

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد السابع: في الاصول العمليه

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

المقصد السابع: الاصول العملية.

اگر به عروه رجوع کنید می بینید مستند اکثر فروع، اصول عملیه است لذا با توجه به کاربرد زیاد اصول عملیه در ازمنه اخیر، شاید بتوان گفت اهم مسائل علم اصول همین مقصد هفتم است.

أصالة الإستصحاب:

این قاعده را در یک مقدمه و چند فصل بیان می کنیم:

مقدمة:

در مقدمه در دو امر بحث می کنیم:

الأمر الأول في حقيقة الإستصحاب: هو الحكم الظاهري بالتعبد على البقاء.

حقیقت استصحاب چیست؟ تعریفی که تقریباً همه قبول کرده اند عبارت است از: «تعبد به بقاء ما کان» که یک حکم ظاهری است که در این که این قاعده و این تعبد به بقاء ما کان، یک حکم ظاهری است اختلافی نمی باشد، انما الاختلاف در اموری است که مثلاً آیا استصحاب اصل است یا اماره است؟ و آیا استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود یا خیر؟ و بعضی اختلافات دیگر که انشاء الله در مباحث آینده

اشاره خواهیم کرد. اما این که این تعبد به بقاء ما کان یک حکم ظاهری است ظاهراً محل اختلاف نمی باشد و فرقی نمی کند که اماره باشد یا اصل عملی.^۱

حکم ظاهری چه می باشد؟ در بیان این که حکم ظاهری چه می باشد، استصحاب را هم توضیح می دهیم. دقت کنید آنچه را در حکم ظاهری می گوئیم مختار ما است.

حالات المكلف بالنسبة إلى التكليف:

علماء ما قائلند که هر مکلف نسبت به تکلیف فعلی از سه حالت و سه فرض خالی نمی باشد:

الحالة الأولى: القاطع بالتكليف أو عدمه.

فرض اول این است که مکلف نسبت به تکلیف فعلی عالم است حال یا علم به تکلیف دارد یا علم به عدم آن دارد. مثلاً می داند این عمل واجب است یا واجب نمی باشد، حرام است یا حرام نمی باشد پس ما نسبت به هر تکلیف فعلی یا عالم به وجود و یا عدمش می باشیم که این فرض اول است. پس فرض اول علم به تکلیف فعلی است وجوداً و یا عدماً.

الحالة الثانية: إذا أماره على التكليف أو عدمه.

فرض دوم که نسبت به تکلیف فعلی عالم به وجود یا عدم نمی باشیم اما اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف داریم.

الحالة الثالثة: ليس لها علم ولا أماره على التكليف و عدمه.

فرض سوم این است که ما نسبت به تکلیف فعلی علم نداریم نه وجوداً و نه عدماً و اماره ای هم نداریم نه وجوداً و نه عدماً.

^۱ البته در مباحث آینده به زودی مشخص خواهد شد که اگر آن را اماره بدانیم طبق یک اصطلاح حکم ظاهری است و طبق دو اصطلاح دیگر حکم ظاهری نمی باشد.

پس فرض اول این است که نسبت به تکلیف فعلی علم داریم و فرض دوم این است که اماره داریم و فرض سوم این است که اماره هم نداریم. دقت کنید این حصر، یک حصر عقلی است.

حجج المكلف فی هذه الحالات:

فی الحالة الأولى:

عند المشهور: العلم.

در فرض اول نظر مشهور بین علمای ما این است که علم حجت است یعنی در جایی که علم به وجود تکلیف تعلق گرفته است، در صورت اصابة این علم، این علم منجز است و در صورت تعلق به عدم تکلیف علی تقدیر الخطاء و عدم اصابة، معذر است.

این فرض اول.

این نظریه مشهور است که علم حجت است تنجیزا و تعذیرا.

عندنا: العلم بما هو احتمال إن تعلق بالتکلیف و سبب العلم النوعی إن تعلق

بعدمه.

اختلاف ما با مشهور در معذر است نه منجز اگر علم به تکلیف تعلق بگیرد و آن علم مصیب باشد، آن علم منجز است کما اینکه احتمال هم اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد منجز است اما در معذر اختلاف داریم اگر علم به عدم تکلیف داریم اگر علم ما شخصی باشد معذر نمی باشد اگر علم من نوعی باشد، سبب العلم معذر است. بنابراین اگر علم من شخصی باشد معذر نمی باشد و آن تکلیف منجز است و منجز آن احتمالی است که در اول بوده است اما اگر علم من به عدم تکلیف، نوعی باشد سبب آن علم است که معذر است نه خود آن علم. در منجزیت هم علم به ما هو احتمال منجز است نه علم به ما هو علم.

فی الحالة الثانية:

فرض دوم این است که اماره ای داریم بر تکلیف یا عدم تکلیف.

عند المشهور: الأمانة.

وقتی رفتیم سراغ این امارات اگر اماره بر تکلیف باشد و مصیب باشد، اماره منجز است و اگر اماره به عدم تکلیف فعلی باشد و این اماره خاطی باشد، این اماره معذر است.

عندنا: إن تعلقت بالتكليف تكون الحجة الأمانة و الإحتمال.

اختلاف ما با مشهور در موارد منجز این است که مشهور منجز را فقط اماره می دانند اما ما اماره و احتمال را منجز می دانیم اگر اماره بر وجوب نماز جمعه باشد و در واقع نماز جمعه واجب باشد منجز این وجوب، اماره و احتمال وجوب نماز جمعه است.

فی الحالة الثالثة:

اما فرض سوم که من نسبت به تکلیف فعلی وجودا و عدما علم و اماره ندارم وظیفه من چیست؟

خوب تارة بحث در این است که وظیفه عقلی من نسبت به شارع چه می باشد و تارة بحث در مورد این است که وظیفه شرعی من چه می باشد.

الحکم العقلی: عند المشهور البرائة العقلية و عندنا الاحتياط العقلی.

وظیفه عقلی چیست؟ من الان تکلیف فعلی دارم اما نسبت به این تکلیف، من عالم نمی باشم و نسبت به این تکلیف فعلی اماره هم ندارم اما احتمال تکلیف را می دهم و شارع هم بر من ایجاب احتیاط نداشته است عقل می گوید وظیفه من چیست؟ مشهور قائل به برائت عقلیه می باشند. یعنی چه؟ یعنی اگر خداوند عالم، مکلف را بر مخالفت تکلیف فعلی که نه متعلق علم است و نه متعلق اماره است عقوبت کند قبیح

است و صدور قبیح بر خداوند محال است. اینجا عقلا برائت است پس باید نسبت به تکلیف فعلی علم و اماره و اصل منجز شرعی نباشد. در مقابل مشهور بعضی قائل به احتیاط شرعی شده اند گفته اند که اگر ما در مقابل یک تکلیف فعلی قرار بگیریم که علم و اماره و اصل منجز شرعی نسبت به آن تکلیف نداریم عقل می گوید باید احتیاط کنی یعنی اگر شارع مکلف را بر مخالفت این تکلیف فعلی احتمالی، عقوبت کرد قبیح نمی باشد. ما هم قائل به احتیاط عقلی شدیم گفتیم اگر احتمال تکلیف را دادیم باید احتیاط کنیم. اگر نسبت به آن تکلیف محتمل علم و اماره و منجز شرعی هم نداشته باشیم عقل می گوید وظیفه تو احتیاط است اما این احتیاط عقلی، تعلیقی است که اگر شارع ترخیص داد دیگر عقل وجوب احتیاط ندارد. این نسبت به وظیفه عقلی.

أما الحكم الشرعی: الإحتیاط إن كان الحالة السابقة تکلیفا و البرائة فی غیره.

وظیفه شرعی چیست؟ در جایی که احتمال تکلیف را می دهیم و علم و اماره هم بر وجوب یا حرمت نمی باشد آیا شارع مقدس که مولای ما در تکالیف شرعی است، آیا وظیفه ای را برای ما تعیین کرده است؟ گفتیم بله در پاره ای از موارد ایجاب احتیاط کرده است و گفته است باید احتیاط کنی و در پاره ای از موارد، ترخیص داده است و گفته است احتیاط لازم نمی باشد و اذن در مخالفت احتمالی با تکلیف داده است. در جایی که شک در تکلیف فعلی داریم و حالت سابقه تکلیف بوده است شارع ایجاب احتیاط کرده است. من نمی دانم این عمل امروز واجب است یا خیر و دیروز بر من واجب بوده است، این مایع شربش دیروز بر من حرام بوده است و الان نمی دانم که شربش الان بر من حرام است یا خیر، گفتیم در اینجا شارع ایجاب احتیاط کرده است و در مخالفت با این تکلیف عقلا مستحق عقوبت هستیم اما در غیر این مورد که شک در تکلیف فعلی داریم و حالت سابقه آن تکلیف نبوده است حال یا حالت سابقه آن عدم تکلیف بوده است یا اصلا حالت سابقه آن معلوم نمی باشد گفتیم در اینجا شارع جعل ترخیص کرده است. در شبهات حکمیه قبل از فحص چون ما احتیاط عقلی هستیم گفتیم در آنجا ثابت نمی باشد که شارع مقدس ایجاب احتیاط کرده باشد. اگر در آنجا

برائت عقلیه بودیم قائل به ایجاب احتیاط شرعی از جانب شارع می شدیم. اما چون ما و مشهور احتیاط عقلی هستیم اصل احتیاط شرعی ثابت نمی باشد. گفتیم اصلاً لسان ادله مهم نمی باشد لسان ادله فقط مورد را تعیین می کند و الا روح و حقیقت حکم ظاهری برگشتش به دو چیز بیشتر نمی باشد: ترخیص و ایجاب احتیاط. در مواردی که علم و اماره نداریم شارع در مواردی ترخیص داده است و در مواردی احتیاط را واجب کرده است پس حقیقت حکم ظاهری عبارت است از ترخیص و ایجاب احتیاط و بر اساس همین حقیقت است که می گوئیم استصحاب یک حکم ظاهری است حال یا اماره است یا اصل در آینده خواهیم گفت که اصل است اما در مواردی اصل منجز و در مواردی اصل معذر است.

استصحاب یک اصل شرعی است نه اصل عقلی اما در مواردی منجز است و در مواردی معذر است: نمی دانم این مایع طاهر است یا خیر؟ اگر حالت سابق آن طهارت باشد استصحاب اصل معذر است و اگر حالت سابقه آن نجاست باشد استصحاب می شود اصل منجز. این را دقت کنید حقیقت استصحاب اصل عملی است که نقش آن به حسب مواردی مختلف است هم نقش تنجیزی و هم نقش تعذیری دارد. این حقیقت استصحاب است که بالاجمال اشاره کردیم و در مباحث آینده روشنتر می شود و وجه آن هم مشخص می شود.

معانی الحکم الظاهری عند العلماء:

به مناسبت، کلمه «حکم ظاهری» را اینجا توضیح جامعی دهیم و همین جا تمامش کنیم.

در لسان فقهاء متأخرین اگر دقت کرده باشید می بینید که دقیقاً این «حکم ظاهری» به یک معنا نمی باشد و این «حکم ظاهری» به سه معنا می آید:

حالا در توضیح این سه معنا، از معنای وسیع شروع می کنیم:

المعنى الأول: الحكم غير المعلوم مطلقا.

تارة حكم ظاهرى گفته مى شود و مراد جایی است که ما نسبت به تکلیف علم نداشته باشیم نه وجودا و نه عدما. هر جا ما نسبت به تکلیفی عالم نمى باشیم مى گویند در آن موارد ما حکم ظاهرى داریم اعم از این که آن حکم مفاد اماره باشد یا نباشد، آن حکم ظاهرى عقلی باشد یا شرعى. در مورد هر تکلیفی که ما عالم نباشیم يعنى قاطع به وجود و عدم آن تکلیف نباشیم هر حکمی که در آنجا باشد به آن حکم مى گویند حکم ظاهرى. به عبارت دیگر هر تکلیف غیر معلوم را مى گویند حکم ظاهرى. مثلا مى گویند فرق بین حکم ظاهرى اماره و اصل چه مى باشد؟ یا در مورد احکام عقلیه مى گویند حکم ظاهرى، به براءت عقلیه و احتیاط عقلیه مى گویند حکم ظاهرى. لذا در بحث اجزاء امر ظاهرى از امر واقعی دقت کنید در اجزاء امر ظاهرى مى گویند این اجزاء جایی است که تکلیف برای ما معلوم نباشد فقط اگر تکلیف علم باشد مى گویند اجزاء امر توهمی. در همه این موارد مراد از «حکم ظاهرى» این معنای اول و وسیع مى باشد.

دقت کنید به هر سه معنا به کار برده مى شود اما این معنا بسیار رایج ست. هر جا تکلیفی در آن قطع نباشد از آن تعبیر مى کنند به حکم ظاهرى. در مورد قطع و لو جهل مرکب باشد این را در موردش حکم ظاهرى به کار نمى برند&&. حکم ظاهرى به این معنا اطمینان را هم در بر مى گیرد.

المعنى الثانى: الحكم فى مورد التكليف الذى ليس فيه علم و لا أمانة مطلقا.

معنای دوم هم که كثيرا به کار مى برند. مرادشان از حکم ظاهرى حکمی است که در آن مورد علم و اماره بر تکلیف نداریم وجودا و عدما اعم از اینکه آن حکم ظاهرى حکم عقلی باشد یا یک حکم شرعى.

المعنى الثالث: الحكم الشرعى فى مورد التكليف الذى ليس فيه علم و لا أمانة.

حكم ظاهرى را به يك معنى سومى هم به كار مى برند. مراد از حكم ظاهرى حكم شرعى است اما حكم شرعى در موردى است كه ما نه علم داريم و نه اماره داريم كه اين اخص از معنى دوم است و حكم عقلى را نمى گيرد. پس حكم ظاهرى در معنى سوم در مورد تكليفى است كه علم و اماره نمى باشد اما وظيفه شرعى است لذا فقط اصول عمليه شرعى را شامل مى شود.

اين را بايد به قرينه توجه كنيم كه وقتى مى گويند حكم ظاهرى کدام معنا مراد است و انطباق شايد اين معنى سوم است حكم ظاهرى يعنى اصل عملى شرعى. اما در لسان فقهاء به هر سه معنا حكم ظاهرى به كار برده شده است.

ما مراد من الحكم الظاهرى فى الإستصحاب: إن قلنا بأنه اصل على جميع المعانى و إن قلنا بأنه أمانة على المعنى الأول فقط.

خوب با توجه به معانى گفته شده به کدام يك از سه معنا استصحاب حكم ظاهرى است؟

استصحاب را اگر به عنوان اصل عملى در نظر بگيريد به هر سه معنا حكم ظاهرى است چرا كه استصحاب، اصل عملى شرعى مى باشد.

اگر گفتيم استصحاب اماره است به معنى اول فقط حكم ظاهرى است و اينكه در ابتدای اين بحث گفتيم در ظاهرى بودن آن اختلافى نمى باشد با اين پيش فرض است كه اكثرا آن را اصل مى دانند.

پس استصحاب حكم ظاهرى است كه در بعضى از موارد منجز و در بعضى موارد معذر مى باشد. اصل مومن و معذر يعنى ترخيص در مخالفت و اصل منجز يعنى ايجاب الاحتياط.

الأمر الثاني: في القواعد المتشابهة.

سه قاعده داریم که گفته اند که متشابه قاعده استصحاب است که به ترتیب عبارتند از قاعده استصحاب قهقرائی و قاعده یقین و قاعده المقتضی و المانع. در این امر فارق بین قاعده استصحاب با استصحاب قهقرائی و قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع را می خواهیم بیان کنیم. شباهت اینها در موضوع است که در همه اینها یک شک و یک یقین، یک مشکوک و یک متیقن داریم.

قاعدة الإستصحاب القهقرائی و الفارق بينها و بین الإستصحاب:

در قاعده استصحاب قهقرائی زمان مشکوک متقدم است و زمان متیقن متأخر است درست بالعکس قاعده استصحاب که زمان متیقن اول و زمان مشکوک متأخر و دوم است. مثال استصحاب قهقرائی مثل این که من یقین دارم به عدالت زید در روز یکشنبه می دانم زید در روز یکشنبه عادل بود و شک دارم در عدالت زید در روز شنبه نمی دانم زید در شنبه عادل بود یا خیر؟ اگر شارع تعبد کرده باشد به وجود مشکوک که عدالت زید در روز شنبه باشد این را اصطلاحاً استصحاب قهقرائی می گویند اما در استحصال دائماً زمان متیقن اول است و زمان مشکوک متأخر است مثل اینکه می دانم زید در روز پنج شنبه عادل بود و نمی دانم جمعه عادل است یا خیر.

استصحاب قهقرائی را فقهاء قائل نمی باشند چرا که تنها دلیلی که می تواند داشته باشد ادله استصحاب است و خواهیم گفت که این ادله دال بر این استصحاب قهقرائی نمی باشد.

دقت کنید یک مورد را گفته اند که این استصحاب قهقرائی ثابت است و آن استصحاب قهقرائی در باب الفاظ است. در باب الفاظ گفته اند این استصحاب قهقرائی ثابت است چرا که دلیل آن در این باب، دلیل استصحاب نمی باشد بلکه سیره عقلاء است می دانم معنای مثلاً خروار در این زمان یا زمانی قبل از دویست سال پیش، سیصد

کیلو بوده است شک دارم که آیا در زمان دویست سال پیش هم همین معنا را داشته است یا خیر؟ گفته شده است در سیره عقلاء در اینجا استصحاب قهقرائی را جاری می دانند. این استصحاب قهقرائی در باب الفاظ تعبد است نه اطمینان و از این استصحاب قهقرائی به اصالة عدم النقل یا اصالة الثبات تعبیر کرده اند که ما فی الجملة^۱ این استصحاب قهقرائی را قبول کردیم آن هم به خاطر نکاتی است که در این باب می باشد. لذا هیچ وجهی ندارد که استصحاب قهقرائی را قبول کنیم الا در بحث الفاظ که دلایلش دلیل اعتبار استصحاب نمی باشد بلکه منحصر در سیره عقلاء است.

قاعدة اليقين و الفارق بينها و بينه:

در قاعده یقین زمان متیقن و مشکوک یکی است اما زمان یقین و شک دو تاست در استصحاب خواهد آمد زمان متیقن و مشکوک دائماً دو تاست و زمان یقین و شک یکی است. درست بالعکس قاعده یقین.

مثالی برای قاعده یقین: من یقین داشتم به عدالت زید در روز جمعه بعد شک کردم در عدالت زید در روز جمعه. متیقن من عدالت زید در روز جمعه است - این روز جمعه قید متیقن است نه یقین - و مشکوک من عدالت زید در روز جمعه است اما در روز شنبه یقین به عدالت زید در روز جمعه داشتم و در روز یکشنبه شک کردم در عدالت زید در روز جمعه یعنی یقین من تبدیل به شک شد. شک کردم که آیا زید در روز جمعه آیا عادل بود یا خیر اصطلاحاً به این شک می گویند شک ساری یعنی سرایت کرده است به یقین. پس در قاعده یقین زمان متیقن و مشکوک یکی است اما زمان یقین و شک دو تاست اما در استصحاب زمان یقین و شک یکی است من همین الان یقین به عدالت زید در روز شنبه دارم و همین الان شک دارم در عدالت زید در روز یکشنبه زمان یقین و شک یکی است و آنکه دو تاست زمان متیقن و مشکوک است. این فرق بین قاعده

^۱ مشهور این سیره و استصحاب را قبول کردند و ما از باب اطمینان قبول کردیم و آن هم در جایی که یک تحول اجتماعی مهمی صورت نگرفته باشد چرا که تغییر معانی تابع تغییرات اجتماعی است اگر این تغییر اجتماعی مهمی تا آن زمان نبوده باشد این مسئله را قبول کردیم اما از باب اطمینان (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۱۹).

یقین و استصحاب است. دقت کنید اگر قاعده یقین تمام باشد معنایش این است که شارع تعبد کرده است به وجود آن متیقن و مشکوک که عدالت زید در روز جمعه بود.

فقهاء ما قائل هستند که قاعده یقین اعتباری ندارد چرا که دلیلی که برای استصحاب به آن استدلال کرده اند گفته اند که اولاً دال بر قاعده یقین نمی باشد بلکه فقط بر قاعده استصحاب دلالت دارد و ثانیاً بعضی خواستند هر دو قاعده را از روایات استصحاب استفاده کنند که گفته اند که از این دلیل نمی توان هر دو را اثبات کرد. از دلیل استصحاب فقط یک قاعده را می توان استفاده کرد که آن هم قاعده استصحاب است. ظاهر روایات فقط قاعده استصحاب است و الا قاعده یقین محال نمی باشد فقط دلیلی دال بر این قاعده نمی باشد.

قاعدة المقتضى و المانع و الفارق بينها و بينه:

مفاد این قاعده این است که اگر یک شیئی داشتیم که مقتضی آن قطعاً موجود شد اما مانع را شک داریم موجود است یا خیر، لا محاله شک داریم در وجود مقتضی چرا که مقتضی زمانی موجود می شود که مقتضی باشد و مانع نباشد می دانیم مثلاً که آتشی در بیت بود که قطعه چوبی در کنار آتش بود اما احتمال می دهیم که چوب خیس بوده است و در اثر خیزی احراقی صورت نگرفته است پس یقین داریم به وجود مقتضی و شک داریم در وجود مانع، نسبت به وجود مقتضی شک داریم نمی دانیم مقتضی موجود شد یا خیر؟ اگر تعبد شود به وجود مقتضی این تعبد به وجود مقتضی را تعبیر می کنند به قاعده مقتضی و مانع. پس مقتضی موجود است قطعاً و وجود مانع مشکوک است اگر تعبد به وجود مقتضی شود می شود قاعده مقتضی و مانع. فقهاء قائلند که چیزی به عنوان قاعده مقتضی و مانع نداریم و از ادله استصحاب نمی توان این قاعده را استفاده کنیم.

اینکه بعضی گفته اند که قطع به وجود مقتضی داریم و نسبت به مانع که مشکوک هستیم اصل جاری می کنیم و وجود مقتضی را اثبات می کنیم این هم تمام نمی باشد چرا که استصحاب در اینجا می شود اصل مثبت و گفته شده است که اصول عملیه

مثبتاتشان حجت نمی باشد. یعنی استصحاب عدم الرطوبة و المانع اثبات نمی کند وجود الإحراق و المقتضى الا على القول بالأصل المثبت.

پس ما حصل اینکه ما یک قاعده استصحاب و سه قاعده متشابه آن داشتم: استصحاب قهقرائی و قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع. قاعده استصحاب را فقهاء پذیرفته اند و بقیه را نپذیرفته اند. که در دلیل استصحاب خواهیم گفت که ادله استصحاب دال بر این قواعد نمی باشد.

هذا تمام الكلام فی المقدمة.

الفصل الأول: فی أدلة إعتبار الإستصحاب.

فصل اول در این است که دلیل اعتبار استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر شارع مقدس تعبد کرده است به بقاء ما کان این دلیلش چه می باشد؟ به سه دلیل استدلال شده است اول ظن و بعد سیره عقلاء و سوم اخبار.

به این سه دلیل استدلال شده است بر این اصل شرعی:

الدلیل الأول الظن و له تقریبان:

بعضی ها استدلال کرده اند به ظن برای حجیت و اعتبار استصحاب بیان این ها به دو تقریب بر می گردد:

التقریب الأول: العلم بالحدوث متعاقب بالظن بالبقاء الحجة.

گفته شده است که ما هرگاه قطع به حدوث شیئی داشته باشیم اگر نسبت به بقاء، قطع ما زائل شود، تبدیل به ظن به بقاء می شود و الظن حجة فالظن على البقاء حجة على البقاء.

پس ما حجت داریم بر بقاء آن حادث این تقریب اول.

این تقریب اول دو اشکال دارد:

المناقشة الأولى: ليس ملازمة بين العلم بالحدوث و التعاقب بالظن على البقاء.

اشکال اول این است که رابطه ای نمی باشد بین قطع به حدوث و ظن به بقاء خیلی از موارد قطع به حدوث داریم و نسبت به بقاء، ظن که نداریم شک هم نداریم بلکه وهم داریم و این احتمال بقاء و حالت روانی ما بسته به عامل زوال آن حادث دارد مثلاً زمان زیادی گذشته باشد مثلاً یک نفر در چاه افتاده است و بیست روز است که بیرون نیامده است آیا ظن به بقاء داریم؟! بله اگر یک ساعت پیش در چاه افتاده باشد الان احتمال بقائش قویتر است اما معلوم نمی باشد که باز ظن به بقاء باشد. لذا اینطور نمی باشد که هر گاه ما علم به حدوث داشتیم اگر علم به حدوث زائل شود، ظن به بقاء باشد. حتی نمی توان گفت غالباً اینطور می باشد.

المناقشة الثانية: لا دليل على حجية الظن على البقاء.

اشکال دوم این است که فرضاً ظن به بقاء داشته باشیم، اینها مسلم گرفته اند که ظن مکلف در دایره شرعی، معذر و منجز است دلیل شما بر حجیت ظن چیست؟ بله اگر انسدادی شویم ظن حجت است اما نه هر ظنی بلکه ظن به جعل است که حجت است نه ظن به مجعول. من ظن پیدا می کنم که عصیر عنبی شربش حرام است اما ظن به این داریم که این عصیر عنبی است، در اینجا دیگر ظن فایده ای ندارد انسدادی ها ظن را در شبهات حکمیه حجت قرار داده اند نه در باب شبهات موضوعیه اگر ظن دارید که زید مجتهد است یا عدالت دارد این ظن دیگر حجت نمی باشد.

ثانیا در ظن در شبهات حکمیه در نزد کسانی حجت است که می گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود و ما استصحاب را اصلاً در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم. خصوصیتی در شبهات حکمیه است که اگر مستند ما در اعتبار استصحاب، اخبار هم نشود باز می گوئیم استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود.

ثالثا اگر قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه شویم، باز این ظن حجت نمی باشد چرا که استصحاب دائما در مجعول جاری می شود و مستصحب ما دائما مجعول است نه جعل و طبق نظر اینها ظن در مجعول حجت نمی باشد بلکه در ظن در جعل است که حجت می باشد.

پس تقریب اول تمام نمی باشد.

التقریب الثانی: العلم بالحدوث سبب للظن على البقاء نوعا و سبب الظن النوعی حجة عند العقلاء.

اما تقریب دوم که دقیق تر است. گفته شده است که ما هر گاه یقین به حدوث شیئی پیدا کنیم این یقین به حدوث، سبب ظن به بقاء می شود نوعا. و هر امری و هر شیئی که سبب ظن نوعی شود این عند العقلاء و شارع حجت است مثلا خبر ثقه را در نظر بگیرید ظواهر را در نظر بگیرید چرا ظهور و خبر ثقه عند العقلاء حجت است؟ گفته اند که چون خبر ثقه نوعا مفید ظن در افراد می باشد. ظهور نوعا مفید ظن در افراد می باشد. به این خاطر خبر ثقه عند العقلاء شده است حجت. ظهور شده است حجت. یقین به حدوث شیئی مفید ظن به بقاء است نوعا، چون مفید ظن نوعی به بقاء است خود این یقین می شود حجت عند العقلاء. کلا هر سبب ظن نوعی خود این سبب یکی از امارات است و حجت است. خود این یقین به حدوث حجت است، یقین به حدوث می شود حجت علی البقاء. یقین من به عدالت زید در روز شنبه حجت است بر عدالت زید در روز یکشنبه که این عدالت زید در روز یکشنبه دیگر بر من یقینی نمی باشد. من بر عدالت زید در روز یکشنبه حجت دارم و آن حجت عبارت است از یقین من به حدوث عدالت برای زید در روز شنبه. این تقریب دوم که گفته اند یقین به حدوث، سبب ظن نوعی به بقاء می شود و هر سبب ظن نوعی در نزد عقلاء حجت است. که حجیت عند الشارع را هم به هر بیانی که در سیر دیگر گفتید در اینجا هم می آید. در اینجا دلیل حجیت استصحاب سیره عقلاء نمی باشد بلکه ظن است که حجیت ظن به

سیره عقلاء ثابت است. پس اثبات می شود حجیت یقین به حدوث نسبت به ظن به بقاء عند الشارع.

المناقشة: الكلام الكلام.

این هم مثل تقریب اول صغرویا و کبرویا ثابت نمی باشد.

أولاً: لا ملازمة بين اليقين بالحدوث و الظن النوعي على البقاء.

اول اینکه هر یقین به حدوث مفید ظن نوعی به بقاء است این ثابت نمی باشد اگر نگوییم مقطوع العدم است.

ثانياً: عدم ثبوت حجية كل سبب الظن النوعي.

ثانیا این که سبب ظن نوعی حجت باشد ثابت نمی باشد بله سبب علم نوعی را قبول کردیم که حجت است اما اینکه سیره عقلاء قائم شده باشد بر حجیت هر سبب ظن نوعی چنین سیره ای ثابت نمی باشد عقلاً اگر نگوییم این سیره مقطوع العدم است.

لذا ظن نمی تواند دلیل اعتبار استصحاب باشد و در نزد ما هم این دلیل تمام نمی باشد.

الدليل الثاني: السيرة العقلاء.

گفته شده است که یکی از ادله اعتبار و حجیت استصحاب سیره عقلائی است گفته شده است بلا اشکال که عقلاء بر حالت سابقه عمل می کنند مگر اینکه برای آنها علمی و اطمینانی بر خلاف آن حالت سابقه حاصل شود حتی تا آنجا بعضی ها رفته اند که گفته اند که این استصحاب نه تنها سیره عقلاء است بلکه سلوک حیوانات هم است حیوانات هم در سلوک خودشان به استصحاب عمل می کند مثلاً اگر از برکه ای آب

خوردند دوباره به آن برکه بر می گردند اگر طعام را در محلی پیدا کنند باز به همان محل برای طعام بر می گردند پس سلوکی است از انسان و حیوان.

قول المرحوم السید الخوئی: انکار هذه السيرة و منشأ العمل علیها الإطمئنان أو الغفلة و ... لا التعبد بالحالة السابقة.

مرحوم آقای خوئی این سلوک و بناء عقلائی را قبول نکردند و گفته اند که اگر انسانها به حالت سابقه عمل می کنند یا بر اساس اطمینان است مثلاً اگر ظهر به خانه برگشتیم به خاطر اطمینان به بقاء خانه است، احتمال نمی دهیم که خانه ما خراب شده باشد یا جا و مکان آن تغییر پیدا کرده باشد و یا اینکه این عمل به حالت سابقه بر اساس غفلت است و یا احتیاط و امثال این موارد. اینطور نمی باشد که در سیره به حالت سابقه عمل می کنند. عمل به حالت سابقه بما هی نمی باشد بلکه بر اساس اطمینان و غفلت است. اگر به مکان خانه می روی نه چون حالت سابقه است بلکه به خاطر این که اطمینان به بقاء داری یا غافل از این جهت هستی.

قول المرحوم السید الصدر: وجود هذا التعبد عند العقلاء فی الجملة.

مرحوم صدر گفته اند که عقلاء فی الجملة به حالت سابقه عمل می کنند حال یا بر اساس یک انس ذهنی است یا بر اساس توهم است که عمل می کنند و اگر به حالت سابقه عمل نمی کردند دچار اضطراب و اختلال زندگی اجتماعی می شدند پس به حالت سابقه عمل می کنند حال بر اساس یک انس ذهنی یا توهم و این باعث شده است که زندگی اینها شکل بگیرد و خللی در آن ایجاد نشود.^۱

در استصحاب ملاک تعبد به بقاء است نه عمل للإطمینان و الرجاء بالبقاء.

مناقشتان فی کلام المرحوم السید الصدر:

ما با فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم.

^۱ المباحث ج ۵ ص ۳۳.

چرا؟ گفتیم:

المناقشة الأولى: ليس كل عمل و سلوك، سلوكا و بناءا عقلانيا بل كل سلوك على العقل الجمعی لحفظ النظام الإجتماعی و دفع الإختلال فيه.

اولا توضیح دادیم این اسمش سیره عقلاء نمی باشد چون سیره عقلاء سیره و سلوك و بنائی است که منشأش خرد جمعی برای حفظ نظام اجتماعی و دفع اختلال نظام اجتماعی است، اینطور نمی باشد که هر کاری که مردم می کنند اسمش سیره عقلاء باشد مثلا مردم روی پا راه می روند یا با دست غذا می خورند یا نوع مردم با دست راست کارها را انجام می دهند یا ستر عورت می کنند اینطور نمی باشد که بناء عقلاء بر نوشتن با دست راست و ستر عورت است منشأ اینگونه بنائها و عملکردها طبع و عقل فردی و غریزه و امثال اینها است سیره عقلاء باید ناشی خرد جمعی مبتنی بر حفظ و اخلال نظام باشد اگر هم چنین سلوكی باشد می شود سیره عرفی نه سیره عقلاء بحث ما در سیره عقلاء است اینکه دیگر سیره نمی باشد مثل این که بگوییم در سیره عقلاء ستر عورت می کنند عقلاء چیزی به عنوان رجحان یا لزوم ستر عورت ندارند این به طبع مردم بستگی دارد. پس این فرمایش ایشان را اگر بپذیریم - که خواهیم گفت نمی پذیریم - این اسمش سیره عقلاء نمی باشد سیره و سلوك عرف است. اینها فکر کردند هر کاری که مردم انجام دهند سیره عقلاء می باشد ما معتقدیم اینها در معنای سیره عقلاء دقت نکردند در ارتکاز آنها بوده است اما در اثر عدم توجه تفصیلی تطبیقاتی کرده اند که این تطبیقات درست نبوده است.

المناقشة الثانية: ليس سلوكا على الحالة السابقة لا عند العرف و لا عند العقلاء.

اشکال دوم فارق از این که این سلوك عرف باشد یا عقلاء، ما گفتیم تکالیفی را داریم هم اگر بخواهیم این تکالیف را تقسیم کنیم گفتیم ما در مجموع پنج قسم تکلیف داریم: تکلیف عقلی، تکلیف شرعی، تکلیف عقلائی، تکلیف عرفی و تکلیف قانونی. محل کلام عرف و عقلاء است مواردی است که در عرف شخص شک می کند در این

تکلیف عرفی یا شخص شک می کند در این تکلیف عقلائی چه به نحو شبهه موضوعیه و چه به نحو شبهه حکمیه عرف و عقلاء یک اصولی دارند که از این اصول و احکام، به اصول عملی تعبیر می کنند این اصول را شرع و قانون و عقل هم دارد مثلاً در عند العقلاء رد امانت واجب است و الان شک می کنم که این شیء امانت است یا خیر اگر امانت باشد رد آن واجب است و اگر امانت نباشد رد آن واجب نمی باشد. کلاً کسانی که تکلیفی دارند در موارد شک در این تکالیف، قوانینی دارند عند الشک ما در تمام موارد اصل عقلائی و عرفی هیچ اصلی را پیدا نمی کنید که حالت سابقه در آن لحاظ شده باشد گفتیم براءت و احتیاط اصولی هستند عملیه در زمان شک در تکالیف که این اصول را به عدد تکالیفی که داریم، تقسیم می کنیم اگر گفتیم پنج تکلیف داریم پنج اصل هم داریم تکلیف را گفتیم یا عقلی یا عقلائی یا شرعی یا عرفی یا قانونی است، اصولی عملی هم به این پنج قسم است اما اصل عملی نداریم که در عرف و عقلاء حالت سابقه آن لحاظ شده باشد وقتی حالت سابقه لحاظ نشده است یعنی استصحاب نه عرفی است و نه عقلائی کما اینکه نه عقلی است و نه قانونی فقط و فقط در شریعت است تعیین وظیفه شده است برای شاک در تکلیف با لحاظ حالت سابقه اصلاً در اصول عملی غیر شرعی در هیچ کدام اصل عملی نداریم که حالت سابقه در آن لحاظ شده باشد. لذا نه درسیره عرفیه و عقلائیه اصلی که در آن حالت سابقه در نظر گرفته شده باشد نداریم. این وجدانی است که در هیچ یک از اصول عملیه عرفی و عقلائی حالت سابقه لحاظ نشده است. مثلاً فقهاء قائلند که عقلاء در موارد شک در تکلیف براءتی هستند و ما قائل به این هستیم که احتیاطی می باشد ما قائل به احتیاط عقلائیه و منکر براءت عقلائیه می باشیم ما هیچ براءتی را قبول نکردیم الا براءت شرعیه را. ما قائلیم نه براءت عقلیه و نه براءت عقلائیه و نه براءت عرفیه و نه براءت قانونیه نداریم و فقهاء قائل به براءت عقلائیه و منکر احتیاط عقلائیه می باشند. خوب آیا عقلاء و عرف فرق می گذارند در موارد شک در تکلیف بین جایی که حالت سابقه است و جایی که حالت سابقه نمی باشد. آیا فرق می گذارند بین مکلفی که حالت سابقه برای آن معلوم است و کسی که حالت سابقه با آن معلوم نمی باشد؟! مثلاً قبلاً در قانون سرعت مجاز ۱۲۰ تا

بود و الان شک می‌کنم که تغییر پیدا کرده است یا خیر؟ آیا قانون برای من برائت دارد یا خیر؟ آیا قانون می‌گوید بین که دیروز قانونی بوده است یا خیر؟! آیا در قانون بین کسی که حالت سابقه داشته است و نداشته است فرق می‌گذارند؟! اصلاً احتمال چنین چیزی هم ندهید که احتمال دادن آن هم خالی از شبهه نمی‌باشد!!

اگر کسی هم می‌رود تحقیق می‌کند و به جایی نمی‌رسد و به حکم قبلی عمل می‌کند به خاطر اطمینانی است که دارد، یعنی اطمینان دارد که قانون تغییر پیدا نکرده است. اما اگر اطمینان نداشته باشد و شک داشته باشد، اخذ به حالت سابقه نمی‌کند. آیا عند العقلاء و العرف بین شخصی که حالت سابقه دارد و ندارد فرق می‌باشد؟! اصل عملی یا برائت است و یا احتیاط و بین این دو شخص فرقی نمی‌گذارند. مولا گفته است که به شاگرد فعلی من احترام بگذار زید قبلاً شاگرد مولا بوده است و عمرو را یا می‌دانیم که اصلاً شاگرد مولا نبوده است یا نمی‌دانیم آیا عرف برای این شخص نسبت به این دو نفر دو اصل دارد و فرق می‌گذارد؟! خیر اصل در مورد هر دو یکی است یا برائت است یا احتیاط.

پس بنابراین با قطع نظر از شریعت، ما اصل عملی به نام استصحاب در عرف و عقلاء و قانون و عقل نداریم. جری عملی با اصل عملی فرق می‌کند جری عملی ممکن است که بر اساس غفلت و یا انس و عادت ذهنی و طبع و ... باشد نه بر اساس یک تعبد بر حالت سابقه بدون اینکه هیچ یک از توهم و انس ذهنی و طبع و .. نباشد. دقت کنید هر کجا پای تکلیف در بین باشد، حتماً اصل عملی هم داریم اگر تکلیف عقلی وجوب و حرمت عقلی حسن و قبح عقلی داریم حتماً اصل عملی عقلی هم داریم که این اصل عملی عقلی چیست؟ اینجاست که نزاع معروف بین اصل عملی عقلی پیش می‌آید که این اصل عملی برائت است یا احتیاط. ما می‌گوییم در هر کجا که ما تکلیف داریم و اصل عملی داریم در هیچ یک از این موارد اصل عملی به نام استصحاب نداریم. شاهدش در این است که اصل استصحاب در عقل نداریم همین شاهد است که استصحاب را در تکالیف عقلانی هم ندارد چرا که عقل به قانون و عقلاء نزدیک است

اما عرف به عقلاء نزدیک نمی باشد. استصحابی هم که مدعی می باشیم به عنوان یک اصل شرعی است چه منکر چه قائل باشیم همه اینها در مورد استصحاب به عنوان یک اصل شرعی است.^۱

پس به سیره عقلاء نمی توان تمسک کرد برای اثبات استصحاب.

۲ الدلیل الثالث: الأخبار و الروایات.

دلیل سوم که عمده دلیل استصحاب است اخبار و روایات می باشد. ما اخبار متعددی در ابواب مختلف فقهی داریم که به این روایات استدلال شده است بر اعتبار استصحاب به عنوان یک اصل شرعی.

الروایة الأولى: صحیحة زرارة.

روایت اول صحیح زراره است که مضمرة است و چون مضمیرش زراره است این اضمار به هیچ وجه خللی وارد نمی کند:

۶۳۱- ۱- ۲ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَوْ تُوجِبُ الْحُقُفَةُ^۴ وَ الْحُقُفَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى

^۱ موید دیگری که فاضل ارجمند آقای باقری ذکر کردند و مورد قبول استاد هم واقع شد این است که با توجه به اینکه دائما احکام عقلاء مبتنی بر حفظ و اخلاص نظام اجتماعی است اگر بخواهیم استصحاب را به عنوان اصل عملی عقلانی قبول کنیم لازم می آید که این حکم عقلانی مبتنی باشد بر امری که مخفی است و فهمیده نمی شود الا من قبل شک و قاطع این خودش موجب اخلاص نظام می شود و اصلا نمی توان این را به عنوان یک اصل عملی عقلانی قبول کرد چرا که خودش موجب اخلاص نظام اجتماعی می شود. (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۰).

^۲ سه شنبه ۹۸/۰۱/۲۰.

^۳ (۲) - التهذيب ۱ - ۸ - ۱۱.

^۴ (۳) - فی هامش المخطوط (منه فده) ما لفظه - "خفق - حرك رأسه و هو ناعس". الصحاح ۴ - ۱۴۶۹.

جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيَقِنَ^۱ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا^۲ فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضُ^۳ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقِينٍ آخَرَ^۴.

«ینام» به قرینه ذیل یعنی احتمالا خوابش برده است.

«و لا ینام القلب» یعنی مشاعرش سر جایش است و شعور دارد. چه زمانی می گویند که شخص خوابیده است؟ زمانی که چشم نبیند و گوش نشنود و ادراک و شعور او هم از بین برود. این سه باید از بین برود تا بگویند خوابیده است.

دقت شود متن این حدیث که خوانده شد در کتاب وسائل در آن عبارت: « وَ لَا تَنْقُضُ^۵ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقِينٍ آخَرَ » به صیغه مخاطب است و مرحوم صاحب وسائل این حدیث را از کتاب تهذیب نقل کرده است که مرحوم شیخ در تهذیب به صیغه غایب آورده است و ما هم به صیغه غایب ثبتش کردیم چون موافق با سیاق و محتوای روایت است نه از باب اینکه در اصل اینطور آمده است. خوب در روایت داریم: «لا ینقض الیقین ابدًا بالشک» با توجه به مضمون روایت دلالتش بر استصحاب قابل خدشه نمی باشد می گوید که یقین به وضوء داشت و احتمال می دهد این وضوء از بین رفته است امام علیه السلام می فرمایند که «لا ینقض الیقین ابدًا بالشک» به خاطر این احتمال یقینش را نقض نکند و اینطور نباشد که از یقینش رفع ید کند بگوید الان وضوء باقی است.

ان قلت:

^۱ (۴) - فی هامش الأصل المخطوط (منه قده) ما نصه - "العجب من الشيخ علي في شرح القواعد حيث أفتى بان ظنَّ غلبة النوم كاف في نقض الوضوء." راجع جامع المقاصد ۳.

^۲ و ان لم يستيقن انه قد نام.

^۳ (۵) - فی المصدر - " ینقض " و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوط فی الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

^۴ وسائل الشیعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۵ (۵) - فی المصدر - " ینقض " و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوط فی الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

در اینجا زرارہ از حاشیہ خاکستری نوم سوال کرده است کہ نمی دانم کہ نومی کہ مبطل و ناقص وضوء است حاصل شدہ است یا خیر و حضرت می فرماید کہ وضوء شما صحیح است چون نومی کہ ناقص و مبطل است محرز نشدہ است نہ اینکه قاعدہ ای بہ نام استصحاب ایشان جعل می کنند.

قلت:

طبق بیان شما در اینجا عقلاء ہم می گویند کہ لازم نمی باشد وضوء بگیری و عقل ہم می گوید لازم نمی باشد در حالیکہ در اینجا حتی براءت عقلیہ ها ہم قائل هستند کہ مجرای قاعدہ اشتغال است چرا کہ شک در امثال است. در حالیکہ در بیان شما باید قائل بہ براءت شوند نہ اشتغال و احتیاط.

لذا بہ برکت این روایت است کہ می گوئیم نیاز نمی باشد کہ وضوء بگیرد و الا اگر این روایت نبود قائل بہ اشتغال می شدند ہمہ فقہاء بالاتفاق می گفتند کہ باید وضوء بگیرد. در زمان قبل از والد شیخ بهائی ہم کہ قاعدہ استصحاب را استفادہ نکرده بودند نہ این کہ می گفتند این قاعدہ دال بر استصحاب نمی باشد، خیر تعمیم را استفادہ نکرده بودند اما در مورد روایت بہ استصحاب فتوا می دادند. یعنی در مورد خفقه و خفقتان بہ این روایت فتوا می دهند.

پس دلالت آن بر استصحاب محل خدشہ نمی باشد، تنها اشکال این است کہ آیا تعمیمی می توان از این روایت استفادہ کرد یعنی آیا می توان بہ غیر وضوء یا در نہایت بہ غیر طہارت این استصحاب را تعمیم بدہیم یا خیر؟

الوجوه المذكورة لتعميم هذه القاعدة لغير موردها:

برای تعمیم وجوہی ذکر شدہ است کہ اگر یکی از این وجوہ تمام باشد این تعمیم ثابت می شود اما اگر این تعمیم را نتوان اثبات کرد این استصحاب مختص بہ باب وضوء یا نہایت طہارت می شود.

الوجه الأول للمرحوم الآخوند: أن «ال» فی «اليقين» للجنس فی الأصل و الظهور الأولى.

وجه اول از مرحوم آخوند است. ایشان می فرمایند این نزاع در تعمیم و عدم آن در این عبارت است: «لا تنقض اليقين أبدا بالشك» که «ال» در این کلمه «اليقين»، «ال» جنس است یا «ال» عهد؟ که اگر جنس باشد تعمیم استفاده می شود و اگر عهد باشد عهد به وضوء است و تعمیم ندارد.

ایشان گفته اند اصل اولی و ظهور اولی در «ال»، «ال» جنسی است و برای عهدی لازم به قرینه است. این ادعا را ایشان فرموده است.^۱

مناقشة: أن «ال» و مدخولها وضع للإشارة و المشير يفهم من الخارج و ههنا يصلح لکليهما.

با این فرمایش ایشان موافق نمی باشیم چرا که در مباحث معانی حرفیه و حروف گفتیم که ما ها تقسیم «ال» را به «ال» جنس و عهد، قبول نکردیم و گفتیم «ال» وضع للإشارة البتة «ال» با مدخولش وضع للإشارة گفتیم دائما وقتی ما «ال» را بر سر کلمه ای داخل می کنیم با آن «ال» و مدخولش اشاره ذهنی داریم به امری و اما مشار الیه چیست؟ این را از خارج می فهمیم و از خود «ال» نمی توانیم بفهمیم. مثلا «ال» و مدخولش تارة اشاره به معنی دارند مثل: «الانسان نوع من الحيوان»، تارة با «ال» اشاره به مفهوم داریم مثل: «الانسان کلی» و تارة اشاره به یک فرد معین داریم مثل: «رأيت الانسان» و تارة اشاره به جمیع افراد داریم مثل این مثال: «الانسان يموت». در این چهار مثال اگر دقت کنید اینکه علماء گفته اند «ال» جنس مراد ایشان چیست؟ چون اینها خودشان هم خیلی دقت نکره اند که مراد از «ال» جنس چیست؟ اگر مراد ایشان از «ال» جنس، «ال»ی است که اشاره به معنا دارد گفتیم در باب الفاظ اشاره به معنی خیلی کم و نادر است خصوصا در الفاظی که معنایشان عام است و آن که معنایش خاص است «ال» نمی گیرد، این اتفاقا استعمالش خیلی کم است که لفظ اشاره به معنا کند و قلت و

^۱ کفایه ص ۳۸۹.

کثرت استعمال، در ظهور خیلی تأثیر دارد.^۱ اگر مراد از «ال» جنس، «ال» ی است که اشاره به جمیع افراد عنوان دارد این خیلی شایع است مثل «الانسان لفی خسر»، «الانسان یموت»، «الانسان حیوان» اما این را که اشاره به جمیع افراد است را هم همیشه به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که مشار الیه دقیقاً چه می باشد هیچ ربطی به کثرت مصداق و امثال این ندارد. خوب می رویم سراغ ما نحن فیه: «لا ینقض الیقین بالشک» این عنوان یا مشیر است به جمیع افراد یقین یا مشیر به افراد یقین به وضوء اگر الیقین مشیر به افراد یقین باشد این تعمیم استفاده می شود و اگر مشیر به افراد یقین به وضوء باشد تعمیم فهمیده نمی شود حال مشیر به کدام است؟ با هر دو می سازد هم می سازد با اینکه مشیر به افراد یقین به وضوء باشد چرا که قبلش آمده است: «فانه علی یقین من وضوءه» و هم می سازد با اینکه اشاره به تمام افراد یقین باشد چرا که متعلق یقین، در «لا ینقض الیقین بالشک» ذکر نشده است. لذا جمله از این جهت یعنی تعمیم و غیر تعمیم مجمل است.

ان قلت:

کبرویت و کلیت می سازد با تعمیم.

قلت:

در تسری به تمام افراد وضوء حتی در غیر خفقه باز کلیت است.

لذا این وجه اولی که ذکر کرده اند، این را قبول نکردیم.

الوجه الثانی: أن استناد النقض بالیقین لإستحکام الیقین و فی استحکامها لا دخل لمتعلق خاص و الیقین جیمعه مستحکم.

وجه دومی که برای تعمیم ذکر شده است این است که بعضی ها گفته اند به مناسبت حکم و موضوع مراد از این یقین، مطلق یقین است نه یقین به وضوء. چرا؟ چون که امام علیه السلام فرمودند «لا ینقض الیقین» نقض را اسناد دادند به یقین. این اسناد نقض به یقین

^۱ این تأثیر قلت و کثر در استظهار را در (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۱) فرمودند.

به علت استحکامی است که در یقین است و در استحکام یقین متعلقش مهم نمی باشد، هر یقینی استحکام دارد یقین به وضوء یا وجود یا یقین به شجاعت باشد، یقین به عدالت باشد یا یقین به ... باشد فرقی نمی کند. چون متعلق در این استحکام نقشی ندارد لذا معلوم می شود که مراد از یقین، مطلق و طبیعی یقین است نه یقین به وضوء.

مناقشة: أن المصحح فی الإسناد الإستحکام و هذا الإستحکام موجود فی کل یقین طبیعی الیقین و حصّة من حصص الیقین.

این وجه را هم قبول نکردیم و واضح است که نادرست است. خلط شده است بین مناسبت حکم و موضوع و مناسبت اسناد. در اسناد نقض، استحکام را نیاز داریم و در استحکام یقین فرقی نمی باشد بین این یقین و یقین دیگر اما اینکه مراد از یقین، مطلق یقین است یا حصه ای از یقین نقشی در اسناد و استعمال ندارد چه مسند به یقین به وضوء شود چه مسند به طبیعی یقین در هر دو استحکام است و این مصحح استعمال است درست است که متعلق نقشی ندارد اما اگر اسناد داده شده اسناد درست است و کلام ما در این است که وقتی امام علیه السلام فرمودند لا ینقض الیقین الیقین عنوان مشیر به افراد یقین است؟ یا افراد یقین به وضوء است؟ و این با هر کدام که باشد می سازد چه الیقین مشار الیه آن مطلق افراد یقین باشد یا افراد یقین به وضوء چرا که این استحکام در همه افراد یقین است. بله ما مصحح استعمال و اسناد می خواهیم که در این اسناد هم کافی است که اسناد داده شود به یقین حال یا طبیعی یقین یا حصه ای از یقین فرقی نمی کند در هر دو این استحکام است.

لذا این وجه هم نا تمام است و از این وجه هم نمی توان استفاده کرد و تمام کار این است که باید اثبات کنیم که این الیقین مشیر است به افراد یقین نه افراد یقین به وضوء.

الوجه الثالث: أن جملة: « من وضوءه » ليست متعلقة باليقين لأنه يتعدى بـ «الباء» لا بـ «من».

این وجه را مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده است. ایشان فرموده اند که بعید نمی باشد که در عبارت: «فانه علی یقین من وضوءه»، این «من وضوءه» اصلاً متعلق به یقین نباشد بلکه متعلق به ظرف یعنی «علی یقین» است یعنی یقین بدون متعلق ذکر شده است و «من وضوءه» هیچگونه تعلقی به یقین ندارد بلکه متعلق به ظرف است یعنی معنای عبارت به این شکل می باشد: «فانه کان من ناحیه الوضوء علی یقین» او از ناحیه وضوء یقین دارد اما دیگر یقینی که دارد متعلقش که وضوء باشد ذکر نشده است: «فانه کان من ناحیه وضوءه علی یقین» حد وسط یقین است نه یقین به وضوء. خوب بعد از این روایت می گوید: «لا ینقض الیقین بالشک» که این کبری است که نتیجه می شود: «فالیقین لا ینقض بالشک» این احتمالی است که مرحوم آخوند در کفایه داده است^۲ و مرحوم صدر این احتمال را تأیید و تقویت کرده اند و گفته اند این فرمایش مرحوم آخوند موافق اعتبار می باشد. ایشان گفته اند ما یک یقین داریم و یکی متعلق یقین و یقین وقتی متعلقش ذکر می شود و متعدی به متعلق می شود، به «باء» متعدی می شود نه به «من» می گوییم: «أتیقن بعدالة زيد» اگر بگوییم أتیقن من عدالة زيد درست نمی باشد، می گوییم: «هذا متیقن به» نه متیقن منه بعد ایشان گفته اند حتی این ترکیب «علی یقین من وضوءه» ما داریم که اگر بخواهد متعلق به آن کلمه مجرور که در اینجا «یقین» است که مجرور به «علی» است، شود غلط است مثلاً بگوییم: «علی سلامة من دینه» در اینجا «من دینه» متعلق به مجرور که «سلامة» باشد نمی باشد و اگر متعلق به آن باشد معنا غلط است یعنی آن شخص دارای دین سالمی است دیگر دین سالم و غیر سالم ندارد «فانه من دینه علی سلامة» یعنی این شخص از ناحیه دین شخص سالمی است وقتی می گوییم: «علی بینه من ربه» این «من ربه» نمی تواند متعلق به مجرور که

^۱ چهارشنبه ۹۸/۰۱/۲۱.

^۲ کفایة ص ۳۹۰.

«بینه» است، باشد معنایش غلط می شود اگر متعلق به «بینه» باشد یعنی بینه، بینه الرب است و مراد این است که او از ناحیه الهی بینه دارد بینه مال خودش است اما به اعانه الهی است، معنی این است: «فانه من ربه علی بینه» به کمک او به اعانه و رحمت الهی بینه ای دارد لذا ایشان می فرمایند: «علی یقین من وضوئه» این «من وضوئه» اگر متعلق به یقین باشد لازم می آید که «یقین» اضافه شده باشد به متعلق خودش با «من» با اینکه به متعلق خودش اضافه می شود با حرف «باء» لذا می گوید که اگر جمله را به حالت اصلی بر گردانید، اینطور می شود: «فانه من ناحیه وضوئه علی یقین» و «الیقین لا ینقض بالشک» مشخص است که از این تعمیم استفاده می شود چرا که اگر «ال» عهد هم باشد بر می گردد به یقینی که متعلق آن ذکر نشده است. یا متعلق به ظرف است که مجموع جار و مجرور است و گاهی اوقات می گویند متعلق به فعل عموم است یا مجموع جار و مجرور که علی یقین باشد. که هر دو را می گویند. در اینجا متعلق یقین ذکر نشده است و در تقدیر هم چیزی نمی باشد مفهوم یقین متعلق نمی خواهد مصداق یقین متعلق می خواهد. یقین به حمل شایع متعلق می خواهد مثل اینکه می گویم «الیقین اقوی من الظن».

مناقشة: أن الیقین فی مثل هذا التركيب يتعدى بـ«من» و هذا هو الظاهر.

با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم این که فرمودند: که یقین به متعلقش با «باء» اضافه می شود این درست است اما در این ترکیب با «من» هم اضافه می شود بله در «اتیقن بعدالة زید» نمی گوئیم: «أتیقن من عدالة زید» اما در مثل این ترکیب اگر بخواهیم با «من» اضافه کنم این استعمال می شود شاهدش هم کلام اهل لغت است که در المنجد این عبارت آمده است: «یقال علی یقین منه أي عالم به» این قول ایشان نشان می دهد این ترکیب با «من» هم می آید در این ترکیب یعنی ترکیب «علی یقین»، «من» به جای «باء» می آید در لسان العرب دارد: «تیقنت بالأمر و استیقنت به کله بالمعنی الواحد» تیقن با استیقان یک معنا دارد و یک جمله سومی ذکر کرده است: «و أنا علی یقین منه» ظاهرش این است که این سه جمله به یک معنا می باشد.

پس بنابراین این ترکیب با «من» استفاده می شود «علی یقین من وضوئه» یعنی «أنا عالم به» لذا توجیهی ندارد که این «من وضوئه» را متعلق به یقین نگیریم و ظاهرش هم این است که «من وضوئه» متعلق به یقین است حتی این بهتر است در نظر ما بالنسبة به «باء» یعنی به نسبت به «علی یقین بوضوئه».

این هم وجه سوم که قبول نکردیم.

الوجه الرابع: أن التعلیل بعد جواب الشرط المحذوف، ظاهر فی التعمیم.

وجه چهارمی برای تعمیم آورده اند که از تعلیل، تعمیم را استفاده کردند در روایت است: «حتی یستیقن أنه قد نام و الآ...»، «و الآ» یعنی چه؟ «و ان لم یستیقن أنه قد نام»، خوب «إن» از ادات شرط است و جواب می خواهد، جواب کدام است؟ گفته شده است «فانه علی یقین من وضوئه» جواب «الآ» نمی باشد بلکه جواب حذف شده است جواب این بوده است: «فلا یجب علیه الوضوء فانه علی یقین من وضوئه». این جزاء وقتی «فلا یجب» باشد بعدش امام علیه السلام تعلیل آورده است که: «فانه علی یقین من وضوئه»، «فاء» در اینجا، «فاء» تعلیلیه است و در جای خودش گفته است که تعلیل مفید عموم است. مثلاً داریم: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» ما می فهمیم که لا تشرب المسکر می فهمیم در اینجا نکته لا یجب علیه الوضوء یقین است نه اینکه قبلاً شک داشته است نکته یقینی است که برای شخص پیدا شده است.

مناقشة: أن التعمیم بمقدار العلة لا مطلقاً.

این وجه روشن است که درست نمی باشد تعلیل معمم است اما به مقدار علت یکبار متکلم می گوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» از این تعلیل می فهمیم: «لا تشرب المسکر مایعاً کان او جامداً» اما اگر گفت: «لا تشرب المسکر لکونه مسکراً مایعاً» دیگر این تعمیم استفاده نمی شود که: «لا تشرب المسکر مطلقاً» بلکه می فهمیم که «لا تشرب المسکر المایع مطلقاً سواء کان خمراً أو غیر خمر». در ما نحن فیه امام علیه السلام فرمودند فانه علی یقین بلکه فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه» در اینجا هم تعمیم می فهمیم اما

به مقدار علت یعنی یقین خود را زائل نکن فرق نمی کند که شک تو در بقاء وضوء از نوم باشد یا غیر نوم یکبار شک در بقاء وضوء از این است که احتمال می دهیم خوابیدم، یکبار منشأ آن احتمال مبطل دیگری است مثل اینکه احتمال می دهیم مس میت کرده ام البته در نظر کسانی که قائلند که مس میت مبطل وضوء است، بگوید مبطل دیگری حادث نشده است و بگوید که دست او به میت نخورده است، این تعمیم به این مقدار درست است، احتمال می دهد که قضاء حاجت کرده است بگوید که وضوء باقی است، احتمال می دهد که به کما رفته است بگوید که وضوء باقی است. در اینجا امام علیه السلام فرمودند: «فانه علی یقین» بلکه فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه» لذا مهم است که در تعلیل متکلم چه می گوید؟ می گوید: «لانه مسکر» یا «لانه مایع مسکر». اگر گفت: «لانه مایع مسکر» دیگر به جمادات نمی توان تسری داد.

الوجه الخامس: الغاء الخصوصية من متعلق اليقين عرفا.

وجه پنجم: شاید بهترین وجه باشد. گفته شده است که در این جمله آمده است: «فانه علی یقین من وضوئه» خوب وقتی این را به عرف می دهیم این خصوصیت «من وضوئه» را الغاء می کند چرا که عرفا نکته ای ندارد که یقین به چه چیز تعلق گرفته است، نکته عدم نقض یقین در یقینیت یقین است نه در متعلق آن مثلا می گویی: «اکرم زیدا لانه عالم فیزیا» عرف می فهمد که فیزیک در بین علوم خصوصیتی ندارد بلکه علم زید نکته دارد هر عالمی را باید احترام گذاشت عالم هر چه که باشد اگر گفت: «اکرم زیدا لانه عالم فیزیا» فیزیک الغاء خصوصیت می شود. در ما نحن فیه هم روایت داشت: «فانه علی یقین من وضوئه» فهم عرفی این است که «من وضوئه» خصوصیت ندارد و نکته عدم جواز نقض به خاطر یقینیت یقین است نه متعلق آن.

این بهترین وجه برای تعمیم است امام علیه السلام تعلیل آورد برای وضوء اما عرفا وضوء خصوصیتی ندارد و عرف می فهمد که نکته مال یقینیت یقین است نه اینکه این خصوصیت عدم نقض مال متعلق یقین است.

مناقشة: أن الحكم في الرواية حكم ظاهري و دخالة اميال المولا فيها مانعة من الغاء الخصوصية.

این جمله نکته ای را دارد که نمی توان از متعلق یقین، الغاء خصوصیت کرد عرفاً. الغاء خصوصیت عرفی دائماً از باب مناسبت حکم و موضوع است و در اینجا حکم رفته است روی یقین و شک معلوم می شود که حکم ظاهری است نه واقعی حکم واقعی روی اشیاء می ورد نه روی حالات ذهنی من، در حکم ظاهری است که موضوع آن حالات ذهنی مکلف است. در حکم ظاهری اغراض و امیال و حالات ذهنی و روانی مولا خیلی دخالت دارد مثلاً اگر مولایی خیلی پولکی باشد در تمام موارد شک عبد، جعل احتیاط می کند اما مولایی که پولکی نمی باشد برای عبد ترخیص جعل می کند مثلاً مولای اولی می گوید که اگر احتمال دادی که جای دیگر ارزان تر است احتیاط کن اما مولای دومی می گوید و لو احتمال می دهی که جای دیگر ارزانتر باشد از همین سر کوچه بخر. لذا عرفاً نمی توان الغاء خصوصیت کرد چرا که روایت دارد: «لا ینقض الیقین بالشک» معلوم می شود که حکم ظاهری است تا حکم ظاهری شد امیال و اغراض مولا خیلی دخیل است و نکات حکم، فقط باید از جانب مولا به ما برسد اگر هم بخواهیم الغاء کنیم می توانیم از وضوء به تیمم و غسل یا از حدث نوم به سایر احداث الغاء خصوصیت کنیم اما بخواهیم از نماز به همه عبادات مثل روزه و طواف و ... الغاء خصوصیت کنیم، این مشکل است. شاید مولا در ناحیه صلاة تسامح دارد اما در طواف نه چرا که اثر حرمت دارد و ضمن اینکه در تمام عمر یکبار انسان حج می رود لذا تسامح نکرده است.

حکم واقعی بر اساس مصالح و منافع است و اغراض و امیال مولا دخیل نمی باشد اما حکم ظاهری بر اساس اغراض و امیال مولا است. در احکام ظاهری باید دید برای مولا کدام مهم است. لذا نباید الغاء خصوصیت کنیم.

حکم به بقاء وضوء از اینکه امام علیه السلام فرمودند: « قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيَقِنَ^۱ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا^۲ فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ^۳ » فهمیده می شد و نیاز به این ذیل: « وَ لَا تَنْقُضُ^۴ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بَيَقِينٍ آخَرَ^۵ » نبود از اینکه امام علیه السلام این ذیل را آوردند فهمیده می شود که امام علیه السلام در این مورد که ارتکازی نبوده است قصدش ایجاد ارتکاز در ذهن مومنین و متشرعه بوده است که از یقین به طهارت رفع ید نکنید مادامی که یقین به ناقض برای شما حاصل نشده است.

لا تنقض اليقين بالشك را به عنوان خطاب قانونی قبول نکردیم چرا که ما خطابات قانونی را کلاً قبول نداریم.

خوب ما حصل اینکه انصافش این است که نمی دانیم این روایت ظاهر است یا مجمل. علماء می گفتند که کلام یا ظاهر است یا مجمل ما می گوییم که یا ظاهر است یا مجمل یا اینکه نمی دانیم ظاهر است یا مجمل اما مورد سومی، در حکم مثل مجمل است. وقتی همه قرائن به هم ضمیمه شود ما هم نمی دانیم نسبت به تعمیم ظهور دارد یا خیر لذا نمی توانیم بگوییم که ظهور در تعمیم دارد کما اینکه نمی توانیم بگوییم ظهور در خصوص دارد این را نمی توانیم بگوییم و همینطور نمی توانیم بگوییم که مجمل است البته در خصوص قدر متیقن است. لذا از این روایت، نمی توان تعمیم استفاده کرد نهایتاً در حد تیمم و غسل می توانیم الغاء خصوصیت کنیم در دیگر احداث و نواقض وضوء هم می توانیم الغاء خصوصیت کنیم و این مقدار تعمیم را قبول کردیم. لذا باید از خیر این روایت در تعمیم در همه ابواب بگذریم.

^۱ (۴) - فی هامش الأصل المخطوط (منه قده) ما نصه - "العجب من الشيخ علي في شرح القواعد حيث أفتى بان ظنَّ غلبة النوم كاف في نقض الوضوء." راجع جامع المقاصد ۳.

^۲ و ان لم يستيقن انه قد نام.

^۳ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ (۵) - فی المصدر - "ينقض" و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوطة في الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

^۵ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

التنبیهان:

در ذیل این روایت باید به دو تنبیه اشاره شود:

التنبیه الأول: فی جزاء هذا الشرط: «و إلا فإنه علی یقین من وضوئه».

در روایت این عبارت آمده بود: «و الا فإنه علی یقین من وضوئه» که این «الا» یعنی «ان لم یستیقن انه قد نام» که در هم ادغام شده است و به صورت «الا» در آمده است. بحثی شده است که در این روایت جزاء این شرط کجاست؟ کدام جمله جزاء این شرط است؟ در جزائش ابتداء سه احتمال است:

الإحتمال الأول: أن الجزاء محذوف و هو «فلا یجب علیه الوضوء».

احتمال اول این است که جزاء محذوف است و کلام به این شکل بوده است: «و ان لم یستیقن فإنه قد نام فلا یجب علیه الوضوء فإنه علی یقین من وضوئه» و «فاء» می شود فاء تعلیل ای «لانه علی یقین من وضوئه».

الإحتمال الثانی: أن الجزاء «فإنه علی یقین من وضوئه».

احتمال دوم این است که جزاء خود «فانه» باشد: «و ان لم یستیقن فإنه علی یقین من وضوئه».

الإحتمال الثالث: أن الجزاء «و لا ینقض الیقین أبدا بالشک».

احتمال سوم هم این است که جمله: «و لا ینقض الیقین أبدا بالشک» جزاء باشد. بدوا این سه احتمال است.

کدام متعین است؟

أن المتعین الإحتمال الأول و هو كون الجزاء محذوفاً.

احتمال سوم بعید است و نه تنها بعید است اشتباه است چرا که «واو» بر سر جزاء داخل نمی شود.

احتمال دوم این بود که «فانه علی یقین من وضوئه» جزاء باشد که در این صورت «فاء» بر سرش داخل شده است از این لحاظ مشکلی نمی باشد اما در عین حال این هم بعید است چرا که «فانه» متفرع بر شرط نمی باشد و هیچ ربطی بین اینها نمی باشد می گوید: «و ان لم یستیقن انه قد نام» اینکه قبلاً یقین به وضوء داشته است، چه ربطی به عدم استیقان به نوم دارد؟! چه استیقان داشته باشد چه نداشته باشد این وضوء گرفته بود.

ان قلت:

«فانه علی یقین من وضوئه» انشائی است یعنی بنا را بر این بگذارد که وضوء دارد.

قلت:

معنا این است که این شخص بر یقین بر وضوء بود نه اینکه بنا بگذارد بر اینکه بر وضوء است.

لذا متعین احتمال اول است که جزاء حذف شده است: «و ان لم یستیقن انه قد نام فلا یجب علیه الوضوء» و جمله «فانه» با بعد می شود به منزله تعلیل: «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابداً بالشک». لذا جزاء محذوف است.

البته توجه داشته باشید که اینکه جزاء چه می باشد در استدلال تأثیری ندارد و تنها در فقه الحدیث موثر است.

التنبیه الثانی: أن الروایة الأولى ناظرة إلى قاعدة مقتضى و المانع لا الإستصحاب لأنه محكوم لقاعدة الإستصحاب فی عدم حدوث النوم.

تنبیه دوم این است که این شبهه را مطرح کرده اند که این صحیحه ناظر به قاعده مقتضی و مانع است نه قاعده استصحاب. قاعده مقتضی و مانع را قبلاً گفتیم. گفتیم یقین داریم به وجود مقتضی و شک داریم در وجود مانع لا محاله شک داریم در وجود مقتضی می دانم ناری بود و می دانم در مجاور این نار چوبی بود اما نمی دانم این چوب مجاور نار، خشک بود یا خیس بود. رطوبت مانع احراق خشب است پس وجود نار

محرز است و وجود رطوبت مشکوک است به تبع وجود مقتضی که احتراق خشب باشد، مشکوک است و مراد از قاعده مقتضی و مانع یعنی شارع تعبد کرده است به وجود مقتضی که احتراق خشب باشد. بعضی گفته اند که این روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع است اصلاً ناظر به قاعده استصحاب نمی باشد. چرا؟ من در اینجا احتمال نوم را می دهم پس لا محاله یقین داشتم به وجود وضوء و شک در بقاء وضوء داریم و این شک در بقاء وضوء ناشی می شود از شک در حدوث نوم نمی دانم نوم حادث شد یا خیر اگر نوم حادث شد وضوء ندارم و اگر حادث نشده است وضوء دارم. لذا شک من در بقاء وضوء، شک سببی و مسببی است ناشی و مسبب از شک در حدوث نوم است با وجود اصل در ناحیه سبب، اصل در ناحیه مسبب جاری نمی باشد لذا در اینجا اگر امام علیه السلام در صدد بیان قاعده استصحاب بود، باید این استصحاب را در ناحیه عدم حدوث نوم جاری می کردند و می بایست تعبد کند به عدم حدوث نوم در حالی که امام علیه السلام تعبد کرد به بقاء وضوء به جای اینکه تعبد کند به عدم حدوث نوم چرا که با وجود اصل استصحاب در ناحیه سبب که اصل حاکم است نوبت به اصل استصحاب در ناحیه مسبب که اصل محکوم است، نمی رسد همیشه اصل سببی بر اصل مسببی مقدم و حاکم است. در حالیکه امام علیه السلام تعبد به عدم حدوث نوم نکردند بلکه تعبد کردند به بقاء وضوء از این می فهمیم امام علیه السلام ناظر به قاعده استصحاب نبوده است، ناظر به چه بوده است؟ امام علیه السلام ناظر به قاعده مقتضی و مانع است که در آنجا اصل حاکمی نمی باشد، مقتضی چیست؟ وجود وضوء. مانع چیست؟ نوم. مقتضی چیست؟ طهارت. من می دانم وضوء و طهارت محقق شد اما نمی دانم که مانع از این طهارت که نوم باشد، محقق شد یا خیر؟ در اینجا امام علیه السلام تعبد کرده است به وجود مقتضی که طهارت باشد و گفته است طهارت موجود است و این تعبد اصل حاکم ندارد به خلاف استصحاب بقاء وضوء که اصل حاکم دارد که استصحاب عدم حدوث نوم است. این شبهه را مطرح کرده اند که این روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع است نه ناظر به قاعده استصحاب.

مناقشة:

این احتمال درست نمی باشد. چرا؟

اولا: حکومت اصل سببی بر مسببی مال جایی است که اصل سببی با مسببی متنافی باشد اما اگر اصل جاری در سبب با اصل جاری در مسبب متوافق باشد گفتیم حکومتی در کار نمی باشد و هر دو در عرض هم جاری است. و در اینجا این دو اصل، متوافق هستند چرا که استصحاب عدم حدوث نوم با استصحاب بقاء وضوء هر دو مومن می باشند متخالف یعنی اینکه یکی مومن و یکی منجز است. این اولاً.

ثانیا: اصلاً این مورد، مورد قاعده مقتضی و مانع نمی باشد در قاعده مقتضی و مانع وجود مقتضی محرز است، اینجا وجود وضوء محرز نمی باشد وجود وضوء قبلاً محرز بوده است و الان شک در وجود مقتضی که وضوء است، دارد نمی داند وضوء دارد یا ندارد. و اما نسبت به مقتضی که طهارت است روایت تعبد نکرده است به وجود طهارت بلکه روایت تعبد کرده است به بقاء وضوء در حالیکه در قاعده مقتضی و مانع تعبد شده است به وجود مقتضی نه اینکه تعبد شده است به وجود یا بقاء مقتضی. اگر کسی بگوید فانه علی یقین من وضوء لا ینقض الیقین بالشک کلمه وضوء آمده است اما مراد طهارت است حتی اگر طهارت هم باشد باید تعبد به وجود طهارت باشد نه به بقاء طهارت. و در اینجا تعبد به بقاء طهارت است. لذا ارکان قاعده مقتضی و مانع تمام نمی باشد چرا که در این روایت تعبد به وجود نمی باشد بلکه تعبد به بقاء است و در قاعده مقتضی و مانع تعبد به وجود است.

لذا این روایت هیچگونه اشعاری بر قاعده مقتضی و مانع ندارد.

ما حصل: این روایت فی الجملة دال بر استصحاب است نه بالجمله.

الرواية الثانية: صحيحة ثانية عن زرارة فيه ستة سؤال و جواب و اثناهما مستند للإستصحاب.

این روایت دوم صحیحه ثانیه زراره است که مضمرة است مثل صحیح سابق یعنی امام علیه السلام ذکر نشده است اما چون مضمّر زراره است باز خللی در سند روایت وارد نمی کند. این روایت مشتمل بر شش سوال و شش جواب است زراره شش سوال کرده است و امام علیه السلام بعد از هر سوال جواب داده اند که چهار تا از این جوابها از بحث ما بیگانه است و دو جواب مربوط به قاعده استصحاب است یکی جواب امام علیه السلام در سوال سوم زرارة و یکی جواب امام علیه السلام در سوال ششم.

متن این روایت را کامل می خوانیم:

۱ - ۸ - عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ:

۲ قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمٌ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنْ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ

۳ قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقِدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ

۴ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقِّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً

۱ (۱۳۳۵) - الاستبصار ج ۱ ص ۱۸۳.

۲ سوال اول.

۳ سوال دوم.

۴ سوال سوم.

۱ قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَذَرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ

۲ قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَّكَ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ

۳ قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ. ۴

قول « قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ » این سوال از صلاة بوده است چرا که علت تغسله روشن است چرا که نجاست را یافته بود.

قول « لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ »: این «شککت» قرینه است که مراد از «ظننت» در اول سوال، احتمال بوده است نه به معنای ظن و گمان.

این روایت را مرحوم صاحب وسائل تکه تکه آورده است و یکجا نیاورده است لذا روایت را از وسائل نقل نمی کنیم بلکه از مصدر نقل می کنیم.

در دو موضع از این روایت این تعبیر آمده است: « فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا » لذا باید در دو مقام صحبت کنیم: مقام اول در موضع اول که جواب سوال سوم باشد و مقام دوم در موضع دوم که در جواب از سوال ششم باشد.

۱ سوال چهارم.

۲ سوال پنجم.

۳ سوال ششم.

۴ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۲۱، طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

المقام الأول: فی الموضع الاول.

موضع اول که در جواب از سوال سوم است که یکبار دیگر این سوال و جواب را می خوانیم:

قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ^۲ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ^۳ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً.

خوب لزوم غسل و تطهیری که امام علیه السلام فرمودند، مشخص است چرا که نجاست را در لباس دیده است لذا سوال زرارة ب «لم ذلك» از اعاده وعدم اعاده صلاة است.

آیا جواب امام علیه السلام: « وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ^۴ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً. بر استصحاب دلالت دارد یا خیر؟

الحالات المفروضة البدوية للمكلف و القواعد التي تجرى فيها:

به لحاظ حال مصلی که زراره از آن سوال کرده است سه فرض بدوا است:

الفرض الأول: اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة و اليقين بالطهارة بعد الفحص و الشك بالطهارة بعد الصلاة و رؤية النجاسة و هنا مجرى قاعدة الاستصحاب و اليقين.

فرض اول این است که جناب مصلی بعد از این که فحص کرد برایش یقین پیدا شد که این لباسش طاهر است احتمال می داد که نجاستی به لباس خورده است و فحص کرد و یقین حاصل شد که نجاستی در آن نمی باشد بعد از خواندن نماز نجاستی را در

^۱ یکشنبه ۹۸/۰۱/۲۵.

^۲ در اینجا مفعول به حذف شده است که احتمال دارد که رایت النجاسة المحتملة مراد باشد یا اینکه رایت نجاسة فيه که هر دو احتمال است که خواهیم گفت.

^۳ طهارت خبی مراد است.

^۴ طهارت خبی مراد است.

لباس دید که احتمال می دهد که همان نجاست است و احتمال می دهد نجاست جدیدی باشد. این فرض اول که یقین کرد لباس طاهر است و بعد از نماز دید نجاستی است که احتمال می دهد همان نجاستی بوده است که قبل از ورود به نماز از آن فحص کرد و آن را ندید یا نجاست جدیدی است.

خوب امام چه فرمودند؟ **و لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ ... لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ^۱ ثُمَّ شَكَّكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا.**

در اینجا مشخص است که امام علیه السلام که می فرمایند: تو یقین داشتی و بعد شک کردی، ناظر به حکم ظاهری است خوب آیا این از مواردی است که قاعده استصحاب تطبیق می شود یا از مواردی است که قاعده یقین و شک تطبیق می شود؟

این هر دو قاعده قابل تطبیق است اگر فرض کردیم یقین را به لحاظ قبل از ظن و شک در اصابة در نظر بگیریم این مورد قاعده استصحاب است قبل از اینکه ظن به اصابة برای او پیدا شود یقین به طهارت داشت الان که نمازش تمام شده است و در حال سوال است، شک دارد که الآن طهارت یقینی قبل از ظن به اصابة، باقی بود تا آخر نماز یا خیر؟ یعنی الان هم یقین دارد چرا که در قاعده استصحاب حتما باید یقین و شک در یک زمان باشد. الان یقین دارد که قبل از ظن طاهر بود و الان شک دارد که آیا بعد از حضور ظن آن لباس بر طهارت باقی بود یا خیر؟ این می شود قاعده استصحاب پس به لحاظ قبل از ظن یقین به طهارت دارم قبل از ظن به اصابة لباس طاهر بود اما نمی دانم آن طهارت تا آخر نماز استمرار پیدا کرد یا خیر؟ این مورد قاعده استصحاب است. یعنی الان که سوال می کند استصحاب طهارت دارد پس همین الان هم یقین به طهارت قبل از ظن دارد و همین الان که سوال می کند هم شک در بقاء آن طهارت قبل از ظن، در طول نماز دارد. می شود مورد قاعده استصحاب.

^۱ طهارت خبیی مراد است.

و این روایت مورد قاعده یقین و شک هم می باشد؟ چطور؟ بعد از فحص یقین کرد که لباسش طاهر است بعد از نماز نجاستی دید لا محاله الان شک دارد که آن یقین بعد از فحصش درست بود یا خطاء در قاعده یقین و شک، شک باید سرایت کند به یقین و یقین از بین برود پس بعد از فحص یقین حاصل شد به طهارت و با آن یقین نماز خواند و بعد از نماز نجاست را دید و احتمال می دهد این نجاست، همان نجاستی می باشد که ظن به اصابت آن داشت و در فحص آن را ندید لذا یقین او اشتباه بوده است. اما دیگر الان یقین ندارم چرا که احتمال می دهم این نجاست بعد از ظن ایجاد شده باشد لذا یقین من از بین رفت.

این هم می شود صغرای قاعده یقین و شک.

دقت کنید این روایت که بر قاعده استصحاب تطبیق می شود به لحاظ کدام یقین است؟ یقین به طهارت قبل از ظن به اصابت. اما بر قاعده یقین که تطبیق می شود به لحاظ یقین بعد از فحص از نجاست است. اما به لحاظ شک فرق نمی کند که شک حین السؤال است. یکبار دیگر می گوئیم دقت کنید ما دو یقین داریم به لحاظ یک یقین قاعده استصحاب تطبیق می شود و طبق یک یقین می شود قاعده شک و یقین. من قبل از ظن به اصابت یقین به طهارت داشتم و الان هم این یقین باقی مانده است. و بعد از فحص یقین دوم برای من پیدا شد بعد از ظن به اصابت دیگر یقین به طهارت نداشتم بعد از فحص باز یقین پیدا کردم به طهارت این هم می شود یقین دوم. من به لحاظ یقین اول قاعده استصحاب دارم. کدام یقین اول؟ یعنی یقینی که الان دارم قبل از ظن این لباس طاهر بود. و به لحاظ یقین دوم می شود قاعده یقین، کدام یقین؟ یقینی که بعد از فحص برای من حاصل شد و بعد هم از بین رفت بعد از نماز که نجاست را دیدم این یقین از بین رفت چون احتمال می دهم این نجاست بعد از نماز همان نجاستی بود که در فحص آن را ندیدم لذا احتمال می دهم نمازم را با لباس نجس خواندم. شک در هر دو قاعده یقین و استصحاب هر دو حین السؤال است. یقین بعد از فحص را از این

جای روایت استفاده کردیم: «فلم ار شیئا» یک احتمالش این است که یقین حاصل شد که طهارت دارد.

این فرض اول که هم قابل تطبیق بر قاعده یقین است و هم قابل تطبیق بر قاعده استصحاب.

الفرض الثانی: الیقین بالطهارة قبل الظن بالإصابة و الشک بها بعد الفحص و الیقین بالنجاسة بعد الصلاة و رؤيتها و هنا مجرى قاعدة الإستصحاب فقط.

فرض دوم عکس فرض اول است. در فرض دوم بعد از فحص یقین حاصل نشد شک کرد که به لباسش نجاستی اصابت کرده است فحص کرد و نجاستی ندید اما باز احتمال اصابت و نجاست لباس را می دهد و شکش زائل نشد باز احتمال می دهد لباسش نجس باشد و اما قبلا طاهر بود، بعد نماز خواند بعد از نماز نجاست را دید و دید که ظنش درست بوده است و لباسش قبل از نماز نجس شده بوده است و نماز را با لباس نجس خوانده است. لذا در فرض اول یقین است و شک و در اینجا عکس است شک است و قطع. بعد از فحص شک او زائل نشد و با شک وارد نماز شد و بعد از نماز که نجاست را دید، قطع پیدا کرد که این همان نجاستی بود که فحص کرد و آن را نیافت.

اگر این فرض باشد، این شخص فقط قاعده استصحاب را دارد به لحاظ الان که یقین کرد که لباس را با نماز نجس خوانده است، قاعده استصحاب ندارد چون فهمید نمازش را با لباس نجس خوانده است اما حین الشروع فی الصلاة قاعده استصحاب را دارد یک ساعت قبل از شروع طاهر بود الان در هنگام شروع احتمال اصابت و نجاست را می دهد که استصحاب در اینجا می آید. اما بعد از نماز دیگر اصلی ندارد چرا که فهمید که لباسش نجس بوده است.

لذا این فرض فقط به نفع قاعده استصحاب به لحاظ حین شروع در نماز است. یعنی امام علیه السلام می فرمایند که نمازت را اعاده نکن چرا که حین الشروع در نماز قاعده استصحاب داشتی.

اینجا مقتضای قاعده یقین و شک نمی باشد چرا که شک ساری ندارد و یقین سر جایش است می داند که قبل از نماز قطعاً طاهر بود و در حین نماز قطعاً نجس بوده است و یقینها سر جایش است لذا شک ساری نداریم پس یقینی زائل نشد در نتیجه مقتضای قاعده یقین و شک در اینجا تمام نمی باشد.

الفرض الثالث: الیقین بالطهارة قبل الظن بالإصابة و الشک بها بعد الفحص و بعد الصلاة و رؤية النجاسة و هنا أيضا مجرى قاعدة الاستصحاب فقط.

فرض سوم این است که شما در هر دو حالت، شک داشته باشید یعنی چه؟ یعنی بعد از اینکه ظن و احتمال به اصابت برای او ایجاد شد، بررسی کرد اما علم برای او حاصل نشد و احتمال داد که لباس او نجس باشد یا طاهر باشد و بعد از نماز و دیدن نجاست باز شک دارد که نمازش را باز لباس نجس خوانده است یا خیر؟ چرا که احتمال می دهد که این نجاست، نجاست سابق باشد پس نمازش را با لباس نجس خوانده است و احتمال می دهد این نجاست، نجاست لاحقی باشد، پس نمازش را با این نجاست نخوانده است. این فرض باز به نفع قاعده استصحاب است. چرا؟ چرا که به لحاظ حال سوال قاعده استصحاب دارد چرا که نسبت به قبل از حصول ظن به اصابت، یقین به طهارت داشت و حضرت می فرمایند که بگو این طهارت باقی است تا آخر نماز چرا که احتمال می دهیم نجاست لاحق بوده است و بعد از نماز حاصل شده است. پس این فرض سوم به نفع قاعده استصحاب است.

پس خلاصه سه فرض این است:

فرض اول: یقین یقین شک.

فرض دوم: یقین شک یقین.

فرض سوم: یقین شک شک.

مراد از یقین اول یقین قبل از حصول ظن به اصابت است. و مراد از یقین و شک دوم یقین و شک بعد از فحص است و مراد از یقین و شک سوم، یقین و شک بعد از نماز و رویت نجاست و حین السؤال است.

خوب در این سه فرض، فرض اول در یک تقدیر به نفع قاعده استصحاب و در یک تقدیر به نفع قاعده یقین و شک است و فرض دوم و سوم به نفع قاعده استصحاب است فقط.

تنها مطلبی که باید در اینجا توجه داد این است که در فرض اول حین الاقدام راوی استصحاب نداشت بلکه حین السؤال استصحاب داشت چرا که در حین الشروع فرضاً یقین به طهارت داشت نه شک به طهارت اما بعد از نماز و حین السؤال که یقین به طهارت او زائل شد، استصحاب دارد اما در فرض دوم و سوم حین الشروع راوی استصحاب داشته است.^۱

بله یک احتمال دیگر هم شاید بدواً به نظر برسد که هر سه حالت یقین بوده است یعنی بعد از فحص برای او یقین به طهارت حاصل شد و بعد از نماز یقین کرد به نجاست و اینکه یقین بعد از فحص اشتباه بوده است این فرض خارج از فروض مسئله است چرا که امام علیه السلام فرض شک و یقین کرده است و در این فرض شکی در کار نمی باشد.

الفرض الثانی متعین بقرینة استغراب الراوی بعد جواب الإمام علیه السلام.

فرض اول دو مبعد دارد که اگر این دو را قبول کنیم مشخص می شود فرض اول خلاف ظاهر است.

مبعدین للفرض الأول:

حال فرض دوم یا سوم باشد دیگر فرقی نمی کند چرا که هر دو فرض به نفع قاعده استصحاب است.

^۱ ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۱/۲۵ دق ۸.

المبعد الأول: عدم إشعار كلام الراوی: «فلم أر شيئاً» إلى حصول اليقين.

مبعد اول این است که در کلام راوی اشاره ای به یقین نشده است: راوی می گوید: «فنظرت و لم أر شيئاً» در کجای این کلام افتاده است که گفته است من یقین به طهارت دارم؟! این کلام اصلاً اشاره ای به یقین راوی بعد از فحص ندارد.

بله بگویند من رفتم به اتاق کسی را ندیدم در اینجا به قرینه یقین را می فهمیم کسی ندیدم یعنی کسی نیست که در اینجا هم جا با جا فرق می کند در یک اتاق خیلی بزرگ که پر از وسائل است اگر بگویند کسی را ندیدم دال بر یقین نمی باشد.

در فرض دوم و سوم به یقین قبل از فحص استناد کردیم و کاری به یقین بعد از فحص نداشتیم، لذا این مبعد در فرض دوم و سوم نمی آید.

المبعد الثاني: استغراب الراوی من جواب الإمام المتعين الفرض الثاني.

مبعد دوم روشن تر است:

مبعد دوم، استغراب زراره است که گفته است «لم ذلک؟» این سوال سوم زراره بود، سوال اول زراره این بود که با نجس نماز خواند امام علیه السلام فرمود که اعاده کن و در سوال دوم هم با لباس نجس نماز خوانده بود و امام علیه السلام باز فرمودند اعاده کن و در سوال سوم اگر یقین داشته باشد و شک داشته باشد یعنی یقین داشت که طاهر است و بعد شک برای او حاصل شد که با لباس نجس نماز خوانده است یا لباس طاهر خوب وقتی امام علیه السلام فرمودند که اعاده نیاز نمی باشد، خوب دقت کنید وجهی برای استغراب نیست البته با توجه به اینکه قاعده طهارت یک قاعده مرکوزی در اذهان اصحاب و متشرعه بوده است. به عبارت دیگر در حالت اول و دوم، بعد از نماز، قطع به نماز در لباس نجس پیدا نشد لذا احتمال سوم باید حالتی باشد غیر از حالت اول که موجب استغراب زراره شده است و آن چه حالتی باشد؟ حالتی باشد که بعد از نماز، یقین حاصل شده است که نماز را در لباس نجس خوانده است که آن هم متعین در فرض دوم است، فرض دوم این بود که بعد از نماز یقین حاصل می کند که نمازش را در لباس نجس خوانده است. اما اگر فرض اول باشد معنایش این است که من بعد از فحص یقین کردم که

لباس طاهر است بعد نجس را دیدم و شک دارم که در نماز با لباس نجس نماز خواندم یا با لباس طاهر، قاعده طهارت هم یک قاعده مرکوز در اذهان است چرا استغراب کرده است و سوال کرده است: «لم ذلک؟» یعنی جواب امام علیه السلام با توجه به قاعده طهارت یک جوابی علی القاعده بوده است دیگر جای استغراب و سوال «لم ذلک» نمی باشد. لذا از این استغراب ب«لم ذلک» فهمیده می شود که فرض زراعه جایی بوده است که بعد فهمیده است که نمازی که خوانده است در لباس نجس بوده است که این کدام فرض بود؟ فرض دوم بود. فرض دوم چه بود؟ این فرض که بعد از احتمال اصابت من نگاه کردم چیزی نیافتم بعد از نماز که یافتم فهمیدم این نجاست همان نجاستی است که در فحص نیافتم یعنی نمازش را فرض کرده است در لباس نجس خوانده است.

ان قلت:

در فرض دوم هم می داند که نماز را در لباس نجس خوانده است باز قاعده طهارت دارد چرا که در حین نماز که شک داشته است قاعده طهارت دارد دیگر نیاز به استغراب ندارد.

قلت:

قاعده طهارت یک حکم ظاهری است و بعد از یقین به نجاست دیگر جای قاعده و حکم ظاهری نمی باشد.

پس معلوم می شود فرض جناب زراعه مال جایی است که بعد از نماز معلوم می شود در لباس نجس نماز خوانده است اگر در لباس مشکوک خوانده است با توجه به مرکوزیتی که قاعده طهارت دارد وجهی برای استغراب زراعه نمی ماند در واقع زراعه می گوید فرق این صورت سوم با صورت اول و دوم چه می باشد در صورت اول و دوم که نمازم در لباس نجس بود گفتید نماز باطل است اما در این صورت که در لباس نجس است می گوید نمازم درست است. پس از استغراب زراعه می توان استفاده کرد که فرضش جایی است که نمازش را با لباس نجس خوانده است و این فرض منحصر

فرض دوم است نه اولی و نه سومی است چرا که در فرض اول و فرض سوم مشکوک است که با لباس نجس نماز خواند یا با لباس طاهر اما فرض دوم این است که فهمید با لباس نجس نماز خواند چون فحص کرد و نجس را نیافت و بعد از نماز نجاست را دید و یقین کرد که این نجاست همان نجاستی بوده است که در فحص به آن دست پیدا نکرده بود. پس بنابراین در ما نحن فیه امام علیه السلام می فرماید که تو یقین داشتی به طهارت زمانی که وارد نماز شدی احتمال نجاست را می دادی نقض یقین به شک نکن در حین شروع بگو انشاء الله لباسم طاهر است.

مویدی که می توان گفت برای اینکه این فقره مختص به قاعده یقین نمی باشد این است که ظاهر روایت این است که الان یقین و شک را با هم دارد و هر دو فعلی است و در قاعده یقین، یقین فعلی نمی باشد بلکه در ظرف شک فقط شک فعلی است. یعنی وقتی می گویند لا تنقض الیقین بالشک ظهورش این است که باید در ظرف فعلیت شک، یقین هم فعلی باشد این درست است ظهورش این است که یقین و شک باید در یک زمان باشد یعنی تو یقین داری و شک داری دست از یقین بردار که به شک بچسبی.

پس ظاهر این روایت فرض دوم است که قبل از احتمال نجاست یقین به طهارت داشته است و بعد ظن به نجاست داده است و با همین حال احتمال نجاست وارد نماز می شود و بعد از نماز می فهمد که لباس نجس بوده است و نماز را با لباس نجس خوانده است. پس بنابراین در ما نحن فیه این استصحاب جاری است به لحاظ شروع در نماز یقین داشتیم به طهارت لباس شک در نجاست حاصل می شود امام علیه السلام می فرماید که الان که می خواهی نمازت را شروع کنی اخذ به یقینت کن و بگو الان هم طاهر است. لذا متعین می شود به لحاظ ظهور در فرض دوم.

ینبغی ذکر امرین:

در انتهای این حدیث خوب است به دو امر اشاره کنیم:

الأمر الأول: أن الإستصحاب حكم ظاهري و لا يجرى في موضع اليقين بالنجاسة.

استصحاب یک قاعده و حکم ظاهری است وقتی از امام علیه السلام سوال می کرده است واقع مشخص شده بوده است و نمی شود که به قاعده استصحاب تمسک کرد. فرض کردیم الان حکم مشخص شده است و با لباس نجس نماز خواندیم و این نقض یقین به یقین است. و لکن امام علیه السلام به یک حکم ظاهری جواب دادند، فرمودند: «لأنک علی یقین من طهارتک» در حالیکه الان واقع مشخص شده است و باید تعلیل دیگری بیاورد بعد از کشف واقع لذا به نظر می رسد این جواب امام علیه السلام با فرض مسئله نمی سازد. چون در اینجا در صورت اعاده دیگر نقض یقین به شک نکرده است بلکه نقض یقین به یقین کرده است.

الجواب: أن هذه الرواية تدل على أن المعتبر في الطهارة الخبثي، أعم من الطهارة الظاهرية و الواقعية.

اگر ما بگوییم شرط در صحت صلاة اعم از طهارت از خبث ظاهریه و واقعیه است - که قائل هم می باشیم - یعنی طهارت واقعیه شرط صحت نمی باشد بلکه شرط صحت اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است فرضا در حال نماز طهارت ظاهری واقعا داشت بله طهارت واقعی واقعا نداشت چون در تمام نماز حکم ظاهری داشت و به آن طهارت ظاهریه در طول نماز یقین داشت لذا امام علیه السلام اینطور تعبیر کرده اند. لذا تعبیر امام علیه السلام کاملا عرفی است. لذا از این روایت هم شرطیت صحت نماز به اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه فهمیده می شود و هم حجیت استصحاب که البته این که با طهارت ظاهریه هم نماز صحیح است از غیر این روایت هم فهمیده می شود که حدیث لا تعاد می باشد.

ضمن اینکه قاعده لا تعاد در اینجا می آید اما بعد از جریان استصحاب چرا که در جای خودش گفته شده است قاعده لا تعاد در جایی می آید که خلل عن عذر باشد نه عن عمد لذا اگر استصحاب داشته باشد این خلل عن عذر حساب می شود لذا لا تعاد هم اینجا می آید اما اگر استصحاب نداشتیم لا تعاد نمی آید.

۱ الأمر الثانی: أن هذه الفقرة تدل على العموم بقرينة «لیس ینبغی» و «أبدا» و إشارتهما إلى فرض مرکوزية هذه القاعدة.

ما قبول کردیم که ذیل این مقطع سوم دلالت بر استصحاب می کند لیس ینبغی آن تنقض الیقین بالشک دال بر قاعده استصحاب است نه قاعده یقین چرا که فرض اول دال بر قاعده یقین بود اما فرض دوم و سوم دیگر دال بر قاعده یقین نبود و متعین هم فرض دوم شد.

آیا تعمیم دارد؟ ادعا شده است که تعمیم دارد و ما قبول کردیم که عمومیت دارد چرا که «لأنک» تعلیل است برای «لا تعید الصلاة» نمازت را اعاده نکن و بعد تعلیل کرد به نحو کبری و صغری: «لأنک علی یقین من طهارتک» مگر تو یقین به طهارت نداشتی و نداری چرا که هم قبل از شروع در نماز یقین داشت و هم الان هم که سوال می کند یقین دارد یقین دارد قبل از احتمال نجاست، یقین داشته است و بعد کبری را می فرمایند: «فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک أبدا» امام علیه السلام فرموده اند: «لیس ینبغی» و در مقام تأکید فرموده است: «أبدا»، «لیس ینبغی» و «أبدا» متناسب با این است که این خصوصیت متعلق به یقین است نه یقین به طهارت قطعا یقین به طهارت با یقین به غیر طهارت فرقی ندارد «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین» ناظر به یقین است نه ناظر به یقین به طهارت، این کبری است مثل این که می گوئیم زید انسان است و هر انسانی کذا است در کبری مراد مان انسانی نمی باشد که خصوصیت زید را دارد اینجا هم از این قبیل است «فلیس ینبغی» یعنی شایسته نیست که یقین را ترک کند و به شک اخذ کند. خوب این «لیس ینبغی» یا اشاره است به امر مرکوز که مرحوم صدر قبول کردند یا امری که فرض مرکوزیت آن است که ما این را قبول کردیم چرا که برای ارتکازی شدن امری، فرض ارتکازی بودن آن هم کفایت می کند. مثلا می گوئید که می خواهم به فلان خیابان بروم و زندگی کنم، می گوئیم سزاوار طلبه نمی باشد در آن منطقه زندگی کند در حالیکه نصف آن محله طلبه ها هستند و اگر شایسته نبود که این نصف طلبه ها زندگی نمی

کردند اما برای منع او همین که بگوییم سزاوار نمی باشد و فرض عدم انبغاء کنید کفایت می کند برای منع و لو خیلی از طلبه ها در آن منطقه زندگی می کنند و اتفاقا در ما نحن فیه خصوصیتی است که فرضش هم درست است و آن جهتش این است که متعلق یقین و شک دوتا است در استصحاب می آید که دائما باید متعلق یقین و شک دوتا باشد یقین حدوث و وجود است و شک بقاء آن موجود است و اگر یکی باشد محال است با هم جمع شوند و لکن آنچه که سزاوار نیست در جایی است که انسان امر یقینی را رها کند و به امر مشکوک اخذ کند مثلا می دانیم زید عادل است و نمی دانیم عمرو عادل است یا خیر به جای اینکه به زید اقتدا کنیم زید را رها کنیم و به عمرو اقتدا کنیم اینجا لیس ینبغی می آید که شما یک امر یقینی را رها کنیم و به امر مشکوک اخذ کنیم این اتفاقا از این قبیل نمی باشد چرا که متعلق یقین و شک دائما دو تاست اینجا لیس ینبغی است. لذا فرض ارتکاز بودن این امر شده است و فرض ارتکاز باید در ناحیه یقین باشد نه یقین به طهارت. و خود اینکه امری است مرکوز یا فرض مرکوزیت شده است اشعار به عمومیت این امر است. «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک» ما قبول کردیم که دال به یقین است نه یقین به طهارت.

لذا ما قبول کردیم از این فقره عمومیت فهمیده می شود اما فی الجمله آیا در شبهات حکمیه هم می توان از استصحاب استفاده کنیم؟ چرا که مورد این روایت شبهه موضوعیه است. این را انشاء الله بحشان بعدا می آید.

کسانی که دلیل را سیره عقلاء را در دلیل استصحاب قبول نکردند اما در اینجا قائل به مرکوزیت این امر شده اند چطور جمع می شود؟ ارتکاز امری است و سیره و بناء عملی عقلاء امری دیگر است ما به عنوان یک اصل عملی می خواستیم و گفتیم عقلاء یا برائتی می باشند یا احتیاطی می باشند که در هر دو حالت سابقه را لحاظ نمی کنند به عنوان یک اصل عملی انکار کردیم. ما فرض ارتکاز هستیم و ارتکازی نمی باشیم.

پس فی الجمله عمومیت را در این فقره قبول کردیم پس مختص به طهارت نمی باشد عدالت و اجتهاد را هم می گیرد زید عادل و مجتهد و فاسق بود یقیناً نمی دانم عدالت و اجتهاد و فسق آن زائل شده است.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی الموضع الثانی و هو جواب الإمام علیه السلام لسواله السادس.

مقام دوم در موضع ثانی است که جواب امام در سوال ششم بود:

قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ تَنْفُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ عَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْفُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.^۱

مراد از قطع صلاة، قطع نمی باشد یعنی موقتاً قطع کن و تطهیر کند و بعد نماز را ادامه بده و این در فرضی است که مقدار قبلی از نماز را در لباس نجس نخواندی و بعد از تطهیر و ادامه نماز، تمام نماز می شود در لباس طاهر.

این فقره این بود که از امام علیه السلام سوال کردند که من در اثناء نماز نجاستی را در لباس خود دیدم حکمش چیست؟ امام علیه السلام می فرمایند این دو حالت دارد یک حالت این است که قبل از دیدن این نجاست احتمال نجاست لباس را می دادی در اثناء نماز آن نجاست محتمل و مشکوک را دیدی که این صورتی است که مکلف اصلاً یقین نداشته امام علیه السلام فرمودند که باید نماز را اعاده کنی و حضرت در اینجا در مقام بیان این صورت نمی باشد، لذا اطلاق ندارد و حالت دوم این است که قبل از دیدن این نجاست، احتمال نجاست را نمی دادی و بعد نجاست تازه را در اثناء صلاة دیدی و احتمال می دهی که این نجاست همین الان واقع شده فرمودند نماز درست است اما لباس را تطهیر کن

^۱ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۲۱، طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

و نمازت را ادامه بده. بعد امام علیه السلام در ذیل فرمودند: «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» از این جمله می خواهیم قاعده استصحاب را استفاده کنیم.

امام علیه السلام فرمودند: «ثم رأیته رطبا» اما حالت یابسا را فرمودند که از حکم رطبا حکم یابسا فهمیده می شود در صورت اینکه یابسا نجاست را بیابد یعنی می فهمی و علم پیدا می کنی که مقدار قبلی از نماز را با لباس نجس خواندی که در بعضی از موارد آن ارکان استصحاب کامل می باشد و در بعضی حالات آن ارکان استصحاب کامل نمی باشد که توضیح خواهیم داد.

کما اینکه در قسمت اول این فقره: « قُلْتُ إِنَّ رَأْيْتَهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ؟ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ » که در فرض اینکه شک کرده است و بعد در همان موضوع نجاست را می بیند در اثناء صلاة و حضرت فرمودند که نمازت را اعاده کن.

این «اذا شککت» دو فرض دارد در یک فرض ارکان استصحاب تمام است یعنی یقین و شک داشته و در یک فرض ارکان استصحاب تمام نمی باشد که صورتی است که اصلا یقین نداشته و حضرت در مقام بیان این صورت نمی باشد لذا اطلاق ندارد و از جواب سوم می فهمیم و لکن « إن لم تشك » را یک فرضش که به درد ما می خورد این است که اگر شک نداشتی و دیدی نجاست خیزی در آن است این به درد می خورد و می خواهیم توضیح دهیم:

اما این قطعه می گوید که اگر لباس را در اثناء صلاة تر و خیس دیدی و احتمال می دهی الان در لباس افتاده باشد تطهیر کن و نمازت را ادامه بده و اعاده نکن و بعد تعلیل کرد فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ

خوب ببینیم این عبارت و فقره چطور دلالت بر استصحاب می کند؟

احتمالان فی «إن لم تشک»:

امام علیه السلام می فرمایند: «إن لم تشک» در آن دو احتمال است و هر دو احتمال عرفی است:

احتمال اول این است که «ان لم تشک» یعنی علم داری به طهارت. این یک احتمال. احتمال دوم این است که «ان لم تشک» یعنی شک فعلی نداشتی می سازد با اینکه اصلاً از مسئله نجاست و طهارت غافل بوده است.

پس در ان لم تشک دو احتمال است علم به طهارت داشته باشد یا شک فعلی نداشته باشد که یک مورد آن غفلت است.

این روایت را بنا بر دو احتمال معنا کنیم:

الإحتمال الأول: أن المراد منها العلم بالطهارة فيكون الفقرة صالحاً لقاعدة اليقين و الإستصحاب.

احتمال اول: «إن لم تشک» یعنی علم به طهارت داشتی.

ان لم تشک علم به طهارت داشتی با اینکه علم به طهارت داشتی در اثناء چشمت به نجس افتاد و امام علیه السلام فرمود که نمازت را نمی خواهد اعاده کنی نمازت را موقتاً قطع کن و تطهیر کن و ادامه بده خوب وقتی علم به طهارت داشتم بعد در اثناء نجاست را دیدم یک احتمال این است که این نجاست از قبل بوده است یا در اثناء حادث شده است و بخشی از نماز را با آن خواندم امام علیه السلام فرمودند: «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» در اینجا ارکان قاعده یقین تمام است یا استصحاب؟

خوب دقت کنید اگر «إن لم تشک» را اینطور معنا کردیم هر دو قاعده ارکانش تمام است چرا که ما در مقام دو یقین داریم به لحاظ یکی ارکان قاعده یقین تمام است و به لحاظ دیگری ارکان قاعده استصحاب تمام است. این دو یقین کدام است؟ یقین به عدم نجاست در قبل از نماز و یقین به عدم نجاست قبل از رویت نجاست در اثناء صلاة. خوب بعد از اینکه من رویت کردم شک دارم کما اینکه در روایت ذکر شده است که آیا

این نجاست الان حادث شده است یا از قبل بوده است؟ این شک کدام یقین را از بین می برد؟ یقین دوم را اما یقین در قبل از صلاة سر جای خودش است چرا که احتمال می دهم که قبل از شروع حادث شده است یا در اثناء حادث شده است. خوب به لحاظ یقین اول قاعده استصحاب است یقین داشتم که لباسم طاهر است و احتمال می دهم این طهارت تا رویت دم باقی بوده است اما به لحاظ یقین در نماز، قاعده یقین تمام است که احتمال می دهم که این یقین در اثناء صلاة اشتباه بوده است. قبل از ورود به نماز یقین دارم لباسم طاهر بوده است حتی اگر احتمال دهم این نجاست قبل از نماز حادث شده است قبل از حدوث این نجاست یقین دارم لباسم طاهر بود. پس ما دو یقین داریم و یک شک این شک یقین دوم را از بین برده است بخلاف یقین اول. خوب امام علیه السلام چه فرمودند؟ «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک». مراد امام علیه السلام از یقین در «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» یقین اول است یا یقین دوم؟ اگر یقین اول باشد قاعده استصحاب تمام است و اگر یقین دوم باشد مراد قاعده یقین است لذا روایت می شود مجمل.

این در صورتی است که «إن لم تشک» را علم به طهارت معنا کردیم.

الإحتمال الثانی: أن المراد منها، عدم الشک الفعلی کالغفلة عنهما فیکون الفقرة صالحا للإستصحاب فقط.

إحتمال دوم این است که «إن لم تشک» را اینطور معنا کنیم که یعنی شک فعلی نداشتی مثلاً غافل بودی فقط رکن قاعده استصحاب تمام است چرا که قبل از این که دچار غفلت شوم یقین به طهارت داشتم و بعد شک کردم و این شک آن یقین را از بین نبرد و معیار استصحاب این است که شک به یقین سرایت نکند.

أیّ الإحتمالین، متعین؟

پس در «إن لم تشک» دو احتمال است که بنا بر یک احتمال ارکان دو قاعده تمام است و بنا بر یک احتمال ارکان استصحاب تمام است. کدام از احتمالات متعین است؟

«القرینتین التین تدلان علی أن المراد من الیقین، الیقین الأول و إن کان المراد من «إن لم تشک» العلم بالطهارة:

گفته شده است که حتی اگر مراد از «ان لم تشک»، همان حالت اول باشد یعنی یقین پیدا کردی که این لباس طاهر است، دو قرینه در کلام است بر این که مراد از یقین در «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» یقین اول است که بشود قاعده استصحاب نه یقین دوم که بشود قاعده یقین:

القرینه الأولى: مرکوزیت القاعدة.

قرینه اول قرینه لبی است این قرینه را مرحوم آقای صدر قبول کرده اند. ایشان گفته اند قاعده استصحاب قاعده مرکوزی در اذهان عرف و عقلاء است بخلاف قاعده یقین که قاعده غیر مرکوز است این مرکوزیت قرینه می شود که «الیقین» در «لا تنقض الیقین» ظهور پیدا کند چرا که همیشه در استظهار، آن ارتکازات ما در ظهور بسیار نقش دارد، لذا این مرکوزیت به عنوان یک قرینه لبی متصله است، ظهور بخش است به «الیقین» در یقین اول. که می شود قاعده استصحاب.

مناقشة: لیست هذه القاعدة مرتکزا فی الأذهان.

ما این مرکوزیت و در نتیجه این قرینه را قبول نکردیم لا اقل این قرینه در نزد ما مشکوک است یعنی تمامیت آن معلوم نمی باشد و وقتی مشکوک شد کلام می شود مجمل اگر مرکوز نباشد بین زراره و غیر زراره فرق نمی باشد فرضا زراره هم عرفی است و ارتکازات او با عرف فرق نمی کند.

این قرینه اول که ما قبول نکردیم.

القرینه الثانية: وحدة السياق و کون العبارة فی السابق دالة علی الإستصحاب.

قرینه دوم قرینه لفظیه است که وحدت سیاق باشد به این بیان که این عبارت «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» در جواب سوال سوم در این روایت هم در کلام

امام علیه السلام هم آمده بود و در آنجا گفتیم ظهورش در قاعده استصحاب است و این وحدت سیاق ظهور بخش است نسبت به این عبارت در قاعده استصحاب. پس این جمله: «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک أبدا» دو بار در کلام امام علیه السلام به کار رفته است یکی در جواب از سوال سوم و یکبار در جواب از سوال ششم که در جواب از سوال سوم، مراد قاعده استصحاب بود و این وحدت سیاق ظهور بخش است در این که مراد از این عبارت در جواب سوال ششم هم قاعده استصحاب باشد.

این وحدت سیاق و این قرینه لفظیه را قبول کردیم لذا این مقدار را استفاده می کنیم که این عبارت «فلیس ینبغی» در جواب سوال ششم هم ظهور دارد در قاعده استصحاب خصوصا این که این «ان لم تشک» ظهور ندارد در این که یقین داشتی، ظهور دارد در این که شک نداشتی حال می خواهد یقین باشد یا غفلت باشد یعنی دیگر ظهور در یقین ندارد بلکه ظهور در جامع دارد جامع بین یقین و غفلت و گفتیم در حال غفلت یک قاعده موضوع دارد که استصحاب باشد نه قاعده یقین چرا که یقین دوم دیگر نداری و وقتی یقین دوم نداشته باشی دیگر شک ساری هم نداری چرا که قاعده یقین، شک ساری می خواهد و شک ساری جایی است که این شک به یقین سرایت کند و فرض این بود که این شک در نجاست نمی تواند به یقین قبل از نماز سرایت کند تنها یقینی که این شک قدرت زوال آن را داشت یقین دوم در اثناء صلاة بود که چون این یقین در کار نیست، چون شک هم نمی تواند به یقین اول سرایت کند، دیگر شک ساری هم وجود ندارد نبود شک ساری یعنی نبود قاعده یقین.

حتی اگر یقین دوم را ادامه یقین اول بدانیم باز شک ساری آن یقین اول را در آن ظرف یعنی در اثناء صلاة از بین می برد اما این یقین را در ظرف قبل از نماز نمی تواند از بین ببرد چرا که این یقین حدوثا، یقینی است اما بقائا مشکوک می شود و این امکان دارد مثلا من از شنبه تا دوشنبه یقین به عدالت زید داشتم الان که نگاه می کنم می بینم که در روز شنبه قطعا عادل بود و اما در روز یکشنبه احتمال عدالت بوده است نه یقین به عدالت.

ان قلت:

در روایت دارد ان شککت فی موضع یعنی می دانی که نجس است، اما نمی دانی که موضع آن کجاست نه اینکه در اصل نجاست شک داشته باشی.

قلت:

خیر ظاهر این عبارت این است که اگر شک کردی که اینجا نجس شده است یعنی ظهورش در این است که در اصل نجاست این موضع شک داری احتمال دادی که این آستین مثلاً نجس شده است و ضمن اینکه در روایت دارد که: « ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا » خوب این دلیل بر این می باشد که مراد این بوده است که در اصل موضع شک داشتی که در این صورت اگر یابسا این را می یافت حکم فرق می کرد و می فهمید که در قبل از این نجس بوده و مقدار نمازی را که خوانده است تا الان در لباس نجس بوده است.

دقت کنید از این تفصیل امام علیه السلام بین صورت رطب و یابس، می فهمیم که این طهارت استصحابیه اگر در تا آخر نماز باقی باشد اثر دارد و حکم به صحت نماز می شود اما اگر تا آخر نماز نباشد و در مقداری از نماز باشد دیگر اثر خود را ندارد. یعنی طهارت ظاهریه کفایت می کند در صحت نماز در صورتی که تا آخر نماز این طهارت ظاهریه باشد و اگر فقط در مقداری باشد دیگر اثری ندارد این حدیث لا تعاد است که می گوید این طهارت ظاهریه چه در اثناء باشد چه تا آخر باشد، اثر دارد و موجب صحت نماز می شود حدیث لا تعاد طهارت از خبث را می گوید که اعاده ندارد چه در قبل فهمیده باشد چه در بعد فهمیده باشد اگر این روایت نبود عمل می کردیم به حدیث لا تعاد و امام علیه السلام می فرمایند که طهارت ظاهریه زمانی مصحح است که تا آخر نماز باشد اینکه تا نصفه نماز طهارت ظاهریه داشتیم این را استصحاب می گوید کفایت نمی کند. پس ما قائلیم که این فقره دوم از صحیحیه ثانیه زراره هم دال بر استصحاب است به عمومه.

الرواية الثالثة: الصحيحة الثالثة للزرارة.

روایت سومی کہ بر اعتبار استصحاب ذکر کرده اند صحیحہ ثالثہ زرارہ است و این تسمیہ بہ صحیحہ اولی و ثانیہ و ثالثہ زرارہ را مرحوم شیخ اسم گذاری کرده است. در وسائل^۱ این روایت بہ تمامہ نیامدہ است لذا از مصدر وسائل کہ کافی باشد، نقل می کنیم:

۳- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمَّ فِي ثِنْتَيْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّنَتَيْنِ قَالَ يَرْكَعُ رَكَعَتَيْنِ^۲ 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 يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْأُخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيُنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ^۳.

قوله: « وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّنَتَيْنِ » یعنی می داند کہ دو رکعت را خوانده است و سه رکعت قطعاً نخوانده است مثلاً می داند عدد رکعاتی کہ خوانده است زوج بوده است لذا دائر

^۱ ج ۸ ص ۲۱۶

^۲ دو رکوع کند.

^۳ (۱) قوله: « لا ينقض اليقين بالشك » یعنی لا يبطل الثلاث المتيقن فيها بسبب الشك في الرابعة بان يستأنف الصلاة بل يعتد بالثلاث و لا يدخل الشك في اليقين یعنی لا يعتد بالرابعة المشكوك فيها بان يضمها إلى الثلاث و يتم بها الصلاة من غير تدارك و لا يخلط أحدهما بالآخر عطف تفسیری بیان للنهی عن الادخال و لكنه ينقض الشك یعنی في الرابعة بان لا يعتد بها باليقين یعنی بالاثنيان برکعة اخرى على الايقان و « يتم على اليقين » یعنی یبنی علی الثلاث المتيقن فيها و لم يتعرض في هذا الحديث لذكر فصل الركعتين او الركعة المضافة للاحتياط و وصلها كما تعرض في الخبر الآتي و الاخبار في ذلك مختلفة و في بعضها اجمال كما ستقف عليها و طريق التوفيق بينها التخيير كما ذكره في الفقيه و ربما يسمى الفصل بالبناء على الاكثر و الوصل بالبناء على الاقل و الفصل أولى و احوط لانه مع الفصل اذ ذكر بعد ذلك ما فعل و كانت صلاته مع الاحتياط مشتملة على زيادة فلا يحتاج إلى إعادة بخلاف ما إذا وصل و ما سمعت أحدا تعرض لهذه الدققة و في خبر عمّار الساباطی الذي رواه الشيخ في التهذيب ايماء إلى ذلك قال سألت أبا عبد الله عن السهو في الصلاة فقال: ألا أعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت أنك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال: إذا سهوت فابن على الاكثر فإذا فرغت و سلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء و ان ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت. (فی)

^۴ الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۵۱، كليني، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷

مدار دو و چهار رکعت است اما احتمال سه رکعت را دیگر نمی دهد چرا که مثلاً تشهد داده است و نمازش هم چهار رکعتی بوده است نمی داند این تشهد که داده است تشهد رکعت دوم بوده است یا تشهد رکعت چهارم بوده است.

