد، اثر عقلی است.

ج۸ ۹۸/۰۷/۰۲

**جمع‌بندی فصل اول**

در بررسی اصل استصحاب ابتدا مقدّمه در تعریف و برخی نکات مطرح شده، و سپس فصل اول در مورد ادلّه استصحاب بررسی شد. در این فصل گفته شد که استصحاب حکم ظاهری شرعی بوده و مستفاد از روایات و اخبار است. از روایات استفاده شد که استصحاب در جایی جریان دارد که ارکان اربعه در آن تمام باشد. به عبارت دیگر موضوع استصحاب، ارکان اربعه است.

[1]. البته حرمت تشریع در جایی است که به قصد نافله بخواند؛ امّا اگر به قصد رجاء بخواند، اشکالی ندارد.

## فصل دوم: اقوال در استصحاب

همانطور که گفته شد روایات بر اعتبارِ استصحاب و تعبّد به آن دلالت دارند. اکنون باید دائره مدلول این روایات بررسی شود که چه مقدار است. یعنی باید بررسی شود که استصحاب مطلقاً حجّت بوده و معتبر است، و یا فی الجمله اعتبار دارد.

مشهور متأخّرین، دائره اعتبار استصحاب را مطلق دانسته‌اند. یعنی فرموده‌اند که روایات دلالت دارد بر جریان استصحاب در تمام مواردی که ارکان اربعه تمام باشد. در مقابل مشهور، تفصیلاتی نیز مطرح شده که به سه تفصیل اشاره می‌شود. این سه تفصیل بررسی شده و اگر هر سه تفصیل انکار شود، استصحاب مطلقاً حجّت شده، و اگر نه قول به آن تفصیل ثابت خواهد شد.

تفصیل اول اینکه استصحاب در شبهات موضوعیه جاری بوده، امّا در شبهات حکمیه جاری نیست؛ تفصیل دوم اینکه استصحاب در حکم شرعیِ ثابت شده به دلیل شرعی جریان داشته، امّا در حکم شرعیِ ثابت شده به دلیل عقلی جریان ندارد؛ و تفصیل سوم اینکه استصحاب در شکّ در بقاء که ناشی از شکّ در رافع باشد، جریان داشته، امّا در شکّ در بقاء که ناشی از شکّ در مقتضی باشد، جریان ندارد. این سه تفصیل قائل داشته و به ترتیب بررسی می‌شوند.

### اول: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

جماعتی از اعلام استصحاب در شبهات حکمیه را جاری ندانسته، و قائل به جریان آن در شبهات موضوعیه هستند. این تفصیل از مرحوم محقّق نراقی شروع شده، و توسط محقّق خوئی تنقیح و تأیید شده[1]، و توسط برخی تلامذ ایشان مانند محقّق تبریزی نیز مورد قبول واقع شده است.

### استدلال بر تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

ابتدا فرمایش محقّق خوئی تبیین شده و سپس برخی اشکالاتِ بیان ایشان مطرح می‌شود. قبل از طرحِ بیان محقّق خوئی، مقدّمه‌ای مشتمل بر دو نکته بیان می‌شود:

[1]. مصباح الاصول، ج۲، ص۴۲:«التفصیل الثالث فی حجیة الاستصحاب هو التفصیل بین الأحکام الکلیة الإلهیة و غیرها من الأحکام الجزئیة و الموضوعات الخارجیة، و هو الذی اختاره الفاضل النراقی فی المستند، فیکون الاستصحاب قاعدة فقهیة مجعولة فی الشبهات الموضوعیة، نظیر قاعدتی الفراغ و التجاوز و غیرهما من القواعد الفقهیة، و هذا هو الصحیح».

*نکته اول: تطوّر فکری محقّق خوئی نسبت به این تفصیل*

محقّق خوئی در عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه، مراحلی را طی نموده است. ایشان در ابتدا قائل بودند استصحاب هیچگاه در شکّ بقاء مجعول (اعمّ از اینکه مجعول یک حکم وضعی مانند طهارت و نجاست باشد، و یا یک حکم تکلیفی مانند وجوب و حرمت باشد) جاری نمی‌شود. یعنی استصحاب بقاء مجعول مطلقاً جاری نیست چه شکّ در مجعول به نحو شبهه حکمیه باشد، و چه به نحو شبهه موضوعیه باشد؛

سپس ایشان در مرحله وسط، از مرحله اولیه عدول نموده و دائره عدم جریان استصحاب را ضیق نموده است. یعنی قائل شده‌اند که استصحاب در شکّ در بقاء مجعول، فقط در شبهات حکمیه جاری نیست؛ امّا در شبهات موضوعیه، جاری است. به عبارت دیگر در مرحله ابتدایی استصحاب در بقاء مجعول را مطلقاً جاری ندانسته، امّا سپس دائره آن ضیق شده که اگر شبهه حکمیه بود، استصحاب جاری نیست.

در مرحله سوم عدم جریان استصحاب بازهم ضیق‌تر شد. یعنی در موارد شکّ در بقاء مجعول به نحو شبهه حکمیه، فقط در جایی که استصحاب یک اصل منجّز باشد، جریان ندارد (امّا استصحاب بقاء مجعول به نحو حکمیه اگر معذّر باشد، جاری است).

بنابراین استصحاب در نظر محقّق خوئی در شکّ در بقاء مجعول و حکم جزئی (چه حکم وضعی باشد و چه حکم تکلیفی)، جریان ندارد؛ مگر در دو مورد: در شبهه موضوعیه؛ و در شبهه حکمیه در صورتیکه استصحاب یک اصل مؤمّن باشد[1].

---

[1]. مباحث الاصول، ج۵، ص۱۸۷:«أمّا التفصیل الأوّل، و هو التفصیل بین الشبهات الحکمیة و الموضوعیة، فهو ما ذهب إلیه السیّد الاستاذ، و قد تطوّرت هذه الفکرة فی ذهنه من ناحیتین، فهو کان یقول أوّلًا بعدم حجّیّة استصحاب الحکم سواء کانت الشبهة حکمیّة او موضوعیّة، ففی الشبهة الموضوعیّة- أیضاً- لا یجری استصحاب الحکم فی نفسه بغضّ النظر عن حکومة استصحاب الموضوع علیه، و هذا- أی: إنکاره لاستصحاب الحکم فی الشبهة الموضوعیّة- لم یکن له مزید خطورة؛ لأنّ استصحاب الموضوع یغنی عن استصحاب الحکم. و علی أیّ حال فبالبحث و النقاش جری علی هذه الفکرة تعدیلان: الأوّل هو استثناء استصحاب الحکم فی الشبهة الموضوعیة و القول بجریانه، و هذا الاستثناء کان یبنی علیه أحیاناً و ینکره أحیاناً إلی أن استقرّ علیه. الثانی استثناء الشبهات الحکمیة الترخیصیّة و ما بحکمها. فقال بجریان الاستصحاب فیها، و قال بعدم جریان الاستصحاب فی خصوص الشبهات الحکمیة الالزامیة و ما بحکمها. و یظهر بعد هذا- إن شاء الله- ما هو المقصود بقولنا (و ما بحکمها). و منشأ ذهابه إلی هذا التفصیل هو ما ذکره المحقّق النراقی (رحمه الله) من عدم جریان استصحاب الحکم- و لعل المتیقّن من عبارته الشبهة الحکمیّة- مستدلًّا بتعارض استصحاب وجوب الجلوس فی الساعة الثانیة مثلًا إذا وجب فی الساعة الاولی باستصحاب العدم الأزلی لوجوب الجلوس فی الساعة الثانیة، فطوّر السیّد الاستاذ هذا الکلام و عمّقه بنحو لا یرد علیه ما أورده الشیخ الأعظم (قدس سره)».
همین تطوّر فکری محقّق خوئی توسط شاگرد ایشان محقّق فیاض به صورت مفصّل در جلد ۱۲ از کتاب «المباحث الاصولیّة» نیز مطرح شده است.

*نکته دوم: توضیح «جعل» و «مجعول»*

نکته دیگر اینکه در کلمات محقّق خوئی و همچنین در کلماتی که در نقد بیان ایشان مطرح شده، از اصطلاحاتی مانند «جعل» و «مجعول» استفاده شده، که به نحو اجمال توضیح داده می‌شوند. «جعل» و «مجعول» در احکام شرعی وجود دارد، که «جعل» همان حکم کلی بوده و «مجعول» نیز حکم جزئی است. به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المکلّف المستطیع» یک حکم کلی و جعل است، و «وجوب الحجّ علی زیدٍ» یک حکم جزئی و مجعول است[1]. کلیت یا جزئیتِ حکم شرعی نیز دائر مدار کلیت و جزئیتِ موضوع آن است. به عنوان مثال موضوعِ «وجوب الحجّ علی زید» یک موضوع جزئی یعنی زید است؛ امّا موضوعِ «وجوب الحجّ علی المکلّف المستطیع» یک موضوع کلی یعنی مکلّف مستطیع است؛ گاهی یک تکلیف چندین موضوع دارد، که باید تمام موضوعات در مجعول، جزئی باشد؛ و اگرنه مجعول نخواهد بود. به عنوان مثال «وجوب الصوم فی هذا الیوم علی زید» مجعول است، زیرا دو موضوع مکلّف و زمان در آن جزئی است؛ امّا «وجوب الصوم فی شهر رمضان علی زید» مجعول نیست، زیرا یکی از موضوعات آن یعنی زمان آن، جزئی نیست. یعنی شهر رمضان، کلی بوده و به عدد روزهای آن، وجوب صوم جزئی وجود دارد. به عبارت دیگر در ماه رمضان یک وجوب نیست، بلکه سی وجوب وجود دارد، لذا حکم فوق مجعول نیست. پس این حکم، مجعول نبوده، و حتی در کلمات مرحوم میرزای نائینی به آن جعل هم گفته نمی‌شود[2]. مثال دیگر «وجوب نماز صبح بر زید» است که این نیز مجعول نمی‌باشد، بلکه «وجوب نماز صبح امروز بر زید»، مجعول است.

به هر حال، مرحوم میرزا فرموده «جعل» همان حکم کلی است؛ امّا مراد ایشان آن حکم کلی است که از تشریع و «عملیة الجعل» انتزاع شود. به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المکلّف اذا استطاع»، حکم کلی و منتزع از تشریع شارع است؛ امّا «وجوب الحجّ علی الرجل اذا استطاع»، جعل نیست؛ زیرا این مطلب از تشریعِ شارع انتزاع نمی‌شود. البته همانطور که قبلاً گفته شد «جعل» مشترک لفظی بوده که گاهی به معنای «حکم کلی» و گاهی به معنای همان «تشریع» یا «عملیّة الجعل» است.

امثله فوق در احکام تکلیفی بود، و در احکام وضعی نیز جعل و مجعول وجود دارد. به عنوان مثال «نجاسة هذا الاناء» مجعول است، امّا «نجاسة الدم» حکم کلی است؛ «نجاسة ملاقی الدم» نیز نه جعل بوده و نه مجعول است، زیرا شارع نجاست را برای «ملاقی النجس» تشریع نموده، و «نجاست ملاقی دم» از تشریع شارع انتزاع

---

[1]. این اصطلاح از مرحوم میرزا بوده و سپس دیگران مانند محقّق خوئی از این اصطلاح استفاده نموده‌اند. به نظر می‌رسد این تقسیم، دقیق نبوده و نمی‌تواند تمام اقسام حکم شرعی را پوشش دهد؛ که به مناسبتی به این بحث اشاره خواهد شد.

[2]. یکی از مواردی که تقسیمِ میرزای نائینی آن را پوشش نمی‌دهد، این مورد است.

نمی‌شود؛ حتی «نجاسة ملاقی هذا الدم» نیز مجعول نیست، زیرا ممکن چندین ملاقی برای این دم باشد. بنابراین مجعول فقط «نجاسة هذا» می‌باشد.

*عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه*

پس از بیان دو نکته در مقدّمه، کلام محقّق خوئی بررسی می‌شود. ایشان فرموده اگر شکّ در حکم شرعی شود، ممکن است شکّ در جعل و یا شکّ در مجعول باشد، که قسم سومی ندارد.

الف. شکّ در جعل: شکّ در جعل نیز ممکن است شکّ در حدوث جعل و یا بقاء آن باشد، که قسم سومی ندارد؛ زیرا جعل حکم کلی بوده که به واسطه «عملیّة الجعل» حادث شده و بقاء دارد، و ممکن است به واسطه نسخ مرتفع شده و از بین برود. استصحاب در «شکّ در بقاء جعل» همان استصحاب عدم نسخ است که فعلاً محلّ بحث نیست (زیرا اکنون مثالی در شرع وجود ندارد که شکّ در نسخ آن وجود داشته باشد).

استصحاب عدم جعل در «شکّ در حدوث جعل» نیز جاری می‌شود. به عنوان مثال شکّ در «وجوب اطاعت پدر» و یا «وجوب اطاعت شوهر» در شرع؛ و یا شکّ در «حرمت شرب تتن» و یا «حرمت موسیقی» و یا «حرمت غنای پخش شده از دستگاه‌های جدید»، و یا «حرمت گوشت تولیدی از دستگاه‌های جدید» در شرع می‌شود؛ در این موارد استصحاب عدم جعل جاری بوده، و اثر دارد. اثر آن همان تعذّر مجعول است در جایی که عدم جعل به تعبّد احراز شود. یعنی اگر شارع تعبّد به عدم حرمت نماید، همین برای تعذّر حرمت فعلی کافی است.

بنابراین استصحاب در «شکّ در بقاء جعل» خارج از محلّ بحث بوده؛ امّا استصحاب عدم جعل در «شکّ در حدوث جعل» جاری است[1].

ج۹ ۹۸/۰۷/۰۶

خلاصه بیان محقّق خوئی این بود که شکّ در حکم شرعی از دو حال خارج نیست: شکّ در جعل؛ و شکّ در مجعول؛ و شکّ در جعل نیز دو صورت دارد: شکّ در حدوث جعل؛ و شکّ در بقاء جعل؛ در موارد شکّ در حدوث جعل، استصحاب عدم جعل جاری شده و اثر دارد؛ و در موارد شکّ در بقاء جعل نیز استصحاب عدم نسخ جریان دارد که از محلّ بحث خارج است.

[1]. مصباح الاصول، ج۲، ص۴۳:«أنّ الشک فی الحکم الشرعی تارةً یکون راجعاً إلی مقام الجعل و لو لم یکن المجعول فعلیاً، لعدم تحقق موضوعه فی الخارج، کما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فی الشریعة المقدّسة و لو لم یکن الحکم به فعلیاً لعدم تحقق القتل، ثمّ شککنا فی بقاء هذا الجعل، فیجری استصحاب بقاء الجعل و یُسمّی باستصحاب عدم النسخ. و هذا الاستصحاب خارج عن محل الکلام».

شکّ در بقاء مجعول نیز دو صورت دارد: گاهی زمان، مفرِّد بوده، و گاهی نیست. استصحاب بقاء مجعول در مواردی که زمان مفرّد باشد، جاری نیست؛ و در مواردی که مفرّد نباشد، محلّ بحث فعلی است.

به عنوان مقدّمه این توضیح داده می‌شود که «مفرّد بودنِ زمان» به معنی انحلال حکم شرعی به لحاظ ازمنه است. به عنوان مثال ارتباط با زن حائض حرام است، امّا بعد از قطع دم نسبت به حرمت آن شکّ وجود دارد. در این مثال محقّق خوئی فرموده استصحاب بقاء حرمت جاری نیست؛ زیرا حرمت ارتباط به لحاظ زمان، انحلال داشته و هر ساعتی یک حرمت دارد. بنابراین قضیه متیقّنه در مثال فوق با قضیه مشکوکه وحدت ندارد؛ زیرا ظرف زمانی که قطع به حرمت آن بود، از بین رفته (ساعتی که دم داشت، تمام شده)؛ و شکّ در حرمت ارتباط در ظرف زمانی جدید وجود دارد، که شکّ جدیدی است. گاهی نیز حکم شرعی به لحاظ زمان انحلال ندارد، بلکه واحدی مستمرّ می‌باشد. به عنوان مثال نجاست امری مستمرّ می‌باشد، بنابراین اگر یقین به نجاست و تغیّر بوده، و بعد از تغیّر بنفسه نسبت به بقاء نجاست شکّ شود، قضیه متیقّنه با مشکوکه وحدت دارند.

