

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه و شرح فارسی

دروس فی علم الاصول (حلقات)

جلد ۳ (ادامه الحلقه الثانيه)

نویسنده:

رضا اسلامی

ساخت و تدوین فایل pdf :

www.hozebook.ir

مقدمه [مترجم]

اکنون به لطف و مدد الهی ترجمه و شرح نیمه دوم حلقه دوم از حلقات الاصول پیش روی شماست که مشتمل بر سه بحث عمده می‌باشد؛ دلیل عقلی، اصول عملیه و تعارض ادله.

شیوه کار نسبت به جلد پیشین تفاوتی پیدا نکرده است؛ جز آنکه برخلاف میل باطنی ما زمینه مناسب برای نظارت علمی برخی سروران- آن‌چنان که در گذشته بود- فراهم نشد؛ ولی در مقابل کوشیدیم مطالب با تأمل و دقت بیشتر به رشته تحریر درآید و شرحی آراسته و قابل اعتماد به دست طلاب و عموم دانش‌پژوهان علم اصول داده شود؛ درعین حال خود را از لغزش مصون نمی‌دانیم و پذیرای تذکرات و راهنمایی‌های اساتید گرانقدر و خوانندگان اهل نظر هستیم.

جای بسی خوشحالی است که در طی سال‌های اخیر به حلقات الاصول به عنوان کتاب درسی مناسب برای دوره سطح توجه و عنایت خاصی شده و بحث و گفتگو در این خصوص بالا گرفته است و به خصوص در میان طلاب و فضیله‌جویان، اقبال بسیاری به تدریس و تدریس متن حلقات الاصول دیده می‌شود؛ و به راستی چگونه می‌توان امتیازات فراوان این کتاب را نادیده گرفت و از آن بهره‌ن جست، در حالی که غالب اساتید حوزه به وجود اشکالات و کاستی‌های بسیار در کتب درسی رایج اعتراف دارند.

تاکنون کوشش‌هایی برای درس‌نامه شدن حلقات الاصول به عمل آمده و معدود ترجمه و شرح‌هایی برای آن نوشته شده است که البته در خصوص حلقه سوم بیشتر قابل ذکر است.

امیدواریم کار ما نیز قدمی در راه بهره‌گیری بیشتر طلاب و دانش‌پژوهان از این کتاب باشد و توفیق و تأیید الهی برای تداوم و تکمیل عمل، یار گردد.

تابستان ۱۳۸۰ رضا اسلامی

الدليل العقلي ١. إثبات القضايا العقلية ٢. حجیه الدليل العقلي

تمهید الدليل العقلي: كل قضية يدركها العقل، و يمكن أن يستنبط منها حكم شرعی، و البحث عن هذه القضايا العقلية تارة يقع صغرويا في صحة القضية العقلية [، و أن العقل هل يدركها أو لا يدركها؟]، و مدى إدراك العقل لها [أى و أن العقل هل يدركها إدراكا قطعيا أو إدراكا ظنيا؟]، و اخرى يقع [البحث] كبرويا في حجیه الإدراك العقلي لها [أى للقضية العقلية].

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

دليل عقلي

تمهید

دليل عقلي، هر قضیه‌ای است که عقل آن را درک می‌کند و می‌توان حکم شرعی را از آن استنباط کرد. بحث از این‌گونه قضیه‌های عقلی یک بار بحث صغروی است و دیگر بار کبروی.

بحث صغروی، مربوط به صحت چنین قضیه عقلی [و این که آیا اساسا چنین ادراک عقلی وجود دارد یا نه] و حد و نهایت ادراک عقل نسبت به آن [و این که آیا حکم عقل و ادراک عقل، قطعی است یا ظنی]. و بحث کبروی راجع به حجیت چنین ادراک عقلی است.

و القضايا العقلية على قسمين:

أحدهما: قضايا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كالقضية العقلية القائلة: إن إيجاب شيء يستلزم [عقلا] إيجاب مقدمته.

و الآخر: قضايا [تشكل عناصر غير مشتركة؛ إذ هي] مرتبطة بأحكام شرعية معينة، كحكم العقل بحرمة المخدر؛ قياسا له على الخمر؛ لوجود صفة مشتركة و هي: إذهاب الشعور، و حكم العقل بحرمة الكذب؛ لأنه قبيح.

قضیه‌های عقلی بر دو قسم است:

قسم اول: قضیه‌هایی که عناصر مشترک در کار استنباط را تشکیل می‌دهند؛ مانند این قضیه عقلی که گوید: واجب کردن چیزی مستلزم واجب کردن مقدمه آن است [در اینجا عقل حاکم به استلزام است؛ استلزام میان وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه].

قسم دیگر: قضیه‌هایی که [عناصر خاص در کار استنباط را تشکیل می‌دهند؛ زیرا] مرتبط به احکام شرعی معینی هستند؛ مانند حکم عقل به حرمت [مصرف ماده] مخدر که بر اساس قیاس آن به خمر و به سبب وجود صفت مشترکی میان آن دو است که عبارت باشد از:

از بین بردن [عقل و] شعور؛ و مانند حکم عقل به حرمت دروغ به سبب آنکه قبیح است.

[در مثال اول، صغری چنین است:

حکم العقل بحرمة المخدر یكون على أساس القیاس + حکم العقل على أساس القیاس حجة - فحکم العقل بحرمة المخدر حجة.

و در مثال دوم چنین گوئیم:

العقل یحکم بحرمة الکذب على أساس الملازمة بین قبحه عقلا و حرمة شرعا + حکم العقل على أساس الملازمة حجة - فحکم العقل بحرمة الکذب حجة.]^۱

و القسم الأول: یدخل بحثه الصغرى و الكبرى معا فى علم الأصول، فقد یبحث عن أصل وجود إدراك عقلی، و هذا بحث صغرى، و قد یبحث عن حجیته، و هذا بحث كبرى، و كلاهما اصولی لأنهما بحثان فى العناصر المشتركة فى عملیه الاستنباط.

و القسم الثانى: لا یدخل بحثه الصغرى فى علم الأصول [أى البحث عن حکم العقل بحرمة المخدر؛ قیاسا له بالخمر و البحث عن قبح الکذب عقلا]؛ لأنه بحث فى عنصر غیر مشترک، و إنما یدخل بحثه الكبرى [أى البحث عن حجیة الإدراك العقلی] فى هذا العلم؛ لكونه بحثا فى عنصر مشترک، كالبحث عن حجیة القیاس [حيث إن القیاس إدراك عقلی ظنى، و كالبحث عن حجیة القضية القائلة: إن كل ما حکم العقل بقبحه حکم الشارع بحرمة]، و هكذا یتضح أن البحث الصغرى لا یكون اصولیا إلا فى القسم الأول، و أن البحث الكبرى اصولی فى كلا

بحث صغرى و كبرى قسم اول [از این دو قسم قضیه‌های عقلی] هر دو در علم اصول وارد می‌شود؛ بدین ترتیب که گاه از اصل وجود ادراک عقلی بحث می‌کنیم [و این که آیا اساسا عقل به فلان حکم، مثلا به وجوب مقدمه حاکم

^۱ (۱). برای آشنایی بیشتر با مقدمات قضیه عقلی، توضیحات مرحوم مظفر در اصول الفقه، بخش «ملازمات عقلیه» راهگشاست.

هست یا نیست] و این بحثی صغروی است و گاه از حجیت ادراک عقلی بحث می‌شود و این، بحثی کبروی است و هر دو بحث [یعنی بحث صغروی و کبروی] اصولی است؛ زیرا بحث از عناصر مشترک در کار استنباط است.

اما بحث صغروی قسم دوم [، یعنی آن دسته از قضیه‌های عقلی که به احکام شرعی خاصی مرتبط است] در علم اصول وارد نمی‌شود؛ زیرا بحث از عنصر غیر مشترکی است؛ ولی بحث کبروی‌اش، مانند بحث از حجیت قیاس، [به عنوان نوعی ادراک عقلی ظنی و مانند بحث از حجیت قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع،] در این علم وارد می‌شود؛ زیرا بحث از عنصر مشترک است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که بحث صغروی، فقط در قسم اول اصولی است و

القسمین. غیر أن الإدراک العقلی إذا کان قطعياً، فلا موجب للبحث عن حجیته؛ للفراغ عن حجیته بعد الفراغ عن حجیة القطع [و إن خالف فی ذلك الاخباریون، و قالوا بان القطع بالحکم الشرعی الناشئ من الدلیل العقلی لا أثر له]، و إنما نحتاج إلى البحث عن حجیته [أی حجیة الإدراک العقلی]؛ إذا لم یکن قطعياً، کالقیاس مثلاً.

و سوف نصنف البحث فی القضايا العقلیة إلى بحثین:

أحدهما: صغروی فی إثبات القضايا العقلیة التي تشكل عناصر مشتركة.

و الآخر: کبروی فی حجیة إدراک العقل غیر القطعی.

بحث کبروی، در هر دو قسم اصولی است؛ جز آنکه ادراک عقلی در صورتی که قطعی باشد جایی برای بحث از حجیت آن نیست؛ زیرا بعد از آنکه از حجیت قطع فارغ شدیم بحث از حجیت ادراک عقلی قطعی نیز مورد فراغ است [گرچه اخباریون حجیت ادراک عقلی قطعی را منکر و معتقدند قطع به حکم شرعی، اگر از راه استدلال‌های عقلی پدید آید، ارزشی ندارد،] بلکه آنچه نیازمند بحث از آنیم حجیت ادراک عقلی غیر قطعی است، مانند قیاس [که ادراک عقلی ظنی است].

ما بحث از قضیه‌های عقلی را به دو نوع بحث تقسیم می‌کنیم:

۱. بحث صغروی، که در مورد اثبات قضیه‌های عقلی است که عناصر مشترک را تشکیل می‌دهد.

۲. بحث کبروی، که در مورد حجیت ادراک عقلی غیر قطعی است.

۱. إثبات القضايا العقلیة تقسیمات للقضايا العقلیة القضايا العقلیة التي تشكل عناصر مشتركة فی عملیة الاستنباط، و أدلّة عقلیة علی الحکم الشرعی یمكن أن تقسم كما یلی:

أولاً: تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، و ما يكون عقلياً غير مستقل.

۱. اثبات قضیه‌های عقلی

چند تقسیم برای قضیه‌های عقلی

می‌توان آن دسته از قضیه‌های عقلی را که عناصر مشترک در کار استنباط و ادله عقلی بر حکم شرعی‌اند، به ترتیب زیر تقسیم کرد:

[تقسیم] اول: [تقسیم] قضیه‌های عقلی به دلیل عقلی مستقل و دلیل عقلی غیر مستقل.

[این تقسیم در بحث دلیل عقل، در میان اصولیون معروف و مشهور است و بر این اساس مرحوم مظفر بحث دلیل عقلی را در طی دو باب عنوان کرده است:

مستقلات عقلیه؛ غیر مستقلات عقلیه. ولی استاد شهید غیر از این تقسیم، دو تقسیم دیگر برای قضایای عقلی آورده است که دیگران بدان‌ها نپرداخته‌اند. البته آنچه مشهور و

و المراد بالأول: ما لا يحتاج إلى إثبات قضیه شرعیة لاستنباط الحكم منه [حيث إن الصغرى و الكبرى فى الدليل العقلی كلاهما قضیتان عقلیتان].

و المراد بالثانى: ما يحتاج إلى إثبات قضیه شرعیة كذلك [حيث ان الصغرى قضیه شرعیة و الكبرى قضیه عقلیه].

و مثال الأول: القضية القائلة بأن كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً لا يتوقف على إثبات قضیه شرعیة مسبقه [بل يتوقف على انضمام صغرى عقلیه قائلة: «الظلم قبيح عقلاً»].

مهم است همین تقسیم اول است؛ یعنی تقسیم دلیل عقلی به دلیل عقلی مستقل و غیر مستقل.

مراد از قسم اول، آن دلیل عقلی است که برای استنباط حکم شرعی از آن به اثبات قضیه شرعی احتیاجی نیست.

[توضیح آنکه دلیل عقلی مستقل نتیجه قیاسی است که صغری و کبرای آن، هر دو، قضیه‌ای عقلی هستند؛ ولی اگر یکی از دو مقدمه قیاس (یعنی صغری) قضیه‌ای شرعی باشد، آن دلیل عقلی را غیر مستقل خوانند و به تعبیر استاد شهید:

مراد از قسم دوم، آن دلیل عقلی است که استنباط حکم شرعی از آن نیازمند اثبات قضیه‌ای شرعی است.

مثال قسم اول، آن قضیه است که گوید: هرچه که عقل به حسن، یا قبح آن حکم کند، شارع به وجوب یا حرمت آن حکم می‌کند. این قضیه [عقلی، که یک کبرای کلی است] در مقام تطبیق برای استنباط - مثلاً حرمت ظلم - متوقف بر اثبات قضیه‌ای شرعی در رتبه سابق نیست؛ [؛ بلکه کافی است که بگوییم: این عمل، ظلم و به حکم عقل قبیح است، و هرچه که به حکم عقل قبیح باشد به حکم شرع حرام است، پس این عمل ظلم و حرام است].

و مثال الثانی: القضية القائلة بان وجوب شیء يستلزم وجوب مقدمته؛ فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضیه شرعیه مسبقه، و هی وجوب الصلاة.

ثانیا: تنقسم القضية العقلیه إلى قضیه تحلیلیه، و قضیه ترکیبیه.

و المراد بالقضیه التحلیلیه: ما كان البحث فیها یدور حول تفسیر ظاهره معینة، كالبحث عن حقیقه الوجوب التخییری.

و المراد بالقضیه ترکیبیه: ما كان البحث فیها یدور حول استحالة شیء، أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه و حقیقته فی نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدین فی وقت واحد.

مثال قسم دوم، آن قضیه است که گوید: وجوب هر چیزی مستلزم وجوب مقدمه آن است. این قضیه [عقلی، که یک کبرای کلی است] در مقام تطبیق برای استنباط - مثلاً وجوب وضو - متوقف بر اثبات قضیه‌ای شرعی در رتبه سابق است که آن وجوب نماز باشد. [چنین گفته می‌شود: نماز واجب است، و وجوب هر چیز مستلزم وجوب مقدمه آن است؛ پس وجوب نماز مستلزم وجوب مقدمه شرعی آن است که وضو باشد].

[تقسیم] دوم: قضیه عقلی به قضیه تحلیلی و قضیه ترکیبی تقسیم می‌شود.

مراد از قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که بحث در آن، پیرامون تفسیر پدیده معینی دور می‌زند؛ مانند بحث از حقیقت وجوب تخییری؛ و مراد از قضیه ترکیبی قضیه‌ای است که بحث در آن، پیرامون محال شمرده شدن یا بدیهی بودن چیزی دور می‌زند و این پس از فراغت از معنا و حقیقت آن چیز است؛ مانند بحث از محال شمرده شدن امر به ضدین در زمان واحد.

[ملاحظه می‌کنید که تحلیلی یا ترکیبی بودن قضیه عقلی بدان ملاک است که آیا از محال یا ممکن بودن چیزی بحث می‌کنیم؛ یعنی از قضیه‌ای که در آن چنین محمولی برای موضوع ثابت می‌شود و بدین لحاظ قضیه ترکیبی است یا از حقیقت خود موضوع

ثالثا: تنقسم الأدلة العقلیه المستقله ترکیبیه فی دلالتها إلى سالبه و موجب.

و المراد بالسالبة: الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي.

و المراد بالموجبه: الدليل العقلي المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي [هذا، و لكن الشيخ المظفر «ره» في «اصول الفقه» أدرج القسم الثاني فقط في باب المستقلات العقلية، حيث قال: «الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقيح العقليين.» و لم يذكر القسم الأول.].

و مثال الأول: القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

بحث می کنیم؟ روشن است که حکم به محال بودن یا ممکن بودن چیزی بعد از شناخت آن چیز و تفسیر و تحلیل آن است. از این رو در ابتدا باید به قضایای تحلیلی پرداخت، آن گاه به قضایای ترکیبی.].

[تقسیم] سوم: ادله عقلی مستقل که قضایای ترکیبی باشند، از نظر دلالت به سالبه و موجبه تقسیم می شوند.

[در واقع تقسیم سوم مربوط به یکی از دو شاخه تقسیم اول، یعنی مستقلات عقلیه و یکی از دو شاخه تقسیم دوم، یعنی قضایای ترکیبی است. اما بحث از قضایای تحلیلی همواره به نتایجی می رسد که در باب غیر مستقلات عقلیه طرح شدنی است؛ مثلا بحث تحلیلی از حقیقت تخییر شرعی، ثمره اش مثلا آن است که عقلا می تواند قصد قربت به جامع تعلق پذیرد. آن گاه دلیل عقلی چنین مقدمه چینی می شود: در عبادات قصد قربت واجب است شرعا + قصد تقرب در واجبات تخییری عقلا به جامع می تواند تعلق پذیرد- در واجبات تخییری قصد قربت به جامع شرعا واجب است.].

مراد از قضیه سالبه، دلیل عقلی مستقل است که در استنباط نفي حکم شرعی به کار گرفته می شود و مراد از قضیه موجبه، دلیل عقلی مستقل است که در استنباط اثبات حکم شرعی به کار گرفته می شود.

مثال قسم اول، آن قضیه است که گوید: تکلیف به هر چیز غیر مقدور محال است.

و مثال الثاني: القضية المشار إليها آنفا، القائلة بأن كل ما حكم العقل بقبحه [أو بحسنه] حكم الشارع بحرمة [أو بوجوبه] و القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها.

فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية، و هذا ما سنراه في البحوث الآتية- إن شاء الله تعالى-.

[در مقام استدلال چنین گفته می شود: فلان کار عقلا غیر مقدور است + هر چیز که عقلا غیر مقدور است شرعا بدان تکلیف نمی شود- فلان کار شرعا بدان تکلیف نمی شود.

ملاحظه می‌کنید که هر دو مقدمه قضیه‌ای عقلی است و نتیجه دلیل عقلی نفی تکلیف است.]

مثال قسم دوم قضیه‌ای است که سابقا اشاره شد و مضمون آن چنین است: هر چه که عقل به قبح [یا حسن آن] حکم کند، شارع به حرمت [یا وجوب آن] حکم می‌کند.

[مرحوم مظفر در اصول الفقه در باب «مستقلات عقلیه» تنها قسم دوم را ذکر کرده، ولی استاد شهید قسم اول را نیز در باب مستقلات عقلیه آورده است.] قضایای عقلی به یکدیگر مرتبط و بعضی در شناخت بعضی دیگر مؤثرند. گاه دیده می‌شود که قضیه‌ای عقلی در اقامه برهان بر قضیه عقلی دیگری که تحلیلی یا ترکیبی است دخالت دارد [در آینده در بحثی تحت عنوان «أخذ قصد امثال الأمر فی متعلقه» خواهیم گفت که از شناخت اقسام قیود و احکام آنها، که خود بحثی تحلیلی است، می‌توان تصویر درستی از واجب تعبدی پیدا کرد که این نیز بحثی تحلیلی است و نیز می‌توان فهمید اخذ قصد امثال امر در متعلق امر محال است چنان‌که می‌توان فهمید اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم محال است. و این دو بحث از جمله مباحث عقلی ترکیبی هستند.] همچنان که گاه قضیه‌ای ترکیبی در اقامه برهان بر قضایای تحلیلی دخیل است [؛ مانند آنکه از محال بودن اخذ قصد امثال امر در متعلق امر می‌توان در تفسیر واجب تعبدی کمک جست]. این‌ها مطالبی است که در بحث‌های آینده خواهیم دانست؛ إن شاء الله.

خلاصه مطالب گذشته

۱. در باب دلیل عقلی، اگر پیرامون اصل ادراک قضیه عقلی و نیز ظنی یا قطعی بودن آن گفتگو شود، این بحث صغروی است و اگر پیرامون حجیت قضیه عقلی گفتگو شود، این بحث کبروی است.

۲. آن دسته از قضایای عقلی که عناصر مشترک در کار استنباط به شمار می‌آیند، بحث صغروی و کبروی آنها در علم اصول داخل است. اما دسته دیگر از قضایای عقلی که به احکام شرعی معینی مرتبط است، تنها بحث کبروی آن در علم اصول داخل است.

۳. دلیل عقلی در تقسیم اول به دلیل عقلی مستقل و دلیل عقلی غیر مستقل تقسیم می‌شود. مراد از قسم اول آن است که دلیل عقلی هر دو مقدمه‌اش عقلی باشد و مراد از قسم دوم آن است که یکی از دو مقدمه شرعی باشد.

۴. در تقسیم دیگری قضیه عقلی به قضیه تحلیلی و قضیه ترکیبی تقسیم می‌شود و در تقسیم سومی قضایای ترکیبی مستقل به قضیه سالبه و قضیه موجه تقسیم می‌شود.

قاعدة استحالة التکلیف بغير المقدور يستحيل التکلیف بغير المقدور، و هذا له معنیان:

أحدهما: أن المولى يستحيل أن يدين المكلف [و يعاقبه] بسبب فعل أو ترك [غير مقدور للمكلف، أو فقل: غير صادر منه بالاختيار، و هذا واضح؛ لأن العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ لأن حق الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

و المعنى الآخر: أن المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في

قاعده استحاله تكليف به غير مقدور

تكليف به غير مقدور محال شمرده می شود و این، دو معنا می تواند داشته باشد:

معنای اول:

محال است که مولى مكلف را به سبب انجام یا ترك چیزی که از روی اختیار صادر نشده است، توبیخ کند و این چیزی واضح است [مثلا مولى انسان حرامزاده را بر حرامزاده بودنش عقاب نمی کند؛ چنان که انسان لال را بر ترك قرائت در نماز توبیخ نمی کند.] زیرا عقل به قبح چنین توبیخی حکم می کند، چون حق الطاعة آن قدر امتداد ندارد که اموری را که خارج از اختیار است شامل شود.

معنای دیگر:

محال است از جانب مولى به چیزی که در عالم تشریح غیر مقدور

عالم التشریح، و لو لم یرتب علیه إدانته، و مؤاخذه للمكلف، فلیست الإدانة وحدها مشروطة بالقدره، بل التکلیف ذاته مشروط بها أيضا.

و توضیح الحال فی ذلك: أن مقام الثبوت للحکم یشتمل - كما تقدم - على ملاک، و إرادة، و [و كثيرا ما يطلق على الملاک، و الإرادة اسم مبادئ الحکم، و ذلك بافتراض أن الحکم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت أى ال اعتبار، و من الواضح، أنه ليس من الضروري أن يكون الملاک مشروطا

است، تکلیف شود. و حتی اگر مکلف بر چنین چیزی توبیخ و مؤاخذه نشود باز هم محال است. بنابراین تنها مؤاخذه کردن مشروط به قدرت نیست، بلکه خود تکلیف نیز مشروط به قدرت است.

توضیح مطلب آنکه، حکم در مقام ثبوت - چنان که سابقا [در اوایل کتاب] گفته شد - مشتمل بر [عناصر سه گانه، یعنی] ملاک و اراده و اعتبار است [به لحاظ آنکه در ورای هر اعتبار مبادی خاص آن از ملاک و اراده موجود است]

و روشن است که لازم نیست ملاک، مشروط به قدرت باشد؛ همچنان که اراده مولی می‌تواند به امری غیر مقدور تعلق پذیرد؛ زیرا منظور ما از اراده، چیزی جز حب ناشی از آن ملاک نیست.

و این حب هر قدر شدید باشد، می‌توان فرض کرد که به محال ذاتی تعلق گرفته باشد؛ چه رسد به آنچه ممتنع بالغير است. [مثلا انسان در یک ساعت نمی‌تواند قرآن را از آغاز تا پایان تلاوت کند. این امر محال بالذات است؛ یعنی در مورد هر انسانی و در هر موقعیتی محال است؛ ولی در عین حال اگر اتفاق بیفتد مصلحت دارد و می‌توان فرض کرد مولی انجام آن را دوست داشته و اراده کرده باشد. همچنان که انجام نماز با تمام شرایط، که از جمله آنها طهارت است، در حق زن حائض محال است؛ ولی در عین حال دارای مصلحت و متعلق اراده مولی است؛ چه رسد به اموری که ممتنع بالغير است؛ مانند ایستادن مریض و ناتوان و قرائت لال. این گونه امور در حق نوع انسان ذاتا ممکن است؛ ولی در حق بعضی افراد به سبب عروض عوارضی ممتنع می‌گردد.] و

بالقدرة [، بل یمكن افتراض وجود الملائک فی بعض المحالات]، كما أن بالإمكان تعلق إرادة المولى بأمر غیر مقدور؛ لأننا لا نريد بالإرادة إلا الحب الناشئ من ذلك الملائک، و هو [أى الحب] مهما كان شديدا یمكن افتراض تعلقه بالمستحيل ذاتا [، كالطيران بالنسبة إلى الإنسان]؛ فضلا عن الممتنع بالغير [، كالقيام بالنسبة إلى العاجز]، و [أما] الاعتبار [فقد اختلف فی اشتراط القدرة فيه، و الصحيح أنه] إذا لوحظ بما هو اعتبار یعقل أيضا أن يتكفل جعل الوجوب [، مثلا] على غیر المقدور؛ لأن الاعتبار سهل المؤنثة، و ليس لغوا فی هذه الحالة [أى إذا لوحظ الاعتبار بما هو اعتبار]؛ إذ قد يرد به مجرد الكشف بالصياغة التشريعية التي اعتادها العقلاء عن الملائک و المبادئ، و لكن إذا لوحظ الجعل و الاعتبار بما هو

[اما اشتراط قدرت در نفس جعل و اعتبار در مرحله ثبوت محل اختلاف است: بعضی بزرگان، مانند آیه الله خوئی رحمه الله به عدم اشتراط قدرت در تکلیف به معنای اعتبار قائل هستند. ولی در نظر ما بطلان این قول روشن است؛ زیرا اعتبار را دو گونه می‌توان در نظر گرفت: اعتبار بما هو اعتبار؛ و اعتبار بداعی البعث و التحریک. سخن ایشان به لحاظ اول درست می‌آید نه به لحاظ دوم. و چون ما نمی‌دانیم در واقع و در مقام ثبوت «اعتبار» چگونه لحاظ شده است، در مقام اثبات به نحوه دلالت خطاب می‌نگریم و می‌بینیم که اطلاق خطاب نشان می‌دهد تکلیف و اعتبار به داعی بعث و تحریک است نه سایر دواعی. تفصیل این مطلب چنین است که] اعتبار اگر از آن نظر که اعتبار است ملاحظه شود، باز هم می‌توان فرض کرد که متکفل جعل [، حکمی مانند] وجوب بر امری غیر مقدور باشد؛ زیرا اعتبار هزینه‌اش آسان است و در این حالت [که مجرد اعتبار است و در ورای آن چیزی نیست، واجب کردن کار غیر مقدور] لغو نیست؛ زیرا گاه اراده فقط برای نشان دادن ملاک و مبادی است [و ناشی از داعی بعث و تحریک نیست] و به همان شکلی است که عقلا در قانون‌گذاری معمول می‌دارند [؛ یعنی چنان‌که عقلا اراده خود را در قالبی از اعتبار قرار می‌دهند و بدین وسیله رغبت خود را می‌نمایانند،

ناشی من داعی البعث و التحریک [، أو داعی الزجر و التنفیر]، فمن الواضح أن القدرة على مورده [أى مورد الاعتبار بهذا المعنى] تعتبر شرطا فيه؛ لأن داعی تحریک العاجز يستحيل أن ينقذح فى نفس العاقل الملتفت.

و حيث إن الاعتبار الذى يكشف عنه الخطاب الشرعى هو الاعتبار بهذا الداعى [أى بداعى البعث و التحریک]، كما يقتضيه الظهور التصديقى السياقى للخطاب [، و مضى البحث عنه فى بيان معنى صيغة الأمر]، فلا بد من اختصاصه [أى اختصاص الاعتبار] بحال القدرة، و يستحيل تعلقه [أى تعلق الاعتبار] بغير المقدور.

شارع هم می تواند اراده محالات را در قالبی از اعتبار قرار دهد و به آنها لباس وجوب و مانند آن را بپوشاند. ولی اگر جعل و اعتبار از آن نظر که ناشی از داعی بعث و تحریک است [و یا ناشی از داعی زجر و تنفیر است؛ یعنی از آن نظر که واقعا مولی با اعتبار وجوب یا استحباب می خواهد مکلف را به ادای واجب یا مستحب وادارد و با اعتبار حرمت یا کراهت می خواهد مکلف را از ارتکاب حرام یا مکروه بازدارد، بدین لحاظ] روشن است که قدرت بر آنچه مورد تعلق اعتبار است، شرط در اعتبار است. [یعنی قدرت بر ادای واجب یا مستحب، شرط در اعتبار وجوب یا استحباب است و قدرت بر ترک حرام یا مکروه، شرط در اعتبار حرمت یا کراهت است؛] زیرا داعی [، یعنی انگیزه و قصد] تحریک شخص عاجز محال است که در نفس [شارع و هر] شخص عاقل ملتفت پدید آید.

[حال به مقام اثبات وارد می شویم و می گوئیم:] چون اعتباری که خطاب شرعی کاشف از آن است، اعتبار بدین داعی است و همین، مقتضای ظهور تصدیقى سیاقى خطاب است، پس ناچار باید اعتبار به حالت قدرت اختصاص پیدا کند و تعلق آن به هر چیز غیر مقدور محال خواهد بود. [توضیح آنکه حکم شرعی در مقام ثبوت همان عنصر سوم، یعنی جعل و اعتبار است و ما نمی دانیم شارع حکم را در واقع به داعی

و من هنا كان كل تكليف مشروطا بالقدرة على متعلقه بدون فرق بين التكاليف الإلزامية و غيرها. و كما يشترط فى التكليف الطلبى (الوجوب و الاستحباب) القدرة على الفعل كذلك يشترط الشيء نفسه فى التكليف الجزى (الحرمة و الكراهة)؛ لأن الزجر عما لا يقدر المكلف على إيجاده، أو عن الامتناع عنه، غير معقول أيضا.

و هكذا نعرف، أن القدرة شرط ضرورى فى التكليف، و لكنها ليست شرطا ضروريا فى الملاك و المبادئ، و لكن هذا لا يعنى أنها لا تكون شرطا؛ فإن

بعث و تحریک قرار داده است یا نه، پس در مقام اثبات به سراغ خطاب شرعی می رویم و از ظهور تصدیقى آن کشف می کنیم که حکم به داعی بعث و تحریک است. آن گاه نتیجه می گیریم که در مقام ثبوت، جعل و اعتبار شارع به محالات تعلق نمی پذیرد. اما کاشفیت خطاب بدین لحاظ است که ظاهر امر و نهی هر متکلم آن است که در صدد بعث و زجر است و وجود دواعی دیگر، خلاف ظاهر است؛ چنان که در بحث امر و نهی گذشت.

هر تکلیفی به وجود قدرت بر متعلق آن مشروط گردیده است]

از این رو هر تکلیفی به وجود قدرت بر متعلق آن مشروط گردیده است، بدون هیچ تفاوتی میان تکالیف الزامی [، یعنی وجوب و حرمت] و تکالیف غیر الزامی [، یعنی استحباب و کراهت]. و چنان که در تکلیف طلبی (وجوب و استحباب) قدرت بر ادا شرط شده است، عین همین امر در تکلیف زجری (حرمت و کراهت) شرط شده است؛ زیرا زجر [و بازداشتن] از چیزی که مکلف بر ایجاد آن یا بر خودداری از آن قادر نیست [؛ مانند ضربان قلب] نیز غیر معقول است.

بدین ترتیب بر ما معلوم می‌شود که قدرت شرط ضروری در تکلیف است [؛ یعنی هم در صحت بعث و تحریک و هم در صحت توبیخ و مؤاخذه شرط است]؛ ولی شرط ضروری در [مبادی حکم، یعنی در] ملاک و اراده نیست. البته نه بدین معنا که [قدرت در مبادی حکم هیچ‌گاه] شرط نیست؛ زیرا مبادی حکم، هم در حال

مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتة، و فعلية في حال القدرة، و العجز على السواء، و يمكن أن تكون مختصة بحالة القدرة، و يكون انتفاء التكليف عن العاجز؛ لعدم مقتضى، و عدم الملاک رأساً.

و في كل حالة من هذا القبيل يقال: إن دخل القدرة في التكليف شرعي، و قد تسمى القدرة حينئذ ب «القدرة الشرعية» بهذا الاعتبار؛ تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاک؛ إذ يقال عندئذ:

إن دخل القدرة في التكليف عقلي، و قد تسمى القدرة حينئذ ب «القدرة العقلية».

قدرت و هم در حال عجز، به طور یکسان ممکن است ثبوت و فعلیت داشته باشد و ممکن است مبادی حکم به حالت قدرت اختصاص داشته باشد و انتفای تکلیف از شخص عاجز به خاطر آن باشد که مقتضی آن و ملاک آن رأساً موجود نیست [پس در مقام ثبوت دو احتمال است: شاید مبادی حکم به حالت قدرت اختصاص نداشته باشد و به اصطلاح «لا بشرط» باشد و شاید اختصاص داشته باشد و به اصطلاح «بشرط شیء» باشد. در حالت اول گویند قدرت عقلا و نه شرعاً در تکلیف دخیل است و در حالت دوم گویند قدرت شرعاً در تکلیف دخیل است. استاد شهید می‌فرماید:] در هر حالتی که چنین باشد [؛ یعنی مبادی حکم با وجود قدرت، فعلیت و ثبوت داشته باشد و انتفای تکلیف از عاجز به جهت انتفای ملاک باشد، در این حالت] گفته می‌شود که قدرت در تکلیف شرعاً دخیل است. و بدین لحاظ قدرت را در این حالت «قدرت شرعی» می‌نامند؛ تا بدین ترتیب این حالت از حالاتی که قدرت دخیل در ملاک نیست، به خوبی شناخته و جدا شود. چون در این حالات [که مبادی حکم هم در صورت وجود قدرت و هم در صورت عجز، فعلیت و ثبوت دارد،] گفته می‌شود که قدرت در تکلیف عقلا دخیل است و قدرت در این حالت «قدرت عقلیه» نامیده می‌شود.

و لا فرق فی استحالة التکلیف بغير المقدور بین أن یکون التکلیف مطلقا من قبیل أن یقول الأمر لمأموره: «طر فی السماء»، أو مقیدا بقید یرتبط بإرادة المکلف، و اختیاره من قبیل أن یقول: «إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء»؛ فإن التکلیف فی کلتا الحالتین مستحیل.

و الثمرة فی اشتراط القدرة فی صحة الإدانة (المعنی الأول) واضحة، [، حیث إن العاجز لا یعاقب].

و أما الثمرة فی اشتراط القدرة فی التکلیف ذاته (المعنی الثانی) فقد یقال:

إنها غیر واضحة؛ إذ ما دام العاجز غیر مدان، [و غیر معاقب] علی أى حال فلا یختلف الحال، سواء افترضنا أن القدرة شرط فی التکلیف، أو نفینا ذلك، و قلنا بأن التکلیف یشمل العاجز [أيضا]؛ إذ لا أثر لذلك [أی لا اشتراط القدرة فی

در محال شمرده شدن تکلیف به غیر مقدور تفاوتی نیست میان آنکه تکلیف مطلق باشد؛

مانند آنکه شخص آمر به مأمور خود بگوید: «به آسمان پرواز کن»، یا آنکه تکلیف مقید به قیدی باشد که به اراده مکلف و اختیار او مرتبط است؛ مانند آنکه شخص آمر بگوید: «اگر به بام رفتی به آسمان پرواز کن». [پس توهم نشود که تعلیق تکلیف محال به امر اختیاری آن را از محال بودن تکلیف به محال می اندازد.] پس تکلیف در هر دو حالت محال شمرده می شود.

ثمره این بحث، در صورتی که قدرت، شرط در صحت مؤاخذة و توبیخ باشد؛ یعنی به لحاظ معنای اول [از دو معنایی که برای استحاله تکلیف به غیر مقدور گفته شد] واضح و روشن است [که اگر بعضی مکلفین قادر به انجام برخی تکالیف نبودند؛ مانند پیرمرد و پیرزنی که قادر به روزه داری در ماه رمضان نیستند، بر ترک آن مؤاخذة نمی شوند] و اما در صورتی که قدرت در خود تکلیف شرط باشد؛ یعنی به لحاظ معنای دوم، پس ممکن است گفته شود ثمره بحث واضح و روشن نیست؛ زیرا مادام که شخص عاجز مورد مؤاخذة و توبیخ نیست، دیگر فرق نمی کند که فرض کنیم قدرت در

التکلیف] بعد افتراض عدم الإدانة، [و عدم عقاب العاجز]، و لكن الصحيح وجود ثمره علی الرغم من أن العاجز غیر مدان علی أى حال، و هی تتصل بملاک الحكم؛ إذ قد یکون من المفید أن نعرف أن العاجز هل یکون ملاک الحكم فعليا فی حقه و قد فاتة [أی فات الملاک العاجز] بسبب العجز؛ لکی یجب القضاء، مثلا [بعد حصول القدرة]، أو أن الملاک لا یشمله [أی لا یشمل العاجز] رأسا، فلم یفته شیء لیجب القضاء؛ أى أن نعرف أن القدرة هل هی دخیلة فی الملاک أو لا؟ فإذا جاء الخطاب الشرعی مطلقا و لم ینص فیہ الشارع علی قید القدرة ظهرت الثمرة؛ لأننا إن قلنا باشتراط القدرة فی التکلیف ذاته [أی فی نفس الاعتبار الذی هو العنصر الثالث فی مقام الثبوت] - كما تقدم - کان حکم العقل بذلك [أی بالاشتراط] بنفسه قرینة علی تقييد إطلاق الخطاب، فکأنه

تکلیف شرط است یا چنین فرض نکنیم و بگوییم تکلیف، شامل شخص عاجز [نیز] هست، در هر صورت این بحث بعد از فرض عدم مؤاخذة عاجز، بی اثر است. ولی نظر درست آن است که با آنکه عاجز در هر صورت مورد مؤاخذة نیست؛ ولی ثمره‌ای برای بحث موجود است و آن به ناحیه ملاک حکم مربوط می‌باشد؛ زیرا گاه مفید است که بدانیم آیا در حق شخص عاجز، ملاک حکم فعلیت دارد و فوت آن به سبب عجز بوده تا مثلاً قضا [در آینده و بعد از حصول قدرت] بر او واجب گردد، یا آنکه ملاک، رأساً شامل او نیست؛ پس چیزی از دست او نرفته تا قضا بر او واجب باشد. خلاصه آنکه بدانیم آیا قدرت دخیل در ملاک است یا نه. بنابراین اگر خطاب شرعی به طور مطلق بیاید و شارع در خطاب خود تصریح نکند که مقید به قید قدرت است [یا نه]، در این حال ثمره بحث آشکار می‌شود؛ زیرا چنان‌که گذشت اگر به اشتراط قدرت در خود تکلیف قائل باشیم [؛ یعنی تکلیف به لحاظ وجود قدرت، اعتبار بشرط شیء داشته باشد که نظر صحیح همین است، در این صورت] حکم عقل به اشتراط، خود قرینه‌ای بر تقیید اطلاق خطاب است. پس انگار خطاب فقط به شخص قادر متوجه است و شخص عاجز

متوجه إلى القادر خاصة، و غیر شامل للعاجز، و فی هذه الحالة لا يمكن إثبات فعلية الملاك في حق العاجز [بإطلاق الدلیل]، و [و لا يمكن إثبات] أنه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً؛ لأنه لا دلیل على ذلك [أى على فوت الملاك]؛ نظراً إلى أن الخطاب إنما يدل على [ثبوت الاعتبار بالدلالة المطابقية، و على] ثبوت الملاك بالدلالة الالتزامية، و بعد سقوط المدلول المطابقى للخطاب، و تبعية الدلالة الالتزامية على الملاك؛ للدلالة المطابقية على التكليف [أى بعد أن كانت الدلالة الالتزامية على الملاك تابعة للدلالة المطابقية على التكليف] لا يبقى دلیل على ثبوت الملاك فى حق العاجز. و إن لم نقل باشتراط القدرة فى التكليف

را شامل نمی‌شود. در این حالت نمی‌توان فعلیت ملاک را در حق شخص عاجز به اثبات رساند و نمی‌توان گفت ملاک، از دست او رفته است و مثلاً نتیجه‌اش آن است که باید قضا کند؛ زیرا دلیلی بر آن نیست. با نظر به آنکه خطاب به دلالت [مطابقی بر خود حکم و اعتبار و به دلالت] التزامی بر ثبوت ملاک دلالت دارد و بعد از سقوط مدلول مطابقی خطاب و بعد از آنکه [می‌دانیم] دلالت التزامی خطاب بر ملاک، تابع دلالت مطابقی خطاب بر تکلیف است [و در نتیجه به تبع دلالت مطابقی سقوط می‌کند] دیگر دلیلی بر ثبوت ملاک در حق شخص عاجز نیست. [توضیح آنکه خطاب، چنان‌که در اول کتاب گذشت، غالباً کاشف از جعل و اعتبار است و دلالت مطابقی آن ثبوت چنین اعتباری است. و چون هر حکم دارای مبادی خاص خود است پس خطاب شرعی به دلالت التزامی کاشف از وجود ملاک و اراده‌ای است. حال اگر قدرت به حکم عقل در تکلیف دخیل باشد، همین قرینه است که آن خطاب مطلق، شامل شخص عاجز نیست؛ یعنی نه اعتبار و جعل شامل اوست و نه ملاک تکلیف در حق او فعلیت دارد. پس مدلول مطابقی آن خطاب و بالتبع مدلول التزامی آن، در حق عاجز از دلالت ساقط می‌شوند. آن‌گاه دلیلی برای وجوب قضا نیست.]

اما اگر به اشتراط قدرت در تکلیف قائل نباشیم؛ یعنی عقل به اشتراط قدرت در

[عقلا]، أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقي و الالتزامی معا، و أثبتنا التکلیف و الملاک علی العاجز، و بذلك یثبت أن العاجز قد فاته الملاک [، فیجب علیه القضاء مثلا]، و إن کان معذورا فی ذلك [أی فی فوت الملاک]؛ إذ لا یدان العاجز علی ای حال.

نفس جعل و اعتبار شارع حکم نکند، بلکه حکم را در حق قادر و عاجز ثابت بداند که از نظر ما صحیح نیست، در این حال [به اطلاق خطاب در مدلول مطابقی و التزامی، هر دو، اخذ می کنیم؛ یعنی می گوییم خطاب- مثلا «صوموا»- در نزد شارع مقید به قدرت نشده است و نزد عقل نیز مقید نیست پس هر چند شخص عاجز بر ترک آن مؤاخذه نمی شود؛ ولی] ما تکلیف را [، یعنی نفس جعل و اعتبار را به دلالت مطابقی و به حکم اطلاق خطاب]، و ملاک را [به دلالت التزامی و به حکم اطلاق] در حق عاجز ثابت قرار می دهیم و بدین ترتیب ثابت می شود که شخص عاجز، ملاک از دستش رفته است؛ گرچه در این جهت معذور بوده؛ چون انسان عاجز در هر صورت مؤاخذه نمی شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. استحاله تکلیف به غیر مقدور به دو معنا قابل بحث است؛ به معنای استحاله عقاب بر تکلیف غیر مقدور و به معنای استحاله تکلیف به غیر مقدور با صرف نظر از عدم صحت عقاب.

۲. جعل و اعتبار شرعی در مقام ثبوت مشروط به قدرت است؛ چون داعی بعث و تحریک در مورد شخص عاجز در نفس هیچ عاقل ملتفتی ایجاد نمی شود. اما مبادی حکم، اعم از ملاک و اراده، می تواند مقید به قدرت باشد و می تواند مقید نباشد.

۳. هرگاه مبادی حکم در نزد شارع به حال قدرت مختص باشد، می گویند قدرت شرعا در تکلیف دخیل است و هرگاه مبادی در نزد شارع شامل قادر و عاجز باشد؛ ولی عقل به اختصاص آن به حال قدرت حکم کند می گویند قدرت عقلا در تکلیف دخیل است. قدرت را در صورت اول «قدرت شرعی» و در صورت دوم «قدرت عقلیه» می خوانند.

۴. ثمره بحث در قدرت شرعی و قدرت عقلیه آن است که، اگر عقل به اشتراط قدرت در تکلیف حکم کند، خطابات شرعی که مطلق است و مقید به قادرین نشده است، به قرینه حکم عقل از اطلاق می افتند و به غیر عاجزین اختصاص می یابند. آن گاه در حق اشخاص عاجز وجود ملاک را نمی توان از خطاب کشف کرد؛ چون سقوط مدلول مطابقی سقوط مدلول التزامی را در پی دارد؛ ولی اگر عقل به اشتراط قدرت در تکلیف حکم نکند از اطلاق خطاب به دلالت التزامی می توان فهمید که ملاک در حق عاجزین نیز موجود است و چون از آنها فوت شده پس قضا بر آنها واجب است.

قاعده إمكان التكليف المشروط مر بنا أن مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصر يسمى بالجعل والاعتبار، و في هذه المرحلة يجعل الحكم [غالبا] على نهج القضية الحقيقية- كما تقدم-، يفترض المولى كل الخصوصيات و القيود التي يريد إناطة الحكم بها، و يجعل الحكم منوطا بها، فيقول- مثلا-: إذا استطاع الإنسان، [أى صار غنيا] و كان صحيح البدن، مخرى السرب [أى لا مانع فى طريقه] و جب عليه الحج.

قاعده امکان تکلیف مشروط

پیش از این دانستیم که حکم در مقام ثبوت مشتمل بر عنصری است که «جعل و اعتبار» نامیده می‌شود. و گفتیم که در این مرحله [غالبا] حکم به صورت قضیه حقیقیه جعل می‌شود. بدین ترتیب که مولى همه خصوصیات و قيودى را که می‌خواهد حکم معلق بر آنها باشد، در نظر می‌گیرد و حکم را منوط و وابسته به آنها جعل می‌کند؛ مثلا می‌گوید: «هرگاه انسان مستطیع [مالی] شد و صحت بدن [و قدرت بر پیمودن راه و انجام دادن مناسک را] داشت و راه برای او باز بود، انجام حج بر او واجب است».

[می‌بینید که وجوب حج معلق بر استطاعت مالی و استطاعت بدنی و استطاعت طریقی است.]

و نحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئا قد تحقق بالفعل، و هو نفس الجعل الذى يعتبر فى قوة قضية شرطية، شرطها القيود المفترضة، [أى الاستطاعة بأقسامها الثلاثة]، و جزاؤها ثبوت الحكم، و لكن هناك شيئا قد لا يكون متحققا فعلا، و إنما يتحقق؛ إذا وجد فى الخارج مستطیع صحيح مخرى، و هو الوجوب على هذا أو ذاك الذى يمثل فعليه الجزاء فى تلك القضية الشرطية؛ فإن فعليه الجزاء فى كل قضية شرطية تابعة لفعليه الشرط، فما لم تتحقق تلك القيود لا يكون الوجوب فعليا، و يسمى الوجوب الفعلى بالمجعول.

و من هنا أمكن التمييز بين الجعل و المعجول؛ لأن الأول موجود منذ البداية، و الثانى لا يوجد إلا بعد تحقق القيود خارجا، و القيود بالنسبة إلى المعجول بمثابة

ما هنگامی که جعل را بدین گونه در نظر می‌گیریم می‌بینیم که در اینجا چیزی است که بالفعل تحقق یافته است و آن خود جعل است که در قالب قضیه شرطیه اعتبار شده است. شرط در این قضیه شرطیه همان قيودى است که وجودشان فرض شده است و جزاء در این قضیه شرطیه ثبوت حکم است. ولی در اینجا چیزی است که بالفعل تحقق ندارد و تنها زمانی تحقق می‌یابد که در خارج انسانی مستطیع و سالم که راه برایش گشوده باشد، پیدا شود. و آن چیز [که بعد از فعلیت قيود فعلیت می‌یابد] وجوب حج بر این شخص یا آن شخص است که نشان‌دهنده فعلیت یافتن جزاء در آن قضیه شرطیه است؛ زیرا فعلیت جزاء در هر قضیه شرطیه تابع فعلیت شرط است. پس تا زمانی که آن قيود تحقق پیدا نکنند، وجوب، فعلیت نمی‌یابد و وجوب فعلى «مجعول» نامیده می‌شود.

از اینجاست که می‌توان میان جعل و مجعول جدایی انداخت؛ زیرا جعل از آغاز موجود است؛ یعنی با انشای حکم در قالب قضیه شرطیه جعل موجود شده است و هیچ حالت تعلیقی ندارد. بلکه دایر میان وجود و عدم است. ولی مجعول تنها بعد از تحقق یافتن قیود در خارج، موجود می‌گردد [و حالت تعلیقی دارد] و قیود نسبت به

العله، و لیست كذلك بالنسبة إلى الجعل؛ لأن الجعل متحقق قبل وجودها خارجا، نعم الجعل يتقوم بافتراض القیود و تصورها؛ إذ لو يتصور المولى الاستطاعة و الصحة- مثلا- لما أمكنه أن يجعل تلك القضية الشرطية، و بذلك تعرف أن الجعل متقوم بلحاظ القیود، و تصورها ذهنيا، و المجعول متقوم بوجود القیود خارجا، و مترتب عليها من قبيل ترتب المعلول على علته.

و على هذا الأساس نعرف أن الحكم المشروط ممكن، و نعى بالحكم المشروط أن يكون تحقق الحكم [فعلا] منوطا بتحقيق بعض القیود خارجا، فلا وجود له قبلها [أى لا فعليه للحكم قبل فعليه القیود]، فقد عرفنا أن المجعول يمكن أن يكون مشروطا، سواء كان حكما تكليفيا، كالوجوب و الحرمة، أو وضعيا، كالملكية و الزوجية.

مجعول به منزله علت می‌باشند، ولی نسبت به جعل چنین نیستند؛ زیرا جعل قبل از آنکه قیود در خارج وجود یابند تحقق یافته است.

البته تقوم جعل [از آغاز] به افتراض قیود و تصور آنهاست؛ زیرا مولى اگر مثلا استطاعت و سلامت مکلف را تصور نکند نمی‌تواند آن قضیه شرطیه را جعل کند. بدین طریق معلوم می‌شود که جعل به لحاظ داشتن قیود و تصور ذهنی آنها متقوم است و مجعول به وجود خارجی قیود متقوم است و ترتب آن بر وجود خارجی قیود از قبیل ترتب معلول بر علتش است.

بر این اساس، بر ما آشکار می‌شود که حکم مشروط ممکن است. مقصود ما از حکم مشروط آن است که تحقق حکم [، یعنی مجعول] به تحقق خارجی برخی قیود منوط باشد و قبل از تحقق آنها هیچ‌گونه وجودی [و فعلیتی] نداشته باشد. پس دانستیم که مجعول می‌تواند مشروط باشد، چه حکم تکلیفی، مانند وجوب و حرمت باشد و چه حکم وضعی، مانند ملکیت و زوجیت باشد؛ [مثلا مولى می‌گوید: اگر میان این مرد و زن عقد صحیح عربی انشا شد، زوجیت حاصل می‌گردد. و یا: اگر پدر فوت

و بذلك يندفع ما قد يقال: من أن الحكم المشروط غير معقول؛ لأن الحكم فعل للمولى، و هذا الفعل يصدر و يتحقق بمجرد إعمال المولى لحاكميته، فأى معنى للحكم المشروط؟. و وجه الاندفاع أن ما يتحقق كذلك [أى بمجرد إعمال المولى لحاكميته] إنما هو الجعل لا المجعول، و الحكم المشروط هو المجعول دائما.

کرد پسر مالک اموال اوست.]. بر اساس مطالب فوق، سخن آنهایی که گفته‌اند حکم مشروط غیر معقول است؛ زیرا

حکم کردن کار مولی است و این کار به مجرد آنکه مولی حاکمیت خود را اعمال کند تحقق می‌یابد و دیگر حکم مشروط چه معنایی خواهد داشت! [این سخن و این اشکال و استدلالی که آورده‌اند با توضیحات گذشته] دفع می‌گردد. علت عدم ورود چنین اشکالی آن است که آنچه این گونه [، یعنی به مجرد اعمال حاکمیت مولی و بدون تعلیق] تحقق می‌یابد، جعل است نه مجعول و حکم مشروط [و آنچه حالت تعلیقی دارد] همواره مجعول است.

قاعده تنوع القيود و أحكامها تنوع القيود حينما يقال: إذا زالت الشمس صل متطهرا فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء [، و هو غير معلق على أمر]، و أما المجعول- و هو وجوب الصلاة فعلا-

قاعده تنوع قيود و احكام آنها

[استاد شهید تنوع قيود و احكام آنها را به عنوان قاعده‌ای ذکر کرده‌اند و منظورشان آن است که تقسیم قید به قید وجوب و قید واجب، حصولی بودن قید وجوب و تحصیلی بودن قید واجب، لزوم اختیاری بودن مقدمه واجب، مفوته یا غیر مفوته بودن مقدمه واجب، وجوب مقدمه مفوته و مانند آنها همه قواعدی اصولی است که به تنوع قيود و احكام آنها مربوط است].