قوله: « وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ » از این عبارت فهمیده می شود که این دو رکعت را مفصلاً بخواند به این صورت که در آن رکعتی که شک کرده است تشهد و سلام را بدهد و بعد دو رکعت به این صورت بخواند چرا که اگر دو رکعت خوانده است در این دو رکعت مخیر است و اگر چهار رکعت خوانده است این دو رکعت زائد است و هر چیزی بخواند مشکلی ندارد و لو شعر بخواند لذا نکته ای ندارد که مکلف به فاتحه الکتاب باشد.

ان قلت:

این می سازد با دو رکعت متصل چرا که فقهاء در رکعت سوم و چهارم انسان می تواند به جای تسبیحات اربعه سوره حمد را بخواند.

قلت:

در فقه این شخص مخیر بین این دو می باشد در حالی که در اینجا امام علیه السلام می فرمایند شما مکلف به حمد هستی.

ان قلت:

بگوییم اینجا دیگر مخیر نمی باشد و حمد متعین است.

قلت:

فقهاء چنین احتمالی نمی دهیم که در جایی که شک کرد این شخص حمد بر او متعین باشد. به خلاف نماز احتیاط که فقهاء گفته اند که در نماز احتیاط خواند سوره حمد متعین است.

قوله: « وَ يَتَشَهَّدُ » یعنی تشهد و سلام چرا که همیشه سلام مقارن با تشهد است.

بعضی گفته اند مراد از: « **وَلَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ** » یعنی آن رکعت مشکوک را در متیقنه داخل نکند که مشکوک در مثال اول دو رکعت بود و در مثال دوم یک رکعت بود.

« **وَلَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ** » دنباله « **وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينُ بِالشَّكِّ** » می باشد.

به « **لَا يَنْقُضُ الْيَقِينُ بِالشَّكِّ** » استدلال شده است. خوب این روایت چه می خواهد بگوید؟ در مثال سه و چهارش را بگوییم در مثال دو و چهارش هم مثل این مثال است. خوب فرض این است که این شخص زمانی که در رکعت اول و دوم است یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان نکرده است الان احتمال می دهد که رکعت چهارم را اتیان کرده باشد و احتمال می دهد که اتیان نکرده باشد امام علیه السلام می فرمایند که به یقینش اخذ کند و به شکش اعتنا نکند یعنی کاری کند که یقینش به هم نخورد نماز را تمام می کند و یک رکعت مفصلاً می خواند و وقتی اینطور خواند إما و إما است یا در واقع چهار رکعت خوانده است که سلام داده است و نماز تمام می شود و این رکعت کأن لم یکن یا نافله می شود که در وراثت هم داریم که نافله است و اگر سه رکعت خواند این رکعت مفصلاً رکعت چهارم حساب می شود فقط یک تکبیر و سلام و تشهد اضافه گفته است که از این روایت استفاده می شود که این سلام و تشهد اشکال ندارد. تکبیر که اصلاً مشکلی ندارد شما در هر جای نماز می توانید تکبیر بگویید. خوب در این صورت این شخص قطعاً رکوع و سجود کم و زیاد نکرده است چرا که در مرتبه اول یا چهار رکعت خوانده بود که زیاد نکرد چرا که این رکعت زائده را جداگانه آورده بود و یا سه رکعت خوانده بود که کم نکرده است و مفصلاً خوانده است و اضافه کردن سلام و تشهد مشکلی ندارد و به ارکان نماز که نباید کم و زیاد شود خللی وارد نشده است.

از این روایت استدلال شده است بر اعتبار استصحاب.

اشکالات الروایة:

بر این روایت در دلالتش بر قاعده استصحاب، نسبت به روایات دیگر این باب اشکالات زیادی وارد کرده اند که ما اهم این اشکالات را متعرض می شویم:

الإشکال الأول: عدم استفادة التعميم لأن فقراته للمصلي خاصة و هي أيضا في خصوص الشك في الركعات.

اشکال اول، اشکال عدم تعمیم است نشانه ای از تعمیم در این روایت نمی باشد همه در رابطه با مصلی است از اول که نگاه کنید امام علیه السلام فرمودند: قام، اضاف، و لا شیء علیه، و لا ینقض، و لا یدخل که همه مراد مصلی است و آن هم فقط در شک رکعات چطور می توانیم قاعده استصحاب را به عنوان قاعده عامی از این روایات استفاده کنیم تازه اگر بتوانیم تعمیم دهیم به شکهای دیگر در رکعت اما دیگر نمی توانیم تعمیم دهیم به عنوان قاعده کلی در دیگر ابواب فقهی.

جواب الإشکال: إن دلت على الإستصحاب، دل ذيلها: « وَ لَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ » على التعميم.

جواب داده اند که اگر این « لا تنقض اليقين بالشك » بر استصحاب دلالت کند از ذیل که فرمودند: « وَ لَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ » این تعمیم را می توان استفاده کرد. یعنی خصوص مصلی مراد نمی باشد هر کسی شکی کرد در هر امری به شک خودش اعتنا نکند.

مناقشة في الجواب: يمكن أن يكون المراد من هذا الذيل، حال من حالات الصلاة.

این نحو تعمیم شبهه ای دارد و ممکن است که مراد در هیچ حالی از حالات نماز مراد باشد در هیچ حالی از حالات نباید به شک خودش اعتنا کند. این خیلی روشن نمی باشد این احتمالش است اگر لا ینقض اليقين و بالشك اگر دال بر استصحاب باشد این ذیل برای تعمیم کفایت نکند این تعمیمی که از این ذیل خواسته اند استفاده کنند نسبت

به این تعمیم خیلی برای انسان اطمینان نمی آید این شبهه عدم تعمیم انصافاً در آن است حال من الحالات در مرز است نه می توان گفت تعمیم دارد و نه می توان گفت که ندارد گاهی اوقات فکر می کند تعمیم دارد و گاهی اوقات فکر می کند که شاید تعمیم نداشته باشد.

ان قلت:

این سه روایت ظاهراً یکی است و تقطیع شده است چرا که سندها یکی است و اگر اینطور باشد صدر روایت که این عبارت دال بر استصحاب بود قرینه است که تعمیم را از این عبارت هم بفهمیم.

قلت:

به این وحدت روایات که اطمینان نداریم لذا قرینه نمی شود. اینکه در همه این روایات اضممار است، اکثراً راویان مشترک است، یا این عبارت لا ینقض الیقین بالشک فقط در این روایت آمده است و ... قرائنی نمی باشد که انسان مطمئن شود این روایات یکی است. لذا اشکال اول این است که از لا تعد بالشک فی حال من الحالات که گفته اند این تعمیم استفاده می شود این را ما قبول نکردیم یعنی گفتیم این ظهور در تعمیم را ما نه قبول می کنیم و نه این را رد می کنیم.

الإشکال الثانی: أن المراد من الیقین، الیقین بالفراغ و الشک فیه.

اشکال دوم از مرحوم شیخ است در رسائل^۲. مرحوم شیخ فرموده اند این جمله « لا ینقض الیقین بالشک » ربطی به قاعده استصحاب ندارد چرا که مراد از یقین در « لا ینقض الیقین بالشک » یقین به عدم اتیان رکعت رابعه نمی باشد یقین به فراغ و به برائت است لا ینقض الیقین بالشک یعنی یقین به فراغ و برائت را به شک نقض نکند یعنی به فراغ شکی و احتمالی نقض نکند یعنی کاری انجام ندهد که از فراغ یقینی رفع ید کند و به

^۱ چهارشنبه ۹۸/۰۱/۲۸.

^۲ فرائد الأصول ج ۳ ص ۶۲.

سراغ فراغ احتمالی رود. فراغ یقینی کدام فراغ است؟ فراغ یقینی همان چیزی است که امام علیه السلام تعلیم داده اند که فرموده اند شخص بنا را بر اکثر می گذارد و نماز احتیاط می خواند و بعد از خواندن احتیاط یقیناً فراغ حاصل می شود چرا که یا درست خوانده است که رکعت بعدی که اضافه خوانده است، منفصلاً خوانده است و ربطی به این نماز نداشته است و اگر ناقص بوده است که این رکعت احتیاط، آن نقصان را جبران کرده است. فراغ احتمالی این است که متصل بخوانیم که در این صورت فراغ احتمالی است. چرا که شاید در واقع چهار رکعت خوانده بودیم و این رکعت رکعت پنجم حساب شود. لذا این روایت ناظر به استصحاب نمی باشد بلکه ناظر است به قاعده ای در رکعات نماز به این صورت که هر زمانی شک در رکعات نماز کردیم نماز را به گونه ای به پایان برسانید که یقین کنید که ذمه ما در هر صورت فارغ شده است.

جواب المرحوم الصدر: ظاهر الروایة وجود الیقین فعلاً و علی معناه علیه السلام لا یكون الیقین فعلاً بل سیحصل بعد إتيان الصلاة مفصولاً.

مرحوم آقای صدر بر مرحوم شیخ اشکال گرفته اند، فرمودند: این فرمایش ایشان را نمی توان قبول کرد؟ چرا؟ در این روایت داریم «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» نقض یقین به شک نکند یعنی امام علیه السلام یقین را فعلی در نظر گرفته است همین الان یقین موجود را نقض نکند اگر مراد از یقین، یقین به فراغ و برائت است یقین به فراغ و برائت الان موجود نمی باشد بلکه بعد از خواندن نماز احتیاط تازه یقین حاصل می شود. مرحوم شیخ «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ» را یحصل الیقین معنا کرده است. لذا این خلاف ظاهر است که یقین را یقین به برائت گرفته اید و معنای روایت طبق نظر مرحوم شیخ یعنی یحصل الیقین یعنی برود یقین را حاصل کند که این خلاف ظاهر روایت است که ظاهر در این است که یقین الان حاصل است.

مراد، یقین به تکلیف فعلی نمی باشد چرا که صحبت در مورد نماز و مصلی است و باید این یقین و شک مرتبط با اینها باشد و اصلاً صحبت از تکلیف نمی باشد لذا نمی سازد.

این اشکال اول مرحوم صدر است که ما هم قبول کردیم.

طبق این بیان مرحوم شیخ معنای عبارت امام علیه السلام: « لا یدخل الشک فی الیقین » می شود که لا یدخل المشکوک فی المتیقن لذا نگویید که این عبارت خلاف ظاهر روایت است بلکه این لا یدخل دائماً با توجه به لا ینقض معنا می شود. لذا باید معنای آن را مشخص کنیم تا معنای عبارات بعدی هم روشن شود.

الجواب الثانی للمرحوم الصدر: علی معناه علیه السلام لما ینقض الیقین و إن إکتفی بالفراغ الإحتمالی فعمل بأمر الإمام علیه السلام بعدم النقض.

اشکال دوم مرحوم صدر بر مرحوم شیخ این است که سلمنا مراد از این یقین، یقین به فراغ است، ایشان فرمودند که اگر کسی بیاید اخذ کند به همان امثال احتمالی و فراغ احتمالی یعنی یک رکعت متصل بخواند نمی داند سه رکعت خوانده است یا چهار رکعت نتیجه اش این است که احتمالاً ذمه اش فارغ شده است اگر چهار رکعت خوانده باشد و اگر در واقع پنج رکعت خوانده باشد فراغ حاصل نشده است و اگر کسی فراغ احتمالی کرد اصلاً یقین را به شک نقض نکرده است در واقع نقض قاعده اشتغال است قاعده اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و این قاعده را نقض کرد یعنی به آن عمل نکردند و این نقض قاعده به شک است نه نقض یقین به شک. &&& این پاراگراف را دوباره گوش دهم.

این هم اشکالی است که مرحوم صدر کرده اند بر این کلام شیخ و اشکال او بر اعتبار روایت ثالثة بر استصحاب^۱.

ظاهراً این دو اشکال مرحوم صدر وارد است.

^۱ بحوث ج ۶ ص ۷۰.

الإشكال الثالث: لا تجرى في الركعات أبدا لأن إثبات وقوع التشهد و السلام في الركعة الرابعة بالإستصحاب لا يمكن إلا بالقول على الإستصحاب المثبت.

اشکال سوم از مرحوم آغا ضیاء است. ایشان اشکال کرده اند اصلا اگر ادله احتیاط را نداشتیم اصلا استصحاب در موارد شک در رکعات جاری نمی شد خصوصیتی دارد که اگر شک در رکعات کردیم استصحاب نمی آید و شاهدش هم عدم تطبیق استصحاب در شک در رکعات است مثلا شک داریم که سه رکعت خواندیم یا چهار رکعت؟ شک داریم در اتیان رکعت رابعه استصحاب می گوید رکعت رابعه اتیان نشد، ما می دانیم که در نماز تشهد اخیر و تسلیم باید در رکعت رابعه اتیان شود. خوب شما فرضا بنا بر استصحاب یک رکعت دیگر خواندید بعد از خواندن رکعت دیگر، آیا این رکعت اتیان شده، رکعت رابعه بود یا خیر؟ استصحاب اگر بگوید این رکعت رابعه است می شود اصل مثبت و استصحاب مثبت حجت نمی باشد استصحاب می گوید رکعت رابعه را اتیان نکردید و من رکعتی اضافه کردیم خوب این رکعت اضافه رابعه است یا خیر؟ باید تشهد و تسلیم در رکعت رابعه باشد الان که می خواهم تشهد بخوانم می دانم این شرط را دارد که در رکعت رابعه باشد؟ اگر استصحاب بخواهد بگوید که رکعت رابعه است می شود اصل مثبت و استصحاب مثبت حجت است چرا که لازمه عقلی نخواندن رکعت رابعه این است که این رکعت رابعه باشد و آثار و لوازم عقلی را استصحاب ثابت نمی کند. لذا می شود اصل مثبت. اگر دلیل صلاة احتیاط را نداشتیم در این جا فقیه چه فتوا می داد؟ می گفت برگردد اعاده کند چون استصحاب در اینجا مثبت است و دیگر حجت نمی باشد. لذا ایشان می گویند که اگر ما بودیم و اخبار احتیاط نبود باید نماز را اعاده می کردیم و دیگر استصحاب نداشتیم.

شارع تعبد کرده است که رکعت چهارم را نخواندی اما تعبد نکرده است این رکعت چهارم است و این که این رکعت چهارم است، لازمه عقلی است لذا رکعت چهارم به احراز تعبدی هم محرز نمی شود. لذا این روایت نمی تواند مفادش قاعده استصحاب باشد.

مناقشة:

از اشکال مرحوم آغا ضیاء اولاً و ثانیاً جواب داده شده است:

اولاً: عدم الدلیل علی وجوب إتيان التشهد و السلام فی الركعة الرابعة بل الدلیل علی إتيانها بعد الرابعة.

ما دلیلی نداریم که تشهد و سلام در رکعت رابعه باشد بلکه دلیل فقط است که باید بعد از رکعت چهارم و بعد از اتيان سجده ثانیه باشد این مقدار دلیل داریم و استصحاب می گوید که رکعت رابعه نخواندی و رکعت دیگر اضافه کردیم و یقین حاصل کردیم که این تشهد و سلام قطعاً بعد از رکعت چهارم است حتی اگر بعد از رکعت پنجم باشد باز بعد از رکعت رابعه است. و بطلان نماز به خاطر تشهد و سلام نمی باشد بلکه به خاطر اضافه شدن رکوع و سجده است که رکن می باشند.

دلیل بر اینکه این که تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم است نه در رکعت چهارم این است که اگر در حال نشسته شک بین چهار و پنج رکعت کردیم گفته شد است که بنا را بر پنج بگذار و تشهد و سلام بده و اگر شرطش در رکعت چهارم بودن بود در اینجا مجرای قاعده اشتغال و بطلان نماز بود.

لذا استصحاب را جاری می کنم و رکعت دیگری اضافه می کنم و تشهد و سلام را به جای می آوریم و می دانیم که قطعاً این تشهد و سلام را بعد از رکعت چهارم خوانده ام.

ثانیاً: تطبیق الإمام ههنا دل علی أن مثبتات الإستصحاب فی هذا المورد حجة.

سلمنا قبول کنیم که شرط تشهد و سلام واقع شدن آن در رکعت چهارم است خوب در اینجا امام خودشان تطبیق کردند و معنایش این است که مثبتات استصحاب در اینجا حجت است چرا که ما گفتیم اینکه مثبتات استصحاب حجت نمی باشد محذور عقلی ندارد بلکه دلیل نداریم خوب این دلیل می شود بر حجیت مثبتات استصحاب در باب رکعات. خود این صحیحیه دلیل است بر حجیت استصحاب مثبت در باب شک در رکعات.

الإشكال الرابع: إن المراد من اليقين، يقين بالثلاث فيكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

اشکال این است که این روایت از قاعده استصحاب اجنبی است به قرینه این که لا ینقض الیقین، یقین به عدم اربعه نمی باشد به خصوص این که دور از ذهن است بلکه مراد یقین به ثلاث است یعنی یقین به ثلاث را به شک در اربعه نقض نکن یعنی سه تا را نشکند و از بین نبرد و نماز را از سر نگیرد خود امام علیه السلام قبل از این فرمودند: «و قد احرز الثلاث» و فرمودند: و قد احرز عدم اربعه خودش که سه رکعت را احرز کرده است و بعد از این کلام فرموده اند: «لا ینقض الیقین بالشک» یعنی نقض این احرار را نکند یعنی سه رکعت را ادامه دهد و بعد راه و کیفیت ادامه را فرمودند. یقین یعنی یقین به سه رکعت را نقض نکند و این یقین به سه رکعت را از بین نبرد و نماز را از سر نگیرد.

اگر می خواست استصحاب باشد می بایست بگوید که و قد احرز عدم اربعه و لا ینقض الیقین بالشک تا ظهور در استصحاب پیدا کند.

گفتیم ظاهر این روایت بیش از این نمی باشد یعنی لا ینقض الیقین بالثلاثه بالشک در اربعه نقض یعنی نشکند. ظهور لا ینقض در باطل کردن نماز است لا تنقض یعنی لا تبطل الصلاة نه به معنای نقضی که در استصحاب می آید.

اگر نگوییم ظهورش در این است صرف احتمال کافی است برای اجمال روایت.

پس از این سه صحیح دلالته اولی و دومی را در استصحاب قبول کردیم و تعمیم دومی را قبول کردیم و این روایت سومی دلالتش را خدشه کردیم و معنایش این است که به خاطر شک در رکعات نمازش را نشکند. بلکه اگر وحدت سیاق را قبول کردیم و گفتیم این سه تا یک روایت است دلالت بر استصحاب این صحیحه ثانیه هم تمام می شود.

الرواية الرابعة: موثقة اسحاق بن عمار:

روایت چهارم موثق اسحاق بن عمار است:

۱۰۴۵۲-۲-۲ و بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَّكَتَ فَأَبْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.^۳

الإحتمالات في المراد من المتيقن و المشكوك:

متعلق شک و یقین ذکر نشده است متیقن و مشکوک چه می باشد؟ چهار احتمال است که یک احتمالش مفید قاعده استصحاب است:

الإحتمال الأول: الفراغ اليقيني و المشكوك.

احتمال اول از مرحوم شیخ: ایشان گفته اند که با توجه به اینکه شبیه این تعبیر در روایات شک در رکعات نماز زیاد آمده است، مراد شک و یقین به فراغ است هر وقت شک کردی به فراغ بنا را بگذار بر یقین به فراغ بعد خود امام علیه السلام یقین به فراغ را بیان کردند که بنا را بر اکثر بگذار و رکعت مشکوک را به صورت مفصولة به جا بیاور.^۴ این روایت را شیخ در مورد شک در رکعات نماز می داند.

مناقشة: ظهور «فابن على اليقين» في اليقين الموجود فعلا.

اشکال گرفته اند که در «فابن على اليقين» فرض این است که یقین موجود است اما طبق معنای شما یعنی یقینی فعلا موجود نمی باشد و باید آن را تحصیل کنی البته به روشی که خود امام علیه السلام می فرمایند. حصّل اليقين به فراغ یعنی برو به دنبال تحصیل یقین به فراغ الان که نمی دانم رکعت سوم است یا چهارم که یقین ندارم مرحوم شیخ می فرمایند که امام علیه السلام می خواهد بگویند که برو دنبال تحصیل یقین و بعد این طور تعبیر

^۱ شنبه ۹۸/۰۱/۳۱.

^۲ (۴) - الفقيه ۱ - ۳۵۱ - ۱۰۲۵.

^۳ وسائل الشیعة: ج ۸؛ ص ۲۱۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ فرائد الأصول ج ۳ ص ۶۳ از فرائد چهار جلدی.

کنند که «فابن علی یقین» در حالیکه این خیلی خلاف ظاهر است چرا که ظاهر این تعبیر این است که بنا را بر یقین بگذار با توجه به معنایی که مرحوم شیخ کرده اند که یقینی در کار نمی باشد که من بنا را بر آن بگذارم لذا این معنای مرحوم شیخ خیلی خلاف ظاهر است.

الإحتمال الثانی: المراد منهما، الشک و یقین فی قاعدة یقین.

احتمال دوم این است که مراد از یقین و شک، یقین و شک قاعده یقین است یعنی اگر شک کردی در شیئی فابن علی یقینک سابقا اگر شک کردی در عدالت زید بعد از یقین خودت به عدالت زید الان بنایت را بگذار بر یقین سابقت مراد از یقین و شک یعنی یقین سابق و شک ساری که در قاعده یقین ما یک یقین سابق و یک شک ساری داریم.

مناقشة: الظاهر من یقین، یقین الفعلی.

همان اشکالی که بر احتمال اول است بر این هم وارد شده است فابن علی یقین آن یقین ظاهرش این است که در ظرف شک، یقین فعلی است و الان موجود است و در قاعده یقین، یقین سابق است و الان یقینی در کار نمی باشد در حالی که روایت می گوید که در ظرف شک اخذ به یقین موجود و فعلیت کن.

الإحتمال الثالث: یقین و الشک الإستصحابی.

احتمال سوم احتمالی است که مرحوم آقای خوئی فرمودند و مرحوم صدر تقویت کرده اند که مراد یقین و شک استصحابی است.^۱

چرا مراد یقین استصحابی است چون فرض شده است که یقین موجود است و احتمالات در اینجا سه تا است یقین به فراغ و یقین قاعده یقین و یقین استصحابی که در دو احتمال اول یقین، یقین فعلی نمی باشد و فقط در یقین استصحابی است که یقین فعلی است امام (ع) می فرمایند: «إذا شککت فابن علی یقین» یعنی در صورت شک،

^۱ مصباح جزء ۳ ص ۷۶ مصباح دو جزئش چاپ شده است و جزء اولش چاپ نشده است/ بحوث ج ۶ ص ۸۷.

اخذ به یقین فعلی در ظرف شک کن که در یقین استصحابی است که یقین در ظرف شک فعلی است.

مرحوم صدر این احتمال را به دو نکته و قرینه تقویت کرده است:

القرينة الأولى: مركوزية هذه القاعدة عند العقلاء.

یکی اینکه استصحاب یک قاعده مرکوزی است، عند العقلاء و می دانید که ارتکازات ما در استظهارات ما خیلی نقش دارد.

القرينة الثانية: مركوزية حجيتها عند المتشرعة.

یکی هم حجیت استصحاب فی الجملة مرکوز عند الاصحاب و المتشرعه بوده است و لو به خاطر این صحاح زرارہ.

لذا این دو نکته کمک می کند که ما یقین و شک در این روایت را، یقین و شک استصحابی استظهار می کنیم.

خوب در اذا شککت فی شیء فابن علی یقینک بذلک الشیء خوب متعلق شک و یقین که ذکر نشده است به مناسبت حکم و موضوع متعلق یقین و شک باید یکی باشد معنا ندارد که اذا شککت فی عدالت زید فابن علی عدالت عمرو ظاهرش این است که متعلق ها یکی است و هر دو فعلی است و این فقط در استصحاب پیدا می شود که در عینی که شک داریم در شیئی در همان شیء یقین هم داریم تنها فرقی که دارند یقین ما به آن شیء، یقین به حدوث است و شک ما در شیء، شک در بقاء است.

یکی از امتیازات این روایت تعمیم است که تعمیم در این روایت، به اطلاق تنها نیست بلکه به آن تصریح هم شده است یعنی علاوه بر اینکه اطلاق دارد، تصریح شده است سوال کرده است که آیا این بنا بر یقین، یک اصل است و مخصوص به بابی دون باب نمی باشد یا خیر؟ حضرت فرمودند بله یک اصل است.

مناقشة: عدم ثبوت مرکوزیتها و مرکوزية عند العقلاء و عند المشترعة.

اینکه ایشان فرمودند که استصحاب امر مرکوز عند العقلاء است پیش ما ثابت نمی باشد بلکه نهایتاً یک امر طبیعی بوده است آن هم به خاطر انس ذهنی یا غفلت این امر بوده است مثلاً انسان با دست راست غذا می خورد اما این معنایش این نمی باشد که مرکوز عند العقلاء است و اما حجیت آن در نزد متشرعه فی الجمله این روشن نمی باشد چرا که اصل روایات استصحاب خیلی زیاد نمی باشد و لو به نحو فی الجمله حجیت استصحاب در اذهان متشرعه که خیلی مشتط و متفرق بوده اند و فقه هم در اول شکل گیری خود بوده است، احتمالش را هم نمی دهیم که به صورت یک امر مرکوز در آمده بوده است.

ان قلت:

بعضی علماء به فحص در اقوال فقهاء به این ارتکاز رسیده اند.

قلت:

اولاً بنا بر صحت این استقراء، این ارتکاز اصحاب نمی باشد بلکه فقهاء را ثابت می کند و اینها هم وقتی به مسئله می رسیدند بر اساس استصحاب حکم می کردند اما اینکه حجیت آن به عنوان اصل شرعی مرکوز بوده است حتی در بین قدماء هم نبوده است نهایتاً به عنوان یک دلیل در وضوء و نهایتاً غسل به آن استناد می کردند.

ان قلت:

عمل قدماء از فقهاء نشان دهنده ارتکاز آنها بر حجیت بوده است و از آن کشف می کردیم که اصحاب هم اینچنین ارتکازی داشتند.

قلت:

نهایتاً عمل فقهاء را کشف می کنیم نه ارتکاز حجیت.

ان قلت:

فقهاء بر اساس ارتکاز عمل می کردند نه بر اساس روایت اصلا به روایت توجه نداشتند قبل از والد مرحوم شیخ بهائی کسی به این روایات عمل نمی کرده است.

قلت:

به عنوان قاعده کلی استصحاب در تمام ابواب به آن عمل نمی کردند اما به عنوان روایت در باب خودش که عمل می کردند. و حتی احتمال داده است که مقداری همه تسری می دادند مثلا صحیح اول زراره را احتمالا به دیگر نواقض وضوء و دیگر مطهرات هم تسری می دادند. این مقدار عمل محرز است.

پس ما حجیت عند اصحاب ائمه علیهم السلام را می خواهیم که این روشن نمی باشد که به عنوان یک حجت باشد نهایتا کشف می کنیم به این روایات عمل کرده اند اما ارتکاز بر حجیت بوده است ما این را احراز نکردیم.

پس بنابراین این نکاتی که ایشان فرموده اند برای ما روشن نمی باشد.

اگر هم چنین ارتکازی باشد این ارتکاز آن قدر روشن نمی باشد که استظهار بیاورد.

الاحتمال الرابع و هو المختار: الشک و یقین فی الركعات.

ما این روایت را چگونه معنا می کنیم؟ ما شک و یقین را به رکعت زدیم اگر شک کردی در رکعتی بنا را بر رکعت یقینی بگذار شک کردی بین سه و چهار بنا را بر سه و اگر شک کردی بین دو و سه بنا را بر دو بگذار اما بعد از اینکه بنا بر یقین گذاشتی چه کنیم در روایات دیگر است که مشکوک را مفصولا بیاور.

پس دقت کنید فرق ما با مرحوم شیخ که ایشان هم این روایت را مخصوص به باب رکعات نماز گرفتند در این است که ایشان یقین و شک را، یقین و شک به فراغ می گرفتند و ما یقین و شک را به رکعت گرفتیم یعنی اگر شک کردی در رکعت بنا را بگذار بر رکعت یقینی.

این احتمال دو موید دارد:

المؤید الأول: ذكرها الصدوق عليه السلام في باب الخلل في الصلاة.

مؤید اول این است که مرحوم صدوق این روایت را در باب خلل صلاة ذکر کرده است این در حد مؤید است نه دلیل.

المؤید الثاني: الروايات التي وردت في باب الركعات بهذا التعبير.

مؤید دیگر این است که ما روایات دیگری داریم که به همین تعبیر که مربوط به شک در رکعات است یکی روایت علاء بن رزین است:

۱۰۴۵۸ - ۲ - ۱ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَ شَكَّ فِي الثَّالِثَةِ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَّغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِمًا فَصَلَّى ۲ رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ ۳. ۴

در این روایت هم بناء بر یقین آمده است.

این دو مؤید باعث می شود که ما این استظهار را داشته باشیم ما هم می گوئیم که این اصلی است و قاعده ای اما در مورد رکعات نماز.

اگر هم کسی این مویدات را قبول نکرد، نهایتش این است که روایت می شود مجمل مردد بین یقین و شک استصحابی و شک و یقین در رکعات است، که باز نمی تواند دلیل باشد بر استصحاب. اما ما قائلیم ظاهرش شک و یقین در رکعات است.

لذا این روایت دلالتش بر قاعده استصحاب روشن نمی باشد.

۱ (۱) - قرب الإسناد - ۱۶.

۲ (۲) - فی المصدر - یصلی.

۳ (۳) - ورد فی هامش المخطوط ما نصه - ذکر الشهيد الثاني إن مسألة الشك بين الاثنين و الثلاث ليس فيها الآن نص خاص و أن ابن أبي عقيل قال - إن الأخبار بها متواترة. قال الشهيد الثاني - و لعلها في كتب لم تصل إلينا انتهى و هو عجيب منه قده.

۴ وسائل الشيعة ؛ ج ۸ ؛ ص ۲۱۵ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشيعة - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

الرواية الخامسة: رواية المرحوم الصدوق في الخصال.

روایت پنجم: روایت مرحوم صدوق در خصال ذکر کرده است این روایت معروف شده است به روایت خصال:

۶۳۶-۶-۱ وَ فِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ ع فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعِمِائَةِ قَالَ: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ الْوُضُوءُ^۲ بَعْدَ الطَّهْوَرِ عَشْرُ حَسَنَاتٍ فَتَطَهَّرُوا وَ إِيَّاكُمْ وَ الْكَسَلَ فَإِنَّ مَنْ كَسَلَ لَمْ يُؤَدِّ حَقَّ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ تَنْظَفُوا بِالْمَاءِ مِنْ نَثَنِ الرِّيحِ الَّذِي يُتَأَذَّى بِهِ تَعَهَّدُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ مَنْ عِبَادِهِ الْقَادُورَةَ الَّذِي يَتَأَنَّفُ بِهِ مَنْ جَلَسَ إِلَيْهِ إِذَا خَالَطَ النَّوْمُ الْقَلْبَ وَجِبَ الْوُضُوءُ إِذَا غَلَبَتْكَ عَيْنُكَ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَاقْطَعْ الصَّلَاةَ وَ نَمْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي^۳ لَعَلَّكَ أَنْ تَدْعُو عَلَى نَفْسِكَ.^۴

مناقشة سندية:

سند این روایت تمام نمی باشد در سند این روایت «قاسم بن یحیی الراشدی» است^۵ که اسم جدش راشد بوده است و به بلحاظ جدش معروف شده است به راشدی. این قاسم بن یحیی توثیق خاصی که ندارد ابن غضائری از متقدمین و مرحوم علامه از متأخرین تضعیفش کرده اند و تضعیفات ابن غضائری را پذیرفتیم. اما بعضی خواسته اند این شخص را توثیق کنند. مضافاً بر اینکه بعضی خواستند این شخص را توثیق کنند مرحوم صدوق در روایتی که این قاسم بن یحیی آمده است تعبیر به صحیح کرده است لذا از این خواسته اند وثاقت قاسم بن یحیی را درست کنند. لذا مرحوم وحید بهبهانی از متأخرین قائل به توثیق قاسم از باب تصحیح مرحوم صدوق است.

۱ (۷) - الخصال - ۶۱۹ - ۶۲۹.

۲ (۱) - و فيه - للوضوء.

۳ (۲) - في المصدر زيادة - تدعو لك أو على نفسك.

۴ وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۵ حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنِ عَبْدِ الْيَقْطِينِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ (الخصال ؛ ج ۲ ؛ ص ۶۱۰، ابن بابويه، محمد بن علی، الخصال - قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ ش.)

ما گفتیم نهایت چیزی که این تصحیح روایت مرحوم صدوق اثبات می کند صحت روایت است نه وثاقت رواة این روایت.

بلکه گفتیم که حتی دلالت بر صحت روایت هم نمی کند چرا که مرحوم صدوق در مورد روایتی که در آن قاسم آمده است، ایشان گفته است اصح روایات است حتی این دال بر صحت روایت هم نمی کند چرا که اصح به معنای صحت نمی باشد چرا که اصح یعنی این روایت از میان روایات دیگر اصح است خوب منافاتی ندارد که دیگر روایات هم ضعیف است اما این در میان آنها از ضعف کمتری برخوردار است.^۱

راه دیگر توثیق «قاسم بن یحیی» این است که در اسناد کامل الزیارات است اما از مشایخ بلاواسطه مرحوم ابن قولویه نمی باشد و مرحوم خوئی هم از اسناد کامل الزیارات به مشایخ بلا واسطه عدول کردند و ما گفتیم توثیق مرحوم ابن قولویه را نسبت به اسناد کامل الزیارات قبول نکردیم نه در مشایخ بلاواسطه و نه با واسطه را. لذا وثاقت «قاسم بن یحیی» و اعتبار این روایت را قبول نکردیم و گفتیم نهایتاً با دو روایت دیگر استفاضه می سازد.

افى دلالة هذه الرواية:

بحث ما در دلالت این روایت است:

در این روایت ظهوراتی است که گفته شده است بعضی از ظهورات به نفع قاعده یقین است و بعضی از این ظهورات به نفع قاعده استصحاب است اگر ما هر دو ظهور را داشته باشیم، هم ظهور به نفع قاعده یقین و هم ظهور به نفع قاعده استصحاب، روایت می شود مجمل اما اگر بعضی از این ظهورات را رد کردیم و فقط ظهوراتی ماند که به نفع یک قاعده باشد می شود این روایت می شود دلیل بر آن قاعده. این ظهورات را بررسی کنیم و ببینیم کدام به نفع قاعده یقین و کدام به نفع قاعده استصحاب است.

^۱ این پاراگراف در بعد از کلاس ۹۸/۰۱/۳۱ فرمودند.

^۲ دوشنبه ۹۸/۰۲/۰۲.

الظهور الأول: سبق اليقين على الشك و هو من مختصات قاعدة اليقين.

گفته شده است عبارتی در این روایت است که ظهور در این دارد که زمان یقین قبل از زمان شک و زمان شک بعد از زمان یقین است. این ظهور از این عبارت فهمیده می شود: «من كان على يقين فشك» که «كان» به صیغه ماضی آمده است، من یكون نیامده است لذا ظاهرش در این است که زمان اول یقین داشته است و زمان دوم یقین تبدیل به شک شده است. می دانید در قاعده استصحاب زمان یقین و شک یکی است فقط در قاعده یقین است که زمان یقین قبل از زمان شک است. در استصحاب در یک زمان واحد یقین و شک داریم اما در قاعده یقین اول یقین داریم و بعد یقین زائل شده و به شک تبدیل می شود. پس ظهور اول این است که زمان یقین قبل از زمان شک است که این ظهور به نفع قاعده یقین می شود. «من كان على يقين فشك». عمده این ظهور را از «كان» فهمیده اند که به صیغه ماضی آمده است و خود «فاء» هم دلالت دارد. در استصحاب شخص علی یقین است و در قاعده یقین علی یقین بود لذا این ظهور با قاعده یقین می سازد.

مناقشة المرحوم الصدر: أن هذا التعبير في الإستصحاب بلحاظ سبق المتيقن، عرفی.

مرحوم صدر این ظهور را قبول نکرده اند گفته اند در استصحاب خصوصیتی است که این خصوصیت باعث می شود که این تعبیر در مورد استصحاب درست و عرفی باشد آن خصوصیت چیست؟ آن خصوصیت این است که در استصحاب، زمان متیقن قبل از زمان مشکوک است نه زمان یقین بلکه زمان متیقن به عبارت دیگر در استصحاب یقین به حدوث تعلق گرفته است و شک به بقاء تعلق گرفته است و همین حدوث و بقاء که متیقن و مشکوک ما باشد و تقدم و تأخر در زمان متیقن و مشکوک، این مصحح است که گفته شود: «من كان على يقين فشك» بگوید: «كنت على يقين من عدالة زيد فشككت في عدالته» و مراد استصحاب باشد این استعمال عرفی و بلا عنایت است. لذا این تعبیر در مورد استصحاب هم کاملاً عرفی است و هیچگونه عنایتی در آن نمی باشد

لذا با هر دو می سازد. پس قائلیم که ظهور در سبق زمانی دارد اما نه سبق زمانی یقین، با سبق زمانی یقین و متیقن هر دو می سازد. در قاعده یقین سبق یقین است و در قاعده استصحاب سبق متیقن است.

ان قلت:

من کان علی یقین فشک، «من»، من شرطیه است که معنای ماضی را منقلب به مضارع می کند.

قلت:

ارتکاز لغوی ما می گوید که معنای «من کان علی یقین» عبارت است از کسی که بر یقین بود نه کسی که بر یقین است.

این جواب ایشان را پذیرفتیم. لذا این ظهور را قبول نکردیم و این ظهور تمام نمی باشد باید ببینیم دیگر ظهورات تمام است یا خیر.

الظهور الثانی: ظهور فی وحدة متعلق یقین و الشک و هی فی قاعدة یقین.

ظهور دومی که ادعا شده است که این هم به نفع قاعده یقین است. و این ظهور عبارت است ظهور در وحدت متعلق یقین و شک است. در قاعده یقین می دانید متعلق یقین و شک یکی است اما در قاعده استصحاب متعلق یقین و شک دو تاست در استصحاب یقین به حدوث شیء تعلق می گیرد و شک تعلق می گیرد به بقاء شیء مثلاً یقین دارم به عدالت زید در روز شنبه و شک می کنم در عدالت زید در روز یکشنبه بخلاف قاعده یقین که متعلق یقین و شک یکی است و هر دو متعلقشان عدالت زید در روز شنبه است. پس این ظهور در وحدت متعلق یقین و شک است و این وحدت را ما در قاعده یقین داریم نه قاعده استصحاب که یقین تعلق گرفته است به حدوث و شک تعلق گرفته است به بقاء.

مناقشة: أن متعلقهما فی الإستصحاب أيضا واحد ذاتا.

از این ظهور جواب داده شده است. گفته شده است در روایت اصلا اشاره ای به متعلق نشده است اشاره ای به متیقن و مشکوک نشده است بلکه اگر بود «اذا شک فی نفس ما تیقن به» این ظهورش در وحدت متعلق یقین و شک فی جمیع الجهات بود و مختص به قاعده یقین می شد اما در روایت این نیامده است در روایت هر زمان کلمه یقین و شک آمده است متعلق آن ذکر نشده است: «من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه ان الشک لا ینقض الیقین» در همه این یقینهای ذکر شده اشاره ای به متعلق یقین نشده است. لذا اگر وحدت در ذات داشته باشند منهای زمان، باز این اطلاقات عرفی است یعنی من در اصل عدالت شک داشتم و باز در همین عدالت بقائا شک داشتم وقتی متعلق حذف شد کافی است که متعلق در ذات یکی باشد و لو در زمان وحدت نداشته باشند این تعبیر عرفی است.

ما در استصحاب می گوئیم که متیقن و مشکوک ذاتا یکی می باشند و در زمان دو تا می باشند و این یقین و شک به خاطر اختلاف در زمان با هم جمع می شوند. لذا در اینجا چون متعلق ذکر نشده است می سازد که ذاتا و زمانا یکی باشد یا ذاتا فقط یکی باشند لذا این ظهور هم به نفع قاعده یقین نمی باشد در هر دو قاعده وحدت است در استصحاب ذاتا وحدت است و در قاعده یقین ذاتا و زمانا وحدت است. این جواب را ما قبول کردیم لذا ظهور دوم را هم قبول نکردیم.

الظهور الثالث من المرحوم الخوئی: فلیمض علی یقینه ظاهر فی فعلیه الیقین و لا تكون إلا فی الإستصحاب.

ظهور سوم، از مرحوم آقای خوئی است ایشان فرمودند که یک جمله ای در این عبارت است که ظهور در قاعده استصحاب دارد: «فلیمض علی یقینه» از این معلوم می شود که در زمان حکم ظاهری و در آن زمانی که شک دارد، یقینش فعلی است چرا که امضاء کند بنا بگذارد بر یقین از این فهمیده می شود که باید در زمان شک و در زمان این تعبد یقین فعلی داشته باشد از این که در این زمان شک و حکم ظاهری باید یقین

فعلی داشته باشد فقط با قاعده استصحاب می سازد نه قاعده یقین چرا که در قاعده یقین، در ظرف شک و تعبد یقین فعلی ندارد.^۱

مناقشة المرحوم الصدر: هذه العبارة تدل على فعلية اليقين و لو في زمانه لا على اليقين بالفعل.

مرحوم صدر این کلام را قبول نکردند. ایشان گفته اند: «فلیمض علی یقینه» یعنی در ظرف شک، یقین است اما نه به اعتبار زمان شک بلکه به اعتبار زمان خودش فعلی است که زمان گذشته بود و فرض یقین شده است. «فلمیض علی یقینه» تعبد به یقین فعلی است اما لازم نمی باشد که در زمان شک، یقین فعلی باشد فقط کافی است که فرض وجودش شود: «فلیمض علی یقینه» یعنی بنا را بر یقین بگذارند. کدام یقین؟ یقینی که داشت و فعلی بود و فرض وجود آن شده است می دانید که استعمال مشتق به لحاظ ظرف تلبسش استعمال حقیقی است مثلاً می گوید من دیروز زید را دیدم و دیروز که دیدم قائم بود اما امروز جالس است اگر بگوییم رأیت امس آن زیداً قائم این مجازی است؟! مشخص است که حقیقی است و لو به لحاظ الیوم جالس است و قائم نمی باشد. مرحوم آقای صدر می فرمایند که عنوان باید به لحاظ ظرف فعلی باشد نه آنکه در آن زمان بالفعل باشد ما به لحاظ ظرف فعلیت جمله را بکار ببریم یا بگوییم باید در آن زمان بالفعل باشد وقتی می گوید: «فلمیض علی یقینه» فرض وجود برای یقینش شده است آن یقینی که موجود بود بر آن یقین بنا بگذارند نه بر یقینی که موجود است لذا ظهور در فعلیت یقین ندارد بلکه ظهور دارد که یقین فعلی باید باشد اعم از اینکه بالفعل باشد یا قبلاً فعلی بوده است.

إمض یعنی این. گفته الان بنا بگذار اما بر کدام یقین؟ می تواند یقین سابق باشد لازم نمی باشد که یقین، الان فعلی باشد. و هر دو استعمال هم حقیقت است و بلا عنایه است.

^۱ مصباح الأصول ج ۳ ص ۷۸.

پس بنابراین مرحوم صدر فرمایش مرحوم خوئی را قبول نکرده اند. به عبارت دیگر گفته اند که ظهور بر فعلیت دارد اما بر بالفعل بودن دلالت ندارد.

مناقشة فی کلام المرحوم الصدر: فی کلامه تهافتاً لأنه قال فی «فابن علی یقین» ظاهر فی الیقین بالفعل و لا فرق بین «فابن علی یقین» و «فلیمض علی یقینه» و لکن کلامه ههنا صحیح.

اشکالی بر فرمایش مرحوم صدر است که تهافتی در کلام ایشان است که ایشان وقتی رسیده بودند به «فابن علی یقین» این کلامی که در اینجا گفته اند را در مورد «فابن علی یقین» قبول نکرده اند، در آنجا گفته اند ظهور در فعلی بودن یقین دارد گفته اند که از این «فابن علی یقین» فهمیده می شود که یقین باید بالفعل باشد اما به «فلیمض علی یقینه» که رسیده اند گفته اند که ظهور ندارد در اینکه باید یقین بالفعل باشد و فقط کافی است که فرض وجود شود در حالیکه ظاهراً فرقی بین این دو عبارت: «فابن علی یقین» و «فلیمض علی یقینه» نمی باشد. عبارت ایشان را می خوانیم: «و لکن لا إشکال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السياق كما قلنا فی فعلية یقین حین الشک و الأمر و هو یناسب الیقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن الیقین فیها لیس فعلیاً بل کان فعلیاً قبل الشک»^۱.

این جمله را در مورد «فابن علی یقین» گفته اند. خوب چه فرق بین این دو جمله است؟! اگر در «فابن علی یقینه» ظهور در بالفعل دارد در فلیمض علی یقینه هم اینطور است.

البته این اشکال فنی نمی باشد چرا که ممکن است که کلام قبلی ایشان اشتباه بوده است و کلام ایشان الان درست باشد فقط تنبیهی بود که این ظهور خیلی روشن نمی باشد.

^۱ بحوث فی علم الأصول؛ ج ۶؛ ص ۸۶، صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول - قم، چاپ: سوم، ۱۴۱۷ ق.

اما فرمایش مرحوم صدر را در اینجا قبول کردیم که «فلیمض علی یقینه» و «فابن علی الیقین» ظهور در یقین استصحابی ندارد گفته است بر یقینش بنا بگذارد خوب کدام یقین؟ با هر دو یقین می سازد یقین فعلی و یقین بالفعل. لذا اگر امام علیه السلام می فرمودند: «فابن علی یقینه السابق» این استعمال، استعمالی حقیقی عرفی است بدون هیچگونه عنایتی.

الظهور الرابع و هو المختار: «فان الشک لا ینقض الیقین» فإن النقض ظاهر فی معاصرة الیقین و الشک و هی فی الإستصحاب فقط.

ظهور چهارم این است که در عبارت دارد: «فان الشک لا ینقض الیقین» شک مبطل و ناقض یقین نمی باشد، شک عادم یقین نمی باشد، یقین را نمی تواند از بین ببرد. ما ها معتقدیم این جمله اگر نگوییم نص در معاصرت است ظهور در معاصرت بین یقین و شک دارد. «فان الشک لا ینقض الیقین» این ظهور دارد که این یقین و شک با هم معاصر هستند و این معاصرت بین شک و یقین فقط در قاعده استصحاب است. پس سه ظهور قبلی را قبول نکردیم && یا با هر دو می ساخت اما ظهور چهارم را قبول کردیم. این عبارت: «فان الشک لا ینقض الیقین» ظهور در استصحاب دارد.

ان قلت:

این تعبیر که تعبیر تکوینی است نه تعبدی.

قلت:

بله انسان می تواند از تعبیر تکوینی استفاده کند برای تعبد. مثلاً می گوید شما ید ما هستید که تعبیر تکوینی است ولی مراد تعبد است یعنی شما کمک کار ما هستید. یا می گوید شما سر ما هستید یعنی رئیس ما هستید.

لذا ما با توجه به ذیلش «فان الشک لا ینقض الیقین» از نقض این را فهمیدیم که این دو شک و یقین معاصرند. لذا قبول داریم که این روایت دال بر قاعده استصحاب است اولاً و تعمیم دارد ثانیاً فقط تنها مشکل که دارد مشکل سندی است اما در حد

استفاضه می تواند به ما کمک کند لذا فرمایش مرحوم خوئی را قبول کردیم اما به فقره «فان الشک لا ینقض الیقین» نه فقره «فلیمض علی یقینه».

هذا تمام الکلام فی الروایة الخامسة.

الروایة السادسة: مکاتبة القاسانی.

این علی بن محمد قاسانی از اصحاب امام هادی علیه السلام است:

۱۳۳۵۱-۱۳-۲ و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّقَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ- أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ- هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَا وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَا.^۳

قاسان یعنی کاشان.

مراد از «یوم یشک فیهِ من رمضان» قاعدتا دو روز است روز اول که شک است که از شعبان است یا رمضان و روز آخر که شک است که از رمضان است یا شوال.

«صم للروية» مال اول رمضان است یعنی اگر هلال رمضان را رویت کرد و «افطر للروية» مال آخر رمضان است یعنی وقتی هلال ماه شوال را رویت کردی.

وجه الإستدلال: «الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ».

«الیقین لا یدخل فیهِ الشک» شک و یقین متضاد می باشند وقتی شک داخل یقین می شود یقین زائل می شود و از بین می رود به عبارت دیگر یعنی الیقین لا یعدمه الشک، الیقین لا یبطله الشک، الیقین لا ینقضه الشک. این هم قسمتی است که استدلال شده است برای دلالت این حدیث بر قاعده استصحاب این خودش هم به صورت کبری

^۱ سه شنبه ۹۸/۰۲/۰۳.

^۲ (۸) - التهذيب ۴ - ۱۵۹ - ۴۴۵، والاستبصار ۲ - ۶۴ - ۲۱۰.

^۳ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

است و مورد خاصی نمی باشد چون که امام علیه السلام ابتدائاً فرمودند و بعد تطبیق کردند و اینطور نمی باشد که گفته شود اختصاص دارد به ماه رمضان.

مناقشة سندية: هذه الرواية ضعيفة لعلي بن محمد القاساني.

سند این روایت ضعیف است و ضعف از ناحیه «علی بن محمد قاسانی» است که توثیق خاصی ندارد بلکه نقل شده است که «احمد بن محمد بن عیسی علیه السلام» غمض فیه و مرحوم شیخ هم در کتاب رجالش وقتی گفته است از اصحاب امام هادی علیه السلام است گفته است ضعیف است و تضعیفش هم کرده است. لذا توثیقی ندارد ضمن اینکه تضعیف مائی از احمد بن محمد بن عیسی علیه السلام و تضعیفی از جناب شیخ علیه السلام دارد. پس سندا، سند منقحی ندارد.

مناقشة دلالية من المرحوم الآخوند: أن المراجعة لروايات الباب، يوجد اليقين فينا بأن المراد منهما، اليقين و الشك بدخول و خروج شهر رمضان.

اما در دلالتش مرحوم آخوند در کفایه تحت عنوان «ربما يقال» اشکال کرده است و لکن اشکال را رد نکرد است که یا اشکال را پذیرفته است یا حداقل مردود بوده است.^۱ اشکال ایشان این است که ایشان گفته اند که اگر به روایات این باب مراجعه کنیم اگر شما مراجعه کنید به کتاب صاحب وسائل برای فقیه قطع حاصل می شود که مراد از یقین و شک یقین و شک به دخول رمضان و یقین و شک به خروج رمضان است یعنی موضوع وجوب صوم، یقین به دخول رمضان است و موضوع وجوب افطار، یقین به خروج رمضان است و هیچ ربطی به قاعده استصحاب و $\&\&$ قاعده یقین ندارد. پس معنایش این است که صوم بر کسی واجب است که یقین دارد که رمضان داخل شده است و افطار بر کسی واجب است چون روز اول شوال، صومش واجب نمی باشد^۲ لذا

^۱ کفایه ص ۳۹۷.

^۲ استاد اینطور فرمودند و لکن ظاهراً انسب این است که گفته شود روزه اش حرام می باشد لذا باید افطار کند. (فقیر).

باید افطار کند، افطار بر کسی واجب است که برایش یقین حاصل شود به خروج و اتمام ماه رمضان. لذا مراد از یقین، یقین به دخول و خروج رمضان است این دو یقین یکی موضوع وجوب روزه و یکی موضوع وجوب افطار است. این را مرحوم آخوند در کفایه در تحت عنوان «ربما يقال» گفته اند و اشکال هم نکرده اند یا پذیرفته اند و یا مردود بوده اند.

رد المناقشة من المرحوم الصدر: هذا الكلام خلاف للظاهر بوجهين:

مرحوم صدر اشکال کرده اند. ایشان اشکال کرده اند به اینکه این فرمایشی که ایشان گفته اند خلاف ظاهر است جداً. چرا؟ به دو وجه:

الوجه الأول: أين القرينة التي تدل على أن المراد منهما، ما قلت؟

وجه اول چرا یقین را حمل کرده اند به یقین به دخول و خروج رمضان؟ کدام قرینه در کلام بوده است که اینطور گفته اند؟ می گوید سوال کردم از یوم الشک و امام علیه السلام فرمودند: «الیقین لا یدخل فیہ الشک» خصوصاً اینکه سوال و جواب در کتابت بوده است حالا در مشافهه خیلی وقتها اعتماد می کنیم به کلام متکلم اما در مکاتبه استقلال بیشتری دارد. ظهور «الیقین» در جنس یقین است یعنی هر یقینی لا یدخل فیہ الشک و صم للرویه و افطر للرویه متفرع بر این قاعده است یعنی تا یقین پیدا نکردی لازم نمی باشد روزه بگیری استصحاب می گوید که شعبان باقی است و تا یقین پیدا نکردی لازم نمی باشد که افطار کنی استصحاب می گوید که رمضان باقی است. پس اشکال اول این است که به جای اینکه «الیقین» را جنس یقین بگیرد و متعلقی برای آن ذکر نکنند، حمل بر یقین به دخول و خروج رمضان می کنند؟ از کجا می گویند مراد از یقین، یقین به دخول و خروج است؟

الوجه الثانی:

نکته دوم: این کلمه: «لا یدخل فیہ الشک» است که اینطور که شما معنا کردید معنای این عبارت این طور می شود: «الیقین لا یلحقه الشک فی الحکم» شک حکم

یقین را ندارد این طبق معنای شما است. یعنی شک در حکم به یقین ملحق نمی شود خوب این خیلی خلاف ظاهر است مثل اینکه بگویید: «الماء لا یدخل فیه التراب» و مراد این باشد یعنی خاک حکم آب را در مطهریت ندارد اگر کسی می خواهد بگوید که خاک مثل ماء مطهر نمی باشد بگوید که «الماء لا یدخل فیه التراب». این خیلی خلاف ظاهر است در حالیکه باید اینطور معنا کنیم که «الیقین لا یبطله الشک» یعنی یقین تا شک در آن رود، یقین از بین می رود. یقین اعتقادی است که داخل آن شکی نمی باشد چرا که اعتقاد تارة همراه با شک است و تارة بدون شک است. اگر در اعتقاد شک داخل شد یا می شود ظن یا اطمینان اما اگر شک در آن نباشد می شود یقین و قطع. پس یقین تا شک در آن می رود، زائل می شود اعتقاد همراه با شک یقین نمی باشد یا ظن است یا اطمینان. «الیقین لا یدخل فیه الشک» کنایه از این است که «الیقین یبطله و یعدمه و ینقضه الشک».

لذا بنابراین مراد شما از «الیقین لا یدخل فیه الشک» این می شود «الیقین لا یلحقه الشک فی الحکم» این خیلی خلاف ظاهر است اما طبق معنایی که ما می کنیم یعنی شک مزیل یقین است و از آنجا که شک یقین را زائل می کند این کلام امام علیه السلام کنایه از این است که لا تنقض یقینک بالشک، لا تبطل یقینک بالشک، لا تُعدم یقینک بالشک.

لذا ظهوری در این روایت نمی باشد که یقین و شک را حمل کنیم بر یقین و شک به دخول یا خروج رمضان. بله اگر گفته بود: «اکرم العلماء» و بعد گفت: «العلماء لا یدخل فیه زید» این درست است که زید از علماء، حکم این علماء را در وجوب اکرام ندارد.

آیا اینکه در مقام بیان اینکه یقین حکم شک را ندارد بگوییم: «الیقین لا یدخل فیه الشک» این عرفی است؟! لذا لا یدخله فیه الشک یعنی شک داخل نمی شود چرا که اگر شک بیاید یقین از بین می رود یعنی لا تبطل و لا تعدم یقینک بالشک کنایه از تعبد است یعنی این جمله خبریه کنایه از یک جمله انشائی است که لا تنقض و لا تبطل و لا

تعدم یقینک بالشک. تعبد می کند به بقاء یقین اما چون به یقین، طریقی نظر شده است تعبد به بقاء متیقن است.

لذا این مطلب که ظهور به یقین دخول و خروج رمضان دارد این خیر درست نمی باشد.

اما اینکه گفتید که اگر به روایات باب مراجعه کنیم یقین برای ما حاصل می شود که مراد از یقین و شک، یقین و شک به دخول و خروج شهر رمضان است، ایشان می گوید که ما یک روایت هم در باب صوم نداریم که کلمه یقین در آن باشد داریم صم للرویه و افطر للرویه اما روایتی در باب رمضان که یقین به دخول و خروج آمده باشد که ما به مناسبت این روایات، این روایت را هم به این صورت که شما گفتید، معنا کنیم نیامده است.

لذا الیقین لا یدخل فیہ الشک «ال» آن ظهور در جنس دارد و اشاره دارد به افراد یقین، یعنی یقین، شک در آن داخل نمی شود که کنایه از این است که یقینت را با شک نقض نکن وقتی یقین داری به یقینت عمل کن نه به شک.^۱

این فرمایش مرحوم صدر که ما هم قبول کردیم که مراد از «الیقین لا یدخل فیہ الشک» این است که «الیقین لا ینقض بالشک لا یعدم بالشک و لا یبطل بالشک» لذا قبول کردیم که دال بر استصحاب است حال این را مرحوم صدر از مرکوزیت قاعده استصحاب فهمیده اند و ما از معاصرت بین یقین و شک چرا که ظاهر روایت این است که یقین موجود است و تعمیم هم دارد اما تنها مشکلی که دارد مشکل سندی است. این روایت ربطی به قاعده یقین ندارد چرا که ظهور در این دارد که در ظرف شک یقین موجود است.

اشکال دیگر این است که اصلاً موضوع وجوب صوم و افطار، یقین به دخول و خروج رمضان نمی باشد خود آیه شریفه می فرماید: «من شهد منکم الشهر فلیصمه» هر

^۱ مباحث ج ۵ ص ۱۵۷.

کسی که شهر رمضان را درک می کند روزه بگیرد اختصاص به اول و وسط و آخر رمضان ندارد ما در ماه رمضان باید روزه بگیریم که حقیقت روزه امساک از طلوع تا غروب است ما لازم نمی باشد که روز آخر ماه رمضان را روزه بگیریم که بگوییم که آیا یقین دارم که رمضان خارج شده است یا خیر. الان نمی دانم شهر رمضان باقی است یا زائل است؟ استصحاب می گوید رمضان باقی است آیه شریفه چه می گوید؟ «من شهد منکم الشهر فليصمه» هر کسی درک کرده است شهر رمضان را باید روزه بگیرد من الان درک کردم بالتعبد لذا باید روزه بگیرم. روزه چیست؟ عبارت است از امساک از طلوع و غروب موضوع این وجوب را به استصحاب احراز کردم مراد از صم للرویه و افطر للرویه هم این است که هر زمان شهر رمضان را احراز کردی. یعنی تا احراز شد وظیفه ات است اما اگر احراز نشد معذوری اما معنایش این نمی باشد که موضوع احراز است خیر موضوع شهر رمضان است و احراز در تنجز نقش دارد. اما نه در فعلیت آیه شریفه دارد من شهد منکم الشهر فليصمه الان نمی دانم شهر رمضان است استصحاب می گوید شهر رمضان است دیگر روز اول و آخر ندارد کلاً در ماه رمضان به عدد طلوع و غروبها روزه داریم یعنی به عدد طلوعهایی که داریم باید از طلوعش تا غروبش امساک کنیم. موضوع شهر رمضان است لذا اگر شک کردم که الان رمضان است یا خیر، استصحاب می گوید شعبان است یعنی موضوع رمضان در مورد تو نیست. لذا استصحاب بقاء شعبان نمی باشد چرا که موضوع وجوب صوم، شهر رمضان است نه عدم شهر شعبان و اگر هم بخواهیم با استصحاب بقاء شعبان اثبات کنیم، عدم دخول شهر رمضان را می شود اصل مثبت لذا استصحاب عدم دخول رمضان را داریم در اول و استصحاب بقاء رمضان را داریم در آخر و آیه شریفه هم می گوید: «فمن شهد منکم الشهر فليصمه» لذا اگر در وسط رمضان یک روز از رمضان را روزه نگرفتیم به این وظیفه و تکلیف در همان روز عمل نکردیم چرا که «فمن شهد» انحلالی است به عدد روزها ما «من شهد» داریم اما روز مهم نمی باشد از باب اینکه روز اتفاقاً با طلوع فجر مقارن است.

در واقع مرحوم آخوند می گفتند که موضوع وجوب صوم، یقین به دخول شهر است یعنی حکم رفته است روی موضوع محرز اما مرحوم صدر می گویند که موضوع خود شهر است یعنی حکم رفته است روی موضوع موجود نه محرز.^۱

لذا این روایت را هم دلالتش را پذیرفتیم.

الروایة السابعة: صحیح عبد الله بن سنان.

روایت هفتم: صحیح عبد الله بن سنان است.

۴۳۴۸ - ۱ - ۲ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَزُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسَهُ.^۳

دقت کنید از اینکه عبد الله بن سنان می گوید: «سأل ابی ابا عبد الله و انا حاضر» مشخص می شود که خود عبد الله بن سنان شاهد کلمات امام علیه السلام بوده اند لذا دیگر لازم نمی باشد بررسی کنیم که سنان که پدر عبد الله بن سنان است، ثقه بوده است یا خیر چرا که عبد الله خودش در مجلس بوده است.

وجه الاستدلال: کلام الإمام علیه السلام: « فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسَهُ ».

امام علیه السلام فرمودند که تو نمی دانی که طاهر بوده است یا خیر که اشکال شود که این روایت مورد قاعده طهارت است بلکه فرمودند که تو وقتی عاریه کردی علم به طهارت

^۱ این پاراگراف متعلق است به (ت ب ک اج اس مد ۹۸/۰۲/۰۴).

^۲ (۲) - التهذيب ۲ - ۳۶۱ - ۱۴۹۵، والاستبصار ۱ - ۳۹۲ - ۱۴۹۷.

^۳ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

داشتی فَإِنَّكَ أَعْرَتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسُهُ. در اینجا چون حالت سابقه اخذ شده است ناظر به قاعده طهارت نمی باشد.

مناقشة: دلت على الإستصحاب و لكن المشكل فى احراز التعميم.

این روایت دلالتش بر استصحاب تمام است اما مشکلش در تعمیمش است موردش طهارت است نمی شود استفاده عموم کرد در تمام موارد یقین و شک.

ان قلت:

بعضی گفته اند تعمیم را می توان استفاده کرد چرا؟ چون که امام علیه السلام که این قاعده را فرمودند در مقام تعلیل فرمودند یعنی این جمله را به عنوان دلیل حکم ذکر کردند اول فرمودند که لازم به غسل نمی باشد و بعد فرمودند: «فانک اعرتة و هو طاهر...» فاء در اینجا فاء التعلیل است.

قلت:

چون در مقام تعلیل فرمودند این احتمالش است که ناظر به یک قاعده کلی باشد خصوصاً اگر این فرمایش را قبول کنیم که کلاً استصحاب یک امر مرکوز عرفی است و آن ارتکاز کمک می کند در استفاده تعمیم اما اگر آن مرکوزیت را قبول نکردیم یا در آن تردید کردیم تعمیمش مشکل دارد یعنی از مواردی است که نمی دانیم تعمیم دارد یا خیر در این موارد بعضی اوقات انسان فکر می کند و برای او علم حاصل می شود به تعمیم و بعد دوباره فکر می کند و سریع این علم زائل می شود و بعد دوباره علم به تعمیم می آید و دوباره زائل می شود. اگر این ارتکاز باشد از این تعلیل می توان عمومیت را فهمید و الا به صرف تعلیل نمی توان تعمیم را استفاده کرد چرا که گفتیم عمومیت تعلیل به اندازه علت است مثل این تعلیل می ماند که گفته است: «لا تشرب الخمر لانه مسکر مایع» در اینجا فقط می توانیم تعمیم دهیم به تمام مسکرات مایع نه همه مسکرات لذا دیگر نمی توان از آن استفاده کرد که هر مسکری حرام است.

الرواية الثامنة: موثقة عمار.

روایت آخر و روایت هشتمی که استدلال شده است بر اعتبار استصحاب، موثقۀ عمار است. در این روایت داریم:

۴۱۹۵-۴-۲ 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.^۳

این عبارت: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»، مراد از این نظافت، طهارت است ما در فقه سه طهارت داریم: طهارت واقعی، یک طهارت ظاهری که موضوع آن شک در وجود طهارت واقعی است و یک طهارت ظاهری استصحابی که موضوع آن شک در بقاء طهارت واقعی است. این سه طهارت را داریم که می‌گوییم طهارت واقعی و طهارت ظاهریه و طهارت استصحابیه اگر شک کردیم در وجود طهارت واقعی می‌شود طهارت ظاهریه و اگر شک در بقاء طهارت واقعی کردیم می‌شود طهارت ظاهریه استصحابیه. معنای طهارت ظاهریه چیست همان بحثی است که در حقیقت حکم ظاهری گفته شده است.

وجه الإستدلال: صدرها دالة على الطهارة الظاهرية و ذيلها دالة على الطهارة الإستصحابية.

ما سه طهارت را داریم طهارت واقعی و طهارت ظاهریه و طهارت ظاهریه استصحابیه «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» کدام از این سه طهارت را می‌گوید؟ طهارت واقعی؟ طهارت ظاهریه؟ طهارت استصحابیه؟ به کدام ناظر است؟ احتمالات در این روایت هفت احتمال است:

^۱ چهارشنبه ۹۸/۰۲/۰۴.

^۲ (۴) - التهذيب ۱ - ۲۸۴ - ۸۳۲.

^۳ وسائل الشيعة؛ ج ۳؛ ص ۴۶۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱- طهارت واقعیه.

۲- طهارت ظاهریه.

۳- طهارت استصحابیه و احتمالات دیگر از ترکیب دوتا یا سه تای اینها از هم به دست می آید:

۴- طهارت واقعیه و ظاهریه.

۵- طهارت ظاهریه و استصحابیه.

۶- طهارت واقعیه و استصحابیه.

۷- مجموع سه طهارت واقعیه و ظاهریه و استصحابیه.

پس مجموع احتمالات، هفت احتمال است که در این هفت تا، در چهارتای آنها طهارت استصحابیه است، احتمال اینکه مراد طهارت استصحابیه باشد فقط. مراد طهارت واقعیه و استصحابیه باشد و مراد طهارت ظاهریه و استصحابیه باشد. و مراد هر سه طهارت باشد. پس سه احتمال را کنار می گذاریم و به چهار احتمالی که گفته شد می پردازیم. دقت کنید اظهر از این چهارتا احتمال، این احتمال است که مراد از طهارت در این روایت، هم طهارت ظاهریه باشد و هم طهارت استصحابیه. لذا شش احتمال دیگر را کنار می گذاریم و به اظهر می پردازیم. وقتی به این روایت می پردازیم روشن می شود که این وجه اظهریت چه می باشد؟ پس اظهر این احتمالات این است که این روایت دال بر دو طهارت است: طهارت ظاهریه و طهارت استصحابیه.

دلالت این روایت بر این دو طهارت، چگونه است؟ این روایت در صدر دو جمله دارد: یک جمله: « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ » و یک جمله « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ » که جمله دوم ماست.

گفته اند در « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ » طهارت ظاهریه فهمیده می شود چرا؟ چون در جمله دوم دارد « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ » حتی تعلم، کل شیئی را قید می زند می شود: « کل شیئی لا تعلم انه قدر فهو نظیف » می شود طهارت ظاهریه. پس « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ » دال بر طهارت

ظاهریه است «شیء» در جمله اول، قیدی ندارد اما «حتی تعلم» قیدش می زند می شود «کل شیء لا تعلم انه قدر فهو نظیف» تا اینجا می شود طهارت ظاهریه چرا که در موضوع آن «عدم العلم به قذارت» اخذ شده است و موضوع احکام ظاهری هم که عدم العلم به حکم واقعی است. اما جمله دوم «حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» دال بر طهارت استصحابیه است، «حتی تعلم انه قدر» می گوید این نظافت مستمرة الی أن تعلم قذارته یعنی آن طهارتی که گفتیم استمرار دارد، تا کی؟ تا زمانی که علم به قذارت حاصل شود. پس از جمله اول استفاده کردیم طهارت ظاهریه را و از جمله دوم طهارت استصحابیه را استفاده کردیم عمده وجهی که استدلال شده است بر اعتبار قاعده استصحاب، این وجه بوده است.

مناقشة: الشک فی بقاء الطهارة الظاهرية لا يحتاج إلى تعبد آخر.

این بیان اشکالش واضح است قطع نظر از این که گفته اند «حتی» دال بر استمرار نمی باشد، اصلاً بقاء طهارت ظاهری دیگر تعبد نمی خواهد دائر مدار وجود موضوع است که موضوع آن شک در طهارت واقعیه است و مادامی که این شک است طهارت ظاهریه هم است اینطور نمی باشد که حدوث طهارت ظاهریه یک تعبد بخواد و بقاء آن هم یک تعبد دیگر بخواد ما دامی که این شک است، طهارت ظاهریه هم است پس این روایت نمی تواند دو تعبد باشد یکی تعبد به طهارت ظاهریه و یک تعبد به استصحاب. طهارت ظاهریه بود و نبودش دائر مدار موضوع آن است که مادامی که باشد این طهارت است خصوصاً اینکه در این روایت اشاره ای به حالت سابقه نشده است و خواهیم گفت یکی از ارکان استصحاب حالت سابقه یا یقین به حالت سابقه است. لذا مفاد این روایت فقط طهارت ظاهریه است. این روایت دلالتش بر استصحاب خصوصاً و عموماً تمام نمی باشد دلالتی بر استصحاب ندارد متأخرین هم کسی این را قبول نکرده است و مرحوم آخوند هم بیانهای متفاوتی دارد.

الحاصل: ثلاثة روايات تدل على الإستصحاب أحديها صحيحة و ثناتها غير صحيحة و الروایتان تؤیدانها.

جمع بندی: هشت روایت خواندیم و سه روایت را گفتیم اصلاً دال بر استصحاب نمی باشد که عبارت بود از: روایت سوم و چهارم و هشتم. پنج روایت باقی ماند دو روایت بر استصحاب به نحو خصوص دال بود و به نحو عموم دلالت نداشت که روایت اول و روایت هفتم بود و هر دو سندش تمام بود. اما روایاتی که دال بر استصحاب بود به نحو عموم سه روایت بود روایت دوم و روایت پنجم و ششم این ها بر استصحاب به نحو عموم دلالت می کرد و در بین این سه روایت، روایت دوم معتبر بود و روایت پنجم و ششم سنداً نا تمام بودند. دلیل ما بر استصحاب مجموع این سه روایت بود که یکی سنداً تمام است و دو تای دیگر سندش تمام نبود موید ما دو روایتی بود که سندش تمام بود که به نحو خصوص دال بر استصحاب بود که یکی دال بر طهارت حدیثی بود و یکی دال بر طهارت خبیثی بود. پس از میان روایات باب، سه روایت به نحو عموم دال بر استصحاب بود که سند یکی تمام و دو تا سندش تمام نبود و دو روایت صحیح هم به خصوص دال بر استصحاب بود پس دلیل ما بر استصحاب مجموع سه روایت بود با دو موید.

استفاضه که دارد سند یکی هم معتبر است و موید هم دارد و به نظر ما این مقدار دلیل، برای تمامیت استصحاب کافی است.

فصل اول در ادله این استصحاب بحث کردیم ببینیم در ذیل این فصل از مجموع این روایات ارکان استصحاب چه می باشد؟

فی أركان الإستصحاب:

ارکان استصحاب چهارتاست:

۱- یکی یقین به وجود.

۲- شک در بقاء.

۳- وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه.

۴- مستصحب در مرحله بقاء دارای اثر عملی باشد.

این چهار رکن را از روایات باب استفاده کردیم.

مراد از ارکان استصحاب، موضوع است یعنی اگر این چهارتا موجود بود در آنجا شارع یک حکم ظاهری دارد به نام استصحاب یک تعبد استصحابی است اگر یکی از این چهارتا مفقود شد ما در آنجا تعبد استصحابی یا استصحاب نداریم چرا که موضوع استصحاب تمام نمی باشد.

وقتی می گوئیم یقین به وجود و شک در بقاء که نتیجه این است که بین یقین و شک باید جمع شود لذا شک ساری نداریم که موضوع قاعده یقین در اینجا تمام باشد. این ارکان اربعه را به ترتیب بررسی می کنیم:

الرکن الأول: الیقین بالوجود.

مشهور بین علماء ما این رکن اول را پذیرفته اند که در استصحاب باید یقین به وجود باشد که تعبیر شده است به یقین به حدوث، حدوث خصوصیتی ندارد چرا که در اعدام ازلی استصحاب را جاری می دانند با اینکه در اعدام ازلی حدوثی در کار نمی باشد و وجود است و مراد از وجودی هم که می گوئیم وجود در عالم واقع است یعنی یقین به تحقق داشته باشیم حالا وجود شیء باشد یا عدم شیء یعنی واقعیت داشتن حال اگر وجود است، وجود و اگر عدم است، عدم یعنی عدم را یقین داشتیم که واقعیتی داشته است یعنی این امر معدوم بوده است یا این شیء موجود بوده است. مهم وجود عدالت است حدوث خصوصیتی ندارد موجود باشد حدوثا یا بقاء.

پس رکن اول استصحاب یقین به وجود شیء است. الان باید یقین داشته باشید به وجود شیء این را از کجا استفاده کردیم؟ به خاطر این که در ادله استصحاب «یقین» اخذ شده است: «لا ینقض الیقین بالشک»، «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک»، «فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ» و این کلمه «یقین» که اخذ می شود ظهور در این دارد که

موضوع است، خود یقین موضوع است یعنی استصحاب را کسی دارد که یقین به وجود داشته باشد. لذا اگر یقین نداشته باشیم، استصحاب هم نداریم. پس باید در من، یقین موجود باشد تا تعبد استصحابی داشته باشم به اضافه سه رکن دیگر.

این استدلال بر رکن اول که گفته اند یقین در ادله اخذ شده است.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الركن الأول، الوجود السابق لا اليقين به لشهادة صحيحة عبد الله بن سنان: «و هو طاهر».

مرحوم صدر با قول مشهور مخالفت کرده است گفته است یقین به وجود صرف طریق است بلکه وجود سابق موضوع استصحاب است همین که شیء در سابق موجود باشد و من شک در بقاء آن موجود داشته باشم، استصحاب دارم. موجود سابق می خواهیم سواء اینکه یقین داشته باشم یا خیر همینکه شک در وجود سابق داشته باشیم، وجود سابق و شک در بقاء آن وجود، این ارکان استصحاب است. مرحوم صدر می گفته اند وجود سابق کافی است. دلیل مرحوم صدر چه بود؟ دلیل صحیح عبد الله بن سنان بود:

۴۳۴۸-۱-۱ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيُرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَزَّتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.^۲

در این روایت داشتیم: « فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ » امام علیه السلام فرمودند: « صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَزَّتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ » نفرمودند که زمانی که عاریه دادی یقین به طهارت داشتی « وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ » یعنی طاهر فی الواقع و لم یستیقین

۱ (۲) - التهذيب ۲ - ۳۶۱ - ۱۴۹۵، والاستبصار ۱ - ۳۹۲ - ۱۴۹۷.

۲ وسائل الشيعة؛ ج ۳؛ ص ۵۲۱، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

آنچه نجسه پس دو رکن استصحاب در کلام امام (ع) آمده است یکی وجود طهارت و رکن دیگر شک در بقاء طهارت است پس رکن اول یقین نمی باشد بلکه وجود سابق است امام (ع) فرمودند: «انت تعلم انه طاهر». این روایت می گوید موضوع وجود سابق است نه اینکه موضوع یقین به وجود است این وجود اصلا متعلق هیچ علم و ظنی نباشد اشکالی ندارد همینکه وجود سابقی باشد و شک در آن وجود سابق باشد می شود استصحاب مثلا ثقه خبر دارد که سابقا طاهر بود و ظن به خلاف هم داریم - و ما می گوئیم رکن اول یقین شخصی است - در اینجا مرحوم صدر می فرمایند که استصحاب داریم به مفاد این صحیح عبد الله بن سنان. لذا در نظر مرحوم صدر اگر اماره قائم شد بر حالت سابقه کفایت می کند ایشان ملاک را واقع گرفته ست مثل اینکه آنچه که حرام است خمر واقعی نه خمر معلوم در اینجا هم اینطور است. ایشان می گوید وجود سابق و شک لاحق در بقاء، ارکان استصحاب است نه یقین به وجود و شک در بقاء.

این بیان مرحوم صدر وقتی جمع کرده است بین این صحیح عبد الله و سایر روایت گفته است یقین در دیگر روایات، طریقی محض است در حالیکه دیگران موضوعی طریقی گرفته اند. مثل اینکه مولا می گوید که اگر دانستی این خمر است اجتناب کن در آنجا علم طریقی است اما موضوع حرمت شرب، خود خمر است نه خمر معلوم، لذا ایشان رکن اول را از یقین به وجود سابق تغییر داده است.

مناقشه:

با این فرمایش موافق نمی باشیم زیرا:

أولاً: عبارة «ليس ينبغي» في الروايات الباب تدل على أن الموضوع نفس اليقین.

اگر می گوئیم یقین به وجود یا حدوث موضوع است صرفا به خاطر اخذش در لسان روایات نمی باشد در روایات با کلمه «لیس ینبغی» آمده است این «لیس ینبغی»

تناسب با خود یقین دارد نه متیقن «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» چون یقین را کنار شک می گذارد، این کلام را می گوید چرا که یقین امر مستحکم و مبین است به خلاف شک که امری است غیر مستحکم و غیر مبین و حضرت می فرمایند که انسان چطور یقین را با شک جا به جا می کند لذا می گوید: «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» از این تعبیر «لیس ینبغی» استفاده می شود که التفات و توجه حضرت، به نفس یقین است نه صرف حالت سابقه با قطع نظر از یقین «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک». لذا ظهور در این روایات در موضوعیت یقین، صرف اخذ این یقین نمی باشد بلکه اخذ یقین به اضافه این که تعبیر شده است به «لیس ینبغی».

اگر هم گفتیم آن روایت ظهور داشته باشد که حالت سابقه موضوعیت دارد جمع عرف آن این است که بگوییم در آنجا یقین در نظر گرفته شده است نه اینکه از یقین رفع ید کنیم و بگوییم حالت سابقه. اما اینکه ظهور داشته باشد در حالت سابقه خواهیم گفت.

ثانیا: الإشارة إلى یقین السائل، ب«إنک أعرته و هو طاهر» عرفیة.

قول امام علیه السلام که فرمودند: «إنک أعرته اياه و هو طاهر» این تعبیر، یک تعبیر عرفی است یعنی تو علم به طهارت داشتی، برای تو طهارتش معلوم بود لذا بنابراین در آنجا هم ظهورش در این نمی باشد که موضوع حالت سابقه است بلکه «اعرته اياه و هو طاهر» تعبیر از این است که طهارتش برای تو معلوم بود به خصوص دو نکته در روایت آمده است که این دو نکته باعث می شود این ظهور روشنتر باشد:

النکته الأولى: قول الإمام علیه السلام: «و لم یستیقن أنه نجسه».

یکی اینکه بلافاصله امام علیه السلام فرمودند: «و لم تستیقن أنه نجسه» تو یقین به نجاست پیدا نکردی. پس این «و لم تستیقن انه نجسه» ذیل روایت است نشان می دهد که مراد این است که یقین به طهارت داشتی و یقین به نجاست نداشتی. این یک نکته که امام علیه السلام بلافاصله فرمودند که «و لم یستیقن أنه نجسه».

النکته الثانیة: أن شبهة السائل من النجاسة من ناحیه الذمی و هو من هذه الناحیه متیقن.

نکته دوم این است که اصلاً سوال و شبهه سائل ناظر به شبهه نجاست از ناحیه این ذمی است نه نجاست از سایر جهات می گوید من احتمال می دهم که این ذمی چون شارب الخمر است چون آکل الخنزیر است این لباس من را نجس کرده باشد، یعنی ناظر به سایر نجاسات نمی باشد یعنی وقتی از امام علیه السلام سوال می کند آن احتمالی که در ذهنش است تنجیس از ناحیه ذمی است وقتی ناظر به نجاست از ناحیه ذمی باشد خوب واضح است که این « و إنک اعرتة و هو طاهر » این طهارت در مقابل این تنجیس است و معلوم است که این شخص یقین داشته است که قبل از اینکه به ذمی دهد از ناحیه خمر و خنزیر نجس نشده است.

ان قلت:

در اینکه این سائل و راوی یقین داشته بحثی نمی باشد بلکه بحث در این است که آیا این یقین در حکم امام علیه السلام اثر داشته است یا خیر؟ و اینکه امام علیه السلام یقین را در کلام خودش اخذ نکرده است، این مشخص می شود که این یقین در حکم امام علیه السلام اثر ندارد. معنا ندارد که یقین موضوع باشد و امام علیه السلام آن را در کلامشان نیاورند.

قلت:

اینکه می گوید فرض است یکبار فرض می کنید عالم واقع این است یکبار می گوید که این جمله « و إنک اعرتة إیاه و هو طاهر » ظهور در این دارد که: « و إنک اعرتة و أنت متیقن بطهارته » کدام مراد است؟ این یک تعبیر عرفی است اگر عرفی است یعنی امام و مجیب این یقین را در تقدیر گرفته است و تقدیر مثل تصریح است. اگر این طور تعبیر کردن « إنک اعرتة و هو طاهر » از اینکه متیقن بطهارت بوده است، عرفی باشد، به معنای این است که حضرت یقین را در کلامش اخذ کرده است و تقدیر گرفته است. اگر فهم عرفی از این عبارت: « أعرتة إیاه و هو طاهر »، این باشد: « أعرتة إیاه و أنت متیقن بطهارته » این مشخص می شود که حضرت این یقین را در تقدیر گرفته است و

هیچ فرق نمی کند که تصریح کند یا در تقدیر گرفته باشد. مثل واسئلوا القریه چه اهل ذکر شود یا نشود این ظهور در «واسئلوا اهل القریه» دارد.

لذا فهم عرفی این نمی باشد که موضوع حالت سابقه است بلکه این تعبیر عرفی است و ظهور در این دارد که موضوع یقین به حالت سابقه است.

خواهیم گفت که اگر در آیه شریفه مراد این بود که «اعرته و هو طاهر» یعنی محکوم به طهارت بود به خاطر قاعده طهارت و حالت سابقه طهارت ظاهری بود در اینجا قاعده استصحاب نداریم.

این هم ثانیاً.

ثالثاً: أن الإستصحاب حکم ظاهری و الذی ینظر إلیه فی مقام جعله هو الحالات الذهنی و النفسانی لا الواقع.

این را دقت کنید استصحاب حکم ظاهری است نه واقعی یعنی حکم تنجیزی و تعذیری است و آن چه مناسبت با حکم ظاهری است حالات روانی ما است نه واقع و نفس الامر. واقع و نفس الامر اصلاً با حکم ظاهری تناسبی ندارد بلکه احکام واقعی با این تناسب دارد در حکم ظاهری آنچه متناسب است حالت‌های ذهنی ماست نه حالت‌های نفس الامر و واقعی وقتی شارع می گوید که خمر نجس است خمر واقعی مراد است، احکام واقعی دائماً مربوط به عالم واقع است بر خلاف احکام ظاهری که جهت تنجیزی و تعذیری است که متناسب با حالات نفسی و روانی ماست.^۱

ان قلت:

یقین مد نظر است اما به صورت طریقی.

قلت:

^۱ یکی از مویدات یا دلائلی که باعث می شود بگوییم که این جمع عرفی مرحوم صدر غیر عرفی است این است که آن چند روایت را که در آن یقین اخذ شده است را حمل بر این یک روایت عبد الله بن سنان کرده است در حالیکه باید یک روایت را حمل بر آنها بکنیم اما این یکی را نمی توان به عنوان دلیل گرفت بلکه موید است و مجموع این نکات است که ما را مطمئن می کند که ظهور این روایات در این است که موضوع در این روایات یقین به حدوث است نه خود حدوث حالت سابقه. (ت ب ک فق اس مد ۹۸/۰۲/۰۸).

معنايش اين است که يقين ديگر موضوع نمى باشد و واقع موضوع است در حالیکه در استصحاب، يقين، موضوعى طریقى است.

لذا متناسب با حکم ظاهرى آن علم و يقين ماست و ما هم قائلیم که در استصحاب يقين لازم است اما يقين چیست، متعرض خواهیم شد به زودى. لذا ما قائلیم استصحاب را کسى دارد که يقين داشته باشد لذا اگر شک در عدالت زید در شنبه کردم و بعد شک کردم در بقاء آن عدالت مشکوک که در روز یکشنبه، و فرضاً فی علم الله زید عادل است، آیا من استصحاب عدالت دارم؟! البته مرحوم صدر هم نگفته اند که در اینجا استصحاب دارم به خاطر این که عدالت محرز نمى باشد اما غرض اینکه يقين موضوع است نه حالت سابقه بلکه يقين به حالت سابقه.

ينبغى التنبيه إلى أمور:

در ذیل رکن اول ینبغی ذکر امور:

سه امر را می خواهیم متعرض شوم:

الأمر الأول: الثمرة في هذا الاختلاف: جريان الإستصحاب إذا ثبتت الحالة السابقة بالأمانة في نظر المرحوم الصدر و عدمه إذا لم يثبت.

امر اول در این است که ثمره اختلاف بین این دو قول چه می باشد که ما قائل شویم آنکه رکن است حالت سابقه است یا يقين به حالت سابقه؟ ثمره اش پیدا می شود در جایی که ما به حالت سابقه يقين نداریم اما اماره داریم الان شک داریم در عدالت زید در روز یکشنبه اما يقين به عدالت زید در روز شنبه هم نداریم، ثقه ای خبر داد به عدالت زید در روز شنبه، اگر حالت سابقه موضوع باشد در اینجا من استصحاب دارم در اینجا استصحاب می کنم عدالت زید در روز شنبه را تا یکشنبه و آثار عدالت زید را بار می کنم اما اگر گفتیم موضوع يقين به حالت سابقه است نه حالت سابقه آیا در اینجا استصحاب جاری است یا خیر؟ بعضی خواستند به طریقى استصحاب را جاری کنند و بعضی گفته اند که استصحاب جاری نمى باشد و ما از دسته دوم می باشیم یعنی

اگر ثقه ای خبر داد که زید در روز شنبه عادل بود ما نمی توانیم عدالت زید در روز شنبه را تا روز یکشنبه استصحاب کنیم. چرا که ما قیام اماره را مقام قطع موضوع طریقی قبول نکردیم. گفتیم ادله امارات وافی به این مقدار نمی باشد یعنی شارع می تواند در اماره خود توسعه دهد و محذوری هم ندارد اما این مقدار توسعه را، ادله حجیت اماره ثابت نمی کند چرا که در سیره که دلیل حجیت اماره است، اماره جانشین قطع موضوعی طریقی نمی شود. این یکی از ثمرات است که ما خیلی وقتها حالت سابقه به اماره ثابت شده است نه به یقین.

اما اگر به اصل عملی، حالت سابقه مشخص باشد، چون حالت سابقه محرز نمی باشد، استصحاب جاری نمی شود.^۱

الأمر الثاني: أن اليقين في الإستصحاب جزء الموضوع لا تمامه و الجزء الآخر وجود المتيقن بنكتتين:

امر دوم این است که خوب ما که گفتیم یقین موضوع است یقین به تنهایی موضوع است؟ یا اینکه نه وجود متیقن هم لازم است؟ یعنی یقین و متیقن هر دو لازم است لذا اگر یقین باشد و متیقن نباشد فایده ای ندارد و ما استصحاب نداریم. خوب دقت کنید من یقین داشتم به عدالت زید در روز شنبه و شک داشتم در عدالت زید در روز یکشنبه و استصحاب را جاری کردم. روز دوشنبه فهمیدم زید در روز شنبه عادل نبود یقین من اشتباه بود بلا اشکال از الان به بعد استصحاب ندارم چرا که الان یقین به عدالت ندارم چرا که موضوع استصحاب که یقین باشد در اینجا نیست و این مقدار محل اختلاف نمی باشد. سوال این است که من روز یکشنبه استصحاب داشتم یا خیر؟ می دانم که در روز یکشنبه یقین به عدالت بوده است اما متیقن نبوده است الان می فهمم که استصحاب نداشتم و فقط توهم استصحاب داشتم؟ یا واقعا یکشنبه استصحاب داشتم؟ اگر گفتیم یقین تمام الموضوع است استصحاب داشتم و اگر گفتیم که خیر، یقین جزء الموضوع است و جزء دیگر وجود متیقن است یعنی استصحاب نداشتم.

^۱ این پاراگراف در (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷) آمده است.

ما قائلیم وجود متیقن لازم است به دو نکته:

النکته الأولى: انصراف اليقين و القطع فی الکلام إلى المصیب منهما.

نکته اول این است که یقین و قطع انصراف دارد به فرد مصیب نه اعم از قطع مصیب و خاطی. دقت کنید می گویند که علم در معنای عرفی اش یعنی قطع مصیب اما در قطع و یقین می گویند که معنای عرفی اش اعم است از خاطی و مصیب اما می گویند منصرف است به فرد مصیب. پس معنای عرفی علم یعنی مصیب به خلاف قطع و یقین که یعنی اعم اما منصرف است به فرد مصیب. لذا یک نکته انصراف این قطع و یقین به قطع و یقین مصیب است، قطع و یقین هر زمان گفته می شود منصرف به قطع و یقین مصیب است.^۱

حتی اگر مجمل شود قدر متیقن آن قطع مصیب است لذا ظهور هم در این نداشته باشد مجمل باشد کفایت می کند.^۲

ان قلت:

در بیش از ۵۰ درصد از استصحابها ما یقین نداریم که مستصحب در ظرف استصحاب موجود است.

قلت:

نسبت به حدوثش که قطع داریم و بحث ما در مورد قطع است، مصیب است اما نسبت به بقائش مصیب نمی باشد و این اشکالی ندارد چرا که ما شک داریم نه یقین و بحث ما در یقین است.

^۱ نکته انصراف این است که یقین یک حالتی دارد که واقع نما است و اشاره به واقع دارد، این حیثیت باعث می شود که منصرف به حصه مصیب است (ت ب ک طه اس مد ۹۸/۰۲/۰۸).

^۲ این پاراگراف در (ت ب ک طه اس مد ۹۸/۰۲/۰۸) گفته شده است.

النکته الثانیة: أن فی التعبد بالبقاء، یکون حدوث المتیقن مفروقاً.

نکته دوم این است که استصحاب تعبد به بقاء است، وقتی تعبد به بقاء است حدوث مفروق عنه گرفته شده است، حدوث پیش فرض است از ادله استفاده کردیم که استصحاب تعبد به بقاء است در حد ظاهر دلیل در تعبد به بقاء حدوث مفروض گرفته شده است.

ان قلت:

یقین مفروض الوجود است نه متیقن.

قلت:

یقین که یقیناً حادث است و الان موجود است بلکه حدوث مفروض الوجود است و مفروق عنه. تعبد به بقاء یقین نمی باشد بلکه به بقاء متیقن است لذا متیقن مفروض و مفروق الوجود است لذا در استصحاب که در روز دوشنبه فهمیدم که در روز شنبه عادل نبوده است، می فهمیم توهم استصحاب بوده است، خود استصحاب نبوده است، یقینش واقعاً بود اما متیقنش نبوده است.

پس در جایی که ما یقین داریم بدون متیقن، توهم استصحاب داریم که اثر دارد و اگر متیقن هم باشد، استصحاب داریم.^۱

دقت کنید وقتی که توهم استصحاب بوده است، در آن ظرفی که استصحاب نداشتیم چه اصلی داشتیم؟ خوب عنایت کنید استصحاب یا مومن است یا منجز. در موارد توهم استصحاب اگر استصحاب ما مومن بوده است، ما برائت داشتیم چرا که کما اینکه در آینده می آید خواهیم گفت که دائماً برائت با استصحاب مومن با هم جمع می شوند پس در واقع ما توهم استصحاب داشتیم اما اصل برائت را داشتیم چون برائت با استصحاب مومن علی الدوام جمع می شود.

ان قلت:

^۱ این پاراگراف در (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷) آمده است.

اگر استصحاب مومن بود اما مجرای احتیاط بود چطور می شود؟

قلت:

می گوییم که نمی شود که استصحاب مومن باشد و مجرای احتیاط باشد چرا که ما قائلیم که جعل احتیاط شرعی ثابت نمی باشد حتما احتیاط عقلی است که این احتیاط عقلی را می گوییم.

لذا اگر استصحاب، مومن بود ما براءت را داشتیم^۱ مثل قاعده طهارت و فراغ و تجاوز و خود براءت شرعیه اما اگر استصحاب ما منجز بود مثلاً استصحاب بقاء نجاست بود ما ها از کسانی هستیم که قائلیم استصحاب منجز دائماً با احتیاط عقلیه جمع می شود چرا که ما ها براءت عقلیه را منکریم همیشه در موارد استصحاب مومن، براءت با آن جمع می شود و در موارد استصحاب منجز، احتیاط عقلی با استصحاب جمع می شود لذا در مورد استصحاب منجز، من اصل احتیاط عقلی داشتیم. لذا اگر با آن استصحاب منجز مخالفت کردم و استصحابم توهمی بوده است اما احتیاط عقلی من که توهمی نبوده است لذا یا عاصی هستم یا متجری پس اگر یقین داشتم این ماء سابقاً نجس بوده است و الان شک کردم این ماء طاهر است یا نجس من قاعده طهارت نداریم فقط استصحاب نجاست دارم که منجز است بعد از شرب این ماء فهمیدم این یقینم بی خودی بوده است و سابقاً طاهر بوده است و استصحاب من توهمی بود اما

^۱ البته این طور نمی باشد که در تمام موارد براءت شرعیه داشته باشد بلکه بعضی اوقات منجزی نداریم و این عدم عصیان و تجری به خاطر عدم منجز است نه وجود معذر مثلاً در جایی که من نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه توهم استصحاب داشتم در اینجا اگر نماز را بدون حمد و سوره خواندم و این وجوب حمد و سوره را ترک کردم این ترکش چون همراه با توهم استصحاب بوده است، احتیاط عقلی نمی آید یعنی با این توهم احتیاط عقلی هم می رود و وقتی رفت این شخص در ترک این حمد و سوره می شود معذور و وقتی معذور شد، قاعده لا تعاد این شخص را می گیرد چرا که گفتیم لا تعاد نقص عن عذر را می گیرد. یکی از اثرات دیگر این توهم استصحاب عدم منجزیت احتمال است به این صورت که اگر کسی پیش این شخصی که توهم استصحاب عدالت او را داشتیم زنش را طلاق داد و شخص دیگری آمد با این زن رابطه برقرار کرد، این ازدواج و این طلاق که معصیت نبوده است چرا که طلاق و ازدواج پیش شخص فاسق معصیت نیست، بلکه رابطه معصیت است لذا اگر شخص دیگری آمد با این زن که در واقع شوهر دار است چرا که آن طلاق باطل بوده است چرا که پیش شخصی طلاق داده است، که عدالت او محرز نبوده است، لذا این رابطه می شود رابطه با زن شوهر دار اما معصیتی نکرده است نه از باب اینکه در این رابطه براءت شرعیه دارد خیر، بلکه احتمال منجز نمی باشد لذا تکلیف منجز نداریم ضمن اینکه علی القول به براءت عقلیه یعنی قبح عقاب بلا بیان ما براءت عقلیه هم داریم درست است که گفتیم که در این موارد آبرویی شارع جعل احتیاط کرده است، چون در اینجا توهم استصحاب بوده است، شارع در اینجا احتیاط شرعیه ندارد لذا براءت عقلیه داریم (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۲/۰۷).

قاعده طهارت هم نداشتیم چرا که در جریان استصحاب ما یقین و متیقن می خواهیم اما در عدم جریان قاعده طهارت نفس یقین به نجاست کافی است دیگر یقین و متیقن نمی خواهیم لذا اگر فهمیدم این یقین من بی خود بوده است و در واقع طاهر بوده است می فهمم که در آنجا نه قاعده استصحاب داشتم و نه قاعده طهارت چرا قاعده طهارت نداشتیم؟ چرا یقین به نجاست حالت سابقه آن داشتم چرا استصحاب نجاست نداشتیم؟ چرا که متیقن نداشتیم یعنی فهمیدم که در واقع طاهر بوده است. اما یک احتیاط عقلی من داشتم من عقلاً باید احتیاط می کردم وقتی عقلاً باید احتیاط کنم و ماء را شرب کردم یا عاصی هستم اگر در واقع نجس باشد و یا من متجری هستم اگر در واقع طاهر باشد.

ان قلت:

در آن زمان که برائت یا احتیاط عقلیه داشتید، موضوع برائت و احتیاط عقلی موجود نبوده است.

قلت:

موضوع آنها بوده است چرا که موضوع آنها شک است اعم از اینکه حالت سابقه آنها معلوم باشد یا نباشد فرق بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت این است شما وقتی شک می کنید که این نجس است یا طاهر و حالت سابقه آن طهارت بوده است شما در اینجا دو اصل دارید یکی طهارت و یکی هم استصحاب طهارت هر دو اصل با هم جاری می شود. اما اگر شک دارید که این ماء طاهر است یا نجس و سابقاً نجس بوده است و تا این یقین به نجاست برای شما حاصل می شود دیگر شما قاعده طهارت ندارید و لو در واقع نجس نبوده است و طاهر بوده است اما قاعده استصحاب زمانی دارید که سابق آن نجس هم بوده است یعنی علاوه بر یقین، متیقن هم می خواهید اما اگر سابقاً نجس هم نبوده است، قاعده استصحاب هم ندارید.

اما در احتیاط عقلی: وقتی که یقین دارید که سابقا نجس بوده است یا در واقع نجس است که استصحاب نجاست دارید و یا در واقع طاهر است که توهم استصحاب را دارید اما در دو حالت احتیاط عقلی را دارید.

عقلا باید احتیاط کنید معلق بود بر عدم ترخیص، نه بر عدم تنجیز.

عقل می گوید که همین شک کردید که نجس است باید احتیاط کنید و فرض کردیم که کل شیء طاهر با یقین به نجاست سابق جاری نمی شود.
ان قلت:

مگر علت عدم جریان قاعده طهارت، حکومت قاعده استصحاب نبود خوب الان فهمیدیم که قاعده استصحاب نداشتیم لذا قاعده طهارت بر می گردد.
قلت:

از دلیل استصحاب که حاکم بر دلیل قاعده طهارت است، نمی فهمیم که کسی که یقین و متیقن با هم دارد، قاعده طهارت ندارد بلکه از دلیل استصحاب می فهمیم که کسی که یقین دارد و لو متیقن نباشد، دیگر قاعده طهارت ندارد.

پس بنابراین در رکنیت استصحاب هم یقین لازم است و هم متیقن اما عدم جریان طهارت و براءت به وجود یقین منجز است یعنی یقین استصحابی در جایی که منجز است مثل یقین به نجاست این مایع. و این را هم بعدا توضیح خواهیم داد که چرا در عدم جریان قاعده طهارت یقین به وجود منجز کفایت می کند و وجود متیقن لازم نمی باشد.

این امر دوم.

الأمر الثالث فی المراد من «الیقین»: العلم الجامع بین القطع و الإطمینان به نکتین:

امر سوم در این است که مراد از یقینی که موضوع استصحاب است و رکن است چیست؟ آیا یقینی است که در معنای اصطلاحی مراد است؟ در معنای اصطلاحی علم اصول یعنی قطع یعنی باید حالت سابقه مقطوع برای ما باشد؟ یا اینکه یقین جامع بین قطع و اطمینان است؟ یعنی اگر ما به حالت سابقه اطمینان داشتیم و قطع نداشتیم اینجا موضوع استصحاب تمام است؟ یا این که لازم است حتما قطع داشته باشیم و قاطع به حالت سابقه باشیم؟

ادعای ما این است که یقینی که در استصحاب اخذ شده است، جامع بین قطع و اطمینان است اگر قطع یا اطمینان به حالت سابقه داشتید و شک کردید در بقاء این حالت سابقه موضوع استصحاب تمام است. وجه این که موضوع را جامع بین قطع و اطمینان گرفتیم چیست؟ دو نکته است:

النکته الأولى: نحتمل أن معناه العرفی هو الجامع إحتمالاً قویاً.

نکته اول این است که احتمال قوی دادیم معنای عرفی یقین جامع باشد درست است که معنای اصطلاحی یقین یعنی قطع اما معنای عرفی معلوم نمی باشد که با معنای اصطلاحی یکی باشد یقین یا به معنای ایقان و آرامش است یا به معنای وضوح است که هر دو با اطمینان می سازد لذا به احتمال قوی معنای یقین جامع بین قطع و اطمینان است البته به این مطمئن نمی باشیم اما احتمال قوی می دهیم و مجموع دو نکته به خصوص نکته دوم کافی است و موجب اطمینان می شود که یقین در روایت را حمل کنیم بر جامع بین قطع و اطمینان.

النکته الثانیة: الیقین فی غایة الندرة خصوصا فی الموضوعات.

نکته دوم این است که قطع خیلی قلیل الوجود است آنجائیکه مردم می گویند من علم دارم و یا حتی قطع را به کار می برند مرادشان اطمینان است این استعمال عرفی پیدا کرده است و لو این استعمال عرفی در مدلول عرفی اش نمی باشد اما رایج شده است خصوصا در باب موضوعات احکام مثلا در یک کلیاتی می توان قاطع شد مثل اینکه «اجتماع النقیضین محال است» یا «دو در دو می شود چهار» اما در اینکه یقین دارد که وضوء دارد یا یقین داریم که لباسمان طاهر است، که مفاد روایات استصحاب هم بود، کجا انسان یقین دارد که وضوء دارد؟! انسان احتمال می دهد مانعی در اعضاء وضوئی بوده است که باعث شده است قسمتهایی از اعضاء شسته نشود، یا آب را به تمام نقاط اعضاء وضوئی نرسانده است به خصوص در مورد غسل که باید کل بدن با این وسعت شسته شود کجا ما بعد از غسل یقین حاصل می کنیم که همه جا شسته شد؟! کجا یقین داریم هیچ حاجبی نبود و به همه جای بدن آب رسید؟! به خصوص در زمان قدیم که آب کر هم نبوده است این قطع خیلی ندرتش بیشتر می شود. نوعا برای ما اطمینان حاصل می شود مگر اینکه وسواس داشته باشیم اما قطع خیلی نادر است. اطمینان اعتقادی است که عرف با آن معامله قطع می کند. یا امام علیه السلام فرمودند که تو یقین داشتی که طاهر بوده است و احتمال می دادی که نجاست برخورد کرده باشد اما قبل از طرو نجاست که یقین داشتی که طاهر بوده است خوب در این موضوعات کی قطع به این راحتی حاصل می شود؟! لذا بنابراین یقینی که در روایت آمده است دقیقا به معنای قطع نمی باشد جامع بین قطع و اطمینان است همین که مطمئن شدی، کفایت می کند قطع لازم نمی باشد چرا که در غایت ندرت است به خصوص در موضوعات. البته این اطمینان باید به مرحله ای برسد که با آن معامله قطع کنند اما اگر اینطور نباشد و لو ظن قوی باشد باز کفایت نمی کند. از این تعریف مشخص می شود که مراد ما فقط عامل کمی نمی باشد بلکه عامل کیفی هم در اینکه با این مرحله از احتمال معامله قطع کنند، اثر دارد لذا در بعضی از امور حتی احتمال هشتاد درصد هم اطمینان است و در بعضی موارد مثل امور هامه این احتمال باید خیلی زیاد شود که با آن معامله قطع کنند.

لذا مراد از یقینی که موضوع استصحاب است اعم از قطع و اطمینان است. این رکن اول را قبول کردیم و گفتیم استصحاب در حق کسی جاری می شود که یقین به حدوث حالت سابقه داشته باشد اولاً و این حالت سابقه هم باید وجود داشته باشد یعنی متیقن هم باید موجود باشد ثانیاً و مراد از یقین هم جامع بین قطع و اطمینان است ثالثاً.

البته مشهور فقهاء هم این را قبول دارند اما فقهاء قائلند که یقین یعنی قطع اما قائلند که اماره جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود لذا اطمینان که از امارات است جانشین این قطع می شود اما ما این قائم مقامی را قبول نکردیم اولاً و اطمینان را هم اماره ندانستیم ثانیاً. پس در اینکه اطمینان جایگزین قطع می شود تردیدی نمی باشد و اختلاف در تبیین آن است.

هذا تمام الكلام فی الرکن الأول.

****الرکن الثانی: الشک فی البقاء و فی موضوعیته وجهان:**

رکن دومی که برای استصحاب همه قبول کردند، «شک در بقاء آن حالت سابقه» است. برای اعتبار «شک در بقاء» در موضوع استصحاب دو وجه گفته شده است:

الوجه الأول: أخذها فی الروایات.

وجه اولی که گفته شده است این است که گفته اند این شک در بقاء در روایات اخذ شده است: «لا تنقض الیقین بالشک» گفتیم باید یقین فعلی باشد این یک و شک هم باید فعلی باشد این دو و متعلق یقین و شک هم باید یکی باشد این سه و یقین هم تعلق گرفته باشد به حدوث این چهار پس لا محاله شک تعلق گرفته است به بقاء. با این چهار مقدمه فقط یک فرض می ماند و آن این که شک در بقاء باشد لذا در روایت شک در بقاء اخذ شده است که رکن و موضوع در استصحاب است.

الوجه الثانی: کونها حکما ظاهریّا تدل علی أن موضوعها الشک و کونها الإستصحاب لا قاعدة یقین تدل أنه فی البقاء.

وجه دوم این است که اصلا احتیاج به روایت نداریم اینکه رکن استصحاب شک در بقاء باشد، علی القاعده است یعنی اصلا شک در بقاء، موضوع استصحاب است بدون اینکه احتیاجی به روایت داشته باشیم چرا که استصحاب حکم ظاهری است در هر حکم ظاهری شک موضوعش است یعنی در احکام ظاهریه شک به عنوان موضوع در تمام آنها اخذ شده است و این شک ما از دو حالت خارج نمی باشد یا شک در حدوث یا شک در بقاء پس باید شک باشد چون استصحاب حکم ظاهری است و این شک که می کنید یا شک به حدوث است یا به بقاء است اگر این شک به حدوث برگردد، علماء اسم آن را قاعده یقین گذاشته اند و اگر شک در بقاء باشد این را موضوع برای قاعده استصحاب قرار داده اند.

پس باید شک باشد تا حکم ظاهری معنا پیدا کند و باید این شک به بقاء باشد نه به حدوث چرا که اگر شک به حدوث باشد این می شود قاعده یقین نه قاعده استصحاب.

پس دو وجه ذکر شده است یکی از روایات استفاده می کنیم و در یک وجه هم از یک برهان استفاده می کنیم.

الثمرتان اللتان ذکرهما فی الفرق بین الوجهین:

در اختلاف بین این دو وجه دو ثمره ذکر کرده اند که اگر این دو ثمره درست باشد باید برویم ببینیم کدام وجه درست است اما اگر این دو ثمره نباشد فرق نمی کند که بیان ما کدام باشد و حتی می تواند هر دو باشد:

الثمرة الأولى: على القول بالوجه الثانى تجرى الإستصحاب فى الفرد المردد و بالوجه الأولى لا.

ثمره اولی که گفته اند این است که گفته اند بنا بر وجه اول استصحاب در فرد مردد جاری نمی شود اما بنا بر وجه دوم استصحاب در فرد مردد جاری می شود. فرد مردد در اصطلاح اصولی سه اصطلاح دارد. اگر بخواهیم توضیح دهیم شاید بی جا باشد چرا که اولاً بحث مبسوطی دارد و اینجا نمی توان همه را گفت و ضمن اینکه فرد مردد در تنبیهات استصحاب می آید که در آنجا انشاء الله گفته می شود که دقیقاً این فرد مردد حقیقتش چه می باشد. اما اینجا مراد از فرد مردد، اصطلاح و معنای سوم است.

ابتداءً مثالی برای فرد مردد بزنیم و بعد تطبیق کنیم در اینکه چرا در وجه اول استصحاب جاری نمی شود و در وجه دوم جاری می شود:

من می دانم به هنگام صبح، در مسجد یا زید بود یا عمرو خودم دیدم اما نمی دانم آنی را که دیدم زید بود یا عمرو این علم اجمالی را دارم که یا زید را دیدم یا عمرو را و بعد از چند ساعت زید را در خارج مسجد دیدم الان یقین دارم که اگر آن فردی که صبح در مسجد دیدم، زید بوده است الان قطعاً خارج مسجد است و داخل مسجد قطعاً کسی نمی باشد اما اگر آن فردی که صبح دیدم عمرو بوده است احتمالاً یا قطعاً در داخل مسجد است در هر دو فرض فرقی نمی کند پس آن فردی که در مسجد دیدم اگر زید بوده الان قطعاً داخل مسجد نمی باشد و اگر عمرو بوده است احتمالاً یا قطعاً داخل مسجد است یکبار در ما نحن فیه موضوع تکلیف وجود الانسان فی المسجد می باشد می گویم صبح انسانی در مسجد بود و الان هم است. خوب دقت کنید در ما نحن فیه اصطلاحاً می گویند استصحاب کلی قسم دوم. این انسان مستصحب در این استصحاب کلی قسم دوم، مردد بین دو فرد است که یک فرد آن قطعاً زائل شده است و یک فرد آن قطعاً یا احتمالاً باقی است اما یک دفعه موضوع تکلیف وجود الانسان فی المسجد نمی باشد بلکه ما دو تکلیف داریم که موضوع یکی وجود عمرو در مسجد است و موضوع یکی وجود زید در مسجد است شارع گفته است: «إذا كان زید فی المسجد فتصدق» و

نیز گفته است: «اذا كان عمرو في المسجد فتصدق». خوب استصحاب انسان نمی توانم بکنم چرا که اثری ندارد چرا که «انسان» موضوع تکلیف نمی باشد اما استصحاب زید را نمی توانم کنم چرا که یقین که رکن اول است در اینجا متوفر نمی باشد همینطور در عمرو این استصحاب را ندارم. اما آیا می توانم اشاره ذهنی به آن فرد کنم و بگوییم که آن فردی که در مسجد بود - هر کسی که بود -، الان هم است این استصحاب فرد مرد است استصحاب کلی نمی باشد توضیح کلی آن در تنبیهات استصحاب می آید. پس اشاره ذهنی می کنم به انسانی که در مسجد دیدم که یا زید بود یا عمرو عنوانش را نمی دانم احتمال می دهم که آن انسانی که دیدم زید بوده است و احتمال می دهم عمرو بوده است، اشاره می کنم به آن فردی که صبح دیدم و بقائش را استصحاب می کنم خوب در این استصحاب رکن اول تمام است اما رکن دوم که شک در بقاء است آیا موجود است یا خیر؟ گفته اند اگر رکن دوم را از روایات استفاده کردیم شک در بقاء محرز نمی باشد؟ چرا که من که اشاره می کنم به آن فرد، آن فرد یا زید است یا عمرو اگر زید است که یقین به خروج آن دارم و اگر عمرو بوده است احتمالا یا قطعا باقی است. علی تقدیری که زید باشد شک در بقاء نداریم و یقین به خروج آن دارم و علی تقدیری که عمرو باشد شک در بقاء داریم لذا نتیجه می شود که شک در بقاء که موضوع استصحاب است، محرز نمی شود. لذا از دلیل استصحاب نمی توانم استفاده کنم تعبد به بقاء را.

اما اگر وجه دوم را قبول کردیم استصحاب جاری می شود. خوب دقت کنید در وجه دوم نیامده است که باید این شکی که رکن استصحاب است، شک در بقاء باشد بلکه این وجه می گوید آنی که می خواهیم ما در حکم ظاهری فقط شک است و آن شک هم نباید شک در حدوث باشد چرا که اگر شک در حدوث باشد، می شود قاعده یقین آن فردی را که دیدم در مسجد الان یقین دارم به خروجش؟ خیر. الان یقین دارم به عدم خروجش؟ خیر. پس بنابراین شک دارم و این شک در حدوث نمی باشد و این کافی است که استصحاب جاری شود.

لذا بنا بر وجه اول که روایت باشد، این استصحاب در فرد مردد جاری نمی باشد و اما وجه دوم که یک استدلال عقلی است، استصحاب در فرد مردد جاری است.

مناقشة: لنا الشک بالبقاء وجدانا لأننا لا نقطع بل نحتمل القطع و هذا يجمع مع الشک و على هذا يجرى الأصل حتى على القول الأول.

این ثمره را قبول نکردیم گفتیم حتی اگر وجه اول را قبول کردیم باز استصحاب در فرد مردد جاری است. چرا؟ چون که می گوئیم آن فرد اگر زید باشد قطعاً خارج است و اگر عمرو باشد احتمالاً باقی است پس من احتمال می دهم قطع به خروج آن فرد را، احتمال می دهم قاطع باشم. گفتیم این احتمال قطع با شک جمع می شود آنچه که با شک جمع نمی شود خود قطع است نه احتمال قطع. قطع با شک جمع نمی شود، نمی شود شما هم قاطع به عدالت زید باشید و هم شک در عدالت زید اما اگر احتمال دادید که به عدالت زید قاطعید، این احتمال قطع با شک در عدالت جمع می شود اینجا مغالطه ای شده است بین قطع و احتمال قطع. من بالوجدان شک دارم که آن فردی که صبح دیدم باقی است یا خیر و از آن طرف احتمال می دهم به خروج فردی که دیده ام، قاطع باشم. احتمال قطع با نفس شک جمع می شود آنیکه جمع نمی شود شک است و قطع. لذا ثمره اول را قبول نکردیم چه قائل شویم به وجه اول چه قائل شویم به وجه دوم، استصحاب در فرد مردد جاری است.

پس این ثمره اول ناتمام است.

الثمرة الثانية: جریان الإستصحاب فی المورد الذی لا يعلم تقدم المتیقن علی المشکوک أو تقارنه، علی القول الثانی لا القول الأول.

ثمره دیگری که گفته شده است در قول به یکی از این وجوه این است که گفته شده است جایی که سبق زمانی و تقدم متیقن بر مشکوک محرز نمی باشد یعنی محرز نمی باشد زمان متیقن قبل از زمان مشکوک است یعنی احتمالاً مقدم است و احتمالاً زمان

متیقن با زمان مشکوک یکی است در این موارد بنا بر وجه اول استصحاب جاری نمی شود چون شک در بقاء نداریم و بنا بر قول دوم استصحاب جاری می شود چون شکی داریم که این شک، شک قاعده یقین نمی باشد و لو شک در بقاء هم نمی باشد در قالب مثالی توضیح دهیم: من لباسی دارم و یقین دارم نجس شد یا در ساعت هشت با نجاست برخورد کرده است یا در ساعت نه، قطعاً این لباس نجس شده است یا در ساعت هشت یا در ساعت نه اما اگر در ساعت هشت متنجس شده باشد قبل از ساعت نه طاهر شده است قطعاً. پس من به حدوث نجاست در این لباس یقین دارم اما در ساعت هشت و اما در ساعت نه، از آن طرف شک دارم آیا این لباس ساعت نه طاهر بود یا نجس اگر ساعت هشت با نجس ملاقات کرده است، ساعت نه این لباس طاهر بوده است و اگر ساعت نه با نجس برخورد کرده است، این لباس در ساعت نه نجس بوده است پس شک دارم در ساعت نه این لباس طاهر است یا خیر؟ پس یقین داریم که قطعاً نجس شد اما نمی دانیم این لباس در ساعت نه طاهر بود یا خیر؟ اگر ساعت هشت با نجس ملاقات کرده بود، در ساعت نه طاهر بوده است و اگر در ساعت نه برخورد کرده بود قطعاً در ساعت نه نجس بوده است. در ما نحن فیه زمان متیقن که زمان نجس شدن لباس باشد و زمان مشکوک ساعت نه است احتمالاً. لذا احتمالاً ساعت مشکوک و متیقن یکی است در جایی که در ساعت نه نجس شده باشد، و احتمالاً یکی نمی باشد و زمان متیقن متقدم از زمان مشکوک است اگر در ساعت هشت با نجس برخورد کرده باشد، خوب دقت کنید اگر گفتیم شک در بقاء رکن است و این رکنیت را از روایات استصحاب استظهار کردیم اینجا دیگر استصحاب موضوع ندارد چرا؟ چون من شک در چه دارد؟ شک در نجاست این لباس در ساعت نه. آیا مشکوک بقاء آن متیقن است؟ خیر قطعاً بقاء متیقن نمی باشد چرا که اگر در ساعت هشت نجس شده باشد قطعاً از بین رفته است و اگر ساعت نه با نجس ملاقات کرده است که نجاست ساعت نه نجاست حدوثی است نه بقائی تازه در ساعت نه نجاست در او حادث شده است. پس اگر گفتیم شک در بقاء را استظهار از روایات کردیم اینجا را نمی گیرد چون من شک در نجاست ندارم بلکه شک در حدوث نجاست در ساعت نه دارم چرا که اگر نجاست در ساعت

هشت حادث شده باشد قطعا از بین رفته است و اگر در ساعت نه ایجاد شده باشد ساعت نه ساعت بقاء نجاست نمی باشد بلکه ساعت حدوث نجاست است لذا اگر استظهاری شدیم در اینجا استصحاب جاری نمی گردد اما اگر رکبیت شک در بقاء را از وجه دوم استفاده کردیم در برهان این مقدار نیاز بود که یقین در حدوث داشته باشیم و شک داشته باشیم به شرط این که این شک و یقین، شک و یقین به شک و یقین قاعده یقین بر نگردد و برای حصول این شرط فقط کافی است که این یقین و شک با هم جمع شوند چرا که اگر یقین و شک با هم جمع نشوند می شود قاعده یقین، طبق آن برهان ما باید یقین و شک را طوری فرض کنیم که سر از قاعده یقین در نیامورد برای این که به قاعده یقین بر نگردد کافی است بین یقین و شک معاصرت باشد و در اینجا معاصرت است چرا که من همین الان یقین دارم که نجاست در این ثوب حادث شد و همین الان هم شک دارم در ساعت نه طاهر بود یا خیر؟ پس اگر از روایت استظهار کردیم قاعده استصحاب جاری نمی شود چرا که از روایت استظهار کردیم که شک شما در بقاء باشد و در اینجا من یقین دارم که شک در بقاء ندارم نجاست در ساعت نه یا نیست یا اگر است حدوث نجاست است نه بقاء نجاست اما اگر به برهان استفاده کردم برهان این مقدار را می گفت که باید یقین و شکی فرض شود که به قاعده یقین بر نگردد و برای اینکه این یقین و شک به قاعده یقین بر نگردد کافی است بین یقین و شک معاصرت باشد و همین الان شک و یقین دارم در نجاست و همین الان شک دارم در نجاست این لباس در ساعت نه در اینجا متعلق شک در واقع وجود نجاست یا به تعبیر دیگر حدوث آن نجاست متیقنه در این ساعت است اما مهم این است که به قاعده یقین بر نمی گردد چرا که در برهان ما یک چیز بیشتر نمی خواهیم و آن اینکه این یقین و شک به گونه ای باشد که به قاعده یقین بر نگردد و برای حصول این شرط لازم است که فقط این یقین و شک معاصر باشند خوب من یقین دارم همین الان و شک دارم، یقین دارم به حدوث نجاست در این ثوب و شک داریم در نجاست این ثوب در ساعت نه چون احتمال می دهم آن نجاست یقینی ساعتش نه باشد.