در نتیجه استصحاب در جایی که حکم به لحاظ زمان انحلال دارد، جاری نمی‌شود؛ امّا در جایی که انحلالی نیست، باید بررسی شود که شبهه به نحو موضوعیه بوده و یا به نحو حکمیه می‌باشد. استصحاب در شبهه موضوعیه جاری است. به عنوان مثال دیروز به نجاست این آب یقین وجود داشته، و احتمال تطهیر آن تا امروز وجود دارد، لذا امروز شکّ در نجاست این اناء می‌شود. استصحاب در این موارد، جاری است؛ امّا استصحاب در شبهه حکمیه (که منشأ شبهه، شکّ در جعل است) تعارض دارد. به عنوان مثال فرض شود آب کرّی بوده که متغیّر به نجاست شده، و تغیّرش بنفسه زائل شده، لذا شکّ در نجاست آن می‌شود؛ محقّق خوئی فرموده استصحابی وجود دارد که با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد. یعنی استصحاب عدم جعل نجاست زائد (که ایشان تعبیر نموده استصحاب عدم جعل زائد)، جاری بوده و معارض با استصحاب بقاء مجعول است. استصحاب عدم جعل زائد به این معنی است که یقین وجود دارد که در صدر اسلام، نجاستی جعل نشده بود؛ سپس نجاست برای آب متغیّر جعل شده، امّا ممکن است نجاست برای حالتِ قبل از زوال تغیّر جعل شده، و یا حتی برای بعد از زوال تغیّر نیز جعل شده باشد. بنابراین آب بعد از تغیّر، قطعاً نجس شده، امّا نجاست آبی که تغیّرش زائل شده، از همان ابتدا مشکوک است؛ صورت دوم، جعلی زائد است، لذا استصحاب عدم جعل زائد جاری می‌شود که اصلی معذّر است. استصحاب بقاء مجعول (استصحاب نجاست)، نیز اصلی منجّز است. این دو اصل باهم تعارض و تساقط نموده که باید به قاعده دیگر مانند قاعده طهارت رجوع شود. بنابراین ایشان فرموده استصحاب بقاء مجعول گاهی بدون معارض است مانند استصحاب بقاء مجعول در شبهه موضوعیه؛ امّا در شبهه حکمیه همیشه معارض دارد و استصحاب بقاء مجعول جاری نیست. زیرا با استصحاب عدم جعل زائد تعارض دارد.

به نظر می‌رسد محقّق خوئی در واقع تفصیلی در مسأله ندارد، بلکه ارکان استصحاب در استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه را نیز تمام دانسته و دلیل استصحاب را شامل آن می‌داند، امّا به دلیل وجودِ معارضه، ساقط شده و جاری نمی‌شود[۱].

*تتمیم: جریان استصحاب بقاء مجعول تنجیزی در شبهات حکمیه*

همانطور که گفته شد محقّق خوئی استصحاب را در شبهات موضوعیه جاری دانسته، و در شبهات حکمیه جاری ندانستند؛ سپس ایشان یک مورد از موارد شبهه حکمیه را استثناء نموده و استصحاب در آن را جاری دانسته است. ایشان فرموده اگر استصحاب جاری در شبهات حکمیه یک اصلِ مؤمّن باشد، استصحاب بقاء مجعول بدون معارض جاری است.

---

[۱]. مصباح الاصول، ج۲، صص۴۳ الی ۴۵:«و الشک فی المجعول مرجعه إلی أحد أمرین لا ثالث لهما، لأنّ الشک فی بقاء المجعول إمّا أن یکون لأجل الشک فی دائرة المجعول سعةً و ضیقاً من قبل الشارع، کما إذا شککنا فی أنّ المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض حین وجود الدم فقط، أو إلی حین الاغتسال، و الشک فی سعة المجعول و ضیقه یستلزم الشک فی الموضوع لا محالة، فانّا لا ندری أنّ الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحیض، و یعبّر عن هذا الشک بالشبهة الحکمیة. و إمّا أن یکون الشک لأجل الامور الخارجیة بعد العلم بحدود المجعول سعةً و ضیقاً من قبل الشارع، فیکون الشک فی الانطباق، کما إذا شککنا فی انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال، و یعبّر عن هذا الشک بالشبهة الموضوعیة. و جریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیة مما لا إشکال فیه و لا کلام، کما هو مورد الصحیحة و غیرها من النصوص. و أمّا الشبهات الحکمیة، فإن کان الزمان مفرّداً للموضوع و کان الحکم انحلالیاً کحرمة وطء الحائض مثلًا، فانّ للوطء أفراداً کثیرة بحسب امتداد الزمان من أوّل الحیض إلی آخره، و ینحل التکلیف و هو حرمة وطء الحائض إلی حرمة امور متعددة، و هی أفراد الوطء الطولیة بحسب امتداد الزمان، فلا یمکن جریان الاستصحاب فیها حتی علی القول بجریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیة، لأنّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من أوّل الأمر حتی نستصحب بقاءها. نعم، الأفراد الاخر کانت متیقنة الحرمة، و هی الأفراد المفروضة من أوّل الحیض إلی انقطاع الدم، و هذه الأفراد قد مضی زمانها إمّا مع الامتثال أو مع العصیان، فعدم جریان الاستصحاب فی هذا القسم ظاهر. و إن لم یکن الزمان مفرّداً و لم یکن الحکم انحلالیاً، کنجاسة الماء القلیل المتمم کراً، فانّ الماء شیء واحد غیر متعدد بحسب امتداد الزمان فی نظر العرف، و نجاسته حکم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلی آخر الزوال، و من هذا القبیل الملکیة و الزوجیة، فلا یجری الاستصحاب فی هذا القسم أیضاً، لابتلائه بالمعارض، لأنّه إذا شککنا فی بقاء نجاسة الماء المتمم کراً فلنا یقین متعلق بالمجعول و یقین متعلق بالجعل، فبالنظر إلی المجعول یجری استصحاب النجاسة، لکونها متیقنة الحدوث مشکوکة البقاء، و بالنظر إلی الجعل یجری استصحاب عدم النجاسة، لکونه أیضاً متیقناً، و ذلک للیقین بعدم جعل النجاسة للماء القلیل فی صدر الاسلام لا مطلقاً و لا مقیداً بعدم التتمیم، و القدر المتیقن إنّما هو جعلها للقلیل غیر المتمم، أمّا جعلها مطلقاً حتی للقلیل المتمم فهو مشکوک فیه، فنستصحب عدمه، و یکون المقام من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر، فنأخذ بالأقل لکونه متیقناً، و نجری الأصل فی الأکثر لکونه مشکوکاً فیه، فتقع المعارضة بین استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل، و کذا الملکیة و الزوجیة و نحوهما، فاذا شککنا فی بقاء الملکیة بعد رجوع أحد المتبایعین فی المعاطاة، فباعتبار المجعول و هی الملکیة یجری استصحاب بقاء الملکیة، و باعتبار الجعل یجری استصحاب عدم الملکیة، لتمامیة الأرکان فیهما علی النحو الذی ذکرناه».

به عنوان مثال فرض شود آب قلیلی با متنجّس عاری از عین نجس (نه با نجس) ملاقات نموده، مانند اینکه دست زید با خون ملاقات نموده و تمام خون با دستمالی پاک شده است. در این صورت اگر زید دست خود را (که متنجّس است) در آب قلیل فرو نماید، در نظر مشهور فقهاء آن آب تنجّس می‌یابد (هرچند آب قلیل در نظر برخی فقهاء در ملاقات با متنجّس و نه عین نجس، معتصم است). بنابراین آن آب قطعاً طاهر بوده، و بعد از ملاقات با دست زید، شکّ در نجاست آن وجود دارد. در این مثال، از سویی استصحاب بقاء مجعول و استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود؛ و از سوی دیگر نیز استصحاب عدم جعل طهارت آب قلیل در ملاقات با متنجّس، جاری می‌شود؛ امّا این دو استصحاب تعارضی ندارند، زیرا عدم جعل طهارت، موجب حرمت شرب آن آب نیست؛ فقط شرب آبی حرام است که جعل نجاست برای آن شده باشد.

بنابراین استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه، اگر اصلی مؤمّن باشد، جاری خواهد بود؛ امّا اگر اصلی منجّز باشد، جاری نخواهد بود[1].

*حکومت یا تعارض*

محقّق تبریزی نیز کلام محقّق خوئی را قبول نموده و استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه را جاری نمی‌داند؛ امّا اختلافی با ایشان دارند. توضیح اینکه استصحاب عدم جعل در نظر محقّق خوئی با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد، زیرا یکی منجّز و دیگری معذّر است؛ امّا استصحاب عدم جعل در نظر محقّق تبریزی، حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است. لذا استصحاب محکوم (استصحاب بقاء مجعول) جاری نخواهد بود. به عبارت

[1]. مصباح الاصول، ج۲، ص۵۵ و ۵۶:«ثمّ إنّه لا یخفی أنّ ما ذکرناه من عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة مختص بالأحکام الالزامیة من الوجوب و الحرمة، و أمّا غیر الالزامی فلا مانع من جریان الاستصحاب فیه، و لا یعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة، لما ذکرنا سابقاً من أنّ الإباحة لا تحتاج إلی الجعل، فانّ الأشیاء کلّها علی الاباحة ما لم یجعل الوجوب و الحرمة، لقوله علیه السلام (اسْکُتُوا عَمّا سَکَتَ اللَّهُ عَنْهُ) و قوله علیه السلام (کلّ ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) و قوله علیه السلام (إنّما هلک الناس لکثرة سؤالهم) فالمستفاد من هذه الروایات أنّ الأشیاء علی الاباحة ما لم یرد أمر أو نهی من قبل الشارع، فانّ الشریعة شرعت للبعث إلی شیء و النهی عن الآخر لا لبیان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الاباحة، لکون الاباحة متیقنة فالشک فی بقائها، فیجری استصحاب بقاء الاباحة بلا معارض، بل یکون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له. و ظهر بما ذکرنا أنّه لا مانع من جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة الوضعیة کالطهارة من الخبث و الحدث، کما إذا شککنا فی انفعال الماء العالی بملاقاة النجاسة السافلة، فنجری استصحاب الطهارة و لا یعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأنّ الطهارة نظیر الاباحة لا تحتاج إلی الجعل، بل الأشیاء کلّها علی الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فیها من قبل الشارع، بل الطهارة بحقیقتها العرفیة کون الشیء باقیاً بطبیعته الأوّلیة، و النجاسة و القذارة شیء زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسة معاضد لاستصحاب بقاء الطهارة. و کذا لا مانع من جریان استصحاب الطهارة من الحدث، کما إذا شککنا فی بقائها بعد خروج المذی، و لا یعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأنّ النقض هو المحتاج إلی الجعل. و أمّا الطهارة المجعولة فهی الوضوء– أی الغسلتان و المسحتان– و قد أتینا بها، فهی باقیة بحالها ما لم یصدر منّا ما جعله الشارع ناقضاً لها، بل استصحاب عدم جعل المذی ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهارة».

دیگر در نظر محقّق خوئی هیچکدام از استصحاب عدم جعل و بقاء مجعول جاری نیستند، امّا در نظر محقّق تبریزی فقط استصحاب عدم جعل جاری نیست. محقّق خوئی قائل به تعارض دو استصحاب هستند نه حکومت؛ زیرا حکومت در جایی است که بین دو اصل سببیّت بوده و نیز این سببیّت شرعی باشد. لذا هرچند شکّ در جعل، سببِ شکّ در بقاء مجعول شده، امّا سببیّت بین آنها شرعی نیست (یعنی ترتّب عدم مجعول بر عدم جعل، عقلی است).

بنابراین محقّق تبریزی نیز استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه را جاری نمی‌دانند[1]؛ امّا وجه عدم جریان در نظر ایشان حکومت استصحاب عدم جعل بر استصحاب عدم مجعول است. البته بیان روشنی در کلمات ایشان برای حکومت، و پاسخ به اشکال محقّق خوئی دیده نشده؛ امّا ایشان در جایی فرموده جعل و مجعول یکی است[2]، که در این صورت حکومت معنایی نخواهد داشت. به هر حال، ایشان مبنای محقّق خوئی را پذیرفته است، امّا شهید صدر بر محقّق خوئی اشکالی دارند و قائل به جریان استصحاب بقاء مجعول بدون معارض هستند.

ج۱۰ ۹۸/۰۷/۰۷

**اشکال: عدم جریان استصحاب عدم جعل**

شهید صدر اشکال محقّق خوئی را پاسخ فرموده و قائل به جریان استصحاب بقاء مجعول می‌باشد. ایشان فرموده استصحاب بقاء مجعول به دو نحوه می‌باشد، زیرا مجعول دو قسم است:

الف. مجعول فعلی: گاهی بقاء مجعول فعلی استصحاب می‌شود. مجعول فعلی نیز تابع فعلیتِ موضوع در خارج است. به عنوان مثال فرض شود آبی در خارج به واسطه نجاست تغیّر یافته، و تغیّر آن بنفسه زائل شده است. بنابراین مکلّف یقین به نجاست داشته، و شکّ در بقاء آن دارد. در این صورت، ارکان استصحاب نسبت به عامّی و مکلّف تمام بوده و ربطی به مجتهد ندارد. فتوای مجتهد عبارت از خبر از حکم کلی است، و خبر از

---

[1]. دروس فی مسائل علم الاصول، ج۵، ص۲۷۹ و ۲۸۰:«و أما إذا لم یکن الحکم و التکلیف انحلالیا بأن کان متعلق التکلیف صرف وجود الفعل أو الفعل المستمر بحسب عمود الزمان بحیث یحسب ذلک الفعل علی تقدیر بقاء التکلیف هو الفعل الأول کما إذا شک فی أن المبیت بمنی فی لیالی المبیت هل ینتهی وجوبه بانتصاف اللیل إلی طلوع الشمس أو بانتصاف بملاحظة طلوع الفجر أو شک فی أن وجوب إخراج الفطرة ینتهی أمده إلی انقضاء یوم الفطر أو أن وجوبه یستمر إلی ما بعده أیضا ففی مثل ذلک الاستصحاب فی عدم جعل الوجوب بالإضافة إلی ما بعد ذلک الزمان یجری لا أنه یتعارض مع الاستصحاب فی بقاء الحکم المجعول الفعلی و یتعارضان و یتساقطان بل الاستصحاب فی عدم جعل الحکم بالإضافة إلی ما بعد ذلک الزمان علم بعدم سعة الحکم المجعول فلا یبقی موضوع للاستصحاب فی ناحیة بقاء المجعول».

[2]. شاید از این عبارت محقّق تبریزی چنین مطلبی استفاده شود:«نفی المجعول بنفی جعله لا یکون من الأصل المثبت، و إلّا لم یمکن إثبات المجعول الفعلی باستصحاب بقاء جعله و عدم نسخه، و السر فی ذلک ما ذکرنا من أن الحکم فی مقام الفعلیة بعینه الحکم فی مقام الجعل، و لیس الاختلاف بینهما فی نفس المنشأ المجعول بل الاختلاف بینهما بفعلیة الموضوع و کونه بنحو التقدیر حیث إن الموضوع فی مقام الجعل تقدیری و فی مقام الفعلیة فعلی». دروس فی مسائل علم الاصول، ج۵، ص۲۸۱.

مجعولات خارجی ربطی به مجتهد ندارد. بنابراین بقاء نجاست این اناء، قابل فتوا نبوده بلکه برای عمل مجتهد است (اگر هم مجتهد بگوید این آب نجس است، چنین خبری فتوا نبوده بلکه تطبیق فتوا بر مورد است).

ب. مجعول کلی: گاهی نیز بقاء مجعول کلی استصحاب می‌شود[۱]. یعنی مجتهد بعد از التفات به حکم شرعی مانند اینکه در شرع نجاستی برای آب متغیّر جعل شده، شکّ می‌کند که این جعل شامل بعد از زوال تغیّر هم هست، و یا فقط برای آب متغیّر جعل شده است؟ ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام خواهد بود؛ زیرا علم به نجاست آب متغیّر داشته و شکّ در بقاء آن بعد از زوال تغیّر نیز دارد. دلیل استصحاب شامل چنین مجتهدی می‌شود، لذا فتوا می‌دهد که آب بعد از زوال تغیّر هم متنجّس است.

*عدم شکّ در بقاء نسبت به مجعول کلی*

شهید صدر پس از بیان دو نحوه مجعول، اشکالی مطرح نموده است. ایشان فرموده مجعول کلی مانند مجعول واقعی نیست، و حدوث و بقاء ندارد. شارع نجاست را برای «آب متغیّر» و یا برای «آبی که تغیّر در آن به وجود آمده» جعل نموده است؛ بنابراین شکّ در حدوث و یا در بقاء نجاست نسبت به مجعول کلی نیست؛ بر خلاف مجعول فعلی که حدوث و بقاء دارد. به عنوان مثال فرض شود آبی تغیّر پیدا کرده و نجس شده، و سپس تغیّرش زائل شده است. در این صورت، شکّ در بقاء نجاست حادث در این آب، وجود دارد. بنابراین شکّ در بقاء نجاست، فقط در مجعول فعلی معنی دارد، و نسبت به مجعول کلی معنی ندارد.