تنوع قيود

هنگامی که گفته می‌شود: «اگر خورشید به حد زوال رسید، [؛ یعنی به وسط آسمان رسید] با طهارت نماز بخوان». به نفس همین انشاء، جعل تحقق یافته است [و بر

فهو مشروط بالزوال، و مقید به، فلا وجوب [بالفعل] قبل الزوال.

و نلاحظ قیدا آخر و هو الطهارة، و هذا القید لیس قیدا للوجوب المجعول؛ لوضوح أن الشمس إذا زالت و كان الإنسان محدثا وجبت عليه الصلاة أيضا، و إنما هو [أى الطهارة] قید لمتعلق الوجوب، أى للوجوب و هو الصلاة. و معنی کون شیء قیدا للوجوب: أن المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصة خاصة منها، لا بها كيفما اتفقت، حيث إن الصلاة تارة تقع مع الطهارة، و اخرى بدونها، فاختر [المولى] الحصة الاولى و أمر

چیزی معلق نیست]. و اما مجعول، که وجوب فعلی نماز باشد، مشروط به زوال و مقید به آن است. پس وجوبی [بالفعل] قبل از حصول زوال نیست.

و قید دیگری را ملاحظه می‌کنیم که طهارت باشد. این قید برای وجوب مجعول قید نیست؛ زیرا پرواضح است که خورشید اگر به حد زوال برسد و انسان، محدث [یعنی خالی از طهارت حاصل از وضو یا غسل] باشد، باز هم نماز بر او واجب است؛ منتها طهارت قید متعلق وجوب است؛ یعنی قید واجب که نماز باشد. و معنای این که چیزی قید

برای واجب باشد آن است که مولی وقتی به انجام دادن نماز امر می‌کند به حصه خاصی از نماز امر می‌کند نه به ادای نماز، هرگونه که شد؛ چرا که نماز، گاه با طهارت و گاه بدون طهارت گزارده می‌شود [پس برای نماز بدین لحاظ، دو حصه است؛ یعنی طبیعت نماز در این قالب و در آن قالب می‌تواند نمایان شود؛ چنان‌که طبیعت انسان حصه‌های مختلف دارد؛ مانند انسان سیاه و انسان سفید یا انسان مرد و انسان زن یا انسان مسلمان و انسان غیر مسلمان و حتی به تعداد افراد می‌توان برای کلی طبیعی، حصه در نظر گرفت.

به همین گونه نماز، که مجموعی از افعال و اقوال است، مصادیق و به همان اندازه حصه‌های بسیاری دارد؛ ولی شارع این تقسیم را در نظر گرفته است که گاه با طهارت و گاه بدون طهارت انجام می‌شود. پس مولی حصه اول را برگزیده و به انجام دادن آن

بها. و حينما نحلل الحصه الاولى نجد أنها تشتمل على صلاة، و على تقيد بالطهارة، فالأمر بها [أى بالحصه الأولى] أمر بالصلاة و بالتقيد، و من هنا نعرف أن معنى أخذ الشارع شيئاً قيدا في الواجب تخصيص الواجب به، و [أن معناه] الأمر به [أى بالواجب] بما هو مقيد بذلك القيد.

و في المثال السابق: حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة [أى نلاحظ القيد مع المقيد] لا نجد أن إحداهما علة للاخرى، أو جزء العلة لها، و لكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيد الصلاة بها نجد أن الطهارة علة لهذا التقيد؛ إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيدة، و مقترنة بالطهارة.

و من ذلك نستخلص: أن أخذ الشارع قيدا في الواجب يعني أولا:

دستور داده است. و ما وقتی که حصه اول را تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که مشتمل است بر نماز و تقید آن نماز به طهارت. پس امر به حصه اول امر به [دو چیز است: امر به] نماز؛ و به تقید آن. از اینجا می‌فهمیم که شارع اگر چیزی را به عنوان قید در واجب اخذ کند، به معنای آن است که واجب را به سبب آن چیز تخصیص کرده است [؛ یعنی آن را به حصه‌ای که مقید به قید و حصه‌ای که غیر مقید به قید است، تقسیم کرده است]. و به معنای آن است که شارع به واجب دستور داده از آن نظر که مقید به آن قید است.

در مثال گذشته وقتی طهارت را با ذات نماز [، یعنی قید را با مقید] در نظر می‌گیریم، یکی را علت یا جزء العله دیگری نمی‌یابیم؛ ولی وقتی طهارت را با تقید نماز به آن ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم که طهارت علت این تقید است؛ زیرا اگر طهارت نباشد نمازی، که مقید و مقترن به طهارت باشد، پدید نمی‌آید. [پس قید، علت مقید نیست ولی قید، علت تقید است.]

مطالب فوق را چنین خلاصه می‌کنیم که اگر شارع قیدی را در واجب اخذ کند به معنای آن است که اولاً، واجب را به سبب آن قید حصه‌حصه کرده است و ثانیاً، امر و

تحصيل الواجب به، و ثانيا: أن الأمر يتعلق بذات الواجب، و التقيد بذلك القيد، و ثالثا: أن نسبة القيد إلى التقيد نسبة العلة إلى المعلول، و ليس كذلك نسبتته [أى نسبة القيد] إلى ذات الواجب.

و قد يؤخذ شيء قيدا للوجوب و للواجب معا، كشهـر رمضان الذى هو قيد لوجوب الصيام، فلا وجوب للصيام بدون رمضان، و هو أيضا قيد للصيام الواجب، بمعنى أن الصوم المأمور به هو الحصـة الواقعة فى ذلك الشهر خاصـة، و بموجب كون الشهر قيدا للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد، و بموجب كونه قيدا للواجب يكون الوجوب متعلقا بالمقيد به، أى أن الأمر متعلق بذات الصوم، و بتقيده بأن يكون فى شهر رمضان.

دستور شارع به ذات واجب و به تقيد واجب به آن قيد [، كه مجموعا حصه را تشكيل مى دهد]، تعلق مى پذيرد و ثالثا، نسبت میان قيد و تقيد [، كه جزء مأمور به و جزء حصه است]، همان نسبت میان علت و معلول است؛ ولى نسبت میان قيد و ذات واجب [، يعنى مقيد] چنین نیست.

و گاه چیزی قيد [حکم و متعلق آن، يعنى مثلا قيد] وجوب و واجب، هر دو، قرار مى گيرد؛ مانند [فرا رسيدن] ماه رمضان كه قيد وجوب روزه داری است و در نتیجه بدون آن روزه داری وجوبی نخواهد داشت و همین نیز، قيد روزه واجب است؛ به معنای آنکه روزه ای كه مأمور به [، يعنى متعلق امر شارع] است آن حصه ای مى باشد كه در خصوص آن ماه واقع مى گردد. و از آن رو كه حلول ماه رمضان قيد وجوب است پس وجوب تابع حصول اين قيد است و از آن رو كه حلول ماه رمضان قيد واجب است، وجوب، به آن روزه ای كه مقيد به اين قيد مى باشد، تعلق پذيرفته است؛ يعنى دستور شارع به ذات روزه و به تقيد آن به داخل ماه رمضان بودن متعلق شده است.

أحكام القيود المتنوعة لا شك فى أن الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

أحدهما: قيود يلزم على المكلف تحصيلها، بمعنى أنه لو لم يحصلها لاعتبر عاصيا؛ للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

و الآخر: القيود التى لا يلزم على المكلف تحصيلها، بمعنى أنه لو لم يأت بها المكلف و بالتالى لم يأت بالواجب لا يعتبر عاصيا، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

و القضية التى نبحثها هى محاولة التعرف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، و ما هو الضابط فى كون القيد مما يلزم [على المكلف] تحصيله، أو لا؟.

و الصحيح أن الضابط فى ذلك: أن كل ما كان قيدا لنفس الوجوب

احكام قيود متنوع

شکی نیست که واجبات، بر دو نوع از قیود مشتمل می‌باشند: یکی قیودی که بر مکلف تحصیل آنها لازم است؛ به معنای آنکه اگر مکلف به دنبال آنها نرود و تحصیل نکند گردنکش و عاصی به شمار می‌آید؛ زیرا به آن واجب، امر شده است. این گونه قیود، مانند طهارت نسبت به نماز است.

دیگر قیودی که بر مکلف تحصیل آنها لازم نیست؛ به معنای آنکه اگر مکلف آنها را نیاورد و در نتیجه واجب را [که مقید به آن است] ادا نکند عاصی شمرده نمی‌شود.

این گونه قیود، مانند استطاعت نسبت به حج است.

مطلبی که مورد گفتگوی ماست چاره‌اندیشی برای شناخت تفاوت میان این دو نوع از قیود است و این که لازم التحصیل بودن قید یا نبودن آن، چه ملاکی دارد.

نظر صحیح آن است که ضابطه این امر آن است که، هر چه قید برای خود وجوب

فلا یجب [علی المكلف] تحصیله، و لا یكون المكلف مسئولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب [و إن كان من الممكن - فی بعض الصور - لزوم تحصیل القید من ناحیه آخری، كالنذر و شبهه]؛ لأنه ما لم یوجد القید لا وجود للوجوب - كما تقدم -.

و كلما كان القید قیداً لمتعلق الوجوب (أی للواجب) فهذا یعنی أن الوجوب قد تعلق بالمقید - كما تقدم - أی بذات الواجب، و بالتقید بالقید المذكور، و حينئذ یلاحظ هذا القید، فإن كان قیداً فی نفس الوقت للوجوب أیضا لم یکن المكلف مسئولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، و إنما هو مسئول

است تحصیل آن بر مکلف لازم نیست و مکلف در برابر ایجاد آن [مسئول نیست؛ البته] از ناحیه همان وجوب مسئول نیست؛ [یعنی وجوب ذی المقدمه سبب وجوب این گونه مقدمات نمی‌شود؛ هر چند ثابت شود که «مقدمه الواجب واجبه»؛ زیرا بحث در مقدمه الوجوب است نه مقدمه الواجب. این گونه مقدمات حصولی است که اگر بود آن واجب هم خواهد بود و اگر نبود تکلیفی نخواهد بود. و این منافات ندارد با آنکه این گونه مقدمات به سبب دیگری و از ناحیه دیگری غیر از ذی المقدمه وجوبی پیدا کنند.

فرض کنید کسی کسب و کار و تلاش برای غنی شدن و رسیدن به حد استطاعت مالی را به سبب نذر شرعی بر خود واجب کرده باشد، یا سفر را بر خود واجب کرده باشد در این صورت حج بر او واجب یا نماز شکسته بر او واجب می‌شود؛ ولی لزوم تحصیل این گونه مقدمات، با توجه به وجوب ذی المقدمه نبوده است؛ [زیرا - چنان که گفتیم - تا زمانی که آن قید پیدا نشود وجوبی در کار نخواهد بود و هرگاه آن قید برای متعلق وجوب، یعنی برای واجب، قید باشد معنایش آن است که وجوب به مقید، یعنی به ذات واجب و به تقید آن به قید مذکور، تعلق گرفته

است. در این حال ملاحظه می‌شود که این قید [، یعنی قید واجب] اگر در همان حال قید وجوب نیز باشد، عقلا مکلف از ناحیه آن وجوب مسئول ایجاد آن قید نیست، بلکه تنها این مسئولیت را دارد که هرگاه قید مذکور موجود شد، ذات واجب و تقید آن به قید مذکور را ایجاد کند. و اگر آن قید

متی ما وجد القید عن ایجاد ذات الواجب، و ایجاد تقیده بذلک القید، و إن لم یکن القید قیدا للوجوب، بل کان قیدا للواجب [فقط]، فهذا یعنی أن الوجوب فعلى، حتى لو لم یوجد هذا القید، و إذا کان الوجوب فعليا فالمكلف مسئول عن امتثاله، و الإتيان بمتعلقه- و هو المقيد- و کان علیه حينئذ- عقلا- أن يوفر القید؛ لکی یوجد المقيد الواجب.

و نستخلص من ذلك:

أولاً: أنه كلما كان القید قيدا للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسئولاً عن ایجاد القید.

ثانياً: أنه كلما كان القید قيدا للواجب فقط فالمكلف مسئول عن ایجاد القید.

و ثالثاً: أنه كلما كان القید قيدا للوجوب و للواجب معا فالمكلف غير مسئول عن ایجاد القید، و لكنه مسئول عن ایجاد التقید؛ حينما

برای وجوب قید نبود، بلکه [فقط] قید واجب بود معنایش آن است حتی اگر این قید موجود نگردد، وجوب فعلیت دارد و هرگاه وجوب فعلیت داشته باشد مکلف در برابر انجام دادن متعلق وجوب، که همان مقید باشد، و امثال آن مسئولیت دارد. و عقلا برعهده اوست که آن قید را موجود کند تا مقید، یعنی واجب موجود گردد.

مطالب فوق را چنین خلاصه می‌کنیم:

اولاً، هرگاه قید فقط برای وجوب قید باشد، مکلف در برابر ایجاد آن قید مسئول نیست.

ثانياً، هرگاه قید فقط برای واجب قید باشد، مکلف در برابر ایجاد آن قید مسئول است.

ثالثاً، هرگاه قید برای وجوب و واجب، یعنی برای هر دوی آنها قید باشد، مکلف در برابر ایجاد قید مسئول نیست ولی هر زمان که قید موجود باشد، در برابر ایجاد تقید

یکون القید موجوداً.

و إذا ضمنا إلى هذه النتائج ما تقدم من أنه لا إدانة بدون قدرة، و أن القدرة شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: إن كل القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لا بد أن تكون اختيارية و مقدورة للمكلف؛ لأن المكلف مسئول عن توفيرها،- كما عرفنا آنفا-، و لا مسئولية و لا تكليف إلا بالمقدور، فلا بد إذن أن تكون مقدورة،

و هذا خلافاً لقيود الوجوب [، سواء كانت قيود الوجوب فقط، أو كانت قيود الوجوب و الواجب معاً]، فإنها قد تكون مقدورة، كالاستطاعة، و قد لا تكون، كزوال

مسئول است. [پس در مانند دخول ماه رمضان، که قید واجب و وجوب است، مکلف مسئول آوردن ماه رمضان نیست، بلکه هرگاه رمضان داخل شد مسئول است روزه خود را مقید بدین قید سازد؛ یعنی ذات عمل را باید همراه چنین تقیدی ایجاد کند پس نمی‌تواند در داخل ماه رمضان روزه خود را به عنوان روزه قضا یا روزه مستحب انجام دهد که در این صورت، نه روزه رمضان به شمار خواهد آمد و نه آن روزه دیگری که قصد کرده است.]

اگر این نتایج را به مطالب گذشته و این که بدون وجود قدرت، توییح و عقاب در کار نخواهد بود و این که قدرت، شرط در تکلیف است، ضمیمه کنیم، می‌توانیم قاعده‌ای به دست آوریم که می‌گویید: همه قیودی که در واجب و نه در وجوب اخذ می‌شود، ناچار باید اختیاری و مقدور مکلف باشد؛ زیرا چنان‌که کمی پیش‌تر دانستیم مکلف در برابر ایجاد آنها مسئول است و هیچ مسئولیتی و هیچ تکلیفی جز در برابر آنچه مقدور است نخواهد بود. بنابراین، قیودی که فقط در واجب اخذ شده‌اند باید مقدور مکلف باشند. ولی قیود وجوب برخلاف این است؛ زیرا قیود وجوب گاه مقدور است، مانند استطاعت و گاه تحت قدرت مکلف نیست، مانند رسیدن خورشید به حد زوال. [پس قیود وجوب همواره مقدور نیست؛] زیرا مکلف در برابر ایجاد این گونه

الشمس؛ لأن المكلف غير مسئول عن إيجادها.

قیود الواجب علی قسمین عرفنا- حتی الآن- من قیود الواجب القید الذی يأخذہ الشارع قیداً، فیخصص به الواجب، و یأمر بالحصة الخاصة [، و ذاک القید] كالظاهرة، و تسمى هذه بالقیود [الشرعیة]، أو المقدمات الشرعیة. و هناک قیود و مقدمات

قیود مسئول نیست [اضافه کنیم که تقسیم قید به قید وجوب و قید واجب همان است که می‌گویند: مقدمه، یا مقدمه الوجوب است یا مقدمه الوجوب. و قسم اول حصولی و قسم دوم تحصیلی است. و تحصیل مقدمه الواجب بر مبنای قاعده عقلی دیگری است که به زودی بحث آن خواهد آمد مبنی بر آن که «مقدمه الواجب واجبه». آنچه استاد شهید در پایان بحث بر آن تاکید دارند آن است که، از مقدمه الواجب بودن، اختیاری بودن مقدمه را می‌توان کشف کرد و از غیر اختیاری بودن مقدمه، می‌توان فهمید آن مقدمه، مقدمه الواجب فقط نیست، بلکه یا مقدمه الوجوب است یا هم مقدمه الواجب است و هم مقدمه الوجوب؛ ولی از اختیاری بودن مقدمه چیزی کشف نمی‌شود؛ چون مقدمه اختیاری ممکن است مقدمه الواجب و ممکن است مقدمه الوجوب باشد.]

(۱)

تاکنون از قیود واجب قیدی را شناختیم که شارع آن را به عنوان قید اخذ و به سبب آن، واجب را حصه حصه می‌کند و به حصه خاصی مانند طهارت فرمان می‌دهد، [که طهارت قید نماز است و قید بودن آن را شارع بیان کرده است و بر این اساس، امر شارع به نماز با طهارت تعلق می‌گیرد]. این گونه قیود، «قیود شرعی» یا «مقدمات شرعی» نامیده می‌شود. [این یک قسم از قیود واجب است و اما قسم دوم:] و در اینجا قیود و مقدماتی تکوینی است که واقعیت خارجی آنها را لازم می‌کند؛ یعنی قید بودن آنها،

تکوینیة یفرضها [، یلزمها] الواقع [الخارجی] بدون جعل من قبل المولی، و ذلك من قبیل ایجاد واسطه نقل؛ فإنها مقدمة تکوینیة للسفر بالنسبة إلى من لا یستطیع المشی علی قدمیه، فإذا وجب السفر کان توفیر واسطه النقل مقدمة للواجب، حتی بدون أن یشیر إليها المولی، أو یحصص الواجب بها، و تسمى بالمقدمة العقلیة.

و المقدمات العقلیة للواجب من ناحیة مسئولیة المكلف تجاهها، كالقیود الشرعیة، فإن أخذت المقدمة العقلیة للواجب قیدا للوجوب [أیضا] لم یکن المكلف مسئولا عن توفیرها، و إلا كان مسئولا عقلا عن ذلك، بسبب كونه

تحمیلی از سوی نظام تکوین است] و آن از قبیل تهیه وسیله نقلیه برای کسی است که راه را با پای پیاده نمی‌تواند بپیماید.

این مقدمه «مقدمه تکوینی» است [بلکه پیمودن راه و طی طریق نیز مقدمه تکوینی حج است]. پس هرگاه سفر [حج مثلا] واجب شد تهیه وسیله نقلیه نسبت به آن، مقدمه الواجب است، بدون این که مولی به [مقدمه بودن] آن اشاره‌ای کند یا مولی واجب را به سبب آن تخصیص کند [، بلکه عقل می‌گوید سفر حج برای اشخاصی که دور از مکه هستند و قدرت پیاده‌روی ندارند، جز به تهیه وسیله نقلیه ممکن نیست] و این «مقدمه عقلی» نامیده می‌شود.

مقدمات عقلی واجب از نظر مسئولیتی که مکلف در برابر آن دارد، مانند قیود شرعی است. پس اگر مقدمه عقلی واجب قید وجوب [نیز] باشد [، مانند آنکه مولی بگوید: اگر راه را پیمودی و به میقات رسیدی حج بر تو واجب است یا بگوید: اگر زنی را به همسری خود برگزیدی و دارای فرزندی شدی ادای نفقه آنها بر تو واجب است.

روشن است که بدون زن، انسان دارای فرزندی نمی‌شود. [مکلف مسئول نیست که آن مقدمه را ایجاد کند وگرنه]، یعنی در صورتی که مقدمه عقلی واجب بود و مقدمه عقلی وجوب نبود [مکلف به حکم عقل مسئول آوردن آن است؛ چون ملزم به امتثال فرمان

ملزما بامتثال الأمر الشرعی الذی لا یتم بدون ایجادها.

و المسئولية تجاه قيود الواجب- سواء كانت شرعية أو عقلية- إنما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول، و يصبح فعليا بفعليه كل القيود المأخوذة فيه.

فالمسئولية تجاه الطهارة و الوضوء- مثلا- تبدأ من قبل وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليا بتحقق شرطه، و هو الزوال، و أما قبل الزوال فلا مسئولية تجاه قيود الواجب؛ إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزما عقلا بامتثاله، و توفير كل ما له دخل في ذلك [أى في متعلق ذلك الوجوب].

المسئولية قبل الوجوب [و البحث عن وجوب المقدمة المفوتة].

إذا كان للواجب مقدمة عقلية أو شرعية، و كان وجوبه منوطا بزمان

شرعى است که بدون ایجاد آن، مقدمه تمام نخواهد بود.

و مسئولیت مکلف در برابر قیود واجب، چه قیود، شرعی باشد و چه عقلی، تنها بعد از آنکه وجوب مجعول با فعلیت یافتن همه قیود مأخوذه در آن، وجود و فعلیت یافت، آغاز می گردد. پس مسئولیت مکلف در برابر طهارت و وضو [، که مقدمه شرعی نماز هستند و نیز طی طریق، که مقدمه عقلی حج است] از سوی وجوب [ذی مقدمه، یعنی] نماز ظهر [و یا از سوی وجوب حج] بعد از آن آغاز می شود که این وجوب با تحقق شرط آن، که زوال خورشید باشد، [یا تحقق شرط وجوب حج، که حصول استطاعت باشد]، فعلیت یابد. اما قبل از زوال خورشید مسئولیتی در برابر قیود واجب متوجه مکلف نیست؛ زیرا قبل از آن اساسا وجوبی نیست تا انسان عقلا ملزم به امتثال آن وجوب و فراهم آوردن آنچه دخالت در آن [، یعنی در متعلق آن وجوب] دارد، باشد.

مسئولیت قبل از وجوب

هرگاه واجب دارای مقدمه ای عقلی یا شرعی باشد و وجوب آن واجب، به

معین، و افتراضا آن تلك المقدمه من المتعذر على المكلف ایجادها فی ذلك الزمان، و لكن كان بإمكانه ایجادها قبل ذلك [أى بإمكان المكلف ایجاد المقدمه قبل ذلك الزمان]، فهل يكون المكلف مسئولا عقلا عن توفيرها [أى عن توفير المقدمه قبل ذلك الزمان] أولا؟.

و مثال ذلك: أن يعلم المكلف بأنه لن يتمكن من الوضوء و التيمم عند الزوال؛ لانعدام الماء و التراب [عند الزوال]، و لكنه يتمكن منه [أى لكن المكلف يتمكن من الماء و التراب] قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضأ [أو يتيمم] قبل الزوال أو لا؟.

و الجواب: أن مقتضى القاعدة هو عدم كونه [أى كون المكلف] مسئولاً عن ذلك؛ إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسئولاً من ناحيته عن توفير المقدمات للصلاة، و إذا ترك المقدمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال

فرارسیدن زمان معینی مشروط باشد و فرض کنیم ایجاد آن مقدمه در آن زمان معین برای مکلف ممکن نباشد؛ ولی می تواند قبل از آن زمان، مقدمه را بیاورد، آیا مکلف عقلاً در برابر ایجاد مقدمه [و آوردن آن قبل از فرارسیدن زمان وجوب] مسئول است یا نه؟

مثال مطلب آن است که مکلف می داند به هنگام زوال خورشید [که هنگام فعلیت یافتن وجوب نماز و وجوب مقدمه آن، یعنی وضو است] چون آب و خاک پیدا نمی کند، قادر بر وضو و تیمم نخواهد بود. ولی قبل از زوال دسترسی به آب و خاک دارد، پس آیا بر او واجب است که قبل از زوال وضو بگیرد [و یا تیمم کند] یا نه؟

جواب آن است که، مقتضای قاعده اصولی عدم مسئولیت در برابر چنین کاری است؛ زیرا قبل از زوال وجوبی برای نماز نیست [و حکمی به فعلیت نرسیده و متوجه مکلف نشده است] تا مکلف از ناحیه آن وجوب، مسئول تهیه مقدمات نماز باشد. و هرگاه مقدمه [عقلی یا شرعی واجب] را قبل از زوال ترک کند، به هنگام زوال، وجوبی

لیبتلی بمخالفته [أى لیتلى المكلف بمخالفة ذلك الوجوب]؛ لأنه سوف یصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب [مع شرطه أى مع الطهارة]، و كل تكليف مشروط بالقدرة، فلا ضير عليه [أى على المكلف] فى ترك إيجاد المقدمه قبل الزوال، و كل مقدمه يفوت الواجب [بعد فعلية وجوبه] بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب تسمى بالمقدمه المفوتة، و بهذا صح أن القاعدة تقتضى عدم كون المكلف مسئولاً عن المقدمات المفوتة.

و لكن قد يتفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدمه مفوتة على نحو لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت [أى إيقاع تلك المقدمه قبل وقت وجوب ذى

در حق او حادث نمی شود تا مبتلا به مخالفت آن گردد [، بلکه اساساً مخالفتی نکرده است]؛ زیرا مکلف به هنگام زوال از انجام دادن واجب [با شرط آن، که طهارت باشد] عاجز می گردد و هر تکلیفی مشروط به قدرت است. [خلاصه آنکه وقتی آب داشت مکلف به نماز و در نتیجه مکلف به وضو نبود و وقتی تکلیف به فعلیت می رسد او آب ندارد و عاجز از وضو و در نتیجه، عاجز از نماز صحیح با شرطش است] پس اگر قبل از زوال، مقدمه را ایجاد نکند اشکالی بر او نیست [گرچه مکلف می تواند قبل از وقت وضو بگیرد تا به هنگام وجوب نماز، از ادای آن عاجز نباشد و ترک وضو قبل از وقت به معنای آن است که خودش را به اختیار عاجز سازد؛ ولی با این حال، ترک وضو قبل از وقت گناهی ندارد. و تفصیل این مطلب خواهد آمد]. و هر مقدمه ای که عدم اقدام سریع برای انجام آن پیش

از موعد وجوب، سبب از دست رفتن آن [، یعنی عدم اتیان واجب در زمان فعلیت یافتن وجوب آن] می‌گردد، «مقدمه مفوته» نامیده می‌شود.

بدین ترتیب صحیح است که [بگوییم:] قاعده اصولی اقتضای آن دارد که مکلف در برابر مقدمات مفوته مسئول نیست.

ولی گاه اتفاق می‌افتد که برای واجب همواره مقدمه‌ای مفوته است؛ به گونه‌ای که اگر مکلف قبل از وقت وجوب [ذی المقدمه] زودتر آن را انجام ندهد، از انجام دادن

المقدمه لعجز عن الواجب فی حینه [دائما].

و مثال ذلك: الوقوف بعرفات الواجب علی من یملک الزاد و الراحلة؛ فإن الواجب [وجوبه] منوط بظهر الیوم التاسع من ذی الحجّة، و لكن لو لم یسافر المكلف قبل هذا الوقت لما أدرك الواجب فی حینه، و فی مثل ذلك لا شک فقهیا فی أن المكلف مسئول عن ایجاد المقدمه المفوته قبل الوقت، و قد وقع البحث اصولیا فی تفسیر ذلك و تکیفه، و أنه کیف یكون المكلف مسئولا عن توفير المقدمات؛ لامتثال وجوب غیر موجود بعد، و سیأتی بعض المحاولات فی تفسیر ذلك فی حلقه مقبله.

واجب در موعد مقرر خودش [همواره] ناتوان می‌گردد.

و مثال آن، وقوف در صحرای عرفات [در اطراف مکه] است [که بعد از نیت و لبیک گفتن از اولین اعمال حج تمتع است] و بر کسی که خرج سفر و مرکب خود را دارد [، یعنی بر مستطیع] واجب است. این واجب [، وجوبش] منوط به فرارسیدن ظهر روز نهم ماه ذی‌الحجه است. ولی اگر مکلف قبل از این زمان سفر نکند، واجب را در موعد مقرر خودش درک نمی‌کند. و در مانند چنین چیزی هیچ شکی از نظر فقهی نیست در این که مکلف در برابر ایجاد مقدمه مفوته قبل از آن وقت [که وجوب به فعلیت می‌رسد] مسئول است. ولی در تفسیر این پدیده و چگونگی آن از نظر قواعد علم اصول بحث است؛ بحث در این که چگونه مکلف مسئول فراهم آوردن مقدمات برای امتثال وجوبی است که هنوز وجود نگرفته است. و به زودی برخی چاره‌اندیشی‌ها در تفسیر این امر [، یعنی وجوب مقدمات مفوته قبل از وجوب ذی المقدمه] در حلقه بعدی خواهد آمد. [چنان‌که در همین حلقه در بحث از واجب معلق، تحت عنوان «زمان الوجوب و الواجب» توجیهی برای آن ذکر خواهد شد].

خلاصه مطالب گذشته

۱. در مقام شناخت حکم شرعی باید میان جعل و مجعول تفاوت گذاشت. هرگاه حکم در قالب قضیه شرطیه انشا شود، جعل شرعی بالفعل تحقق یافته است ولی فعلیت یافتن حکم در خارج که از آن تعبیر به «مجعول» می‌شود

متوقف بر فعلیت یافتن تمام قیود و شرایط آن است. بر این اساس، قیود حکم نسبت به مجعول به منزله علت هست؛ ولی نسبت به جعل چنین نیست.

۲. از آنجا که جعل بر لحاظ قیود و تصور آنها متوقف است و مجعول بر وجود خارجی قیود توقف دارد، می‌توان فهمید که حکم مشروط ممکن است؛ به معنای آنکه مجعول مشروط است، ولی البته حکم به معنای جعل، هیچ‌گاه مشروط نیست، بلکه امر آن دایر میان وجود و عدم است.

۳. قیود سه گونه‌اند: گاه فقط قید حکم و گاه فقط قید متعلق و گاه قید برای هر دو هستند بر این اساس است که می‌گویند: مقدمه بر سه قسم است: مقدمه الوجوب و مقدمه الواجب و مقدمه الوجوب و الواجب معا. مثلاً زوال شمس قید وجوب نماز و طهارت قید واجب، یعنی نماز است و حلول ماه مبارک رمضان قید وجوب و واجب هر دو است.

۴. اگر چیزی را شارع قید واجب قرار دهد؛ یعنی اولاً، واجب را به سبب آن تخصیص کرده است و ثانیاً، به حصه خاصی فرمان داده که از ذات واجب به علاوه تقید واجب به آن قید، مرکب است و ثالثاً، نسبت قید به تقید، که جزء مأمور به است، نسبت علت به معلول است؛ ولی نسبت قید به ذات واجب، یعنی مقید، چنین نیست.

۵. هرچه فقط قید وجوب باشد تحصیل آن بر مکلف لازم نیست. و هرچه فقط قید واجب باشد

تحصیل آن بر مکلف لازم است. و هرچه قید وجوب و واجب باشد تحصیل آن بر مکلف لازم نیست؛ ولی مکلف در قبال ایجاد تقید ذات واجب به آن قید مسئول است.

۶. قیودی که فقط در واجب اخذ شده‌اند ناچار باید اختیاری و مقدور باشند چون مکلف مسئول ایجاد آنهاست؛ ولی سایر قیود چنین نیستند.

۷. قیود واجب گاه قیود شرعی و گاه قیود عقلی هستند و به تعبیر دیگر، مقدمه الواجب گاه مقدمه شرعی و گاه مقدمه عقلی است. مسئولیت مکلف در برابر مقدمات عقلی بر اساس همان تفصیلاتی است که در مقدمات شرعی توضیح داده شد.

۸. هرگاه مقدمه واجب به گونه‌ای باشد که عدم تحصیل آن قبل از موعد فعلیت وجوب، به ترک واجب در زمان فعلیت یافتن وجوب بینجامد، آن مقدمه را «مفوت» می‌گویند و مقتضای قاعده اصولی عدم وجوب مقدمه مفوت است. ولی اگر ترک مقدمه مفوت همواره سبب فوت ذی المقدمه گردد، شکی نیست که تحصیل آن لازم است. ولی چون این حکم فقهی خلاف قاعده اصولی است، باید توجیه و تفسیر مناسبی برای آن جست.

القیود المتأخره زمانا عن المقید [و يقع البحث هنا عن الشرط المتأخر]

القيد تارة يكون قيدا للحكم المجعول، و اخرى يكون قيدا [للمتعلق أى] للواجب الذى تعلق به الحكم كما تقدم. و الغالب فى القيود- فى كلتا الحالتين- أن يكون المقيد موجودا حال وجود القيد أو بعده، فاستقبال القبلة [مثلا] قيد يجب أن يوجد حال الصلاة، و الوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده [بناء على كون الصلاة مقيدة بنفس هذا العمل من الغسل و المسح لا بأثره الحاصل أى

قيودى كه از نظر زمان متأخر از مقيد هستند

[این بحث راجع به شرط متأخر است]

چنانكه گذشت قيد يك بار قيد برای حكم مجعول است و بار ديگر قيد برای [متعلق حكم؛ يعنى مثلا] برای واجبی است كه حكم [وجوب] به آن تعلق گرفته است.

قيود در هر دو حالت بیشتر بدین گونه است كه مقيد در زمان وجود قيد و یا بعد از آن موجود می باشد. [مثلا] روبه قبله بودن قیدی [از قيود واجب] است كه در حال نماز باید موجود باشد و وضو قیدی [ديگر از قيود واجب] است كه نماز باید بعد از آن موجود گردد. [البته بر اساس آنكه نماز مقيد به انجام نفس این عمل باشد؛ ولی اگر اثر حاصل

الطهارة المقارنة للصلاة]، و يسمى الأول بالشرط المقارن، و الثانى بالشرط المتقدم، [و القيد المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذى هو قيد لوجوب الصيام، مع أن هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر، و القيد المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة إلى الصلاة]، و لكن قد يدعى أحيانا شرطيته للحكم أو للواجب، و يكون متأخرا زمانا عن ذلك الحكم، أو الواجب.

و مثاله: ما يقال من أن غسل المستحاضة [الكبرى] فى ليلة الأحد شرط فى صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، و لكنه متأخر عنه [أى عن الواجب] زمانا.

و مثال آخر: ما يقال من أن عقد الفضولى [بناء على القول بالكشف] ينفذ

از وضو را، كه طهارت باشد، ملاحظه كنيم، باید گفت بقا و استمرار طهارت در طول نماز شرط است و در این صورت طهارت مقارن نماز خواهد بود نه متقدم]. قسم اول «شرط مقارن» و قسم دوم «شرط متقدم» نامیده می شود. [قيد وجوب نیز گاه مقارن است، مانند زوال خورشید، كه قيد وجوب نماز است و از همان زمانی كه زوال تحقق می یابد، وجوب نیز فعلیت می یابد و گاه متقدم است، مانند رؤیت هلال ماه رمضان كه قيد وجوب روزه داری است؛

ولی این وجوب بعدا و هنگام طلوع فجر فعلیت می‌یابد. اما گاه ادعا می‌شود که شرطی برای حکم یا برای واجب است که از نظر زمانی متأخر از آن حکم یا آن واجب است.

مثالی که برای آن بیان شده این است: غسل زن مستحاضه [، که استحاضه کثیره پیدا کرده است]، در شب یک‌شنبه شرط در صحت روزه روز شنبه است. پس این شرط برای واجب است؛ ولی از نظر زمان متأخر از آن است.

مثال دیگری که بیان شده این است: اگر بعد از وقوع عقد فضولی، اجازه واقع شود [چنان‌که کسی بدون اجازه مالک، مال او را بفروشد و مالک بعدا اطلاع پیدا کند و به وقوع آن معامله راضی گردد و بیع را از طرف خود اجازه دهد، در این صورت] عقد از

من حين صدوره؛ إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم [بالصحة و النفوذ وضعا]، و لكنه متأخر عنه [أى عن الحكم] زمانا.

و قد وقع البحث أصوليا فى إمكان ذلك [أى تأخر الشرط عن الحكم أو الواجب زمانا] و استحالته؛ إذ قد يقال بالاستحالة؛ لأن الشرط [و القيد] بالنسبة إلى المشروط [و المقيد] بمثابة العلة بالنسبة إلى المعلول، و لا يعقل أن تكون العلة متأخرة زمانا عن معلولها. و قد يقال بالإمكان، [حيث إن برهان القائلين بالاستحالة غير تام] و یرد على هذا البرهان، أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب فبأن القيود الشرعية للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب، [و قلنا: إن القيد ليس علة للمقيد أى لذات الواجب] و إنما تنشأ قيديتها من تخصيص

زمان صدورش نافذ خواهد بود. [و البته در مسئله، قول دیگری است مبنی بر آن که اجازه متأخر، عقد فضولی را از زمان وقوع اجازه نافذ قرار می‌دهد. این صورت را «اجازه ناقل» و صورت اول را «اجازه کاشف» می‌گویند. اگر اجازه ناقل باشد، وقوع اجازه شرط مقارن خواهد بود و اگر کاشف باشد:] پس این شرط برای حکم شرط است ولی از نظر زمان متأخر از آن است.

در امکان و استحاله چنین چیزی از نظر اصولی بحث شده است؛ زیرا گاه گفته می‌شود: چنین چیزی محال خواهد بود؛ چون شرط [و یا قید] نسبت به مشروط [و یا مقید] به منزله علت نسبت به معلول است و معقول نیست که علت از نظر زمان متأخر از معلول خود باشد و گاه گفته می‌شود: چنین چیزی ممکن است [؛ چون برهان قائلین به استحاله تمام نیست] و پاسخگوی این برهان نسبت به شرط متأخر واجب، آن است که وجود ذات واجب، بر قیود شرعی واجب متوقف نیست [و سابقا گفتیم که قید، علت تقیید است نه علت مقید، که ذات واجب باشد] و همانا قید بودن قیود شرعی ناشی از آن است که مولی طبیعت را از طریق تقییدش به قید خاصی به حصه معینی تخصیص کرده است. [مثلا طبیعت نماز را از طریق تقییدش به وضو به دو حصه، یعنی نماز با وضو و

المولى للطبيعة بحصة [معينه و الأمر بتلك الحصة] عن طريق تقييدها بقيد [أى عن طريق تقييد الطبيعة بقيد، و الأمر بتلك الحصة]، فكما يمكن أن يكون القيد المحصص مقارنا أو متقدما يمكن أن يكون متأخرا، و [يرد على ذاك البرهان] أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب، فبأن قيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول، لا للجعل - كما تقدم -؛ لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها؛ و لوضوح أن الجعل منوط بقيود الحكم بوجودها التقديرى للحاظى، لا بوجودها الخارجى، و وجودها للحاظى مقارن للجعل، و المجعول [و إن كان منوطا بالوجود الخارجى لقيود الحكم و لكن] وجوده مجرد افتراض، و ليس وجودا حقيقيا خارجيا، فلا محذور فى إناظته بأمر متأخر. [و من ثمرات البحث فى الشرط المتأخر - إمكانا و امتناعا - إمكان

نماز بدون وضو تقسيم کرده و طبیعت مأمور به را حصه معینی قرار داده است که نماز با وضو باشد]. پس چنان که قید محصص می تواند مقارن یا متقدم باشد، می تواند متأخر باشد [آن گاه معنای آنکه شارع صحت روزه را به انجام دادن غسل در شب آینده منوط کرده آن است که حصه ای از روزه داری که منوط به وقوع غسل در شب است مطلوب و مراد مولى می باشد همچنان که روزه منوط به شرایطی است که مقارن یا متقدم هستند]. و اما نسبت به شرط متأخر و جوب، پاسخگوی برهان مذکور آن است که، قیود و جوب - چنان که گذشت - همگی قیود حکم مجعول هستند نه قیود جعل؛ زیرا روشن است که قبل از وجود آن قیود [و فعلیت آنها در خارج] جعل ثابت است [و گفتیم که جعل، حالت تعلیقی ندارد، بلکه شارع برای انشای حکم کافی است که قیود را نزد خود، تصور و لحاظ کند].

و مجعول [گرچه منوط به وجود خارجی قیود است ولی] وجودش مجرد فرض است و وجود حقیقی خارجی ندارد. پس هیچ محذوری نیست که وجوب به چیزی که متأخر از آن است منوط و مشروط گردد [و اگر بدین پاسخ قانع نمی شوید منتظر راه حل نهایی در حلقه سوم باشید. اما ثمره این بحث، امکان یا امتناع واجب معلق است که در

الواجب المعلق و امتناعه، كما سيظهر لك].

درس بعدی بدان می پردازیم].

زمان الوجوب و الواجب [و يقع البحث هنا عن الواجب المعلق]

لكل من الوجوب - أى الحكم المجعول - و الواجب زمان، و الزمانان متطابقان عادة، فوجوب صلاة الفجر مثلا زمانه الفترة الممتدة بين الطلوعين، و هذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، و يستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدما على زمان الواجب؛ لأن هذا معناه أنه فى هذا الظرف الذى يترقب فيه صدور الواجب لا وجوب، فلا محرک للمكلف إلى الإتيان

[در این بحث از واجب معلق سخن می‌گوییم]

برای هر یک از وجوب، یعنی حکم مجعول، و واجب، زمانی خاص است و به طور معمول این دو زمان متطابق هستند؛ مثلاً وجوب نماز صبح زمانش مدت فاصل میان طلوع فجر و طلوع آفتاب است و همین مدت فاصل، زمان واجب نیز هست. و محال است که تمام زمان وجوب بر زمان واجب مقدم باشد؛ زیرا چنین چیزی معنایش آن است که در آن ظرف زمانی، که انتظار می‌رود واجب انجام شود، وجوبی نباشد.

پس برای مکلف محرکی به سوی انجام واجب نیست و این مطلبی واضح است. [مثلاً

بالواجب، و هذا واضح.

و لكن وقع البحث في أنه هل بالإمكان أن تتقدم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب، مع استمرار [أى استمرار زمان الوجوب]، و امتداده، و تعاصره بقاء مع [زمان] الواجب؟.

و مثال ذلك الوقوف بعرفات: فإنه واجب على المستطيع، و زمان الواجب هو يوم عرفه من الظهر إلى الغروب، و أما زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف التي قد تسبق يوم عرفه بفترة طويلة، و يستمر الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفه الذي هو زمان الواجب.

و قد ذهب جماعة من الأصوليين [، كصاحب الفصول] إلى أن هذا معقول،

محال است که مولی به مکلف بگوید: امروز بر تو واجب است که فردا روزه بداری. [

ولی بحث اینجاست که آیا ممکن است آغاز زمان وجوب بر زمان واجب پیش بگیرد؛ با آنکه بقا و استمرار زمان وجوب با زمان واجب به اندازه هم است؟

و مثال آن وقوف به عرفات است که بر شخص مستطیع واجب می‌گردد و زمان واجب همان روز عرفه [روز نهم ماه ذی‌الحجه] از اول ظهر تا غروب خورشید است و اما [قائلین به واجب معلق فرض گرفته‌اند که] از هنگام حصول استطاعت برای مکلف که خیلی جلوتر از روز عرفه است، زمان وجوب آغاز می‌شود. و این وجوب از آن زمان تا روز عرفه که زمان واجب است، استمرار می‌یابد [و مثال دیگرش آن است که، فرض کنیم وجوب روزه‌داری در ماه رمضان از هنگام رؤیت هلال آغاز می‌شود نه از هنگام طلوع فجر؛ ولی زمان واجب از هنگام طلوع فجر است. پس زمان وجوب بر زمان واجب مقدم می‌شود].

گروهی از اصولیون [از جمله صاحب الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، یعنی شیخ محمد حسین اصفهانی (متوفی ۱۲۵۰ هـ. ق.)] بدین باورند که این امر معقول

و سموا- کل واجب تتقدم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب- بالواجب المعلق [و فی مقابله الواجب المنجز]، و حاولوا عن هذا الطريق أن يفسروا ما سبق من مسئولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة، و ذلك؛ لأن الإشكال فی هذه المسئولية كان يبتنى على افتراض أن الوجوب لا يحدث إلا فی ظرف إيقاع الواجب، فإذا افترضنا أن الوجوب غير مشروط بزمان الواجب، بل يحدث [الوجوب] قبله [أى قبل زمان الواجب] و يصبح فعليا بالاستطاعة، فمن الطبيعي أن يكون المكلف مسئولا عن المقدمات المفوتة قبل مجيء يوم عرفه؛ لأن الوجوب فعلى [من حين الاستطاعة]، و هو [أى فعليا] الوجوب قبل مجيء يوم عرفه [يستدعى عقلا التهيؤ لامثاله [بإتيان المقدمات الشرعية، أو العقلية للواجب].

است و هر واجبی را که ابتدای زمان وجوبش بر زمان واجب مقدم است، «واجب معلق» نامیده‌اند. [به معنای آنکه وجوب زودتر فعلیت می‌یابد؛ ولی واجب بر فرا رسیدن روز عرفه معلق است. و در مقابل واجب معلق واجب منجز است که از زمان فعلیت وجوب، واجب نیز زمانش فرارسیده است] و این عده تلاش کرده‌اند که از این طریق [یعنی از طریق افتراض تقدم زمان وجوب بر زمان واجب] مشکل گذشته، یعنی مسئولیت مکلف در برابر مقدمات مفوتہ را تفسیر و توجیه کنند؛ چرا که لزوم اشکال در ثبوت چنین مسئولیتی مبتنی بر این بود که فرض شود وجوب جز در ظرف زمانی انجام واجب، پدید نمی‌آید [؛ یعنی فرض این که زمان وجوب حتما باید در آغاز و انتها مطابق زمان واجب باشد، آن اشکال را پدید آورده بود]. ولی اگر فرض کنیم [فعلیت] وجوب مشروط به زمان واجب نیست، بلکه قبل از زمان واجب حادث می‌شود و به سبب حصول استطاعت فعلیت می‌یابد، پس طبیعی خواهد بود که مکلف در برابر مقدمات مفوتہ قبل از فرارسیدن روز عرفه مسئول باشد؛ زیرا وجوب حج [از هنگام حصول استطاعت و قبل از روز عرفه] فعلیت دارد و عقلا آمادگی لازم برای به‌جا آوردن حج را می‌طلبد [و در نتیجه مکلف ماه‌ها قبل از ایام حج باید در فکر تهیه مرکب و اسباب سفر باشد].

و الصحيح أن زمان الواجب يجب أن يكون قيدا للوجوب، و لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط؛ لأنه أمر غير اختياري، و قد تقدم أن كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختيارية، فهذا نبرهن على أنه قيد للوجوب، و حينئذ فان قلنا باستحالة الشرط المتأخر للحكم ثبت أن الوجوب- ما دام مشروطا بزمان الواجب- فلا بد أن يكون [الوجوب] حادثا بحدوثه [أى بحدوث زمان الواجب]، لا سابقا عليه؛ لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخر.

و بهذا يتبرهن أن الواجب المعلق مستحيل. و إن قلنا بإمكان الشرط المتأخر جاز أن يكون زمان الواجب شرطا متأخرا للوجوب، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

أحدهما: مقارن، يحدث الوجوب بحدوثه، و هو الاستطاعة.

نظر صحیح آن است که زمان واجب باید قید وجوب باشد و ممکن نیست که تنها قید واجب باشد؛ زیرا فرارسیدن زمان وجوب به اختیار مکلف نیست و پیشتر گذشت که همه قیودی که فقط در واجب اخذ می‌شوند، باید اختیاری باشند. از این راه می‌توانیم استدلال کنیم که زمان واجب، قید وجوب [نیز] هست.

در این حال، اگر وجود شرط متأخر برای حکم را محال شمردیم، ثابت می‌شود که وجوب همواره مشروط به زمان واجب است. پس ناچار باید با حدوث واجب و نه پیشتر از آن حادث شود تا وقوع شرط متأخر لازم نیاید.

بدین ترتیب بر استحاله واجب معلق برهان آورده می‌شود. ولی اگر امکان شرط متأخر را پذیرفتیم، زمان واجب می‌تواند شرط متأخر برای وجوب باشد. پس وجوب وقوف در عرفات دو شرط خواهد داشت:

یکی از آن دو مقارن است که با حدوثش وجوب حادث است و آن استطاعت است.

و الآخر: متأخر، یسبقة الوجوب، و هو مجيء يوم عرفة على المكلف المستطيع، و هو حي، فكل من استطاع في شهر شعبان مثلا، و كان ممن سيجيء عليه يوم عرفة - و هو حي - فوجوب الحج يبدأ في حقه من شعبان [يعني أن المستطيع لو بقي حيا إلى يوم عرفة يكشف ذلك عن أن الوجوب كان فعليا عليه من شهر شعبان]، و بذلك يصبح مسئولا عن توفير المقدمات المفوتة له [أي للواجب] من أجل فعلية الوجوب.

و دیگری شرطی است متأخر که وجوب جلوتر از آن می‌باشد و آن فرارسیدن روز عرفة است برای مکلف که مستطیع و زنده باشد. پس هرکه مثلا در ماه شعبان مستطیع شد و از کسانی است که تا روز عرفة زنده باقی می‌ماند، وجوب حج از ماه شعبان در حق او آغاز می‌شود؛ [یعنی وقتی روز عرفة را درک می‌کند می‌فهمد که وجوب حج از اول ماه شعبان بر او مستقر شده بود و مقدماتی را که تا بدین جا تهیه دیده بود، باید تهیه می‌دید]. و بدین سبب در برابر فراهم آوردن مقدمات مفوتة واجب مسئول شناخته می‌شود؛ زیرا وجوب حج [از ماه شعبان] فعلیت دارد.

متی يجوز عقلا التعجيز؟ [و يقع البحث هنا حول حل مشكلة المقدمات المفوتة بطريق آخر]

تاره يترك المكلف الواجب و هو قادر على إيجاده، و هذا هو العصيان، و اخرى يتسبب [المكلف] إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به [أي بالواجب]، و هذا التسبب له صورتان:

الأولى: أن يقع [هذا التسبب] بعد فعلية الوجوب، كحال إنسان يحل

چه زمانی تعجيز [نفس از انجام تکليف] عقلا جاز است؟

تاکنون یک راه حل برای مشکل مقدمات مفوته پیدا کردیم. و آن مبتنی بر امکان شرط متأخر و در نتیجه امکان واجب معلق بود. راه حل دیگری برای مشکل مقدمات مفوته وجود دارد که در اینجا مطرح می‌شود.

گاهی مکلف با آنکه قادر بر ایجاد و امتثال واجب است، آن را ترک می‌کند. این عصیان و سرکشی است و گاهی سببی فراهم می‌کند که از آوردن واجب عاجز گردد.

فراهم کردن سبب تعجیز دو صورت دارد:

صورت اول آن است که، این کار بعد از فعلیت یافتن وجوب باشد؛ مانند آن فردی که وقت نماز واجب برایش فرارسیده باشد و در نزد خود آبی [برای وضو گرفتن] دارد؛

علیه وقت الفریضة، و لدیه ماء، فیریق الماء، و یعجز نفسه عن الصلاة مع الوضوء، و هذا لا یجوز عقلا؛ لأنه معصية.

الثانية: أن يقع [التسبیب] قبل فعلية الوجوب، كما لو أراق الماء في المثال [المذكور] قبل دخول الوقت، و هذا یجوز؛ لأنه بإراقه الماء يجعل نفسه عاجزا عن الواجب [أى الصلاة مع الوضوء] عند تحقق ظرف الوجوب، و حيث إن الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقه [أى في حق ذاك الإنسان العاجز]، و لا محذور في أن یسبب المكلف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقه، و إنما المحذور في أن لا یمثله بعد أن يحدث.

ولی آن آب را به زمین می‌ریزد [و هدر می‌دهد] و خود را از انجام دادن نماز با وضو عاجز می‌سازد. این کار عقلا جایز نیست؛ زیرا معصیت است. [چرا که هم وجوب فعلیت یافته است و هم قدرت بر امتثال دارد و فرض آن است که تیمم بدل اضطراری است نه اختیاری و ناچار ساختن خود به انجام فرد اضطراری نیز گناه است. و یا اساسا مثال را این‌گونه در نظر بگیریم که شخصی در جایی آب و خاک برای وضو یا تیمم دارد ولی بعد از زوال کسب طهارت نمی‌کند و به اختیار از آنجا به جایی می‌رود که دیگر امکان وضو یا تیمم برایش نیست و امکان رجوع تا قبل از غروب را نیز ندارد.]