در این مثال شک در این است که آن نجاست متیقن الحدوث الان حادث شده است یا در ساعت هشت.

ان قلت:

خوب می توانیم استصحاب را به گونه ای دیگر فرض کنیم که بر فرض استفاده از روایت هم این استصحاب جاری باشد و آن اینکه بگوییم قبل از ساعت هشت طاهر بود قطعا و در ساعت هشت هم نجس شده باشد دارای اثر نمی باشد چرا که قطعا طاهر شده است و در ساعت نه شک داریم نجس است لذا طهارت قبل از ساعت هشت را استصحاب می کنیم.

قلت:

این استصحاب جاری نمی شود چرا که خواهیم گفت در استصحاب شرط است که باید بین یقین و شک اتصال زمانی باشد یعنی باید یقین پیدا کنم آن متیقن تا زمان شک مستمر باشد و احتمال می دهم ساعت هشت این طهارت از بین رفته باشد.

پس بنابراین در مانحن فیه این یکی از ثمرات این دو اختلاف است اگر به استظهار شک در بقاء را اثبات کردیم اینجا استصحاب جاری نمی شود و اگر از برهان این رکنت را استفاده کردیم اینجا استصحاب جاری می شود.

این ثمره ای است که گفته شده است که ما استظهاری شویم یا برهانی شویم.^۱

^۱ فرق این مثال با مثال ثمره قبلی در این است که در آنجا زمان متیقن قطعا سابق بر زمان مشکوک بود اما در اینجا نمی دانیم که سابق است یا خیر احتمال می دهیم مقارن باشد چرا که احتمال می دهیم ملاقات با این با نجس هم در ساعت نه بوده است و علتش هم این بود که در آنجا زمان متیقن مشخص بود اما در اینجا مشخص نمی باشد در آنجا می دانستیم که در صبح عمرو یا زید قطعا در مسجد بود در اینجا نمی دانیم این متیقن ساعتش هشت بود یا نه و فرق دیگر این که در آنجا دو نفری که در آنها مردد بودیم در یکی از آنها یقین به زوال داشتیم و در یکی دیگر احتمال زوال می دادیم اما در اینجا هر دو مورد یقینی است در اینجا اگر نجاست حاصل شده در ساعت هشت بوده است الان در ساعت نه قطعا طاهر است و اگر نجاست حاصل شده در ساعت نه بوده است ساعت نه قطعا نجس بوده است. و فرق دیگر این است که در آنجا شک داشتیم که یقین داریم یا شک متعلق شک من این بود که نمی دانستم شک هستم یا قاطع اما در اینجا می دانم که در هر دو صورت یقین داریم اما نمی دانم متعلق این یقین من چه می باشد به عبارت دیگر متعلق شک، این است که متعلق یقین من در اینجا چه می باشد یا به عبارت سوم نمی دانم متیقن من کدام است (فقیر).

مناقشة المرحوم الصدر: تجرى حتى على القول الأول لأن في الروايات لا دلالة على أن الشك، الشك في البقاء.

مرحوم صدر این ثمره را قبول نکرده اند گفته اند حتی اگر استظهاری هم بشویم می گوئیم استصحاب در اینجا هم جاری می شود این را فرموده است. بیان ایشان چیست؟ بیان ایشان این است که ایشان می گویند در کدام روایت آمده است که باید شک در بقاء داشته باشیم در روایت آمده باید برای ما یقینی باشد یا یک شیئی که یقینی است، باشد و شکی هم باشد اما نگفته است که این شک باید در بقاء هم باشد، فقط در روایات شک بعد از یقین ذکر شده است در اینجا چون شک بعد از یقین آمده است و چون یقین به حدوث است و شک هم قاعدتا غیر از این یقین است، خوب این دو فرض دارد یک فرض این است که شک در بقاء باشد و یک فرض آن هم ما نحن فیه است که شک در بقاء نمی باشد. پس شک در بقاء در روایت نیامده است ما یک یقین به وجود می خواهیم و شک در آن وجود. لذا روایات استصحاب اینجا را می گیرد در اینجا یقین دارم که نجاستی حادث شده است می دانم این ثوب در صبح در یکی از این دو ساعت با نجاست ملاقات کرده است و بعد شک دارم در نجاست این لباس در ساعت نه و شارع تعبد می کند به نجاست این ثوب در ساعت نه. لذا در ما نحن فیه مرحوم صدر گفته اند یقین داریم به حدوث نجاست در این ثوب و شک دارم در نجاست این ثوب در ساعت نه، الان یقین داریم و همین الان هم شک هم داریم و دلیل می گوید: «لا تنقض اليقين بالشك» می گوید یقین خودت را زائل نکن تو که یقین داری که این ثوب نجس شده است، این یقین خودت را با شک در نجاست در ساعت نه نقض نکن و بگو در ساعت نه هم نجس است. الان که شک می کنیم ممکن است خیلی بعد از ساعت نه باشد اما شک من در نجاست ساعت نه است.

این را مرحوم صدر فرموده اند.^۱

^۱ بحوث ج ۶ ص ۱۱۳.

لنا مناقشتین فی کلامه علیه السلام:

ما با مرحوم صدر موافق نمی باشیم و بر کلام ایشان دو اشکال داریم:

المناقشة الأولى فی کلامه علیه السلام: أن الرواية تدل على أن الشك، هو الشك بالبقاء.

اشکال اول ما این است که ما معتقدیم شک در بقاء از روایت استفاده می شود صرفاً این نمی باشد که شک بعد از یقین ذکر شده است خود شک در بقاء از روایت استفاده می شود به دو نکته ای که از «لا تنقض الیقین بالشک» که در روایت آمده است استفاده می شود:

نکته اولی که از «لا تنقض الیقین بالشک» فهمیده می شود معاصرت یقین و شک است که با این نکته قاعده یقین را هم کنار زدیم.

نکته دومی که استفاده کردیم وحدت متعلق یقین و شک است باید متیقن و مشکوک واحد باشد چرا که اگر متعلق متفاوت باشد نقض بی معنا است باید متعلق یقین و شک یکی باشد تا نقض معنا پیدا کند. ما می دانیم که یقین و شک در یک وقت به یک چیز تعلق بگیرد محال است لذا باید این اختلاف در زمان باشد یا شک به بقاء و یقین به حدوث داریم یا بالعکس یقین به بقاء و شک در حدوث. و این که یقین به بقاء باشد و شک به حدوث این معنا ندارد که شک در حدوث عمرو در مسجد داشته باشید اما یقین به بقاء او در مسجد داشته باشیم فقط یک فرض دارد که یقین به حدوث در مسجد داشته باشید و شک در بقاء او در مسجد داشته باشید لذا از «لا تنقض الیقین بالشک» فهمیدیم که باید این یقین به حدوث و شک به بقاء تعلق گرفته باشد.

از این دو نکته با هم استفاده کردیم^۱ که قاعده استصحاب فقط و فقط مال جایی است که یقین به حدوث و شک در بقاء داریم.

لذا ما که شک در نجاست این ثوب در ساعت نه دارم، من کجا یقین به حدوث و شک در بقاء داشتم؟ بلکه شک من در نجاست این ثوب در ساعت نه بر می گردد به

^۱ چرا که اگر معاصرت نباشد ممکن است که هر دو یقین و شک به حدوث تعلق گرفته باشند.

شک در حدوث این نجاست در ساعت نه. بله می دانم که در یکی از این دو ساعت نجس شده است اما اگر در ساعت هشت نجس شده باشد که اصلاً نجس نمی باشد الان چون علم دارم قبل از ساعت نه طاهر شده است و اگر در ساعت نه این نجاست حادث شده است خوب شک من در نجاست ساعت نه، در حدوث نجاست است نه بقاء نجاست. لذا در این مثال من در هیچ فرضی شک در بقاء نجاست متیقن ندارم در یک فرض که اصلاً شک در نجاست ندارم بلکه علم به طهارت دارم و در یک فرض هم شکی که دارم شک در حدوث است نه شک در بقاء. لذا این که گفته اند که شک در بقاء از روایت استفاده نمی شود این را قبول نکردیم لذا استصحاب در ما نحن فیه طبق نظر اول جاری نمی شود.

مناقشة فی المثال بإشکالین:

این مثال فقهی چه می شود؟

جواب این اشکال:

اولاً: ما احتیاج به استصحاب نداریم چرا که روایات خاصه داریم که اگر در آخر ماه رمضان ماه رویت نشد سی روز، روزه بگیرید و روز سه و یک را اول شوال قرار دهیم اگر استصحاب نبود این روایات کافی است وسائل ج ۱۰ ص ۲۵۲ باب سه از ابواب شهر رمضان.

این بحث علم اجمالی است که یا دیروز اول شوال بوده است یا امروز اگر رمضان بیست و نه روزه بوده است دیروز اول شوال بوده است و اگر سی روزه بوده است امروز اول شوال است.

ثانیاً: این صغرای آن مسئله نمی باشد و این جا استصحاب داریم. اول برگردیم به مثال ما یقین داشتیم یا ساعت هشت لباس نجس شده است یا در ساعت نه طبیعتاً شک

داریم در نجاست این ثوب در ساعت نه چرا که اگر در ساعت هشت نجس شده باشد آن نجاست قطعاً در ساعت نه آن نجاست ساعت هشت زائل شده است و لباس طاهر ه است.

خوب حالا مثال را عوض کنیم یقین داریم این لباس یا در ساعت هشت یا در ساعت نه نجس شده است و شک داریم در طهارت و نجاست ساعت ده، - نه نجاست و طهارت ساعت نه - یعنی چه؟ به این صورت که می‌گوییم اگر ساعت هشت نجس شده است آن نجاست قطعاً بر طرف شده است اما اگر ساعت نه نجس شده است آن نجاست تا ساعت ده قطعاً باقی بوده است، حال اگر شک کردیم در نجاست و طهارت ثوب در ساعت ده نه ساعت نه، اینجا قائلیم استصحاب جاری می‌شود. چرا؟ به خاطر اینکه آن نجاستی که یقیناً حاصل شد احتمال بقائش تا ساعت ده است لعل آن نجاست متیقن، نجاست ساعت نه بوده است که تا ساعت ده باقی مانده است لذا اگر من شک کردم این ثوب ساعت ده طاهر است یا نجس، ما قائلیم بقاء نجاست را تا ساعت ده استصحاب می‌کنیم آن خصوصیت آن مثال بود که می‌گفتیم شک داریم که در ساعت نه طاهر است یا نجس، نه در اینجا من در ساعت ده می‌خواهم با این لباس نماز بخوانم می‌گویم یقیناً این لباس نجس شده است و احتمال می‌دهم آن نجاست باقی مانده باشد چرا که لعل آن نجاست متیقن، نجاست ساعت نه بوده است که باقی است.

ان قلت:

خوب اگر در ساعت هشت نجس شده باشد یعنی اگر آن نجاست متیقن الحدوث، نجاست ساعت هشت باشد، الان قطع دارم به زوالش و دیگری شکی در بقاء آن ندارم که استصحاب جاری شود.

قلت:

خیر من قطع ندارم به نجاست ساعت هشت بلکه احتمال قطع به نجاست در ساعت هشت را می‌دهم که احتمال قطع به نجاست ساعت هشت را می‌دهم که با شک

قابل جمع است۔ نه قطع به نجاست ساعت هشت که با شک جمع نشود۔ احتمال قطع با شک جمع می شود.

فرق این دو مثال این بود که محل شک در مثال اول ساعت نه بود و الان محل شک ساعت ده است خوب استصحاب نجاست ساعت نه را ندارم اما استصحاب عدم نجاست را دارم اگر ساعت هشت از محل ابتلاء خارج شده باشد اما در شک در نجاست در ساعت ده استصحاب نجاست می کنم چون احتمال می دهم آن نجاست معلومه و مقطوعه در ساعت نه حادث شده باشد.

اما در ما نحن فیه اینها فکر می کردند که ما نحن فیه که نمی دانم اول شوال است یا دوم شوال از قبیل آن مثال شک در حدوث نجاست ساعت نه است در حالیکه از قبیل مثال ساعت ده است چون می دانم ماه شوال قطعاً داخل شد چون ماه قمری اول شب است یا پریشست اول شوال بود یا دیشست اگر پریشب اول شوال بود زائل شد قطعاً و اگر دیشب اول شوال بود الان باقی است پس یقین به دخول اول شوال دارم، استصحاب می کنم بقاء اول شوال را که موضوع حرمت صوم و استحباب نماز عید و وجوب زکات فطره است. لذا دقت کنید اگر شک کنم در نجاست ساعت نه استصحاب بقاء نجاست ندارم و اگر شک کنم در نجاست ساعت ده، استصحاب بقاء نجاست را دارم. هر یک روز، بیست و چهار ساعت است و شب جلوتر از روز است در ماههای قمری. اگر دیشب بود باقی است و اگر پریشب بود قطعاً از بین رفته است الان شک می کنم که روز اول است یا خیر؟ روز اول که یقیناً آمد یا پریشب یا دیشب، استصحاب می کنم بقاء روز اول را.

بله اگر در شب شک کند که این شب اول شوال است یا خیر، این از قبیل شک در نجاست ساعت نه است لذا اگر شب موضوع اثر باشد استصحاب بقاء روز اول شوال نمی آید.

دقت کنید این استصحاب فرد معین است نه فرد مردد و نه استصحاب کلی. فرق بین فرد معین و فرد مردد چه می باشد توضیحش می آید انشاء الله در تنبیهات استصحاب.

استصحاب عدم حدوث رمضان در قبل از اینها با هم معارضه می کند و نداریم و فرض ما هم اینجا این است که اصل حاکمی نداریم. لذا هیچ مشکلی در اینجا نمی باشد. نتیجه بحث این شد که یقین به حدوث را نیاز داریم نه حدوث را خلاف للمرحوم صدر و در شک، شک در بقاء را نیاز داریم نه شک در وجود خلافا للمرحوم الصدر هم یقین به حدوث و هم شک در بقاء را می خواهیم لذا اگر شک در نجاست ساعت نه کردیم استصحاب نجاست نداریم چرا که شک در بقاء نداریم و شک ما در نجاست ساعت نه، شک در حدوث است اما در شک در نجاست ساعت ده استصحاب نجاست را داریم چرا که شک ما در نجاست ثوب در ساعت ده، شک در بقاء است. این دو رکن اول.

۱ خلاصه ای از مطالب قبل:

در مبحث استصحاب مقدمه را گفتیم که مقدمه ای را ذکر می کنیم و فصولی. در مقدمه وارد شدیم در حقیقت استصحاب که گفتیم تعبیر مشهور از استصحاب عبارت است از: «التعبد بما کان» یا «التعبد بالحالة السابقة». استصحاب یک اصل عملی است یا به تعبیری یک حکم ظاهری است یا به تعبیر سوم یک حکم طریقی است اما یک اصل عملی شرعی است نه عقلی و عقلائی و در اصول شرعیه گفتیم حقیقت این اصول شرعیه یا بر می گردد به «ترخیص در مخالفت» یا به «ایجاب احتیاط» ما ها در اصول مومنه شرعیه قائلیم که مولا یعنی شارع مقدس به مکلف ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی فعلی داده است و در اصول منجزه شارع واجب کرده است بر مکلف احتیاط را. در کدام موارد؟ در موارد احتمال تکلیف فعلی و کلا هر اصل شرعی یا مومن است

یا منجز است اگر ترخیص باشد می شود اصل مومن و اگر تنجیز باشد می شود اصل منجز و استصحاب گفتیم اصلی است که هم مومن است و هم منجز یعنی به حسب موارد مختلف است اگر حالت سابقه، تکلیف فعلی باشد، شارع در آنجا احتیاط را واجب کرده است و اصل می شود منجز مثل اینکه نمی دانیم این ماء طاهر است یا نجس اما در سابق نجس بوده است شارع در اینجا بر من احتیاط واجب کرده است وقتی تعبد کرده است به بقاء نجاست نتیجه ایجاب احتیاط است که اگر در واقع حرمت فعلی باشد آن حرمت فعلی بر من منجز است و من مستحق عقوبت می باشم و اما اگر حالت سابقه طهارت بوده است و الان نمی دانم این مایع، طاهر است یا نجس شارع تعبد کرده است به طهارت که معنای این تعبد شارع، ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است لذا اگر شرب کردم در این مثال و فی علم الله نجس بود من فعل حرام را مرتکب شدم که شرب نجس باشد و لکن با تأمین و ترخیص از ناحیه شارع من عقلاً دیگر مستحق عقوبت نمی باشم و استحقاقی ندارم بلکه عقوبت من عقلاً قبیح است. این را در مورد استصحاب گفتیم که اصل شرعی است که تارة مرخص و تارة منجز است.

بعد وارد شدیم در دلیل اعتبار استصحاب؟ گفتیم دلیلش در نظر ما منحصر به روایات است فقط ما این اصل شرعی و این حکم ظاهری را از روایات فهمیدیم از کتاب نفهمیدیم روایاتی که متعرض شدیم که گفته شده است دلیل بر استصحاب است، مجموعاً هشت روایت بود که از آنها سه روایت را دلالتش را قبول نکردیم و گفتیم اصلاً دلالتی بر استصحاب ندارد الباقی مانند پنج روایت، نسبت به آن پنج روایت دلالت را قبول کردیم اما در دو تا گفتیم دال بر استصحاب است اما اطلاقی ندارد که شامل شبهات حکیمه شود در علم اصول آنچه برای ما مهم است جریان این استصحاب در شبهات حکیمه است گفتیم از آن پنج روایت دو روایتش اطلاقی ندارد اما آن سه روایت دیگر گفتیم بله آنها دلالت دارد بر استصحاب، یک و اطلاق دارد و شامل شبهات حکیمه می شود، دو. پس از مجموع هشت روایت دلیل ما سه روایت شد آن دو روایت دال بر

جریان استصحاب در شبهات موضوعیه به عنوان موید بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه خوب بود. عمده این روایات سه گانه صحیحیه ثانیه زراره بود که دال بر استصحاب بود و اطلاق هم داشت.

از بحث روایات و دلیل استصحاب فارق شدیم و وارد شدیم در بحث ارکان استصحاب یعنی در ذیل فصل اول ما که دلیلمان روایت بود بینیم از این روایات نسبت به ارکان استصحاب چه استفاده می شود؟ مراد از ارکان استصحاب موضوع استصحاب بود یعنی کجا این استصحاب را داریم کی نداریم؟ کی ما این حکم ظاهری را داریم؟ کدامین مکلف این حکم ظاهری را دارد؟ از این امور تعبیر به ارکان استصحاب کردیم که این ارکان چهارتا بود که اگر اینها در مورد تکلیف مشتبّه یا موضوع تکلیف مشتبّه وجود داشت، استصحاب جاری است و الا نه. این ارکان عبارت بودند از:

یک: یقین به حدوث

دو: شک در بقاء

سه: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه.

چهار: مستصحب در مرحله بقاء باید اثر شرعی داشته باشد.

در رکن اول که عبارت بود از یقین به حدوث ما ها گفتیم استصحاب در حق مکلفی جاری می شود که یقین به حدوث باید داشته باشد. مراد از یقین چه بود؟ یقین گفتیم مراد از آن علم به حدوث است. فرق بین علم و یقین چیست؟ علم دارای دو معناست: یک معنای اصطلاحی و یک معنای عرفی. در معنای اصطلاحی با یقین یکی است سه کلمه داریم که اینها معنای اصطلاح علم اصولشان یکی است: علم، قطع و یقین که هر سه به معنای اعتقاد جزمی است. اما علم یک معنای عرفی هم دارد وقتی گفتیم رکن اول علم به حدوث است، علم به معنای عرفی مراد است نه به معنای اصطلاحی. نسبت بین علم به معنای عرفی با یقین چه می باشد؟ از یک حیث علم، اعم است و از یک حیث یقین اعم است. علم از چه حیثی اعم است؟ یقین یعنی قطع اما

علم به معنای عرفی اعم از قطع و اطمینان است. اما یقین یعنی اعتقاد جزمی یعنی قطع. پس علم در معنای عرفی هم قطع را شامل می شود و هم اطمینان را که از این جهت اعم از یقین است. یقین در معنای عرفی یعنی قطع و اعتقاد جزمی. اما از یک جهت، یقین اعم است یعنی اعتقاد جزمی سواء که مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع. من می گویم یقین به عدالت زید دارم و فرض کنید در واقع زید فاسق است این معنای یقین در معنای خودش استعمال شده است اما علم را در کجا به کار می برید؟ من می دانم زید فاسق است می گویم عمرو یقین به عدالت زید دارد یعنی اعتقاد جزمی دارد اعم از این که این اعتقاد جزمی مطابق باشد یا خیر. اما علم به اعتقادی گفته می شود که مطابق با واقع است وقتی می گویم من علم به عدالت زید دارم یعنی من اعتقادی دارم که مطابق با واقع است لذا در مورد زید فاسق نمی توانم بگویم که عمرو علم دارد به عدالت زید^۱. چرا که فرضاً می دانم که فاسق است و این اعتقاد جزمی او مخالف با واقع است.

اطمینان هم مثل یقین و قطع است و شامل اعتقاد مخالف با واقع هم می شود. ما موضوع و رکن را علم می دانیم و این هم اثر دارد. اثر در کشف خلافها می آید در جایی می آید که یقین و قطع من زائل می شود. من یقین داشتم که زید در شنبه عادل بوده است و در یکشنبه شک در عدالت دارم لذا روز یکشنبه استصحاب دارم؛ در روز دوشنبه فهمیدم که یقین در روز شنبه اشتباه بوده است اگر گفتیم که موضوع استصحاب، یقین است من در روز یکشنبه استصحاب داشتم واقعا و اگر کشف خلاف شود بحث اجزاء پیش می آید اما اگر بگوییم موضوع علم است، می فهمم که من واقعا استصحاب نداشتم بلکه توهم استصحاب داشتم چرا که من در روز یکشنبه قطع به عدالت داشتم اما علم به عدالت نداشتم لذا چون بعد از کشف خلاف من استصحاب نداشتم، دیگر بحث اجزاء نمی آید.

^۱ در فارسی نمی گویم که عمرو می داند که زید عادل است دانستن معادل علم است در فارسی اما می گویم یقین یا قطع دارد که زید عادل است. (ق ک اج اس مد ۹۸/۰۶/۲۶).

پس رکن اول استصحاب، علم است فرق نمی کند اعتقاد جزمی باشد یا غیر جزمی اما باید مطابق با واقع هم باشد. هر قاطعی خودش را عالم می بیند لذا اگر اعتقاد جزمی داشته باشم خلاف واقع، من توهم استصحاب را دارم و شارع نسبت به من واقعا استصحابی ندارد. لذا استصحاب را در نظر ما عالم دارد فقط نه قاطع. اگر من قاطع به عدالت باشم یا مطابق با واقع است یا خیر که اگر مطابق باشد من استصحاب دارم. اما رکن دوم: شک در بقاء بود.

آیا این رکن دوم، شک در وجود است یا شک در بقاء است؟ بعضی گفته اند رکن دوم شک در وجود است بعضی گفته اند شک در بقاء است. فارق بین شک در وجود و بقاء چیست؟ در گذشته در قالب مثال توضیح دادیم که گاهی اوقات ما شک می کنیم در وجود و این شک ما، شک در بقاء نمی باشد.

ما تابع کسانی هستیم که قائلند رکن دوم، شک در بقاء است که وجهش را توضیح دادیم از روایت فهمیدیم که این رکن اول را هم از روایت فهمیدیم. یقین در حدیث را علم معنا کردیم شک در حدیث را هم شک در بقاء معنا کردیم نه شک در حدوث.

تا اینجا با دو رکن استصحاب آشنا شدیم یکی علم به حدوث و یکی شک در بقاء آن حادث.

خیلی وقتها می گوئیم یقین، مراد ما علم است. ما ها شک در وجودی نمی باشیم و شک در بقائی هستیم.

باید یقین به حدوث شیء کنیم و شک کنیم آن حادث باقی است یا خیر تا استصحاب در حق ما جاری شود. این رکن اول و دوم استصحاب.

(الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة.)

رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه است.

مقدمة: فی متعلق یقین و الشک.

وارد این رکن نمی شویم و فقط مقدمه ای را ذکر کنیم در حقیقت قضیه متیقنه و مشکوکه که مراد علماء ما از این دو چه می باشد نه در خصوص استصحاب کلا حقیقت قضیه متیقنه و مشکوکه چیست؟

عند المناطقة: نسبة بین تصور الموضوع و المحمول فی القضية المعقولة.

از واضحات است که یقین و شک^۱ که از حالات نفسانی و روانی است بدون متعلق نمی باشد محال است که یقینی داشته باشیم و متیقن نداشته باشیم، شک باشد و مشکوکی در کار نباشد متعلق یقین و شک را در اصطلاح متیقن و مشکوک بالذات می گویند. این متعلق بالذات هر چیزی می تواند باشد اختلافی بین منطق و اصول است. علماء منطق قائلند که متعلق یقین یک نسبت است در یک قضیه که یا یقین و یا شک به آن تعلق می گیرد. مرادشان از قضیه چه می باشد؟ قضیه انحائی دارد از قضیه ملفوظه گرفته تا قضیه معقوله. فقط قضیه معقوله را می خواهیم توضیح دهیم. قضیه معقوله عبارت است از تصور موضوع و محمول و نسبت بین این دو. شما وقتی این قضیه «الانسان حیوان» را تعقل می کنید، در قوه عاقله و عقل سه چیز ایجاد می شود: «تصور موضوع» که در اینجا انسان باشد، «تصور محمول» که در این قضیه، حیوان باشد و یکی هم «نسبت بین این دو تصور»؛ این مجموعه را «قضیه معقوله» می گویند. پس ما سه چیز داریم: «تصور موضوع»، «تصور محمول» و «نسبت بین این دو تصور»؛ علماء منطق قائلند که در قضیه معقوله متعلق شک و یقین ما آن نسبت است فقط. «العلم ان کان اذعاناً بالنسبة تصدیق و الافتصور»^۲.

^۱ بحث ما در مصداق یقین است نه مفهوم یقین یعنی یقینی که در افق نفس شماسست. یقین به حمل شایع مراد است. (اس مد)

^۲ حاشیه مولی عبد الله.

عند الأصولیین: المفهوم المنتزع من القضية المعقولة.

علمای اصول که جسته و گریخته به این قضیه معقوله پرداخته اند، و بیشتر مرحوم اصفهانی به این مطلب توجه کرده و توضیح داده اند گفته اند که متعلق یقین و شک، یک «مفهوم» است نه یک نسبت. دقت کنید «مفهوم» دائماً عبارت است از صورت عقلی یک شیء «صورة الشیء عند العقل» را مفهوم می گویند. خوب یقین و شک به کدام مفهوم تعلق می گیرد؟ این علماء قائل بودند که ما می توانیم از یک قضیه معقوله مفهوم گیری کنیم از قضیه «زید عادل» می توانیم مفهوم «عدالت زید» را بگیریم یا از قضیه «الانسان حیوان» یک مفهوم بگیریم که «حیوانیت الانسان» باشد. این مفهوم انتزاعی از آن قضیه ی معقوله، متعلق یقین و شک است. قضیه متیقنه و مشکوکه در نزد مناطقه یعنی قضیه ی معقوله ای که «نسبت»ش متعلق یقین و شک است و قضیه متیقنه و مشکوکه عند الاصولیین یعنی قضیه معقوله ای که از آن قضیه مفهوم گیری کردیم که آن مفهوم انتزاعی، متعلق یقین و شک است پس در نظر منطقیین ما دائماً قضیه ای داریم که نسبت آن متعلق یقین و شک است و در نزد اصولیین مفهوم منتزع از قضیه معقوله، متعلق یقین و شک است.

لذا مراد از قضیه متیقنه و مشکوکه مشخص شد. در نظر منطقیین و اصولیین قضیه خودش متعلق یقین و شک واقع نمی شود.

مختارنا فی متعلق یقین و الشک: نفس القضية المتخیلة أو العنوان المتخیل المثیر الیه.

این دو نظر را قبول نکردیم و در جای خودش گفتیم که این دو نظریه را نمی توان قبول کرد نظر ما این است که دائماً ما یک قضیه متخیله ای را داریم همین قضیه «زید عادل» عند التخیل یعنی قضیه متخیله «زید عادل»، همین قضیه «الانسان حیوان» عند تخیل یعنی قضیه متخیله «الانسان حیوان» خود این قضیه متخیله، متعلق یقین و شک است یا اینکه «عنوانی» متعلق یقین و شک است که مشار الیه آن عنوان، مضمون قضیه متخیله است مثل عنوان «عدالت زید» که این عنوان زمانی متعلق یقین و شک ما است

که مشار الیه آن عدالت زید که امری است واقعی نباشد بلکه مشار الیه آن «مضمون قضیه متخیله زید عادل» باشد. پس یقین هم می تواند به «زید عادل متخیل» تعلق گیرد و هم به عنوان متخیل «عدالت زید» تعلق گیرد به شرط این که این عنوان «عدالت زید» اشاره داشته باشد به مضمون قضیه متخیله.

ان قلت:

اگر این موضوع و محمول قضیه، تصور صرف باشد کما اینکه در قضیه معقوله فرمودید و گفتید عبارت است از تصور موضوع و تصور محمول و نسبت بین این دو تصور، خوب این دو تصور عقلی است و تخیلی اصلاً در کار نمی باشد این تخیل را از کجا آوردید؟

قلت:

ما کلاً تصور و صورت عقلی را منکر می باشیم. ما کلاً قائلیم که ما قضیه ای به عنوان قضیه معقوله نداریم و رأساً قوه ای را به نام قوه عاقله در مقابل قوه متخیله منکر می باشیم. لذا اشکال بر ما وارد نمی باشد.^۱

ذی المقدمة: اثبات الرکن الثالث.

^۲ ما در هر یقینی یک قضیه متیقنه داریم. اگر من نسبت به شیئی یقین داشته باشم که یکی از حالات نفسانی است حتماً قضیه متیقنه وجود دارد که اگر مثلاً نسبت به عدالت زید یقین داشته باشم قضیه متیقنه قضیه «زید عادل» است. و همچنین در مورد شک اگر من نسبت به شیئی شک داشته باشم حتماً یک قضیه مشکوکه را داریم مثلاً اگر من شک در عدالت زید داشته باشم قضیه مشکوکه عبارت است: «زید عادل». در ما نحن فیه ما یقین و شک را نیاز داریم در استصحاب چرا که رکن اول یقین به حدوث و

^۱ داخل پراتر که مقدمه ی رکن سوم باشد در جلسه درسی روز سه شنبه ۹۸/۰۲/۱۰ گفته شد که برای اتصال مطلب بنده به این جلسه منتقل کردم.

^۲ دوشنبه ۹۸/۰۶/۲۵.

رکن دوم شک در بقاء است پس حتما در هر استصحابی یک قضیه متیقن داریم و یک قضیه مشکوک. خوب دقت کنید که در رکن دوم گفتیم، در هر استصحابی شک در بقاء نیاز داریم اگر شک در بقاء لازم داشته باشم باید دقیقا قضیه متیقنه و مشکوک یکی باشند یعنی موضوعا و محمولا یکی باشند، چرا؟ اگر یک قضیه نباشند شک در بقاء بی معناست. لذا عبارت اخری «شک در بقاء»، «وحدت قضیه متیقنه و مشکوک» است. تنها فرق بین قضیه متیقنه و مشکوک در عمود زمان است.

پس یکبار دیگر این رکن را جمع بندی کنیم: ما در یقین محتاج قضیه هستیم دائما و در شک هم دائما نیاز به قضیه داریم عقلا ممکن نمی باشد که شک یا یقین داشته باشید و قضیه متیقنه و مشکوک نداشته باشید دائما در هر شک و یقینی ما نیاز به قضیه متیقنه و مشکوک داریم. چون رکن دوم استصحاب شک در بقاء است لا محاله قضیه متیقن و مشکوک شما موضوعا و محمولا باید یکی باشد اگر دو قضیه باشد شک در بقاء بی معنا است اگر قضیه متیقنه «زید عادل» باشد و قضیه مشکوک «عمرو عادل» باشد، دیگر شک در بقاء معنا ندارد چرا که وحدت موضوع در اینجا نمی باشد. اگر قضیه متیقنه «زید عادل» و قضیه مشکوک «زید فقیه» باشد شک در بقاء معنا ندارد چرا که دو قضیه محمولشان یکی نمی باشد. لذا شک در بقاء معنا ندارد الا این که قضیه متیقنه و مشکوک موضوعا و محمولا یکی باشند. لذا گفته اند رکن سوم در واقع رکن مستقلی نمی باشد بلکه استخراج شده است از رکن دوم که عبارت بود از «شک در بقاء» اگر رکن دوم استصحاب شک در بقاء باشد لا محاله باید قضیه متیقنه و مشکوک موضوعا و محمولا یکی باشد. تا این مقدار واضح است اما وقتی می خواستند این رکن سوم را بر امثله فقهیه تطبیق کنند، به مشکل برخورد کرده اند چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه.

الشبهتان اللتان ذکرتا فی تطبیق الرکن الثالث علی الشبهتین:

بینیم این مشکل چه می باشد.

الشبهة الأولى في تطبيقه على الشبهات الموضوعية:

ابتداءً تطبیق در شبهات موضوعیه:

مرحوم شیخ در رسائل این رکن سوم را یک تعبیر دیگری کرده است گفته است در استصحاب معتبر است که ما موضوع را احراز کنیم یعنی بقاء موضوع مستصحاب را احراز کنیم و اگر این را احراز نکردیم استصحاب جاری نمی شود یعنی ایشان از رکن سوم تعبیر کرده اند به «احراز الموضوع». مثالی زده اند گفته اند چوبی است متنجس بعد این چوب را در آتش می سوزانیم و تبدیل می شود به رماد و خاکستر این چوب قبل از سوختن متنجس بود الان سوخت تبدیل به خاکستر شد آیا این خاکستر طاهر است یا متنجس؟ شیخ گفت نمی توانیم نجاست سابق را که نجاست چوب بود استصحاب کنیم چرا؟ چرا که نجاست سابق معروض و موضوع آن چوب بود اما نجاست این رماد علی تقدیر نجاست، موضوع آن رماد و خاکستر است که عرفاً غیر چوب است لذا در این مثال گفته است چون احراز نکردیم بقاء موضوع را، نمی توانیم بقاء نجاست را استصحاب کنیم. نمی توانیم بگوییم این چوب قبل از احراق نجس بود و بعد از احراق هم این چوب نجس است. این فرمایش مرحوم شیخ لذا گفته اند که موضوع باید بقائش احراز شود تا بتوانیم استصحاب کنیم.

بعضی اشکالی بر مرحوم شیخ وارد کردند بعضی گفته اند بعضی موارد است که اصلاً مستصحاب ما موضوع ندارد و بقاء موضوع را احراز نکردیم اما در عین حال شما این استصحاب را جاری می دانید مثل وجود که عارض بر این درخت یا سنگ یا زید است عارض بر ماهیت است این ماهیت است که موجود می شود و می شود زید و می شود این درخت و این ماهیت موجود می شود و می شود این حجر. «ماهیت»، موضوع «وجود» است خود ماهیت موجود به نفس این وجود است زید دیروز موجود بود الان شک می کنیم زید موجود است یا معدوم من استصحاب بقاء وجودش را نمی توانم بکنم چون احراز نکردم بقاء موضوع و این ماهیت را، وجود این ماهیت را احراز نکردم

اگر احراز کردم یعنی موجود است چرا که زید که ماهیت است، موجود به نفس وجود است لذا نمی توانم بقاء موضوع را احراز کنم.

این نقض بر مرحوم شیخ است. شیخ می گفت باید وجود موضوع مستحب، محرز باشد خوب مستصحب ما چیست؟ وجود زید. موضوع و معروض این مستصحب و وجود چه می باشد؟ ماهیت است ماهیت انسان که معروض و موضوع وجود است. خوب من کی احراز کردم بقاء موضوع را در روز بعد؟! من اگر احراز کنم بقاء موضوع را یعنی یقین داریم به وجود زید. چرا؟ چون ماهیت، متحقق و موجود می شود به نفس وجود لذا بنا بر فرمایش شما جناب شیخ این رکنی که گفتیم در اینجا نمی باشد ایشان می فرمودند که ما وقتی می توانیم استصحاب کنیم که موضوع مستصحب بقائش و وجودش خارجا محرز باشد لذا در اینجا دیگر استصحاب جاری نمی شود در حالیکه استصحاب را در وجود هم جاری می کنند.

مرحوم آخوند برای دفع این اشکال تعبیر مرحوم شیخ را اصلاح کرد. مرحوم شیخ چه می گفت؟ مرحوم شیخ می گفت باید احراز شود بقاء موضوع. مرحوم آخوند اصلاح تعبیر کرد گفت: «یعتبر وحدة القضية المتیقنة و مشکوكة» که در این صورت در مثال «زید موجود» اشکال مندفع می شود زید موجود قضیه متیقنه و مشکوک ماست و فقط زمان این دو فرق می کند. قضیه متیقنه عبارت است از: «زید موجود امس» و قضیه مشکوکه ما هم عبارت است از: «زید موجود الیوم». لذا در شبهه موضوعیه اگر بخواهیم از تعبیر شیخ استفاده کنیم به این مشکل بر خورد می کنیم اما تعبیر مرحوم آخوند آن مشکله را برداشت. در مثال رماد هم اشکال حل می شود که قضیه متیقنه عبارت بود از: «هذا الخشب متنجس» و قضیه مشکوکه ما این بود: «هذا الرماد متنجس» وحدت قضیه متیقن و مشکوک نمی باشد لذا استصحاب جاری نمی شود.

لذا این اصلاح تعبیری از مرحوم آخوند شروع شده است برای اینکه آن اشکال در استصحاب «وجود» را دفع کند.^۱

الشبهة الثانية فی تطبیقه علی الشبهات الحکمیة:

اما تطبیق رکن سوم در شبهات حکیمه: مهمترین اشکال در این تطبیق است. در ارتکاز، معنای شبهه موضوعیه و حکمیه روشن است فقط در مثالی ذکر کنیم: تارة شک دارید این ماء طاهر است یا نجس چرا شک دارید؟ چرا که نمی دانید با نجس ملاقات کرد یا خیر؟

تارة هم شک شما به نحو شبهه حکیمه است: این ماء در اثر ملاقات با نجس متغیر شد و بعد زال تغیره بنفسه مثلاً با دم ملاقات کرد و قرمز شد و بعد از مدتی سفید و شفاف شد شک می کنید در طهارت و نجاست این ماء.

در مثال اول شبهه موضوعیه است و در دومی شبهه حکمیه است. الان می خواهیم استصحاب را در این ماء جاری کنیم که قبل از دو روز نجس بود و الان هم بر نجاست خود باقی است؟ گفته شده است که این رکن سوم هیچ وقت در شبهه حکمیه تطبیق نمی شود. چرا؟

به جهت این که شک ما در بقاء همینطوری نمی باشد حتماً یک تغییری و واقعه ای صورت می گیرد که شک می کنیم. گفته شده است که منشأ شک به یکی از این دو امر بر می گردد:

منشأ الشک فی الشبهات الحکمیة يرجع إلى أمرین:

امر اول در این موضوع خصوصیتی بوده است که این خصوصیت قطعاً در این حکم دخیل بوده است و بعد آن خصوصیت زائل شده است اما نمی دانیم بعد از زوال

^۱ فرائد ج ۳ ص ۲۸۹ چهار جلدی، کفایه ص ۴۲۷ چاپ آل البيت.

خصوصیت آن حکمی که به خاطر این خصوصیت آمد باقی است یا خیر؟ لذا دائماً موضوع در قضیه متیقنه و مشکوکه با هم فرق می کند.

تطبیق در مثال:

ماء طاهری داریم بعد در این ماء طاهر قطره ای دم می ریزد و رنگ این ماء قرمز می شود و این ماء، متغیر و متنجس است منشأ تنجس، تغیر ماء است. مثل اینکه دمی در ماء کر ریخت و متغیر شد که مقدار متغیر، متنجس است. این ماء قلیل هم الان متنجس است به خاطر تغیر بعد این تغیر از بین رفت بنفسه. شک می کنم در طهارت. چرا شک می کنم در طهارت؟ چرا که احتمال می دهم منشأ تنجس حدوث تغیر بوده است نه وجود تغیر اگر منشأ نجاست حدوث تغیر بود، این حدوث بوده است پس نجس است و احتمال می دهم که منشأ نجاست وجود تغیر بوده است و الان تغیر نمی باشد لذا طاهر است خوب الان شک در طهارت و نجاست دارم خوب قضیه متیقنه ی من: «الماء المتغیر متنجس» می باشد و قضیه مشکوکه عبارت است از: «الماء الذی زال عنه التغیر متنجس» دیگر موضوعاً وحدتی بین قضیه متیقنه و مشکوکه نمی باشد. موضوعاً دو تا می باشند موضوع یکی «الماء المتغیر» است و موضوع دیگری «الماء الذی زال عنه التغیر» می باشد.

این در امر اول که حدوث یک خصوصیتی در حکم قطعاً موثر است منتها نمی دانیم در بقائش هم موثر است یا خیر اگر حدوث موثر باشد الان آن حکم است و اگر وجود موثر باشد الان آن حکم نمی باشد.

امر دوم: گاهی اوقات این طور است وقتی آن حکم را داشت خصوصیتی را داشت و آن خصوصیت زائل شد و نمی دانم آن حکم مال خصوصیت زائل است یا مال خصوصیت دومی است که باقی است. دقت کنید آن شیئی زمانی که دو خصوصیت داشت، آن حکم را داشت و بعد از رفتن یک خصوصیت شک در حکم می کنیم چرا که شک می کنیم که حکم مال کدام خصوصیت بود؟ خصوصیت زائل یا خصوصیت باقی؟ مثلاً حکم ما حرمت مباشرت با زوجه ای که در ایام عادت است، می باشد. این زوجه

در ایام عادت دو خصوصیت دارد: یکی این که ذات دم است و یکی اینکه ذات الحدث است هم دم دارد و هم حدث حیض را دارد. این مسلم است که مباشرت با زن ذات دم حرام است اما دمش بعد از مدتی زائل شد اما حدث باقی است و این حدث فقط به غسل زائل می شود نه به انقطاع دم. الان نمی دانیم بعد از انقطاع و قبل از اغتسال مباشرت با او حرام است یا خیر؟ قبل از انقطاع این زن دو خصوصیت داشت دم و حدث، اما دم رفت و حدث ماند شک می کنم که مباشرت با او حرام است یا خیر؟ اگر حرمت از ناحیه دم آمده است حرمت رفته است چون دم رفته است و اگر این حرمت از ناحیه حدث آمده است الان هم حدث است پس حرام است. حال برویم سراغ قضیه متیقنه: «المرأة الحائض - یعنی ذات دم - یحرم مباشرته» این قضیه متیقنه، قضیه مشکوکه چه می باشد؟ «المرأة ذات الحدث - نه ذات دم - یحرم مباشرته».

در اینجا کجا وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حفظ شده است؟! به عبارت دیگر اشاره می کنیم به این زن و می گوئیم: «هذا المرأة فی أيام الدم یحرم مباشرته» این قضیه متیقنه ما و بعد دوباره اشاره می کنیم به این زن و می گوئیم: «هذا المرأة فی أيام الحدث تحرم مباشرته» خوب این دو قضیه موضوعا دو تا می باشند موضوع در یکی «المرأة ذات الدم» است و در یکی «المرأة التي ينقطع عنه الدم». در همه شبهات حکمیه دائما قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاتشان دو تاست.^۱

اگر بگوئیم رکن سوم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه است، چرا؟ چون که شک در بقاء صدق کند، این شبهه را چطور باید حل کرد؟ در حالیکه در شبهات حکمیه دائما قضیه متیقنه و مشکوکه با هم فرق می کند. وقتی رکن سوم فرق کند، رکن دوم هم متوفر نمی باشد چرا که گفتیم رکن دوم و سوم در حقیقت یکی است. این شبهه را چطور باید حل کرد؟

^۱ بله، در استصحاب عدم نسخ در آنجا تغییر موضوعی نمی باشد اما در اصطلاح به آن شبهه حکمیه نمی گویند چرا که شبهه حکمیه مال جایی است که استصحاب وجودی باشد. (اول کلاس جلسه بعدی استاد فرمودند).

۱ از این شبهه جوابهایی داده شده است اکتفا می کنیم به جواب مرحوم صدر که شاید بهترین جواب باشد.

جواب المرحوم الصدر لهذه الشبهة فی الشبهات الحکمیة: إن كانت الخصوصية زائلة الموجبة للشك حیثیة تعلیلیة فالموضوع فی القضیتین واحدة فتجری و إن كانت تقييدية فالموضوع فیهما متعددة فلا تجری.

این عبارت مرحوم صدر را از کتاب دروس ج ۲ ص ۶۲۰ در تنظیم جدید دروس و حلقات است، می آوریم:

ایشان در مقام حل این مشکله گفته اند ابتدائاً از مثال تکوینی استفاده کنم و بعد می رویم سراغ احکام و شبهات حکمیة.

مثال التکوینی:

در مثال تکوینی رفته اند سراغ أعراض. در نظر بگیرید که یکی از اعراض مثلاً حرارت است در حرارت ما یک معروض داریم و یک سبب و علت داریم حرارت معروضش جسم است بر این آب و آهن و این سنگ و چوب حرارت عارض می شود. پس معروض حرارت جسم است اما علت و سبب حرارت چیست؟ ایشان گفته اند مثلاً نار یا شمس است یعنی یک جسم زمانی که در مجاروت ناری واقع می شود این حرارت در او ایجاد می شود یا در مقابل تابش خورشید قرار می گیرد این حرارت ایجاد می شود. تعدد این حرارت به تعدد معروض است یا به تعدد سبب؟ می فرمایند به تعدد معروض است بلا اشکال. یک قطعه چوب و ماء را در نظر بگیرید که هر دو معروض حرارت باشند ما دو حرارت داریم حرارت عارض بر این چوب و حرارت عارض بر این ماء پس با تعدد معروض، حرارت هم متعدد شد اما اگر معروض متعدد نشد اما علت و سبب متعدد شد آیا حرارت هم متعدد می شود؟ مثلاً آبی را روی آتش قرار دادیم و رسید به دمای سی درجه و سی درجه حرارت پیدا کرد و دوباره آن را در مقابل آفتاب

قرار دادیم و در سی درجه باقی ماند علت حدوث این حرارت سی درجه، آتش بود و علت بقاء حرارت سی درجه، شمس است که از روی آتش برداشتیم الان حرارت عارض بر این ماء یک حرارت است یا دو حرارت؟ حرارت قبلی مستند به آتش بود و حرارت بقائی مستند به شمس است، آیا این حرارت، یک حرارت ممتد مستمر است یا دو حرارت؟ بلا اشکال یک حرارت ممتد بود اما در ساعت اول، این حرارت مستند به نار و در ساعت دوم، مستند به شمس است.

مثال دیگری: ماشینی با هول دادن زید و عمرو در حال حرکت است. مثلاً این ماشین یک ساعت در حال حرکت است که نیم ساعت اول را زید هول می داد و در نیم ساعت دوم زید با عمرو جایش را تغییر می دهد به طوری که وقفه ای در حرکت ماشین حاصل نمی شود این یک حرکت است یا دو حرکت؟ یک حرکت ممتد است که در نیم ساعت اول مستند به زید و در نیم ساعت دوم مستند به عمرو می باشد. لذا اگر معروض متعدد شود عارض متعدد می شود اما در تعدد سبب و وحدت معروض، عرض متعدد نمی شود.

این را ایشان فرموده است در مثال تکوینی.

مثال اعتباری: احکام شرعی عارض بر اشیاء و افعال.

اما برویم سراغ عرض اعتباری که احکام شرعی باشد مثل نجاست و طهارت و وجوب و حرمت. ایشان مثال را در نجاست که یک حکم شرعی وضعی است که عارض بر اشیاء می شود، تطبیق کرده است. این جسم و آن جسم معروض نجاست می شود این نجاست، علل و اسباب مختلفی دارد تارة منشأ نجاست تغیر است، تارة منشأ نجاست این شیء، ملاقات با نجس است اگر یک شیء نجس را داخل لیوان فرو برید آن ماء لیوان بدون تغیر می شود نجس. علل و اسباب مختلف است. سوال ایشان این است که آیا این نجاست که عارض بر جسم است، تعدد نجاست به تعدد معروض است یا به تعدد سبب؟ معلوم است تعدد نجاست به تعدد معروض است نه تعدد سبب. حالا اگر این ماء نجس باشد حدوثاً به تغیر و بقاءً به ملاقات، این یک نجاست است که

بنابراین آن خصوصیتی که در موضوع عوض شده است آن خصوصیت علت باشد یا به تعبیری آن خصوصیت، حیثیتی تعلیلی است؟ یا خیر دو نجاست است که آن خصوصیت بشود مقوم که اگر مقوم باشد وقتی آن خصوصیت زائل شد در واقع معروض می شود دو تا اما اگر آن خصوصیت علت و حیثیت تعلیلی باشد آن خصوصیت عوض شود، آن حکم عوض نشده است.

در دو مثال ایشان پیاده می کنند:

مثال اول: مثال ماء متغیر.

شما دقت کنید در مثال آبی که متغیر است که معروض نجاست است. خوب حالا این ماء نجس که معروض نجاست است، اگر این تغیر برود آیا موضوع معروض، عوض شده است یا سبب النجاسة از بین رفته است؟ در نظر عرف آن سبب حدوث نجاست^۱ دیگر باقی نمی باشد چرا که عرفا در این مثال واقعا تغیر بما هو تغیر که معروض نجاست واقع نمی شود، خود ماء است که معروض نجاست است چرا که در نظر عرف، تغیر سبب النجاسة است، شرط النجاسة و علة النجاسة است، وقتی تغیر می رود موضوع و معروض متبدل شد یا سبب از بین رفت؟ سبب از بین رفت چرا که نجاست عارض بر ماء می شود نه بر تغیر و ماء هم موجود است. اگر فرض کنید بعد از اینکه تغیر از بین رفت شارع باز حکم کرد به نجاست این ماء این نجاست یک نجاست است یا دو نجاست؟ عرفا یک نجاست مستمره است که از زمان تغیر شروع شده است و تا بعد از تغیر ادامه پیدا کرده است این یک نجاست واحد است که عارض بر این ماء شده است که از زمان تغیر آمد و الان هم ادامه دارد.

مثال دوم: زوال اجتهاد زید.

^۱ بله در احکام اعتباری جعل و اعتبار شارع سبب است اما باید ببینیم شارع چرا که سبب اعتبار کرده است. (هم جلس در جواب

اما چیزهایی است که با رفتن خصوصیت عرفا معروض عوض می شود مثلا حکم ما حجیت فتوای عالم و مجتهد است. می دانید فتوای فقیه و مجتهد حجت است جناب زید مجتهد عالم است این زید اجتهادش زائل شد الان که فتوا می دهد فتوایش حجت است یا خیر؟ شارع می تواند این فتوای را حجت قرار دهد بگوید که قول مجتهد بعد از زوال اجتهاد هم حجت است و فرضا الان عوام است اما چون قبلا مجتهد بوده به احترام آن اجتهاد، فتوایش را برای تو حجت قرار دادم. الان چه چیر زائل شد؟ اجتهاد وقتی می گویند فتوا حجت است چه حجت است؟ عرفا علم و اجتهاد است که در واقع حجت است زید خصوصیت ندارد اگر دیوار و درخت هم مجتهد شود فتوایش حجت است لذا این علم که زائل شد اگر فتوای این شخص بعد از زوال علم حجت باشد و فرضا شارع این فتاوا را حجت قرار داد در اینجا حجیت یک حجیت مستمره است یا دو حجیت؟ عرفا دو حجیت است که معروض یکی مجتهد بود که زائل شد چون فرضا مجتهد نبود و یکی هم حجیتی که موضوعش مجتهدی است که زال عنه الاجتهاد. این خصوصیت اجتهاد را می گوئیم حیثیت تقییدیه یعنی مقوم است یعنی اگر عوض شود موضوع عوض شده است نه اینکه علت و سبب عوض شده است.

مرحوم صدر فرموده است تمام شبهات حکمیه مال جایی است که خصوصیتی زائل می شود که ما شک کنیم آیا آن حکم شرعی باقی است یا خیر. در مثال ماء، تغیر زائل شد و در مثال زن، دم زائل شد. ما باید رجوع کنیم ببینیم آیا آن خصوصیت، حیثیت تعلیلی است که اگر زائل شد می گوئیم استصحاب داریم چرا که موضوع عوض نشده است و فقط سبب عوض شده است و یا اینکه نه آن خصوصیت، یک حیثیت تقییدی است که اگر حیثیت تقییدی باشد استصحاب جاری نمی باشد چرا که در این صورت خصوصیت، مقوم است و موضوع متبدل شده است.

در مثال ماء متغیر، خصوصیت حیثیت تعلیلی دیده می شود لذا استصحاب می گوید آن مائی که تغیر از او زائل شده است، نجس است اما اگر حیثیت تقییدی باشد مثلا ماء نجس تبدیل به بخار شد، خصوصیت مائیت زائل شد و حیثیت بخاریت به

جای آن آمد شک می کنیم بخار نجس است یا خیر؟ در اینجا استصحاب جاری نمی باشد چرا که معروض، عوض شد این بخار آن ماء نمی باشد و آن ماء این بخار نمی باشد به تعدد معروض، تعدد عرض حاصل می شود چه آن عرض از امور تکوینی باشد مثل حرارت و چه از امور اعتباری باشد مثل نجاست. اگر بگوییم در شریعت بخار نجس باشد این دو نجاست است: یکی نجاسة الماء المتغير و یکی نجاسة البخار المنقلب عن الماء المتنجس این نجاست را شارع هم عارض بر ماء کرده است و هم عارض کرده است بر بخار. لذا مرحوم صدر گفته اند باید در شبهات حکمیه برویم سراغ خصوصیت زائله که آیا آن خصوصیت، حیثیت تعلیلی است یا تقییدی است.

بعد مرحوم صدر سوالی را مطرح می کند که از کجا بفهمیم خصوصیت زائله، یک حیثیت تعلیلی است یا یک حیثیت تقییدی است؟ کلام شما که مشکلی را حل نکرد باید بفهمیم خصوصیت زائله، حیثیت تعلیلی است یا تقییدی؟

ابتداءً نظر مشهور را گفته اند و نقد کردند و بعد نظر خودشان را مطرح کرده اند.

نظرية المشهور فی فهم تعليلية أو تقيدية الحيثية: تفهم من لسان دليل الجعل.

مشهور گفته اند باید به دلیل جعل^۱ رجوع کرده که آیا آن خصوصیت را شارع به نحو تعلیل اخذ کرده است یا به نحو تقیید.

ما یک عملية الجعل داریم که تشریع شارع مقدس است که خداوند متعال است که ما هیچگاه این عملية الشریع را ادراک و شعور نکردیم فعل خداوندی است که در آن زمان یا نبودیم و اگر بودیم این جعل در مرآی و منظر ما نبوده است.

یک دلیل جعل^۲ داریم: دلیل جعل کلام معصوم و امام علیه السلام می باشد قائل گفته است باید به روایت رجوع کنیم به دلیل جعل رجوع کنیم و ببینیم چه استفاده می کنیم؟ در

^۱ «جعل» در کلمات مرحوم صدر زیاد به کار برده می شود کلمه خوبی هم نمی باشد که دو معنا دارد: یکبار «عملية الجعل» مراد است و یکی هم «الحکم الکلی» مراد است. در اینجا مراد عملية الجعل است و در بعد از این هم به قرینه باید فهمید مراد کدام است. (هم جلس اس مد).

^۲ البته در اینجا «جعل» به هر دو معنا درست است.

مثال «ماء المتغیر» اگر امام علیه السلام فرموده است: «الماء المتغیر متنجس» از این می فهمیم تغیر حیثیت تقییدی است حکم روی تغیر رفته است و تغیر جزء الموضوع و معروض است و مقوم حکم است. اما اگر گفته است: «الماء اذا تغیر تنجس» این نشان می دهد، معروض نجاست، خود ماء است و تغیر حیثیت تعلیلی و علت و شرط تنجس ماء است.

اگر امام علیه السلام فرمودند: «قلد العالم» می فهمیم که موضوع و معروض حجیت، فتوی العالم است فتوی العالم موضوع و معروض حجیت است اما اگر امام علیه السلام فرمودند: «قلد الانسان اذا كان عالما» می فهمیم معروض حجیت، فتوی انسان است اما سبب و شرط حجیت «کونه عالما» است «کونه مجتهدا» است پس ما در تشخیص اینکه آیا حیثیت تعلیلی یا تقییدی است، باید رجوع کنیم به دلیل جعل ببینیم از دلیل، شرطیت و علیت را می فهمیم یا قیدیت و جزئیت را.

اگر دلیل مجمل بود ما نمی دانیم که این حیثیت تعلیلی است یا تقییدی دیگر وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه محرز نمی شود لذا دیگر استصحاب جاری نمی شود. این قول مشهور در ازاء این سوال.

إشكال المرحوم الصدر على القول المشهور: أن القيود في دليل الجعل للحكم الكلي فلا دخل له في المستصحب الذي هو المجعول أو موضوعه.

بعد مرحوم صدر اشکالی را بر مشهور مطرح می کند: می گوید آن قیود یا آنچه که در جعل اخذ می شود اینها مربوط به حکم کلی است معلوم است هر جاعلی در عملیه الجعل همه مفاهیمی که نیاز دارد در نظر می گیرد مثل تغیر و نجاست و اجتهاد و... و بر اساس اغراض جعل می کند و بعد از جعل، حکم کلی مثل نجاست و حجیت جعل می شود.

اما باید توجه داشت که ما هیچ وقت در استصحاب، استصحاب را به لحاظ حکم کلی جاری نمی کنیم بر اساس موضوع حکم کلی جاری نمی کنیم بلکه ما دائما استصحاب را به لحاظ مجعول و حکم جزئی جاری می کنیم به لحاظ موضوع مجعول جاری می کنیم مثلا نمی گوییم: الماء المتغیر متنجس فهل يكون متنجسا بعد الزوال

اینطور نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم: این ماء قبل از زوال تغیر نجس بود الان همین ماء بعد از زوال تغیر متنجس است یا خیر؟ این چه ربطی به عالم جعل دارد؟! می‌خواهیم در این ماء جزئی ببینیم بعد از زوال تغیر، نجاست باقی است یا خیر؟ می‌خواهیم ببینیم این خصوصیت، حیثیت تقییدی یا تعلیلی بود برای نجاست این ماء نه نجاست ماء کلی. اگر حیثیت تعلیلی باشد همان نجاست قبلی است دلیل استصحاب این را می‌گیرد و اگر حیثیت تقییدی باشد دلیل استصحاب این را نمی‌گیرد. لذا نباید رجوع کنیم به دلیل و اصلاً مهم نمی‌باشد امام (ع) چه می‌فرماید، اگر امام (ع) بفرماید: «الماء المتغیر متنجس بعد از زوال تغیر» استصحاب جاری است و اگر بگوید: «الماء اذا تغیر نجس» این استصحاب بعد از زوال تغیر، جاری است چرا که این خصوصیت حیثیت تعلیلی است اما در تقلید مجتهدی که اجتهاد از او زائل شده است، استصحاب جاری نمی‌باشد چه امام (ع) بفرمایند: «قلد العالم» چه بفرمایند: «قلد الانسان اذا كان عالماً».

نظریة المرحوم الصدر فی فهم تعلیلیة أو تقییدیة الحیثیة: الملاك، فهم العرف.

خوب مرحوم صدر با کدام چشم باید نگاه کنیم؟ نگاه عقلی یا عرفی که ببینیم که این حیثیت تعلیلی است یا تقییدی است؟ اگر از آب کر، یک استکان آب برداریم اگر به نگاه دقی نگاه کنیم این ماء همان ماء نمی‌باشد چرا که مقداری از ماء برداشته شد اما در نظر عرف می‌گوید این همان آب است. عرف وحدت موضوع می‌بیند. لذا دلیل استصحاب می‌آید اما اگر به نگاه دقی نگاه کنیم آن ماء با این ماء فرق می‌کند. لذا باید به کدام نظر نگاه کنیم؟ به نظر عرفی باید نگاه کنیم. دلیل چه می‌باشد؟ دلیل استصحاب ملغی به عرف است نه عقول لذا باید به نگاه عرفی دید که این نقض است یا خیر نه به نگاه عقلی که نقض است یا خیر. وقتی به نگاه عرفی نگاه کردیم در اینجا می‌بینیم این همان است. یعنی باید ببینیم که عرف کجا موضوع را واحد می‌بیند و کجا نمی‌بیند اگر وحدت دید یعنی خصوصیت حیثیت تعلیلی است و اگر واحد ندید مشخص می‌شود

که آن خصوصیت، حیثیت تقییدی است. یعنی مایز بین حیثیت تقییدی و تعلیلی، عدم وحدت و وحدت موضوع در نگاه عرفی است.^۱

حل الشبهة فی ضمن نکات:

حل شبهه طبق نظر مختار و بیان بعضی تعلیقات بر کلام مرحوم صدر در قالب نکات:

النکته الأولى: یجری الإستصحاب دائماً بلحاظ المجهول.

نکته اول این است که منشأ و اصل این شبهه که قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً دو تا است این است که اینها فکر می کردند دائماً استصحاب در شبهات حکمیه به لحاظ حکم کلی یا موضوع حکم کلی جاری می شود اما این را نمی دانستند که حتی در شبهات حکمیه استصحاب دائماً به لحاظ حکم جزئی جاری می شود نه به لحاظ حکم کلی.

توضیح:

احکام شرع دو قسم است:

حکم کلی و حکم جزئی.

احکام شرعی دو قسم است وضعی و تکلیفی که هر کدام به کلی و جزئی تقسیم می شود.

مثال برای حکم کلی وضعی:

حکم کلی مثل «نجاست الدم» که نجاست از احکام وضعیه کلیه است.

حکم جزئی مثل «نجاست هذا الدم» که حکم وضعی شخصی و جزئی است.

^۱ درست است که خطاب تبلیغ ناظر به خطاب جعل است یعنی اینطور نمی باشد که از پیش خودش حکمی را گفته باشد قطعاً جعلی صورت گرفته است اما اگر شارع حکم را به خطابی گفتند که خصوصیت، حیثیت تعلیلی بوده است یا تقییدی لازم نمی باشد که معصوم به گونه ای بیان کند که این فهمیده شود چرا که اگر هم اینطور بیان نکنند می فهمیم که حتماً حکمتی داشته است که این را مجمل بیان کرده است. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

^۲ چهارشنبه ۹۸/۰۶/۲۷.

مثال حکم کلی و جزئی در احکام تکلیفی:

حکم کلی مثل «حرمة شرب الخمر علی المکلف» این یک حکم تکلیفی کلی است.

حکم جزئی مثل «حرمة شرب هذا الخمر علی زید» این حکم تکلیفی جزئی است.

پس احکام شریعت دائماً این دو قسم کلی و جزئی را دارند.

در اصطلاح مرحوم میرزا به احکام کلی «جعل» می گفتند اعم از این که وضعی باشد یا تکلیفی و به احکام جزئی می گفتند «مجعلول» اعم از این که آن حکم جزئی، وضعی باشد یا تکلیفی باشد.

اینها اجمال در مسئله است که توضیح بیشتر در جای خودش.

این را دقت کنید ما در رکن سوم استصحاب گفتیم باید قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً و محمولاً واحد باشند. از آن طرف شبهه را تقسیم می کنند به شبهه حکمیه و موضوعیه. در ذهن آقایان این بوده که در شبهات حکمیه حکم مشکوک، حکم کلی است و در شبهات موضوعیه حکم مشکوک دائماً حکم جزئی است و فکر می کردند که در شبهات حکمیه ما اصل را به لحاظ حکم کلی و در شبهات موضوعیه اصل و استصحاب را به لحاظ حکم جزئی جاری می کنیم و در شبهات حکمیه دائماً قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً دو تاست.

در مثال قبلی می گفتند قضیه متیقنه عبارت است از: «الماء المتغیر متنجس» و قضیه مشکوکه عبارت است از: «الماء الذی زال عنه التغیر متنجس» و موضوع کاملاً دو تاست: «الماء المتغیر» یک موضوع است و «الماء الذی زال عنه التغیر» موضوعی دیگر است. بعد اینها به این مشکله برخورد کرده اند که ما در شبهات حکمیه هیچ گاه وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را نداریم شما هر شبهه حکمیه را به این صورت در نظر بگیرید می بینید که موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه دو تاست در مثال زن حائض موضوع قضیه متیقنه، «المرأة التي لها الدم» بود و موضوع قضیه مشکوکه عبارت است از: «المرأة التي قطع عنه الدم» که با هم فرق می کنند. در شبهات موضوعیه اینطور نمی باشد نمی دانم

این ماء با دم ملاقات کرد یا خیر «هذا الماء طاهر یقیناً امس» و «هذا الماء طاهر احتمالاً الیوم». لذا در شبهات حکمیه دائماً وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه نداشتیم. لذا در ذهن آقایان این بوده است که در شبهات حکمیه استصحاب را به لحاظ جعل و حکم کلی جاری می کنیم نه به لحاظ مجعول.

با توجه به مطالبی که گفته شد، جواب شبهه مشخص می شود:

جواب یک کلمه است فرقی بین شبهه حکیمه و موضوعیه نمی باشد ما دائماً در هر دو شبهه اصل را به لحاظ مجعول جاری می کنیم فقط تنها فرقی که با هم دارند این است که منشأ شک تارة از ناحیه جعل است و تارة منشأ شبهه امور خارجی است یکبار شک می کنم در نجاست، این ماء از دیروز نجس بود و نمی دانم که الان طاهر است یا خیر، نجاست این ماء حکم جزئی است و منشأ شک ما این بوده است که آیا در خارج تطهیر شده است یا خیر اما همین ماء دیروز متغیر بود و الان تغیر زائل شده است نمی دانم این ماء که دیروز نجاست داشت الان هم نجاست دارد یا خیر؟ منشأ شک من عالم جعل است نمی دانم شارع جعل نجاست کرده است برای ماء متغیر حین التغیر یا مطلقاً اما شک من در این ماء جزئی است من استصحاب نجاست را در این ماء که مجعول باشد جاری می کنم نه در جعل. هیچ فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نمی باشد و شک دائماً در تکلیف جزئی و مجعول است و نسبت به این مجعول اصل منجز یا مومن را جاری می کنیم اما شک من در این تکلیف جزئی، تارة ناشی می شود از شک در امور خارجی و تارة ناشی می شود از شک در جعل.

اگر این طور دقت می کردند می فهمیدند که هیچ فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نمی باشد. در شبهه حکمیه هم می گوییم: «هذا الماء متنجس یقیناً امس» و «هذا الماء متنجس احتمالاً الیوم» یعنی نفس این ماء را که جزئی است مورد حکم قرار می دهم بله در حکم کلی قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه موضوعشان فرق می کند اما در حکم جزئی موضوعش هذا الماء است و آن خصوصیت زال عنه التغیر کالحجر فی جنب الانسان است و عرف موضوع را نفس این ماء می دانند.

پس اشتباه آقایان که باعث این شبهه شده است در این بوده است که فکر می کردند در شبهات حکمیه استصحاب به لحاظ حکم کلی جاری می شود و حال اینکه در استصحاب و بقیه اصول عملیه در شبهات حکمیه هم دائماً آن اصل به لحاظ حکم جزئی و مجعول جاری می شود. چرا که تکلیف جزئی است که تنجز و تعذر می پذیرد و غیر تکلیف جزئی هیچ حکمی متصف به تنجز و تعذر نمی شود.

شاهد این است که اینها در قضیه متیقنه می گفتند الماء المتغیر و در قضیه مشکوکه می گفتند الماء الذی زال عنه التغیر و از این تحلیل کردیم که حکم در شبهات حکمیه را حکم کلی می گرفتند.

لذا بین شبهات حکیمه و موضوعیه فرقی نمی باشد و حکم دائماً به لحاظ مجعول است که جاری می شود.

النکته الثانیة: أن الحیثیة التعلیلیة علی نوعین و یفهم نوعها من لسان دلیل الجعل.

نکته دوم این است که عنایت کنید وقتی که یک امری علت شد برای یک حکم این که علت می شود برای یک حکم، ثبوتاً این را به دو نحو می توان تصور کرد:

در عالم ثبوت، یکبار این علت به حدوثه علت است و تارة آن خصوصیت و آن علت بوجوده علت است مثلاً علت تنجس ماء، تغیر است تارة این تغیر به حدوثه علت برای نجاست ماء است یعنی به حدوث تغیر ماء نجس می شود و این نجاست است و لو بعداً این تغیر زائل شود اما گاهی اوقات تغیر، علت تنجس است بوجوده نه به حدوثه یعنی این تنجس جعل می شود مادامی که این تغیر باشد و وقتی تغیر رفت نجاست هم می رود.

این را از کجا می فهمیم؟ از لسان دلیل جعل. اگر دلیل داشته باشد: «الماء اذا تغیر تنجس» از این می فهمیم حدوث تغیر، منشأ برای تنجس است این خطاب دال است که همینکه تغیری در ماء حادث شد ماء متنجس است و لو تغیر زائل شود و می گوید ماء بعد از زوال تغیر هم متنجس است.

(اما اگر خطاب این طور بود: «الماء حين تغیره متنجس» از این خطاب فهمیده می شود که تغیر بوجوده علت است.)^۱

اما اگر خطاب این طور بود: «الماء المتغیر متنجس» این خطاب ظهور در این دارد (که مادامی که این تغیر است، نجاست هم است اما اینکه این تغیر به وجوده علت است یا به حدوثه این خطاب ساکت است لذا در صورت زوال تغیر، نسبت به تنجس این ماء این خطاب ساکت است)^۲ و چیزی نمی گوید می گوید: الماء المتغیر نجس است اما مائی که تغیر از او زائل شد این خطاب نسبت به او ساکت است چرا که از این خطاب نمی توان فهمید که به حدوثه این تغیر، علت است که الان هم نجس باشد یا بوجوده تغیر علت است که الان نجس نباشد.

پس خطاب اول: «الماء اذا تغیر متنجس» در مورد مائی که تغیر از او زائل شده است می گوید ماء نجس است اما در خطاب دوم: «الماء حين تغیره متنجس» در مورد مائی که تغیر از او زائل شده است می گوید، طاهر است اما خطاب سوم: «الماء المتغیر متنجس» نسبت به مائی که تغیر از او زائل شده است، ساکت است. خوب در خطاب اول اگر بعد از زوال تغیر شک کنیم که ماء نجس است یا خیر، نوبت به استصحاب نمی رسد، چرا که «الماء اذا تغیر متنجس» می گوید که ماء بعد از زوال تغیر متنجس است چرا که علت نجاست، حدوث نجاست بوده است که در این ماء حادث شده است اما اگر بعد از زوال تغیر در نجاست و طهارت ماء، شک کردیم و خطاب گفته بود: «الماء حين تغیره متنجس» در اینجا هم نوبت به استصحاب نمی رسد چرا که نفس این خطاب می گوید که تغیر بوجوده علت تنجس است و در اینجا فرض این است که تغیری در کار نمی باشد لذا حکم می کنیم به مفهومه بر طهارت ماء اما اگر خطاب ما «الماء المتغیر نجس» بود چون این خطاب در اینجا که زوال تغیر شده است، ساکت است، نوبت به استصحاب می رسد.

^۱ داخل پرائنتر را استاد در جواب یکی از رفقا بعد از کلاس روز شنبه ۹۸/۰۶/۳۰ فرمودند.

^۲ داخل پرائنتر را استاد بعد از کلاس تصحیح کردند و فرمودند که تعبیر داخل کلاس درست نبود.

لذا اینکه مرحوم صدر گفته اند که لسان دلیل مهم نمی باشد اینجا به درد ما می خورد و اگر تغیر زائل شد و خطاب «الماء اذا تغیر متنجس» یا «الماء حین تغیره متنجس» بود خود اینها لسان دارند به منطوق یا مفهوم می گویند که این ماء متنجس یا طاهر است لذا دیگر نوبت به استصحاب نمی رسد اما اگر خطاب اینطور بود: «الماء المتغیر متنجس» در اینجا یعنی بعد از زوال تغیر، این خطاب ساکت است لذا نوبت به استصحاب می رسد.

این حیثیات حیثیت تعلیلی است که در یک جا نوبت به استصحاب می رسد و در یک جایی نوبت به استصحاب نمی رسد.^۱

ما می گوئیم که اگر خصوصیت تعلیلی باشد باز خطاب اثر دارد اینطور نمی باشد که با کشف تعلیلی بودن یا تقیدی بودن خصوصیت و حیثیت، مشکل حل شود.^۲

پس در جایی که حیثیت تعلیلی بود خطاب مهم است، اگر خطاب اولی بود بعد از زوال تغیر خطاب می گوید که نجس است، اماره داریم بر نجاست و نوبت به استصحاب نمی رسد و اگر خطاب ما، خطاب دومی بود، بعد از زوال تغیر می گوید که ماء طاهر است، اماره داریم بر طهارت، لذا نوبت به استصحاب نمی رسد و اگر خطاب

^۱ یعنی مرحوم صدر می گفتند که اگر حیثیت تعلیلی بود و این را از خطاب به دید عرفی فهمیدیم یعنی وقتی رفتیم سراغ دلیل، خصوصیت را می فهمیم و بعد عرف نگاه به این خصوصیت می کند که این با تعلیلیت می سازد یا با تقیدیت می سازد (برای فهم این تقیدیت و تعلیلیت دیگر نیاز به خطاب نداریم چرا که فرض این است که شارع تصریح به تعلیل و تقید نکرده است) و اگر حیثیت تعلیلی بود (که این تقیدیت و تعلیلیت را عرف از تناسب حکم و موضوع می فهمد) دیگر مشخص است که استصحاب جاری است و موضوع عرفاً واحد است و نیاز به خطاب دیگر نداریم الا فقط برای دیدن اینکه این خصوصیت چه می باشد اما ما می گوئیم یکبار به دید عرف نگاه می کنیم که خصوصیت چیست و بعد عرف باید نگاه کند که حیثیت تعلیلی است یا تقیدی و بعد از اینکه فهمیدیم حیثیت تعلیلی است، باز باید به خطاب رجوع کنیم تا ببینیم این خصوصیت که علت حکم است به وجود علت است یا به حدوث.

دقت کنید که حکم در دو متوقف بر خصوصیت است، یکجا در جایی که خصوصیت تقیدی باشد و یکی در جایی که خصوصیت حیثیت تعلیلی داشته باشد و این حیثیت تعلیل به وجود علت باشد در مثال «اگر پلیس کلاه سرش بود از او اطاعت کن» از اینکه «اگر کلاه بر سرش نبود، اطاعت واجب نمی باشد» نمی توان فهمید که این «کلاه بر سر داشتن» حیثیت تقیدی است بلکه در تعلیلی و تقیدی بودن آن باز عرف است که حاکم است که در اینجا می گوید تعلیلی است اما به نحو وجودی علت است. (ب ک اج اس مد ۹۸/۰۶/۲۷).

^۲ مثال مرحوم صدر مثال درستی هم نمی باشد در مثال دوم گفتند: «قلد العالم» یا «قلده ان کان عالماً». این قلد العالم و قلده ان کان عالماً یکی است اگر می خواستند برای حدوث مثال بزنند باید می گفتند قلده ان اجتهد یا ان علم. مثال اول این بود الماء اذا تغیر درست بود برای حدوث اما مثال دوم درست نمی باشد و هر دو معنا یکی است. (هم جلس اس مد).

ما خطاب سومی بود، خطاب ساکت است و نوبت به استصحاب می رسد. ظهور خطاب اول این است که حدوث تغیر علت نجاست است و ظهور خطاب دوم این است که وجود تغیر علت نجاست است. لذا اینکه مرحوم صدر گفته اند در هر دو صورت و هر دو خطاب استصحاب جاری است را قبول نکردیم.

النکته الثالثة: أن الحاكم بالوحدة بين القضيتين عقل أو عرف؟

نکته سوم این است که در استصحاب گفتیم باید قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعا و محمولاً یکی باشد آیا در این وحدت به سراغ عرف می رویم یا به سراغ ذهن دقی می رویم؟ باید در نظر عرف یکی باشد یا باید در نظر عقل یکی باشد؟

اگر سراغ عقل برویم در این مثال هم و لو استصحاب به لحاظ مجعول جاری است، عقل می گوید که موضوع یکی نمی باشد: «هذا الماء متنجس یقیناً» که موضوع این قضیه مائی است که معروض تغیر است و موضوع در قضیه مشکوکه: «هذا الماء متنجس احتمالاً» می باشد که موضوع این قضیه، مائی است که معروض تغیر نمی باشد اما اگر به سراغ نظر عرف رفتیم این تغیر را کالحجر فی جنب الانسان می بیند و این اثر را متعلق به این ماء می بیند و در نظر عرف این تغیر اثری ندارد مهم این ماء است که برای او اعتبار نجاست شده است و همین ماء است که نمی دانیم بعد از زوال تغیر اعتبار نجاست شده است یا خیر؟ پس در شبهه حکمیه بین قضیه متیقنه و مشکوکه در نظر عقلی تفاوت است و در نظر عرفی تفاوت نمی باشد.

کدام ملاک است؟

قول المرحوم الصدر: أن الملاک عرف.

مرحوم صدر گفته اند نظر عرف. چرا؟ به خاطر این که دلیل ما در وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و این که شک باید در بقاء باشد «لا تنقض الیقین بالشک» است. در «لا تنقض الیقین بالشک» اگر موضوع دو تا باشد اگر به قضیه مشکوکه اعتنا کردی، دیگر نقض یقین به شک نکردی. در این مثالهای دقت کنید اگر قضیه متیقنه شما «زید

عادل» بود و قضیه مشکوک «عمر و عادل» بود اگر به شک به عدالت عمر و اعتناء کردی دیگر نقض یقین به شک نکردی. گفتیم در هر یقینی و هر شکی ما یک قضیه داریم لا محاله خوب اگر قضیه متیقنه و مشکوک شما یکی نباشد یا موضوعا یا محمولا یا هر دو و به شک خود اعتنا کنی در اینجا که دیگر نقض یقین به شک نکردی از این «لا تنقض» فهمیدیم که باید قضیه متیقنه و مشکوک موضوعا و محمولا یکی باشد. خوب مرحوم صدر می گوید این خطاب ملغی به عرف است لذا معیار می شود نظر عرفی ملغی به عقول نمی باشد ملغی به اذهان عرف است لذا آن وحدت قضیه متیقنه و مشکوک باید وحدتی در نظر عرف باشد عرف باید این دو قضیه را موضوعا و محمولا یکی ببیند.

المناقشة فی کلام المرحوم الصدر بأشکالین:

این بیان مرحوم صدر دو اشکال دراد:

الإشکال الأول: أن الملاك عرف فی فهم معانی الالفاظ فی الخطاب و الکلام لا

التطبیقات.

اشکال اول این است که وقتی خطاب ملغی به عرف می شود می گوئیم معانی الفاظ و مدلول کلام آن باید مطابق معانی عرفیه باشد مدلول این کلام و خطاب، مدلول عرفی است اما دیگر تطبیقات آن باید دقی باشد نه عرفی مثلا مولا گفته است: «اکرم العلماء» از مردم سوال کنید که زید عالم است یا خیر؟ ۹۹ درصد مردم می گوید زید عالم است چرا که قیافه او و سخنان و حرکات او مثل علماء است و مردم به خاطر این نشانه ها نفهمیدند که عالم نمی باشد و ما می دانیم که زید عالم نمی باشد و فقط ظاهرش، ظاهر عالم است اکرامش بر من واجب است؟ خیر، چرا که تطبیق این عالم بر زید یک تطبیق عرفی است و و عرف گفته است که زید عالم است در حالیکه ملاک در تطبیقات عقل است و دقت. ما از عرف فقط باید پرسیم معنای عرفی عالم چه می باشد نه مصداق عالم چه می باشد.

پس بنابراین در ما نحن فیه در معانی و مدلول کلام به عرف رجوع می کنیم اما در تطبیقات به عرف رجوع نمی کنیم. اینجا مولا فرموده است: «لا تنقض الیقین بالشک» فرض کردیم که وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را فهمیدیم اما به دقت که نگاه می کنیم می بینیم وحدت ندارد و این دو ماء در این دو قضیه با هم متفاوت است در قضیه متیقنه موضوع و معروض، تغیر است و در قضیه مشکوکه موضوع و معروض، تغیر نمی باشد و نقض یعنی رفع ید اما رفع ید در واحد و در اینجا واحد نمی باشند.

الإشکال الثانی: عدم التطابق بین مراد من العرف فی مقدمته.

اشکال دوم: ما یک عرف خاص داریم و یک عرف عام. اینکه گفته می شود خطاب ملغی به عرف است یعنی در فهم معانی الفاظ به کار رفته در کلام، رجوع به عرف می شود و مراد از این عرف، عرف خاص^۱ است یعنی عرف متکلم مثلاً در فهم هر کلامی باید رجوع کنیم به عرف همان متکلم یعنی عرف همان مکان و زمان. اینجا که باید به نظر عرف نگاه کند باید به عرف عام مراجعه کند پس این دو مقدمه ای که ایشان ذکر کرده است یکی نمی باشند و با هم تطابق ندارند چرا که این عرف در این دو مقدمه یک عرف نمی باشد بلکه دو عرف است. ایشان گفته اند که خطابات ملغی به عرف می باشند مراد از این عرف، عرف خاص است و بعد گفته اند که ملاک در فهم اینکه این حیثیت تعلیلی است یا تقییدی ملاک عرف است نه عقل، این عرف در مقابل عقل، عرف عام است. لذا بین این دو مقدمه مطابقت نمی باشد. لذا فرمایش مرحوم صدر تمام نیست.

مختارنا: أن الملاك تطبيق التسامحي العرفي لأن المولى طابق النقص بالتوجه

بالشک ولا ربط بين الشک والیقین بالدقة العقلية.

^۱ مراد عرف زمان الغاء کلام است، ما اصلاً خطابی نداریم که ملغی به عرف عام باشد در مدلول حتی در قرآن در مدلول ملغی به عرف خاص است اما محتوا و مضمون الغاء به عموم مردم می تواند باشد. (ت ب ک اص اس مد ۲۷/۰۶/۹۸).

ما به چه قائلیم؟ ما می‌گوییم مراد عرف عام است و آن معیار است متعلق یقین و شک هیچگاه ممکن نمی‌باشد یکی باشد^۱ یک قضیه واحد هیچ زمانی نمی‌تواند متعلق یقین و شک بالفعل باشد. در قاعده استصحاب گفتیم زمان یقین و شک یکی است و امکان ندارد شک و یقین در یک زمان به یک قضیه تعلق گیرد. در اینجا دو قضیه داریم: «زید عادل یوم الاحد یقیناً» و «زید عادل یوم الاثنين احتمالاً» اگر من به شکم اعتنا کردم نقض یقین به شک کردم؟ خیر. من از اول هم یقین به عدالت زید در روز دوشنبه نداشتم و شک در عدالت زید در روز یکشنبه هم نداشتم لذا قضایا دو تاست دائماً اما شارع این را نقض یقین به شک گرفته است یعنی اگر به شک اعتنا کردی تو نقض یقین به شک کردی. پس از آنجائیکه قضیه متیقنه ربطی به قضیه مشکوکه ندارد و لکن شارع در اینجا این را نقض دانسته است می‌فهمیم نظر به نقض به ذهن تسامحی عرفی کرده است. از تطبیق شارع نقض را بر مقام، فهمیدیم مراد شارع نقض به دید تسامحی عرفی است - نه از الغاء خطاب به عرف - بلکه از تطبیق شارع نقض را بر این مقام این را فهمیدیم.

هذا تمام الکلام فی الرکن الثالث.

^۲ بحث ما در ارکان استصحاب بود یعنی اموری که برای استصحاب به منزله موضوع است که هر یک از این ارکان در خارج فعلی نشود، استصحاب جاری نمی‌شود. رسیدیم به رکن چهارم:

الرکن الرابع: وجود الأثر العملی.

رکن چهارم، وجود اثر عملی است یعنی استصحاب در جایی جاری می‌شود که برای آن استصحاب یک اثر عملی باشد مراد از اثر عملی اعم از اثر عقلی مثل تنجیز و تعذیر و اثر شرعی مثل طهارت، نجاست، وجوب، جواز و حرمت و تصحیح و ... است.

^۱ و لو موضوعاً و محمولاً یکی باشند حد اقل در زمان تفاوت دارند و زمان نه قید موضوع است و نه قید محمول بلکه قید نسبت است. (بک اج اس مد ۹۸/۰۶/۲۷).

^۲ شنبه ۹۸/۰۶/۳۰.

پس در استصحاب باید اثر عملی باشد تا استصحاب جاری شود.

مرحوم آخوند از این رکن و اثر تعبیر کرده است به اینکه «مستصحاب باید بقاءاً ذا اثر باشد» و لو آن مستصحاب حدوثاً ذا اثر نباشد.

این تعبیری که ما بکار بردیم و عبارت بود از اینکه استصحاب دارای اثر عملی باشد اداست و وجه دقتش هم گفته خواهد شد.^۱
پس باید استصحاب یک اثر عملی داشته باشد.

دلیل هذا الركن: عدم الأثر العملي موجب للغوية تعبد الشارع و ادلة الإستصحاب منصرف عن موارد اللغو.

دلیل این رکن چیست؟ گفتیم حقیقت استصحاب تعبد شارع به بقاء ما کان است و شارع مولایی حکیم است اگر این تعبد اثر نداشته باشد، این تعبد و اعتبار شارع لغو می شود و کار لغو از مولای حکیم صادر نمی شود لذا ادله استصحاب از موارد لغو منصرف است و شامل این موارد نمی شود. مثلاً یک ساعت پیش زید داخل مسجد بود و الان نمی دانم داخل مسجد است یا خیر، خوب شارع تعبد کند به بقاء زید در مسجد، این چه اثری دارد؟! داخل مسجد باشد یا مدرسه باشد یا در ... فرقی نمی کند. یا نمی دانم زید خواب است یا نه یک ساعت قبل خواب بوده است شارع تعبد کند به خواب بودن زید با استصحاب بقاء زید در خواب، چه اثری دارد؟! لذا باید استصحاب دارای اثر عملی عقلی یا شرعی باشد که (مراد از اثر شرعی حکم واقعی است)^۲. و اگر این اثر را نداشته باشد، جاری نمی شود.

^۱ مثلاً اگر دقت کنید در مباحث آینده می آید که استصحاب عدم جعل یا جعل دارای اثر نمی باشد بقاءاً اما مستحب ما است و لکن اثر دارد و همینکه این تعبد اثر داشته باشد کفایت می کند که جاری باشد و یکی از آثار آن به اضافه علم به موضوع تعذیر یا تنجیز است همانطور که مرحوم آقای خوئی گفتند. (ت ب ک طه اس مد ۱/۰۷/۹۸).

^۲ داخل پرائز متعلق به کلاس روز دوشنبه ۹۸/۰۷/۰۱ می باشد.

الموارد التي يكون للإستصحاب اثرا عمليا استقرائا:

علمای ما مواردی را استقراءا ذکر کرده اند و گفته اند در این موارد استصحاب ذا اثر است که در ذا اثر بودن بعضی از آنها اختلاف است:

المورد الأول: المورد الذی یكون القطع بالمستصحب ذا اثرا عمليا لا نفس المستصحب.

مورد اول جایی است که مستصحب هیچ اثری ندارد اما علم و قطع به مستصحب ذا اثر است فقهاء گفته اند در اینجا استصحاب جاری است مثال:

اگر مولایی به عبدش بگوید: «اذا قطعت يوم الجمعة بحياة ولدك فتصدق» اگر در روز جمعه برای تو قطع حاصل شد که ولدت زنده است صدقه بده. دقت کنید موضوع وجوب تصدق در روز جمعه حیات ولد نمی باشد و استصحاب حیات ولد اثری ندارد، بلکه قطع به حیات ولد است که موضوع وجوب تصدق می باشد، چه ولد فی الواقع حی باشد چه حی نباشد. دقت کنید «قطع» در اینجا «قطع موضوعی» است اما موضوعی طریقی.

قول المشهور فی أن الإستصحاب هل یقوم مقام القطع الموضوعی الطریقی أو لا؟ نعم، یقوم.

گفته شده است استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود من اگر روز پنجشنبه قطع به حیات ولد دارم و روز جمعه شک به حیات ولد داشته باشم استصحاب می کنیم بقاء حیات ولد را تا روز جمعه اثر آن هم وجوب تصدق است.

خوب دقت کنید قطع بر سه قسم است:

قسم اول: قطع طریقی

قسم دوم: موضوعی که خودش دو قسم دارد:

موضوعی طریقی و موضوعی صفتی.

استصحاب قائم مقام قطع طریقی می شود اتفاقاً یعنی همانطور که قطع، منجز و معذّر است، تعبد استصحابی هم منجز و معذر است.

قائم مقام قطع صفتی هم نمی شود اتفاقاً یعنی اگر قطع بما هو صفت موضوع حکمی واقع شد استصحاب جایگزین آن نمی شود.

اما قطع موضوعی طریقی یعنی قطع، موضوع یک حکم است اما به ما هو کاشف و طریق موضوع قرار داده شده است قائم مقام می شود یا خیر؟ جمعی مثل مدرسه مرحوم خوئی و مدرسه میرزا گفته اند قائم مقام می شود.

در این جا که مولا گفته است: «اذا قطعت بحیة ولدک يوم الجمعة فتصدق» این قطع موضوعی طریقی است. روز جمعه که شد قطع نداریم اما استصحاب بقاء حیاة را که دارد وقتی که استصحاب بقاء حیاة را داشت، این استصحاب قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود پس تصدق بر او واجب است. خود حیاة ولد موضوع هیچ اثری نمی باشد، بلکه ذا اثر، قطع روز جمعه به حیاة ولد است.

خوب دقت کنید در فقه این مسئله خیلی اثر دارد مهم ترین اثر این مسئله در فقه این است می دانید در فقه افتاء بلا حجة حرام است به عبارت دیگر همانطور که کذب حرام است، «قول بلا علم» هم یکی از محرمات است. فتوای مجتهد، قول است کسی اگر فتوایی داد مجتهد یا غیر مجتهد بلا حجة نفس این افتاء حرام است و لو مطابق با واقع باشد. یکی از محرمات، افتاء بلا حجة است.

یکی از حجج چیست؟ قطع. فقیه اگر قطع به حکم شرعی داشته باشد یا قطع به عدم حکم شرعی داشته باشد این قطع حجت او است و می تواند طبق قطعش فتوا دهد. می تواند فتوا دهد مثلاً نماز صبح واجب است چرا که قطع به وجوب نماز صبح دارد. قطع دارد: اکل لحم خنزیر حرام است می تواند فتوا به حرمت اکل لحم خنزیر و حرمت شرب خمر دهد و می تواند فتوا دهد به حلیت ماء چون قطع دارد که در شریعت شرب ماء حلال است. حجت او بر تمام این فتاوا قطع او به این احکام است. این قطع در

مقام افتاء، قطع طریقی است یا موضوعی؟ موضوعی است، چرا؟ چون گفتیم اگر کسی قطع داشته باشد و بر طبق قطعش فتوا دهد و لو فتوایش مخالف با واقع باشد، این افتاء واقعا حلال است. اگر قطع طریقی بود معنایش این بود که حجت داشت. در دو مثال تطبیق کنیم:

مثال اول:

دقت کنید ثقه ای به من گفت: این ماء طاهر است و فی علم الله نجس بود اگر شرب نجس کنیم این فعل من واقعا حرام است اما این حرمت بر من منجز نمی باشد یعنی مستحق عقوبت نمی باشم. اما اگر علاوه بر شرب یک کار دیگری هم کردم و به شما گفتم این ماء طاهر است یعنی هم شرب کردم و هم اخبار به طهارت آن دادم آن شرب حرام بود اما معصیت نبود معصیت، مخالفت با حرام منجز است. اما در اخبارم چطور؟ در این اخبار، فعل حرام مرتکب نشدم چرا فعل حرام مرتکب نشدم؟ چون قول بلا علم و حجة حرام است و قول من بلا حجة نبود، من حجت داشتم و حجت من خبر ثقه بود. افتاء یکی از افراد اخبار است. اخبار از حکم کلی می شود افتاء. من اخبارم واقعا قول بلا حجة نبود قول مع الحجة بود من واقعا اخبارم حلال است نه این که حرام است و لکن منجز نمی باشد خیر شربم واقعا حرام و این اخبارم واقعا حلال است اما اگر شک داشتم این ماء طاهر است یا خیر و خبر دادم که طاهر است این اخبار من واقعا حرام است و منجز و لو ماء در واقع حلال باشد. این کذب نمی باشد در کذب باید بدانم که مخالف با واقع است. اما همین آبی که خبر دادم که طاهر است شربش هم کردم این شرب واقعا حلال است به خاطر اینکه در ما نحن فیه ماء طاهر را شرب کردم نه ماء نجس را اما متجری هستم و مستحق عقوبت اما اخبارم به طهارت ماء واقعا حرام و منجز است چرا که مصداق قول بلا علم است. فقیه وقتی می خواهد افتاء کند افتاء بلا حجة و لا علم حرام است اگر گفتیم استصحاب قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود فقیه می تواند به خود استصحاب - نه به دلیل استصحاب - تمسک کند و فتوا دهد. مثلا می گوید عند التغير بالنجس، ماء نجس است قطعاً و همین الان شک دارد

که این نجاست بعد از زوال تغیر باقی است یا خیر؟ اگر این تغیر بنفسه زائل شد آیا نجاست باقی است یا خیر؟ استصحاب می کند و به نفس این استصحاب فتوا می دهد الماء المتغیر بعد زوال تغیره متنجس. فتوای بدون علم حرام است اما علم، موضوعی طریقی است و استصحاب جایگزین آن می شود.

مثال دوم:

شرب توتون حرام است یا حلال است؟ فقیه احتمال می دهد هم حرمت و هم حلیت را اما می داند قبل از بعثت یا اول بعثت برای شرب توتون جعل حرمت نشده بود و شک می کند در عصر تشریع جعل شده است یا خیر؟ خوب الان که شک کرد که آیا حرمت جعل شده است یا خیر، استصحاب می کند که جعل نشده است لذا در رساله می نویسد: «یحل شرب التوتون و لا یحرم» مستند به استصحاب. این فتوای او بلا علم است یا مع العلم؟ علم که ندارد اما جایگزین علم دارد که استصحاب باشد.

لذا این مسئله، مسئله مهمی است که آیا استصحاب جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر اگر گفتیم می شود در این مثالها، استصحاب جاری می شود و فقیه به خود استصحاب - نه دلیل استصحاب - می تواند فتوا دهد و نتیجه اش هم این می شود که در مثال تصدق اگر قطع به حیاة ولد نداشته باشد به استصحاب تصدق برای او واجب می شود.

لذا اگر این مسئله ثابت شود، هر جا قطع موضوعی طریقی داشته باشیم، استصحاب جایگزین آن می شود.

دلیل المشهور: تدل نفس دلیل الإستصحاب علی أنه یقوم مقام القطع بالحدوث.

دقت کنید کسانی که قائل شده اند که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی^۱ می شود، دلیل اینها چه می باشد؟ بیانهای متفاوتی گفته شده است و روشنترین بیان شاید این باشد که گفته اند: دلیل استصحاب می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» یا «الیقین

^۱ از این به بعد هر زمان گفتیم قطع موضوعی، مراد موضوعی طریقی است. (هم جلس اس مد).

لا ینقض بالشک» چه به صیاغت نهی چه به صیاغت نفی خوانده شود فرقی نمی کند و مدلول یکی است. خوب ما در استصحاب چه داریم؟ ما یقین به حدوث داریم و شارع تعبد کرده است که این یقین به حدوث، یقین به بقاء هم است آن یقین شکسته نمی شود یا نشکن - بنا بر اختلاف تعبیری که در روایت آمده است در بعضی به صورت اخباری آمده است و در بعضی به صورت انشائی آمده است - شارع گفته است: یقین شکسته نمی شود یا یقینت را نشکن، خوب ما در استصحاب چه یقینی داریم؟ یقین به حدوث. آیا یقین به بقاء داریم؟ خیر، شارع چه فرموده است؟ یقین به حدوث با شک در بقاء نمی شکند باز هم تو یقین به بقاء داری. خوب ما یقین به بقاء که نداریم، می گوید که آن یقین به حدوث با شک به بقاء نمی شکند و باز هم یقین داری. من در روز پنجشنبه قطع به حیاة ولد داشتم اما در روز جمعه قطع به حیاة ولد ندارم، شارع می گوید این قطع به حدوث را حفظ کن یا حفظ می شود. خوب شارع می گوید که تو قطع داری یعنی همانطور که یقین به حدوث داشتی یقین به بقاء هم داری، خوب من وجدانا در روز جمعه قطع ندارم از این می فهمیم که مراد شارع این است که یعنی آثار قطعت را مترتب کن یعنی تصدق بر تو واجب است.

لذا به عبارت روشنتر یقین از بین نمی رود، یقین با شک از بین نمی رود همانطور که یقین به حدوث داشتی یقین به بقاء هم داری. من که یقین به بقاء ندارم یعنی آثار یقین را بار کن. مثل اینکه شارع گفته است: «اکرم العالم» و بعد می گوید: «کل مومن عالم» خوب وجدانا هر مومنی عالم نمی باشد می فهمیم که مراد این است که احکام عالم را بر مومن بار کن. مثل اینکه شارع گفته است: «لا صلاة الا بطهور» و روایت دیگر می گوید: «الطواف بالبيت صلاة». خوب وجدانا طواف صلوة نمی باشد یعنی طواف هم در شرطیت طهارت حکم صلوة را دارد. در اینجا هم شارع به این بیان می گوید این استصحاب هم مثل قطع به بقاء است. آثار قطع را بر این استصحاب بار کن. در اینجا هم یعنی احکام یقین را در اینجا بار کن.

این یک بیان روشن از مشهور در این که «تعبد استصحابی» یا «یقین به حدوث»، قائم مقام قطع موضوعی یا قطع به بقاء می شود. پس هر کجا قطع موضوعی داشتیم و دست ما از آن قطع کوتاه شد، استصحاب می آید جای این قطع موضوعی می نشیند لذا فقیه می تواند مستندا به این استصحاب فتوا دهد. قول بلا علم حرام است اگر علم نداشت و استصحاب داشت این جا قول او دیگر قول بلا حجة نمی باشد. استصحاب می کند بقاء حرمت مباشرة با مرأه و می گوید المرأة بعد انقطاع الدم يحرم مباشرة یا فتوا می دهد شرب التوتون حلال مستندا به استصحاب بقاء حلیت برای شرب توتون. استصحاب بقاء نجاست برای مائی که تغیر از او زائل شده است. این هم آثار فقهی آن.

مختارنا: عدم قیام الإستصحاب مقام القطع الموضوعی الطریق لعدم دلالة دلیل الإستصحاب علی أن موضوع التكلیف، هو الإستصحاب.

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم استصحاب جایگزین قطع موضوعی نمی شود. در آن مثال صدقه، استصحاب برای وجوب تصدق در روز جمعه جاری نمی شود در آن شبهات حکمیه هیچ زمانی فقیه نمی تواند مستندا به استصحاب افتاء کند و قاضی نمی تواند به استصحاب استناد کند و حکم کند؛ کسانی که قائلند که قاضی به علم خود می تواند حکم کند، آن علم را موضوعی می گیرند، قاضی نمی تواند به استصحاب حکم کند.

ما قائل به عدم جایگزینی می باشیم. دلیل؟

دقت کنید اگر بخواهد استصحاب قائم مقام قطع موضوعی شود، حتما احتیاج به سه جعل داریم:

در همان مثال قطع به حیاة ولد پیاده می کنیم:

وقتی که مولا می گوید: «إذا قطعت بحیة ولدك فتصدق»، اگر استصحاب و تعبد استصحابی بخواهد جای قطع را بگیرد به سه جعل نیاز داریم:

جعل اول: عبارت است از جعل وجوب بر امر و عملی که موضوع آن قطع به حیاة ولد است که صدقه باشد، باید مولا بگوید: «اذا قطعت بحیة ولدک فتصدق» این جعل اول که موضوع آن قطع به حیاة ولد است. و این یک حکم واقعی است.

جعل دوم جعل تعبد استصحابی است مولا باید استصحاب را جعل کند، باید تعبد استصحابی داشته باشد استصحابی که یک حکم ظاهری است. استصحاب را باید جعل کند مثلاً بگوید: «اذا تیقنت بشیء فشککت فی بقائک فعلیک عدم التوجه الی الشک» یا «ابن علی ما کان» که این تعبد به بقاء یک حکم ظاهری است نه حکم واقعی. که موضوع آن یقین به حدوث و شک در بقاء است.

جعل سوم: جعل سومی که ما به آن نیاز داریم این است که باید آن تعبد استصحابی را موضوع قرار دهد برای همان وجوب تصدق یعنی همانطور که در جعل و خطاب اول، قطع را موضوع قرار داد برای وجوب تصدق، در جعل سوم آن استصحاب را موضوع برای وجوب تصدق قرار دهد.

پس ما سه جعل داریم:

جعل اول: جعل وجوب تصدق که موضوع آن «قطع به حیاة ولد» است که حکم واقعی است.

جعل دوم: جعل استصحاب است که موضوع آن یقین به حدوث و شک به بقاء است که یک حکم ظاهری است.

جعل سوم: یقین به حدوث یا تعبد استصحابی را موضوع قرار دهد برای وجوب تصدق به عبارت دیگر جعل کند وجوب تصدق را که موضوع آن تعبد استصحابی است. این جعل هم یک حکم واقعی است.^۱

^۱ مشهور هم قائل بودند که باید سه جعل باشد البته به صراحت این را نگفته بودند و لکن چاره ای نمی باشد الا اینکه این سه جعل باشد. اینها گفته اند که شارع گفته است لا ینقض یقین به حدوث را معامله یقین به بقاء بکن. ما ها گفتیم که لا ینقض کنایه به دو چیز بیشتر نمی باشد بلکه یا ترخیص است یا ایجاب احتیاط فقط. گفتیم حقیقت حکم ظاهری یا ترخیص است یا ایجاب احتیاط و غیر این دو چیز دیگری نمی باشد و اینها فقط در حد تعبیر است و تلون در تعبیر می باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

پس نیاز به جعل سوم است چرا که یقین سابق از بین رفته است و نیاز به تعبد است دلیل گفت: «اذا قطعت» باید یک جعلی داشته باشیم که در عین حالی که قطع نداریم وجوب تصدق را واقعا داشته باشیم. چون اگر گفتیم وجوب تصدق داریم باید به عنوان حکم واقعی داشته باشیم.

پس این سه جعل را نیاز داریم^۱ اما ما دو دلیل بیشتر نداریم:

یک دلیل داریم: «اذا قطعت بحیة ولدک فتصدق».

و یک دلیل هم داریم که می گوید: «لا ینقض الیقین بالشک» و دلیل سومی غیر این دو نداریم. تمام ادله ما این دو دلیل است.

دلیل اول ناظر به جعل اول است و ناظر به جعل سوم نمی باشد چرا که معلوم است که تعبد استصحابی، قطع نمی باشد گفت: «اذا قطعت بحیة ولدک فتصدق».

دلیل دوم این است که «الیقین لا ینقض بالشک» مسلما این دلیل بر استصحاب است چرا که دلیل ما بر استصحاب فقط همین است و همه از آن استصحاب را استفاده کرده اند.

سوال این است که از این دلیل یک جعل را استفاده می کنیم که جعل دوم باشد یا دو جعل دوم و سوم را با هم استفاده می کنیم؟ ظهورش در جعل دوم است یا در دو جعل ظهور دارد؟ این معلوم است که ظاهر آن در جعل یک حکم ظاهری است^۲ چرا که در آن یقین و شک اخذ شده است و متناسب با حکم ظاهری است که جعل دوم و جعل تعبد استصحابی باشد نه جعل حکم واقعی که جعل سوم است. لذا برای جعل سوم ما دلیلی نداریم. اصلا بین جعل دوم و سوم جامعی هم نمی باشد یکی حکم ظاهری است و یکی حکم واقعی است: «وجوب التصدق عند إستصحاب حیاة الولد» چه ربطی به

^۱ در جایگزینی استصحاب مقام قطع طریقی دیگر نیاز به سه جعل نمی باشد چرا که معنایش جایگزینی در حقیقت نمی باشد یعنی استصحاب هم مثل قطع طریقی منجز و معذر است که برای این تعذیر و تنجیز همان جعل تعبد استصحابی کفایت می کند یعنی شارع استصحاب را هم مثل قطع طریقی منجز و معذر قرار داده است. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

^۲ مشهور گفته اند دلیل دوم اطلاق دارد و هم شامل جعل دوم می شود و هم جعل سوم. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

تعبد استصحابی دارد؟! لذا این خلاف ظاهر است که ناظر به هر دو باشد خصوصاً که این دو جعل باید طولی هم باشد درست است که این خطاب تبلیغ است نه خطاب تشریع^۱ اما یک خطاب بخواهد ناظر به دو جعل باشد آن هم دو جعل طولی این خلاف ظاهر است و مشکل ما استظهاری است و الا شارع می تواند ظن را هم جایگزین قطع کند.

پس در جایگزینی استصحاب مقام قطع موضوعی نیاز به سه جعل داریم لا محالة و در خطاب تبلیغ هم دو دلیل هم بیشتر نداریم و دلیل اول قطعاً ناظر به جعل سوم نمی باشد و دلیل دوم یا باید ناظر به جعل دوم باشد یا دوم و سوم با هم باشد، ما قائلیم اصلاً ناظر به جعل سوم نمی باشد و نمی تواند باشد و ناظر به جعل دوم است.

ان قلت:

جعل سوم، از آثار شرعی جعل دوم است.

قلت:

اول باید جعل اثبات شود، تا بگوییم از آثار شرعی جعل دوم، جعل سوم است. در حکومت بالتوسعه گفتیم حقیقتاً مثل حکومت بالتضییق، جمع عرفی نمی باشد در عالم جعل فرق می کند و نیاز به دو جعل داریم بخلاف حکومت بالتضییق که اختلاف در

^۱ چون در خطاب تشریع واضح است که نمی تواند دو جعل باشد اما در خطاب تبلیغ ممکن است که کسی بگوید که امام با یک خطاب ناظر به دو جعل است و خواسته است دو جعل را تبلیغ کند که ما می گوییم این هم خلاف ظاهر است. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

لسان است و عالم جعل یکی است.^۱ ما دو دلیل بیشتر نداریم، آیا از دلیل «الیقین لا ینقض بالشک» جعل سوم را می فهمیم؟ خیر نمی فهمیم.^۲

لذا ما قائلیم که استصحاب هیچ زمانی جایگزین قطع موضوعی نمی شود و فقیه نمی تواند مستندا به استصحاب فتوا دهد. لذا باید به دلیل استصحاب استناد کند. در تمسک به استصحاب باید ارکان استصحاب در خود فقیه موجود باشد اما در دلیل استصحاب لازم نمی باشد که ارکان استصحاب در خود فقیه موجود باشد، باید در مورد مکلف این ارکان استصحاب موجود باشد.

^۳ پس نتیجه بحث این شد که در موارد قطع موضوعی استصحاب جاری نمی باشد لذا فقیه نمی تواند به استصحاب اخذ کند و بر طبق آن استصحاب فتوا دهد اگر فقیه شک کرد که ماء بعد ز احوال تغیر نجس است یا خیر نمی تواند استصحاب نجاست کند چرا که این استصحاب اثر عملی ندارد و رکن چهارم در جریان استصحاب داشتن اثر عملی است. چرا اثر عملی ندارد؟ چون اثر عملی آن متوقف بر این است که تعبد

^۱ دقت کنید جمع عرفی تصرف اثباتی است نه ثبوتی یعنی اگر مولا گفته اند: «اکرم العام» و بعد فرمودند: «لا تکرّم الفاسق» می گوئیم مراد اکرام تمام علماء الا زید است اما در عالم جعل، یک جعل بیشتر نمی باشد که موضوع آن اکرام تمام علماء غیر زید است خوب بعد تقیید و تخصیص و حکومت بالتضییق از موارد جمع عرفی است اما ورود و حکومت بالتوسعه جمع عرفی نمی باشد بلکه دو جعل است وقتی مولا می گوید: «لا صلاة الا بطهور» و در خطاب دیگر آمده ست: «الطواف بالبيت صلاة» ما از این نمی فهمیم که در عالم جعل یک طهارت وضع شده است و موضوع آن جامع بین طواف و صلاة است اصلا جامعی بین این دو نمی باشد بلکه دو جعل جداگانه است در یک جعل موضوع طهارت صلاة است و در یکی طواف. یعنی طهارت در دو چیز شرط است: صلاة و طهارت. در اینجا هم دو جعل است که در یکی موضوع آن یقین به حدوث و شک در بقاء است و در یکی هم موضوعش یقین به بقاء است. بین او دو جامعی نمی باشد. موضوع استصحاب قطع به حدوث بقاء است و روز جمعه نباید قطع به بقاء داشته باشد که اگر باشد دیگر استصحاب نداریم و موضوع وجوب تصدق یقین به بقاء حیاة ولد است جامعی بین این دو نمی باشد لذا باید دو جعل باشد و دلیل دوم ظهور در جعل سوم ندارد. تمام مشکل در استظهار است مشهور از این دلیل دوم دو جعل استظهار کرده اند و گفته اند این خطاب تبلیغ ارشاد به دو جعل است اما ما می گوئیم نمی باشد. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

^۲ این دلیل لا ینقض الیقین بالشک دال بر استصحاب است در جایی که روایت گفته باشد که آثار متیقن را بار کن نه آثار یقین را چرا که یقین دائما مرآت دیده می شود و اگر بگوید که آثار یقین را بار کن حرف مشهور ثابت می شود اما دیگر ناظر به استصحاب و جعل دوم نمی باشد، چون استصحاب آثار می گوید آثار متیقن را بار کن. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۶/۳۱).

^۳ یکشنبه ۹۸/۰۶/۳۱.

استصحابی قائم مقام قطع موضوعی طریقی شود و ما گفتیم دلیلی بر این قائم مقامی نداریم.

اگر فقیه شک کرد که آیا حرمت جعل شده است برای شرب توتون یا جعل نشده است نمی تواند استصحاب کند عدم جعل را و مستند به این استصحاب فتوا دهد. به دلیل استصحاب هم نمی تواند اخذ کند، چرا که به دلیل زمانی می تواند حکم کند که ارکان استصحاب در مورد مکلف تمام باشد و در حالیکه مکلف اصلا التفات ندارد به یقین سابق و شک در بقاء که فقیه بتواند فتوا دهد بله در مسئله شرب توتون به دلیل براءت می تواند تمسک کند و فتوا دهد و در مورد ماء متغیر می تواند به دلیل قاعده طهارت تمسک کند و فتوا به طهارت دهد چرا که ارکان براءت و طهارت در نزد مکلف تمام است چرا که فقط شک می خواهد و این شک را مکلف دائما دارد و به آن ملتفت است.

لذا به خود استصحاب نمی تواند فتوا دهد نمی دانم این آب طاهر است یا خیر؟ استصحاب طهارت داریم و می توانم شربش کنم اما به دیگری نمی توانم بگویم این ماء طاهر است چرا که من فقط نسبت به این ماء استصحاب طهارت دارم که فقط با این استصحاب شرب کنم اما نمی توانم خبر دهم چرا که خبر من می شود اخبار بلا علم. در مورد زن کجا مکلف قطع دارد که قبل از انقطاع دم مباشرت حرام است؟! از فتوای مجتهد که برای او قطع به حرمت مباشرت نمی آید. و لو مجتهد بنویسد که بعد از تغیر نجس است و قبل از تغیر طاهر است خوب عامی نهایتا اماره دارد قطع ندارد و بعدا خواهیم گفت که استصحاب جایگزین اماره هم نمی شود. بلکه فقط باید علم داشته باشد که جامع بین قطع و اطمینان است. مثلا نمی دانیم این دیوار دو متر است یا سه متر سابقا طول آن سه متر بود بگویم استصحاب جاری می شود به لحاظ جواز اخبار اگر استصحاب جایگزین شود می توانم اخبار دهم به سه متر بودن این دیوار اما ما قائلیم که در اینجا استصحاب جاری نمی شود چرا که هیچ گاه جایگزین قطع موضوعی نمی شود و اگر جایگزین می شد تمام استصحابها ذا اثر می شد که اثر آن جواز اخبار بود

مثلا یک ساعت پیش یک ماشینی سر کوچه توقف کرده بود، اگر استصحاب جایگزین می شد می توانستم به بقاء ماشین اخبار دهم.

المورد الثانی من مواضع الأثر: إستصحاب عدم الجعل^۱.

مورد دوم از مواردی که علماء استقراءاً بیان کرده اند و گفته اند استصحاب در آنجا دارای اثر عملی است استصحاب عدم جعل است.

ما اگر شک کردیم در جعل آیا استصحاب عدم جعل جاری می شود یا خیر؟ مثلاً شک کردیم شارع مقدس وجوب را برای غسل جمعه جعل کرده است یا نه؟ آیا استصحاب عدم جعل وجوب غسل جمعه جاری می شود یا خیر؟ ما شک کردیم که آیا شارع مقدس حرمت را برای شرب توتون جعل کرده است یا خیر؟ استصحاب عدم جعل حرمت برای شرب توتون جاری است یا خیر؟ تمام تکالیفی که شک در جعل آنها کردیم آیا استصحاب عدم جعل حرمت و وجوب در مورد آنها می آید یا خیر؟ شک در موارد احکام وضعی هم به شک در عدم جعل تکلیف بر می گردد.

اکثر فقهاء به این استصحاب برای عمل خودشان تمسک کرده اند استصحاب می گوید که وجوب برای غسل جمعه جعل نشده است و فقیه در روز جمعه غسل نمی کند یا استصحاب می گوید که حرمت برای شرب توتون جعل نشده است لذا شرب توتون می کند.

قول المرحوم المیرزا: لا یجری لانه علیل لعدم تمامية الرکن الرابع.

مرحوم میرزای نائینی گفته است استصحاب عدم جعل اصلاً هیچ جا جاری نمی شود نه عدم جعل وجوب و نه عدم جعل حرمت، استصحاب عدم جعل جاری نمی شود. چرا؟ ایشان فرموده است رکن چهارم در این استصحاب مخطئ است رکن چهارم این بود: وجود اثر عملی. گفته است که اثر عملی ندارد. چرا؟ ایشان فرموده است

^۱ در این استصحاب جعل و عدم الجعل یقین ما باز یقین به حدوث است چرا که ما قائلیم جعل حادث است چرا که جعل فعل شارع است و فعل نمی تواند قدیم و ازلی باشد و حتماً حادث است، جعل فعل است و حدوث مقوم آن است نمی تواند فعل باشد و حادث نباشد. (ت ب ک اص اس مد یکشنبه ۹۸/۰۶/۳۱)

استصحاب عدم جعل وجوب یا استصحاب عدم جعل حرمت نه اثر عقلی دارد و نه اثر شرعی.

اما اثر عقلی ندارد چون اثر عقلی دو چیز است تنجیز و تعذیر و جعل و تکلیف کلی نه تعذر دارد و نه تنجز نه معذر می شود و نه منجز و تنجز و تعذر مربوط به مجعول است حرمت و وجوب جزئی است که قد یكون منجزا و قد یكون معذرا. اما حرمت کلی که می گوئیم جعل یا وجوب کلی که می گوئیم جعل، نه منجز می شود و نه معذر آنیکه بر عهده شخص مکلف می آید خود مجعول است که وجوب و حرمت جزئی است این مجعول است که منجز و معذر می شود نه حکم کلی و جعل، لذا اثر عقلی ندارد.