ایشان از این اشکال پاسخی فرموده که نجاست آب خارجی دو گونه ممکن است لحاظ شود: اول اینکه امری ذهنی و مجعول در عالم اعتبار باشد، یعنی مولی حین جعل، این معنی را لحاظ نمود. این نحوه از لحاظ، بقاء ندارد. زیرا از ابتدا نجاست برای آب متغیّر و یا آبی که تغیّر پیدا کرده، جعل شده است. شهید صدر اصطلاحی به کار برده‌اند که در این صورت، نظر به «نجاست آب متغیّر به حمل شائع» شده است؛ امّا گونه دوم اینکه به نجاست به عنوان وصف خارجی نظر شود. در این صورت شکّ در بقاء معنی دارد؛ زیرا نجاست خارجی با تغیّر حادث شده، و به زوال تغیّر مشکوک می‌شود. ایشان اصطلاح «نجاست به حمل اولی» را برای این قسم به کار برده است. بنابراین اگر نجاست به حمل شائع (امر ذهنی مجعول در عالم اعتبار) مدّ نظر باشد، بقاء نداشته و استصحاب در آن جاری نیست؛ امّا نجاست به حمل اولی (صفت خارجی) مدّ نظر باشد، بقاء داشته و استصحاب بقاء مجعول جاری می‌شود. برای تعیین یکی از این دو نظر، باید دلیل استصحاب بررسی شود. شهید صدر فرموده

[۱]. شهید صدر دو مجعول قائل است: مجعول واقعی؛ و مجعول کلی؛

به نظر اول فقط استصحاب عدم جعل جاری شده، و به نظر دوم فقط استصحاب بقاء مجعول جاری می‌شود؛ پس تعارضی بین آنها نخواهد بود[۱].

سپس ایشان اشکال دیگری مطرح نموده که ممکن است گفته شود هر دو نظر لحاظ شده، لذا هر دو استصحاب جاری شده و تعارض می‌کنند؛ امّا پاسخ فرموده که این دو نظر متهافت بوده و فقط یکی از آنها باید لحاظ شود. یعنی استصحاب عدم جعل، معذّر است و استصحاب بقاء مجعول، منجّز است. این دو با هم تهافت دارند. لذا باید به یک نظر نگاه شود.

ایشان در نهایت فرموده از بین این دو نظر، فقط نجاست به حمل اولی (صفت خارجی) ملاک می‌باشد؛ زیرا این نگاه، عرفی است. بنابراین فقط استصحاب بقاء مجعول جاری خواهد بود[۲].

---

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، صص ۱۳۶ الی ۱۳۸:«الخامس- ما بیناه فی بحوث عدیدة متقدمة من ان القضیة المجعولة لها اعتباران و لحاظان، لحاظ بالحمل الشائع فتکون صورة فی نفس الجاعل و المولی، و لحاظ بالحمل الأولی فیکون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلک اللحاظ و جاریا علیه، من دون فرق فی ذلک بین العوارض الاعتباریة أو الخارجیة، و هذان لحاظان واقعیان ثابتان لکل وجود ذهنی کما حققناه فی بحوث متقدمة، و هذا هو منشأ ما یتراءی من ان ظرف العروض غیر ظرف الاتصاف فتأمل جیدا. و بناء علیه یقال بان المجعول کنجاسة الماء المتغیر إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفسانی قائم بنفس المولی و هو بهذا اللحاظ یوجد دفعة واحدة و له خصائص الوجود الذهنی، و إذا لاحظناه بالحمل الأولی فهو صفة و قذارة قائمة بالماء المتغیر و جاریة علیه و لهذا تکون حادثة بحدوث التغیر و لعلها باقیة بعد زواله أیضا، فبهذه النظرة صار للحکم حدوث و بقاء و هذه النظرة و ان کانت نظرة أولیة إلی عنوان القضیة المجعولة لا إلی واقعها بالحمل الشائع و حقیقتها إلّا ان المعیار فی تطبیق دلیل الاستصحاب علی الأحکام التی یراد التعبد الاستصحابی بها هذه النظرة لا النّظر إلیها بالحمل الشائع، و مما یشهد علی ذلک انه لم یخطر علی بال أحد من أیام العضدی و الحاجبی و إلی زماننا هذا الإشکال فی استصحاب الحکم بعدم تصور الحدوث و البقاء فیه بل حتی من أنکر جریانه فیه کالمحقق النراقی (قده) و السید الأستاذ قد اعترف بجریانه فی نفسه و تمامیة أرکان الاستصحاب فیه و انما وجده معارضا مع استصحاب آخر. و هذا الجواب کما یحل أصل الشبهة التی أثرناها فی استصحاب الحکم یعالج مشکلة إفتاء المجتهد فی الشبهة الحکمیة استنادا إلی الاستصحاب لأن الحدوث و البقاء العنوانی الثابت بالحمل الأولی للمجعول الکلی من أول الأمر بهذا النّظر بلا حاجة إلی انتظار تحققه فی الخارج کما هو واضح. و علی ضوء علاج المشکلة التی أثرناها فی معقولیة استصحاب المجعول فی نفسه نأتی إلی دراسة شبهة المعارضة التی أثارها المحقق النراقی و بنی علیه السید الأستاذ بین هذا الاستصحاب و بین استصحاب عدم الجعل الزائد فنقول: تارة نبنی علی الوجه المختار فی معنی استصحاب بقاء الحکم و بناء علیه یکون من الواضح اندفاع شبهة التعارض، لأننا إذا وافقنا علی ان المیزان فی تطبیق دلیل الاستصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنه مبنی علی ملاحظة الحکم بالحمل الشائع، و لو لم نوافق علی ذلک و اعتبرنا لزوم ملاحظة الحکم بالحمل الشائع الحقیقی فأیضاً لا تعارض إذ یجری عندئذ استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشک فی بقاء ما هو الحکم بالحمل الشائع، و هذا یعنی انه لا بد من تحکیم أحد النظرین دائما و لا یعقل تحکیم کلیهما- کما فعل الأستاذ- فانه تهافت».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۳۸:«لا یقال لماذا لا نحکم کلا النظرین و نجری الاستصحابین معا أحدهما بالنظر الحقیقی الدقی و الآخر بالنظر الأولی العرفی فیتعارضان. فانه یقال التعارض انما یکون بلحاظ مدلول دلیل الاستصحاب و شموله للیقین و الشک بالبقاء فی المقام و باعتبار التهافت بین النظرین ذاتا لا بد من جری دلیل الاستصحاب علی أحد النظرین و هو الّذی یساعد علیه العرف و لا إشکال فی انه النّظر الأولی لا الشائع».

**نظر مختار: عدم جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه**

ابتدا دو نکته در توضیح کلام شهید صدر بیان شده، و کلام ایشان مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد:

*نکته اول: تفاوت مجعول کلی و جعل*

سه اصطلاح «جعل»، و «مجعول فعلی»، و «مجعول کلی» در کلام ایشان به کار رفته؛ در حالیکه در مدرسه میرزا فقط دو اصطلاح «جعل» و «مجعول» به کار رفته که مراد از مجعول در این مدرسه نیز همان مجعول واقعی هست.

ظاهراً مراد ایشان از «مجعول فعلی» یا «مجعول واقعی» همان مجعول در مدرسه میرزا است. به عنوان مثال «نجاسة هذا الدم» و «حرمة شرب هذا» مجعول یا مجعول فعلی هستند؛ و مراد ایشان از مجعول کلی همان جعل در مدرسه میرزا است. توضیح اینکه مجعول کلی با جعل یکی است، و تفاوت آنها در نحوه لحاظ و اعتبار است. اگر نظر به آن به نحو حمل شائع نظر باشد، جعل است؛ و اگر به نحو حمل اولی باشد، مجعول کلی است. به عنوان مثال اگر به نحو حمل اولی به «نجاسة الدم» نظر شود، مجعول کلی بوده؛ و اگر به حمل شائع نظر شود، جعل است.

*نکته دوم: حمل اولی و شائع*

دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شائع» در علم منطق و اصول فقه در دو معنی متفاوت به کار می‌روند، که مراد شهید صدر در این بحث هیچیک از آن دو اصطلاح منطقی و یا اصولی نیست. ابتدا اصطلاح منطقی و اصولی توضیح داده شده، و سپس مراد ایشان توضیح داده می‌شود:

حمل اولی و شائع در علم منطق از اوصاف «قضیه» بوده و ناظر به موضوع قضیه می‌باشند[1]. توضیح اینکه مراد منطقیون از قضیه همان قضیه معقوله است (نه قضیه ملفوظه و یا قضیه مسموعه). قضیه معقوله از سه جزء مفهوم موضوع، و مفهوم محمول، و نسبت بین آنها تشکیل شده است. بنابراین موضوع قضیه، همیشه یک مفهوم است. اگر در کاربرد این مفهوم، نظر به مصادیق باشد، «حمل شائع» خواهد بود؛ و اگر نظر به نفسِ مفهوم باشد، «حمل اوّلی» خواهد بود.

[1]. به نظر می‌رسد توضیح منطقیون دقیق نیست، زیرا بین معنی و مفهوم تفکیک نکرده‌اند؛ به هر حال، این توضیح بر اساس ارتکاز آنهاست.

حمل اوّلی و شائع در اصطلاح اصولی، از اوصاف «عنوان» هستند. عناوین «انسان» یا «زید» یا «شجر» می‌توانند به حمل اوّلی و یا به حمل شائع لحاظ شوند. اگر عنوانی به حمل شائع لحاظ شود، مصادیق آن مورد نظر است؛ و اگر به حمل اوّلی لحاظ شود، مفهومِ آن عنوان مورد نظر است. به عنوان مثال «انسان» به حمل شائع همان جسم بوده، و به حمل اولی امری مجرّد است.

مراد شهید صدر از حمل اوّلی و شائع، هیچیک از این دو اصطلاح منطقی یا اصولی نیست. «نجاسة الدم» به حمل شائع در نظر ایشان همان حقیقتِ «نجاسة الدم» است، که یک امر مجعول کلی در عالم اعتبار است؛ امّا به حمل اولی همان مفهوم «نجاسة الدم» است که چون نگاه ذهن به مفاهیم یک نگاه مرآتی است (نگاه متعارف و رائج به مفهوم، همین نگاه مرآتی است)، پس مراد ایشان همان مصادیق این مفهوم یعنی «نجاسة هذا الدم» و «نجاسة ذاک الدم» و ... می‌باشد. بنابراین «نجاسة الدم» به حمل شائع همان حقیقت نجاست است که امر اعتباری است؛ و به حمل اولی همان نگاهی مرآتی به مفهوم بوده و شامل مصادیق آن می‌باشد[1].

ج۱۱ ۹۸/۰۷/۰۸

*نقد کلام شهید صدر در ضمن چند نکته*

نکاتی ذیل جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه مطرح می‌شود که در ضمن آنها کلام شهید صدر نیز مورد نقد قرارا خواهد گرفت:

*اول: تعارض استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول*

همانطور که گفته شد محقّق خوئی استصحاب عدم جعل را با استصحاب بقاء مجعول، معارض می‌دانند؛ نه اینکه اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم باشد؛ زیرا حکومت اصل سببی بر اصل مسبّبی در جایی است که سببیّت بین دو اصل، شرعی باشد. به عنوان مثال فرض شود دست زید با آب مشکوکی تطهیر شده است. یقین به نجاست دست وی قبل از تطهیر بوده، و آب نیز سابقه طهارت دارد. بنابراین شکّ در نجاست آب، سببِ شکّ در نجاست دست وی بوده؛ و استصحاب بقاء نجاست دست، و استصحاب طهارت آب وجود دارد. در این مورد، اصل جاری در آب اصلی سببی بوده و مقدّم بر اصل جاری در دست می‌شود که اصلی مسبّبی است؛ زیرا سببیّت بین آنها شرعی است یعنی طهارت، امری شرعی است.

[1]. به نظر می‌رسد تعبیر ایشان که حمل اولی شامل مصادیق بوده، و حمل شائع نیز حقیقت آن باشد، تعبیر مناسبی نیست.

سببیّت بین استصحاب عدم جعل و استصحاب مجعول، شرعی نبوده لذا حکومتی بین آنها نیست. محقّق خوئی قائل است ترتّبِ عدم مجعول بر عدم جعل، ترتّبی عقلی بوده لذا این دو اصل معارضه می‌کنند؛ نه اینکه اصل سببی حاکم باشد.

کلام محقّق خوئی در دوره سابق خارج اصول، مورد مناقشه قرار گرفت. توضیح اینکه سببیّت سه قسم دارد: سببیّت عقلیه؛ و سببیّت عرفیه؛ و سببیّت شرعیه؛ «سببیّت عقلیه» در جایی است که سببیّت بین دو امر، عقلی بوده و در نظر عرف نیز لازمه تعبّد به سبب، تعبّد به مسبّب نباشد. به عنوان مثال سببیّت بین نار و حرارت عقلی بوده، و در نظر عرف نیز لازمه تعبّد به عدم نار، تعبّد به عدم حرارت نیست. لذا استصحاب عدم نار، نمی‌تواند عدم حرارت را ثابت نماید؛ زیرا اصل مثبت است. «سببیّت عرفیه» در جایی است که هرچند سببیّت بین دو چیز عقلی است، امّا لازمه تعبّد به وجود یا عدمِ سبب در نظر عرف، تعبّد به وجود یا عدم مسبّب است (یعنی عرف تعبّد به سبب را، تعبّد به مسبّب می‌بیند). به عنوان مثال رابطه جعل و مجعول از این قسم می‌باشد. اگر شارع به وجود یا عدم جعل تعبّد نماید، در نظر عرفی تعبّد به وجود یا عدم مجعول نموده است. به عنوان مثال اگر شارع به بقاء جعل حرمت شرب تتن تعبّد نماید، عرف آن را تعبّد به بقاء مجعول می‌بیند. در نتیجه تعبّد به بقاء مجعول، محکوم بوده؛ و تعبّد به عدم جعل هم حاکم است. «سببیّت شرعیه» همیشه بین موضوع و حکم شرعی است. در مثال شستنِ دست متنجّس با آب مشکوک، دو اصل وجود دارد، که استصحاب بقاء طهارت آب بر استصحاب بقاء نجاست دست، حکومت دارد. یعنی شارع به نفسِ تعبّد به بقاء طهارت آب، تعبّد به عدم بقاء نجاست دست نیز نموده است.

بنابراین اشکال به محقّق خوئی در دوره سابق این بود که سببیّت بین استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول، سببیّت عرفیه بوده و در نظر عرف با تعبّد به عدم جعل، تعبّد به عدم بقاء مجعول شده است. به عبارت دیگر اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم است؛ امّا در این دوره خارج اصول نسبت به عرفی بودنِ سببیّت بین اصل عدم جعل و اصل بقاء مجعول، تردید ایجاد شده است (یعنی احتمال وجود دارد که سببیّت آن عرفی و یا عقلی باشد). به عبارت دیگر تردید وجود دارد که تعبّد به بقاء یا عدم جعل در نظر عرفی، تعبّد به بقاء یا عدم مجعول دیده شود؛ در نتیجه حکومت ثابت نشده، و دو اصل عدم جعل و بقاء مجعول تعارض و تساقط می‌کنند. بنابراین کلام محقّق خوئی در این دوره اصول، مورد قبول است.

***دوم: یکی نبودنِ جعل و مجعول***

همانطور که گفته شد محقّق تبریزی در ابتدا قائل به حکومت اصل عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول بودند؛ البته ایشان بیان روشنی ندارند، و بعید است که نظر به سببیّت عرفیه داشته باشند؛ سپس ایشان فرمودند فقط

اصل عدم جعل جاری می‌شود و اصلاً اصلی به نام بقاء مجعول» جریان نخواهدداشت؛ زیرا مجعول همان جعل است. به عبارت دیگر فقط شکّ در جعل وجود داشته، لذا استصحاب عدم جعل جریان خواهد داشت. دو احتمال در کلام ایشان وجود دارد. یعنی مراد ایشان از «مجعول» که با جعل یکی است، ممکن است یکی از این دو احتمالی باشد که در کلام شهید صدر مطرح شده است. همانطور که گذشت «مجعول» در نظر ایشان به دو قسم «مجعول فعلی و جزئی» و «مجعول کلی» تقسیم شد. بنابراین هر یک از این دو احتمال باید بررسی شود:

الف. مجعول جزئی و فعلی: احتمال قوّی در کلام محقّق تبریزی این است که مراد ایشان از مجعول همان مجعول جزئی باشد (زیرا ایشان بحثی از مجعول کلی ندارند). یعنی مراد ایشان این است که شکّ در «نجاسة هذا الماء» شکّ در مجعول جزئی بوده؛ و شکّ در «نجاسة الماء الذی زال عنه التغیّر» شکّ در جعل است. بنابراین استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب جاری می‌شود و این تعبّد به معنای عدم نجاست این آب است؛ زیرا جعل به لحاظ مجعول، انحلالی می‌باشد. یعنی وقتی به عدم جعل نجاست برای آبی که تغیّرش زائل شده، تعبّد شود؛ به عدم نجاست این آب تعبّد شده است.