صورت دوم آن است که، قبل از فعلیت یافتن وجوب خود را عاجز سازد؛ مانند آنکه در مثال بالا قبل از دخول وقت نماز آب را بریزد [و هدر دهد] و این جایز است؛ زیرا با ریختن آب خود را از انجام دادن واجب به هنگام رسیدن وقت وجوب عاجز می‌گرداند.

و چون وجوب مشروط به قدرت است پس وجوبی در حق او حادث نمی‌شود. و هیچ محذوری نیست در این که مکلف سببی فراهم آورد که وجوب در حق او حادث نشود.

و همانا محذور در این است که بعد از حدوث وجوب آن را امتثال نکند.

[تا اینجا نتیجه آن شد که مکلف در برابر مقدمات مفوته مسئولیتی ندارد و این مطلبی است که سابقا نیز اشاره شد. ولی در اینجا می‌خواهیم بر اطلاق آن خدشه وارد

و لکن قد يقال- هنا- بالتفصيل بین ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب عقليا أو شرعيا، فإذا كان الدخل شرعيا [يعنى لو كان ملاك التكليف مختصا بالقادر] جاز التعجيز المذكور؛ لأنه [أى لأن المكلف] لا يفوت على المولى بذلك [أى بالتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان بالواجب] شيئا؛ إذ يصبح عاجزا، و لا ملاك للواجب في حق العاجز [بحسب الفرض].

و إذا كان الدخل عقليا و كان ملاك الواجب ثابتا في حق العاجز أيضا- و ان اختص التكليف [نفسه] بالقادر بحكم العقل- فلا يجوز التعجيز المذكور؛ لأن

آوریم و لذا می‌فرماید:

ولی در اینجا تفصیل داده شده است میان آنکه قدرت در این وجوب [، یعنی وجوب نماز در مثال مذکور] عقلا دخیل باشد و آنکه قدرت شرعا دخیل باشد. پس اگر قدرت شرعا در وجوب دخیل باشد [؛ یعنی خود شارع ملاک و مصلحت نماز را به قادرین بر ادای آن اختصاص داده باشد، در این صورت]، عاجز ساختن خود به نحو مذکور [که با ریختن آب فراهم می‌شد]، جایز است؛ زیرا مکلف با عاجز ساختن خود به نحو مذکور سبب از دست دادن چیزی بر ضرر مولى نمی‌شود؛ زیرا مکلف با این کار عاجز می‌گردد و در حق عاجز واجب هیچ‌گاه ملاک ندارد. ولی اگر قدرت عقلا دخیل در تکلیف باشد و [معنایش آن است که] ملاک واجب در حق انسان عاجز نیز ثابت است [؛ یعنی شارع ملاک و مصلحت نماز را در حق همه، حتی آنهایی که در وقت مقرر نمی‌توانند آن را انجام دهند، ثابت قرار داده است. در این صورت] با آنکه [نفس] تکلیف به حکم عقل اختصاص به قادر دارد ولی تعجیز به نحو مذکور جایز نیست.

[توضیح آنکه سابقا گفتیم که در مورد اشتراط قدرت در نفس تکلیف، اختلاف است و قول صحیح آن بود که قدرت در تکلیف عقلا شرط است. اما نسبت به مبادی تکلیف گفتیم که قدرت می‌تواند دخیل باشد و می‌تواند دخیل نباشد؛ یعنی عقل می‌گوید شارع می‌تواند مبادی را در حق همگان ثابت قرار دهد و می‌تواند مبادی را به قادرین

المكلف يعلم بأنه بهذا [أى بتعجيز نفسه] سوف يسبب إلى تفويت ملاك فعلى في ظرفه المقبل [أى تفويت ملاك سيصير فعليا عند الزوال]، و هذا لا يجوز بحكم العقل.

و على هذا الأساس يمكن تخريج [أى تفسير و تأويل] مسئولية المكلف تجاه المقدمات المفوته في بعض الحالات، بأن يقال: إن هذه المسئولية تثبت في كل حالة يكون دخل القدرة [في التكليف] فيها [أى في تلك الحالة] عقليا لا شرعيا.

اختصاص دهد. حال می‌گوییم با آنکه قدرت در خود تکلیف شرط است، ولی چون ملاک تکلیف به حسب فرض شامل عاجز نیز هست، پس تعجیز جایز نیست. [زیرا مکلف می‌داند که با این کار ملاکی را از دست می‌دهد که در زمان آینده به فعلیت می‌رسد]؛ یعنی با ریختن آب پیش از زوال سبب می‌شود هنگام زوال و بعد از آن نتواند مصلحت نماز را استیفا کند؛ با این که مصلحت نماز قابل استیفا و دارای فعلیت است و در نتیجه با ترک مقدمه مفوته به خود خسارت زده است] و این به حکم عقل جایز نیست.

بر این اساس می‌توان مسئول بودن مکلف را در برابر مقدمات مفوته در برخی حالات توجیه کرد؛ بدین طریق که بگوییم این مسئولیت در هر حالتی ثابت است که قدرت عقلا و نه شرعا، دخیل در تکلیف باشد. [این همه در مقام ثبوت بود؛ یعنی در واقع ممکن است ملاک تکلیف عام و مطلق باشد و در نتیجه تعجیز جایز نباشد و ممکن است ملاک به قادرین مختص باشد. و در نتیجه تعجیز جایز باشد. ولی در مقام اثبات باید به دلالت دلیل نگاه کرد و گفتیم که تکلیف به حکم عقل مختص به قادرین است.

پس مدلول مطابقی خطاب، اطلاق ندارد. با سقوط مدلول مطابقی، مدلول التزامی نیز ساقط می‌شود؛ یعنی ملاک نیز اطلاق ندارد پس مکلف مسئولیتی در برابر مقدمات مفوته ندارد. البته اگر دلیل خاصی بر لزوم اتیان مقدمات مفوته دلالت کرد از آن می‌فهمیم که ملاک عام است.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. قید واجب گاه مقارن واجب و گاه مقدم بر واجب است و قید وجوب نیز چنین است. قید را در صورت اول «شرط مقارن» و در صورت دوم «شرط متقدم» می‌گویند.

۲. امکان و استحاله شرط متأخر محل بحث است. قائلین به استحاله گفته‌اند: قید نسبت به مقید به منزله علت نسبت به معلول است و علت نمی‌تواند مقدم بر معلول باشد.

۳. دلیل قائلین به استحاله شرط متأخر تمام نیست؛ زیرا قید واجب علت ذات واجب نیست، بلکه سبب تخصیص طبیعت است و قید محصص می‌تواند مؤخر باشد. اما قید وجوب قید حکم مجعول است نه قید جعل، و وجود مجعول می‌تواند مشروط به امری متأخر باشد.

۴. امکان تقدم زمان وجوب بر زمان واجب محل بحث و گفتگوست. برخی اصولیون چنین چیزی را ممکن شمرده و آن را «واجب معلق» نامیده‌اند.

۵. مشکل مقدمات مفوته با پذیرفتن واجب معلق حل می‌شود؛ زیرا؛ با فعلیت یافتن وجوب قبل از زمان واجب، مکلف عقلا مسئول تدارک مقدمات قبل از زمان واجب خواهد بود.

۶. امکان و یا امتناع واجب معلق منوط به امکان یا امتناع شرط متأخر وجوب است؛ زیرا زمان از جمله قیود غیر اختیاری است و نمی‌تواند فقط شرط واجب باشد پس شرط واجب و وجوب است. حال اگر امکان شرط متأخر را بپذیریم می‌توان گفت وجوب پیش‌تر فعلیت دارد ولی شرط آن بعدا حاصل می‌شود. بنابراین واجب معلق شکل خواهد گرفت وگرنه

واجب معلق تحقق نخواهد یافت.

۷. راه حل دیگر برای مشکل مقدمات مفوته آن است که، قدرت را عقلا دخیل در تکلیف بدانیم؛ یعنی با آنکه نفس تکلیف مشروط به قدرت است، ولی ملاک را در حق همگان و حتی اشخاص عاجز نیز، فعلی به شمار آوریم. آن‌گاه ترک مقدمات مفوته سبب فوت ملاک می‌گردد و این کار عقلا جایز نیست.

أخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم استحالة اختصاص الحکم بالعالم به إذا جعل الحکم علی نحو القضية الحقيقية [، كما هو الغالب] و اخذ فی موضوعه العلم بذلك الحکم [مثل أن يقال: يجب الصلاة علی العالم بوجوبه] اختصاص [الحکم] بالعالم به، و لم یثبت [الحکم] للشاک، أو القاطع بالعدم [أی بعدم ذلك الحکم]؛ لأن العلم یصبح قيدا للحکم، غیر أن أخذ العلم قيدا كذلك

اخذ علم به حکم در موضوع حکم

استحاله اختصاص حکم به عالم به همان حکم

هرگاه حکم به نحو قضیه حقیقیه جعل شود و در موضوع حکم، علم به آن حکم، اخذ شود، به شخص عالم [و قاطع به وجود آن حکم] اختصاص پیدا خواهد کرد و برای کسی که شک در ثبوت آن حکم یا قطع به عدم آن حکم دارد، ثابت نخواهد بود؛ زیرا علم قید حکم شده است [و هر جا این قید نباشد حکم ثابت نیست؛ مثلا وقتی گفته می‌شود: «نماز برای آنهایی که به وجوب آن علم دارند، واجب است» در ناحیه موضوع، علم اخذ شده است و ثبوت محمول بعد از تحقق موضوع و قیود آن است. و می‌بینیم که جعل حکم در قالب قضیه حقیقیه است؛ یعنی هر فرد از افراد موضوع که

[أی قيدا للحکم] قد یقال: إنه مستحيل، و برهن علی استحالته بالدور، و ذلك؛ لأن ثبوت الحکم المجعول متوقف علی وجود قیوده [هذا هو التوقف الأول]، و العلم بالحکم متوقف علی الحکم توقف کل علم علی معلومه [هذا هو التوقف الثاني]، فإذا كان العلم بالحکم من قیود نفس الحکم [كما قلنا فی الأول]، لزم توقف کل منهما [أی العلم و الحکم] علی الآخر، و هو محال.

و قد أجيب على ذلك بمنع التوقف الثاني [أى توقف العلم بالحكم على نفس الحكم]؛ لأن العلم بشيء لا يتوقف على وجود ذلك الشيء، و إلا لكان كل

تحقق پیدا کند، محمول برای آن ثابت است. [جز آنکه قید قرار دادن «علم» به طریق مذکور [که در موضوع حکم اخذ شود] به گفته بعضی محال است.

و دلیل بر محال بودن آن را لزوم دور قرار داده‌اند. و آن به جهت این است که ثبوت حکم مجعول [، یعنی ثبوت محمول در قضیه حقیقه] بر وجود قیود آن متوقف است.

[این توقف از یک طرف و از طرف دیگر:] و علم به حکم متوقف بر حکم است؛ چنان که هر علمی بر معلوم خود متوقف است [بر اساس آنکه تا چیزی نباشد نمی‌توان گفت علم به آن پیدا شده است] پس هرگاه علم به حکم از قیود همان حکم باشد لازمه‌اش توقف هر یک از آن دو [، یعنی علم و حکم] بر دیگری است و آن محال است [؛ مثلا وقتی گفته می‌شود: «نماز برای آنهایی که به وجوب آن علم دارند، واجب است» می‌بینیم که ثبوت محمول، یعنی تحقق وجوب نماز متوقف بر تحقق موضوع و قید آن، یعنی، «علم به وجوب» است و وقتی به این قید نگاه می‌کنیم می‌بینیم که علم به وجوب فرع بر تحقق وجوب در مرتبه سابق است. پس وجوب نماز بر علم به آن توقف دارد و علم به آن بر وجوب نماز.]

از این استدلال جواب داده شده است به این که توقف دوم [، یعنی توقف علم به حکم بر حکم] قابل منع است؛ زیرا علم به چیزی متوقف بر وجود خود آن چیز نیست؛ و گرنه هر علمی مصیب [، یعنی مطابق واقع] بود [در صورتی که بعضی علم‌ها جهل

علم مصیبا، و إنما يتوقف [العلم بشيء] على الصورة الذهنية له [أى لذلك الشيء] فى أفق نفس العالم، أى أن العلم يتوقف على المعلوم بالذات لا على المعلوم بالعرض [أى الواقع الخارجى الذى تحكى عنه الصورة الذهنية]، فلا دور.

إلا أن هذا الجواب لا يزعم الاستحالة العقلية؛ لأن العقل قاض بأن العلم [الحصولى] وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف، و دوره دور المرآة، و لا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الذى تكشف عنه [، فلا بد من وجود شيء فى الخارج فى المرتبة السابقة، ثم افتراض تعلق العلم به]، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلا فى تكوين شخص ذلك الحكم، غير أن هذه الاستحالة إنما تعنى عدم إمكان

مرکب است. [و همانا علم به هر چیز متوقف بر صورت ذهنی آن چیز در افق نفس انسان عالم است] و متوقف بر واقعیت خارجی آن چیز نیست] و این، یعنی آنکه علم متوقف بر معلوم بالذات است نه بر معلوم بالعرض. پس دوری نیست [توضیح آنکه، در علم حصولی، که صورتی ذهنی از حقایق خارجی در نفس انسان پیدا می‌شود، آنچه در واقع

معلوم است همان صورت ذهنی است و چون هر صورت ذهنی جنبه کشف و حکایت از خارج را دارد، حقایق خارجی را «معلوم بالعرض و بالتبع و بالواسطه» گویند.

ولی این جواب استحاله عقلی [و لزوم دور] را متزلزل نمی‌کند؛ زیرا عقل حاکم است به این که وظیفه علم در برابر معلوم خود، مجرد کشف است و نقش آن نقش آینه است و معقول نیست که آینه چیزی را که از آن حکایت می‌کند، خود ایجاد کند [، بلکه از سابق باید چیزی داشته باشیم تا آینه کاشف از آن باشد] پس علم به حکم نمی‌تواند در تکوین همان حکم دخیل باشد.

ولی این استحاله [و این اشکال] معنایش آن است که علم به حکم مجعول را نمی‌توان قید همان حکم مجعول قرار داد [و ما می‌پذیریم که چنین چیزی محال و مستلزم دور است].

أخذ العلم بالحکم المجعول قيدا له [أى للحکم المجعول]، و أما أخذ العلم بالجعل قيدا للحکم المجعول فلا محذور فيه؛ بناء على ما تقدم من التمييز بين الجعل و المجعول، فلا يلزم دور، و لا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت [حيث إن الحکم يجعله المولى أولا، ثم يفترض تعلق العلم به ثانيا، ثم يصير فعليا ثالثا].

و الثمره التي قد تفترض لهذا البحث هي أن التقييد بالعلم بالحکم إذا كان مستحيلا، فهذا يجعل الإطلاق ضروريا، و يثبت بذلك أن الأحكام الشرعيه مشتركه بين العالم و غيره على مبني من يقول بأن التقابل بين التقييد و الإطلاق الثبوتيين تقابل [النقيضين، مثل تقابل] السلب و الإيجاب، و على

و اما بر اساس آنچه گذشت که جعل و مجعول دو چیز از هم جداست، علم به جعل را قید حکم مجعول قرار دادن، هیچ محذوری ندارد. پس هیچ‌گونه دوری لازم نمی‌آید و به هیچ وجه علم از نقش خود، که مجرد کاشفیت باشد، خارج نمی‌شود [بنابراین، صحیح است که گفته شود: «نماز بالفعل واجب است برای کسی که علم به تشریح و جوب نماز پیدا کند». چنان‌که در قوانین عرفی می‌گویند: «این قانون برای هرکس که از مفاد آن اطلاع یابد لازم الاجراء است». در این‌گونه موارد، نخست حکمی در واقع - با صرف نظر از علم و جهل مکلف - تشریح می‌شود و سپس مکلف بدان علم پیدا می‌کند و سپس بر او فعلیت می‌یابد.]

ثمره‌ای که برای این بحث در نظر گرفته می‌شود آن است که بر مبنای کسی که می‌گوید: تقابل میان تقييد ثبوتی و اطلاق ثبوتی از نوع تقابل سلب و ايجاب است [و به اصطلاح از نوع تقابل نقيضين است که اجتماع و نیز ارتفاع آنها ممکن نیست، بر این مبنا] تقييد حکم به علم به حکم، اگر محال باشد، این امر وجود اطلاق را [در ناحیه ثبوت حکم] ضرورت می‌بخشد [؛ چرا که وقتی احکام شرعی در عالم واقع محال است که به عالمین اختصاص پیدا کند، پس حتما میان عالم و غیر عالم مشترک خواهد بود؛ چون اگر تقييد را باطل دانستیم باید اطلاق را بپذیریم]

العكس [أى على عكس تلك النتيجة] تكون استحالة التقييد موجبه لاستحالة الإطلاق على مبنى من يقول: إن التقابل بين التقييد و الإطلاق [الثبوتيين من نوع تقابل الملكة و عدمها]، كالتقابل بين البصر و العمى، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذر التقييد، و من هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة، لا هى بالمقيدة، و لا هى بالمطلقة، و [القضية] المهملة فى قوة الجزئية [أى أن القضية المهملة تصدق دائما بنحو الجزئية، و على هذا يختص الحكم الواقعى بالعالم به، و لا تثبت قاعده الاشتراك].

أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر [كان البحث سابقا حول استحالة اختصاص الحكم بالعالم بنفس ذلك الحكم، و هنا

و برعكس بر مبنى كسى كه مى گوید تقابل میان تقييد و اطلاق [در مقام ثبوت]، مانند تقابل میان بینایی و كورى است [؛ يعنى از قبيل تقابل ملكه و عدم ملكه است كه ارتفاع هر دو محال نیست، بر این مبنا] استحاله تقييد موجب استحاله اطلاق خواهد بود. پس همان طور كه هرجا بینایی ممكن نباشد، كورى صدق نمى كند، همان طور نیز هرجا تقييد ممكن نباشد، اطلاق، ممكن نخواهد بود. از این رو بر اساس قول دوم، احكام شرعى [به لحاظ مقام ثبوت] مهمل خواهند بود؛ يعنى نه مقيدند و نه مطلق و [مى دانيم] قضيه مهمله در حكم قضيه جزئيه است [؛ يعنى قدر متيقن آن است كه، قضيه مهمله به نحو موجبه جزئيه صدق مى كند و در نتيجه، احكام شرعى به لحاظ مقام ثبوت به عالمين اختصاص پيدا خواهد كرد؛ اما به لحاظ مقام اثبات، مطلب به گونه اى ديگر است كه توضيح آن خواهد آمد.]

اخذ علم به حكم در موضوع حكم ديگر

[در گذشته گفتيم كه اختصاص يافتن حكم به عالم به همان حكم، محال است و در

يقع البحث عن إمكان، او استحالة اختصاص الحكم بالعالم بحكم آخر]

قد يؤخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر، و الحكمان إما أن يكونا متخالفين، أو متضادين، أو متمثلين، فهذه ثلاث حالات:

أما الحالة الاولى: فلا شك فى إمكانها، كما إذا قال الأمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكذب وصيتك، و يكون العلم بوجوب الحج هنا قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الوصية، و طريقياً [أى و يكون العلم بوجوب الحج علماً طريقياً] بالنسبة إلى متعلقه.

و أما الحالة الثانية: فلا ينبغى الشك فى استحالتها، و مثالها أن يقول الأمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك، و الوجه فى الاستحالة ما تقدم من أن الأحكام التكليفية الواقعية متنافية متضادة، فلا يمكن

اینجا از امکان یا استحاله اختصاص یافتن حکم به عالم به حکم دیگر بحث می‌کنیم] گاه علم به حکمی در موضوع حکم دیگری اخذ می‌شود. و این دو حکم یا متخالف یا متضاد و یا متمائل هستند. پس سه حالت پدید می‌آید:

اما حالت اول، هیچ شکی در امکان آن نیست، مانند آنکه شخص امر بگوید:

«هرگاه وجوب حج بر خود را دانستی وصیت خویش را بنویس». در اینجا علم به وجوب حج نسبت به وجوب وصیت، قطع موضوعی است و نسبت به متعلق خود [که وجوب حج باشد]، قطع طریقی است. [و ملاحظه می‌کنید که وجوب حج و وجوب وصیت دو حکم متخالف هستند.]

و اما حالت دوم [که علم به حکمی در حکم دیگری که مضاد با آن است، اخذ شود]، هیچ شکی در محال بودن آن نیست و مثالش آن است که شخص امر بگوید:

«هرگاه وجوب حج بر خود را دانستی، حج بر تو حرام خواهد بود». علت محال بودن چنین چیزی - چنان‌که گذشت - آن است که احکام تکلیفی واقعی، با یکدیگر تنافی تضاد دارند. پس مکلفی که قطع به وجوب دارد، نمی‌تواند ثبوت حرمت [و یا هر حکم

للمكلف القاطع بالوجوب أن يتصور ثبوت الحرمة في حقه.

و أما الحالة الثالثة: فقد يقال باستحالتها على أساس أن اجتماع حكمين متمائلين مستحيل، كاجتماع المتنافيين، فإذا قيل: إن قطعت بوجوب الحج [عليك] وجب [الحج] عليك - بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضية غير الوجوب المقطوع به مسبقا [أي بنحو يكون الوجوب الثاني مثل الوجوب الأول، لا عينه و تأكيده] - كان معنى ذلك في نظر القاطع أن وجوبين متمائلين قد اجتمعا عليه [و لا معنى لذلك].

تکلیفی دیگر غیر از وجوب را] در حق خود تصور کند وگرنه قاطع به وجوب حج نخواهد بود و قاطع چه مصیب و چه مخطئ باشد، چنین چیزی را محال خواهد شمرد و هرچه را مکلف محال شمارد جعل آن ممکن نخواهد بود. چنان‌که ملاحظه می‌کنید در حالت اول متعلق حکم دو چیز مختلف بود و بر این اساس وجوب حج و وجوب وصیت دو حکم متخالف به شمار می‌آمدند. ولی در اینجا متعلق یک چیز است و گفتیم که تعلق گرفتن دو حکم مختلف از احکام پنج‌گانه به آن محال است. بر این اساس وجوب حج با حرمت یا استحباب حج تنافی و تضاد دارد، البته با توجه به آنکه در هر دو حالت، موضوع واحد است.]

و اما حالت سوم، گاه سخن از محال بودن آن است بر این اساس که اجتماع دو حکم متمائل، همچون اجتماع متنافیین محال است. پس وقتی گفته می‌شود: «اگر قطع به وجوب حج [بر خودت] پیدا کردی، بر تو واجب است.»، به نحوی

که وجوب مجعول در این قضیه غیر از وجوبی باشد که در مرتبه سابق مقطوع است، معنای کلام در نظر شخص قاطع آن است که دو وجوب متمائل با هم برعهده او آمده است. [توضیح آنکه اگر معنای کلام مذکور این باشد که با حصول قطع به تکلیفی، آن تکلیف ثابت است و باید قطع را حجت به شمار آورد، جایی برای بحث باقی نمی ماند. ولی اگر معنای کلام مذکور این باشد که با حصول قطع به وجوب فلان عمل، وجوب دیگری مثل

وجوب اول جعل می گردد به نحوی که قطع به وجوب اول در موضوع وجوب دوم اخذ شده باشد. در این صورت، اجتماع دو وجوب بر یک متعلق و یک موضوع لازم می آید که امری محال شمرده شده است. و نمی توان اجتماع دو وجوب را حمل بر تأکید کرد؛ چرا که یکی در موضوع دیگری اخذ شده است و رابطه آن دو طولی است و هر جا دو چیز در طول هم باشند، تأکید امکان ندارد.]

أخذ قصد امتثال الأمر فی متعلقه [و يقع البحث هنا عن الواجب التعبدی و التوصلی]

قد یكون غرض المولی قائما بإتیان المكلف للفعل کیفما اتفق [أی بقصد القربۀ، أو بدونہ]، و یسمى بالواجب التوصلی، و قد یكون غرضه قائما بأن یأتی المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر، و یسمى بالواجب التعبدی.

و السؤال هو أنه هل بإمكان المولی عند جعل التکلیف و الوجوب فی الحاله الثانیة أن یدخل فی متعلق الوجوب [أی فی الواجب] قصد امتثال الأمر

أخذ قصد امتثال امر در متعلق همان امر

[این بحث در خصوص واجب تعبدی و توصلی و اشکال معروف در باب واجب تعبدی است که مرحوم مظفر آن را در باب اوامر داخل کرده است؛ ولی جایگاه اصلی بحث اینجا، یعنی در باب غیر مستقلات عقلیه است.]

گاه غرض مولی آن است که مکلف کار را به هرگونه که شد انجام دهد و این «واجب توصلی» نامیده می شود و گاه می خواهد مکلف، کار را به قصد امتثال امر [، یعنی به قصد قربت] انجام دهد و این «واجب تعبدی» نامیده می شود. اکنون سؤال آن است که مولی در حالت دوم به هنگام جعل تکلیف و وجوب، آیا می تواند در متعلق

[بنحو الجزئیة أو الشرطیة] أو لا؟

قد یرقال بأن ذلك مستحیل؛ لأن قصد امتثال الأمر إذا دخل فی الواجب كان نفس الأمر [أی كان الأمر نفسه] قیدا من قیود الواجب؛ لأن القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، و إذا لاحظنا الأمر وجدنا أنه لیس [قیدا] اختیاریا للمکلف، كما هو واضح [، فالقصد المذكور لیس إیجاده اختیاریا، بل تابع لورود الأمر]، و حیثنذ نطبق القاعدة السابقة القائلة: إن القیود المأخوذة فی الواجب فقط یجب أن تكون اختیاریة لنستنتج أن هذا القید إذن لا یمکن أن یركون قیدا للواجب فقط، بل لا بد أن یركون أيضا قیدا للوجوب [كما مثلنا سابقا بأن شهر

و جوب [، یعنی در واجب] قصد امتثال امر را داخل کند. [به طوری که مثلاً در نماز، که مرکب از یازده جزء است، قصد قربت جزء دوازدهم آن یا شرط لازم آن گردد و] یا نمی‌تواند؟ [قائلین به استحاله، براهین متعددی ذکر کرده‌اند که در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌شود:] گفته شده چنین چیزی محال خواهد بود؛ زیرا قصد امتثال امر اگر داخل واجب باشد، خود «امر» قیدی از قیود واجب خواهد بود چون قصد مذکور به خود «امر» اضافه شده است.

[توضیح آنکه قصد امتثال امر بدون وجود «امر» تحقق نمی‌پذیرد، چون باید اول امری از سوی شارع صادر شده باشد تا آن‌گاه مکلف به قصد امتثال آن امر عمل را انجام دهد. حال اگر قصد امتثال امر از اجزای مثلاً نماز باشد و مانند رکوع و سجود و تشهد، آوردن آن بر مکلف واجب باشد معنایش آن است که آوردن خود «امر» بر مکلف واجب است؛ چون آوردن قصد امتثال امر بر وجود امر توقف دارد.] و ما اگر به «امر» نگاه کنیم به وضوح می‌بینیم که برای مکلف [از قیود] اختیاری نیست. و در این حال، قاعده گذشته را تطبیق می‌دهیم که می‌گفت: «قیودی که فقط در واجب اخذ می‌شوند باید اختیاری باشند.» آن‌گاه نتیجه می‌گیریم این قید نمی‌تواند فقط قید واجب باشد، بلکه به ناچار باید قید و جوب نیز باشد [؛ مانند دخول ماه رمضان که قید واجب و قید و جوب

رمضان قید للواجب و الوجوب]، و هذا یعنی أن الأمر [أى الوجوب] مقید بنفسه و هو محال [لاستلزام توقف الشیء علی نفسه]. و هكذا یتبرهن بأن [المولی لا یمكنه أن یقول- فی خطاب واحد-: «صل بقصد امتثال الأمر»؛ لأن] أخذ قصد امتثال الأمر فی متعلق نفسه یؤدی إلى المحال. [و لكن بإمكان المولی أن یأمر بأمرین: أمر بذات الفعل، و أمر بجعل الأمر الأول بقصد القربة].

و ثمره هذا البحث أن هذه الاستحالة إذا ثبتت- فسوف یختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أى خصوصیه اخرى- یشک فی دخلها فی الواجب، و ذلك، أنا إذا شکنا فی دخل خصوصیه إیقاع الصلاة مع الثوب الأبیض فی الواجب [و بعبارة أخرى: إذا شکنا فی أن هذا اللون من الثوب

است در این‌گونه موارد مکلف مسئول ایجاد قید نیست، بلکه مسئول ایجاد تقید است؛ هرگاه که قید موجود گشت. اکنون در محل بحث اگر قصد امتثال امر قید و جوب باشد، از آنجا که «وجوب» و «امر» مترادف هستند، معنای کلام این می‌شود که قصد امتثال امر، قید خود امر است؛ به تعبیر دیگر، قصد امتثال و جوب، قید خود و جوب است. و ملاحظه می‌کنید چنین چیزی، مستلزم توقف شیء بر خودش و توقف شیء بر خود (توقف الشیء علی نفسه) محال است. لذا می‌فرماید: [و این، یعنی آنکه امر مقید به خودش باشد، محال است. و بدین‌گونه برهان آورند که اخذ قصد امتثال امر در متعلق همان امر به محال می‌انجامد.

ثمره این بحث آن است که، اگر چنین استحاله‌ای ثابت شود موضع در برابر قصد امتثال امر با موضع در برابر هر خصوصیت دیگر، که دخالت داشتن آن در واجب مشکوک باشد، تفاوت پیدا می‌کند؛ چون اگر ما [مثلاً] شک کنیم

که خصوصیت به جای آوردن نماز با لباس سفید، در واجب دخیل است [یا نه؛ یعنی آیا مولی نماز را با هر رنگ از لباس می‌خواهد یا خصوصیت لباس سفید به تن داشتن در مأمور به دخالت دارد؟] می‌توان به اطلاق کلام مولی تمسک کرد برای آنکه دخالت داشتن این

هل له خصوصیه فی الصلاة؟] أمکن التمسک بإطلاق کلام المولی لنفی دخل هذه الخصوصیه فی الواجب، بحسب عالم الوجوب و الجعل [حيث إن المولی لم یقل: «صل فی الثوب الأبيض»]، و إذا ثبت عدم دخلها فی الواجب بحسب عالم الجعل یثبت عدم دخلها فی الغرض؛ إذ لو كانت دخیله فی الغرض لأخذت فی الواجب، و لو أخذت كذلك لذکرت فی الکلام.

و هذا الاسلوب لا یمکن تطبیقه علی قصد امتثال الأمر عند الشک فی دخله فی الغرض؛ لأن إطلاق کلام المولی و [إطلاق] أمره إنما یعنی عدم أخذ

خصوصیت در واجب را به حسب عالم وجوب و جعل، نفی کرد و هرگاه دخیل نبودن این خصوصیت در واجب به حسب عالم جعل ثابت گشت، دخیل نبودن آن در غرض نیز ثابت می‌شود؛ زیرا اگر این خصوصیت دخیل در غرض بود، در واجب اخذ می‌شد و اگر در واجب اخذ می‌شد در کلام می‌آمد. [توضیح آنکه، چنان‌که سابقا دانستید اطلاق و تقیید گاه ثبوتی و گاه اثباتی است: اطلاق اثباتی کاشف از اطلاق ثبوتی است.

حال در محل بحث گوییم چون تقیید در مقام ثبوت ممکن است؛ یعنی مولی می‌تواند ادای نماز را با لباس سفید بخواهد و بدون آن باطل بشمارد، پس اطلاق هم ممکن است. ولی ما نمی‌دانیم در مقام ثبوت، وجوب نماز به صورت مطلق جعل شده است یا به صورت مقید، پس سراغ کلام مولی می‌رویم و می‌بینیم گفته است: «صل» و نگفته:

«صل مع الثوب الأبيض». این اطلاق، کاشف از اطلاق در مقام جعل است و اطلاق در مقام جعل، کاشف از اطلاق غرض است؛ یعنی مولی نماز را با چنین خصوصیتی نمی‌خواهد وگرنه آن را واجب قرار می‌داد و اگر واجب قرار می‌داد به مکلفین اعلام می‌کرد و در کلام او تقیید پدیدار می‌شد.

ولی آنجا که دخیل بودن قصد امتثال امر در غرض مولی مشکوک باشد، این اسلوب را نمی‌توان تطبیق داد؛ زیرا اطلاق کلام مولی و اطلاق امر او [در آنجا که گفته: «صل» و نگفته: «صل مع قصد امتثال الأمر»] معنایش آن است که این قصد در

هذا القصد فی متعلق الوجوب، و نحن بحکم الاستحالة الأنفة الذکر نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلى کلام المولی، و لکن لا یمکن أن نستکشف من ذلك [أی من إطلاق متعلق الوجوب] عدم کون القصد المذكور دخیلا فی الغرض المولوی؛ لأن المولی مضطر علی أي حال؛ لعدم أخذه [أی لعدم أخذ قصد امتثال الأمر] فی الواجب، سواء کان دخیلا فی غرضه أو لا، فلا یدل عدم أخذه علی

متعلق وجوب مأخوذ نیست. و ما به حکم آن استحاله که بیان شد [؛ یعنی استحاله تقیید واجب به قصد امتثال امر] بدون آنکه لازم باشد به کلام مولی رجوع کنیم، این مطلب را می‌دانیم [و احتیاجی نیست که اطلاق ثبوتی، یعنی اطلاق جعل را از اطلاق اثباتی، یعنی اطلاق کلام مولی کشف کنیم]. ولی از اطلاق متعلق وجوب نمی‌توان کشف کرد که قصد امتثال امر دخیل در غرض مولی نیست. [در سابق دانستید که اطلاق جعل، کاشف از اطلاق غرض است؛ ولی در اینجا اطلاق جعل، کاشف از اطلاق غرض نیست؛] زیرا مولی ناچار است که این قید را در واجب اخذ نکند [تا محال پدید نیاید]، چه در غرض او دخیل باشد و چه دخیل نباشد. پس عدم اخذ قید در واجب بر عدم دخل آن در غرض دلالت ندارد.

[از لابه‌لای کلمات گذشته این نکته روشن شد که اطلاق واجب نسبت به اطلاق کلام مولی، اطلاق ثبوتی است و نسبت به اطلاق غرض مولی، اطلاق اثباتی. حال می‌گوییم امتناع تقیید در مقام جعل وجوب به لحاظ اول، به معنای اثبات اطلاق است و به لحاظ دوم، به معنای اثبات اطلاق نیست؛ چون مقام جعل نسبت به عالم ابراز حیثیت ثبوتی دارد و اطلاق و تقیید ثبوتی به قول صحیح تقابل سلب و ایجاب دارند؛ ولی مقام جعل نسبت به عالم غرض حیثیت اثباتی دارد و در مقام اثبات، اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه دارند. بدین لحاظ است که می‌گوییم امتناع تقیید در مقام جعل وجوب به معنای امتناع اطلاق است؛ یعنی در مقام اثبات اگر تقیید ممکن نباشد اثبات اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. پس عدم اخذ قید مذکور (قصد امتثال امر) بر عدم دخل آن در غرض

عدم دخله، و هذا یعنی أن الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لِنفي التعبدية، و إثبات التوصلية.

و من هنا يمكن أن نصور الثمرة؛ لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيذا لنفسه على وجه آخر، غير ما تقدم في ذلك البحث فنقول: إن هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى؛ لِنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

دلالت ندارد] و این، یعنی آنکه استحاله مذکور امکان تمسک به اطلاق کلام مولی را برای نفی تعبدی بودن و اثبات توصلی بودن، باطل می‌سازد.

از اینجا می‌توان برای بحث «استحاله اخذ علم به حکم به عنوان قیدی برای همان حکم» یک ثمره دیگر، غیر از آنچه در آن بحث گذشت تصور کنیم. پس می‌گوییم: به همان طریق که در مورد قصد امتثال امر اشاره شد، این استحاله تمسک به اطلاق کلام مولی برای نفی اختصاص اغراض مولی به عالمان و آگاهان به احکام را ناممکن می‌سازد. [ثمره‌ای که سابقا ذکر شد این بود که اگر تقیید و اطلاق ثبوتی تقابل سلب و ایجاب داشته باشند، استحاله تقیید به معنای اثبات اطلاق و اثبات قاعده اشتراک است و اگر تقابل آنها در مقام ثبوت به نحو تقابل ملکه و عدم ملکه باشد،

استحاله تقیید به معنای استحاله اطلاق است و در نتیجه، احکام در عالم واقع مهمل خواهند بود؛ ولی ثمره‌ای که اینجا بدان رسیده‌ایم مربوط به مقام اثبات است؛ یعنی چه غرض مولی اشتراک احکام باشد و چه غرض مولی اختصاص احکام به عالمین باشد، در هر صورت در مقام جعل احکام، مولی نمی‌تواند این قید را در متعلق احکام اخذ کند. پس اگر کلام مولی مطلق است؛ یعنی مولی گفته است: «یجب الصلاة» و نگفته: «یجب الصلاة علی العالم بوجوبه»، نمی‌توان اطلاق کلام را گرفت و قاعده اشتراک را ثابت کرد.

در پایان اضافه می‌کنیم اگر تقیید واجب به قید قصد قربت ممکن باشد می‌توان گفت اصل در واجبات، توصلی بودن است، مگر آنکه دلیلی بر تبعدی بودن یافت

شود؛ چون تمسک به اطلاق ممکن است. و اگر تقیید واجب بدین قید محال باشد، اصل در واجبات تبعدی بودن است؛ چون اشتغال ذمه یقینی برائت ذمه یقینی می‌خواهد. در هر صورت، چه آنکه چنین اطلاق لفظی داشته باشیم و چه نداشته باشیم، می‌توان از راه دیگری و با تمسک به اطلاق مقامی، توصلی بودن را ثابت کرد که شرح آن در اصول فقه مرحوم مظفر مذکور است.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. اختصاص یافتن حکم به عالم به همان حکم، مستلزم دور و محال است؛ مگر آنکه بگوییم علم به جعل در موضوع حکم مجعول اخذ شده است که در این صورت محذوری پدید نمی‌آید.

۲. اگر در مقام ثبوت، تقیید حکم به عالم به همان حکم محال باشد، بر مبنای کسی که تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی را تقابل سلب و ایجاب می‌داند، اثبات اطلاق ضروری خواهد بود و بر مبنای کسی که این تقابل را از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه می‌داند، اثبات اطلاق نیز محال خواهد بود و در نتیجه، احکام واقعی، نه مطلق و نه مقید، بلکه مهمل خواهند بود.

۳. اخذ علم به حکم در موضوع حکم مخالف آن ممکن است و اخذ علم به حکم در موضوع حکم مضاد یا مماثل آن محال است.

۴. واجب یا تبعدی و یا توصلی است. در واجب تبعدی غرض مولی انجام دادن فعل با قصد امتثال امر است و در واجب توصلی انجام دادن عمل به هرگونه که شد، مطلوب است.

۵. مولی به هنگام جعل وجوب نمی‌تواند قصد امتثال امر را به عنوان قیدی در متعلق وجوب اخذ کند؛ زیرا در این صورت، امر مقید به خودش می‌گردد و این محال است. بنابراین به هنگام شک در تبعدی یا توصلی بودن واجبی به اطلاق کلام مولی نمی‌توان تمسک کرد؛ چون این قید، یعنی قصد امتثال امر، چه در غرض مولی دخیل باشد و چه نباشد، در هر صورت در مقام جعل، مولی ناچار به عدم اخذ آن است.

۶. به طریق فوق می‌توان در بحث «استحاله تقیید حکم به علم به همان حکم» نیز ثمره را چنین تصور کرد که تمسک به اطلاق کلام مولی ناممکن است. چون این قید، یعنی علم به حکم، چه در غرض مولی دخیل باشد یا نباشد، در هر صورت مولی، در مقام جعل ناچار است آن را اخذ نکند.

اشترای تکلیف بالقدرة بمعنی آخر [و يقع البحث هنا حول إمكان الترتب و استحالته]

مر بنا أن التکلیف مشروط بالقدرة، و کنا نريد بها القدرة التكوينية، و هذا، یعنی أن التکلیف لا يشمل العاجز. و [الآن نقول:] كذلك لا يشمل [التکلیف] أيضا من كان قادرا على الامتثال و لكنه مشغول فعلا بامتثال واجب آخر مضاد لا يقل عن الأول أهمية [، بل إما أن يكون أهم من الأول، أو مساويا له في الأهمية]، فإذا وجب إنقاذ غريق يعذر المكلف في ترك إنقاذه؛ إذا كان عاجزا

اشترای قدرت در تکلیف به معنایی دیگر

[در اینجا از امکان «ترتیب» و استحاله آن بحث می‌شود.]

مشروط بودن تکلیف به قدرت را در سابق مرور کردیم و مقصود ما از قدرت در آنجا قدرت تکوینی بود؛ یعنی آنکه تکلیف شامل انسان عاجز نمی‌شود [؛ مثلا کسی که به حسب خلقت و قوای خدادادی نمی‌تواند روزه بگیرد یا ایستاده نماز بخواند از انجام آن معاف است.] و همچنین تکلیف شامل نیست کسی را که قادر بر امتثال هست ولی فعلا مشغول به امتثال واجب دیگری است که مضاد واجب اول است، ولی کم‌اهمیت‌تر از آن نیست. پس اگر نجات غریق واجب باشد، در صورتی که مکلف تکوینا عاجز

تکوینا، کما يعذر؛ إذا كان قادرا و لكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل، [أي لا يقل عن الأول أهمية]، على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأول معه [أي مع الغريق الثاني].

و هذا، یعنی أن كل تکلیف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضاد لا يقل عنه أهمية، و هذا القيد دخیل في التکلیف بحکم العقل و لو لم يصرح به المولى في خطابه، كما هو الحال في القدرة التكوينية. و لنطلق على القدرة التكوينية اسم القدرة بالمعنى الأخص، و على ما يشمل هذا القيد الجديد [أي و لنطلق على القدرة الشاملة لهذا القيد الجديد] اسم القدرة بالمعنى الأعم.

باشد [؛ مثلا قدرت بر شنا کردن در آب را نداشته باشد] در ترک نجات غریق معذور خواهد بود؛ همچنان که معذور است، اگر قادر باشد ولی به نجات غریق دیگری اشتغال پیدا کند که مانند غریق اول است [؛ یعنی جان او کم‌ارزش‌تر از جان غریق اول نیست و مکلف فعلا به نجات جان غریق دوم مشغول است] به گونه‌ای که نمی‌تواند غریق اول را

به همراه غریق دوم نجات دهد. و این، یعنی هر تکلیفی مشروط است به عدم اشتغال به امتثال تکلیف دیگری که مضاد تکلیف اول است و کم‌اهمیت‌تر از آن نمی‌باشد؛ [یعنی تکلیف دوم یا اهم از تکلیف اول و یا مساوی اوست و در عین حال، جمع میان دو امتثال ممکن نیست؛ چون متزاحم هستند و تنها یکی از آن دو مقدور در توان مکلف است پس عدم اشتغال به تکلیف دوم شرط در تکلیف اول است.] و این قید، حتی اگر مولی در خطابش بدان تصریح نکند، به حکم عقل دخیل در تکلیف است؛ همان گونه که در قدرت تکوینی ملاحظه شد [که حتی اگر مولی در خطابش به شرطیت قدرت تکوینی تصریح نکند، به حکم عقل، قدرت در تکلیف و در جعل و اعتبار دخیل است] و ما باید قدرت تکوینی را [، به معنایی که گذشت،] قدرت به معنای اخص و قدرتی را که شامل این قید جدید است، قدرت [تکوینی] به معنای اعم نام بگذاریم.

و البرهان علی [اشتراط] هذا القید جدید: أن المولی إذا أمر بواجب و جعل أمره مطلقا [و شاملا] حتی لحالة الاشتغال بامتثال [تکلیف] مضاد لا یقل عنه أهمية [أی لا یقل التکلیف الثانی المضاد عن التکلیف الأول أهمية]؛ فإن أراد بذلك [أی فإن أراد المولی بإطلاق التکلیف الأول] أن یجمع [المکلف] بین الامتثالین فهو غیر معقول؛ لأنه [أی الجمع بین الامتثالین] غیر مقدور للمکلف، و إن أراد بذلك أن یصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضاد فهذا بلا موجب بعد افتراض أنهما متساویان فی الأهمية، فلا بد إذن من أخذ القید المذكور. [فی التکلیف].

و من هنا یعرف أن ثبوت أمرین بالضدین مستحیل؛ إذا کان کل من

[پس اشتراط قدرت به معنای اعم، یعنی اشتراط قدرت تکوینی بر انجام مأمور به و عدم اشتغال به امتثال تکلیف دوم که مضاد اول است و کم‌اهمیت‌تر از آن نیست.] برهان ما بر [اشتراط] این قید جدید آن است که مولی هرگاه به انجام دادن واجبی امر کند و امر خود را مطلق بگذارد که حتی حالت اشتغال به امتثال تکلیف دوم را شامل شود؛ یعنی تکلیفی که مضاد تکلیف اول است و از آن اهمیت کمتری ندارد، اگر مرادش از اطلاق تکلیف اول آن است که مکلف میان دو امتثال جمع کند، پس چنین چیزی غیر معقول است؛ زیرا برای مکلف جمع میان دو امتثال غیر مقدور است و اگر مرادش آن است که مکلف را از آن امتثال مضاد بازدارد، پس چنین چیزی توجیه‌پذیر نیست؛ چون فرض شده که این دو تکلیف به یک اندازه اهمیت دارند [یا اهمیت تکلیف دوم بیشتر است و تکلیف اول نمی‌تواند مانع تکلیف دوم، که اهم یا مساوی اوست، باشد] پس ناچار باید قید مذکور را [، یعنی عدم اشتغال به تکلیف مضاد را، که اهم یا لااقل مساوی است، در تکلیف اول] اخذ کرد.

از اینجا معلوم می‌شود ثبوت دو امر به دو ضد به گونه‌ای که هریک از دو امر مطلق باشد و حالت اشتغال به امتثال امر دیگر را نیز در برگیرد، محال است [؛ چون برای مکلف از قبیل متزاحمین هستند و فعلیت دو تکلیف متزاحم خلاف حکم عقل

الأمرین مطلقا [و شاملا] لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضا.

و أما إذا كان كل منهما مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة [في ثبوت الأمرين]، و يقال- عن الأمرين بالضدين حينئذ:- إنهما مجعولان على وجه الترتب، و إن هذا الترتب هو الذي صحح جعلهما على هذا الوجه، و هذا [أي ثبوت الأمرين على وجه الترتب] ما يحصل في كل حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين، و يكون قادرا على امتثال كل منهما بمفرده، و لكنه غير قادر على الجمع بينهما؛ فإنهما إن كانا متكافئين في الأهمية كان وجوب كل منهما مشروطا بعدم امتثال الآخر، و إن كان أحدهما أهم من

است و بدین قرینه عقلی باید از اطلاق یکی از دو امر یا هر دو امر دست برداریم و لذا می فرماید: [اما اگر هریک از دو امر، مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد یا [لااقل] یکی از آن دو مقید باشد، دیگر هیچ استحاله‌ای پدید نمی آید و در این حال گفته می شود دو امر به دو ضد به صورت «ترتب» جعل گردیده است. این ترتب آن چیزی است که جعل دو امر را بدین گونه [، که هر دو یا یکی مقید به عدم دیگری باشد] تصحیح می کند.

و در هر حالتی که مکلف با دو واجب شرعی مواجه گردد و بر انجام دادن یکی از آن دو به تنهایی توانا باشد؛ ولی بر جمع میان آن دو قادر نباشد، چنین چیزی [، یعنی ترتب] رخ می دهد. پس اگر آن دو امر از نظر اهمیت یکسان باشند [؛ مانند نجات جان زید و نجات جان عمرو که هر دو در یک سطح هستند] و جوب هریک مشروط به عدم امتثال دیگری خواهد بود و اگر یکی از آن دو ملاکش مهم تر از دیگری باشد [؛ مانند نجات جان عالمی عادل که مصلحت آن، اهم از مصلحت نجات جان طفلی از اطفال مسلمین است و مانند جوب ازاله نجاست از مسجد، که ملاکش اهم از ملاک وجوب اقامه نماز ظهر و عصر است، البته در جایی که تراحم ایجاد شود؛ مثلا مکلف به مسجد وارد می شود و چند دقیقه‌ای بیش به غروب آفتاب نمانده است و شخص دیگری

الآخر ملاکا فوجوب الأهم غیر مقید بعدم الإتیان بالأقل أهمية (المهم)، و لکن وجوب المهم مقید بعدم الإتیان بالأهم، و تسمى هذه الحالات بحالات التراحم.

و قد تعترض و تقول: إن الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل؛ لأن المكلف في حالة تركه لكلا الضدين يكون كل من الأمرين فعليا، و ثابتا في حقه؛ لأن شرطه [أي شرط كل من الأمرين] محقق، و هذا يعني أن المكلف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدين و هو [أي طلب الضدين] محال.

و الجواب على الاعتراض: أن الأمرين و الوجوبين و إن كانا فعليين معا في الحالة المذكورة [أي في حالة تركه لكلا الضدين] و لكن لا محذور في ذلك؛ إذ

عهده دار تطهیر مسجد نیست و در این حال] وجوب اهم مقید به نیاوردن آن دیگری نیست که اهمیتش کمتر است (مهم) ولی وجوب مهم مقید به نیاوردن اهم است و این حالات را «حالات تراحم» نام می گذارند. [بنا بر قبول فرضیه

ترتیب، نتیجه کلام آن است که شارع می‌گوید: نجاست را از مسجد پاک کن و اگر عصیان کردی لاقلاً مشغول نماز شو؛ چنان‌که پدر به پسرش می‌گوید: درست را بخوان و اگر نمی‌خوانی بیا به من کمک کن.]

شاید اعتراض کنید و بگویید: ثبوت دو امر به دو ضد به شکل ترتیب محال است؛ چون مکلف در حالتی که هر دو ضد را ترک می‌کند، هر دو امر در حق او فعلیت و ثبوت پیدا می‌کند؛ زیرا شرط آن [، یعنی شرط هریک از دو امر که عدم اشتغال به دیگری است] تحقق می‌یابد. و این به معنای آن است که در این حالت، هر دو ضد از مکلف خواسته شده است که آن محال است.

پاسخ این اعتراض آن است که، آن دو امر و آن دو وجوب، گرچه در حالت مذکور [، که مکلف اهم و مهم را با هم ترک می‌کند] هر دو فعلیت پیدا می‌کنند؛ ولی هیچ محذوری در آن نیست؛ زیرا تا وقتی که امتثال یکی از دو امر، شرط دیگری است و

ما دام امتثال أحدهما ینفی شرط الآخر و موضوعه، و بالتالی ینفی فعلیه الوجوب الآخر، فلا یلزم من اجتماع الأمرین أن یكون المطلوب من المكلف ما لا یطاق، و هو الجمع بین الضدین، و لهذا، لو فرض المحال و صدر كلا الضدین من المكلف لما وقعا علی وجه المطلوبیه معا. فلیس المطلوب [أی إتیان المهم فی صورۀ ترک الأهم، أو إتیان أحد الضدین المتکافئین فی صورۀ ترک الآخر] خارجاً عن حدود القدرۀ. و بهذا یتضح أن إمكان وقوع الأمرین بالضدین - علی وجه الترتیب، و اجتماعهما معا - نشأ من خصوصیه الترتیب بینهما، أی من خصوصیه كون أحدهما [أی الأهم] أو کل منهما [أی کل من الأمرین المتکافئین] بامثاله نافیاً لموضوع الآخر، و معدماً لشرطه.

موضوع آن را و در نتیجه فعلیت وجوب آن را نفی می‌سازد، بنابراین از اجتماع دو امر، لازم نمی‌آید که از مکلف ما لا یطاق طلب شده باشد و آن [، یعنی طلب ما لا یطاق] جمع بین ضدین است. از این رو، اگر به فرض محال هر دو ضد از مکلف صادر شود، هیچ‌کدام آن‌گونه که خواسته شده، به‌جا آورده نشده است. پس آنچه خواسته شده است [، یعنی انجام دادن هریک در صورت ترک آن دیگری یا انجام دادن یکی (مهم) در صورت ترک دیگری (اهم)] خارج از حدود قدرت نیست. و بدین ترتیب روشن می‌شود که امکان وقوع دو امر به دو ضد به شکل ترتیب و اجتماع آنها با هم ناشی از خصوصیت ترتیب میان آن دوست؛ یعنی از این خصوصیت، که یکی [، یعنی اهم] یا هر دو [در آنجا که ملاک هریک مساوی دیگری است] با امتثال شدن، موضوع امر دیگر را نفی می‌کند و شرط آن را معدوم می‌سازد [؛ مثلاً شرط وجوب نماز ترک ازاله است، حال اگر ازاله را ترک نکرد این شرط از میان می‌رود و موضوع وجوب نماز منتفی می‌شود].