اثر شرعی چطور؟ خوب شما عدم جعل حرمت برای شرب توتون را استصحاب می کنید برای چی؟ برای اثبات عدم حرمت شرب هذا التوتون. پس اثر شرعی آن می شود عدم حرمت شرب این توتون علی ترتب عدم مجعول بر عدم جعل، خوب این ترتب عقلی است یا شرعی؟ عقلی است. لذا این استصحاب می شود، اصل مثبت و استصحاب مثبتات خود را ثابت نمی کند. ترتب عدم وجوب غسل جمعه ی امروز بر من، بر عدم وجوب غسل جمعه یک ترتب عقلی است عقلا ملازمه است بین عدم جعل و عدم مجعول لذا استصحاب در اینجا می شود اصل مثبت. پس استصحاب عدم جعل چه در حرمت و چه در وجوب جاری نمی باشد چرا که رکن چهارم در آن نمی باشد. مرحوم میرزا می فرمایند استصحاب عدم جعل نه اثر عقلی دارد و نه اثر شرعی الا علی القول بالاصل المثبت. وقتی فاقد اثر شد این استصحاب عدم جعل جاری نمی شود چون رکن چهارم آن مختل است.

ان قلت:

در اینجا اصل مثبت اشکالی ندارد و حجت است چرا که واسطه خفیه است.

قلت:

اولا واسطه خفیه نمی باشد و ثانيا و لو واسطه خفیه هم باشد در این موارد هم قائل به این است که اصل مثبت جاری نمی باشد و وسائط خفیه را مشهور نظر نداشته اند و بیان نکرده اند و فقط شیخ گفته است. وقتی شارع تعبد می کند که زید در مسجد است لازمه عقلی وجود عینی زید در مسجد، عدم وجود زید در مدرسه است یا لازمه ی تعبد وجود زید در مسجد هم ملازمه دارد با تعبد به عدم وجود زید در مدرسه؟ لازمه عقلی است و الا شارع تعبد نکرده است که زید در مدرسه نمی باشد.

لذا استصحاب عدم جعل وجوب و عدم جعل حرمت هیچگاه جاری نمی باشد چرا که نه اثر عقلی دارد و نه اثر شرعی.

المناقشة الأولى من المرحوم الخوئی: أن هذه الإستصحاب بمدد إحراز الموضوع، معذر.

مرحوم خوئی از اشکال استادشان جواب داده اند و این جواب را مرحوم صدر پذیرفته است.

ببینید یک جعل و تکلیف کلی داریم و یک مجعول و تکلیف جزئی داریم اگر برای من علم و قطع حاصل شود به وجود تکلیف جزئی و مجعول این علم و قطع من منجز است اگر من قطع پیدا کنم به عدم تکلیف جزئی و مجعول این قطع من معذر است. در این اشکالی نمی باشد. منتها مرحوم خوئی این را تعمیمی داده است گفته است که اگر من علم پیدا کردم به وجود جعل نه وجود مجعول، علم پیدا نکردم به حرمت شرب هذا بر من بلکه علم پیدا کردم به «حرمة شرب الخمر علی المکلف أو علی^۱» می دانم شرب خمر بر من یا مکلف حرام است این را می دانم خوب این می شود علم به جعل یا در اصطلاح ایشان علم به کبری و از آن طرف علم به موضوع هم برای من پیدا شد علم پیدا کردم که «هذا خمر». خوب حسب الفرض علمی ندارم به «حرمت هذا»، فرضا دو علم

^۱ انشاء الله در آینده نزدیک خواهیم گفت که کلیت و جزئیت الحكم مربوط به جزئی و حلیت موضوع آن حکم است و مجعول زمانی محقق می شود که تمام موضوعات حکم جزئی باشد اگر یکی از این موضوعات هم کلی باشد دیگر آن حکم مجعول نمی باشد در اینجا که «حرمة شرب الخمر علی^۱» باشد این حکم مجعول نمی باشد چرا که یکی از موضوعات آن که «الخمر» باشد کلی است و لو موضوع دیگر آن که «من» باشیم جزئی است. (فقیر).

فقط داریم یکی علم به «حرمت شرب خمر بر ملکف» و یک علم دیگر هم داریم که «این خمر» است. سوال این است که آیا در اینجا این حرمت بر او منجز است؟ یعنی عقلا اگر این را شرب کنم مستحق عقوبت هستم؟ بله منجز است و عقلا مستحق عقوبت است با اینکه فقط علم داشته است به جعل که کبری باشد و علم داشته است به موضوع که در اصطلاح ایشان صغری باشد، اما علم به مجعول ندارد. اگر این شخص را عقوبت کردند بر شرب این خمر آیا عقوبت او قبیح است؟ خیر پس مستحق عقوبت است عقلا یعنی تکلیف بر او منجز است.

حالا به جای علم به جعل، علم به عدم جعل داشته باشد: علم دارد که شرب توتون حرام نمی باشد و این توتون است، اگر این توتون را شرب کرد و در واقع این شرب توتون حرام بود این قطع او معذر است؟ بله یعنی عقوبت این شخص عقلا قبیح است لذا ایشان می گوید بنابراین در استحقاق عقوبت و تنجز کافی است که دو شیء به ما برسد حالا این دو شیء وجدانا برسد یا تعبدا یا یکی وجدانا و یکی تعبدا به ما برسد فرقی نمی کند، آن دو شیء چیست؟ جعل و موضوع. اگر حرمت و وجوب و موضوع به من رسید، تکلیف و مجعول منجز می شود و عقوبت او قبیح نمی باشد. در ما نحن فیه نسبت به شرب توتون به جای جعل، عدم جعل رسیده است لذا جعل به من واصل نشده است عدم جعل بالتعبد به من رسیده است یا بالوجدان؟ بالتعبد چرا که احتمال می دهد در شریعت مقدسه جعل حرمت شده است اما استصحاب می گوید که جعل نشده است. موضوع هم بالوجدان به من رسید اما مجعول نه بالوجدان و نه بالتعبد به من نرسید. اگر این شرب توتون حرمت فعلیه داشته باشد، عقوبت بر شرب این توتون قبیح است چرا که خود شارع تعبّد کرده است به عدم جعل که من جعل و تکلیفی ندارم.

ما حصل فرمایش آقای خوئی این بود که اثر عقلی دارد نه اثر شرعی و فقط میرزا اثر شرعی را گفته است مثبت است اما اثر عقلی را که نگفت مثبت است اثر عقلی تعذیر است. چرا که گفتیم که همینکه این دو وجدانا یا تعبدا برسد، تکلیف و مجعول می شود منجز و اگر عدمش تعبدا رسیده است، این عدمش می شود معذر. نسبت به موضوع

وجودش واصل شد اما نسبت به جعل، عدمش واصل شد. پس استصحاب عدم جعل اثر عقلی دارد نه شرعی که این اثر عقلی، تعذیر است چرا که خود شارع تعبد کرده است در مورد حرمت شرب توتون من جعلی ندارم و اثرش تعذیر عقلی است نسبت به این حرمت فعلی که حسب فرض دارد این حرمت فعلی را بر من معذر می کند و من را در مقابل این حرمت فعلی معذور می سازد. این جواب مرحوم خوئی که مرحوم صدر نقل کرده اند و پذیرفته است^۱ نقل من از مباحث مرحوم صدر است.

این جواب، جواب خوبی است.

المنافشة الثانية منّا: إستصحاب عدم جعل المجعول جارٍ فی المقام.

منتها نکته ای را بر فرمایش مرحوم میرزا اضافه کنیم این اضافه ای است نسبت به کسی که می گوید استصحاب عدم جعل جاری نمی شود و فرمایش مرحوم آقای خوئی را هم قبول نکرد. فرض کنیم ما استصحاب عدم جعل نداریم می گوییم استصحاب عدم جعل مجعول که می تواند جاری کند.

توضیح ذلک:

انشاء الله در مباحث آینده خواهیم گفت که بعضی از اموری انحلالی و بعضی تحلیلی است اگر مولا گفت: «اکرم العالم» می گوییم این خطاب ظهور دارد در وجوب اکرام زید عالم و می گوییم این ظهور حجت است بر وجوب اکرام زید این را در مباحث مطلق و مقید گفتیم که ظهور تحلیلی است اما حجیت انحلالی است «اکرم العالم» اصلاً ظهور ندارد در اکرام زید و یک مدلول بیشتر ندارد که «وجوب اکرام عالم» باشد اما اگر می گوییم دلالت دارد بر وجود اکرام زید این دلالتش «تحلیلی» است اما همین ظهور بر مدلول واحد، واقعاً حجت است بر وجوب اکرام زید، بر وجوب عمرو و بر وجوب اکرام تک تک افراد عالم یعنی ما به تعداد افراد عالم حجت داریم چرا که حجیت

^۱ مباحث ج ۵ ص ۱۸۹ اشکال و جواب آمده است. اگر به کتاب خود مرحوم میرزا می خواهید رجوع کنید اجود ج ۴ ص ۱۱۳.

فوائد ج ۴ ص ۴۴۷.

انحلالی است. ما می‌گوییم جعل نسبت به مجعول تحلیلی نمی‌باشد، انحلالی است شارع که می‌گوید: «الخمر نجس این دلالت دارد بر نجاست هذا الخمر، بر نجاست ذاک الخمر این دلالتش و ظهورش تحلیلی است چرا که گفتیم دلالت و ظهور تحلیلی است اما وقتی ما می‌گوییم در اینجا یک نجاست داریم و در آنجا یک نجاست داریم و می‌گوییم به عدد دمها ما مجعول و نجاست داریم، این انحلالی است یعنی ما واقعا نجاست را داریم یعنی نجاست این اناء غیر نجاست آن اناء است نجاست این دم ربطی به نجاست آن دم ندارد و نجاست امری است اعتباری وقتی شارع تعبد کرد به نجاست دم، به عدد دمها و موضوعات این جعل منحل می‌شود. اما به عدد افراد موضوع عملية الجعل نداریم اما این عملية الجعل الواحد به عدد افراد موضوع منحل می‌شود در اینجا به جای استصحاب عدم جعل، می‌توانیم از استصحاب عدم مجعول استفاده کنیم نمی‌دانم حرمت شرب این توتون جعل شده است یا خیر؟ استصحاب می‌گوید جعل نشده است لذا می‌توانیم بگوییم یک روزی شارع نجاست این دم را جعل نکرده بود الان نمی‌دانم جعل کرده است یا خیر؟ می‌گوییم جعل نکرده است. این استصحاب عدم مجعول است اگر کسی در استصحاب عدم جعل اشکال کند می‌تواند جا به جا کند با استصحاب عدم مجعول می‌گوییم زمانی حرمت شرب این توتون جعل نشده بود، استصحاب می‌گوید الان هم جعل نشده است.

برای انحلالیت مثال می‌زنند به «وضع» می‌گویند امروز در این ولد ۵۰ پسر به دنیا آمده است حاکم می‌آید می‌گوید: «سمیت من ولد فی هذا الیوم، بعلی» این درست است که بگوییم: سمی هذا علیا، سمی هذا علیا، و سمی هذا علیا؟ بله درست است با اینکه یک تسمیه بیشتر نبوده است اما انحلالی است یعنی به تعداد ولدها تسمیه است. در ما نحن فیه هم جعل به لحاظ مجعول انحلالی است یعنی واقعا این دم و آن دم نجاست دارد اما اعتباری است که اعتبار شده است به یک جعل و یک عملية الجعلی که آن جعل است که انحلالی است نه اینکه هر کدام جعل مستقلی دارد.

لذا اگر فرمایش مرحوم میرزا را بپذیریم که استصحاب عدم جعل بی اثر است می توانیم جا به جا کنیم با استصحاب عدم مجعول. لذا استصحاب عدم جعل ذا اثر است و جاری می شود و اگر تسلما گفتیم اثر ندارد می توانیم استصحاب عدم مجعول را جاری کنیم.^۱

المورد الثالث من مواضع الأثر: إستصحاب عدم النسخ.

مورد سوم از مواردی که علماء استقراءاً بیان کرده اند و گفته اند استصحاب در اینجا دارای اثر عملی است استصحاب عدم نسخ است.

ما اگر شک کردیم در بقاء جعل می دانیم که حرمت یا وجوب برای فعلی در ابتدای شریعت جعل شده بود و اما نمی دانیم تا آخر زمان شریعت که زمان رحلت پیامبر اکرم ﷺ است، استمرار داشت یا اینکه در اثناء زائل شد آیا می توانیم استصحاب کنیم بقاء جعل را؟ همان استصحابی که از آن تعبیر می شود به استصحاب عدم نسخ اما استصحاب عدم نسخ جهات متعددی دارد که موکول می شود به جای خودش اما در اینجا از این می خواهیم بحث کنیم که آیا این استصحاب بقاء جعل اثر عملی دارد یا خیر؟

مستصحب ما جعل است نه مجعول و احتمال می دهیم این حکم در شریعت نسخ شده است احتمال می دهیم که وجوب نماز جمعه در صدر شریعت بوده است و در اواخر نسخ شده است آیا می توانیم بقاء وجوب یا عدم نسخ را استصحاب کنیم؟ در تنبیهات استصحاب این مسئله را مفصلاً متعرض می شویم اما در مقام می خواهیم ببینیم اثر

^۱ دقت کنید که استصحاب عدم جعل را ما قائل نمی باشیم چرا که گفتیم دائماً استصحاب در شبهات حکمیه به لحاظ مجعول جاری می شود و در اینجا مستصحب جعل است نه مجعول و فقط در رد کلام مرحوم میرزا این را قبول کردیم اما ما قائلیم دائماً با علم به جعل و موضوع دائماً علم به مجعول هم حاصل می شود و استصحاب را به لحاظ مجعول جاری می کنیم و مثالهایی که گفته شد بر عدم علم به مجعول در این مورد نمی باشد و فقط مثال فرضی است. (ب ک اص اس مد یکشنبه ۹۸/۰۶/۳۱)

^۲ دوشنبه ۹۸/۰۷/۰۱.

این استصحاب چیست؟ فرض کردیم جعل تعذر و تنجز نمی آورد و مجعول تعذر و تنجز می آورد استصحاب عدم نسخ یا بقاء جعل چه اثری دارد؟

جواب مورد قبلی را در اینجا می گوئیم. مرحوم آقای خوئی گفته بودند در تنجز و تعذر کافی است که کبری که جعل باشد و صغری که موضوع باشد را وجدانا یا تعبدا، اثباتا یا نفیا احراز کنیم آن وقت اثر آن تنجز و عدم تنجز آن مجعول می شود. مثلاً امروز روز جمعه است. می دانید که در صدر شریعت وجوب برای نماز جمعه جعل شده است. احتمال می دهیم در عصر تشریع این وجوب نسخ شده باشد این وجوب رفع شده باشد استصحاب می گوید این جعل باقی است آن وجوب باقی است و نسخ نشده است خوب وجوب را به استصحاب احراز کردم روز جمعه را وجدانا احراز می کنم امروز روز جمعه است نتیجه این می شود که وجوب نماز امروز بر من اگر فعلی باشد به این استصحاب بقاء جعل منجز می شود. آن وقت در اینجا مسائلی است مثلاً چرا به اطلاق دلیل تمسک نکنیم؟ چرا به «حلاله حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة»، تمسک نکنیم چرا می گذاریم نوبت به استصحابی برسد که زمان تمسک به آن جایی است که دست ما از اماره کوتاه باشد؟ در تنبیهات خواهیم گفتیم به اطلاق «حلاله حلال الی یوم القيامة» و آیه شریفه: «اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة» نمی توانیم تمسک کنیم.

لذا به استصحاب می توانیم تمسک کنیم که اثر آن یک اثر عقلی است که تنجیز باشد.

المورد الرابع من مواضع الأثر: استصحاب المجعول.

مورد چهارم از مواردی که به استقراء برای مواضع ذا اثر بودن استصحاب علماء بیان کردند جایی است که مستصحب یک تکلیف فعلی است وجوداً یا عدماً. آیا این استصحاب جاری می شود؟ اثرش چه می باشد؟ این استصحاب جاری می شود و اثرش تنجیز است و تعذیر. می گوئیم: «شرب هذا الماء حرام سابقاً» لذا استصحاب می کنیم و می گوئیم الان هم بر من حرام است و اثر آن تنجیز است یا می گوئیم: «شرب الماء لم

یحرم علی سابقا» استصحاب می کنیم این عدم حرمت را و می گوئیم الان هم حرام نمی باشد اثر این استصحاب تعذیر است.

پس استصحاب بقاء مجعول وجودا و عدما جاری است و اثر عملی آن تنجیز است و تعذیر. اثر شرعی ندارد چرا که گفتیم مراد از اثر شرعی حکم واقعی است.

اشکال: هل یجری إستصحاب المجعول فی الشبهات الحکمیة؟ نحن القائلون بعدم جریانها.

آیا استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه جاری است یا خیر؟ مشهور قائلند استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه جاری است اما بعضی مثل مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی قائلند استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه جاری نمی باشد ما هم تبعیت کردیم و گفتیم استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه جاری نمی باشد که بحث آن بعدا می آید.

المورد الخامس من مواضع الأثر: إستصحاب موضوع المجعول.

مورد پنجم از مواردی که گفته اند استصحاب دارای اثر عملی است جایی است که مستصحب ما موضوع برای تکلیف است مراد از موضوع در اصطلاح رایج بین اصولیین متأخر یعنی امری که در فعلیت حکم دخیل است هر امری که دخیل در فعلیت باشد به آن موضوع می گوئیم استصحاب بقاء موضوع وجودا یا عدما می کنیم مثلا نجاست: این ماء سابقا نجس بود استصحاب می کنیم بقاء نجاست یا سابقا نجس نبود استصحاب می کنیم بقاء عدم نجاست را. نجاست از احکام شرعی و وضعی است اما تکلیف نمی باشد و فقط تکلیف است که تنجز می پذیرد که تکلیف عبارت باشد از دو چیز: وجوب و حرمت فعلی. استصحاب بقاء نجاست، استصحاب بقاء موضوع است استصحاب بقاء عدم نجاست استصحاب بقاء عدم موضوع است و اثر آن تنجیز و تعذیر است و اثر شرعی ندارد اگر فی الواقع نجس باشد، با استصحاب بقاء نجاست، آن حرمت شرب می شود منجز و اگر استصحاب بقاء عدم نجاست کردم اگر فی الواقع نجس و در نتیجه شرب، حرام فعلی باشد آن حرمت فعلی شربش می شود معذر.

فرق بین این مورد و مورد قبلی در این است که در مورد قبلی مستصحب تکلیف فعلی بود اما در اینجا مستصحب موضوع تکلیف فعلی است. مثل نجاست که موضوع حرمت شرب است و اثر عملی در هر دو استصحاب اثر عقلی است.

تا اینجا هر اثری گفتیم، اثر عقلی بود که عبارت باشد از تعذیر و تنجیز اما خبری از اثر شرعی نبود الا در مورد اول که آن را قبول نکردیم.

المورد السادس من مواضع الأثر: جریان الاستصحاب فی متعلق المتعلق.

مورد ششم از موارد اثر، جریان استصحاب در متعلق المتعلق است.

دقت کنید هر تکلیف فعلی، متعلقی دارد تکلیف دائماً به یک فعل اختیاری تعلق می گیرد مثلاً وجوب به صلاة تعلق می گیرد. حرمت تعلق می گیرد به شرب خمر. امکان ندارد که متعلق تکلیف غیر از فعل اختیاری یا به تعبیر دقیق فعل ارادی باشد. غیر فعل ارادی متعلق تکلیف نمی باشد گاهی این متعلق هم خودش متعلقی دارد مثلاً حرمت شرب خمر که حرمت به شرب و شرب به خمر تعلق گرفته است که خمر متعلق المتعلق است وجوب به صلاة تعلق گرفته است و صلاة قیدی دارد که وضوء باشد. وضوء می شود متعلق المتعلق.

متعلق المتعلق دو قسم است:

تارة متعلق الحکم و التکلیف در فعلیت حکم دخیل است مثل «خمر» که در حرمت شرب خمر دخیل است تا خمری نباشد حرمتی فعلی نمی شود و تارة متعلق المتعلق در فعلیت حکم دخالتی ندارد مثل «وضوء» که اگر وضوء بگیریم یا نگیریم نماز بر ما واجب است. اینطور نمی باشد تا وضوء بگیرید نماز بر شما فعلی شود تا هر وقت هم وضوء نگیری وجوب صلاة بر شما فعلی است بر خلاف خمر که اگر خمری نباشد حرمت بر شما فعلی نمی باشد. اگر متعلق المتعلق در فعلیت دخیل باشد می شود «موضوع». اگر متعلق المتعلق در فعلیت دخیل نباشد اسم خاصی ندارد به آن «متعلق المتعلق» می گویند.

مراد ما در اینجا متعلق المتعلقی است که در فعلیت دخیل نباشد چرا که موضوع را در مورد قبل بحث کردیم.

خوب ما در اینجا استصحاب را داریم مثلاً می‌خواهم نماز بخوانم نمی‌دانم وضوء دارم یا خیر؟ استصحاب می‌گوید وضوء داری. یا استصحاب می‌گوید که تو محدثی اگر حالت سابقه طهارت باشد، استصحاب می‌کنم بقاء طهارت را و اگر حالت سابقه حدث باشد استصحاب می‌کنم محدثیت را. این استصحاب اثرش چه می‌باشد؟ در مقام قبل تکلیف بر من به اماره یا قطع منجز است مثلاً قطع دارم که نماز صبح بر من واجب است یک وقت استصحاب بقاء وضوء یا بقاء حدث را دارم استصحاب بقاء وضوء اثرش چیست؟ استصحاب بقاء وضوء اثرش تعدیر است اگر من با استصحاب وضوء و مطهریت، نماز خواندم و در واقع وضوء نداشتم در مخالفت با تکلیف فعلی، معذور می‌باشم و مستحق عقوبت نمی‌باشم که این یک اثر عقلی است. اما اگر استصحاب حدث را داشتم این استصحاب اثری ندارد، چون وجوب فعلی نماز بر من منجز است چه استصحاب حدث داشته باشم یا نداشته باشم.

بله من اگر نماز خواندم، چون احتمال می‌دهم وقتی نماز خواندم وضوء داشتم چون نمی‌دانم با وضوء بودم یا بدون وضوء، بعد از صلاة استصحاب بقاء حدث تا حین الصلاة این استصحاب، اثر تنجیزی دارد. پس من به لحاظ قبل از نماز استصحاب ندارم چرا که این استصحاب حدث، اثری بر آن مترتب نمی‌باشد اما این استصحاب را الان دارم به لحاظ بعد از صلاة. پس من به لحاظ قبل نماز استصحاب ندارم. چرا این استصحاب بقاء حدث اثری ندارد؟ چرا که علم یا اماره بر محدثیت داشتم اما این استصحاب را به لحاظ بعد از نماز دارم یعنی وارد نماز که شدیم این استصحاب می‌گوید محدثی و نسبت به من منجز است. اثر عقلی آن تنجیز است.

بعد از نماز اگر شک در این داشتم که آیا من تکلیف فعلی دارم به صلاة احتمال می‌دهم تکلیفی فعلی نداشته باشم علم که ندارم، استصحاب بقاء حدث را دارم این استصحاب آن تکلیف فعلی را اگر در واقع باشد بر من منجز می‌کند. یعنی قبل از نماز

به لحاظ این ظرف که بعد از نماز باشد استصحاب دارم اما این استصحاب قبل از نماز به لحاظ قبل از نماز ندارم. در اینجا قبل از نماز شک فعلی است و مشکوک استقبالی است.

المورد السابع من مواضع الأثر: جریان الإستصحاب یكون مصححاً للعمل و هذا الأثر شرعی فقط.

در مورد هفتم از مواضع اثر، ما موردی داریم که استصحاب اصلاً تنجیز و تعذیر نمی آورد و فقط عمل را تصحیح می کند این از مواردی است که دیگران متعرض نشده اند نمی دانم الان که می خواهم نماز بخوانم دست من طاهر است یا خیر؟ استصحاب طهارت را در دست جاری کرده و وارد نماز می شوم اثر این استصحاب تعذیر نمی باشد چرا که معنای این استصحاب این است که اگر در واقع دستم نجس باشد نماز من باطل نمی باشد که این اصل، معذر آن تکلیف فعلی مخالفت شده باشد بلکه عمل من واقعاً صحیح است و اثر این استصحاب تصحیح عمل است و لو در واقع بدن و لباس من نجس است. در اینجا این استصحاب معذر نمی باشد چرا که مخالفت با تکلیف نکردم و نماز من واقعاً صحیح است. از کجا فهمیدیم نماز واقعاً صحیح است؟ از حدیث «لا تعاد» فهمیدیم که ظهور آن در صحت صلاة است واقعاً. پس اثر این استصحاب چه بود؟ تصحیح عمل. من اگر استصحاب طهارت نداشتم نماز من واقعاً باطل بود مثل این که شک دارم که این لباس من طاهر است یا خیر اما این لباسم از اطراف علم اجمالی است علم اجمالی دارم که یا آن لباس نجس است یا این لباس می خواهم با این لباس نماز بخوانم در این لباس استصحاب طهارت ندارم چرا که قبلاً گفتیم که اصل مومن در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود، استصحاب طهارت در این لباس ندارم نمی دانم این لباس طاهر است یا خیر؟ استصحاب طهارت ندارم و نماز خواندم و لباس من نجس بود در واقع این نماز من واقعاً باطل است و اگر در اثناء صلاة فهمیدم نجس است، باید اعاده کنم اما اگر استصحاب طهارت داشته باشم این عمل می شود صحیح و اگر بعد از نماز هم فهمیدم این لباس من در واقع نجس بوده است نیاز به اعاده صلاة

نمی باشد. این صحت از کجا آمد؟ از استصحاب آمد که یک اثر شرعی است. اگر هم استصحاب نداشته باشیم و ندانم این لباس طاهر است یا نجس، اگر نماز خواندم و این لباس فی الواقع نجس بود، این نماز من واقعا باطل است مثل اینکه لباس من از اطراف علم اجمالی است. از حدیث لا تعاد می فهمیم که طهارت خبیثی شرط عذری است یعنی کسی که عذر دارد طهارت در او شرط نمی باشد مستصحب معذور است و استصحاب عذر است. پس اثر این استصحاب تعذیر نمی باشد بلکه تصحیح عمل است. یعنی قاعده «لا تعاد» در طهارت خبیثی حکومت بالتوسعه دارد به این معنا که فقط شرط است طهارت یا به عبارت دیگر نجاست مانع است مگر این که عذر داشته باشد و استصحاب طهارت در اینجا می شود عذر. این حکومت بالتوسعه معنایش صحت عمل است لذا بعد از نماز اگر فهمید که بدن یا لباسش نجس بوده است نیاز به اعاده نمی باشد چرا که عمل او واقعا صحیح است.

دقت کنید در اینجا مراد ما از صحت، صحت شرعی است نه عقلی. صحت اگر در طول تعبد باشد می شود صحت شرعیه عمل. به معنای مطابقت عمل با واقع نمی باشد که صحت عقلی باشد. شارع گفته است که اگر تو با استصحاب وضوئی نماز بخوانی من در آنجا شرطیت و مانعیت نجاست را بر می دارم. به این اعتبار می شود شرعی.

لذا اثرش تنجیز و تعذیر نمی باشد و اثرش تصحیح است.

المورد الثامن من مواضع الأثر: جریان الإستصحاب موجب لرفع تحریم التشریع.

مورد هشتم از مواردی که استصحاب اثر عملی شرعی دارد، جایی است که حرمت تشریع را بر می دارد من می خواهم نماز مستحبی بخوانم نمی دانم وضوء دارم یا محدثم اگر استصحاب وضوء داشته باشم، این اثر استصحاب وضوئی چه می باشد؟ اثرش تعذیر نمی باشد به جهت اینکه بی وضوء هم نماز نافله بخوانم مخالفت تکلیف فعلی در آن نمی باشد در مخالفت ندب که عقوبتی نمی باشد که این بخواند معذر باشد. پس

اثر این استصحاب چیست؟ اثر این استصحاب اثر شرعی است حرمت تشریع را بر می دارد من اگر نماز نافله بی وضوء بخوانم یا ندانم وضوء دارم یا خیر و حالت سابقه نا معلوم یا حدث باشد این عمل من محرم است و مصداق تشریع عملی است لذا باطل است و لو در واقع وضوء داشته باشم البته در جایی که عمل را به قصد استحباب و نافله اتیان کرده ام نه به قصد رجاء. اما استصحاب طهارت و وضوء کاری می کند که این عمل تشریع و محرم نمی باشد. پس من وقتی نماز نافله را با استصحاب وضوء خواندم این استصحاب نه معذر است و نه منجز چرا که پای تکلیف در میان نمی باشد اما این استصحاب اثر دارد و جاری است. اثر آن این است که حرمت تشریع را بر می دارد یعنی این عمل من مصداق تشریع نمی باشد.

پس در این هشت مورد مورد اول که قبول نکردیم و مورد هفتم و هشتم استصحاب یک اثر شرعی دارد. در مابقی موارد که پنج مورد باشد استصحاب اثر عقلی تنجیزی یا تعذیری دارد.

این هم مورد هشتم که برای استصحاب اثر شرعی است که برداشتن حرمت تشریع است.

هذا تمام الکلام فی الموارد التي يكون للاستصحاب اثرا عقليا أو شرعيا.

هذا تمام الکلام فی الفصل الاول فی ادلة و اركان الإستصحاب.

الفصل الثانی: الأقوال فی الإستصحاب.

فصل دوم در اقوال در استصحاب اثباتا و نفیا و تفصیلا می باشد.

بعد از این که ما قائل شدیم این روایات بر استصحاب دلالت می کند از آن ها می توان تعبد استصحابی را فهمید باید بحث کنیم دایره مدلول این روایات و اخبار چه مقدار است؟ آیا استصحاب مطلقا حجت است و معتبر یا اینکه استصحاب فی الجملة معتبر است؟ این دایره حجیت آن چه مقدار است؟

قول المشهور: الإستصحاب حجة مطلقا.

مشهور بین متأخرین این است که دایره حجیت استصحاب در همه موارد است یعنی مطلقا حجت است. اگر ارکان اربعه تمام شود استصحاب در همه موارد که ارکان تمام باشد، جاری است.

در مقابل قول مشهور تفصیلاتی است یعنی در دایره حجیت بعضی تفصیل داده اند.

تفصیلات اساسی در این مسئله سه تفصیل است که ما متعرض این سه تفصیل می شویم این سه تفصیل را یا قبول می کنیم یا رد می کنیم اگر رد کنیم قائل به اعتبار استصحاب مطلقا شدیم و اگر قبول کردیم تفصیل در مسئله را قائل می شویم.

تفصیل اول: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه است: گفته شده است استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی باشد و در شبهات موضوعیه جاری می شود.

تفصیل دوم، تفصیل بین این که حکم شرعی اگر به یک دلیل عقلی ثابت شود، استصحاب جاری نمی باشد و اما اگر اثبات شود به یک دلیل شرعی استصحاب جاری است.

تفصیل سوم بین مقتضی و رافع است. اگر شک ما در بقاء شیء، ناشی از شک در مقتضی باشد، استصحاب جاری نمی باشد اما اگر ناشی شود از شک در مانع و رافع این استصحاب جاری است.

این سه تفصیل را در مسئله داریم.

القول الثانی و التفصیل الأول: التفصیل بین الشبهات الحکمیة و الموضوعیة.

تفصیلی که بعضی از اعلام بین شبهات حکمیة و موضوعیة داده اند گفته اند در شبهات حکمیة استصحاب جاری نمی باشد اما در شبهات موضوعیة استصحاب جاری است. این تفصیل از مرحوم نراقی شروع شده است و توسط مرحوم خوئی تنقیح و تأیید شده است و بعضی از تلامذه ایشان مثل مرحوم تبریزی قبول کرده اند این تفصیل را یعنی قبول کرده اند که استصحاب در شبهات حکمیة جاری نمی باشد.

خوب ما تقریر کنیم فرمایش مرحوم خوئی را در این تفصیل و بعد بعضی از اشکالات بر این بیان^۱ قبل از دخول در بیان مرحوم خوئی:

مقدمة مشتملة علی نکتین:

مقدمه مشتمل بر دو نکته:

^۱ مصباح ج ۳ ص ۴۲: مصباح دو جلد بیشتر ندارد که ج ۲ و ۳ است و ج ۱ چاپ نشده است و بعد ها به عنوان ج ۱ چاپ شده است که رایج نمی باشد جلد ۲ و ۳ مصباح رایج است.

النکته الأولى: فی التطور النظری للمرحوم السید الخوئی فی جریان الإستصحاب.

مرحوم آقای خوئی در عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه مراحل را طی کرده اند در ابتداء ایشان قائل بوده اند اگر شک کردیم در بقاء یک مجعول اعم از این که آن مجعول حکم وضعی باشد مثل نجاست و طهارت یا آن مجعول یک حکم تکلیفی باشد مثل وجوب و حرمت ایشان قائل شده بودند که هر گاه ما شک کنیم در بقاء یک مجعول استصحاب جاری نمی باشد فرق نمی کند که شک ما به نحو شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه این را ایشان در برهه ای قائل بودند.

بعد در مرحله وسط، از این نظر عدول کردند یک مقدار دایره عدم جریان را ضیق کردند در این مرحله ایشان قائل شدند که اگر شک کردیم در بقاء مجعول و شبهه ما حکمیه باشد، استصحاب جاری نمی باشد اما اگر شبهه موضوعیه باشد استصحاب جاری است. لذا ایشان در مرحله اول می گفتند هر گاه استصحاب در بقاء مجعول باشد استصحاب جاری نمی باشد اعم از این که آن مجعول حکم تکلیفی یا وضعی باشد، شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه و در مرحله دوم دایره را ضیق کردند گفتند اگر شک کردیم در بقاء مجعول و شبهه حکمیه بود استصحاب جاری نمی باشد.

در مرحله سوم این بیان را اضیق کردند و قید دیگری اضافه کردند گفتند اگر ما شک کردیم در بقاء مجعول، یک و شبهه حکمیه باشد، دو استصحاب اصل تنجیزی باشد نه تعذیری اصل منجز باشد نه معذر، سه استصحاب جاری نمی باشد اما اگر شبهه حکمیه بود و استصحاب معذر بود، یا شبهه موضوعیه بود، استصحاب جاری است.

پس ایشان در نهایت در شک در مجعول اعم از اینکه حکم، وضعی یا تکلیفی باشد استصحاب در بقاء مجعول را در دو مورد جاری می دانستند در شبهات موضوعیه و در شبهات حکمیه به شرط اینکه آن استصحاب اصل معذر و مومن باشد نه منجز.

انشاء الله این نظریه مرحوم خوئی را که بررسی کردیم و امثله را گفتیم بعد شبهات ایشان را بیان می کنیم که چه شبهه ای بوده است که ایشان قائل شدند اصل استصحاب

در بقاء مجعول مطلقا جاری نمی باشد این شبهه را بررسی می کنیم که شبهه چه بود که این دو مورد را در بعد استثناء کرده اند؟

مرحوم صدر در مباحث به این تطور فکری ایشان اشاره کرده است و آقای فیاض در کتاب خودشان المباحث الاصولیه جزء ۱۲ این تطور را به تفصیل بیان کرده اند.

این یک نکته که مراحل بوده است که مرحوم آقای خوئی طی کرده است که ظاهرا این مدت کوتاهی هم نبوده است. حرف اخیر ایشان این بوده است گفته است زمانی که شک در بقاء مجعول کردید آن استصحاب جاری نمی باشد الا در دو مورد: در شبهات موضوعیه یا شبهات حکمیه که استصحاب ما ترخیصی و تعدیری و تأمینی باشد.

النکته الثانية: ما المراد من الجعل و المجعول.

نکته دوم در توضیح اصطلاحاتی است که در کلام مرحوم آقای خوئی آمده است. در بیان مرحوم خوئی از کلماتی استفاده شده است و در رد کلمات ایشان هم از این کلمات استفاده می شود که عنوان «جعل» و «مجعول» است لذا می خواهیم این دو اصطلاح را توضیح دهیم.

در احکام شرعی ما یک «جعل» داریم و یک «مجعول» یک حکم کلی و یک حکم جزئی داریم. ما به «حکم کلی»، «جعل» می گوئیم و به «حکم جزئی»، «مجعول» می گوئیم. حکم کلی مثل: «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» و مجعول مثل: «وجوب الحج علی زید». دقت کنید این تعبیر از مرحوم میرزا شروع شده است و تعبیر خیلی دقیقی نمی باشد چرا که به مناسبتی خواهیم گفت که این تقسیم نمی تواند تمام اقسام حکم را پوشش دهد که به مناسبت وارد بحث آن می شویم اما اینجا به مقدار لازم توضیح می دهیم.

جزئیت و کلیت حکم دائر مدار چیست؟ دائر مدار جزئیت و کلیت «موضوع» است مثلا می گوئیم: «وجوب الحج علی زید» چون «زید» جزئی و شخصی است لذا حکم می شود «جزئی» اما «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» این «کلی» است چرا که

مكلف كه موضوع باشد، «كلی» است. گاهی اوقات یک تکلیف چند موضوع دارد حکم زمانی جزئی می شود که تمام موضوعات جزئی باشد اگر یک موضوع آن جزئی نبود دیگر مجعول و جزئی نمی باشد مثل «وجوب صوم هذا اليوم علی زید» این می شود مجعول. اما اگر گفتیم: «وجوب صوم رمضان علی زید» در اینجا زید جزئی است اما به اعتبار یک موضوع که ایام رمضان باشد که کلی است، به این حکم جزئی نمی گویند کما اینکه جعل هم در اصطلاح مرحوم میرزا گفته نمی شود این از مواردی است که تقسیم میرزا جواب نمی دهد. لذا این مجعول نمی باشد شرط مجعول این است که موضوعات به تمامه جزئی باشند «وجوب صوم هذا اليوم علی زید» این می شود مجعول اما اگر گفتیم «وجوب صوم هذا الشهر علی زید» این مجعول نمی باشد چون ما در ماه رمضان یک وجوب نداریم به عدد روزهای ماه رمضان روزه داریم سی روزه داریم مجعول این است که باید موضوعات به تمامه جزئی باشد. «وجوب صلاة الصبح علی زید» مجعول نمی باشد بلکه «وجوب صلاة صبح هذا اليوم علی زید» می شود مجعول.

خوب با جعل و مجعول آشنا شدیم مجعول حکم جزئی است. جعل چیست؟ مرحوم میرزا گفته است حکم کلی اما تعبیر دقیق این است که هر حکم کلی که منتزع از عملیه الجعل است را جعل می گویند مثلاً مولا گفته است: «لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً». آن حکم کلی منتزع از عملیه الجعل چیست؟ «وجوب الحج علی المكلف اذا استطاع» این می شود جعل. اما این حکم کلی «وجوب الحج علی الرجل اذا استطاع» این دیگر جعل نمی باشد چرا که آنچه از عملیه الجعل منتزع می شود ناس و مكلف است نه رجل و مرأة.

پس وقتی می گویند: «نجاسة هذا الاناء» این می شود مجعول و وقتی می گویند: «نجاسة الملاقی للدم» نه مجعول است نه جعل چرا که شارع مقدس چنین حکم و نجاستی را برای ملاقی للدم جعل نکرده است در عملیه الجعل، «نجاسة الملاقی للنجس» بوده است نه نجاسة الملاقی للدم. پس در خیلی اوقات ما احکامی داریم که در اصطلاح مرحوم میرزا نه مجعول است و نه جعل. «نجاسة هذا» این مجعول است اما

نجاسة الدم و البول نه جعل است و نه مجعول. نجاسة الملاقی لهذا این باز نه مجعول است نه جعل چرا که ملاقی عام است. نجاسة هذا می شود مجعول ما. مراد مدرسه میرزا از جعل و مجعول مشخص شد.

پس ما یک جعل و یک مجعول و یک عملیه الجعل داریم که همان تشریع است و اسم دیگر عملیه الجعل و تشریع، جعل است لذا جعل مشترک لفظی بین دو معنا است: یک معنایش «حکم کلی» است و یک معنای آن «عملیه الجعل و التشریع» است لذا در جایی که کلمه «جعل» آمده است به مناسبت می فهمیم مراد چه می باشد اما نوعا مراد ما «حکم کلی منتزع از عملیه الجعل» می باشد.

اما عملیه الجعل چیست؟ انشاء است. حقیقت انشاء چیست؟ مرحوم خوئی می گوید اعتبار جزء مقوم در انشاء است ما ها قبول نکردیم گفتیم که اعتبار از اجزاء انشاء نمی باشد انشاء یک جزء آن اعتبار نمی باشد و اعتبار خارج از انشاء است.

دقت کنید این بحث جعل و مجعول که بسیار مهم است حقیقت جعل و مجعول و عملیه الجعل را در جایی ظاهرا توضیح دادم شاید در جمع بین حکم واقعی و ظاهری. این مقدمه؛ وارد می شویم در کلمات مرحوم خوئی که در نظریه اخیر ایشان باشد. ایشان قائل بودند که استصحاب عدم مجعول جاری نمی باشد الا در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه که استصحاب، معذر است.

نظریة المرحوم السید الخوئی:

ایشان فرموده اند که وقتی شک می کنیم در حکم شرعی إما و إما است یا شک ما در جعل است یا شک ما در مجعول است چرا که حکم یا کلی است یا جزئی^۱ و شک ما در حکم کلی می شود شک در جعل و شک ما در حکم جزئی می شود شک در مجعول.

^۱ البته به توضیحی که دادیم سومی هم داریم که نه جعل است و نه مجعول یعنی ایشان به مثالها یا دقت نکردند یا گفته بودند مهم این دو است. اصلا معلوم نمی باشد شک در احکام غیر جعل و مجعول اثری داشته باشد مثل شک در وجوب الحج علی الخنثی احتمال دادیم که حج بر خنثی واجب نباشد، یا وجوب الحجاب علی الخنثی این حکم سومی است این را دقت کنید که معلوم نمی باشد اثری داشته باشد یا خیر؟

ایشان فرمودند که شک ما یا در جعل است یا در مجعول. دقت کنید شک شما در جعل یا در حدوث است یا در بقاء. چرا که جعل حادث می شود به عملیه الجعل و این جعل بقاء و ارتفاع دارد که ارتفاع به نسخ است. اگر شک کردیم در بقاء جعل این می شود استصحاب بقاء یا عدم نسخ. ما در این استصحاب عدم نسخ بحث نمی کنیم چرا که در هیچ حکمی شک نداریم که نسخ شده است یا خیر. شک در جعل داریم اما شک در نسخ آن نداریم. شک نداریم که وجوب الحجاب نسخ شده است یا خیر؟ لذا شک در بقاء جعل را کنار می گذاریم می رویم سراغ شک در حدوث. خوب تکالیف همه حادث بوده است شک می کنیم این وجوب جعل شد یا خیر؟ این حرمت جعل شده است یا خیر؟ مثلاً اگر شک کردیم آیا وجوب اطاعت پدر در شریعت جعل شده است یا خیر؟ وجوب اطاعت شوهر در شریعت جعل شده است یا خیر؟ مثال حرمت که مثالهای زیادی دارد به خصوص در ازمنه متأخره حرمت شرب توتون، شما موسیقی را در نظر بگیرید موسیقی در آن زمان به آلاتی بود که نواخته می شده است الان دستگاهی است که ایجاد موسیقی و غنا می کند مثلاً در قدیم انسانها تغنی می کردند اگر دستگاهی درست کردند که بدون دخالت انسان غنا تولید می کند آیا حرمتی برای این موسیقی جعل شده است؟ یا گوشتهایی که دستگاه تولید می کند آیا اکل این لحوم شرعاً حرام است یا حلال؟ آیا حرمت برای اکل این لحوم جعل شده است؟ کما این که در زمان شارع توتون مرسوم نبوده است خوب استصحاب می گوید جعل نشده است ثمره آن چیست؟ ایشان فرموده اند در تنجز مجعول فقط کافی است یکی احراز جعل و یکی احراز موضوع. احراز کبری و صغری در تنجز و تعذر مجعول کافی است. شما همینکه احراز کنید و علم پیدا کنید شارع مقدس حرمت را برای شرب توتون جعل کرده است و این را احراز کردید که این توتون است شرب این توتون می شود حرام و همینکه جعل یا مجعول را احراز نکنید یا شارع تعبد به عدم کند اگر فی الواقع، شارع این حرمت را جعل کرده باشد این حرمتش برای من معذر است و غیر منجز. ایشان گفتند که برای تنجز مجعول و تعذر لازم نمی باشد که مجعول را احراز کنید بلکه احراز جعل و موضوع در تنجز مجعول کفایت می کند اگر شارع تعبد کند به عدم یکی از اینها که این توتون

نمی باشد یا من حرمت را برای شرب توتون جعل نکردم این کافی است که حرمت فعلی شرب این توتون شود معذر لذا اگر شک من بر گردد به شک در جعل این شک یا در حدوث است یا در بقاء استصحاب بقاء جعل از ابتلاء خارج است و اما اگر شک کردیم در حدوث، استصحاب عدم جعل و حدوث جعل جاری است.

اما اگر شک کردیم در بقاء مجعول && شک برگشت به مجعول نه جعل در جعل شک نداشتیم در مجعول شک داشتیم آیا این استصحاب جاری است یا خیر؟ ایشان می فرمایند دو قسم از مجعول داریم:

۱ تارة زمان مفرد است و تارة زمان مفرد نمی باشد.

اگر زمان مفرد باشد استصحاب جاری نمی باشد اگر زمان مفرد نباشد محل بحث ماست که آیا استصحاب جاری است یا خیر؟ اینکه می گوییم زمان مفرد باشد یعنی چه؟ یعنی این حکم به لحاظ ازمنه انحلالی است هر مقطعی از زمان یک حکم دارد مثل «المرأه الحائضه» که گفتیم مرأه حائض ارتباط او با شوهر حرام است اما اگر دم قطع شد ولی غسل نکرده است آیا این ارتباط جایز می باشد یا خیر؟ ایشان می گویند نمی توانیم استصحاب بقاء حرمت کنیم^۲ چرا؟ حرمت به لحاظ زمان انحلالی است ساعت اول حرمت خودش را دارد و ساعت دوم حرمت خودش را دارد هر زمان و لحظه حرام مستقلی است در ما نحن فیه استصحاب بقاء حرمت را نمی توانیم کنیم چون قضیه متیقنه و مشکوک دو تاست آن مقطع که قطع به حرمت ارتباط داشتیم آن حرمت از بین رفت و اگر این زمان این ارتباط حرام باشد، حرمت دیگری است و شک در حرمت جدیدی دارم نمی توانم استصحاب کنم بقاء حرمت را چرا که حرمت به لحاظ عمود زمان و ازمنه انحلالی و متکثر است اما اگر آن حکم شرعی به لحاظ عمود زمان انحلالی نبود و یک حکم واحد مستمر بود اینجا جای بحث دارد. مثلاً ماء متغیر: مائی داریم که

۱ شنبه ۹۸/۰۷/۰۶.

۲ استصحاب بقاء موضوع حیض را هم نمی توانیم بکنیم چرا که قطع داریم که دم قطع شده است. (هم جلس در جواب سوال

رفقا).

تغیر به نجاست پیدا کرد و بعد از مدتی زوال تغیر شد در زمان تغیر، نجاست داشت و بعد از زوال تغیر، شک کردیم در نجاست. این نجاست انحلالی نمی باشد از اول تغیر تا زوال تغیر یک نجاست است و معروضش هم ماء زمان تغیر است در این مثال که شک کردید در نجاست در زمان زوال تغیر، اگر بعد از زوال تغیر در حرمت شرب این ماء شک کردید، این حرمت شرب را نمی توانید استصحاب کنید. بله اگر استصحاب نجاست کردیم، حرمت به لحاظ اثبات موضوعش که نجاست باشد، ثابت می شود که یک حکم ظاهری است.

پس ایشان فرموده اند اگر زمان مفرد باشد یعنی حکم به لحاظ عمود زمان انحلالی باشد، استصحاب جاری نمی شود اما اگر حکم به لحاظ زمان انحلالی نبود مثل این نجاست اگر نجاست داشته باشد و تا الان باقی بماند یک نجاست واحد و مستمر است. اگر شک کردیم که نجاست باقی است یا خیر استصحاب جاری است یا خیر؟ ایشان می گوید نگاه کنید شبهه موضوعیه است یا حکمیه؟ اگر موضوعیه باشد جاری است این ماء سابقاً نجس بود به ملاقات و الان نمی دانم نجس است یا خیر؟ احتمال می دهم تطهیر شده باشد ایشان می فرمایند این استصحاب نجاست جاری است.

اما اگر این شبهه حکمیه باشد در مثال اناء شبهه موضوعیه است یعنی منشأ شبهه امر خارجی است نمی دانم تطهیر شد یا خیر. اما در شبهه حکمیه منشأ شبهه شک در جعل است این مائی است که متغیر به نجاست بود و بعد زال تغیره بنفسه حالا که زال تغیره بنفسه شک می کنم بعد از زوال تغیر آیا این ماء طاهر است یا خیر؟ استصحاب می کنم بقاء نجاست این ماء را می گویم قبل از زوال تغیر، نجس بود و الان هم نجس است.

مرحوم آقای خوئی می گویند که این جا استصحابی داریم که معارض با استصحاب بقاء مجعول و نجاست است. آن استصحاب کدام استصحاب است؟ استصحاب عدم جعل نجاست مائی که تغیر از او زائل شده است که ایشان تعبیر می کند به استصحاب عدم جعل زائل. می دانم که در صدر اسلام برای ماء متغیر جعل نجاست نشده بود اما

بعدش جعل شد اما زمانی که جعل شد نجاست شد برای ماء حین التغير برای مائی که فقط متغير است یا نه، جعل نجاست شد حتی برای مائی که تغير از او زائل شده است؟ دقت کنید در اینجا موضوع عوض نشده است و موضوع باقی است و واحد.

دقت کنید که منشأ این شک من چه می باشد؟ جعل نجاست برای ماء متغير دو فرض دارد:

یک فرض اینکه جعل نجاست برای زمان تغير شده است

و یکی هم برای زمان تغير و زمان زوال تغير.

اما یک چیز را قطع دارم و آن اینکه حین تغير ماء نجاست دارد، اما نمی دانم جعل به صورت اول بود یا به صورت دوم؟ نمی دانم، شک دارم برای زوال تغير از همان اول جعل نجاست شد یا خير؟ استصحاب می گوید برای مائی که زال عنه التغير جعل نجاست نشده است.

خوب استصحاب عدم جعل نجاست برای مائی که زال عنه التغير اصلي است، مومن و استصحاب بقاء نجاست این ماء، اصلي است منجز. اصل معذر و اصل منجز هر دو اصل ارکانش تمام است تعارض می کنند و تساقط می کنند خوب وقتی که تعارض کرد و تساقط کرد رجوع می کنیم به اصل بعد که مثلاً قاعده طهارت باشد.

پس مرحوم آقای خوئی می گوید که استصحاب عدم مجعول دو گونه است یا بلا معارض است یا با معارض است. استصحاب بقاء نجاست بلا معارض که در شبهات موضوعیه باشد، جاری است اما استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه دائماً معارض دارد این ماء که تغير کرده بود و زال عنه التغير سابقاً نجس بود، الان هم نجس می باشد می شود اصل منجز. استصحاب عدم جعل می گوید شارع مقدس برای مائی که قبلاً متغير بوده است و الان متغير نمی باشد در صدر اسلام لم يجعل النجاسة که این اصلي است مومن. این دو اصل تعارض می کنند و تساقط می کنند.

ان قلت:

استصحاب بقاء مجعول موضوع استصحاب عدم جعل را از بین می برد.

قلت:

استصحاب بقاء مجعول موضوعش مجعول است و استصحاب عدم جعل موضوع و مستصحبش جعل است و این دو موضوعشان با هم فرق می کند.

اگر در این فرمایش دقت کنید مرحوم خوئی در واقع تفصیل در مسئله نداده اند در حقیقت در نزد مرحوم آقای خوئی در شبهات حکمیه، ارکان استصحاب بقاء مجعول تمام است اما چون معارضه واقع می شود می گویند که استصحاب جاری نمی شود. و لکن این نظریه در السنه فقهاء مشهور به تفصیل شده است و الا در واقع به معارضه ساقط می شود.

ان قلت:

چون این تعارض دائمی بوده است اطلاق ادله استصحاب این را نمی گیرد لذا جاری نمی شود.

قلت:

اولا این مطلب و عدم ظهور روایات استصحاب نسبت به این مورد، را مرحوم خوئی نگفته اند و ثانيا در این تهافت است چرا که باید اول شامل شود تا بعد این تعارض دائمی صورت پذیرد الا اینکه گفته شود که این شمول و تعارض تقدیری است یعنی اگر شامل شود موجب تعارض دائمی می شود لذا شامل این موارد نمی شود. اما باز در شمولش نسبت به این مورد و لو تعارض دائمی است لغوی حاصل نمی شود چرا که اگر در خصوص این حصه جعل کرده بود بله لغو می شد اما اگر تعمیم داشته باشد مشکلی ندارد این را شامل شود اما از این تعارض، عدم ظهور یا عدم حجیت این دلیل در این مورد را بفهمیم چون این تعارض دائمی یک قرینه لبی منفصل است ایشان باید در دلیل استصحاب قائل به تقیید یا تخصیص شود، و قائل نشده اند لذا نمی توان گفت که ادله استصحاب شامل این مورد نمی شود.

مرحوم آقای خوئی یک مورد را در شبهات حکمیه استثناء کرده است و آن جائی است که اصل ما معذر باشد ایشان گفته اند در اینجا استصحاب بقاء مجعول بلا معارض جاری می شود. خوب چطور؟ مثلاً ماء قلیلی داریم که با متنجس برخورد می کند خوب شک می کنیم آیا ماء قلیل متنجس شد یا خیر؟ مثلاً دست من خونی شده بود بعد با دستمال کاغذی دستم را پاک کردم به طوریکه خونی در دست من باقی نماند خوب در اینجا انگشت من متنجس است بعد این دستم را داخل ماء قلیل کردم آیا این ماء قلیل متنجس شد یا خیر؟ مشهور بین فقهاء ما این است که ماء قلیل در ملاقات با متنجس نجس می شود اما جماعتی از فقهاء ما قائل شده اند ماء قلیل در ملاقات با متنجس معتصم است فقط در ملاقات با عین نجس متنجس می شود. خوب الان ما بعد از اینکه به ادله طرفین رجوع کردیم نه به ادله قائلین و نه به ادله منکرین قانع نشدیم، ماء قلیل با متنجس برخورد کرد و شک می کنیم در طهارت این ماء بعد از ملاقات با متنجس، استصحاب مجعول می گوید قبل از ملاقات طاهر بود لذا الان هم این ماء بر طهارت خود باقی است. خوب استصحاب عدم جعل چه می گوید؟ می گوید شارع مقدس برای ماء قلیل بعد از ملاقات با متنجس در قبل از شریعت، طهارت جعل نکرده بود الان هم جعل نکرده است. یک استصحاب می گوید که طهارت دارد و یکی می گوید که طهارت جعل نکرده است. مرحوم خوئی می گوید که خوب استصحابی که می گوید شارع جعل طهارت نکرده است، مشکلی پیش نمی آورد معنایش این نمی باشد که شربش حرام می باشد. چون شک ما در طهارت است استصحاب عدم جعل طهارت کردیم و الا استصحاب عدم جعل نجاست که واضح است که تعارض ندارند. خوب شرب مائی حرام است که شارع جعل نجاست کرده است نه مائی که جعل طهارت نشده است و استصحاب هم می گوید که طهارت جعل نشده است برای این ماء.

خوب دقت کردید پس در ما نحن فیه استصحاب بقاء مجعول در شبهات موضوعیه جاری است و در شبهات حکمیه معذر هم جاری است و در غیر این دو مورد جاری نمی باشد که استصحاب در شبهه حکمیه منجز باشد.

قبل از مناقشه در این کلام یک نکته ای را تذکر دهیم.

نکته فی نظر أستاذنا المرحوم التبریزی فی المسئلة: عدم جریانہ للحکومة لا التعارض.

مرحوم تبریزی فرمایش استاد خود را پذیرفته بودند که استصحاب عدم جعل مانع از جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه است. اما اختلافی با مرحوم خوئی داشتند مرحوم خوئی می گفتند که استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول معارض است چون یکی منجز و یکی معذر است اما مرحوم تبریزی می گفتند استصحاب عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول حاکم است در حکومت حاکم جاری است و محکوم جاری نمی باشد اما در تعارض هیچ کدام جاری نمی باشد. استصحاب عدم جعل نجاست حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است در حکومت با جریان دلیل حاکم نوبت به جریان اصل محکوم نمی رسد، در تعارض بین حاکم و محکوم فقط حاکم جاری است اما در متعارضین هیچ کدام جاری نمی باشد. مرحوم آقای تبریزی این اختلاف را داشتند که این اختلاف، اثر عملی هم دارد. اثر عملی در جایی است که اصل طولی با اصل عدم جعل مختلف باشد. این اثر مهم را دارد.

چرا مرحوم خوئی قائل به تعارض شدند نه حکومت؟ چرا که ایشان گفتند در اینجا حکومتی نمی باشد چرا که این حکومت مال جایی است که بین این دو دلیل، سببیت و مسببیت باید باشد و آن سببیت و مسببیت باید شرعی باشد بلکه مجعول مسبب از جعل و عدم مجعول مسبب از عدم جعل است اما این سببیت شرعیه نمی باشد لذا حکومت معنا ندارد لذا فقط معارضه است چون اصل عدم جعل مومن است و اصل بقاء مجعول منجز است.

مرحوم آقای تبریزی از این اشکال اگر جواب دادند من ندیدم اما یکبار از ایشان شنیدم استصحاب عدم جعل همان استصحاب عدم مجعول است یعنی جعل و مجعول یکی است که اگر این طور باشد دیگر حکومت معنا ندارد لذا از ایشان بیان روشنی برای حکومت ندیدم. مگر این که بگوییم ایشان حکومت را تسامحتاً می گفتند فقط

استصحاب عدم جعل را جاری می دانستند. الا اینکه مراد ایشان از عدم مجعول امر دیگری باشد که توضیح خواهیم داد انشاء الله.

پس استصحاب عدم جعل معارضه می کند با استصحاب عدم مجعول و تساقط می کنند بعد از تساقط نوبت می رسد به اصل طولی که در مثال ما نحن فیه که ماء متغیر باشد نوبت به قاعده طهارت می رسد دیگر استصحاب عدم جعل با قاعده طهارت تنافی ندارد چرا که هر دو مومن می باشند.

این بیان مرحوم خوئی برای عدم جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه.

نتیجه عملی این اختلاف بین مرحوم تبریزی و مرحوم خوئی یکی است. و الا ایشان استصحاب عدم جعل را جاری می دانند بر خلاف مرحوم خوئی.

مناقشة المرحوم الصدر:

مرحوم صدر بر فرمایش استاد اشکال کرده اند و قائل شده اند استصحاب بقاء مجعول بلا معارض جاری می شود از بعضی از تلامذه ایشان نقل شده است که ایشان گفته اند اگر من نبودم این شبهه و بیان مرحوم خوئی را کسی نمی توانست جواب دهد و این جواب فقط از من بر می آید این نقل اگر درست باشد، اشعار به دو مطلب دارد: این اشکال مرحوم خوئی بسیار پخته بوده است و این جواب من هم خیلی پیچیده است.^۱

^۲مرحوم آقای صدر فرمودند استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه هم جاری است.

^۱ مباحث ج ۵ ص ۱۹۹. البحوث ج ۶ ص ۱۳۷. الدروس ج ۲ ص ۶۳۴.

^۲ یکشنبه ۹۸/۰۷/۰۷.

إستصحاب بقاء المجعول على نحوين:

ایشان می فرمایند استصحاب بقاء مجعول به دو نحو است و این دو نحو هم به این بر می گردد که مجعول بر دو قسم است:

النحو الأول: إستصحاب المجعول الفعلي و الواقعي.

در نحو اول بقاء مجعول فعلی و واقعی را استصحاب می کنیم. در مجعول فعلی فعلیتش تابع فعلیت موضوع است در خارج، الان در خارج آبی موجود است این ماء تغیر بالنجس ثم زال تغیره بنفسه مکلف وقتی به این ماء نظر می کند برای او یقین و شکی است یقین داشت که این ماء حین التغير نجس بود و شک دارد که الان این ماء بعد زوال تغیره بنفسه طاهر است یا نجس؟ آن نجاست باقی است یا باقی نمی باشد؟ در اینجا ارکان استصحاب نسبت به عامی و مکلف تمام است و ربطی به مجتهد ندارد چرا؟ چون فتوای مجتهد عبارت است از خبر از حکم کلی اما این احکام جزئی و این مجعولات واقعیه اینها ربطی به مجتهد ندارد پس این مورد و این آب خاص که کان متغیرا ثم زال تغیره بنفسه مورد فتوا نمی باشد. عامی اگر بخواهد عمل کند استصحاب بقاء نجاست را دارد. اگر مجتهد هم بگوید که این ماء نجس است یعنی عامی از مجتهد سوال کند که این ماء نجس است یا خیر؟ مجتهد می گوید نجس است، این می شود تطبیق فتوا نه فتوا. اگر هم عامی غافل باشد این عامی هم دیگر استصحاب ندارد.

النحو الثاني: إستصحاب بقاء المجعول الكلي.

نحوه دوم استصحاب، استصحاب بقاء مجعول کلی است. پس مرحوم صدر دو مجعول قائل است مجعول واقعی و مجعول کلی. استصحاب بقاء مجعول کلی چیست؟ ایشان می فرمایند مجتهد بعد از التفات به این که در شریعت جعل نجاست شده است برای ماء متغیر همین که التفات پیدا کرد به این حکم شرعی که جعل النجاسة للماء المتغير باشد، خوب تا التفات به این حکم شرعی برای او پیدا شد، این شک هم برای او پیدا می شود آیا این جعل نجاست، شامل ماء متغیر بعد زوال تغیره بنفسه هم می شود یا جعل فقط برای ماء متغیر است؟ اگر این شک برای او پیدا شد ارکان استصحاب

برای مجتهد تمام است علم به نجاست ماء متغیر دارد وقتی که احراز نجاست ماء متغیر را کرد، شک هم دارد در بقاء آن نجاست بعد از زوال تغیر ارکان استصحاب برای مجتهد تمام است وقتی ارکان تمام بود دلیل استصحاب مجتهد را می گیرد وقتی دلیل استصحاب آن را گرفت فتوا می دهد: «الماء المتغیر بعد زوال تغیره بنفسه متنجس». این هم فتوای مجتهد. پس تا التفات پیدا کرد برای او شک حاصل می شود تا شک پیدا شد ارکان استصحاب در حق اول تمام است تا ارکان استصحاب در حقش تمام شد دلیل استصحاب عرفا شامل او می شود و تا دلیل استصحاب شامل او شد فتوا می دهد «الماء المتغیر بعد زوال تغیره بنفسه متنجس».

ان قلت: لا بقاء المجعول کلی.

بعد مرحوم صدر یک ان قلت را مطرح می کند:

این مجعول کلی مثل مجعول واقعی نمی باشد حدوث و بقاء ندارد شارع یا جعل می کند نجاست را فقط برای «الماء المتغیر» به نحوی که بعد از تغیر نجس نمی باشد که در این صورت بعد زوال تغیر، نجاست برای او جعل نشده است یا جعل می کند بر «الماء الذی تغیر» که در این صورت ماء بعد از زوال هم فرد و مصداق این عنوان «الماء الذی تغیر می باشد»، لذا نجس است. لذا من شک در بقاء ندارم. وقتی شک در بقاء نداشتم رکن دوم استصحاب مخطل است بخلاف مجعول واقعی که حدوث و بقاء داشت این ماء درش نجاست افتاد و تغیر حادث شد و بعد این رنگ خون از بین رفت شک می کنم نجاست حادث در این ماء به تغیر، آیا باقی است یا با زوال تغیر آن نجاست هم رفت. اما در مجعول کلی فقط حدوث داریم و بقاء دیگر نداریم یا جعل النجاسة کرده است بر «الماء المتغیر» یعنی برای مائی که زال عنه التغیر از اول جعل نجاست نشده است و یا جعل شده است بر «الماء الذی تغیر» که در اینجا ماء متغیری که زال تغیره بنفسه نجس است.

قلت: البقاء فی النظر إلیه بالحمل الأول.

بعد مرحوم صدر جواب می دهند.

می فرمایند نجاسة الماء الخارجی را دو گونه می توانیم لحاظ کنیم:

لحاظ اول: اینگونه لحاظ کنیم که بما هی این نجاسة خارجیه امر ذهنی مجعول فی عالم الاعتبار که مولا وقتی خواست جعل کند این معنا را لحاظ کرد. به عنوان این که امر ذهنی و مجعول فی عالم الاعتبار است. اگر به این نحو لحاظ شود بله این نحو از لحاظ حدوث و بقاء ندارد از همان اول در عالم جعل و اعتبار یا جعل شده است این نجاست برای «الماء المتغیر» یا جعل شده است بر «الماء الذی تغیر». مرحوم آقای صدر اینجا اصطلاحی به کار برده است گفته اند اگر نگاه کنیم به «نجاسة الماء المتغیر» به حمل شایع. از عنوان حمل شایع استفاده کرده است.

لحاظ دوم: یکبار این «نجاسة الماء المتغیر» را لحاظ می کنیم بما هو وصف للماء الخارجی به عنوان یک وصف خارجی لحاظش می کنیم در این صورت که به عنوان یک وصف ماء خارجی لحاظ می کنیم حدوث و بقاء معنا دارد می گوئیم نجاست در آن ماء المتغیر به تغیر حادث می شود و به زوال تغیر مشکوک می شود که آیا آن نجاست بعد الزوال در خارج باقی ماند یا خیر. این را اسمش را گذاشته است نظر به حمل اولی.

پس ایشان می فرمایند که اگر «نجاسة الماء المتغیر» را به حمل شایع نظر و لحاظ کنیم شک در بقاء نداریم و اگر به نحو حمل اولی لحاظ کنیم شک در بقاء معنا دارد می گوئیم آن نجاست خارجی که در ماء متغیر حادث شد با زوال تغیر باقی است یا خیر؟

لذا مهم این است که ما به کدام نظر به نجاسة الماء المتغیر نظر کنیم اگر به حمل شایع نظر کنیم یعنی بما هو أمر ذهنی مجعول فی عالم الاعتبار نظر کنیم این حدوث و بقاء ندارد و فقط حدوث است اما اگر به حمل اولی نظر کنیم یعنی بما هو وصف للماء الخارجی اگر بما هو صفت نظر کنیم این نظری است به حمل اولی که وقتی نظر شد به حمل اولی در اینجا حدوث و بقاء وجود دارد می گوئیم در این آب نجاست حادث شد و بعد از زوال تغیر اگر نجس باشد، نجاست باقی است و اگر نجس نباشد، نجاست باقی نمی باشد لذا حدوث دارد و بقاء دارد.

مرحوم صدر گفتند که در ما نحن فیه که نجاسة الماء المتغیر باشد، باید به یکی از این دو نظر، نظر کنیم و بعد ببینیم دلیل استصحاب چه می گوید؟ اگر به حمل شایع نظر کنیم فقط شک در حدوث داریم و شک در بقاء نداریم شک داریم که آیا نجاست حادث شده است برای الماء الذی تغیر یا حادث نشده است؟ استصحاب می گوید جعل نشده است. اما اگر به نظر دومی و حمل اولی نگاه کردیم بما هو وصف للماء الخارجی شک داریم در بقاء دیگر شک در جعل نداریم، شک در بقاء فقط داریم و در شک در بقاء استصحاب عدم جعل جاری نمی شود فقط استصحاب بقاء مجعول جاری می شود. پس اگر به نگاه اول، نگاه کردیم فقط استصحاب عدم جعل را داریم و استصحاب بقاء مجعول را نداریم و اگر به نگاه دوم نگاه کردیم فقط استصحاب بقاء مجعول را داریم و استصحاب عدم جعل را نداریم. لذا مهم است که به کدام نظر به این مجعول نگاه می کنید.

ان قلت:

بعد مرحوم آقای صدر گفته است چه اشکال دارد که هر دو نظر را داشته باشیم هم نظر اولی و هم نظر دومی. به لحاظ نظر اولی استصحاب عدم جعل را داشته باشیم و به لحاظ نظر دومی استصحاب بقاء مجعول را داشته باشیم، لذا باز دو استصحاب با هم معارضه می کنند.

قلت:

این دو نظر با هم تهافت دارد شما فقط باید با یک نظر، نظر داشته باشید چرا متهاافت است؟ چرا که استصحاب عدم جعل معذر است و استصحاب بقاء مجعول منجز است شما باید یک نگاه و نظر داشته باشید و با آن نظر ببینید که دلیل استصحاب چه می گوید خوب حال باید به کدام نظر، نگاه کنیم؟ ایشان می فرمایند به نظری که عرفی باشد. خوب از این دو نظر کدام عرفی است؟ نظر دوم و نظر اول کاملاً غیر عرفی است. به نظر عرفی که به نجاسة الماء المتغیر، نگاه کنید استصحاب بقاء مجعول فقط دارید نه استصحاب عدم جعل. عرف در مفاهیم به نگاه دومی نگاه می کند.

لذا اگر بخواهید استصحاب عدم جعل داشته باشید باید به نگاه غیر عرفی نظر داشته باشید اما وقتی نظر عرفی داشتید، فقط این استصحاب بقاء مجعول را داشته و می توانید به دلیل استصحاب به این بقاء مجعول فتوا دهید.^۱

این فرمایش مرحوم صدر.

نکته‌تین فی کلام المرحوم الصدر:

در فرمایش ایشان دو نکته را توضیح داده و بعد نقد.

النکته الأولى: ما الفرق بین الجعل و المجعول فی مدرسة الميرزا و بین الجعل و المجعول الواقعی و الکلی فی کلامه.

نکته اول این است که در بیان ایشان ما سه چیز پیدا کردیم یکی جعل و یکی مجعول کلی و یکی مجعول واقعی. در مدرسه میرزا یک جعل و یک مجعول داشتیم و مراد از مجعول در مدرسه مرحوم میرزا همان مجعول واقعی مرحوم آقای صدر است. رابطه این مجعول کلی در مدرسه میرزا چه می باشد؟ جایگاهش کجاست؟

دقت کنید مراد مرحوم آقای صدر از مجعول واقعی همان مجعول مدرسه میرزا است همان «نجاسة هذا الدم»، همان «حرمة شرب هذا الخمر علی زید»، همان «وجوب الحج علی زید» و این مجعول واقعی مرحوم صدر و مدرسه میرزا است. آن مجعول کلی که مرحوم صدر اضافه کرد با جعل یکی است اما به دو نحو از نظر و لحاظ بر می گردد اگر به حمل شایع نظر کردید می شود جعل و اگر به حمل اولی نظر کردید می شود مجعول کلی پس اختلاف بین جعل و مجعول کلی برگشت به اختلاف در نظر و لحاظ دارد آن مجعول کلی یا جعل اگر به حمل شایع به آن نگاه کردید مثلاً «نجاسة الدم» را در نظر بگیرید اگر به حمل شایع نظر کردی می شود جعل، و همین «نجاسة

^۱ دقت کنید تمام این حرفها بر فرض این است که دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه است و از روایت نفهمیدیم که ماء المتغیر حین زوال تغیره حکم او چه بوده و وظیفه مکلف چه می باشد.

الدم» را اگر به حمل اولی نظر کردیم، می شود مجعول کلی. پس مربوط به این می شود که به چه نحوه به آن نگاه کنید.

پس جعل و مجعول کلی یکی است اختلاف آنها بر می گردد به نحو نظر و لحاظ ما به آن امر کلی و مفهوم کلی. این یک نکته در توضیح فرمایش ایشان.

دقت کنید ایشان هیچ تصریحی به این مطلب نکرده اند بلکه ما برداشتمان از کلمات ایشان اینطور است موید بر این مطلب هم این است که ایشان گفتند که اگر به حمل شایع به مجعول کلی نگاه کنید، استصحاب عدم جعل را دارید.

النکته الثانية: ما الفرق بين الحمل الأولی و الشایع عند المناطقه و الأصولیین و بینهما عنده علیه السلام.

نکته دوم این است که ایشان از تعبیر حمل شایع و حمل اولی استفاده کرده اند. مراد چیست؟ این حمل اولی و حمل شایع اصطلاحی منطقی و اصولی دارد و این اصطلاح مرحوم صدر نه منطقی است و نه اصولی.

الحمل الأولی و شایع عند المناطقه: وصفان للقضية بالنظر إلى موضوع القضية إن كان النظر إلى مفهومه فكان الحمل أولیا و إن نظر إلى مصاديقه فكان الحمل شایعاً.

در منطق حمل اولی و حمل شایع وصف قضیه است در قضیه می گوئیم قضیه به حمل شایع و قضیه به حمل اولی.

در هر دو حمل ناظر به موضوع قضیه می باشیم در موضوع قضیه شما تارة نظر دارید به مصادیق و تارة نظر دارید به خود مفهوم نه مصادیق دقت کنید این توضیحی که می دهیم از منطقیین است، توضیح منطقیین دقیق نمی باشد چرا که بین معنا و مفهوم تفکیک نشده بود اما این توضیح بر اساس ذهنیت آنهاست.

آنها می گویند ما سه قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله داریم وقتی سخن از قضیه به طور مطلق می گفتند سراغ قضیه معقوله می رفتند. در قضیه معقوله شما دائماً دو مفهوم دارید و یک نسبت، یک مفهوم اسمش موضوع بود و یک مفهوم اسمش محمول

بود. می گفتند وقتی این مفهوم را که موضوع بود در قضیه بکار می برید یا نظر به مصادیق می کنید که حمل شایع است و اگر نظر به خودش کردید می شود حمل اول. این در اصطلاح منطق.

الحمل الأولی و شایع عند الأصولیین: وصفان للعنوان إذا نظر الیه بحسب مفهومه
یقال العنوان الفلان بالحمل الأول و إذا نظر الیه بحسب مصادیقہ، یقال العنوان الفلان بالحمل الشایع.

اما در اصطلاح اصول این حمل اولی و شایع به این شکل بوده است این را بکار برده اند به عنوان وصف عنوان مثلاً می گفتند انسان به حمل اولی یا حجر یا شجر به حمل شایع یعنی عنوان انسان و زید و حجر به حمل اولی و شایع. عنوان به حمل اولی یعنی مفهوم این عنوان و عنوان به حمل شایع یعنی مصداق آن عنوان. می گفتند انسان به حمل اولی مجرد است و به حمل شایع جسم است یعنی مفهوم انسان موجودی است مجرد و مصداق انسان جسم است. لذا اینها حمل اولی و شایع را وصف عنوان قرار می دادند.

الحمل الأولی و شایع عنده: وصفان للعنوان و کان مراده بالحمل الشایع ای مفهومه
بما هو مفهوم و بالحمل الأولی مفهوم بما هو مرآة عن المصادیق.

اما در اصطلاح مرحوم صدر هیچ یک از این دو اصطلاح رعایت نشد. دقت کنید «نجاسة الدم» به حمل شایع یعنی بروید سراغ حقیقت این نجاسة الدم نه مفهوم نجاسة الدم وقتی می روید به حقیقت «نجاسة الدم» نگاه می کنید می بینید: «امر کلی مجعول فی عالم الجعل» یعنی بروید سراغ آنچه که حقیقتاً «نجاسة الدم» است. اما وقتی «نجاسة الدم» به حمل اولی را در نظر می گیرید یعنی «مفهوم نجاسة الدم» را در نظر بگیرید چون نگاه ما به مفاهیم نگاه مرآتی است یعنی به آن نگاه مرآتی کنید وقتی نگاه مرآتی کردید مصداقش می شود نجاسة هذا الدم. پس به حمل شایع یعنی بروید سراغ حقیقت نجاسة الدم نجاسة الدم می شود امر اعتباری جعلی - نه امری است حقیقی و نه امری است واقعی و نه امری وهمی - و اما نجاسة الدم به حمل اولی یعنی می رویم سراغ مفهوم

نجاسة الدم همیشه نگاه ما به مفاهیم نگاه مراتبی است آن وقت در این مفهوم مصادیق را ببینید که مصادیقش نجاسة هذا الدم و نجاسة ذاك الدم است.

این هم نکته دوم در توضیح فرمایش مرحوم صدر.^۱

أينبغي التنبيه إلى نکات فيه تعليقات على المرحوم الصدر و بيان المختار:

امروز نکاتی را می خواهیم در استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه بگوییم که بعضی از این نکات تعلیقه بر فرمایش مرحوم صدر است البته این نکات مطلق است در مورد جریان استصحاب در شبهه حکمیه است لذا فقط نقد کلام ایشان مد نظر نمی باشد:

النکة الأولى: الترديد بين أن الترتب بين الجعل و المجعول ترتب عرفی أو لا؟

نکته اول این است که مرحوم خوئی قائل به تعارض بین استصحاب عدم جعل و بقاء مجعول شدند و حکومت را قبول نکردند یعنی نگفتند که استصحاب عدم جعل حاکم است بر استصحاب بقاء مجعول بلکه قائل به معارضه و تساقط شدند. چرا قائل به حکومت نشدند؟ چرا که حکومت مال جایی است که سببیت بین السبب و المسبب شرعی باشد در اینجا اصل جاری در سبب حاکم بر اصل جاری در مسبب است مثال معروفی که دارد این است که من دستم نجس است بعد با آب مشکوکی تطهیر می کنم نمی دانم آن ماء طاهر است یا خیر طبیعتاً بعد از تطهیر با ماء مشکوک، شک می کنم که دستم طاهر است یا خیر؟ استصحاب می گوید دست تو نجس است چرا که حالت سابقه در این دست نجاست بوده است و استصحاب در ماء هم می گوید که این ماء که حالت سابقه آن طهارت بوده است، طاهر است در اینجا اصل جاری در ماء سببی است

^۱ مباحث ج ۵ ص ۱۹۹، بحوث ج ۶ ص ۱۳۷، دروس ج ۲ ص ۶۳۴.

^۲ دوشنبه ۹۸/۰۷/۰۸.

مقدم می شود بر اصل جاری در ید که اصل مسببی است. چرا؟ توضیح آن در جای خودش می آید چرا که سببیت شرعی است چون نجاست و طهارت در دست من بر طهارت و نجاست آن ماء مترتب است و این ترتب شرعی است لذا مقدم می شود. در ما نحن فیه مرحوم خوئی قائل شدند که سببیت در اینجا یعنی سببیت بین جعل و مجعول یک سببیت عقلی است. وجود مجعول مترتب بر وجود جعل است اما این ترتب عقلی است نه شرعی عدم المجعول مترتب بر عدم جعل است اما این ترتب عقلی است نه شرعی لذا اصل در سبب تعارض می کند با اصل در مسبب نه اینکه در اینجا بین این دو اصل حکومتی باشد و اصل در سبب حاکم بر اصل در مسبب باشد. علت تعارض در اینجا این است که سبب عقلی در اینجا که عدم جعل باشد، یک خصوصیتی دارد که اصل و استصحاب جاری در آن معذر است - چرا که ایشان در تعذر و تنجز، جعل و موضوع را کافی می دانستند - ، و اصل دیگر که جاری در مسبب است، منجز است لذا تعارض دارند نه اینکه هر جا سببیت عقلی باشد تعارض است.

در دوره سابق با فرمایش مرحوم خوئی مخالفت کردیم گفتیم سببیت سه قسم است:

سببیت عرفیه و عقلیه و شرعیه.

در مقام بیان سببیت عقلی گفتیم جایی سببیت عقلی است، که ترتب مسبب بر سبب عقلی بوده و در نظر عرف تعبد به سبب، تعبد به مسبب نمی باشد من شک دارم که در داخل بیت ناری است به تبع این، شک می کنم در بیت حرارت است یا خیر. شارع تعبد می کند به عدم وجود نار در داخل بیت، خوب بین نار و حرارت سببیت عقلی است گفتیم در نظر عرف تعبد به عدم نار، تعبد به عدم حرارت نمی باشد. این سببیت را ما گفتیم «سببیت عقلیه». در اینجا استصحاب عدم نار ثابت نمی کند، عدم حرارت را در بیت الا علی القول به اصل مثبت.

اما گفتیم گاهی سببیت عرفیه است یعنی چه؟ یعنی جایی که سببیت بین دو شیء عقلی است اما عرف تعبد به وجود یا عدم سبب را تعبد می بیند به عدم یا وجود مسبب

مثالی که پیدا کرده بودیم، مثال جعل و مجعول بود جعل حکم کلی است و مجعول حکم جزئی است گفتیم اگر شارع در جایی تعبد کرد به وجود جعل یا عدم جعل، عرف این را تعبد به وجود یا عدم مجعول می بیند. اسم این سببیت و ترتب را، سببیت عرفیه گذاشته بودیم. پس در سببیت عرفیه سببیت بین سبب و مسبب عقلی است نه شرعی اما عرف تعبد به عدم یا وجود سبب را تعبد به عدم یا وجود مسبب می بیند. مثالش هم جعل و مجعول است اگر شارع بگوید که من حرمت را برای شرب توتون جعل نکردم عرف این تعبد را، تعبد به حرمت شرب این توتون می بیند اگر شارع تعبد کند به عدم یا وجود یک سبب عقلی این را عرف تعبد به عدم یا وجود مسبب می بیند با اینکه سببیت بین جعل و مجعول عقلی است.

لذا این سببیت عرفیه را بین جعل و مجعول قائل بودیم لذا در اینجا می گفتیم تعبد به بقاء مجعول، محکوم به تعبد به عدم جعل است و اصل جاری در عدم جعل مقدم و حاکم است بر اصل جاری در بقاء مجعول لذا قائل به حکومت شدیم بین اصل سببی و مسببی با اینکه این سببیت عقلی بود و شرعی نبود. این هم سببیت عرفیه.

یک سببیت شرعیه هم داریم آن سببیت شرعیه دائماً بین موضوع و حکم است مثل مثال دست اگر دستی را که متنجس است با آب مشکوکی که سابقه طهارت داشت، شستیم ما دو اصل داریم یکی استصحاب بقاء نجاست در دست و یکی استصحاب بقاء طهارت در ماء و گفتیم که استصحاب بقاء طهارت در ماء حاکم است بر استصحاب بقاء نجاست در دست و استصحاب طهارت ماء جلوی استصحاب نجاست در دست را می گیرد و نفس تعبد شارع به طهارت ماء، شرعاً تعبد است به طهارت دست. این را همه قبول کرده اند.

ما سابقاً سببیت بین جعل و مجعول را عرفی می دانستیم اما در این اواخر برای ما تردید پیدا شده است که آیا جعل نسبت به مجعول سببیت عقلی است یا عرفیه یعنی آیا عرف تعبد و عدم تعبد به جعل را تعبد و عدم تعبد به مجعول می بیند یا خیر. لذا این تردید باعث شده است که قائل به همان تعارض مرحوم خوئی شویم.

لذا در دوره قبل قائل به حکومت اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول بودیم ولی اواخر تردید پیدا کردیم که این سببیت عقلی است یا عرفی که آیا عرف تعبد به وجود یا عدم جعل را تعبد به مجعول یا عدم مجعول می بیند یا خیر. لذا در این دوره بیان مرحوم خوئی را قبول کردیم چرا که تردید در سببیت عرفیه بین جعل و مجعول، نتیجه آن با کلام مرحوم آقای خوئی یک است.

النکته الثانية: لا وجه لقبول قول أخیر المرحوم التبریزی بعدم التعارض و الحكومة بينهما لأن وحدة الجعل و المجعول حقيقة تجری الأصل فی الجعل.

نکته دوم، فرمایش مرحوم تبریزی است ایشان در ابتداء قائل بودند به حکومت اصل عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول. ایشان قائل به تقدیم استصحاب عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول بودند به حکومت. اما نکته چه بوده است که قائل به این حکومت بودند؟ آیا سببیت عرفیه را قائل بودند؟ بعید به نظر می رسد. یا غفلت از این جهت شده است. معلوم نمی باشد. اما بعدها اظهار می کردند که اصلاً حکومتی هم در کار نمی باشد ما یک اصل بیشتر نداریم که اصل عدم جعل باشد و اصلاً اصل بقاء مجعول را ما نداریم در این اواخر قائل بودند که مجعول همان جعل است شک در جعل داریم لذا استصحاب عدم جعل را داریم و دیگر استصحاب بقاء مجعول را نداریم چرا که مجعول چیزی جز جعل نمی باشد. لذا ایشان در مرحله اول حکومتی شدند حکومت استصحاب عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول اما بعد قائل شدند در شبهات حکمیه اصلاً استصحاب بقاء مجعول را نداریم فقط استصحاب عدم جعل را داریم که این استصحاب عدم جعل اصلی است معذر بر خلاف استصحاب بقاء مجعول.

در فرمایش مرحوم آقای تبریزی دو احتمال است این دو احتمال را بررسی کنیم ببینیم فرمایش ایشان را می توان قبول کرد یا خیر.

مرحوم صدر فرمودند ما دو مجعول داریم مجعول واقعی و مجعول کلی. ایشان در واقع یک قسم از مجعول را به مجعول واقعی اسم گذاری کردند و یکی را مجعول کلی

نامیدند. کلی با واقعی خیلی تناسب ندارد ما اسم آن را گذاشتیم: مجعول جزئی و مجعول کلی. ببینیم در کلام مرحوم تبریزی که فرموده اند مجعول همان جعل است مرادشان از مجعولی که همان جعل است، کدام مجعول می باشد؟ ناظر به مجعول کلی هستند یا مجعول جزئی؟

إن كان المراد من المجعول، هو المجعول الجزئی فیها إستصحابان إستصحاب عدم المجعول بانحلال الجعل إلى المجعول الجزئی و إستصحاب بقاء المجعول.

احتمال اول این است که ایشان ناظر بوده است به مجعول جزئی که این احتمال، قوی تر از احتمال دوم است چرا که هیچ وقت صحبت از مجعول کلی نکرده بودند مجعول جزئی یعنی «نجاسة هذا الماء».

حال با این فرض و احتمال، این بیان مرحوم تبریزی که این مجعول همان جعل است را تبیین کنیم: «نجاسة هذا الماء» می شود مجعول گفتیم جعل نسبت به مجعول منحل است من شک کردم در اینکه آیا شارع «نجاسة هذا الماء» را جعل کرده است یا خیر؟ یعنی شک کردیم در «جعل هذه النجاسة» این ماء مائی است که زال عنه التغير اشاره می کنم به نجاسة این ماء که برای ما مشکوک است یعنی نمی دانم شارع این نجاست را برای این ماء جعل کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید نجاست را برای این ماء جعل نکرده است چون اصطلاحاً جعل نسبت به مجعول انحلالی است این شک و این استصحاب وجود دارد یعنی باید مراد ایشان از اینکه مجعول همان جعل است و در نتیجه استصحاب عدم الجعل، همان استصحاب عدم المجعول است، مراد ایشان این باشد که از آنجائیکه جعل منحل به مجعول می شود، نتیجه این انحلال عدم الجعل می شود استصحاب عدم المجعول. اگر مراد ایشان از این که مجعول، همان جعل است اگر مجعول جزئی به واسطه انحلال به بیانی که گفتیم باشد، اینجا اشکالی وجود دارد و آن اینکه ما یک استصحاب دیگر هم در این مجعول جزئی داریم بله استصحاب می گوید که شارع نجاست را برای این ماء جعل نکرده است این درست است و اشکالی در آن نمی باشد اما یک استصحاب دومی هم داریم و آن اینکه این ماء قبل از زوال تغير

نجاستی داشت اما نمی دانم آن نجاست قبل از زوال تغیر الان که زال عنه التغیر، باقی است یا خیر زائل شد؟ این را نمی دانم استصحاب می گوید نجاست یک ساعت قبل هنوز هم است. پس استصحاب عدم مجعول جزئی می گوید که نجاست جعل نشده است این یک اصل مومن است و استصحاب بقاء مجعول جزئی می گوید که نجاست قبل از زوال تغیر کما کان باقی است این یک اصل منجز است. و این دو اصل با هم تنافی دارد لذا یا قائل به تعارض باید بشویم مثل مرحوم خوئی یا قائل به حکومت شویم که اصل عدم جعل حاکم بر اصل بقاء مجعول باشد پس اگر مراد ایشان از مجعول، مجعول جزئی است باز ما معارضه داریم معارضه بین استصحاب «عدم جعل نجاسة برای هذا الماء» و استصحاب «بقاء نجاست السابق أى فى حالة التغیر لهذا الماء إلى الآن».

إن كان المراد منه، المجعول الكلى فيها أيضا إستصحابان المنافيان: إستصحاب عدم الجعل بالحمل الشايع و إستصحاب بقاء المجعول بالحمل الأولى.

اگر مراد ایشان از مجعول، مجعول کلی باشد، مجعول جزئی «نجاسة هذا الماء» می باشد و مجعول کلی «نجاسة الماء الذى زال عنه التغیر» است اشاره به مائی نمی کنم و لکن نظر به جمیع مصادیق دارم، اگر این مجعول مراد ایشان باشد این اشکال وارد می شود درست است که این مجعول است اما به یک لحاظ جعل است به حمل شایع^۱ جعل است و به حمل اولی مجعول است وقتی که به دو لحاظ یکی جعل و یکی مجعول بود به لحاظ جعل شک در حدوث داریم لذا استصحاب عدم جعل را داریم و به لحاظ مجعول شک در بقاء داریم استصحاب بقاء مجعول را داریم لذا دوباره هر دو اصل جاری است و با هم معارضه می کنند.

لذا این فرمایش ایشان را به هیچ وجه نمی توان قبول کرد. نه فرمایش سابق را که حکومتی بودند و می گفتند استصحاب عدم جعل حاکم است بر استصحاب عدم مجعول چرا که اگر قائل به این حکومت می شدند باید این سببیت را ایشان شرعی می

^۱ در اصطلاح مرحوم صدر.

کرد با توجه به مبانی ایشان و این سببیت شرعی نمی باشد. و نه با حرف اخیر ایشان موافقیم که مجعول همان جعل است چرا که چه مجعول کلی مراد ایشان باشد چه مجعول جزئی مراد ایشان باشد باز تعارض برقرار است بین استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول. این هم نکته دوم.

النکته الثالثة: ثمرة اختلاف الأقوال بين الحكومة أو التعارض بين الأصلين: على القول بالحكومة يكون الأصل مومنا دائما و أما في صورة التعارض يمكن أن يكون الأصل المحكوم منجزا.

نکته سوم این است که ما چه در مسئله ی استصحاب در شبهه حکمیه، تعارضی شویم چه حکومتی شویم، ثمره عملی چه می باشد؟ اگر تعارضی شدیم اصلین تساقط می کنند نوبت به اصل محکوم می رسد اصل محکوم می تواند اصل مومن یا منجز باشد. اما اگر قائل به حکومت شدیم اصل عدم جعل مانع جریان استصحاب بقاء مجعول است و خود اصل استصحاب عدم جعل مومن است. لذا اگر ما مثل مرحوم خوئی قائل به تعارض شدیم هر دو اصل تعارض می کنند و تساقط می کند و نوبت به اصل محکوم می رسد که اصل محکوم می تواند مومن یا معذر باشد اما اگر قائل به حکومت شدیم اصل عدم جعل جاری می شود اصل بقاء مجعول جاری نمی شود و اصل عدم جعل دائما مومن است. خوب وقتی اصل مومن شد دیگر ما رجوع به اصل محکوم نمی کنیم. اگر بخواهیم در مثالی پیاده کنیم اینطور می شود فرض کنید که مائی داریم که زال عنه التغير می خواهیم با این ماء وضوء بگیریم در نظر مرحوم خوئی اصل بقاء مجعول با اصل عدم جعل معارضه می کند و نوبت به اصل محکوم که طهارت باشد می رسد و می توانیم نماز بخوانیم با این ماء.

در نظر قائلین به حکومت اصل عدم جعل نجاست را جاری می کنیم و دلیل ما می گوید که ماء وضوء نباید نجس باشد و اصل عدم جعل می گوید که شارع برای این ماء جعل نجاست نکرده است. در اینجا ثمره ای بر این اختلاف بار نمی شود چرا که اصل عدم جعل و اصل محکوم بعد از تعارض، هر دو مومن است.

اما گاهی این طور نمی باشد در این مثال دقت کنید: مثلاً این مائی است که زال عنه التغير در مسلک کسی که قائل به تعارض است، این دو اصل تساقط می کنند و نوبت به اصل محکوم می رسد. مرحوم صدر در این موارد قاعده طهارت را جاری نمی داند قاعده طهارت در نظر ایشان در جایی است که احتمال می دهیم نجس شده نه این که احتمال می دهیم قبلاً نجس شده است لذا نوبت می رسد به احتیاط عقلی و باید به ماء دیگر وضوء بگیریم اما اگر قائل به حکومت شدیم استصحاب عدم جعل حاکم می گوید که شارع در این ماء جعل نجاست نکرده است.

لذا این که ما قائل به تعارض شویم یا قائل به حکومت شویم اثر دارد. در حکومت رجوع می کنیم به اصل حاکم که عدم جعل باشد و این اصل دائماً مومن است اما در تعارض رجوع می کنیم به اصل محکوم استصحاب که می تواند منجز باشد.

النکته الرابعة: أن المرحوم الصدر يقول بجواز إفتاء الفقيه بنجاسة الماء الذي زال عنه التغير و في كلامه إشكالان:

نکته چهارم این است که مرحوم صدر فرمودند ما استصحاب بقاء مجعول را جاری می کنیم و مجتهد می توان فتوا دهد به «نجاسة الماء الذي زال عنه التغير بنفسه» از مرحوم آقای صدر سوال می شود وقتی فقیه فتوا داد به نجاست مائی که زال عنه التغير بنفسه مستند فقیه در این افتاء چه می باشد؟ دلیل استصحاب است یا خود استصحاب است؟

إن كان المراد من مستند الفقيه دليل الإستصحاب: لابد أن يكون الأركان في العامي تماماً و كيف يحرز الشك في البقاء في المكلف؟!؟

اگر بگویند که مستند، دلیل استصحاب است یعنی فقیه به دلیل استناد می کند نه استصحاب یعنی به مضمون استناد می کند مضمون این روایت زراعه و دلیل استصحاب، خود استصحاب است: «ليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» اگر مستند فقیه این روایت باشد، باید ارکان استصحاب در عامی تمام باشد تا فقیه بتواند فتوا دهد یعنی عامی باید شک کند که بعد از زوال تغییر آیا نجاست باقی است یا زائل شده است

و بعد فقیه فتوا می دهد به نجاست. اما اگر ارکان استصحاب در عامی تمام نبود که مجتهد نمی تواند فتوا به نجاست دهد مثلاً مکلف اصلاً شک در بقاء نجاست نداشت شک در حدوث نجاست داشت، شک داشت که مائی که زال عنه التغیر اصلاً طاهر است یا نجس؟ و از حکم ماء قبل از زوال تغیر غافل بود در اینجا دیگر فقیه نمی تواند مستنداً به دلیل استصحاب فتوا به نجاست مائی که زال عنه التغیر دهد. لذا اگر مرحوم صدر قائل است که فقیه به دلیل استصحاب تمسک می کند و فتوا می دهد باید ارکان استصحاب نسبت به عامی تمام باشد و باید فقیه در مقام افتاء آن ارکان را مفروض بگیرد در حالیکه ایشان گفته است که فقیه فتوا می دهد به نجاست بعد از زوال تغیر. چرا اینطور ایشان فرمودند؟

دقت کنید مرحوم آقای صدر از کسانی می باشند که قائلند یقین به حدوث در ارکان استصحاب نمی باشد چون ایشان قائلند یقین در دلیل استصحاب، یقین طریقی است نه موضوعی و ارکان استصحاب وجود حالت سابقه و شک در بقاء است و یقین فقط طریقی است لذا نمی توان این اشکال را به مرحوم صدر کرد که مکلف ممکن است از حالت سابقه غافل باشد چرا که ایشان یقین به حدوث را معتبر نمی داند.

ما قائلیم یقین به حدوث در استصحاب لازم است و یقین به حدوث از ارکان استصحاب است کما اینکه شک در بقاء هم لازم است اما ایشان می گویند فقط شک در بقاء را می خواهیم و یقین به حالت سابقه نیاز نمی باشد.

مرحوم آقای خوئی می گویند که یقین در استصحاب موضوعی است. اختلاف ما با مرحوم خوئی این است که ایشان قائلند که اماره جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود لذا اگر ثقه ای خبر داد که این ماء روز شنبه نجس بود الان که روز یکشنبه است شک می کنم طاهر است یا خیر؟ استصحاب می گوید امروز نجس است اما در نظر ما اماره جایگزین نمی شود لذا استصحاب بقاء نجاست در روز یکشنبه را نداریم.

پس در اینجا سه حرف شد:

یقین در استصحاب، موضوعی است اما اماره جایگزین آن می شود.

یقین در استصحاب، یقین موضوعی است اما اماره جایگزین آن نمی شود.

یقین در استصحاب، طریقی است.

لذا اشکال بر مرحوم صدر را می بریم فقط در شک در بقاء که رکن دوم استصحاب باشد. مرحوم صدر رکن دوم را شک در بقاء می دانند خوب اشکال می شود که چطور فقیه می تواند فتوا دهد به دلیل استصحاب در حالیکه این فقیه شک در بقاء را در مکلف احراز نکرده است؟! کجا مکلف شک در بقاء دارد و کجا فقیه می تواند این رکن را احراز کند؟!

إن كان المراد من مستند الفقيه نفس الإستصحاب: أنه قائل بعدم جواز الإفتاء بنفس الإستصحاب.

اما اگر مراد ایشان این باشد که استصحاب مستند فقیه است که ظاهر کلام ایشان هم همین است، اگر این مراد مرحوم آقای صدر باشد، در اینجا دیگر لازم نمی باشد ارکان استصحاب در عامی تمام باشد بلکه باید در فقیه این ارکان تمام باشد و اینجا ارکان استصحاب در فقیه تمام است، چرا که شک دارد در این که بعد از زوال تغیر ماء نجس است یا خیر؟ اما مرحوم صدر قائل است که فقیه مستندا به استصحاب نمی تواند فتوا دهد فقط در مقام عمل می تواند به استصحاب رجوع کند چرا که ایشان استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی نمی دانند.

لذا اینکه فرمودند فقیه می تواند مستندا به این استصحاب فتوا دهد یا مراد ایشان دلیل استصحاب است یا خود استصحاب است که در هر دو صورت فقیه نمی تواند چنین فتوایی را دهد.

بله در نظر مرحوم خوئی فقیه مستندا به استصحاب می تواند افتاء کند.

ان قلت:

اگر قائل به حکومت شویم خوب اشکال این است که این استصحاب عدم جعل، جعل است و تنجز و تعذر متعلق به مجعول است.

قلت:

اگر ما قائل به حکومت شویم یعنی قائلیم که عرف تعبد به جعل را تعبد به مجعول می بیند (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

رابطه بین مفهوم جعل و مجعول رابطه کلی و فرد است اما رابطه بین حقیقت جعل و مجعول رابطه ای نمی باشد (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

این جعل نسبت به سبب باعث می شود که ارتکازی به ما دهد که اگر جعلی نسبت به جعل صورت گرفت دیگر دلیل مسبب را نمی گیرد اگر تعبد در سبب با تعبد در مسبب تنافی داشته باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

ما سه چیز داریم:

نجاسة الدم اگر به حقیقت نگاه کنیم که یک حک شرعی و امری اعتباری است. این جعل است .

نجاسة الدم اگر به آن نجاست خارجی نگاه کنیم می شود مجعول کلی.

نجاسة هذا الدم می شود مجعول جزئی. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

این بیان مرحوم تبریزی که گفتند این مجعول همان جعل است، به حدس من این است که ایشان متوجه اشکالی شده است که سببیت بین جعل و مجعول عقلی است لذا برای دفع این اشکال آمدند رأساً سببیت را از بین بردند و منکر شدند و گفتند مجعول همان جعل است (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

اینکه گفتیم ملازمات یک تصدیق حجت است یعنی اگر مولا گفته است الدم نجس و به دلالة التزامیه دال بر نجاست هذا الدم است این ملازمه عقلی است نه عرفی اما در عین حال حجت است چرا که سیره قائل شده است بر حجیت چنین تصدیقی لذا ملازمه

ای نمی باشد بین این که تردید کنیم که بین تعبد جعل و تعبد مجعول این سببیت عرفی است یا خیر و تردید بین این که آیا دلیل جعل بر مجعول می کند یا خیر، چرا که در یکی تلازم عرفی است که تلازم بین تعبد به جعل با تعبد به مجعول باشد و در یکی ملازمه عقلی است که دلالت التزامی دلیل جعل بر مجعول باشد (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۸)

النکته الخامسة:

نکته پنجم این است مرحوم صدر فرمودند که وقتی می گوئید نجاسة الماء المتغیر این نجاست را می توان دو جور لحاظ کرد: اگر نگاه کنید به ذات و حقیقت این نجاست، این می شود جعل و اما اگر نگاه کنید به افراد و مصادیق این نجاست در خارج، می شود مجعول کلی و این استصحاب را شما باید به لحاظ یک از این دو لحاظ جاری کنید و طبیعتا باید به لحاظ و نگاه عرفی لحاظ کنید و نگاه عرفی نگاهی است که نگاه به نجاسة الماء می شود به لحاظ افراد خارجی. این فرمایش مرحوم صدر.

پس در لحاظ نجاسة الماء المتغیر دو لحاظ داریم عرفی و غیر عرفی و در جریان استصحاب باید یک لحاظ در نظر گرفته باشد که نگاه عرفی باشد که لحاظ نجاسة با نظر به افراد خارجی می باشد.

این فرمایش را فعلا تماما تسلیم می کنیم. به ایشان عرض می کنیم در «نجاسة الماء المتغیر» دو نگاه عرفی و غیر عرفی داریم و عرفی می شود همان «إستصحاب بقاء المجعول الکلی». خوب این را از ایشان قبول می کنیم. به ایشان عرض می کنیم که خوب این عنوان را عوض کنید به جای عنوان «نجاسة الماء المتغیر» قرار دهید: «جعل النجاسة للماء المتغیر» خوب نگاه عرفی به این عنوان چه می شود؟ نظر به حمل اولی که نظر به مصادیق این عنوان باشد که نفس جعل باشد. لذا منظور و ملحوظ می شود جعل. وقتی منظور و ملحوظ شد جعل، شک می کنید در حدوث این جعل وقتی شک در حدوث

کردید استصحاب می گوید چنین جعلی حادث نشده است. اشکال ما این است که عنوان را شما خودتان درست کردید ما یک عنوان دیگر درست می کنیم به نام: «جعل النجاسة للماء المتغير» وقتی این عنوان را درست کردیم، نگاه عرفی به این عنوان بیاندازید تا نگاه عرفی به این عنوان انداختید شک شما در حدوث جعل است و استصحاب می گوید چنین جعلی حادث نشده است.

پس این یکی از موارد رهن است که ما که عنوانی را درست می کنیم، بر اساس آن عنوان درست شده استدلال می کنیم و حکم می کنیم قضیه سازی می کنیم. یکی از اشکالات رایج در علوم این است که عنوان سازی کرده و استدلال و حکم را بر اساس آن عنوان ساختگی می آورند.

عنوان «نجاسة الماء المتغير» به نگاه عرفی می شود استصحاب بقاء مجعول و عنوان «جعل النجاسة للماء المتغير» به نگاه عرفی می شود استصحاب عدم جعل.

«جعل النجاسة للماء المتغير» خلاصه شده «جعل النجاسة للماء الذي زال عنه التغير» است کما اینکه «نجاسة الماء المتغير» خلاصه شده «نجاسة الماء الذي زال عنه التغير» می باشد، چرا که در نجاست ماء متغير شکی نداریم و تمام شک در مائی است که زال عنه التغير.

خوب به این صورت معارضه درست شد در عنوان نجاسة الماء المتغير استصحاب بقاء مجعول وجود دارد و در عنوان جعل النجاسة للماء المتغير استصحاب عدم جعل وجود دارد هر دو عنوان هم به نگاه عرفی لحاظ شده است.

النکته السادسة: الإصطلاحان الحمل الأولی و الحمل الشایع فی کلامه ﷺ لا یطابق هذین الإصطلاحین فی المنطق و الأصول.

نکته ششم این است که ایشان در رد فرمایش مرحوم آقای خوئی، از دو اصطلاح حمل شایع و حمل اولی استفاده کردند که این استفاده ایشان نه ملائم با مصطلح قوم است و نه با این تعابیر تناسب دارد.

این حمل اولی و شایع در اولین بار در منطق پیدا شد از کلمه حمل مشخص است که در منطق نظر به قضیه داشته اند. در منطق ما سه قضیه را داریم: قضیه ملفوظه که در خارج است و قضیه مسموعه که موطن آن قوه سامعه است و قضیه معقوله که موطن آن قوه عاقله است و مراد اینها از قضیه اولاً قضیه معقوله است که سه جزء دارد که دو تصور و مفهوم و یکی نسبت بین این دو تاست. وقتی می گوئید: «الانسان جسم» در قضیه معقوله شما یک تصور انسان و یک تصور جسم و یک نسبت بین این دو تصور را دارید. در اینجا که این قضیه معقوله را در نظر می گیریم، این سوال مطرح شده است که وقتی این دو مفهوم را می گوئیم ناظر به خود مفهوم هستیم یا به مصادیق این مفهوم؟ گفته اند که اگر ناظر به مصادیق باشید، این حمل و قضیه را شایع صناعی نامیدند. چرا؟ چون در صنایع غالب قضایایی که به کار برده می شود ناظر به مصادیق می باشند. یا ما نظر داریم به خود مفهوم این را می گفتند حمل اولی ذاتی. چرا؟ چون هیچ واسطه ای نمی خورد این همانی است این یعنی موضوع، که یک مفهوم است و همان چیست؟ باز یک مفهوم است. لذا اگر می گوئیم «الانسان جسم» اگر نظر به مصادیق داشته باشیم این حمل شایع صناعی است و مراد این است: «مصدق الانسان مصداق الجسم» و اگر این قضیه را گفتیم و نظر به مفهوم داشتیم یعنی «مفهوم الانسان مفهوم الجسم» یعنی انسان و جسم یک مفهوم دارند. این در منطق گفته شده است، اگر چه به این مقدار جواب گوی تمام قضایا نمی باشد.

اما این دو اصطلاح در علم اصول:

در علم اصول حمل اولی و حمل شایع را وصف عنوان قرار دادند بعید نمی باشد که این اصطلاح، مسبوق به اصطلاح حکماء باشد یعنی فلاسفه هم این دو را وصف عنوان گرفته بودند. وقتی می گوئیم: «الانسان به حمل شایع» یعنی «مصدق الانسان» و وقتی می گوئیم: الانسان به حمل اولی یعنی «مفهوم الانسان» وقتی می گوئیم: «زید به حمل شایع» یعنی «مصدق زید» و وقتی می گوئیم: «زید به حمل اولی» یعنی «مفهوم

زید». عناوینی را که به کار می‌بریم در خیلی از موارد ناظر به مفهوم و در بعضی ناظر به مصداق می‌باشیم.

اما این دو اصطلاح در فرمایش مرحوم صدر:

ایشان می‌فرمایند: «نجاسة الماء المتغير» را دو جور می‌توانیم لحاظ کنیم تارة به نحو فانی در حقیقت نجاست لحاظ می‌کنیم که ایشان قائلند که حقیقت نجاست مقوم به ذهن است و از موجودات عالم جعل و اعتبار است. خوب اگر ما از ضمن عنوان «نجاسة الماء» لحاظ کردیم این حقیقت نجاست ماء متغير را که به قول ایشان امر ذهنی مجعول فی عالم الجعل و الاعتبار می‌باشد این نه حمل اولی است و نه حمل شایع حمل اولی نمی‌باشد چرا که مفهوم لحاظ نشده است و حمل شایع نمی‌باشد چرا که مصداق لحاظ نشده است.

بعد گفتند که اگر «نجاسة الماء» را عنوان برای افراد خارجی بگیریم این می‌شود حمل اولی، این به حمل اولی نمی‌باشد چرا که مفهوم در نظر گرفته نشده است بله اگر به اصطلاح اصولی بخواهیم در نظر بگیریم می‌شود «حمل شایع» یعنی نجاسة الماء بگوییم و نظر به مصادیق داشته باشیم هذه النجاسة و تاك النجاسة. لذا این تعابیر نه با اصطلاح قوم سازگاری دارد و نه با خود این تعبیر اما مراد ایشان مشخص است.

النکته السابعة:

نکته هفتم این است که ایشان گفتند که «نجاسة الماء المتغير» دو لحاظ دارد: نگاه و لحاظ عرفی که نگاه به مصادیق است و نگاه و لحاظ دقی که نگاه به ذات و حقیقت این نجاست است. ایشان می‌گویند که در جریان استصحاب باید یکی از دو لحاظ را در نظر بگیریم چرا که اگر دو لحاظ را بخواهیم در نظر بگیریم با هم تهافت دارند به یک لحاظ استصحاب بقاء مجعول و در یک لحاظ استصحاب عدم جعل داریم لذا این دو لحاظ چون با هم تهافت دارند باید یک لحاظ را در نظر بگیریم.

دقت شود این مقدار از بیان ایشان برای اثبات مدعایشان کافی نمی باشد. بله این دو لحاظ را نمی توانیم در نظر بگیریم این درست است چرا که در این صورت استصحاب دچار تعارض داخلی می شود و هر دلیلی که دچار تعارض داخلی شد می شود مجمل لذا نه استصحاب بقاء مجعول جاری می شود و نه استصحاب عدم جعل. لذا این تهافت باعث نمی شود که از یکی از استصحابها رفع ید کنیم نهایتاً دلیل استصحاب دچار تعارض داخلی و اجمال می شود.

بله کلام ایشان را به نحو دیگری می توان گفت که خود ایشان نگفتند و آن این است که ما اگر دو نحو لحاظ داشته باشیم که هر دو نحوه لحاظ را نمی توانیم حفظ کنیم چون خطاب ما دچار اجمال و تعارض داخلی می شود یعنی اگر ما چنین خطابی را داشته باشیم و یک شیء را بخواهیم لحاظ کنیم و آن دلیل نسبت به آن شیء اگر هر دو لحاظ حفظ شود دچار اجمال می شود در سیره عقلاء این است که هر دو لحاظ را حفظ نمی کنند و فقط یکی را اخذ می کنند، در کجا یکی را حفظ می کنند؟ در جایی که یکی دقی و یکی عرفی باشد در اینجا برای اینکه خطاب را از اجمال حفظ کنند به لحاظ عرفی اخذ می کنند اما اگر هر دو لحاظ دقی یا هر دو عرفی بود در سیره عرفیه محاروه عقلاء این است که هر دو لحاظ را حفظ می کنند و خطاب را مجمل می کنند. اگر مراد ایشان این باشد که در کلمات ایشان نیامده است، اگر توجیه ایشان این باشد، دلیل استصحاب این مورد و عنوان را به لحاظ عرفی می گیرد یعنی « لا تنقض الیقین بالشک أبداً » این عنوان را می گیرد به لحاظ عرفی که در این صورت استصحاب بقاء مجعول دارد، نه به لحاظ دقی که نتیجه اش استصحاب عدم جعل می باشد. لذا قائل به جریان استصحاب بقاء مجعول می شویم.

اگر مراد ایشان، این باشد این توجیه فنی و توجیه خوبی است اما برای ما چنین سیره ای ثابت نمی باشد، نمی توانم این را بگویم که چنین سیره و ارتکاز عقلائی را داریم. ایشان نگفته اند که چرا باید لحاظ عرفی اخذ شود لذا باید گفته شود که سیره پشت سرش افتاده باشد.

پس توجیه این شد که اگر عنوانی را بخواهد خطابی شامل شود و آن عنوان دو لحاظ داشته باشد و آن خطاب به نسبت این دو لحاظ دچار تعارض داخلی و اجمال می شود سیره ای در بین عقلاء است که لحاظ عرفی را می گیرند یعنی عرف و عقلاء آن خطاب را ناظر به آن لحاظ دقی نمی بینند لذا لحاظ دقی را رها می کنند که خطاب مجمل نشود.

مثلا در خطاب داریم: «لا تنقض الیقین بالشک أبدا» یقین دو فرد دارد: تفصیلی و اجمالی. یقین تفصیلی فرد عرفی این یقین است چرا که یقین در لحاظ و معنای عرفی یقین تفصیلی است اما در یقین اجمالی نگاه دقی است نه نگاه عرفی در نگاه عرفی یقین دو قسم نمی باشد بلکه فقط یقین، یقین تفصیلی است. خوب در خطاب آمده است: «لا تنقض الیقین بالشک و انقضه بیقین آخر»، من وقتی نسبت به این اناء نگاه می کنم، عرفی اگر نگاه کنم فقط خطاب «لا تنقض الیقین بالشک» این را می گیرد اما خطاب «انقضه بیقین آخر» این را نمی گیرد چرا که من نسبت به این اناء یقین ندارم. اما وقتی به نگاه دقی این نجاسة را لحاظ کنم به تهافت می انجامد «لا تنقض الیقین بالشک» در ما نحن فیه جاری است «انقضه بیقین آخر» هم جاری است. چرا؟ چون من یقین اجمالی دارم به اینکه آن طهارت یا نجاست زائل شد. از یک طرف «لا تنقض» می گوید به یقین سابقه اخذ کن و «انقضه» می گوید به آن یقین سابق اخذ نکن یقین اجمالی دارم یکی از این دو نجاست این دو اناء زائل شد. خوب اگر بخواهم به هر دو اخذ کنم تهافت است «لا تنقض» می گوید به حالت سابقه اخذ کن و «انقضه» می گوید به حالت سابقه اخذ نکن و به یقین فعلی اخذ کن که یقین اجمالی داری به نجاست یا طهارت احدهما بالعکس حالت سابقه. در اینجا می توان گفت که یقین را به لحاظ عرفی لحاظ می کنیم و یقین اجمالی را اصلا خطاب نمی گیرد که به تهافت نیاانجامد.

علیٰ ایّ حال اگر مراد مرحوم صدر این باشد آن اشکال قبلی ما هم وارد است که می رویم سراغ عنوان دیگر که عنوان «جعل النجاسة للماء المتغیر» که در لحاظ این عنوان استصحاب عدم الجعل با این استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد.

النکته الثامنة: أن المراد من «الجعل» فی إستصحاب عدم الجعل، الجعل بمعنى العملية التشريعية لا القضية المنتزعة منها الأزلية.

نکته هشتم این است که ما یک «عملية الجعل» داریم که تعبیر به «تشریع» می شود و یک «حکم کلی» که به آن «جعل» می گویند و یک «حکم جزئی» که از آن تعبیر به «مجعلول» می شود.

حقیقت این جعل و مجعول و عملية الجعل چه می باشد؟ این در جای خودش باید مباحثه شود که شده است اما نکته ای در اینجا است و آن اینکه از «جعل» به معنای حکم کلی گاهی تعبیر به قضیه کلی می شود آن قضیه کلیه در تعابیر مرحوم صدر آمده است مثلاً شارع در عملية الجعل یا تشریع می گوید: «الدم نجس» این را انشاء می کند. خوب این تلفظ به این قضیه، خودش تشریع و جعل و انشاء است. تا مولا گفت: «الدم نجس» - که انشاء است نه اخبار- فوری یک قضیه کلی را انتزاع می کنیم که عبارت باشد از «کل دم نجس فی الشریعة» از این قضیه کلیه تعبیر می شود به جعل در مقابل مجعول نه به معنای عملية الجعل و التشریع و بعد مجعول آن، «نجاسة هذا الدم» می شود.

آن جعل که عبارت است از آن قضیه کلیه یک امری است انتزاعی و واقعی و صادق صادق است که «کل دم نجس فی الشریعة» سوال این است ما وقتی استصحاب عدم جعل می کنیم که می خواهیم با استصحاب بقاء مجعول به تعارض یا حکومت بکشانیم دقیقاً مراد ما از استصحاب عدم جعل چه می باشد؟ ما گفتیم مراد از استصحاب عدم جعل آن قضیه کلیه منتزعه از تشریع نمی باشد بلکه مراد از استصحاب عدم جعل دقیقاً نفس تشریع و عملية الجعل است یعنی وقتی که شک می کنیم شارع حرمت را برای شرب توتون جعل کرده است یا نه، استصحاب عدم جعل می کنیم یعنی عدم تشریع حرمت، عدم عملية الجعل را استصحاب می کنیم، چرا این را می گوییم؟ این را در جای خودش توضیح دادیم تشریع امر حادثی است عملية الجعل از حوادث است اما آن قضیه کلیه منتزعه که «کل دم نجس فی الشریعة» این یک قضیه واقعیه ازلیه است قبل از

خلقت انسان و قبل از آمدن نبی این قضیه صادق است. این قضیه ی «کل دم نجس فی الشریعه الاسلامیه» ازلی است و صادق این طور نمی باشد که این قضیه قبل از بعثت نبی اکرم ﷺ صادق نبود و بعد از بعثت پیغمبر ﷺ و تشریع حضرت، این قضیه صادق شد این قضیه از ازل صادق است که «کل دم نجس فی الشریعه الاسلامیه». مثلاً زید در روز جمعه از دنیا می رود و قبل از تولد زید این قضیه «زید یموت فی یوم الجمعة» صادق است. بله درست است که صدق و کذب زمان بردار نمی باشد لذا این از ضیق تعبیر است که می گویم از ازل. این قضیه ازلی است امور واقعی این خصوصیت را دارد که از ازل صادق می باشند و زمان بردار نیستند. «زید یموت فی یوم الجمعة» یک قضیه صادق ازلیه است. اینطور نمی باشد که قبل از حدوث یا موت زید این قضیه کاذب باشد از ازل این قضیه صادق است لذا ما که قائل به استصحاب عدم جعل می باشیم مرادمان از عدم الجعل، آن قضیه کلیه نمی باشد آن عنوان انتزاعی مراد ما نمی باشد بلکه مراد ما عملیه التشریع است. قبل از بعثت پیامبر ﷺ چنین تشریعی برای شرب توتون نبود و بعد از بعثت پیامبر ﷺ هم این عملیه التشریع هم نمی باشد. از اینکه قبل از عملیه التشریع و حدوث و موت زید این قضایا صادق است، مشخص می شود این قضیه ازلی است.^۱

پس بنابراین جناب مرحوم صدر مراد ما از جعل، نفس التشریع است نمی دانم نجاست را برای مائی که زال عنه التغیر، تشریع کرد یا خیر، استصحاب می گوید تشریع و جعل نکرد وقتی نجاست جعل نشد این استصحاب می شود برای من معذر نسبت به این مائی که زال عنه التغیر نه اینکه مراد ما جعل به معنای حکم کلی در مقابل مجعول، باشد. و اصلاً نمی تواند آن حکم کلی منتزع، مستصحب ما باشد چرا که این قضیه حدوثی ندارد، ازلی است. ما می توانیم از قضیه ای که در یک میلیارد سال بعد اتفاق

^۱ اشکال نشود که در این صورت همه قضایا می شود، قضایای ازلیه، این اشکال وارد نمی باشد دقت کنید یکبار می گوید زید قائم این ظهورش در فعلیت است لذا این قضیه ازلیه نمی باشد اما یکبار می گوید زید یقوم این قضیه ازلیه است (ت ب ک اص اس مد

می افتد یک قضیه کلیه ازلیه بسازیم و آن قضیه در ظرف خودش صادق است. بله انتزاع در زمان تحقق آن قضیه است اما صدق و کذبش ازلی و ابدی است.