در این صورت، به ایشان اشکال می‌شود هرچند این کلام صحیح است، امّا استصحاب دیگری نیز جریان دارد. یعنی استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب جاری است؛ امّا از سوی دیگر نیز استصحاب بقاء نجاست این آب جاری است (زیرا ارکان استصحاب تمام بوده، و یقین به نجاست در ظرف تغیّر و شکّ بعد از زوال تغیّر وجود دارد). اصل اول معذّر بوده، امّا اصل دوم منجّز است. لذا این دو استصحاب یا معارض هستند (که محقّق خوئی فرموده)، و یا اصل اول بر اصل دوم حاکم است (که ایشان در ابتدا فرموده بودند).

ب. مجعول کلی: احتمال دوم اینکه مراد محقّق تبریزی مجعول کلی باشد. یعنی «نجاسة الماء الذی زال عنه التغیّر» به حمل اولی مورد نظر بوده و مجعول کلی است.

در این صورت، اشکال این است که هرچند این مجعول همان جعل است، امّا لحاظ در آنها متفاوت است. یعنی همانطور که شهید صدر فرموده اگر «نجاسة الماء الذی زال عنه التغیّر» به حمل اولی لحاظ شود، مجعول کلی است؛ و اگر به حمل شائع لحاظ شود، جعل است. بنابراین با لحاظ حمل اولی و مجعول، شکّ در بقاء نجاست شده که استصحاب بقاء مجعول جاری است؛ و به لحاظ حمل شائع و جعل نیز شکّ در حدوث آن وجود دارد که استصحاب عدم جعل جاری است؛ در نتیجه بازهم دو اصل جاری بوده، و بیان آنها تعارض و یا حکومت خواهد بود.

بنابراین کلام ایشان در ابتدا مورد قبول نبوده و حکومت پذیرفته نشد؛ و کلام اخیر ایشان نیز مورد قبول نبوده و مجعول (جزئی یا کلی) نمی‌تواند همان جعل باشد.

*سوم: ثمره بین حکومت و تعارض*

قول به تعارض دو اصل و یا حکومتِ اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول، دارای ثمره می‌باشد. اگر دو اصل تعارض داشته باشند، نوبت به اصل محکوم (اصل بعدی) می‌رسد که ممکن است مؤمّن یا منجّز باشد؛ امّا اگر اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم باشد، همیشه استصحاب عدم جعل جاری می‌شود که اصلی مؤمّن و معذّر است.

به عنوان مثال فرض شود تغیّرِ آبی زائل شده، و زید می‌خواهد با آن وضوء بگیرد. وضوء با آن آب در نظر محقّق خوئی جائز بوده و می تواند نماز بخواند؛ زیرا اصل محکوم بعد از تعارض و تساقط دو اصل «اصالة الطهارة» است؛ و در نظر محقّق تبریزی نیز وضوء جائز است و می‌تواند نماز بخواند؛ زیرا استصحاب عدم جعل جاری بوده و مؤمّن است، لذا نماز با آن جائز است؛ بنابراین با مبنای مشهور، نتیجه حکومت و تعارض دو اصل، یکی خواهد بود؛ امّا اصل بعدی بر مبنای شهید صدر در این مثال، قاعده طهارت نیست[1]، بلکه اصلی منجّز یعنی «اصالة الاحتیاط» یا احتیاط عقلی است. لذا باید با آب دیگری وضوء بگیرد.

*چهارم: بررسی مستند فتوای مجتهد به نجاست آب بعد از زوال تغیّر*

همانطور که گذشت شهید صدر فرمودند استصحاب بقاء مجعول جاری بوده، و مجتهد می‌تواند به طهارت آبی که تغیّرش زائل شده، فتوا دهد. مستند این فتوای مجتهد باید بررسی شود که کدامیک از دلیل استصحاب و یا نفسِ استصحاب می‌باشد. به عبارت دیگر از شهید صدر سوال می‌شود که مستند این فتوا چیست؟

الف. ممکن است ایشان پاسخ دهد که دلیل استصحاب، مستند فقیه است؛ یعنی مجتهد به مضمون دلیل استصحاب فتوا می‌دهد، لذا باید ارکان استصحاب در عامّی تمام باشد. باید عامّی در بقاء نجاستِ آن آب بعد از زوال تغیّرش، شکّ نماید، تا ارکان استصحاب نسبت به وی تمام بوده و مجتهد بتواند به نجاست آن آب فتوا دهد. بنابراین اگر ارکان استصحاب در نظر عامّی تمام نبود (مثلاً شکّ در حدوث نجاست داشت، به سبب اینکه از حکم آب قبل از زوال تغیّر، غافل بود)، فقیه نمی‌تواند به دلیل استصحاب تمسّک نماید. به عبارت دیگر برای فتوای به نجاست آن آب، باید حالت مکلّف در نظر گرفته شود؛ در حالیکه ایشان فرموده فقیه می‌تواند به نجاست آب فتوا دهد[2].

---

[1]. قاعده طهارت در نظر ایشان در مواردی جریان دارد که احتمال حدوث نجاست بر چیزی داده شود؛ امّا در موارد که احتمال دارد چیزی از ابتدا نجس باشد، مشمول قاعده طهارت نیست.

[2]. باید تمام ارکان استصحاب نسبت به عامّی تمام باشد؛ البته وجودِ رکن اول در مکلّف یعنی یقین به حدوث، در نظر شهید صدر لازم نیست؛ زیرا ایشان رکن اول را نفسِ متیقّن دانسته و «یقین» در ادلّه استصحاب را طریقی می‌دانند. بله در نظر مختار باید یقین به حدوث نیز در عامّی

ب. ممکن است ایشان مستند فتوای مجتهد را نفسِ استصحاب بداند (که ظاهر کلام ایشان نیز همین است)؛ یعنی لازم نیست ارکان استصحاب درعامّی تمام باشد، بلکه باید در نظر مفتی تمام باشد (که طبق فرض مثال نیز ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام است؛ زیرا مجتهد یقین به نجاست آب در حین تغیّر داشته، و شکّ در بقاء آن بعد از زوال تغیّر دارد)؛ امّا این کلام ایشان با مبنای خودشان سازگار نیست، زیرا شهید صدر نیز قائل است فقیه نمی‌تواند به استناد نفسِ استصحاب، فتوا دهد؛ بلکه فقط می‌تواند به آن عمل نماید.

ج۱۲ ۹۸/۰۷/۰۹

*پنجم: جریان استصحاب عدم جعل با نظر عرفی*

همانطور که گفته شد شهید صدر فرمودند «نجاسة الماء الذی زال عنه التغیّر» دو گونه ممکن است لحاظ شود: اگر به حقیقت آن نظر شود، جعل است؛ و اگر به مصادیق خارجی نظر شود، مجعول است. استصحاب هم باید به یکی از دو لحاظ جاری شود که همان افراد خارجی است. به عبارت دیگر دو نظر عرفی و دقّی وجود دارد که در جریان استصحاب باید یکی از آنها لحاظ شود. ملاک جریان استصحاب همان لحاظ عرفی و نظر به افراد نجاست آب در خارج است. بنابراین فقط استصحاب بقاء مجعول جاری بوده، و استصحاب عدم جعل جاری نیست تا معارض آن و یا حاکم بر آن باشد.

به نظر می‌رسد اشکال ایشان با تسلّم مقدّمات نیز وارد نیست. یعنی فرض شود در «نجاسة الماء الذی زال عنه التغیّر» دو لحاظ عرفی و دقّی وجود داشته و با لحاظ عرفی نیز استصحاب بقاء مجعول کلی جاری می‌شود؛ امّا اگر به جای عنوان مذکور از عنوان «جعل النجاسة للماء الذی زال عنه التغیّر» استفاده شود، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود. لحاظ عرفی در عنوان «جعل النجاسة له» فقط شامل جعل خواهد بود؛ لذا فقط استصحاب عدم جعل جاری می‌شود. بنابراین باز هم تعارض دو استصحاب وجود دارد. یعنی با لحاظ عنوان اول، استصحاب بقاء مجعول جاری شده؛ و با لحاظ عنوان دوم نیز استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛ لذا تعارض می‌کنند، زیرا اولی منجّز بوده و دومی معذّر است.

به عبارت دیگر عنوان «نجاسة الماء المتغیّر» عنوانِ ساخته ذهن ایشان است؛ و اگر عنوان «جعل النجاسة له» در نظر گرفته شود، با همان نگاه عرفی هم استصحاب عدم جعل جاری می‌شود. بنابراین اشکال کلام ایشان

---

تمام باشد. توضیح اینکه «یقین» در ادلّه استصحاب در نظر مختار و در نظر محقّق خوئی، یقین موضوعی است؛ امّا ایشان اماره و استصحاب را جانشین قطع موضوعی می‌داند؛ در حالیکه به نظر می‌رسد چنین جانشینی صحیح نیست. به هر حال، در نظر شهید صدر نیاز نیست که یقین به حدوث در عامّی وجود داشته باشد، بلکه فقط شکّ در بقاء باید تمام باشد؛ با توجّه به این نکته، اشکال به ایشان فقط در ناحیه رکن دوم یعنی شکّ در بقاء مطرح شد.

در این است که عنوانی را در نظر گرفته و بر اساس آن عنوان، استدلال و بیانی را مطرح نموده‌اند. این مغالطه رائجی است که عنوانی ساخته شده، و فقط بر اساس آن استدلال می‌شود.

*ششم: توضیح حمل شائع و حمل اوّلی*

شهید صدر از دو اصطلاح «حمل شائع» و «حمل اوّلی» استفاده نموده که مطابق اصطلاح قوم نبوده، و تعبیر مناسبی هم نیست. توضیح اینکه حمل شائع و اوّلی ابتدا در علم منطق پیدا شده است. منطقیون به قضیه نظر داشته‌اند، لذا از کلمه«حمل» استفاده کرده‌اند. منطقیون از بین سه قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله، ابتدا به قضیه معقوله نظر دارند که از سه جزء یعنی دو مفهوم و یک نسبت تشکیل شده است. به عنوان مثال قضیه معقوله«الانسان جسمٌ» از مفهوم «انسان» و مفهوم «جسم»، و یک نسبت بین آنها، تشکیل شده است. سپس در علم منطق سوالی مطرح شده که آیا در این قضیه به نفسِ دو مفهوم نظر می‌شود، و یا به مصادیق آنها نظر می‌شود؟ منطقیون گفته‌اند اگر به مصادیق نظر شود، حمل شائع صناعی است (زیرا تقریباً استعمالِ تمام قضایا در محاورات و صنعت، ناظر به مصادیق است)؛ و اگر به مفهوم نظر شود، حمل اوّلی است (زیرا واسطه ندارد و «این همانی» است؛ یعنی این مفهوم، همان مفهوم است). به عبارت دیگر اگر به مصادیق نظر شود، مراد از قضیه مذکور این است که «مصداق الانسان، مصداقٌ للجسم»؛ امّا اگر به مفهوم نظر شود، مراد این است که مفهوم انسان همان مفهوم جسم بوده و این دو عنوان، یک مفهوم دارند. این مقدار از توضیح در علم منطق گفته شده، که جوابگوی تمام قضایا هم نیست.

«حمل اوّلی» و «حمل شائع» در علم اصول، وصفِ عنوان قرار گرفت (و بعید نیست که قبل از آن در حکمت وصفِ عنوان قرار گرفته باشد). مراد از «انسان به حمل شائع» همان مصداق انسان بوده، و مراد از «انسان به حمل اوّلی» نیز مفهوم انسان است؛ و همینطور مراد از «زید به حمل شائع» همان مصداق زید بوده، و مراد از «زید به حمل اوّلی» نیز مفهوم زید است. این تعبیر، تعبیر مناسبی است.

با توجّه به این مقدّمه، «نجاسة الماء المتغیّر» دو گونه لحاظ می‌شود:

الف. گاهی فانی در حقیقت نجاست است، که مفهومی متقوّم به ذهن بوده و در عالم جعل و اعتبار است (البته این فرمایش هم دقیق نیست)؛ یعنی اگر حقیقت نجاست لحاظ شود، امری ذهنی و مجعول در عالم اعتبار و جعل است. در این صورت، چنین مثالی نه حمل شائع بوده و نه حمل اوّلی است؛ حمل شائع نیست، زیرا مصداق آن لحاظ نشده است؛ و حمل اوّلی هم نیست، زیرا مفهوم آن نیز لحاظ نشده است.

ب. گاهی نیز مفهوم آن لحاظ می‌شود به نحوی که ناظر به افراد خارجی نجاست است، که در کلام شهید صدر به حمل اوّلی لحاظ شده است؛ امّا در این صورت، حمل اوّلی نخواهد بود، زیرا مفهوم آن لحاظ نشده است؛ امّا به اصطلاح اصولی حمل شائع می‌باشد، زیرا مصادیق آن عنوان لحاظ شده است.

***هفتم: تهافت دو لحاظ عرفی و دقّی***

همانطور که گذشت شهید صدر فرموده دو لحاظ عرفی و دقّی در «نجاسة الماء المتغیّر» ممکن است. در لحاظ عرفی به افراد نظر شده، امّا در لحاظ دقّی به ذات آن نظر می‌شود. ایشان فرموده از بین این دو لحاظ، باید یکی در نظر گرفته شود؛ زیرا دو لحاظ با هم تهافت دارند. به یک لحاظ استصحاب بقاء مجعول، و به لحاظ دیگر استصحاب عدم جعل جاری خواهد بود.

به نظر می‌رسد چنین بیانی صحیح نیست؛ زیرا به سبب همین تهافت، گفته شده دلیل استصحاب دچار تهافت داخلی بوده و مجمل می‌شود، لذا هیچکدام از دو استصحاب جاری نخواهند بود. به عبارت دیگر «تهافت دو لحاظ» موجب نمی‌شود که فقط یک لحاظ در نظر گرفته شود؛ بلکه موجب اجمال دلیل استصحاب و عدم جریان دو استصحاب می‌شود.

امّا ممکن است کلام ایشان را به نحو دیگری (غیر از بیان ایشان) بیان نمود. توضیح اینکه ممکن است گفته شود در مواردی که دو نحوه لحاظ وجود داشته، امّا حفظ هر دو موجب تهافت داخلی دلیل باشد، در سیره عقلاء فقط یک لحاظ حفظ می‌شود. البته حفظ یک لحاظ در جایی است که یک لحاظ، عرفی بوده و لحاظ دیگر دقّی باشد. یعنی اگر هر دو لحاظ، عرفی بوده و یا هر دو، دقّی باشند، در سیره عقلاء هر دو لحاظ حفظ شده و خطاب مجمل می‌شود؛ امّا اگر یک لحاظ، عرفی بوده و دیگری دقّی باشد، عقلاء فقط لحاظ عرفی را حفظ می‌کنند، تا خطاب دچار تهافت نشود. یعنی خطاب «لاتنقض» شامل نجاست به لحاظ دقّی نشده، بلکه شامل آن به لحاظ عرفی می‌شود؛ و از آنجا که استصحاب بقاء مجعول به لحاظ عرفی می‌باشد، فقط استصحاب بقاء مجعول جاری خواهد بود. استصحاب عدم جعل نیز به لحاظ دقّی بوده و جاری نیست.

به نظر می‌رسد چنین دفاعی از مطلب ایشان نیز تمام نیست؛ زیرا چنین سیره‌ای بین عقلاء احراز نشده که در موارد مذکور، لحاظ عرفی را مقدّم بر لحاظ دقّی نمایند. البته ممکن است چنین سیره‌ای در محاورات عرفی باشد، امّا وجودِ این سیره محرز نیست. علاوه بر اینکه اشکال قبلی نیز وجود داشته و با لحاظ عنوانی دیگر، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛ لذا تعارض وجود خواهد داشت.

***هشتم: استصحاب عدم جعل یا عدم تشریع***

سه اصطلاح «عملیّة الجعل» یا «تشریع»، و «حکم کلی» یا «جعل»، و «مجعول» یا «حکم جزئی» در کلمات شهید صدر به کار رفته، که در جای خود معنا شده‌اند. مراد از «جعل» گاهی قضیه کلی بوده و گاهی «عملیّة التشریع» است. وقتی شارع یک حکم مانند «الدم نجسٌ» را تشریع و انشاء می‌کند (تلفّظ به این قضیه،

انشاء و تشریع است)، یک قضیه کلی از این انشاء، انتزاع می‌شود. این قضیه کلی همان «جعل» در مقابل مجعول یا «نجاسة هذا الدم» می‌باشد.

جعل یا قضیه کلی، امری انتزاعی و واقعی است که صادق می‌باشد. یعنی قضیه «کلُّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» صادق است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که مراد از «استصحاب عدم جعل» در بحث فعلی (که گفته شده با استصحاب بقاء مجعول، تعارض داشته و یا بر آن حکومت دارد) چیست؟ مراد از «جعل» در استصحاب عدم جعل، حکم کلی نبوده؛ بلکه نفس تشریع و «عملیّة الجعل» است. یعنی یقین وجود دارد که در ابتدای اسلام حرمتی برای شرب تتن تشریع نشده بود، و در تشریع آن بعد از گذشت زمانی، شکّ می‌شود. لذا استصحاب عدم تشریع حرمت برای شرب تتن، جاری می‌شود. تشریع از امورِ حادث بوده، امّا قضیه کلی «کلُّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» یک قضیه واقعی و ازلی است. یعنی قبل از اسلام و قبل از خلق انسان، قضیه «کلّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» صادق بوده و ازلی است. به عبارت دیگر اینگونه نیست که این قضیه قبل از اسلام صادق نباشد، و سپس صادق شود. نظیر قضیه «زید یموت یوم الجمعة» که از قبل از تولد زید هم صادق است. بنابراین مراد از «عدم جعل» در بحث فعلی همان «عدم تشریع» است. تشریع نیز امری حادث است، که بعد از بعثت پیامبر تحقّق یافته است؛ امّا جعل به معنای حکم کلی ازلی بوده و حدوث ندارد تا استصحاب در آن جاری باشد.