خلاصه مطالب گذشته

۱. تکلیف به ضدین محال است و بر این اساس باید گفت قدرت به معنای اعم، شرط در تکلیف است؛ یعنی هم قدرت تکوینی، که سابقا گذشت، و هم قدرت به معنای عدم اشتغال به تکلیف مضاد، که اهم از تکلیف اول یا مساوی آن باشد.

۲. تکلیف به ضدین به نحو ترتب ممکن است؛ یعنی دو تکلیف متزاحم که اهمیت یکسان دارند، هرکدام مشروط به عدم اشتغال به دیگری است و دو تکلیف متزاحم که یکی اهم و دیگری مهم است، تکلیف مهم مشروط به عدم اتیان اهم است و لا عکس.

۳. برخی فرضیه ترتب را محال پنداشته‌اند؛ زیرا مستلزم آن است که در صورت ترک هر دو تکلیف، هر دو به فعلیت برسند و این مستلزم تعدد عقاب است. در حالی که همواره یکی از دو تکلیف متزاحم فعلیت می‌یابد.

۴. جواب اشکال فوق آن است که فعلیت دو تکلیف متزاحم در صورت ترک هر دو، هیچ محذوری ندارد؛ چون خصوصیت ترتب سبب می‌شود که از فعلیت یافتن دو امر، تکلیف بما لا یطاق لازم نیاید.

التخیر و الكفائیة فی الواجب الخطاب الشرعی المتکفل ل [بیان] الوجوب علی نحوین:

تخیر و کفائی بودن در واجب

[برای واجب تقسیماتی است، از جمله آنکه واجب یا تعیینی است و یا تخیری.]

واجب تعیینی را مرحوم مظفر در اصول الفقه چنین تعریف کرده است: «ما تعلق به الطلب بخصوصه و لیس له عدل فی مقام الامتثال كالصلاة و الصوم» و نیز در جای دیگر چنین تعریف کرده است: «هو الواجب بلا واجب آخر یكون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه». در این تعریف قید «فی عرضه» برای اخراج آن دسته از واجبات است که بدل طولی دارند؛ مانند وضوء که در موارد اضطرار تیمم جانشین آن می‌گردد. سپس مرحوم مظفر واجب تخیری را چنین تعریف کرده‌اند «ما كان له عدل و بدیل فی عرضه و لم يتعلق به الطلب بخصوصه».

بحث از وجوب تخیری و تعیینی و نیز بحث از وجوب عینی و کفائی در کتاب اصول الفقه در باب اوامر مطرح شده است، به لحاظ آنکه اطلاق صیغه امر و اطلاق طلب اقتضای تعیینی و عینی بودن و نه تخیری و کفائی بودن را دارد. ولی استاد شهید بحث از حقیقت وجوب تخیری و نیز وجوب کفائی را در زمره مباحث عقلی تحلیلی

أحدهما: أن یبین فیہ [أی فی ذاک الخطاب] وجوب عنوان کلی واحد، و تجری قرینة الحکمة لإثبات الإطلاق فی الواجب، و [لإثبات] أنه إطلاق بدلی، كما إذا قال: صل، فیکون الواجب طبیعی الصلاة [علی نحو صرف الوجود]، و یکون [المکلف] مخیرا بین أن یطبق هذا الطبیعی علی الصلاة فی المسجد، أو علی الصلاة فی البیت، إلا أن هذا التخیر

لیس شرعیا، بل هو عقلی بمعنی أن الخطاب الشرعی لم يتعرض إلى هذا التخییر، و لم يذكر [الخطاب الشرعی] هذه البدائل مباشرة، و إنما يحکم العقل و العرف بالتخییر المذكور.

و النحو الآخر: أن يتعرض الخطاب الشرعی مباشرة للتخییر بین شیئین

داخل می‌کند. ایشان در آغاز از تفاوت میان تخیر عقلی و شرعی سخن می‌گویند و سپس به تفسیر تخیر شرعی می‌پردازد.

آن خطاب شرعی که عهده‌دار [بیان] وجوب است، دو گونه می‌باشد: یکی آنکه در آن خطاب وجوب عنوان واحد کلی بیان گردد و قرینه حکمت برای اثبات اطلاق در آن واجب و این که آن اطلاق بدلی است، جریان پیدا کند. چنان که اگر مولی بگوید:

«نماز بگزار» طبیعی نماز واجب خواهد بود [نه همه افراد آن و نه یک فرد بالخصوص، که از آن تعبیر به «صرف الوجود» می‌شود] و مکلف مخیر است که این طبیعی را بر نماز در مسجد یا نماز در خانه تطبیق دهد. ولی این گونه تخیر، تخیر شرعی نیست، بلکه تخیر عقلی است؛ به معنای آنکه خطاب شرعی متعرض این گونه تخیر نشده است و این بدل‌ها [یعنی نماز در خانه و نماز در مسجد که مصادیق آن عنوان کلی هستند در خطاب شرعی] مستقیماً ذکر نشده‌اند و همانا عقل و عرف بدین تخیر حکم می‌کنند [و بدین لحاظ می‌توان گفت به طور غیر مستقیم مورد تعرض شارع است. خلاصه آنکه تخیر در تطبیق طبیعی بر هر فرد، تخیر عقلی است].

گونه دیگر تخیر آن است خطاب شرعی مستقیماً متعرض تخیر میان دو [یا چند]

[أو أشياء]، فیأمر [الشارع] بهما علی سبیل البدل، فیقول - مثلاً -: صل أو أعتق رقبة، و یسمی التخییر حیثئذ شرعیا، و یسمی [الوجوب بالوجوب التخییری].

[تفسیر] التخییر الشرعی فی الواجب و لا شک فی أن الوجوب التخییری ثابت فی الشریعة فی مواقع عدیده، و له خصائص متفق علیها، منها أن المكلف یعد ممثلاً بإتیان أحد الشیئین أو الأشياء، و [منها: أنه] یعد عاصیا إذا ترک البدائل كلها، غیر أنها معصیه

چیز گردد. پس شارع به آن دو چیز «علی سبیل البدل» امر می‌کند و مثلاً می‌گوید:

«نماز بگزار یا بنده‌ای آزاد کن». در این هنگام تخیر را «شرعی» و وجوب را «وجوب تخیری» می‌گویند [؛ چون شارع در خطاب خویش به وجوب یکی از چند چیز تصریح کرده و هر یک را بدل عرضی دیگری قرار داده است].

[برای متقدمین و از جمله صاحب معالم الدین خیلی روشن بود که در واجب تخییری همه اطراف تخییر واجب نیست و ترک همه نیز جایز نیست. عبارت معروف این بود: «لا یجب الجمیع و لا یجوز الإخلال بالجمیع» ولی اصولیون متأخر با دقت و موشکافی به اشکالاتی در تحلیل وجوب تخییری بر خورد کرده‌اند که در اینجا استاد شهید بدان اشاره خواهد کرد.]

هیچ شکی نیست که وجوب تخییری در موارد بسیاری در شریعت ثابت شده است و برای آن خصوصیت‌هایی است که مورد اتفاق می‌باشد از جمله آنکه مکلف با آوردن یکی از دو یا چند چیز ممثل شمرده می‌شود و [خصوصیت دیگر آنکه،] اگر همه بدل‌ها را ترک کند [و هیچ‌یک از اطراف تخییر را انجام ندهد] عاصی به شمار می‌آید،

واحدة، و لها عقاب واحد.

و [منها: أنه] إذا أتى بالشيئين معا [أى فى زمان واحد] فقد امتثل أيضا.

و قد وقع البحث فى تحليل حقيقة الوجوب التخییری، فقيل: إن مرجعه إلى التخییر العقلى، بمعنى أنه [أى الوجوب التخییری] وجوب واحد متعلق بالجامع بین الشیئین؛ تبعا لقیام الملاك به [أى بالجامع]، سواء كان هذا الجامع عنوانا أصیلا، أو عنوانا انتزاعیا، كعنوان أحدهما.

و قيل: إن مرجعه إلى وجوبین مشروطین، بمعنى أن كلا من العدلین واجب وجوبا مشروطا بترك [العدل] الآخر، و مرد هذین الوجوبین إلى ملاکین و غرضین، غیر قابلین للاستیفاء معا؛ فمن أجل تعدد الملاك و قیام ملاک خاص بكل من العدلین تعدد الوجوب؛ و من أجل عدم إمكان استیفاء

ولی گناه او فقط یکی است و برای او یک عقاب خواهد بود و [خصوصیت سوم آنکه] اگر هر دو چیز را با هم [و در یک زمان] بیاورد باز هم ممثل شمرده می‌شود.

در تحلیل حقیقت وجوب تخییری بحثی در گرفته است. پس گفته شده که مرجع تخییر شرعی به تخییر عقلی است، به معنای آنکه وجوب تخییری، یک وجوب است که به جامع میان دو چیز تعلق گرفته است، به تبع آنکه ملاک وجوب قائم به جامع است؛ چه آنکه این جامع عنوان اصیل باشد؛ [مانند اولو الامر که جامع حقیقی میان ائمه معصومین است] یا عنوان انتزاعی باشد؛ مانند عنوان «احدهما». و گفته شده که مرجع وجوب تخییری به دو وجوب مشروط است، به معنای آنکه هریک از دو طرف تخییر واجب است به وجوبی که مشروط به ترک طرف دیگر است. مرجع این دو وجوب [که هر کدام مشروط به دیگری است] به دو ملاک و دو غرض است که با هم قابل استیفا

نیست. پس به جهت تعدد ملاک و قیام ملاکی خاص به هریک از دو طرف تخییر، وجوب، تعدد پیدا کرده است و به جهت عدم امکان استیفای هر دو ملاک باهم، وجوب در هریک از آن دو، به ترک

الملاکین معا جعل الوجوب فی کل منهما مشروطا بترک الآخر.

و قد لوحظ [أی أشکل] علی التفسیر الثانی [أی تفسیر الوجوب التخییری بالوجوبین المشروطین] بأن لازمه أولا: تعدد المعصیة و العقاب فی حالة ترک العدلین معا [لأن کل من الوجوبین حیثذ ینصیر فعلیا]، كما هو الحال فی حالات التزاحم بین واجبین، لو ترکهما مکلف معا. و ثانیاً: عدم تحقق الامتثال عند الإتیان بکلا الأمرین؛ إذ لا یكون کل من الوجوبین حیثذ فعلیا، و کلا اللازمین

دیگری مشروط شده است.

بر تفسیر دوم [که وجوب تخییری به دو وجوب، که هریک مشروط به ترک دیگری است، بازگشت می‌کند] اشکال قابل ملاحظه‌ای وارد گردیده است، بدین گونه که، لازمه تفسیر دوم اولاً، آن است که در حالت ترک هر دو طرف تخییر، معصیت و عقاب متعدد شود؛ چنان‌که در حالات تزاحم میان دو واجب، در صورتی که مکلف هر دوی آنها را ترک کند، همین‌گونه خواهد بود [؛ یعنی عقاب متعدد خواهد بود؛ مثلاً اگر زید و عمرو، هر دو، در حال غرق باشند و مکلف، فقط می‌تواند یکی از آن دو را نجات دهد اگر هیچ‌کدام را نجات ندهد، دو عقاب خواهد داشت؛ زیرا وجوب نجات زید مشروط به عدم اشتغال به تکلیف دوم، یعنی نجات عمرو است و وجوب نجات عمرو نیز مشروط به ترک نجات زید است. پس با ترک تکلیف اول، تکلیف دوم به فعلیت می‌رسد و با ترک تکلیف دوم، تکلیف اول به فعلیت می‌رسد. همین بیان جاری است در آنجا که مولی در خطاب خویش می‌گوید: «زید را یا عمرو را از غرق شدن نجات بده». زیرا اگر وجوب تخییری به دو وجوب مشروط بازگشت داشته باشد، معنایش آن است ترک یک طرف تخییر موجب به فعلیت رسیدن وجوب طرف دیگر می‌شود و بالعکس. پس با ترک هر دو طرف تخییر، هر دو وجوب به فعلیت می‌رسد و در نتیجه می‌توان گفت مکلف دو وجوب فعلی را ترک کرده و دو عقاب برای او ثابت است].

و ثانیاً، لازمه تفسیر دوم آن است وقتی هر دو طرف تخییر آورده می‌شود امتثال

معلوم البطلان [حیث إن الأول ینافی الخصیصة الثانیة للوجوب التخییری، و الثانی ینافی الخصیصة الثالثة].

و توجد ثمرات تترتب علی تفسیر الوجوب التخییری بهذا الوجه أو بذاک، و قد یذکر منها جواز التقرب بأحد العدلین بخصوصه علی التفسیر الثانی؛ لأنه [أی لأن أحد الطرفين بخصوصه] متعلق للأمر بعنوانه [أی بعنوان أحد العدلین]، و عدم جواز ذلك [أی التقرب بأحد العدلین] علی التفسیر الأول؛ لأن الأمر متعلق بالجامع [علی التفسیر الأول]، فالتقرب ینبغی أن یكون بالجامع المحفوظ فی ضمنه [أی فی ضمن أحد العدلین] كما هی الحالة فی سائر موارد التخییر العقلی.

تحقق پیدا نکند؛ زیرا در این حال هیچ‌یک از دو وجوب، فعلی نخواهد بود و بطلان هر دو لازم، معلوم است. [اما لازم اول باطل است؛ چون برخلاف خصوصیت دومی است که برای وجوب تخییری ذکر شده و مورد اتفاق اصولیون است و اما لازم دوم باطل است؛ چون برخلاف خصوصیت سوم است.]

می‌توان ثمراتی پیدا کرد که بر تفسیر وجوب تخییری بدین وجه یا بدان وجه مترتب می‌شود. از جمله آنها می‌توان جواز تقرب به خصوص یکی از دو طرف تخییر را، بنا بر تفسیر دوم، ذکر کرد؛ زیرا هریک از دو طرف تخییر به همین عنوان [، یعنی به عنوان این که یکی از دو طرف تخییر است] متعلق امر است. ولی بنا بر تفسیر اول [، که تخییر شرعی رجوع به تخییر عقلی دارد]، چنین چیزی [، یعنی تقرب به خصوص یکی از دو طرف] جایز نیست؛ زیرا [، بنا بر تفسیر اول]، امر به جامع تعلق پذیرفته است. پس تقرب باید به جامع باشد که در ضمن هریک از دو طرف تخییر محفوظ است؛ همچنان که در سایر موارد تخییر عقلی چنین است [؛ مثلا اگر مولی به طبیعت نماز امر کند مکلف نمی‌تواند به خصوص نماز در خانه یا به خصوص نماز در مدرسه قصد قربت کند؛ بلکه قصد قربت باید به جامع نماز باشد که در ضمن این فرد از نماز یا آن فرد محفوظ است].

ثم إن العدلين - في موارد الوجوب التخييري - يجب أن يكونا متباينين، و لا يمكن أن يكونا من الأقل و الأكثر؛ لأن الزائد حينئذ مما يجوز تركه بدون دليل، و لا معنى لافتراضه [أي لافتراض ما يجوز تركه بدون دليل] واجبا، فالتخيير بين الأقل و الأكثر في الإيجاب غير معقول. [و ما يتراءى في الفقه كونه كذلك - كالتخيير بين القصر و التمام بالنسبة إلى المسافر الذي يصل إلى الحرمین الشريفین، - يحتاج إلى التأويل و التوجيه.]

و يشابه ما تقدم الحديث عن الوجوب الكفائي، [مثل تجهيز الميت، و إنقاذ

مطلب دیگر در باب تخییر شرعی آن است که دو طرف در موارد وجوب تخییری باید متباین باهم باشند و نمی‌توانند از قبیل اقل و اکثر باشند؛ زیرا زاید [بر مقدار اقل]، که فرد اکثر دارای آن است، در این حالت [، که تخییر میان اقل و اکثر گذاشته شده است]، چیزی است که ترک آن بدون وجود بدل جایز است و معنا ندارد که چنین چیزی [، یعنی مقدار زاید بر اقل]، که در واقع مقوم فرد اکثر است و ترک آن بدون بدل جایز است، واجب فرض شود. پس تخییر میان اقل و اکثر در واجب قرار دادن [، یعنی این که اقل واجب قرار داده شود یا اکثر]، معقول نیست. [اما اگر مواردی در فقه دیده می‌شود که تخییر میان اقل و اکثر گذاشته شده است؛ مانند تخییر میان یک بار گفتن تسبیحات اربعه و سه بار گفتن آن در رکعت سوم و چهارم نمازهای واجب، همچنان که مرحوم مظفر توضیح داده‌اند، یا از باب آن است که اقل به حد خودش، یعنی به شرط عدم زیاده و اکثر به حد خودش، یعنی به شرط زیاده مطلوب است که در این صورت، اقل و اکثر به متباینان رجوع دارند و یا از باب آن است که غرض مترتب بر اقل است مطلقا؛ یعنی چه آنکه مقدار زاید به آن ضمیمه شود یا نشود، که در این صورت مقدار اقل تعییننا واجب خواهد بود و امر به اتیان اکثر به معنای استحباب اتیان زاید است.]

سخن در مورد وجوب کفائی [، مانند تجهیز میت، انقاد غریق، طلب اجتهاد،

الغریق]، و هل هو وجوب موجه إلى جامع المكلف [أى إلى الجامع الذى هو «المكلف»]، أو وجوبات متعددة بعدد أفراد المكلفين، غير أن الوجوب على كل فرد مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقلى فى الواجب حينما يأمر المولى بطبيعى فعل على نحو صرف الوجود و الإطلاق البدلى [بحيث يكفى فى امتثاله إيجاد فرد واحد من أفراد الطبيعة]، فيقول: أكرم زيدا. و الإكرام له حصص، فالتخيير بين الحصص عقلى لا شرعى، كما تقدم، و إذا

ازاله نجاست از مسجد و برخی مشاغل و فنون] همان گونه است که درباره وجوب تخیری گفته شد؛ بدین معنا که آیا وجوب کفائی وجوبی است که به جامع، یعنی «مكلف» توجه پیدا می کند یا وجوب کفائی به معنای چند وجوب است که به تعداد مکلفین متعدد است؛ جز آنکه وجوب برای هر فرد مشروط به ترک افراد دیگر است.

[در تقریرات درس خارج استاد شهید برای واجب کفائی خصوصیات سه گانه ای ذکر شده است: ۱. اگر همه مکلفین واجب را ترک کنند، همه مستحق عقابند. ۲. اگر یک نفر انجام دهد از بقیه ساقط است. ۳. اگر همه در عمل سهیم و شریک گردند؛ مانند دفن میت یا همه به طور دفعی واجب را انجام دهند و تکرار عمل نیز ممکن باشد؛ مانند نماز بر میت، همه امتثال امر کرده اند و در این که کدام یک از تفاسیر واجب کفائی با این خصوصیات مناسب است، بحث و تفصیلی دارد که اینجا مجال بیان آن نیست.]

تخیر عقلى در واجب

وقتی که مولى به طبیعى فعلی به شکل «صرف الوجود» و «اطلاق بدلی» امر می کند؛ مثلا می گوید: «زید را اکرام کن» و [می دانیم که] اکرام دارای چند حصه است [؛ یعنی طبیعت اکرام گاه به اطعام و گاه به ابلاغ سلام و گاه به اهدای کتابی وجود پیدا

اختار المكلف أن يكرمه بإهداء كتاب له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصه من الإكرام موجبا للكشف عن تعلق الوجوب بها [أى بهذه الحصه] خاصة، بل الوجوب بمبادئه [من الملاك و الإرادة] متعلق بالطبيعى [الذى هو] الجامع [بين الحصص]، و لهذا لو أتى المكلف بحصه اخرى [بدلا عن هذه الحصه] لكان ممثلا أيضا. و بهذا صح أن يقال: إن تلك الحصه ليست متعلقا للأمر، و إنما هى مصداق لمتعلق الأمر، و إن متعلق الأمر نسبتبه إلى سائر الحصص [أى إلى جميع الحصص] على نحو واحد، و الوجوب لا يسرى من الجامع إلى الحصه بمجرد تطبيق المكلف [الجامع على الحصه]؛ لأن استقرار الوجوب على متعلقه إنما هو بالجعل [من الشارع]، و المفروض أنه قد جعل [الوجوب] على الطبيعى الجامع

می‌کند. به طوری که هرگاه یکی از این افراد و یکی از این حصه‌ها آورده شود، طبیعت آورده شده است و به مقتضای اطلاق بدلی، مطلوب مولی تحقق یک فرد و یک حصه از میان تمام افراد و تمام حصه‌هاست، در اینجا تخییر میان حصه‌ها، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، عقلی خواهد بود نه شرعی. و هرگاه اختیار مکلف آن باشد که با اهدای کتابی به زید او را اکرام کند، اختیار این حصه از اکرام از سوی مکلف کاشف از تعلق و جوب به خصوص این حصه نیست؛ بلکه جوب با مبادی آن [، یعنی حب و اراده] متعلق به طبیعی جامع است [؛ یعنی جوب، به کلی اکرام که جامع میان مصادیق آن است تعلق می‌پذیرد] و از این رو اگر مکلف حصه دیگری از طبیعت را بیاورد [؛ مثلا به جای اهدای کتاب، او را اطعام دهد] باز هم ممثل خواهد بود. بدین سبب می‌توان گفت آن حصه، متعلق امر نیست، بلکه مصداق متعلق امر است و متعلق امر [، یعنی طبیعت، که جامع میان حصص است] نسبتش به همه حصه‌ها یکسان است و به مجرد تطبیق دادن مکلف [طبیعت را برای یک حصه معین] و جوب از جامع به حصه سرایت نمی‌کند؛ زیرا استقرار جوب بر متعلق آن به سبب جعل [شارع] است و فرض آن است که جوب بر کلی طبیعی، که جامع [میان حصه‌ها] است و به نحو صرف الوجود

الملحوظ بنحو صرف الوجود.

و خلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعى على نحو الإطلاق - الشمولى أو العموم و مطلق الوجود [بحیث ینحل الأمر الواحد إلى أوامر متعددة بعدد الأفراد]، فقال: أكرم زيدا بكل أشكال الإكرام، فإن كل شكل منها [أى من أشكال الإكرام] يعتبر متعلقاً للوجوب، و ليس مجرد مصداق للمتعلق - فالوجوب هنا [ینحل و] یتعدد، و تنال كل حصه وجوبا خاصا بها.

و كما رأينا سابقا وجود محاولة لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع، فإن هناك [أى فى بحث التخيير العقلی] محاولة معاكسة ممن يرى أن الوجوب التخييري وجوبان مشروطان، و هى محاولة إرجاع الوجوب المتعلق بالطبيعى للجامع على نحو صرف الوجود الى وجوبات متعددة للخصص، مشروط كل واحد منها [أى من تلك الوجوبات] بعدم الإتيان بسائر

لحاظ گردیده، جعل شده است.

برخلاف مورد بالا، جایی است که مولی به کلی طبیعی به شکل اطلاق شمولی یا عموم و مطلق وجود امر کند و [این، یعنی آنکه همه افراد طبیعت را طلب کند طوری که هر فرد مستقلاً متعلق غرض مولی باشد و امر به طبیعت، منحل به اوامری متعدد به تعداد افراد گردد؛ مثلاً] بگوید: «زید را اکرام کن به همه اقسام آن». پس هر شکل اکرام، متعلق جوب شمرده می‌شود و تنها مصداق متعلق نیست. پس جوب در اینجا متعدد می‌گردد و هر حصه‌ای جوب خاص به خود را دارد، و چنان‌که در سابق دیدیم، تلاشی صورت گرفت برای ارجاع جوب تخییری به جوب

واحدی برای جامع، ولی در اینجا کسی که معتقد است وجوب تخییری، دو وجوب مشروط به یکدیگر است، برخلاف آن جهت می‌کوشد؛ یعنی تلاش می‌کند وجوب [واحد] متعلق به طبیعی را، که جامع [میان افراد و مصادیق] و به شکل صرف الوجود است [که در امثال آن ایجاد یک فرد از طبیعت کافی است]، به وجوب‌های متعدد حصه‌ها، که

الخصص، و قد يعبر عن هذه المحاولة بأن الأوامر متعلقة بالأفراد لا بالطبائع.

[فعلى هذا، التخيير دائما شرعى].

هرکدام از آنها مشروط به نیاوردن دیگر حصه‌هاست، بازگرداند. از این تلاش گاه تعبیر می‌شود به این که «اوامر متعلق به افراد است نه طبائع». [بنابراین قول هیچ‌گاه تخییر عقلی، وجود نخواهد گرفت و تخییر همواره شرعی خواهد بود].

خلاصه مطالب گذشته

۱. تخییر یا عقلی است یا شرعی:

هرگاه وجوب، به یک عنوان کلی تعلق پذیرد به نحوی که به مقتضای اطلاق بدلی آوردن یک فرد از افراد طبیعت کافی باشد، عقل در مقام تطبیق کلی طبیعی بر این فرد یا آن فرد، به تخییر حکم می‌کند. این نوع تخییر را «تخییر عقلی» می‌گویند. و هرگاه شارع در خطاب خود مستقیماً به انجام دادن یکی از دو یا چند چیز امر کند، این نوع تخییر را «تخییر شرعی» می‌خوانند.

۲. برای وجوب تخییری سه خصوصیت می‌توان ذکر کرد:

اول آنکه، امثال به آوردن یکی از اطراف تخییر صدق می‌کند.

دوم آنکه، عصیان به ترک همه اطراف تخییر است؛ ولی بیش از یک عصیان و یک عقاب ثابت نمی‌شود.

سوم آنکه، امثال به آوردن هر دو طرف تخییر نیز صدق می‌کند.

۳. در تحلیل وجوب تخییری دو نظر است:

بعضی می‌گویند: تخییر شرعی رجوع به تخییر عقلی دارد؛ یعنی وجوب، به جامع میان اطراف تخییر تعلق پذیرفته است.

بعضی دیگر می‌گویند: وجوب تخییری به دو وجوب مشروط بازگشت دارد به طوری که هر کدام مشروط به ترک دیگری است.

۴. تفسیر دومی که برای وجوب تخییری ارائه شده است مستلزم دو اشکال است:

اول آنکه، در حالت ترک هر دو طرف تخییر، معصیت و عقاب نیز متعدد می‌شود.

دوم آنکه، با آوردن هر دو طرف تخییر، امتثال صدق نمی‌کند.

۵. بنا بر تفسیر اول نمی‌توان به آوردن خصوص این طرف تخییر یا به آوردن خصوص آن طرف تخییر، قصد قربت کرد؛ زیرا امر به جامع تعلق پذیرفته است و قصد تقرب باید به جامع باشد. ولی بنا بر تفسیر دوم چنین چیزی جایز است.

۶. تخییر شرعی میان اقل و اکثر نامعقول است؛ زیرا در این صورت، ترک زاید بر مقدار اقل، که در ضمن اکثر است، بدون بدل جایز است و چنین چیزی را نمی‌توان واجب فرض کرد.

۷. در وجوب کفائی نیز بحث است که آیا به معنای یک وجوب است که به جامع تعلق دارد یا چند وجوب است به طوری که وجوب ثابت بر هر فرد مشروط به ترک سایر افراد است؟

۸. هرگاه امر به کلی طبیعی، که به نحو «صرف الوجود» لحاظ شده است، تعلق پذیرد وجوب از جامع به فرد و به حصه سرایت نمی‌کند. ولی اگر امر به کلی طبیعی، که به نحو «مطلق الوجود» لحاظ شده است، تعلق پذیرد، هر حصه‌ای متعلق وجوب است و به تعداد حصه‌ها وجوب متعدد خواهد شد.

۹. کسی که در باب تخییر شرعی معتقد است وجوب تخییری به معنای دو وجوب مشروط به هم است، در باب تخییر عقلی نیز می‌کوشد وجوبی را که تعلق به جامع گرفته است به چند وجوب مشروط به هم بازگرداند. بر این مبنا گفته می‌شود: «وامر به افراد تعلق می‌پذیرد نه طبایع».

امتناع اجتماع الأمر و النهی لا شک فی التنافی و التضاد بین الأحكام التکلیفیه الواقعیه، كما تقدم [و أضاف السید الشهدید فی الحلقة الثالثه: «و علی هذا الأساس یمتنع اجتماع الأمر و النهی؛ لتضادهما بلحاظ المبادئ، و عالم الملائک، و بلحاظ النتائج، و عالم الامثال.»] و هذا التنافی إنما یتحقق إذا كان المتعلق واحدا، فوجوب الصلاة ینافی حرمتها، و لا ینافی حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأن الصلاة و النظر أمران متغایران، و إن كانا قد یوجدان فی وقت واحد و فی موقف واحد [حيث إن النظر إلى الأجنبية لا یكون من مبطلات الصلاة]، فلا محذور فی أن یكون أحدهما

امتناع اجتماع امر و نهی

چنان‌که پیش‌تر بیان شد هیچ‌شکی نیست که میان احکام تکلیفی واقعی تنافی و تضاد است؛ زیرا حکم، مجرد اعتبار نیست بلکه ناشی از مصلحت و یا مفسده واقعی است و مبادی احکام متنافی هستند] و این تنافی، وقتی تحقق می‌یابد که متعلق واحد باشد. پس وجوب نماز با حرمت آن منافات دارد؛ ولی با حرمت نگاه به زن اجنبی منافات ندارد؛ زیرا نماز و نگاه دو چیز متغایر است، گرچه در یک زمان و در یک مورد هر دو وجود می‌یابند. پس محذوری نیست که یکی از آن دو حرام و دیگری واجب باشد

حراما و الآخر واجبا. [إذا جمع المكلف بينهما في مورد يكون مطيعا و عاصيا في آن واحد].

و هناك حالتان - يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق أو تعدده-؟

الحالة الاولى: فيما إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو صرف الوجود و الإطلاق البدلي، و الحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي، كما في «صل» و «لا تصل في الحمام» مثلا، فإن الحصة و الطبيعي باعتبار وحدتهما الذاتية [حيث إن الطبيعة توجد بوجود حصتها] قد يقال: إن المتعلق واحد، فيستحيل أن يتعلق الوجوب بالطبيعي، و الحرمة بالحصة، و باعتبار تغايرهما بالإطلاق و التقييد قد يقال بأنه لا محذور في وجوب

[و از این قبیل است روزه‌داری و غیبت کردن؛ چرا که غیبت کردن از مبطلات روزه نیست گرچه خودش حرام است. صحت نماز نیز به لحاظ نگاه به زن اجنبی لا بشرط است، هرچند این کار خودش حرام است].

در اینجا دو حالت، مورد بحث است، از آن نظر که آیا به فرض وحدت متعلق، ملحق می‌شوند یا به فرض تعدد متعلق؟

حالت اول آنجاست که وجوب به کلی طبیعی به شکل صرف الوجود و اطلاق بدلی و حرمت به حصه‌ای از حصه‌های آن کلی طبیعی تعلق پذیرد، چنان‌که مثلا در «صل» و «لا تصل في الحمام» دیده می‌شود.

پس این حصه [، یعنی نماز در حمام، که فردی از افراد کلی نماز است] و کلی طبیعی به اعتبار وحدت ذاتی‌شان [، یعنی به اعتبار آنکه هر جا حصه باشد طبیعت نیز واقعا به همان وجود موجود است]، گفته می‌شود که متعلق واحد هستند؛ [یعنی طبیعت و حصه هر دو یک چیز هستند که یک بار امر و بار دیگر نهی بدان تعلق گرفته است] و به اعتبار تغایر آن دو به اطلاق و تقييد، گفته می‌شود که محذوری نیست در این

الطبيعي و حرمة الحصة.

و التحقيق: أن وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصصه و أفراده.

فإن قلنا بأن هذا الوجوب مرده إلى وجوبات مشروطة للحصص، فالصلاة في الحمام إذن باعتبارها حصه من الطبيعي متعلق لوجوب خاص [بها] مشروط [بترك سائر الحصص]، فلو تعلق بها الحرمة أيضا لزم اجتماع الحكيم المتنافيين على متعلق واحد [و هو محال، فلا بد من القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي].

و إن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعي إلى وجوبات مشروطة، و لكن قلنا:

[على خلاف القول الحق] إن الحصه التي يختارها المكلف في مقام امتثاله يسرى إليها الوجوب، أو على الأقل تسرى إليها مبادئ الوجوب من الحب و الإرادة،

که کلی طبیعی [به اطلاقش] واجب باشد و حصه [به اعتبار تقييدش] حرام.

تحقیق آن است که وجوب کلی طبیعی، تخییر عقلی - در مقام امتثال میان حصه‌ها و افراد - را می‌طلبد.

پس اگر گفتیم این وجوب به وجوب‌های مشروط حصه‌ها بازگشت دارد [به طوری نماز در حمام به عنوان یک حصه به شرط ترک حصه‌های دیگری چون نماز در مسجد و نماز در مدرسه، می‌تواند متعلق وجوب باشد] پس در این حال نماز در حمام به اعتبار آنکه حصه‌ای از کلی طبیعی است، متعلق وجوب خاص به خود است که مشروط [به ترک دیگر حصه‌ها] است. آن‌گاه اگر حرمت نیز به این حصه تعلق پذیرد، اجتماع دو حکم متنافی بر یک متعلق لازم می‌آید [که این محال است. پس باید قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد].

و اگر ارجاع وجوب کلی طبیعی به چند وجوب مشروط به هم را منکر شدیم؛ ولی [برخلاف نظر صحیح، که در گذشته بیان شد، اگر] گفتیم حصه‌ای که مکلف در مقام امتثال برمی‌گزیند، وجوب یا لااقل مبادی وجوب، یعنی حب و اراده، بدان سرایت

و تقع على صفة المحبوبة الفعلية، فأیضا لا يمكن أن نفترض حينئذ تعلق الحرمة بالحصه [و لو فرضنا تعلق الحرمة بالحصه لزم اجتماع الحكيم المتنافيين على متعلق واحد]؛ إذ في حالة إيقاعها في الخارج [أى في حالة إتيان المكلف بالصلاة في الحمام مثلا] يلزم أن تكون [الحصه] محبوبه و مبعوضه في وقت واحد و هو مستحيل.

و أما إذا قلنا بأن الوجوب وجوب واحد متعلق بالجامع و لا يسرى [من الجامع] إلى الحصص، و أن الحصه التي تقع خارجا منه [من المكلف] لا تكون متعلقا للوجوب و لا لمبادئه، و إنما هي مصداق للواجب و للمحبوب و ليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في أن يتعلق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود، و يتعلق النهي بحصه منه [فلو أتى المكلف بالحصه المحرمه يكون

می‌کند و آن حصه بالفعل صفت محبوبیت پیدا می‌کند، پس باز هم در این حال نمی‌توان فرض کرد که حرمت به

حصه تعلق پذیرد [و به تعبیر صحیح‌تر اگر فرض کنیم حرمت نیز به حصه تعلق پذیرفته است، اجتماع دو حکم متنافی لازم می‌آید و در نهایت از اطلاق دلیل وجوب یا دلیل حرمت باید دست برداشت؛] زیرا در حالتی که حصه در خارج وقوع می‌یابد؛ یعنی مکلف نماز را در حمام می‌خواند و این فرد را اختیار می‌کند [لازم می‌آید که حصه در وقت واحد محبوب و مبعوض باشد و این محال است. [پس باز هم بر این مبنا باید قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم و کسی که امتناعی است در نهایت ناچار است برای رفع استحاله از اطلاق یکی از دو دلیل دست بردارد.]

اما اگر بگوییم این وجوب، وجوب واحد است که به جامع تعلق پذیرفته است [نه متعدد و تعلق‌گیرنده به افراد] و از جامع به حصه‌ها سرایت نمی‌کند و حصه‌ای که مکلف در خارج ایجاد می‌کند، نه وجوب بدان تعلق می‌پذیرد و نه مبادی وجوب در آن است، بلکه آن حصه مصداق واجب و مصداق محبوب است و نه خود واجب و خود محبوب، در این صورت محذوری نیست که امر به جامع به نحو صرف الوجود تعلق پذیرد و نهی به حصه‌ای از آن جامع. [بنابراین هر حصه‌ای را که مکلف اختیار کند،

مطیعا و عاصیا فی وقت واحد].

ثم إذا تجاوزنا هذا البحث و افترضنا الاستحالة [أى استحالة اجتماع الأمر و النهی]، فبالامكان أن ندخل عنصرا جدیدا، لنرى أن الاستحالة هل ترتفع بذلك أولا [و أن المتعلق هل يتعدد بذلك أم لا؟]، فنحن حتى الآن كنا نفترض أن الأمر و النهی يتعلقان بعنوان واحد- و هو الصلاة- غير أن الأمر متعلق بالطبيعي و النهی متعلق بالحصه، و الآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهی المتعلق بالحصه متعلقا بها بنفس العنوان الذى تعلق به [أى بذاک العنوان] الأمر، و هو الصلاة فى المثال، بل [النهی تعلق بالحصه] بعنوان آخر، كما فى (صل) و (لا تغضب). فإذا صلى [المكلف] فى مكان مغضوب كان ما وقع منه [أى من المكلف] باعتبارہ صلاة مصداقا للواجب، و باعتبارہ غصبا حراما، أى أن له [أى لما وقع] عنوانين،

حتى أن حصه مبعوض، یعنی نماز در حمام را، مطیع و ممتثل شمرده می‌شود و مستحق پاداش خواهد بود و درعین حال به جهت ترک نهی و آوردن فرد مبعوض، عاصی و گنهکار به حساب می‌آید و مستحق عقاب خواهد بود.

حال اگر از این بحث گذشتیم و فرض کردیم اجتماع امر و نهی [بر مبنای اول و دوم] ناممکن است پس می‌توان عنصر جدیدی را در بحث وارد کرد و دید که آیا استحاله اجتماع امر و نهی بدان سبب برطرف می‌شود یا نه. تاکنون ما فرض می‌کردیم که امر و نهی به عنوانی واحد، یعنی نماز تعلق گرفته‌اند؛ جز آنکه امر به کلی طبیعی و نهی به حصه‌ای از آن تعلق گرفته است؛ ولی اکنون حالت دوم را فرض می‌کنیم.

حالت دوم آن است که، نهی به حصه به همان عنوان- یعنی عنوان نماز در مثال ما- که به امر تعلق پذیرفته است، تعلق نپذیرد؛ بلکه نهی به عنوان دیگری تعلق پذیرد؛ چنان که در «صل» و «لا تغصب» دیده می‌شود. پس اگر مکلف در مکان غضب شده نماز گزارد، آنچه از او صادر شده به اعتبار این که نماز است مصداق واجب و به اعتبار آنکه

و الأمر متعلق بأحدهما و النهی بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة و النهی عن الغضب و [هل يكفي تغاير العنوانين في] تصادقهما على الصلاة في المغصوب أو لا [يكفي التغاير في إمكان التوفيق بين الأمر و النهی]؟.

فقد يقال بأن ذلك [أي تغاير العنوانين] يكفي [في إمكان التوفيق]؛ لأن الأحكام تتعلق بالعناوين، لا بالأشياء الخارجية مباشرة، و بحسب العناوين يكون متعلق الأمر مغايرا لمتعلق النهی، و أما الشيء الخارجي الذي يصادق عليه العنوانان فهو، و إن كان واحدا و لكن الأحكام لا تتعلق به مباشرة فلا محذور في اجتماع الأمر و النهی عليه [أي على الشيء الخارجي الواحد] بتوسط عناوين، بل هناك من يذهب إلى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد

غضب است، حرام است؛ یعنی برای کار او دو عنوان است و امر به یکی از آن دو و نهی به دیگری تعلق پذیرفته است. پس [سؤال این است که] آیا تغاير دو عنوان کافی است در این که سازش میان امر به نماز و نهی از غضب امکان یابد و هر دو [یعنی امر و نهی] بر نماز در مکان غضب شده صادق آیند یا مجرد تغاير دو عنوان، در امکان جمع میان امر و نهی کافی نیست؟

گاه گفته می‌شود که تغاير دو عنوان کافی است؛

زیرا احکام به عناوین تعلق می‌پذیرند نه به اشیای خارجی به طور مستقیم. و به حسب عناوین متعلق امر [، یعنی عنوان نماز] مغاير با متعلق نهی [، یعنی عنوان غضب] است و اما شیء خارجی [، یعنی حرکات و سکانات خارجی صادره از مکلف]، که هر دو عنوان بر آن صادق است، گرچه واحد است ولی احکام مستقیما و بدون واسطه بدان تعلق نمی‌پذیرد. [؛ بلکه به واسطه عنوان خاصی که دارد، متعلق حکم قرار می‌گیرد]. پس در اجتماع امر و نهی بر شیء خارجی واحد به توسط دو عنوان مختلف هیچ محذوری نیست. بلکه در اینجا [مبنای دیگری است که امکان اجتماع بر آن اساس روشن تر است و آن مبنای] کسی است که

الشیء الخارجي [أو فقل تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنوي] أيضا، فكما أن الغضب غير الصلاة عنوانا كذلك غيرها مصداقا، و إن كان المصداقان متشابهين و غير متميزين خارجا فيكون الجواز [أي جواز الاجتماع]- لو صح هذا [المبني]- أوضح.

و قد يقال بأن تعدد العنوان لا يكفي؛ لأن العناوين إنما تتعلق بها الأحكام باعتبارها [أي باعتبار أن العناوين] مرآة للخارج، لا بما هي مفاهيم مستقلة في الذهن، فلکی يرتفع التنافي بين الأمر و النهی لا بد أن يتعدد الخارج، و لا يمكن

أن نبرهن على تعدده [أى تعدد الخارج] عن طريق تعدد العنوان؛ لأن العناوين المتعددة قد تتنوع عن شيء واحد فى الخارج.

می گوید تعدد عنوان، کاشف از تعدد شیء خارجی نیز هست؛ [یعنی تعدد عنوان واقعا موجب تعدد معنوی می شود]. پس چنان که غضب به لحاظ عنوان، غیر از نماز است، همچنین به لحاظ مصداق غیر آن است، گرچه این دو مصداق به هم فرورفته و از دید خارجی غیر متمایزند؛ [مثلا این سجده که مکلف در زمین غضبی انجام می دهد گرچه به ظاهر یک کار است ولی در واقع دو کار است که به چشم ظاهر یکی دیده می شود؛ اولی کار نماز است و مأمور به و دومی کار غضب است و منهی عنه. درست مانند انجام نماز و نگاه به زن اجنبی که اجتماع موردی دارند]. اگر این مبنا صحیح باشد [، که اثبات صحت آن مشکل است]، جواز [اجتماع امر و نهی] واضح تر [از جواز اجتماع بر مبنای پیشین] است.

و گاه گفته می شود که تعدد عنوان کافی نیست؛

زیرا احکام از آن جهت به عناوین تعلق می گیرند که آئینه خارج هستند، نه از آن جهت که مفاهیم مستقل در ذهنند. پس برای آنکه تنافی میان امر و نهی برطرف شود باید خارج، متعدد شود و نمی توان بر تعدد خارج از طریق تعدد عنوان استدلال کرد؛ زیرا عناوین متعدد گاه از چیزی که در خارج واحد است، انتزاع می شود.

و ثمره هذا البحث واضحة؛ فإنه على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی يقع التعارض حتما بين دليل الأمر و دليل النهی؛ لأن الأخذ بإطلاق الدليلين معا معناه [أن يكون متعلق الأمر و النهی واحدا و هذا يؤدى إلى] اجتماع الأمر و النهی، و هو مستحيل بحسب الفرض، و يجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين؛ وفقا للقواعد العامة للتعارض [؛ فقد يقال بتقديم جانب الأمر، كما صنع فى بحث مقبل، و قد يقال بتقديم جانب النهی، كما صنع فى بحث الضد]؛ و خلافا لذلك إذا قلنا بالجواز، فإننا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معا بدون محذور.

[حيث إن متعلق الأمر يكون غير متعلق النهی].

ثمره این بحث روشن است؛

زیرا بنابراین سخن که اجتماع امر و نهی ممتنع است، تعارض میان دلیل امر و دلیل نهی حتما واقع می شود؛ چون اخذ به اطلاق هر دو دلیل معنایش اجتماع امر و نهی است و چنین چیزی به حسب فرض، محال است و باید این تعارض میان دو دلیل را برطبق قواعد کلی باب تعارض معالجه کرد. در مقابل اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، بدون هیچ محذوری اطلاق هر دو دلیل را می گیریم.

[قابل ذکر است استاد شهید عنوان این بحث را مطابق یکی از دو قول در مسئله قرار داده‌اند که همان قول مشهور است و امتناع اجتماع را به مثابه قاعده‌ای عقلی مطرح کرده‌اند، ولی مرحوم مظفر در اصول الفقه عنوان بحث را «اجتماع الامر و النهی» قرار داده و سپس فرموده‌اند: اصولیون در امکان یا امتناع اجتماع اختلاف دارند: اغلب اشاعره و بعضی از اصحاب ما و در رأس آنها فضل بن شاذان قائل به جواز هستند و جماعتی از متأخرین بدین قول متمایل گشته‌اند؛ ولی اکثر معتزله و اکثر اصحاب ما قائل به امتناع هستند. آن‌گاه اضافه کرده‌اند که، عنوان این بحث از عناوین فریب‌دهنده است و حقیقت بحث را به خوبی آشکار نمی‌کند؛ زیرا بحث از این نیست که اجتماع امر و نهی محال است یا ممکن؛ چرا که همه می‌دانند اجتماع امر و نهی با ملاحظه مبادی آنها محال است بلکه بحث در آن است که در موارد خاصی، مانند آنجا که مکلف در مکان غضبی

نماز می‌خواند، آیا متعلق امر همان متعلق نهی است یا نه؟ کسانی که می‌گویند اجتماع امر و نهی ممتنع است، مرادشان آن است که در اینجا متعلق واحد است و از اطلاق یکی از دو دلیل، باید دست برداشت. در نتیجه یا امر به فعلیت خود باقی می‌ماند و مکلف فقط مطیع خواهد بود، یا نهی به فعلیت خود باقی می‌ماند و مکلف فقط عاصی خواهد بود. و کسانی که می‌گویند اجتماع امر و نهی ممکن است، مرادشان آن است که در اینجا متعلق، متعدد است و اطلاق دو دلیل، سالم باقی می‌ماند؛ چون تعارضی در کار نیست. در نتیجه مکلف در آن واحد هم مطیع و هم عاصی خواهد بود.

از این رو، چنان‌که در اصول الفقه مشاهده می‌شود، بحث مذکور در باب ملازمات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه داخل می‌گردد، زیرا بحث از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل است؛ حکم شرع به وجوب نماز و حرمت غضب و حکم عقل به این که اگر مکلف در مکان غضبی نماز خواند، هر دو حکم به فعلیت خود باقی است و متعلق امر غیر از متعلق نهی است و یا حکم عقل به این که هر دو حکم به فعلیت خود باقی نیست؛ چون متعلق واحد است.

نکته دیگری که در این بحث باید بدان توجه شود آن است که گاه مکلف با اختیار خود نماز را در حمام یا در مکان مغضوب به جای می‌آورد؛ و گاه به انجام دادن نماز در حمام یا در مکان مغضوب مضطر می‌شود و حکم مسئله در صورت دوم نیز باید معین شود. اصولیون بر اساس اصطلاح خود می‌گویند گاه مکلف در مقام امتثال «مندوحه» دارد؛ یعنی امکان و توانایی آن را دارد که نماز را در جای دیگر به جای آورد، ولی با این حال به سوء اختیار خود نماز را در مکان غضبی انجام می‌دهد و گاه مندوحه ندارد.

شرح این نکته را استاد شهید در حلقه سوم و نیز مرحوم مظفر در اصول الفقه آورده است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه متعلق امر و نهی یک چیز باشد، در اصطلاح می‌گویند اجتماع امر و نهی محال و ممتنع است و هرگاه متعلق آنها متعدد باشد، می‌گویند اجتماع امر و نهی جایز است.

۲. میان اصولیون بحث است که اگر وجوب به کلی طبیعی به نحو صرف الوجود تعلق پذیرد و حرمت به حصه‌ای از آن، چنان‌که در مانند «صل» و «لا تصل فی الحمام» دیده می‌شود؛ آیا این مورد به فرض تعدد متعلق ملحق است یا به فرض وحدت متعلق؟

۳. در مورد مذکور اگر قائل شویم که تخییر عقلی به وجوب‌های مشروط به هم بازمی‌گردد، متعلق امر و نهی واحد می‌شود و در نتیجه باید قائل شویم اجتماع ممتنع و محال است و نیز اگر قائل بدان باشیم که وجوب از کلی طبیعی به حصه‌ای که مکلف اختیار کرده است، سرایت می‌کند یا لااقل مبادی وجوب به حصه مختار سرایت می‌کند، باز هم باید قائل به امتناع اجتماع شویم. ولی اگر قائل شویم که وجوب، واحد است و فقط به جامع تعلق پذیرفته است و به افراد سرایت نمی‌کند و حصه مختار مصداق واجب است نه خود واجب، در این صورت اجتماع امر و نهی ممکن خواهد بود؛ چون متعلق نهی غیر از متعلق امر است.

۴. مورد دیگری که میان اصولیون بحث و اختلاف است، آنجاست که امر به عنوانی مانند عنوان نماز و نهی به عنوان دیگری مانند عنوان غضب تعلق پذیرد، آن‌گاه اگر مکلف در مکان مغضوب نماز بخواند باید دید آیا این مورد به فرض تعدد متعلق ملحق است یا به فرض وحدت متعلق؟

۵. در مورد فوق اگر قائل شویم که احکام به عناوین تعلق می‌پذیرد و یا تعدد عنوان، موجب تعدد معنون است، اجتماع امر و نهی جایز خواهد بود؛ ولی اگر قائل شویم که احکام به

عناوین از آن نظر تعلق می‌پذیرد که آینه خارج هستند و تعدد عنوان، کاشف از تعدد معنون نیست، در این صورت باید به امتناع اجتماع امر و نهی معتقد شویم.

۶. بنا بر آنکه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم، اطلاق دو دلیل متعارض خواهد بود و باید مطابق قواعد باب تعارض چاره‌ای اندیشید. ولی بنا بر آنکه اجتماع امر و نهی جایز باشد به اطلاق هر دو دلیل اخذ می‌شود.

الوجوب الغیری لمقدمات الواجب لا شک فی أن المكلف مسئول عقلا عن توفير المقدمات العقلية و الشرعية للواجب؛ إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك [أی بدون ایتیان المقدمات]، و لكن وقع

وجوب غیری مقدمات واجب

[یکی دیگر از تقسیمات واجب آن است که می‌گویند: واجب یا نفسی و یا غیری است.]

[استاد شهید سابقا در بحث اطلاق، طلب نفسی را به «طلب الشیء لنفسه» و طلب غیری را به «طلب الشیء لأجل غیره» تعریف کردند. آن‌گاه ایشان در حلقه سوم و نیز مرحوم مظفر در اصول الفقه در تعریف واجب نفسی گفته‌اند:

«ما وجب لنفسه لا لواجب آخر» و در تعریف واجب غیری گفته‌اند: «ما وجب لواجب آخر». در بحث کنونی که «مقدمه الواجب واجبه أم لا»، وجوب غیری مقدمه مدار گفتگوست.

هیچ شکی نیست که مکلف به حکم عقل در برابر ایجاد مقدمات عقلی و شرعی واجب مسئول است

[؛ اما در برابر مقدمات وجوب، مانند بلوغ و عقل مسئول نیست؛] زیرا امثال برای مکلف بدون اتیان مقدمات عقلی و شرعی واجب ممکن نیست [مقدمه شرعی، یعنی چیزی که شارع آن را قید برای واجب قرار داده است؛ مانند وضو نسبت به نماز و مقدمه عقلی آن چیزی است که ذات واجب، تکوینا بر آن توقف

البحث فی أن هذه المقدمات هل تتصف بالوجوب الشرعی تبعاً لوجوب ذیها [أی ذی المقدمات]؟ بمعنی أنه هل يترشح عليها [أی علی المقدمات] فی نفس المولی إرادة من إرادته [أی من إرادة المولی] للواجب الأصيل؟

و [هل يترشح علی المقدمه؟] وجوب من إيجابه [أی من إيجاب المولی] لذلك الواجب؟.

فهنالك من ذهب إلى أن إرادة شيء و إيجابه يستلزمان إرادة مقدماته و إيجابها، و تسمى الإرادة المترشحة بالإرادة الغیریه، و الوجوب المترشح بالوجوب الغیری فی مقابل الإرادة النفسیه و الوجوب النفسی، و هناك من أنكر ذلك [الاستلزام].