ما می گوئیم این اشتباه لفظی شده است و آقایان فکر کرده اند که مراد از عدم الجعل، جعل در مقابل مجعول است خیر مراد نفس عملیه التشریع است.

پس بنابراین این استصحاب بقاء المجعول جاری است و با استصحاب عدم الجعل معارضه می کند و تساقط یا حکومت می کند.

ما هم قائل شدیم که استصحاب بقاء مجعول دائماً اصلی در مقابل دارد که استصحاب عدم جعل است لذا استصحاب بقاء مجعول جاری نمی باشد یا بالمعارضه یا بالحکومة یا بالتوقف.

فقیه به دلیل استصحاب نمی تواند فتوا دهد الا اینکه احراز کند ارکان استصحاب در مورد مکلف را که غالباً احراز نمی شود اما به دلیل برائت می تواند افتاء دهد و عمل کند. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

از اینکه مرحوم صدر فرمودند که نجاسة الماء المتغیر دو لحاظ دارد و از اینکه گفته اند مجعول کلی به یک لحاظ امر ذهنی مجعول فی عالم الاعتبار مشخص می شود که مراد ایشان از جعل همان قضیه کلی منتزع از تشریع است. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

مرحوم صدر هم قائل می باشند که استصحاب عدم جعل و بقاء مجعول اگر هر دو جاری شوند با هم معارضه دارند اما استصحاب عدم جعل جاری نمی شود که این معارضه فعلی شود. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

در بحث حرمت که گفتیم که مفرد زمان است استصحاب عدم جعل حرمت و برائت در مباشره را در هر ساعت داریم. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

در شبهات حکمیه و موضوعیه دائماً شک مکلف در مجعول است که یک تکلیف فعلی باشد حتی اگر مستصحب شما هم حکم وضعی است به خاطر شک در تکلیف فعلی است که این حکم وضعی موضوع آن است اما در استصحابات در شبهات حکمیه یا موضوعیه مستحب ما می تواند مجعول یا جعل باشد جعل می تواند باشد با بیانی که مرحوم آقای خوئی در مورد تنجز مجعول در وصول جعل و موضوع گفتند. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

ما فرمایش مرحوم آقای خوئی را قبول کردیم در تنجز و تعذر مجعول به وصول جعل و موضوع کفایت می کند بله در اغلب اوقات مساوق با علم و وصول مجعول است الا در موارد نادر که وصول مجعول نمی باشد مثل استصحاب عدم نسخ و شاید موارد دیگری هم باشد. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۰۹).

النکته التاسعة:

خوب ما که قائلیم استصحاب بقاء مجعول معارضه می کند با استصحاب عدم جعل زائد این کدام استصحاب بقاء مجعول است؟ مجعول جزئی است یا مجعول کلی؟ این مجعول جزئی و کلی در کلام مرحوم آقای خوئی نیامده است مراد ایشان استصحاب بقاء مجعول جزئی است منتها از کلام مرحوم صدر استفاده می شود که حتی مرحوم خوئی هم قائلند که استصحاب مجعول کلی هم معارض می کند با استصحاب عدم جعل و تساقط می کند.

ما که قائلیم به معارضه در هر دو مجعول می گوئیم یا فقط در مجعول جزئی؟ ما در مجعول جزئی می گوئیم و قائلیم که استصحاب مجعول کلی اصلاً جاری نمی باشد. در استصحاب بقاء مجعول جزئی روشن است این ماء نجس بود به تغیر و الان تغیر زائل شده است و شک در نجاست داریم و استصحاب می کنم بقاء نجاست را. استصحاب دوم می گوید شارع نجاست را برای مائی که زائل عنه التغیر، جعل و

تشریع نکرده است. استصحاب دوم معذر است استصحاب اول منجز است لذا هر دو با هم تعارض و تساقط می کنند.

اما استصحاب بقاء مجعول کلی جاری می شود یا خیر؟ ما قائلیم اصلاً جاری نمی شود. من الان آب متنجس یا آب متغیری در اینجا ندارم می نشینم و با خود می گویم هر آبی در اثر تغیر متنجس می شود، آیا آن آبها که در اثر تغیر متنجس می شوند بعد از زوال تغیر طاهر می باشند یا خیر؟ اشاره به آب خاصی نداریم اشاره ذهنی به همه آبهایی داریم که در اثر ملاقات با متنجس، متغیر می شوند بعد می گویم از این آبها اگر بنفسه زوال تغیر شد آیا آن مائها طاهر می باشند یا خیر؟ من استصحاب بقاء مجعول کلی را ندارم. چرا؟ من برای چه می خواهم این استصحاب را جاری کنم؟ اگر من می خواهم استصحاب کنم «الماء بعد تغیره متنجس» برای فتوا دادن، این استصحاب جاری نمی شود چرا که گفتیم استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی شود فقیه نمی تواند به استصحاب فتوا دهد پس اگر بخواهد فتوا دهد نمی تواند به استصحاب بقاء مجعول کلی تمسک کند و افتاء کند.

اما اگر شخص نخواهد فتوا دهد بخواهد عمل کند الان یک آبی است در جلوی او این آب قبلاً متغیر بود و الان زال عنه التغیر و می خواهد شربش کند یا با آن وضوء بگیرد در این جا باز هم استصحاب بقاء مجعول کلی جاری نمی شود چون استصحاب بقاء مجعول کلی نسبت به این اثر ندارد آنچه که اثر دارد یکی جعل و یکی مجعول جزئی است نسبت به مجعول جزئی استصحاب بقاء دارد اما استصحاب بقاء مجعول کلی به درد این نمی خورد ثابت نمی کند تعبد به نجاست این را الا به نحو اصل مثبت.

لذا بنابراین طبق مختار ما استصحاب مجعول کلی فی نفسه جاری نمی شود و استصحاب بقاء مجعول جزئی جاری است اما معارضه دارد به استصحاب عدم جعل زائد.

در فرمایش مرحوم خوئی استصحاب بقاء مجعول کلی جاری است به جهت فتوا نه به جهت عمل اگر مجتهد بخواهد عمل کند استصحاب بقاء مجعول جزئی دارد و

در نظر مرحوم خوئی این استصحاب بقاء مجعول جزئی معارض با استصحاب عدم جعل زائد است اما اگر در مقام افتاء بر آمده است نه در مقام عمل، استصحاب مجعول کلی در نظر آقای خوئی دارد چرا که ایشان قائل است که استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود اما این فقیه هم نمی تواند به این استصحاب بقاء مجعول کلی تمسک کند چرا که معارض است به استصحاب عدم جعل زائد. لذا در نظر ایشان استصحاب بقاء مجعول کلی جاری است و می تواند فقیه مستندا به آن فتوا دهد اما معارضه دارد با استصحاب عدم جعل. استصحاب عدم مجعول جزئی در مقام عمل جاری است اما معارضه دارد با استصحاب عدم جعل زائد.

این هم نکته ای بود که استصحاب بقاء مجعول کلی در نظر ما جاری نمی باشد نه در فتوا و نه در عمل اما در نظر مرحوم خوئی در مقام افتاء جاری است اما دائما مبتلاء به مانع که معارضه به استصحاب عدم جعل زائد است، می باشد.

لذا در اینجا نوبت به اصل محکوم می رسد که قاعده طهارت باشد که دلیلش به درد عمل و فتوا می خورد و خودش به درد عمل می خورد.

این تمام کلام در تفصیل اول. این تفصیل را قبول کردیم و در سابق گفتیم در حقیقت، این تفصیل در مسئله نمی باشد تفصیل در جایی است که دلیل استصحاب آن را نگیرد در حالیکه دلیل استصحاب اینجا را می گیرد اما معارضه دارد.

القول الثالث و التفصیل الثانی: التفصیل بین المستصحب الثابت بحکم العقل أو بالدلیل الشرعی.

این تفصیل از مرحوم شیخ است خود ایشان هم گفته اند که ندیدم من کسی قبل از من متعرض این تفصیل شده باشد.

دقت کنید حکم شرعی تارة به دلیل شرعی ثابت است و تارة به دلیل عقلی. کلا احکام شرعی یا با دلیل ثابت می شود یا بدون دلیل. بلا دلیل جایی است که حکم شرعی

از واضحات و بدیهیات باشد یعنی ثبوت آن واضح است مثل صوم شهر رمضان یا وجوب صلوات یومیه یا حرمت شرب خمر... اینها برای هر کسی ثابت است بلا دلیل. و تارة آن حکم شرعی ثبوتش از قضایای نظریه است نیاز به دلیل دارد دلیل یا شرعی است یا عقلی دلیل شرعی سه تا است: کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی یکی است که عقل باشد مراد از دلیل العقلی یعنی احکام عقلی که آن احکام عقلی را حد وسط قرار می دهیم برای اثبات یک حکم شرعی نفیا یا اثباتا. مرحوم شیخ می فرمایند که اگر این حکم شرعی مستند آن دلیل شرعی: اجماع و سنت و کتاب باشد اگر شک در بقاء کردیم استصحاب جاری است اما اگر آن حکم شرعی مستندش دلیل عقلی باشد یعنی از دلیل عقلی به این حکم شرعی رسیدیم اگر شک در بقاء این حکم شرعی کردیم، استصحاب جاری نمی باشد.

اول برای دلیل شرعی مثال بزنیم: ماء متغیر می گوئیم شرعا نجس است این نجاست ماء متغیر مستند آن سنت است در روایات آمده است ما به روایت اثبات کردیم که «الماء المتغیر متنجس» لا محالة اگر زوال تغیر شد، شک می کنیم طاهر است یا خیر؟ استصحاب می گوید نجاست باقی است شیخ اینجا می گویند استصحاب جاری است.

اما مثال برای جائیکه مستند یک حکم شرعی، دلیل عقلی است. حکم شرعی تارة وجودا به یک دلیل عقلی ثابت می شود مثل اینکه می گوئیم: «الصدق الضار حرام شرعا» صدقی که موجب ضرر بر دیگری شود این صدق در گفتار شرعا حرام است. دلیل ما و مستند ما چه می باشد؟ دلیل ما دو حکم عقلی است یکی اینکه عقل می گوید: «الصدق الضار قبیح» این یک حکم عقلی است یکی هم حکم دوم عقلی است این هم عقلی است: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». هر جا عقل گفت شیئی حرام است شارع هم می گوید حرام است اگر عقل گفت واجب است شارع هم می گوید واجب است عقل می گوید: «الصدق الضار قبیح» یعنی حرام، خوب آن قاعده دوم چه می گوید؟ می گوید: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» نتیجه این می شود که «الصدق الضار حرام شرعا». این حکم شرع که حرمت صدق ضار باشد مستند آن چه می باشد؟ دو حکم

عقلی است: یکی «الصدق الضار قبیح» یکی هم: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» اگر صدقی است که ضار است بعد از گذشت زمانی شک کردیم که آیا کما کان ضرر دارد یا خیر؟ استصحاب می‌خواهیم بکنیم بقاء حرمت و بقاء ضرر را. می‌گوییم یک ساعت پیش این صدق، ضار و حرام بود همین صدق نمی‌دانم بر حرمتش باقی است یا خیر؟ استصحاب می‌گوید که الان هم ضار و در نتیجه حرام است چرا که احتمال می‌دهیم الان هم ضار باشد و احتمال می‌دهیم ضار نباشد. استصحاب ضرر، استصحاب موضوع است و استصحاب حرمت استصحاب حکم است و مرحوم شیخ در هر دو می‌گویند استصحاب جاری نمی‌باشد.

و تارة حکم شرعی عدمش به حکم عقلی اثبات می‌شود: مثلاً شخصی می‌خواهد نماز بخواند و این شخص ناسی سوره بود. در نماز سوره را نخواند فراموش کرده بود که یکی از اجزاء نماز سوره است نمازی خواند بدون سوره. این شخص یقین داشت در هنگام نماز مکلف به نماز با سوره نبود. چرا؟ چرا که تکلیف ناسی عقلاً قبیح است وقتی تکلیف ناسی عقلاً قبیح است لذا شارع چون تکلیف قبیح ندارد لذا تکلیف به نماز با سوره ندارد. تکلیف ناسی قبیح است پس این شخص می‌داند در چند دقیقه ای که نماز می‌خواند، مکلف به نماز با سوره نبود قطعاً، الان نمازش تمام شد و ملتفت شد که یکی از اجزاء نماز سوره است و نمازی که خوانده است بدون سوره بوده است الان شک دارد که آیا نماز با سوره بر او واجب است یا خیر؟ احتمال دارد که واجب نباشد و همان نماز کافی بوده است و احتمال دارد که کافی نبوده و الان تکلیف به نماز با سوره داشته باشد. مرحوم شیخ می‌گویند استصحاب عدم وجوب نماز با سوره جاری نمی‌باشد. نمی‌تواند بگوید یک ساعت پیش وجوب نماز با سوره بر من نبود و الان هم این وجوب بر من نمی‌باشد.^۱

چرا استصحاب جاری نمی‌باشد؟ ایشان می‌گویند احکام عقلی موضوعش برای حاکم که عقل است مبین است اینطور نمی‌باشد که عقل احکامی داشته باشد به دون

^۱ رسائل ج ۳ ص ۳۷.

اینکه موضوع آن را محدد کند مثلاً در مثال صدق ضار هذا الصدق کان حراماً اصلاً حکم عقل «الصدق حرام» نبوده است و صدق در نظر عقل موضوع این حرمت نمی باشد، موضوع حکم عقل، «المضر» بوده است اصلاً صدق دخالتی نداشته است ایشان قائلند که تمام حیثیات که در احکام عقلی دخیل است حیثیات تقییدی است وقتی عقل می گوید: «الایذاء المضر قبیح»، «الصدق الظلم قبیح» در واقع ظلم است که حرام است، ضرر است که حرام است. الإیذاء حرام لکونه مضراً. خوب بنابراین همیشه در باب احکام عقلیه اهمال و ابهام وجود ندارد موضوعش معین و همه خصوصیات و قیود، حیثیت تقییدیه می باشد ما در احکام عقلی حیثیات تعلیلیه نداریم. اگر شک در حرمت این صدق کردید لا محاله وقتی شک در حرمتش می کنم شک در حرمت عقلی آن هم دارم که آیا این عقلاً قبیح است یا خیر؟ خوب وقتی که شک در حرمت عقلی کردید معنایش این است که عقل نسبت به این شیء حکمی ندارد، در حالیکه نمی شود عقل حکمی نداشته باشد، احکام عقلی مثل احکام شرعی نمی باشد که تابع واقع باشد &&&، این صدق که نمی دام که مضر است یا خیر از عقل می پرسیم قبیح است یا خیر؟ عقل می گوید یا قبیح است یا خیر، عقل اگر ندارد این صدق را نمی دانم مضر است یا خیر؟ نمی دانم قبیح است عقلاً یا قبیح نمی باشد، اگر عقل هم توقف کند معنایش این است که عقل موضوع حکم را احراز نکرده است^۱ و الا حکمش محرز است که «الظلم و المضر قبیح و ما لیس بمضر و ظلم لیس بقبیح» اگر اینجا عقل می گوید نمی دانم به این خاطر است که موضوع حکم خود را احراز نکرده است^۲ مثلاً عقل می گوید که «قول اهل خبره حجت است» از عقل می پرسیم که آیا زید قولش حجت است؟ می گوید نمی

^۱ یعنی شک در حکم عقلی معنا ندارد الا در جایی که احراز موضوع نشده باشد. هر جا مستند ما به نحو مستقل یا غیر مستقل دلیل عقلیه شد شک در حکم مساوق با شک در موضوع است (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۰)

^۲ اینکه در دلیل شیخ گفته شد که چون شک شده است در دلیل عقل این اماره است بر اینکه احراز موضوع نشده است چرا که شک در احکام عقلی معنا ندارد یعنی شک عقل معنا ندارد الا در صورتی که احراز الموضوع نشده باشد، این عدم الاحراز اعم است از عدم احراز الوحدة و التعدد یا احراز التعدد که در مثال «صدق ضار» عدم الاحراز است و در مثال نسیان سوره احراز عدم الوحدة و احراز التعدد است چرا که در زمان قبل ناسی بود و الان هم محرز است که ملتفت نمی باشد اما در هر دو مورد ملاک عرف است که در هر دو وحدت موضوع می بیند یعنی عرف این نسیان و التفات و این ضرر و عدم ضرر را حیثیت تعلیلی می بیند. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۰)

دانم اما اگر اهل خبره باشد حجت است لذا اینکه می گوید نمی دانم به خاطر این است که احراز موضوع و اهل خبره بودن زید را نکرده است.

خوب رکن سوم هم در نظر شیخ احراز موضوع حکم است، مستصحب باید موضوعش احراز شود در ما نحن فیه موضوع احراز نشده است؛ موضوع الاضرار بود و در واقع صدق کاره ای نبود و این اضرار احراز نشده است. نگوئید که خوب این ضرر را استصحاب می کنیم و عقل می گوید که خوب ضرر که محرز شد پس این صدق قبیح است چرا که در نظر عقل ضرر واقعی قبیح است اما ضرر تعبدی چطور؟ عقل نمی گوید قبیح است. لذا بقاء موضوع در استصحاب احراز نشده است و رکن سوم استصحاب هم احراز بقاء موضوع است.

این اشکال را مرحوم شیخ فرموده است. لذا در هر جا شک کردیم در بقاء حکم شرعی و مستند ما یک حکم عقلی باشد ما نمی توانیم آن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را استصحاب کنیم.

این فرمایش مرحوم شیخ^۱.

مناقشة المرحوم الآخوند فی کلامه رحمه الله: أن الموضوع إحراز الموضوع عرفا لا عقلا.

مرحوم آخوند و به تبع ایشان دیگران، اشکالی بر این بیان مرحوم شیخ کرده اند که مرحوم میرزا و مرحوم صدر این اشکال مرحوم آخوند را قبول کرده اند.^۲

مرحوم آخوند اشکالی کرده است و آن اشکال این است که اینکه شما می فرمایید ما احراز موضوع نمی کنیم این عدم احراز به دقت عقلی است یا عدم احراز عرفی است؟ بله، به دقت احراز نمی کنیم، اما عرفا که احراز می کنیم. عرف می گوید: این صدق

^۱ این کلام شیخ در جایی می آید که دلیل عقلی باشد حتی مورد از موارد غیر مستقلات باشد. (ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۰)

^۲ کفایه ص ۳۸۶، اجود جزء ۴ ص ۲۰، بحوث ج ۶ ص ۱۵۳.

همان صدق است^۱، این شخص ناسی، همان شخص است نمی دانیم آیا مکلف شده است به وجوب نماز با سوره یا خیر؟ استصحاب می گوید در زمان نسیان، مکلف نبود، الان هم مکلف نشده است. نمی دانیم این صدق حرام است یا خیر؟ استصحاب می گوید مضر است و الان هم حرام است.

بنابراین که استصحاب حرمت جاری باشد، - چرا که اگر یادتان باشد گفتیم حرمت به لحاظ عمود زمان انحلالی و مفرد است لذا استصحاب در موضوعش جاری می شود نه در خود تحریم - این استصحاب حرمت جاری است. لذا به نظر عقلی گفته اند که احراز نمی کنیم اما عرف می گوید این صدق همان صدق است نمی دانم مضر است یا خیر لذا وقتی شک کردیم شارع تعبد می کند به مضر بودن، تعبد به مضر بودن تعبد به حرمت است. لذا بنابراین اشتباه شما این است که در دلیل استصحاب رفتید سراغ موضوع عقلی یعنی گفتید موضوع عقلا باید احراز شود در حالی که در وحدت موضوع، باید برویم سراغ عرف و عرف هم فرضاً موضوع را در صدق ضار یکی می بیند.^۲

هذا تمام الکلام فی التفصیل الثانی.

القول الرابع و التفصیل الثالث: التفصیل بین المقتضی و الرافع.

تفصیل سوم، تفصیلی است بین مقتضی و مانع یا رافع. دقت کنید شک ما در بقاء شیء تارة ناشی از شک در مقتضی است و تارة شک ما در بقاء شیء ناشی از شک در وجود رافع است. مرحوم شیخ فرموده است اگر شک ما در بقاء ناشی از شک در مقتضی

^۱ چرا که عرف این ضرری را که عقل حیثیت تقییدیه می دید و به صدق بهاء نمی داد و اصلاً آن را موضوع حکم نمی دید در نظر عرف بالعکس است است یعنی آنچه را موضوع حکم می بیند صدق است و ضرر را حیثیت تعلیلیه می بیند لذا موضوع را باقی می بیند. (فقیر).

^۲ ممکن است که کسی اینجا بخواهد جواب دیگری را بر شیخ مطرح کند و آن اینکه

^۳ شنبه ۹۸/۰۷/۱۳.

باشد، استصحاب جاری نمی باشد اما اگر شک در بقاء شیء، ناشی از شک در رافع باشد، استصحاب جاری است این تفصیل را مرحوم میرزا هم قبول کرده اند.^۱

مقدمة فی تعریف المقتضى و المانع:

ابتدائاً مقتضى و مانع را بیان کنیم:

مراد از مقتضى قابلیت و استعداد است و مراد از رافع هم همان رافع و مانع است تارة ما شک می کنیم یک شیئی باقی است یا خیر چون نمی دانیم استعداد و قابلیت برای بقاء آن شیء چه مقدار است و تارة شک می کنیم در بقاء شیئی که استعداد او برای بقاء محرز است اما نمی دانم رافعی آمد یا خیر؟ اول مثالی تکوینی و بعد مثال شرعی.

المثال التکوینی:

إذا كان منشأ الشك فى البقاء، الشك فى المقتضى:

شمعی را در نظر بگیرید که این شمع از زمان روشن شدن آن دو ساعت می گذرد نمی دانم الآن بعد از دو ساعت، شمع روشن است یا خاموش. منشأ شک من چه می باشد؟ چرا که نمی دانم شمع استعداد بقاء یک ساعت را داشت یا دو ساعت؟ چرا که بعضی از شمعها یک ساعت روشن می مانند و بعضی از شمعها سه ساعت روشن می مانند نمی دانم این شمع از شمعهایی است که یک ساعت قابلیت بقاء را دارد یا از شمعهایی است که سه ساعت می تواند روشن بماند؟ لذا بعد از دو ساعت شک می کنم روشن است یا خاموش است؟ اگر استعداد روشن بودن برای یک ساعت را داشته است، قطعاً الان خاموش است و اگر استعداد روشن بودن سه ساعته را داشته است قطعاً روشن است چرا که یک ساعت از استعداد آن باقی مانده است.

^۱ فرائد ج ۳ ص ۵۱، اجود ج ۴ ص ۶۷.

إذا كان منشأ الشك في البقاء، الشك في الرفع:

تارة شک می کنم در روشن بودن آن شمعی که در استعداد و قابلیت آن شک ندارم چرا که می دانم این شمع چهار ساعت استعداد بقاء را داشته است و تازه دو ساعت از روشن بودن آن، گذشته است اما احتمال می دهم بادی آمده و شمع را خاموش کرده است پس ما در استعداد و قابلیت شمع، شکی ندارم شک من در وجود مانع و رافع است آیا بادی وزید که این شمع را خاموش کند یا خیر؟ در مثال اولی شک من در بقاء ناشی از شک در مقتضی می شود و در مثال دوم شک من ناشی می شود از شک در رافع.

المثال الفقهي:

إذا كان منشأ الشك في البقاء، الشك في الخيار الغبن في الزمان الثاني.

شخصی در بیعی مغبون شد می گوئیم مغبون خيار غبن و فسخ دارد اگر در زمان اول فسخ نکرد و رسیدیم به زمان دوم شک داریم که خيار غبن فوری است یا مترأخی است؟ وقتی شک داریم که این خيار باقی است یا خیر؟ شک من در مقتضی است نمی دانم خيار غبن از مواردی است که استعداد بقاء را تا زمان دوم ندارد فقط در زمان اول این اختیار را داریم یا این خيار خیار است که بقاء دارد مختص به زمان اول نمی باشد ساعت دوم و سوم و... هم بقاء دارد. لا محاله شک می کنم بعد از زمان اول در بقاء حق خيار و این شک من، شک در مقتضی است. این هم یک مثال فقهی برای شک در مقتضی.

إذا كان منشأ الشك في البقاء، الشك في المقتضى: الشك في بقاء الوضوء.

شخصی وضوء می گیرد و شک می کند که این وضوء باقی است یا خیر؟ می دانید وضوء تا ابد باقی است الا اینکه ناقضی بیاید یعنی وضوء استعداد و قابلیت بقاء را دارد، لذا کس که شک در بقاء وضوء دارد شک دارد که در این اثناء ناقضی و رافعی از بقاء

حادث شده است یا خیر مثلاً خوابیده است یا خیر؟ خوابیدن ناقض وضوء است این شک در بقائی است که منشأ آن، شک در رافع می باشد.

این مثال شک در مقتضی و رافع.

مرحوم شیخ می فرمایند که اگر شک ما در بقاء برگشت به شک در مقتضی داشته باشد، استصحاب جاری نمی باشد. چرا؟ دلیل استصحاب شک در بقاء ناشی از شک در مقتضی را نمی گیرد. اما اگر شک در بقاء ناشی از شک در رافع باشد دلیل استصحاب شامل این شک در بقاء می شود. شمول دلیل نسبت به شک در رافع، قدر متیقن از دلالت روایت است اما اینکه شک در مقتضی را نمی گیرد چرا؟

الوجه التي يقال في عدم شمول دليل الإستصحاب للشك في المقتضى:

وجوهی ذکر شده است از مرحوم شیخ و دیگران، سه وجه را بیان می کنیم:

الوجه الأول: إحالة الإمام (ع) إلى امر مركوز عرفي، دليل على أن الإلغاء بمقداره و الأمر المركوز في الشك في البقاء في أي موضوع كان إذا كان منشأ الشك في الرفع.

وجه اول این است گفته شده است ما در روایات هیچگاه نهی نشده ایم از نقض یقین به شک مطلقاً دائماً مورد روایت، یقین به مورد خاص بوده است مثلاً در مورد یقین به طهارت روایت داریم که اگر یقین به طهارت داشتی و بعد شک کردی در بقاء طهارت این یقینت به طهارت را با آن شک، نقض نکن اما روایت مطلقاً که بدون مورد آمده باشد یعنی در روایت داشته باشیم: «لا تنقض یقینک بالشک» به این لسان در روایات نداریم هر جا که آمده همیشه یقین، متعلق داشته است که در تمام این موارد شک ما در رافع بوده است. اگر در روایات استصحاب مراجعه کنیم موردی که شک در بقاء باشد و شک شما ناشی شود از شک در مقتضی ما نداریم. همه موارد روایات شک در بقائی بوده است که ناشی شده است از شک در مقتضی.

ما می خواهیم از مورد روایت که شک در رافع در خصوص شک در طهارت و ظهور بود، الغاء خصوصیت کنیم. در روایت یقین و شک در طهارت است چرا از یقین و شک در طهارت به غیر از یقین و شک در طهارت مثل یقین و شک در حیات، مثل یقین و شک در وجود، مثل یقین و شک در ملکیت، مثل یقین و شک در زوجیت، ... الغاء خصوصیت می کنیم؟ وجه این است که امام علیه السلام در مقام بیان، ارجاع دادند به یک ارتکاز عرفی و آن ارتکاز عرفی باعث شد از مورد الغاء خصوصیت کنیم مورد چه بود؟ یقین و شک در طهارت. آن کبرای کلی و آن امر مرکوز عرفی که امام علیه السلام ما را احاله کردند به آن چه بود؟ «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا». آن امر مرکوز عرفی که استصحاب است، آن استصحاب مرکوز عرفی متعلق به موارد شک در رافع است یا مطلق است؟ اگر دقت کنید آن استصحاب مرکوز فقط و فقط در شک در رافع است. عرف کی اعتناء نمی کند؟ وقتی مقتضی و استعداد محرز شده باشد. می داند شمعی که روشن کرده است عمر طبیعی آن چهار ساعت است و الان دو ساعت گذشته است و شک می کند که آیا آن شمع روشن است یا خیر؟ اینجا استصحاب یک امر مرکوز عرفی است اما در جایی که شمعی را روشن کرده است که نمی داند استعداد آن چه مقدار است؟ نمی داند یک ساعت استعداد دارد یا خیر و دو ساعت هم گذشته است پنجاه درصد احتمال می دهد عمر شمع یک ساعت بوده ست و پنجاه درصد هم احتمال می دهد که عمر شمع سه ساعت بوده است. آیا در اینجا استصحاب یک امر عرفی و مرکوز است؟! اگر شمع سه ساعتی بوده ست از باب یک تصادف و اتفاق بوده است یعنی هیچ خصوصیتی ندارد که حتما باید شمعی که روشن می کنیم عمرش سه ساعت باشد خیر از باب اتفاق این شمع سه ساعت عمر طبیعی آن بوده است. اینجا استصحاب امر مرکوزی نمی باشد.

پس یکبار دیگر بر می گردیم روایات ما یقین و شک در طهارت است الغاء خصوصیت کردیم از یقین و شک در طهارت به شک و شک که متعلق به هر شیئی باشد اما این الغاء خصوصیت در حد کبرای ارتکازی عرفی است استصحاب مرکوز در اذهان

عرف مال موارد شک در رافع است نه موارد شک در مقتضی. کجا استصحاب موارد شک در مقتضی، مرکوز در اذهان است؟! لذا از این که امام علیه السلام فرمودند: «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک ابدا» از این حواله امام علیه السلام به یک امر مرکوز عرفی این الغاء خصوصیت را فهمیدیم لذا باید به مقدار ارتکاز الغاء خصوصیت کنیم و این ارتکاز در موارد شک در رافع است نه موارد شک در مقتضی.^۱

این ما حصل وجه اول است.

مناقشة: أن عدم تطبيق الكبرى على المورد- لأن الأخذ بالشك هنا ليس نقضا حقيقيا- دال على أن التطبيق هنا تعبدى و التعبد عام و مطلق و شامل.

دقت کنید این جواب دقیق است.

اگر امام علیه السلام یک حکمی را تعلیل بفرمایند و آن تعلیل حقیقتا بر مورد منطبق باشد یعنی مورد مصداق آن تعلیل باشد بله ما الغاء خصوصیت می کنیم به مقدار تعلیل و کبرایی که علت شده است. اما اگر امام علیه السلام تعلیل کردند در مقام حکم به یک علتی که مورد روایت نسبت به آن علت، مصداق نمی باشد یعنی امام علیه السلام علتی را ذکر کردند که ما نحن فيه مصداق آن نبود، در اینجا الغاء خصوصیت به مقدار آن تعلیل و امر مرکوز نمی باشد یعنی مثل کلامی است که اصلا تعلیلی در آن ذکر نشده است. مثلا اگر امام فرمودند: «لا تشرب الخمر لکونه مسکرا» و یکی از مصادیق مسکر، خود خمر است یعنی افراد خمر افراد مسکر است ما استفاده می کنیم که دایره حرمت اسکار است لذا اگر غیر خمر مسکر بود، به مقتضای این روایت می گوییم حرام است اما اگر خمر مسکر نبود یعنی اسکار را از او گرفتند می گوییم دیگر شرب این خمر حرام نمی باشد. اما اگر یک تعلیلی ذکر شود که این مورد مصداق تعلیل ذکر شده نباشد وقتی این مورد، مصداق آن نبود دیگر در اینجا الغاء خصوصیت به مقدار آن علت نمی باشد اوسع از علت است

^۱ یعنی فقط می توانیم به موارد غیر طهارتی که شک در آنها، شک در رافع است الغاء خصوصیت کنیم.

ما نحن فيه از این قبیل است امام علیه السلام فرمودند: «لیس ینبغی أن تنقض یقین بالشک» درست نیست از یقین به خاطر شک رفع ید کنی. خوب این نقض یقین به شک در جایی است که متعلق یقین و شک یک شیء باشد اما اگر دو شیء بود این نقض یقین به شک نمی باشد من یقین دارم در عدالت زید و شک دارم در عدالت عمرو مشکوک من عدالت عمرو و متیقن من عدالت زید است اگر اعتنا به شکم کنم نقض یقین به شک کردم؟! خیر. در ما نحن فيه متعلق یقین و شک دو شیء است من اگر به شکم اعتنا کنم نقض یقین به شک نکردم چرا که متعلق دو تاست متیقن من حدوث است یعنی عدالت زید در روز شنبه و مشکوک من بقاء عدالت زید در روز یکشنبه است اگر من به شک خود عمل کنم آیا رفع ید از یقین خود کردم؟! خیر اما امام علیه السلام می فرمایند که این در حکم نقض یقین به شک است لذا این نحو از تطبیقات تعبدی است برای تشویق و ترغیب به یک کاری لذا در این موارد که تطبیق تعبدی است این الغاء خصوصیت می شود به هر کجا که یقین به حدوث و شک در بقاء داشتی که اگر به شک در بقاء اعتنا کنی مثل این است که یقینتان را رها کردید و به شک خود اعتنا کردید لذا شامل حتی آنجائی می شود که شک شما در بقاء ناشی از شک در مقتضی است.

ان قلت:

وحدت دو قضیه باید عرفی باشد.

قلت:

این وحدتی که گفتیم باید بین قضیه متیقنه و مشکوکه باید باشد به نحوی که بتوانیم نقض یقین به شک را بتوانیم بگوییم اما در حقیقت این نقض یقین به شک نمی باشد. تعلیل آورد امام علیه السلام به «لیس ینبغی أن تنقض یقین بالشک» در اینجا من کجا نقض یقین به شک کردم؟! متعلقها دو تاست عدالت در روز شنبه و عدالت در روز یکشنبه. این نحوه تأویلها و تطبیقات تعبدی مانع از الغاء خصوصیت نمی شود که الغاء خصوصیت را محدود کنیم به علت یا کبرایی که به عنوان علت ذکر شده است لذا مورد چه می باشد یقین و شک به طهارت از این مورد به هر شکی الغاء خصوصیت می کنیم یقین و شک

در حیاة و حرمت و ملکیت و نجاست و خمریت که شک در اینها ناشی از شک در رافع باشد و چه شک در بقاء ناشی از شک در مقتضی باشد.^۱

الوجه الثانی: أن «النقض» مشیر إلى أن المنقوص أمر مستحکم و الأمر المستحکم فیما إذا کان للمستصحب استعداد و إقتضاء البقاء.

و اما وجه دوم که این وجه از مرحوم شیخ است. در این وجه گفته شده است این کلمه «نقض» ی که در روایت آمده است، در یک امر مبرم و محکم به کار برده می شود نه در یک امر غیر محکم و مبرم مثلاً طنابی پوسیده است این طناب کشیده می شود و از هم جدا می شود نمی گوید: «نقض الحبل» چرا که پوسیده بوده است و با اندک فشار پاره می شود اما اگر طنابی که محکم باشد را از هم جدا کند در اینجا عرف کلمه نقض را بکار می برد و می گوید: «نقضت الحبل». در ما نحن فیه می رویم سراغ مستصحب و متیقن یکدفعه مستحب ما استعداد بقاء را دارد اگر من رفع ید کردم از یقینم به شک، آنجا عنوان نقض صدق می کند چرا که این شمع تا چهار ساعت استعداد بقاء داشت و الان دو ساعت گذشته است اما یکبار استعداد بقائش معلوم نمی باشد اگر فرضاً این استعدادش یک ساعت بیشتر نبوده است اینجا عنوان نقض صدق نمی کند پس در جایی که روشن نمی باشد که استعداد یک ساعت را داشته است یا دو ساعت بعد از دو ساعت اگر از یقین خود رفع ید کردم نمی گویند که یقین خود را نقض کرده است مثلاً زید طنابی را پاره کرد نمی دانیم پوسیده بود یا محکم بود، نمی گوییم: «نقض زید

^۱ دقت کنید این دلیل ما تسلمی است چرا که ما اینکه سیره ای باشد در بین عقلاء که اخذ به شک در بقاء می کنند در احتجاجات خودشان این را قبول نکردیم بلکه این ارتکاز بر استصحاب را قبول کردیم اما نه به این اطلاق گفتیم این ارتکاز در شک در رافع است نه در مقتضی اما به حد سیره نرسیده است لذا به عنوان دلیلی بر استصحاب حجیت استصحاب حساب نمی شود. پس ما ارتکاز را در حد شک در رافع قبول کردیم یعنی در شک در رافع اعتنا نمی کنند یعنی عمل نمی کنند اما به حد سیره نرسیده است که دلیل بر استصحاب شود یعنی احتجاج نمی کنند لذا در ادله استصحاب این سیره را قبول نکردی. البته در استصحاب عرفی و مرکوز دیگر عنوان نمی باشد بلکه یقین به حدوث و شک در بقاء است که در این صورت به شک در بقاء خود اعتنا نمی کنند. اصل این ارتکاز مال یقین به حدوث نبوده است بلکه اصل این ارتکاز این است که اگر امر متیقنی باشد و یک امر مشکوکی هم باشد عرف و عقلاء هی وقت امر متیقن را رها نمی کنند و به امر مشکوک اخذ کنند مثلاً دو راه است که یکی قطعاً به مقصد می رسد و یکی احتمالاً به مقصد می رسد ما سیره ی عرفیه ی قطعیه داریم که عرف راه قطعی را رها نمی کند و به راه مشکوک و احتمالی اخذ کند. اصل آن ارتکاز اینجا بوده است و این استصحاب از صغریات این کبرای و ارتکاز قطعیه عرفیه نمی باشد. (هم جلس).

الحبل» در جایی نقض را به کار می بریم که استحکام آن محرز باشد شارع ما را نهی کرده است از نقض یقین به شک این نقض مال جایی است که امر محکمی باشد یعنی استعداد بقاء را حداقل داشته باشد و بعد شک می کنیم رافعی آمد که آن را زائل کند یا خیر.

پس در این وجه از عنوان «نقض» در روایت استفاده شده است که مستصحب و متیقن باید امر محکمی باشد یعنی باید استعداد بقاء را داشته باشد.

مناقشة: أن النقض يحمل على اليقين لا المتيقن و اليقين أمر مستحکم دائماً.

در روایت نهی از نقض متیقن به مشکوک نشده است در روایت کلمه نقض آمده است اما متعلق نقض، یقین و شک است یقین مطلقاً امر محکمی است امر مستحکمی است چه متعلق آن امری باشد مشکوک البقاء به لحاظ مقتضی یا مشکوک البقاء به لحاظ رافع همین که متعلق نقض، یقین است این مصحح این است که کلمه نقض را به کار ببریم اعم از این که متیقن ما امری محکم باشد یا امری غیر محکم و در روایت هم نهی شده است از نقض یقین به شک نه نهی از نقض متیقن به مشکوک. به اعتبار استحکام یقین این کلام را به کار برده است.

ان قلت:

مرحوم شیخ مقدمتاً گفته اند که نمی تواند این نقض به یقین تعلق بگیرد به دلالت التزامیه باید به متعلق بخورد.

قلت:

در صحت اسناد همین مقدار کافی است که به یقین بخورد و لو به اعتبار متیقن باشد صحت اسناد را درست می کند.

این وجه دوم.

الوجه الثالث: أن المراد من النقص، عنائی و النقص العنائی فی مورد يحرز استعداد البقاء.

وجه سومى که گفته شده است این است که گفته اند مراد از لا تنقض یا «نقض حقیقی» است یا «نقض عنائی». اگر نقض حقیقی مراد باشد در استصحاب نقض حقیقی امکان ندارد چرا که متعلق یقین، «حدوث» و متعلق شک «بقاء» است و متعلقها یکی نمی باشد که نقض حقیقی محقق شود. اما نقض عنائی اگر مراد باشد این در جایی است که علی الأقل مقتضی بقاء موجود باشد بعد شک کنیم در بقاء آن از حیث رافع اما اگر یک شیء خودش مقتضی برای بقاء نداشته باشد، حتی اسناد نقض بالعناية هم درست نمی باشد. پس ما می دانیم در استصحاب نقض حقیقی نمی باشد چرا که متعلق یقین و شک دوتا است پس این نقض، نقض عنائی است خوب نقض عنائی در کجا است؟ نقض عنائی در جایی است که مقتضی بقاء باشد اما شک در بقاء ناشی شود از وجود رافع اما اگر شک ما ناشی از شک در مقتضی شود این اسناد و این نقض، عنائی هم نمی باشد.

مناقشة: تجريد متعلقهما من الزمان، يجعل متعلقهما واحدا و هذا كاف فی صحة اسناد النقص إليهما.

در استصحاب زمان الغاء شده است کلمه نقض درست است متعلق یقین، عدالت در گذشته و متعلق شک، عدالت در زمان حاضر است وقتی زمان را در نظر بگیریم و خود عدالت را در نظر بگیریم این اسناد درست است. این همان وحدت عرفی بود به بیان فنی. لذا ما ها تجريد کردیم متعلق یقین و شک را از زمان وقتی تجريد از زمان می کنیم اینجا واقعا درست است که بگوییم: «لا تنقض اليقين بالشك».

پس این تفصیلی که از مرحوم شیخ و میرزا است، قبول نکردیم.

هذا تمام الكلام فی التفصیلات.

تفصیل اول را قبول کردیم و تفصیل دوم و سوم را قبول نکردیم.

الفصل الثالث: فی مقدار ما یثبت بالإستصحاب.

در این فصل ما از دو مسئله بحث می کنیم:

اول اینکه آیا استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود یا خیر؟

دوم این که آیا اصول در مثبتات خودش حجت و معتبر می باشد یا خیر؟

المسئله الأولى: هل يقوم الإستصحاب مقام القطع الموضوعی ام لا؟

اگر قطع و یقین در موضوع حکمی اخذ شده است اگر ما در آن مورد قطع نداشتیم اما استصحاب داشتیم آیا استصحاب جایگزین قطع می شود یا خیر؟ مثال زدیم اگر مولایی گفت: «اذا قطعت بحیة ولدک يوم الجمعة فتصدق». وجوب تصدق در روز جمعه موضوعش عبارت است از قطع به حیات ولد.

روز جمعه شد و ما قطع به حیات ولد نداریم اما این ولد در روز پنجشنبه زنده بود آیا می توانیم استصحاب کنیم حیات ولد را تا روز جمعه و نتیجه بشود وجوب تصدق؟ اگر گفتیم که استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود و ما حیات ولد را استصحاب کردیم، این تصدق واقعا واجب است و لو ولد زنده نباشد یعنی بر من صدقه واقعا واجب است. بخلاف قطع طریقی که اگر واقعا ولد نبود، من تکلیفی ندارم مثلا من نمی دانم نماز خواندم یا خیر و استصحاب می گوید نخواندی اگر در واقع خوانده باشم من واقعا واجبی ندارم. اما در قطع موضوعی این طور نمی باشد اگر استصحاب کردم حیات ولد را و استصحاب جایگزین قطع موضوعی شود، در این صورت تصدق بر من واقعا واجب است. چون فرض کردیم در واقع شارع موضوع وجوب تصدق را دو چیز قرار داده است: قطع به حیات و استصحاب حیات ولد و من حقیقتا استصحاب حیات را دارم نه اینکه به ظاهر استصحاب دارم. مثلا من شک می کنم این ماء طاهر است

یا خیر و استصحاب طهارت دارم و در واقع نجس است در اینجا تعبد استصحابی را حقیقتاً دارم اما طهارت را حقیقتاً ندارم. اگر گفتیم استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود تصدق بر من واقعا واجب است چرا که موضوع وجوب تصدق دو چیز است فرضاً یکی استصحاب حیاة و یکی قطع به حیات.

اینکه آیا استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود یا خیر، در فقه خیلی اثر دارد که مهمترین اثر آن عبارت است از اینکه فقیه می تواند در شبهات حکمیه استصحاب کند و بر اساس استصحاب فتوا دهد این عنایت شود در فقه، اخبار بلا علم یا اخبار بلا حجة حرام است و احتمالا جهت حرمت افتاء بلا علم یا بلا حجة، چیزی جز حرمت اخبار بلا حجة نمی باشد چرا که می دانید افتاء حصه ای از اخبار است افتاء یعنی اخبار از حکم کلی شرعی. این را عنایت کنید وقتی که فقیه می خواهد فتوا دهد اگر گفتیم استصحاب جایگزین قطع موضوعی می شود، می تواند به استصحاب تمسک کند و بر اساس آن استصحاب فتوا دهد مثلاً شک می کند که شرب توتون در شریعت مقدسه حرام است یا خیر؟ می گوید در ابتداء بعثت جعل حرمت برای شرب توتون نشده بود چرا که هیچ حکمی جعل نشده بود، هیچ چیزی حرام و مستحب نشده بود اما احتمال می دهیم در زمان بعد از ابتداء بعثت این حرمت برای شرب توتون در شریعت جعل شده باشد، استصحاب می گوید جعل نشده است فقیه استصحاب عدم جعل را دارد به این استصحاب استناد می کند و در رساله فتوا می دهد لا یحرم شرب التوتون یا یجوز شرب توتون این لا یحرم مستندش استصحاب عدم جعل حرمت برای شرب توتون است. آیا این فتوا با علم است یا بدون علم؟ بدون علم. اگر بگوییم استصحاب می تواند جایگزین قطع موضوعی شود می تواند مستندا به این استصحاب فتوا دهد و الا نمی تواند الا در مقام عمل که می تواند به این استصحاب اعتماد کند و عمل کند. اما به این استصحاب نمی تواند فتوا دهد چرا که قطع در شرب توتون نسبت به حرمت و عدم حرمت طریقی است اما قطع در جواز افتاء موضوعی است.

به دلیل استصحاب هم نمی تواند افتاء کند چرا که لازم است ارکان استصحاب نسبت به عامی تمام باشد و این ارکان احراز نمی شود.

در برائت هم این بیان می آید اما در برائت چون به دلیل برائت استناد می کنیم و در آنجا یقین به حدوث و شک در بقاء نمی خواهد لذا می تواند به این دلیل فتوا دهد چرا که شک در حدوث و وجود همیشه در همه مکلفین می باشد و همیشه مفروض است. چرا که مکلف زمانی نزد فقیه می آید و مسئله خود را سوال می کند که شک دارد و علم ندارد.

این اثر خیلی مهمی است.

و یکی از آثار خیلی مهم دیگری که مورد غفلت واقع شده است جواز اخبار است. ما با توجه به این اثر اگر گفتیم جایگزین قطع موضوعی می شود در همه امور استصحاب جاری می شود چرا که داشتن اثر شرعی که یکی از ارکان استصحاب بود، در همه موارد وجود دارد و آن اثر شرعی جواز اخبار است. مثلاً ما وقتی صبح می آمدیم کلاغی روی درخت نشسته بود الان شک دارم که آن کلاغ الان هم روی درخت باقی است یا پریده است؟ استصحاب می گوید که الان هم باقی است. اثر شرعی جایگزینی استصحاب این است که می توانم اخبار دهم که الان نشسته است اما اگر قائم مقام نشود این اخبار من حرام است و لو صد کلاغ روی درخت نشسته باشند.

خوب حالا آیا این استصحاب جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ بزرگانی مثل مرحوم صدر قائلند جایگزین نمی شود بعضی هم مثل مرحوم خوئی قائل می باشند که جایگزین قطع موضوعی می شود لذا فقیه می تواند به استصحاب استناد کند و فتوا دهد.

دلیلا القائلین بإقامة الإستصحاب مقام القطع الموضوعی:

کسانی که قائل به قائم مقامی شدند دلیل اینها چه بوده است؟ تقریبات مختلفی گفته اند به دو تقریب اکتفا می کنم:

الدلیل الأول: أن فی دلیل الإستصحاب، تعبد الشارع بأن یقین بالحدوث، یقین بالبقاء.

تقریب اول از مرحوم خوئی است. ایشان می گویند که وقتی ادله استصحاب را ملاحظه می کنیم می بینیم شارع تعبد کرده است به بقاء یقین. یعنی چه؟ در استصحاب ما که یقینمان از دست نمی رود از اول یقین به حدوث داشتیم و الان هم این یقین به حدوث را داریم از تعبد به بقاء یقین، یعنی تعبد کرده است به وجود یقین به بقاء چون در استصحاب شرطش این است که یقین در زمان شک هم موجود باشد به خلاف قاعده یقین که در این قاعده در زمان شک، دیگر یقین زائل شده است اما در استصحاب شرطش این است که در زمان شک من باید یقین داشته باشم. من یقین داشتم به عدالت زید در روز شنبه الان هم که شک دارم در عدالت زید، باز یقین دارم به عدالت زید در روز شنبه اینکه شارع تعبد کرده است یعنی تعبد کرده است به وجود یقین به بقاء یعنی یقین تو منتقض نشده است همانطور که یقین به حدوث داشتی، یقین به بقاء هم داری لذا هر دو اثر یقین بار می شود. یقین دو اثر دارد: یک اثر عقلی که تنجیز و تعذیر باشد که در قطع طریقی است اما اثر شرعی آن جواز افتاء یا جواز اخبار یا وجوب تصدق است. شارع تعبد کرده است به وجود یقین به بقاء یعنی الان یقین به بقاء داری وقتی شارع تعبد کرده به این که تو یقین به بقاء داری هر دو اثر یقین بار می شود هم اثر عقلی و هم اثر شرعی.

این تقریب اول از مرحوم آقای خوئی^۱.

مناقشة:

این تقریب اشکالش چه می باشد؟

^۱ این تقریب را از شاگرد ایشان مرحوم آقای صدر نقل می کنم. بحوث ج ۶ ص ۱۶۸. کلمات مرحوم آقای صدر در نقل کلمات مرحوم آقای خوئی شاید از تمام تقریرات خود ایشان بهتر است چرا که اولاً دو دوره درس اصول ایشان رفته است و ثانیاً تا آخر هم دائماً با استاد خود در حال بحث و گفتگو بوده است. لذا مطالب استاد را خوب تلقی کرده است اینطور نمی باشد که بیان ایشان از تقریرات خود آقای خوئی ضعیفتر باشد کلاً نقل ایشان از کلمات مرحوم آقای خوئی از همه تقریرات مرحوم آقای خوئی قویتر است حتی از تقریرات خود مرحوم آقای خوئی. (هم جلس).

خوب دقت کنید ما ها در این موارد قائل هستیم که این درست است که امام علیه السلام فرموده است: «لا تنقض الیقین بالشک» اینها فقط در حد مدلول مطابقی است و این مدالیل مطابقی اصلا مراد نمی باشد بلکه اینها یک مدلول کنایی دارند که یک حکم ظاهری و طریقی است و آن است که دائما مراد مولا است. در مدالیل کنایی مدلول مطابقی اصلا مد نظر نمی باشد، صدق و کذب دائما دائر مدار مدلول کنائی است مثلا می گوییم: «زید کثیر الرماد» مدلول مطابقی این کلام، کثرة رماد است و مدلول کنائی سخاوت و جود زید است در صدق و کذب این قضیه می رویم سراغ مدلول کنائی نه مدلول مطابقی نمی رویم سراغ این که رماد دارد یا خیر و این رماد کثیر است یا خیر اگر زید جواد باشد این خبر صادق است و لو ذره ای رماد نداشته باشد و اگر جواد نباشد و رماد زیادی داشته باشد این قضیه کاذب است.

لذا گفتیم: «لا تنقض الیقین بالشک»، «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» مدلول مطابقی اینها مراد نمی باشد بلکه اینها یک مدلول کنائی دارند که عبارت باشد از یک حکم ظاهری طریقی. این را در بحث جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی گفتم ما ها از کسانی هستیم که معتقدیم که ما دو حکم ظاهری بیشتر نداریم و سومی هم ندارد یا ترخیص است در مخالفت تکلیف احتمالی یا ایجاب احتیاط است در مورد تکلیف احتمالی. گفتیم دائما اصول عملیه به این دو بر می گردد.

در لسان ادله اگر نگاه می کنیم فقط به خاطر این است که ببینیم که آیا این دلیل و حکم ظاهری شامل این فرد می شود یا خیر؟ به لحاظ تشخیص موضوع فقط این لسان اثر دارد.^۱ مثلا شک کردم این ماء طاهر است یا خیر نجس است؟ این مائی که شک می کنم طاهر است یا خیر یک وقت این ماء را می خواهم شرب کنم هم از دلیل براءت،

^۱ دلالت مطابقی و لسان ادله اصول عملیه در تحدید موضوع به درد ما می خورد لذا از همین لسان ما ارکان استصحاب که موضوع باشد استظهار کردیم لذا این مدلول مطابقی در سعه و ضیق موضوع به درد ما می خورد اینکه امام فرمودند لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک در اینجا اصلا امام کاری به نقض یقین و شک ندارد بلکه مرادشان ترخیص است یعنی تو مرخصی اما در اینکه دایره این ترخیص کجاست و موضوع آن کجاست، از مدلول مطابقی می فهمیم و این را در همه ادله اصول عملیه می گوییم اما اینکه جایگزین قطع موضوع می شود یا خیر اینها می خواستند حکم واقعی را استفاده کنند چرا که قائم مقامی یک حکم واقعی است و ما گفتیم که این مدلول کنائی آن ترخیص است و یک حکم ظاهری است (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

ترخیص در اینجا فهمیده می شود و هم از دلیل استصحاب ترخیص در اینجا فهمیده می شود لسان دلیل برائت «رفع ما لا یعملون» است و لسان دلیل استصحاب «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» است که این را می گیرد اما هر دو این را می گیرد با اینکه لسان اینها یکی نمی باشد اما چون مدلول کنایی اینها همان حکم ظاهری ترخیصیه است اینجا را می گیرد. اما می خواهم با این ماء وضوء بگیرم و حالت سابقه آن طهارت است در اینجا به دلیل برائت که حدیث رفع است نمی توانم تمسک کنم برای وضوء گرفتن اما به دلیل استصحاب می توانم برای آن حکم ظاهری که ترخیص است تمسک کنم و بفهمم که شارع به من ترخیص داده است یا خیر. پس لسان فقط برای تشخیص این است که این مورد موضوع این ترخیص در اینجا به این روایت می باشد یا خیر.

ما قائل هستیم که حکم ظاهری یکی ترخیص است و یکی ایجاب احتیاط. این «لیس ینبغی لك» اصلاً تعبد نمی باشد مدلول کنایی دارد در مدالیل کنایی اصلاً مدلول مطابقی مد نظر نمی باشد. مولا می گوید که اگر یقین سابق و شک لا حق باشد من نسبت به تو ترخیص یا ایجاب احتیاط دارم اما معنایش این نمی باشد که آن یقین به حدوث به منزله یقین به بقاء است یا این تعبد به بقاء به منزله قطع به وجود است اصلاً کنایه از حکم واقعی نمی باشد وجوب تصدق، جواز اخبار و ... اینها حکم واقعی است. لذا اینکه این هم بحث کرده اند که لا تنقض مراد عدم نقض یقین است یا متیقن و ... اینها مربوط به مدلول مطابقی است نه کنائی. این می گوید تو مرخصی یا تو ایجاب احتیاط داری چرا که گفتیم حکم طریقی، تعذیری و تنجیزی می تواند باشد. پس بنابراین این فرمایش را از ایشان نمی توان قبول کرد.

ان قلت:

در آن زمان این را نمی فهمیدند.

قلت:

عرف در مدالیل استعمالی ملاک است هر مطلبی عمقی دارد در این ابیحات علاوه بر بررسی عرضی در عمق هم بحث می کنیم و جلو می رویم. بله اصلا در ذهن آنها چیزی به عنوان حکم احتمالا نبوده است چه برسد به ترخیص و ایجاب احتیاط اما مراد از ظهورات عرفی اعم از ظهورات فعلی و تقدیری است تقدیری یعنی نکته ای است که اگر او هم متفطن شود و متلفت شود این استظهار را دارد اما به این معنا نمی باشد که متلفت می شود ممکن است ملتفت نشود اما اگر متلفت شود قبول می کند مراد ما این است که اگر متلفت شد، قبول کند و لو هیچ زمانی ملتفت نمی شود.

پس مراد از این «لیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» ترخیص یا تنجیز است دیگر از این ترخیص و تعذیر کی فهمیده می شود که یقین به حدوث یقین به بقاء است؟! ان قلت:

مرحوم آقای خوئی می گوید که این ترخیص است اما به بیان جایگزینی در جایگاه قطع موضوعی. قلت:

این طور نمی توانند بگویند چرا که قائم مقامی یک حکم واقعی است و ترخیص و تنجیز یک حکم ظاهری است. و این غیر عرفی است که یک کلام دال به دو حکم باشد آن هم یکی ظاهری و یکی واقعی. ان قلت:

استصحاب در نظر مرحوم آقای خوئی اماره است لذا مدلول آن کنایی نمی شود. قلت:

مرحوم آقای خوئی استصحاب را اماره می داند بله اما این اماره با اماره ای که در خبر ثقه است فرق می کند و استصحاب را حکم ظاهری می داند و باز در اینجا هم قائلیم که حتی اگر این استصحاب اماره هم باشد، مدلول کنایی دارد.

علی کل حال، این تقریر مرحوم خوئی را قبول نکردیم.^۱

توصلیت و تعبدیت را تارة از مناسبت حکم و موضوع می فهمیم مثل روزه و نماز و حج با توصلیت معنا ندارد مثلاً غرض مولا رژیم غذایی باشد و یکی هم ارتکاز است مثلاً وضوء هم می تواند توصلی باشد و هم تعبدی اما ارتکاز ما می گوید که تعبدی است نه توصلی (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۵).

الدلیل الثانی: أن دلیل الإستصحاب أنها عن نقض العملی ای أمرنا بإجراء احکام الیقین فی مقام الشک.

تقریب دوم از مرحوم آغا ضیاء است. ایشان در تقریب این مسئله که آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود یا خیر فرمودند که در ادله استصحاب نهی شدیم از نقض یقین - ایشان پذیرفته اند که ادله استصحاب دلالت بر نهی دارد نه دلالت بر نفی کما اینکه ظاهر کلام مرحوم خوئی نفی بود - ایشان می فرمایند که روایات استصحاب ما را نهی از نقض یقین کرده است مراد از این نقض، نقض حقیقی نمی باشد؟ چرا؟ چون که حقیقتاً یقین نقض شده است^۲ چرا که من یقین داشتم به عدالت زید و الان یقین به عدالت زید بقائاً ندارم و شک در عدالت زید دارم. پس مراد نقض عملی است یعنی مکلف در مقام عمل، آن یقین را نقض نکند یعنی به یقین عمل کند خوب ما دو قطع و یقین داریم یک یقین طریقی و یک یقین موضوعی. شارع ما را نهی کرده است

^۱ این غیر اشکالی است که قبلاً کردیم و گفتیم برای این قائم مقامی نیاز به سه جعل داریم و این بیانی که شما دارید خلاف ظاهر است چرا که مدلول دلیل استصحاب حکم ظاهری است نه حکم واقعی (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۵).

^۲ سه شنبه ۹۸/۰۷/۱۶.

^۳ چرا که نقض یقین و شک و اصلاً خود یقین و شک از حالات نفسانیه هستند که حصول و رفع آنها به دست ما نمی باشد بلکه قهری است بله مقدمات آن به دست ماست اما خود حصول و رفع آنها به دست ما نمی باشد لذا نمی تواند تحقق یا نقض آنها مورد نهی قرار بگیرد. (فقیر).

از نقض عملی یقین یعنی عمل نکردن به یقین. اثر عملی یقین طریقی چه می باشد؟ تنجیز و تعذیر. اثر عملی قطع موضوعی چه می باشد؟ جواز افتاء یا وجوب تصدق لذا ما در مقام عمل باید آثار یقین را را بار کنیم فرق نمی کند یقین طریقی باشد یا موضوعی. این را از ادله می فهمیم وجهی ندارد که تفصیل دهیم بگویم ادله می گوید نسبت به اثر یقین طریقی نقض نکن و نسبت به یقین موضوعی نقض بکن، خیر، مختص به یقین دون یقین نمی باشد لذا ما باید عمل کنیم به این یقین اگر یقین طریقی است آثار طریقت را بار می کنیم و اگر موضوعی است آثار موضوعیت آن را بار می کنیم.^۱

مناقشتان:

در اینجا دو مناقشه است:

المناقشة الأولى: نفس المناقشة السابقة و هي أن للرواية مدلول كنائي.

علاوه بر اشکال بر مرحوم خوئی، که بر این کلام هم وارد است و آن اینکه این مدلول کنایی دارد و نهی و نفی در کار نمی باشد شارع در اینجا یا ترخیص داده است یا ایجاب احتیاط ترخیص و ایجاب احتیاط با یقین طریقی و موضوعی نمی سازد.

مناقشة المرحوم الصدر: أن فی القطع الموضوعی، نقض اليقین بالیقین لا نقض اليقین بالشک و المنهی عنه نقض اليقین بالشک.

اشکالی مرحوم صدر کرده اند که اشکال خوبی است. ایشان فرموده اند در روایات، ما نهی از نقض یقین نشدیم ما نهی شدیم از نقض یقین به شک کأنه آغا ضیاء غفلت کرده است کان در نظر ایشان ما نهی شدیم از نقض یقین مطلقاً، نه ما از نقض یقین به شک نهی شدیم خوب اگر یقین من، یقین طریقی بود مثلاً من یقین به نجاست این ماء داشتم خوب الان که شک می کنم در نجاست ماء، اینجا معنا دارد که یقینت را به شک نقض نکن چون من یک یقین دارم که یقین به نجاست ماء سابقاً باشد و یک شک دارم که در نجاست ماء لاحقاً باشد در اینجا معنا دارد که شارع بگوید که نقض نکن یقینت

^۱ بحوث ج ۶ ص ۱۶۹ از کتاب مرحوم صدر نقل کردیم.

را به شک اما در قطع موضوعی من قطع به حیات ولد سابقا داشتم و الان شک دارم به حیات ولد لاحقا اما نسبت به حکم خود من شک دارم؟! خیر قطع دارم که وجوب تصدق رفت چرا که موضوع وجوب تصدق قطع به حیات بود و الان قطع دارم که وجوب تصدق ندارم بقائا چرا که یقین رفت در اینجا من نقض یقین به یقین کردم نه نقض یقین به شک. چرا که موضوع وجوب تصدق، قطع به حیات بود نه حیات ولد، من شک در حیات دارم اما نسبت به وجوب تصدق شکی ندارم یقین دارم که بر من تصدق واجب نمی باشد چرا که موضوع آن که قطع بود رفت و من الان قطع به حیات ندارم. لذا اگر در روایات استصحاب دقت کنید می بینید ما در آنها نهی نشدیم از نقض یقین بلکه نهی شدیم از نقض یقین به شک در قطع طریقی بله ما یقین داریم و شک شارع گفته است که یقینت را به شک نقض نکن یقین به نجاست دارم سابقا و شک در نجاست دارم لاحقا و شارع گفته یقینت را به شک نقض نکن اما در قطع موضوعی من دو یقین دارم یقین به وجوب تصدق سابقا و یقین دارم به عدم وجوب تصدق لاحقا چرا که موضوع آن قطع به حیات بود و این قطع زائل شده است و بقائا قطع به حیات ندارم لذا قطع دارم وجوب تصدقی که موضوع آن قطع به حیات بود رفت و در اینجا نقض یقین به یقین می کنم و این اشکالی ندارد چرا که منهی عنه، نقض یقین به شک می باشد.

این هم فرمایش مرحوم آغا ضیاء و اشکال بر ایشان.

پس ما حصل مسئله اول این است که ما هیچ دلیلی نداریم بر قیام استصحاب مقام قطع موضوعی چه به تقریب مرحوم خوئی و چه به تقریب مرحوم آغا ضیاء که این دو تقریب عمده تقریب است هیچ کدام ثابت نمی کرد این قائم مقامی را. لذا می گوییم از ادله استصحاب قائم مقامی استصحاب به جای قطع موضوعی استفاده نمی شود.

هذا تمام الکلام فی المسئلة الأولى.

المسئلة الثانية: الأصل المثبت.

آیا مثبتات استصحاب حجت است یا خیر؟ این مسئله بحث مهمی است و در فقه بسیار کاربردی است چرا در خیلی از جاها بحث می شود که آیا این اصل مثبت می باشد یا خیر؟

ابتداءً اصل مثبت را توضیح دهیم و بعد وارد شویم در اعتبار آن.

مقدمة فی المراد من الأصل المثبت: إذا ثبت الأصل الأثر الشرعی للازم غیر شرعی المستصحب بقاء.

اصل مثبت در کجاست؟

اگر مستصحب بقاء یک لازمی داشته باشد^۱ که آن لازم سواء کان عقلیا او عادیا لازم عقلی باشد یا لازم عادی باشد، و آن لازم غیر شرعی، اثر شرعی داشته باشد آیا استصحاب، این اثر شرعی لازم را اثبات می کند یا خیر؟ این اثر را می گویند مثبتات اصل. اگر استصحاب اثر شرعی لازم غیر شرعی - اعم از عقلی یا عادی - را اثبات کند می گوئیم اصل مثبت معتبر است و اگر اثبات نکند می گوئیم اصل مثبت معتبر نمی باشد. پس استصحاب نسبت به آثار لوازم غیر شرعی مستصحب را می گویند اصل مثبت.

مثال:

فرضا دست راست من متنجس است و دست چپ من طاهر است اگر این دو با هم تلاقی کند کی دست چپ من متنجس می شود؟ زمانی که بین این دو دست رطوبت مسری باشد. رطوبت مسری یعنی چه؟ دست راست من خیس باشد و رطوبتی از دست

^۱ دقت کنید در جایی اصل ما می شود اصل مثبت که این لازم غیر شرعی لازمه بقاء باشد و لازمه وجود نباشد چرا که اگر لازم وجود باشد خوب ما که یقین به حدوث داشتیم یقین هم داریم به لازم چرا که تخلف لازم عقلی از ملزوم محال است لذا همان لازم را از اول استصحاب می کنیم و دیگر اصل مثبت پیش نمی آید اما اگر لازم وجود نباشد و لازمه بقاء باشد از آنجا که این بقاء تعبدی است نه وجدانی لذا هیچ وصولی این لازم ندارد نه وصول وجدانی و نه وصول بالتعبد و نه وصول تنجیزی و نه وصول چهارم. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۷)

راست به دست چپ سرایت کند یا بالعکس. اگر بین این دو رطوبت مسریه باشد دست چپ من که طاهر است می شود متنجس. اگر دست راست خشک باشد و به دست چپ که خشک است بخورد نجاستی انتقال پیدا نمی کند اما اگر دست راست رطوبتی داشته باشد دست چپ می شود متنجس. دقت کنید متنجس، دست چپ من است نه رطوبت دست چپ، لذا اگر رطوبت دست چپ را خشک کردم این دست باز متنجس است.

حالا اگر دست راست با دست چپ ملاقات کرد شک دارم حین الملاقات دست راست من خشک بود یا خیس بود اما قبل از ملاقات، دست راست من خیس بود اما حین الملاقات شک دارم احتمال دارد که خیس بوده است و احتمال دارد خشک بوده است حال اگر این خیزی را استصحاب کنم تا حین الملاقات یک ساعت قبل خیس بود این را استصحاب کنم تا حین الملاقات اگر این استصحاب ثابت کند نجاست دست چپ من را، می شود اصل مثبت. چرا؟ چون که لازم عقلی خیس بودن دست راست، وجود رطوبت مسریه در دست راست است و اثر شرعی رطوبت مسریه تنجس جسم طاهر که دست چپ من می باشد، است پس اگر من استصحاب کردم بقاء خیزی را تا زمان ملاقات پس عقلا رطوبتی از دست راست به دست چپ سرایت کرده است و وجود رطوبت مسریه شرعا موضوع برای تنجس ملاقا می باشد خیس بودن دست راست را که شارع تعبد کرده است اما تعبد نکرده است که رطوبت مسریه بین دست راست و چپ بوده است کجا گفته است که رطوبتی سرایت به دست چپ کرده است؟! شاید سرایت کرده است، شاید هم سرایت نکرده است علم که ندارم، در تنجس ملاقا خیس بودن ملاقی کفایت نمی کند باید رطوبتی از ملاقی به ملاقا سرایت کند و ملاقا هم خیس شود و اگر خیس نشد فایده ای ندارد خوب استصحاب می گوید که دست راست حین الملاقات خیس بود اما نمی گوید حین ملاقات رطوبت مسریه داشته است هم خیزی مشکوک است هم رطوبت مسریه اما لازمه عقلی وجود خیزی در ملاقا، وجود رطوبت مسریه در ملاقی است یعنی رطوبتی سرایت کرده است از ملاقا به ملاقی. آن رطوبت سرایت شده را رطوبت مسریه می گوئیم یعنی در ملاقا رطوبت مسریه است

که این رطوبت سرایت می کند که موضوع است برای حکم شرعی برای تنجس ملاقی پس آیا دست راست من خیس بود یا خشک؟ شارع به استصحاب می گوید خیس بود اما آیا رطوبت سرایت شده در دست چپ است؟ استصحاب نمی گوید که این رطوبت مسریه است لذا استصحابِ خیزی اثبات نمی کند تنجس دست چپ. لذا می رویم سراغ دست چپ خوب نجس است یا خیر؟ استصحاب و قاعده طهارت می گوید طاهر است. سرایت رطوبت موضوع تنجس است. این سرایت باید بر من یا معلوم بالوجدان باشد یا معلوم بالتعبد که به هیچ کدام برای من معلوم نمی باشد.

مراد رطوبت مسریه است نه نم یعنی رطوبتی که سرایت نمی کند لذا بعضی از فقهاء ما گفته اند اجسامی که ضد آب است که آب به آنها سرایت نمی کند متنجس نمی شوند چرا که سرایتی نمی باشد. موضوع تنجس ملاقات با خیس نمی باشد بلکه موضوع تنجس سرایت رطوبت است از احد المتلاقین به دیگری. اینکه گفته می شود موضوع ملاقات است این تسامحی است. لذا اصل خیس بودن را شارع تعبد کرد اما سرایت را تعبد کرد؟ خیر تعبد نکرد بلکه سرایت لازم عقلی خیس بودن است و موضوع حکم شرعی لذا نجاست دست چپ، اثر شرعی سرایت است و سرایت، لازم عقلی خیس بودن متنجس و دست راست است. استصحاب بقاء خیس بودن، اثبات نمی کند آن اثر شرعی لازم عقلی که نجاست دست چپ باشد را.^۱

این هم مثال اصل مثبت.

مشهور بین علماء این است که استصحاب مثبتات آن حجت نمی باشد یعنی آثار شرعی مع الواسطه که واسطه غیر شرعی است که دو تاست واسطه عقلی و عادی، آن آثار را اثبات نمی کند.

^۱ اینجا بحث ما با قطع نظر از تعارض می باشد یعنی بحث می کنیم که آیا مقتضی برای جریان استصحاب است یا خیر؟ آیا ارکان استصحاب در اینجا تمام است یا خیر؟ بله اگر مقتضی بود بعد بحث تعارض مطرح می شود. (هم جلس).

چرا این استصحاب جاری نمی باشد و مثبت آن حجت نمی باشد و آثار شرعی با واسطه را اثبات نمی کند؟

دقت کنید استصحاب به حسب لسان دلیلش تعبد به بقاء حالت سابقه است و استصحاب اصل عملی است لا محاله باید حتما احتمال تکلیف فعلی در میان باشد اگر مکلفی باشد که احتمال تکلیف فعلی را ندهد این مکلف اصلا استصحاب ندارد کلا اصول عملی نسبت به مکلفی است که احتمال تکلیف فعلی را می دهد. خوب حالا این مکلفی که احتمال تکلیف فعلی را می دهد و می خواهد استصحاب کند که گفتیم استصحاب به حسب لسان دلیل، تعبد به بقاء ما کان است، تعبد به بقاء حالت سابقه است، این ما کان یا حالت سابقه که به آن مستصحب می گوئیم، نوعا و غالبا از دو حال خارج نمی باشد: یا تکلیف فعلی یا موضوع تکلیف فعلی است. و این استصحاب یا تعبد می کند به بقاء وجودش یا بقاء عدمش. لذا اگر مستصحب تکلیف فعلی بود یا استصحاب تعبد می کند به بقاء وجود یا تعبد می کند به بقاء عدم این تکلیف فعلی. اگر تعبد کرد به بقاء وجود مثل این مثال: الان یک ساعت از اول وقت گذشت، نمی دانم نماز ظهر را خواندم یا نه احتمال می دهم در اول وقت خوانده باشم، می دانی در اول زوال نماز بر تو واجب بود و الان نمی دانی واجب است یا خیر؟ استصحاب می گوید وجوب باقی است معنای تعبد به بقاء وجوب چیست؟ تنجیز. یعنی آن تکلیف بر تو منجز است یعنی اگر در واقع، وجوب نماز، فعلی باشد تو در مخالفت آن مستحق عقوبت هستی این تعبد بر من آن وجوب را منجز کرد این استصحاب، آن وجوب را بر من منجز کرد یعنی اگر من با آن وجوب مخالفت کنم عقلا مستحق عقوبت می باشم.

گاهی اوقات استصحاب تعبد به عدم آن تکلیف فعلی است من نمی دانم الان قرائت قرآن بر من واجب است یا خیر؟ احتمال می دهم یک ساعت پیش نذر کردم که قرائت قرآن کنم و احتمال می دهم نذر نکردم. استصحاب می گوید قبل از یک ساعت، قرائت قرآن قطعا بر تو واجب نبود الان هم واجب نمی باشد اثر این استصحاب تعدیر

است یعنی اگر در واقع نذر کرده باشم و با این وفاء به نذر مخالفت کرده باشم در این مخالفت عقلا مستحق عقوبت نمی باشم.

استصحاب می گوید این عدم وجوب باقی است و لازمه این تعبد، تعذر است یعنی اگر در روز قیامت مشخص شود که من نذر کرده بودم، بر این مخالفت عقلا مستحق عقوبت نمی باشم.

این در مورد تعبد به بقاء در خود تکلیف وجودا و عدما.

اما اگر استصحاب تعبد به بقاء موضوع تکلیف فعلی کرد حال یا وجودا یا عدما این معنایش چه می باشد؟ مثلا نمی دانم این مایع خمر است یا خیر؟ یک ساعت پیش خمر بود این استصحاب می گوید الان هم خمر است یا نمی دانم این مایع خل است یا خمر اما یک ساعت پیش خمر نبود، الان شک می کنم خمر است یا خیر؟ استصحاب می گوید که الان هم خمر نمی باشد. این تعبد به بقاء وجود یا عدم موضوع، معنایش چه می باشد؟

اگر قائل به جریان استصحاب در مثبتات خود شویم ارکان کامل است و اگر قائل به جریان استصحاب در مثبتات خود نشویم می گوئیم رکن چهارم آن که داشتن اثر باشد را ندارد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

علت اینکه ما سرایت را موضوع تنجس گرفتیم این است که ارتکازی است که تا رطوبتی نباشد این انتقال صورت نمی گیرد این ارتکاز باعث می شود که ما از روایات هم این را استظهار کنیم لذا موضوع سرایت است نه وجود رطوبت مسریه و الا اگر رطوبت مسریه باشد اما سرایت نباشد مثلا رطوبتی است که قابلیت سرایت را دارد اما مانعی است، آیا اینجا قائل به تنجس می شود؟! (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

لازمه عقلی لا ینفک است اما لازمه عادی تخلف آن ممکن است اما نادر است مثال آن مثل اینکه این بچه در ده سالگی ریش نداشت و الان شک می کنیم که ریش دارد

یا خیر. خوب ریش داشتن لازمه عقلی بیست سالگی نمی باشد اما عادتاً در این سن شخص ریش دارد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

اینکه می گوئیم که موضوع تکلیف فعلی استصحاب می شود یعنی در جایی است که شک در تکلیف فعلی باشد نه اینکه تکلیف الان بالفعل باشد بلکه باید شک بالفعل باشد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

اینکه گفته شد که لازم عقلی لا ینفک است، این اشکال نشود که در این صورت من درست است که به استصحاب خیسی نمی توانم اثبات کنم تنجس دست چپ را اما دائماً به خاطر این که لازم عقلی است و لا ینفک قطع پیدا می کنیم به سرایت لذا تنجس اثبات می شود و مثبت این تنجس قطع من است نه استصحاب این بیان درست نمی باشد چرا که لازمه عقلی وجود واقعی خیسی، سرایت است نه لازم عقلی وجود تبعدی و اعتباری و این خیسی را تعبداً اثبات کردیم نه واقعاً لذا قطع به سرایت هم حاصل نمی شود که بعد تنجس ثابت شود. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

دقت کنید ما قائلیم با علم به جعل و موضوع اگر این دو علم وجدانی باشد و ثانیاً به وجود باشد خود به خود علم به مجعول حاصل می شود البته با ضمیمه اینکه علم به عدم نسخ احکام داریم مثلاً من علم وجدانی دارم که شارع نماز صبح را بر من واجب کرده است و علم دارم که فجر صادق هم شده است خود به خود و قهراً علم برای من به وجوب این نماز صبح بر خودم می شود اما اگر یکی از این دو علم تبعدی بود یا وجدانی بود اما علم به عدم جعل بود در اینجا دیگر علم به مجعول حاصل نمی شود مثلاً علم دارم که در ابتدای بعثت یا قبل آن حرمت شرب توتون بر من جعل نشده بود و الان علم دارم به اینکه این توتون است دیگر علم ندارم که این توتون شربش بر من حرام نمی باشد یا اینکه علم دارم که در شریعت دم نجس است و نسبت به این مایع قرمز استصحاب دم دارم اما دیگر علم ندارم به نجاست این دم بر خودم (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۶).

اعلة عدم حجية الإستصحاب المثبت فيما إذا كان المستصحاب موضوع الحكم:

حالا اگر متعلق یقین و شک موضوع تکلیف باشد نه اینکه حکم شرعی باشد مثل اینکه مایعی است که نمی دانم این مایع سرکه است یا خمر دیروز خمر بود اما نمی دانم الان خمر است یا سرکه اگر شارع مقدس تعبد کرد که این مایع خمر است یا این مایع دیروز سرکه بود و نمی دانم الان سرکه است یا خیر و شایع تعبد کند به این که خمر نیست، اثر این تعبد شارع چه نمی باشد؟

مقدمة فی انحاء الإحراز:

نکاتی را در ضمن مقدمه ای بیان کنیم و بعد جواب از این سوال.

النکة الأولى: أن الحجة الذاتية القطع فقط و سواه حجج جعلية.

در نزد علمای اصول منجز و معذر بالذات یک شیء بیشتر نمی باشد معذر و منجز ذاتی یک شیء است فقط و آن هم قطع است و تمام منجزها و تمام معذرها به غیر قطع، جعلی و اعتباری می باشند اما یک شیء است که ذاتا معذر و منجز است که قطع است و هر منجز و معذری غیر قطع، معذر و منجز جعلی است. این نظر رایج بین علمای اصول.

النکة الثانية: القابل للتنجز و التعذر هو التكليف الفعلي فقط و هو الوجوب و الحرمة الفعليتان.

و شیئی که تنجز و تعذر را می پذیرد فقط دو چیز بیشتر نمی باشد: یکی وجوب فعلی و یکی حرمت فعلی در این عالم فقط این دو شیء می باشند که تعذر و تنجز را می پذیرند. وجوب و حرمت هستند که می توانند منجز باشد یعنی در مخالفت آنها استحقاق عقوبت است و این حرمت و وجوب فعلی می باشند که می توانند معذر باشد یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت نمی باشد.

^۱ چهارشنبه ۹۸/۰۷/۱۷.

النکته الثالثة: يتوقف فعلية التكليف بفعلية موضوعه فی الخارج.

نکته سوم این است که در نظر علمای ما فعلیت یک تکلیف فقط و فقط موقوف بر فعلیت موضوعش در خارج^۱ است اگر یک تکلیفی موضوعش در خارج فعلی شد این تکلیف فعلی است اگر یک تکلیفی موضوعش در خارج فعلی نشود این تکلیف فعلی نمی باشد. پس فعلیت یک تکلیف موقوف بر فعلیت موضوع در عوالم واقع و خارج است

النکته الرابعة: أن تنجز التكليف متوقف على قيام المنجز.

نکته چهارم در علة تنجز تکلیف است. تنجز یک تکلیف موقوف بر چیست؟ فقهای و علمای رایج معتقدند تنجز یک تکلیف فعلی متوقف بر وصول و احراز تکلیف است. و این احراز و وصول را به سه قسم تقسیم کرده اند:

وصول وجدانی

وصول تعبیدی

وصول تنجزی

وصول وجدانی یعنی قطع. من قطع پیدا کنم به حرمت شرب هذا علی این وصول وجدانی است.

یا باید وصولش تعبیدی باشد. وصول تعبیدی یعنی چه؟ من قطع ندارم به حرمت شرب هذا علی اما ثقه ای به من گفت هذا حرام علیک شربه. این اصطلاحاً احراز و وصول تعبیدی است یعنی احراز و وصول بالاماره است^۲ که یکی از امارات اطمینان

^۱ مراد از خارج در مقابل عالم وهم است چون یکی از موضوعات تکالیف قطع است که این قطع یک موجود ذهنی است. (هم جلس).

^۲ به وصول بالاماره گفتیم وصول تعبیدی چرا که مشهور گفته اند که شارع اماره تعبید علم کرده است یعنی اماره را علم تعبید کرده است جعل الاماره علما. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۷)

است، قطع به حرمت شرب هذا ندارم اما اطمینان دارم این می شود وصول و احراز تعبدی تکلیف.

اما در اینجا باز یک قطعی است قطع دارم خبر ثقه حجت است.

وصول تنجیزی یعنی چه؟ نه خبر ثقه ای است و نه علم وجدانی خود شارع گفت هذا حرام علیک تعبدا ممکن است این که شارع تعبد کرده است به حرمتش در واقع هم حرمت داشته باشد و ممکن است در واقع حرمت نداشته باشد و فقط تعبد کرده است به حرمت تعبدیه شاید اولین بار مرحوم خوئی این اسم را برای او گذاشته است.

این احراز و اثبات و وصول را به این سه تا قید می زنند: وجدانی و تعبدی و تنجیزی.

یعنی اثبات و احراز و وصولی به یکی از این سه نحو است.

لذا هر تکلیفی فعلیت آن T به فعلیت موضوعش در خارج است و هر تکلیف فعلی تنجزش به وصول آن تکلیف فعلی است به من یا به وصول وجدانی یا به وصول تعبدی و یا به وصول تنجیزی. اگر یک تکلیف واصل نشود به یکی از این سه وصول آن تکلیف منجز نمی شود. حتما باید محرز و واصل شود که بر ما منجز شود.

حالا که این روشن شد.

النکته الخامسة: كيفية تنجز التكليف في استصحاب موضوعه:

وقتی این سابقا بر من حرمت داشت از دلیل استصحاب چه فهمیدیم؟ شارع تعبد کرده است به حرمت فعلی. تعبد به حرمت فعلی از کدام انحاء وصول است؟ وصول تنجیزی. وصول تنجیزی موجب تنجز تکلیف فعلی می شود اگر در واقع حرمت داشته باشد این حرمت فعلی به وصول تنجیزی، منجز می شود. حال اینجا یک اشکالی مطرح می شود و آن اینکه این مایع سابقا خمر بوده است اما در سابق حرمتش بر من فعلی نبوده است چون زمانی که خمر بود من قدرت بر شرب آن نداشتم چرا قدرت بر شرب نداشتم؟ چون در اختیار من نبود و قدرت شرط فعلیت تکلیف است پس این سابقا

خمر بود اما حرمت فعلی بر من نداشت^۱ بلکه بعد از مشکوکیت مقدور من شد. خوب الان نمی دانم این مایع خمر است یا سرکه است نمی توانم بگویم که سابقا بر من حرام بود و الان هم حرام است هیچ زمانی شربش در سابق بر من حرام نبود. از زمانی که مقدور من بوده مشکوک است، اما می توانم بگویم سابقا خمر بود و الان نمی دانم خمر است یا سرکه؟ اگر استصحاب این را بگیرد و شارع تعبد کند به خمریت این مایع می رویم سراغ حرمت فعلی این مایع آیا این حرمت به وصول وجدانی به من رسیده است؟ خیر، وصول تعبدی داشته است؟ خیر، کی ثقه به من گفت این حرام است؟! وصول تنجیزی داشته است؟ خیر، کی شارع تعبد کرده است که این حرام است؟! پس چطور استصحاب بقاء موضوع این حرمت فعلیه را بر من منجز می کند در حالیکه این حرمت فعلیه هیچ وصولی نسبت به من ندارد نه وصول وجدانی و نه تعبدی و نه تنجیزی؟

دو جواب داده شده است: یک جواب از مشهور و یکی هم از مرحوم آقای خوئی.

عند المشهور: الدلیل الذی یشتمل هذا الموضوع یدل علی بقاء الموضوع بالمطابقة و یدل علی الحرمة بالإنتماء العرفی.

مشهور گفته است حرمت این مایع به من واصل است به وصول تنجیزی. چطور؟ وقتی شارع تعبد به خمریت کرد مدلول مطابقی آن تعبد به خمریت است اما بالالتزام و ملازمه عرفی دلالت می کند بر تعبد به حرمت. پس شارع در اینجا دو تعبد دارد بالمطابقه می گوید هذا خمر و بالالتزام می گوید هذا حرام پس حرمت هذا به وصول تنجیزی به من واصل شد.^۲

^۱ چون موضوع آن که قدرت بود، فعلی نبود و گفتیم فعلیت هر تکلیفی به فعلیت موضوع آن در خارج است.

^۲ اینکه مشهور می گویند که تعبد شارع به موضوع تعبد شارع به دلالت التزامیه به حکم و تکلیف است این را به این بیان نگفته اند که اگر این تعبد به حکم نباشد، این تعبد به موضوع لغو می شود چرا که لغویت زمانی است که قائل شویم که دلیل استصحاب شامل این استصحاب موضوع شود خوب ما می گوئیم شامل نمی شود و این لغویت دیگر لازم نمی آید بلکه مشهور دلیلشان صرف استظهار از دلیل ست. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۷/۱۷)

عند المرحوم السيد الخوئي: فی تنجز التكليف يكفى وصول الجعل و الموضوع و إن لم يصل التكليف الفعلي.

اما مرحوم خوئی می گوید وقتی من استصحاب خمریت کردم این استصحاب به چه دردی می خورد؟ اگر شربش حرام باشد که به من واصل نشد. مرحوم خوئی قبول کرده است که این مجعول به من واصل نشده است نه به وصول وجدانی و نه به وصول تعبدی و نه به وصول تنجیزی. اما مرحوم خوئی مبنا را زده است. مبنا چه بود؟ وقتی تکلیف فعلی بر من منجز است که واصل شود به یکی از سه وصول. آقای خوئی گفته است ما یک وصول چهارمی هم داریم می گوید این سه وصول درست است، ما هم قبول داریم این سه وصول مبدأ تنجز است اما یک وصول چهارمی هم داریم، وصول چهارم کدام است؟ اگر جعل به من واصل شود اولاً، موضوع هم به من واصل شود ثانیاً و لو آن تکلیف فعلی واصل نشود، اما در نظر عقل وصول جعل و وصول موضوع - که در لسان آقای صدر تعبیر شده است به وصول کبری و صغری - این تکلیف فعلی بر من منجز می شود و لو آن تکلیف فعلی بر من واصل نشود. مرحوم آقای خوئی می فرمایند که اشکال شما این بود که وصول را یکی از این سه تا می دانستید در حالی که وصول چهارتا است آن سه تا و وصول جعل و موضوع. همین که واصل شود که این تکلیف در شریعت است و موضوع آن تکلیف برسد آن تکلیف فعلی بر من منجز می شود. پس تنجز تکلیف به سه وصول است وصول خودش وجدانا و تعبدا و تنجيزا یا وصول جعل و کبری به همراه وصول صغری و موضوع. بعد این وصول جعل و موضوع می تواند هر دو وجدانی و هر دو تعبدی و هر دو تنجیزی باشد و می تواند به اختلاف باشد که می شود مجموعاً ۹ وصول. لذا در نظر ایشان وصول جعل و موضوع در تنجز تکلیف کفایت می کند یعنی در نظر عقل این قسم چهارم مثل خود وصول تکلیف فعلی منجز است.

خوب تطبیق در مثال خمر و خل:

در ما نحن فيه ما دو وصول داریم: می رویم سراغ این مایعی که نمی دانم سرکه است یا خمر حرمت فعلیه آن واصل نشده است نه وجدانا و نه تعبدا و نه تنجیزا اما جعل واصل شده است وجدانا می دانم «الخمر حرام علی المکلف» و این موضوع هم به وصول تنجیزی به من واصل شده است نتیجه می شود حرمت فعلیه منجزه شرب این مایع.

پس فرق بین مشهور و آقای خوئی این شد که مشهور گفت حرمت شرب هذا به من واصل شد به وصول تنجیزی. ایشان این ملازمه عرفیه را قبول نکرده اند ما در سابق نظر مشهور را قبول کردیم و نظر مرحوم خوئی را قبول نکرده بودیم اما در این دوره هر دو قول را قبول کردیم.

خوب حرمت مال خمر واقعی است نه خمر تعبدی و لکن عرف ملازمه می بیند بین این تعبد به موضوع و تعبد به حرمت مجعول. در دوره سابق نسبت به این ملازمه جزم داشتیم اما الان مقداری این جزم ضعیف شده است اما فرمایش مرحوم خوئی را قبول کردیم. و الا اگر این ملازمه عرفیه را قبول نکنیم و فرمایش مرحوم آقای خوئی را هم قبول نکنیم، باید قائل شویم استصحاب موضوع جاری نمی شود چون اثر ندارد. لذا چون مرحوم آقای خوئی و مشهور گیر کرده بودند این دو راه را بیان کردند. زمانی می توانیم بگوییم دلیل استصحابی این مجعول را می گیرد که یکی از فرمایش مشهور و خوئی را قبول کنیم یا هر دو را قبول کنیم.

دقت کنید این وصول پنجم نتیجه آن ملازمه نمی باشد مرحوم آقای خوئی می گوید که وصول جعل و موضوع کفایت می کند برای تنجز تکلیف و لو تکلیف به ما واصل نشده است.^۱

اینها تمام مشکله در استصحاب موضوع را حل کرده اند.

آقای صدر متعرض کلام مشهور نشدند اما فرمایش مرحوم خوئی را قبول کرده اند.

^۱ مصباح ج ۳ ص ۵۴، مباحث ج ۵ ص ۱۸۹

خوب ما برای تنجز یکی از سه یا چهار وصول را نیاز داریم آن سه وصول را همه اتفاق دارند انما الکلام در وصول چهارم است.

لماذا لا تجرى الإستصحاب المثبت؟ لعدم احراز لازمه غير الشرعی بای نحو من الإحراز.

حالا در ما نحن فیه که اصل مثبت است معنایش این است که مستصحب ما موضوع تکلیف فعلی نمی باشد بلکه لازمی عقلی یا عادی دارد و آن لازم عقلی یا عادی موضوع یک تکلیفی فعلی است. حالا این لازمه‌ها یکی و گاهی دو یا سه تا می باشد مهم نمی باشد که این لازمه‌ها چند تا باشند، اما مستصحب ما موضوع تکلیف فعلی نمی باشد. می خواهیم ببینیم آیا دلیل استصحاب این را می گیرد یا خیر؟

یک ملزوم داریم که مستصحب ما می باشد و یک لازم عقلی داریم که موضوع یک تکلیف فعلی است. خوب این تکلیف فعلی بر من واصل شده است یا خیر؟ مسلماً خیر، به هیچ یک از این سه وصول، واصل نشده است اما وصول چهارم را بعداً متعرض می شویم. اما قطعاً آن تکلیف به هیچ یک از این سه وصول به من نرسیده است و اگر بخواهد این استصحاب اثر داشته باشد که جاری شود، باید تکلیف به من واصل شود اگر شارع تبعد کرده بود که دیگر اصل مثبت نبود، دیگر بحثی نبود پس نسبت به تکلیف فعلی هیچ یک از این سه وصول را نداریم.

می رویم سراغ موضوع که لازم عقلی است آیا این لازم به ما واصل شده است یا خیر؟ اگر این لازم به ما واصل شود مثل استصحاب در موضوع می شود آنجا دیگر درست می شود یا می رویم سراغ مشهور که وصول تکلیف می شود تنجیزی یا می رویم سراغ مرحوم آقای خوئی که وصول صغری و کبری شده است.

أنحاء الوصول المدعی فی وصول اللازم غير الشرعی:

آیا این لازم به ما واصل شده است؟ اینجا سه وصول ادعا شده است: وصول وجدانی و وصول تعبدی و وصول تنجیزی.

اگر این لازم واصل شود مثل استصحاب می شود در موضوعات.

الوصول الوجدانی: بأن اللازم العقلي لا يتخلف عن ملزومه.

اما کسی که گفته است این لازم عقلی به من واصل شده است وجدانا بیان او چیست؟ گفته است این لازم از ملزوم لا يتخلف است، خوب ملزوم که رسید، حتما لازم هم رسیده است.

مناقشة: أن هذا فی الملزوم الواقعي لا الملزوم التعبدی.

مغالطه آن واضح است و آن اینکه این لازم ملزوم واقعی است و لازم بقاء واقعی ملزوم است نه لازم بقاء تعبدی ملزو.

الوصول التعبدی: أن تعبد الشارع ببقاء الملزوم تعبد ببقاء اللازم عرفا.

بعضی گفته اند که این لازم واصل شده است به وصول تعبدی تعبد شارع به بقاء ملزوم تعبد به بقاء لازم است تعبد به عبارت دیگر تعبد به وجود ملزوم عرفا تعبد به وجود لازم است.

این بیان دو اشکال دارد:

المناقشة الأولى: أن هذا النحو، الوصول التنجیزی لا التعبدی.

این وصولش تنجیزی است نه تعبدی.

المناقشة الثانية: عدم الملازمة العرفية بين تعبدهما.

ثانیا اما وصول تنجیزی هم نیست. چون عرفا ملازمه نمی باشد عرفا ملازمه بین تعبد به ملزوم با لازم عقلی وقتی این ملازمه نبود عرفا تعبدی نمی باشد.

پس اگر این ملازمه عرفی باشد اولاً وصول تنجیزی است نه تعبدی و ثانیا ملازمه عرفی نمی باشد بین تعبد به ملزوم و لازم عقلی آن نهایتا این را در مورد لازم شرعی می گوئیم اما در لازم عقلی نمی گوئیم. مثلاً دو دست پیدا شده است که مال زید است وقتی شارع تعبد کرده است که این دست راست است لازم عقلی این که این دست راست

است یعنی دست دیگر چپ است اما کجا تعبد شارع به دست راست، تعبد شارع به دست چپ است؟! لازم دست راست واقعی لازم عقلی دست چپ تعبدی است اما دست راست تعبدی لازمه اش دست چپ تعبدی نمی باشد.

الوصول التنجیزی: أن التعبد ببقاء الملزوم تعبد ببقاء اللازم عرفاً.

وصول سومی هم که ادعا شده است این است که عرفاً تعبد به بقاء ملزوم، تعبد به بقاء لازم است.

مناقشة: لا ملازمة عرفية هنا.

اما وصول تنجیزی هم روشن شد که ندارد چرا که عرفاً تعبد به ملزوم را تعبد به لازم عقلی آن نمی داند.

خوب حال که روشن شد که این سه وصول وجود ندارد، روشن شد که وصول چهارمی هم که نظر مرحوم خوئی باشد، محقق نمی باشد. چرا که ما در این وصول چهارم به دو چیز نیاز داشتیم: یکی وصول کبری و جعل که خوب واصل شده است اما وصول دومی هم نیاز بود و آن وصول موضوع بود خوب الان ثابت کردیم که این موضوع حکم که همان لازم غیر شرعی باشد به هیچ یک از انحاء وصول واصل نشده است لذا وصول چهارم هم تمام نمی باشد.

لذا به این نکته است که علماء گفته اند که هر گاه مستصحب یک اثر با واسطه عقلی یا عادی شرعی داشته باشد، استصحاب نسبت به آن اثر شرعی جاری نمی شود چرا که آن تکلیف و اثر شرعی هیچ یک از سه وصول را در نظر مشهور و هیچ یک از چهار وصول را در نظر مرحوم خوئی نداشته است.

مثبت مال جایی است که اصل می خواهد حکمی را اثبات کند اما در اثبات عدم یک حکم یعنی در جایی که اصل تعذیری است دیگر آنجا نیاز به استصحاب هم نداریم یعنی اگر شک کردیم که این لازم عقلی است یا خیر، می گوییم نیست و اصل عدم آن است. چرا که گفتیم در فعلیت، به فعلیت موضوع نیاز داریم و در تنجز به وصول لذا در

عدم تنجز به عدم وصول نیاز داریم. در وصول یکی از این چهارتا وصول را می خواهیم اما در عدم وصول، عدم هر چهارتا را می خواهیم.

نکته: عند المشهور تنجز التكليف متوقف على الوصول و لكن عندنا التكليف دائما منجز بالاحتمال و لو كان الاحتمال إجماليا.

این همه را که گفتیم بر مبنای مشهور است ما احتمال را منجز می دانیم چون احتمال را منجز می دانیم لذا اصل معذر را لازم می دانیم.

فرق ما با مشهور است که در نظر مشهور تنجز نیاز به وصول دارد و ما برای تنجز تکلیف احتمال را کافی می دانیم و لو این احتمال اجمالی باشد لذا ما دائما نیاز به یک معذر داریم. نفس احتمال منجز است اما این احتمال تنجیزش تعلیقی است متوقف بر عدم وجود معذر است.

ينبغي التنبيه على أمور:

در خاتمه این بحث اموری را به عنوان تنبیه ذکر می کنیم:

الأمر الأول: في وجود المعارضة الدائمة في الأصل المثبت.

ما گفتیم که اصل مثبت حجت نبوده و معتبر نمی باشد بعضی از بزرگان بر اصل مثبت اشکال دیگری را هم اضافه کرده اند که این اشکال را متعرض نشده بودیم. الان می خواهیم متعرض آن اشکال شویم. اینها قائلند که اصل مثبت اعتباری ندارد و حجت نمی باشد اما علاوه بر اشکالی که ما گفتیم اشکال دیگری را مطرح کرده اند و آن اشکال «تعارض» است و معنای تعارض این است که دائما این استصحابی که در ملزوم جاری می کنیم معارض است با استصحاب مخالفی در خود لازم یعنی اگر استصحاب را در نظر بگیریم وقتی می خواهیم آثار لازم عقلی را بار کنیم استصحاب دومی داریم که می گوید این لازم عقلی محقق نشد است. این قائل می گوید در مثال سرایت رطوبت

استصحاب معارض داریم نمی دانیم آیا این نجاست سرایت کرد یا خیر؟ استصحاب معارض می گوید سرایت نکرد با استصحاب مثبت می خواهید نجاست را اثبات کنید و از آن طرف شک دارید نجاست سرایت کرد یا خیر؟ استصحاب می گوید که سرایت نکرد چون سرایت امر حادث است نمی دانم در اثر این ملاقات سرایت محقق شد یا خیر؟ استصحاب می گوید سرایت محقق نشد پس استصحاب بقاء رطوبت معارضه می کند با استصحاب عدم تحقق سرایت.

استصحاب بقاء رطوبت اصل منجز است و استصحاب عدم تحقق سرایت اصل مومن است اصل مومن و اصل منجز تعارض می کنند.

پس ما حصل این است که همه جا استصحاب بقاء آن ملزوم و یا مستصحاب معارض با استصحاب عدم تحقق آن لازم - چه لازم عادی باشد یا عقلی - است لذا این تعارض دائمی است لذا اصل مثبت علی الأقل بالمعارضه اعتباری ندارد.

پس استصحاب یا اصل مثبت مبتلاء به معارض است و آن معارض، اصل عدم تحقق لازم است سواء کان لازم عقلیا أو عادیا. این هم اشکالی که مطرح شده است.

مناقشة المرحوم الشيخ فی هذا الإشكال: أن الأصل فی اللزوم محكوم الأصل المثبت.

مرحوم شیخ اصل مثبت را معتبر نمی داند یعنی مثبتات اصول را معتبر نمی داند اما معتقد است این اشکال وارد نمی باشد.

چرا؟ مرحوم شیخ می فرماید استصحاب بقاء ملزوم، حاکم است بر استصحاب عدم لازم و با وجود حکومت معارضه از بین می رود.^۱

ما خیلی جاها داریم که اگر حکومت باشد تعارض بین حاکم و محکوم نمی شود و نوبت به معارضه نمی رسد مثلاً نمی دانید این قطعه گوشت طاهر است یا خیر چرا که نمی دانید این گوسفند تذکیه شد یا خیر؟ اگر تذکیه شده باشد این گوشت طاهر است و

^۱ فرائد ج ۳ ص ۲۳۷.

اگر آن گوسفند هنگام ذبح تذکيه نشده است این گوشت نجس است. خوب ما در اینجا دو اصل داریم یک اصل منجز داریم یک اصل مومن. اصل منجز چیست؟ اصل عدم تذکيه این گوسفند زمانی که زنده بود نمی دانم تذکيه بر این گوسفند واقع شد یا خیر؟ از ازل که مذکي نبود الان نمی دانم تذکيه صورت گرفت یا خیر؟ استصحاب می گوید زمانی که زنده بود تذکيه نشده بود، پس الان هم تذکيه واقع نشد. این اصل منجز است. از طرفی نمی دانم این گوشت طاهر است یا خیر؟ قاعده طهارت می گوید: کل شیء طاهر و این اصل مومن و معذر است. من در اینجا دو اصل استصحاب عدم تذکيه که منجز است و قاعده طهارت را دارم که مومن است این دو اصل با هم معارضه می کنند؟ خیر استصحاب عدم تذکيه حاکم است بر قاعده طهارت که وجه این حکومت در جای خودش می آید اما اصل عدم تذکيه جلوی جریان قاعده طهارت را می گیرد و فقط استصحاب عدم تذکيه جاری می شود.

در ما نحن فيه هم اینطور است وقتی که این دست من با آن نجس ملاقات کرد الان شک دارم که آیا نجس رطوبت داشت یا خیر؟ استصحاب می گوید رطوبت داشت چرا که قبل از ملاقات با نجس، خیس بود خوب خیسی که موضوع نمی باشد سرایت موضوع است نمی دانم نجاست سرایت کرد به این دست یا خیر؟ استصحاب مثبت می گوید رطوبت باقی بود و آن استصحاب می گوید نجاست سرایت نکرد و استصحاب بقاء رطوبت حاکم است و آثار شرعی لازم عقلی بقاء رطوبت - که سرایت نجاست باشد - بار می شود.

التحقیق فی المسئلة:

خوب این بیان تمام است یا خیر؟ ما قائل به استصحاب مثبت نشدیم اگر قائل شویم چه تقریبی برای قول به حجیت اصل مثبت داریم؟ تقریب حجیت و اعتبار اصل مثبت چگونه بود؟

دو تقریب دارد:

یعنی اگر قائل می شدیم از یکی از این دو تقریب استفاده می کردیم.

تقریب اول:

تقریب اول در حجیت اصل مثبت این بود که گفتیم اگر شارع تعبد کرد به بقاء ملزوم عرفیا این تعبد، تعبد به وجود لازم است اگر شارع گفت آن ملزوم باقی است عرفا تعبد به وجود لازم است حال فرق نمی کند این لازم، لازم عادی باشد یا عقلی.

در این تقریب از یک نکته عرفی استفاده کردیم. در غالب یک مثال تطبیق کنیم: مثلاً دو دست اینجا است شارع می گوید این دست راست است وقتی این دست راست شد انسان که دو دست راست ندارد عرفاً لازمه تعبد شارع به راست بودن این دست، این است که شارع تعبد کرده است به چپ بودن آن دست دیگر. در اینجا می گوییم تعبد به بقاء ملزوم تعبد است به وجود لازم.

ما اگر از این تقریب استفاده کردیم اینجا تعارض برقرار است یا خیر؟ در اینجا اشکال مرحوم شیخ وارد است و تعارضی دیگر وجود ندارد. چرا؟ چرا که اگر تعبد به امری تعبد به امر دیگر باشد آن دلیل تعبد، تعبد دوم که در تعذیر و تنجیز با تعبد اول مخالفت است را دیگر نمی گیرد و این بیان و این عدم شمول عرفی عبارت اخرای حکومت است که بعد خواهیم گفت. پس اگر تعبد به بقاء ملزوم، تعبد به وجود لازم باشد اینجا حکومت است چرا که دلیل اگر تعبد به ملزوم را گرفت، تعبد به لازم را دیگر نمی گیرد مثل جایی که اصل جاری در موضوع و حکم داریم که خواهیم گفت وقتی دلیل موضوع را گرفت دیگر حکم را نمی گیرد و این عرفی است. اگر گفتیم تعبد به بقاء ملزوم تعبد به وجود لازم است، دلیل دیگر لازم را مستقلاً نمی گیرد الا اینکه تعبد به لازم موافق باشند اما اگر منافی باشد دیگر نمی گیرد چرا که همین مقدار دلیل عقلی داریم که مولا نباید متنافی تعبد کند خوب در موافق این تنافی نمی باشد لذا موضوع هر دو تمام است یقین و شک در هر دو است پس جاری است. خوب وقتی وقتی شارع تعبد کرد به بقاء رطوبت و گفتیم این تعبد به بقاء رطوبت عرفاً تعبد به سرایت است، لذا دیگر دلیل استصحاب تعبد به عدم سرایت را نمی گیرد.

لذا اگر گفتیم عرفاً تعبد به ملزوم تعبد به لازم است فرمایش مرحوم شیخ درست است اصل جاری در حاکم بر اصل بر محکوم مقدم است. انشاء الله خواهیم گفت اصلاً تقریب حکومت همین است که وقتی اصلی سبب را گرفت عرفاً دیگر مسبب را نمی گیرد. لذا این حکومت را از مرحوم شیخ قبول می کنیم.

اما تقریب دوم:

تقریب دوم این است که بگوییم اگر شارع تعبد به یک امری کرد، این تعبد مولا به آن امر، تعبد به آثار شرعی آن امر است فرق نمی کند آن اثر شرعی اثر مباشر شرعی باشد یا اثر مع الواسطه باشد.

تعبد به یک شیء فقط تعبد به آثار شرعی است و آثار شرعی دو قسم است: آثار مباشر و بدون واسطه و آثار مع الواسطه لذا اصل مثبت می شود حجت.

اگر از این بیان استفاده کردیم تعارض موجود است و حکومتی در کار نمی باشد. چرا؟ چون که شارع وقتی تعبد کرد به بقاء ملزوم، این تعبد عرفاً فقط تعبد به آثار شرعی ملزوم است اما دیگر عرفاً تعبد به لازم نمی باشد خوب در لازم شک داریم نمی دانیم سرایت محقق شد یا خیر؟ ارکان در سرایت هم محقق است لذا استصحاب جاری می شود خوب وقتی این استصحاب در لازم جاری شد، استصحاب بقاء رطوبت با استصحاب عدم سرایت تعارض می کند و حکومت دیگر نمی باشد.

این در صورتی است که بگوییم تعبد به ملزوم عرفاً تعبد به آثار شرعی ملزوم است چه آثار مع الواسطه و چه آثار مباشر بدون واسطه.

خوب این دو تقریب هر دو نادرست است بنا بر تقریب اول اشکال شیخ درست است و تمام. اما بنا بر تقریب دوم دیگر جواب شیخ نا تمام است و حکومتی در کار نمی باشد و تعارض می شود مستقر بین استصحاب ملزوم و استصحاب عدم ملزوم.

خوب اگر ما را مخیر کنند که یکی از دو تقریب نادرست را انتخاب کنیم، کدام تقریب اشکال کمتری دارد و به ذهن نزدیکتر است؟ تقریب دوم به ذهن نزدیکتر است که در این صورت دیگر جواب شیخ درست نمی باشد.

ان قلت:

ما خیلی وقتها احتیاج به استصحاب عدم تحقق لازم نداریم چرا که ملزوم که در سابق موجود بوده است لازم هم موجود بوده است چرا که فرض کردیم با او ملازم در وجود است خوب وقتی خود لازم موجود است اصل را در مورد لازم جاری کرده و این دو اصل موافق می باشند لذا معارضه ای نمی باشد خوب چطور می گوئید این تعارض واقع است؟! استصحاب بقاء ملزوم و استصحاب بقاء لازم با هم جاری می شود و تعارضی ندارند.

قلت:

اصل مثبت مال جایی است لازم، لازم وجود ملزوم نمی باشد بلکه لازم بقاء ملزوم است اگر لازم وجود بود که استصحاب ملزوم نداشتیم و می رفتیم سراغ لازم که اثر شرعی دارد و استصحاب را در او جاری می کردیم. استصحاب مثبت مال جایی است که بقائاً لازمی داشته باشد نه وجوداً چرا که اگر وجوداً لازمی داشته باشد ما از اول استصحاب بقاء لازم را داریم و دیگر برای اثبات اثر شرعی آن لازم عقلی یا عادی نیاز به استصحاب بقاء ملزوم نداریم.

پس موضوع اصل مثبت مال جایی است که ملزوم ما لازمی دارد که این لازم، لازم بقاء ملزوم است نه لازم وجود ملزوم که این لازم یا عادی است یا عقلی. لذا اگر این لازم عقلی باشد یا عادی باشد و مستصحب ما که ملزوم باشد موجود شود، بقائاً لازم ما محقق می شود لذا لازم ما دائماً مسبوق به عدم است چون لازم وجود نمی باشد لازم بقاء است.

لذا بنا بر یک تقریب فرمایش مرحوم شیخ درست است و بنا بر یک تقریب فرمایش ایشان تمام نمی باشد و در میان این دو تقریب، تقریب دوم را قبول می کنیم که فرمایش ایشان تمام نمی باشد.

الأمر الثاني: في حجية الأصل المثبت فيما إذا كان الواسطة خفية.

مرحوم شیخ ایشان از کسانی است که اصل مثبت را حجت و معتبر نمی داند اما موردی را استثناء کرده است و آن موردی را که استثناء کرده است در حجیت و اعتبار اصل مثبت عبارت است از جائی که واسطه خفی باشد یعنی بین آن اثر شرعی و بین مستصحب ما واسطه ای است اما واسطه خفی است اما اگر واسطه خفی نبود، جلی بود ایشان قائلند که در اینجا اصل مثبت حجت نیست. واسطه خفی در نظر ایشان این است که عرف آن اثر واسطه را، اثر ذو الواسطه می بیند و واسطه را نمی بیند. ایشان می گوید که هر جا که عرف واسطه را ندید اینجا اصل مثبت حجت است یعنی آثار شرعی واسطه و لازم بار می شود. پس مرحوم شیخ تفصیل داده است در اصل مثبت بین جایی که واسطه جلی است و جایی که واسطه خفی است در واسطه خفی گفته است اصل مثبت حجت است و در جایی که واسطه جلی است فرموده است اصل مثبت حجت نمی باشد.

الأمثلة التي يأتيها المرحوم الشيخ للواسطة الخفية:

مرحوم شیخ برای واسطه خفی سه مثال ذکر کرده اند و فرموده اند در این مثالها واسطه خفی است و استصحاب در ملزوم جاری است و آثار شرعی لازم بار می شود.

المثال الأول: إستصحاب عدم الحاجب في أعضاء الغسل و الوضوء.

مثال اول این است که می خواهیم وضوء بگیریم و احتمال می دهیم که در اعضا وضوء حاجبی باشد که مانع از وصول ماء است. علماء مانعی را که از وصول ماء به اعضا وضوء و غسل جلوگیری کند در اصطلاح «حاجب» می گویند.

خوب آیا استصحاب عدم حاجب جاری می شود یا خیر؟ چرا که این حاجب که ازل نبوده است یک زمانی حادث شده است احتمال می دهیم مانعی و حاجبی در اعضاء غسل یا وضوء حادث شده باشد، استصحاب می گوید این حاجب حادث نشده است اگر گفتیم این استصحاب عدم حاجب جاری می شود نتیجه اش این است که وضوئی یا غسلی که گرفته ام یا می گیرم صحیح است.^۱ این استصحاب عدم حاجب اصل مثبت است چرا که طهارت و عدم الحدث اثر عدم الحاجب نمی باشد چرا که وقتی غسل می کنم و وضوئی می گیرم کی این طهارت برای من حادث می شود؟ این وقتی نمی باشد که حاجب نباشد عدم الحاجب موضوع حصول طهارت نمی باشد بلکه طهارت زمانی حاصل می شود که آب به تمام اعضاء واصل شود غسل تمام العضو حاصل شود اگر در هنگام غسل آب را به تمام اعضاء برسانم و حاجبی در اعضاء نباشد، لازم عقلی آن «وصول الماء إلى تمام الاعضاء» است که اثر شرعی «وصول الماء»، حصول طهارت است. پس حصول طهارت اثر شرعی «عدم الحاجب» نمی باشد اثر شرعی که حصول الطهارت است، اثر «وصول الماء الى تمام الاعضاء» است و این «وصول الماء» اثر عقلی «عدم الحاجب فی العضو» است و الا اگر حاجب در عضو باشد عقلاً وصول الماء الى تمام البشرة ممکن نمی باشد لذا مستصحب ما عدم الحاجب است لازمه عقلی «عدم الحاجب»، «وصول الماء الى تمام البشرة» است اثر شرعی وصول، حصول الطهارت در خارج است. اگر استصحاب کردم عدم الحاجب و نتیجه بگیرم حصول طهارت را، این اصل مثبت است.

^۱ احتمال حاجب دو حالت دارد: یکبار قبل از عمل یا در حین العمل این احتمال حاجب است الان می خواهم غسل کنم یا در اثناء عمل که هستم احتمال حاجب را می دهم در اینجا اثر جریان استصحاب می شود صحت غسل و وضوئی که تمام خواهم کرد اما یک دفعه بعد از فراغ از عمل بعد از اینکه وضوء گرفتم و غسل کردم بعد از تمام شدن عمل احتمال می دهم در اعضاء وضوئی یا غسلی حاجبی بوده است یک دفعه اینجا جایی است که قاعده فراغ جاری می شود خوب در اینجا این قاعده کافی است چه استصحاب داشته باشیم یا نداشته باشیم فرقی نمی کند اما کجا جاری می شود و کجا جاری نمی شود اختلافی است موقوف به بحث خودش می شود. دو مورد دارد که در یک مورد اتفاقی این قاعده جاری می شود و یک مورد اختلافی است و مشهور قائل به عدم جریان می باشند که در جایی است که حین العمل از حاجب غافل بوده است در اینجا اگر قائل به عدم جریان قاعده فراغ شدیم - کما علیه المشهور - و گفتیم استصحاب عدم الحاجب جاری است این استصحاب عدم الحاجب کار قاعده فراغ را انجام می دهد.

مرحوم شیخ می فرمایند این اصل مثبت در اینجا جاری می شود چرا که در نظر عرف «حصول الطهارة» نتیجه ی «عدم الحاجب فی الاعضاء» است. واسطه، «وصول الماء الى الاعضاء» بود که اثر شرعی آن «حصول الطهارة» بود عرف می گوید که اگر در اعضا حاجب نباشد طهارت حاصل می شود کافی است که غسل انجام شود و حاجبی نباشد حصول الطهارت را عرف اثر شرعی عدم الحاجب فی الاعضاء می بیند با این که این اثر شرعی وصول الماء الى البشرة است. حتی اگر به عرف گفته شود که این اثر وصول الماء است نه حاجب باز عرف حکم می کند که اثر برای عدم الحاجب است چرا که اصلاً این لازم و واسطه و اینها را عرف نمی فهمد می گوید که همینکه بشوئید و مانعی نباشد وضوء شما صحیح است.

لذا اینجا مرحوم شیخ قائل به جریان اصل مثبت می باشد لذا است که در هنگام غسل به اعضا نگاه نمی کنیم از کجا اطمینان دارید که حاجبی در اعضا نمی باشد احتمال می دهید به اندازه ارزن و گندم حاجبی و مانعی در اعضا باشد اما در سیره متشرعه اصلاً متعارف نمی باشد که قبل از وضوء بررسی کنند که حاجبی است یا خیر به خصوص که در غسل نیاز به آینه هم می باشد برای بررسی آن هم در زمان قدیم که زندگی بیشتر همراه با آلودگی و مانع و حاجب بوده است دیده نشده است که بررسی می کرده اند. در قدیم یا نجار و بناء و قصاب بوده اند و احتمال حاجب در اعضا آنها زیاده تر بوده است ولی تا الان در سیره و روایات دیده نشده است که بررسی می کردند کما اینکه الان هم اصلاً بررسی نمی شود بدون اینکه اطمینان داشته باشیم به عدم الحاجب.

این مثال اول.

المثال الثانی: مثال إستصحاب بقاء الرطوبة عند الملاقاة لإثبات تنجس اليد الملاقية مع المتنجس الرطب.