گویا «جعل» در استصحاب عدم جعل در کلام شهید صدر به معنای «حکم کلی مجعول در عالم اعتبار» بوده، و این اشتباهی بین دو معنای جعل است.

بنابراین مراد از جعل، نفسِ تشریع است؛ لذا استصحاب عدم تشریع جاری شده و نقش تعذیری دارد. این استصحاب بر استصحاب بقاء مجعول حکومت داشته و یا با آن تعارض دارد. در نتیجه در نظر مختار نیز استصحاب بقاء مجعول همیشه با این اشکال مواجه بوده، و جاری نخواهد بود.

ج۱۳ ۹۸/۰۷/۱۰

*نهم: استصحاب بقاء مجعول کلی و جزئی*

همانطور که گفته شد استصحاب عدم جعل در نظر مختار با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد؛ مراد از «مجعول» در استصحاب بقاء مجعول، کدامیک از مجعول کلی یا جزئی است؟ ظاهراً مراد محقّق خوئی همان مجعول جزئی است. یعنی ایشان استصحاب عدم جعل زائد را با استصحاب بقاء مجعول جزئی، معارض می‌دانند؛ امّا از کلام شهید صدر استفاده می‌شود که محقّق خوئی حتی مجعول کلی را نیز معارض عدم جعل می‌دانسته است. به هر حال، استصحاب بقاء مجعول کلی در نظر مختار اصلاً جریان ندارد، تا نوبت به معارضه برسد؛ بلکه مراد از مجعول در نظر مختار همان «مجعول جزئی» بوده که استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول جزئی

معارضه دارد. به عنوان مثال فرض شود این آب متنجّس بوده، و تغیّر آن زائل شده است. در این صورت، استصحاب بقاء نجاست آن جاری می‌شود؛ از سوی دیگر استصحاب عدم جعلِ تنجّسِ زائد برای این آب نیز جاری بوده، و با آن تعارض دارد؛ زیرا استصحاب اول اصلی منجّز بوده و استصحاب دوم اصلی معذّر است. بنابراین استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول جزئی تعارض دارند.

اکنون فرض شود آب متغیّری وجود ندارد، امّا مجتهد اشاره ذهنی به تمام آبهایی دارد که در اثر ملاقات با نجس تغیّر یافته‌اند. اگر تغیّر آنها بنفسه زائل شود، شکّ در نجاست آنها وجود خواهد داشت. آیا استصحاب بقاء مجعول کلی جاری می‌شود؟ به نظر می‌رسد چنین استصحابی اصلاً جاری نیست؛ زیرا جریان آن برای افتاء و یا عملِ مجتهد است، که هیچیک ممکن نیست. توضیح اینکه استصحاب بقاء مجعول کلی برای افتاء به تنجّس جاری نیست؛ زیرا استصحاب در نظر مختار نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی شود، لذا مجوّزی برای فتوای فقیه وجود ندارد. بنابراین برای فتوای به نجاست، نمی‌توان به استصحاب تمسّک نمود؛ از سوی دیگر، استصحاب بقاء مجعول کلی برای عملِ مجتهد نیز جاری نیست؛ زیرا استصحاب بقاء مجعول کلی برای اثبات نجاستِ آبی که در مقابل وی بوده و تغیّرش زائل شده، ممکن نیست. به عبارت دیگر استصحاب بقاء مجعول کلی، نسبت به این مجعول اثری ندارد. آنچه اثر دارد فقط استصحابِ جعل و مجعول جزئی است. استصحاب بقاء مجعول کلی نمی‌تواند نجاست این آب را ثابت نماید، مگر بنا بر حجّیت اصل مثبت، که مورد قبول نیست.

بنابراین استصحاب بقاء مجعول جزئی جاری بوده، و معارض دارد؛ امّا استصحاب بقاء مجعول کلی در نظر مختار فی نفسه جاری نیست. استصحاب بقاء مجعول جزئی در نظر محقّق خوئی برای عملِ مجتهد جاری بوده امّا معارض دارد (لذا مجتهد نمی‌تواند به آن عمل نماید)؛ و استصحاب بقاء مجعول کلی نیز در نظر ایشان برای افتاء جاری است، امّا معارض دارد (لذا فقیه نمی‌تواند طبق آن فتوا دهد). به عبارت دیگر اثر استصحاب بقاء مجعول جزئی، فقط عمل مجتهد بوده؛ و اثر استصحاب بقاء مجعول کلی نیز فقط افتاء است.

### دوم: تفصیل بین مستند شرعی و مستند عقلی در اثبات حکم شرعی

دومین تفصیلی که در اعتبار استصحاب مطرح شده، از مرحوم شیخ انصاری است[1]. توضیح اینکه حکم شرعی گاهی بدون دلیل بوده و از واضحات و بدیهیات است مانند «وجوب صوم» و «حرمت شرب خمر»؛ و گاهی نیز ثبوت حکم شرعی نظری بوده و نیازمند دلیل است. دلیل بر حکم شرعی نیز ممکن است دلیل شرعی

[1]. ایشان تصریح نموده که قبل از خود، کسی را ندیده که متعرّض این تفصیل شده باشد:«الثانی من حیث إنّه قد یثبت بالدلیل الشرعیّ، و قد یثبت بالدلیل العقلیّ. و لم أجد من فصّل بینهما، إلّا أنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلیّ– و هو الحکم العقلیّ المتوصّل به إلی حکم شرعی– تأمّلا»؛ فرائد الاصول، ج۳، ص۳۷.

(کتاب و سنّت و اجماع) و یا دلیل عقلی باشد. مراد از دلیل عقلی این است که مستند یک حکم شرعی، از احکام عقلیه باشد.

تفصیل دوم این است که اگر حکم شرعی به دلیلِ شرعی ثابت شود، استصحاب جاری بوده؛ امّا اگر به دلیل عقلی ثابت شود، استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی استصحاب در مواردِ شکّ در بقاء یک حکم شرعی که مستند آن دلیلِ عقلی است، جریان ندارد. به عنوان مثال نجاست آب متغیّر در شرع یک حکم شرعی است که مستند آن، سنّت و روایات می‌باشد. بنابراین مستند این حکم شرعی، دلیل شرعی است. لذا اگر زوال تغیّر شده و شکّ در بقاء نجاست شود، استصحاب بقاء نجاست در نظر شیخ انصاری جاری است؛ امّا گاهی وجود یا عدم یک حکم شرعی به دلیل عقلی ثابت می‌شود، که استصحابِ آن حکم شرعی در نظر شیخ انصاری جاری نیست:

الف. وجودِ حکم شرعی: به عنوان مثال حکم شرعیِ «الصدق الضارّ حرامٌ شرعاً» در نظر گرفته شود. مستند این حکم شرعی دو حکم عقل است: اول حکم عقل به «الصدق الضارّ قبیحٌ عقلاً»؛ و دوم حکم عقل به «کلُّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع»؛ نتیجه این دو حکم عقلی این می‌شود که در شرع نیز صدق ضارّ، حرام است. فرض شود صدقی، ضارّ بوده؛ و بعد از گذشت زمانی، شکّ در ضارّ بودنِ آن شود. در این صورت، شکّ در بقاء حرمت آن می‌شود، که استصحاب جاری نیست. یعنی شیخ فرموده استصحاب بقاء ضارّ بودن (استصحاب موضوعی)، و یا استصحاب بقاء حرمت (استصحاب حکمی) جاری نیست.

ب. عدمِ حکم شرعی: گاهی نیز حکم عقلی، عدمِ یک حکم شرعی را نتیجه می‌دهد. به عنوان مثال فرض شود زید فراموش کند سوره نیز یکی از اجزاء نماز است، لذا نماز بدون سوره بخواند. در این صورت، زید یقین داشته هنگام اتیان نماز، امر به سوره ندارد؛ زیرا تکلیف ناسی عقلاً قبیح است. شارع تکلیف به قبیح ندارد لذا از ناسی، نماز با سوره نمی‌خواهد. بنابراین مستندِ عدم وجوب سوره، دلیلِ عقلی است. زید بعد از نماز ملتفت شده که یکی از اجزاء نماز، سوره بوده در حالیکه خودش بدون سوره نماز خوانده است. بنابراین زید شکّ در وجوب نماز با سوره بر خودش پیدا می‌کند. در نتیجه یقین به عدم وجوب نماز با سوره داشته، و سپس شکّ در آن دارد؛ امّا استصحاب عدم وجوب نماز با سوره در نظر شیخ انصاری جاری نیست.

**استدلال بر عدم جریان استصحاب در حکم شرعی مستند به دلیل عقلی**

دلیل عدم جریان استصحاب در نظر ایشان این است که موضوع احکام عقلی برای عقل، مبیّن و محدّد است. به عنوان مثال «هذا الصدق کان حراماً» اصلاً حکم عقل نیست بلکه حکم عقلی «المضرّ حرامٌ» می‌باشد (یعنی صدق دخالتی در حکم عقلی ندارد). تمام حیثیات دخیل در احکام عقلی، در نظر شیخ انصاری حیثیتِ تقییدی هستند. یعنی حرمتِ ایذاء مضرّ، و حرمتِ صدق به سبب ظلم و ....، در واقع به معنای حرمتِ ضرر و ظلم است.

لذا ابهام و اهمال در احکام عقلی وجود ندارد؛ و حیثیات تعلیلیه نیز در احکام عقلی وجود ندارد. بنابراین اگر شکّ در حرمت شرعی صدق شود، شکّ در حرمت عقلی آن نیز وجود خواهد داشت. از سویی نیز عقل نمی‌شود بدون حکم باشد؛ زیرا احکام عقلی مانند احکام شرعی نیست که تابع واقع باشند و شکّ در آنها شود. بنابراین اگر عقل سکوت نماید، موضوع حکم برای وی محرز نیست، هرچند نفسِ حکم برای عقل معلوم است. پس هیچگاه رکن سوم استصحاب در نظر شیخ انصاری یعنی احراز بقاء موضوع، در استصحاب حکم شرعیِ مستند به دلیل عقلی، تمام نخواهد بود. موضوع حرمت در مثال مذکور نیز اضرار بوده که شکّ در آن شده است. در نتیجه موضوع تغییر کرده، و استصحاب جاری نیست. به عبارت دیگر در مواردِ شکّ در بقاء حکم شرعی که مستند آن، دلیل عقلی باشد، استصحاب حکم یا موضوع جاری نیست[۱].

**جواب اشکال: احراز بقاء موضوع در نظر عرف**

مرحوم آخوند پاسخی از این اشکال فرموده که بعد از ایشان نیز مورد قبول واقع شده است. ایشان فرموده هرچند وحدت موضوع به دقّت عقلی، احراز نمی‌شود؛ امّا موضوع در نظر عرفی وحدت دارد. یعنی این صدق، عرفاً همان صدق بوده و تغییری نکرد است. بنابراین موضوع استصحاب باقی بوده، و استصحاب جاری خواهد بود. به عبارت دیگر اگر شکّ در مضرّ بودنِ آن صدق شود، شارع به مضرّ بودنِ آن تعبّد نموده، که تعبّد به حرمت است[۲].

---

[۱]. فرائد الاصول، ج۳، ص۳۷ و ۳۸:« ..... إلّا أنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلیّ- و هو الحکم العقلیّ المتوصّل به إلی حکم شرعی- تأمّلا؛ نظرا إلی أنّ الأحکام العقلیّة کلّها مبیّنة مفصّلة من حیث مناط الحکم، و الشکّ فی بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن یرجع إلی الشکّ فی موضوع الحکم؛ لأنّ الجهات المقتضیة للحکم العقلیّ بالحسن و القبح کلّها راجعة إلی قیود فعل المکلّف، الذی هو الموضوع. فالشکّ فی حکم العقل حتّی لأجل وجود الرافع لا یکون إلّا للشکّ فی موضوعه، و الموضوع لا بدّ أن یکون محرزا معلوم البقاء فی الاستصحاب، کما سیجیء. و لا فرق فیما ذکرنا، بین أن یکون الشکّ من جهة الشکّ فی وجود الرافع، و بین أن یکون لأجل الشکّ فی استعداد الحکم؛ لأنّ ارتفاع الحکم العقلیّ لا یکون إلّا بارتفاع موضوعه، فیرجع الأمر بالأخرة إلی تبدّل العنوان؛ أ لا تری أنّ العقل إذا حکم بقبح الصدق الضارّ، فحکمه یرجع إلی أنّ الضارّ من حیث إنّه ضارّ حرام، و معلوم أنّ هذه القضیّة غیر قابلة للاستصحاب عند الشکّ فی الضرر مع العلم بتحقّقه سابقا؛ لأنّ قولنا (المضرّ قبیح) حکم دائمیّ لا یحتمل ارتفاعه أبدا، و لا ینفع فی إثبات القبح عند الشکّ فی بقاء الضرر. و لا یجوز أن یقال إنّ هذا الصدق کان قبیحا سابقا فیستصحب قبحه؛ لأنّ الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق، بل عنوان المضرّ، و الحکم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الأحکام الشرعیّة؛ فإنّه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراما، و لا یعلم أنّ المناط الحقیقیّ فیه باق فی زمان الشکّ أو مرتفع- إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته- فیستصحب الحکم الشرعی».

[۲]. کفایة الاصول، ص۳۸۶:«و یندفع هذا الإشکال بأن الاتحاد فی القضیتین بحسبهما و إن کان مما لا محیص عنه فی جریانه إلا أنه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحققه و فی صدق الحکم ببقاء ما شک فی بقائه و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیات التی یقطع معها بثبوت الحکم له مما یعد بالنظر العرفی من حالاته و إن کان واقعا من قیوده و مقوماته کان جریان الاستصحاب فی الأحکام الشرعیة

پاسخ ایشان از سوی میرزای نائینی[۱]، و شهید صدر[۲]، نیز مورد قبول واقع شده است.

ج۱۴ ۹۸/۰۷/۱۳

**جمع‌بندی تفصیل دوم**

به نظر می‌رسد پاسخ مرحوم آخوند، تمام بوده و استصحاب در مواردی که حکم شرعی با دلیل عقلی ثابت شده نیز جاری است. بنابراین فقط تفصیل اول (عدم جریان استصحاب بقاء مجعول به نحو شبهه حکمیه) مورد قبول بوده، و تفصیل دوم صحیح نیست.

## سوم: تفصیل بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع

شکّ در بقاء شیء گاهی ناشی از شکّ در مقتضی، و گاهی ناشی از شکّ در وجود رافع است. مرحوم شیخ فرموده استصحاب در شکّ در مقتضی جاری نبوده، و فقط در شکّ در رافع جریان دارد[۳]. این تفصیل، مورد قبول میرزای نائینی واقع شده است[۴]. به عنوان مقدّمه «مقتضی» همان قابلیت و استعداد است. گاهی شکّ می‌شود که قابلیت این شیء برای بقاء چه مقدار است؛ و گاهی شکّ در «رافع» برای آن مقتضی است. یعنی با وجودِ استعدادِ بقاء، شکّ در بقاء می‌شود که ناشی از شکّ در آمدنِ رافع است.

مثال تکوینی برای شکّ در مقتضی مانند اینکه شمعی وجود دارد که دو ساعت قبل روشن بوده، و اکنون شکّ در روشن بودنِ آن شده به سبب اینکه معلوم نیست چه مقدار استعداد روشنایی دارد. استعداد برخی شمع‌ها تا یک ساعت، و برخی تا دو ساعت و برخی تا سه ساعت است، که شکّ شده این شمع از کدام قسم است. این شکّ در مقتضی است؛ و گاهی نیز می‌داند این شمع تا چهار ساعت استعداد روشنی دارد و ماده آن به این مقدار

---

الثابتة لموضوعاتها عند الشک فیها لأجل طرو انتفاء بعض ما احتمل دخله فیها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمکان من الإمکان ضرورة [صحة] إمکان دعوی بناء العقلاء علی البقاء تعبدا أو لکونه مظنونا و لو نوعا أو دعوی دلالة النص أو قیام الإجماع علیه قطعا بلا تفاوت فی ذلک بین کون دلیل الحکم نقلا أو عقلا. أما الأول فواضح و أما الثانی ف لأن الحکم الشرعی المستکشف به عند طرو انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه مما لا یری مقوما له کان مشکوک البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فیه واقعا و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعا».