دارد؛ مانند طی طریق و قطع مسافت نسبت به حج. وقتی نماز یا حج واجب شود، مکلف باید این گونه مقدمات را تحصیل کند]. ولی بحث اینجاست که آیا این مقدمات به تبع وجوب ذی مقدمه به وجوب شرعی متصف می‌شوند [یا چنین نیست و حکم عقل به لزوم اتیان مقدمات کافی است؟] یعنی از این که مولی آنچه را در اصل واجب است [یعنی ذی مقدمه را] اراده کرده است آیا اراده‌ای [دیگر که فرعی و تبعی است] در نفس مولی نسبت به مقدمه ترشح پیدا می‌کند و آیا از واجب قرار دادن آن واجب از سوی مولی، وجوبی به مقدمه ترشح می‌کند [یا چنین نیست و اراده و وجوب فقط برای ذی مقدمه است و حکم و مبادی آن به طور تبعی متوجه مقدمه نمی‌شود و تنها عقل است که می‌گوید برای وجود یافتن متعلق باید مقدمه آن را نیز ایجاد کنی؟].

پس گروهی بدین سو رفته‌اند که اراده چیزی و ایجاب چیزی مستلزم اراده و ایجاب مقدمات آن چیز است. اراده‌ای که از ذی مقدمه به مقدمه ترشح می‌کند [و به تبع آن به این سرایت می‌کند] «اراده غیری» و آن وجوب مترشح، «وجوب غیری» نامیده می‌شود که در مقابل اراده نفسی و وجوب نفسی است و گروهی دیگر در مقابل، منکر استلزام گشته‌اند.

و قد يقال بالتفصيل بين الإرادة و الإيجاب، فبالنسبة إلى الإرادة و ما تعبر عنه من حب يقال بالملازمة و الترشح، فحب الشيء يكون علته لحدب مقدمته، و بالنسبة إلى الإيجاب و الجعل يقال بعدم الملازمة [فإيجاب الشيء لا يستلزم إيجاب مقدمته].

و القائلون بالملازمة يتفقون على أن الوجوب الغيرى [له خصائص منها: أن الوجوب الغيرى] معلول للوجوب النفسى، و على هذا الأساس، لا يمكن أن يسبقه فى الحدوث [أى لا يمكن أن يكون حدوث الوجوب الغيرى سابقا على حدوث الوجوب النفسى]، كما [أن للوجوب الغيرى خصوصية ثانية، و هى أنه] لا يمكن أن يتعلق [الوجوب الغيرى] بقيود الوجوب [، أو قل: لا يمكن أن تتصف مقدمه الوجوب بالوجوب الغيرى]؛ لأن الوجوب النفسى لا يوجد إلا بعد افتراض وجودها [أى وجود قيود الوجوب]، و الوجوب الغيرى لا يوجد إلا بعد افتراض

و گاه سخن از تفصيل میان اراده و ايجاب است. پس نسبت به اراده و آنچه از آن تعبیر به «حب» می شود، سخن از ملازمه و ترشح است. پس [بر این اساس] حب هر چیز، علت برای حب مقدمه آن چیز است و نسبت به ايجاب و جعل سخن از عدم ملازمه است.

قائلین به ملازمه، جملگی برآند که وجوب غیرى معلول وجوب نفسى است

و بر این اساس، حدوث وجوب غیرى نمى تواند جلوتر از حدوث وجوب نفسى باشد. [این خصوصیت اول وجوب غیرى است و به خصوصیت دوم هم اکنون اشاره مى کند.] چنان که وجوب غیرى نمى تواند به قیود وجوب تعلق پذیرد [، مثلا استطاعت نسبت به حج، مقدمه وجوب است و سابقا گفتیم که مکلف در برابر مقدمات وجوب، مسئولیت ندارد. این گونه مقدمات به وجوب غیرى متصف نمى شوند؛] زیرا وجوب نفسى [، مانند وجوب حج] جز بعد از فرض وجود قیودش [، مانند استطاعت و بلوغ و عقل] پیدا نمى شود و [از طرف دیگر،] وجوب غیرى جز بعد از

الوجوب النفسى، و هذا، یعنی أن الوجوب الغيرى مسبق دائما بوجود قيود الوجوب، فكيف يعقل أن يتعلق بها [أى يتعلق الوجوب الغيرى بقيود الوجوب] و إنما يتعلق بقيود الواجب و مقدماته العقلية و الشرعية؟.

كما أنهم [أى أن القائلين بالملازمة] يتفقون على أن الوجوب الغيرى [له خصوصية ثالثة، و هى أنه] ليس له حساب مستقل فى عالم الإدانة و استحقاق العقاب؛ لوضوح أنه لا يتعدد استحقاق العقاب بتعدد ما للواجب النفسى المتروك من مقدمات، كما أن الوجوب الغيرى [له خصوصية رابعة، و هى أنه] لا يمكن أن يكون مقصودا للمكلف فى مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون التحرك عنه [أى عن الوجوب الغيرى] دائما فى إطار التحرك عن الوجوب النفسى، فمن لا يتحرك عن الأمر بذى المقدمه لا يمكنه أن يتحرك من قبل

فرض وجوب نفسى پیدا نمى شود. و این به معنای آن است که وجوب غیرى همواره مسبق به وجود قیود وجوب

است [؛ یعنی هر جا سخن از وجوب غیری است پیش از آن قیود وجوب تحقق یافته است] پس چگونه معقول است که وجوب غیری به قیود وجوب تعلق پذیرد. و همانا وجوب غیری به قیود واجب و مقدمات عقلی و شرعی آن تعلق می‌پذیرد.

[اکنون به خصوصیت سوم وجوب غیری اشاره می‌کند.] چنان‌که فائیلین به ملازمه متفقد که برای وجوب غیری حساب مستقلی در عالم مجازات و استحقاق عقاب نیست؛ زیرا روشن است که به تعداد مقدمات واجب نفسی متروک، استحقاق عقاب، متعدد نمی‌شود [؛ مثلاً اگر شخص مستطیع حج به جای نیابرد علاوه بر عقاب ترک واجب، عقاب دیگری برای ره نسپردن و عقاب دیگری برای طهارت نگرفتن ندارد.] چنان‌که [خصوصیت چهارمی برای وجوب غیری می‌توان ذکر کرد بدین گونه که] وجوب غیری نمی‌تواند در مقام امتثال به صورت مستقل، مقصود مکلف باشد. بلکه تحرک مکلف از سوی وجوب غیری همواره در محدوده تحرک‌پذیری از وجوب نفسی

الوجوب الغیری [، كما أن من يترك الصلاة يترك الوضوء أيضاً]؛ لأن الانقياد إلى المولى إنما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية، و لما كانت إرادة المولى للمقدمة تبعية [و غيرية] فكذلك لا بد أن يكون حال المكلف [أي لا بد أن تكون إرادة المكلف للمقدمة تبعية أيضاً].

و اختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أن الوجوب الغيري هل يتعلق بالحصه الموصلة من المقدمة إلى ذبيها أو بالجامع المنطبق على الموصل و غيره؟.

است. پس کسی که از امر به ذی المقدمه تحرک نمی‌پذیرد [و نمی‌خواهد دستور مولی را در ادای واجب فرمان برد] ممکن نیست که از ناحیه وجوب غیری تحرک پذیرد [و بخواهد وجوب غیری مقدمه آن واجب را اطاعت و امتثال کند؛ مثلاً کسی که نمی‌خواهد نماز بگزارد، انگیزه‌ای برای وضو گرفتن نیز ندارد؛ مگر آنکه وضو را مستقلاً و صرف‌نظر از مقدمه بودن آن لحاظ کند؛] زیرا منقاد و مطیع مولی بودن به آن است که مکلف اراده تکوینی خود را منطبق بر اراده تشریحی مولی کند [؛ یعنی هرچه را مولی در مقام تشریح از مکلف خواسته که انجام دهد مکلف نیز اراده انجام دادن همان را داشته باشد] و چون اراده مولی نسبت به مقدمه، تبعی [و غیری] است پس حال مکلف نیز به همین‌گونه باید باشد [؛ یعنی مکلف باید اراده انجام مقدمه را به تبع اراده انجام ذی المقدمه داشته باشد].

[بعد از آنکه خصایص وجوب غیری دانسته شد] فائیلین به ملازمه در این اختلاف کرده‌اند که وجوب غیری آیا به آن حصه‌ای از مقدمه که موصِل [و رساننده] به ذی المقدمه است، تعلق می‌پذیرد یا آنکه به جامع که بر مصداق موصِل و غیر موصِل منطبق است، تعلق می‌پذیرد؟ [بنا بر قول اول مثلاً اگر مکلف به جهت ادای نماز وضو گرفت و در نهایت نیز با آن نماز خواند این وضو به وجوب غیری متصف می‌شود و بنا بر قول دوم، اگر به خاطر نماز وضو گرفت، چه آنکه در نهایت با آن وضو نماز بخواند یا نخواند، در هر صورت آن وضو متعلق وجوب غیری است.] پس اگر مکلف مقدمه را

فلو أتى المكلف بالمقدمة و لم يأت بديها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيرى على الوجه الثانى دونه [أى لم يأت بمصداق الواجب الغيرى] على الوجه الأول.

[حيث إن المقدمة غير موصلة، و الوجوب يتعلق بالحصة الموصلة فقط على الوجه الأول].

و لا برهان على أصل الملازمة إثباتا أو نفيًا فى عالم الإرادة [أى لا يمكن الاستدلال لإثبات أو نفي أن المولى إذا اراد شيئًا أراد مقدمته]، و إنما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها [أى بوجود الملازمة بين إرادة شىء و إرادة مقدمته]، و أما فى عالم الجعل و الإيجاب فالملازمة لا معنى لها؛ لأن الجعل فعل اختيارى للفاعل، و لا يمكن أن يترشح من شىء آخر [أى من ذى المقدمة] ترشحا ضروريا [و قهريا بحيث ينافى اختيارية الجعل]، كما هو [أى الترشح الضرورى] معنى الملازمة.

و أما ثمرة هذا البحث: فقد يبدو على ضوء ما تقدم أنه لا ثمرة له ما دام

أورد ولى ذى المقدمه را نياورد، بنا بر وجه دوم، مصداق واجب غيرى را آورده است، ولى بنا بر وجه اول چنين نيست.

[اکنون استاد شهيد نظر خود را راجع به اين كه «مقدمه الواجب واجبه أم لا» بيان مى كند. ايشان مى فرمايد: در عالم اراده بر اصل اين ملازمه اثباتا و نفيًا برهانی نيست و تنها مرجع، وجدان است كه شاهد بر وجود ملازمه است؛ يعنى به حكم وجدان هرگاه مولى اراده انجام دادن ذى المقدمه را از سوى مكلف داشته باشد حتما اراده انجام دادن مقدمه از سوى او را نيز دارد] و اما در عالم جعل و ايجاب، ملازمه معنا ندارد؛ زيرا جعل براى فاعل كارى اختيارى است و ممكن نيست، آن گونه كه معنای ملازمه است، به طور ضرورى [و قهرى و بدون اختيار] از چيز ديگرى [، يعنى از ذى المقدمه به مقدمه سرايت و] ترشح پيدا كند.

اما ثمرة اين بحث:

در پرتو مطالب گذشته به نظر مى رسد تا زمانى كه وجوب

الوجوب الغيرى غير صالح للإدانة [حيث يخالف] و [غير صالح ل] المحركية [المستقلة]، و إنما هو تابع محض، و لا إدانة و لا محركية إلا للوجوب النفسى، و الوجوب النفسى يكفى وحده لجعل المكلف مسئولًا عقلا عن توفير المقدمات؛ لأن امتثاله [أى امتثال الوجوب النفسى] لا يتم بدون ذلك [أى بدون توفير المقدمات]، فأى فرق بين افتراض وجود الوجوب الغيرى و افتراض عدمه؟

و لكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات، و مثال ذلك: أنه إذا وجب إنقاذ الغريق و توقف على مقدمه محرمة أقل أهمية- و هي إتلاف زرع الغير [و بعبارة أخرى: لو كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك حرمة المقدمة]- فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمة المحرمة؛ تمهيدا لإنقاذ الغريق، فإذا افترضنا أن المكلف ارتكب

غيري صلاحيت برای مجازات شدن [در مقابل ترك آن] و محرکیت [مستقل برای انجام دادن متعلق آن] را ندارد، این بحث ثمره‌ای ندارد؛ زیرا وجوب غیري تابع محض است و هیچ مجازات و محرکیتی جز برای وجوب نفسی نیست. و وجوب نفسی به تنهایی کافی است که مکلف به حکم عقل در برابر فراهم آوردن مقدمات مسئول باشد؛ زیرا امتثال وجوب نفسی بدون فراهم آوردن مقدمات تمام نمی‌گردد. پس چه فرقی است میان آنکه فرض شود مقدمات وجوب غیري دارند و یا فرض شود که وجوب غیري ندارند. [در هر صورت مکلف به حکم عقل ملزم به آوردن مقدمات است و در صورت ترك از ناحیه وجوب غیري عقابی ندارد پس جعل وجوب غیري لغو خواهد بود.]

ولی چه بسا بتوان برخی ثمرات را در نظر گرفت و مثال آن چنین است که اگر نجات جان غریقی واجب گردد و این کار متوقف بر مقدمه حرامی، یعنی تلف کردن زراعت دیگری باشد که اهمیت آن کمتر [از اهمیت واجب] باشد. پس برای مکلف ارتکاب مقدمه حرام برای نجات جان غریق جایز است. حال اگر فرض کنیم مکلف مقدمه حرام را مرتکب شد، ولی غریق را نجات نداد، پس بنا بر قول به ملازمه و بنا بر آنکه وجوب

المقدمة المحرمة و لم ينقذ الغريق فعلى القول بالملازمة و بأن الوجوب الغيري يتعلق بالجامع بين الحصه الموصلة و غيرها تقع المقدمة التي ارتكبتها المكلف مصداقا للواجب [حيث إن ملاك الوجوب أقوى]، و لا تكون محرمة في تلك الحالة؛ لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة على شيء واحد [هذا بناء على القول بالامتناع، أما على القول بجواز الاجتماع يبقى الوجوب و الحرمة فعليين]، و على القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيري بالحصه الموصلة لا تقع المقدمة المذكورة مصداقا للواجب، و لا موجب حينئذ لسقوط حرمتها، بل تكون محرمة بالفعل، و إنما تسقط الحرمة عن الحصه الموصلة من المقدمة خاصة [و يكون المكلف مطيعا للأمر بإنقاذ الغريق، و عاصيا للنهي عن إتلاف زرع الغير].

غیري به جامع میان حصه موصل و غیر آن تعلق می‌پذیرد، مقدمه‌ای که مکلف مرتکب آن شده است، مصداق واجب می‌شود و در این حال دیگر حرام نخواهد بود؛ زیرا اجتماع وجوب و حرمت در یک چیز محال است [ناچار به حکم قواعد باب تعارض، هر کدام که ملاکش ضعیف‌تر باشد از فعلیت ساقط می‌شود. بنابراین ورود به ملک غیر و اتلاف زراعت دیگری حرام است، مگر آنجا که مقدمه واجب اهم قرار گیرد و خود متصف به وجوب غیري شود، اعم از آنکه انجام دادن مقدمه به انجام دادن ذی مقدمه بینجامد یا نینجامد] و بنا بر قول به انکار ملازمه و بنابراین قول که وجوب غیري به حصه موصل اختصاص داشته باشد، مقدمه مذکور مصداق واجب نخواهد بود و در این حال دیگر

وجهی برای سقوط حرمت مقدمه نیست بلکه بالفعل حرام خواهد بود. و همانا حرمت از خصوص آن حصه از مقدمه، که موصل است، ساقط می‌شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. فراهم آوردن مقدمات عقلی و شرعی هر واجبی، به حکم عقل لازم است، ولی آیا به حکم شرع نیز واجب است؟ برخی گفته‌اند: وجوب ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمه است و اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه است. این وجوب و این اراده که از راه ملازمه ثابت می‌شود، وجوب غیری و اراده غیری و به تعبیر دیگر، «وجوب ترشیحی» و «اراده ترشیحی» نام گرفته است.

۲. در مقابل قائلین به استلزام، جماعتی منکر استلزام و جماعتی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند: اراده و حب ذی المقدمه مستلزم اراده و حب مقدمه است؛ ولی در ناحیه جعل و ایجاب استلزامی نیست.

۳. برای وجوب غیری نزد قائلین به ملازمه چهار خصوصیت است: ا. وجوب غیری در حدود بر وجوب نفسی پیشی نمی‌گیرد. ب. وجوب غیری به قیود وجوب تعلق نمی‌پذیرد. ج. برای وجوب غیری عقاب مستقلی نیست. د. وجوب غیری محرکیت مستقل ندارد.

۴. میان قائلان به ملازمه اختلاف است که آیا خصوص مقدمه موصل، متصف به وجوب غیری می‌شود یا مطلق مقدمه، اعم از موصل و غیر موصل؟

۵. به نظر ما اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه است، ولی این ملازمه به حکم وجدان است نه به وجود برهان. اما وجوب ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمه نیست؛ زیرا جعل و ایجاب کاری است که مولی به اختیار انجام می‌دهد و نمی‌تواند به حکم ملازمه، آن را به طور قهری و ضروری ثابت کرد.

۶. ثمره این بحث را می‌توان در آنجا در نظر گرفت که مکلف برای انجام دادن واجب مرتکب مقدمه حرامی شود که ملاکش ضعیف‌تر از ملاک واجب است. پس بنا بر قبول ملازمه و اتصاف مطلق مقدمه - اعم از موصل و غیر موصل - به وجوب غیری، ارتکاب آن مقدمه، فقط واجب خواهد بود و نه حرام؛ زیرا اجتماع امر و نهی محال است و بنا بر انکار اصل ملازمه یا انکار ملازمه نسبت به خصوص مقدمه غیر موصل، ارتکاب آن مقدمه، فقط حرام خواهد بود و نه واجب.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده [المراد من الاقتضاء عند الأصوليين مطلق الدلالة الأعم من الدلالة اللفظية و الدلالة العقلية، و على الثاني يدخل البحث في باب الملازمات العقلية]

قد يقال بأن إيجاب شيء يستلزم حرمة الضد. و الضد على قسمين:

أحدهما: الضد العام، و هو بمعنى النقيض. [فالصلاة مثلا ضدها العام ترك الصلاة]

و الآخر: الضد الخاص، و هو الفعل الوجودى الذى لا يجتمع مع الفعل الواجب [، فالصلاة مثلا ضدها الخاص الأكل و الشرب].

اقتضای وجوب هر چیز برای نهی از ضد آن

[ضد بر دو قسم است]

برخی گفته‌اند: واجب کردن چیزی مستلزم حرمت ضد آن است و ضد بر دو قسم است:

۱. ضد عام، که به معنای نقیض است [و چون وجوب به فعل وجودی تعلق می‌پذیرد پس ضد عام هر واجبی، ترک آن واجب است؛ مثلا ضد عام نماز، عبارت است از: ترک نماز و اگر نماز واجب باشد ترک آن حرام است].

۲. ضد خاص است و آن عبارت است از: فعل وجودی که با فعل واجب جمع

و المعروف بین الأصولیین أن إيجاب شیء یقتضی حرمة ضده العام.

و لكنهم اختلفوا فی جوهر هذا الاقتضاء، فزعم البعض أن الأمر بالشیء عین النهی عن ضده العام، و ذهب بعض آخر إلى أنه یتضمنه [أى أن الأمر بالشیء یتضمن النهی عن ضده العام] بدعوى أن الأمر بالشیء مرکب من طلب ذلك

نمی‌شود [؛ یعنی در مقام امثال برای مکلف ممکن و مقدور نیست که این دو فعل وجودی را در یک زمان باهم بیاورد؛ مثلا پاک کردن عین نجاست از مسجد و شستشوی محل نجاست کاری است که مکلف نمی‌تواند هم‌زمان با اقامه نماز انجام دهد، بلکه انجام دادن یکی مزاحم انجام دادن دیگری است پس اگر مکلف در آخر وقت وارد مسجد شد و دقایقی بیش برای ادای نماز وقت نباشد و در همان زمان مسجد را به نجاست آلوده دید، با فرض آنکه تأخیر در تطهیر مسجد، حتی به اندازه خواندن چند رکعت نماز، جایز نباشد، مکلف را گریزی از آن نیست که از این دو تکلیف متزاحم، تکلیف مهم را برگزیند حال اگر تکلیف مهم، یعنی ازاله نجاست از مسجد را رها کرد و به تکلیف مهم، یعنی ادای نماز مشغول شد اگر بگوییم وجوب ازاله، مقتضی حرمت نماز است، این نماز متعلق نهی واقع می‌شود و در بحث آینده خواهیم گفت که نهی از عبادت و حرمت آن موجب فساد و بطلان است].

معروف میان اصولیون آن است که ایجاب چیزی مقتضی حرمت ضد عام آن است.

ولی اصولیون در جوهره این اقتضا، اختلاف پیدا کرده‌اند: برخی بر این باورند که امر به هر چیز، عین نهی از ضد عام آن است؛ چرا که به ادعای اینان، امر به هر چیز مرکب از طلب آن چیز و منع از ترک آن است [؛ ولی صحیح آن

است که وجوب امر بسیط است نه مرکب؛ چون وجوب طلب شدید است و شدت طلب از جنس طلب است. پس وجوب، طلب محض و مطلق است ولی استحباب، طلب ناقص و محدود است و سابقا گفتیم می‌توان وجوب را از حالت اطلاق طلب استفاده کرد. و برخی دیگر قائل به استلزام شده‌اند [؛ یعنی حرمت ضد عام نه عین وجوب و نه جزء

الشیء و المنع عن ترکہ، و قال آخرون بالاستلزام.

و أما بالنسبة إلى الضد الخاص: فقد وقع الخلاف فيه، و ذهب جماعة إلى أن إيجاب شیء يقتضی تحریم ضده الخاص، فالصلاة و إزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلف عاجزا عن الجمع بينهما [و ذلك حينما يكون وقت الصلاة مضيقا و لم یقم أحد بإزالة النجاسة عن المسجد، و قلنا بعدم جواز تأخیرها و لو لدقائق] فهما ضدان، و إيجاب أحدهما یقتضی تحریم الآخر.

و قد استدل البعض على ذلك بأن ترک أحد الضدين [أى ترک الصلاة مثلا] مقدمة لوقوع الضد الآخر [أى لوقوع الإزالة مثلا]، فيكون واجبا بالوجوب الغیری، و إذا وجب أحد النقيضين [أى ترک الصلاة مثلا] حرم نقيضه [أى نقيض ترک الصلاة الذى هو فعل الصلاة]، و بهذا یثبت حرمة الضد الخاص [أى و بهذا یثبت أن

وجوب، بلکه خارج از آن، ولی لازم آن است].

اما نسبت به ضد خاص میان اصولیون [در اصل این اقتضا و دلالت] اختلافی پدید آمده است:

جماعتی بدین سو رفته‌اند که ایجاب چیزی مقتضی تحریم ضد خاص آن است. پس نماز و ازاله نجاست از مسجد، در صورتی که مکلف نتواند آنها را جمع کند [؛ یعنی وقت نماز توسعه نداشته باشد و ازاله نجاست، مستلزم فعل کثیر، که از مبطلات نماز است باشد، و نیز فرض کنیم فوریت ازاله، به حدی است که تأخیر آن به اندازه چند رکعت نماز نیز روا نباشد، در این صورت این دو]، ضد یکدیگرند و ایجاب یکی مقتضی تحریم دیگری خواهد بود.

بعضی بر این امر چنین استدلال کرده‌اند که ترک یکی از دو ضد [، یعنی ترک نماز] مقدمه وقوع ضد دیگر [، مثلا ازاله نجاست از مسجد] است. پس آن ترک [، یعنی ترک نماز] واجب به وجوب غیری است. و هرگاه یکی از دو نقيض واجب شود، نقيض دیگر [، یعنی ضد عام آن] حرام خواهد بود. [پس نقيض ترک نماز حرام خواهد بود و نقيض آن، چیزی جز فعل نماز نیست. پس امر به ازاله مقتضی نهی از ضد خاص آن

وجوب فعل الإزالة يؤدي إلى حرمة فعل الصلاة، و هو الضد الخاص].

و لكن الصحيح أنه لا مقدمة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر؛ فإن المقدمة هي العلة أو جزء العلة، و نحن نلاحظ أن المكلف فى مثال الصلاة و الإزالة يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقيق ما يختاره و نفي ما لا يختاره، فوجود أحد

الفاعلین و عدم الآخر - کلاهما - مرتبطان باختیار مکلف، لا أن أحدهما معلول للآخر، و لو کان ترک الصلاة علة أو جزء العلة للإزالة و ترک الإزالة علة أو جزء العلة للصلاة لکان فعل الصلاة نقيضا لعلّة الإزالة، و نقيض

(، یعنی نماز) است. و اثبات این امر، چنانکه ملاحظه شد، متوقف بر آن بود که در مرتبه سابق پذیرفته باشیم که امر به چیزی مقتضی نهی از ضد عام آن است].

ولی صحیح آن است که ترک یکی از دو کار برای انجام کار دیگر مقدمیت ندارد؛ زیرا مقدمه آن است که علت یا جزء العلة باشد و ما می بینیم که در مثال نماز و ازاله، اختیار مکلف آن علتی است که مختار مکلف را تحقق می بخشد و آنچه را مختار او نیست نفی می کند.

[از این رو گاه مکلف نماز را ترک می کند و به ازاله نیز مشغول نمی شود و به تعبیر صاحب معالم «داعی» بر فعل ازاله ندارد. پس باید گفت وجود داعی و اختیار و اراده در نفس مکلف سبب وقوع هر فعل و ترک ضد خاص آن است، نه آنکه مجرد ترک ضد خاص، علت یا جزء العله برای وقوع فعل باشد].

پس وجود گرفتن یکی از دو کار [، یعنی نماز یا ازاله] و عدم دیگری، هر دو به اختیار مکلف مربوط است نه این که یکی معلول دیگری باشد [؛ یعنی نه این که ازاله نجاست از مسجد معلول ترک نماز باشد بلکه این فعل و آن ترک، هر دو معلول اختیار و اراده مکلف است] و اگر ترک نماز، علت یا جزء العله برای ازاله و ترک ازاله، علت یا جزء العله برای نماز باشد در این صورت فعل نماز نقيض علت ازاله خواهد بود [؛ یعنی فعل نماز نقيض ترک نماز است که علت ازاله فرض شده است] و نقيض علت، علت

العلّة علة لنقيض المعلول، فينتج أن فعل الصلاة علة لترك الإزالة. و هذا يؤدي إلى الدور؛ إذ يكون كل من الضدين معلولا لترك الآخر، و علة للترك نفسه.

فإن قيل: إن عدم المانع من أجزاء العلة، و لا شك في أن أحد الضدين مانع عن وجود ضده، فعدمه [أي عدم وجود الضد من قبيل] عدم المانع، فيكون [عدم وجود الضد، أو فقل: ترك الضد الخاص] من أجزاء العلة، و بذلك تثبت مقدميته [أي مقدمية ترك الضد الخاص]. كان الجواب أن المانع على قسمين:

نقيض معلول است [؛ مثلا اگر وجود شمس علت برای وجود نهار باشد، نقيض علت (عدم شمس) علت برای نقيض معلول (عدم نهار) است حال اگر بگوییم «ترک نماز» علت «ازاله» است باید «نقيض ترک نماز، یعنی فعل نماز» علت برای «نقيض ازاله، یعنی ترک ازاله» باشد؛ چون نقيض علت، علت برای نقيض معلول است]. پس نتیجه می شود که فعل نماز علت ترک ازاله است و این نتیجه به دور می انجامد؛ زیرا هریک از دو ضد، معلول ترک دیگر و علت برای خود همان ترک است. [توضیح آنکه ما دو قضیه را در اول فرض گرفتیم: یکی آنکه، ترک نماز علت ازاله است و

دوم آنکه، ترک ازاله علت نماز است و با استفاده از قاعده «نقیض العلة علة لنقیض المعلول»، دو قضیه دیگر نیز درست می‌شود: یکی آنکه، نماز علت ترک ازاله است و دیگر آنکه، ازاله علت ترک نماز است. حال اگر قضیه اول را با قضیه چهارم و قضیه دوم را با قضیه سوم بسنجیم این دور واضح می‌شود.

اگر بگویید: عدم مانع از اجزای علت به شمار می‌آید و هیچ شکی نیست که هریک از دو ضد، مانع از وجود ضد دیگر است. پس عدم ضد دیگر [، یعنی مثلا ترک نماز نسبت به فعل ازاله] از قبیل عدم مانع است پس از اجزای علت خواهد بود و از این طریق مقدمیت عدم ضد [، یعنی مثلا مقدمیت ترک صلات برای فعل ازاله و بالعکس] ثابت می‌شود.

جواب این سخن آن است که مانع بر دو قسم است:

أحدهما: مانع یجتمع مع مقتضى الممنوع [أى مانع یمكن تقارنه مع وجود المقتضى]، كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة، و التى تجتمع مع وجود النار و إصابتها للورقة بالفعل.

و الآخر: مانع لا یمكن أن یجتمع مع مقتضى الممنوع، كالإزالة المضادة للصلاة التى لا تجتمع مع مقتضى للصلاة، و هو إرادتها؛ إذ من الواضح أنه كلما أراد الصلاة لم توجد الإزالة، و ما [أى و المانع الذى] یعتبر عدمه من أجزاء العلة هو القسم الأول دون الثانى، و الضد مانع من [قبیل ما ذکر فی] القسم الثانى دون [ما ذکر فی القسم] الأول.

۱. مانعی که [از نظر زمانی] با مقتضی ممنوع جمع می‌شود؛ مانند رطوبت که مانع سوختن ورقه است؛ ولی این مانع با وجود آتش و رسیدن آتش به ورقه جمع می‌شود.

[توضیح آنکه هر ورقه به هنگام رسیدن آتش مقتضی سوختن را دارد ولی این اقتضا وقتی به فعلیت می‌رسد که مانع، یعنی رطوبت مفقود باشد. در اینجا اگر مقتضی و مانع را ملاحظه کنید می‌بینید اجتماع آنها ممکن است؛ یعنی شما اگر ورقه‌ای مرطوب داشته باشید، این ورقه هم مقتضی سوختن و هم مانع سوختن، هر دو، را در یک زمان دارد. در این گونه موارد عدم وجود مانع برای تأثیر مقتضی مقدمیت دارد و از اجزای علت به شمار می‌آید.]

۲. مانعی که با مقتضی ممنوع امکان جمع [در یک زمان را] ندارد؛ مانند ازاله، که ضد نماز است و با مقتضی نماز که اراده نماز باشد، جمع نمی‌شود؛ زیرا واضح است که هرگاه مکلف اراده ادای نماز را داشته باشد دیگر ازاله وجود نمی‌گیرد [؛ چون در مقام امتثال این دو کار متزاحم هستند و مکلف هر دو را باهم نمی‌تواند انجام دهد] و آن مانعی که عدمش از اجزای علت است مانع قسم اول می‌باشد نه مانع قسم دوم. و [در بحث ما] ضد [خاص] مانعی از قبیل قسم دوم است نه از قبیل قسم اول. [پس ترک ضد خاص مقدمه فعل ضد دیگر نیست. البته قبول داریم که هر ضدی مانع ضد دیگر

و ثمره هذا البحث [أى البحث عن الاقتضاء أو عدم الاقتضاء فى الضد الخاص] أنه إذا وجبت الإزالة فى المثال المذكور- فإن قلنا بأن وجوب شىء يقتضى حرمة ضده- حرمت الصلاة، و مع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقا للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب و الحرمة، فلو ترك المكلف الإزالة و اختار الصلاة لوقعت باطله، و إن قلنا بأن وجوب شىء لا يقتضى حرمة ضده فلا محذور فى أن يتعلق الأمر بالصلاة، و لكن على وجه الترتب و مشروطا بترك الإزالة؛ لما تقدم من أن الأمرين بالضدين على وجه الترتب معقول، فإذا ترك المكلف

است و ترك آن ضد از قبیل ترک مانع است ولی این گونه مانع، که محل بحث ماست، اساسا نمی تواند همراه مقتضی موجود باشد. پس عدم آن، علت برای وجود گرفتن ضد دیگر نیست و آنچه علت است اراده مکلف است؛ یعنی اراده این کار و اراده ترک آن کار دیگر، که مزاحم است.]

ثمره این بحث

[ثمره‌ای که در اینجا ذکر می‌شود مربوط به ضد خاص است و بحث از ضد عام در واقع برای تفکیک آن از ضد خاص و استدلال برای ضد خاص است.]: در مثال مذکور در صورتی که ازاله [به عنوان آنکه ملاکش قوی تر است] واجب گردد، پس اگر قائل باشیم که وجوب چیزی مقتضی حرمت ضد آن است، نماز حرمت پیدا خواهد کرد و با حرمت یافتن نماز دیگر معقول نیست که مصداق واجب باشد [؛ یعنی این فرد از نماز، که مزاحم واجب اهم است، از وجوب ساقط می‌شود]؛ زیرا اجتماع وجوب و حرمت [در یک چیز، مانند این نماز معین] محال است. در نتیجه اگر مکلف ازاله را ترک کند و گزاردن نماز را برگزیند، نماز او باطل خواهد بود. و اگر قائل شویم که وجوب چیزی مقتضی حرمت ضد آن نیست، دیگر هیچ محذوری نیست که امر [، یعنی وجوب] به نماز تعلق پذیرد؛ ولی به شکل ترتب و مشروط به ترک ازاله، نظیر آنکه در سابق گفتیم که دو امر به دو ضد به شکل ترتب معقول است [؛ مثلا دو غریق داریم و مکلف قادر به نجات هر دو با هم نیست پس مولی چنین خطاب می‌کند:

الإزالة و صلی کانت صلاته مأمورا بها، و تقع صحیحه، و إن اعتبر عاصیا بترکه للإزالة.

«زید را نجات بده و اگر نجات نمی‌دهی عمر و را نجات بده». و گفتیم که اگر یکی از متزاحمین، اهم و دیگری مهم باشد همواره وجوب اهم مطلق است، ولی وجوب مهم به ترک اهم مشروط است. در اینجا نیز اگر وجوب ازاله اهم از وجوب نماز باشد، خطاب مولی بدین گونه خواهد بود: «ازل النجاسة عن المسجد و إلا فصل». پس اگر مکلف، ازاله را ترک کرد و نماز به جای آورد نماز او مورد تعلق امر است و صحیح واقع می‌گردد؛ هرچند به جهت ترک ازاله گنهکار به شمار می‌آید.

خلاصه مطالب گذشته

۱. میان اصولیون معروف است که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام آن است و مراد از ضد عام هر چیز، نقیض آن چیز است. برخی امر به شیء را عین نهی از ضد عام و برخی دیگر متضمن آن دانسته‌اند و دسته سوم معتقدند نهی از ضد عام لازمه امر به شیء است.

۲. دلالت امر به شیء بر نهی از ضد خاص از اساس مورد بحث و اختلاف هست. مراد از ضد خاص آن فعل وجودی است که با فعل واجب جمع نمی‌شود.

۳. برخی گفته‌اند ترک ضد خاص مقدمه وقوع واجب است و هر مقدمه متصف به وجوب غیر می‌گردد، پس اکنون که ترک ضد خاص وجوب پیدا کرده است، باید فعل ضد خاص حرام باشد. و از این راه استدلال کرده‌اند که امر به شیء، مقتضی حرمت ضد خاص است.

۴. پاسخ استدلال فوق آن است که، ترک ضد خاص مقدمیت برای انجام دادن واجب ندارد، بلکه انجام دادن واجب و ترک ضد خاص، هر دو منوط به اراده مکلف است.

۵. برخی گفته‌اند عدم هر یک از دو ضد نسبت به وجود ضد دیگر علیت دارد و از این راه می‌توان گفت ترک ضد خاص برای انجام دادن واجب، مقدمیت دارد.

۶. پاسخ اشکال فوق آن است که مانع بر دو گونه است: مانعی که هم‌زمان با مقتضی می‌تواند موجود باشد؛ مانند رطوبت در ورقه که مانع از سوختن آن است و مانعی که هم‌زمان با مقتضی نمی‌تواند موجود گردد؛ مانند ازاله که اشتغال بدان مانع از آن است که مکلف اراده انجام دادن نماز کند. حال می‌گوییم عدم المانع در قسم اول، علیت و مقدمیت دارد نه در

قسم دوم و محل بحث ما قسم دوم است.

۷. ثمره این بحث آن است که، اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص باشد، در صورتی که مکلف، مثلا ازاله را ترک و نماز را اقامه کند، عبادت او منهی و باطل خواهد بود. ولی اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص نباشد در صورت ترک ازاله و اشتغال به نماز این عمل صحیح واقع می‌شود؛ چون امر ترتبی موجود است و نهی موجود نیست.

اقتضاء الحرمة للبطلان [و النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء و فساده، أو قل: عن الممانعة و المنافرة عقلا بين النهي عن الشيء و صحته، و لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي. راجع «أصول الفقه» لمؤلفه الشيخ المظفر (ره)]

الحرمة حكم تكليفي، و البطلان حكم وضعي قد توصف به العبادة، و قد توصف به المعاملة، و يراد ببطلان العبادة أنها غير مجزية، و لا بد من إعادتها أو قضائها [إذا كان للواجب وقت محدد و انتهى الوقت]، و [يراد] ببطلان المعاملة أنها

اقتضا داشتن حرمت برای بطلان

[حرمت، حکمی تکلیفی و بطلان حکمی وضعی است]

در اینجا از ثبوت ملازمه عقلی میان حرمت چیزی و بطلان آن چیز بحث می‌شود. بنابراین جایگاه اصلی بحث باب ملازمات عقلی است. ولی عموم متقدمین چنین تصور می‌کردند که آیا نهی از چیزی لفظاً بر حرمت آن دلالت می‌کند یا نه؛ و لذا این بحث را در باب الفاظ مطرح می‌کردند.

حرمت، حکمی تکلیفی و بطلان حکمی وضعی است که گاه وصف عبادت و گاه وصف معامله واقع می‌شود. مراد از بطلان عبادت آن است که آن عبادت مجزی نیست و باید [در وقت] اعاده یا [پس از فوت وقت] قضا شود و مراد به بطلان معامله آن است

غیر مؤثره، و لا یترب علیها مضمونها [، کالنقل و الانتقال فی عقد البیع و الإجارة، و کالعلة الزوجیه فی عقد النکاح]، و قد وقع الکلام فی أن التحريم هل يستلزم البطلان أو لا؟.

اما تحريم العبادة: [، کتحریم صوم العیدین، و صلاة الحائض و النفساء، و الصلاة فی المكان المغصوب بناء علی تعلق التحريم بالصلاة] فیستلزم بطلانها و ذلك، أما أولاً: فلأن تحريمها، یعنی عدم شمول الأمر لها لامتناع اجتماع الأمر و النهی [علی متعلق واحد]، و مع عدم شموله لها لا تكون مجزیه، و لا یسقط بها [أی

که آن معامله مؤثر نیست و مضمون معامله بر آن مترتب نمی‌شود. [صحت و فساد در هر چیز به حسب همان چیز است. صحت عبادت، یعنی مطابق امر مولی و جامع جمیع اجزا و شروط است و موجبات تقرب را فراهم می‌آورد و امتثال بدان صدق می‌کند و امر بدان ساقط می‌شود و فساد و بطلان عبادت، یعنی این آثار متوقع، مترتب نمی‌شود. اما صحت معامله، یعنی جامع اجزا و شروط لازم است و آثار متوقع بر آن، مانند نقل و انتقال در بیع و اجاره و حلّیت و طی و وجوب نفقه در عقد ازدواج، همه بر آن معامله مترتب است و فساد معامله به معنای عدم وجود این آثار است.] اکنون سخن در آن است که آیا تحريم [در عبادات یا معاملات] مستلزم بطلان است یا نه؟

اما تحريم عبادت مستلزم بطلان آن است

[، چنان‌که تحریم روزه عید فطر و عید قربان و تحریم نماز بر زن حائض و نیز تحریم غضب در جایی که متحد با نماز می‌گردد به طوری که می‌توان گفت نماز در خانه غضبی متعلق نهی قرار گرفته است، در همه این موارد، تحریم مستلزم بطلان است؛] زیرا اولاً، تحریم عبادت به معنای عدم شمول امر نسبت بدان عبادت است و عدم شمول امر به جهت امتناع اجتماع امر و نهی است [پس آن فرد و آن حصه‌ای از طبیعت عبادت، که مورد تعلق نهی است، دیگر مورد تعلق امر نمی‌تواند واقع شود و به بیان دیگر، طبیعت مأمور به را برآن حصه نمی‌توان تطبیق داد] و با عدم شمول امر نسبت به آن [حصه از] عبادت، دیگر آن [حصه از] عبادت مجزی

بتلك الحصة المحرمة من العبادة] الأمر [بالجامع]، و هو معنى البطلان.

فإن قيل: إن الأمر غير شامل [للحصة المحرمة من العبادة]، و لكن لعل ملاك الوجوب شامل لها، و إذا كانت واجدة للملاك و مستوفية له فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنه بعد [فرض] عدم شمول الأمر لها [أى للعبادة المحرمة] لا دليل على شمول الملاك؛ لأن الملاك إنما يعرف [و يكشف] [إنا] من ناحية الأمر [و ذلك؛ لأن سقوط المدلول المطابقي للخطاب أى الوجوب يستتبعه سقوط المدلول الالتزامي، أى الملاك. راجع البحث المتقدم تحت عنوان «إثبات الملاك بالدليل»]

و هذا البيان - كما يأتي في العبادة المحرمة - يأتي أيضا في كل مصداق لطبيعة مأمور بها، سواء كان الأمر تعبديا أو توصليا.

نیست و بدان [حصه از] عبادت، امر [به جامع و طبیعت] ساقط نمی‌شود و این، معنای بطلان است.

اگر گفته شود: امر، شامل نیست؛ ولی شاید ملاک وجوب، شامل آن [حصه محرم از] عبادت باشد. و در صورتی که واجد ملاک باشد و ملاک به وسیله آن به دست آورده شود، امر به سبب آن ساقط می‌شود.

در پاسخ می‌گوییم: بعد از آنکه فرض شد امر شامل آن [حصه محرم از] عبادت نیست، دیگر دلیلی بر شمول ملاک وجود ندارد؛ زیرا ملاک از ناحیه امر شناخته می‌شود. [سابقا در بحث تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در سقوط و در بحثی تحت عنوان «إثبات الملاك بالدليل» گفتیم که خطاب به طریق انی، کاشف از وجود ملاک است و اگر نسبت به حصه‌ای از طبیعت، مانند «صوم العیدین» مدلول مطابقی خطاب، یعنی نفس جعل و وجوب ساقط شود، دیگر دلیلی بر وجود ملاک در این حصه نداریم.]

این بیان [، یعنی عدم شمول امر نسبت به عبادت منهی و محرم]، چنان‌که در عبادت محرم راه پیدا می‌کند، همچنین در هر مصداق [محرم] برای طبیعت مأمور بها راه می‌یابد، چه آن امر، تعبدي باشد و چه توصلی. [توضیح آنکه عبادت به معنای

و أما ثانيا: فالأنا نفترض مثلا أن الملاك موجود في تلك العبادة المحرمة، و لكنها ما دامت محرمة و مبغوضة للمولى فلا يمكن التقرب بها نحوه [أى بتلك العبادة المحرمة نحو المولى]، و معه [أى مع عدم إمكان التقرب] لا تقع عبادة [، أى لا تقع هذه الحصه المحرمة محققه للطبيعه المأمور بها] لتصح و تجزى عن الأمر، و هذا

اخص به اموری گفته می شود که بدون قصد قربت صحیح واقع نمی شوند؛ یعنی عبد باید در مقام امتثال امر مولى را به عبادت با قصد قربت به جا آورد تا امتثال صدق کند.

این گونه امور را «تعبدیات» می گویند که در مقابلش «توصلیات» قرار دارد. امر توصلی به مجرد آنکه مکلف متعلق آن را بیاورد ساقط می شود، حتی اگر قصد قربت نداشته باشد؛ مانند وجوب انقاذ غریق و وجوب ازاله نجاست از مسجد. با این حال اگر مکلف توصلیات را به قصد قربت انجام دهد مستحق ثواب خواهد بود.

مرحوم مظفر در اصول الفقه در شمول نزاع نسبت به توصلیات، این اشکال را مطرح کرده اند که در توصلیات مجرد آنکه متعلق امر در خارج تحقق یابد غرض مولى برآورده شده است، چنان که نجاست از مسجد زایل می شود حتی اگر آب غصبی مورد استعمال قرار گیرد. ولی استاد شهید در اینجا می فرماید: در توصلیات اگر مصداقی مورد تعلق نهی باشد؛ مانند «انفاق بر زوجه از مال حرام» دیگر آن مصداق مورد تعلق امر نخواهد بود و در این صورت اساسا مکلف واجب توصلی را نیاورده است؛ یعنی وجوب انفاق را مکلف امتثال نکرده است پس باید از مال حلال بار دیگر انفاق کند.

و اما ثانيا [، یعنی بیان دوم و دلیل دوم بر این که تحریم عبادت مستلزم بطلان آن است]، ما فرض می کنیم مثلا ملاک در آن عبادت محرم [، یعنی آن مصداق منهی از عبادت] موجود است [و از دلیل اول صرف نظر می کنیم]. ولی عبادت تا زمانی که عنوان محرم و مبغوض مولى بودن را دارد، تقرب بدان عبادت به سوی مولى ممکن نیست و با عدم امکان تقرب، آن عبادت محرم اساسا عبادت [به معنای صحیح کلمه] نمی تواند واقع شود تا سخن از صحت آن و اجزای از امر باشد. این بیان مختص به

البیان یختص بالعبادات و لا یجری فی غیرها [أى فی التوصلیات].

و أما تحریم المعامله [، کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة فی قوله تعالى:

إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا إلى ذکر الله و ذروا البیع، و کالنهی عن بیع الخمر، و المیتة، و العبد الأبوق، و بیع المصحف]: فتارة یراد به تحریم السبب المعاملی الذی یمارسه المتعاملان، و هو الإیجاب و القبول مثلا، و اخرى یراد به تحریم المسبب، أى التملیک الحاصل نتیجة لذلك [أى لوقوع السبب، و هو الإیجاب و القبول].

ففي الحالة الاولى لا يستلزم تحريم السبب بطلانه و عدم الحكم بنفوذه، كما لا يستلزم [التحريم] صحته [أى صحة السبب] و نفوذه، و لا يأبى العقل عن

عبادات است و در غير آن [، يعنى در توصليات] راه ندارد؛ چون توصليات بدون قصد قربت نیز صحيح واقع می شود].

اما تحريم معاملات

[، مانند تحريم بيع به وقت بلند شدن ندای نماز جمعه و مانند نهی از بيع خمر و ميثه و عبد فراری و نهی از بيع قرآن، البته با فرض آنکه نهی در این گونه موارد نهی مولوی و مفید حکم تکلیفی يعنى حرمت باشد، ولی اگر نهی ارشادی و اشاره به فقدان شرط یا وجود مانعی داشته باشد، از محل بحث خارج است که در پایان بدان اشاره می شود]. پس یک بار مراد از تحريم معامله، تحريم سبب معامله است که دو طرف معامله [، يعنى مثلا بايع و مشتری] آن را به کار می گیرند و آن سبب، مثلا ايجاب و قبول [در عقد بيع] است [و آيه شريفه إذا نودی للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذکر الله و ذروا البيع ظاهرا از این قبيل است]. و بار دیگر مراد تحريم مسبب است؛ يعنى [مثلا] آن تملیکی که در نتیجه وقوع سبب پیدا می شود؛ مانند آن جدایی که میان زوج و زوجه در اثر وقوع صیغه طلاق واقع می شود].

در حالت اول [که تحريم سبب مراد است] تحريم سبب مستلزم بطلان آن سبب و عدم حکم به نفوذ آن سبب نیست، چنان که مستلزم صحت سبب و نفوذ سبب نیز

أن يكون صدور شيء من المكلف مبعوضا للمولى، و لكنه إذا صدر [من المكلف] ترتب عليه [أى على ذلك الشيء] بحکم الشارع أثره الخاص به، كما فى الظهار؛ فإنه محرم [على الزوج أن يقول لزوجه: أنت على كظهر أمي]، و لكنه [إذا وقع سبب الظهار، فإنه] نافذ و يترتب عليه الأثر.

و فى الحالة الثانية [أى لو أريد تحريم المسبب] قد يقال: إن التحريم المذكور [المتعلق بالمعاملة] يستلزم الصحة [أى صحة المسبب]؛ لأنه [أى التحريم بما أنه حکم تکلیفی] لا يتعلق إلا بمقدور، و لا يكون المسبب مقدورا إلا إذا كان السبب نافذا، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب و صحة [مضمون] المعاملة.

و ينبغى التنبيه هنا على أن النهى فى موارد العبادات و المعاملات كثيرا

نیست. و عقل ابایی از آن ندارد صدور چیزی از مکلف مبعوض مولی باشد، ولی در صورت صدور، اثر خاص بدان

چیز به حکم شارع مترتب گردد، چنان‌که در ظاهر دیده می‌شود که آن حرام شده است؛ ولی [اگر واقع شود و زوج به زوجه خود بگوید:

«انت علی کظهر اُمی»] نافذ خواهد بود و اثر آن [که گسسته شدن علقه زناشویی است] بر آن مترتب می‌شود.

در حالت دوم [، که تحریم مسبب مراد است]، گاه سخن از آن است که تحریم مذکور مستلزم صحت [مسبب] است؛ زیرا تحریم [به عنوان حکم تکلیفی] جز به مقدور تعلق نمی‌پذیرد و مسبب مقدور نخواهد بود جز در صورتی که سبب نافذ باشد [پس وقتی شارع مسبب را حرام می‌کند می‌فهمیم که حتما سبب اثر خودش را داشته است و به توسط آن، مسبب پیدا شده است و مولی از این که مکلف به اختیار و اراده خود مسبب را به توسط سبب ایجاد کرده است، او را عقاب خواهد کرد]. پس تحریم مسبب مستلزم نفوذ سبب و صحت [مضمون] معامله است.

[بسیاری اوقات نهی در موارد عبادات و معاملات، برای افاده مانعیت متعلق نهی و شرطیت نقیض آن است]

در اینجا سزاوار است که نکته‌ای گوشزد شود: در بسیاری اوقات نهی در موارد عبادات و معاملات، نه برای افاده تحریم بلکه برای افاده مانعیت متعلق نهی یا شرطیت

ما يستعمل لا لإفاده التحريم، بل لإفاده مانعیه متعلق النهی، أو شرطیه نقیضه، و فی مثل ذلك لا إشکال فی أنه [خارج عن محل النزاع؛ إذ لا إشکال فی أنه] يدل علی البطلان، كما فی «لا تصل فیما لا یؤکل لحمه» الدال علی مانعیه لبس ما هو مأخوذ مما لا یؤکل لحمه، أو «لا تبع بدون کیل» الدال علی شرطیه الکیل و نحو ذلك [کالنهی عن العقد بغیر العربیه مثلا الدال علی اعتبارها فی العقد]، و دلالت [أی دلالة النهی فی هذه الموارد] علی البطلان باعتبارها إرشادا إلى المانعیه، أو الشرطیه، و من الواضح أن المركب یختل بوجود المانع أو فقدان الشرط، و لا علاقة لذلك [أی لا علاقة للنهی الوارد فی مقام الإرشاد إلى وجود المانع، أو فقد الشرط بمحل النزاع آی] باستلزام الحرمة التکلیفیة للبطلان.

نقیض آن [، یعنی نقیض متعلق نهی] استعمال می‌گردد. در مانند این موارد بدون هیچ اشکالی نهی دلالت بر بطلان دارد [و این موارد از محل نزاع میان اصولیون خارج است؛ هرچند برخی مصادیق، محل بحث و گفتگوست که نهی در آن، از مصادیق نهی مولوی است یا ارشادی]. مانند «لا تصل فیما لا یؤکل لحمه» [؛ یعنی در پوست حیوانی که مأكول اللحم نیست - حتی اگر آن حیوان تذکیه و پوستش پاک شود - نماز نخوان که متعلق نهی در اینجا پوشیدن پوست حیوان غیر مأكول اللحم است، گرچه ظاهر تعبیر نشان نمی‌دهد] که این نهی دلالت بر مانعیت پوشیدن آنچه از غیر مأكول اللحم گرفته می‌شود، دارد. و یا مانند «لا تبع بدون کیل» [؛ یعنی بدون پیمانه کردن غلات را نفروش] که دلالت بر شرطیت کیل می‌کند و از این قبیل [است نهی از عقد به غیر صیغه عربی که دال بر اعتبار عربیت در صیغه است]. و دلالت نهی در این موارد بر بطلان، به اعتبار آن است که ارشاد به مانعیت یا شرطیت است و روشن

است که هر امر مرکبی به وجود مانع یا فقدان شرط اختلال پیدا می‌کند. و این بحث هیچ ارتباطی ندارد به آنکه [آیا] حرمت تکلیفی مستلزم بطلان [معامله یا عبادت] است [یا نه؟].