مثال دوم مال جایی است که ما نجسی داریم که مرطوب است بعد این نجس با جسم طاهری ملاقات می کند نمی دانیم در حین ملاقات این رطوبت باقی بود یا زائل

شده است اگر رطوبت و خیزی باقی بوده است این جسم طاهر، نجس است و اگر خیس نبوده است این جسم طاهر، بعد از ملاقات هم پاک است. پس اصل ملاقات محرز است و اصل اینکه این جسم رطوبت داشته است این هم محرز است اما این که در حین ملاقات خیس بوده است مشکوک است. در ما نحن فیه اگر رطوبت و خیزی را استصحاب کنیم این اصل مثبت است. چرا؟ چون که موضوع تنجس ملاقات جسم طاهر با نجس خیس یا مرطوب نمی باشد بلکه موضوع تنجس سرایت النجاسة است از نجس به طاهر. سرایت یعنی اینکه این جسم طاهر هم خیس شود پس لباس طاهر زمانی نجس می شود که نجاستی از نجس به لباس منتقل شود به نحوی که این هم متأثر و تر شود. لازمه بقاء رطوبت چیست؟ لازمه عقلی آن سرایت است و سرایت موضوع تنجس است. پس من اگر بقاء رطوبت و خیزی در نجس را استصحاب کردم ثابت نمی شود تنجس ملاقی مگر آن واسطه در بین باشد که می شود اصل مثبت چرا که لازمه عقلی آن خیزی و رطوبت، سرایت رطوبت و نجاست به جسم طاهر است پس استصحاب بقاء رطوبت برای اثبات تنجس ملاقی می شود اصل مثبت. باز شیخ می فرمایند که این اصل مثبت است و حجت چرا که عرفا واسطه که سرایت باشد خفی است، در نظر عرف اگر این جسم با شیء خیس برخورد کند موضوع را محقق می بیند می گوید که اگر طاهری با نجس خیس ملاقات کرد آن طاهر می شود نجس لذا می توانیم استصحاب کنیم بقاء رطوبت در نجس را و نتیجه بگیریم تنجس ملاقی که جسم طاهر باشد.

مراد از اینکه گفتیم در شیء نجس، خیزی است که سرایت را دارد یعنی شأنیت سرایت را دارد نه اینکه سرایت بالفعل را دارد.

این می شود مثال دوم.

المثال الثالث: استصحاب بقاء شهر رمضان لإثبات وجوب الصوم غذا و حرمة بعد غد.

مثال سوم که مثال بسیار محل ابتلائی است این است که سی روز از اول ماه رمضان گذشته است و امروز روز سیم ماه رمضان است نمی دانم آیا هلال^۱ ماه شوال دیروز رویت شد یا خیر؟ احتمال می دهم هلال ماه شوال محقق شده است اما رویت نشده است تا الان بیست و نه روز از اول ماه رمضان گذشته است امشب شب سیم است اما شک دارم هلال ماه شوال محقق شد یا خیر؟ می دانید تحقق هلال موضوع اتمام ماه قبلی و شروع ماه بعدی است حال فرق نمی کند آن هلال را کسی ببیند یا نبیند. خوب در اینجا استصحاب می گوید که هلال ماه شوال لم يتحقق حادث نشد چرا که شک در حدوث هلال داریم نمی دانم هلال ماه شوال حادث شد یا خیر؟ استصحاب می گوید که حادث نشد. فقهاء در اینجا نتیجه گرفته اند که فردا سیم ماه رمضان است و باید روزه بگیرید و پس فردا اول شوال است و احکام شوال را باید بار کنیم که این آثار عبارت است از اینکه روزه گرفتن مشروع نمی باشد و نماز عید واجب یا مستحب است. فقهاء این آثار را بار کرده اند با اینکه اگر دقت کنید عدم دخول و حدوث ماه شوال این اصل مثبت است چرا؟ چون که لازمه شرعی عدم دخول و حدوث هلال ماه شوال این نمی باشد که فردا سیم رمضان است بلکه سیم رمضان لازم شرعی این است که سی روز از اول رمضان گذشته باشد. پس فردا اول شوال است این اول شوال بودن لازم شرعی این است که شب قبلش هلال شوال محقق شده باشد. استصحاب عدم هلال شوال در امشب، لازم عقلی آن چه می باشد؟ چون امکان ندارد که ماه سی و یک روز شود. لازمه عقلی عدم حدوث هلال شوال در امشب چیست؟ حدوث هلال شوال در فردا شب است. اگر امشب هلال شوال حادث نشده باشد لازم عقلی آن این است که فردا روز سیم ماه رمضان است. این لازمه عقلی است و این اصل مثبت است. با این که فقهاء به این استصحاب اخذ می کنند و می گویند فردا روز سیم ماه رمضان است و باید روزه

^۱ هلال در نظر ما باریکه ماه است که اگر مانعی نباشد، به چشم عادی قابل رویت است.

گرفت و پس فردا اول شوال است و احکام اول شوال را بار می کنند. واسطه، لازمه عقلی است چون می دانیم یک ماه بیش از سی روز نمی شود اگر امشب هلال شوال حادث نشده باشد قطعاً فردا شب حادث می شود چرا که اگر فردا شب حادث نشود معنایش این است که ماه می شود سی و یک روز. امکان ندارد ماه سی و یک روز شود. اگر امشب هلال حادث نشده باشد لازمه عقلی آن این است که از هلال رمضان سی شب گذشته است سی روز گذشته است پس لازمه عقلی عدم حدوث هلال شوال دو تاست: یکی گذشت سی روز از اول ماه رمضان و دیگری ثبوت هلال شوال در فردا شب است. واسطه خفی گذشت سی روز و ثبوت هلال شوال در فردا شب است. این استصحاب در اینجا اصل مثبت است با اینکه فقهاء استصحاب عدم حدوث هلال ماه شوال را جاری می کنند و می گویند فردا روز سیم ماه رمضان است. حکم سیم رمضان چیست؟ وجوب صوم و حکم پس فردا که اول شوال است چیست؟ حرمت روزه است. خوب چرا فقهاء این استصحاب را جاری می دانند؟ چرا که واسطه خفی است. می گوئیم امشب هلال شوال محقق و حادث نشده است عرف می گوید معنایش این است که فردا سیم رمضان است و روزه واجب است و پس فردا اول شوال است و روزه حرام می باشد. در نظر عرف این اثر شرعی که عبارت باشد از وجوب روزه روز سیم و حرمت روزه روز اول شوال این وجوب و حرمت را عرف اثر شرعی عدم تحقق هلال شوال می بیند. اگر این توضیحات را هم دهیم عرف می گوید نمی دانم این توضیحات درست بود یا خیر و من هم نفهمیدم اما می گوید که فردا سیم رمضان است و پس فردا شوال است.

روزه روز سیم یک وجوب دارد آیا فردا رمضان است یا خیر؟ استصحاب رمضان اثبات نمی کند که فردا روز سیم است که شهر رمضان روزه اش واجب نمی باشد روزه ایام شهر رمضان واجب است.^۱

^۱ شهر رمضان موضوع فعلیت وجوب صوم رمضان نمی باشد بلکه موضوع فعلیت وجوب روزه روز اول و دوم و سوم و ... است همینکه شهر رمضان داخل شد اگر فرضاً امسال روزه رمضان بیست و نه روز است، با حلول شهر رمضان بیست و نه روزه بر او فعلی می شود همان لحظه اول که هلال رمضان داخل شد فمن شهد منكم الشهر فليصمه که در آیه شریفه است، همینکه هلال رمضان داخل شد

پس بنابراین استصحاب روز سیم و حرمت روزه روز اول شوال نتیجه استصحاب عدم حدوث و عدم وجود و تحقق هلال در شب سیم رمضان است. لذا در ما نحن فیه استصحاب عدم حدوث یا حلول هلال شوال، نمی دانم هلال شوال حادث شد یا خیر، استصحاب می گوید که حادث نشد اصل مثبت می شود نسبت به وجوب روزه فردا و حرمت صوم پس فردا.

این هم مثال سوم.

این هم کلام مرحوم شیخ که از طرف شاگرد ایشان هم که مرحوم آخوند باشد، تأیید شد. که اصل مثبت در واسطه خفی حجت است. واسطه خفی یعنی عرف اثر شرعی را برای ملزوم ببیند نه لازم مستصحب یعنی عرف این واسطه را نمی بیند.

این کلام ایشان را باید در دو مرحله باید بحث کنیم یکی در دعوای ایشان که آیا درست است یا خیر؟ و یکی در امثله ایشان. امکان دارد دعوای ایشان درست نباشد اما امثله درست است یا بالعکس.

التحقیق فی المسئلة فی مرحلتین:

پس باید در این دو مرحله کلام شیخ را بررسی کنیم.

المرحلة الأولى فی صحة دعوی المرحوم الشیخ و هو جریان الإستصحاب إذا كان الواسطة خفية: هذا تطبیق عرفی و لا دلیل علی اعتبار هذا التطبیق العرفی.

اگر بخواهیم کلام شیخ را دسته بندی کنیم اینطور می شود که مرحوم شیخ فرمودند: تعبد به یک شیء تعبد به آثار شرعی آن شیء است و آثار مع الواسطة آثار آن شیء نمی باشد مگر این که عرف آثار مع الواسطة را اثر آن شیء ببیند که در آن صورت تعبد به بقاء شیء، تعبد به آن آثار مع الواسطة هم می باشد. پس اولاً از دلیل استصحاب استفاده کردیم که تعبد به بقاء یک شیء، تعبد به آثار شرعی آن شیء است و ثانیاً آثار مع الواسطة

بیست و نه تا بر من فعلی شد. اگر من استصحاب کردم شهر رمضان را لازم عقلی آن این است که فردا روز سیم است و روز سیم روزه شرعاً واجب است. (بعد از همین کلاس).

۱ دوشنبه ۹۸/۰۸/۱۳

آثار آن شیء و مستصحب ما نمی باشد الا اینکه عرف آن اثر مع الواسطه را اثر خود آن شیء ببیند ولی به دقت و در حقیقت اثر آن شیء نمی باشد در اینجا آن آثار هم مترتب می شود.

اشکالی در این مرحله بر مرحوم شیخ است و آن این است که شما قبول کردید که از دلیل استصحاب فقط این مقدار استفاده می شود که تعبد به بقاء شیء فقط به لحاظ آثار خود شیء است و نسبت به آثار مع الواسطه تعبدی نمی باشد پس قبول کردید که استصحاب تعبد نمی کند به آثار مع الواسطه فقط تعبد است به لحاظ آثار بی واسطه این اولاً. بعد فرمودید که اگر عرف این واسطه را نبیند و انکار کند و اثر واسطه را اثر خود شیء ببیند در اینجا ما این تطبیق عرف را قبول می کنیم. سوال این است که این تطبیق عرف اعتبارش در نزد شارع چه می باشد؟ در عرف بحثی کردیم که مرجعیت عرف در دستگاه شریعت چه می باشد؟ عرف را به عرف خاص و عام تقسیم کردیم و مراد شیخ در اینجا عرف عام است در آنجا گفتیم عرف خاص در کجا و عرف عام در کجا مرجعیت دارد در باب استظهارات از ادله، مرجعیت عرف در مفاهیم و در ظهورات است اما در مورد سوم که تطبیق مفهوم یا ظهور است، دیگر این تطبیق عرفی حجت نمی باشد و فاقد اعتبار است بله ما در مفهوم رجوع به عرف می کنیم در ظهور به عرف رجوع می کنیم اما در تطبیق و عدم تطبیق یک مفهوم یا یک ظهور دیگر به عرف رجوع نمی کنیم. اول توضیحی دهیم و بعد در مقام، تطبیق کنیم. فرق بین «مفهوم» و «ظهور» این است که مدلول تصویری لفظ را «مفهوم» و مدلول تصدیقی لفظ را «ظهور» می گوئیم. مفهوم را گفتیم صور عقلی معنا می باشد و در باب معنا گفتیم در الفاظ دو گونه معنا داریم معانی لغوی و معانی عرفی و در کلام یک متکلم ما دائماً دنبال معنای عرفی می باشیم مراد کدام عرف است؟ عرف زمان و مکان متکلمی که کلام از او صادر شده است.

اما ظهور را قبلاً مبسوطاً توضیح دادیم که ظهور انحاء دارد که یکی از انحاء ظهور، ظهور استعمالی است که در این ظهور استعمالی، مرجع عرف است عرف این ظهور

استعمالی را می فهمد و مراد ما عرف خاص است عرف زمان و مکان صدور این ظهور، ما در مفهوم و ظهور می رویم سراغ عرف خاص اما در تطبیق دیگر سراغ عرف نمی رویم.

از دلیل استصحاب چه استظهار شد؟ اگر امری حدوثش یقینی و بقائش مشکوک باشد و در مرحله بقاء آثار شرعی داشته باشد شارع به آن آثار شرعی تعبد دارد این مقدار از دلیل استصحاب استظهار شد و در این مقدار سراغ عرف می رویم اما اینکه این را عرف در اینجا تطبیق می کند یا خیر؟ دیگر سراغ عرف نمی رویم فرض کردیم که عرف آثار لازم را آثار ملزوم می بیند خوب ببیند چه اثری دارد؟! چه دلیلی داریم که این فهم و تطبیق عرفی مرجعیت دارد؟! می تواند مولا و من جمله شارع مقدس این را معیار و معتبر قرار دهد اما در سیره عقلاء و به تبع در سیره شارع مقدس چنین اعتباری را ما احراز نکردیم مثلاً شارع گفته است: «قلد الفقیه» شارع می تواند بگوید که کسی را عرف فقیه می بیند تقلید بکن و یا فرموده است: «لا تشرب الخمر» آنچه را عرف خمر نمی بیند شربش مشکلی ندارد اینها را اینطور می تواند اعتبار کند اما دلیل ما بر اینکه شارع اینطور اعتبار کرده است چیست؟! کجا مولا در این تطبیق مرجع را عرف قرار داده است؟! شارع وقتی گفته است شرب خمر نکن یعنی خمر واقعی را شرب نکن نه آنیکه عرف خمر می بیند در «قلد الفقیه» هم تقلید فقیه واقعی را واجب کرده است نه آنی را که عرف فقیه می بیند.

مولا فرموده است: «صل خلف الثقة» ثقة واقعی یا ثقة عرفی؟ ثقة واقعی اگر اقتدا کردم و واقعا ثقة نبود اقتداء من واقعا باطل است بله نماز من صحیح است.

بله قبول داریم که گاهی اوقات تطبیق را به ید عرف گذاشته است مثل احترام که یک معنای عرفی دارد و یک مصداق عرفی دارد در مصداق اصلاً وراء عرف دیگر این احترام حقیقتی ندارد. معنای احترام تعظیم است اما فردش و مصداقش «ما یراه العرف تعظیماً» می باشد اما در لفظ «حجر» اینطور نمی باشد بله در معنا با احترام فرق نمی کند معنایش آن شیء معروف است اما مصداقش ما یراه العرف حجر نمی باشد بلکه

مصادقش عبارت است ما یكون مصداقا للحجر فی الواقع و إن لم یکن مصداقا عند العرف اما در احترام معیار تطبیق خود عرف است. بله در این موارد خاص عرف مرجع است اما در موارد غیر خاصه که ما دلیل نداریم شارع تطبیق را به ید عرف گذاشته است معیار واقع است.

بله شیخ تصریح نکرده است که این بیان ما همین بیان تطبیق عرفی است بلکه ما کلام شیخ را توضیح می دهیم و از کلام شیخ این را فهمیدیم و شیخ قائل به تلازم نمی باشد این تلازم عرفی را شاگرد ایشان مرحوم آخوند گفته است. حتی بقیه هم از کلمات شیخ تطبیق را فهمیده اند وقتی شاگرد ایشان مرحوم آخوند ملازمه عرفی را بیان کرده است و احتمال ملازمه داده است، بقیه هم گفته اند شاید مراد شیخ این ملازمه باشد.

تشخیص موضوع یک بحث است و احکام بحث دیگری است. درست است که تشخیص موضوع به ید ماست به دست ماست معنایش این نمی باشد که هر چه را من تشخیص دادم خمر است آن حرام است خیر شرب خمر حرام است تشخیص بدهم یا ندهم بحث معذوریت و تنجز و بحثهای دیگری است.

بله در بحث معانی گفتیم که اگر عرف یک معنا را بر موردی تطبیق کرد که در حقیقت آن منطبق علیه مصداق حقیقی آن معنا نمی باشد اما به گونه ای باشد که اگر به عرف تنبیه هم دهیم عرف نمی فهمد، در اینجا در باب مفاهیم این را قبول کردیم و گفتیم این تطبیق حجت است و معنای آن توسعه معنای عرفی آن عنوان و لفظ است^۱ اما در باب استظهار این مطلب را قبول نکردیم.^۲

^۱ فقها از موارد تطبیق یک مورد را استثناء کرده بودن و گفته بودند که اگر معنای عرفی به گونه ای بود که عرف آن را بر غیر مورد خودش تطبیق کرده بود و به گونه ای بود که اگر عرف را تنبیه دهیم متوجه نمی شود در اینجا این حجت است چرا که بر متکلم بیان لازم است. ما این کلام را قبول نکردیم و می گوییم این بیان لازم نمی باشد بلکه این قرینه بر این است که معنای عرفی توسعه پیدا کرده است. (استاد بعد از همین جلسه).

^۲ اما در ظهورات گفتیم دائما حجت استظهار تقدیری است که اگر تنبیه دهیم عرف را می فهمد و لو در خارج این تنبیه هیچ زمانی اتفاق نمی افتد و دلیل ما بر حجیت چنین ظهوری سیره است اما در معنای عرفی اصلا معنای تقدیری معنا ندارد. لذا آنچه که در معنای عرفی گفتیم در اینجا نگفتیم. (استاد بعد از همین جلسه).

در تطبیق مراد عرف عام است نه عرف خاص.

فرض کردیم که عرف از دلیل استصحاب فهمید که آثار مستصحب را بار کن خوب این دیگر آثار مستصحب نمی باشد کما اینکه خود شیخ هم قبول دارند و فرمودند که عرف تطبیق کرده است خوب بر اعتبار این تطبیق چه دلیلی داریم؟!!

لذا این اشکالی است کبروی به مرحوم شیخ که ما در مقام تطبیق نمی توانیم به عرف رجوع کنیم ما از دلیل استصحاب فهمیدیم که اگر یقین به حدوث و شک در بقاء داشتی آثار خود مستصحب را بار کنی خوب اینجا این آثار شرعی شیء نمی باشد کما اینکه خود شما هم تصریح فرمودید فقط عرف آن را آثار شرعی شیء و مستصحب می بیند که این هم اثری ندارد به این معنا که دلیلی بر اعتبار چنین تطبیق عرفی نداریم. این اشکال در مرحله اول.

المرحلة الثانية فی أمثلة التي يأتيها الشيخ لهذه المسئلة:

اما در مرحله دوم می پردازیم به بررسی امثله مرحوم شیخ:

أما المثال الأول:

اینکه ما وقتی احتمال می دهیم حاجبی را در بدن و اعضاء غسل، در نظر فقهاء این فحص لازم نمی باشد اما دلیل فقهاء در این عدم فحص، استصحاب عدم الحاجب نمی باشد دلیلشان سیره متشرعه است در عصر ائمه علیهم السلام مردم وضوء می گرفتند و غسل می کردند اینطور نبوده است که اصحاب ائمه علیهم السلام قبل از وضوء و غسل فحص کنند. از کجا می گوئیم فحص نمی کردند؟ چون یقین داریم که اگر فحص می کردند چون این وضوء و غسل محل ابتلاء است و فحص هم خلاف طبع است و هم موونه دارد بخصوص در زمان قدیم که زمینه ایجاد حاجب بیشتر از زمان ما بوده است، باید این فحص اصحاب تاریخیا و روایتا به ما می رسید از این که به ما نرسیده است این اطمینان برای ما حاصل می شود که در آن زمان اصحاب فحص نمی کردند، واریسی نمی کردند و ائمه علیهم السلام هم ردعی نکرده اند لذا استفاده کردیم که فحص لازم نمی باشد. پس دلیل،

استصحاب عدم الحاجب نمی باشد بلکه سیره متشرعه است. خوب دقت کنید سیره متشرعه دلیل لبی است و دلیل لبی حدّش کجاست؟ طبیعتاً در اینکه چه مواردی از موارد سیره است اختلاف می باشد ما اخذ به قدر متیقن می کنیم و این قدر متیقن جایی است که احتمال^۱ حاجب می دهم اما اگر ظن به حاجب داشته باشم چون این سیره یک دلیل لبی است و باید به قدر متیقن اخذ کرد، دیگر سیره در موارد ظن به حاجب نمی آید. لذا اگر در این مورد استصحاب نباشد و سیره هم نباشد، نوبت به قاعده اشتغال می رسد چرا که دلیل مومن یا استصحاب بود که جریانش را قبول نکردیم و یا سیره بود که در این موارد سیره را هم قبول نکردیم لذا دلیل ما می شود قاعده اشتغال.

این مثال اول.

المثال الثاني:

مثال دوم استصحاب بقاء رطوبت بود که بخواهیم تنجس ملاقی را نتیجه بگیریم. می دانم این نجس قبل از ملاقات رطوبت داشت نمی دانم حین الملاقات رطوبت داشت یا خیر؟ می خواهیم استصحاب کنیم بقاء رطوبت را و اثبات کنیم تنجس دست را. در اینجا فقهاء استصحاب را جاری نمی دانند و قائل به طهارت ملاقی شده اند رجوعاً به قاعده طهارت یا استصحاب بقاء طهارت.

یعنی این مثال شیخ را فقهاء قبول نکردیم.

و أما المثال الثالث:

اما مثال سوم که عبارت بود از استصحاب عدم حدوث هلال شوال در ماه رمضان. در این مثال اگر ما بودیم و روایت خاصه نبود باید احتیاط می کردیم چرا که نمی دانیم روز سیم است یا روز شوال اگر روز سیم باشد صومش واجب است و اگر اول شوال باشد صومش حرام است مقتضای علم اجمالی احتیاط بود باید به قصد رجاء روزه می گرفتیم که اگر رمضان است روزه گرفته باشیم و اگر اول شوال بود روزه نگرفته

^۱ مراد ما از احتمال یعنی احتمالی که درجه آن ۵۰ یا کمتر از ۵۰ باشد.

باشیم. لذا به خاطر استصحاب عدم حدوث هلال شوال نمی باشد بلکه روایت داریم که در وسائل بابی دارد که در آن باب روایاتی است که گفته است اگر ندانستیم که روز سیم رمضان است یا اول شوال شما در یوم الشک روزه بگیرید و فردای یوم الشک افطار کرده و احکام اول شوال را بار کنید. لذا ما به روایت عمل کردیم و گفتیم روز سیم را روزه بگیرد اگر روایت نبود باید احتیاط می کردیم نه به خاطر استصحاب عدم حدوث شوال.

لذا در این سه مثال در مثال اول سیره داریم و در مثال سوم روایت داریم در مثال دوم استصحاب جاری نمی باشد لذا اگر شک در سرایت کردیم می گوئیم ملاقی طاهر است و لو قبل از ملاقات مرطوب بوده است یقینا.

هذا تمام الکلام در فرمایش مرحوم شیخ.

اینکه گفتیم تطبیق عرفی حجت نمی باشد یعنی در این موارد عرف مرجع نمی باشد و اگر گفتیم تطبیقی حجت است یعنی عرف مرجع در این تطبیق است که گفتیم اگر معنای عرفی توسع پیدا کند در اینجا عرف می شود مرجع اما در یک جای دیگر این تطبیق به آن اخذ می شود در جایی که این تطبیق امر متداولی بوده است و در عین حال از طرف معصوم علیه السلام ردعی نشده است این تطبیق هم حجت است اما حجیت این تطبیق از باب سیره است نه از باب اینکه عرف مرجع باشد لذا مواردی که در تطبیق مرجع عرف است یک مورد است و آن جایی است که معنای عرفی توسع پیدا کند یعنی این تطبیق موجب توسع در معنای عرفی شود اما در مورد تداول تطبیق تسامحی در اینجا عرف مرجع نمی باشد مرجع سیره است.

ما قائلیم که در مرادات جدی سراغ عرف نمی فهمیم حتی این را که دلیل استصحاب می گوید می گوید تبعد به بقاء تبعد به آثار است که مرحوم شیخ فرموده اند بلکه گفتیم که دلیل گفته است که یقین به حدوث را به شک بقاء نشکن. &&&

استصحاب مثبت دائماً در استصحاب موضوع است.

روزه نسبت به ایام واجب معلق و نسبت به تولد هلال واجب مشروط است لذا به تولد هلال قائل به فعلیت روزه های تا آخر ماه رمضان شدیم.

۱ اضافه المرحوم الآخوند بالأصل المثبت الحجة: فيما إذا كان التفكيك بين التعبد غير عرفی.

مرحوم آخوند علاوه بر اینکه با شیخ در واسطه خفی موافقت کرده است یک مورد دیگر هم ایشان اضافه کرده است و آنجا قائل شده است به اعتبار اصل مثبت. آن موردی که مرحوم آخوند اضافه کرده است کجاست؟ فرموده است که اگر ما لازم و ملزومی داریم که تفکیک بین این دو در تعبد غیر عرفی باشد یعنی اگر شارع و مولا به ملزوم تعبد کند و به لازم تعبد نکند این تعبد غیر عرفی است در اینجا اصل مثبت حجت است فرق نمی کند که واسطه خفی باشد یا غیر خفی باشد اگر تفکیک در تعبد غیر عرفی شد عرف از تعبد به ملزوم، تعبد به لازم را استفاده می کند.

مرحوم آخوند برای بیان خودشان دو مثال ذکر کرده است^۱:

یک مثال مثال علت و معلول است اگر شارع تعبد کرد به وجود نار که علت است و تعبد نکند به وجود معلول نار که حرارت است، اگر بین این دو تفکیک کند و جدایی بیاندازد این غیر عرفی است. نسبت به وجود نار تعبد کند اما نسبت به وجود حرارت تعبد نکند این تفکیک در تعبد غیر عرفی است. کدام دو تعبد؟ تعبد به وجود نار و تعبد به وجود حرارت.

^۱ سه شنبه ۹۸/۰۸/۱۴.

^۲ کتاب درر ص ۳۵۵

مثال دیگر آن متضایفین است اگر تعبد کند به وجود احد المتضایفین اما به متضایف دوم تعبد نکند این تفکیک در تعبد غیر عرفی است مثلاً به ابوت زید نسبت به عمرو تعبد داشته باشد اما به بنوت عمرو نسبت به زید تعبد نداشته باشد این غیر عرفی است پس اگر تعبد کرد به ابوت زید نسبت به عمرو، این تعبد است به بنوت عمرو نسبت به زید. ابوت زید نسبت به عمرو و بنوت عمرو نسبت به زید این متضایفین است اگر زید پدر عمرو باشد عمرو پسر زید است نمی شود از ناحیه زید ابوت باشد و از ناحیه عمرو بنوت نباشد.

لذا گفته اند که هر جا تفکیک در تعبد غیر عرفی بود در اینجا تعبد به یکی تعبد به دیگری است عرفاً.

این را ایشان فرموده اند و نتیجه گرفته اند در دو مورد اصل مثبت حجت است یکی در واسطه خفی یعنی در جایی که عرف اثر را برای ذو الواسطه ببیند و دوم در جایی که واسطه را می بیند اما تفکیک در تعبد را غیر عرفی می بیند در اینجا تعبد به ملزوم تعبد به لازم است چرا که تفکیک غیر عرفی است.

ایشان دوبار نعم گفته اند و از عدم حجیت اصل مثبت این دو را استدراک کرده اند.

این هم فرمایش مرحوم آخوند.

مناقشة:

با این فرمایش ایشان و اشکالات دیگران هم موافق نمی باشیم و فقط متعرض اشکال خودمان می شویم.

أما أولاً: أن ما كان غير عرفي التعبد بأحدهما مع التعبد بعدم الآخر لا التفكيك بين التعبد.

این تفکیک غیر عرفی دو معنا دارد:

یک معنا این است که در یکی به وجود و در یکی به عدم آن تعبد کند مثلاً تعبد کند به وجود نار در مسجد و به عدم حرارت در مسجد، تعبد به ابوت زید کند و تعبد کند به عدم بنوت عمرو. خوب معلوم است که این غیر عرفی است. تفکیک دوم هم داریم که اینکه فقط تعبد به یک طرف کند و نسبت به طرف دیگر ساکت باشد فقط تعبد کند به وجود نار در مسجد اما نسبت به وجود و عدم حرارت ساکت باشد به ابوت زید تعبد کند اما نسبت به بنوت عمرو سکوت کند نه تعبد به عدم و نه تعبد به وجود کند. خوب در کدام فرد غیر عرفی است؟ در فرد اول واضح است که غیر عرفی است اما در فرد دوم کجا غیر عرفی است!!؟

آنچه در ذهن مرحوم آخوند بوده است این بوده است که تعبد کند به نار و تعبد به عدم حرارت کند این غیر عرفی است اما در جایی که به یک طرف تعبد کند و نسبت به طرف دیگر عدما و وجودا ساکت باشد این کجا غیر عرفی است!!؟

اگر شارع تعبد کند به بقاء نار در مسجد اما تعبد به وجود حرارت نکرد این غیر عرفی است!!؟ خیر. حرارت لازم عقلی است برای نار.

زمانی ملازمه است که سکوت عرفاً نادرست است نادرست تعبد به عدم طرف دیگر است. یعنی عرف این را متناقض می بیند.

آیا تعبد به بقاء نار تعبد به وجود حرارت هم است عرفاً!!؟ بله تعبد به عدم حرارت نمی باشد اما اینکه تعبد به حرارت باشد عرفاً اینطور نمی باشد.

مراد از حرارت، حرارت نار نمی باشد چون حرارت نار لازم وجود است نه لازم بقاء. لذا در جایی که علم به نار باشد علم به حرارت هم است مراد حرارت هوا است.

لذا دقت کنید که این دو با هم اشتباه می شود که تعبد به وجود یک طرف و تعبد به عدم طرف دیگر غیر عرفی است اما تعبد به یکی و سکوت در مورد طرف دیگر این دیگر غیر عرفی نمی باشد.

لذا با این استثناء مرحوم آخوند موافق نمی باشیم کما اینکه با استثناء مرحوم شیخ هم موافق نبودیم.

مثال ابوت و بنوت درست است که در جایی که علم به ابوت داشته باشید علم به بنوت است و لازم وجود است و بقاء اما می خواهیم بحث کنیم که آیا تعبد به ابوت تعبد به بنوت است.

الأمر الثالث: أن المثبت لازم المستصحب و لكن لازم الإستصحاب أو حجته، حجة.

امر سوم که مهم است:

ما در هر استصحابی سه چیز داریم: یک استصحاب و یکی مستصحب و یکی حجیت استصحاب. اگر مستصحب بقائاً لازم غیر شرعی داشته باشد این در بحث اصل مثبت بحث می شود اما اگر استصحاب یا حجیت لازمی داشته باشد این دیگر اصل مثبت نمی باشد لذا لوازم استصحاب و لوازم حجیت ثابت می شود پس باید تفکیک بین این لوازم شود.

ابتدائاً این سه را توضیح دهیم:

مستصحب:

مستصحب امری است که حدوثش یقینی و بقائش مشکوک است مثل حیات زید که حدوث حیات زید یقینی و بقاء حیاتش مشکوک است مثل خمریت که قطعی است و بقائش مشکوک است مثل عدالت و فسق که مستصحب ما می باشند اگر این مستصحب در مرحله بقاء لازمی داشته باشد به آن استصحاب به لحاظ آثار شرعی لازم اصل مثبت می گویند.

استصحاب:

یک حکم شرعی و طریقی است و به عبارت دیگر یکی از انحاء تکلیف است تکلیف به واقعی و ظاهری تقسیم می شود و تکلیف ظاهری به تکلیف تنجیزی و

تعذیری تقسیم می شود و استصحاب به حسب موارد می تواند تعذیری یا تنجیزی و به خاطر این که مشخص باشد تعبیر می کنند به تعبد به بقاء. این تعبد به بقاء این استصحاب ما است این تعبد، حجت است یعنی معذر و منجز است اگر شارع تعبد کرد به بقاء تکلیف این تعبد می شود منجز و حجت و اگر تعبد کرد به بقاء ترخیص این تعبد می شود تعبد معذر که حجت است یعنی معذر است یکبار استصحاب می کنیم بقاء نجاست را و یکبار بقاء طهارت را استصحاب می کنیم تعبد به بقاء نجاست حکم طریقی منجز و تعبد به بقاء طهارت حکم طریقی مؤمن و معذر.

یکبار لازم، لازم مستصحب است اما یکبار لازم، لازم استصحاب و یکبار لازم، لازم حجیت است اگر لازم مستصحب باشد در اصطلاح می گویند اصل مثبت و اعتباری ندارد اما اگر لازم، لازم تعبد است نه لازم مستصحب این حجت است یعنی آثار این لوازم بار می شود خوب دقت کنید چرا بار می شود؟ به جهت اینکه تعبد استصحابی مدلول یک اماره است اماره چیست؟ خبر زراره. لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک ادا امارات نه تنها در مدالیل مطابقی حجت می باشند در مدالیل التزامی عقلی و عرفی هم حجت می باشند هر کلامی مدلول مطابقی آن حجت باشد، مدلول التزامی عقلی و عرفی آن هم حجت می باشد. خوب اماره ما حدیث زراره است: «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک ادا» مدلول مطابقی آن تعبد استصحابی است این تعبد استصحابی که یک حکم شرعی طریقی است، ثبت لنا بالاماره که اماره خبر زراره است و مدلول التزامی آن حجت است. مدلول التزامی آن مدلول التزامی این تعبد است چه عرفی و چه عقلی.

مثال فقهی:

ما آبی داریم دون کر است این ماء متنجس است بعد یک سطل ماء طاهر به آن اضافه کردیم بعد از آن حجم آن می شود چرا که یک سطل از کر کم داشته است این ماء مجموع دو ماء است: ماء متنجس که سابقا بود و ماء طاهر که لاحقا به آن اضافه شد. بعد از یک سطل ماء طاهر این ماء شد ماء کر این ماء آیا طاهر است یا متنجس؟

وقتی که رجوع به ادله لفظیه کنیم از روایات حکم این ماء مشخص نمی شود از روایات نمی توانیم حکم این ماء را استفاده کنیم که شارع به طهارت این ماء حکم کرده است یا به نجاست ماء؟ از روایت الماء اذا بلغ قدر کر گفته شده است از این روایات نمی توان استفاده ای کرد ادله ملاقات اطلاقی ندارد که جایی را بگیرد که آن ملاقات، آن کریت باشد لذا باید برویم سراغ اصل عملی. این ماء موجود، مجموع دو ماء است خوب دقت کنید اشاره می کنم به آن ماء متنجس قبل از انضمام می گوئیم این ماء متنجس قبل از انضمام نجس بود آیا بعد از انضمام آن نجاست متیقن الحدوث باقی است یا زائل شد؟ قطع نظر از این که شبهه حکمیه است و عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه به خاطر وجود المانع است بحث می کنیم آیا استصحاب بقاء نجاست، مقتضی دارد. لذا بحث می کنیم استصحاب اقتضاء دارد یا خیر؟ می گوئیم نجس است پس شارع تعبد کرده است به نجاست آن ماء. لازمه تعبد به بقاء نجاست چیست؟ تعبد به نجاست ماء دوم هم است یعنی نجاست سطلی که اضافه کردیم چرا لازم عرفی این است؟ عرف قبول نمی کند که آب واحد به لحاظ اجزاء دو حکم داشته باشد چه به لحاظ حکم واقعی و چه به لحاظ حکم ظاهری. لازمه تعبد خود تعبد، تعبد به نجاست ماء دوم که ماء طاهر لاحق باشد.

ان قلت:

خوب این بیان و استصحاب را در ماء دوم هم می توانیم داشته باشیم.

قلت:

اگر استصحاب طهارت و عدم نجاست در ماء دوم را جاری کنیم نهایتاً می شود معارض و استصحاب نجاست را از اقتضاء جریان نمی اندازد و ضمن اینکه می توان مثالی زد که آب دوم مستهلک می شود و دیگر استصحابی در آن ماء دوم جاری نمی شود.

لذا در اینجا اگر گفتیم استصحاب می کنیم بقاء نجاست را و این تعبد به نجاست ماء دوم است این دیگر اصل مثبت نمی باشد بلکه مدلول امارات است که مدالیل التزامیه امارات حجت است عقلی باشد یا عرفی باشد.

البته در مائی که می خواهیم وضوء بگیریم یا غسل بکنیم طهارت شرط است نه اینکه نجاست مانع است اما در بدن و لباس نمازگزار ظاهر ادله این است که طهارت شرط نمی باشد بلکه نجاست مانع است. لذا در همان مثال ماء طاهر لاحق اگر بخواهد به این ماء وضوء بگیرد در این ماء لاحق استصحاب طهارت را دارد.

بحث ما ثبوتی است کما اینکه کلام آخوند هم ثبوتی بوده است که تعبد به علت و عدم تعبد به معلول می فرمودند این ثبوتاً تنافی عرفی دارد و ما گفتیم تعبد به وجود و تعبد به عدم در طرف دیگر این ثبوتاً غیر عرفی است.

ما یک اشکال دیگر بر مرحوم آخوند داریم یک اشکال صغروی بود که ما این مثال را غیر عرفی نمی دانیم و شق اولش را غیر عرفی می دانیم جایی که تعبد به وجود یکی و تعبد به عدم دیگری بکند این غیر عرفی است اما تعبد به یکی و سکوت در مورد دیگر این را غیر عرفی نمی دانیم این اشکال اول ما بود که یک اشکال صغروی بود و اما اشکال دوم ما این است که اگر تسلیم کنیم که این مورد غیر عرفی است این دیگر لازمه مستصحاب نمی باشد بلکه لازمه تعبد است لذا این استثناء از اصل مثبت نمی باشد که ایشان استثناء از اصل مثبت گرفته اند.

ما گفتیم مدلول التزامی امارات هم حجت است حال فرق نمی کند که این مدلول التزامی مدلول التزامی مدلول مطابقی باشد مثل اینکه گفتیم که دائما ادله که حکم آنها کلی است به دلالت التزامی بر مجعول دلالت می کند این مدلول التزامی مدلول مطابقی کلام است و حجت و اما یکبار این مدلول التزامی مدلول التزامی مدلول التزامی مدلول مطابقی است در این مورد ماء کر روایت گفته است تعبد به بقاء شیئی کن که حالت سابقه آن یقینی است و به دلالت التزامی می گوید که تعبد کن به بقاء نجاست این ماء و مدلول التزامی این مدلول التزامی این است که ماء دیگر هم که ماء لاحق است نجس می باشد. و ملازمه ملازمه عرفی است. یعنی ما قائلیم همه مدالیل التزامی عرض و طولی همه به تمامه حجت است و سیره بر این حجیت قائم شده است.

اللازم الحجية:

اما اگر آن لازم، لازم حجیت استصحاب باشد. اینجا چطور می شود؟ آیا این لازم حجت است؟ حجیت استصحاب یعنی منجزیت و معذیریت نمی دانم این ماء نجس است یا طاهر سابقا نجس بوده است شارع تعبد می کند به بقاء نجاست این تعبد شارع خودش منجز است و حجت. نمی دانم این ماء نجس بوده است یا طاهر شارع تعبد می کند به طهارت این ماء. این تعبد شارع می شود حجت یعنی معذر است حالا اگر این حجیت لوازمی داشته باشد آن لوازم ثابت می شود. چرا؟ در بحث حجیت نظر آقایان این است که شما باید حتما قاطع به حجیت آن حجت باشید هیچ چیزی حجت نمی باشد مگر اینکه حجیت آن، مقطوع شما باشد مثلا خبر ثقه کی نسبت به شما حجت است؟ نه زمانیکه این حجیت برای آن جعل شده باشد بلکه علاوه بر جعل حجیت باید به حجیت خبر ثقه قاطع باشیم تا این خبر ثقه برای ما حجت باشد. اطمینان که برای شما حجت است باید به حجیت اطمینان قاطع باشید. پس در حجیت وقتی حجت فعلی دارید که شما به بحجیت قاطع باشید خوب در این صورت به لوازم قاطعید و آن لوازم می شود حجت چرا که شما به آن قاطعید.

در مثال پیاده کنیم:

نمی دانم این ماء طاهر است یا نجس. سابقا نجس بود شارع تعبد کرده است به بقاء نجاست ما قطع داریم که این تعبد بر من حجت است یعنی منجز است خوب یعنی چه؟ یعنی علی تقدیر نجاست، حرمت شرب این ماء فعلی و منجز است. لازمه ی منجزیت و حجیت استصحاب این است که تکلیف فعلی بر من منجز است. لازمه عقلی منجزیت و حجیت، تنجز آن تکلیف فعلی است و این تنجز برای من به قطع ثابت می شود.^۱ پس وقتی ما استصحاب داریم و قطع داریم که این تعبد استصحابی حجت است قطع داریم که در این اناء اگر حرمت فعلی باشد آن حرمت فعلی بر ما منجز است. تنجز آن حرمت فعلی لازمه حجیت و منجزیت این استصحاب است. خوب وقتی استصحاب نجاست را دارم می گویم در صورت شرب، مستحق عقوبت می باشم این استحقاق عقوبت لازم عقلی حجیت و منجزیت تعبد استصحابی است.^۲ همانطور که من به حجیت و منجزیت استصحاب قاطعم به استحقاق عقوبت می شوم قاطع چرا که قطع به ملزوم قطع به لازم است شما معتقدید لازم نار حرارت است همینکه قطع پیدا کنید ناری است لا محاله قطع پیدا می کنید به حرارت نار موجود.

لذا لوازم حجیت و استصحاب ثابت می شود اما لازمه استصحاب به اماره اثبات می شود و لوازم حجیت به علم وجدانی ثابت می شود.

^۱ معنای حجیت، منجزیت است لازمه منجزیت یک شیء تنجز تکلیف فعلی است یک و استحقاق عقوبت است دو. استحقاق و منجزیت یکی نمی باشند به عبارت دیگر معنای منجزیت، استحقاق نمی باشد منجزیت وصف خود استصحاب است و استحقاق وصف من است، بلکه لازمه حجیت استحقاق است. تعبد منجز است یعنی شارع به نفس این تعبد تکلیف را منجز کرد پس این تعبد منجز است مثلا لازمه ابوت زید بنوت عمرو است اما معنای ابوت زید بنوت عمرو نمی باشد ابوت یک چیز و بنوت چیز دیگر است. منجز یعنی ایجاد تنجز و استحقاق و غیر خود استحقاق است. (اس مد همی جلس).

^۲ پس هم منجزیت تکلیف فعلی و هم استحقاق عقوبت در مخالفت با تکلیف فعلی همه از لوازم حجیت استصحاب است اما این در نظر مشهور است که استحقاق را امر وجودی می دانند اما در نظر ما که استحقاق را به عدم قبح که یک امر عدمی است بر می گردانم تنها لازمه حجیت منجزیت تکلیف فعلی می باشد. (ت ق ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۱۹).

الأمر الرابع فی کلام المرحوم الآخوند: إستصحاب الفرد لإثبات أثر العنوان کلی الذاتی أو العرضی الخارج، لیس بمثبت.

مرحوم آخوند در کفایه دو مورد را از اصل مثبت استثناء کرده اند که یکبار کسی توهم نکند که این دو از اصول مثبت است. این دو مورد را ایشان استثناء کرده اند و گفته اند داخل در اصل مثبت نمی باشد.^۱

ایشان فرموده اند اگر اثر شرعی مال عنوان کلی باشد نه یک عنوان جزئی اما این عنوان کلی ذاتی باشد نه عرضی یا اگر عرضی است خارج محمول باشد نه محمول بالضمیمه در اینجا می توانیم استصحاب فرد را جاری کنیم و اثر آن کلی را ثابت کنیم و اصل مثبت هم لازم نمی آید.

توضیح المطلب:

این امر رابع به لحاظ عملی خیلی مهم نمی باشد اما به لحاظ علمی نکات دقیق و مهمی را دارد. این دقتها ثمراتی دارد که جلوی مغالطات ما را در صد جای دیگر که اثر عملی داشته باشد، می گیرد.

ابتدائاً ذاتی و عرضی را توضیح دهم و بعد خارج محمول و محمول بالضمیمه را توضیح دهیم و سپس وارد توضیح فرمایش ایشان و نقد این فرمایش شویم.

المراد من العنوان: لحاظ الاسم بما له من المعنى أو المفهوم.

مراد از عنوان دقیقاً چه می باشد؟

معنى الخاص و العام:

ما گفتیم هر لفظی یا اسم است یا علامت. اگر لفظی اسم باشد نه علامت آن معنا یا خاص است یا عام مثلاً معنای لفظ «زید» خاص است. این بحث معنای خاص

^۱ کفایة الأصول ص ۴۱۶.

یک توضیحی دارد که یکبار در باب الفاظ توضیح داده شده است. اینکه فارق بین معنای خاص و عام چه می باشد توضیح پیچیده ای دارد که شاید به مناسبت توضیح دادیم.

اگر لفظ وضع شود برای شیء موجود می گوئیم معنا خاص است و اگر برای شیء غیر موجود وضع شود می گوئیم معنا عام است لفظ زید که برای شیء موجود است معنایش خاص است و لفظ انسان و شجر و حجر وضع شده است برای طبیعت و ذات نه شیء و ماهیت موجود لذا معنای آن می شود عام. پس هر لفظی که اسم است یا معنای آن خاص است یا عام.^۱

المفهوم الکلی و الجزئی:

مفهوم صورت معنا در ذهن است که مراد از ذهن در نظر آقایان قوه عاقله است. آن صورت معنا را می گوئیم مفهوم. معنا دو قسم بود یا خاص بود یا عام هیچ اسمی از این دو حالت خارج نمی باشد. یا معنا خاص است یا عام. به صورت این معنا در ذهن مفهوم گفته می شود اگر این صورت، صورت معنای خاص باشد این مفهوم جزئی است و اگر صورت معنای عام باشد مفهوم را مفهوم کلی می گویند.

العنوان العام و الخاص و الکلی و الجزئی:

پس تا اینجا با معنای خاص و عام و مفهوم کلی و جزئی آشنا شدیم. عنوان چیست؟ این لفظ عنوان است اما نه لفظ بما هو لفظ بلکه لفظ بما له من المعنی یا مفهوم عنوان است یعنی لفظی که با توجه به معنا یا مفهوم آن را در نظر می گیرند آن لفظ عنوان است مثلاً لفظ زید را در نظر بگیرید. تارة این لفظ را بدون در نظر گرفتن معنا و مفهوم می خواهیم در نظر بگیریم در اینجا بحث می کنیم که این لفظ زید چند حرف است؟ آیا تلفظ آن ثقیل است یا خیر؟ این لفظ است نه عنوان. اما اگر لفظ زید

^۱اینکه گفتید که اگر مسمی موجود باشد آن معنا خاص است و اگر معنا موجود نباشد آن معنا عام است خوب از طرف دیگر گفتید ماهیت و طبیعت موجود است به وجود فرد این با هم منافات ندارد چرا که آنچه که در خارج است زید است و این زید مسمی به انسان نمی باشد بلکه آنچه که مسمی به انسان است این زید نمی باشد و این مسمی در خارج موجود نمی باشد نمی شود که معنایی عام باشد و مسمی در خارج باشد و بتوان به آن اشاره کرد. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۱۸).

را در نظر گرفتید با توجه به معنا و مفهوم به این لفظ عنوان می گویند. لذا عنوان وقتی معنا در نظر گرفته می شود می شود دو قسم دارد: عنوان خاص یا عنوان عام. اگر بما له من المفهوم در نظر گرفته شود می شود عنوان کلی و جزئی. کلیت و جزئیت وصف بالذات برای مفهوم است عمومیت و خصوصیت وصف معناست.

پس تا اینجا با معنای خاص و عام و مفهوم کلی و جزئی و عنوان خاص و عام و کلی و جزئی آشنا شدیم.

العنوان الذاتی و العرضی:

پس عنوان دو قسم است عنوان کلی و جزئی. عنوان کلی به دو قسم تقسیم می شود ذاتی و عرضی. یعنی چه؟

هر عنوانی که نسبت به افرادش از ذاتیات آن فرد باشد می گویند ذاتی مثلاً عنوان «انسان»، عنوان «حیوان»، عنوان «ناطق» را در نظر بگیرید یکی از افراد عنوان انسان، «زید» است این عنوان «انسان» برای زید ذاتی است. عنوان «حیوان» را در نظر بگیرید یکی از افراد «حیوان» زید است این عنوان «حیوان» برای زید ذاتی است. عنوان «ناطق» را در نظر بگیرید یکی از افراد عنوان «ناطق» زید است و این عنوان «ناطق» برای زید ذاتی است عنوان کی ذاتی است؟ زمانی که این عنوان نسبت به معنوی یا نوع یا جنس یا فصل است. هر عنوانی که نسبت به فرد خودش جنس یا فصل یا نوع باشد، می گوئیم ذاتی و اگر غیر این باشد می گوئیم عرضی. «عالم» و «عادل» و «ابیض» و «موجود» را در نظر بگیرید که ابیض یکی از افرادش زید است که این «ابیض» نه جنس و نه نوع و نه فصل زید نمی باشد نسبت به زید می شود این عنوان عرضی یکی از افراد «عالم» و «عادل» زید است که این عالم و عادل و موجود نسبت به زید نه جنس است و نه نوع و نه فصل لذا این عناوین نسبت به زید عرضی است. پس هر عنوان کلی نسبت به فرد یا ذاتی است یا عرضی.

العرضی خارج المحمول و العرضی المحمول بالضمیمه:

عرضی هم دو قسم است: یا «خارج محمول» یا «محمول بالضمیمه» است. خارج محمول یعنی چه؟ یعنی به افرادش نگاه می کنید لازم نمی باشد شیئی به این ضمیمه شود تا فرد این عنوان شود.^۱ پس عرضی خارج محمول آن است که فردیت یک فرد برای این عنوان متقوم به انضمام ضمیمه به آن نمی باشد مثل مالک و وکیل و ولی و زوج. «مالک» را در نظر بگیرید مالک یکی از افراد آن زید است آیا در خارج باید صفتی به زید ضمیمه شود تا فرد مالک شود؟ خیر نیاز به ضمیمه ندارد بدون انضمام عرضی، بدون اینکه معروض عرضی باشد، این زید فرد مالک است اما «عالم» را در نظر بگیرید، «عادل» را در نظر بگیرید یکی از افراد عالم زید است زید کی فرد عالم می شود؟ زمانی که ضمیمه پیدا کند یعنی معروض عرضی واقع شود که معروض علم باید واقع شود. اگر زید در خارج معروض علم شد می شود عالم اما اگر این ضمیمه و معروضیت حاصل نشود دیگر زید فرد عالم نمی باشد. اما عنوان «عادل»: یکی از افراد عالم زید است زید کی می شود فرد عادل؟ که در خارج معروض عدالت واقع شود. عدالت بر او عارض شود، ضمیمه شود اگر زید معروض عدالت واقع نشد از افراد عادل هم نمی باشد پس عرضی یا خارج محمول است مثل مالک و ممکن و وکیل و موجود و حادث و معلول و زوج یا محمول بالضمیمه است مثل عالم و عادل و شجاع و ضارت و قاتل و مقتول و کاتب. اعراض نه تاست و مراد مرحوم آخوند از عرض هم آن نه تاست.^۲

^۱ خارج محمول و محمول بالضمیمه در نزد منطقه و اصولیین یک فرقی دارد و آن اینکه در نظر هر دو خارج محمول یعنی اگر عنوانی نسبت به فردش نیاز به ضمیمه ندارد و محمول بالضمیمه یعنی آن عنوان برای اینکه شیئی مصداق آن شود باید چیزی در خارج به آن شیئی ضمیمه شود تنها فرق اینها در این ضمیمه است که مراد از ضمیمه چه می باشد در نظر منطقه ضمیمه اعم از اعراض نه گانه است و اعتبارات را هم شامل می شود اما در نظر اصولیین فقط شامل اعراض نه گانه می شود لذا در نظر منطقه مالک محمول بالضمیمه است چرا که نیاز به یک اعتبار ملکیتی برای مالک در نزد عقلاء می باشد به خلاف اصولیین چون چیزی بر آن عارض نشده است آن را محمول بالضمیمه نمی دانند. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۱۸).

^۲ این اصطلاحات معنا و مفهوم در ارتکاز فلاسفه بوده است و لکن اینها را خیلی از هم تفکیک نکرده بودند و ما ارتکاز خوانی کرده و این اصطلاحات را بر اساس ارتکازات آنها توضیح داده و بیان کردیم.

چون اینها مصداق را امر متحقق می دانسته اند لذا در نظر اینها دیگر مفهوم «ماشین» مصداق ندارد چرا که «ماشین» در نظر اینها مجموعه ای از موجودات است و مجموعه، موجود و محقق نمی باشد اما مفهوم را اعم از محقق و غیر محقق می دانسته اند لذا مفهوم ماشین را قبول می کردند اما مفهومی که مصداقی ندارد. اما ما که دایره مصداقیه را اعم از وجود گرفتیم لذا این ماشین می شود دارای مصداق

خوب حال که معانی مفردات مشخص شود وارد شویم در توضیح مراد مرحوم آخوند: مرحوم آخوند فرموده است گاهی موضوع تکلیف عنوان جزئی است مثلاً شارع گفته است: اگر زید عند الزوال در مسجد موجود باشد فتصدق. موضوع وجوب تصدق، وجود زید عند الزوال در مسجد است و زید عنوان خاص است زید قبل زوال در مسجد بود استصحاب می‌کنم وجود زید در مسجد را بعد از زوال و وجوب تصدق می‌شود منجز. این استصحاب محل اشکال نمی‌باشد.

اما اگر موضوع تکلیف عنوان کلی بود عنوان کلی سه قسم بود: ذاتی و عرضی خارج محمول و عرضی بالضمیمه. ایشان می‌فرمایند اگر موضوع تکلیف عنوان کلی ذاتی باشد مثلاً مولا موضوع وجوب تصدق را، وجود انسان عند الزوال فی المسجد قرار داد گفت: «اذا وجد فی المسجد عند الزوال فتصدق» انسان نسبتش به افراد خودش ذاتی است زید قبل از زوال در مسجد بود نمی‌دانم عند الزوال در مسجد بود یا خیر؟ آخوند می‌گوید استصحاب بقاء زید را بکن و بگو در مسجد بود و اثر شرعی عنوان ذاتی را مترتب کن که وجوب تصدق بود. زید فرد انسان است و موضوع وجوب تصدق وجود انسان عند الزوال فی المسجد است و این اصل استصحاب، اصل مثبت نمی‌باشد. بگو زید در مسجد بود و اثر آن عنوان کلی را بار کن. بله استصحاب انسان را هم داریم اما مرحوم آخوند گفت می‌توانی استصحاب فرد را بکنی و اثر شرعی آن عنوان ذاتی کلی را بار کن.

فرضا وجود زید عند الزوال در مسجد موضوع اثر نمی‌باشد چرا که شارع گفته است اذا وجد انسان فی المسجد فتصدق» نفرمودند: إذا وجد فی المسجد زید فتصدق. قسم دوم اگر شارع موضوع تکلیفش را عنوان کلی عرضی خارج محمول قرار داد گفت: «اگر در مسجد عند الزوال مالکی محقق شد فتصدق». اگر زید در مسجد بود قبل از زوال مرحوم آخوند می‌گوید که استصحاب کن وجود زید در مسجد را عند

چراکه «مجموعه» در نظر ما امری واقعی و مصداق آن در عالم واقع است. اما وجود ماهیت و عدم آن در این مصداقیت تأثیر ندارد بلکه فقط تحقق و وجود مقوم است و فارق ما با مشهور در مصداقیت است. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۱۸).

الزوال و اثر مالک و این عنوان کلی خارج محمول را بار کن و تصدق کن. زید مالک است فرضاً. مرحوم آخوند می فرماید این اصل مثبت نمی باشد.

قسم سوم اگر موضوع تکلیف عرضی محمول بالضمیمه باشد. در اینجا مرحوم آخوند می فرماید استصحاب فرد و اثبات آثار شرعی آن عنوان کلی می شود اصل مثبت. مولا فرموده است: «اگر عالمی در مسجد موجود بود تصدق کنید» زید در قبل از زوال در مسجد بود مرحوم آخوند می فرماید استصحاب زید نمی تواند اثر شرعی آن عنوان کلی عرضی محمول بالضمیمه را اثبات کند.

لذا مرحوم آخوند می فرماید که موضوع تکلیف یا عنوان کلی ذاتی یا عرضی خارج محمول یا محمول بالضمیمه است ایشان می فرماید که اگر موضوع تکلیف عنوان ذاتی یا عرضی خارج محمول است استصحاب فرد جاری است و الا نه چرا که اصل مثبت است.

دلیل المرحوم الآخوند: عينية الذاتی و العرضی الخارج المحمول مع الفرد فی الوجود.

مرحوم آخوند در وجه این بیان نشان می فرماید که وجود کلی ذاتی، عین وجود فرد است نه لازم فرد. یک موجود است نه دو موجود. وجود عرضی خارج محمول هم عین وجود فرد است چرا که عرضی خارج محمول موجود است به وجود منشأ انتزاع و منشأ انتزاع خود فرد است من مالک را از زید انتزاع می کنم مالکیت مفهوم انتزاعی است و فرد در خارج ندارد.

اما سومی که محمول بالضمیمه است آیا تحقق محمول بالضمیمه به تحقق فرد است یا به تحقق فرد و انضمام کی این می شود عالم همینکه زید موجود شود؟ خیر بلکه علاوه بر وجود زید باید معروض علم هم شود لذا استصحاب زید اثبات نمی کند بقاء و تحقق آن عرضی محمول بالضمیمه را. در زید معروضیت نیفتاده است بله در خارج فرضاً معروض علم است اگر زید را استصحاب کنید و اثر عالم را بار کنید اصل

مثبت است بلکه لازمه وجود زید وجود عادل است چرا که در زید عدالت را فرض کردید. پس استصحاب فرد را در سه مورد می توان جاری کرد:

- ۱- جایی که خود فرد موضوع تکلیف باشد.
- ۲- برای این فرد عنوان ذاتی باشد و عنوان ذاتی در موضوع تکلیف اخذ شده باشد.
- ۳- برای این فرد عنوان عرضی خارج محمول باشد و این عنوان موضوع تکلیف باشد.

این فرد ما فرد یک عنوان عرضی محمول بالضمیمه است اگر آن عنوان محمول بالضمیمه را موضوع تکلیف قرار داد استصحاب فرد می شود اصل مثبت.

ان قلت:

اگر فرض می کنیم که در خارج علم بر زید عارض شده است این «عالمیت» لازمه وجود زید است نه لازمه بقائی که در اصل مثبت به آن نیاز داریم.

قلت:

(عالم عند الزوال لازمه وجود زید در قبل از زوال نمی باشد لذا لازمه بقاء زید تا عند الزوال است یعنی لازمه بقاء زید عند الزوال است یعنی این قید «عند الزوال» باعث شد که این عالمیت که موضوع تکلیف است بشود لازمه بقاء زید نه لازمه وجود زید لذا زید قبل از زوال عالم است اما نه عالمی که موضوع تکلیف است موضوع تکلیف عالم عند الزوال است و زمانی که زید تا زوال بقاء داشته باشد لازمه آن عالم عند الزوال است لذا لازمه بقاء زید تا زوال است.)^۱

این خلاصه فرمایش مرحوم آخوند است.

^۱ ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۱۸.

مناقشة: التلازم العام بين الفرد و الشخص يصير الإستصحاب مثبتا إن نرد أن نثبت أثر الفرد بإستصحاب الشخص.

این فرمایش را مرحوم آقای خوئی و صدر هم نقد کرده اند. ما نقد این دو بزرگوار را نقل نمی کنیم. اشکال ما اشکال آنها نمی باشد ما این استصحاب بقاء زید در مسجد و استصحاب فرد را برای اثبات اثر عنوان کلی را اصل مثبت می دانیم. ما نمی توانیم استصحاب کنیم بقاء زید را و اثبات کنیم وجوب تصدق را.

توضیح ذلک:

ابتدائاً توضیحی در مورد فرد دهیم که هم در این بحث و هم در بسیاری از مواردی که بعداً می آید، به درد می خورد. بعد از توضیح فرد خواهیم گفت چرا استصحاب فرد اصل مثبت است.

المراد من الطبیعی: الماهیة و هو ما یقال فی جواب «ما هو؟» أو الهویة و هو «ما به الشیء هو هو».

در کلمات علماء کثیر ما گفته می شود طبیعت و فرد، طبیعی و فرد، معنای عام و فرد، ذات و فرد خوب مراد از این «فرد» دقیقاً چه می باشد؟ وقتی می گویند طبیعی و طبیعت تارة اراده می کنند ماهیت یعنی «ما یقال فی جواب ما هو؟» گاهی اوقات اراده می کند هویت یعنی «ما به الشیء هو هو» معنای عام را هم قبلاً توضیح دادیم. معنای عام می تواند «ماهیت» باشد مثل معنای انسان و می تواند ماهیت نباشد مثل معنای بیت و کتاب و ماشین و امثال اینها.

المراد من الفرد: الطبیعة المتحدة مع الوجود بحيث یكون القید و المقید خارجا.

پس مراد از طبیعت و طبیعی و ماهیت و معنای عام روشن است اما مراد از فرد چه می باشد؟

در فرد طبیعت توضیح دهیم در بقیه افراد هم اینطور است.

فردِ طبیعی مراد دقیقاً چه می باشد؟ آقایان قائلند که طبیعی و ماهیت اتحاد پیدا می کند با وجود خارجی. یکی از خصوصیات ماهیت این است که می تواند متحد شود با وجود مثلاً زید را در نظر بگیرید این زید مثالی است برای اتحاد بین طبیعت انسان و وجود. ذات و طبیعت و ماهیت زید طبیعت و ماهیت انسان است اما این ماهیت متحد شده است با وجود. دقت کنید مقارن با وجود نشده است متحد شده است. ما انحائی از اتحاد داریم که مقام سعه بحث از این اقسام را ندارد اما کلاً اتحاد را در کجا می گویند؟ در جایی که ما دو شیء داریم و یک وجود داریم شیء اعم از موجود است در زید یک ماهیت و وجود داریم در عین حال یک شیء داریم در زید دو شیء داریم یکی ذات است و یکی هم وجود است اما در قبال این دو شیء یک وجود داریم یا دو وجود؟ یک وجود داریم. اتحاد بین ذات است و وجود.

خوب دقت کنید «زید» فرد طبیعت انسان است می رویم سراغ زید که ببینیم در زید چه داریم؟ یکی ذات زید را داریم که طبیعت انسان باشد یکی هم وجود است که بین این دو اتحادی برقرار شده است. دقیقاً حقیقت این فرد در اینجا چه می باشد؟ دقیقاً به چه چیزی ما فرد می گوئیم؟ سه احتمال است:

۱- مجموع این ذات و این وجود فرد انسان شود. اگر مجموع فرد انسان شد فرد ما مرکب می شود مرکب از دو جزء یک جزء طبیعت و ذات و یک جزء آن وجود است مجموع این دو می شود فرد طبیعت انسان.

۲- احتمال دوم این است که وجود از فرد بیرون است اما تقید این ماهیت به این وجود داخل در فرد است این تقید داخل در فرد است که این تقید امر انتزاعی و واقعی است یعنی فردِ طبیعتِ انسان، مجموع طبیعت و وجود نمی باشد بلکه این ماهیت به اضافه تقید به این وجود می شود فرد. در اولی جزء، جزء خارجی است و در اینجا جزء، جزء ذهنی است. این تقید جزء ذهنی است چرا که انتزاعی است.

۳- احتمال سوم: وجود جزء فرد نمی باشد اما تقید هم جزء فرد نمی باشد نه تقید جزء فرد است نه وجود جزء فرد است بلکه این طبیعت و ماهیت متحد فرد است اما به نحوی فرد است که تقید و قید که وجود است هر دو از فردیت خارج است اما این طبیعت متحده در واقع فرد است برای طبیعی انسان. این حصه طبیعی که متحد است با وجود می شود فرد اما این وجود و تقید داخل در این فردیت نمی باشد. این همان حیث توأمه است. اصولیین اسم احتمال اول را «حصه مرکبه» می گذارند و اسم احتمال دومی را «حصه مقیده» می گذارند و اسم سومی را «حصه توأمه» نام گذاری کرده اند. در مرکب قید جزء است و در مقید قید خارج و تقید داخل است و در حصه توأمه قید و تقید هر دو خارج است.

پس ما یک طبیعت و طبیعی انسان داریم این طبیعی را گفته اند زید فرد آن است در زید سه جور می توانیم فرض فردیت کنیم: یکی این که مجموع ذات و وجود می شود فرد و یکی اینکه بگوییم مجموع ذات و تقید می شود فرد و یکی اینکه بگوییم این ماهیت به صورتی که قید و تقید هر دو خارج باشد این فرد است.

سوال این است که آن که فرد الانسان است کدام از این سه اقسام است؟ این زید که می گوییم فرد الانسان است این زید به نحو مرکب فرد انسان است؟ یا به نحو مقید فرد انسان است؟ یا به نحو حصه توأمه فرد انسان است؟

جواب اینکه سومی مراد است چرا که در طبیعت انسان وجود نیفتاده است لذا مرکب نمی باشد و تقید هم نیافتاده است لذا دومی هم می رود کنار لذا می ماند سومی. وجود در طبیعت نمی باشد تقید در طبیعت انسان نمی باشد چطور می تواند در فرد آن طبیعت، جزء شود اگر جزء باشد دیگر فرد نمی شود. اگر تقید یا وجود، جزء الفرد باشد این دیگر فرد الطبیعت نمی باشد چرا که این طبیعت این جزء را ندارد.

لذا فرد طبیعی عبارت است از طبیعت متحد با وجود خارجی به نحوی که خود آن وجود قیدا و تقیدا در فردیت داخل نمی باشد. ذات زید فقط فرد طبیعت انسان است

نه ذات زید به اضافه وجود نه ذات زید مقید به وجود، ذات زید می شود فرد الانسان. لذا بنابراین برای طبیعت دو حصه داریم حصه توأمه و حصه غیر متحد با وجود و غیر توأمه در حصه توأمه فرد طبیعت انسان است. خوب پس بنابراین فرد عبارت است از طبیعت متحد با وجود به نحو حصه توأمه نه به نحو ترکیب و نه به نحو تقید.

سوال: فرق بین فرد و شخص چه می باشد؟ می گوییم: «زید فرد من الانسان و شخص من الانسان». فرق بین این دو به اعتبار است به آن طبیعت وقتی متحد می شود با وجود بما هو وجود خصوصیت و شخصیت وجود مد نظر نمی باشد اگر چه وجود عین تشخص و تخصص و خصوصیت می باشد اگر خصوصیت و شخصیت مد نظر نباشد می گوییم فرد اما وقتی متحد می شود با وجود بما هو وجود خاص، هر وجودی وجود خاص است اصلاً تشخص و خصوصیت عین ذات وجود است اگر طبیعت متحد شد با وجود بما هو وجود خاص به آن طبیعت می گویند شخص. پس تا الان با سه چیز آشنا شدیم:

طبیعت: ما يقال فی جواب ما هو؟

فرد که طبیعت متحد با وجود بما هو وجود.

شخص که طبیعت متحد با وجود بما هو وجود خاص باشد.

وجود به نحو حصه توأمه در فرد و شخص لحاظ می شود.

ما دو وجود نداریم که با هم مشترک باشند وجود عین تشخص و خصوصیت است. این شخص و فارق آن با فرد در خیلی موارد به درد می خورد.

پس با طبیعت و فرد و شخص آشنا شدیم.

خوب بعد از اینکه با این سه امر آشنا شدیم دقت کنید موضوع یک تکلیف شرعی هیچ وقت طبیعی و طبیعت نمی تواند باشد چرا که طبیعت امر موهومی است و تحقق عینی ندارد. پس موضوع تکلیف یا فرد طبیعی است یا شخص طبیعی. اگر موضوع حکم فرد طبیعی باشد بما هو فرد باشد فرد کثیر است و به عدد اتحادها ما فرد داریم

فرد انسان که عنوان کلی است میلیاردها مصداق دارد اما اگر موضوع تکلیف ما، شخص باشد شخص یکی است بله شخص الانسان کلی است اما به نحو مشترک لفظی است اما در فرد الانسان اشتراک این فرد، اشتراک معنوی است زید فقط یک مصداق دارد پس شارع می تواند موضوع وجوب تصدق را شخص قرار دهد. لذا طبیعی موضوع تکلیف قرار نمی گیرد چرا که امر موهومی است و موجود عینی نمی باشد. پس موضوع یا شخص است یا فرد است اگر شخص موضوع باشد مولا می گوید: «اذا وجد زید فی المسجد عند الزوال فتصدق» اما اگر مولا گفت: «اذا وجد فی المسجد عند الزوال فرد الانسان فتصدق» در اینجا موضوع تکلیف و وجوب تصدق فرد است.

هر شخصی از انسان فرد انسان است چرا که نمی شود وجود خاص تحقق داشته باشد و وجود عام تحقق پیدا نکند. لازمه تحقق وجود الخاص، وجود العام است و نمی شود فرد انسان محقق شود و شخص محقق نشود چرا که گفتیم خصوصیت، عین وجود است هر کجا فردی از اینسان محقق شد شخصی از انسان هم محقق شده است لذا بین این دو فرد و شخص تلازم است و در اصطلاح فلسفه این تلازم، تلازم عام است تلازم عام در جایی است که لازم و ملزوم موجود به یک وجود می باشند این را تلازم یا ملازمات عامه می گویند. @ یکبار لازم و ملزوم موجود به دو وجود می باشند مثل حرارت و نار که به آن می گویند ملازمه تلازم بین نار و حرارت تلازم عام نمی باشد چرا که حرارت موجود به یک وجود و نار موجود به یک وجود دیگر است دو موجود و دو وجود است اما در تلازم عام لازم و ملزوم یکی است فرد کیست زید و زید کیست فرد هر جا شخص محقق شد فرد است و هر جا فرد محقق شود شخص است و در استصحاب هر جا لازم محقق شود می شود اصل مثبت و لو این ملازمه عامه باشد. دقت کنید که زید قبل از زوال در مسجد بود اگر با استصحاب زید اثبات وجود فرد کند موضوع حکم فرد است و متعلق تعبد به بقاء شخص است تعبد می کنید به بقاء شخص و نتیجه می گیرید بقاء فرد را. لذا اگر تعبد کردم به بقاء زید این تعبد به بقاء شخص است و موضوع تکلیف فرد است &&& زید بما هو فرد اصلا اسم ندارد بلکه بما هو

شخص اسم دارد. &&& اما شخص غیر از فرد است زید اسم یک شخص است نه اسم یک فرد. غیریت به اعتبار است در تعبد این مهم نمی باشد منشأ این تلازم چه می باشد چرا که امر تعبدی است دقت کنید وجود شخص مستلزم وجود فرد است و لکن وجود شخص تعبدی مستلزم وجود فرد نمی باشد. این حکم مال فرد انسان است. هر شخص واقعی انسان فرد است اما شخص تعبدی که دیگر فرد نمی باشد این شخص از آب فرد است اما شخص تعبدی دیگر مستلزم فرد نمی باشد. فرض این است که موضوع تکلیف فرد الانسان است و مستصحب ما شخص الانسان است.

لذا ما یک طبیعت و یک فرد و یک شخص داریم در کلام مرحوم آخوند مستصحب شخص است و موضوع تکلیف فرد است بله لازم عقلی وجود شخص واقعی و فرد واقعی است اما لازمه وجود شخص تعبدی دیگر فرد واقعی باشد. لذا می توانم بگویم فرد الانسان قبل از زوال در مسجد بود و الان بعد از زوال هم می باشد اما نمی توانم بگویم که شخص زید در مسجد بود و الان هم است و اثر بقاء فرد را بار کنم.

الفصل الرابع فی تنبیہات الإستصحاب:

در استصحاب گفتیم چهار رکن دارد یعنی اگر این چهارتا محقق شد ما استصحاب داریم و الا نداریم. این ارکان عبارت بود از:

۱- یقین به حدوث.

۲- شک در بقاء.

۳- وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه عرفا.

۴- وجود اثر عملی در مرحله بقاء.

این ارکان استصحاب بود که اگر این چهار رکن باشد ما استصحاب داریم.

تا اینجا بحث کبروی تمام شد. این فصل در رابطه با تطبیقات و صغریات است مواردی است که اختلاف شده است که آیا ارکان در این موارد تمام است یا خیر؟ آیا آنجا آن رکن وجود دارد یا خیر؟ لذا بحث تطبیقات را متعارف است که تحت عنوان «تنبيهات» می آورند.

التنبیه الأول: الشک التقديری.

آیا استصحاب در موارد شک تقدیری جاری است یا خیر؟
آیا در مواردی که ما شک در بقاء داریم به نحو شک تقدیری نه شک فعلی آیا استصحاب جاری است یا خیر؟ دومین رکن استصحاب شک در بقاء بود ابتدائاً شک تقدیری را توضیح دهیم.

المراد من الشک التقديری: الشک الذی یحصل للمكلف الغافل إن التفت.

شک یکی از حالات روانی و ذهنی انسان است و در اصطلاح علم اصول هر کجا که شک می گویند مرادشان احتمالی است دون اطمینان. هر احتمالی که دون الاطمینان باشد آنجا مد نظر آنها است حال این احتمال ظنی باشد یا شکی باشد یا وهمی باشد. البته در عرف اگر احتمال بالای ۵۰ درصد باشد می گویند ظن و اگر ۵۰ باشد می گویند شک و اگر زیر ۵۰ درصد باشد می گویند وهم. پس احتمال ظنی مقول به تشکیک است احتمال وهمی مقول به تشکیک است در اصطلاح اصول هر احتمالی که دون الاطمینان باشد. اطمینان از افراد احتمال است. به آن شک می گویند و یکی از ارکان استصحاب شک در بقاء است.

ان قلت:

در مورد این آب یک درصد احتمال بقاء طهارت را می دهم اینجا مجرای استصحاب نمی باشد با اینکه شک در اینجا است.

قلت:

در اینجا ارکان استصحاب کامل است اما فرض این است که اماره بر خلاف داریم که اطمینان باشد و در جایی که اماره بر خلاف باشد دیگر استصحاب جاری نمی باشد نه تنها استصحاب بلکه هیچ اصول عملیه ای جاری نمی باشد. پس عدم جریان استصحاب در اینجا به خاطر انتفاء شرط است نه عدم وجود ارکان و الا ارکان استصحاب تمام است.

پس مراد از شک یک حالت روانی است، یک حالت ذهنی است به هر احتمالی که دو الاطمینان باشد در اصطلاح اصولی شک می گویند.

شک بر دو قسم است: شک فعلی و شک تقدیری.

شک فعلی یعنی شک بالفعل الان شک دارم در عدالت و عدم عدالت زید.

اما **شک تقدیری** یعنی فعلا شک نیستم چرا که توجه و التفاتی به عدالت زید ندارم اما اگر این توجه و التفات به عدالت زید حاصل شود این دو حالت دارد: یا قطع حاصل می شود به عدالت یا عدم عدالت در اینجا نه تنها شک فعلی نمی باشد، شک تقدیری هم نمی باشد. اما احتمال دارد که بعد از توجه به عدالت زید احتمالی دون الاطمینان در مورد عدالت یا عدم عدالت برای من حاصل شود. اسم این شک، شک تقدیری است. فعلی نمی باشد چون الان شک ندارم چرا که فرضا غافل می باشم اما شکی است تقدیری چرا که علی تقدیر التفات شک پیدا می کنم. دقت کنید مورد شک تقدیری فقط غفلت است.

این شک تقدیری دو قسم است:

✧ تارة مسبوق به شک فعلی است. مثلا دیروز برای من نسبت به عدالت زید التفات حاصل شد و بعد شک در عدالت زید برای من حاصل شد و بعد این شک غفلت بر من عارض شد در ظرف غفلت، شک تقدیری دارم در عدالت زید.

✧ اما یکبار این شک تقدیری من از اول شک تقدیری بوده است و مسبوق به هیچ شک فعلی نمی باشد یعنی از اول غفلت از عدالت زید داشتم و شک فعلی نداشتم اما اگر التفات به عدالت پیدا می کردم شک در عدالت برای من حاصل می شد.

پس شک تقدیری یا مسبوق به شک فعلی است یا نمی باشد.

سوال این است که در مورد شک در بقاء به نحو شک تقدیری آیا استصحاب جاری است یا خیر؟ من الان شک در عدالت زید دارم استصحاب می کنم حالت سابقه را اما در جایی که شک فعلی ندارم و غافلم و شک تقدیری دارم آیا من استصحاب دارم یا خیر؟

ثمره جریان و عدم جریان این استصحاب در شک تقدیری انشاء الله در بعد می آید.

هر چه را در مورد شک تقدیری گفتیم در یقین تقدیری هم می گوئیم.

قول المشهور: عدم جریانه للمحذور الثبوتی و الإثباتی.

آیا استصحاب در موارد شک تقدیری جاری است یا خیر؟ مشهور بین علمای ما و معروف بین اصولیین این است که در موارد شک تقدیری مکلف استصحاب ندارد یعنی آنکه رکن است در استصحاب شک فعلی است اما اگر شک فعلی نداشته باشم و شک تقدیری در بقاء داشته باشم، استصحاب ندارم. کی استصحاب دارم؟ شک فعلی در بقاء داشته باشم اما اگر شک تقدیری در بقاء داشته باشم استصحاب ندارم این قول مشهور بین علمای ماست خصوصاً در قسم دوم آن که شک تقدیری ما مسبوق به شک فعلی نمی باشد هیچ زمانی من شک فعلی نداشتم و از همان اول مسئله عدالت زید مورد غفلت من بوده است.

دلیل مشهور: مشهور که قائل شده اند که استصحاب جاری نمی شود دو وجه ذکر کرده اند یک وجه ثبوتی و یک وجه اثباتی.

المحذور الثبوتی: عدم امکان وصول الشک التقديری الذی هو سبب فعلية التعبد الاستصحابی.

این وجه و اشکال یک وجه و اشکال ثبوتی است. اینها گفتند ثبوتاً ممکن نمی باشد که شارع مقدس تعبد استصحابی و استصحاب داشته باشد در مورد مکلفی که شکش در بقاء، شک تقدیری باشد یعنی عقلاً ممکن نمی باشد که در مورد شخصی که غافل است و شک تقدیری دارد تعبد استصحابی کند.

بینیم محذورش چه می باشد؟ احکام شرعی به دو قسم «وضعی» و «تکلیفی» تقسیم می شود و متأخرین احکام شرعی را به سه دسته تقسیم کرده اند: احکام وضعی و تکلیفی و انتزاعی. هر دو تعریف به حیثیت مختلف درست است ما به همان تقسیم قدماء جلو می رویم که می گفتند احکام دو قسم است: وضعی و تکلیفی.

پس احکام شرعی یا وضعی است مثل نجاست و یا یک حکم تکلیفی است مثل حرمت و استحباب.

حکم «تکلیفی» را به دو قسم «ظاهری» و «واقعی» تقسیم کرده اند. گاهی اوقات به جای ظاهری عنوان طریقی را به کار می برند. خوب دقت کنید در حکم تکلیفی واقعی شرط فعلیت یک تکلیف وصول نمی باشد بلکه شرط فعلیت تکلیف تحقق و فعلیت موضوع در خارج است. اما در تنجز آن وصول شرط است نمی دانم این ماء طاهر است یا نجس اگر فی علم الله و واقع طاهر باشد حلیت واقعی شرب دارد و اگر فی علم الله نجس باشد حرمت واقعی شرب را دارد و این حرمت فعلی است با اینکه اصلاً من نمی دانم این ماء طاهر است یا خیر پس در فعلیت، وصول شرط نمی باشد. اما در احکام تکلیفی ظاهری وصول شرط فعلیت است^۱ دیگر شرط تنجز و تعذر نمی باشد شرط

^۱ در فعلیت حکم دائماً فعلیت موضوع نیاز است و در تنجز تکلیف دائماً وصول تکلیف شرط است و از آنجائیکه احکام ظاهری چیزی جز تنجز یا تعذر نمی باشند لذا شرط فعلیت آنها وصول است پس نکته اینکه در احکام واقعی وصول شرط فعلیت نمی باشد بلکه شرط تنجز است اما در احکام وضعی وصول شرط فعلیت است به این خاطر است که وصول شرط فعلیت تنجز است و احکام ظاهری هم یا احکام تنجیزی می باشند یا احکام تعذیری. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۲۰).

خود فعلیت است مثلاً من الان نمی دانم این ماء طاهر است یا نجس اما قاعده طهارت که یک قاعده شرعی است به من واصل نشده است آیا در اینجا من ترخیص شرب که یک حکم طریقی و ظاهری است دارم یا خیر؟ نه ندارم فقط یک حکم واقعی دارم که حرمت شرب است اگر طاهر است یک حلیت واقعی دارم اما ترخیص ظاهری ندارم چرا که قاعده طهارت به من واصل نشده است. وقتی که به من واصل نشد من در آنجا واقعا قاعده طهارت ندارم دقت کنید. در فعلیت احکام ظاهری و طریقی هم کبری باید واصل شود و هم صغری. مثلاً شارع گفته است: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدر» این کبری است و صغری یعنی «هذا مشکوک الطهارة». احکام تکلیفی طریقی چند تاست؟ فقط دو تاست: یکی ترخیص و یکی ایجاب احتیاط. که این دو باید واصل شود ایجاب احتیاط زمانی منجز است که به من واصل شود و ترخیص زمانی مومن است که به من واصل شود اگر واصل نشود من ترخیص و ایجاب احتیاط ندارم.

خوب در ما نحن فیه می گوئید شک تقدیری کافی است و موضوع این تعبد استصحابی شک تقدیری هم است. خوب من نسبت به طهارت و نجاست ماء شک تقدیری ندارم چون فرضاً غافل می باشم و اگر از حالت غفلت هم در بیایم و این شک تقدیری به من واصل شود، آن وصول شک تقدیری، آن انعدام این شک و تبدیل به شک فعلی است. خوب وقتی واصل نشده است چطور احکام ظاهری که موضوع آن به من واصل نشده است، فعلی می شود؟! چطور ممکن است که من تعبد استصحابی داشته باشم در عین حال موضوع آن که شک تقدیری است به من واصل نشده باشد؟! در احکام ظاهری و طریقی - یعنی احکامی که جعل للتنجیز، ما جعل للتعذیر - چگونه ممکن است من تعبد داشته باشم با اینکه آن صغری به من واصل نشده است.

در ما نحن فیه شارع تعبد کرده است به بقاء ما کان اما در فرض وجود شک تقدیری الان شک تقدیری به من واصل شده است؟ خیر اصلاً وصول شک تقدیری به من امکان ندارد چرا که خصوصیت شک تقدیری این است که آن وصول آن، آن انعدام و تبدل آن به شک فعلی است. شارع گفته است: «لا تنقض الیقین بالشک» مراد از شک

اعم از شک تقدیری و فعلی باشد در اینجا من شک تقدیری دارم اما نمی دانم که این شک تقدیری دارم.

اشکال ثبوتی در واقع می گوید محال است که مولا بگوید: «لا تنقض الیقین بالشک التقدیری» چرا که معنای موضوعیت شک تقدیری در تعبد استصحابی یعنی صغری که شک تقدیری باشد واصل نشده است و هیچ زمانی وصول این شک تقدیری امکان ندارد چون آن وصول این شک تقدیری آن انعدام آن است، و وقتی این وصولش ممکن نباشد این تعبد استصحابی که موضوعش، شک تقدیری است لغو است یعنی اخذ «شک تقدیری» به عنوان موضوع تعبد استصحابی لغو و بی اثر است.

این اشکال ثبوتی مشهور.

مناقشة فی المحذور الثبوتی: أن وصول الشک تقدیری ممکن بعد العمل و بعد وصولها یجری الإستصحاب حین العمل.

این محذور ثبوتی را جواب داده اند. گفته اند که ما که می گوئیم شک تقدیری موضوع است ثمره آن بعد از شک تقدیری است الان که وارد نماز شد شک تقدیری نسبت به وضوء خودش دارد یعنی شک در بقاء طهارت دارد اما بعد از نماز ملتفت می شود که در حین نماز شک تقدیری داشته است بعد از عمل ملتفت می شود که حین العمل شک تقدیری داشته است و الان که بعد از عمل است ملتفت می شود که آنجا شک تقدیری داشته است استصحاب الان به درد آن می خورد. الان که می خواهد نماز بخواند نسبت به وضوء غافل است شک تقدیری دارد در بقاء وضوء یعنی الان اگر التفات به وضوء پیدا کند احتمال می دهد بقاء وضوءی که صبح داشته است اما فعلا غافل است و شکش تقدیری است و شک فعلی نسبت به وضوء هم ندارد چرا که التفات ندارد و غافل است اما نمازش که تمام می شود ملتفت می شود ملتفت می شود که اگر هنگام نماز التفات پیدا می کرد شک می کرد در بقاء وضوء پس الان که التفات پیدا کرده است الان شک تقدیری به او واصل می شود پس در حین عمل شک تقدیری لم

یصل اما بعد از عمل و فراغ از نماز شک تقدیری واصل می شود می خواهیم ببینیم که الان که واصل شد این استصحاب در حال شک تقدیری را دارد یا خیر؟

ان قلت:

مكلف اگر حين صلاة غافل بوده و بعد از صلاة التفات پیدا کرد خوب این استصحاب را کی دارد؟ در حال صلاة؟ یا بعد از صلاة؟

من الان عن غفلة عن الوضوء وارد نماز شدم بعد از نماز برای من این شک پیدا شد که آیا در هنگام نماز وضوء داشتم یا خیر و الان فهمیدم که اگر همان زمان التفات پیدا می کردم، شک پیدا می کردم در حين نماز طهارت داشتم یا خیر؟ خوب این استصحابی که شما می گوید دارم، این استصحاب را حين الصلاة دارم؟ اینکه نمی شود چرا که این شک تقدیری که حين الصلاة به من واصل نشده است چطور می گوید که استصحاب دارم و این استصحاب فعلی است؟! و اگر بعد از نماز استصحاب دارم که بعد از نماز شک من فعلی است نه تقدیری.

قلت:

ما می گوئیم این شخص در حال نماز استصحاب داشت و لکن این استصحاب کی برایش اثر دارد؟ زمانی که این استصحاب واصل شود. خوب این استصحاب کی واصل شد؟ استصحاب بعد از نماز واصل شد اگر موضوع صحت نماز، استصحاب بقاء وضوء باشد کی می توانم به این نماز اکتفاء کنم؟ که در حين عمل استصحاب داشته باشم. بعد از فراغ از نماز اگر استصحاب داشته باشم آن استصحاب بر اساس شک فعلی است و آن محل بحث نمی باشد. بحث در این است که اولاً من حين الصلاة شک تقدیری دارم و ثانياً استصحاب بقاء طهارت دارم منتها این استصحاب فعلی کی اثر می کند؟ زمانی که به من واصل شود. کی به من واصل می شود؟ بعد از نماز واصل می شود. پس بعد از نماز شک من فعلی نمی شود بلکه من شک فعلی دارم اما محل بحث ما نمی باشد در حين الصلاة من استصحاب داشتم اما این استصحاب حين الصلاة به

من واصل نشد بلکه بعد از نماز به من واصل شد لذا اگر بمیرم و شک پیدا نکنم هیچ زمانی استصحاب به من واصل نمی شود لذا اثر ندارد اما استصحاب حین العمل الان به من واصل شد آن وقت بر اساس استصحاب حین العمل شارع می تواند بگوید که اگر شما حین الصلاة استصحاب بقاء طهارت داشتید می توانید به آن نماز اکتفا کنید. و من بعد از نماز فهمیدم که استصحاب فعلی در نماز داشتم در حین نماز شک من تقدیری است نه فعلی اما استصحاب فعلی داشتم اما بعد از نماز واصل شد و بر اساس این استصحاب فعلی می توانم به این نماز اکتفا کنم.

آیا این ثمره تمام است یا خیر در بحث ثمره انشاء الله می آید.

پس این اشکال ثبوتی قابل حل است به این که اگر این استصحاب بعدا واصل شود اثر خودش را می تواند بگذارد.

ان قلت:

مشکل مشهور در وصول فعلی بوده است و اصلا نظر به وصول استقبالی نداشته اند و شما اشکال به وصول استقبالی کرده اید و اصلا جواب شما ربطی به اشکال اینها ندارد.

قلت:

اینها نظر به شک استقبالی نداشتند و اصلا التفات نداشتند چرا که این را اصلا خوب از هم تفکیک نکرده بودند و می گفتند که آنچه باعث فعلیت حکم طریقی می شود وصول فعلی است ما می گوییم وصول موجب فعلیت اعم از وصول فعلی و استقبالی است لذا اینها قائلند که ما حین شک تقدیری و حین العمل ما استصحاب نداریم و ما قائلیم حین العمل استصحاب داریم.^۱

^۱ ان قلت و قلت در ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۲۰.

ا^۱ پس در جواب از اشکال اول مشهور که یک اشکال ثبوتی بود گفتیم اگر مولا بخواهد شک تقدیری را موضوع تعبد استصحابی قرار دهد محال است اما شک تقدیری دو حصه دارد:

✚ یک حصه این است که بعد از عمل هم این شک تقدیری واصل نمی شود
حین العمل که واصل نمی شود چرا که اگر واصل شود می شود شک فعلی
بعد از عمل هم واصل نمی شود.

✚ اما حصه دیگر آن این است که این شک تقدیری که در حین العلم واصل نمی شود - و اصلاً نمی تواند واصل شود - اما بعد از عمل واصل می شود.

در یک حصه فقط این اخذ شک تقدیری در موضوع لغو است و محال و آن حصه ای است که بعد از عمل هم این شک تقدیری واصل نشود اما در حصه ای که این شک تقدیری واصل می شود، لغویت و استحاله ای پیش نمی آید چرا که اثر دارد به این صورت که شارع می تواند آن شک تقدیری را که بعداً واصل می شود را موضوع تعبد استصحابی حین العمل، قرار دهد. به عبارت دیگر ما می گوییم در فعلیت اصول عملیه من جمله تعبد استصحابیه وصول معتبر می باشد و لو این وصول بعد از عمل باشد، این هم کافی است لذا بنابراین اگر کسی حین العمل از طهارت حدی غافل بود و نمازش را خواند و تا وقتی که زنده است بر غفلتش بود این شخص در حین العمل استصحاب ندارد اما اگر بعد از عمل متلفت شد به این که اگر التفات پیدا می کرد حین العمل شک می کرد، می گوییم این شخص استصحاب در حین العمل دارد. حال اثر این استصحاب حین العمل چه می باشد، این را إن شاء الله بعداً خواهیم گفت.

لذا گفتیم وصول معتبر است اما اعم از وصول حین العمل و بعد العمل اگر وصول حین العمل باشد شک ما فعلی است و اگر بعد از عمل باشد شک ما حین العمل شک تقدیری است.

این اشکال اول و جواب پس اشکال ثبوتی را قبول نکردیم.

المحذور الإثباتی^۱: أن الشک المأخوذ فی أدلة الإستصحاب موضوعاً له، ظاهر فی الشک الفعلی عرفاً.

اما اشکال دوم که اشکالی است اثباتی:

خوب ما به لحاظ ثبوتی گفتیم محذوری نمی باشد مولا می تواند شک جامع بین فعلی و تقدیری را موضوع قرار دهد اما اثباتاً به حسب ادله استصحاب آیا ما دلیل بر این تعبد داریم یا خیر؟ تمام ادله استصحاب ما چند روایت است که گفته شده است که این چند روایت دال بر تعبد استصحابی از قبل شارع دارد. اشکال اثباتی این است که در ادله «شک» اخذ شده است: «لا تنقض الیقین بالشک ابداً»، «لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» همانطور که می بینید شک در دلیل اخذ شده است و می دانید عرفاً هر لفظی در خطاب اخذ شود ظهور در فعلیت دارد وقتی می گوئیم فقیه یعنی فقیه بالفعل، وقتی می گوئیم رجل یعنی رجل بالفعل کلاً این یک امر عرفی است که هر عنوانی که در خطاب اخذ می شود ظهور در فعلیت دارد یعنی عنوانی است که بالفعل بر شخص صدق کند. خوب در ما نحن فیه در خطاب «شک» اخذ شده است: «لا تنقض الیقین بالشک» ظاهر این جمله و خطاب در شک فعلی است و شک تقدیری، شک علی تقدیر است و در واقع اصلاً شکی نمی باشد اگر ملتفت می شد شک داشت اما الان ملتفت نشده است لذا شکی هم ندارد.

^۱ کسانی که رفته اند سراغ روایت یا اشکال ثبوتی را قبول نداشتند مثل ما یا از این مشکل ثبوتی غافل بوده اند. یا صرف نظر از این اشکال کرده اند. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۲۱).

پس اشکال اثباتی این است که به حسب دلیل در ادله استصحاب شک اخذ شده است و هر عنوانی که در خطاب اخذ شود ظهور در فعلیت دارد. این اشکال دوم مستفاد از کلام آخوند است.

جوابان من المرحوم الصدر:

مرحوم صدر از این اشکال دوم جواب داده است و اشکال اثباتی را نپذیرفته است. ایشان بر این اشکال دو جواب داده اند:

الجواب الأول: أن الموضوع ليس شكاً بل الموضوع عدم العلم الشامل لمورد الغفلة و شاهده روايتان:

جواب اول این است که ایشان می فرمایند اتفاقاً ما در ادله، اطلاق لفظی داریم که شک تقدیری را می گیرد درست است که در بعضی روایات شک اخذ شده است اما در بعضی دیگر از روایات شک اخذ نشده است لذا اطلاق لفظی آنها شک تقدیری را می گیرد. ایشان دو روایت آورده است.

الرواية الأولى الصحيحة الأولى للزارة:

روایت اول صحیحه اولی زرارة است:

۶۳۱ - ۱ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَتُوجِبُ الْحَفَقَةَ^۱ وَ الْحَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حَرَكَ إِلَى

^۱ (۲) - التهذيب ۱ - ۸ - ۱۱.

^۲ (۳) - في هامش المخطوط (منه فده) ما لفظه - "خفق - حرك رأسه و هو ناعس". الصحاح ۴ - ۱۴۶۹.

جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيَقِنَ^۱ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا تَنْقُضُ^۲ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ.^۳

در این روایت امام علیه السلام فرمودند: «... فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ.» امام علیه السلام فرمودند که یقین خودت را با یقین دیگر نقض کن. امام علیه السلام شک را در مقابل یقین آخر قرار داد مراد از یقین آخر یقین به انتقاض می باشد یعنی تو هر وقت یقین پیدا کردی به یک حدوث و یقین به انتقاض پیدا نکردی به یقین اسبقت عمل کن خوب این شک تقدیری را هم می گیرد. این شک تقدیری یقین برای او حاصل شد به یک حدوث مثلاً به حدوث طهارت یا حدوث حدث و بعد هم یقین به انتقاض حاصل نشد یکی از افراد آن همین شک تقدیری است. تحت این عنوان ما دو حصه داریم: یکی شک فعلی و یکی شک تقدیری. امام علیه السلام در مقابل شک فرموده اند: « لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ بَلْ تَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ » از اینکه نقض بکن به یقین آخر می فهمیم که شک موضوعیت ندارد موضوعیت مال یقین آخر است می گوید هر وقت یقین به حدوث پیدا کردی و یقین به انتقاض پیدا نکردی اخذ کن به یقین سابق حال در این اثناء شک پیدا بکنی یا خیر، فرقی نمی کند. لذا این روایت دو حصه را می گیرد: هم کسی که شک فعلی دارد و هم کسی که شک تقدیری دارد چرا که هر دو مکلفی می باشند که یقین سابق به حدوث دارند و یقین بانتقاض هم ندارند. اگر شک هم آمده است به قرینه می فهمیم که از باب غلبه است یعنی در غالب اوقات که یقین سابق دارد و یقین به انتقاض ندارد در جایی است که شک در حالت سابقه دارد و یا اینکه از باب مورد است یعنی در این مورد روایت سائل چون حالت لاحق آن شک بوده است، شک در خطاب آمده است یعنی در واقع موضوع استصحاب یک یقین به حدوث است و دو

۱ (۴) - فی هامش الأصل المخطوط (منه قده) ما نصه - "العجب من الشيخ علي في شرح القواعد حيث أفتى بان ظن غلبة النوم كاف في نقض الوضوء." راجع جامع المقاصد ۳.

۲ (۵) - فی المصدر - "ينقض" و الحرف الأول من هذه الكلمة منقوطة في الأصل بنقطتين من فوق و من تحت.

۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

عدم یقین به انتقاض است نه شک در بقاء. در واقع این خطاب شامل می شود هر کسی را که یقین به حدوث داشته باشد و یقین بانتقاض نداشته باشد چه شک فعلی داشته باشد و چه غافل باشد و شک فعلی نداشته باشد و شک او تقدیری باشد. ایشان می گویند که معنای عبارت این است: «کل مکلف یتیقن بحدوث شیء و لا یتیقن بانتقاضه فهو یبنی علی یقینه علی الحالة السابقة». یعنی موضوع استصحاب یقین به حدوث و عدم یقین به انتقاض است.

بله در ابتدای تنبیه و کبرای کلی گفتیم که بحث در جایی است که شک رکن دوم است اما در اینجا می گوئیم رکن دوم شک نمی باشد بلکه عدم الیقین می باشد باید یقین به حدوث داشته باشید و یقین به انتقاض نداشته باشید.

ایشان از این روایت استفاده کرده اند که رکن دوم استصحاب شک نمی باشد بلکه «عدم الیقین بلا انتقاض» می باشد. و در مورد کسی که یقین ندارد و اصلاً غافل است صدق می کند که یقین به انتقاض ندارد.

پس موضوع استصحاب یقین به حدوث و عدم یقین به انتقاض است.

الروایة الثانیة: صحیحة ابن سنان:

روایت دوم صحیح ابن سنان بود:

۴۳۴۸- ۱-۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الدِّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصْلِيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعْرَظَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.^۲

۱ (۲) - التهذيب ۲ - ۳۶۱ - ۱۴۹۵، والاستبصار ۱ - ۳۹۲ - ۱۴۹۷.

۲ وسائل الشيعة: ج ۳؛ ص ۵۲۱، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در این روایت هم رکن دوم عدم یقین به انتقاض می باشد نه شک در بقاء امام (ع) فرمودند: «...وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.» در این روایت هم امام (ع) می فرمایند که تو که یقین نداری لذا رکن دوم شک در بقاء نمی باشد عدم الیقین به انتقاض است و این شخص هم که شک تقدیری دارد، یقین به انتقاض ندارد لذا ارکان استصحاب در مورد شک تقدیری تمام است یقین به حدوث داشت و یقین به انتقاض نداشت چون فرضا غافل بود.

ان قلت:

درست است که شک تقدیری یقین به انتقاض ندارد اما یقین به حدوث هم ندارد چون که غافل بود شما رکن دوم را درست کردید اما رکن اول را چه می کنید؟ همانطور که شک در بقاء ندارد یقین به حدوث هم ندارد. شما الان باید یقین داشته باشی و لو سابقا یقین داشتی و الان نداشته باشی در جریان استصحاب کافی نیست.

قلت:

این اشکال بر مرحوم صدر وارد نمی باشد چرا که در نظر مرحوم صدر رکن اول استصحاب یقین به حدوث نمی باشد بلکه حدوث می باشد این اشکال بر ما و کسانی که رکن اول را یقین به حدوث می دانسته اند وارد است.

بعد از این دو روایت مشخص می شود که رکن اول حدوث و رکن دوم عدم الیقین بانتقاض است. لذا این اشکال بر مرحوم صدر وارد نمی باشد.

این جواب اول مرحوم آقای صدر. البته ما با اینکه رکن اول را یقین به حدوث می دانیم این اشکال بر ما هم وارد نمی باشد چون همان بیانی که برای شک تقدیری گفتیم، در یقین تقدیری هم می گوئیم.

مناقشتان فی الجواب الأول منه:

ما - فارق از اینکه این دو روایت را به عنوان دلیل استصحاب در شبهات حکمیه قبول نکردیم - دو اشکال بر بیان ایشان داریم:

المناقشة الأولى: المقابلة بين اليقين و شك في الرواية الأولى تدل على أن المعتبر الشك و الظن لا الشك التقديرى و التعبير ب«لم تستيقن» بدل الشك تعبير عرفى فى الرواية الثانية.

اما اشكال ما نسبت به روایت اول که حضرت فرموده بودند: «... لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه ييقين آخر.» از تقابل بین شک و یقین استفاده کرده است تعمیم شک نسبت به شک فعلی و تقدیری ما از تقابل بین یقین و شک استفاده می کنیم تعمیم نسبت به شک را یعنی این شک بلغ ما بلغ به هر مقداری که درجه آن برسد لذا ظن کمتر از اطمینان را هم می گیرد و لو عرفا به آن شک نمی گویند. یعنی از این مقابله می فهمیم موضوع استصحاب شک نمی باشد بلکه شک است و ظن. از اینکه امام علیه السلام فرمود که «...تنقضه ييقين آخر.» می فهمیم آن شکی که در اول آمده است مراد شک نمی باشد بلکه مراد اعم از شک و ظن است. اصطلاحاً به ظن دون الاطمینان که به حدود ۵۰ نرسد شک می گویند و لو عرفاً شک نمی گویند.

پس دقت کنید ما از تقابل بین شک و یقین به انتقاض استفاده کردیم تعمیم از شک نه تعمیم از شک فعلی و شک تقدیری تعمیم عرفی این است که این شک به هر قدری که رسید تا به یقین نرسیده است به آن اعتنا نکن. بلکه منافات ندارد که مراد شک تقدیری هم باشد اما ما می گوییم ناظر به شک تقدیری اصلاً نمی باشد و چنین ظهوری ندارد بلکه ناظر به مراتب احتمال است یعنی می گوید این شک در هر مرتبه ای که بود تا زمانی که به حد یقین نرسیده است به آن اعتنا نکن.

اگر عبارت ما فقط این بود: «لا تنقض اليقين بالشك» ما در جایی که شخص شک عرفی نداشت مثلاً ۹۰ درصد احتمال می داد که اطمینان نمی باشد در اینجا ما استصحاب را جاری نمی دانستیم. اگر گفتیم ظن قوی دون الاطمینان در نظر عرف

شک نمی باشد این روایات استصحاب به غیر از این دو روایت اخیری که مرحوم صدر آورده اند شامل این ظن نمی شوند.^۱

این نسبت به روایت اول.

اما نسبت به روایت دوم که امام علیه السلام فرمودند: «لم یستیقن انه نجسه» این تعبیر از شک یک تعبیر عرفی است یعنی ما خودمان در موارد شک می گوئیم: «شما که علم نداری» وقتی این تعبیر عرفی بود دیگر نمی توان استفاده کرد که شامل شک تقدیری هم شود پس ظهور در اعمیت ندارد به طوریکه حتی شامل آن موردی شود که اصلاً شک هم ندارد. لم یستیقن یعنی شک داری و شک هم ظاهرش شک فعلی است. اگر گفتیم که از غفلت هم این تعبیر عرفی است یعنی تعبیر از عدم غفلت هم به این عبارت، عرفی است این کلام می شود مجمل لذا دلیل بر این نمی باشد که رکن دوم عدم الیقین می باشد. کما اینکه این تعبیر از ظن قوی هم عرفی است.

این اشکال اول بر مرحوم آقای صدر.

^۱ گفته نشود که اگر این تقابل بین یقین و عدم یقین به انتقاض نبود یعنی استناد می کردیم به روایاتی که در آنها شک و یقین آمده است از آنها باز می فهمیدیم که مراد از شک ظن دون اطمینان است چرا که احتمال دارد مراد از شارع در اینجا شک عرفی باشد و در ظن شارع احتیاط جعل کرده باشد لذا ما قائلیم که اگر ما باشیم و این دو گروه روایت در استصحاب اینها با هم تعارض دارد در یکی موضوع شک و در یکی موضوع عدم الیقین است و تعارض می کند چرا که این روایات ارشاد به جعل است و می دانیم که شک و عدم العلم یکی نمی باشد و در عین حال هم می دانیم که شارع دو تعبد استصحابی ندارد لذا دچار تعارض بالعرض می شوند اگر نتوانیم یکی از این دو را به جمع عرفی حمل بر یکدیگر کنیم.

ان قلت:

لازم نمی باشد که خطابات ائمه ارشاد به تمام الموضوع باشد ممکن است که در مقام تشریع موضوع را عدم العلم قرار داده است اما از آنجائیکه شک یکی از موارد عدم العلم است در مقام این بوده است که بگوید که شما در موارد شک تعبد استصحابی دارید نه اینکه موضوع تعبد استصحابی موضوعش شک است.

قلت:

بله ممکن است که اینطور باشد اما در این مورد خاص می گوئیم که به تناسب قرائن و شواهد و اینکه اصلاً حکم ظاهری متناسب به شک است این السنه ظهور در این دارد که موضوع شک است و این روایت ارشاد دارد بر اینکه موضوع تعبد استصحابی شک می باشد. بله در مورد اکرام العالم العادل در اینجا ظهور در این ندارد که موضوع وجوب اکرام عالم عادل می باشد بلکه ظهور در این دارد که اکرام عالم عادل واجب است. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۸/۲۱).

المناقشة الثانية:

اشکال دوم: اگر از اشکال اول رفع ید کنیم باز اشکال دیگری بر کلام مرحوم صدر وارد است.

تسلم می کنیم که روایات ما دو طائفه است در طائفه ای شک اخذ شده است و در طائفه ای عدم یقین به انتقاض اخذ شده است مثل دو روایتی که مرحوم صدر به عنوان شاهد برای خود آوردند. خوب اگر این طور باشد، باید بین این دو طائفه جمع عرفی کنیم یک طائفه می گوید موضوع استصحاب شک است و یک طائفه می گوید موضوع، عدم یقین است بالاخره در عالم تشریع یا موضوع شک است یا عدم یقین و احتمال نمی دهیم در مقام جعل و تشریع دو تعبد شده است. مقتضای جمع عرفی چه می باشد؟ به رفع ید از شک یعنی بگوییم مراد از شک عدم یقین است و یا به رفع ید از عدم یقین به اینکه درست است که تعبیر به عدم یقین کرده است و لکن مراد از عدم یقین، شک است. از کدام رفع ید کنیم؟ ما قائلیم که باید از عدم یقین رفع ید کنیم. چرا؟ چون استصحاب حکم ظاهری و طریقی است و وظیفه مکلف را مشخص می کند حکم الهی و شرعی نمی باشد حکم شرعی شرب را مشخص نمی کند که یا حرمت است یا اباحه و فرقی بین عالم و جاهل نمی باشد اما وظیفه من چه می باشد؟ احتیاط کنم یا احتیاط نکنم شارع می تواند سکوت کند و بگوید که بین عقلت چه می گوید و می تواند دخالت کند و اعتقاد داریم دخالت کرده است و در بعضی اوقات گفته است احتیاط کن و در بعضی اوقات گفته است که احتیاط نیاز نمی باشد. پس بیان وظیفه است. خوب تعیین وظیفه می سازد با التفات. هیچ تناسبی با غفلت ندارد که شارع مشخص کند وظیفه غافل را و لو ما بعد ملتفت می شود، باز با حکم ظاهری و تعیین وظیفه نمی سازد. این حکم ظاهری و تعیین وظیفه با التفات می سازد نه غافل.

الان که بعد از نماز ملتفت شد تعبد استصحابی مال الان است یا مال حین الصلاة است؟ حین الصلاة. خوب این غیر عرفی است که شارع تعیین وظیفه کند برای حال

غفلت و لو این وظیفه را بعد از عمل می فهمد مثلاً ده روز دیگر التفات پیدا کرد این قطعاً غیر عرفی است لذا اگر بخواهیم جمع عرفی کنیم بین این دو طائفه می گوییم مراد از عدم الیقین، شک است چرا که در مقام تبیین وظیفه است.

ان قلت:

شما گفتید که این روایاتی که ایشان آورده است ظهور دارد در این که ظن هم موضوع استصحاب است بعد الان می گوید که مراد از عدم الیقین شک است؟!!

قلت:

ما فرضاً تنزل کردیم و قبول کردیم که دو طائفه روایت داریم و الا می گوییم روایات دوم می گوید که ظن هم موضوع تعبد است. اگر قبول کردیم و تسلیم کردیم دو طائفه می باشند - که قبول نکردیم - این طور جمع می کنیم.

پس بنابراین اگر ما دو طائفه را بپذیریم - که نپذیرفتیم - می گوییم باید بین این دو طائفه جمع عرفی کنیم و مقتضای جمع عرفی این است که عدم الیقین را حمل بر شک کنیم نه این که شک را حمل بر عدم الیقین کنیم این عرفی نمی باشد.

ان قلت:

استصحاب یک اصل تأسیسی است و امضائی نمی باشد و سابقه ای در بین عرف ندارد لذا این تعبد به ید شارع است و شارع می تواند این تعبد را بکند و لو زمان تعبد با زمان التفات تفاوت دارد.

قلت:

استصحاب اصلی تأسیسی بوده است اما اصل عملی که تأسیسی نمی باشد بلکه امضائی بوده است و عرفی ندارد شارع تعبد کند در جایی که التفات به این تعبد بعداً از زمان تعبد حاصل می شود.

ان قلت:

شما می فرمایید که این که مراد از موضوع تعبد عدم یقین باشد که شامل غافل و شک تقدیری هم شود این غیر عرفی است اما می فرمایید که اینکه شک شامل ظن هم شود این عرفی است؟!!!!

قلت:

ما نمی گوئیم که اینکه شک شامل ظن شود عرفی است می گوئیم این شک ظهور در شک دارد و بس و شامل ظن نمی شود به ظهور استعمالی اما از اینکه در مقابل شک یقین به انتقاض آورده است و این شک را مغیی به یقین کرده است، می فهمیم مقصود و مراد جدی مولا این است که مراد از شک اعم از شک و ظن عرفی است و الا کماکان شک ظهور در شک دارد و به ظهوره شامل ظن نمی شود.

مثلا اگر مولا گفت: «اکرم زیدا» و زید اسم دو نفر است کلام مجمل است و بعد مولا گفته است که مراد من «زید بن عمرو» است باز کلام اول مولا تا قیامت مجمل است ولی می فهمیم که مراد از زید در کلام اول زید بن عمرو است نه اینکه این کلام دوم کلام اول را ظاهر می کند.

ان قلت:

این تعارضی که بین این دو طائفه از روایات انداختید بنا بر این است که بگوئیم که این دو طائفه در مقام بیان تمام الموضوع می باشند و این را از کجا می گوئید؟! ممکن است که هر کدام در مقام بیان جزئی از موضوع باشد لذا دیگر با هم تعارضی ندارند چرا که هر یکی دیگری را نفی نمی کند و نسبت به دیگری لسان ندارد.

قلت:

ببینید کلا علماء تعیین موضوع را از همین روایات می کنند و اگر به معارض برخورد نکنند می گویند موضوع وجوب اکرام در جای که مولا گفته است: «اکرم العالم العادل»، عالم عادل است. پس بدون معارض هر روایتی دال است به اینکه این تمام الموضوع است در مقام تعارض که می آیند جمع بین دو روایت می کنند می آیند این

ظهور را از حجیت می اندازند. مثلاً مولا گفت: «اکرم العالم العادل» و بعد گفت: «اکرم العالم». این «اکرم العالم العادل» را وقتی کنار «اکرم العالم» می گذاریم می فهمیم موضوع وجوب اکرام، عالم عادل نمی باشد.

ان قلت:

این دو مثبت هستند و با هم تعارضی ندارند.

قلت:

اگر این دو مثبت با هم تعارضی نداشته باشند پس این تعیین موضوعی که علماء از روایات می کنند وجهی ندارد چرا که اگر در روایتی آمده است مکلف از کجا معلوم موضوع مکلف یعنی بالغ است شاید ممیز باشد و اینجا مکلف آمده است چون مکلف قطعاً تمیز را دارد.

اگر این اشکال را بخواهیم باز کنیم هیچ وقت نمی توانیم تعیین موضوع کنیم و بعد هیچ وقت ما اصل عملی و استصحاب نداریم.

ان قلت:

اگر اینطور باشد پس مثبتات کجا معنا دار می شود در جایی که می گوییم این دو مثبت هستند و با هم تعارضی ندارند.

قلت:

در جایی که دو خطاب یکی مثبت و یکی نافی باشد در اینجا ما بین این دو تعارض انداخته و یکی را به دیگری قید می زنیم اما در مثبتات این کار را نمی کنیم مثلاً در جایی که مولا گفته است: «اکرم العالم» و بعد گفت: «لا تکرّم العالم الفاسق» می آییم خطاب اول را به خطاب دوم قید می زنیم اما در «اکرم العالم» و «اکرم العالم العادل» خطاب اول را به خطاب دوم قید نمی زنیم و می گوییم اکرام هر عالمی واجب است چه عادل باشد و چه فاسق باشد.

ان قلت:

عدم الیقین اعم از شک است لذا با هم تعارضی ندارند اگر بگوییم که موضوع عدم الیقین است که شامل شک هم می شود بخلاف شک که از عدم الیقین اخص است.

قلت:

اعمیت عدم العلم نسبت به شک باعث نمی شود که تناقضی نداشته باشند و اخذ کنیم به عدم الیقین چطور این دو با هم تناقض ندارند در حالیکه عدم الیقین شک تقدیری را می گیرد و شک، شک تقدیری را نمی گیرد!!

این را دقت کنید پس بنابراین در ما نحن فیه اگر جمع عرفی شود عدم الیقین بانتقاض را حمل می کنیم بر شک در بقاء. لذا می گوئیم مراد از عدم الیقین شک در بقاء است.

الجواب الثانی منه: أن علة النهی عن انتقاض الیقین بالشک، موهونیه الشک و فیها لا فرق بین الشک الفعلی و التقدیری إن لم یکن التقدیری أوهن.

جواب دوم مرحوم صدر به اشکال اثباتی مشهور این است که ایشان فرموده است سلمنا که بگوییم یک طائفه روایت بیشتر نداریم و در همه شک اخذ شده باشد و آن دو روایت را کنار بگذاریم یا بگوییم عدم الیقین ظهور رد شک دارد فرض کنیم شارع فقط فرموده است: «لا تنقض الیقین بالشک» موضوع استصحاب در روایت شک است خوب شارع چرا گفته یقین را به شک اخذ نکن؟ چرا که شک امر سستی است و یقین امر محکمی است اگر گفته است که یقین را به شک نقض نکن از باب موهونیت شک است و شک تقدیری هم موهون است حتی اهون از شک فعلی است. مثل اینکه اگر شارع گفت: لا تشر باخمر گفتیم خمر مسکر متخذ از انگور است حالا از توت فرنگی یا خرما از چیز دیگر مسکری را ساختند فهم عرفی این است که آیا فقط خمر شربش حرام است؟! خیر فلهم عرفی این است که نهی از شرب خمر به خاطر اسکار است نه به خاطر اینکه متخذ از عنب است عرف خصوصیت خمیریت را الغاء می کند.. اگر مولا

گرفته به مردم مومن اهانت نکن فهم عرفی می فهمد نکته ایمان است نه رجولیت لذا می فهمیم که به زن مومن اهانت نباید کرد.

ایشان می فرمایند خوب شارع گفته است نقض یقین به شک نکن و عرف می فهمد ک نکته این عدم النقض به خاطر موهونیت شک است و همانطور که شک فعلی موهون است شک تقدیری هم موهون است. این الغاء خصوصیت است.

بعد به نقل از تقریرات ایشان در آخر فرموده اند که اگر دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شود از اطلاق لفظی رجوع می کنیم به اطلاق عرفی یعنی می گوییم درست است که اطلاق لفظی در شک تقدیری ندارد و ظهور لفظی در شک فعلی است اما اطلاق عرفی در اینجا می باشد.

مناقشة: لهذا المورد عرفاً خصوصية و هي أن التعبد الطريقي يتناسب الشك لا الغفلة.

از اشکال قبلی مشخص می شود این جواب ایشان وارد نمی باشد به این بیان که شارع و مولا در اینجا در مقام بیان وظیفه است و این تعیین وظیفه تناسب به شک فعلی و التفات دارد و تناسب با غفلت و شک تقدیری ندارد و لو بعدا متلفت شود لذا الغاء خصوصیت نمی کنیم به مورد غفلت و می گوییم اینجا خصوصیت دارد و آن خصوصیت این است که استصحاب حکم طریقی است و حکم طریقی اسمش حکم است و لکن حکمی در کار نمی باشد بلکه یک حکمی در بیان وظیفه مکلف است، من وظیفه را نمی دانم و این اصل عملی وظیفه را بیان می کند ک این وظیفه یا احتیاط است یا ترخیص. لذا می گوییم ظهور ادله در این است که این تعبد استصحابی را کسی دارد که شکا فعلی است.

نکته:

ایشان در اینجا از اطلاق عرفی سخن گفته است در حالی که اینجا جایش نمی باشد اینجا جای الغاء خصوصیت است نه اطلاق عرفی. خوب فرق بین الغاء خصوصیت عرفی و اطلاق عرفی چیست؟

دقت کنید گاهی عنوان به مفهومه شامل این مورد نمی شود مثلاً در خطاب آمده است: «اکرم الرجل المومن»، عنوان «رجل مومن» شامل این زن نمی باشد اما عرف وقتی به عنوان نگاه می کند می گوید که رجولیت نکته ندارد و این وجوب اکرام می سازد با «ایمان» لذا از «اکرم الرجل المومن» می فهمد «وجوب اکرام مرأة مومن» را. این اصطلاحاً «الغاء خصوصیت» است یعنی در خطاب عنوانی ذکر شده است که آن عنوان به مفهومه شامل آن مورد نمی شود اما عرف آن خصوصیت مفهومی عنوان را الغاء می کند و تمام الموضوع برای وجوب اکرام «ایمان» است رجولیت نقشی ندارد. «الرجل المومن» ظهور استعمالی آن در رجل المومن است و عرف آن عنوان را الغاء می کند اما از این خطاب می فهمد اکرام انسان مومن واجب است. ظهور در اکرام انسان مومن ندارد و لکن در مراد جدی می فهمد که مقصود مولا انسان مومن است ظهور جدی در این است اما ظهور استعمالی در رجل مومن است.