[۱]. اجود التقریرات، ج۲، ص۴۰۶؛

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۵۳:«و هذا الوجه غیر تام أیضا فان تقییدیة القیود فی أحکام العقل العملی و ان کان صحیحا إلّا ان المیزان فی جریان الاستصحاب وحدة القضیتین و عدم تبدل الموضوع بحسب الفهم العرفی و المناسبات المحکمة علی دلیل الاستصحاب لا علی دلیل الحکم سواء کان لفظیا أو عقلیا، فقد تکون الحیثیة المأخوذة فی الدلیل تقییدیة و مع ذلک یجری الاستصحاب لأن العرف یری بقاء موضوع الحکم المستصحب رغم زوال تلک الحیثیة علی ما سوف یأتی تحقیقه مفصلا فی محله».

[۳]. فرائد الاصول، ج۳، ص۵۱.

[۴]. اجود التقریرات، ج۴، ص۶۷.

می‌تواند روشن بماند، امّا بادی وزیده که شکّ در روشن ماندنِ آن شده است. چنین شکّی نیز شکّ در رافع است. به عبارت دیگر شکّ در بقاء در مثال اول، ناشی از شکّ در مقتضی است؛ و در مثال دوم، ناشی از شکّ در رافع است. مثال فقهی برای شکّ در مقتضی در بحث خیار غبن مطرح است. فرض شود شخصی در معامله مغبون شده و خیار فسخ دارد. شکّ وجود دارد که خیار غبن به نحو فوری بوده و یا اعمال خیار با تأخیر نیز جائز است. اگر چنین شخصی در زمان اول فسخ نکرده، سپس شکّ در بقاء خیار غبن نماید، این شکّ ناشی از شکّ در مقتضی است. یعنی شکّ وجود دارد که خیار غبن مختصّ ساعت اول است، و یا بقاء دارد. مثال فقهی برای شکّ در رافع مانند اینکه شخصی وضوء گرفته و شکّ در بقاء وضوء دارد. وضوء می‌تواند تا ابد باقی باشد، و برای رفع آن باید ناقضی بیاید. لذا شخصی که شکّ در نوم دارد، شکّ در رافع دارد.

**استدلال بر عدم جریان استصحاب در شکّ در مقتضی**

مرحوم شیخ فرموده اگر شکّ در بقاء، به شکّ در مقتضی بازگردد، استصحاب در آن جاری نیست؛ زیرا دلیل استصحاب شامل چنین موردی نمی‌شود. دلیل استصحاب فقط شامل مواردی می‌شود که شکّ در بقاء به شکّ در رافع برگردد.

شمول دلیل استصحاب نسبت به مواردِ شکّ در رافع، قدر متیقّن آن بوده و کلامی در آن نیست؛ امّا برای عدم شمول آن نسبت به مواردِ شکّ در مقتضی وجوهی مطرح شده[1]، که به سه وجه اشاره می‌شود:

*وجه اول: الغای خصوصیت از مورد روایات به میزان ارتکاز عرفی*

نهی از نقضِ یقین در روایات به طور مطلق نیست، بلکه یقین در تمام روایات دارای متعلّق می‌باشد. به عنوان مثال گفته شده یقین به وضوء نباید با شکّ نقض شود. پس روایتی نیست که بدون مورد باشد، و در تمام روایات یک موردی برای یقین وجود دارد که متعلّق خاصّی دارد. موردِ تمام روایات، شکّ در رافع بوده و حتی یک مورد هم وجود ندارد که شکّ در بقاء ناشی از شکّ در مقتضی باشد. بنابراین باید از مورد روایات که مثلاً یقین و شکّ در طهارت است، الغای خصوصیت شود؛ تا استصحاب در سائر موارد نیز جاری باشد. به عبارت دیگر از مورد روایات، الغای خصوصیت می‌شود تا شامل یقین و شکّ در غیر طهارت نیز باشد، مانند یقین و شکّ در حیات و وجود و ملکیت و زوجیت؛ وجه الغای خصوصیت این است که امام علیه السلام در مقام بیان به ارتکاز عرفی ارجاع داده‌اند که موجب الغای خصوصیت از مورد می‌شود. مورد روایت، همان یقین و شکّ در طهارت

[1]. مرحوم شیخ چند وجه مطرح نموده، و پس از ایشان نیز وجوه دیگری اضافه شده است.

بوده و کبرای کلی و امر مرکوز عرفی که به آن احاله شده است «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ ابداً» می‌باشد. استصحاب مرکوز عرفی نیز مطلق نبوده، بلکه مختصّ مواردِ شکّ در رافع است. یعنی با دقّت معلوم می‌شود که عرف فقط در جایی به شکّ اعتناء نمی‌کند که مقتضی و استعداد را احراز کرده باشد؛ امّا اگر موردی باشد که از ابتدا معلوم نیست چه مقدار استعداد دارد، استصحاب در این موارد عرفی نیست.

بنابراین الغای خصوصیت از یقین و شکّ در طهارت به هر یقین و شکّی شده امّا به مقداری است که کبرای ارتکازی عرفی وجود داشته باشد، درحالیکه یقین و شکّ ناشی از شکّ در مقتضی، مرکوز در اذهان نیست. پس هرچند از مورد روایات الغای خصوصیت می‌شود، امّا این الغای خصوصیت به یقین و شکّ در غیر مورد روایت (مانند طهارت)، فقط به مقدار ارتکاز است که شامل الغای خصوصیت به مواردِ شکّ در مقتضی نیست؛ زیرا الغای خصوصیت با کمک «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ ابدا» بوده که فقط در مواردِ شکّ در رافع است[1].

*مناقشه: الغای خصوصیت به اوسع از تعلیل ارتکازی در تطبیقات تعبّدی*

به نظر می‌رسد این وجه نمی‌تواند تفصیل مذکور را ثابت نماید. توضیح اینکه اگر امام علیه السلام تعلیلی برای یک حکم بفرمایند و آن تعلیل حقیقةً بر مورد منطبق باشد (یعنی مورد، یکی از مصادیق تعلیل باشد)، الغای خصوصیت از مورد به اندازه تعلیل خواهد بود. یعنی الغای خصوصیت از مورد، به مقدار کبرایی که در علّت ذکر شده، خواهد بود؛ امّا اگر علّتی برای یک حکم ذکر شود که مورد از مصادیق آن علّت نیست، در این صورت الغای خصوصیت به مقدار امر ارتکازی و علّت نبوده، بلکه اوسع از آن خواهد بود.

به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرمودند «لاتشرب الخمر لانّه مسکر» در حالیکه یکی از مصادیق مسکر نیز خمر است، علّت حقیقةً بر مورد منطبق است. بنابراین از خمر الغای خصوصیت شده و دائره حرمت به دائره اسکار خواهد بود. یعنی اگر شیء غیر خمر نیز مسکر باشد، حرام است؛ و اگر خمری باشد که مسکر نیست، حرام نخواهد بود. اگر تعلیلی ذکر شود که مورد، از مصادیق آن نباشد؛ الغای خصوصیت به مقدار علّت نبوده بلکه اوسع از آن خواهد بود. به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرموده باشند «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ» درحالیکه مورد روایت، از مصادیق این تعلیل نیست؛ در این صورت الغای خصوصیت اوسع از تعلیل خواهد بود.

---

[1]. مباحث الاصول، ج۵، ص۲۳۰:«التقریب الأوّل: دعوی أنّ دلیل الاستصحاب و هو قوله (لا ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ) لو لا الارتکاز لما کان له إطلاق لغیر مورده؛ لاحتمال کون اللام للعهد، و کونه إشارة إلی الیقین بالوضوء، فنحن إنّما نتعدّی من مورده إلی سائر الموارد بارتکاز عدم الفرق، و هذا التعدّی مختصّ بالموارد المشابهة لمورد الحدیث، و هی موارد إحراز المقتضی، فإنّ مورد الحدیث هو مورد قد أُحرز المقتضی فیه، و احتمال الفرق بین موارد إحراز المقتضی و غیرها وارد، و الارتکاز العقلائی الموجب للتعدّی عن المورد کان مخصوصاً بالأوّل».

توضیح اینکه نقض یقین به شکّ در جایی است که متعلّق آنها یکی باشد؛ درحالیکه در امثله مذکور در روایات یقین به چیزی مانند طهارت روز شنبه (و یا عدالت زید در روز شنبه) تعلّق گرفته، و شکّ به طهارت روز یکشنبه (و یا عدالت وی در روز یکشنبه) تعلّق گرفته که دو چیز متفاوت هستند. اعتناء به مانند این شکّ در حقیقیت، نقض یقین نیست؛ نظیر اینکه یقین به عدالت زید، و شکّ در عدالت عمرو وجود داشته باشد؛ امّا امام علیه السلام فرمودند اینگونه موارد نیز از مصادیقِ نقض یقین به شکّ است. لذا این یک نحوه تطبیق تعبّدی بوده و برای ترغیب به کاری بیان شده است. پس مورد روایات، از مصادیق تعلیل نبوده، لذا الغای خصوصیت نیز به مقدار تعلیل ارتکازی نبوده، بلکه اوسع است. یعنی از یقین به طهارت در روایت، الغای خصوصیت می‌شود به هر یقین به حدوث و شکّ در بقاء، مانند یقین و شکّ در حیات و خمریت و وجوب و حرمت و نجاست، و محدود به مواردِ شکّ در رافع نیست؛ بلکه الغای خصوصیت می‌شود به هر جا که یقین و شکّی باشد، هرچند ارتکاز عرفی هم وجود نداشته باشد.

*وجه دوم: ابرام و استحکام در متعلّق نقض*

وجه دیگر برای عدم جریان استصحاب در شکّ در مقتضی، استفاده از کلمه «نقض» است. کلمه نقض در امور مبرم و محکم به کار می‌رود. به عنوان مثال نقض بر پاره کردنِ طناب پوسیده، صادق نیست؛ امّا اگر طنابی سالم و محکم بوده و آنقدر کشیده شود تا پاره شود، گفته می‌شود «نقضتُ الحبلَ». بنابراین اگر متیقّن، استعداد بقاء داشته باشد، عنوان نقض صادق است. امّا اگر استعداد بقاء معلوم نباشد، نقض صادق نیست. نهی از نقض، فقط در مواردی است که متیقّن امری محکم بوده و استعداد بقاء داشته باشد. یعنی شکّ در رافع آن باشد؛ زیرا در این موارد از کلمه نقض استفاده می‌شود[1].

[1]. مباحث الاصول، ج۵، ص۲۳۲:«الدلیل الثالث و هو عمدة الأدلّة تاریخیاً، فإنّه الذی اعتمد علیه الشیخ الأعظم (قدس سره) ناسباً له إلی المحقّق آقا حسین الخوانساری (رحمه الله)، و یمکن تحلیله الی مقدمتین: المقدمة الاولی أنّ النقض و إن أضیف فی الحدیث إلی الیقین لکنّه بحسب الواقع مضاف الی المتیقّن. المقدمة الثانیة أنّه لا یصحّ إسناد النقض إلی المتیقّن إلّا مع فرض إحراز المقتضی. و نحن نؤجّل الاستدلال علی المقدّمة الاولی مع مناقشتها و نبدأ ببسط الکلام فی المقدمة الثانیة، فنقول إنّ الذی اعتمد علیه الشیخ الأعظم (قدس سره) فی إثبات المقدّمة الثانیة هو أنّ النقض یکون فی مقابل الإبرام، و لا یصدق بحسب ما له من المعنی الحقیقی إلّا إذا فرض وجود هیئة اتّصالیة تقطع، فیقال مثلًا: (نقضت الحبل) أی: قطّعته، و بما أنّه لیس المفروض فی المقام هیئة اتّصالیة بین المتیقّن و المشکوک فلا یصدق النقض حقیقة، و إنّما یجب أن یکون استعماله مجازاً، و الاستعمال المجازی یحتاج إلی علاقة، و علاقته فی المقام هی وجود المقتضی و استمراره الذی یعدّ بالمسامحة وجوداً للمقتضی او استمراراً له، فیصحّ إسناد النقض بمناسبة هذا الاستمرار، إذن فلا تثبت حجّیّة الاستصحاب عند الشکّ فی المقتضی».

*مناقشه: وجودِ ابرام و استحکام در نفسِ یقین*

از این وجه جواب داده شده که در روایت از «نقض متیقّن به مشکوک» نهی نشده، بلکه از «نقض یقین به شکّ» نهی شده است. یقین نیز همیشه امری محکم و مبرم است (چه متیقّن آن مشکوک البقاء باشد به سبب شکّ در مقتضی؛ و چه مشکوک البقاء باشد به سبب شکّ در رافع). یعنی در تمام مواردِ شکّ در بقاء، «نقض یقین به شکّ» صادق بوده و در روایت از آن نهی شده است. به عبارت دیگر نقضِ یقین در موارد شکّ در مقتضی، به اعتبار استحکامی است که در یقین وجود دارد.

*وجه سوم: تناسب نقض عنائی با شکّ در رافع*

سومین وجه برای تفصیل مرحوم شیخ این است که دو احتمال در «لاتنقض» وجود دارد: نقض حقیقی؛ و نقض عنایی؛ نقض حقیقی در استصحاب ممکن نیست؛ زیرا متعلّق یقین، حدوث بوده و متعلّق شکّ، بقاء است. بنابراین دو چیز وجود داشته و نقض حقیقی، ممکن نیست. نقض عنایی نیز در جایی است که مقتضی بقاء وجود داشته و وجودِ رافع، مشکوک باشد. اگر چیزی مقتضی بقاء نداشته باشد، اسناد نقض عنایی هم به آن صحیح نیست.

بنابراین فقط نقض عنائی در ادلّه استصحاب ممکن بوده، و نقض عنایی نیز در جایی است که متقضی بقاء وجود داشته، و شکّ در بقاء ناشی از وجود رافع باشد. در نتیجه ادلّه استصحاب فقط شامل مواردِ شکّ در رافع است[۱].

*مناقشه: نقض حقیقی با الغای زمان*

از این وجه نیز پاسخی داده شده که زمان در استصحاب الغاء شده است. یعنی متعلّق یقین و شکّ مثلاً همان عدالت می‌باشد. لذا دو چیز نبوده، و نقض اسناد حقیقی نیز صحیح است. به عبارت دیگر متعلّق یقین و شکّ از زمان تجرید شده، لذا صحیح است گفته شود «لاتنقض الیقین بالشکّ»، هرچند با دقّت متیقّن و مشکوک دو چیز هستند. همین مقدار، برای تصحیح اسناد کافی است[۲].

---

[۱]. مباحث الاصول، ج۵، ص۲۲۸:«أنّ الظاهر من أدلّة الاستصحاب هو وحدة المتیقّن و المشکوک، و الوحدة بالدقّة غیر موجودة؛ لأنّ المتیقّن هو الحصّة الحدوثیّة و المشکوک هو الحصّة البقائیّة، إذن فلا بدّ من فرض عنایة، و ذلک: إمّا بأن یفرض بالعنایة تیقّن المشکوک باعتبار الیقین ببقاء المقتضی، أی: بأن یعتبر الیقین بالمقتضی بالمسامحة یقیناً بالمقتضی، و إمّا بأن یفرض بالعنایة نفس الیقین بالحدوث یقیناً بالبقاء باعتباره یقیناً بشیء فیه اقتضاء البقاء. و کلتا العنایتین- کما تری- تستوجبان تخصیص الحکم بفرض إحراز المقتضی و الشکّ فی الرافع».

[۲]. مباحث الاصول، ج۵، ص۲۲۸:«و أجاب عن ذلک المحقّق الخراسانی (رحمه الله) بأنّ الظاهر عرفاً هو إعمال العنایة بشکل آخر، و هو التجرید عن خصوصیّة الزمان، فیری المشکوک عین المتیقّن».

**جمع‌بندی تفصیل سوم**

بنابراین هیچیک از وجوه ذکر شده برای تفصیل مرحوم شیخ، و عدم جریان استصحاب در مواردِ شکّ در مقتضی، تمام نیست؛ لذا این تفصیل مرحوم شیخ و مرحوم میرزای نائینی مورد قبول نبوده و استصحاب در موارد شکّ در مقتضی نیز جاری است.

ج۱۵ ۹۸/۰۷/۱۵

## فصل سوم: فی مقدار ما یثبت بالاستصحاب

دو مسأله در فصل سوم بررسی می‌شود: مسأله اول بررسی نیابتِ استصحاب از قطع موضوعی بوده؛ و مسأله دوم نیز بررسی اعتبارِ استصحاب در مثبتات است.