خلاصه مطالب گذشته

۱. تحریم عبادت مستلزم بطلان آن است؛ به دو دلیل: اول آنکه، چون اجتماع امر و نهی بر متعلق واحد محال است، پس اگر عبادتی مورد تعلق نهی تحریمی باشد دیگر مورد تعلق امر نخواهد بود و در نتیجه آن عبادت مجزی نخواهد بود. و در صورتی که امر شامل عبادتی نگردد، دلیلی بر وجود ملاک در میان نخواهد بود؛ زیرا وجود ملاک از ناحیه امر شناخته می‌شود. این دلیل علاوه بر تعبدیات در توصیلات نیز راه دارد.

۲. دلیل دوم آن است که، اگر عبادتی محرم و مبعوض مولی باشد مکلف نمی‌تواند با آوردن آن، قصد قربت داشته باشد و عبادت بدون قصد قربت نیز باطل است. این دلیل مختص به تعبدیات است و در توصیلات راه ندارد.

۳. نهی در موارد معاملات، اگر ارشاد به وجود مانع یا فقدان شرطی باشد؛ مانند «لا تصل فیما لا یؤکل لحمه» و مانند «لا تبع بدون کیل»، بدون شک دلالت بر بطلان دارد. این صورت، از محل نزاع میان اصولیون خارج است.

۴. نهی در موارد معاملات، اگر نهی تکلیفی و مفید تحریم باشد، یا مراد از آن تحریم سبب است و یا تحریم مسبب. اما تحریم سبب مستلزم صحت یا بطلان مسبب نیست؛ چون عقلا مانعی نیست که وقوع سبب حرام و مبعوض مولی، ولی در عین حال مؤثر و نافذ باشد. اما تحریم مسبب به گفته برخی مستلزم صحت است؛ چون نفس این تحریم نشان می‌دهد که مسبب امری مقدور است و مقدور بودن مسبب به آن است که سبب نافذ بوده باشد.

مسقطات الحکم [و عمده البحث فی المقام حول مسألة الإجزاء، و هی من الأبحاث العقلية؛ لأن حقیقتها ترجع إلى البحث عن ثبوت الملازمة عقلا بین الإتیان بالمأمور به بالأمر

مسقطات حکم

[استاد شهید مسأله اجزا را، که از مسائل مهم اصولی است، نه به عنوان خودش بلکه تحت این عنوان کلی مطرح کرده‌اند. یکی از مباحث باب غیر مستقلات عقلیه آن است که اگر مکلف مأمور به اضطراری، مانند تیمم یا نماز غریق را آورد و آن‌گاه رفع اضطرار شد آیا آن عمل کافی است یا باید پس از بازگشت به حالت عادی، مأمور به اختیاری را بیاورد و آن عمل کافی نیست و نیز اگر علم به تکلیف نداشت و به اماره یا اصل اعتماد کرد و مأمور به ظاهری را آورد و آن‌گاه کشف خلاف شد و علم به تکلیف واقعی پیدا کرد آیا آن عمل کافی است یا باید پس از کشف خلاف، مأمور به واقعی را بیاورد؛ مثلا اگر نمی‌دانست این جامه نجس است یا پاک پس استصحاب طهارت را جاری کرد و با آن نماز خواند و پس از اتمام نماز به نجاست آن لباس یقین پیدا کرد آیا نمازی که به جای آورده است کافی است

یا نه؟ استاد شهید در اینجا فقط از صورت اول سخن به میان آورده است و بحث از اجزای مأمور به ظاهری از واقعی را، به جهت

الاضطراری، أو الظاهری، و بین الإجزاء و الاكتفاء به عن امثال الأمر الأولى الاختیاری الواقعی].

یسقط الحکم بالوجوب و غیره بعدة امور:

منها: [امثال الحکم، و] الإتیان بمتعلقه.

و منها: عصیانه.

تفصیلاتی که دارد، به حلقه سوم موکول کرده است. اما این بحث در این بخش از کتاب ذکر شده است به جهت آنکه سخن از ملازمه عقلی میان اتیان مأمور به اضطراری یا ظاهری و سقوط تکلیف اختیاری یا واقعی است. و لذا برخی اصولیون متأخر در عنوان بحث تعبیرشان چنین است: آیا اتیان مأمور به اضطراری یا ظاهری مقتضی اجزا است یا نه؛ و از کلمه «اقتضا»، مانند دو بحث گذشته، دلالت عقلی را منظور نظر داشته‌اند.

ولی متقدمین این بحث را در باب الفاظ مطرح می‌کردند به تصور آنکه سخن از دلالت لفظی امر اضطراری یا ظاهری بر اجزا است. اکنون استاد شهید بدین بحث چنین وارد می‌شوند:

حکم به وجوب یا غیر آن [، مانند حرمت] به چند چیز ساقط می‌شود:

یکی آنکه متعلق حکم آورده شود. [بر این اساس امثال هر امری از آن امر مجزی است و لذا گفته‌اند: امثال امر ظاهری مجزی از امر ظاهری است و امثال امر اضطراری مجزی از امر اضطراری است و امثال امر واقعی مجزی از امر واقعی است این مطلب مورد اتفاق و از محل بحث در باب اجزا بیرون است؛ ولی امثال هر امر به حسب همان امر است؛ امثال وجوب بدلی در مانند «صل» به آوردن یک نماز است؛ ولی امثال «لا تشرب الخمر» به ترک شرب خمر در همه اوقات است.]

و از مسقطات حکم، عصیان حکم است [و عصیان در واجبات موقت، مانند نماز به آن است که مکلف در تمام وقت محدد، متعلق را نیاورد. آن‌گاه پس از اتمام وقت حکم به وجوب نماز از مکلف ساقط می‌شود و وجوب قضا از دلیل دیگری به دست

و هذان الأمران لیسا قیدین فی حکم المجعول، و إنما تنتهی بهما فاعلیه هذا الحکم و محرکته]، و علی هذا الأساس قالوا بأنه لا یجوز تبدیل الامثال بالامثال].

و منها: الإتيان بكل فعل جعله الشارع مسقطا للوجوب بأن أخذ عدمه

می‌آید. البته در باب وجوب قضا و این که آیا به امر اول است یا به امر جدید، تفصیلاتی است که اینجا محل ذکر آن نیست؛ ولی باید توجه داشت که عصیان در هر امری به حسب همان امر است].

و این دو امر [، یعنی اتیان متعلق و عصیان آن] قید حکم مجعول نیستند؛ [یعنی چنان‌که مثلا وجوب حج و فعلیت آن مقید به عدم فقر و وجود استطاعت مالی است نمی‌توان گفت وجوب حج در این سال مقید به انجام ندادن آن در سال گذشته است؛] بلکه در واقع فاعلیت این حکم و محرکیت آن به سبب اتیان و یا عصیان به پایان می‌رسد.

[مثلا کسی که نماز ظهر خویش را در وقت معین خواند دیگر غرض مولی را برآورده ساخت و نیز کسی که در تمام وقت نماز را ترک کرد، دیگر خطاب «صل» نسبت به او محرکیت ندارد و مولی او را رها می‌کند و عقابش را به روز جزا می‌گذارد. بر این اساس دیگر معنا ندارد انسان بعد از انجام دادن نماز بار دیگر همان نماز را تکرار کند.

بله اگر می‌بینیم دستور داده شده است نمازگزاری که نماز خویش را فرادی خوانده بود بار دیگر به جماعت بخواند، نه از این بابت است که داعویت و محرکیت امر اول باقی است و نه از این بابت که امثال، به نماز دوم صدق می‌کند؛ بلکه تکرار نماز به جماعت، مستحب و برای کسب ثواب بیشتر است. از این مسئله در لسان اصولیون تعبیر می‌شود به: «تبدیل الامتثال بالامتثال»].

از جمله مسقطات حکم، اتیان هر عملی است که شارع آن را مسقط و وجوب قرار داده است؛ بدین گونه که عدم آن عمل به عنوان قیدی برای بقای وجوب مجعول اخذ

[أى عدم ذلك الفعل] قيدا فى بقاء الوجوب المجعول [، كالسفر بالنسبة إلى وجوب الصوم].

و منها: امتثال الأمر الاضطرارى [الثانوى]؛ فإنه مجز عن الأمر الواقعى [الاختيارى] الأولى فى بعض الحالات، و تفصیل ذلك أنه إذا وجبت الصلاة مع القيام و تعذر القيام على المكلف فأمر الشارع أمرا اضطراريا بالصلاة من جلوس، فلذلك صورتان:

الاولى: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطرارى بمن يستمر عجزه عن القيام طيلة الوقت، [و هو ما يعبر عنه فى لسان الاصوليين بالقول بعدم جواز البدار]،

شده باشد [، چنان‌که عدم سفر شرعی قید برای وجوب روزه و فعلیت آن است. پس اگر کسی مسافر باشد وجوب روزه بالفعل از او ساقط می‌شود. اموری را که شارع مسقط قرار داده است؛ یعنی عدم آنها را قید طلب یا وجوب قرار داده است گاه به نحوی است که با وجود مسقط اساسا تکلیف حادث نمی‌شود و گاه به نحوی است که رافع

و جوب و مانع از استمرار و بقای وجوب است. تفصیل این نکته در بحث اصول عملیه و در باب برائت تحت عنوان «التمییز بین الشک فی التکلیف و الشک فی المکلف به» خواهد آمد.

از جمله مستقطات، امثال امر اضطراری [ثانوی] است که در برخی حالات از امر واقعی اولی مجزی است. تفصیل مطلب آن است: هرگاه نماز به طور ایستاده واجب شود، [که این حکم اولی واقعی در حالت اختیار و عدم اضطرار است] و آوردن آن برای مکلف میسور نباشد، پس شارع امری اضطراری به انجام دادن نماز به طور نشسته صادر می‌کند. و این دو صورت دارد:

۱. فرض شود امر اضطراری به کسی اختصاص دارد که در تمام وقت [تعیین شده برای گزاردن نماز] عاجز از قیام است [از این صورت در لسان اصولیون تعبیر می‌شود به «قول به عدم جواز بدار»، یعنی در ساعت اول و ساعت دوم و ساعت سوم شخص عاجز نمی‌تواند زود به نماز بایستد، بلکه باید تا ساعت آخر صبر کند، اگر عذر او باقی

الثانیة: أن يفرض شموله [أي شمول الأمر الاضطراری] لكل من كان عاجزا عن القيام عند إرادة الصلاة، سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أولا [و هو ما يعبر عنه بالقول بجواز البدار]،

ففي الصورة الاولى: لو صلى المكلف العاجز جالسا في أول الوقت و تجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه الإعادة؛ لأن الأمر الواقعي الأولی [و الذي تعلق] بالصلاة قائما يشمله [أي يشمل هذا المكلف الذي تجددت له القدرة] بمقتضى إطلاق دليله، و ما أتى به [في أول الوقت اضطرارا] لا موجب للاكتفاء به.

بود؛ یعنی همچنان قادر به ایستادن نبود یا همچنان فاقد الماء بود، در آن چند دقیقه آخر، که برای انجام دادن نماز کافی است، امر اضطراری را بیاورد. مگر آنکه از اول وقت یقین داشته باشد عذر تا آخر وقت باقی می‌ماند که این خود حرف دیگری است.

۲. فرض شود امر اضطراری شامل است هرکسی را که به هنگام اراده انجام دادن نماز [، حتی در اول وقت]، از ایستادن عاجز است، چه آنکه بعد از آن [، یعنی بعد از آوردن مأمور به اضطراری در ساعات بعدی، در ساعت دوم و سوم و یا در آخر وقت] قدرت [بر ایستادن] برای او پیدا شود و یا پیدا نشود [و همچنان عاجز بماند. از این صورت در لسان اصولیون تعبیر می‌شود به «قول به جواز بدار»].

پس در صورت اول اگر شخص مکلف، که عاجز [از قیام] است، در اول وقت به طور نشسته نماز گزارد و آن‌گاه قدرت بر ایستادن قبل از خروج وقت برای او پیدا شد، اعاده نماز بر او واجب است؛ زیرا امر واقعی اولی، که [در حالت اختیار] به نماز با قیام تعلق گرفته است، به مقتضای اطلاق دلیلش [، یعنی اطلاق دلیل امر اختیاری اولی که می‌گوید: «صل قائما»] شامل حال این مکلف [، که اکنون در آخر وقت قدرت بر قیام دارد]، می‌گردد و آنچه مکلف

[سابقاً در حال وجود عذر] آورده بود، وجهی برای اکتفای بدان نیست. [پس در این صورت امتثال امر اضطراری مجزی از امر اختیاری

و أما فی الصورة الثانية: فلا تجب الإعادة علی من صلی جالسا فی أول الوقت ثم تجددت له القدرة قبل خروجه [أی خروج الوقت]، و ذلك؛ لأن صلاة الجالس التي أداها قد تعلق بها الأمر بحسب الفرض، و هذا الأمر ليس تعینياً؛ لأنه لو لم یصل من جلوس فی أول الوقت و صلی من قیام فی آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال، فهو إذن أمر تخیری بین الصلاة الاضطراریة فی حال العجز و الصلاة الاختیاریة فی حال القدرة، و لو وجبت الإعادة [علی المصلی جالسا فی أول الوقت] لكان معنی هذا أن التخییر لا یكون بین هذه الصلاة و تلك، بل بین أن یجمع بین الصلاتین [أی یصلی فی أول الوقت جالسا، و یعیدها

نیست؛ چون امر اضطراری از اول مقید به عدم تجدد قدرت است.]

اما در صورت دوم [، که عاجز دوباره قادر می‌شود، در این صورت یا تجدد قدرت در داخل وقت است و یا در خارج وقت. معروف میان فقها آن است که امتثال امر اضطراری در این صورت مجزی است؛ یعنی اعاده در وقت و قضا در خارج وقت واجب نیست و استاد شهید در اینجا تنها به فرض حصول قدرت در داخل وقت اشاره می‌کند و می‌فرماید: اما در صورت دوم،] پس آن کسی که در اول وقت نشسته نماز گزارد و سپس برای او قبل از خروج وقت قدرت پیدا شد، اعاده نماز بر او واجب نیست؛ زیرا نمازی که به طور نشسته این شخص خوانده است، به حسب فرض، امر [اضطراری] بدان تعلق گرفته است و این امر تعیینی نیست؛ چون اگر مکلف به طور نشسته در اول وقت نماز نمی‌گزارد و در آخر وقت ایستاده نماز به جای می‌آورد البته و بدون هیچ شکی او را کافی بود [و در نهایت وظیفه مقرر خویش را انجام داده بود]. پس در این حال [باید گفت] امر اضطراری به نماز نشسته در اول وقت، امر تخیری است؛ تخیر میان نماز اضطراری در حال عجز و نماز اختیاری در حال قدرت. و اگر اعاده نماز [برای کسی که امر اضطراری را در اول وقت آورده است] واجب بود، معنایش چنین می‌شد که تخیر میان این نماز و آن نماز در کار نیست، بلکه تخیر است میان آنکه

فی آخر الوقت قائماً] و بین أن ینتظر و یقتصر علی الصلاة الاختیاریة، و هذا تخیر بین الأقل و الأكثر فی الإیجاب، و هو غیر معقول، كما تقدم. و بهذا یثبت [أنه لا تجب الإعادة، و] أن الأمر الاضطراری فی الصورة الثانية یقتضی کون امثاله مجزیا عن الأمر الواقعی الاختیاری. و تعرف بذلك ثمره البحث فی امتناع التخییر بین الأقل و الأكثر.

جمع بین دو نماز کند [؛ یعنی نماز اضطراری در اول وقت و بعد از تجدد قدرت نماز اختیاری در آخر وقت، هر دو را به جای آورد] و آنکه منتظر بماند و [در آخر وقت و بعد از تجدد قدرت] به نماز اختیاری اکتفا کند. و این تخیر از قبیل تخیر میان اقل و اکثر در ایجاب است و آن، چنان‌که گذشت، امری نامعقول می‌باشد [؛ زیرا ترک زاید بر

مقدار اقل، که اکثر شامل آن است، بدون آوردن بدل جایز است و هیچ واجبی ترکش جایز نیست مگر آنکه بدلی داشته باشد. پس اعاده نماز در آخر وقت و بعد از تجدد قدرت نباید واجب باشد. بدین ترتیب ثابت می‌شود که امثال امر اضطراری در صورت دوم اقتضای اجزا از امر واقعی اختیاری دارد و از اینجا ثمره بحث در امتناع تخییر میان اقل و اکثر دانسته می‌شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. حکم به وجوب و غیر وجوب به اموری چند ساقط می‌شود: الف) اتیان متعلق حکم.

ب) عصیان حکم. ج) انجام دادن هر چیزی که شارع آن را مسقط قرار داده است. د) امثال امر اضطراری در برخی حالات.

۲. امثال و عصیان دو قید مختلف برای حکم مجعول نیستند و سقوط حکم به سبب این دو امر به معنای آن است که فاعلیت و محرکیت حکم به سبب امثال و عصیان تمام می‌شود.

۳. امر اضطراری به دو صورت تصور می‌شود: صورت اول آن است که اختصاص داشته باشد به کسی که در تمام وقت عاجز بماند. در این صورت اگر پس از انجام دادن مأمور به اضطراری مکلف به حالت اختیار بازگردد، آنچه انجام داده مجزی نیست؛ زیرا اطلاق دلیل امر اختیاری پابرجاست.

۴. صورت دوم آن است امر اضطراری اختصاص داشته باشد به کسی که هنگام اراده نماز عاجز باشد چه آنکه پس از عجز به حال قدرت بازگردد یا نه. در این صورت آنچه آورده مجزی است؛ زیرا اگر اعاده واجب باشد تخییر میان اقل و اکثر پدید می‌آید؛ یعنی تخییر میان اتیان مأمور به اضطراری و اعاده آن از یک طرف و تأخیر نماز و اکتفا به مأمور به اختیاری از طرف دیگر. و تخییر میان اقل و اکثر نامعقول است.

إمكان النسخ و تصویره من الظواهر المألوفه فی الحیاه الاعتيادیه أن یشرع المشرع حکما مؤمنا بصحة تشریعه، ثم ینکشف له أن المصلحه علی خلافه [أی علی خلاف تشریعه]، فینسخه و یتراجع عن تقدیره السابق؛ للمصلحه، و [یتراجع] عن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطی.

و هذا الافتراض مستحيل فی حق الباری- سبحانه و تعالی-؛ لأن الجهل لا یجوز علیه عقلا، فأی تقدیر للمصلحه، و آی إرادة تنشأ من هذا التقدير

امکان نسخ و تصویر آن

[این بحث از مختصات حلقه دوم است و در حلقه اول و سوم اشاره‌ای بدان نشده است.]

یکی از پدیده‌های آشنا در زندگی روزمره آن است که

قانونگذار، با ایمان به درستی قانون‌گذاری خود حکمی را تشریح می‌کند. آن‌گاه بر او آشکار می‌شود که مصلحت بر خلاف آن حکم است بعد حکم مذکور را نسخ می‌کند و از مصلحت‌سنجی خود و از اراده‌ای که ناشی از آن اشتباه در مصلحت‌سنجی بود، بازمی‌گردد.

چنین فرضی در حق خداوند پاک متعال، که هیچ نقصی ندارد، محال است؛ زیرا در حق او عقلاً جهل جایز نیست. پس هرگونه سنجش مصلحت و هر اراده‌ای که ناشی

لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل، و عدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت [أو قفل: مع حفظ مجموع القيود التي أخذت في الموضوع] عند تحقق ذلك التقدير و تلك الإرادة؟!]

و من هنا صح القول بأن النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للعدول غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي من تقدير المصلحة و المفسدة، و تحقق الإرادة و الكراهة.

و كل حالات النسخ الشرعي مردها إلى أن المصلحة المقدرة- مثلا- كان

از این اندازه‌گیری مصلحت باشد، امکان ندارد که تبدل و تغییری بر آن عارض شود. و با در نظر گرفتن زمینه‌ها و مجموع شرایطی که به هنگام سنجش مصلحت و پیدا شدن اراده، وجود داشته است امکان هیچ تبدل و تغییری نیست [و این منافات ندارد که با عوض شدن زمینه‌ها و شرایط اراده خداوند عوض شود، چنان‌که در مورد قوم یونس اراده خداوند بر تحقق عذاب بود؛ ولی با عوض شدن شرایط و توبه مردم، اراده خداوند بر استمرار حیات آنها قرار گرفت. در این‌گونه موارد، اراده خداوند بر اساس وضعیت خاص حاکم است و با تغییر وضعیت عوض می‌شود. از این امر در لسان متکلمین به «بداء» تعبیر می‌شود و از مختصات عقاید شیعه، جواز بداء بر خداوند است که از آیه شریفه استفاده شده است: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**. ولی باید توجه داشت که اگر خداوند در وضعیت خاصی و با وجود شرایط خاصی اراده‌اش بر چیزی تعلق پذیرد و مصلحت را در چیزی ببیند تا زمانی که آن شرایط و آن وضعیت باقی است هیچ‌گاه آن مصلحت‌سنجی و آن اراده عوض نمی‌شود].

از این رو به درستی می‌توان گفت نسخ به معنای حقیقی‌اش، که مساوق با عدول [و حصول پشیمانی از خطای گذشته] است، در مبادی حکم شرعی نامعقول است؛ یعنی در سنجش مصلحت و مفسده و در تحقق اراده و کراهت از سوی شارع [با ملاحظه شرایط و عدم تغییر وضعیت] پشیمانی راه ندارد. تمام حالات نسخ شرعی مرجعش آن

لها أمد [أي وقت] محدد من أول الأمر و قد انتهى، و أن الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محددة؛ تبعاً للمصلحة، و النسخ معناه انتهاء حدها، و وقتها الموقت لها من أول الأمر، و هذا هو النسخ بالمعنى المجازي.

و لكن هناك مرحلة للحكم بعد تلك المبادئ، و هي مرحلة الجعل و الاعتبار، و في هذه المرحلة يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقي، و معناه المجازي معا.

أما تصويره بالمعنى الحقيقي: فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم [في صورة قضية حقيقية] على طبيعي المكلف دون أن يقيد بزمان دون زمان، ثم بعد ذلك يلغى ذلك الجعل و يرفعه؛ تبعا لما سبق في علمه من أن الملاك مرتبط

است که مثلا مصلحت سنجیده شده از آغاز برایش نقطه پایانی مشخص شده بود و آن زمان فرارسید و آن اراده‌ای که به سبب آن مصلحت‌سنجی پیدا شده بود [از اول] به تبعیت مصلحت، زمانمند شده بود. و نسخ معنایش به پایان رسیدن حد مصلحت و انجام مقدار زمانی است که از آغاز قرار داده شده بود. و این نسخ به معنای مجازی است.

ولی در اینجا مرحله‌ای دیگر برای حکم بعد از مبادی است و آن مرحله جعل و اعتبار است. و در این مرحله می‌توان نسخ را به معنای حقیقی و مجازی، هر دو، در نظر گرفت.

اما تصویر نسخ به معنای حقیقی چنین است که فرض کنیم مولى حکم را [در قالب قضیه حقیقیه] بر طبیعی مکلف بدون تقید به زمانی خاص جعل کرده است [، یعنی حکم بر کلی طبیعی که «مکلف» باشد جعل شده است و شامل همه مصادیق این طبیعت می‌شود، اعم از مکلفین قرن اول و دوم و سوم ... تا مکلفین روز قیامت].

سپس بعد از این جعل [به فاصله یک سال و یا ده سال و یا صد سال] مولى آن جعل را ملغا می‌کند و بر اساس علم خود به این که ملاک حکم مرتبط به زمان خاصی بوده

بزمان مخصوص، و لا یلزم من ذلك محذور؛ لأن الإطلاق فی الجعل لم ینشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص فی الملاك، بل [الشارع یعلم بأن الملاك مختص بزمان مخصوص، و أن الإطلاق فی الجعل] قد ینشأ لمصلحة أخرى، كإشعار المكلف بهیئة الحكم و أبدیته.

و أما تصويره بالمعنى المجازي: فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم على طبيعي المكلف المقيد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة - مثلا -؛ فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجمعول، و لم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

و الافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

است، آن حکم را برمی‌دارد و از این کار هیچ محذوری لازم نمی‌آید؛ زیرا اطلاق در جعل [به طوری که ظاهر حکم به گونه‌ای باشد که شامل همه زمان‌ها شود و مقید به زمان خاصی نگردد] از عدم علم مولى به دخالت زمان مخصوصی در ملاک ناشی نشده است [، بلکه خداوند از اول علم داشت که ملاک حکم، به زمان معینی مخصوص است و مثلا مصلحت حکم تا پایان دوران مکه یا سال هشتم هجرت است،] بلکه این اطلاق در جعل، گاه ناشی از مصلحت

دیگری است؛ مانند آگاهی دادن مکلف به هیئت حکم و جاودانگی آن [تا افراد ضعیف الایمان از اول با موقت پنداشتن حکم بدان بی‌اعتنایی نکنند].

اما تصویر نسخ به معنای مجازی چنین است که، فرض کنیم مولی حکم را بر طبیعی مکلف، که مقید است به آنکه در سال اول هجرت مثلاً زیست می‌کند، قرار دهد. پس هرگاه آن سال به پایان برسد زمان حکم مجعول نیز به پایان می‌رسد و هیچ تغییری بر نفس جعل عارض نمی‌شود.

چنان‌که روشن است [از این دو معنایی که برای نسخ در مرحله جعل و اعتبار گفته شد] فرض اول نزدیک‌تر به معنای نسخ است.

[خلاصه آنکه در مبادی حکم، نسخ به معنای حقیقی راه ندارد؛ ولی نسخ به

معنای مجازی ممکن است و در خود حکم هم نسخ به معنای حقیقی ممکن است و هم نسخ به معنای مجازی.

قابل ذکر است که مرحوم مظفر در اصول الفقه به بحث نسخ در «مباحث حجت» و در باب اول آن، که مربوط به حجیت قرآن است، اشاره و در آنجا از حقیقت نسخ و فرق میان نسخ و تخصیص و جواز نسخ قرآن و اصالت عدم النسخ به تفصیل بحث کرده است. ولی استاد شهید به درستی بحث امکان نسخ را در جمله مباحث دلیل عقلی ذکر کرده‌اند و آن‌گونه که از ظاهر بحث پیدا است به باب غیر مستقلات عقلیه مربوط می‌شود. و چنان‌که مرحوم مظفر فرموده‌اند: نکته مهم از نظر اصولیون در این بحث آن است که باید وقوع نسخ آیه‌ای از آیات قرآن با دلیلی قطعی ثابت شود. این که قرآن ناسخ و منسوخ دارد جای شبهه نیست؛ ولی در تشخیص موارد نادر نسخ بحث و گفتگوست.

از دیدگاه اصولی اگر دلیل قطعی بر نسخ پیدا شد که شد وگرنه اصل، عدم نسخ است.

از موارد قطعی وقوع نسخ می‌توان نسخ ادیان گذشته را به دین اسلام ذکر کرد و دیگر نسخ دستور قبله قرار دادن بیت المقدس است. اما عده‌ای در قرآن مواردی را ذکر کرده‌اند و مرحوم آیه الله خوئی در کتاب وزین البیان فی تفسیر القرآن به بررسی آنها پرداخته است.].

خلاصه مطالب گذشته

۱. محال است نسخ به معنای حقیقی در مبادی حکم شرعی تحقق یابد؛ زیرا اگر خداوند با ملاحظه اوضاع و شرایط، مصلحت را در چیزی دید، هیچ‌گاه مصلحت‌سنجی او به خطا نمی‌رود از این‌رو محال است با وجود همان اوضاع و شرایط، نظر خداوند عوض شود.

ولی تحقق نسخ به معنای مجازی در مبادی حکم شرعی امری ممکن است؛ بدین معنا که خداوند تا مدت معینی مصلحت را در چیزی ببیند و آن چیز را اراده کند و پس از پایان آن مدت، مصلحت و اراده منتفی گردد.

۲. در مرحله جعل و اعتبار تحقق نسخ به معنای حقیقی و مجازی، هر دو، ممکن است: نسخ حکم به معنای حقیقی را چنین می‌توان تصور کرد که شارع، حکم را به صورت مطلق و بدون تقیید به زمانی جعل کند و سپس بعد از مدتی آن را بردارد. مطلق آوردن حکم در این حال برای آن است که مکلفین آن را سبک‌شمارند. و نسخ حکم به معنای مجازی را می‌توان چنین تصور کرد که شارع از اول حکم را به صورت موقت و زمانمند جعل کند و با تمام شدن وقت، حکم نیز خودبه‌خود برداشته شود.

الملازمة بين الحسن و القبح و الأمر و النهی [و هذا أول البحث في باب المستقلات العقلية من الدليل العقلي]

الحسن و القبح أمران واقعان يدرکهما العقل، [خلافاً لما ذهب إليه الأشاعرة من أن الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه الشارع].

و مرجع الأول إلى أن الفعل مما ينبغى صدوره [عقلاً].

ملازمه میان حسن و قبح و امر و نهی

[مباحثی که تاکنون در باب دلیل عقلی مطرح شد مربوط به باب غیر مستقلات عقلیه بود و اکنون این بحث به باب مستقلات عقلیه ربط دارد].

حسن و قبح دو امر واقعی هستند که عقل آنها را درک می‌کند

[نه دو امر اعتباری که به اختلاف افراد یا احوال عوض شود. اشاعره معتقدند حسن هر چیزی است که شارع آن را حسن قرار داده و قبیح هر چیزی است که شارع آن را قبیح خوانده است. پس اگر به فرض محال، شارع به دروغ و تجاوز و ظلم امر کند این‌گونه کارها حسن خواهد شد.

ولی عدلیه می‌گویند چون فلان عمل واقعا مفسده یا مصلحت داشته است خدا نهی یا امر کرده است].

مرجع اول [، یعنی حسن] بدان است که صدور فعل [عقلاً] شایسته باشد [؛ مانند

و مرجع الثانی إلى أنه مما لا ينبغى صدوره [عقلاً].

و هذا الانبغاء إثباتاً و سلماً أمر تکوینی واقعی، و لیس مجعولاً، و دور العقل بالنسبة إليه دور المدرک، لا دور المنشئ و الحاكم [أي الجاعل]، و یسمى هذا الإدراک بالحکم العقلي توسعاً [و مجازاً].

و قد ادعت جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلاً و الأمر به شرعاً، و بین قبح الفعل عقلاً و النهی عنه شرعاً. و فصل بعض المدققين منهم بین نوعين من الحسن و القبح.

أحدهما: الحسن و القبح الواقعان في مرحلة متأخرة عن حكم شرعي

راستگویی، امانتداری، وضو و نماز] و مرجع دوم [، یعنی قبح] بدان است که صدور فعل [عقلا] ناشایست باشد [؛ مانند دروغگویی، خیانت و خوردن گوشت خرگوش.

این دو تعریف مربوط به حسن و قبح عملی است که محل بحث می‌باشد و در مقابلش حسن و قبح نظری است؛ یعنی آنچه عقل درک می‌کند و حسن یا قبیح می‌شمارد ولی به عمل مربوط نمی‌شود؛ مانند درک کمال و نقص. توضیح بیشتر راجع به حسن و قبح عملی و نظری در حلقه سوم خواهد آمد].

این شایستگی یا ناشایستگی، امر واقعی تکوینی است [؛ مانند گرما، سرما، گرسنگی، تشنگی و سایر امور واقعی] و جعل نشده است و نقش عقل نسبت بدان نقش درک‌کننده است نه ایجادکننده آن و حکم‌کننده بدان. و اگر این ادراک عقلی «حکم عقلی» نامیده شده، نوعی توسع [و مسامحه در تعبیر، و مجاز] است.

برخی اصولیون مدعی‌اند که میان حسن عقلی هر فعلی و امر شرعی بدان فعل و میان قبح عقلی هر فعلی و نهی شرعی از آن فعل ملازمه است. و باریک‌اندیشانی از اصولیون بین دو نوع از حسن و قبح تفصیل داده‌اند.

نوع اول حسن و قبحی است که در مرحله متأخر از حکم شرعی واقع است و به

و المرتبطان بعالم امتثاله و عصیانه، من قبیل حسن الوضوء باعتبار طاعة لأمر شرعی و قبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية لنهی شرعی.

و الآخر: الحسن و القبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعی، كحسن الصدق و الأمانة، و قبح الكذب و الخيانة، ففي النوع الأول يستحيل أن يكون الحسن و القبح [كل واحد منهما] مستلزما للحكم الشرعی، و إلا للزم التسلسل؛ لأن حسن الطاعة و قبح المعصية؛ إذا استتبعها أمرا [بالطاعة] و نهيا [عن المعصية] شرعیين كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلا، و معصية هذا النهی

عالم امتثال حکم و عصیان حکم مربوط می‌شود. از قبیل حسن وضو، به اعتبار آنکه [وقوعش] اطاعت امر شرعی است و مانند قبح خوردن گوشت خرگوش بدان جهت که [وقوعش] معصیت و مخالفت با نهی شرعی است. [در این نوع، عقل مستقلا حسن و قبح را درک نمی‌کند؛ ولی چون خداوند بر اساس وجود مصلحت و مفسده واقعی امر و نهی کرده است عقل حسن یا قبح آن را به طریق انی کشف می‌کند.]

نوع دیگر، حسن و قبحی است که به صورت منفصل از حکم شرعی پیدا شده است؛ مانند حسن راستگویی و امانتداری و قبح دروغگویی و خیانت.

پس در نوع اول [، که عقل می‌گوید هرچه را شارع واجب قرار داده است فعلش حسن است و هرچه را حرام کرده است فعلش قبیح است]، محال است که حسن و قبح مستلزم حکم شرعی باشد [، بلکه وجود حکم شرعی مستلزم حکم عقل به حسن یا قبح است] و گرنه [در صورتی که مستلزم حکم شرعی باشد] تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا حسن اطاعت و فرمانبرداری و قبح معصیت و مخالفت اگر امر و نهی شرعی در پی داشته باشند [؛ مثلاً بدین گونه که عقل حکم کند اطاعت امر مولی شرعا واجب است و مخالفت نهی مولی شرعا حرام است]، اطاعت همان امر نیز عقلا حسن خواهد بود و معصیت و مخالفت همان نهی نیز عقلا قبیح خواهد بود [؛ یعنی اطاعت و جوب اطاعت امر مولی نیکو و مخالفت حرمت مخالفت نهی مولی قبیح خواهد بود] و این حسن و قبح به نوبه

قبیحه عقلا ایضا، و هذا الحسن و القبح [کل واحد منهما] يستلزم بدوره امرا و نهیا، و هكذا حتی يتسلسل [و لذا قيل: إن الأمر فی قوله تعالى: **أطيعوا الله و أطيعوا الرسول*** أمر إرشادی، لا مولوی]،

و أما فی النوع الثانی: فالاستلزام ثابت، و لیس فیهِ محذور التسلسل.

خود مستلزم امری و نهی خواهد بود [و نتیجه‌اش این می‌شود که بگوییم وجوب اطاعت و جوب اطاعت امر مولی نیکو و حرمت مخالفت حرمت مخالفت نهی مولی قبیح است] و به همین گونه ادامه خواهد یافت تا تسلسل پیش آید. [پس حسن اطاعت و قبح معصیت عقلی است و مستلزم حکم شرعی نیست. بنابراین امر به اطاعت در آیه شریفه **أطيعوا الله و أطيعوا الرسول*** امر ارشادی است نه مولوی].

اما در نوع دوم [، که عقل مستقلا و با صرف نظر از امر و نهی شارع حسن و قبح را درک می‌کند]، پس استلزام ثابت است و محذور تسلسل در این نوع وجود ندارد [؛ هر چند دایره اموری که عقل مستقل به حسن یا قبح آنهاست بسیار تنگ و کوچک است و ما غالبا از امر و نهی شارع، به وجود مصالح یا مفاسد در کارها پی می‌بریم].

خلاصه مطالب گذشته

۱. حسن و قبح دو امر واقعی تکوینی و غیر مجعول است که عقل آن را درک می‌کند.
۲. فعل حسن هر فعلی را گویند که عقل وقوع و صدور آن را حسن بداند و فعل قبیح هر فعلی را گویند که عقل وقوع و صدور آن را قبیح بداند.
۳. برخی اصولیون معتقدند حسن عقلی هر کاری مستلزم امر شارع بدان کار است و قبح عقلی هر کاری مستلزم نهی شارع از آن کار است. ولی برخی دیگر با دقت در این امر، تفصیلی داده‌اند و گفته‌اند حسن و قبح دو گونه است: ۱. حسن و قبحی که متأخر از حکم شرعی است؛ بدین معنا که، انجام دادن امر شارع به اعتبار اطاعت امر مولی، حسن و انجام دادن نهی او به اعتبار مخالفت نهی مولی، قبیح است. ۲. حسن و قبحی است که عقل، با صرف نظر از امر و

نهی شارع، بدان پی می‌برد. در نوع اول ملازمه‌ای میان حسن عقلی عمل و امر شرعی بدان وجود ندارد؛ چون در غیر این صورت تسلسل پدید می‌آید. ولی در نوع دوم ملازمه ثابت است.

الاستقراء و القياس عرفنا سابقا أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح، و المفسد، و الملاكات [الواقعية] التي يقدرها المولى وفق حكمته، و [وفق] رعايته [أى رعايه المولى] لعباده، و ليست جزافا [أى مجرد اعتبار] أو تشهيا.

و عليه، فإذا حرم الشارع شيئا - كالخمر مثلا - و لم ينص على الملاك و المناط فى تحريمه فقد يستنتج [أى يستنتج الملاك] العقل و يحدس [العقل] به، و فى حالة الحدس به يحدس حينئذ بثبوت الحكم فى كل الحالات التى يشملها

استقرا و قياس

[استقرا]

پیش از این دانستیم که احکام شرعی [تکلیفی دارای مبادی خاص به خود است و مجرد اعتبار نیست، بلکه] تابع مصالح و مفسد و ملاکاتی است که مولی برطبق حکمت خود و به جهت مراعات حال بندگان مقرر می‌کند و [بر این اساس، باید گفت جعل احکام] بی حساب و از سر هوس نیست.

بنابراین، اگر شارع چیزی مانند خمر را حرام کند و به ملاک و مناط تحریم آن تصریح نکند [؛ یعنی ما ندانیم برای چه آن را حرام کرده است] پس عقل برای کشف ملاک مقدمه‌چینی می‌کند و آن را حدس می‌زند. و در حالتی که ملاک را حدس می‌زند، در همین حال ثبوت حکم را در تمام حالاتی که آن ملاک موجود است نیز حدس

ذلك الملاك؛ لأن الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع، و إدراك العلة يستوجب إدراك المعلول.

و أما: كيف يحدس العقل بملاك الحكم و يعينه فى صفه محددة؟ فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، و عن طريق القياس اخرى.

و المراد بالاستقراء أن يلاحظ الفقيه عددا كبيرا من الأحكام يجدها جميعا تشارك فى حالة واحدة من قبيل أن يحصى عددا كبيرا من الحالات التى يعذر فيها الجاهل [، كما إذا صام المسافر جهلا منه بسقوط وجوبه]، فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريات، فيستنتج أن المناط و الملاك فى المعذرية

می‌زند؛ زیرا ملاک به منزله علت حکم شارع است و پی بردن به علت، موجب پی بردن به معلول می‌گردد.

اما این که چگونه عقل ملاک حکم را حدس می‌زند و صفت معینی [از صفات، مثلا خمر را] به عنوان ملاک حکم تعیین می‌کند، چیزی است که گاه از طریق استقرا و گاه از طریق قیاس ممکن می‌شود.

مراد از استقرا آن است که فقیه به تعداد زیادی از احکام شرعی توجه می‌کند و درمی‌یابد که همه آنها در یک حالت مشترک هستند؛ از قبیل آنکه تعداد بسیاری از حالاتی را که جاهل در آن حالات معذور است به شمار می‌آورد؛ مانند آنکه اگر محرم جهلا لباس دوخته پوشید چیزی بر او نیست و اگر مسافر جهلا روزه گرفت و نماز چهار رکعتی خواند اعمالش صحیح است و اگر زنی را جهلا در عده تزویج کرد بر او حرمت ابدی پیدا نمی‌کند و از این قبیل موارد، که شیخ یوسف بحرانی در حدائق و الدرر النجفیة آنها را جمع‌آوری کرده و استاد شهید در المعالم الجدیدة به برخی از آن موارد در بحث دلیل استقرایی اشاره کرده است. پس می‌بینید که جهل همان صفتی است که در میان تمام آن معذرها [، یعنی آن حالاتی که عروض آنها معذر است]، مشترک است پس نتیجه می‌گیرد که مناط و ملاک در معذرت [آن حالت‌ها] همان صفت

هو الجهل، فيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

و المراد بالقياس أن نحصى الحالات و الصفات [أى حالات المتعلق، و صفاته] التى من المحتمل أن تكون مناطا للحكم، و بالتأمل و الحدس و الاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظن أن واحدا منها [أى من تلك الصفات و الخصوصيات الثابتة فى المتعلق] هو المنط، فيعمم الحكم إلى كل حالة يوجد فيها ذلك المنط [، كتعميم حرمة الخمر إلى النبيذ بظن أن المنط هو الإسكار، دون سائر خصوصيات الخمر، كاللون و الرائحة، و هو موجود فى النبيذ].

و الاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنى غالبا؛ لأن الاستقراء ناقص عادة، و لا يصل عادة إلى درجة اليقين.

و القياس ظنى دائما؛ لأنه مبني على استنباط حدسى للمنط، و كلما كان

جهل است. پس حکم را به دیگر حالات جهل [که استقرا نکرده بود و شارع حکم معذرت را در آن موارد تصریح نکرده بود]، تعمیم می‌دهد.

مراد از قیاس آن است که ما حالات و صفاتی را که محتمل است مناط حکم باشد،

بشماریم [؛ مثلا بگوییم مناط حکم به حرمت خمر یا رنگ خاص آن است یا رایحه آن یا مزه آن یا از انگور گرفته شدن آن و یا خاصیت مست‌کنندگی آن] و با تأمل و حدس و استناد به ذوق شریعت، ظن قوی پیدا می‌شود که تنها یکی از آن صفات مناط حکم است [؛ مثلا مست‌کنندگی خمر ملاک تحریم است؛ چون صفات دیگر در مشروبات حلال نیز یافت می‌شود] پس [با کشف ظنی ملاک]، حکم را به هر حالتی که مناط در آنجا موجود است تعمیم می‌دهد. [و حکم می‌کند که نبیذ هم به خاطر مست‌کنندگی حرام است].

استنتاجی که بر استقرا استوار است، غالبا ظنی است؛ زیرا استقرا به طور معمول ناقص است و به درجه یقین نمی‌رسد.

ولی قیاس همواره ظنی است؛ زیرا مبنی بر استنباط حدسی مناط است [و اگر مناط

الحکم العقلی ظنیا احتاج التعویل علیه إلى دلیل [قطعی] علی حجیته، كما هو واضح.

به طور یقینی کشف شود دیگر از قیاس بودن خارج می‌شود و برهان منطقی و دلیل عقلی قطعی خواهد بود که شکی در حجیت آن نیست] و هرگاه حکم عقلی ظنی باشد، اعتماد بر آن - چنان که روشن است - محتاج به دلیل [قطعی] بر حجیت آن است [و ما دلیل بر حجیت قیاس ظنی نداریم بلکه دلیل بر عدم حجیت آن داریم].

خلاصه مطالب گذشته

۱. گاه عقل از طریق استقرا یا قیاس، ملاک حکم شرعی را حدس می‌زند و آن را به موارد دیگری که همان ملاک موجود است، تعمیم می‌دهد.

۲. مراد از استقرا آن است که فقیه احکام بسیاری را که در یک حالت مشترکند ملاحظه کند و پی ببرد که مناط حکم در تمام آن موارد، وجود آن حالت مشترک است، آن‌گاه حکم را به سایر مواردی که آن مناط موجود است، سرایت دهد. و مراد از قیاس آن است که انسان حالات و صفاتی را که محتمل است در حکم دخیل باشند بررسی کند و با تأمل و حدس و با استناد به ذوق شریعت پی ببرد که فقط یکی از آنها می‌تواند مناط حکم باشد، آن‌گاه حکم را بر مورد دیگری که همان مناط را دارد تعمیم دهد.

۳. استقرا غالباً ظنی است؛ چون معمولاً ناقص است؛ ولی قیاس همواره ظنی به شمار می‌آید و دلیل عقلی ظنی قابل اعتماد نیست مگر آنکه دلیل قطعی بر حجیت آن پیدا شود.

۲. حجیة الدلیل العقلی الدلیل العقلی تارة یكون قطعیا، و اخرى یكون ظنیا.

فإذا كان الدلیل العقلی قطعیا و مؤدیا إلى العلم بالحکم الشرعی فهو حجیة؛ من أجل حجیة القطع، و هی حجیة ثابتة للقطع الطریقی؛ مهما كان دلیله [أی دلیل القطع الطریقی] و مستنده.

و لكن هناك من خالف فی ذلك [و هم من الأخباریین]، و بنی علی أن القطع بالحکم الشرعی الناشئ من الدلیل العقلی لا أثر له، و لا يجوز التعویل علیه،

۲. حجیت دلیل عقلی

دلیل عقلی گاهی قطعی است و گاهی ظنی.

پس اگر دلیل عقلی قطعی باشد و به حصول علم به حکم شرعی بینجامد، پس به جهت حجیت قطع حجت خواهد بود و این حجیت برای قطع طریقی ثابت است، هر چیزی که دلیل و مستند آن باشد.

ولی در اینجا برخی [، مانند اخباریون] به مخالفت برخاسته‌اند و بنا را بر آن گذاشته‌اند که قطع به حکم شرعی، که ناشی از دلیل عقلی است، هیچ اثری ندارد و اعتماد بر آن جایز نیست [، بلکه تنها، قطعی که از مطالعه نصوص شرعی و اخبار اهل بیت پیدا می‌شود حجت است] و این [عدم حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلی]

و لیس ذلک تجریدا للقطع الطریقی عن الحجیة حتی یقال بأنه مستحیل، بل ادعی أن بالإمكان تخریجه [أی تفسیر عدم جواز الاعتماد علی القطع العقلی] علی أساس تحویل القطع من طریقی إلى موضوعی، بأن یقال: إن الأحكام الشرعیة قد أخذ فی موضوعها قید، و هو عدم العلم بجعلها من ناحیة الدلیل العقلی، فمع العلم بجعلها [أی بجعل الأحكام] من ناحیة الدلیل العقلی لا یكون الحكم الشرعی ثابتاً؛ لانتفاء قیده [أی لانتفاء قید الموضوع، و بالتالی لانتفاء الموضوع]، فلا أثر للعلم المذكور؛ إذ لا حکم فی هذه الحالة [أی فی حالة انتفاء قید الموضوع].

نه از جهت تجرید قطع طریقی از حجیت است تا گفته شود این کار محال است، بلکه اینان مدعی‌اند این عدم حجیت را می‌توان بر اساس تبدیل قطع از طریقی بودن به موضوعی بودن، تفسیر و توجیه کرد؛ بدین طریق که گفته شود در موضوع احکام شرعی قیدی اخذ شده است و آن عبارت است از: عدم علم به جعل آن احکام از ناحیه دلیل عقلی پس با حصول علم به جعل احکام شرعی از ناحیه دلیل عقلی، حکم شرعی ثابت نخواهد بود؛ زیرا قید حکم منتفی است پس علم مذکور [، یعنی علم به جعل حکم از ناحیه دلیل عقلی] اثری نخواهد داشت؛ چرا که در این حالت حکمی نخواهد بود [پس هرگاه کسی از ناحیه مقدمات عقلی و استنتاجات عقلی علم به حکم شرعی پیدا کند آن حکم در حق او ثابت نمی‌شود؛ زیرا حکم شرعی، همان‌طور که در حق صغیر و مجنون و عاجز ثابت نیست، در حق کسی که با پیمودن مقدمات عقلی قاطع به حکم شده است نیز ثابت نیست. گویی شارع گفته است: «یجب الوضوء علی غیر القاطع بوجوبه عن طریق الدلیل العقلی». و این همانند آن است که شارع گفته است:

«یجب القیام علی غیر العاجز». پس در موضوع حکم شرعی این قید اخذ شده است و می‌دانیم که هرگاه موضوع یا قید موضوع موجود نباشد حکم منتفی است. استاد شهید در حلقه سوم در بحث ادله محرزه از تبدیل قطع طریقی به موضوعی با عنوان «إبطال

و قد یقال: کیف یعقل أن یقال لمن علم بجعل الحكم الشرعی بالدلیل: إن الحكم غیر ثابت، مع أنه عالم به؟.

و الجواب علی ذلک، أن هذا عالم بجعل الحكم، و ما نرید أن ننفی عنه [أی عن العالم] لیس هو الجعل، بل المجعول [أی فعلیة الحكم]، فالعلم العقلی بالجعل الشرعی یؤخذ عدمه قیدا فی المجعول، فلا مجعول [و لا فعلیة] مع وجود هذا العلم العقلی و إن كان الجعل الشرعی ثابتاً، فلا محذور فی هذا التخریج، و لکنه بحاجة إلى دلیل شرعی علی تقييد الأحكام الواقعية بالوجه المذكور،

طریقیة الدلیل» سخن به میان آورده است.

چه بسا اشکال شود که چگونه معقول است گفته شود برای کسی که با وجود دلیل، علم به جعل حکم شرعی دارد، آن حکم ثابت نباشد؛ در حالی که عالم به حکم است؟

پاسخ این اشکال آن است که این شخص عالم به جعل حکم است و آنچه را ما می‌خواهیم در حق او نفی کنیم جعل نیست، بلکه مجعول است [و سابقاً خواندیم که می‌توان علم به جعل را در موضوع حکم مجعول اخذ کرد؛ مثلاً بگوییم: هرکس دانست که قانون الهی وجوب حج بر مستطیع است، این قانون برای او فعلیت پیدا می‌کند در اینجا نیز عدم علم به جعل در موضوع حکم مجعول مأخوذ است؛ یعنی مثلاً بگوییم: هرکس از راه استدلال عقلی دانست که قانون الهی وجوب وضو است، این قانون برای او بالفعل ثابت نیست. بنابراین محذور دور برطرف می‌شود]. پس عدم علم عقلی به جعل شرعی، به عنوان قیدی در مجعول اخذ شده است. پس با وجود این علم عقلی هیچ‌گاه مجعول وجود نخواهد داشت [؛ یعنی آن قانون مقرر شده به فعلیت نمی‌رسد] گرچه جعل شرعی ثابت است. پس هیچ محذوری در این تفسیر و توجیه نیست [که قطع را از طریقت به موضوعیت تأویل کنیم. ولی ما می‌گوییم: این سخن مجرد ادعا است و پاسخش آن است که می‌فرماید:] و لکن این تفسیر به وجود دلیلی شرعی محتاج است که بتوان احکام واقعی را، به آن صورت که گفته شد، تقیید کرد و

و لا يوجد دليل من هذا القبيل [أى لا يوجد دليل على أن العلم العقلي بالجعل يؤخذ عدمه قيدا في المجعول، فهو مجرد ادعاء].

و أما إذا كان الدليل العقلي ظنيا، كما في الاستقراء الناقص و القياس، و في كل قضية من القضايا العقلية المتقدمة إذا لم يجزم بها العقل و لكنه ظن بها، فهذا الدليل [الظني] يحتاج إلى دليل [قطعي يدل] على حجيتها و [على] جواز التعويل عليه، و لا دليل على ذلك، بل قام الدليل [القطعي] على عدم جواز التعويل على الحدس و الرأي و القياس.

چنین دلیلی موجود نیست.

[پس این شبهه اخباریون بی‌اساس است و قطع طریقی همواره حجت است، چه از راه دلیل عقلی حاصل شود و چه از راه دیگر].

اما اگر دلیل عقلی، ظنی باشد؛ مانند استقرای ناقص و قیاس و مانند هر یک از قضایای عقلی متقدم، که عقل ظن بدان‌ها پیدا کرده است و نه جزم، در این موارد دلیل عقلی نیازمند وجود دلیلی [قطعی] است که دلالت بر حجیت آن و جواز اعتماد بر آن کند و دلیلی بر حجیت دلیل عقلی ظنی وجود ندارد؛ بلکه دلیل [قطعی] بر عدم جواز اعتماد بر حدس و رأی و قیاس [، که همه دلایل عقلی ظنی هستند] قائم شده است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. دلیل عقلی قطعی حجت است؛ چون حجیت از لوازم انفکاک ناپذیر قطع طریقی است، حتی اگر این قطع از راه استدلال عقلی حاصل شود.