اطلاق عرفی این است که عنوانی در خطاب اخذ می شود که به مفهومه این فرد را می گیرد و باطلایه این فرد را نمی گیرد مثلاً ما مائی را به ترکیب عناصر آب تولید کنیم خوب آیه شریفه می گوید: «و انزلنا من السماء ماء طهوراً» عنوان ماء به مفهومه شامل این ماء می شود اما به اطلایه شامل این ماء نمی شود چرا که ناظر به ماء نازل من السماء است و این نازل من السماء نمی باشد لذا می گوئیم ماء در آیه این ماء را به مفهومه می گیرد اما به اطلایه نمی گیرد اما عرف بین این مورد و مواردی که آیه به اطلایه شامل آن می شود فرقی و نکته ای نمی بیند لذا می گوئیم آیه اطلاق لفظی ندارد و شامل ماء نمی شود اما به اطلاق عرفی این ماء را می گیرد یعنی عرف می گوید که در حکم بین این فرد

و افراد دیگر فرقی نیست و اگر حکم شامل آن نشود فی الواقع شارع و مخاطب باید قیدی بیاورد.

لذا این جواب دوم مرحوم صدر را قبول نکردیم و اصطلاحاً به آن الغاء خصوصیت می گویند ما این الغاء خصوصیت را قبول نکردیم.

نتیجه بحث این است که در موارد شک تقدیری استصحاب نداریم و غیر مرحوم صدر ظاهراً بقیه قائل به عدم جریان استصحاب در شک تقدیری می باشند.

البته مرحوم صدر هم خودشان در عبارتی گفته اند که مشهور این را قبول نکرده اند لذا ما هم تبعیت کردیم که در شک تقدیری استصحاب نداریم. لذا وقتی من وارد نماز می شوم و حالت سابقه ام طهات و حدث باشد و از طهارت و حدث غافلم در اینجا قائلیم که استصحاب در حین الصلاة ندارد.

ثمره المسئلة فی فرعين:

در دو فرع برای این مسئله ثمره گفته اند.

دو فرع ذکر کرده اند مترتب بر این مسئله جریان و عدم جریان استصحاب در شک تقدیری و گفته اند ثمره این مسئله در این دو فرع ظاهر می شود:

الفرع الأول: فی مکلف یغفل بعد العلم بالحدث و التفت بعد الصلاة و شک فی هل أنه فی الصلاة محدث أو متطهر علی عدم القول به تجری قاعدة الفراغ و إلا فلا.

اما فرع اول: این فرع را مرحوم شیخ ذکر کرده است^۲ و مرحوم آخوند از ایشان تبعیت کرده است و آن را قبول کرده است.^۳

^۱ شنبه ۹۸/۰۸/۲۵.

^۲ فرائد الأصول ج ۳ ص ۲۵.

^۳ کفایة ص ۴۰۴.

آن فرع اول این است که شخصی محدث می شود بعد از حدث غافل می شود از حدث و طهارت در زمان غفلت نمازش را می خواند بعد از نماز التفات پیدا می کند و شک می کند که آیا در اثناء نماز محدث بود یا متطهر احتمال می دهد که بعد از آن حدث متطهر شده است حدث را که یادش است اما احتمال می دهد که بین الحدث و الصلاة متطهر شده باشد و با طهارت وارد نماز شده است خوب در این صورت لا اشکال که نسبت به اعمال آتیه استصحاب حدث را دارد چون الان یقین دارد به حدوث حدث و شک دارد در بقاء و ارتفاع آن، استصحاب می گوید هنوز هم محدثی لذا باید برای نماز عصر وضوء بگیرد اما نسبت به نماز ظهری که خوانده است آیا محکوم به صحت است یا محکوم به بطلان؟ گفته شده است که اگر ما قائل به عدم جریان استصحاب در شک تقدیری باشیم این نماز محکوم به صحت است به خاطر قاعده فراغ الان نمی داند نماز ظهری که خواند با وضوء بود یا بی وضوء بود قاعده فراغ می گوید که نمازی که خواندی درست است.^۱ اما اگر گفتیم استصحاب تقدیری جاری می شود دیگر قاعده فراغ نمی آید چرا که گفته اند قاعده فراغ مال جایی است که عمل در ظاهر محکوم به بطلان نباشد یعنی اینها می گویند از دلیل قاعده فراغ استفاده کردیم که قاعده فراغ مال جایی است که عمل ظاهراً محکوم به بطلان نباشد. لذا اگر شک دارید که وضوء دارید یا خیر قاعده فراغ جاری نمی شود و استصحاب تقدیری بقاء حدث را دارید.

در ما نحن فیه این اثر را ذکر کرده اند گفتند که اگر قائل شویم به استصحاب تقدیری دیگر قاعده فراغ جاری نمی باشد مجرای استصحاب حدث است و محکوم به بطلان می باشد اما اگر قائل به عدم جریان شویم قاعده فراغ جاری می شود و اثر آن صحت ظاهریه است و شرعاً می تواند به عنوان نماز ظهر به این نماز اکتفا کند. اما در

^۱ اینجا مجرای «لا تعاد» نمی باشد چرا که «لا تعاد» مال جایی است که بعد از نماز علم به خللی پیدا می کند در اینجا شک دارد و ضمن اینکه اگر به خلل علم هم داشت باز «لا تعاد» نمی آمد چون طهارت از مستثنیات بود. (اس هم جلس).

مورد نماز عصر این اثر نمی باشد چرا که در مورد نماز عصر من شک فعلی دارم و شک تقدیری ندارم لذا استصحاب حدث جاری است.

مناقشة:

دقت کنید ما قائلیم که نسبت به صحت و بطلان نماز قول به استصحاب تقدیری یا عدم قول به آن اثری ندارد. چرا؟ اول برویم سراغ قاعده فراغ و مقدمه ای در آن بگوییم و بعد وارد شویم در اصل مناقشه.

قاعده فراغ مال جایی است که از عمل فارغ می شویم و بعد از عمل شک می کنید که این عمل آیا تمام اجزاء را داشت یا خیر؟ آیا تمام شرائط را داشت یا نداشت؟ احتمال می دهیم که آن جزء و یا شرط را نداشت. پس بعد از عمل باید شک کنیم در صحت آن عملی که انجام دادیم اما در شرطی از شروط قاعده فراغ اختلاف شده است و آن اینکه آیا در جریان قاعده فراغ التفات نسبت به آن جزء و شرط لازم است یا خیر؟ بعضی گفته اند که این التفات شرط است و اگر بدانم غافل بودم، این قاعده نمی آید مثلاً بعد از عمل احتمال می دهیم این انگشت مانع از وصول ماء شده باشد. خوب این دو فرض دارد؟ فرض اول مال جایی است که احتمال می دهیم که التفات داشتیم به وجود انگشت در دست لذا احتمال می دهیم انگشت را تکان داده باشم و ماء به دستم واصل شده باشد در اینجا قاعده فراغ جاری است.

اما یک دفعه بعد از وضوء شک در وصول ماء می کنم اما می دانم در هنگام وضوء از وجود انگشت غافل بودم و هیچ التفاتی به وجود انگشت نداشتیم و اگر آبی به زیر انگشت رسیده است از باب اتفاق بوده است یا از باب این بوده است که بدون التفات آن را تکان دادم مطمئنم هنگام وضو نسبت به وجود انگشت غافل بودم با این وجود احتمال وصول ماء را می دهیم آیا در اینجا قاعده فراغ جاری است یا خیر؟ مشهور بین علماء متأخر، عدم جریان است قلیل من العلماء قائل به جریان می باشند ما هم تابع اکثر شدیم و گفتیم قاعده فراغ جاری نمی شود.

اما ما نحن فيه:

إن لم نقل بجريان قاعدة الفراغ: لا أثر لها لجريان إستصحاب الحدث للشك الفعلي مطلقا.

در ما نحن فيه محدث شد، بعد غافل شد، بعد نماز را خواند، بعد از نماز ملتفت شد و بعد از التفات شک می کند در هنگام نماز وضوء داشت یا خیر؟ اما مطمئن است که در هنگام نماز از مسئله حدث و طهارت غافل بوده است و اگر وضوئی هم گرفته اتفاقی بوده است چرا که استصحاب تقدیری مال جایی است که می داند حین العمل غافل بوده است در مسلک مشهور در اینجا قاعده فراغ جاری نمی شود لذا چه بگوییم استصحاب حدث تقدیری جاری می شود یا خیر، نتیجه یکی است و آن بطلان نماز است چرا که بعد از قاعده فراغ نوبت می رسد به استصحاب حتی اگر بگوییم استصحاب تقدیری جاری نمی باشد ما یک استصحاب فعلی داریم استصحاب فعلی داریم بر اینکه در حین نماز محدث بوده است و شارع الان تعبد می کند نماز خوانده شده با حدث بوده است. استصحاب تقدیری باشد یا نباشد اثری ندارد نهایتا موافق است با این استصحاب فعلی.

دقت کنید در اینجا اگر چه مستصحب زمانش گذشته است اما استصحاب الان است و اطلاق ادله این استصحاب را می گیرد. در استصحاب تقدیری زمان استصحاب و مستصحب حین الصلاة است اما در استصحاب فعلی در اینجا، زمان استصحاب فعلی است اما زمان مستصحب گذشته است.

لذا اگر قاعده فراغ را جاری ندانستیم این نماز او باطل است.

إن قلنا بجريانها: دليلها حاكم على الإستصحاب مطلقا.

اما اگر قائل به جريان قاعده فراغ شدیم.

این نماز محکوم به صحت است چه قائل به استصحاب تقدیری باشیم چه نباشیم

اگر قائل به جریان استصحاب تقدیری نشدیم در اینجا یک قاعده فراغ و یک استصحاب فعلی داریم استصحاب فعلی می گوید تو در هنگام نماز وضوء نداشتی و قاعده فراغ می گوید نماز تو با وضوء بود در قاعده فراغ می آید که قاعده فراغ بر استصحاب فعلی حاکم است. چرا؟ چون که در تمام روایاتی که در مورد قاعده فراغ آمده است مال جایی است که استصحاب بر خلاف جاری بوده است. لذا دلیل قاعده فراغ حاکم است بر دلیل استصحاب. پس دقت کنید ما دو دلیل داریم: یک دلیل مفادش قاعده فراغ است و یکی دلیل مفادش قاعده استصحاب است و دلیل قاعده فراغ حاکم بر دلیل استصحاب است.

اما اگر استصحاب تقدیری را قائل شویم باز به همان بیان در استصحاب فعلی می گوییم، دلیل قاعده فراغ مقدم است بر دلیل استصحاب تقدیری.

جمع بندی:

اگر قاعده فراغ را جاری ندانیم این نماز محکوم به بطلان است و فرقی نمی باشد در جریان استصحاب تقدیری و عدم جریان آن.

اما اگر قاعده فراغ را جاری بدانیم نماز صحیح است چه قائل به استصحاب تقدیری باشیم یا خیر.

ان قلت:

پس چرا اگر من در حین العمل شک کردم که آیا وضوء دارم یا خیر و استصحاب حدث دارم در اینجا قاعده فراغ نمی آید و استصحاب حدث مقدم می شود بر قاعده فراغ؟ چرا فرق می گذارید بین استصحاب تقدیری حین العمل و استصحاب فعلی حین العمل و در استصحاب تقدیری حین العمل می گوید قاعده فراغ جاری است و در استصحاب فعلی حین العمل می فرماید قاعده فراغ جاری نمی باشد؟

قلت:

سر این فرق این است که شرط قاعده فراغ این است که باید شک در بعد العمل حادث شود اگر شک ما حین العمل دلیل قاعده فراغ آنجا را نمی گیرد. اصلاً این اسم را فقهاء برای قاعده فراغ گذاشته اند و این تسمیه به لحاظ زمان شک بوده است یعنی از آنجا که شرط جریان قاعده فراغ این است که شک شما در صحت عمل باید بعد از فراغ از عمل باشد اسم این قاعده را «قاعده فراغ» گذاشته اند و در استصحاب تقدیری شک بعد از عمل است شک حین العمل موجود نبوده است چرا که فرضاً غافل بوده است اگر می گوئیم شک، گفتیم مثل اسب آبی و آدم برفی و آدم آهنی که اینها از مصادیق اسب و آدم نمی باشند. شک تقدیری هم از مصادیق شک نمی باشد فقهاء بر آن اسم گذاشته اند. اما در استصحاب فعلی حین العمل^۱، شک در حین العمل است.

لذا در فرع اول چه قائل به جریان شویم و چه قائل به جریان نشویم، این اختلاف اثری ندارد.

الفرع الثانی: إذا شک فی المحدثیة بعد الیقین بها ثم غفل عنها ثم دخل فی الصلاة ثم شک فیها فعلى القول بجریانه بطلت الصلاة و إلا صحت لقاعدة الفراغ.

فرع دوم همان فرع اول است با کمی دستکاری و آن این است که اگر شخصی محدث شد و بعد شک کرد که آیا بعد از حدث وضوء گرفت یا خیر؟ بعد از شک غافل شد و بعد از غفلت نماز خواند خوب در ما نحن فیه بعد از اینکه نمازش تمام شد ملتفت شد و دوباره شک کرد که آیا حین الصلاة وضوء داشت یا خیر؟ پس اول محدث شد و بعد شک کرد شک کرده که آیا بعد از حدث وضوء گرفت یا خیر بعد از شک، از طهارت و حدث غافل شد و در حین غفلت نماز خواند و در حین نماز غافل بود یعنی شک او شک تقدیری بود بعد از نماز ملتفت شد و شک کرد که آیا حین الصلاة متطهر بود یا حادث.

^۱ مراد استصحاب فعلی است که زمان شک و مستصحاب حین العمل است نه استصحاب فعلی که در ما نحن فیه و در فرع گفته

گفته شده است که این فرع ثمره آن نزاع است به این صورت که اگر گفتیم استصحاب تقدیری جاری است این نماز محکوم به بطلان است و اگر گفتیم استصحاب تقدیری جاری نمی باشد این نماز محکوم به صحت است. چرا که اگر گفتیم استصحاب جاری است این شخص قاعده فراغ دیگر ندارد و اگر گفتیم استصحاب تقدیری جاری نمی باشد محکوم به صحت است چرا که استصحاب تقدیری نداشته است لذا قاعده فراغ جاری است و محکوم به صحت می شود. بله این شخص قبل از عمل و ورود به صلاة استصحاب داشت اما نماز نخواند و غافل شد و وارد نماز شد و بعد از نماز شک کرد که آیا حین العمل محدث بود یا متطهر بود. علی القول بجریان الاستصحاب گفته اند این نماز محکوم به بطلان است و علی القول بعدم جریان محکوم به صحت است. آیا این ثمره درست است یا خیر؟

مناقشة: لا تصح الصلاة لعلتين: الغفلة حين العمل و أن شكك بعد العمل، شكك الماضي قبل العمل ليس شككاً جديداً فلا يشمل دليل القاعدة هذا الشك.

ما قائلیم این نماز در هر صورت صحیح نمی باشد؛ چه قائل به استصحاب تقدیری شویم و چه قائل به عدم جریان استصحاب تقدیری شویم، این نماز محکوم به بطلان است در ما نحن فيه قاعده فراغ به دو نکته جاری نمی شود:

نکته اول: چرا که حین العمل غافل بود و گفتیم نظر مشهور و ما که تابع مشهور شدیم این است که قاعده فراغ در جایی می آید که احتمال التفات می داده است و یقین به غفلت نداشته باشد و در اینجا فرض کردیم که شخص حین العمل غافل بوده است چرا که شک تقدیری داشته است و مورد شک تقدیری شخص غافل است.

و نکته دوم: اینکه حتی اگر بگوییم در موارد غفلت قاعده جاری است باز این قاعده در ما نحن فيه جاری نمی باشد چرا که درست است که بعد از نماز شک کرد که

آیا حین الصلاة متطهر بود یا محدث، اما این شک بعد از عملش عرفاً همان شک قبل از عمل است چرا که قبل از ورود به نماز این شک برای او حاصل شد که محدث بود یا خیر؟ پس عرفاً این شک بعد از عمل همان شک قبل از عمل است لذا قاعده فراغ جاری نمی باشد. بحث ما در جایی است که این شک بعد از نماز او، شک در همان حدث قبل از نماز است نه حدث دیگری. باید در اینجا یک التفاتی بین دو غفلت حادث شده باشد اینطور نباشد که از اول غافل بوده است باید التفاتی بین این دو غفلت برای او فرض کنیم و الا خروج از مسئله می شود. صبح که محدث بود که احتمال می دهد همان حدث صبح باقی باشد استصحاب می کند بقاء آن حدث صبح را.

این شخص صبح محدث بود و ساعت ده استصحاب کرد ساعت دوازده می خواهد نماز بخواند و بعد از نماز شک می کند که بین این ساعت ده تا دوازده آیا وضوئی گرفته است یا خیر احتمال می دهد بین این دو ساعت متطهر شده باشد اولاً اینجا یک استصحاب بیشتر ندارد چرا که مهم نمی باشد که این طهارت ساعت نه بوده است یا یازده در ساعت ده این شک برای او حادث می شود که شاید این حدث ساعت ۷ باقی است چون احتمال وضوء ساعت نه را می دهد خوب دقت کنید الان که بعد از نماز شک می کند احتمال می دهد ساعت نه وضوء گرفته و احتمال هم می دهد ساعت یازده وضوء گرفته اما حدثی که در آن شک می کند همان حدث ساعت هفت بوده است یک استصحاب بیشتر ندارد و این داخل بحث است چرا که شک در حدث او یکی است فرقی نمی کند که منشأ شک در رفع حدث به طهارت ساعت نه باشد یا یازده اما حدث یکی بیشتر نمی باشد.

اما اگر ساعت یازده محدث شده است و بعد از حدث غافل بوده است و الان احتمال می دهد ساعت یازده تا دوازده وضوء گرفته است این خارج از بحث است.

لذا الان شکش در حدث همان شک سابق است و شک جدید نمی باشد عرفاً لذا دلیل قاعده فراغ شامل این فرد نمی شود.

ان قلت:

شما گفتید که تطبیقات عرفی مرجع و مهم نمی باشد و لو عرفاً شک بعد از نماز او در بقاء حدث، همان شک قبل از عمل است اما حقیقتاً و بالدقة العقلية این شک بعد از نماز، شک جدیدی است نه شک اول چرا در اینجا رفتید سراغ تطبیقی عرفی؟ من ساعت ده شک کردم که آن حدث ساعت هفت باقی است یا خیر بعد ساعت ده که شک کردم بعد از شک غافل شدم ساعت دوازده در حالت غفلت نماز خواندم بعد از اتمام نماز شک کردم که حین الصلاة محدث بودم یا متطهر؟ شما گفتید که شک بعد از نماز به نظر عرفی همان شک سابق است و در قاعده فراغ حتما شرطش این است که شک بعد از عمل حادث شود چون این عرفیاً شک سابق است اینجا عرفیاً قاعده فراغ جاری نمی باشد. این به یک تطبیق عرفی است اما به دقت عقلی این شک جدید است و همان شک نمی باشد. چطور به این تطبیق عرفی اخذ می کنید با اینکه گفتیم به تطبیقات عرفی اخذ نمی شود.

قلت:

تطبیق عرفی در یکجا به آن اخذ می شود و آن در جایی که این تطبیق عرفی در استظهار اثر بگذارد یعنی در اینجا می گوئیم دلیل قاعده فراغ این را نمی گیرد و لو این شک به دقت دو تاست اما این ذهنیت عرف در اطلاق گیری ما نقش می گذارد و وقتی سراغ دلیل قاعده فراغ می رویم عرف می بیند که این دلیل این شک را نمی گیرد و شکی را می گیرد که در آن هیچ حالت سابقه ای نبوده است. در اینجا اگر اخذ به تطبیق می شود به خاطر این که در اطلاق و استظهار ما نقش می گذارد.

خوب در اینجا این قاعده فراغ جاری نمی باشد می رویم سراغ اصل عملی خوب این شخص بعد از نماز که شک فعلی دارد که حین الصلاة وضوء داشت یا خیر استصحاب فعلی بقاء حدث را تا حین نماز دارد به مقتضای این استصحاب نماز او باطل است. خوب اگر استصحاب تقدیری را قائل شدیم باز فرقی نمی کند چرا که گفتیم دائماً در این موارد با این استصحاب فعلی یکی است اگر قائل شدیم به استصحاب تقدیری این شخص دو استصحاب دارد یک استصحاب تقدیری حین العمل و یک

استصحاب فعلی بعد از عمل دارد اما اگر قائل به عدم جریان شویم یک استصحاب فعلی فقط دارد.

لذا چه قائل به جریان شویم، و چه قائل به عدم جریان شویم این عمل محکوم به بطلان است چرا که قاعده فراغ به دو نکته غفلت و یکی هم به نکته اینکه این شک او عرفاً شک بعد از فراغ نمی باشد شک قبل از عمل است لذا نوبت به استصحاب فعلی یا استصحاب فعلی و تقدیری می رسد که هر دو به بطلان حکم می کنند. لذا وجهی برای صحت این نماز نمی باشد.

لذا این فرع دوم را هم که به عنوان ثمره ذکر کرده اند، قبول نکردیم.

@مرحوم صدر در فرع دوم اشکال دیگری دارد:

اشکال دیگر مرحوم صدر این سات که اصلاً این فرع دوم از موارد شک تقدیری نمی باشد بلکه در حین العمل شک فعلی دارد. این مورد اصلاً مثال شک تقدیری نمی باشد چرا که قبل از عمل ساعت ده شک فعلی داشت بر حدث و عدم طهارت و وقتی دچار غفلت می شود شک از بین نمی برد و در حال غفلت من التفاتی به آن شک نداریم مراد از شک تقدیری یعنی شکی نه در سقع ذهن موجود است و نه در ظاهر &&& یعنی اصلاً شکی نباشد. مثلاً شما در جیبتان قلم دارید و پول دارید اما الان غافل می باشید اما آیا ما فی الجیب دیگر موجود نمی باشید چه متلفت باشید چه نباشید در جیب شما آن شیء است ایشان قائل است علم و شک همین که حادث شد در افق نفس می ماند و لکن گاهی اوقات به « التفات داریم و گاهی نداریم مثلاً می گوئیم زید می داند که عمرو عادل است یا خیر می گوئیم بله با این که زید خواب خواب است و اصلاً التفات ندارد و نسبت به علم و شک خود التفاتی ندارد. ایشان می گوید که این مثال شک تقدیری نمی باشد این شخص در حین الصلاة شک فعلی دارد و استصحاب هم دارد بحوث ج ۵ ص ۱۱۱.

مناقشة:

با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم و دو اشکال داریم:

اشکال اول:

گویا ذهنیت ایشان بر اساس ذهنیت علماء قدیم می باشد که ما قوه ای به نام حافظه داریم که تمام معلومات در آنجا ذخیره می شود در قدیم تصور علماء این بود که ذهن ما مثل این بایگانی ها بود و مشخصات در این بایگانی بود و عکس ذهن را از پوشه در می آورد و نگاه می کنید اینطور نبود که عکس محو شود عکس زید در چوشه است و هر زمان خواستید می رفتید سراغ پوشه و عکس را برمی داشتید و نگاه می کردید در ذهنیت علماء قدیم ذهن اینطور بود و این علوم و صور بایگانی می شود ذهن نگاه می کرد و التفات پیدا می کرد اما در علم جدید ذهن ما مثل این مانیتور بود اینطور نمی باشد که بعد از خاموش شدن مانیترو این صحنه ها در کامپیوتر و نرم افزار موجود باشد خیر تصویری نمی باشد ذهن ما مثل لپ تاپ است که کدهایی است که مانیتور این کدها را تبدیل به تصویر می کند.

حجمی که می گیرد مال کدهایی است که به او داده اند و این مسلم است که در کامپیوتر تصویری نمی باشد اینطور نمی باشد که شک ما و عمل مخزون شود و ما التفات به آن نداریم گویا ذهن را مثل بایگانی فیزیکی می دانسته اند که ما معلومات افراد را در جایی نگاه می داشتیم و واقعا علم و شکی در کار نمی باشد.

اشکال دوم:

سلمنا اینطور باشد آیا دلیل استصحاب این شک را می گیرد؟! آیا این شک فعلی مغفول عنه را می گیرد؟! آیا وقتی گفته می شود لا تنقض الیقین بالشک با توجه به اینکه در مقام بیان حکم ظاهری است اصلا شک فعلی مغفول عنه را می گیرد. می خواهد وظیفه عملی مکلف را بگوید در اینجا مسلم است اطلاقی در آن نمی باشد که این شک فعلی مغفول عنه را بگیرد. ولو این شک فعلی باشد و در اعمال ذهن و نفس موجود باشد و فقط ما التفات نداشته باشیم دلیل نمی گیرد این را و فقط شک فعلی ملتفت الیه

را می گیرد با توجه به این می خواهد بیان وظیفه کن و بیان وظیفه است نسبت به کسی که شک فعلی ملتفت الیه است البته ما انصرافی هستیم و وقتی می گوئیم اطلاق ندارید مراد ما عام است یا اجمال دارد یا انصراف دارد و اگر اجمال داشته باشد قدر متیقن آن می شود شک فعلی ملتفت الیه و این را هم به مناسبت حکم و موضوع گفتیم. &&&& اگر بگوئیم که در زمان نماز متلفت بودی یا شک بودی اگر بگویی که شک داشتی &&& این جمله با قرینه اس بدون قرینه نمی باشد از قبیل اسب آبی &&& این درست است که بگوئیم حقیقتاً می دانستی بگوئیم زید اقتداء کرد به عمرو در حالیکه می دانست که فاسق است. &&& این قضیه صادق است که وقتی اقتداء کرد می دانست فاسق است. &&&

هذا تمام الکلام فی التنبیه الاول.

ما حصل:

جمله اول که ما در موارد شک تقدیری قائل به جریان استصحاب نمی باشیم.
جمله دوم این است که این مسئله ثمره عملی بر آن مترتب نمی باشد.
جمله سوم: اگر قبل از عمل التفات داشته و بعد غافل شده است این از موارد شک تقدیری است نه از موارد شک فعلی.
این دو فرع و ثمره و حاصل فحصى است که علماء کرده اند و الا ما دیگر فحوص نکردیم.

التنبیه الثانی: فی ثبوت الحالة السابقه بغير الیقین.

گفتیم رکن اول استصحاب یقین به حوث است حال اگر حالت سابقه به یقین اصل شنود بلکه به اماره یا اصل عملی حاصل شود آیا می توانیم ما ثبت به اماره یا دلیل ار استصحاب کنیم مثلاً من ممی دانم زید در زو شنبه عادل است ی خیر ثقه ای می گوید که در روز شنبه زید عادل بود این خبر ثقه در شنبه قائم شود یا امروز فرقی نمی کند حال من شک کردم که در روز یکشنبه عادل است یا خیر؟ چرا که احتمال می دهم

در روز یکشنبه معصیتی کرد است آیا می توانم عدالت زید را تا روز یکشنبه استصحاب کنم یا خیر؟

یا من شک کردم زید در روز شنبه عادل است یاغ خیر استصحاب گفت زید در روز شنبه عادل است من می توانم عدالت زید از شنبه تا یکشنبه استصحاب کنم دقت کنید من نمی دانم زید در روز شنبه عادل است یا خیر اما مجمله یقینا عادل بود اما استصحاب می کنم عدالت زید را از روز جمع تا شنبه بعد از شنبه تا یکشنبه شک می کنم زید عادل بود یا خیر احتمال می دهد در روز شنبه معصیتی کرده باشد در اینجا بحثی نمی باشد که من استصحاب عدالت از روز جمعه تا یکشنبه را دارم چون فرض این است که عدالت او رد روز جمعه یقینی بود اما آیا می توانم این عدالت را از شنبه تا یکشنبه استصحاب کنم.

استصحاب این مورد این می باشد که ما رد مورد حالت سابقه یقین نداریم.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول در جایی اس که حالت سایقه به اماره ثابت شده باشد و در مقام دوم بحث می کنیم از جایی که حالت سابقه به استصحاب اثبات شده است.

مقدمه:

اشاره کنیم که مختار در رکن اول در استصحاب چه بود؟ ما ها رکن اولمان علم به حدوث بود که در علم به حدوث دو نکته را باید توجه کرد:

نکته اول:

علم جامع بین قطع و اطمینان است قطع و اطمینان به عدالت زید در شنبه اطمینان داشتید داخل در مقام اول است چرا که در نزد مشهور اطمینان از امارات است.

لذا اگر ما اطمینان به عدالت زید در روز شنبه داشتیم از محل بحث خارج می باشند چرا که بحث ما در جایی که رکن اول که علم به حدوث است نباشد که در اینجا اطمینان از موارد علم است.

نکته دوم:

ما ها علمی هستیم یعنی چه؟ نه قطعی و اطمینان به معنا دقیق. فرق بین علم و قطع و اطمینان چه می باشد؟ علم مراد قطع و اطمینان مصیب است اما علمی یعنی علم و اطمینان مطلقا.

اگر علم و اطمینان داشتیم به عدالت زید در روز شنبه و در واقع فاسق باشد اینجا من توهم استصحاب را دارم &&&

المقام الأول: فی ثبوت الحالة السابقة بالأمانة.

من به عدالت زید در روز شنبه یقین ندارم و لکن خبر ثقه قائل شده س تبر عدالت زید در روز شنبه و بعد شک ایجاد می شود که زید تا یکشنبه معصیتی را مرتکب شد یا یخر احتمال می دهم جناب زید بعد از روز شنبه مثلا در شب یکشنبه معصیتی را مرتکب شد هساو بعد روز یکشنبه بمی خواهم به عنوان شاهد از او استفاده کنم می تنانم استصواب کنم بقاء عدال زید ار شنبه تا یکشنبه و در مقام شهادت زاو استفاده کنم به عنوان شاهد یا به او اقتداء کنم و نمازی را بخوانم آیا این استصحاب جای است یا خیر؟

مشهور ظاهرا قائل به جریان می باشند و وجوهی را ذکر کرده اند و آن ها متعرض شویم و ببینیم ک هتاما یا بعضا تمام می باشد یا خیر؟

الوجه الاول:

این وجه اول از مرحوم آقای صدر است . در کتاب بحوث ج ۵ ص ۱۱۱ . ایشان فرموده اند که استصحاب در این فرض جاری است روز شنبه امامره دارم بر عدالت زید در روز شنبه شک دارم در بقاء این عدالت تا یکشنبه استصحاب می کنم بقاء عدالت زید را تا روز یکشنبه و در یکشنبه می توانم به او اقتداء کنم.

۱ دوشنبه ۹۸/۰۸/۲۷ .

لذا اگر زید در یکشنبه زید شا هد طلاق بوده است استصحاب کنم بقاء عدالت زید را تا روز یکشنبه می توانم به این طلاق ترتیب اثر دهم.

ایشان قائل به جریان بقاء عدالت می باشد و آثار بقاء عدالت مترتب می شد. وجه این است که ایشان قائل می باشند که رکن اول استصحاب یقین به حدوث نمی باشد خود حدوث است هر جا امری حادث شود و ما بعد شک کنم در بقاء آن امر حادث شارع تعبد کرد هات به بقاء آن امر حادث حال این حدوث به ما چگونه رسیده است فرقی نیم کند که به علم یا اطمینان یا اماره به ما برسد فرق نمی کند همینکه حادث به ما رسید می توانیم استصحاب کنیم و شارع برای ما استصحاب را جعل کرده است. پس هر جا حادثی باشد و این حادث به ما برسد شارع تعبد کرده است به حدوث سه.

دلیل ایشان چه می باشد؟ قبلاً دلیل ایشان را گفتم الان هم اشاره می کنم. این را از صحیح عبد الله بن سنان استفاده کرده است که در آنجا آمده ست که شخصی بوده است که لباس را به ذمی عاریه داده است و بعد از پس گرفتن شک کرد که در نزد این ذمی نجس شده است یا خیر؟ امام فرمود نمی خواهی اعتنا کنی دلیل امام فرموده است؟ انک اعتره و هو طاهر فرمود انک اعتره اياه و انت متیقن یا عالم بطهارته بلکه فرموده لانک اعتره اياه و هو طاهر و الان هم بناء را بر طهار بگذار لذا رکن اول حدوث است نه یقین به حدوث. همینکه سابقاً طاهر بوده و الان شک در طهارت داری تو استصحاب داری بعد مرحوم صدر فرمودند که روایاتی که در آن یقین آمده ست لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک از روایاتی که یقین اخذ شده است که موضوع استصحاب یقین به حدوث است و از روایت عبد الله بن سنان می فهمیم موضوع خود حدوث است پس از یک روایت می فهمیم که موضوع یقین است لانک کنت علی یقین من طهارتک و از روایت می فهمیم که موضوع خود حدوث است لانک اعتره و اياه و هو طاهر. جمع عرفی چه می شود؟ می گویم یقین در آن روایت به نحو طریقت اخذ شده است و امر متعارفی است که یقین و علم به نحو طریقی اخذ شود.

پس وقتی جمع کردیم بین این دو روایت یقین را بر یقین طریقی حمل می کنیم لانک علی یقین من وضوئک و لانک اعتره اياه و هو طاهر. وقتی حمل بر طریقت شد موضوع حدوث می شود و موضوع آن حادث می شود و شک در بقاء که کنیم شارع تعبد دارد به استصحاب و این حادث به هر طریق که حادث شود که یکی از این طرق اماره است یکی اطمینان است.

اشکالی کرده بودیم بر فرمایش ایشان و بر آن اشکال بقای می باشیم و اشکال بر جمع عرفی است در فانک اعتره اياه و هو طاهر در این تصرف می کنیم از علم تعبیر به واقع شود این عرفی است به این معنا که وقتی علم داریم به عدالت زید تعبیر شود که زید که عالم است و نکته دوم این است که در مقام بیان حکم ظاهری است و حکم ظاهری تناسبی را بعالم واقع ندارد و با عالم ذهن دارد لذا یقین در روایات را حمل کردیم بر طریق موضوعی خصوصا در بعضی روایا تعبیر شده است لیس ینبغی ان تنقض الیقین و این عدم انبغاء به اعتبار یقین است نه آن خارج و واقع این کار درستی نمی باشد که از یقینش دست بردارد لذا در جمع عرفی دو راه است و برهانی هم ندارد و فقط یک استظهار و جمع و فهم عرفی است که در یقین تصرف کنیم یا در لانک اعتره اياه و هو طاهر. ممکن است در هیچ یک تصرف کنیم و کلام برای ما مجمل باشد. خصوصا در اک&&& در تعذیری باید احداقل بگیری و در ناحیه تنجیزی باید حداکثر را بگیری و استصحاب هم تعذیری است و هم تنجیزی است لذا ما در جمع عرفی با ایشان مخالفت کردیم و این لانک اعتره اياه و هو طاهر تصرف می کنیم چرا که عرفی است که از علم تعبیر به واقع شود و تناسب حکم ظاهری با عالم ذهن است نه با عالم واقع و ضمن اینکه در بعضی دیگر از روایات آمده است لیس ینبغی که این تناسب با یقین دارد لذا با این بیان ایشان در وجه اول مخالف می باشیم. ایشان می گویند که موضوع حدوث است و اماره را می گیرد و ما می گوئیم موضوع یقین به حدوث است لذا اماره را نمی گیرد.

البته ما می‌گوییم یقین و حدوث هر دو موضوع است چرا که گفتیم که مراد ما علم مصیب است نه غیر مصیب در غیر مصیب ما استصحاب نداریم بلکه توهم استصحاب داریم.

این وجه اول و بیان مرحوم صدر که ما آن را قبول نکردیم.

لیس ینبغی از لانک اظهر است لذا لانک را حمل بر لیس ینبغی می‌کنیم.

از بیرون می‌دانیم که دو تعبد ندارد اگر مجمل شد در مقام تعذیر باید طرف ما بیاید و اگر چه در تنجیز باید طرف ایشان برویم و در نظر ایشان بین تعذیر و تنجیز فرقی نمی‌باشد.

بله در قرینه اول آنطرفش هم عرفی است که از واقع به علم تعبیر شود ولی در قرینه دوم و سوم قرینه به نفع ماست.

این وجه اول که این وجه را موافقت نکردیم.

الوجه الثانی: این وجه دوم مال مرحوم آخوند در کفایه است ص ۴۰۴ اما این عبارت خیلی مشوش است که مقصود ایشان چه بوده است لذا این بیان به تفسیر خود ماست بلکه برداشت ما تفسیر ما از این کلام مشوش این است یا مقصود ایشان این است یا نمی‌باشد و اگر نباشد وجهی در این مسئله است و لو بیان مرحوم آخوند نباشد کلام ایشان که وحی نمی‌باشد این وجهی در مسئله اس تکه باید بررسی شود که درست است یا خیر.

مرحوم آخوند فرموده است در موارد قیام اماره استصحاب جاری است چرا؟ چون مرحوم آخوند اصلاً رکن اول را منکر است گفته است نه یقین معتب راست نه حدوث معتبر می‌ابشند هیچ کدام معتبر نمی‌ابشمشهور می‌گفتند رکن اول یقین اس تو مرحوم صدر می‌گفت حدوث رکن اول است و مرحوم آخوند گفت هیچ کدام درست نمی‌باشد همینکه شک کنید در بقاء علی تقدیر وجوده این تعبد استصحابی است مثلاً نمی‌دانیم در قدیم دیو و غول بوده است یا خیر اما اگر شک کنیم در بقاء آن استصحاب

درایم اگر موضوع اثر باشد. مثلاً زید نمی دانیم اصلاً درس خوانده در جوانی الان شک می کنیم که اجتهاد او باقی است یا خیر. اصلاً معلوم نمی باشد مجتهد بوده است یا خیر؟ شک می کنیم در بقاء اجتهاد اگر مجتهد بوده است. نمی دانیم اصلاً زید عادل بوده است یا خیر و شک می کنیم که اگر عدالت داشته است آیا این عدالت باقی است یا خیر؟

شارع نمی گوید که عادل است می گوید که اگر عادل بوده است الان تعبد می کند به بقاء عدالت آثار مربوط به خود را دارد نه اینکه می توانی پشت سر آن نماز بخوانی مثلاً شارع گفته است که اگر عادل بود الان عدالت او باقی است لذا اگر ثقه بگوید که در نجف عادل بوده است الان این استصحاب می گوید که الان هم عادل است.

لذا بنابراین مرحوم آخوند عبارتش این است شک بکنید در بقاء علی تقدیر وجود خوب شک در بقاء دو جور است که می دانید که زید موجود بود و الان یکشنبه موجود است یا خیر دلیل استصحاب این را می گیرد اما یکبار از اول نمی دانید که موجود بود و اما علی تقدیر وجود احتمال بقاء را می دهید لذا دلیل استصحاب این را هم می گیرد. &&&

۱ وجه دوم این بود که استصحاب جاری است چرا که ایشان فرمودند موضوع استصحاب شک در بقاء علی تقدیر حدوث است الان که اماره گفت زید روز شنبه عادل بود من شک دارم در عدالت زید علی تقدیر وجود عدالت زید در روز شنبه و این عدالت محرز است بالاماره. اینکه گفتیم در کلام مرحوم آخوند تشویش است به این علت بود که نمی دانیم در جریان استصحاب علی تقدیر ثبوت و حدوث مراد ایشان این است که همینکه حدوث باشد یک و شک هم باشد استصحاب جاری است که اگر این باشد بر می گردد به کلام مرحوم صدر یا خیر ایشان می گوید که حدوث هم نمی خواهد لازم نمی باشد که حدوثی باشد فقط به شک در بقاء علی تقدیر حدوث نیاز داریم همینکه شک در بقائی علی تقدیر حدوث داشته باشیم این کفایت می کند برای تعبد استصحابی

از جانب شارع. اگر فرض کردیم زید در روز شنبه عادل نبود من بالوجدان شک دارم در بقاء عدالت علی فرض وجود اگر این باشد این قول دوم غیر از قول مرحوم صدر می باشد. پس اگر در نزد ایشان ارکان استصحاب حدوث به اضافه شک باشد می شود قول مرحوم صدر و قول دومی در مسئله نمی شود اما اگر گفتیم مراد ایشان این است که موضوع فقط شک در بقاء علی تقدیر حدوث است سواء كان الحدوث محرزاً ام لا - که ظهور ذیل کلام مرحوم آخوند در این است - این قول دومی در مسئله است و با بیان مرحوم صدر فرق می کند. یعنی همینکه شک در بقاء علی فرض حدوث، داشته باشیم استصحاب داریم سواء كان حدوثاً او لا. من بالوجدان در می یابم که شک دارم علی تقدیر حدوث چرا که فعلیت شک متوقف بر حدوث نمی باشد بلکه این علی تقدیر حدوث در مشکوک اخذ شده است.

وقتی مراد این دومی شد فرق مرحوم آخوند با آقای صدر این می شود که مرحوم صدر می گوید رکن استصحاب عبارت است از «حدوث» و «شک» و ایشان می فرمایند که رکن فقط یکی است و آن هم عبارت است از «شک در بقاء علی تقدیر الحدوث». خوب اگر گفتیم استصحاب موضوعش فقط شک است یعنی علی تقدیر حدوث قید شک نمی باشد قید مشکوک و متعلق شک است، قید عدالت است الان من شاک فعلی هستم علی تقدیر حدوث و فرضاً فی علم الله عدالتی نبوده است من شاک بالفعل هستم با اینکه فی الواقع بقائی در کار نمی باشد چرا که فرضاً حدوثی در کار نمی باشد چرا که این بقاء در مرحله ذهن است نه در خارج که بگوییم که شک در بقاء معنا ندارد مثل اینکه شما اعتقاد دارید به وجود عقرب در حالیکه عقربی در خارج نمی باشد خوب با وجود اینکه عقربی در خارج نمی باشد شما اعتقاد دارید به وجود عقرب در خارج چرا که اعتقاد امری است ذهنی و عقرب خارجی ربطی به ذهن ندارد.

پس دو احتمال در کلام مرحوم آخوند است: نفس بیان مرحوم صدر و یکی هم بیانی غیر بیان مرحوم صدر. صدر کلام مرحوم آخوند با کلام مرحوم صدر می سازد و ذیل کلام ایشان با بیان دوم می سازد.

خوب الان من شک می کنم در عدالت زید در روز یکشنبه و ثقه می گوید که شنبه عادل بود و من علی تقدیر ثبوت عدالت در روز شنبه، شک می کنم در بقاء این عدالت روز شنبه، تا یکشنبه ایشان می فرمایند در اینجا ما یک تعبد استصحابی داریم.

پس در نظر مرحوم آخوند رکن استصحاب، شک در بقاء علی تقدیر حدوث است و ثمره این است که اگر در واقع حدوثی نباشد در نظر مرحوم صدر استصحابی نمی باشد اما در نظر مرحوم آخوند تعبد استصحابی می باشد.

این فرمایش مرحوم آخوند که وجه آن هم گفته شد.

مناقشة:

بر فرمایش ایشان نقدی را می خواهیم وارد کنیم.

عنایت شود استدلالی که مرحوم آخوند گفته بودند که در ادله استصحاب یقین و شک اخذ شده است و نظر به یقین دائماً مرآتی است اما نظر به شک مرآتی نمی باشد اشکالی که بر این بیان ایشان وارد است این است که اینکه نظر به یقین مرآتی است مراد از نظر مرآتی چه می باشد؟ یعنی در نظر به آینه به آینه توجه نداریم و به ما فی المرأة نظر داریم. خوب دقت کنید در اینجا خلطی شده است بین یقین مفهوم ما و مصداقاً آنیکه به منزله مرآت است مصداق یقین است اما مفهوم یقین ربطی به مصداق ندارد وقتی یقین به عدالت زید داریم وقتی توجه به این یقین می کنیم و به این یقین نگاه می کنیم فقط عدالت را می بینیم و یقین را نمی بینیم. مثلاً زید یقین به طهارت دارد وقتی به این یقین توجه می کند فقط طهارت را می بیند و یقین را نمی بیند. این مصداق یقین است که مثل مرآة است و این درست است در مصداق فرقی بین یقین و مرآة نمی باشد اما مفهوم یقین مثل دیگر مفاهیم است مثل مرآة نمی باشد مثل مفهوم حجر و شجر و انسان است مثل مفهوم شک است و فرقی ندارد در مصداق یقین است که خود یقین را نمی بینیم و متعلق و ما فی الیقین را می بینیم. مرآة که این خصوصیت را دارد این خصوصیت مال مصداق مرآة است نه مفهوم مرآة و الا مفهوم مرآة با مفاهیم دیگر فرق نمی کند. مفهوم

مرآة مثل مفهوم انسان، مثل مفهوم حجر، مثل مفهوم شک است هیچ فرقی نمی کند. آنی که فرق می کند مصداق مرآة با مصداق انسان دو جور است به مصداق مرآة که نگاه می کنید ما فی المرأة را می بینید اما به مصداق انسان که نگاه می کنید انسان را می بینید نه ما فی الانسان در انسان چیزی نمی باشد که او را ببینید. و آنیکه در دلیل استصحاب اخذ شده است مفهوم یقین و شک است نه مصداق آنها لذا فرقی بین این مفاهیم با مفاهیم دیگر نمی باشد اگر مفهوم ناظر به مصداق است، این مفهوم یقین هم ناظر به مصداق است هیچ فرقی بین مفهوم نمی باشد آن تفاوت بین یقین با سایر اشیاء در مصداق یقین است یقینی که در نفس من و نفس زید است شما وقتی به یقینتان نگاه می کنید فقط متیقن و متعلق که نجاست و طهارت است را می بینید و اما در مفهوم فرقی بین مفهوم یقین و شک نمی باشد. کما اینکه تفاوت مرآة با سایر اشیاء در مصداق مرآة است نه در مفهوم مرآة. لذا اینکه ما به یقین نگاه مرآتی داریم این نگاه در مصادیق یقین است نه در مفهوم یقین.

ان قلت:

اگر آخوند این طور بگویند که یقین خصوصیتی دارد که دیگر مفاهیم ندارند و آن اینکه مفهوم یقین مصداقی دارد که مصداق این یقین دائما متعلقی دارد بخلاف مصادیق دیگر مفاهیم که دیگر متعلقی ندارند لذا از این جهت مفهوم یقین با مفهوم حجر و حجر فرق دارد. مفهوم حجر مصداقی دارد اما مصداقش متعلق ندارد اما در عالم خارج هر مصداقی که از یقین پیدا شود حتما متعلقی دارد نمی توانید بگویید که من فقط یقین دارم بلکه این یقین شما که مصداق مفهوم یقین است دائما تعلق گرفته است به یک چیزی مثلا طهارت و نجاست و عدالت اگر مراد مرحوم آخوند این باشد که وقتی مفهوم یقین را بکار می بریم این را مرآة قرار می دهیم برای متعلق مصداق نه اینکه ناظر به مصداق باشد همه مفاهمی ناظر به مصداق خودشان می باشند وقتی می گوئیم اذا تیقنت بالعدالة نظر داریم به خود عدالت نه مصداق این مفهوم که مصداق این مفهوم یقین بالعدالة می باشد. در اینجا شارع فرموده است: لا تنقض الیقین بالحدوث بالشک بالبقاء

در یقین به حدوث ما سه چیز داریم: یکی مفهوم یقین است که در دلیل اخذ شده است یکی مصداق یقین است که در خارج موجود است و یکی متعلق مصداق است که آن متعلق در مثال ما حدوث است اگر مراد ایشان این باشد که مرآة برای آن حدوث است اگر ای مراد باشد.

قلت:

این اشکال وارد می شود که خوب موضوع استصحاب می شود خود حدوث اگر مرآة به حدوث است مرآة برای متعلق المصداق است و در واقع متعلق المصداق است که موضوع است، موضوع می شود حدوث که این می شود همان کلام مرحوم صدر است. مصداق یقین می شود یقین در نفس ما و متعلق مصداق یقین دو فرد دارد: یک متعلق بالذات که آن می شود مفهوم یا عنوان عدالت که در نفس است یکی متعلق و متیقن بالعرض داریم که عدالت خارجی است بعد مراد ایشان این می شود آن عنوان یقین در کلام عنوانی است برای متعلق بالعرض مرآتی است برای متعلق بالعرض. بعد متعلق بالعرض می شود حدوث خارجی. پس بنابراین در کلام مرحوم آخوند عنایت شود که اگر مراد ایشان این است که یقین مثل مرآة است مصداق یقین مثل مرآة است نه مفهوم یقین و در دلیل مفهوم یقین اخذ شده است نه مصداق.

اگر مراد است که مرآة است برای متعلق مصداق یقین این هم می شود کلام مرحوم صدر که کلام ایشان این بود که موضوع استصحاب مرکب از دو چیز است: حدوث و شک در بقاء و هر دو را باید احراز کنم.

@مراد از تنقض یقین یعنی مفهوم یقین و مشهور می گویند که مراد مفهوم است و ما موافق نمی باشیم و می گوییم عنوان یقین. در دلیل عنوان و مفهوم یقین اخذ شده است که تارة مشار الیه آن مصداق یا معناست &&& یا چیز سومی که ما به آن محکی گفته ایم.

مراد از حدوث وجود است حدوث می گوییم در مقابل بقاء که در مقابل آن است.

نکته:

نقضی بر مرحوم صدر وارد اذست که بر بیان آخوند وارد نمی باشد یعنی این امتیاز را کلام مرحوم آخوند دارد. آن نقض این است که من اگر احتمال حدوث را دادم احتمال دادم زید در روز شنبه عادل باشد و امام نسبت به حدوث یقین و ماره ای در کار نمی باشد نه یقین به عدال زید در روز شنبه داریم و نه اماره دارم و فی الواقع زید در شبه عادل بود بعد نسبت به عدالت او در روز یکشنبه شک دارم آیا آن عدالت احتمالی باقی است یا خیر؟ روی مبنای مرحوم آقای صدر این استصحاب باید جاری باشد چرا که موضوع استصحاب دو چیز بود؟ یکی حدوث که فرضا است و یکی شک در بقاء که هست در حالی که در اینجا استصحاب اگر جاری باشد یعنی بر من منجز و معذر اذست در حالی که به من واصل نشده است &&& لازمه فرمایش صدر این است که این استصحاب در حق من فعلی شود بدون حصول موضوع. استصحاب کی فعلی می شود؟ که من موضوع را احراز کنم. در حکم واقعی در فعلیت احراز لازم نمی باشد در نزد مشهور احتمال کافی اتس و در نزد ما احتمال هم نیاز نمی باشد شارع گفته است که خمر حرام است و در نظر مشهور همینکه احتمال خمیریت را دادید حرمت آن فعلی است و در نزد ما اگر جاهل مرکب و غافل هم باشید و احتمال نباشد این حرمت فعلی اس. اما در احکام ظاهری وصول شرط فعلیت است. &&& و لو زید فی علم الله از اوثق الثقات است قول زید بر من حجت نمی باشد لذا زید گفت این ماء نجس است و من به وثاقت او شک داریم و این قول بر من حجت نمی باشد و رجوع می کنم به اصل طهارت و اصل علمی در اینجا و لو حرمت فعلی است ولی منجز نمی باشد حجیت کلام زید در حق من فعلی نمی باشد چرا که وثاقت آن نسبت به من وصال نشد.

&& و شک کردم در بقاء روی فرمایش شما باید این استصحابا بفقهی باشد این استصحاب که به من واصل نشده است بطور می شئد یک حکم ظاهری و منجز و معذر در حق من فعلی باشد در حالی که به من واصل نشده است.

این اشکال در فرمایش ایشان این نقض وارد نمی باشد چرا که ایشان استصحاب را می گویند جاری است و واصل شده است چرا که موضوع شک است و موضوع مرکب نمی باشد و شک در بقاء به من واصل شده است. با احتمال وجود شک در بقاء تصویر می شود.

مثلا سوال می کنم که آیا زید در دیروز مجتهد بود یا خیر؟ می گویم نمی دانم اما می توانم شک کنم در اینکه اگر دیروز مجتهد بود آیا این اجتهاد تا الان باقی است یا خیر؟ &&&&

^۱وجه سوم:

شاید این وجه سوم شایع ترین وجوه باشد و آن اینکه در جایی که حالت سابقه به خبر ثقه ثابت شود، هر دو رکن استصحاب تمام است رکن اول که یقین به حالت سابقه نمی باشد بلکه حجت بر حالت سابقه است، موجود است چرا که فرضا خبر ثقه قائم شده است بر حدوث و یقینی که در روایت آمده است، یکی از افراد رکن که حجت است، می باشد و رکن دوم شک در بقاء است که باز موجود است. در ما نحن فیه هم حجت داریم که خبر ثقه است و هم شک در بقاء که رکن دوم باشد.

دلیل اینها چه بود؟ دلیل اینها این بود که وقتی مولا می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» یقین بما هو یقین اخذ نشده است و یقین بما هو طریق اخذ شده است یعنی مراد جدی مولا این است: «لا تنقض الحجة بالحدوث، بالشک فی البقاء».

این بیان دیروز.

در ادامه بحث بعضی از دوستان پرسیدند فرق این بیان با الغاء خصوصیت چه می باشد؟ دقت کنید وقتی می گوئیم: «اکرم الرجل المومن» عرف خصوصیت رجولیت را الغاء می کند و می فهمد که موضوع وجوب اکرام، «انسان مومن» است نه رجل مومن. فرق در اینجا با الغاء خصوصیت چه می باشد؟ در الغاء خصوصیت در مراد

^۱ چهارشنبه ۹۸/۰۸/۲۹.

جدی تصرف نمی شود امام فرمودند: «اکرم الرجل المومن» می گوئیم مراد جدی مولا «الرجل المومن» است لذا می گوئیم موضوع در عالم تشریع رجل مومن نمی باشد انسان مومن می باشد لذا در الغاء خصوصیت در مراد جدی مبلغ و امام علیه السلام تصرف نمی کنیم می گوئیم مراد جدی امام از اکرم الرجل المومن، رجل مومن بود اما در عالم جعل و تشریع موضوع وجوب اکرام الرجل المومن نمی باشد، الانسان المومن است اما در ما نحن فیه در مراد جدی تصرف می شود به تناسب حکم و موضوع می گوئیم وقتی امام علیه السلام می فرمایند: «لا تنقض الیقین بالشک» مراد از یقین، یقین بما هو حجة است می گوئیم مراد جدی امام علیه السلام یعنی لا تنقض الحجة در مراد جدی متکلم تصرف می شود یقین در مراد استعمالی الیقین است اما در مراد جدی الحجة است لا تنقض الحجة بالشک. این فرق بین الغاء خصوصیت با اخذ عنوان به حیث دیگر است. در الغاء خصوصیت در مراد جدی تصرف نمی شود اما در اینجا در مراد جدی تصرف شده است. لذا در اینجا می گوئیم مراد جدی از «لا تنقض الیقین بالشک»، لا تنقض الحجة بالشک است.

اما بر گردیم به بیان سوم. آیا این بیان را می توان قبول کرد یا خیر؟

مناقشة:

بر این نظریه دو اشکال است:

اشکال اول:

چرا فرمودند یقین بما هو طریق؟ چرا که در عنوان «یقین»، حیث کاشفیت در معنا خیلی لحاظ نمی شود بر خلاف عنوان «علم» که در عنوان علم حیث کاشفیت مد نظر است اما در عنوان یقین حیثیت استحکام مد نظر است نه حیثیت کاشفیت آن و همچنین قرینه عقلی و عرفی از قبیل قرائن مناسبت حکم و موضوع در کلام نمی باشد که مراد یقین بما حجة باشد. در یقین استحکامی هم است که در دیگر امور این استحکام نمی باشد که عنوان یقین این را می رساند لذا در بعضی روایات «لیس ینبغی» آمده است که اشاره دارد به این استحکام است. پس اینکه مراد از یقین در دلیل استصحاب، یقین بما

هو حجة است این نه معنا و مفهوم یقین این را می رساند و نه قرینه ای بر مطلب نمی باشد. ما در این مناقشه یقین را به معنای قطع گرفتیم و یقین به لحاظ مصداق با علم یکی است اما به لحاظ مفهومی تفاوت دارند. اشکال اول این است که یقین را به ما هو حجة در روایت اخذ کنیم.

اشکال دوم:

اشکال دوم این که ما قرینه بر خلاف داریم. امام علیه السلام در روایت شک را در مقابل یقین قرار داده است شک در مقابل یقین است از این قائل سوال می کنیم مراد از شک چه می باشد؟ یا می گوئید مراد عدم الیقین است یا مراد عدم الحجة است دو احتمال است.

اگر بگویند مراد از شک «عدم الیقین» است وحدت سیاق حفظ نشده است چرا که مراد از یقین که در ابتداء آمده است حجت است و مراد از طرف مقابل که شک باشد که در ذیل آمده است، عدم الیقین است نه عدم الحجة.

و اگر هم بگوئید برای وحدت سیاق از یقین، «حجت» اراده شده است و از شک عدم الحجة اراده شده یعنی مراد جدی امام علیه السلام این بوده است: «لاتنقض الحجة بعدم الحجة» این اگر مراد باشد اشکالی پیدا می شود و آن اشکال اینکه لازم می آید که همه اصول عملیه بر استصحاب مقدم شود مثلاً من نمی دانم این لباس یا ماء طاهر است یا نجس؟ حالت سابقه نجاست بوده است خوب استصحاب می گوید: «الان نجس است» از آن طرف در این ماء، قاعده طهارت است و قاعده طهارت شرعاً حجت است یعنی یکی از حجج قاعده طهارت است در این صورت استصحاب جاری نمی باشد چون حجت برای طهارت دارم و گفتیم مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض الحجة بلا حجة است و من بر طهارت الان حجت دارم و با حجت می باشم نه بلا حجة.

پس اگر مراد از شک لا حجة باشد لازم می آید تقدم تمام اصول عملیه بر اصل استصحاب.^۱

شک در قاعده طهارت اعم از شک در استصحاب است هر شکي در طهارت و نجاست چه حالت سابقه آن نجاست و طهارت باشد و چه اصلاً حالت سابقه ای نداشته باشد، یا حالت سابقه آن معلوم نباشد، شک قاعده طهارت شامل آن می شود. اما در عین حال آقایان قائلند که دلیل استصحاب حاکم بر دلیل قاعده طهارت است.

@لذا در اینجا دلیل قاعده طهارت، وارد می شود بر دلیل استصحاب اگر آنجا گفتیم که دلیل قاعده استصحاب حاکم بر دلیل قاعده طهارت است ما شک را در آنجا عدم الیقین معنا کردیم نه عدم الحجت اما اگر به لا حجت معنا کنیم دلیل قاعده طهارت وارد بر دلیل استصحاب است.

&&

حجت را به معنای حجت کاشفه بگیریم.

در احکام ظاهری کشف مهم نمی باشد تنجیز و تعذیر مهم است.

ان قلت:

مراد از حجت حجت عرفی است. و مساوق با اماره می شود و شامل اصل نمی

شود.

قلت:

بله در این صورت دیگر اشکال دوم وارد نمی شود.

ان قلت:

شک در معنای عرفی عدم الحجت نمی شود و این اشکالی است بر این ها

^۱ البته اگر مراد اینها از حجت، اصل عملی باشد اینها نگفته اند که مراد اینها اعم از اصل عملی است یا خیر اما اگر اعم باشد این اشکال بر اینها وارد است. (ک اص اس مد سه شنبه ۰۸/۰۸/۹۸).

قلت:

درست است که شک در معنای عرفی به معنای لا حجة نمی باشد اما صدر اگر به معنای حجت باشد این قرینه می شود براینکه معنای عرفی آن اراده نشده است.

&&&

اگر تعارض بدوی شد بین دلیل استصحاب و دلیل قاعده دلیل استصحاب مقدم بر دلیل قاعده است.

ان قلت:

اگر قاعده طهارت در شبهات حکمیه جاری ندانیم این مشکل دیگر نمی باشد.

قلت:

اولا این مثال ما شبهه موضوعیه است و ثانيا وجهی ندارد که در شبهات حکمیه جاری نشود.

پس اشکال اول این بود که نکته عرفی ندارد که مراد الحجت باشد.

الوجه الرابع:

وجه مدرسه میرزای نائینی است اینها قبول کرده اند که رکن اول یقین بر حالت سابقه نمی باشد حجت بر حالت سابقه است حجت در اینجا شامل اصل عملی نمی شود شامل قطع و اماره است. این قول با وجه سوم در مدعا و مختاریکی است اختلاف در اثبات است در طریق اثبات این مدعا است در وجه سوم می گفت مراد جدی از «الیقین» الحجة است یقین اخذ شده است بما هو حجت اما در قول و وجه چهارم این را مخالفت کرده اند و گفته اند در دلیل استصحاب یقین اخذ شده است به ما هو یقین و یقین موضوعیت دارد نه این که موضوع، حجت باشد.

اینها گفته اند ما دو دلیل داریم یکی دلیل بر استصحاب و یک دلیل بر حجیت خبر ثقه.

دلیل استصحاب می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» در «یقین»ی که در دلیل استصحاب آمده است، سه احتمال است:

احتمال اول: یقین طریقی مراد باشد یعنی یقین موضوعیت ندارد. این مختار مرحوم صدر است که یقین طریقی است.^۱

احتمال دوم این است که یقین در دلیل موضوعی است یعنی در موضوع استصحاب اخذ شده است. خوب یقین موضوعی بر دو قسم است: تارة یقین اخذ می شود بما هو طریق و تارة اخذ می شود بما هو صفة. و اینها گفته اند به ما هو طریق اخذ شده است.

احتمال سوم این است که یقین در دلیل اخذ شده است بما هو صفة که ظاهراً این احتمال قائل ندارد.

پس یقین در دلیل استصحاب یا طریقی است یا موضوعی طریقی یا موضوع صفتی است.

مرحوم صدر گفته اند طریقی است و مدرسه میرزا گفته است موضوعی طریقی است. مرحوم صدر گفته اند که این یقین ظهور در طریقت دارد اما اگر بنا باشد موضوعی باشد ظهور آن در موضوعی صفتی اقوی است تا موضوعی طریقی. پس ما سه احتمال داریم:

طریقی، موضوعی طریقی و موضوعی صفتی.

اگر بگوییم احتمال اول که یقین طریقی باشد، مراد است این خلاف ظاهر است چرا که هر عنوانی که در موضوع اخذ شود ظهور در موضوعیت دارد.

اما احتمال دوم و سوم آنچه با یقین تناسب دارد حیث کاشفیت است یعنی بارزترین صفت کاشفیت است لذا تناسب دارد با موضوعی طریقی نه موضوعی صفتی.

^۱ البته در نظر قول سومی ها هم یقین بما هو طریق و حجة اخذ شده است و یقین طریقی است نه موضوعی. (فقیر).

پس ادعای مدرسه میرزا است که یقین در موضوع اخذ شده است و این اخذ به نحو موضوع طریقی اخذ شده است نه به نحو صفتیت.

مطلب دوم:

می رویم سراغ دلیل اعتبار خبر ثقه اینها معتقدند در دلیل اعتبار خبر ثقه مولا و شارع خبر ثقه را علم و یقین اعتبار کرده است گفته است: «فما ادیا عنی فعنی یودیان» مثل این است که خود شما شنیده باشید، خود شما دیده باشید، خود شما یقین دارید پس در دلیل اعتبار خبر ثقه، خبر ثقه علم اعتبار شده است. لذا بین این دو دلیل را می سنجیم دلیل اول دلیل استصحاب و دلیل دوم دلیل اعتبار خبر ثقه است فهم عرفی چیست؟ فهم عرفی این است حکمی که برای یقین است برای خبر ثقه هم است. حکم شارع در مورد یقین چه می باشد؟ شارع در یقین تعبد استصحابی دارد لذا در خبر ثقه هم این تعبد را دارد. مثلاً مولا گفته است «اکرم کل عالم» که موضوع وجوب اکرام، عالم است و در خبر دوم مولا گفت: «کل مومن عالم» هر مومنی عالم است وقتی این دو روایت را کنار هم می گذاریم معلوم می شود موضوع وجوب اکرام، فقط عالم نمی باشد بلکه مومن و عالم است. در اینجا هم اینطور است دلیل استصحاب مثل اکرم کل عالم است و دلیل اعتبار خبر ثقه مثل کل مومن عالم است. مولا گفته است: «لا تنقض الیقین بالشک» و بعد در خبر دیگر فرموده است: «عمروی و ابنه ثقتان فما ادیا عنی فعنی یودیان». وقتی این دو دلیل را کنار هم می گذاریم می فهمیم موضوع استصحاب جامع بین یقین و خبر ثقه است چه خبر ثقه داشته باشم و چه یقین داشته باشم تعبد استصحابی دارم پس رکن اول می شود حجت. دلیل خبر ثقه می شود حاکم بر دلیل استصحاب.

مناقشة:

این بیان را ما قبول نکردیم یک بیانی در حکومت بالتوسعه داریم که از آن در اینجا استفاده کردیم آن برداشتی که آنها در حکومت بالتوسعه از حکومت دارند ما قبول نکردیم فرض کنیم این حکومتی که اینها می گویند درست باشد چون خللی وارد نمی کند اما باز

بیان اینها درست نمی باشد. دقت کنید دلیل اعتبار خبر ثقه بین اصولیین متأخر سیره است. برای دلالت سیره بر اعتبار خبر ثقه سه تقریب است هیچ یک از تقریبات مفید نمی باشد. تقریب اول:

ما سیره عقلائیه داریم بر حجیت خبر ثقه از آن طرف شارع در مقابل این سیره سکوت کرده است یعنی ردع نکرده است وقتی این سکوت را کنار این سیره قرار می دهیم قطع پیدا می کنیم خبر ثقه در دایره تکالیف شرعی حجت است. خوب دلیل حجیت خبر ثقه چه می شود بنا بر این تقریب؟ قطع. خوب ما کی قطع داریم به موضوعیت خبر ثقه؟! ما فقط قطع داریم به حجیت خبر ثقه ما فقط قطع داریم به حجیت فقط می دانیم که خبر ثقه معذر است و منجز اما قطع به موضوعیت خبر ثقه نداریم. وقتی این دو دلیل را کنار هم می گذاریم فقط قطع حاصل می شود نسبت به حجیت خبر ثقه نه به موضوعیت خبر ثقه.

تقریب دوم:

گفته اند ما سیره عقلاء داریم بر حجیت خبر ثقه سکوت شارع هم داریم وقتی انی دو را کنار هم بگذاریم اطمینان به حجیت خبر ثقه در نزد شارع پیدا می کنیم به جای قطع گفته اند ما اطمینان داریم. دلیل اینها بر حجیت خبر ثقه چه می شود؟ اطمینان. آنیکه من اطمینان دارم حجیت و طریقت خبر ثقه است کی اطمینان دارم به موضوعیت آن؟! فقط اطمینان من به طریقت و حجیت خبر ثقه است.

تقریب سوم:

تقریب سوم این است که ما یک سیره و یک سکوت داریم و ما از ذم این سیره به سکوت نه به قطع و نه به اطمینان به حجیت این خبر ثقه نمی رسیم فقط این سکوت ظهور دارد در حجیت خبر ثقه و ظهور خودش حجت است. وقتی به ظهور رسیدیم این ظهور در چیست؟ در منجزیت و معذیریت خبر ثقه در طریقت خبر ثقه چرا که خبر ثقه در نزد عقلاء منجز است و معذر اما ظهور در موضوعیت خبر ثقه ندارد.

پس دلیل اعتبار خبر ثقه یکی از این سه تقریب است و در هیچ یک تقریبی را نمی توانید موضوعیت^۱ را اثبات کنید. در طریق اول و دوم اصلاً حکومت بی معناست چرا که به قطع و اطمینان منتهی می شود در تقریب سوم حکومت معنا دارد چون به سکوت منتهی می شود اما ظهور در منجزیت و معذرت دارد نه بیشتر لذا اینکه ما دلیلی داریم بر اینکه شارع خبر ثقه را علم اعتبار کرده است و آن دلیل حاکم باشد همچنین چیزی درست نمی باشد ما در ناحیه دلیل استصحاب موضوعی طریقی بودن یقین را قبول کردیم اما در دلیل حجیت خبر ثقه این را قبول نکردیم و همچنین در سائر امارات مثل قول ذی الید و بینه.

لذا ما چنین چیزی نداریم که خبر ثقه علم است و اخبار حجیت خبر ثقه که گفته اند متواتر است اگر قبول کنیم - که قبول نکردیم - نداریم که خبر ثقه علم است. نه ادله را قبول کردیم و نه لسانش را. لذا عمده دلیل بر حجیت خبر ثقه سیره و سکوت است و از اینها نمی توان حکومت را استفاده کرد.

حتی اگر قبول کنیم که لسان ادله حجیت خبر ثقه این بود که شارع خبر ثقه را علم قرار داده است، باز به خاطر اینکه صفت بارز قطع کاشفیت است و ضمن اینکه ارتکاز بر حجیت آن است نه بر موضوعیت آن این ارتکاز و آن نکته باعث می شد که این دلیل ظهور در موضوعیت خبر ثقه پیدا نکند.

^۲ این وجوه در نزد ما تمام نبود لذا اگر حالت سابقه به اماره ثابت شود دیگر استصحاب نداریم باید برویم سراغ اصل دیگری غیر از استصحاب لذا اگر عدالت زید در شنبه به خبر ثقه اثبات شود و شک کنیم در بقاء عدالت نمی توانیم عدالت زید در یکشنبه را به استصحاب ثابت کنیم.

^۱ مراد از موضوعیت در اینجا این نمی باشد که در موضوع حکم اخذ شده است بلکه مراد این است که شارع اعتبار کند که هر جا که یقین موضوع است خبر ثقه هم موضوع باشد و این زمانی حاصل می شود که شارع بگوید که من این خبر را علم و یقین اعتبار کردم و ما نداریم جاییکه شارع این خبر را یقین اعتبار کرده باشد و فقط دلیل بر حجیت خبر ثقه داریم نه بر موضوعیت به این معنا که نداریم دلیلی که گفته باشد الخیر الثقه عندی علم یا من این خبر ثقه را علم اعتبار کرده ام. (ت ب ک اص اس مد ۹۸/۰۹/۰۴).

ينبغي التنبيه على أمرين:

شایسته است در ذیل این تنبیه دوم به دو امر اشاره کنیم که هر دو امر مهم است:

الأمر الأول: في عدم جريان الاستصحاب إذا قامت الأمانة على انتقاض الحالة السابقة.

ما گفتیم که اگر حالت سابقه به اماره اثبات شود این حالت سابقه ی ثابت به اماره، اثری ندارد لذا استصحاب جاری نیست اما اگر بر انتقاض حالت سابقه، اماره قائم شود اینجا اثر دارد و اثرش این است که مانع جریان استصحاب می شود. مثلاً اگر این لباس قبل از زوال طاهر بود اماره قائم شد بر اینکه عند الزوال متنجس شد بعد از زوال شک می کنم در طهارت و نجاست این لباس، شک دارم که آیا این لباس بعد از زوال طاهر است یا نجس است گفتیم استصحاب نجاست عند الزوال جاری نمی باشد. چرا که نجاست عند الزوال به اماره ثابت شد نه به یقین اما طهارت قبل از زوال را هم نمی توانم استصحاب کنم. پس قبل از زوال لباس طاهر بود و بعد اماره ای قائم شد بر تنجس لباس عند الزوال بعد در عصر شک کردم که آیا این لباس طاهر است یا نجس؟ در اینجا نمی توانم نجاست عند الزوال را استصحاب کنم چون نجاست عند الزوال به اماره ثابت شد نه یقین و ما هم از کسانی هستیم که قائلیم که موضوع تعبد استصحابی یقین به حالت سابقه است نه اماره بر حالت سابقه من که یقین به نجاست عند الزوال ندارم فقط اماره گفت عند الزوال متنجس شد لذا استصحاب نجاست ندارم اما طهارت قبل از زوال را هم نمی توانم استصحاب کنم با اینکه اینجا ارکان استصحاب تمام است یقین دارم به طهارت قبل از زوال و احتمال می دهم بقاء آن طهارت را تا عصر اینجا استصحاب طهارت قبل از زوال هم جاری نمی باشد چرا جاری نمی باشد با اینکه رکن اول و دوم استصحاب در آن موجود است؟

عند من قال بركنية الحجة على الحالة السابقة: لأن الحجة المتصلة بالشك، الأمرة القائمة على خلاف الحالة السابقة.

اما در نظر کسانی که می گویند رکن استصحاب حجت بر حالت سابقه است نه یقین بر حالت سابقه این استصحاب طهارت جاری نمی شود چرا که اینها رکن اول را حجت بر حالت سابقه می دانند نه یقین من نسبت به طهارت قبل از زوال حجت دارم که یقین باشد اما نسبت به نجاست عند الزوال هم حجت دارم در عین حال شک دارم در نجاست و طهارت این ثوب بعد الزوال در مباحث آینده خواهد آمد که رکن اول استصحاب هر حالت سابقه ای نمی باشد بلکه حالت سابقه متصل به زمان شک است. من دو حالت سابقه دارم یکی حجت بر طهارت قبل از زوال دارم که حجت من یقین است و یکی هم حجت دارم بر نجاست حین الزوال که حجت، خبر ثقه است و یک شک دارم در نجاست و طهارت بعد از زوال کدام حالت سابقه استصحاب می شود؟ در مباحث آینده می آید که از دلیل استصحاب استفاده می شود که ملاک، حالت سابقه متصل به زمان شک است. در این دو حالت سابقه کدام یکی متصل به زمان شک است؟ نجاست حین الزوال متصل به زمان شک است.

عند من قال بركنية اليقين على الحالة السابقة لا تجرى بتقريبين:

اما در نزد ما که رکن اول را حجت نمی دانیم بلکه یقین می دانیم چرا این استصحاب طهارتی که ارکان آن کامل است جاری نمی باشد؟ خوب ما یقینی هستیم نه حجتی خوب من یقین به طهارت دارم قبل از زوال اما نسبت به حال زوال شک دارم نه یقین چرا که اماره گفت نجس است نه اینکه یقین داشته باشم خوب در بعد از زوال شک دارم و یقین به طهارت هم دارم خوب ارکان تمام است دلیل ما بر عدم جریان چه می باشد؟ ما دو بیان در عدم جریان استصحاب داریم:

التقريب الأول: إنصراف الأدلة من هذا المورد التي لنا الأمانة و الأصل العملی لمن كان لا تصل يده إلى القطع و الإمارة.

بیان اول ما این است که درست است که ما یقین به حدوث و شک در بقاء را داریم اما دلیل استصحاب از چنین موردی انصراف دارد یا علی الاقل اجمال دارد؟ چرا؟ چون گفتیم دلیل استصحاب، استصحاب را که اصل عملی است ثابت می کند و اصل عملی مال جایی است که دست مکلف از علم و اماره کوتاه باشد و فرض این است در ما نحن فیه دستش از اماره کوتاه نمی باشد اماره دارد بر عدم طهارت حین الزوال آن ارتکاز عرفی یا موجب انصراف در دلیل استصحاب می شود یا علی الاقل موجب اجمال می شود که در نظر ما اول اولی است دلیل استصحاب از این مورد منصرف است موردی که یقین و شک داریم و لکن اماره هم داریم بر انتقاض حالت سابقه.

این بیان را قبول کردیم. پس دلیل استصحاب یا انصراف از این مورد دارد یا لاقل اجمال دارد و اطلاقی ندارد.

التقريب الثاني: نفس الأدلة «لكن تنفضه بيقين آخر» تدل على عدم جريانه لأن المراد من اليقين هذا اليقين الطريقي.

این بیان دوم با رفع ید از بیان اول است یعنی با قبول اینکه ادله استصحاب این مورد را می گیرند و الا در دلیل اصلاً اطلاقی ندارد که شامل این مورد شود چه با این ذیل یا بدون آن و بعد هم این بیان دوم اصلاً موضوع ندارد پس با قبول اطلاق می توانیم این اشکال دوم را بیان کنیم.

. بیان دوم ما این است که دلیل استصحاب خودش دلالت می کند که اینجا استصحاب جاری نمی باشد در بین ادله ما دلیلی داریم که می گوید: «و لكن تنفضه بيقين آخر» این عبارت انتهای حکم ظاهری را بیان می کنند. کی این اصل عملی تمام می شود؟ انتهای حکم ظاهری چه زمانی است؟ زمانی که حکم واقعی به یکی از طرق وصول به ما برسد. چرا که گفتیم هر کجا یقین در حکم ظاهری اخذ شود مراد از آن یقین، یقین بما هو طریق است یعنی یقین طریقی است و وقتی مراد از یقین در « لکن

تنقضه بیقین آخر» یقین طریقی شد، اماره قائم مقام یقین طریقی می شود. «و لکن تنقضه بیقین آخر» یعنی حجت و عنوان یقین موضوعیت ندارد بلکه آنکه موضوعیت دارد حجت بر انتقاض حالت سابقه است و من هم حجت دارم بر انتقاض حالت سابقه اماره گفت این حالت سابقه عند الزوال منقضی شد.

پس از یکی از این دو بیان استفاده می کنیم برای عدم جریان استصحاب در چنین جایی یا به بیان انصراف للإرتکاز یا به بیان دوم که خود دلیل می گوید: «تنقضه بیقین آخر» و مراد از یقین، یقین طریقی است نه موضوعی و اماره جایگزین یقین طریقی می شود.

پس طبق این بیان یک رکن دیگر هم پیدا می شود که تا الان نگفته بودیم و آن اینکه باید اماره بر انتقاض حالت سابقه نداشته باشیم.

&&&&

شرط جریان اصول عملیه عدم اماره بر خلاف است قبلاً می گفتیم که اصل موافق اماره جاری است و بعد عدول کردیم که اصلاً هیچ اصل عملی نمی آید.

پس در واقع شرطمان در استصحاب باید اماره بر انتقاض هم نداشته باشیم در ما نحن فیه اگر شک کردم این لباس بعد از زوال نجس است یا خیر نه استصحاب طهارت قبل از زوال را دارم و نه استصحاب نجاست عند الزوال را.

بله در خاتمه خواهیم گفت شرط ششمی هم دارد باید موافق با استصحاب اماره نباید داشته باشیم نمی دانم این ماء طاهر است یا خیر و حالت سابقه آن طهارت اسو ثقه گفته است طاهر است تا ثقه گفت که طاهر دیگر من استصحاب ندارم.

الامر الثانی:

تنبیه دوم این اسکه در موارد قیام اماره بر حالت سباقه استصحاب نداریم و نمی توانیم حالت سابقه را استصحاب کنیم اما ما یک استصحاب جایگزین داریم که می توانیم جایگزین استصحاب حالت سابقه کنیم مثلاً اماره گفت زید در روز شنبه عادل بود

من شک دارم در عدالت زید در روز یکشنبه چون می خواهم در روز یکشنبه به او اقتداء کنم خوب باید احراز کنم عدالت زید را و لو به استصحاب جماعتی فرموده بودند که استصحاب می کنیم عدالت زید را به اماره بر حالت سابقه. ما استصحاب عدالت را قبول نکردیم و گفتیم جاری نمی باشد اما یک استصحاب جایگزین داریم. شک من عدالت زید در روز شنبه دو فرض دارد:

فرض اول:

می دانم زید از شنبه تا یکشنبه معصیتی انجام نداده است &&& نسبت به روز شنبه یقین به عدالت زید نداشتم و فقط اماره بر عدالت او قائم شده بود چرا من در عدالت زید شک دارم چرا که عدالت او در روز شنبه بر من محرز نبود و احتمال می دهم عادل نبوده است و ثقه اشتباه کرده است. فرض اول این است که در روز شنبه عادل نبوده و الان هم عادل نباشد اما می توانم اقتداء کنم چرا که کلام ثقه یک مدلول التزامی دارد که اگر تا روز یکشنبه معصیت نکند عادل است و گفته شد ککه خبر ثقه در مدالیل مطابقی و التزامی حجت است. فرض اول این است که من می دانم تا یکشنبه معصیت نکرده است اما احتمال می دهم عادل نباشد چرا که در روز شنبه هم عادل نبوده است و ثقه اشتباه کرده است مدلول التزامی کلام ثقه ای است که زید در روز یکشنبه عادل است در اینجا اماره داریم بر عدالت زید.

فرض دوم این است که من احتمال معصیت از شب تا یکشنبه را می دهم احتمال می دهم شب یکشنبه معصیت کرده است دیگر مدلول التزامی خبر ثقه این نمی باشد یکشنبه زید عادل است در اینجا می روم سراغ استصحاب جایگزین من شک دارم که زید در شب یکشنبه معصیت کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید که معصیت که از حوادث است محدث نشد استصحاب عدم معصیت عدالت زید در روز یکشنبه را ثابت نمی کند شاید روز شنبه فاسق بوده اس و در شب یکشنبه معصیت نکرده است اما در روز یکشنبه عاصی و فاسق است اما این استصحاب یک کاری می کند و حجیت خبر ثقه را درست می کند خبر ثقه مدلول التزامی دومی دارد به نحو قضیه شرطیه قبله هم قضیه

شرطیه بود اما شرطش محرز بود. مدلول التزامی دوم این خبر این است اگر تا یکشنبه معصیت نکند یکشنبه عادل است این شرط را از کجا استفاده کردیم از استصحاب استفاده کردیم و استصحاب می گوید که معصیت نکرد و این استصحاب به درد من می خورد در حجیت این خبر در مدلول التزامی &&& مثلاً ثقه می گوید که اگر زید در روز یکشنبه عادل بود صدقه بر تو واجب است خبر ثقه مفادش قضیه شرطیه است من نمی دانم زید در روز یکشنبه عادل است یا خیر&&&پ

المقام الثانی: فی ثبوت الحالة السابقة بالاصل.

اگر حالت سابقه به اصل عملی ثابت شد نه به اماره این بر دو قسم است:

قسم اول:

آ « اصل در مرد حالت سابقه نسبت به حالت لاحق هم جاری است مثلاً صبح طاهر بود احتمال اصابت با خون رامی دهیم استصحاب می کنیم بقاء طهارت تا زوال. احتمال می دهیم در عصر با بول اصابت کرده است استصحاب می کنیم بقاء طهارت تا عصر. همان اصل نسبت به حالت سابقه و دم استصحاب داشتیم نسبت به ملاقات بول هم استصحاب داریم. احتمال ملاقات با بول در عصر و اصابت با دم در زوال. نسبت به احتمال ملاقات با دم و نسبت به احتمال ملاقات با بول یک استصحاب دیگر داریم.

صبح طاهر بود عصر نمی دانم با بول ملاقات داشته است، استصحاب می کنم طهارت صبح را تا عصر در هر دو مورد من طهارت صبح را استصحاب می کنم. هم استصحاب طهارت صبح هم نسبت به احتمال ملاقات با بول جاری می شود و هم نسبت به احتمال ملاقات با دم.

این قسم اول از محل کلام خارج ست.

قسم دوم:

اصل جاری نسبت به حالت سابقه جاری است انما نسبت به حالت لاحق جاری نمی باشد این اصل که نسبت به حالت سابق جاری اس و نسبت به لاحق جاری نمی باشد این بر دو نحو است:

نحو اول:

اصل من اصل محرز باشد مثل استصحاب که از اصول محرز است مثالش این اس که آبی اس که نمی دانم که طاهر است یا نجس است اما استصحاب طهارت را در این ماء ارم چون حالت سابقه ماء طهارت است یک لباسی دارم که این لباس نجس است بعدمی روم این لباس نجس با این ماء مشکوک می شویم و تطهیر می کنم مائی مشکوک درم که حالت سابقه آن طهارت اسو لاسی دارم که نجس اس با این ماء مشکوک می شویم و بعد از اینکه این لباس را با ماء مشکوک شستم شک می کنم این لباس نجس است یا خیر اگر ماء طاهر بوده است این لباس طاهر است و اگر ماء نجس بده ست این لباس نجس است استصحاب در ماء حکم طهارت در لباس را بار می کند دیگر نمی گذارد استصحاب نجاست در لباس جای شود استصحاب طهارت در ماء حاکم بر استصحاب نجاست د لباس است و می توانم با این لباس نماز بخوانم چرا که این طهارت و نجاست سببی و مسببی است.

یک ساعت دو ساعت گذشت و احتمال دادم که بعد از غسل به ماء مشکوک با دم ملاقات کرده باشد در اینجا در طهارت و نجاست این لباس شک می کنم استصحاب طهارت ماء دیگر نجاست این لباس را نفی نمی کند بلکه احتمال نجاست قبل از غسل را نفی می کرد. آیا این نجاست احتمالی بعد از غسل را استصحاب طهارت در ماء نفی می کند؟ خیر چرا که قطعاً ناظر به این نجاست نمی باشد چرا که غسل قبل از نجاست احتمالی بود. اینجا محل بحث است آیا من در لباس استصحاب طهارت را دارم یا خیر؟ بعضی گفته اند که بله من می توانم استصحاب طهارت در لباس را جاری کنم بگوییم این لباس رقبل از ملاقات احتمالی طاهر بود و الان هم طاهر است ملاقات احتمالی

فرضا عند الزوال بود می گویم که این لباس قبل از زوال طاهر بود و الان هم استصحاب می کنم آن طهارت قبل از زوال را.

قائلین به جریان دو تقریب د ذکر کرده اند:

تقریب اول:

استصحاب کرده اند طهارت واقعیه را گفتند من استصحاب می کنم طهارت واقعیه در ثوب قبل از زوال تا الان. ما یقین به طهارت واقعیه نداشتیم و استصحاب بر طهارت داشتیم این استصحاب جایگزین یقین موضوعی طریقی می شود من نسبت به نسبت به طهارت واقعیه قبل از زوال یقین ندارم استصحاب طهارت دارم همان استصحاب طهارت در ماء بود لذا من نسبت به طهارت واقعیه استصحاب دارم و استصحاب جایگزین قطع طریقی موضوعیه می شود. &&&

مناقشه:

مستصحب ما طهارت ماء بود نه طهارت ثوب بلکه ثوب استصحاب نجاست داشت که محکوم استصحاب طهارت ماء بود. و تعبد به بقاء طهارت ماء تعبد به طهارت ثوب نمی باشد تعبد به آثار طهارت ثوب بود. اما خود طهارت ثوب استصحاب نداشت قطع نظر از اشکال مبنائی که استصحاب جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی باشد.

درست است که طهارت واقعیه مستصحب است دائما اما نتیجه حکم ظاهری است اما پیش فرض این است که استصحاب جایگزین قطع موضوعی طریقی می شود. لذا دو اشکال داریم: اشکال مبنائی و اشکال بنائی که در مورد ثوب استصحاب طهارت نداریم.

یعنی این استصحاب طهارت ماء تکلیف نسبت به ثوب را منجز یا معذر می کند و تنها اثر عقلی دارد.

تعبد به طهارت ثوب نکرده است بلکه تعبد به طهارت ماء است.

تقریب دوم:

ما طهارت ظاهریه را استصحاب می کنیم طهارت ظاهریه از تعبد به طهارت ماء را قبل از زوال این طهارت ظاهریه را استصحاب می کنم تا بعد از زوال. طهارت ظاهریه ای که به برکت تعبد به طهارت واقعیه ماء حاصل شد. در تقریب اول مستصحب طهارت واقعیه بود و در تقریب دو طهارت ظاهریه مستصحب می باشد.

اشکال:

آن طهارت ظاهریه قطعاً از بین رفت چرا که آن طهارت ظاهریه نسبت به نجاست احتمالیه عند الزوال و بعد از غسل می گوید من حرفی ندارم. چرا که این استصحاب فقط نسبت به نجاستی که قبل از غسل حاصل شد و بعد از غسل این استصحاب آمد و گفت آن طهارت باقی است و قبل از احتمال لاحق نجاست بود اما بعد از نجاست لاحق حرفی ندارد. بله رجوع می کنیم به قاعده طهارت اما استصحاب طهارت ظاهریه و واقعیه ما نداریم.

قسم دوم این است اصل ما اصل محرز نمی باشد:

لباسی داریم نجس است این لباس را ب زید می دهم که تطهیر کند می دانیم که این زید لباس ما را با ماء شست شک می کنیم شرائط تطهیر را رعایت کرد یا خیر احتمال می دهیم در اثر غفلت شرائط تطهیر رعایت نشده است اصاله التطهیر می گوید شرائط تطهیر انجام شد و این لباس محکوم به طهارت است و می توانم با این لباس نماز بخوانم اصاله الحصه اصل غیر محرز است. استصحاب می گوید این لباس نجس است و اصاله الصحه حاکم بر استصحاب نجاست در لباس است.

بعد شک کردم که این لباسی ه شسته شده است بعد از شسته شدن با دم ملاقات کرد یا خیر؟ احتمال می دهم عند الزوال با دم ملاقات کرده باشد در اینجا آیا استصحاب طهارت جاری است یا خیر؟ نه جاری نمی باشد چرا که مستصحب یا طهارت واقعیه است یا طهارت ظاهریه. اگر نجاست واقعیه باشد که نه یقین و نه استصحاب ندارم.

اگر مراد طهارت ظاهری باشد قطعاً برداشته باشد چرا که اصاله الصحة نسبت به نجاست سابق می گوید برداشته شد اما بعد از نجاست احتمالی بعد از زوال ساکت است و کاری به آن ندارد. لذا طهارت ظاهریه هم استصحاب نمی شود. بلکه می توانم به قاعده طهارت رجوع کنم.

لذا نتیجه بحث این است که اگر حالت سابقه به اصل ثابت شد استصحاب جاری نمی باشد نه به لحاظ حکم ظاهری و نه به لحاظ حکم واقعی.

&& این احتمالی که می دهی یقین است و می شود اصل محرز &&& در تعیف مرحوم صدر اصل محرز فقط استصحاب است اما طبق تعریف دیگران قاعده فراغ و تجاوز محرز می باشد &&& مثلاً می گویند اصل محرز بر غیر محرز مقدم است با اینکه اصل غیر محرز بر محرز مقدم شد اصاله الصحة بر استصحاب مقدم شد.

&&&

جمع بندی تنبیه:

اگر حالت سابقه به غیر یقین اماره و اصل ما نسبت به حالت سابقه استصحاب نداریم بلکه احياناً استصحاب جایگزین داریم اما استصحاب حالت سابقه نداریم. در اصل محرز شبهه این است که جایگزین قطع موضوعی طریقی شود اما در غیر محرز اتفاقی است که جایگزین نمی شود.

التنبیه الثالث: الإستصحاب الکلی.

این تنبیه مفصلی است و هم مهم است و هم مباحث دقیقی دارد. گفتیم در لسان دلیل استصحاب، «تعبد به بقاء ما کان» آمده است. «ما کان» یعنی مستصحب.

مستصحب بر دو قسم است یا کلی است یا جزئی. استصحاب به لحاظ مستصحب یا کلی است یا جزئی. استصحاب جزئی با استصحاب فرد یکی است. این تقسیم تقسیمی است به لحاظ مستصحب.

برای استصحاب کلی اقسامی ذکر شده است. قبل از ورود به این اقسام مقدمه ای را ذکر می کنیم که این مقدمه مربوط می شود به وجود کلی طبیعی در خارج بعد از اینکه این مقدمه را مبسوطاً ذکر کردیم وارد می شویم در استصحاب کلی تعریفاً و اقساماً. ^۱ قبل از ورود به این اقسام و توضیح اقسام کلی مقدمه ای را که راجع به وجود طبیعی در خارج است، بیان می کنیم:

مقدمة فی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج:

حکماء موجودات^۲ را به دو قسم تقسیم کرده اند گفته اند هر موجودی یا واجب است یا ممکن. موجودات از این دو قسم خارج نمی باشد قسم سومی در کار نمی باشد. موجود واجب یک فرد و مصداق بیشتر ندارد و آن هم حق تعالی است اما موجود ممکن غیر از موجود واجب شامل همه موجودات می باشد. بعد حکماء فرموده اند هر موجود ممکن مرکب از یک ذات و یک وجود است این ترکیب تحلیلی است وقتی ذهن ما موجود را تحلیل می کند دو شیء متمایز می بیند: یک «ذات» و یکی هم «وجود آن». ذات را اصطلاحاً ماهیت یا طبیعت گفته اند. ترکیب بین این وجود و ماهیت اتحادی است نه انضمامی و ذهن ما این را به دو حیثیت متمایز تقسیم و تحلیل می کند لذا همه موجودات الا یک موجود دارای ماهیت می باشند و هر موجودی که به آن اشاره می کنید

^۱ دوشنبه ۹۸/۰۹/۰۴.

^۲ مراد از موجود موجودی است که اگر بخواهیم آن را تقسیم و تجزیه کنیم آن جزء اخیر دیگر موجود حقیقی نباشد که اگر تجزیه کنی آن را دیگر آن موجود قبلی نمی باشد و وجود حقیقی نمی باشد آن موجود حقیقی است. مثل اینکه شما اگر اجزاء اتم را تجزیه کنی و یک جزء مادی شود که اگر این را تجزیه کنی مثلاً انرژی شود دیگر این جزء می شود موجود چون انرژی دیگر ماده و وجود حقیقی نمی باشد. (ت ب ک اص اس مد هم جلس).

فردی از افراد ماهیت است. موجودی در عالم نمی باشد که فردی از افراد ماهیت نباشد بله موجود واجب الوجود فاقد ماهیت است.

پس هر موجودی ماهیت دارد. مراد از ماهیت «ما یقال فی جواب ما هو» است^۱ بعد حکماء مطلبی را گفته اند. گفته اند: موجودات بر دو قسم می باشند: ما یک موجودی داریم حقیقی و موجودی داریم به نام موجود وهمی موجود حقیقی یعنی موجودی که حقیقتا وجود دارد و موجود وهمی یعنی حقیقتا وجود ندارد و موجودیت آن وهمی است مثلا این درخت و زید را در نظر بگیرید اینها موجودات حقیقی می باشند و موجوداتی مثل این کتاب و این خانه و این قلم و این عبا و این ماشین و این قبا اینها اصطلاحات موجودات وهمی می باشند در واقع این ماشین و این قلم وجود ندارد ما فکر می کنیم یکی از موجودات عالم این خانه و این ماشین می باشند در حالیکه یکی از موجودات عالم اینها نمی باشد. اینها در واقع مجموعه ای از موجودات کنار هم است و مجموعه دیگر یک موجود نمی باشد یک امر وهمی است نه واقعی در ریاضیات هم این امر ثابت شده است. موجود یعنی ما له الوجود.

پس موجود تقسیم می شود به موجود حقیقی و وهمی.

بعد فلاسفه می گفتند اگر موجود حقیقی باشد، ماهیت آن هم حقیقی است و اگر وهمی باشد ماهیت آن هم وهمی است لذا ماهیت به دو قسم وهمی و حقیقی است. ماهیت حقیقی ماهیتی است که با وجود حقیقی متحد شده است و ماهیت موهوم متحد شده است با یک وجود موهوم. ماهیت فرش و صندلی و خانه و ماشین ماهیات موهوم است. در حکمت وقتی صحبت از ماهیت است مراد فقط ماهیت حقیقی است اما در اصول صحبت از ماهیت، صحبت از اعم از ماهیت حقیقی و موهوم است لذا در اصول که بحث از ماهیت می کنیم مرادمان اعم از ماهیت وهمی و حقیقی است. ماهیت انسان

^۱ نه «ما به الشیء هو هو».

ماهیت حقیقی است چرا که ماهیت انسان متحد با وجود حقیقی می شود و ماهیت ماشین متحد شده است با وجود موهوم.^۱

دقت کنید اینها را ما قبول داریم و فقط در امثله آن اشکال کردیم و گفتیم این امثله مخدوش است یعنی ما قائلیم که ما سه موجود حقیقی بیشتر نداریم که اجزاء اتم باشد. یعنی کبرویا این مطالب را قبول کردیم و گفتیم صغرویای اینها را قبول نکردیم.

پس ما الان وقتی در اصول صحبت از ماهیت می کنیم مرادمان اعم از ماهیت وهمی و حقیقی است.

ماهیت حقیقی یعنی ماهیتی که متحد می شود با وجود حقیقی و ماهیت وهمی ماهیتی است که وقتی با وجود متحد می شود با وجود وهمی متحد می شود.

تا اینجا با وجود و ماهیت آشنا شدیم پس هر موجودی غیر از حق تعالی یک ماهیت و یک وجود دارد سواء كان ماهیت آن وهمی باشد مثل این ماشین و سواء حقیقی باشد مثل ماهیت این انسان.

اگر ما این ماهیت را به قوه عاقله تصور و تعقل کنیم به این صورت می گویند «کلی طبیعی» هر ماهیتی را که تعقل و تصور کنید می گویند کلی طبیعی. کلی می گویند چون صورت ماهیت دائماً کلی است امکان ندارد ماهیتی داشته باشیم که صورت آن مفهوم جزئی باشد. هر ماهیتی که تعقل می شود دائماً بدون استثناء صورت آن ماهیت یک مفهوم کلی است. مفهوم تقسیم می شد به کلی و جزئی تصور ماهیت دائماً یک مفهوم کلی است. هر ماهیتی که تصور می شود آن تصور ما مفهوم کلی است لذا به آن تصور کلی می گویند چرا که تصور و صورت ماهیت دائماً کلی است و در حس و تخیل و

^۱ قدما این اتصالی که در درخت بود را در ماشین نمی دیدند لذا این اتصال را ملاک اتحاد می دیدند لذا آنهایی که این اتصال و در نتیجه آن اتحاد را داشت می گفتند موجود حقیقی و آنیکه این اتصال را نداشت می گفتند موجود وهمی. این بحث فیزیک جدید که تمام اشیاء متشکل از اتم می باشند مشکل معاد جسمانی را حل می کرد چرا که آنها می گفتند مشکل معاد جسمانی اعاده معدوم است و با این نظر دیگر آنها معدوم نمی شوند. (ت ب ک اص اس مد هم جلس).

واهمه قابل درک نمی باشد. این ماهیت واقعی است که وقتی ادراک می شود در قوه عاقله حاضر می شود که وقتی حاضر می شود کلی است.

به آن «طبیعی» می گویند چرا که صورت ذات و طبیعت است. پس «کلی طبیعی» عبارت از تصور و صورت یک ماهیت عند العقل این کلی طبیعی است. فرقی نمی کند آن ماهیت ماهیت حقیقی باشد مثل ماهیت انسان و یا ماهیت وهمی^۱ باشد مثل ماهیت قلم و کتاب.

پس ما تا اینجا با ماهیت و طبیعت و کلی طبیعی آشنا شدیم.

در اینجا یک سوالی را مطرح کرده اند علماء و آن اینکه آیا کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر؟

مرادشان از «کلی طبیعی»، صورت ماهیت است اما از این باب سوال را برده اند روی کلی طبیعی چرا که شما هر زمانی که می خواهید از ماهیت سوال کنید اول باید آن را تصور کنید و الا در حقیقت سوال این است که آیا ماهیت در خارج وجود دارد یا خیر؟ آیا کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر؟ وقتی به تعبیر دقیق بخواهیم سوال کنیم باید بگوییم آیا ماهیت در خارج موجود است یا خیر؟ کلی طبیعی نباید بگوییم. اما سوال رایج این است که آیا کلی طبیعی در خارج است یا خیر اما سوال دقیق این است که آیا ماهیت در خارج موجود است یا خیر؟ یکی از ماهیات، ماهیت انسان است آیا این ماهیت فقط در ذهن موجود می شود که به آن کلی طبیعی می گوییم یا در خارج هم موجود می شود؟ پس سوال دقیق این است که آیا ماهیت در عالم خارج موجود می شود یا خیر؟ سوال در ماهیت حقیقی این است که آیا ماهیت حقیقی، متحد می شود با وجود

^۱ ماهیت موهوم مهم است وجوب و حرمت و نجاست و طهارت همه ماهیت موهومه است. الموجود فی الطبیعة را به دو قسم تقسیم کرده اند گفته اند طبیعی و صناعی و صناعی را گفته اند وجود و ماهیت آن موهوم است ما به جای اینکه بگوییم وجود صناعی وجود و ماهیت آن وهمی است می گوییم موجود دو نوع است موجود وهمی و حقیقی و ماهیت هم به طبع به دو قسم تقسیم می شود حقیقی و موهوم.

اشکال این تقسیم به طبیعی و صناعی این است که جامعیت ندارد مثلاً طهارت و نجاست صناعی نمی باشد و طبیعی هم نمی باشد صناعی را گفته اند ما صنع انسان و الحيوان مثل کتو و خانه. (ت ب ک اص اس مد هم جلس).

حقیقی؟ و سوال در موجود وهمی این است که آیا ماهیت متحد با وجود وهمی می شود یا خیر؟ ظاهر این سوال بسیار پیچیده است و تا الان چهار جواب به این سوال داده شده است که صیغه سوال این است که آیا کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر؟ که این صیغه دقیق نمی باشد بلکه دقیق آن این است که آیا ماهیت یوجد فی الخارج ام لا؟ چهار جواب داده شده است. شاید جواب پنجم فرض ندارد لذا نگفته اند یعنی جوابها آنقدر دقیق است که دیگر نیاز به جواب دیگر نمی باشد.

جواب اول:

جواب اول از متکلمین است. اینها منکر وجود ماهیت یا وجود کلی طبیعی در خارج می باشند. گفته اند اصلاً «کلی طبیعی» در خارج موجود نمی باشد و یستحیل ان یکون فی الخارج. دائماً در خارج فرد الماهیت داریم در زید دقت کنید اینها می گویند این ماهیت انسان نمی باشد بلکه زید فرد الانسان است هیچ زمانی در خارج خود ماهیت موجود نمی باشد دائماً فردی از افراد ماهیت است که موجود می شود فرق بین فرد و ماهیت چه می باشد؟ کم کم در مباحث روشن می شود.

جواب دوم:

قولی است که مشهور حکماء داده اند که اینها گفته اند بله ماهیت در عالم خارج موجود می باشد و موجود است به عین وجود فرد یعنی وجود فرد هم وجود للفرد و هم وجود للماهیت است زید را در نظر بگیرد که موجود است و وجود زید وجود للانسان و وجود لفرد الانسان است در خارج وجود فرد عین وجود ماهیت است و وجود ماهیت عین وجود فرد است. لذا ماهیت موجود به وجود فرد است بله کثرتی که در خارج است ربطی به ماهیت ندارد ربطی به وجود دارد مثلاً ماهیت انسان موجود است به وجود عمرو و زید و ... ما به تعداد افراد انسان ماهیت داریم اما اگر دقت کنید این کثرت مال ماهیت نمی باشد بلکه متعلق به امری است که متحد با ماهیت است که وجود باشد وجود متکثر است اگر مثال دقیق بخواهیم بزنیم مثل اینکه می گوئیم آب شور است اگر دقت کنید آب شور نمی باشد اما شوری آب مال شیء مقارن آب است که نمک باشد

بله ماهیت در خارج موجود است و متکثر است اما تکثر برای ماهیت بالعرض است و کثرت حقیقتاً مال وجودات است که متحد با ماهیت است نظر رایج بین حکماء و اصولیین این نظر می باشد.^۱

اینها قائلند که معنای عام در خارج موجود است اما وجودش عین وجود فرد است.

آیا ماهیت دقیقاً مساوق با مسمی است یا خیر؟ این را وارد نمی شویم الان.

جواب سوم:

قول مرحوم ملا صدرا است که ایشان خلافاً للمتکلمین و الحکماء قول سومی را گفته است گفته اند وجود ماهیت در خارج وجود بالعرض است و وجود فرد است که بالذات است.

توضیح ذلک:

زید^۲ را در نظر بگیرد وجود زید وجود انسان است اما بالعرض و وجود فرد است حقیقتاً یعنی اگر به این موجود می گوئیم: «هذا انسان» این اسناد مجازی و بالعرض است مثل اینکه اشاره به آب کنید و بگوئید: «هذا مالح» و اگر به زید اشاره کنید و بگوئید: «هذا فرد من الانسان» این وجود بالذات است و اسناد حقیقی است مثل این که اشاره به نمک کنید و بگوئید مالح. پس وجود ماهیت، وجود کلی طبیعی وجود بالعرض ماهیت و کلی طبیعی است اما وجود بالذات فرد است. پس فرد حقیقتاً موجود است و ماهیت هم موجود است اما اسناد وجود به آن بالعرض و مجازی است مثل اسناد شوری به آب، مثل اسناد حرکت به جالس السفینه. اما در فرد اینطور نمی باشد اسناد وجود به فرد اسناد حقیقی و بالذات است پس این وجود فرد، وجود ماهیت است اما وجود بالذات

^۱ معنای عامی که وجود مستقل داشته باشد اینها قائل نبودند الا رجل همدانی که در نظر ایشان ماهیت یک معنای عام است که وجود مستقل است و اصلاً ترکیبی با وجود ندارد. (ت ب ک اص اس مد هم جلس).

^۲ تسمیه دائماً یا برای ذات و ماهیت موجود است یا برای خود موجود که مجموع ماهیت و وجود است می باشد اما برای هیچ وجود خاصی که بالوجدان هر موجودی یک وجود خاص منحاز دارد حقیقتاً تسمیه برای این وجود خاص نشده است الا وجود خاص خداوند که فقط وجود است و وجود و ماهیتی ندارد. (ت ب ک اص اس مد هم جلس).

برای فرد است و وجود بالعرض است برای ماهیت. ایشان باز تکرار را به وجود می داند و این وجود چون بالعرض است در واقع تکرار در ناحیه ماهیت می شود تکرار بالعرض چون از ناحیه وجود است. وجود بالعرض مثل اسب آبی است یعنی در واقع وجودی نمی باشد از مصداق وجود بالعرض مصداق وجود نمی باشد یعنی می شود نظیر قول متکلم و با این بیان می توان تنافی بین قول متکلم و ملاصدرا را برداشت و کلام آنها را حمل بر این معنا کرد.^۱ اما این فرق را ایشان قبول کرده است که اگر دو آب داشته باشید که یکی نمک داشته باشد و یکی نمک نداشته باشد به آب شور می توانی بگویی شور است و این استناد بالعرض است اما همین شوری بالعرض را نمی توانی به آبی که در آن نمک نمی باشد اسناد داد. این تفاوت را در عالم واقع دارد.

در نظر متکلم اسناد وجود به ماهیت مثل اسناد شوری است به ماء غیر شور اما در نظر مرحوم ملاصدرا مثل اسناد شوری به ماء شور است. این فارق بین کلام متکلم و کلام مرحوم ملا صدرا است یعنی در خارج تفاوت ندارند فقط این کلام مرحوم صدرا و این تفاوت تأثیری در خارج ندارد بلکه تفاوتی است در عالم واقع که مبرر اسناد و مجاز گویی است به خلاف کلام متکلمین.

جواب چهارم:

جواب چهارم قول رجل همدانی است. بو علی سینا در سفر به همدان با یک فردی بر خورد می کند بحثی در میان آنها در می گیرد در رابطه با وجود کلی طبیعی در خارج. در آنجا این رجل حرفی می زند که این حرف معروف شده است به حرف رجل همدانی. حکماء به این قول اصلاً اعتنایی نکرده اند اما اصولیین به این قول خیلی توجه کرده اند وجه توجه ندارد در حد ذکر خوب است اما اینکه مبانی و تفصیلات را روی این کلام بردن وجهی ندارد یعنی هر بحثی که می شود طبق این قول هم بررسی شود این وجهی ندارد.

^۱ کلام متکلم را می توان با کلام مرحوم ملا صدرا جمع کرد اینها وجود ماهیت را انکار کرده اند اگر منظور آنها وجود بالذات باشد می شود کلام ملا صدرا اما اگر وجود را مطلقاً نفی کرده باشند این در مقابل کلام مرحوم ملا صدرا است. (ت ب ک اص هم جلس).

شیخ از این رجل همدانی نقل می کند کلی طبیعی موجود است به وجود مستقل و منحاز عن وجود افرادش: «بل له وجود منحاز مستقل و ليس بکثیر» یعنی ماهیت انسان را در نظر بگیرید یکی افراد انسان است که من و شما زید و بکر خالد و تقی و نقی باشد و یکی هم این ماهیت انسان است. این ماهیت در خارج موجودی است مستقل و منحاز و هیچ تکثر و کثرتی در آن نمی باشد و این ماهیت و فرد نه متحد می باشند و نه منضم به یکدیگر چرا که اصلاً ترکیبی بین اینها نمی باشد و فرد هم نمی باشد.

ملاصدرا چون همیشه علاقه عجیبی به توجیه کلام دیگران داشت به حدی که کلمات دیگران را توجیه می کرد که به کلام خودش برگرداند توجیه کرد که شاید مراد رجل همدانی همان مُثُل افلاطونی باشد همان رب النوع باشد. لذا این نظر می شد درست و مطابق نظر مرحوم ملاصدرا چرا که مرحوم ملاصدرا قائل به رب النوع بود. یعنی قائل بود هر ماهیتی که همه موجودات عالم فرد یک ماهیت می باشند - غیر وجود حق تعالی - وجودی در عالم عقل دارد که به آن رب النوع می گفت که دیگر فرد انسان نمی باشد و بعد توجیه کرد شاید مراد آن رجل همدانی رب النوع است چرا که در نظر مرحوم ملاصدرا هر ماهیتی یک رب النوع دارد در عالم عقل نه در عالم مثال. این رب النوع ماهیتی است از ماهیت انسان که موجود است به وجود عقلی اما تمام افراد انسان موجود هستند به وجود طبیعی یعنی در عالم طبیعت موجود می باشند. در نظر مرحوم ملاصدرا چهار عالم عقل و مثال و فلک و طبیعت را داریم. تمام ماهیت افراد کثیره ای در عالم طبیعت دارند و هر ماهیت یک فرد دارد در عالم عقل که به آن می گفت «رب النوع» که تدبیر افراد در عالم ما دون توسط این رب النوع انجام می شود.^۱

پس مجموع اقوال چهار قول شد:

یکی قول متکلم که منکر وجود کلی طبیعی و ماهیت در خارج است.

^۱ این بحث که اصالة با وجود است یا ماهیت در این بحث ما که آیا ماهیت در خارج موجود است یا خیر تأثیر ندارد چرا که اگر وجود را اعتباری دانستیم می گوئیم این وجود اعتباری را ماهیت دارد یا خیر و اگر حقیقی دانستیم می گوئیم این وجود حقیقی را ماهیت دارد یا خیر. (ت ب ک اص همی جل).

و یکی هم قول مشهور حکماء که قائلند که ماهیت موجود است به وجود فرد و متکثر است به تکثر افراد.

یک قول هم قول مرحوم ملا صدرا است که قائل بود ماهیت موجود است به وجود بالعرض و آنچه در خارج است وجود ماهیت است بالعرض و وجود فرد است بالذات و حقیقتاً.

مشهور علمای اصول تابع قول دوم شدند و فقط مرحوم اصفهانی تابع قول ملا صدرا شده اند.

متکلم وجود ماهیت و انسان را وهمی می داند اما وجود فرد را حقیقی می داند یعنی شما فرد الانسان می باشید نه خود ماهیت انسان.

قول چهارم هم قول رجل همدانی بود که می گفت وجود ماهیت وجودی است منحاز و مستقل از وجود فرد.

ما در دوره سابق تابع ملا صدرا بودیم و بعد عدول کردیم و تابع قول مشهور شدیم که ماهیت موجود است به عین وجود فرد یعنی وجود زید حقیقتاً وجود فرد است و حقیقتاً وجود ماهیت است. اینجا اتحاد است الماهیت موجود بالوجود و الوجود موجود بنفسه که می شود اتحاد.

اما اگر بخواهیم توضیح دهیم چرا قائل به این قول شدیم در اینجا متعرض نمی شویم و در بحث بعدی متعرض آن می شویم. این اقوال را مرحوم ملا صدرا به غیر قول رجل همدانی در شواهد متعرض شده اند و توضیح داده اند.^۱

^۲ الفرق بین الإستصحاب الکلی و الفرد علی القول الثانی:

با توجه به اینکه این قول دوم قول مشهور بین حکماء و اصولیین است و ما هم تابع این قول می باشیم این قول را مد نظر قرار داده و مباحث را ادامه می دهیم.

^۱ شواهد ص ۱۶۳.

^۲ سه شنبه ۹۸/۰۹/۰۵.

بعضی در اینجا سوالی را مطرح کرده اند که اگر وجود ماهیت عین وجود فرد و وجود فرد عین وجود ماهیت است یا به تعبیر دیگر وجود کلی طبیعی همان وجود فرد است در خارج و وجود فرد همان وجود کلی طبیعی در خارج است پس فرق بین استصحاب کلی و فرد و جزئی چه می باشد؟ چه فرقی می کند که جایی که مستصحاب ما فرد باشد با جایی که مستصحاب ما کلی باشد؟ چرا که وجود کلی طبیعی همان وجود فرد است در خارج و وجود فرد همان وجود کلی طبیعی است در خارج پس ما الفارق بین الاستصحاب الکلی و الفرد؟ از این سوال جوابهایی داده شده است و ما به سه جواب اشاره می کنیم:

الجواب الأول جواب المرحوم آغا ضیاء العراقی:

جواب اول از مرحوم آغا ضیاء است که از کلام مرحوم صدر نقل می کنیم که ظاهراً این نقل باید دقیق باشد چون با مبانی آغا ضیاء کاملاً تطبیق دارد.^۱

ایشان در فارق بین استصحاب کلی و فرد فرموده است در استصحاب کلی مستصحاب ما حصه است اما در استصحاب فرد مستصحاب ما حصه به اضافه مشخصات فردیه است پس اگر مستصحاب حصه باشد استصحاب کلی است و اگر مستصحاب ما حصه به اضافه مشخصات فردی باشد می شود استصحاب فرد.

توضیح ذلک:

ایشان فرموده است که هر وقت ماهیتی در خارج ایجاد می شود مثلاً ماهیت انسان در ضمن زید موجود می شود، ماهیت فرد یعنی حصه ای که مشترک بین تمام افراد انسان است پس وقتی ماهیتی در خارج موجود می باشد در ضمن زید ماهیت انسان موجود می شود این حصه ای از ماهیت است که در تمام افراد است علاوه بر حصه ما دو شیء دیگر داریم: یکی وجود و یکی عوارض در زید یکی وجود را داریم که در خارج هر فردی وجود خاص خودش را دارد و دیگر هم عوارض است وضع و این و لون و....

^۱ بحوث ج ۶ ص ۲۳۹

زید از وضع و این و لون زید با دیگر افراد ماهیت انسان متفاوت است. ایشان فرموده است فرد عبارت است از حصه به اضافه مشخصات فردیه وقتی این دو کنار هم ضمیمه می شود فرد و ماهیت همان حصه بدون مشخصات فردیه است پس در استصحاب اگر استصحاب کلی باشد مستصحب حصه ای از ماهیت است و اگر استصحاب ما استصحاب فرد باشد مستصحب ما ماهیت به اضافه عوارض می باشد.

إشکال المرحوم الصدر:

مرحوم آقای صدر بر این فرمایش اشکالی کرده است. ایشان اشکال کرده است که گاهی اوقات اثر شرعی موضوعش جامع و طبیعی است نه حصه سواء کان در این حصه یا حصه دیگر فرقی نمی کند. پس هیچ وقت معنا ندارد که جامع و طبیعی مساوی با حصه باشد این دست شارع است که موضوع تکلیف یا یک اثر را حصه قرار دهد یا موضوع یک تکلیف را جامع و طبیعی قرار دهد. این اشکال را مرحوم صدر بر مرحوم آغا ضیاء فرموده اند.

جواب إشکال المرحوم الصدر: أن المراد من الحصّة، الحصّة التّوأمة التي یصدق علی جمیع الماهیات.

کلامی که مرحوم آقای صدر نقل کرده اند از مرحوم آغا ضیاء نقل کرده اند بیانی است کاملاً دقیق و مطابق با مبانی مرحوم آغا ضیاء اما اشکال ایشان وارد نمی باشد. دقت کنید حصه دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح رایج و یکی هم اصطلاح مرحوم آغا ضیاء و اینجا ظاهراً اصطلاح مرحوم آغا ضیاء مراد است. حصه در اصطلاح رایج یعنی ماهیت مقید مثلاً می گوئیم: «الانسان الابيض» ماهیت مقید یعنی حصه ماهیت مقید یعنی چه؟ یعنی ماهیتی که قید از او خارج و لکن تقید در آن داخل است: «الانسان الطویل و الضاحک و المومن» اینها حصه هستند در اصطلاح رایج که عبارت است از ماهیت مقیده.

اما حصه در اصطلاح مرحوم آغا ضیاء که در اینجا هم تصریح کرده است که مراد همین اصطلاح خودشان است این است که می گوید مرادشان حصه توأمه است در حصه توأمه تقید و قید خارج است قید که خارج است هیچ تقید هم خارج است در اینکه قید خارج است مثل حصه مقیده است اما در حصه توأمه علاوه بر قید، تقید هم خارج است شاهد بر این که مراد مرحوم آغا ضیاء حصه توأمه است نه ماهیت مقید این است که خود ایشان تصریح کرده است که مراد او از این حصه، حصه توأمه است چرا که گفته است این حصه در جمیع افراد ماهیت موجود است در حالیکه ماهیت مقیده در تمام افراد ماهیت موجود نمی باشد. پس معلوم است که مراد ایشان از حصه ای که در اینجا بکار برده است به معنای ماهیت مقیده نمی باشد به معنای حصه توأمه شد لذا دیگر اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد چرا که حصه توأمه با ماهیت یکی است.

حصه توأمه یعنی حصه توأم با وجود پس بر فرمایش مرحوم آغا ضیاء این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد.

مناقشة فی جواب المرحوم آغا ضیاء العراقی: أن الشخصات أیة مشخصة كانت لا تدخل فی الفرد.