### مسأله اول: نیابتِ استصحاب از قطع موضوعی

فرض شود قطع در موضوع حکمی اخذ شده، امّا قطع وجود نداشته باشد. به عنوان مثال خطاب «اذا قطعت بحیاة ولدک، فتصدّق» آمده امّا قطع به حیات ولد نیست. سوال این است که آیا استصحاب حیات ولد می‌تواند جانشینِ قطع شده، و حکم وجوب تصدّق را ثابت نماید؟ یعنی فرض شود در روز جمعه قطع به حیات ولد نیست، امّا پنجشنبه قطعاً حیات داشته است. در این صورت، اگر استصحاب جایگزین قطع موضوعی شود، تصدّق نیز واقعاً واجب می‌شود (هرچند ولد در واقع مرده باشد)[1]؛ زیرا در واقع موضوع وجوب تصدّق یکی از دو امر است: قطع به حیات؛ استصحاب حیات؛

«اخبار بدون علم» در فقه حرام است. «افتاء» نیز اخبار از حکم کلی شرعی است. فقیه که می‌خواهد فتوا دهد، آیا می‌تواند به استصحاب تمسّک کرده و بر اساس استصحاب فتوا دهد؟ به عنوان مثال فقیه نسبت به حرمت شرب تتن در اسلام شکّ دارد. در ابتدای بعثت قطعاً جعل حرمت نشده بود، امّا احتمال هست که بعد از آن جعل شده باشد. استصحاب عدم جعل حرمت جاری می‌شود. بنابراین ممکن است فقیه به استصحاب عدم جعل استناد

[1]. اگر قطعی، طریقی باشد اینگونه نخواهد بود. توضیح اینکه اگر استصحاب جاری شود امّا موضوع واقعاً منتفی باشد، تکلیف نیز واقعاً وجود ندارد. به عنوان مثال فرض شود استصحاب عدم اتیان نماز ظهر شده، در حالیکه نماز را خوانده است. در این صورت، با اینکه استصحاب جانشینِ قطع طریقی هست، امّا واقعاً تکلیفی به نماز ظهر ندارد، بلکه در ظاهر باید احتیاط کرده و دوباره نماز بخواند. بنابراین اگر استصحاب بقاء طهارت در آبی مشکوک جاری شود در حالیکه واقعاً نجس است؛ هرچند این آب در واقع طهارت ندارد، امّا واقعاً تعبّد استصحابی به طهارت دارد.

کرده و در رساله فتوا به جواز شرب تتن یا عدم حرمت آن دهد. یعنی مستند این فتوا، استصحاب عدم جعل حرمت است. آیا این فتوا «فتوای به علم» است و یا «فتوای بدون علم» می‌باشد؟ واضح است که فقیه، علم ندارد؛ امّا اگر استصحاب، جایگزین قطع موضوعی شود، فقیه می‌تواند فتوا دهد؛ و اگر جایگزین نشود، نمی‌تواند فتوا دهد. البته فقیه برای شرب تتن و عمل خودش، می‌تواند به استصحاب تمسّک نماید؛ زیرا قطع، نسبت به حرمت شرب تتن طریقی بوده و نسبت به جواز افتاء موضوعی است[۱].

بنابراین یکی از آثار مهمّ نیابت استصحاب از قطع موضوعی، جواز اخبار است که مورد غفلت واقع شده است. اگر نیابت ثابت شود، استصحاب در تمام موارد جاری خواهد بود؛ زیرا این اثر (جواز اخبار) همیشه وجود دارد. به عنوان مثال قطع به وجودِ کلاغی بالای درخت بوده و اکنون شکّ در آن شده، که استصحاب جریان خواهد داشت؛ زیرا اثر آن، جواز اخبار از وجودِ کلاغ در بالای درخت است.

برخی مانند محقّق عراقی و محقّق خوئی نیابت را پذیرفته‌اند، در نظر آنها فقیه می‌تواند بر اساس استصحاب فتوا دهد. تقریباتی برای نیابت مطرح شده که به ذکر دو تقریب اکتفاء می‌شود:

**تقریب اول: اثباتِ تمام آثار یقین، با تعبّد به بقاء یقین**

محقّق خوئی فرموده در ادلّه استصحاب، تعبّد به بقاء یقین شده است؛ زیرا یقین در استصحاب از بین نمی‌رود و یقین به حدوث که سابقاً وجود داشته، اکنون هم هست. پس تعبّد به بقاء یقین شده است (و به تعبیر اصلاح شده تعبّد به یقین به بقاء شده است). وقتی شارع به وجود یقین به بقاء، تعبّد نموده؛ بنابراین هر دو اثر یقین بار می‌شود. یقین دو اثر دارد: اثر عقلی که همان تنجیز و تعذیر است؛ و اثر شرعی که جواز افتاء یا وجوب تصدّق است[۲].

*مناقشه: عدم دلالت ادلّه بر تعّبد به یقین به بقاء*

به نظر می‌رسد مراد از «لاتنقض الیقین بالشکّ» مدلول مطابقی نبوده، بلکه مدلول کنائی می‌باشد. یعنی محتوای کلام و معیار صدق و کذب قضیه در اینگونه موارد، همان مدلول کنایی است. به عنوان مثال در جمله «زید کثیر الرماد»، مضمون جمله همان «زید جوادٌ» بوده و صدق یا کذب قضیه نیز به لحاظ همان مدلول کنایی

---

[۱]. همین نکته در مورد برائت هم هست؛ یعنی اگر برائت نسبت به فقیه جاری باشد، به نفسِ برائت نمی‌تواند فتوا دهد؛ امّا فقیه می‌تواند با استناد به دلیل برائت فتوا دهد که یقین و شکّ در بقاء در موضوع آن اخذ نشده است. یعنی موضوع برائت، شکّ در وجود است، که در مکلّف هم محرز است؛ زیرا مکلّف وقتی نزد فقیه می‌آید که علم نداشته باشد.

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۶۸:«**التقریب الأول ما یتراءی من عبائر السید الأستاذ من أن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد ببقاء الیقین و عدم انتقاضه و مقتضاه ترتب کلا نوعی آثار الیقین الطریقی و الموضوعی معا**».

است. یعنی برای صدق و کذب قضیه نباید به بررسی وجودِ رماد برای زید و کثرت آن پرداخته شود؛ بلکه باید جودِ زید بررسی شود. پس اگر زید دارای رماد فراوان بوده امّا جود نداشته باشد، این خبر کاذب است.

مدلول جمله «لاتنقض» در ادلّه استصحاب نیز همان مدلول کنایی است. یعنی جمله مذکور، کنایه از حکم ظاهری می‌باشد. حکم ظاهری نیز در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی توضیح داده شده، و گفته شد که حکم ظاهری فقط دو چیز است: ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی؛ ایجاب احتیاط نسبت به تکلیف احتمالی؛ بنابران محتوای جمله مذکور فقط بیان ترخیص یا احتیاط بوده، و دقّت در لسان این ادلّه فقط به لحاظ تعیینِ دائره شمولِ حکم ظاهری می‌باشد. به عنوان مثال فرض شود نسبت به طهارت آبی، شکّ باشد. برای اثبات جواز شرب و ترخیص، هم دلیل برائت وجود دارد، و هم دلیل استصحاب؛ امّا برای وضوء با این آب (که حالت سابقه آن طهارت است)، نمی‌توان به دلیل برائت تمسّک نمود؛ بلکه فقط می‌توان به دلیل استصحاب تمسّک نمود؛ زیرا برائت فقط نسبت به تکالیف محتمله جریان دارد، در حالیکه تکلیف احتمالی در مثال مذکور وجود ندارد.

در نتیجه جمله «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ» اصلاً تعبّدی را بیان نمی‌کند، بلکه مدلول کنایی آن (ترخیص یا احتیاط) مدّ نظر است. یعنی شارع فرموده در مواردی که یقین سابق و شکّ لاحق وجود دارد، احتیاط می‌خواهد (در جایی که حالت سابقه تکلیف بوده)؛ و یا ترخیص در مخالفت می‌دهد (در جایی که حالت سابقه عدم تکلیف بوده)؛ نه اینکه مدلول آن تعبّد به بقاء یقین و ناظر به حکم واقعی باشد. به عبارت دیگر جمله مذکور تعبیری کنایی بوده و کنایه از حکم واقعی هم نیست، بلکه کنایه از حکم ظاهری است. بنابراین بحث از اینکه «مراد از یقین، نفسِ یقین است یا متیقّن» و مانند آن نیازی نیست.

ج۱۶ ۹۸/۰۷/۱۶

**تقریب دوم: دلالت نهی از نقض یقین، بر آثار یقین موضوعی**

محقّق عراقی فرموده در ادلّه استصحاب از «نقض یقین» نهی شده است. ایشان ادلّه استصحاب را دالّ بر نفی ندانسته، بلکه دالّ بر نهی می‌دانند[1]؛ مراد از نقض در ادلّه استصحاب نیز نقض حقیقی نیست؛ زیرا یقین حقیقةً نقض شده و بقاء ندارد، و شکّ در بقاء مستصحب وجود دارد. بنابراین مراد همان نقض عملی است. یعنی مکلّف باید در مقام عمل، به یقین عمل نماید.

بنابراین شارع از نقض عملی یقین، نهی نموده؛ و یقین نیز طریقی و موضوعی دارد، لذا اثر عملی یقین نباید نقض شود. اثر عملی یقین طریقی همان تنجیز و تعذیر بوده، و اثر عملی یقین موضوعی نیز جواز افتاء یا وجوب تصدّق است. آثار یقین در مقام عمل باید بار شود، و تفاوتی بین یقین طریقی و موضوعی وجود ندارد. به عبارت

[1]. برخلاف ظاهر کلام محقّق خوئی که ادلّه استصحاب را دالّ بر نفی می‌دانستند.

دیگر از نقض عملی یقین نهی شده و وجهی ندارد تفصیل بین دو یقین داده شود. بنابراین اگر یقین طریقی باشد، آثار طریقیت آن بار شده؛ و اگر موضوعی باشد، آثار موضوعیت آن بار می‌شود[1].

*مناقشه اول: عدم تعّبد به یقین به بقاء در ادّله استصحاب*

اشکالی که نسبت به کلام محقّق خوئی مطرح شد، بر کلام ایشان نیز وارد است. یعنی مدلول حقیقی جمله «لاتنقض» مدلولی کنایی بوده، و نفی یا نهی از آن اراده نشده است. مدلول کنایی نیز ترخیص یا احتیاط بوده و با یقین موضوعی سازگار نیست. بنابراین فقط اثر یقین طریقی یعنی تعذیر و تنجیز بار می‌شود.

*مناقشه دوم: نقض یقین به یقین در موارد قطع موضوعی*

اشکال دیگری نیز بر کلام محقّق عراقی توسط شهید صدر مطرح شده که اشکال خوبی است. ایشان فرموده در روایات از «نقض یقین» نهی نشده، بلکه از «نقضِ یقین به شکّ» نهی شده است. در موارد یقین طریقی، نقض یقین به شکّ شده، امّا در موارد یقین موضوعی، نقض یقین به شکّ نیست.

توضیح اینکه فرض شود یقین به نجاست این آب تعلّق گرفته، و پس از مدّتی شکّ در بقاء نجاست شود. این یقین طریقی بوده، و در این موارد معنی دارد که شارع بفرماید یقین خود را با شکّ نقض نکن؛ زیرا سابقاً یقین بوده و اکنون شکّ وجود دارد. بر خلاف موارد قطع موضوعی که به عنوان مثال فرض شود قطع به حیات ولد وجود داشته و سپس در آن شکّ شود. در این صورت، هرچند نسبت به حیات ولد شکّ وجود دارد، امّا نسبت به زوال «یقین به حیات» قطع وجود دارد. بنابراین موضوع وجوب تصدّق قطعاً برطرف شده است. پس نقض یقین به شکّ نشده، بلکه نقض یقین به یقین شده است. به عبارت دیگر موضوع وجوب تصدّق «حیات ولد» نبوده بلکه «قطع به حیات ولد» می‌باشد؛ شکّ مکلّف نیز فقط در حیات ولد است، امّا نسبت به قطع به حیات، شکّی نیست. بنابراین موضوع وجوب (قطع به حیات) قطعاً منتفی شده است، لذا نقض یقین به یقین محقّق شده است. یعنی یقین

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۶۹:«التقریب الثانی– ما ذکره المحقق العراقی (قده) بعد تسلیم إرادة النهی من أدلة الاستصحاب لا النفی و انه نهی عن النقض العملی لا الحقیقی فتدل علی حرمة النقض العملی للیقین و وجوب الجری علیه بقاء و کأنه متیقن، فانه مع ذلک استفاد قیامه مقام القطع الطریقی و الموضوعی معا من باب ان الجری العملی علی الیقین یقتضی الجری علی وفق آثاره الطریقیة و الموضوعیة معا فلا وجه لتخصیص عدم النقض بأحدهما دون الآخر».

به عدم وجوب تصدّق لاحقاً وجود دارد، زیرا موضوع وجوب تصدّق (قطع به حیات) قطعاً برطرف شده است. پس رفع ید از قطع سابق، نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شکّ[۱].

**جمع‌بندی مسأله اول: عدم نیابت**

در نتیجه دلیلی بر نیابتِ استصحاب از قطع موضوعی وجود ندارد؛ و هر دو تقریب محقّق خوئی و محقّق عراقی مورد اشکال است. بنابراین نیابت استصحاب از قطع موضوعی از ادلّه استصحاب استفاده نمی‌شود.

**مسأله دوم: اصل مثبت**

مسأله دوم این است که آیا مثبتات استصحاب حجّت است؟ این بحث بسیار مهمّ بوده و در فقه کاربرد فراوانی دارد. ابتدا اصل مثبت توضیح داده می‌شود، و سپس ادلّه اعتبار آن مورد بررسی قرار می‌گیرد:

**مقدّمه: توضیح اصل مثبت**

گاهی مستصحب دارای لازمه غیر شرعی (عقلی یا عادی) است که آن لازمه اثری شرعی دارد. چنین آثار شرعی، مثبتات اصل نامیده می‌شوند. سوال این است که آیا استصحاب این آثار شرعیِ لازم را هم اثبات می‌کند؟ اگر اثبات نماید، اصل مثبت معتبر خواهد بود و این استصحاب، اصل مثبت می‌شود؛ و اگر اثبات نکند، اصل مثبت معتبر نخواهد بود.

به عنوان مثال فرض شود دست راست زید متنجّس شده، و دست چپ وی طاهر است. تنجّس دست چپ بر اثر ملاقات با دست راست، شرطی دارد که بین آنها رطوبت مسریه باشد. یعنی یکی از دو دست خیس باشد، و رطوبتی از یک دست به دیگری سرایت نماید. بنابراین اگر هر دو دست خشک باشند، تنجّسی در اثر ملاقات ایجاد نمی‌شود. فرض شود دست راست وی قبلاً خیس بوده و اکنون که ملاقات شده، نسبت به خیس بودنِ آن شکّ وجود دارد. در این صورت، استصحاب خیس بودنِ دست راست تا حین ملاقات، اصلی منجّز بوده و اصل مثبت است؛ زیرا لازمه عقلی خیس بودن دست راست، وجودِ رطوبتِ مسریه می‌باشد. این لازمه عقلی دارای اثر

[۱]. بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۶۹:«و یرد علیه أولا المنهی عنه فی أدلة الاستصحاب انما هو نقض الیقین بالشک و هذا انما یصدق فی حق الأثر الطریقی للیقین حیث یکون مشکوکا و اما الأثر الموضوعی فارتفاعه یقینی بالشک و لیس مشکوکا فهو من نقض الیقین بالیقین لا بالشک، و کون الیقین بالارتفاع متولدا من الشک فی الواقع و بسببه لا یجعل ارتفاع هذا اللون من الآثار من نقض الیقین بالشک بل بالیقین کما هو واضح».

شرعی نیز می‌باشد که همان سرایت نجاست و یا تنجّس دست چپ است. به عبارت دیگر شارع فقط تعبّد به خیس بودنِ دست راست نموده، در حالیکه مجرّدِ خیس بودنِ ملاقَی برای تنجّس و سرایت آن کافی نیست؛ بلکه باید رطوبتی از ملاقِی به ملاقَی سرایت نماید. استصحاب فقط ثابت می‌کند که حین ملاقات، دست راست خیس بود؛ امّا سرایت رطوبت مسریه را ثابت نمی‌کند[1]. لذا شارع تعبّد به خیس بودنِ دست راست نموده، امّا اینکه رطوبت مسریه در دست چپ باشد، با استصحاب ثابت نمی‌شود. در نتیجه استصحاب خیس بودنِ دست راست، نمی‌تواند تنجّس دست چپ را ثابت نماید و اصل مثبت است. لذا استصحاب عدم نجاست و طهارت در دست چپ جاری می‌شود.