۲. جماعتی معتقدند دلیل عقلی قطعی حجت نیست؛ چون علم حاصل از دلیل عقلی عدمش در موضوع احکام شرعی اخذ شده است و به تعبیر فنی عدم علم عقلی به جعل، در موضوع حکم مجعول اخذ شده است. ولی ما می‌گوییم این مجرد ادعاست و دلیلی بر این تقیید نداریم.

۳. دلیل عقلی ظنی، مانند استقرا و قیاس حجت نیست، مگر آنکه دلیل قطعی بر حجیت آن پیدا شود، چه رسد که ما دلیل قطعی بر عدم حجیت آن داریم.

الأصول العملية

۱. القاعدة العملية في حالة الشك.

۲. قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

۳. الاستصحاب.

۱. القاعدة العملية في حالة الشك قلنا سابقا: إن الفقيه تارة يحصل على دليل يحرز به الحكم الشرعي، و اخرى لا يتيسر له إحراز الحكم، و لكنه يحصل على دليل يحدد الموقف العملي تجاه التكليف المشكوك، و هو الذي يسمى بالأصل العملي. و هذا القسم من الأدلة هو ما سنتحدث عنه هنا.

۱. قاعده عملی در حالت شک

[حالات فقیه در برخورد با مسئله شرعی]

در سابق گفتیم که فقیه گاه دلیلی پیدا می‌کند که به وسیله آن حکم شرعی [واقعی] را احراز [و کشف] می‌کند، اعم از احراز قطعی و ظنی، و گاه برای او احراز حکم میسر نمی‌شود؛ ولی دلیلی پیدا می‌کند که وظیفه عملی در برابر تکلیف مشکوک را معین می‌کند و این، آن چیزی است که «اصل عملی» نامیده می‌شود. این قسم از ادله [که لسان کاشفیت از واقع ندارند و تنها وظیفه عملی مکلف را به هنگام تحیر و شک معین می‌کنند] همان است که در اینجا در مورد آن سخن خواهیم گفت.

القاعدة العملية الأولى في حالة الشك كلما شك المكلف في تكليف شرعي [واقعي] و لم يتيسر له إثباته أو نفيه [بدليل محرز] فلا بد له [أي للمكلف] من تحديد موقفه العملي تجاه هذا الحكم المشكوك. و يوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف.

الأول: مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و هو المسلك المشهور القائل بأن التكليف ما دام لم يتم عليه البيان يقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته، و هذا المسلك، يعني بحسب التحليل - كما عرفنا في بحث سابق - أن حق

قاعده عملي اولی به هنگام شك

هرگاه مكلف، در تكليف شرعی [واقعی] شك كند و برای او اثبات یا نفی آن [به جهت فقدان دليل محرز] ممكن نباشد

ناچار باید در عمل موضع خود را در برابر این حکم مشکوک مشخص کند. در تعیین و تشخیص این موضع دو مسلك وجود دارد:

۱. مسلك [اصحاب] قاعده قبح عقاب بلا بیان است. و این همان مسلك مشهور است كه می گوید: هر تكليف تا زمانی كه بیان بر آن تمام نباشد [؛ یعنی علم به وجود آن نداشته باشیم] قبیح است كه مولى بنده را بر مخالفت با آن عقاب كند. معنای این مسلك، چنان كه در بحث سابق دانستیم، به حسب تحلیل آن است كه حق الطاعه برای

الطاعة للمولى مختص بالتكاليف المعروفة، و لا يشمل المشكوكه.

الثانى: مسلك حق الطاعة الذى تقدم شرحه، و هو مبنى على الإيمان بأن حق الطاعة للمولى يشمل كل تكليف غير معلوم العدم ما لم يأذن المولى نفسه فى عدم التحفظ [و عدم الاحتياط] من ناحيته [أى من ناحية التكليف المشكوك].

بناء على المسلك الأول تكون القاعدة العملية الأولى هي البراءة بحكم العقل.

و بناء على المسلك الثانى تكون القاعدة المذكورة هي أصالة شغل الذمة [أو قل: أصالة الاحتياط] بحكم العقل ما لم يثبت إذن من الشارع فى عدم [لزوم] التحفظ.

مولى به تكاليف معلوم مختص است و شامل تكاليف [غير معلوم، یعنی] مشکوک نمی شود.

۲. مسلك حق الطاعه است - كه شرح آن گذشت - و این مسلك مبنى بر اعتقاد به آن است كه حق الطاعه برای مولى شامل هر تكلیفی كه عدمش معلوم نباشد [؛ یعنی احتمال وجودش به صفر نرسیده باشد، چه آنكه وجودش موهوم باشد یا مشکوک یا مظنون]، می شود؛ البته تا زمانی كه خود مولى اجازه در عدم احتياط از ناحیه آن تكليف [، یعنی

تکلیف مشکوک و محتمل] را صادر نکند. [بنابراین اصل احتیاط عقلی در ذات خود مشروط است و به مجرد آنکه براءت شرعی ثابت گردد موضوع این اصل برداشته می‌شود].

پس بنا بر مسلک اول قاعده عملی اولی [نسبت به هر تکلیف محتمل] به حکم عقل براءت است و بنا بر مسلک دوم قاعده مذکور به حکم عقل اصالت اشتغال ذمه [و احتیاط] است؛ تا زمانی که ثابت نشود شارع عدم لزوم احتیاط را اجازه داده است [و لذا قائلین به مسلک حق الطاعه اصل براءت را فقط شرعی می‌دانند و تأسیس براءت عقلی را صحیح نمی‌دانند].

[الاستدلال علی قبح العقاب بلا بیان] و يظهر من کلام المحقق النائینی - رحمه الله - أنه حاول الاستدلال علی قاعدة قبح العقاب بلا بیان، و البرهنة علیها. و يمكن تلخیص استدلاله فی وجهین:

أحدهما: أن التکلیف إنما يكون محرکا للعبد بوجوده العلمی لا بوجوده الواقعی، كما هو الحال فی سائر الأغراض الاخری، فالأسد مثلا إنما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم، لا بوجوده الواقعی، و علیه، فلا مقتضى للتحرك مع عدم العلم. و من الواضح أن العقاب علی عدم التحرك مع أنه لا مقتضى للتحرك قبيح [أی أن العقاب قبيح].

[ادله قائلین به براءت عقلی]

از کلام محقق نائینی [در اجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۸۶] ظاهر می‌شود که او تلاش دارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان دلیل آورد و آن را برهانی سازد. و می‌توان استدلال او را در دو وجه خلاصه کرد:

وجه اول: هر تکلیف تنها در صورتی محرک عبد است که وجود علمی داشته باشد؛ [یعنی مکلف به وجود آن تکلیف، علم داشته باشد] و وجود واقعی تکلیف [در صورت عدم علم عبد] محرک نیست چنانکه در دیگر اغراض همین حال دیده می‌شود؛ مثلا شیر در صورتی که وجودش معلوم باشد انسان را به فرار وامی‌دارد و نه وجود واقعی آن [و لذا گاه خطری بزرگ انسان را تهدید می‌کند؛ ولی چون به وجود واقعی آن آگاه نیست در صدد دفع خطر بر نمی‌آید]. بنابراین در صورت عدم علم، مقتضی تحرک موجود نیست. و روشن است که عقاب بر عدم تحرک، در صورتی که مقتضی تحرک موجود نباشد، قبیح است.

و الآخر: الاستشهاد بالأعراف [- جمع عرف] العقلائیة، و [ب] استقباح معاقبة الأمر فی المجتمعات العقلائیة مأمورة علی مخالفة تکلیف غیر واصل [إلیه].

أما الوجه الأول: فیرد علیه أن المحرك للعبد إنما هو الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولی، و غرضه الشخصی قائم بالخروج عن هذه العهدة، لا بامثال التکلیف بعنوانه [أی بعنوان التکلیف]، فلا بد من تحديد حدود هذه العهدة، و أن

حق الطاعة هل يشمل التكالیف المشكوكة [أيضا] أو لا؟ فإن ادعى عدم الشمول كان مصادرة، و خرج البيان عن كونه برهانا، و إن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتم البرهان المذكور؛ إذ كيف يفترض أن التحرك مع عدم العلم

وجه دیگر: استشهاد به عرف‌های عقلایی است و استشهاد به این که در میان جمع عقلا اگر شخص آمر بخواهد مأمور خود را بر مخالفت تکلیفی که به او نرسیده است، عقاب کند، نکوهش می‌شود. [به همین قیاس خداوند نیز نمی‌تواند بندگان خود را بر مخالفت تکلیفی که بدان‌ها نرسیده است، عقاب کند،]

اما وجه اول، اشکال وارد بر آن این است که محرک عبد [در مقام اطاعت تکالیف مولی] آن است که از عهده حق الطاعة که برای مولی مقرر است بیرون آید. غرض شخصی عبد بیرون آمدن از عهده است نه امتثال تکلیف به عنوان تکلیف؛ یعنی وجود حق الطاعة نسبت به هر تکلیفی کافی در محرکیت است و ما حق الطاعة را شامل تکالیف مشکوک و محتمل نیز می‌دانیم. پس بحث مبنایی می‌گردد. شما روی مبنای خود که حق الطاعة را مختص به تکالیف معلوم می‌دانید چنان قضاوتی دارید و ما این مبنا را قبول نداریم. پس ناچار باید نخست حدود این عهده [و آنچه به گردن عبد می‌آید] مشخص و معین گردد که آیا حق الطاعة شامل تکالیف مشکوک [نیز] می‌شود یا نه؟ پس اگر ادعا شود که حق الطاعة شامل تکالیف مشکوک نیست، مصادره و سخنی خارج از برهان خواهد بود. و اگر از عدم شمول فراغت حاصل نشده است که برهان مذکور تمام نخواهد بود؛

بالتکلیف بلا مقتض؟ مع أن المقتضى للتحرك هو حق الطاعة الذى ندعى شموله للتكالیف المشكوكة أيضا.

و أما الوجه الثانى: فهو قياس لحق الطاعة الثابت للمولى - سبحانه و تعالى - على حق الطاعة الثابت للأمر العقلانى، و هو قياس بلا موجب؛ لأن حق الطاعة للأمر العقلانى مجعول لا محالة من قبل العقلاء، أو أمر أعلى، فيكون [حق الطاعة فى الأمر العقلانى] محددًا سعةً و ضيقًا تبعًا لجعله [أى فتكون سعة حق الطاعة و ضيقه محددةً بحدود جعل حق الطاعة، و تابعًا له]، و هو [أى حق الطاعة فى الأمر العقلانى] عادةً يجعل فى حدود التكالیف المقطوعة، و أما حق الطاعة للمولى سبحانه فهو حق ذاتى تكوينى غير مجعول، و لا يلزم من ضيق دائرة

زیرا چگونه فرض می‌شود که در صورت عدم علم به تکلیف، تحرك بدون مقتضی است، با آنکه مقتضی تحرك همان حق الطاعة است که به ادعای ما شامل تکالیف مشکوک نیز می‌گردد. [ملاحظه می‌کنید که نه آنها استدلال و برهان دارند و نه استاد شهید بر حق الطاعة استدلال می‌کند. پس این اشکال را باید مبنایی حساب کرد.]

اما وجه دوم، پس قیاس حق الطاعة‌ای است که برای مولی - سبحانه و تعالى - ثابت است نسبت به حق الطاعة‌ای که برای آمر عقلایی [و مولای عرفی] ثابت است. و این قیاس، وجهی ندارد [و مع الفارق است]؛ زیرا حق الطاعة برای آمر عقلایی ناچار باید از سوی عقلا یا آمر بالاتری مجعول باشد. پس از نظر سعه و ضيق تابع جعل آن است و معمولاً حق الطاعة در این موارد در حدود تکالیف مقطوع جعل می‌گردد؛ [مثلا اطاعت از فرمان پدر در غیر معصیت

خدا بر پسر واجب است؛ ولی به شرط آنکه تکلیف پدر بر پسر معلوم گردد و همین طور اطاعت از فرمان مدیر بر کارکنان و اطاعت از فرمان شاه بر وزیر، که در نزد عقلا واجب می‌گردد، مشروط به وصول قطعی تکلیف است] و اما حق الطاعه‌ای که برای مولی - سبحانه - ثابت است، حق ذاتی تکوینی و غیر مجعول است و، چنان‌که واضح است، از ضیق دایره آن حق مجعول [که برای

ذلک الحق المجعول ضیق دائره هذا الحق الذاتی، كما هو واضح، فالمعول فی تحديد دائره هذا الحق [أی حق الطاعه فی المولی الحقیقی] علی وجدان [أی فالمعول علی وجدان] العقل العملی، و هو یقتضی التعمیم [أی یقتضی سعته دائره حق الطاعه، و شموله للتکالیف المعلومه، و المشکوکه]، فالصحيح إذن أن القاعدة العملیه الأولیة هی أصالة الاشتغال بحکم العقل ما لم یثبت الترخیص فی ترک التحفظ [تجاه التکالیف المشکوکه].

مولای عرفی است] ضیق دایره این حق ذاتی لازم نمی‌آید. پس آنچه در تحدید دایره این حق مورد اعتماد و تکیه است وجدان عقل عملی است [؛ یعنی آنچه عقل عملی درک می‌کند. قابل ذکر است که عقل تقسیم می‌شود به عقل نظری و عقل عملی. و این به اعتبار آن است که مدرکات عقل یا از امور نظری است که ربطی به عمل ندارند یا از اموری است که به عمل مربوط است و سخن از حسن یا قبح انجام دادن آن است.

استاد شهید در بحث ملازمه میان حسن و قبح و امر و نهی با این که احتیاج به ذکر این تقسیم بود اشاره‌ای بدان نکرد؛ ولی در حلقه سوم بدان اشاره کرده است. مرحوم مظفر نیز به طور مستوفی در همان بحث ملازمه بدان پرداخته است.

اکنون می‌گوییم تحدید دایره حق الطاعه و مشخص نمودن مرز مولویت از مدرکات عقل عملی است؛ یعنی این که آیا به جا آوردن واجبات احتمالی و ترک محرمات احتمالی نیز حسن است یا تنها انجام دادن واجبات معلوم و ترک محرمات معلوم حسن است و مکلف در برابر تکالیف احتمالی مسئولیتی ندارد؟ این سؤالی است که عقل عملی پاسخگوی آن است و در نظر ما اگر بستر بحث خوب هموار شود، عقل عملی به ثبوت حق الطاعه در همه موارد حکم می‌دهد؛ یعنی هم در مورد تکالیف معلوم و هم در مورد تکالیف مشکوک و محتمل. لذا می‌فرماید: [و وجدان عقل عملی مقتضی تعمیم است.

پس رأی صحیح در این حال آن است که قاعده عملی اولی به حکم عقل اصالت اشتغال است، تا زمانی که ترخیص در ترک احتیاط ثابت نشود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. نزد مشهور قاعده عملی اولی به هنگام شک، قاعده قبح عقاب بلا بیان است که از آن تعبیر به «اصل برائت عقلی» می‌شود. ولی نزد ما قاعده عملی اولی به حکم عقل اصالت اشتغال ذمه است که از آن تعبیر به «اصل احتیاط عقلی» می‌شود.

۲. محقق نائینی بر قاعده قبح عقاب بلا بیان دو گونه استدلال کرده است:

الف) تکلیف به وجود عملی‌اش محرک عبد است نه به وجود واقعی‌اش. پس با فرض عدم علم، مقتضی تحریک موجود نیست و عقاب بر تکلیفی که مقتضی تحریک ندارد قبیح است. ب) استشهاد به عرف عقلاست؛ از آن جهت که ما می‌بینیم عقلا در میان خود عقاب بر تکلیف غیر واصل را قبیح می‌دانند.

۳. در پاسخ استدلال اول می‌گوییم: اگر حق الطاعه تنها در حدود تکالیف معلوم ثابت شود، سخن شما درست است؛ ولی اگر دایره حق الطاعه بزرگ‌تر باشد و شامل تکالیف محتمل نیز گردد، آن‌گاه می‌توان گفت تکالیف محتمل نیز مقتضی تحریک دارند؛ چون محرک عبد، خروج از عهده حق الطاعه است و فرض آن است که حق الطاعه شامل تکالیف مشکوک نیز می‌گردد.

۴. در پاسخ استدلال دوم می‌گوییم: حق الطاعه برای مولای عرفی مجعول است و نه ذاتی و سعه و ضیق آن تابع کیفیت جعل است و در مقام جعل معمولاً به تکالیف معلوم محدود است. ولی حق الطاعه برای مولای حقیقی ذاتی است و نه مجعول و سعه و ضیق آن به حکم عقل عملی معین می‌شود و عقل عملی آن را به تکالیف محتمل نیز تعمیم می‌دهد. پس حق الطاعه در مولای حقیقی را نمی‌توان با حق الطاعه در مولای عرفی قیاس کرد.

القاعده العمليّة الثانويّة في حالة الشك و القاعده العمليّة الثانويّة في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعده الأولى هي البراءة الشرعيّة.

و مفادها الإذن من الشارع في ترك التحفظ و [ترك] الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، و لما كانت القاعده الأولى مقيدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك

قاعده عملی ثانوی در حالت شک

[قاعده عملی ثانوی برائت شرعی است]

قاعده عملی ثانوی [به هنگام فقدان دلیل محرز و] در حالت شک که موضوع قاعده اولی [، یعنی اصل اشتغال و احتیاط عقلی] را برمی‌دارد، برائت شرعی است. و مفاد این قاعده عبارت است از: اجازه شارع در ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک [، یعنی هر تکلیفی که غیر معلوم باشد] و چون قاعده اولی مقید است به عدم ثبوت ترخیص در ترک احتیاط پس برائت شرعی [، که مفادش ثبوت ترخیص در ترک احتیاط است]، رافع قید آن قاعده است و

موضوع آن را نفی می‌کند. [موضوع اصل احتیاط عقلی عبارت بود از: «تکلیف مشکوکی که اجازه ترک احتیاط در برابر آن صادر نشده است» و روشن است که با صدور اجازه در ترک احتیاط، موضوع این اصل منتفی می‌شود و لذا گفته‌اند دلیل برائت شرعی بر دلیل احتیاط عقلی وارد است و با انتفای موضوع،

التحفظ كانت البراءة الشرعية [واردة عليها، و] رافعة لقيدها، و نافية لموضوعها، و مبدلة للضيق [أى الاحتياط] بالسعة [أى البراءة].

[أدلة البراءة الشرعية] و يستدل لإثبات البراءة الشرعية بعدد من الآيات الكريمة و الروايات، أما الآيات فعديدة:

منها: قوله سبحانه و تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها.

و تقریب الاستدلال بالآية الكريمة: أن اسم الموصول فيها إما أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع، و الأول هو المتيقن؛ لأنه المناسب

حکم دشوار احتیاط نیز برداشته می‌شود و به جای آن حکم آسان برائت می‌آید و لذا می‌فرماید: [و برائت شرعی تبدیل‌کننده ضیق [، یعنی احتیاط] است به سعه [، یعنی برائت].

(۱)

ادله برائت شرعی

برای اثبات برائت شرعی به آیاتی چند از قرآن کریم و روایاتی چند استدلال شده است.

[استدلال بآیات قرآن]

اما آیات بسیارند.

از جمله آنها سخن خداوند- سبحانه و تعالی- [در سوره طلاق آیه ۶] است:

«خداوند هیچ‌کس را جز بدانچه بدو داده است تکلیف نمی‌کند». [این ترجمه اجمالی است و البته به اختلاف ترکیب نحوی، معنا مختلف می‌شود].

تقریب استدلال به آیه کریمه آن است که اسم موصول در این آیه [، یعنی کلمه «ما» در «ما آتاها»] یا مراد از آن مال یا فعل یا تکلیف و یا معنای جامع [میان هر سه احتمال] است. و معنای اول متیقن است؛ زیرا این معنا با مورد آیه تناسب دارد از آن جهت که [در صدر آیه شریفه] دستور پرداخت نفقه [به زوجه] داده شده است [و آمده است:

لمورد الآية حيث [جاء في صدر الآية: لينفق ذو سعة من سعته، و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله و] أمرت بالنفقة، و عقبته ذلك بالكبرى المذكورة [أى بقوله:

لا يكلف الله ...]، و لكن لا موجب للاقتصار على المتيقن، بل نتمسك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير [و سيأتي في الحلقة الثالثة أن وجود القدر المتيقن لا يضر بالإطلاق]، فيكون معنى الآية الكريمة أن الله لا يكلف مالا إلا بقدر ما رزق و أعطى، و لا يكلف بفعل إلا فى حدود ما أقدر عليه من أفعال [أى فى حدود الأفعال التى أقدر الله النفس عليها]، و لا يكلف بتكليف إلا إذا كان قد آتاه و أوصله

لينفق ذو سعة من سعته و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله] و پشت سر آن كبرای مذکور آورده شده است. ولى اقتصار به قدر متيقن هیچ وجهی ندارد، بلکه ما به اطلاق آیه شریفه برای اثبات احتمال اخیر [، یعنی اراده جامع] تمسک می‌کنیم [و معتقدیم وجود قدر متيقن در اینجا از تمسک به اطلاق بازمی‌دارد چنان‌که اگر مولی به طور مطلق دستور انفاق به فقرا را صادر کند، قدر متيقن از آن فقراى شيعه هستند؛ ولى می‌توان به اطلاق امر مولی اخذ کرد و انفاق به فقراى غير شيعه را مجزى دانست.

اصوليون این نکته را در باب اطلاق و به هنگام شرح مقدمات حکمت مورد توجه قرار داده‌اند]. پس معنای آیه کریمه [در صورت اراده جامع] این می‌شود که خداوند به [انفاق و ادای] مالی تکلیف نمی‌کند مگر به قدری که روزی عطا شده است [پس هر مردی متناسب با درآمد خود مکلف به پرداخت هزینه زندگی همسرش می‌باشد و نیز به لحاظ تطبیق جامع بر مصداق دوم آن، معنای آیه شریفه این می‌شود که] و خداوند به انجام کاری تکلیف نمی‌کند مگر در حدود افعالی که مکلف را بر انجام آنها قادر ساخته است و [به لحاظ تطبیق جامع بر مصداق سوم آن، معنای آیه شریفه این می‌شود که] خداوند هیچ نوع تکلیفی نمی‌کند مگر هنگامی که آن را بیاورد و به مکلف برساند [؛ یعنی هنگامی که مکلف علم به وجود آن پیدا کند یا حجت شرعی بر آن داشته باشد.

و اراده همین معنا در ضمن جامع برای ما کافی است و ثابت می‌کند که بدون علم و

إلى المكلف، فالإبتاء بالنسبة إلى كل من «المال» و «الفعل» و «التكليف» بالنحو المناسب له، فينتج أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسئولا تجاه تكليف غير و اصل، و هو المطلوب.

و قد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال بأن إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة؛ لأن اسم الموصول حينئذ [أى حين إرادة الجامع] بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولا مطلقا [و المعنى: «لا يكلف الله نفسا تكليفا إلا التكليف الذى آتاها»]، و بلحاظ شموله للمال يكون مفعولا به [المعنى: «لا يكلف الله نفسا مالا إلا المال الذى آتاها»]، و النسبة بين الفعل و المفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل و المفعول به، فإن الأولى هى نسبة الحدث إلى طور من

بدون وجود اماره معتبر هیچ نوع تکلیفی از سوی خداوند فعلیت ندارد و همین معنای برائت شرعی است]. پس «ایتاء» [به معنای آوردن] نسبت به هریک از [مصادیق سه‌گانه، یعنی] «مال» و «فعل» و «تکلیف» به نحو مناسب آن است. پس نتیجه می‌شود که خداوند متعال مکلف را در برابر تکلیف غیر واصل مسئول قرار نمی‌دهد و همین مطلوب است.

شیخ انصاری بر این استدلال اعتراض کرده و فرموده است که اراده معنای جامع از اسم موصول غیر ممکن است؛ زیرا اسم موصول در این حال [، یعنی در حال اراده جامع از آن] به لحاظ آنکه شامل تکلیف است، مفعول مطلق [نوعی] خواهد بود [و از معنای آیه شریفه می‌توان چنین تعبیر کرد: «لا یكلف الله نفسا تکلیفاً إلا التکلیف الذی آتاها» و بنابراین مستثنی به جای مستثنی منه نشسته است و همان نقش (مفعول مطلق) را پیدا کرده است] و به لحاظ آنکه شامل مال [یا شامل فعل] است «مفعول به» خواهد بود. [و از معنای مراد می‌توان چنین تعبیر آورد: «لا یكلف الله نفسا مالا إلا المال الذی آتاها».

یا: «لا یكلف الله نفسا فعلا إلا الفعل الذی آتاها أی أقدرها علیه»]. و نسبت میان فعل و مفعول مطلق مغایر با نسبت میان فعل و مفعول به است؛ زیرا نسبت اول عبارت است از: نسبت حدث [، که تکلیف کردن باشد] به شکلی از اشکال آن [، چنان‌که در دیگر

أطواره [،] کما فی قوله: «فاز فوزا عظیما»]، و الثانیة هی نسبة المغایر إلی المغایر [حیث إن المفعول به لیس طورا من أطوار الحدث]، فیلزم من استعمال الموصول فی الجامع إرادة کلتا النسبتین من هیئة ربط الفعل بمفعوله [أعم من «المفعول به» و «المفعول المطلق»]، و هو من [قبیل] استعمال اللفظ فی معینین، مع أن کل لفظ لا یستعمل إلا فی معنی واحد [و قد سبق فی الحلقة الأولى أن الاستعمال إفاء للفظ فی المعنی و لا یعقل إفاء الشیء الواحد مرتین فی آن واحد].

و منها: قوله تعالی: و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.

و تقریب الاستدلال بالآیه الکریمه أنها تدل علی أن الله تعالی لا یعذب

امثله مفعول مطلق نوعی دیده می‌شود؛ مثل «فاز فوزا عظیما» یا: «و العنهم لعنا و بیلا»] و نسبت دوم عبارت است از: نسبت مغایر به مغایر [؛ زیرا «مفعول به» شکلی از اشکال وقوع حدث را بیان نمی‌کند و از این نظر است که می‌گوییم نسبت او با فعل، نسبت مغایر به مغایر است]. پس از استعمال موصول در معنای جامع [هرچند این جامع انتزاعی است] لازم می‌آید که هر دو نسبت از هیئت ربط فعل به مفعولش [، یعنی از هیئت ربط «لا یكلف» به «ما»] اراده شده باشد و این از قبیل استعمال لفظ در دو معنا [ی مختلف، در عرض هم و به طور مستقل] است؛ با این که هر لفظی

جز در یک معنا استعمال نمی‌شود [و در حلقه اول خواندیم که استعمال، فانی کردن لفظ در معناست و بر این اساس صاحب کفایه معتقد شده است که فانی کردن یک لفظ در دو معنای مختلف در عرض هم محال است].

و از جمله آیات [مورد استدلال برای اثبات برائت شرعی] سخن خداوند متعال [در سوره اسراء آیه ۱۵] است:

«ما عذاب‌کننده نیستیم مگر هنگامی که فرستاده‌ای برانگیزیم».

تقریب استدلال به آیه کریمه آن است که این آیه دلالت دارد خداوند متعال تا هنگامی که فرستاده‌ای برانگیزد، عذاب نمی‌کند. و رسول به عنوان نمونه‌ای از بیان

حتی یبعث الرسول، و لیس الرسول إلا کمثال للبیان، فکأنه قال: لا عقاب بلا بیان.

و یمكن الاعتراض علی هذا الاستدلال بأن غایه ما یقتضیه نفی العقاب فی حالة عدم صدور البیان من الشارع، لا فی حالة صدوره و عدم وصوله إلی المکلف؛ لأن الرسول إنما یؤخذ کمثال لصدور البیان من الشارع، لا للوصول الفعلی إلی المکلف. و ما نحن بصدد [فی مقام إثبات البراءة الشرعیة] إنما هو التأمین [و عدم العقاب] من ناحیه تکلیف لم یصل إلینا بیانیه حتی و لو کان هذا البیان قد صدر من الشارع [و الآیة الشریفه تفید أن العقاب قبیح بلا بیان صادر، و هو

است. پس انگار خداوند گفته است: بدون بیان هیچ‌گاه عقاب نیست. [باید توجه داشت که قبح عقاب بلا بیان در اینجا به حکم شارع تأسیسی است نه تأکید حکم عقل].

می‌توان بر این استدلال اعتراض کرد بدین گونه که، نهایت چیزی که آیه شریفه اقتضا دارد نفی عقاب در حالت عدم صدور بیان از سوی شارع است و [این مطلب نزد ما پذیرفتنی است که عقاب بدون صدور بیان قبیح است ولی محل نزاع چیز دیگری است. اثبات برائت شرعی، یعنی اثبات عدم عقاب در صورت عدم علم و عدم بیان، و این مربوط به عبد است که گاه عالم به تکلیف است و گاه غیر عالم، گاه بیان نزد او موجود است و گاه موجود نیست؛ ولی در هر صورت از صدور بیان، که مربوط به خداوند است، باید فارغ شده باشیم و لذا می‌فرماید: آیه شریفه در نهایت از «قبح عقاب بلا بیان صادر» سخن می‌گوید نه از «قبح عقاب بلا بیان واصل»؛ یعنی] نه نفی عقاب در حالت صدور بیان و عدم وصول آن به مکلف؛ زیرا «رسول» از سوی شارع به عنوان نمونه‌ای از صدور بیان حساب شده است نه نمونه‌ای از وصول فعلی بیان به مکلف. و آنچه ما اکنون در صدد آن هستیم تأمین و در امان بودن [یعنی برائت و عدم عقاب] از ناحیه تکلیفی است که بیان آن به ما نرسیده است [؛ مثل حرمت سیگار کشیدن که حجتی بر آن نداریم] هر چند این بیان از سوی شارع صادر شده باشد [یعنی در واقع خداوند

فی محله صحیح، و لا ربط له بالبراءة الشرعیة].

و منها: قوله تعالى: قل لا أجد في ما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة، أو دما مسفوحا، أو لحم خنزير، فإنه رجس، أو فسقا أهل لغير الله به، فمن اضطر غير باغ و لا عاد فإن ربك غفور رحيم.

و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى لقن نبيه صلى الله عليه و آله كيفية المحاجه مع اليهود فيما يرونه [أى يعتقدونه] محرما بأن يتمسك بعدم الوجدان، و هذا ظاهر فى أن عدم الوجدان كاف للتأمين.

و یرد علیه أن عدم وجدان النبى فيما أوحى إليه يساوق عدم الوجود

دلیلی بر وجود آن باشد].

از جمله آیات [مورد استدلال برای اثبات برائت شرعی] سخن خداوند متعال [در سوره انعام آیه ۱۴۵] است:

«بگو ای پیامبر! در آنچه به من وحی شده است هیچ چیز حرامی نمی بینم بر خورنده ای که آن را می خورد مگر آنکه مردار یا خون ریخته شده یا گوشت خوک باشد که پلید است، یا قربانی که از روی نافرمانی به هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن برده شده باشد. پس کسی که بدون سرکشی و قانون شکنی مضطر به خوردن آنها گردد، البته که خدای تو آمرزنده مهربان است».

تقریب استدلال به این آیه کریمه آن است که خداوند متعال کیفیت احتجاج با یهود را در آنچه [به غلط] معتقد به حرام شدنش هستند، به پیامبر خود تلقین می کند و به او می آموزد که به عدم وجدان تمسک کند و این ظاهر است در آنکه عدم وجدان کافی در تأمین [و عدم عقاب] است.

اشکال وارد بر این استدلال آن است که، عدم وجدان از سوی پیامبر در آنچه بدو وحی شده است مساوق با عدم وجود فعلی برای حکم است [؛ یعنی هرچه به پیامبر وحی نشود و حرمت آن از جانب خداوند به پیامبر نرسد معنایش آن است که آن چیز در واقع حرام نیست و بالفعل حکم حرمت برای آن چیز تشریح نشده است]. پس چگونه

الفعلی للحکم، فکیف یقاس علی ذلک عدم وجدان المكلف المحتمل أن یكون [عدم الوجدان] بسبب ضیاع النصوص الشرعیة.

و منها: قوله تعالى: و ما كان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون إن الله بكل شیء علیم.

و تقریب الاستدلال بالآیه الكريمة أن المراد بالإضلال فیها إما تسجلهم ضالین و منحرفین، و إما نوع من العقاب، كالخذلان و الطرد من أبواب الرحمة، و علی أى حال فقد أنیط الإضلال ببيان ما یتقون [منه] لهم، و حیث

این امر قیاس می شود به عدم وجدان از سوی مکلف که احتمال دارد به سبب ضایع شدن نصوص شرعی باشد. [لذا

اگر فقیه بخواهد براءت جاری کند نمی‌تواند بگوید چون روایتی دال بر حرمت فلان چیز پیدا نکردم پس آن چیز در واقع حرام نیست؛ بلکه شاید آن چیز حرام باشد و دلیل حرمت صادر شده باشد ولی به فقیه نرسیده باشد. پس این آیه شریفه، مانند آیه قبل، با محل بحث ما بیگانه است و براءت شرعی را اثبات یا نفی نمی‌کند.

از جمله آیات سخن خداوند متعال [در سوره توبه آیه ۱۱۵] است:

«و خداوند بر آن نیست که گروهی را بعد از آنکه هدایتشان کرد به ضلالت (عقاب یا انحراف) بکشاند مگر آنکه آنچه را باید از آن پروا کنند برایشان بیان کرده باشد. آری خدا به هر چیزی داناست.»

تقریب استدلال به آیه کریمه آن است که یا مراد از «اضلال» در این آیه حتمی کردن گمراهی و منحرف بودن آنهاست؛ یعنی هر قومی که بعد از آشکار شدن حدود الهی و شمول هدایت خداوندی گمراهی و انحراف را برگزیند خداوند گمراه بودن آنها و منحرف بودن آنها را حتمی قرار می‌دهد] و یا مراد از «اضلال» نوعی عقاب، مانند پستی و دوری از درهای رحمت الهی است و در هر صورت «اضلال» معلق گردیده است بر بیان حدودی که از سوی هر قوم باید رعایت شود و از آنجا که «بیان» به آنها اضافه شده

اضیف البیان لهم فهو ظاهر فی وصوله إلیهم، فمع عدم وصول البیان لا عقاب و لا ضلال، و هو معنی البراءة.

[و آمده است: «بین لهم»]، پس ظاهر در وصول بیان به آنهاست. پس بدون وصول بیان هیچ‌گاه عقاب و گمراهی نیست و معنای براءت همین است [بنابراین از آیات چهارگانه گذشته تنها این آیه می‌تواند مورد استدلال و استناد قرار گیرد و ما فعلا اشکالی بر آن نمی‌بینیم].

خلاصه مطالب گذشته

۱. قاعده عملی ثانوی به هنگام شک براءت است. مفاد براءت شرعی آن است که مکلف در برابر تکلیف مشکوک مجاز به ترک احتیاط است. بنابراین، براءت شرعی موضوع براءت عقلی را نفی می‌کند و مقدم بر آن است.

۲. از جمله آیاتی که برای اثبات براءت شرعی بدان استدلال شده است آیه ۶ سوره طلاق است:

لا یكلف الله نفسا إلا ما آتاهها. مراد از اسم موصول در اینجا یا مال یا فعل یا تکلیف و یا معنای جامع میان آنهاست و ما به اطلاق کلام تمسک می‌کنیم و می‌گوییم معنای جامع مراد است. آن‌گاه از آیه شریفه می‌توان چنین استفاده کرد که خداوند تکلیفی نمی‌کند مگر بعد از آنکه تکلیف را به مکلف برساند.

۳. شیخ انصاری بر استدلال فوق اعتراض کرده است و فرموده که اراده معنای جامع از اسم موصول ممکن نیست؛ زیرا اگر مراد از اسم موصول تکلیف باشد، در این صورت نسبت فعل بدان، نسبت فعل به مفعول مطلق است و اگر

مراد مال باشد نسبت فعل بدان، نسبت فعل به مفعول به است و هیئت موجود در آیه شریفه در آن واحد نمی‌تواند دلالت بر دو نسبت مختلف کند؛ چون استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

۴. از دیگر آیات مورد استدلال بر براءت شرعی آیه ۱۵ سوره اسراء است: **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**. بدین تقریب که «رسول» به عنوان مثال و به عنوان نوعی «بیان» ذکر شده است. پس آیه شریفه دلالت دارد که بدون بیان عقاب نیست. ولی می‌توان اشکال کرد که «رسول» به عنوان مثالی برای صدور بیان از سوی شارع ذکر شده است و ما قبول داریم که عقاب بدون صدور بیان قبیح است اما محل بحث آن است که آیا عقاب

بدون وصول بیان نیز قبیح است؟

۵. از دیگر آیات مورد استدلال آیه ۱۴۵ سوره انعام است: **قل لا أجد فی ما أوحی إلی محرما** بدین تقریب که خداوند به رسولش تمسک به عدم وجدان برای نفی عقاب را یاد می‌دهد. پس آیه شریفه دلالت دارد که به هنگام دست نیافتن بر تکلیف تأمین وجود دارد.

ولی در پاسخ می‌توان گفت نسبت به شخص پیامبر عدم وجدان، دلیل بر عدم وجود است ولی نسبت به ما عدم وجدان و نیافتن ممکن است به جهت گم شدن دلیل باشد پس نمی‌توان قیاس کرد.

۶. چهارمین آیه مورد استدلال در سوره توبه آیه ۱۱۵ است: **و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون**؛ خداوند قومی را گمراه نمی‌کند مگر بعد از آنکه حدودی را که باید رعایت کنند برای آنها بیان کند. بدین تقریب که مراد از اضلال نوعی عقاب می‌تواند باشد و تعبیر «ببین لهم» نشان می‌دهد که مراد وصول بیان است.

و أما الروایات فعدیده ایضا:

منها: ما روی عن الصادق علیه السلام من قوله: «كل شیء مطلق حتى یرد فیه نهی»، و الإطلاق یساق السعة و التأمین، و الشاک یردق بشأنه أنه لم یرده النهی، فیکون [عدم ورود النهی] مؤمنا عن التکلیف المشکوک، و هو المطلوب.

و قد یعترض علی هذا الاستدلال بأن الورد تارة یكون بمعنی الصدور، و آخری بمعنی الوصول، فإذا كان مفاد الروایة جعل صدور النهی غایة فلا یتم

اما روایات [مورد استناد برای اثبات براءت شرعی] نیز بسیارند.

از جمله آنها روایتی است که از امام صادق علیه السلام

در وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، ح ۶۰] نقل شده است که آن حضرت فرمودند: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی؛ هر چیز مطلق است تا این که نهی بر آن وارد شود». و اطلاق مساوق سعه و امان دادن است [پس مکلف در برابر چیزی که مطلق گذاشته شده است، آزاد است و تکلیفی در برابر آن ندارد] و شخصی که [علم به وجود تکلیف ندارد و] شک در تکلیف دارد در حق او صدق می‌کند که بگوییم نهی به او نرسیده است. پس عدم ورود نهی، ایمنی‌بخش از تکلیف مشکوک است؛ [یعنی اگر واقعا حرمت وجود داشته باشد و فاعل آن مستحق عقاب باشد چون خطاب تحریم به مکلف نرسیده است پس عقاب دامنگیر او نمی‌شود و حرام واقعی برای او در ظاهر حلال است] و همین مطلوب است. چه بسا بر این استدلال اعتراض شود که «ورود» یک بار به معنای صدور است و بار دیگر به معنای وصول است. پس هرگاه مفاد روایت این باشد که جعل صدور نهی،

الاستدلال؛ لأن الشاک یحتمل صدور النهی و [یحتمل] تحقق الغایه، و إذا کان مفادها [أی مفاد الروایة] جعل وصول النهی إلى المكلف غایه ثبت المطلوب، و لكن لا معین للثانی، فلا یمکن الاستدلال بالروایة المذكورة.

و قد یجاب علی ذلك بأن الورد دائما یستبطن حیثیة الوفود علی شیء، فلا یطلق علی حیثیة الصدور البحتة.

و لكن مع هذا لا یتم الاستدلال؛ إذ لم یعلم أن الملحوظ فیه [أی فی معنی کلمة «الورد»] و فود النهی علی المكلف المساوق لوصولیه [أی لوصول النهی

غایت قرار گیرد]؛ یعنی در آن بخش که می‌گوید: «حتی یرد فیه النهی» اگر مراد این باشد که «حتی یصدر فیه نهی» معنا این می‌شود که هر چیز مطلق است تا زمانی که شارع تحریم آن را تشریح کند و از جانب او نهی صادر شود. در این صورت [استدلال تمام نخواهد شد؛ زیرا شخصی که شک در تکلیف دارد، احتمال صدور نهی و تحقق غایت را می‌دهد] و نمی‌تواند حکم به مطلق بودن شیء و حکم به براءت کند] و اگر مفاد روایت این باشد که جعل وصول نهی به مکلف غایت قرار گیرد [؛ یعنی مراد از «حتی یرد فیه النهی» این باشد که «حتی وصل إلى المكلف فیه نهی»] مطلوب ثابت می‌شود.

ولی [از میان این دو احتمال] چیزی که احتمال دوم را تعیین کند وجود ندارد. پس به روایت مذکور نمی‌توان استدلال کرد.

گاه در جواب این استدلال گفته می‌شود که «ورود» دائما جنبه رسیدن و حضور نزد چیزی را در درون خودش دارد پس بر حیثیت صدور محض اطلاق نمی‌شود [از این رو اگر نهی از طرف شارع صادر شود ولی به مکلف نرسد و نزد او نهی حاضر نگردد، نمی‌گویند نهی وارد شده است].

ولی با وجود این استدلال مذکور تمام نیست؛ زیرا معلوم نیست آنچه در معنای «ورود» لحاظ شده است، رسیدن نهی و حضور نهی نزد مکلف باشد که مساوق با وصول نهی به مکلف است، بلکه شاید آنچه لحاظ شده است، رسیدن نهی به

إلى المكلف]، بل لعل الملحوظ وفوده [أى وفود النهى] على الشىء نفسه، كما يناسبه قوله يرد فيه نهى، فكأن النهى يرد على المادة [أى الشىء النهى] فهناك مورد عليه، و مورد عنه [و هو الشارع] بقطع النظر عن المكلف، و هذا يعنى أن الغاية [أى غاية الحكم بأن الأشياء مطلقه] صدور النهى من الشارع و وقوعه على المادة، سواء و صل إلى المكلف أو لا، فلا يتم الاستدلال.

و منها: حديث الرفع و هو الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه و آله و مفاده: «رفع عن امتى تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما

خود آن چیز [منهى] باشد [پس وقتی می‌گویند مثلا در خوردن گوشت خرگوش نهی وارد شده است منحصرنا معنا این نیست که در این مورد نهی به مکلفین رسیده است؛ بلکه می‌تواند معنا چنین باشد که در مورد آن نهی صادر شده و در واقع حکمی روی این موضوع آمده است؛ چه به مکلف رسیده باشد و چه نرسیده باشد و در هر صورت واژه «ورود» به کار گرفته می‌شود. اکنون استاد شهید می‌خواهد احتمال دوم را تقویت کند پس می‌فرماید: چنان‌که این تعبیر: «یرد فیه نهی» مناسب معنای دوم است. پس گویی نهی بر ماده [و بر همان چیز منهى] وارد می‌شود.

بنابراین در اینجا با قطع نظر از مکلف یک «مورود علیه» داریم و یک «مورود عنه» [که خود شارع باشد] و این، به معنای آن است که غایت حکم [به براءت و غایت مطلق بودن اشیا] صدور نهی از سوی شارع و وقوع آن بر ماده [و به تعبیر دیگر، تعلق گرفتن حرمت واقعی به موضوع خودش] است، چه آن به مکلف برسد یا نرسد [و اگر حیثیت وصول را مولی بخواهد بفهماند می‌توانست بگوید: «حتی یردکم فیه نهی»]. پس استدلال تمام نیست.

از جمله روایات، حدیث رفع است که از پیامبر صلی الله علیه و آله

[در وسائل الشیعه، ج ۱۱، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۱] نقل شده است بدین مفاد: از امت من نه چیز برداشته شده است: خطا و فراموشی و آنچه بر آن اکراه شده‌اند و آنچه نمی‌دانند و آنچه

لا یطیقون، و ما اضطروا إلیه، و الحسد، و الطیرة، و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفء».

و تقریب الاستدلال بفقرة «رفع ما لا یعلمون» يتم على مرحلتين:

الأولى: أن هذا الرفع يوجد فيه بدوا احتمالان:

أحدهما: أن يكون رفعا واقعيا للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيدا، و مخصصا لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية
الالتزامية بفرض العلم بها [أى بالأحكام الواقعية الإلزامية].

و الآخر: أن يكون رفعا ظاهريا، بمعنى تأمين الشاك، و نفى وجوب

طاقتش را ندارند و آنچه مضطر بدان شده‌اند و حسد و تغال و [نهم] تفکر در وسوسه در خلقت تا زمانی که [حسد
و تغال و تفکر در وسوسه یا تا زمانی که مورد اخیر] به زبان نیامده باشد [وسوسه در خلقت، یعنی خلجانان فکری
درباره خداوند و چگونگی هستی او و تفکر در وسوسه در خلقت، یعنی ورود بدین محدوده].

تقریب استدلال به فقره [چهارم که می‌گوید: «رفع ما لا يعلمون» در طی دو مرحله به فرجام می‌رسد:

۱. در معنای این رفع به نظر ابتدایی دو احتمال است:

یکی از دو احتمال آن است که این رفع از قبیل رفع واقعی برای تکلیف مشکوک باشد. آن‌گاه این حدیث مقید و
مخصص اطلاق ادله احکام واقعی الزامی است و آنها را به فرض علم بدان‌ها تقیید می‌کند؛ [یعنی وجوبات و
محرمات واقعی فقط برای کسانی که علم بدان‌ها دارند جعل شده است و در حق غیر عالم اصلا وجوبی و حرمتی
در واقع جعل نشده است. پس ادله‌ای که ظاهرشان عموم و اطلاق دارد و می‌رساند که حکم واقعی برای همگان،
اعم از عالم و غیر عالم، جعل شده است، به قرینه حدیث رفع از عموم و اطلاق می‌افتد].

احتمال دیگر آن است که این رفع از قبیل رفع ظاهری و به معنای ایمنی دادن به

الاحتیاط علیه [أی علی الشاک] فی مقابل وضع التكليف المشكوك وضعا ظاهريا بإيجاب الاحتیاط تجاهه [أی تجاه
التكليف المشكوك].

و كل من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة؛ لأن التكليف المشكوك منفي إما واقعا، و إما ظاهرا، و لكن الاحتمال الأول
ساقط؛ لأنه يؤدي إلى تقيد الأحكام الواقعية الإلزامية بالعلم بها، و قد سبق أن أخذ العلم بالحكم قيدا لنفس الحكم
مستحيل.

فإن قيل: أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟.

قلنا: نعم، و لكن ظاهر الحديث أن المرفوع و المعلوم شيء واحد، بمعنى أن الرفع و العلم يتبادلان على مركز واحد،
فإذا افترضنا أن العلم بالجعل

شاك و نفى وجوب احتیاط بر او باشد که این معنا در مقابل وضع ظاهری تکلیف مشکوک از طریق ایجاب احتیاط

در برابر تکلیف مشکوک است. [بنابراین احکام واقعی در جای خود بین عالم و غیر عالم مشترک است ولی در ظاهر شارع در مورد تکلیف مشکوک، ترخیص داده است و نه دستور احتیاط.]

هریک از این دو احتمال [، یعنی احتمال رفع واقعی و احتمال رفع ظاهری] به نفع اثبات سعه [و آزاد بودن مکلف و عدم عقاب و عدم لزوم احتیاط] است؛ زیرا تکلیف مشکوک [به مدلول این حدیث] نفی شده است، چه نفی واقعی و چه نفی ظاهری. ولی احتمال اول ساقط است؛ چون منجر می‌شود به این که احکام واقعی الزامی را [در مرحله جعل] به علم بدان‌ها مقید کنیم و پیش از این گذشت که اخذ علم به حکم به عنوان قیدی برای خود حکم، محال است [و نمی‌توان گفت: مثلا نماز برای کسی که عالم به وجوب آن است، وجوب دارد]. اگر گفته شود مگر شما نگفتید که اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ممکن است؟

در پاسخ می‌گوییم: بله، ولی ظاهر حدیث آن است که مرفوع و معلوم یک چیز است؛ یعنی «رفع» و «علم» بر یک مرکز قرار می‌گیرند. پس اگر فرض کنیم که علم به

مأخوذ فی موضوع المجعول فهذا معناه أن العلم لوحظ متعلقا بالجعل، و أن الرفع إنما هو رفع للمجعول بتقييده [أى بتقييد المجعول] بالعلم بالجعل، و هذا خلاف ظاهر الحديث، فلا بد إذن من افتراض أن الرفع يتعلق بالمجعول، و كذلك العلم، فكأنه قال: الحكم المجعول مرفوع حتى يعلم به. و على هذا الأساس يتعين حمل الرفع على أنه ظاهري لا واقعي، و إلا لزم أخذ العلم بالمجعول قيدا لنفس المجعول و هو محال.

جعل در موضوع مجعول مأخوذ است معنایش آن است که علم، متعلق به جعل لحاظ شده است و آن رفع، همانا رفع مجعول است؛ به سبب آن مجعول، مقید به علم به جعل شده است [پس هر جا علم به جعل نباشد؛ یعنی مکلف شک در جعل داشته باشد، مجعول رفع شده است؛ یعنی حکم واقعی در صورت وجود برای او فعلیت ندارد. پس ملزم به احتیاط نیست]. ولی این معنا خلاف ظاهر حدیث است. [ظاهر حدیث آن است که همان چیزی که برای مکلف مشکوک است همان چیز برداشته شده است پس نمی‌توان عدم علم را به جعل و رفع را به مجعول نسبت داد؛ زیرا در مقام اثبات، ظهور حدیث اجازه چنین احتمالی را نمی‌دهد و لذا می‌گوییم محذور اثباتی دارد. بلکه یا هر دو به جعل تعلق می‌پذیرند و یا هر دو به مجعول. اما تعلق هر دو به جعل صحیح نیست؛ چون «رفع ما لا يعلمون» قطعا لسان نفی فعلیت حکم را دارد. پس هر دو به مجعول تعلق می‌پذیرند. در این حال اگر رفع واقعی مراد باشد، نتیجه‌اش آن است که علم به حکم مجعول، قید حکم مجعول باشد و این، باطل است و لذا می‌گوییم این احتمال، محذور ثبوتی دارد. و اگر رفع ظاهری مراد باشد معنا صحیح خواهد بود و چنین نتیجه می‌دهد که هر حکمی که فعلیت آن مشکوک است، در ظاهر مرفوع است و در ظاهر فعلیت ندارد. لذا می‌فرماید: پس ناچار باید فرض شود که رفع و همین‌طور علم، به مجعول تعلق می‌پذیرد و گویی آن حضرت گفته است: حکم مجعول برداشته شده است تا وقتی که علم بدان پیدا شود.

[المرحلة] الثانية: أن الشك في التكليف تارة يكون على نحو الشبهة الموضوعية، كالشك في حرمة المائع المردد بين الخل و الخمر، و أخرى يكون على نحو الشبهة الحكمية، كالشك في حرمة لحم الأرنب مثلا، و عليه، فالرفع الظاهري في فقرة «رفع ما لا يعلمون» قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية، و قد يقال باختصاصه بالشبهة الحكمية، و قد يقال بعمومه [أي بعموم الرفع الظاهري] لكنتا الشبهتين.

أما الاحتمال الأول [أي احتمال اختصاص الرفع الظاهري في الحديث بالشبهة الموضوعية]: فقد استدل عليه بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعددة؛ إذ من الواضح أن المقصود منه فيما اضطروا إليه و نحوه [أي فقرة «ما أكرهوا عليه» و «ما لا يطيقون»] الموضوع الخارجي، أو الفعل الخارجي، لا نفس

٢. مرحلة دوم [استدلال به حديث مذکور] آن است که شک در تکلیف یک بار به صورت شبهه موضوعیه خواهد بود؛ مانند شک در حرمت مایعی که میان سرکه یا شراب بودن مردد است [؛ یعنی شک در تکلیف ناشی از مشتبه بودن موضوع است وگرنه مکلف حرمت شرب خمر و حلیت سرکه را می‌داند] و بار دیگر، به صورت شبهه حکمیه است؛ مانند شک در حرمت گوشت خرگوش. بر این اساس گفته‌اند که رفع ظاهری در فقرة «ما لا يعلمون» اختصاص به شبهه موضوعیه دارد و گاه گفته‌اند که اختصاص به شبهه حکمیه دارد و گاه سخن از عمومیت آن نسبت به هر دو گونه شبهه است.