اما با فرمایش مرحوم آغا ضیاء هم مخالفیم. دقت کنید ایشان می گویند که مشخصات داخل در فرد است انشاء الله خواهیم گفت مشخصات هم از فرد و هم از حصه و هم از ماهیت بیرون است. ایشان گفته اند ماهیت و طبیعی یعنی حصه منهای مشخصات و در استصحاب فرد گفته اند حصه به اضافه مشخصات. خواهیم گفت که مشخصه چه می باشد؟ و آیا داخل در فرد است یا خیر؟ خواهیم گفت همانطور که از ماهیت بیرون است از فرد هم بیرون است.

لذا اشکال مرحوم صدر را نپذیرفتیم در عین حال بیان مرحوم آغا ضیاء را هم نپذیرفتیم چرا که مرحوم آغا ضیاء مشخصات را جزء فرد می داند که ما به این قائل نمی باشیم بله این اشکال بر مرحوم آغا ضیاء وارد است که در نظر ایشان فرقی نمی باشد

بین استصحاب کلی و فرد. خود مرحوم صدر در نقل کلام آغا ضیاء گفته اند که این حصه در جمیع افراد موجود است.

الجواب الثانی، جواب المرحوم الصدر: أن الإستصحاب الکلی فیما إذا کان المستصحب العنوان التفصیلی المشر إلى الواقع و الجزئی فیما إذا کان العنوان الإجمالي. جواب دوم از مرحوم آقای صدر است. ایشان فرموده اند حقیقت استصحاب تعبد به بقاء ما کان است شارع تعبد کرده است به بقاء ما کان مستصحب ما دقیقا چه می باشد؟ مستصحب دیگر تعبد و بقاء ما کان نمی باشد بلکه خود ما کان است. پس در واقع استصحاب التعبد بالبقاء و مستصحب «ما کان» است. بعد ایشان این سوال را مطرح می کند که آیا تعبد به بقاء، تعبد به بقاء «واقع ما کان» است یا به بقاء «عنوان»ی که مشیر به «ما کان» است نظیر یقین شما به عدالت زید که یک یقین به عدالت دارید که در افق نفس شماست و عدالتی هم دارید که عرضی مقوم به زید است. یقین بدون متعلق نمی باشد یقین عرض عارض علی نفس شماست، عدالت عرض عارض علی نفس زید است شما وقتی یقین به عدالت زید دارید دقیقا متعلق این یقین چه می باشد؟ «عنوان عدالت» است نه عدالت خارجی زید که این عنوان، مشیر به آن عدالت خارجی است و الا یقین در نفس شماست و عدالت در نفس زید است این یقین و عدالت هیچ زمانی به هم ارتباط پیدا نمی کنند بلکه شما یقین دارید به این «عنوان عدالت» که مشیر به عدالت در نفس زید است. ایشان می گویند که وزان استصحاب در باب احکام اینطور است شارع تعبد کرده است به بقاء ما کان آن ما کان فرض کنید عدالت زید است یقین داشتم به عدالت زید در دیروز و الان شک دارم در عدالت زید در امروز، شارع تعبد می کند به بقاء ما کان و آن عدالت، آیا تعبد تعلق می گیرد به آن عدالت خارجی یا به عنوان عدالت؟ خوب معلوم است به عنوان عدالت تعلق می گیرد به آن خارجی که معنا ندارد تعلق بگیرد لذا دائما بین ما کان و این تعبد عنوانی واسطه می شود که این عنوان مشیر به ما کان است. اگر عدالتی در کار نباشد این عنوان عدالت مشیر به عدالت وهمی است. خوب دقت کنید بین ما کان که مستصحب باشد و بین این تعبد یک عنوان فاصله

می شود وقتی یک عنوان فاصله شد این عنوان برای ما کان تارة عنوان تفصیلی است و تارة عنوان اجمالی است. مثال فرق بین عنوان تفصیلی و عنوان اجمالی: مثلاً صبح زید را در بیرون می بینید در مقام اخبار و اشاره تارة از عنوان تفصیلی استفاده می کنید و می گویند: «رایت زیدا» و تارة از عنوان اجمالی استفاده می کنید و می گویند: «رایت بشرا یا رجلا یا صدیقاً یا انساناً» پس بین تعبد و ما کان دائماً عنوانی فاصله می شود این عنوان شما یا عنوان تفصیلی است مثل تعبد به بقاء زید در مسجد این استصحاب فرد و جزئی است یا این عنوان فاصل، عنوان کلی و مجمل است مثل تعبد به بقاء ذلک الانسان فی المسجد، این عنوان اگر کلی و مجمل باشد می شود استصحاب کلی. خوب مرحوم صدر کجا از استصحاب فرد و کجا از استصحاب کلی استفاده کنیم؟ این بسته به شارع است که کدام عنوان را موضوع قرار داده است اگر گفت: «ان کان زید فی المسجد فتصدق» شارع آن شخص را به عنوان تفصیلی موضوع قرار داده است و اگر گفت: «ان کان انساناً فی المسجد فتصدق» آن شخص را به عنوان کلی موضوع استصحاب قرار داده است این بسته به شارع است که کدام مشار الیه را به چه عنوانی موضوع قرار دهد.

پس استصحاب یعنی التعبد به بقاء ما کان، ما به «ما کان» ی نیاز داریم و این تعبد به واقع ما کان تعلق نمی گیرد به عنوان مشیر به این واقع ما کان تعلق می گیرد که اگر تعلق گیرد به عنوان تفصیلی مشیر به ما کان این استصحاب جزئی است و اگر تعلق گیرد به عنوان اجمالی آن مشار الیه، این استصحاب کلی است لذا استصحاب کلی و فرد تابع مشار الیه نمی باشد تابع مشیر است اگر عنوان تفصیلی باشد استصحاب فرد است و اگر عنوان اجمالی است می شود استصحاب کلی و این که کدام عنوان مستصحاب ما باشد تابع شارع است که شارع آن شخص را به عنوان تفصیلی موضوع قرار دهد یا به عنوان اجمالی موضوع قرار دهد.

مناقشة: عدم الدقة فی هذا الجواب و المسامحات التي يشير إليها في الجواب الثالث.

این فرمایش ایشان در عین حالی که درست است اما دقیق نمی باشد مضافاً بر اینکه تسامحاتی دارد که در جواب سوم خواهیم گفت.

الجواب الثالث مختارنا:

جواب سوم که جواب ماست در فارق بین استصحاب کلی و فرد یا استصحاب کلی و جزئی به تعبیر دقیق تر.

از مباحث گذشته مشخص شد هر موجودی در عالم بدون استثناء فردی از افراد ماهیت است البته خداوند از عالم طبیعت بیرون است لذا گفتیم بدون استثناء هر موجودی در عالم فردی از افراد یک ماهیت است اگر آن موجود حقیقی باشد می شود از افراد ماهیت حقیقی و اگر آن موجود وهمی باشد می شود از افراد ماهیت موهومه. اگر دقت کنید هر موجودی را که روی آن انگشت بگذارید سه عنوان را می توانی بر آن حمل کنید برای مثال «زید» را در نظر بگیرید می توانیم به زید اشاره کرده و بگوییم: «هذا انسان» و «هذا فرد من الانسان» و می توانیم بگوییم: «هذا زید». در مورد عمرو هم اینطور است اشاره کنی و بگویی «هذا انسان» و «هذا فرد من الانسان» و «هذا عمرو» این ها حملی است که وجدان ما می گوید درست است. یا اشاره به سنگ خاصی کنید و بگویید: «هذا حجر» و «هذا فرد من الحجر» و «هذا، هذا الحجر». در مباحث الفاظ گفتیم که وقتی می گوییم: «هذا الحجر» و «هذا الشجر» این ترکیب نقش اسم را دقیقاً بازی می کند مثل عمور و زید می باشد و «هذا القلم» مثل زید می باشد پس هر موجودی در عالم در نظر بگیرید و به آن اشاره کنید این سه عنوان را دارد.

در اینجا سوال مهمی مطرح می شود که در خیلی از مباحث به درد ما می خورد ما می گوییم: «هذا انسان» و «هذا فرد من الانسان» و «هذا زید» این حملها درست است وجدانا سوال این است که دقیقاً مشار الیه این عناوین و این هذا چه می باشد؟ و آیا این مشار الیه یکی است یا سه شیء؟ آیا من به یک شیء اشاره می کنم و این سه عنوان را حمل می کنم یا به سه یا دو شیء اشاره می کنم؟ دقیقاً مشار الیه این عناوین چه می

باشد؟ اگر مشار الیه را روشن کنیم مشکلات ما حل می شود هم در این مسئله و هم در مسائل دیگر.

بدوا چهار احتمال در مشار الیه است:

گفتیم هر موجودی در عالم فردی از افراد یک ماهیت اس و ذهن ما هر موجودی را تحلیل می کند به یک ذات و ماهیت و یک وجود. در مشار الیه هذا بدوا چهار احتمال است:

احتمال اول: اشاره باشد به ماهیت.

احتمال دوم: اشاره باشد به وجود.

احتمال سوم: اشاره باشد به مرکب یعنی مجموع وجود و ماهیت.

احتمال چهارم: اشاره باشد به مقید یعنی این ماهیت مقید به وجود.

در مقید تقید به وجود جزء است نه خود وجود و در مرکب وجود جزء است. در ذات مقید جزء دوم تحلیلی است که تقید باشد اما در مرکب جزء دوم دیگر تحلیلی نمی باشد جزء دوم آن حقیقی است که وجود باشد.

پس مشار الیه «هذا» در آن سه قضیه، یا ذات است یا وجود است یا مجموع ذات و وجود یا به مقید. این چهار احتمالی که گفتیم احتمالات بدوی و ساده است و الا احتمالات بیش از این است. خوب دقیقا با «هذا» در این سه جمله و قضیه کدام یک از این احتمالات است؟

^۱ ما قائلیم مشار الیه در این سه قضیه ی: «هذا انسان» و «هذا فرد من الانسان» و «هذا زید» ماهیت و ذات موجود است آن هم به صورت حصه توأمة نه به نحو مرکب و مقید.

قبلا فرق بین مقید و مرکب و حصه توأمه را گفتیم. در مقید موجود مرکب از دو جزء است یک جزء حقیقی و یک جزء تحلیلی که جزء تحلیلی تقید است. در مرکب هر دو جزء حقیقی می باشد مثلا مرکب از ذات و یک وجود در حصه توأمه ذات مد نظر است اما قید و تقید هر دو خارج است. اگر قید و تقید هر دو خارج باشد اصطلاحات به آن «حصه توأمه» می گوئیم. توأمه یعنی توأم با آن قید که آن قید در اینجا «وجود» است. یعنی طبق این نظر در خارج هر موجودی ذاتش حصه توأمه است. هر موجودی در خارج یک ذاتی دارد منتها آن ذات را می توان به سه نحو در نظر گرفت به نحو مرکب که جزئی است از این موجود و به نحو مقید که جزئی است از این موجود اما جزء دومش تقید است و به نحو حصه توأمه یعنی جزئی است که جزئیت آن مد نظر نمی باشد نه جزئی است برای آن مقید و نه برای مرکب. یعنی این ذات واقعیتی است در خارج که به سه نحو لحاظش می کنیم.

شما وقتی می گوئید: «هذا انسان» مشار الیه «ذات» است که مضاف و متحد به وجود است اما این ا اضافه ملحوظ نمی باشد چرا که انسان اسم برای ماهیت است نه اسم برای ماهیت مضاف لذا وقتی شما می گوئید: «هذا انسان» این ذات را لحاظ می کنید منهای اضافه. دقت کنید این ماهیت و ذات، اضافه را دارد و این اضافه یک امر واقعی است اتحاد ذات زید با وجود واقعیت دار است، اعتباری نمی باشد ماهیت زید در عالم واقع، متحد با وجود است اما در عالم ذهن لازم نمی باشد این اتحاد و این اضافه را در نظر بگیرید و لحاظ کنید اشاره به ذات زید می کنید و می گوئید: «هذا انسان» چرا که انسان اسم برای ماهیت است اشاره می کنید به ذات موجود به ذات و ماهیت زید اما اضافه را مد نظر نمی گیرید.

می رویم سراغ قضیه دوم: شما می گوئید: «هذا فرد من الإنسان» خوب ذات زید، مضاف است اما اگر در این قضیه این اضافه مد نظر نباشد دیگر فرد نمی باشد اینجا را دقت کنید مقداری دقیق است اگر این اضافه را در نظر نگیرید خود ماهیت می شود نه فرد لذا اضافه باید در نظر گرفته شود یعنی وقتی من می گویم «هذا» و ذهنا اشاره به

ذات این موجود می‌کنم باید اضافه را در نظر بگیرم اگر اضافه را در نظر نگیرم دیگر فرد نمی‌شود می‌شود ماهیت. اضافه یعنی اتحاد بین این ذات و وجود. خوب حالا که می‌خواهیم این اضافه را در نظر بگیریم، این اضافه را به دو جور می‌توانیم در نظر بگیریم تارة به نحو مقید و تارة به نحو حصه توأمة.^۱ در حمل این محمول که دائماً فرد است بر این «هذا» می‌خواهیم این محمول را به لحاظ ذات و اضافه بگیریم؟ یا می‌خواهیم فقط به لحاظ ذات بگیریم اما ذاتی که اضافه آن مد نظر بوده است؟ اگر به لحاظ ذات و اضافه بگیریم اصطلاحاً به این می‌گویند مقید. و اگر فقط به لحاظ ذات بگیریم این را اصطلاحاً می‌گویند حصه توأمة. خوب اگر به لحاظ و اضافه بگیریم هذا فرد من الانسان این دیگر فردی از ماهیت و انسان نمی‌باشد در ماهیت انسان که اضافه نیافتاده است اگر در این اضافه افتاده باشد دیگر فردیت درست نمی‌آید. لذا فردیت در جایی است که در لحاظ اضافه را در نظر بگیریم اما در حمل اضافه را از موضوع خارج نگه داریم. در عینی که اضافه را لحاظ کردم بیرمش روی ذات مضاف بگیریم هذا فرد. پس اگر اضافه اش به وجود را مد نظر نگیرم فرد نمی‌شود ماهیت دیگر فرد ماهیت نمی‌شود اگر هم اضافه را در نظر بگیرم و محمول را بر این مجموع این اضافه و ذات حمل کنم آن هم فرد نمی‌باشد چرا که در ماهیت اضافه نیفتاده است و اگر اینجا اضافه افتاده باشد دیگر فرد نمی‌شود. اینجا از مواردی است که ذهن ما این قدرت را دارد که اضافه را در نظر می‌گیرد اما محمول به اعتبار مضاف حمل می‌کند می‌گوید: «هذا فرد من الانسان» پس مشار الیه خود ذات است و ملحوظاً اضافه هم در نظر گرفته می‌شود اما در مقام حمل بر مجموع حمل نمی‌شود فقط بر ماهیتی که درش اضافه لحاظ شده است حمل می‌شود. در اینجا در اصطلاح به این ذات می‌گویند حصه توأمة. فرق بین حصه توأمة و حصه مقید در این است که در مقید تقید جزء است اما در حصه توأمة تقید خارج است. کما اینکه در مرکب قید جزء است و در حصه توأمة قید خارج است.

^۱ مرکب را نگفتیم چرا که واضح تر است چرا که در اینجا که گفتیم اگر اضافه حمل شود دیگر فرد ماهیت نمی‌باشد لذا اضافه حمل نمی‌شود پس مقید نمی‌باشد و اضافه که حمل نشود، مضاف الیه هم به طریق اولی حمل نمی‌شود لذا مشار الیه ذات مرکب هم نمی‌باشد. (هم جلس).

لذا تا اینجا روشن شد که وقتی می‌گوییم: «هذا انسان» ذات لحاظ شده است بدون اضافه و وقتی می‌گوییم: «هذا فرد من الانسان» لحاظ شده است ذات مع الإضافة و لکن در حمل این اضافه را خارج از موضوع نگه می‌داریم و به این می‌گویند ذات به نحو حصه توأمه نه به نحو مقید چرا که اگر ذات به نحو تقید در نظر گرفته شود از فردیت خارج می‌باشد چرا که در ماهیت انسان اضافه مد نظر نمی‌باشد.

می‌رویم سراغ قضیه سوم و می‌گوییم: «هذا زید» در این قضیه، مسمای زید دقیقا چه می‌باشد؟

احتمالات معتنا به سه تاست:

احتمال اول: ذات موجود به نحو حصه توأمه که قید و تقید خارج باشد.

احتمال دوم: مقید مسمای ما باشد یعنی این ذات مضاف به وجود مسمای ما باشد به نحوی که تقید جزء المسمی باشد.

احتمال سوم: مرکب، مسمی باشد یعنی مجموع ذات و وجود نه مجموع ذات و تقید به وجود یعنی مسمای ما این مرکب از وجود و ذات است یعنی این مرکب از ذات و وجود اسمش زید است.

احتمال چهارم: که خود وجود مسمی باشد که این احتمال نمی‌باشد.

پس احتمالات سه تاست کدام از اینها مسمای ما می‌باشد؟ دقیقا کدام یکی از اینها مسمی می‌باشند؟

این بحثی بوده است که در مباحث الفاظ مطرح شده است بعد ما ها یک احتمال چهارمی را هم اضافه کردیم و آن اینکه اصلا مسمای ما در درون خودش ابهام دارد به نحو شبهه معنائیه یک اشاره کنیم. در سابق ما این شبهه معنائیه را دو قسم کردیم: گفتیم الفاظی را داریم که ما در مسمای آن گیریم یعنی نمی‌دانیم مسمی دقیقا چه می‌باشد نه اینکه ما گیریم بلکه واقع معینی ندارد. یکی از امثله این موارد لفظ «دریا» است در واقع و معنای دریا اگر دقت کنید می‌بینید یک حفره ای داریم و یک آبی در درون این حفره

داریم خوب دریا اسم این آب است؟ یا اسم این حفره یا مجموع حفره و آب؟ و در خود حفره هم احتمالاتی است گفتیم بعید نمی باشد که اصلاً مسمای این لفظ «دریا» واقع معینی نداشته باشد در مورد این پدیده عرف کلمه «دریا» را بکار برده است اما دقیقاً نمی توانیم بگوییم این لفظ اسم است برای آن آب یا برای حفره یا مجموع این دو گفتیم احتمال دارد در واقع اصلاً معین نباشد یعنی خود عرف هم نمی داند که دقیقاً این لفظ را برای کدام یک بکار می برد بلکه به صورت اجمال به این پدیده دریا می گوید یعنی عرف در مورد این پدیده لفظ «دریا» را بکار می برد اما دقیقاً معین نکرده است که کدام مسمی است: آب؟ حفره؟ مجموع این دو؟

خوب یک احتمال چهارمی هم ما داده ایم که احتمال دارد در مورد مسمای اعلام ما شبهه معنائیه داشته باشیم در مورد این بچه لفظ «زید» را بکار می برند اما واقع معینی ندارد که زید اسم است برای ذات این موجود به نحو حصه توأمه یا به نحو مقید یا مرکب. این احتمالاتی است که ما دادیم.

این احتمال را باید از کجا بفهمیم که وقتی اسم گذاری می کنند مسمی دقیقاً کدام است؟ باید از ارتکاز عرف این را بفهمیم. مختار ما این است که وقتی ارتکاز خوانی کردیم رسیدیم به این نتیجه که این الفاظ اعلام اسم است برای ذات نه به نحو مرکب و مقید بلکه به نحو حصه توأمه اسم این ذات زید است اسم این ذات هیمالیا است. خوب این هم در باب «هذا زید».

پس تا اینجا مشخص شد که اگر گفتیم: «هذا انسان» مشار الیه «هذا» ذات است اما ذاتی که در آن اضافه لحاظ نشده است. وقتی می گوییم: «هذا فرد من الانسان» مشار الیه ذات است اما اضافه لحاظ شده است اما در حمل اضافه خارج از حمل است. و اگر گفتیم: «هذا زید» اضافه لحاظ شده است اما اضافه خارج است.

سوال فرق بین فرد و شخص چه می باشد؟ در این «زید» ذات اضافه شده است به وجود و هر وجودی وجود خاص و عین تشخیص است اگر ما اضافه ماهیت به وجود

را در نظر بگیریم می شود فرد اما اگر اضافه ماهیت به وجود خاص را در نظر بگیریم می شود شخص پس هر فردی شخص است و هر شخصی فرد است و اختلاف تنها به اعتبار است اگر ماهیت را از آن لحاظ که اضافه به وجود شده ست لحاظ کنیم، می گوئیم فرد و اما اگر ماهیت را از آن نظر که اضافه شده است به وجود خاص لحاظ کنیم می شود شخص.

پس فرق بین ماهیت موجود و فرد و شخص مشخص شد. در «ماهیت» موجود در خارج، اضافه لحاظ نمی شود در «فرد» اضافه به وجود عام مد نظر است و در «شخص» اضافه به وجود خاص مد نظر است.

اما فارق بین استصحاب کلی و استصحاب جزئی:

شما در استصحاب شکی که دارید گاهی شک شما در بقاء یک عدم است یک امری معدوم بود نمی دانید عدم باقی است یا خیر؟ و تارة شما شک دارید در حدوث یک شیء نمی دانید فلان شیء حادث شد یا خیر؟ هلال ماه شوال، هلال ما رمضان حادث شد یا خیر؟ شک در حدوث دارید.

و تارة شک دارید در بقاء یک شیء یعنی بقاء وجود و حدوث یک شیء، نمی دانید آن شیء موجود باقی است یا خیر؟

پس شک شما نسبت به مستصحب از یکی از این سه قسم خارج نمی باشد.

اینکه ما شکمان را به این سه حالت در نظر می گیریم به خاطر موضوع حکم شرعی ما است تارة عدم اثر دارد و تارة حدوث اثر دارد و تارة بقاء اثر دارد آن تابع تکلیف شرعی است که در این تکلیف شرعی کدام موضوعیت دارد. در قسم اول و دوم اگر شک کردیم در بقاء یک عدم یا شک کردیم در حدوث یک شیء این استصحاب نه متصف می شود به کلی نه به جزئی. این را نه می گویند استصحاب کلی و نه استصحاب جزئی بدون پسوند می گویند استصحاب.

اما قسم سوم:

قسم سوم چیست؟ جایی است که ما شک می کنیم در بقاء یک شیء یک شیئی موجود بود نمی دانم وجود باقی است یا زائل است. اینجا تارة یک شخص موضوع یک تکلیف است مثلاً وجود زید در مسجد موضوع اثر است. در باب ارث آن که معیار است وجود شخص است شخصی شک می کند پدرش باقی است یا خیر؟ در باب میراث آنچه که اثر دارد وجود شخص است پدر شک می کند که فرزندش حی است یا میت؟ اگر باقی است ارث می برد و اگر باقی نمی باشد ارث نمی برد آنکه موضوع است شخص است وجود الفرد موضوع ارث نمی باشد.

اما تارة موضوع وجود فرد است یعنی فرد موضوع است مثلاً وقتی می گوئیم قتل مومن حرام است، غیبت مومن حرام است یعنی قتل و غیبت فرد المومن حرام است مهم نمی باشد آن مومن زید باشد یا عمرو باشد یا بکر.... پس موضوع تکلیف فرد است اما اینکه موضوع برای یک تکلیف ماهیت باشد بی معنا است چون ماهیت تا موجود نباشد موضوع نمی شود و اگر موجود شود، می شود فرد لذا شارع مقدس می تواند فرد را موضوع یک تکلیف قرار دهد مثلاً بگوید: «غیبت فرد المومن حرام».

حالا اگر شک کردیم در بقاء یک فرد اگر موضوع تکلیف شخص باشد در اینجا فقط استصحاب بقاء شخص جاری است یعنی می گوئیم زید در مسجد بود و الان هم باقی است حتی اگر در این مورد می گوئیم آن فرد در مسجد بود و الان هم است این هم استصحاب شخص است چرا که با این عنوان «آن فرد» اشاره به زید می کنم یعنی عنوان مشیر به شخص است. اما اگر موضوع یک حکم، یک فرد بود و لو این فرد شخصش برای من معین باشد، می دانم زید در مسجد بود و موضوع حکم وجود فرد من الانسان در مسجد بود در اینجا شارع تعبد می کند به وجود و بقاء ذلک الفرد چرا که استصحاب شخص فایده ای ندارد و موضوع تکلیف نمی باشد بلکه تمام الموضوع وجود الفرد است. این استصحاب کلی است من استصحاب بقاء زید را در مسجد ندارم استصحاب فرد را دارم اما اشاره می کنم آن فرد و می گوئیم آن فرد در مسجد بود و الان هم در مسجد باقی است. تا اینجا مشکلی نداریم اما علماء برخورد کرده اند به مواردی که این فردی

که موضوع است عنوان خاص و اسم آن را نمی دانند می دانند این فرد آمد اما نمی دانند ضمن این فرد بود یا خیر می دانند فردی را در مسجد دیدند اما نمی دانند آن فرد زید بود یا عمرو بود در این موارد که عنوان خاص و اسم را نمی دانند این استصحاب را استصحاب کلی گذاشته اند و در بعضی از این موارد دارای اثر است مثلاً ما یک حدث نوم و یک حدث جنابت داریم حدث نوم یک اثری دارد و حدث جنابت یک اثری دارد و بین این دو حدث اثر مشترک است زید می داند محدث شد به یکی از این دو حدث نمی داند به حدث نوم بود یا به حدث جنابت بود اما می داند اگر حدث نوم بود از بین رفت چون وضوء گرفت اما اگر حدث جنابت بود باقی است در اینجا اشاره می کنیم به آن حدث اما نمی دانم از افراد نوم بود یا از افراد جنابت این استصحاب را اسمش را استصحاب کلی گذاشته اند با اینکه استصحاب را در فرد جاری می کنم و لکن عنوان فرد بر من معلوم نمی باشد اشاره می کنم به آن فردی از حدث که فردی شخصی است اما عنوان آن را نمی دانم که فرد حدث نوم بود یا فرد حدث جنابت به این استصحاب کلی میگویند اصطلاحاً من می توانم استصحاب حدث نوم را جاری کنم؟ خیر اولاً حدوثش یقینی نمی باشد و ثانیاً انعدامش یقینی است آیا حدث جنابت را می توانم استصحاب کنم؟ خیر چرا که من یقین به حدوث آن ندارم. دقت کنید حدث جنابت موضوع تکلیف است و حدث نوم هم موضوع تکلیف است فردی در خارج حادث شده است نمی دانم فرد این عنوان بود یا فرد آن عنوان اشاره می کنم به آن فرد اثر مشترک هم دارم شخصی که حدث نوم دارد مس کتاب بر او حرام است کما اینکه کسی که حدث جنابت دارد مس کتاب بر او حرام است اشاره می کند به آن حدثی که قطعاً اتفاق افتاد قطعاً فردی از حدث اتفاق افتاد و الان هم شک دارم در بقاء همان حدث این در اصطلاح علماء معروف شده است به استصحاب کلی.^۱

^۱ این را اصطلاحاً علم اجمالی نمی گویند علم اجمالی در جایی است که علم من تعلق گرفته است به یک تکلیف فعلی که نمی دانم متعلق این تکلیف فعلی که مقطوع و معلوم من است این شیء است یا آن شیء دیگری. (هم جلس).

ما اگر می دانیم زید در مسجد بود اگر موضوع وجوب تصدق وجود زید عند الزوال باشد نمی توانم بگویم فردی از انسان در مسجد بود چرا که فرضاً موضوع وجوب تصدق وجود زید در مسجد بود نه وجود فرد من الانسان فی المسجد اما اگر وجود فرد من الانسان - نه وجود زید - موضوع اثر باشد گفتیم استصحاب زید جاری نمی باشد شارع کی تعبد کرده است به بقاء زید؟!!

۱ پس گفتیم اگر مستصحب ما شخص باشد می شود استصحاب جزئی و اگر مستصحب ما فرد باشد می شود استصحاب کلی و لکن اصطلاح دیگری هم داشتند که به مورد دیگری می گفتند استصحاب کلی و آن جایی بود که این فردی که موضوع است عنوان خاص و اسم آن را نمی دانند می دانند این فرد آمد اما نمی دانند ضمن این فرد بود یا خیر می دانند فردی را در مسجد دیدند اما نمی دانند آن فرد زید بود یا عمرو بود در این موارد که عنوان خاص و اسم را نمی دانند. اینجا ها که عنوان خاص یا اسم را نمی دانند اسم این استصحاب را استصحاب کلی گذاشته اند.

اما یک جمع بندی بکنیم از مطالب قبل:

اولاً:

ماهیت در خارج موجود است مراد از وجود در خارج یعنی چه؟ یعنی اتحاد بین ماهیت و وجود عینی یعنی اگر در خارج اتحادی صورت گیرد بین ماهیت و وجود عینی می گوئیم ماهیت در خارج موجود شد. و گفتیم این ماهیت صورت می گیرد هر موجودی را که در عالم نگاه کنید ذاتی و وجودی دارد حقیقتی و وجودی دارند وقتی حقیقت و وجودی دارد بنابراین بین این ذات و وجود ترکیب اتحادی است در واقع ذهن ما تحلیل می کند وجود را به یک وجود و یک ذات. در واقع ذهن ما تحلیل می کند موجود را به یک وجود و ذات. بنابراین ماهیت در خارج موجود است و ما با فرمایش متکلمین که انکار کرده بودند ماهیت در خارج را، موافق نمی باشیم. وجه استحاله تحقق عینی

ماهیت در نظر اینها ظاهرا این بود که اینها بیشتر توجه می کردند کلی طبیعی تا ماهیت و می دانید که کلی قابل تحقق در خارج نمی باشد یعنی کلی در خارج محال است موجود است چر که وجود عینی مساوق با شخصیت و فردیت است در حالی که وقتی سوال می شود کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر این سوال یک سوال تسامحی است و سوال دقیق این است که آیا ماهیت در خارج موجود است یا خیر؟

پس گفتیم طبیعی و ماهیت در خارج موجود است مراد از موجود خارجی یعنی اتحاد یعنی آیا در خارج بین ماهیت و وجود اتحاد برقرار می شود یا خیر؟ گفتیم بله هر موجود یک ذاتی و وجودی دارد و در خارج با هم متحد شده اند و مراد ما از موجود این است نه معنای دیگر.^۱

ثانیا:

می رویم سراغ ماهیت متحد با وجود گفتیم این ماهیت هم ماهیت است و هم فرد است اما به دو اعتبار:

اگر اضافه این ذات به وجود را در نظر نگیریم می شود ذات و همین ماهیت را اگر اضافه به وجودش را در نظر بگیریم می شود فرد پس اختلاف بین فرد و ماهیت موجود در خارج اختلافشان در اعتبار است وقتی که ماهیت موجود در خارج را در نظر می گیریم و آن اضافه و اتحاد با وجودش را در نظر نمی گیرد از آن تعبیر به ماهیت می کنیم و اگر آن اضافه را در نظر بگیریم می گوئیم فرد پس اختلاف در لحاظ است لذا فرمایش مرحوم ملاصدرا درست نمی باشد که گفته بودند اسناد وجود به ماهیت بالعرض و به فرد بالذات است فرد عین ماهیت و ماهیت عین فرد است و فقط اختلاف در لحاظ است و اعتبار اگر این اضافه در نظر نگیرید می شود ماهیت، هر ماهیت موجود در

^۱ مباحثی در علم جدید مطرح شده است که با ذهنیت آقایان نمی سازد معنا ندارد که ماهیت انسان و حجر در خارج موجود باشد اما الانه ما طبق طبیعیات قدیم بحث می کنیم. بله دقت کنید نتیجه فیزیک جدید انکار ماهیت نمی باشد بلکه این موارد و امثله ای را که اینها به عنوان ماهیت مطرح کرده اند در نظر فیزیک جدید ماهیت ندارند اما ما طبق طبیعیات قدیم بحث می کنیم و به همین مقدار کار ما را راه می اندازد. (هم جلس).

خارج اضافه و اتحادی دارد اما در مقام ذهن و لحاظ می توانیم این اضافه را در نظر بگیریم و می توانیم در نظر نگیریم اگر در نظر گرفتیم می شود فرد و الا می شود ماهیت.

در خارج ما ماهیتی داریم که متحد با وجود است یک ماهیت و یک وجود است و بین اینها اتحاد است و این را می توانیم دو جور لحاظ کنیم در یک لحاظ از آن تعبیر به ماهیت می کنیم و در یک لحاظ تعبیر می کنیم به فرد در خارج یک ماهیت و یک وجود داریم و یک اتحاد داریم و تنها اختلاف در لحاظ است. این ماهیت را کی تعبیر به ماهیت و کی تعبیر به فرد می کنیم؟ آنچه در ذهن است مرآة است دو جور می توانی به شیء خارجی التفات پیدا کنیم و اگر در التافتان اضافه را در نظر نگرفتی می شود ماهیت و از عنوان ماهیت استفاده می کنیم و اگر اضافه را در نظر گرفتید از آن تعبیر به فرد کرده و از عنوان فرد استفاده می کنید پس در خارج یک شیء است یک ماهیت و یک ذات و یک اتحاد است و دوئیت در مقام لحاظ و نظر است.

لذا وجود الماهیت عین وجود الفرد است و وجود الفرد عین وجود الماهیت است. ماهیت عین فرد و فرد عین ماهیت است و فقط اختلاف در لحاظ است مثلاً در مورد قدرت حق تعالی فلاسفه می گویند قدرت و علم عین هم می باشند و حقیقت واحده ای بیشتر نمی باشد از این حقیقت واحد تعبیر به قدرت می شود و به علم تعبیر می شود به دو لحاظ. اما در زید قدرت و علم دو چیز است و صفت علم ربطی به قدرت و صفت قدرت به صفت علم ربطی ندارد. @

&&& بحث دیگری است که وجود اصیل است یا ماهیت و ما از این لحاظ اصلاً وارد بحث نشدیم این وجود همانطور که به فرد نسبت داده می شود به ماهیت هم نسبت داده می شود &&& مثل نسبت اسناد علم و قدرت به آن حقیقت واحده.

&&& صفاتش عین ذاتش و ذاتش عین صفات است و ذاتش عین وجود و وجودش عین ذاتش است بین این ها وحدت است و اتحاد درست نمی باشد در نظر حکماء و اختلاف فقط اعتباری است.

&&&

شما می گوئید اتحاد بالعرض است - اگر معنایی داشته باشد - هر چه گفتیم در فرد و ماهیت بعینه می آید چرا که این دو یکی می باشند و فقط اختلاف در لحاظ است. &&& خداوند موجودی اس که ذهن ما نمی تواند آ» راتحلیل کند به یک ذات و یک وجود.

هر چه گفتیم آن شیء هم ذات است و هم فرد است و هم شخص است. پس اینکه مرحوم ملاصدرا گفتند که اسناد وجود به ماهیت بالعرض است درست نمی باشد فرد و ماهیت یکی است وجود زید هم عین وجود ماهیت و هم عین وجود فرد است. لذا فرمایش مرحوم ملاصدرا برا قبول نکردیم گفتیم این وجود وجودی و ذاتی دارد و اسناد &&

ثالثا:

ما در امر سوم گفتیم این شیء وجود و ذاتی دارد و بین اینها اتحاد است از این ذات به ماهیت و فرد و شخص تعبیر می شود در مقام تعبیر می گوئیم یا شخص ماهیت یا زید. اختلاف به اعتبار است. زید را در نظر بگیرید وقتی ذات زید را در نظر می گیرد تارة ۱ اضافه آن به وجود را لحاظ نمی کنید این می شود ماهیت و تارة اضافه به وجودش را لحاظ می کنید به نحو حصه توأمه می شود فرد در حصه توأمه قید و تقید هر دو خارج است پس این زید ذاتش ماهیت انسان است وقتی اتحادش را در نظر نمی گیرید و همین زید ذاتش فرد انسان است وقتی به این ذات به نحو حصه توأمه اضافه اش را به وجود در نظر می گیرید همین ذات می شود فرد اما در شخص وقتی ذات زید را در نظر می گیرید و اتحادش را با وجود خاص در نظر می گیرد هر وجود بنفسه خاص است از آن تعبیر می کنیم به زید زید اسم ماهیت و فرد نمی باشد زید اسم شخص است لذا به عمرو نمی گوئیم زید اگر بگوئیم عمرو زید غلط است در عین حال هم فرد الانسان است.

در حصه توأمه اضافه را داخل در موضوع قرار نمی دهیم. &&

پس در ماهیت اتحاد و اضافه را لحاظ نمی کنیم و در فرد این اتحاد و اضافه لحاظ می شود به نحو حصه توأمه و در شخص اضافه و اتحاد لحاظ می شود اما اضافه و اتحاد با این وجود خاص.

&&& خداوند عالم ی کذاتتی و یک وجودی و سه صفت وجود علم و قدرت و حیاة و این پنجتا عین همدیگر می باشند ذات و وجود عین هم است صفات عین هم و این صفات با ذات و وجود هم عین هم است و این کثرت کثرت اعتباری است نه کثرت حقیقی.

در اینجا هم این را می گوئیم موجود ذاتی دارد و انی ذات را می توان سه جور اعتبار کرد و به یک اعتبار ماهیت و یک اعتبار و فرد و یک اعتبار شخص است. لذا فرمایش مرحوم آغا ضیاء درست نمی باشد که می گفت در فرد تشخصات داخل است &&& حکمت مشاء می گفت که تشخص به عوارض و لواحق است اگر این موجود با آن موجود متمایز است به خاطر اختلاف در کم و لون و آین و ... است فارابی می گفت تشخص از ناحیه وجود است مرحوم ملاصدرا از فارابی تبعیت کرد مرحوم آغا ضیاء گفتند تشخصات داخل فرد است جزء الفرد است حال چه تشخصات وجود باشد یا عوارض و لواحق باشد اگر تشخصات داخل در فرد باشد دیگر فرد الانسان نمی باشد چرا که این تشخصات داخل در ماهیت نمی باشد &&& تفکیک روشنی در ذهن ایشان بین فرد و تشخص نبوده است و دیده نشده است بین فرد و تشخص تفکیک نمی کردند به عبارت دیگر فرد را تشخص نمی دیدند اما تشخص را فرد می دیدند. لذا این فرمایش مرحوم آغا ضیاء می گفتند که ماهیت حصه توأمه است و فرد حصه توأمه به اضافه تشخصات است این درست نمی باشد &&&

شخص عبارت از ماهیت است که تشخصش به وجود است &&& یکدفته سارغ وجود می رویم و تا الان نرفتیم یک بحثی است که می گوئیم الوجود موجود الانسان

موجود زید موجود این سه موجود چه فرقی با هم دارند؟ این را وارد بحثش نشدیم و ربطی به بحث ما ندارد ثمره ای هم ندارد.

لذا فردو شخص و ماهیت دارند و مشخصات چه از ناحیه عوارض بیاید چه از ناحیه وجود بیاید و نه جزئی از اجزاء فرد است و نه جزئی از افراد شخص است. مشخص از فرد و شخص بیرون است کما اینکه از ماهیت هم بیرون است که خود ایشان قبول کردند.

رابعا:

ما وقتی استصحاب می کنیم بقاء ماهیتی را یعنی موجودی را شک می کنیم که آیا باقی است یا خیر استصحاب می کنیم بقاء آن و موجود را مرحوم صدر می فرمود اگر استصحاب بقاء آن ماهیت باشد می شود استصحاب کلی اگر استصحاب بقاء آن فرد باشد می شود استصحاب جزئی گفتیم این ردست نمی باشد دائما مستحب فرد است منتها گاهی وقتها ما استصحاب بقاء شخص می کنیم و گاهی اقوات استصحاب بقاء فرد می کنیم مثلا زید در مسجد بود و شک می کنم در بقاء زید در مسجد نگاه می کنم به تکلیف اگر موضوع وجود الانسان باشد استصحاب می کنم بقاء فرد را و اگر موضوع وجود زید در مسجد عنند الزوال بود استصحاب می کنم بقاء زید. اینطور نمی باشد که استصحاب کلی استصحاب ماهیت باشد چرا در ماهیت اصلا اضافه مد نظر نمی باشد. &&&. مکخ ۹۰ خ ۹۰

&&&^۱ پس استصحاب بقاء ماهیت شد است کلی و استصحاب بقاء شخص شده است جزئی و استصحاب صنف را اگر به شخص بسنجیم می شود کلی و اگر نسبت به ماهیت بسنجیم می شود جزئی این در کلمات آقایان آمده است بدون اینکه خودشان متلفت باشند.

&&& یک فرد را استصحاب می کنیم آن فرد اگر به شخصه موضوع تکلیف باشد می گوئیم استصحاب جزئی و اگر بماهیته یعنی فردیتته بما ایکه فرد ماهیت است موضوع حکم و کلیف باشد می گوئیم استصحاب کلی و امام اگر آن فرد بما هو فرد من النصف استحا کنیم به لحاظ ماهیت استصحاب جزئی می گوئیم و به لحاظ شخص می گوئیم استصحاب کلی.

این هم نکته ای بود که قبلا گفتیم.

آخرین نکته از حاصل بحث:

ما گاهی اوقات شک می کنیم در حدوث شیئی شک می کنیم بر بقاء یک عدم گاهی اوقات حدوث موضوع کی تکلیف اس و گاهی اوقات عدم موضوع یک تکلی فاس اگر شک کردیم در حدوث یک شیء مثل حدوث هلال ماه رمضان یا شک می کنیم در بقاء یک عدم استصحاب جاری در این مورد اصطلاحا نه استصحاب کلی و نه استصحاب جزئی گفته نمی شود.

این هم آخرین نکته در حاصل بحث گفته شد.

جمع بندی:

ما دائما استصحاب را در فرد جاری می کنیم اگر در قفرد ماهیت جاری کردیم می شود استصحاب کلی اگر در فرد صنف برای کردیم در اصطلاح آقایان جزئی است تچون صنف نسبت به ماهیت جزئی است و اگر استصحاب را در بقاء یک شخص جاری کردیم استصحاب جزئی است مطلقا این که استصحاب را در شخص و یا فرد یا صنف جاری کنیم تابع آن تکلیف است که ه موضوع چه اخذ شده باشد این تعبد به بقاء تابع تکلیفی اس تکه این مکلف است ببینم در موضوع تکلی ف شخص موضوعیت دارد یا صنف یا ماهیت موضوعیت دارد. کدام موضوعیت دارد.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

در مقام توضیح و تبیین این مقدمه روشن تر خواهد شد.

اقسام الإستصحاب کلی:

مرحوم شیخ در رسائل برای استصحاب کلی سه قسم قرار داده است و این اسم گذاری مرحوم شیخ بعد از ایشان مبنای اسم گذاری این استصحابها شد یعنی اگر می گویند استصحاب کلی قسم اول اشاره دارند به استصحابی که مرحوم شیخ در این اقسام در اول ذکر کرد و به همین ترتیب قسم دوم و قسم سوم.

استصحاب کلی چهار قسم است که سه قسم آن همان سه قسم مرحوم شیخ است و یک قسم را هم بعداً اضافه کرده اند:

القسم الأول: العلم بتحقق الفرد فی ضمن شخص و الشک فی بقاء الشخص و الفرد.

قسم اول این است که می دانم این ماهیت در ضمن یک شخص در خارج محقق شد و بعد شک می کنم در بقاء آن شخص در خارج. می دانم صبح زید در مسجد بود و شک می کنم در زوال در مسجد بود یا خیر؟ در ما نحن فیه هم استصحاب جزئی جاری است و هم استصحاب کلی جاری است اگر موضوع تکلیف وجود زید باشد شارع تعبد کرده است به بقاء زید در مسجد اما اگر موضوع تکلیف انسان یا فرد من الانسان باشد شارع تعبد می کند به بقاء آن فرد تا حین الزوال. می گوید که صبح فردی از انسان در مسجد بود که به وجود او یقین داریم آن را استصحاب می کنیم. جریان یکی از این استصحابها تابع این است که موضوع تکلیف چه باشد هر چه که باشد، از دلیل استصحاب استفاده می کنیم که شارع تعبد کرده است به بقاء آنیکه موضوع تکلیف است.

این قسم اول که محل بحث نمی باشد و این دو استصحاب جاری است.

القسم الثانی: العلم بوجود الفرد فی ضمن شخصین أحدهما طويل الأمد و الآخر قصیر الأمد و الشک فی بقاء الفرد و يقع البحث عنه فی جہتين:

قسم دوم این است که می دانم یکی از دو فرد حادث شد مثلا در مکانی وجود یکی از دو فرد محرز است اما یکی طويل الامد و یکی قصیر الامد است نمی دانم که حادث طويل است که احتمالا باقی است یا قصیر بود که قطعاً زائل شده است مثلا دیدم که انسانی در مسجد بود که مردد بین زید و عمرو بود. انسانی را از دور دیدم که از زید و عمرو خارج نبود بعد عند الزوال زید را در خارج مسجد دیدم لذا شک می کنم در وجود انسان عند الزوال در مسجد چرا که احتمال می دهم آن که صبح دیدم عمرو بوده است و احتمال می دهم الان هم داخل مسجد باشد و اگر زید بوده است الان قطعاً خارج از مسجد است لذا احتمال می دهم «وجود الانسان عند الزوال فی المسجد» می توانم استصحاب کنم وجود آن انسان را در مسجد؟ استصحاب وجود زید را نمی توانم بکنم به دو دلیل یکی اینکه یقین به حدوث او نداشتم و دیگر اینکه شک در بقاء او در مسجد هم ندارم چرا که می دانم الان در مسجد نمی باشد آیا بقاء وجود عمرو را می توانم استصحاب کنم؟ خیر چون یقین به حدوث عمرو در مسجد در صبح ندارم بر فرضی هم که بتوانم جاری کنم عمرو موضوع اثر نمی باشد آن که دارای اثر است «وجود الانسان» یا «فرد من الانسان» است و آن است که موضوع تکلیف است. می روم سراغ استصحاب بقاء کلی یا فرد اشاره می کنم به انسانی که در مسجد بود نمی دانم آن فرد عند الزوال در مسجد باقی است یا خیر؟ احتمال می دهم آن انسان الان در مسجد باشد. این استصحاب کلی چون در لسان شیخ دومین قسم بود مشهور شده است به قسم دوم از استصحاب کلی که این مهمترین و پر بحثترین استصحاب است. این دو فرض دارد که این دو فرض به حسب وجود عمرو در مسجد است نه زید چرا که فرضاً یقین دارم به عدم بقاء زید در مسجد عند الزوال پس به لحاظ وجود عمرو در مسجد عند الزوال این قسم دو فرض دارد:

فرض اول این است که می دانم اگر انسانی که صبح داخل مسجد شد، عمرو بود الان که عند الزوال است، قطعاً در مسجد است.

و **فرض دوم** این است که احتمال می دهیم اگر انسان وارد در صبح عمرو بوده است احتمالاً الان که عند الزوال می باشد، در مسجد است و احتمالاً در مسجد نباشد.

این قسم دوم دو فرد دارد: یک فرد قصیر دارد که می دانم اگر انسان در صبح فرد قصیر بوده است، الان قطعاً باقی نیست و اگر فرد طویل بوده است یا قطع به بقاء دارم یا احتمال بقاء می دهیم که به این لحاظ می شود دو قسم.

هر دو فرض قسم دوم محل بحث ماست. این استصحاب قسم ثانی است.

می دانیم فردی از افراد ماهیت در ضمن احد الفردین حادث شده است یا ضمن یک فرد قصیر و یا ضمن یک فرد طویل. فرد قصیر اصطلاحی است در مورد فردی که قطعاً زائل شده است و فرد طویل اصطلاحی است در مورد فردی که یا قطعاً باقی است یا احتمال بقاء آن می باشد به عبارت دیگر فردی که قطع به زوال و عدم بقاء آن نمی باشد.

موضوع اثر وجود الشخص نمی باشد بلکه وجود الماهیت أو فرد الماهیت می باشد.

این استصحاب کلی قسم دوم است.

در این استصحاب کلی در جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الأولى: فی جریان هذا الإستصحاب و آوردوا فيه إشکالات:

استصحاب شخص قطعاً جاری نمی باشد نه استصحاب بقاء عمرو و نه استصحاب بقاء زید آیا استصحاب کلی جاری است یا خیر؟ بگویم من یقین دارم به وجود فرد من الانسان همان فردی را که دیدم و احتمال می دهیم آن فرد الان باقی باشد و استصحاب کنم بقاء آن فرد این استصحاب کلی در مقابل استصحاب شخص است

که قطعاً جاری نمی باشد؟ گفته اند ظاهراً ارکان استصحاب کامل است. بر جریان این استصحاب اشکالاتی گرفته اند که اهم این اشکالات را بیان می کنیم:

الإشكال الأول: عدم تمامية الركن الأول لأن يقيننا الإجمالي تعلق بالواقع والمستصحب الذي له الأثر الجامع لا الواقع.

اشکال اول این است که گفته اند در اینجا رکن اول استصحاب اصلاً تمام نمی باشد رکن اول استصحاب یقین به حدوث است گفته اند یقین به حدوث در این استصحاب تمام نمی باشد چرا؟ خوب دقت کنید یقین من به حدوث، یک یقین اجمالی است. من یقین به حدوث احدهما در مسجد دارم. پس من یقین اجمالی دارم. در علم و یقین اجمالی گفته اند یقین و عمل اجمالی به چه تعلق می گیرد؟ به نظر مرحوم آغا ضیاء به واقع که ما هم تابع ایشان شدیم - نه به جامع که مدرسه میرزا می گفت و نه به فرد مردد که آخوند می گفت - خوب دقت کنید این اثر شرعی مال طبیعی و جامع است اثر شرعی تکلیف موضوعش جامع است من یک علم اجمالی دارم متعلق آن واقع است که این واقع شخص باشد، اثر مال چیست؟ مال جامع و فرد است خوب من علم اجمالی ام که به جامع تعلق نگرفت وقتی علم اجمالی ما به جامع تعلق نگیرد شارع به چه تعبد می کند؟ اگر شارع به واقع تعبد کند که اثر ندارد چرا که موضوع اثر نمی باشد و اگر تعبد کند به جامع، جامع که متیقن بالاجمال من نمی باشد پس شما چه را می خواهید استصحاب کنید؟! رکن اول یقین به حدوث بود. حدوث چی؟ یا حدوث تکلیف یا حدوث موضوع تکلیف. موضوع چه بود؟ طبیعی و جامع بود. متعلق یقین چه بود؟ واقع بود چون هر یقین اجمالی به واقع تعلق می گیرد وقتی که اینطور شد من چه را می خواهم استصحاب کنم بقاء واقع یا بقاء جامع؟ اگر بقاء واقع را می خواهم استصحاب کنم که فرضاً موضوع اثر نمی باشد. اگر بقاء جامع را می خواهم استصحاب کنم که متیقن من نمی باشد لذا رکن اول که یقین به حدوث است در این استصحاب تمام نمی باشد. اگر واقع موضوع اثر باشد یعنی شخص موضوع اثر است و جامع اگر موضوع اثر باشد یعنی کلی و فرد است که موضوع اثر است.

این اشکال اول است که عدم تمامیت رکن اول باشد.

مناقشة: أن هذا العلم الإجمالي يجمع مع العلم التفصيلي بالجامع الذي يشك في بقاءه.

بله این علم اجمالی این است که تعلق به واقع گرفته است اما علم اجمالی با علم تفصیلی قابل جمع است آن علم تفصیلی که قابل جمع نمی باشد علم به وجود زید اما علم به جامع که علم تفصیلی من است من تفصیلاً علم دارم به وجود فرد من الانسان فی المسجد. دقیقاً در متعلق قابل جمع نمی باشد اما در غیر متعلق قابل جمع است من یقین اجمالی دارم به وجود احدهما فی المسجد و علم تفصیلی دارم به وجود فرد من الانسان فی المسجد و بعد شک می کنم در بقاء ذاک الانسان و الفرد. ارکان تمام است یقین به حدوث و شک در بقاء در آن حادث دارم.

ولی احدهما را نمی توانم استصحاب کنم چرا که واقع یقین تفصیلی نمی باشد نسبت به احدهما علم تفصیلی است در بحث علم اجمالی توضیح داریم که در معلوم بالاجمال استصحاب جاری است یا خیر؟ گفتیم در لا تنقض الیقین مراد از یقین یقین تفصیلی است و یقین اجمالی از قبیل اسب آبی است. و هیچ منافاتی یک علم اجمالی با یک یقین تفصیلی جمع شود مثل ما نحن فیه. لذا من یقین دارم به حدوث فرد من الانسان و فقط عنوان آن را نمی دانم که زید است یا عمرو اما این مقدار اشکالی ندارد.

الإشکال الثانی: عدم تمامية الرکن الثانی لأن الفرد القصیر متیقن الإرتفاع و الفرد الطویل متیقن البقاء أو محتمل البقاء فلا یکون شکاً أو لم یحرز.

اشکال دوم این است که این استصحاب رکن دوم که شک در بقاء باشد را ندارد. من علم دارم به وجود انسان در مسجد که آن انسان یا زید است یا عمرو. اگر زید است یقین به ارتفاع دارم و اگر عمرو است یقین به بقاء دارم در فرض اول از این قسم. خوب من شک در بقاء دارم؟ خیر شک در بقاء ندارم بلکه یقین دارم ولی نمی دانم کدام یک از این دو یقین را دارم یقین به بقاء عمرو یا یقین به ارتفاع زید.

اما در فرض دوم می دانم اگر آن شخصی که وارد شد زید بوده است یقیناً مرتفع شده است و اگر عمرو است احتمالاً باقی است خوب اگر در واقع زید باشد، من شک

در بقاء ندارم لذا در اینجا خودم احراز نکردم که آیا شک در بقاء هستم یا خیر. در احکام ظاهری شرط فعلیت وصول است پس اینکه شک در بقاء داشته باشم برای من محرز نمی باشد.

پس در یک فرض شک در بقاء ندارم و در یک فرض احراز شک ندارم.

مناقشة: أن متيقن البقاء أو عدم المحرز الشخص و لكن الفرد مشکوک وجدانا.

به لحاظ شخص من شک ندارم اما به لحاظ فرد من شک دارم الان اشاره می کنم به فردی که صبح دیدم وجدانا احتمال بقاء آن فرد را می دهم بما هو فرد نه بما هو شخص و فرضا موضوع اثر فرد است نه وجود عمرو، نه وجود زید. مراد از جامع، فرد است. احتمال یعنی شک در بقاء. پس رکن دوم مثل رکن اول تمام است. هم یقین به حدوث آن فرد دارم و هم شک دارم در فردی که متیقن الحدوث است.

۱ اشکال سوم:

گفته شده است رکن سوم استصحاب که وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعا و محمولاً الا مسئله زمان باشد، در اینجا تمام نمی باشد یقین دارم به عدالت زید در امس و شک دارم در عدالت زید الیوم در هر دو متعلق یقین و شک عدالت زید است. گفته شده است رکن سوم در اینجا متوفر نمی باشد. من یقین دارم به وجودهما فی المسجد اما شک در وجود احدهما فی المسجد ندارد شک در بقاء زید ندارم چرا که یقین دارم به زوال و شک من در بقاء عمر است عند الزوال علی تقدیر وجوده پس یقین من به احدهما فی المسجد اس تو شک من در بقاء عمرو عند الزوال علی تقدیر وروده بالمسجد و قضیه مشکوکه من با قضیه متیقنه من ربطی ندارد.

پس قضیه متیقنه و مشکوکه دو تاست.

مناقشه:

بله نسبت به علم اجمالی قضیه متیقنه و مشکوکه دوتا است اما به لحاظ علم تفصیلی یکی است یقین دارید به وجود ذاک المسجد به آن رجلی که وارد مسجد شد و شک دارم به بقاء ذاک الرجل فی المسجد و رکن سوم تمام است و قضیه متیقنه و مشکوکه یکی است با ذاک الانسان اشاره می کنید به انسانی که رویت شد.

آیا فردی که در مسجد دیدم الان که زوال است هست یا نیست. بله له لحاظ علم اجمالی که نخواستیم استصحاب را جاری کنیم و به لحاظ علم تفصیلی می خواستیم جاری که که رکن سوم تمام است.

اشکال چهارم:

رکن چهارم که داشتن اثر شرعی باشد تمام نمی باشد چرا که اثر شرعی بر وجود زید و یا عمرو جاری است و شما می خواهید استصحاب جامع را جاری کنید و ما می خواهیم استصحاب را به لحاظ امری جاری کنیم که دارای اثری است.

مناقشه:

این اضعف اشکالات است چرا که خلف فرض است در ورود به بحث استصحاب کلی فرض این بود که اگر اثری بر جامع مترتب شد آیا استصحاب جاری است یا خیر؟

اشکال پنجم:

استصحاب بقاء کلی دائما محکوم به استصحاب دیگری است در این قسم مگر شما نمی گوئید من شک دارم در بقاء ذاک الانسان فی المسجد این شک شما مسبب از این است که آیا عمرو داخل مسجد شد یا خیر؟ اینکه آیا زید داخل مسجد شد یا نه اصلا اثری ندارد چون زید عند الزوال خارج مسجد بود پس شما چرا شک می کنید در بقاء ذاک الانسان؟ چرا که نمی دانید عمرو داخل شد یا خیر. پس شک شما ناشی از دخول زید در مسجد نمی باشد اگر داخل در مسجد می شد اثری نداشت چرا که عند الزوال خارج مسجد بود پس شک شما در بقاء انسان ناشی از دخول عمرو در مسجد بود و استصحاب می گوید عمرو داخل مسجد نشد استصحاب می کنید عدم دخول

عمر و در مسجد را این استصحاب عدم ورود یا حدوث فرد طویل حاکم است بر استصحاب بقاء کلی. این با علم اجمالی ما منافاتی ندارد چرا که علم به ورود احدهما اثری ندارد حتی اگر علم تفصیلی داشته باشیم هم اثری ندارد.

مناقشه:

اصل سببی کی بر اصل مسببی حکومت می کند؟ که سببیت باید شرعی باشد هر جا که سببیت شرعی نباشد اصل سببی بر مسببی حاکم نمی شود پس در حکومت لازم است که سببیت شرعی باشد مثل این که لباس من نجس است با این آب مشکوک آن را شستم آب استصحاب طهارت دارد و لباس استصحاب نجاست دارد استصحاب طهارت ماء حکومت می کند بر استصحاب نجاست لباس تو سرش می زند و نمی گذارد استصحاب نجاست جاری شود چرا که سببیت بین طهارت ماء و طهارت لباس شرعی است اما اگر سببیت غیر شرعی باشد اصل در سبب جاری نمی شود چرا که جریان اصل در سبب می شود اصل مثبت. &&& من الان هم شک دارم &&& وقتی سببیت عقلی شد اصل در سبب جاری نمی شود که حاکم باشد در اصل جاری در مسبب. &&& پس بنابراین حکومت درست نمی شد چون سببیت بین بقاء کلی و شک در حدوث فرد طویل یک سببیت عقلی است و هر زمان سببیت عقلی شد اصل در ناحیه سبب جاری نمی شود.

اشکال ششم:

آمده اند گفته اند از حکومت رفع ید کنیم نوبت به تعارض می رسد دائماً استصحاب بقاء کلی متعارض است با عدم حدوث فرد طویل است. دقت کنید کلی کی مرتفع می شود زمانی که هر دو فردش منتفی باشد چون در ما نحن فیه دو فرد است. زمانی کلی مرتفع می شود که زید و عمرو در مسجد نباشد اگر این دو نباشد معلوم است که انسانی در مسجد نمی باشد چون فرض کردیم که اگر انسانی در مسجد باشد ضمن یکی از این دو فرد است خوب زید که بالوجدان می دانم عند الزوال در مسجد نبود و عمرو را هم احتمال می دهم که در مسجد نباشد و استصحاب می گوید که اصلاً وارد

مسجد نشد پس عند الزوال هم نمی باشد پس زید در مسجد نبود وجدانا و عمرو در مسجد نبود احراز این استصحاب به اضافه وجدان می گوید که کلی در مسجد نبود از آن طرف استصحاب بقاء کلی داریم یک استصحابی هم داریم که می گوید آن انسانی که صبح در مسجد دیدی تا زوال باقی بود. این استصحاب کلی از یک طرف و آن دو احراز و وجدان یک طرف با هم تعارض و تساقط می کنند.

مناقشة:

استصحاب عدم حدوث عمرو یا عدم دخول عمرو در مسجد فی نفسه جاری نمی باشد چرا که می خواهید آثار شرعی لازم را نفی کنی &&& چون لازمه عقلی نبود این جزء بعد از وجدان جزء دیگر ملازمه عقلی است &&& لذا استصحاب عدم وجود عمرو در مسجد جاری نمی باشد اولاً واسطه خفی نمی باشد بر فرض این که خفی باشد ما قبول نکردیم. لذا تا اینجا بعد از جواب این اشکالات واضح شد که جریان استصحاب کلی محذوری ندارد پس می دانم انسانی در ضمن احد الشخصین موجود شد اگر می گویند در ضمن احد الفردین مراد احد الشخصین است بعد می دانم آن که در مسجد است زید نمی باشد احتمال می دهیم آن انسان که وارد مسجد شده است عمرو بوده است و احتمال می دهیم باقی است. می گوییم آیا انسانی که در مسجد بود آیا تا زوال در مسجد ماند یا خیر؟ می گوییم که ماند اثرش اثبات آثار شرعی بقاء فرد من الانسان فی المسجد می باشد. لذا اگر وجود فرد من الانسان فی المسجد عند الزوال، موضوع وجوب صدقه بود و من صدقه ندادم و بعداً مشخص شد که عمرو داخل مسجد بوده است عاصی هستم و اگر مشخص شد زید داخل مسجد بود متجری هستم و در هر دو صورت مستحق عقوبت می باشم.

الجهة الثانية:

در جهت اولی فارق شدیم استصحاب کلی جاری است در این جهت بحث می کنیم &&& آیا استصحاب در شخص یا عنوان انتزاعی جاری است یا خیر؟ اول می رویم سراغ شخص و بعد می رویم سراغ عنوان انتزاعی.

آیا در شخص استصحاب جاری است یا خیر؟ فرض کردیم که یکی از دو فرد و شخص وارد شده است و هر دو موضوع حکم شرعی می باشند مثلاً گفته است آن وجد زید فی المسجد عند الزوال فتصدق و آن وجد عمرو عند الزوال فی المسجد فصل رکعتین وجوب زید در مسجد موضوع وجوب تصدق و وجود عمرو در مسجد موضوع وجوب صلاة رکعتین است من نمی توانم استصحاب بقاء زید کنم در مسجد چون نه یقین به حدوث دارم و نه شک در بقاء. من کی یقین به حدوث زید دارم در مسجد؟! شک در بقاء هم ندارد چرا که یقین به زوال دارم. استصحاب بقاء عمرو هم ندارم چرا یقین به ورود عمرو به مسجد در صبح ندارم بلکه علی تقدیر ورود شک در بقاء او در مسجد عند الزوال دارم پس استصحاب بقاء زید و عمرو ندارم اما بیایم آن شخص را به نحو مردد عندنا استصحاب کنیم اشاره می کنیم به آن شخص نمی گویم ذاک الانسان او الفرد به فردو انسان اشاره نمی کنیم به شخص اشاره می کنیم که عنوانش را نمی دانم می گوید ذاک الشخص اگر بگویم ذاک الفرد أو الانسان استصحاب کلی است. مراد از استصحاب شخص یعنی آن ذاک الشخص به عنوان مردد عندی نه استصحاب زید و عمرو. پس اشاره می کنیم به ذاک الشخص و بقاء او را استصحاب می کنیم که نتیجه این است که باید احتیاط کنم هم صدقه بدهم و هم نماز بخوانم. پس اگر گفتم ذاک الفرد او الانسان اگر فرد یا انسان موضوع اثر بود که اثرش بار می شود اما اگر اشاره کردم به ذاک الشخص و استصحاب را جاری کردم نتیجه آن می شود که شارع مقدس تعبد کرده است به بقاء یکی از این دو شخص من باید احتیاط کنم هم نماز بخوانم و هم صدقه بدهم. چون اگر تعبد کرده به بقاء عمرو باید نماز بخوانم و اگر تعبد کرده است به بقاء زید باید صدقه بدهم.

این استصحاب جاری نمی باشد چرا که نسبت به زید علم دارم که در مسجد نمی باشد آن دو شخص یا زید است و یا عمرو و تعبد به بقاء زید بی معنا است بلکه بقاء عمرو برای من احتمالی است. در بقاء عمرو علی تقدیر ورود شک دارم استصحاب می گوید که داخل نشد و این استصحاب عدم ورود مسجد با استصحاب &&& تنافی

ندارد. لذا بنابراین استصحاب بقاء شخص اثری ندارد فقط استصحاب عدم ورود عمرو را دارم حالا که عند الزوال شد صدقه بر من واجب نمی باشد چرا که یقین دارم موضوعش محقق نشد اما وجوب نماز چطور؟ احتمال وجود موضوع را می دهم استصحاب می گوید که داخل نشد. &&&

^۱ گفتیم شخص عبارت است ماهیت مضاف به وجود خاص فرد از عبارت است ماهیت مضاف به وجود. من می دانم در صبح انسانی در مسجد وارد شد یا زید بود یا عمرو بود اگر استصحاب بخواهم بکنم بقاء انسان فی المسجد یا بقاء الانسان فی المسجد این استصحاب کلی است چرا که استصحاب کردم بقاء فرد را یعنی اشاره می کنم به آن انسان به ما هو مضاف به وجود نه به ما هو مضاف الی وجود خاص یعنی ذات الفرد آقایان تعبیر می کنند به ذاک الانسان می گویم ذاک الانسان یا ذاک الفرد من الانسان که صبح در مسجد بود الان در مسجد است یا خیر استصحاب می گوید الان در مسجد است در فرد اضافه ماهیت است به وجود.

اما استصحاب شخص: گفتیم هر شخصی فرد و هم فردی شخص است می دانم صبح در مسجد شخصی از انسان موجود شد یا زید یا عمرو زید موضوع وجوب تصدق است و عمرو وجودش عند الزوال موضوع وجوب دو رکعت نماز است خوب در ما نحن فیه سوال این است که من استصحاب کلی به قولی یا استصحاب فرد دارم منتها وجود فرد موضوع اثر نمی باشد آنچه که موضوع اثر است وجود زید و عمرو عند الزوال است یکی موضوع وجوب صدقه است و یکی موضوع وجوب صلاة است آیا می تواند استصحاب کنم بقاء وجود زید را در مسجد این را می گوئیم شخص معین اصطلاحاً. دوم اینکه من استصحاب کنم بقاء وجود عمرو را در مسجد. در اینجا مستصحب ما شخص معین است قسم سوم اینکه استصحاب کنم بقاء وجود ذاک الشخص بدون در نظر گرفتن عنوان. این استصحاب شخص است نه فرد این را استصحاب شخص می گوئیم اما شخص مردد که در واقع تعین دارد و در نزد من معین

نمی باشد. دو شخص معین و یک شخص مبهم دارم علماء اسم این را فرد مردد گذاشته اند در نظر علماء ما فرد مردد به نحو اشتراک لفظی در دو جا استفاده می شود یکی فردی که در عالم واقع مردد است و یکی فردی که در عالم واقع معین و در نزد ما مردد است. ما نسبت به جایی که مردد عندنا است مبهم می گوئیم و در جایی که &&&

در ما نحن فیه اگر بخواهم استصحاب شخص کنم سه جور تصویر دارد یکی استصحاب شخص مبهم و دو استصحاب شخص معین. استصحاب بقاء زید یا عمرو در مسجد و استصحاب ذاک الشخص معین عند الله و مردد عندنا؟ آیا این استصحاب شخص جاری است؟ خیر هیچ یک جاری نیست.

استصحاب زید را جای نمی توانم بکنم چرا که رکن اول و دوم وجود ندارد نه یقین به حدوث دارم و نه شک در بقاء چرا که یقیناً در زوال در مسجد نبوئد. اما بقاء عمرو را هم نمی توانم استصحاب کنم چرا که رکن اول را ندارم من یقین ندارم به وجود عمرو در مسجد یقین به دخول ورود مسجد ندارم بلکه شک در بقاء عمرو علی تقدیر ورود را دارم. این علی تقدیر قید مشکوک اس تنه شک و الا شک فعلی است.

این استصحاب شخص در این دو جاری نمی باشد.

حتی در نظر مرحوم آخوند هم نمی&&&

اما در ذاک الشخص &&& اولاً شخص است نه فرد ضمناً مردد نمی باشد مبهم است یعنی من نمی دانم بلکه مراد مردد عندنا است می شود مبهم. آیا استصحاب در شخص مبهم جاری است؟ من می گویم یقین دارم به وجود آن شخص در مسجد اشاره می کنم به همان شخصی که وارد مسجد شد؟ آیا این شخص باقی است یا خیر؟ این استصحاب گفتیم جاری نمی باشد. چرا که اگر جریان استصحاب برای وجوب صدقه است چرا که باید جریادن به لحاظ اثر و تنجز و تعذر یک تکلیف باشد اگر تعبد کند به بقاء ذاک الشخص المبهم به لحاظ وجوب صدقه یقین دارم که صدقه بر من واجب نمی باشد چرا که می دانم زید عند لزوال خارج مسجد است اگر به لحاظ وجود عمرو است

اصلا من یقین به وجود عمر ندارم و استصحاب می گوید وارد مسجد نشد. لذا استصحاب در شخص چه به نحو فرد معین که دو فرد داشت و به لحاظ ذاک الشخص که فرد مبهم باشد هم جاری نمی باشد در مورد شخص مبهم رکن چهارم که اثر عملی باشد متوفر نمی باشد. &&

این استصحاب جاری نمی باشد چه به نحو شخص معین و چه به نحو شخص مبهم.

اما قسم سوم:

قسم سوم این است که استصحاب را در کلی و شخص جاری نکنیم بلکه در عنوان انتزاعی جاری کنیم بگوییم احدهما فی المسجد بود نمی دانم آن احدهما که وارد مسجد شد، الان در مسجد است یا خیر؟ استصحاب می گوید که عند الزوال در مسجد است. اول توضیح استصحاب در فرد انتزاعی و بعد هم بحث در اینکه آیا این استصحاب جاری است یا خیر؟

دو اناء بود اناء اسود و اناء ابیض یقین داشتم قطعا یکی از این دو اناء نجس است اما کدام؟ نمی دانم. بعد از یکی دو ساعت احتمال می دهم یکی از این دو اناء تطهیر شده است و احتمال هم دارد که تطهیر نشده باشد احتمال می دهم که یکی را شستم علم به شستن ندارم وقتی احتمال دادم یکی را شستم دیگر علم اجمالی به نجاست احدهما ندارد چرا که احتمالا آنیکه را احتمالا شستم، نجس بوده است الان یقین ندارم به نجاست احدهما بله احتمال به نجاست و طهارت احدهما دارد. در اینجا گفته شده است استصحاب را جاری می کنم نسبت به احدهما. می گویم یک ساعت قبل احدهما نجس بود و الان شک می کنم در بقاء نجاست استصحاب می گوید که کما کان نجس است نتیجه این استصحاب این است که عقلا موجب لزوم احتیاط است و باید اجتناب کنم همانطور که اگر من علم اجمالی دارم که یکی از این دو اناء نجس است عقل می گوید که بر تو لازم است از این دو اناء اجتناب کنی نه اناء یمین را شرب کنی و نه اناء

یسار الان که علم اجمالی ندارم به نجاست احدهما اما استصحاب تعبد می کند به نجاست احدهما به مقتضای استصحاب عقلا باید اجتناب کنم از هر دو این انائین. استصحاب در عنوان انتزاعی است و نه کلی که در ماهیت باشد و نه استصحاب در شخص است.

خوب در ما نحن فیه گفته اند مثل اینجاست من یقین دارم احدهما در مسجد بود یا زید یا عمرو الان که عند الزوال است، نمی دانم آن احدهما در مسجد باقی است یا خیر؟ استصحاب تعبد می کند به بقاء احدهما اگر علم اجمالی داشتیم به این که احدهما در مسجد است چطور باید احتیاط می کردیم یعنی هم باید صدقه می دادم و هم می رفتم دو رکعت نماز می خواندم حالا به جای علم این استصحاب را بگذارید استصحاب تعبد می کند به بقاء احدهمایی که صبح وارد مسجد شد. لازمه این تعبد استصحابی لزوم احتیاط است که هم باید صدقه بدهم و هم نماز بخوانم.

آیا این استصحاب جاری است یا خیر؟

مناقشة: لم یجری الإستصحاب فی هذا الفرض.

اینجا استصحاب جاری نمی باشد؟ چرا که من احتمال وجود احدهما را در مسجد نمی دهم. چرا؟ چرا که یقین دارم زید عند الزوال خارج مسجد بود فقط احتمال وجود بقاء عمرو در مسجد را می دهم علی تقدیر ورود احتمال وجود احدهما را نمی دهم چرا که قطعا بر من صدقه واجب نمی باشد چرا که زید یقینا عند الزوال بیرون مسجد بود و فقط احتمال بقاء عمرو علی تقدیر ورود را می دهم و استصحاب می گوید که وارد نشد. این مثال با مثال انائین فقط می کند من بعد از نجاست احتمال نجاست احدهما را می دهم و استصحاب می کنم بقاء نجاست احدهما را و نتیجه لزوم احتیاط می شود.

علم در اینجا &&&

اما در اینجا احتمال وجوب صدقه یا صلاة رکعتین را نمی دهم یعنی احتمال وجوب احدهما را نمی دهم لذا در استصحاب کلی قسم دوم استصحاب کلی جاری است اما استصحاب شخص و عنوان انتزاعی جاری نمی باشد.

مثال جایی که یکی از انائین را تطهیر کردم مثل ما نحن فیه بود که استصحاب جاری نبود.

بیان ما در عدم جریان استصحاب در عنوان انتزاعی همان بیان در عدم جریان استصحاب در فرد مبهم است . &&&

پس در استصحاب کلی قسم دوم استصحاب کلی جاری و استصحاب شخص و عنوان انتزاعی جاری نمی باشد.

الجهة الثالثة:

الشبهة العبائیة.

مرحوم آسید اسماعیل صدر جد مرحوم صدر این شبهه را مطرح کرده است که این نقضی بر استصحاب کلی است یعنی به عبارت دیگر این را می بایست در آنجا این بیاوریم اما چون این شبهه مهم است برای آن عنوان مستقل قرار داده اند&&&

ایشان گفتند اگر قائل به جریان استصحاب در این قسم شویم لازمه ای دارد که فقهاء این لازم قابل التزام نمی باشد. مرحوم صدر این شبهه را تنقیح کرده اند با یک اعمال دقتی که باعث شده است شبهه روشنتر شود لذا ما هم در توضیح این شبهه از آن تقریب استفاده می کنیم.

می گویند که اگر عبائی داشته باشیم که علم اجمالی داریم که یا قسمت اعلی یا قسم اسفل آن نجس شده است بعد یکی از دو قسمت را می شویم بعد از این که قسم اعلی را مثلاً شستیم، واضح است که الان علم به طهارت این عباء نداریم چرا که شاید

قسمتی که نجس بوده است قسمت اسفل بوده است که من آن را تطهیر نکردم بلا اشکال استصحاب نجاست عباء را داریم چرا که علم اجمالی ما این بود که نجاست یا در اعلی بود یا در اسفل اعلی می شود فرد قصیر و اسفل می شود فرد طویل یعنی می گوئیم: اگر نجاست در اعلی بود قطعاً زائل شد چون قسمت اعلی را شستیم اگر نجاست در اسفل بود قطعاً باقی است چرا که آن را نشستیم و بعد دستان که خیس است به اعلی می زنیم این دست ما محکوم به نجاست است یا محکوم به طهارت است؟ این دست ما محکوم به طهارت است در ملاقی بعضی الاطراف در اعلم اجمالی دو نظر است یک نظر این است که ملاقی بعضی الاطراف محکوم بطهارت است کما علیه المشهور دو لباس یکی نجس و یکی طاهر دست خیس به یکی بزنید دست شما محکوم به طهارت است و ما هم از مشهور تبعیت کردیم قول دوم این است که اگر دست ما با بعضی الاطراف ملاقات کرد محکوم به نجاست است الا در یک صورت و آن صورت اینکه طرف دیگر از محل ابتلاء && خارج شده باشد مثلاً دو اناء داریم که علم داریم به نجاست یکی از این دو اناء و دست به یکی زدیم دست من محکوم به نجاست است بله اگر یک اناء را شستم و بعد دست به دیگری زدم این محکوم به طهارت است چرا که اناء یمین محل ابتلاء نمی باشد مرحوم صدر می گویند که از ملاقی بعضی الاطراف باید اجتناب کنیم الا اینکه طرف مقابل از محل ابتلاء خارج شده باشد.

ما نحن فیه از این قبیل است من علم داشتم که یا اعلی نجس است یا اسفل و بعد اعلی را شستم و بعد که اعلی را شستم دست زدم به اسفل این دست محکوم به طهارت است. هم بر منبای مشهور و هم بر منبای مرحوم صدر. بعد از اینکه دستم را زدم به اسفل، برای بار دوم دستم را زدم به بالای اعلی اگر دستم را زدم به اعلائی عباء باید از این دست اجتناب کنم چون من نمی دانم این عباء نجس است یا خیر استصحاب می گوید نجس است و من هر دو طرف عباء را لمس کردم هم قسمت اسفل و هم قسمت اعلی. بله قسمت اعلی طاهر است اما بعد از ملاقات دست من با عباء &&& طبق بقاء نجاست کلی و استصحاب کلی نجاست باقی است می دانید اصل جاری در ملاقی که

نجاست عباء باشد حکم می کند به نجاست ملاقا اگر دست زدید به دستگیره در اما حالت سابقه آن نجس است باید از دست هم اجتناب کرد و محکوم به نجاست است با اینکه این فقهاء قابل التزام نمی باشد چطور می شود که شارع تعبد کند به نجاست با برخورد با قسمت طاهر؟! بعد از اینکه با اسفل برخورد کرد ملاقی با بعضی الاطراف است و محکوم به طهارت است و اما وقتی با قسمت اعلی برخورد کرد که یا از اول طاهر بود یا بعد از تطهیر طاهر بود در این صورت باید از دست اجتناب کنم در اثر ملاقات با یک جسم طاهر؟! این امر فقهاء قابل التزام نمی باشد از اینکه فقهاء قابل التزام نمی باشد می فهمیم که نباید استصحاب کلی قسم دوم جاری باشد چرا که این مورد با سایر موارد فرقی نمی کند. ربط این مسئله با استصحاب کلی این است که استصحاب کلی می گوید این عباء نجس است و دست من هم با عباء ملاقات کرد و آن استصحاب کلی می گوید دست شما هم که ملاقی است نجس است. از اینکه این فقهاء این قابل التزام نمی باشد می فهمیم استصحاب کلی در قسم ثانی جاری نمی باشد این نقض بر استصحاب کلی قسم دوم می باشد.

مرحوم آقای خوئی این نقض را نپذیرفتند و گفتند هیچ مشکلی ندارد چرا که تعبد به نجاست ملاقی، یک نجاست ظاهری است نه یک نجاست واقعی و شارع با تعبد به نجاست عباء تعبد می کند به نجاست ید لذا بعد از ملاقات با قسم اعلی باید از این دست اجتناب کرد و برای نماز تطهیر کنم آن را آقای خوئی گفت که ما پاش می ایستیم و ملتزم می شویم و مشکلی هم ندارد. دست ملاقی و عباء ملاقا لذا تا قبل از دست زدن به قسمت اعلی و دست زدن به قسمت اسفلی که تطهیر نکرده بودیم قائل به طهارت هستیم و بعد از ملاقات با قسمت اعلای طاهر تعبد به نجاست ید بکند این تعبد است و مشکلی ندارد اشکالی ندارد که شارع تعبد کند که این دست شما راست است و آن دست دیگر هم راست است این تعبد است و اشکالی ندارد. &&&

شارع تعبد به نجاست عباء کرده است و این نجاست ظاهری است نه واقعی و من یقین به نجاست دست ندارم اما وقتی به اسفل عباء دست می زنم شارع تعبد به نجاست

نمی کند اما بعد از ملاقات با اعلی شارع تعبد می کند به نجاست. من یقین که به طهارت ید که ندارم شارع تعبد کرده است به نجاست.

لذا می فرمایند این نقضی بر استصحاب کلی قسم دوم نمی باشد. وقتی به زیر عباء دست زدید تعبد نکرد و وقتی به قسمت اعلی دست می زنید تعبد می کند و این اشکالی ندارد.

این بیان مرحوم آقای خوئی.

بعد ایشان یک تقریب دیگری می دهد که از ذهن بعدش دور شود. می گوید قطعا موضعی از این عباء نجس شد و دست من یقینا با همان موضعی که نجس شده بود ملاقات کرد. یکی از این دو قسمت یقینا نجس شد و دست من با قسمتی که یقینا نجس شده بود ملاقات کرد اگر اعلی بود با اعلی ملاقات کرد و اگر اسفل بود با اسفل هم ملاقات کرد. مراد این است که با موضعی که نجس شده بود ملاقات کرد و فقط شک داریم آن موضع حین الملاقات طاهر بود یا خیر احتمال می دهیم حین الملاقات طاهر بوده است اگر در اعلی بوده است و احتمال می دهیم که حین الملاقات نجس بوده است اگر نجاست در اسفل بوده است آیا آن موضعی که صبح نجس شده بود آیا حین ملاقات تطهیر شده بود؟ نمی دانم استصحاب می گوید آن نجاست تا حین الملاقات باقی بوده است. قطعا موضعی که نجس شده بود قطعا دست من با آن برخورد کرد اما نمی دانم حین الملاقات آن موضع طاهر بود یا نجس بود استصحاب می گوید آن موضع نجاستش باقی بود این استصحابی شسته و رفته و خوب.

پس اگر تقریب استصحاب را از آن تقریب مرحوم صدر که خیلی این شبهه را مستبعد کرده بود رجوع کنیم به تقریب مرحوم آقای خوئی این استبعادش برداشته می شود. مرحوم صدر گفته اند که در برخورد با مشکوک به نجاست دست شما طاهر باشد و در برخورد با طاهر قطعی دست شما نجس شود. این چه فقهی است &&&

نمی دانم حین الملاقات طاهر بود یا نجس استصحاب می گوید نجس بود و تعبد به نجاست ملاقی تعبد به نجاست ملاقا است.

پس شبهه روشن شد و این هم گفته شد که مرحوم آقای خوئی تسلیم شدند و گفتند و باید از آن دست اجتناب کرد و استصحاب نجاست را در دست جاری می کنیم. پردازیم به شبهه عبائیه و بعد پردازیم به بیان مرحوم خوئی در واقع مرحوم خوئی این شبهه را پذیرفته اند و گفتند محذوری در آن نمی باشد. ببینیم به فرمایش ایشان می توان ملتزم شد یا خیر.

اصل شبهه:

نجاست یک عباء یا یک لباس موضوعیتش برای دو حکم شرعی مختلف است. مثلاً عباء را در نظر بگیرید عباء نجس دو حکم و اثر شرعی دارد یکی بطلان نماز با عباء نجس و یکی نجاست ملاقی با عباء نجس. اما در قسمت بطلان نماز دقت کنید اصل نجاست در عباء کافی است یعنی تمام عباء نجس شود یا موضعی که نجس باشد کم باشد یا زیاد باشد نماز با آن عباء باطل است. تمام عباء نجس باشد یا گوشه ای از عباء نجس باشد نماز من باطل است. حالا قسمت اعلی را شستم و می خواهم نماز بخوانم استصحاب می گوید این عباء نجس است. این استصحاب جاری است و وزانش وزان استصحاب کلی است لذا اگر یک نقطه آن نجس باشد نمی توان نماز خواند.

اما اگر دست خیس من به عباء برخورد کرد آیا نجاست این عباء کافی است برای حکم به تنجس این دست؟ خیر، نجاست این عباء به هیچ وجه ثابت نمی کند نجاست دست را ما برای نجاست این دست که ملاقی ما می باشد، نیاز داریم به نجاست این موضع مثلاً دو سانتی متر مربع از عباء طاهر باشد و بقیه عباء به تمامه نجس باشد و دست من به آن دو سانت طاهر برخورد کند، دست من طاهر است. مثل نماز نمی باشد پس دقت کنید می رویم سراغ استصحاب نجاست عباء این استصحاب به درد نمی خورد باید موضع ملاقات نجس باشد اینجا استصحاب نجاست به وزان استصحاب

شخصی است نیمی از عباء نجس باشد کافی نمی باشد باید موضع ملاقات نجس باشد. فعلا سراغ مسئله نرفتیم و در مقام بیان فرق بین بطلان نماز و نجاست دست هستیم پس وجود اصل نجاست در عباء برای بطلان کفایت می کند اما برای نجاست ملاقی کفایت نمی کند و نجاست محل ملاقات نیاز است.

آن موضع باید نجس باشد پس بنابراین اگر دست من با این عباء ملاقات کرده باشد و سابقا هم نجس باشد استصحاب نجاست اصلا به درد من نمی خورد باید استصحاب کنم بقاء نجاست آن موضع را یا از جهت اینکه آن موضع به تنهایی نجس بوده است یا با سایر مواضع نجس بوده است اما نجاست سایر مواضع اثری ندارد کما اینکه طهارت سایر مواضع و اجزاء کالحجر فی جنب الانسان می باشد. باید شارع مواضع ملاقات را به استصحاب تعبد به نجاست کند.

می آییم در ما نحن فیه دست من به اسفل این عباء خورده است استصحاب نجاست عباء به درد نمی خورد این اسفل نجس بوده است یا خیر؟ دو استصحاب دارم بگوییم این موضع سابقا نجس بوده است و الان هم نجس است این استصحاب شخص معین است و گفتیم استصحاب شخص معین در استصحاب کلی جاری نمی باشد چرا که حالت سابقه نداشت کی یقینا این موضع نجس بود که الان بگوییم آن نجاست باقی است؟!!!

می روم سراغ استصحاب بقاء شخص مبهم: می گویم یک موضعی از این عباء نجس بود که یا اسفل بود یا اعلی استصحاب می کنم نجاست آن موضع را به نحو شخص مبهم و گفتیم قبلا این استصحاب جاری نمی باشد چرا که شخص مبهم احد الشخصین است یک اعلی است که الان یقینا طاهر است و یکی اسفل است که الان یقینا نجس است اینجا بیاناتی است که چرا این استصحاب جاری نمی باشد که یک بیان آن این می باشد که در دلیل استصحاب اطلاقی نمی باشد که این مورد را بگیرد یا اینکه احتمال نجاست را می دهیم که استصحاب عدم نجاست را دارد. لذا می رویم سراغ قاعده طهارت فرقی نمی کند که دست را که به اسفل زدید به اعلی بزنید یا خیر؟

با این توضیح بیان مرحوم خوئی مشخص است اینکه فرمودند به موضع نجس ملاقات کرده است قطعا می شود شخص موضع به نحو مبهم آن شخص دائر مدار بین احد الشخصین است یکی قطعا باقی است و یکی قطعا زائل است و یکی از بیانات روشن این می باشد که کجا دلیل استصحاب موردی را می گیرد که آن شخص در عالم واقع یا قطعا باقی است یا قطعا زائل است.

لذا استصحاب در اینجا جاری نمی باشد. استصحاب کلی جاری نمی باشد چرا که در نجاست ملاقا موضوع شخص ملاقات است نه نجاست کلی و استصحاب شخصی هم جاری نمی باشد چرا که گفتیم در استصحاب کلی قسم دوم استصحاب شخص معین و مبهم جاری نمی باشد. بله استصحاب کلی برای نماز در این عباء جاری است و نمی توانم با این عباء نماز بخوانم اما به لحاظ نجاست ملاقی جاری نمی باشد. لذا در اینجا ما استصحابی نداریم لذا رجوع می کنیم به قاعده طهارت یا استصحاب طهارت این ملاقی.

موضع ملاقات هم اگر شک کردیم که نجس است یا طاهر آنجا استصحاب طهارت شخصی داریم اما فایده ای ندارد چرا که در بطلان همینکه مقداری نجس باشد کفایت می کند.

این شبهه عبائیه و جواب از آن.

الجهة الرابعة: فی جریان الإستصحاب الکلی فی الأحكام.

این استصحاب کلی در موضوعات بود آیا استصحاب کلی در احکام هم جاری است یا خیر؟

این مثالهایی که تا امروز گفتیم در رابطه با جریان استصحاب کلی در موضوعات بود آیا استصحاب کلی در احکام هم جاری است یا خیر؟

مثاله: إستصحاب بقاء وجوب الصلاة فی يوم الجمعة عند إتيان صلاة الجمعة عند الزوال.

ابتداء مثال و بعد وارد بحث شویم:

مثال استصحاب کلی در احکام:

روز جمعه شده است عند الزوال و عند اذان ظهر تا زوال شد من یقین پیدا می کنم یک وجوب فعلی قطعا دارم این وجوب فعلی یا تعلق گرفته است به نماز ظهر یا تعلق گرفته است به نماز جمعه پس من قطعا تکلیفی و وجوبی دارم که یا تعلق به نماز ظهر گرفته است یا به نماز جمعه. اول وقت نماز جمعه را می خوانم بعد از خواندن نماز جمعه شک می کنم که آن وجوب باقی است یا خیر؟ اگر تعلق گرفته بود به نماز جمعه قطعا ساقط است چون جمعه را خواندم و اگر به نماز ظهر تعلق گرفته است قطعا باقی است چرا که نماز ظهر را نخواندم و وقت هم هنوز باقی است.

حکمه: عدم جریانها لفقدان الركن الرابع و هو عدم تنجزية و تعذرية الوجوب الكلي من دون متعلق.

خوب در اینجا آیا می توانم استصحاب کنم بقاء آن وجوب را با قطع نظر از متعلق آن بگویم عند الزوال وجوبی داشتم الان نمی دانم آن وجوب باقی است یا خیر، بگویم همان وجوب عند الزوال الان هم باقی است. این را استصحاب کلی در حکم می گویند. این در مقابل استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر و بقاء وجوب نماز جمعه است که هیچ کدام جاری نمی باشد. آیا می توانم استصحاب وجوب کنم با قطع نظر از متعلق؟ آیا می توانم بگویم عند الزوال وجوبی داشتم نمی دانم آن وجوب الان باقی است یا خیر استصحاب کنم بقاء آن وجوب عند الزوال را؟ این را اصطلاحاً استصحاب کلی در احکام می گویند.

مشهور بین علماء این است که استصحاب کلی و استصحاب شخص و استصحاب عنوان انتزاعی جاری نمی باشد پس هیچ یک از این سه استصحاب در ما نحن فیه جاری نمی باشد نه استصحاب کلی نه استصحاب شخص و نه استصحاب عنوان انتزاعی.

اما استصحاب کلی جاری نمی باشد یعنی استصحاب بقاء وجوب با قطع نظر از متعلق آن این جاری نمی باشد یعنی نمی توانم بگویم وجوبی عند الزوال بود قطع نظر از متعلق آن - جمعه باشد یا ظهر - بر من فعلی بود الان هم به استصحاب بگویم آن وجوب باقی است. این را نمی توانم بگویم چرا که این استصحاب جاری نمی باشد. چرا؟ چون که استصحاب یا در حکم یا تکلیف قابل تنجز و تعذر جاری می شود یا در موضوع قابل تنجز و تعذر. خوب کدام حکم قابل تنجز و تعذر است؟ فقط دو حکم: یکی وجوب فعلی و یک حرمت فعلی. و این وجوب و حرمت فعلی دائما تعلق گرفته است به فعل معین حرمت شرب هذا المایع بر من، یا وجوب نماز ظهر امروز بر من. بله وجوب ظهر و جمعه بر من قابل تنجز است اما در اینجا این دو استصحاب جاری نمی باشد اما استصحاب وجوب بدون در نظر گرفتن متعلق قابل تنجز نمی باشد لذا وجوب را نمی توانم استصحاب کنم.

اما جریان الإستصحاب الشخصی و الجزئی:

اما استصحاب بقاء شخص هم جاری نمی باشد.

استصحاب بقاء ظهر و جمعه را نمی توانم جاری کنم در ظهر یقین به حدوث ندارم و در جمعه یقین به حدوث نداشته و احتمال بقاء را نمی دهم چرا که نماز جمعه را خواندم.

استصحاب شخص مبهم را هم نمی توانم جاری کنم می گویم آن وجوبی که عند الله واجب است مثلا نماز جمعه واجب است آن نماز جمعه را به نحو شخص مبهم نمی توانم استصحاب کنم چون امرش دائر بین جمعه ای است که قطعا زائل شده است و ظهری که احتمالا یا قطعا باقی است که اگر احتمالا باقی باشد این احتمال بقاء لعدم العلم بوجوب صلاة الظهر است که استصحاب عدم وجوب را داریم و در موردی که قطع به بقاء داریم دلیل استصحاب اطلاقی ندارد که چنین موردی را بگیرد.

می رویم سراغ عنوان انتزاعی می گویم احدهما یقینا بر من واجب بود مقتضای علم اجمالی وجوب احتیاط است الان به وجود احدهما که علم ندارم چرا که نماز جمعه

را خواندم الان نمی توانم بگویم یقیناً یکی از این دو بر من واجب است استصحاب کنم وجوب احدهما را و به استصحاب بگویم عند الزوال احدهما قطعاً واجب بود و الان هم احدهما تعبداً واجب است این استصحاب هم جاری نمی باشد. چرا؟ چون که در علم اجمالی یا استصحاب اجمالی عنوان انتزاعی شرط تنجزش این است که تکلیف در هر طرف که باشد قابل تنجز باشد اگر وجوب احدهما در ناحیه وجوب جمعه باشد این استصحاب منجز نمی باشد چرا که نماز جمعه خوانده شد لذا نمی توانم بگویم عند الزوال احدهما وجوبش حادث شد و الان هم باقی است به عبارت دیگر من در وجوب احدهما اصلاً شک ندارم چرا که قطع دارم نماز جمعه بر من واجب نمی باشد چرا که یا از اول واجب نبوده است و اگر واجب بوده است الان دیگر واجب نمی باشد چرا که عند الزوال من نماز جمعه را خواندم لذا فقط احتمال نماز ظهر را می دهم و استصحاب می گوید که وقتی زوال شد این نماز ظهر بر تو واجب نشد. لذا نه استصحاب کلی و نه استصحاب شخص و نه استصحاب احدهما ندارم.

پس اینکه گفتیم استصحاب کلی نوع دوم جاری است متعلق به موضوعات است نه در احکام کلی.

هذا تمام الكلام فی الجهة الرابعة.

هذا تمام الكلام فی الإستصحاب الکلی القسم الثانی.

القسم الثالث: العلم بحدوث الکلی فی معین و العلم بزواله مع احتمال حدوث فرد آخر فی ضمن المعین قبل زوال المعین أو مقارنه.

اما رسیدیم به قسم سوم از استصحاب کلی. استصحاب کلی قسم سوم این است که می دانم کلی در ضمن یک فرد معین حادث شد. پس علم دارم به وجود کلی در ضمن یک فرد معین. و می دانم آن فرد معین هم زائل شد اما احتمال می دهم در زمان وجود آن فرد معین یک فرد دومی هم موجود شده باشد یا احتمال می دهم در آن زوال آن فرد معین، فرد دومی هم حادث شده باشد آیا در این قسم می توانم استصحاب کلی

را جاری کنم یا خیر؟ مثلاً می دانم زید صبح وارد مسجد شد به خلاف قسم دوم که نمی دانستیم که زید وارد مسجد شد یا عمرو اما در اینجا می دانم زید وارد مسجد شد در صبح و می دانم زید قبل از زوال از مسجد بیرون آمد به خلاف قسم اول که نمی دانم آن زیدی که وارد مسجد شد تا زوال باقی است یا خیر.

پس می دانم زید صبح وارد مسجد شد و می دانم قبل از زوال از مسجد بیرون آمد شک ما در چیست؟ احتمال می دهم وقتی که زید در مسجد بود عمرو هم به مسجد داخل شده باشد یا احتمال می دهم در آن خروج زید از مسجد، عمرو داخل مسجد شد. اگر آن خروج زید از مسجد مصادف شود با آن دخول عمرو به مسجد مسجد خالی از انسان نبوده است.

پس احتمال می دهم جناب عمرو قبل از خروج زید یا آن خروج زید داخل مسجد شد و احتمال می دهم که الان هم در مسجد باشد استصحاب بقاء زید را نمی توانم انجام دهم چرا که زید قطعاً خارج شد و استصحاب بقاء عمرو هم ندارم چرا که اصلاً ورودش به مسجد معلوم نمی باشد. استصحاب بقاء کلی چگونه؟ می گویم انسانی داخل مسجد بود و عند الزوال نمی دام داخل مسجد است یا خیر؟ اگر عمرو قبل از خروج داخل مسجد شده باشد و عند الزوال در مسجد باشد در صبح انسانی بود و عند الزوال هم داخل مسجد است این استصحاب کلی قسم سوم است آیا این استصحاب جاری است یا خیر؟

قول المشهور مختارنا: و هو عدم جریانه لعدم إمكان الإشارة إلى الفرد المعین و الفرد محتمل الحدوث لأن المعین یقینی الزوال و المحتمل مشکوک الحدوث.

مشهور بین علماء این است که این استصحاب جاری نمی باشد چرا که اگر در مباحث گذشته دقت کنید استصحاب کلی را به استصحاب فرد و استصحاب جزئی را به استصحاب شخص برگردانیم خوب من به کدام فرد می خواهم اشاره کنیم بگویم صبح در مسجد بود و احتمالاً باقی است به زید می خواهم اشاره کنم یا عمرو؟ اگر به زید اشاره کنم قطعاً قبل از زوال بیرون آمد و اگر به عمرو اشاره کنم اصلاً ورودش برای

من نا معلوم است پس من استصحاب فردی ندارم نه با عنوان فرد یا عنوان انسان نه می توانم به عمرو و نه می توانم به زید اشاره کنم زید قطعی الزوال و عمرو مشکوک الوجود است لذا استصحاب کلی قسم سوم جاری نمی باشد.

القسم الرابع من الإستصحاب الکلی:

این استصحاب را مرحوم آقای خوئی اضافه کرده اند و در فقه هم مثالی پیدا کرده اند. اول توضیح و بعد مثال:

توضیح این قسم:

می دانم کلی در ضمن فرد معینی حادث شد از قسم دوم خارج شد و می دانم این فرد هم زائل شد از قسم اول هم خارج شد بعد می دانم که یک فردی معنون به یک عنوانی حادث شده است اما نمی دانم آن فرد معنون به آن عنوان همان فرد اول و معین است یا خیر فرد دیگری است پس قسم سوم هم خارج شد.

مثال عرفی:

می دانم زید صبح در مسجد وارد شد و این را هم می دانم که زید قبل از زوال از مسجد خارج شد این را هم می دانم قسم اول و دوم خارج شد.

بعد فهمیدم که صبح عالمی به مسجد وارد شده است اما نمی دانم آن عالم همان زیدی بود که دیدم وارد مسجد شد یا آن عالم عمرو بوده است مثلاً. اگر آن عالم همان زید بود قطعاً از مسجد بیرون آمده است اما اگر غیر زید بوده است و مثلاً عمرو بوده است قطعاً یا احتمالاً عند الزوال در مسجد بوده است. این هم مثال عرفی.

مثال شرعی:

زید شب پنجشنبه محتمل شد بعد روز و صبح پنجشنبه غسل کرد بعد از غسل حدث جنابت شب پنجشنبه ی او از بین می رود صبح جمعه اثر جنابت را در لباس خود دید در این اثر جنابتی که دید دو احتمال است:

یک احتمال این است که این اثر جنابت همان اثر جناب شب پنجشنبه است که اگر مربوط به جنابت آن شب پنجشنبه باشد قطعاً از بین رفت چرا که فرضاً صبح پنجشنبه غسل کرد.

احتمال می دهد این اثر جنابت مربوط به جنابت شب پنجشنبه نمی باشد بلکه مربوط به احتلام شب جمعه است اگر این اثر مال جنابت دیگری باشد این جنابت قطعاً باقی است الان.

خوب جنابت شب پنجشنبه را نمی تواند استصحاب کند چرا که قطعاً از بین رفت چرا که صبح پنجشنبه غسل کرد و جنابت شب جمعه را هم نمی تواند استصحاب کند چون علم به حدوث آن ندارد چون احتمال می دهد جنابت قبلی باشد. پس این شخص استصحاب شخص ندارد.

می رود سراغ استصحاب کلی: خوب اشاره می کند به اثر کلی می گوید که وقتی این اثر حادث شد قطعاً جنب شدم نمی دانم آن جنابتی که در اثر خروج این اثر بود، باقی است یا خیر؟ استصحاب می گوید باقی است.

در مثال عرفی اشاره به آن عالم می کند اشاره می کند به آن عالم که این عالم عنوان مشیر است می گوید آن عالم صبح در مسجد بود و احتمال می دهم بقاء آن را تا حین الزوال استصحاب می کند بقاء آن عنوان کلی را تا حین الزوال.

زمانی که این اثر جنابت در من حادث شد و از من خارج شد قطعاً جنب شدم آیا آن جنابت هنوز باقی است یا خیر؟ استصحاب می گوید این اثر کلی باقی است.^۱

مرحوم آقای خوئی گفته اند این استصحاب کلی جاری است همانطور که در قسم اول و دوم استصحاب کلی جاری است در قسم چهارم هم این استصحاب جاری است. بعد مرحوم آقای خوئی یک امری را تذکر داده اند و گفته اند گاهی اوقات این استصحاب مبتلاء به معارض است و تارة مبتلاء به معارض نمی باشد در مثال شرعی که زدیم مبتلاء

^۱ مصباح ج ۳ ص ۱۲۴ در چاپ جدید.

به معارض است چرا که این شخص، استصحاب می کند بقاء جنابت را تا روز جمعه خوب روز صبح پنجشنبه هم این شخص طاهر بود چرا که غسل کرد. احتمال نمی دهد آن اتمام غسل آن خروج اثر جنابت باشد و طاهر نبوده است اگر این اثر فرضا خارج شده باشد بعد از غسل خارج شده است و مربوط به جنابت شب پنجشنبه است. لذا نمی داند طهارت روز پنجشنبه تا روز جمعه باقی است یا خیر؟ احتمال می دهد آن طهارت باقی باشد و احتمال می دهد آن طهارت شب پنجشنبه از بین رفته باشد اگر آن اثر جنابت اثر جدیدی باشد. استصحاب می گوید آن طهارت روز پنجشنبه باقی است که این استصحاب طهارت اثر دارد مجوز مسح کتاب و دخول در مسجد می باشد. خوب این استصحاب کلی هم می گوید که آن نجاست حاصل از خروج این اثر هم هنوز باقی است. این دو استصحاب با هم تعارض می کنند. استصحاب طهارت روز پنجشنبه از یک طرف و استصحاب جنابت حاصل از این اثر از طرف دیگر چرا که زمانی که این اثر خارج شد قطعا جنب شدم آیا بعد از این جنابت غسل کردم یا خیر؟ استصحاب می گوید جنابت باقی است چرا که قطع ندارم بعد از این جنابت غسل کردم شاید مربوط به جنابت شب جمعه باشد که قطعا غسل نکردم و شاید مربوط به جنابت شب پنجشنبه باشد که قطعا بعد از آن غسل کردم. این دو استصحاب با هم تعارض و تساقط می کنند نوبت به می رسد به قاعده اشتغال برای خواندن نماز باید هم یک غسل کند و هم یک وضوء بگیرد. نماز ظهر جمعه را باید با یک غسل و یک وضوء بخواند.

اما در مثال عرفی دیگر معارضه نمی باشد اشاره می کنم به عالمی که صبح جمعه به مسجد وارد شد می گوییم آن فرد انسان در مسجد بود مشار الیه عالم است اما نمی دانم مشار الیه عالم زید است یا عمرو چون می دانم زید و عالم یقینا به مسجد وارد شد اما نمی دانم آن عالم زید بود یا عمرو. ممکن دخول این دو همزمان یا غیر همزمان باشد. اشاره می کنم به آن عالم که داخل شد و احتمال بقاء آن عالم را می دهم اگر زید بود قطعا خارج شده است و اگر عمرو بوده است قطعا یا احتمالا در مسجد باقی است. استصحاب می گوید آن عالمی که صبح حادث شد الان هم باقی است. بله این دو مثال

با هم یک فرقی دارد که در مثال شرعی امکان همزمانی نمی باشد چرا که اگر جنابت هم زمان باشد با یک غسل از بین می رود اما در مثال عالم امکان همزمانی است اما این تفاوت در مسئله ما اثری ندارد. پس مرحوم خوئی گفته اند که ما استصحاب کلی قسم رابع را جاری می دانیم اما احیاناً به معارض برمی خورد ظاهراً غیر این مثال مثال فقهی غیر این ندارد چرا که غیر این مثالی نرده اند و این هم مبتلاء به معارض است.

*^۱ جمع بندی:

گفتیم استصحاب کلی چهار قسم بود در قسم اول و دوم و چهارم قائل به جریان استصحاب کلی شدیم و در قسم سوم گفتیم استصحاب کلی جاری نمی باشد.

در تقسیم استصحاب به کلی و جزئی گفتیم این تقسیم به لحاظ مستصحاب است و مستصحاب یا کلی است یا جزئی. و همچنین گفتیم این طور نمی باشد که هر استصحابی کلی یا جزئی باشد مثلاً استصحاب در اعدام نه کلی است و نه جزئی.

فارق بین مستصحاب کلی و جزئی در چیست؟ سه قول را در مسئله نقل کردیم:

قول اول قول مرحوم آغا ضیاء بود:

مستصحاب کلی حصه توأمه است و مستصحاب جزئی ماهیت مرکبه است یعنی آمری که مرکب از ماهیت و مشخصات است اعم از اینکه آن مشخصات وجود باشد یا عوارض. حصه توأمه یعنی ماهیت است اما قید وجود و تقید خارج می باشد.

اما در استصحاب جزئی می گفتند مستصحاب جزئی است یعنی ماهیت به اضافه مشخصات.

قول دوم مختار مرحوم آقای صدر بود:

مرحوم آقای صدر قائل بود که مستصحاب دائماً فرد است با این نکته که فرقی بین شخص و فرد نگذاشته بودند و فارق بین استصحاب کلی و جزئی در این است که وقتی

شارع تعبد می کند به بقاء فرد اگر از عنوان کلی استفاده کند به این استصحاب، استصحاب کلی می گوئیم و اگر در این تعبد به بقاء، از عنوان جزئی استفاده کند می گوئیم استصحاب جزئی. پس تارة تعبد می کند به بقاء ذاک الانسان و تارة تعبد می کند به بقاء زید که اولی استصحاب کلی و دومی استصحاب جزئی است. با توجه به اینکه در فرمایشات ایشان فرد از شخص مجزا نبوده است.

قول سوم مختار ما بود:

ما گفتیم فارق بین استصحاب کلی و جزئی در فرد و شخص می باشد اگر تعبد به بقاء فرد شد، استصحاب کلی و اگر تعبد به بقاء شخص شد استصحاب جزئی است. و فرد عبارت است از ماهیت مضاف به وجود و شخص عبارت است از ماهیت مضاف به وجود خاص و اگر شارع تعبد کند به ماهیت مضاف به وجود می شود استصحاب کلی و اگر تعبد کند به بقاء ماهیت مضاف به وجود خاص این استصحاب کلی است.

قائل شدیم در قسم سوم استصحاب کلی جاری نمی باشد و در قسم اول و دوم و چهارم این استصحاب کلی جاری است. درست است که در قسم چهارم استصحاب کلی مبتلاء به معارض بود اما بحث می کنیم در جریان استصحاب فی نفسه و به عبارت دیگر بحث می کنیم که آیا استصحاب کلی اقتضاء جریان را دارد یا خیر یعنی ارکان تمام است یا خیر.

این تمام الکلام در جمع بندی استصحاب کلی است.

و هذا تمام الکلام فی الاستصحاب کلی.

ذیل فی استصحاب الفرد المردد:

متعارف است در ذیل استصحاب کلی در قسم ثانی در آنجا بحث استصحاب فرد مردد را می کنند.

ما در آنجا اجمالا اشاره کردیم و دیدیم که ظاهرا آن مقدار کافی نبوده است و نیاز به توضیح بیشتری دارد لذا باید آن را در یکی از جهات مطرح می کردیم الان در ذیل بیان می کنیم.

در اینجا می خواهیم بیان کنیم که أولا مراد از فرد مردد چه می باشد؟ و ثانيا آیا استصحاب فرد مردد جاری است یا خیر؟ و ثالثا اگر جاری نمی باشد کدام ارکان مشکل دارد؟

المراد من الفرد المردد: له إصطلاحان فی کلام المشهور:

دقت کنید فرد مردد که در کلمات علماء به کمار قبرده می شود دو معنا دارد:

الإصطلاح الأول: المردد فی الواقع الذی لا واقعية له عقلا و العرف یراه واقعا.

معنای اول یعنی الفرد المردد فی الواقع یعنی فردی که در عالم واقع نا معین می باشد ربطی به ذهن ما ندارد خودش در واقع فردی نا معین است مشهور - تقریبا کالاتفاق بین العلماء - این است که این فرد مردد امری است موهوم و ما اصلا چنین فرد مرددی را در نه درعالم عین و نه در عالم واقع نداریم چرا که فردیت مقارن با شخصیت است و شخصیت یعنی تعین هر جا فردی از ماهیت موجود شود عین تشخیص و تعین است لذا فرد مردد مثل کوسه و ریش پهن است نمی تواند فرد باشد و مردد هم باشد گفتند اصلا ما فرد مردد فی الواقع نداریم بحثی شده است که فرد مردد امری است موهوم.

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم که فرد مردد عقلا واقعیت ندارد اما عرفا واقعی است لذا این فرد مردد هم در دستگاه معاملات وارد شده است و هم در دستگاه شریعت وارد شده است لذا فرد مردد را در معاملات و در شریعت داریم لذا باید بحث کنیم و لو عقلا فرد مردد فرد واقعی نمی باشد اما عرفا واقعی است و چون عرف برای آن واقعیت می بیند در دستگاه معاملات و شریعت موجود است.

مثال الفرد المردد فی المعاملات: الكلّی فی المعین.

مثال در معاملات: گفتیم کلی در معین از افراد فرد مردد است مثلاً دو کتاب و سائل الشیعه داریم می خواهیم یکی از این دو کتاب را بفروشیم به دو صورت می توانیم بفروشیم به صورت فرد معین اشاره کنم به یکی از این دو کتاب و بگویم این وسائل را به تو فروختم این اصطلاحاً فرد معین است. و یکبار هم به فردی اشاره نمی کنم می گویم بعت احدهما بکذا او هم می گوید قبلت در اینجا مبیع دقیقاً چه می باشد؟ من دو دوره وسائل دارم وسائل در یمین و وسائل در یسار او مالک کدام یک از این دو وسائل شد؟ اقوال و انظاری در مسئله است که در بحث مکاسب مطرح شده است اما نظریه لعل رایج که ما هم پذیرفتیم این است که مبیع فرد مردد است گفتیم جناب مشتری، مالک یکی از این دو است به نحو مردد نه می توانیم بگوییم این مال اوست و نه آن هر دو کتاب مال بایع است اما احد مردد مال مشتری است. قائل شدیم مبیع در این مثال یعنی در کلی در معین، فرد مردد است یعنی یک دوره از وسائل به نحو مردد فی الواقع. ما در حقیقت عند العرف سه وسائل داریم دو وسائل معین و یکی هم وسائل مردد. وسائل مردد است که مال مشتری است. این مثال معاملاتی که گفتیم در کلی در معین مبیع فرد مردد است. یعنی عند الله هم معین نمی باشد یعنی احد لا علی التعین است. در بعت احدهما هیچ فرد معینی را من نفروختم بلکه فرد مردد را فروختم.

مثال الفرد المردد فی غیر المعاملات: مثل «عالماء» فی «اکرم علماء».

مثال دستگاه مولویت و شریعت: یکدفعه مولا می گوید: «اکرم زیداً» موضوع وجوب اکرام کیست؟ زید. یکدفعه هم می گوید: «اکرم عمرواً» و موضوع وجوب اکرام عمرو است و هر دو فرد معین می باشند اما یکبار می گوید: «اکرم احدهما» می گوید یکی از این دو نفر را اکرام کن می دانید تکلیف بدون موضوع محال است موضوع وجوب اکرام چه می باشد؟ عمرو؟ خیر. زید؟ خیر. در اینجا احد مردد موضوع است یعنی احدهمای مردد، لا علی التعین. ببینید شارع مقدس موضوع وجوب اکرام را فرد

مردد قرار داد. بله شارع می توانست بگوید: «اکرم زیدا» اما گفت: «اکرم احد الرجلین» که موضوع اکرام فرد مردد و احد لا علی التعین است.

درست است که در مقام امتثال باید یکی از افراد معین را اکرام کنم اما بحث ما در امتثال نمی باشد بلکه مراد ما این است که تکلیف موضوعش چه می باشد که می گوئیم فرد معین نمی باشد بلکه فرد مردد است. اکرام زید و عمرو هر کدام مسقط تکلیف به احدهما است. حتی زید مصداق احدهما نمی باشد چرا که اگر مصداق احدهما در این طلب اکرم احدهما باشد اکرام زید واجب می باشد اما خصوصیتی این احدهما و فرد مردد دارد که قابل انطباق بر جمیع افراد معین است. فرد معین مصداقش نمی باشد اما قابلیت انطباق را دارد این فرد احدهما را با فرد معین می توانم امتثال کنم. این خصوصیت فرد مردد است.

در شریعت پر از فرد مردد است مولا می گوید: «اکرم عالما» موضوع وجوب اکرام یک فرد از عالم به نحو مردد و نا معین است. «اعتق رقبة» موضوع وجوب عتق یک رقبة مردد و نا معین فی الواقع.

پس می بینید هم در دستگاه شریعت و دستگاه معاملاتی عرفی فرد مردد جای خودش را دارد.

پس درست است به دید عقلی فرد مردد از موهومات است یعنی واقعیت عینی و خارجی ندارد اما به دید عرفی واقعیت دارد لذا در دستگاه شرع و معاملات موضوع قرار می گیرد.

فی جریان الإستصحاب فی هذا القسم من الفرد المردد: یجری بلا إشکال.

آیا استصحاب در این فرد مردد به این معنا جاری می شود یا خیر؟ مولا گفته است اکرم احد الرجلین احتمال می دهم این دو فرد مرده باشند نمی دانم فرد مردد و احد الرجلین باقی است یا زائل شده است استصحاب می گوید: بگو فرد مردد باقی است و

هنوز اکرام عالم بر تو واجب است. اثرش این است که اگر در عالم واقع باقی باشد، وجوب اکرامش بر من منجز می شود.

پس بنابراین فرد مردد در اصطلاح اول واقعیت عرفی دارد یعنی عرف آن را موجود حقیقی می بیند و چون عرف برای آن واقعیت می بیند لذا در دستگاه مولویت و معاملات عرف وارد شده است و به تبع در دستگاه شریعت هم وارد شده است لذا اگر من بیع کردم و می خواهم احد الکتابین را از بین ببرم که ازاله احد الکتابین مردد به ازاله و اتلاف هر دو کتاب است اگر بخوام احد الکتابین را اتلاف کنم به اتلاف هر دو کتاب و شارع می گوید که تصرف در فرد مردد بدون اذن مالک حرام است در اینجا در اتلاف این دو کتاب باید از عمرو مشتری و مالک احد مردد اجازه و اذن بگیرم. اگر بگویم بعت احد الخبزین و بایع می خواهد فرد مردد را از بین ببرد یعنی احد الخبزین مردد را بخورد که این به انعدم دو فرد معین است باید به مشتری مراجعه کند و اذن در اتلاف بگیرد و اگر بدون اذن او از بین ببرد معصیت الهی است.

و همچنین در موضوع احکام اگر شارع فرموده است: «اکرم عالما» موضوع وجوب اکرام، زید نمی باشد فرد مردد است اما زید تنها عالم بلد است اگر زید از بین برود فرد موضوع وجوب اکرام که فرد مردد است از بین رفته است لذا اگر نمی دانم فرد مردد باقی است استصحاب می گوید باقی است و باید احتیاط کرد.

حالا این استصحاب فرد مردد، استصحاب کلی است یا جزئی؟ اصطلاحاً نه کلی است و نه جزئی این استصحاب جاری است و از هیچ یک از دو قسم کلی و جزئی نمی باشد وقتی در اصطلاح فقهاء گفته می شود استصحاب فرد مردد آن قسم دوم از فرد مردد مراد آنها است و این قسم مراد آنها نمی باشد. این قسم اول از محل بحث ما خارج می باشد.

الإصطلاح الثانی منه: المعین فی الواقع و المردد فی الذهن.

معنای دوم که علماء در اینجا به کار می برند در استصحاب فرد مردد به کار می برند المردد فی الذهن است و المعین فی الواقع فردی که در عالم واقع معین و در ذهن مردد است.

این بحث دقیقی است یک شخصی وارد مسجد شد که نمی دانم زید است یا عمرو این را نمی دانم. این فردی که وارد مسجد شد در واقع تعین دارد در عالم واقع فرد مردد وارد مسجد نشد مثل احد مردد نمی باشد، فی الواقع یا زید بود که وارد مسجد شد یا عمرو اما عندنا مردد است اگر به من بگویند فردی که وارد مسجد شد چه کسی بود؟ می گویم نمی دانم در واقع تعین و در ذهن تردد دارد. این معنای دوم از فرد مردد یعنی المعین فی الواقع و المردد فی الذهن.

بعد مولا به ما گفته است ان كان زید فی المسجد عند الزوال فتصدق یا گفته عند وجود زید عند الزوال فی المسجد فتصدق اگر زید در زوال در مسجد بود باید صدقه دهی و مولا طلب دومی هم دارد ان كان عمرو فی المسجد عند الزوال فصلی رکعتین. این راهم مولا از من طلب کرده است می دانم یکی از این دو نفر رفتند به مسجد این را یقین دارم و اما عند الزوال این را هم یقین دارم زید عند الزوال خارج مسجد بود خودم او را بیرون مسجد دیدم اما عمرو شاید عند الزوال داخل یا خارج مسجد بوده است &&&