**استدلال بر عدم حجّیتِ اصل مثبت**

مثبتات استصحاب در نظر مشهور علماء، معتبر نمی‌باشد. یعنی استصحاب وسائط غیر شرعی را اثبات نمی‌کند. واسطه غیر شرعی دو چیز است: لازمه عقلی؛ و لازمه عادی؛

توضیح اینکه استصحاب به لحاظ لسان دلیل، تعبّد به بقاء حالت سابقه است. استصحاب اصلی عملی بوده لذا برای جریان آن باید احتمال تکلیف فعلی وجود داشته باشد. اگر مکلّفی احتمال تکلیف فعلی ندهد اصلاً استصحاب و اصل عملی ندارد. حالت سابقه یا مستصحب از دو حال خارج نیست: تکلیف فعلی؛ و موضوع تکلیف فعلی؛ اثر هر یک از این دو استصحاب بیان می‌شود:

*اثرِ استصحابِ تکلیف فعلی*

گاهی مستصحب، تکلیف فعلی است. استصحاب در این موارد، تعبّد به بقاءِ وجود یا عدم چنین تکلیف فعلی می‌کند. بنابراین گاهی تعبّد به بقاء تکلیف فعلی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک ساعت از اذان ظهر گذشته و زید نسبت به اتیان نماز ظهر شکّ دارد. در این صورت، استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر در ابتدای زوال جاری می‌شود. معنای تعبّد به بقای وجوب نماز ظهر، تنجیز آن تکلیف فعلی است. یعنی تکلیف بر زید منجّز بوده و اگر در عالم واقع وجوب فعلی باشد، در مخالفت با آن استحقاق عقوبت وجود دارد. به عبارت دیگر اثر این استصحاب، تنجّز تکلیف فعلی است (اگر واقعاً چنین تکلیفِ فعلی باشد).

[1]. در واقع موضوع تنجّس، «ملاقات با چیز مرطوب» نبوده، بلکه «سرایت رطوبت» است. در مثال فوق نیز «علم» به تحقّق سرایت وجود نداشته و تعبّد شارع هم به سرایت نشده است. سرایت لازمه عقلی خیس بودن است، و اثر شرعی آن نیز حکم به تنجّس دست چپ است.

گاهی نیز تعبّد به عدم تکلیف فعلی می‌شود و استصحاب عدم تکلیف فعلی جریان دارد. به عنوان مثال زید نسبت به وجوب قرائت قرآن شکّ دارد؛ زیرا احتمال می‌دهد که یک ساعت قبل، چنین نذری کرده باشد. استصحاب عدم وجوب قرائت قرآن جاری شده و اثر آن تعذیر است. یعنی اگر واقعاً نذر کرده و با آن مخالفت نماید، عقوبت بر مخالفت قبیح بوده و استحقاق عقوبت ندارد.

بنابراین اثرِ استصحاب تکلیف فعلی، تنجیز و تعذیر است؛ اکنون باید اثرِ استصحاب موضوع تکلیف مانند استحصاب بقاء خمریت و یا استصحاب عدم خمریت، بررسی شود.

ج۱۷ ۹۸/۰۷/۱۷

*اثرِ استصحابِ موضوع*

همانطور که گفته شد «اصل مثبت» در جایی است که مستصحب، لازمه غیر شرعی داشته و یک اثر شرعی بر آن لازمه باشد. یعنی اثر شرعی برای مستصحب نبوده، بلکه برای لازمه غیر شرعی (عقلی یا عادی) آن است؛ و گفته شد که مستصحب گاهی تکلیف فعلی و گاهی موضوع آن است. اگر مستصحب تکلیفی فعلی باشد، تعبّد به آن به معنی تنجیز و تعذیر آن تکلیف فعلی است.

گاهی مستصحب یا متعلّق یقین و شکّ، موضوع تکلیف فعلی بوده و حکم شرعی نمی‌باشد. به عنوان مثال فرض شود یک مایع قطعاً دیروز خمر بوده، و امروز شکّ در سرکه شدنِ آن هست؛ و شارع به خمریت آن تعبّد نماید؛ و یا دیروز قطعاً سرکه بوده و امروز شکّ در خمریت آن شده، و شارع به عدم خمریت آن تعبّد نماید؛ اثر این تعبّد چیست؟

*مقدّمه: توضیحِ منجّز و معذّر*

ابتدا به عنوان مقدمه چند نکته توضیح داده می‌شود، و سپس پاسخ سوال فوق داده خواهد شد:

الف. منجّز و معذّر بالذات در نظر مشهور فقط «قطع» است؛ یعنی تمام منجّزها و معذّرهای دیگر، جعلی و قراردادی هستند. فقط یک چیز ذاتاً منجّز و معذّر است که قطع می‌باشد.

ب. فقط دو چیز وجود دارد که تنجّز و تعذّر را قبول می‌کند: وجوب فعلی؛ و حرمت فعلی؛ وجوب یا حرمت فعلی می‌توانند منجّز باشند، یعنی در مخالفت آنها استحقاق عقوبت باشد؛ و یا معذّر باشند، یعنی در مخالفت آنها استحقاق عقوبت نباشد.

ج. نکته سوم اینکه فعلیتِ یک تکلیف در نظر مشهور، فقط دائر مدار فعلیتِ موضوع آن است. یعنی زمانی که موضوع تکلیفی در خارج محقّق شود، تکلیف نیز فعلی می‌شود.

د. نکته چهارم اینکه تنجّز تکلیف فعلی در نظر مشهور، موقوف بر احراز و وصول آن تکلیف است. بنابراین اگر یک تکلیف فعلی، واصل و محرز نشود، منجّز نخواهد بود. وصول و احراز نیز سه قسم دارد: وصول وجدانی؛ وصول تعبّدی؛ و وصول تنجیزی؛ «وصول وجدانی» همان قطع است، یعنی اگر قطع به حرمت شرب این مایع پیدا شود، تکلیف فعلی نیز وصول وجدانی شده است. «وصول تعبّدی» همان وصول به اماره است، یعنی اگر ثقه از حرمت شرب این مایع خبر دهد، تکلیف فعلی نیز وصول تعبّدی شده است(یکی از افراد اماره در نظر مشهور نیز اطمینان است). البته در جایی که خبر ثقه وجود دارد، یک قطع نیز وجود خواهد داشت که قطع به حجّیت خبر ثقه می‌باشد. «وصول تنجیزی» در جایی است که قطع یا اماره نبوده، بلکه شارع به چیزی تعبّد نماید. به عنوان مثال «هذا حرام علیک تعبّداً» که این احتمال وجود دارد که در واقع نیز حرمتی نداشته باشد[۱].

*تنجیز تکلیف فعلی با استصحاب بقاء موضوع*

بنابراین فعلیتِ تکلیف، موقوف بر فعلیتِ موضوع آن در خارج بوده؛ و تنجّز آن نیز موقوف بر وصولِ آن تکلیف فعلی (اعمّ از وصول وجدانی یا تعبّدی یا تنجیزی) است.

اگر مستصحب، تکلیف فعلی باشد؛ وصول تنجیزی تکلیف فعلی محقّق شده و موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود. به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع دیروز قطعاً حرام بوده، و امروز نسبت به آن شکّ وجود دارد. استصحاب بقاء حرمت آن جاری شده، لذا تکلیف فعلی تنجیزاً واصل شده است. همین برای تنجّز آن تکلیف فعلی، کافی است؛ امّا اگر مستصحب، موضوع تکلیف باشد، ممکن است اشکالی پیش آید. به عنوان مثال فرض شود این مایع دیروز قطعاً خمر بوده امّا حرمت شرب آن، به سبب عدم قدرت بر شربش منجّز نبوده است. امروز شکّ در سرکه شدنِ آن وجود دارد، امّا قدرت بر شرب آن پیدا شده است. در این صورت، دیروز تکلیف فعلیِ حرمت شرب آن وجود نداشته زیرا شرط فعلیت تکلیف (قدرت) محقّق نشده است. بنابراین نمی‌شود گفت شرب آن دیروز قطعاً حرام بوده، امّا می‌شود گفت دیروز قطعاً خمر بوده است. اگر دلیلِ استصحاب شامل این مورد شود و شارع تعبّد به خمریت آن نماید، حرمت فعلی آن واصل نشده است؛ زیرا وصول وجدانی و تعبّدی که محقّق نشده؛ و وصول تنجیزی نیز محقّق نشده است؛ زیرا شارع تعبّد به حرمت آن نکرده است. پس چگونه استصحاب بقاء موضوع، حرمت فعلیه را منجّز می‌کند در حالیکه آن تکلیف فعلی اصلاً وصول نشده است؟ دو جواب از مشهور و محقّق خوئی به این سوال داده شده است:

[۱]. این قسم از وصول یا احراز در اصطلاح «وصول تنجیزی» نامیده شده و شاید اولین بار محقّق خوئی چنین اصطلاحی را نسبت به «اثبات» به کار برده باشند. سپس شهید صدر نیز این سه قسم از وصول یا احراز یا اثبات، یعنی وجدانی و تعبّدی و تنجیزی را قبول نموده است.

الف. حرمت فعلیِ شرب این مایع در نظر مشهور، به وصول تنجیزی واصل شده است. توضیح اینکه وقتی شارع تعبّد به خمریت نماید، مدلول مطابقی همان تعبّد به خمریت بوده، امّا مدلول التزامی نیز وجود دارد که تعبّد به حرمت شرب آن است. یعنی تعبّد به خمریت، به ملازمه عرفیه تعبّد به حرمت فعلیه است. بنابراین شارع در این موارد دو تعبّد دارد: تعبّد به خمریت؛ و تعبّد به حرمت شرب؛ لذا حرمت فعلی هم به وصول تنجیزی واصل شده است.

ب. حرمتِ فعلی در نظر محقّق خوئی به هیچیک از سه وصول وجدانی و تعبّدی و تنجیزی واصل نشده؛ امّا ایشان مبنای مشهور را قبول نکرده که تنجّز تکلیف موقوف به یکی از آن سه وصول باشد. ایشان فرموده وصول و احراز چهارمی هم وجود دارد، که موجب تنجّز تکلیف فعلی است. وصول چهارم به این نحوه است که جعل و کبرای کلی واصل شده، و موضوع آن نیز واصل شود. یعنی اگر کبرای کلی یا جعل و موضوع آن واصل شود، تکلیف فعلی منجّز خواهد بود، هرچند تکلیف فعلی و مجعول نیز واصل نشده باشد. به عبارت دیگر اشکال محقّق خوئی به مشهور این است که منجِّز را سه چیز قرار داده‌اند، در حالیکه وصول جعل و موضوع نیز موجب تنجّز تکلیف فعلی است. یعنی همین که زید بداند شرب خمر در اسلام حرام است، و خمر بودنِ این مایع نیز به وی واصل شود، همین دو برای تنجّزِ «حرمة شرب هذا علیه» کافی است، هرچند «حرمة شرب هذا» اصلاً واصل نشده باشد. سپس ایشان فرموده وصول جعل و موضوع آن نیز ممکن است هر دو وجدانی و یا هر دو تعبّدی و یا هر دو تنجیزی باشند، و ممکن است وصول یکی متفاوت از وصول دیگری باشد، که نُه نحوه وصول وجود خواهد داشت. بنابراین در مثال فوق نیز هرچند حرمت فعلی این مایع مشکوک واصل نشده، امّا کبرای کلی یا جعل (حرمت شرب خمر در اسلام) واصل شده به وصول وجدانی؛ و موضوع نیز به وصول تنجیزی واصل شده که شارع به «خمریة هذا» تعبّد نموده است. بنابراین اگر در واقع این مایع حرمت فعلی داشته باشد، منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر در نظر عقل، وصول کبرای کلی و موضوع به مانند وصول مجعول فعلی، منجّز تکلیف فعلی خواهد بود.

به نظر می‌رسد هر دو نظر صحیح است؛ در دوره سابق ملازمه عرفیه مورد قبول بوده و جزم به آن وجود داشت؛ امّا در این دوره جزم به آن نیست؛ به هر حال، هر دو نظر مورد قبول است (یعنی این دو به نحو «مانعة الجمع» نیستند)[1].

[1]. شهید صدر نیز کلام محقّق خوئی را پذیرفته امّا متعرّض کلام مشهور نشده است؛ یعنی ممکن است ایشان نیز هر دو نظر را پذیرفته باشند.

*عدم جریانِ استصحاب برای اثبات اثر شرعی با واسطه*

همانطور که گفته شد برای تنجّز تکلیف فعلی، یکی از سه نحوه وصول (در مبنای مشهور)، و یا یکی از چهار نحوه وصول (در نظر محقّق خوئی) نیاز است. به عبارت دیگر سه نحوه از وصول مورد اختلاف نبوده و عقلاً در تنجیز تکلیف فعلی کافی است. با توجّه به این مقدّمه، عدم جریان استصحاب مثبت توضیح داده می‌شود. گاهی مستصحب خودش موضوع تکلیف فعلی نبوده، بلکه یک لازمه غیرشرعی دارد که این لازمه، موضوع تکلیف فعلی است. آیا دلیل استصحاب شامل این مورد هست؟ برای بررسی این مسأله، باید وصول تکلیف فعلی و یا موضوع آن بررسی شود[1]:

۱. تکلیف فعلی: تکلیف فعلی که موضوع آن، لازمه عقلی مستصحب است، واصل نشده است؛ نه به وصول وجدانی، و نه به وصول تعبّدی، و نه به وصول تنجیزی؛ امّا وصول به نحوه چهارم (وصول کبرای و وصول موضوع) در ادامه مباحث بررسی می‌شود.

۲. موضوع تکلیف: موضوع تکلیف فعلی، همان لازمه عقلی مستصحب است. اگر موضوع، واصل شود؛ مانند استصحاب در موضوع حکم شرعی می‌شود. یعنی تکلیف فعلی نیز واصل شده و منجّز خواهد بود؛ زیرا تکلیف فعلی به وصول تنجیزی (بنابر نظر مشهور به ملازمه عرفیه)، و یا به وصول نحوه چهارم (بنابر نظر محقّق خوئی) واصل شده است. هر سه نحوه وصول در مورد لازمه عقلی، ادّعا شده، که باید بررسی شوند:

الف. وصول وجدانی: استدلال بر وصول وجدانی لازمه عقلی مستصحب، به این است که وصولِ لازم به وصولِ ملزوم و مستصحب است. یعنی وقتی ملزوم واصل شده، عقلاً لازم هم واصل شده است.

این استدلال مغالطه واضحی دارد؛ زیرا لازمه عقلی، لازمِ ملزوم و مستصحبِ واقعی است نه لازمِ ملزوم تعبّدی. به عبارت دیگر لازمه عقلی، لازمِ بقاء واقعی مستصحب است نه بقاء تعبّدی؛ در حالیکه در استصحاب فقط بقاء تعبّدی ملزوم را اثبات نموده است.

ب. وصول تعبّدی: لازمه عقلی مستصحب، در نظر برخی وصول تعبّدی دارد؛ زیرا وقتی شارع به وجود ملزوم بقاءً تعبّد نموده، این تعبّد به وجود لازم بقاءً است. یعنی عرفاً تعبّد به وجود ملزوم، تعبّد به وجود لازم هم است.

به نظر می‌رسد این استدلال هم تمام نیست؛ زیرا اولاً اگر چنین مطلبی پذیرفته شود، وصول تعبّدی اثبات نشده، بلکه وصول تنجیزی اثبات خواهد شد؛ و ثانیاً وصول تنجیزی هم نیست، زیرا عرفاً بین این دو تعبّد ملازمه‌ای

[1]. مقرّر: زیرا جریان استصحاب، موقوف بر وجودِ اثر است. اثر نیز در این موارد فقط تنجیز تکلیف فعلی است. برای تنجیز نیز باید وصول تکلیف فعلی بررسی شود. بنابراین برای شمول ادلّه استصحاب نسبت به این مورد، باید وصول تکلیف فعلی بررسی شود.

وجود ندارد. یعنی نهایتاً اگر ملازمه عرفیه قبول شود، فقط در لازمه شرعی قبول می‌شود؛ امّا در لازمه عقلی ملازمه‌ای نیست.

ج. وصول تنجیزی: با توجّه به اشکال فوق، لازمه عقلی مستصحب، وصول تنجیزی نیز ندارد؛ زیرا همانطور که گفته شد تعبّد به ملزوم، ملازمه عرفیه با تعبّد به لازم ندارد.

در نتیجه موضوع تکلیف فعلی یا لازمه عقلی مستصحب، هیچیک از سه نحوه وصول را نداشته، و در نتیجه حکم فعلی نیز وصول به نحوه چهارم را هم ندارد (زیرا برای وصول به نحوه چهارم، باید موضوع نیز به نحوه‌ای واصل شود).

*جمع‌بندی: عدم حجّیت اصل مثبت*

بنابراین تکلیف فعلی که موضوع آن لازمه عقلی مستصحب است، نه خودش واصل شده و نه موضوعش واصل شده است. یعنی صغرای این حکم شرعی نیز نه به وصول وجدانی، نه تعبّدی، و نه تنجیزی، واصل نشده است؛ هرچند کبرای کلی (مثلاً حرمت خمر در اسلام) واصل شده است. به هر حال، لازمه عقلی مستصحب، واصل نشده است. به همین سبب، علماء قائلند هرگاه مستصحب یک اثر شرعی با واسطه عقلی یا عادی داشته باشد، استصحاب به لحاظ آن اثر جاری نیست؛ زیرا تکلیف فعلی در نظر مشهور هیچیک از سه وصول را ندارد؛ و طبق نظر محقّق خوئی نیز هیچیک از چهار نحوه از وصول را ندارد (زیرا لازمه به هیچ وصولی واصل نشده است).

این نکته عدم حجّیت اصل مثبت در نظر مشهور می‌باشد.