اما احتمال اول [که فقرة مذکور اختصاص به شبهه موضوعیه داشته باشد] برآن استدلال شده است به وحدت سياق اسم موصول در فقرات متعدد [؛ یعنی چهار فقرة «ما أكرهوا عليه» و «ما لا يعلمون» و «ما لا يطيقون» و «ما اضطروا إليه» یک سياق دارند و این وحدت سياق، دلیل برآن است که مراد از «ما» در همه آنها موضوع خارجی است نه حکم شرعی؛] زیرا روشن است که مقصود از اسم موصول در «ما اضطروا إليه» و مانند آن [، یعنی فقرة «ما اكرهوا عليه» و «ما لا يطيقون»] موضوع خارجی یا فعل خارجی است

التكليف، فيحمل ما لا يعلمون على الموضوع الخارجي أيضا، فيكون مفاد الجملة حينئذ أن الخمر غير المعلوم مرفوع الحرمة، كما أن الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة، فلا يشمل [مفاد الجملة] حالات الشك في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكمية.

و التحقيق أن وحدة السياق إنما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرر واحدا في السياق الواحد، لا كون المصاديق [أي مصاديق المدلول الواحد] من سنخ واحد، فإذا افترضنا أن اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم [مثل معنى الشيء]، غير أن مصداقه [أي مصداق المعنى] يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته [أي صفات المعنى] لم تتلهم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي.

نه نفس تکلیف [؛ چرا که اضطرار به حکم یا اکراه به حکم معنا ندارد، بلکه اضطرار یا اکراه مثلا به اکل میته است

که موضوع خارجی است]. پس «ما لا يعلمون» نیز بر موضوع خارجی حمل می‌شود. آن‌گاه مفاد جمله چنین می‌شود: شرابی که [شراب بودن آن مشکوک و] غیر معلوم است، حرمتش برداشته شده است، چنان‌که فعلی که اضطراب بدان پیدا شده است؛ مانند اکل میته برای حفظ نفس] حرمتش برداشته شده است. پس مفاد جمله [اختصاص به شبهه موضوعیه دارد و] حالات شک در اصل جعل حرمت را، که به شکل شبهه حکمیه است، شامل نمی‌شود.

تحقیق [در ابطال احتمال اول] آن است که وحدت سیاق تنها این اقتضا را دارد که مدلول لفظ متکرر در سیاق واحد، واحد باشد نه آنکه مصادیق مدلول واحد نیز از سنخ واحد باشند. پس اگر فرض کنیم اسم موصول در همه فقرات [چهارگانه] در معنای کلی و مبهم خودش [، مثل معنای «شیء»] استعمال شده است؛ ولی مصداق این معنای کلی از یک جمله تا جمله دیگر به اختلاف صفات آن معنا مختلف می‌گردد، در این صورت وحدت سیاق در مرحله مدلول استعمالی صدمه‌ای نمی‌بیند. [چون اسم

و أما الاحتمال الثانی [أی احتمال اختصاص الرفع الظاهری فی الحدیث بالشبهه الحکمیه]: فیستند إلی أن ظاهر «ما لا يعلمون» أن یکون نفس ما بإزاء اسم الموصول غیر معلوم، فإن کان ما بإزائه التکلیف فهو بنفسه غیر معلوم، و إن کان ما بإزائه الموضوع الخارجی فهو بنفسه لیس مشکوکا، و إنما المشکوک کونه خمرا مثلا، فلا یکون عدم العلم مسندا إلی مدلول اسم الموصول حقیقه، و هذا خلاف ظاهر الحدیث، فیتعین أن یراد باسم الموصول التکلیف، و معه [أی مع الالتفات إلی هذا الظهور] یختص [الحدیث]

موصول، یعنی «ما» در هر چهار فقره در معنای حقیقی خودش استعمال شده است و مخاطب از به کارگیری این لفظ در همه جا قصد اخطار همان معنا را داشته است. ولی وقتی شارع می‌گوید: آنچه را امت من نمی‌دانند برداشته شده است، مراد جدی‌اش تکلیف مشکوک است و وقتی می‌گوید: آنچه را امت من بدان اضطراب پیدا کردند، برداشته شده است، مراد جدی‌اش موضوع مشتبه است. این اختلاف در مراد جدی، ضرری به وحدت سیاق نمی‌زند؛ چون در وحدت سیاق همین مقدار کافی است که مولی از استعمال لفظ در همه موارد قصد اخطار یک معنا را داشته باشد.

و اما مستند احتمال دوم [، که رفع ظاهری اختصاص به شبهه حکمیه داشته باشد] آن است که ظاهر «ما لا يعلمون» نشان می‌دهد که نفس مابازاء اسم موصول غیر معلوم است. پس اگر مابازاء اسم موصول تکلیف باشد [می‌توان گفت] همان تکلیف، غیر معلوم است. ولی اگر مابازاء اسم موصول موضوع خارجی باشد [باید گفت] همان موضوع، مشکوک نیست؛ بلکه مثلا خمر بودن آن موضوع مشکوک است.

در نتیجه عدم علم به مدلول اسم موصول از روی حقیقت اسناد داده نشده است و [نظیرش]: «زید قائم ابوه» است پس اگر بگوییم: «زید قائم» و مراد آن باشد که «قائم ابوه» این معنا خلاف ظاهر است. حال در ما نحن فیه اگر بگوییم: «این مایع مشکوک است» و مراد آن باشد که «مشکوک خمریته» [این معنا خلاف ظاهر است. پس متعین آن

بالشبهه الحكمية.

و يرد عليه أولا: أن بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر، لا المائع المشكوك كونه خمرًا، فعدم العلم يكون مسندا إليه [أي إلى نفس عنوان الخمر] حقيقة.

و ثانيا: لو سلمنا أن ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف، فإن هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهه الحكمية؛ لأن التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهه الموضوعية أيضا [حيث إن الشك في وجود الموضوع يقتضى الشك في الحكم المجعول].

است که مراد از اسم موصول، «تکلیف» باشد و با این حساب حدیث به شبهه حکمیه اختصاص پیدا خواهد کرد. [آن‌گاه وقتی می‌گوییم: «این تکلیف مشکوک است»؛ یعنی همان تکلیف بودنش مشکوک است نه چیز دیگر].

این استدلال را می‌توان رد کرد به این که اولاً، ممکن است مابازاء اسم موصول نفس عنوان خمر باشد نه مایعی که خمر بودن آن مشکوک است. آن‌گاه عدم علم حقیقتاً به خود عنوان خمر اسناد خواهد داشت [و وقتی می‌گوییم: «این خمر مشکوک است»؛ یعنی خمر بودن آن مشکوک است نه چیز دیگر. پس اسناد به «ما هو له» است نه «غیر ما هو له»].

ثانیا، اگر بپذیریم که مابازاء اسم موصول باید تکلیف باشد، این امر موجب اختصاص حدیث به شبهه حکمیه نمی‌شود؛ زیرا تکلیف به معنای حکم مجعول [و به معنای فعلیت یافتن جعل] در شبهه موضوعیه نیز مشکوک است. [بر این اساس «رفع ما لا یعلمون»؛ یعنی «تکلیفی که فعلیت آن مشکوک است برداشته شده است» چه آنکه مشکوک بودن فعلیت تکلیف مربوط به خود تکلیف و از ناحیه مشکوک بودن جعل باشد و چه آنکه ناشی از اشتباه در موضوع خارجی باشد. به تعبیر دیگر، چون شبهه موضوعیه همواره به شک در فعلیت حکم می‌انجامد پس اگر حدیث بر شبهه حکمیه قابل تطبیق باشد، شبهه موضوعیه را نیز شامل خواهد بود.]

و أما الاحتمال الثالث [أي احتمال عموم الرفع في الحديث لکلنا الشبهتين] فهو يتوقف على تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول على نحو ينطبق [ذاک الجامع] على الشبهه الحكمية و الموضوعية، و هذا الجامع له فرضيتان:

الأولى: أن يراد باسم الموصول «الشيء»، سواء كان تكليفا أو موضوعا خارجيا.

و اعترض على ذلك بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي؛ لأنه [أي لأن التكليف] قابل للرفع بنفسه، و إسناده إلى الموضوع مجازي و بلحاظ حكمه، و لا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقي و المجازي في استعمال واحد [لأنه من قبيل

اما احتمال سوم [، که رفع ظاهری در حدیث شامل هر دو قسم شبهه باشد] متوقف بر تصویر جامعی است که بتوان آن را از اسم موصول اراده کرد و به شکلی باشد که بر شبهه حکمی و موضوعیه انطباق یابد و این جامع دو فرضیه دارد:

۱. مراد از اسم موصول «شیء» باشد؛ چه آن شیء تکلیف باشد یا موضوع خارجی.

بر این فرضیه اعتراض شده است که اسناد رفع به تکلیف، اسناد حقیقی است؛ زیرا این اسناد خودش قابلیت رفع دارد. ولی اسناد رفع به موضوع، اسناد مجازی است و به لحاظ حکمش قابلیت رفع دارد [؛ یعنی وقتی می‌گوییم: «این شیء، که مایع مشکوک الخمریه می‌باشد، مرفوع است»؛ یعنی حکمش برداشته شده است («مرفوع حکمه») وگرنه موضوع خارجی که به دست شارع رفع یا وضع پیدا نمی‌کند] و جمع میان اسناد حقیقی [به لحاظ رفع حکم] و اسناد مجازی [به لحاظ رفع موضوع] در یک استعمال، ناممکن است. [توجه کنید که نمی‌گوییم استعمال لفظ موصول در اکثر از معنای واحد است؛ بلکه موصول، یعنی «ما» در یک معنا بیشتر استعمال نشده است.

ولی اسناد رفع بدان به یک لحاظ حقیقی و به لحاظ دیگر مجازی است و یک اسناد در

استعمال اللفظ الواحد فی معینین مختلفین فی آن واحد].

و الجواب: أن إسناد الرفع إلى التکلیف لیس حقیقیا أيضا؛ لما عرفت سابقا من أنه [أی رفع التکلیف] رفع ظاهری لا واقعی، فالإسنادان کلاهما عنائیان [أی مجازیان].

[الفرضیه] الثانیة: أن یراد باسم الموصول التکلیف المفعول و هو مشکوک فی الشبهة الحکمیة و الموضوعیة معا، و إنما یختلفان فی منشأ الشک؛ فإن المنشأ فی الأولى عدم العلم بالجعل، و فی الثانیة عدم العلم بالموضوع.

و المعین للاحتمال الثالث - بعد تصویر الجامع - [أی بعد الفراغ من امکان تصویر الجامع بإحدى الفرضیتین] هو الإطلاق [أی إطلاق الحدیث، و عدم وجود

یک آن نمی‌تواند هم حقیقی و هم مجازی باشد].

پاسخ این اعتراض آن است که اسناد رفع به تکلیف نیز اسناد حقیقی نیست؛ زیرا در گذشته دانستی که این رفع، رفع ظاهری است نه واقعی [و حمل رفع بر رفع ظاهری محتاج عنایت و مجاز است که در حلقه سوم توضیح آن خواهد آمد]. پس هر دو اسناد [، یعنی اسناد رفع به موصول به لحاظ آنکه تکلیف مراد است و اسناد رفع به موصول به لحاظ آنکه موضوع مشتبه مراد است، هر دو] عنایی و مجازی است. [پس تا اینجا می‌توان از فرضیه اول برای تصویر جامع دفاع کرد].

۲. مراد از اسم موصول تکلیف مجعول باشد که آن‌هم در شبهه حکمیة و هم در شبهه موضوعیه مشکوک است و تنها اختلاف این دو قسم شبهه در منشأ شک است؛ زیرا منشأ شک در شبهه حکمیة عدم علم به جعل است و منشأ شک در شبهه موضوعیه عدم علم به موضوع [و تردید آن مثلاً میان خمر و خل] است. [این فرضیه نیز خالی از اشکال است.]

و اکنون بعد از آنکه جامع [به یکی از دو فرضیه] تصویر شد، می‌گوییم تعیین‌کننده احتمال سوم اطلاق حدیث است. [توضیح آنکه اختصاص حدیث به شبهه

قرینه؛ لاختصاصه بالشبهه الحکمیة، أو الموضوعیة]، فتم دلاله حدیث الرفع علی البراءة [فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة]، و نفی وجوب التحفظ و الاحتیاط.

حکمیة یا شبهه موضوعیه به قرینه احتیاج دارد و چون قرینه‌ای بر این تقیید نیست، اطلاق حکم می‌کند که حدیث هر دو قسم شبهه را در برگیرد. ولی استفاده از این اطلاق بر تصویر جامع متوقف بود که آن را به یکی از دو فرضیه درست کردیم. [پس دلالت حدیث رفع بر براءت شرعی و دلالت آن بر نفی وجوب احتیاط تمام می‌گردد.

خلاصه مطالب گذشته

۱. برای اثبات براءت شرعی به حدیث رفع استدلال شده است. این استدلال در طی دو مرحله به نتیجه می‌رسد: الف) باید دید مراد از رفع در این حدیث رفع واقعی است یا رفع ظاهری.

ب) باید دید این حدیث اختصاص به شبهه حکمیة یا شبهه موضوعیه دارد و یا مطلق است و هر دو قسم شبهه را شامل می‌شود.

۲. مراد از رفع در حدیث مذکور رفع واقعی تکلیف نیست؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید علم به حکم قید حکم باشد. اگر بگویید چه اشکال دارد که در اینجا نیز نپذیریم علم به جعل قید حکم مجعول است. در پاسخ می‌گوییم: ظاهر حدیث نشان می‌دهد که همان چیز مشکوک، مرفوع است. پس در اینجا رفع واقعی مراد نیست، بلکه رفع ظاهری تکلیف مشکوک، مراد است.

۳. اختصاص پیدا کردن حدیث رفع به شبهات موضوعیه بر اساس این دلیل است که مقصود از اسم موصول در سایر موارد، موضوع خارجی است پس در فقره مورد نظر نیز باید بدین معنا باشد تا وحدت سیاق از دست نرود. ولی در پاسخ می‌توان گفت که اسم موصول در همه موارد در معنای کلی و مبهم خودش استعمال شده است و وحدت سیاق محفوظ است هر چند مصداق معنای کلی در این مورد غیر از مصداق معنای کلی در آن موارد دیگر است.

۴. اختصاص یافتن حدیث رفع به شبهات حکمیة بر اساس این دلیل است که اسناد عدم علم به اسم موصول در اسناد حقیقی ظهور دارد نه اسناد مجازی. حال اگر مابازاء موصول، تکلیف باشد می‌توان گفت خود آن تکلیف غیر معلوم است ولی اگر مابازاء موصول، موضوع خارجی باشد نمی‌توان گفت خود آن موضوع غیر معلوم است؛ بلکه باید گفت

حکم آن موضوع، غیر معلوم است و این از قبیل اسناد به غیر ما هو له و نوعی تجاوز و خلاف ظاهر است. ولی در پاسخ باید گفت: اولاً، مابازاء اسم موصول در «ما لا يعلمون» را می‌توان عنوان خمر فرض کرد که نفس این عنوان غیر معلوم است و ثانیاً، اگر هم بپذیریم مابازاء موصول تکلیف باشد، باین‌حال حدیث شبهات موضوعیه را نیز در برمی‌گیرد؛ چون شک در موضوع، موجب شک در فعلیت تکلیف می‌شود.

۵. حدیث رفع به جهت اطلاقش شبهات حکمیة و موضوعیه، هر دو را، شامل است ولی این شمول متوقف بر تصویر معنای جامعی از اسم موصول است که قابل انطباق بر شبهه حکمیة و موضوعیه باشد. تصویر اول از معنای جامع آن است که مراد از اسم موصول «تکلیف مجعول» باشد که بر شبهه موضوعیه نیز قابل انطباق است؛ زیرا شک در موضوع منشأ شک در فعلیت حکم است. تصویر دوم آن است که مراد «شیء» باشد. برخی گفته‌اند اسناد رفع به این معنای جامع به لحاظ تکلیف اسناد حقیقی و به لحاظ موضوع اسناد مجازی است و هر دو نوع اسناد در یک استعمال قابل جمع نیست. ولی در پاسخ می‌گوییم که اسناد رفع به تکلیف نیز حقیقی نیست؛ چون مراد رفع ظاهری است و نه رفع واقعی. پس هر دو اسناد مجازی و تصویر جامع بدین گونه بی‌اشکال است.

و منها [أی من جملة الروایات التي يستدل بها علی البراءة]: رواية زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»؛ فإن الوضع عن المكلف تعبیر آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية علی وزن دلالة الحديث السابق، و يستفاد منها نفی وجوب التحفظ و الاحتياط.

و قد يلاحظ علی الاستدلال أمران:

أحدهما: أن الحجب هنا أسند إلى الله تعالى، فيختص بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها [من ناحية عدم صدورها] من قبل الشارع؛ لإخفائه لها

.....

از جمله آن روایات [برای اثبات براءت شرعی] روایت زکریا بن یحیی به نقل از امام صادق علیه السلام است

[وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۱۲، ح ۲۸] که فرمود: «آنچه را خداوند دانستنش را از بندگان پوشانده است، از آنها برداشته شده است». در اینجا «وضع از مکلف» تعبیر دیگری است از «رفع تکلیف از مکلف». آن‌گاه دلالت این روایت به همان شکل دلالت حدیث سابق خواهد بود. و از آن نفی وجوب احتیاط استفاده خواهد شد.

دو نکته در این استدلال جای تأمل و اشکال دارد:

۱. «حجب» در اینجا به خداوند متعال اسناد داده شده است؛ پس مختص به احکام مجهولی است که عدم علم بدان‌ها از ناحیه شارع و ناشی از پوشاندن اوست [؛ یعنی در اینجا مشکوک بودن تکلیف ناشی از عدم صدور دلیلی بر آن تکلیف از ناحیه

[أی؛ لاختفاء الشارع لتلك الأحكام]، و لا يشمل ما نشك فيه عادة من الأحكام التي يحتمل [وجودها، و] عدم وصولها لعوارض اتفافية.

و یرد علیه أن الحجب لم یسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع و حاکم لیصرف [الحجب] إلى ذلك النحو من الحجب [أی الحجب الناشئ من ناحية عدم الصدور]، بل أسند إليه [أی أسند الحجب إلى الله] بما هو رب العالمین، و بیده الأمر من قبل و من بعد، و بهذا يشمل كل حجب يقع فی العالم [حتى الحجب الناشئ من ناحية عدم الوصول؛ لعوارض اتفافية] و لا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاکم [و شارع].

شارع است و محل بحث، چنان‌که در گذشته نیز دانستید، شک در تکلیف از ناحیه عدم وصول دلیل است [و این حدیث شامل [محل نزاع در بحث براءت شرعی] نیست [؛ یعنی] احکامی را که ما در وجود آنها شک داریم و عدم وصول آنها را به جهت عوارض اتفافی احتمال می‌دهیم. [بدین معنا که به دلیل سوختن برخی کتب حدیث یا گم شدن آنها یا سوزاندن و گم کردن آنها به دست معاندین در طول قرون گذشته، برخی احکام برای ما ناشناخته و مشکوک باقی مانده است و احتمال وجود آنها را در واقع می‌دهیم].

ایراد این سخن آن است که «حجب» به خداوند سبحان از آن نظر که شارع و حاکم است اسناد داده نشده است، تا بدان نحو از حجب [، یعنی حجب تکلیف از ناحیه عدم بیان شارع] انصراف پیدا کند؛ بلکه به خداوند از آن جهت که رب العالمین است و هر کاری در گذشته و آینده به دست اوست، اسناد داده شده است و بدین لحاظ شامل هرگونه حجبی، در جهان هستی رخ می‌دهد، می‌شود و سببی نیست برای تقيید حجب در این حدیث به آن‌گونه حجبی که از سوی خداوند به اعتبار حاکم بودن او واقع می‌شود. [بنابراین عدم وصول دلیل را، که ناشی از عوارض خارجی است، نیز می‌توان به خداوند نسبت داد؛ چون هرچه در جهان خارج واقع می‌شود، اسناد به خداوند دارد. و اسناد به دیگران منافات با اسناد به خداوند نیست؛ چون خداوند مسبب

و [الأمر] الآخر: أن موضوع القضية ما حجب عن العباد [و كلمة «العباد» تفيد العمومية]، فتختص [القضية] بما كان غير معلوم لهم جميعاً، فلا يشمل [الحديث] التكاليف التي يشك فيها بعض العباد دون بعض.

و قد يجاب على ذلك باستظهار الانحلالية من الحديث، بمعنى أن كل ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه، فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي، لا العموم المجموعي.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كل شيء فيه

الاسباب است؛ يعني حتى اگر ظالمی از نشر احادیث و رسیدن آنها به دست ما ممانعت کرده باشد، باز هم می توان گفت خدا علم آن را از ما بازداشته است.

۲. [مفاد این حدیث در قالب قضیه‌ای منطقی است که دارای موضوع و حکم است. حکم عبارت است از: براءة شرعی، که از آن به «موضوع عنهم» تعبیر شده است و] موضوع قضیه عبارت است از: «ما حجب عن العباد». پس این قضیه به آنچه برای همه بندگان غیر معلوم است، اختصاص می‌یابد و در نتیجه شامل تکالیفی نمی‌شود که فقط برخی بندگان در آن شک دارند. [ملاحظه می‌کنید که کلمه «العباد» جمع معرف به «ال» است و در اینجا سخن از دلالت آن بر عمومیت است. یا بر اساس آنکه از الفاظ عموم است و یا بر اساس آنکه اطلاق دارد.]

از این اشکال جواب داده‌اند به این که از ظاهر حدیث انحلالی بودن عموم استفاده می‌شود؛ به معنای آنکه هرچه بر بنده پوشیده شده آن چیز از او برداشته شده است. پس بندگان به شکل عموم استغراقی ملاحظه شده‌اند نه به شکل عموم مجموعی [؛ یعنی اگر تکلیفی برای برخی بندگان مشکوک باشد و برای برخی دیگر معلوم، برای آنها که مشکوک است مسئولیت‌آور نیست و در برابر آن تکلیف مشکوک ملزم به رعایت احتیاط نیستند. نتیجه نهایی آنکه تا بدین جا اشکالی بر حدیث حجب وارد نیست.]

از جمله آن روایات [برای اثبات براءة شرعی] روایت عبد الله بن سنان

به نقل از

حلال و حرام فهو لك حلال [أبدا]، حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».

و تقریب الاستدلال آنها تجعل الحلیة مع افتراض وجود حرام و حلال واقعی، و تضع لهذه الحلیة غایة، و هی تمیز الحرام، فهذه الحلیة ظاهریة إذن، و هی تعبیر آخر عن الترخیص فی ترک التحفظ و الاحتیاط.

و لكن ذهب جماعة من المحققين إلى أن هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، و ذلك لقرينتين:

الأولى: أن ظاهر قوله: «كل شيء فيه حلال و حرام» افتراض طبيعته منقسمه فعلا إلى أفراد محللة و أفراد محرمة، و أن هذا الانقسام هو السبب في

امام صادق عليه السلام است [وسائل الشيعة، ج ۱۲، باب ۴، ح ۱] که آن حضرت فرمود:

«هر چیزی که در آن حلال و حرام هست آن چیز برای تو حلال است تا آنکه خود حرام را از آن بشناسی پس آن را رها کنی».

تقریب استدلال آن است که روایت مذکور در فرض وجود حرام و حلال واقعی، حلیت را جعل می‌کند و برای این حلیت غایتی قرار می‌دهد که آن شناخته شدن حرام است. اکنون باید گفت این حلیت [حکم] ظاهری و تعبیر دیگری است از ترخیص در ترک احتیاط. [بر اساس این تقریب، حدیث مذکور ناظر به شبهه حکمیه است و فرض وجود حلال و حرام به حکمیه بودن شبهه و واقعی بودن آن حلال و حرام اشاره دارد و جعل حلیت در کنار آن دو حکم نشان می‌دهد که این حلیت واقعی نیست؛ بلکه ظاهری است.]

ولی جمعی از محققین بدین سو رفته‌اند که روایت مذکور به شبهات موضوعیه اختصاص دارد و آن به سبب وجود دو قرینه است:

قرینه اول آنکه ظاهر سخن حضرت که فرموده: «کل شيء فيه حلال و حرام» فرض این امر است که طبیعتی داریم که بالفعل به افراد محلل و افراد محرم تقسیم می‌شود؛ [مانند پنیر، که برخی افراد آن حلال و برخی افراد آن حرام است؛ چون گاه از

الشک في حرمة هذا الفرد أو ذاك، و هذا إنما يصدق في الشبهة الموضوعية، لا في مثل الشك في حرمة شرب اللبن مثلا و أمثاله من الشبهات الحكمية؛ فإن الشك فيها لا ينشأ من تنوع أفراد الطبيعة، بل من عدم وصول النص الشرعي على التحريم.

[القرينة] الثانية: أن مفاد الحديث إذا حمل على الشبهة الحكمية كانت كلمة «بعينه» تأكيدا صرفا؛ لأن العلم بالحرام فيها [أي في الشبهة الحكمية] مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة.

اجزای مردار برای مایه پنیر استفاده می‌شود. [و این انقسام سبب شک در حرمت این فرد یا آن فرد است و این مطلب [که شک در حرمت این فرد یا آن فرد، ناشی از وجود دوگونه افراد برای طبیعت است] تنها در شبهه موضوعیه صدق می‌کند، نه در مثل شک در حرمت مثلا استعمال توتون و دیگر شبهات حکمیه؛ زیرا شک در شبهات حکمیه از تنوع افراد طبیعت ناشی نمی‌شود، بلکه ناشی از عدم وصول نص شرعی بر تحریم است.

قرینه دوم [بر اختصاص حدیث مذکور به شبهات موضوعیه] آن است که مفاد این حدیث در صورتی که بر شبهه حکمیه حمل شود، کلمه «بعینه» صرف تأکید خواهد بود؛ زیرا علم به حرام [، یعنی علم به وجود حکم واقعی حرمت برای فلان موضوع] در شبهه حکمیه به طور معمول، مساوق با علم به خود حرام [نسبت به این فرد از موضوع، که محل ابتلای مکلف است]، می‌باشد [؛ مثلاً اگر مکلف دانست گوشت خرگوش در واقع حرام شده است، خواهد دانست که این فرد از گوشت خرگوش که مقابل اوست خوردنش حرام است. اما اگر شبهه موضوعیه باشد؛ یعنی مکلف بعد از آنکه شک در حلیت و حرمت این پنیر خاص داشت دانست که پنیر حرامی در میان انواع پنیرها وجود دارد، به فرمایش امام صادق علیه السلام نباید حکم به حرمت این پنیر خاص بکند مگر آنکه بداند خود این پنیر خاص، همان پنیر حرام است و لذا می‌فرماید:]

و أما إذا حمل على الشبهة الموضوعية كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة [عند الشارع]؛ لأجل حصر الغاية للحلية بالعلم التفصيلي، دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجد في الشبهات الموضوعية؛ إذ من الذي لا يعلم عادة بوجود جبن حرام، و بوجود لحم حرام، و بوجود شراب نجس؟ [و هذا العلم الإجمالي أطرافه غير محصورة، فلا يوجب الاحتياط] و إنما الشك في أن هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعين هل هو من الحرام النجس أو لا؟ و عليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية متعينا عرفا؛ لأن التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

و اما در صورتی که مفاد حدیث حمل بر شبهه موضوعیه شود، کلمه مذکور دارای فایده‌ای خواهد بود که مورد نظر [شارع] بوده است؛ زیرا در این صورت غایت حکم به حلیت، منحصر شده است به موردی که علم تفصیلی موجود باشد، نه مورد علم اجمالی که غالباً در شبهات موضوعیه وجود دارد؛ زیرا کیست که نداند پنیر حرامی [در میان تمام پنیرهای دنیا] وجود دارد و گوشت حرامی [در میان تمام گوشت‌های دنیا] وجود دارد و شراب نجسی [در میان شراب‌های دنیا] وجود دارد. [و این‌گونه علم اجمالی که اطراف آن غیر محصور است یا برخی اطراف آن از محل ابتلای مکلف خارج است، موجب احتیاط نمی‌شود و می‌توان براءت جاری کرد. چون مکلف نمی‌داند که خود آن فرد حرام در اینجا موجود است. پس علم تفصیلی به وجود حرام ندارد و شارع از کلمه «بعینه» همین معنا را قصد کرده است.

خلاصه آنکه علم اجمالی به وجود فرد حرامی در میان انبوهی از افراد طبیعت، ضرری به اجرای براءت نمی‌زند] و همانا شک در آن است که این پنیر یا این گوشت یا این شراب معین [که الآن محل ابتلای مکلف است] آیا از قبیل آن حرام نجس است یا نه؟

بنابراین حمل حدیث بر شبهه موضوعیه عرفاً متعین است؛ زیرا تأکید صرف، خلاف ظاهر است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. برای اثبات براءت شرعی به حدیث حجب استدلال شده است: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». بدین تقریب که «وضع تکلیف» تعبیر دیگری است از «رفع تکلیف».

پس مفاد این حدیث همانند مفاد حدیث رفع است.

۲. دو اشکال بر استدلال به حدیث حجب شده است: اول آنکه اسناد حجب به خدا نشان می‌دهد که به جهت عدم صدور حکم، توجه شده است نه به جهت عدم وصول حکم. ولی در پاسخ باید گفت: اسناد حجب به خدا از آن نظر است که او رب العالمین است. بنابراین، حتی جهت عدم وصول حکم را نیز می‌توان به خدا نسبت داد.

۳. اشکال دوم آن است که در حدیث حجب آمده است: «عن العباد» [نه «عن العبد»] و این نشان می‌دهد که منظور احکامی است که بر همه مردم نامعلوم است. ولی در پاسخ باید گفت:

عموم در اینجا به نحو استغراقی ملاحظه شده است نه مجموعی. پس در مورد هر بنده‌ای که تکلیف نامعلوم باشد آن تکلیف برداشته شده است.

۴. از دیگر احادیث مورد استدلال کلام امام صادق علیه السلام است که فرمود: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فندعه». تقریب استدلال آن است که این حدیث در فرض وجود حلال و حرام، حلیت را جعل می‌کند و غایت آن را شناخته شدن حرام قرار می‌دهد. پس این حلیت باید ظاهری باشد و فرض وجود حرام و حلال اشاره به واقعی بودن این دو حکم و حکمیه بودن شبیه دارد.

۵. برخی محققین به سبب وجود دو قرینه، حدیث مذکور را مختص شبهات موضوعیه دانسته‌اند: الف) تعبیر «فیہ حلال و حرام» نشان می‌دهد که مقصود، افراد محلل و محرم یک

طبیعت است و این در شبهات موضوعیه قابل تطبیق است. ب) در صورت حمل حدیث بر شبیه حکمیه کلمه «بعینه» تأکید محض خواهد بود و تأکید خلاف ظاهر است. ولی اگر حدیث را حمل بر شبیه موضوعیه کنیم، گویای نکته خاصی است و آن این که معرفت حرام باید تفصیلی باشد نه اجمالی. توضیح آنکه در شبیه موضوعیه، مانند شک در حرمت و نجاست این پنیر، معمولاً علم اجمالی به وجود پنیر نجس و حرام در میان تمام پنیرهای دنیا وجود دارد ولی به فرموده حضرت این علم اجمالی ضروری به اجرای براءت نمی‌زند، بلکه اگر تفصیلاً دانستی که این پنیر همان فرد نجس و حرام است باید رهایش کنی.

هذه هي أهم النصوص التي استدلت بها على البراءة من الكتاب و السنة.

و قد لاحظنا أن بعضها تام الدلالة [مثل حدیث الرفع أو حدیث الحجب].

و قد يضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب، و ذلك بأحد لحاظين [لحاظ استصحاب عدم الجعل، و لحاظ استصحاب عدم المجعول]:

[اللحاظ الأول: أن نلتفت إلى بداية الشريعة فنقول: إن هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جعل في تلك الفترة [أى في بداية الشريعة] يقينا؛ لأن تشريع الأحكام كان تدريجيا، فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

[اللحاظ الثاني: أن يلتفت المكلف إلى حاله ما قبل تكليفه، كحاله صغره

این‌ها مهم‌ترین نصوص قرآنی و روایی بود که برای اثبات برائت بدان استدلال شده است و ملاحظه کردیم که دلالت بعضی از آنها تمام بود [؛ مثل آیه اضلال و حدیث رفع و حدیث حجب].

علاوه بر این، گاه [برای اثبات برائت شرعی] به عموم دلیل استصحاب تمسک می‌شود

و این به یکی از دو لحاظ است:

۱. آن است که به ابتدای امر شریعت [؛ یعنی اوایل بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله] توجه می‌کنیم و می‌گوییم: این تکلیف مشکوک در آن زمان قطعا جعل نشده بود؛ زیرا تشريع احكام، تدريجی بود. پس عدم جعل آن تکلیف را استصحاب می‌کنیم.

۲. مکلف به حالت پیش از تکلیف خود توجه می‌کند؛ مانند حالت [قبل از

مثلا، فيقول: إن هذا التكليف لم يكن ثابتا [و مجعولا] على في تلك الفترة يقينا، و يشك في ثبوته بعد البلوغ، فيستصحب عدمه [أى عدم ثبوته، و عدم كونه مجعولا].

و قد اعترض المحقق النائيني - قدس سره - على إجراء الاستصحاب بأحد هذين اللحاظين - بأن استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه إنما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطا بعدم الحدوث، فتوصل إليه [أى إلى الأثر المطلوب إثباته] تعبدا بالاستصحاب.

و مثاله: أن نشك في حدوث النجاسة في الماء - و الأثر المطلوب تصحيح الوضوء به، و هو [أى ذلك الأثر] منوط بعدم حدوث النجاسة - فنجرى استصحاب عدم حدوث النجاسة، و نثبت بالتعبد الاستصحابى أن الوضوء به صحيح.

بلوغ و] کوچکی‌اش. پس می‌گوید: این تکلیف در آن زمان قطعا برعهده من ثابت نشده بود و بعد از بلوغ در ثبوت آن شک است. پس عدم آن استصحاب می‌شود [چه جعل شرعی ثابت باشد و چه نباشد. ملاحظه می‌کنید که در

اینجا مستصحب، عدم فعلیت حکم است و به حکم استصحاب تکلیف مجعول نفی می‌شود؛ ولی در مورد اول به حکم استصحاب جعل تکلیف نفی می‌شود].

محقق نائینی اجرای برائت به یکی از این دو لحاظ را مورد اعتراض خود قرار داده و فرموده است: استصحاب عدم حدوث چیزی که در حدوثش شک داریم، تنها وقتی جاری می‌شود که آن اثری که به کمک استصحاب می‌خواهد اثبات شود، منوط به عدم حدوث باشد. پس [در این صورت] به کمک استصحاب سراغ اثبات تبعیدی آن اثر می‌رویم. و مثالش آن است که ما در حدوث نجاستی در آب شک می‌کنیم و اثر مطلوب [از اجرای استصحاب] تصحیح وضو بدان آب است و این اثر منوط به عدم حدوث نجاست است. پس استصحاب عدم حدوث نجاست را جاری می‌کنیم و با تعبد استصحابی ثابت می‌کنیم که وضو با این آب صحیح است. اما اگر آن اثری که

و أما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه واقعا مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثر محققا وجدانا في حالة الشك في الحدوث، و لا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث، و مثال ذلك محل الكلام؛ لأن الأثر المطلوب هنا هو التأمين و نفى استحقاق العقاب، و هذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان، و عدم العلم بحدوث التكليف؛ وفقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهو حاصل وجدانا، و أى معنى حينئذ لمحاولة تحصيله [أى تحصيل الاثر] تعبدا بالاستصحاب، و هل هو [أى تحصيل الأثر بالاستصحاب] إلا نحو من تحصيل الحاصل؟!]

و هذا الاعتراض غير صحيح؛ لعدة اعتبارات:

منها: أننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه [أى فى إثباته] إذن مجرد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حق الطاعة.

می‌خواهد به کمک استصحاب اثبات شود، جوری باشد که در تحقق واقعی آن، مجرد عدم علم به حدوث آن چیز کافی باشد، [در این فرض] آن اثر وجدانا در حالت شک در حدوث محقق است و دیگر به اجرای استصحاب عدم حدوث نیازی نداریم [و اجرای آن لغو است]. و مثالش همین محل کلام است؛ زیرا اثر مطلوب در اینجا ایمنی بخشیدن به مکلف و نفی استحقاق عقاب است و مطابق قاعده قبح عقاب بلا بیان، این اثر بر مجرد عدم بیان و عدم علم به حدوث تکلیف مترتب است. پس این اثر وجدانا حاصل است و دیگر چه معنا دارد که برای تحصيل تبعیدی این اثر از طریق اجرای استصحاب کوشش شود و آیا این کار، جز نوعی تحصيل حاصل است؟

این اعتراض به چند جهت صحیح نیست:

یکی بدان جهت که ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکر هستیم. با این حساب در [اثبات] اثر مطلوب مجرد عدم علم کافی نیست و این امر بنا بر مسلك حق الطاعة روشن است.

و منها: أنه حتى إذا آمنة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا شك في أن قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه [أى فى مخالفته، و إذن الشارع فى المخالفة، يعنى البراءة الشرعية، و المراد ان قبح العقاب الذى يحكم به العقل فى التكليف المشكوك] ثابت بدرجته أقل من قبحه [أى قبح العقاب] على مخالفة تكليف مشكوك قد بين إذن الشارع فى مخالفته، و المطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب و المعذرية، و ما هو ثابت [بحكم العقل] بمجرد الشك الدرجة الأدنى، فليس هناك تحصيل للحاصل.

دیگر بدان جهت که حتی اگر به قاعده قبح عقاب بلا بیان ایمان آوریم پس شکی نیست [که اثبات شرعی برائت محکم تر و مطمئن تر از اثبات عقلی برائت است و نفی عقاب از طریق برائت شرعی بهتر ثابت می شود.

و لذا می فرماید: شکی نیست [که قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مشکوکی که اذن شارع در آن]، یعنی در مخالفت آن تکلیف] نرسیده است [و به تعبیر دیگر، مخالفت تکلیف مشکوک با اعتماد بر قاعده برائت عقلی فقط و قبل از ثبوت برائت شرعی] در حد کمتری است نسبت به قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مشکوکی که اذن شارع در مخالفت آن بیان شده است. [چون وقتی برائت شرعی ثابت شود، احتمال عقاب در صورت ترک احتیاط به بیان خود شارع نفی شده است و بیان خود شارع قوی تر از حکم عقل است] و آنچه از استصحاب خواسته شده است، به اثبات رساندن این مرتبه بالاتر از قبح عقاب و معذریت است و آنچه به مجرد شک ثابت است، مرتبه پایین تر است. پس در اینجا تحویل حاصل پدید نمی آید. [بلکه اعتراض محقق نائینی دامان همه ادله برائت شرعی را می گیرد و تنها استصحاب نیست که شبهه تحویل حاصل دارد؛ بلکه هر دلیل دیگری که در صدد اثبات برائت شرعی باشد به فرموده محقق نائینی بی اثر و لغو است؛ چون با وجود برائت عقلی و

اعتراف به قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان، برائت شرعی چیز جدیدی نمی آورد. حال آنکه همه علمای اصولی بعد از اثبات برائت عقلی به سراغ اثبات برائت شرعی می روند و سر مطلب آن است که برائت شرعی محکم تر از برائت عقلی است؛ عقاب بر ترک احتیاط در مورد تکلیف مشکوک از طریق برائت شرعی به نحو اشد و آكد نفی می شود.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. گاه برای اثبات برائت شرعی به عموم دلیل استصحاب تمسک می شود و این کار یا به لحاظ آن است که شریعت به تدریج کامل شد و در آغاز بسیاری از احکام هنوز جعل نشده بود پس عدم جعل این تکلیف مشکوک را استصحاب می کنیم و یا به لحاظ حال مکلف است که قبل از بلوغ چنین تکلیفی نداشت پس اکنون نیز می توان عدم فعلیت حکم را استصحاب کرد.

۲. محقق نائینی به اجرای استصحاب به یکی از دو لحاظ اعتراض کرده و فرموده است که اثر مطلوب از استصحاب نفی عقاب و ثبوت برائت است و این اثر متوقف بر عدم حدوث نیست تا به اجرای استصحاب نیاز باشد؛ بلکه این

اثر به مجرد عدم علم به حدوث حاصل است؛ چون قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان موجود است و دیگر نیازی به اثبات تعبدی برائت از طریق استصحاب نیست.

۳. در پاسخ محقق نائینی می‌گوییم: اولاً، ما منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان هستیم. پس به مجرد عدم علم به تکلیف، برائت ثابت نمی‌شود و ثانیاً، برفرض قبول قاعده مذکور باز هم اثبات برائت از طریق استصحاب لغو نیست؛ چون قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مشکوک، از طریق برائت شرعی بهتر و در حد بالاتری ثابت می‌شود؛ ولی قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مشکوک از طریق برائت عقلی در حد پایین‌تری ثابت می‌شود.

الاعتراضات علی أدلة البراءة و يوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدمة.

أحدهما: أن هذه الأدلة إنما تشمل حالة الشك البدوي، و لا تشمل حالة الشك المقترن بعلم إجمالي، كما تقدم في الحلقة السابقة، و الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل يوجد لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف [الواقعية] المنتشرة في تلك الشبهات [و هذا العلم الإجمالي يوجب الاحتياط]، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من تلك الشبهات.

اعتراضات بر ادله برائت

در اینجا دو اعتراض اساسی بر ادله برائت، که ذکر شد، وجود دارد:

۱. این ادله تنها حالت شک بدوی را شامل است

و، چنان‌که در حلقه پیشین گذشت، حالت شک مقرون به علم اجمالی را شامل نیست. و شخص فقیه وقتی که همه شبهات حکمیه را به عنوان یک مجموعه ملاحظه می‌کند، نزد او علم اجمالی پیدا می‌شود به وجود تعداد بسیاری از تکالیف [واقعی] که در مجموعه آن شبهات منتشر است.

پس برای او اجرای اصل برائت در هر شبهه‌ای از آن شبهات ممکن نمی‌شود.

[بلکه علم اجمالی مذکور تا زمانی که موجود است، سبب وجوب احتیاط در اطراف شبهه می‌گردد.]

و الجواب: أن العلم الإجمالي المذكور - و إن كان ثابتاً و لكنه - منحل؛ لأن الفقيه من خلال استنباطه و تتبعه [في الأدلة المحرزة] يتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدد من التكاليف لا يقل [ذاک العدد من التكاليف المنكشفة] عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية، و من هنا يتحول علمه الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع [أي في مواقع إحراز التكليف]، و شك بدوي في التكليف في سائر المواقع الأخرى.

و قد تقدم في حلقة سابقة أن العلم الإجمالي إذا انحل إلى علم تفصيلي و شك بدوي بطلت منجزيته، و جرت الأصول المؤمنة خارج نطاق العلم التفصيلي [في موارد الشك البدوي].

جواب آن است که گرچه علم اجمالی مذکور [قبل از فحص] ثابت است، ولی [بعد از فحص] انحلال پیدا کرده است؛ زیرا فقیه در خلال عمل استنباط و تتبع خود [از ادله محرز] علم تفصیلی به تعداد معینی از تکالیف پیدا می‌کند که این تعداد کمتر از تعداد تکالیفی نیست که در آغاز [یعنی قبل از تتبع و فحص] به سبب علم اجمالی دانسته بود [؛ مثلاً اگر مجموعه شبهات را قبل از فحص هزار فرض کنیم و تکالیف واقعی معلوم بالاجمال در میان آنها را صد مورد در نظر بگیریم، بعد از آنکه فقیه به جستجوی دلیل مشغول شد و به وجود تکالیفی قطع پیدا کرد یا اماره معتبر بر وجود آنها به دست آورد، آن علم اجمالی منحل می‌شود؛ یعنی در مواردی وجود تکلیف با دلیل معتبر ثابت می‌شود که کمتر از صد مورد نیست و در بقیه موارد شک بدوی باقی می‌ماند که جای برائت است]. و از اینجاست که علم اجمالی عوض می‌شود و علم تفصیلی به تکلیف در این موارد [یعنی مواردی که با فحص کافی دلیل بر تکلیف یافت شده است] و شک بدوی در تکلیف در موارد دیگر به جای آن می‌نشیند. در حلقه پیشین گذشت که علم اجمالی هرگاه به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال یابد، منجزیت آن باطل می‌شود و اصول ایمنی‌بخش [و رافع عقاب] در خارج محدوده علم تفصیلی [یعنی در مواردی

و الاعتراض الآخر: أن أدلة البراءة معارضة بأدلة شرعية، و روايات تدل على وجوب الاحتياط، و هذه الروايات إما رافعة لموضوع أدلة البراءة، و إما مكافئة لها، و ذلك أن هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط، لا للتكليف الواقعي المشكوك، فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان - لا على التكليف الواقعي، و لا على وجوب الاحتياط - كانت تلك الروايات [أي روايات وجوب الاحتياط] رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه [أي في الدليل] باعتبارها؛ بيانا [أي اعتبار أن تلك الروايات بيان] لوجوب احتياط [و إذ جاء البيان ينتفي موضوع البراءة الذي هو عدم البيان].

که شک به صورت بدوی باقی می‌ماند،] جریان می‌یابد.

۲. ادله برائت با ادله شرعی و روایاتی که بر وجوب احتیاط دلالت دارد معارض است.

و این روایات یا رافع موضوع ادله برائت [و وارد برآن] است و یا هم‌پایه آنهاست [یعنی در مقام تعارض جمع عرفی میان آنها وجود ندارد و به حالت تکافؤ می‌رسند].

و این بدان جهت است که این روایات برای وجوب احتیاط، بیان به شمار می‌آیند نه برای تکلیف واقعی مشکوک [؛ یعنی ادله احتیاط نظر به وظیفه مکلف در ظاهر دارند و در مورد این که آیا در واقع نیز تکلیف ثابت است یا نه چیزی بیان نمی‌کنند و کاشف از واقع نیستند. از طرف دیگر به دلیل برائت شرعی نگاه می‌کنیم] پس دلیل برائت در صورتی

که حکم به براءت در این دلیل در حق کسی جعل شده باشد که بیان در نزد او تمام نشده باشد، نه بیان بر تکلیف واقعی و نه بیان بر وجوب احتیاط، آن‌گاه آن روایات رافع موضوع براءتی خواهد بود که مجعول در دلیل براءت است؛ به اعتبار آنکه آن روایات برای وجوب احتیاط بیان به شمار می‌آید [و خلاصه آنکه در حکم شرع به قاعده «قیح عقاب بلا بیان»، اگر بیان به معنای اعم از بیان حکم واقعی و بیان وظیفه ظاهری باشد، با آمدن دلیل احتیاط و بر فرض قبول دلالت آن بر وجوب احتیاط، جایی برای براءت شرعی نمی‌ماند، چون دلیل احتیاط، بیان به شمار می‌آید. ولی اگر بیان فقط به معنای دلیل محرز باشد و

و إن كانت البراءة في دليلها [أي في دليل البراءة] مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها [أي موضوع البراءة]؛ لأن روايات الاحتياط ليست بيانا للتكليف الواقعي، وإنما تعيين وظيفة عملية على خلاف الوظيفة العملية التي يعينها دليل البراءة]، و لكنها تعارضها [أي لكن روايات الاحتياط تعارض البراءة]، و مع التعارض لا يمكن أيضا الاعتماد على أدلة البراءة.

و مثال النحو الأول من أدلة البراءة [أي البراءة التي موضوعها عدم البيان، لا للتكليف الواقعي، و لا لوجوب الاحتياط]: البراءة المستفاد من قوله تعالى:

و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا، فإن الرسول اعتبر كمثال لمطلق البيان، و إقامة الحجّة، و إقامة الحجّة، كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي، كذلك بإيصال وجوب الاحتياط.

دلیل احتیاط، بیان به شمار نیاید، در این صورت اصل براءت با اصل احتیاط در موارد شک بدوی تعارض می‌کنند. اکنون به این صورت دوم اشاره می‌کند و می‌فرماید: [و اگر حکم به براءت در دلیل براءت در حق کسی مجعول باشد که نزد او بیان بر تکلیف واقعی تمام نشده باشد، پس در این صورت روایات احتیاط، موضوع براءت را بر نمی‌دارد؛ ولی به معارضه با او برمی‌خیزد و در صورت تعارض باز هم نمی‌توان بر ادله براءت تکیه کرد [و یک‌باره گفت: براءت بدون هیچ معارضی همواره جاری است؛ بلکه شاید در مواردی دلیل احتیاط مقدم گردد. پس باید قواعد باب تعارض را دید].

برای شکل اول [، که بیان اعم از بیان حکم واقعی و بیان حکم ظاهری باشد]، از میان ادله براءت می‌توان مثال زد به براءتی که از سخن خداوند متعال و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا استفاده شده است. در این آیه شریفه «رسول» به عنوان نمونه‌ای از بیان به طور مطلق و هرگونه اقامه حجت، لحاظ شده است. و اقامه حجت همان گونه که به رساندن حکم واقعی حاصل می‌شود، به رساندن وجوب احتیاط نیز حاصل

فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، و بذلك ترفع [روايات وجوب الاحتياط] موضوع البراءة.

و مثال النحو الثانی من أدله البراءة [أى البراءة التى موضوعها عدم بیان الحكم الواقعى]: [البراءة] المستفادة من حدیث الرفع أو الحجب، فإن مفاده الرفع الظاهرى للتكلیف الواقعى المشكوك، و معنى الرفع الظاهرى عدم وجوب الاحتیاط، فالبراءة المستفادة من هذا الحدیث و أمثاله تستبطن بنفسها نفى وجوب الاحتیاط، و لیست منوطه بعدم ثبوته. [أى بعدم ثبوت الاحتیاط، بخلاف النحو الأول؛ فإنه منوط بعدم ثبوت الاحتیاط].

می شود. پس روایات وجوب احتیاط به منزله بعث رسول هستند. و بدین طریق موضوع براءت برداشته می شود [و ادله احتیاط به نحو ورود تقدم می یابند].

برای شکل دوم [، که بیان منحصر به بیان حکم واقعى باشد]، از میان ادله براءت می توان مثال زد به براءتی که از حدیث رفع یا حدیث حجب استفاده شده است؛ چون که مفاد این دو حدیث آن است که تکلیف واقعى مشکوک در ظاهر رفع شده است و معنای رفع ظاهرى، عدم وجوب احتیاط است. پس براءتی که از این حدیث [، یعنی حدیث حجب یا حدیث رفع] و امثال آن استفاده می شود، خود این براءت در درونش وجوب احتیاط را نفی می کند و منوط به عدم ثبوت احتیاط نیست. [پس اگر احتیاط ثابت شود، در عرض آن و معارض آن خواهد بود. تا بدین جا صورت اعتراض کامل شد و چون اساس این اعتراض بر تمامیت ادله وجوب احتیاط استوار است، استاد شهید در مقام پاسخگویی به بررسی ادله وجوب احتیاط به تفصیل خواهد پرداخت].

خلاصه مطالب گذشته

۱. بر ادله براءت دو اعتراض وارد شده است: الف) این ادله حالت شک مقرون به علم اجمالی را شامل نیست؛ در حالی که ما علم اجمالی به وجود تکالیفی در میان همه شبهات داریم.

۲. جواب اعتراض اول آن است که علم اجمالی مذکور به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال می یابد؛ زیرا فقیه بعد از فحص، به وجود تکالیفی علم تفصیلی پیدا می کند که عدد آنها کمتر از عدد تکالیف معلوم بالاجمال قبل از فحص نیست. آن گاه اصل براءت در سایر موارد که شک بدوی موجود است، جاری می شود.

۳. ب) ادله احتیاط معارض با ادله براءت است؛ زیرا مراد از بیان، در قاعده شرعی «قیح عقاب بلا بیان»، یا اعم از بیان تکلیف واقعى و بیان تکلیف ظاهرى است و یا مراد فقط بیان تکلیف واقعى است. در صورت اول، ادله احتیاط که بیانگر حکم ظاهرى است، موضوع اصل براءت را نفی می کند و بر آن مقدم می شود و در صورت دوم، ادله احتیاط معارض ادله براءت خواهد بود.

۴. آیه شریفه **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ظهور در آن دارد که مراد از «رسول» مطلق بیان است و بر این اساس، دلیل وجوب احتیاط نیز بیان به شمار می آید. ولی برخی ادله دیگر، مثل حدیث رفع و حدیث حجب ظهور در آن دارد که مراد بیان تکلیف واقعى است.

این گونه ادله براءت، نافی وجوب احتیاط و معارض آن است.

۶. اعتراض دوم مبنی بر تمامیت ادله وجوب احتیاط است که خواهیم گفت که تمامیت این ادله جای بحث و مناقشه دارد.

و نستعرض فيما يلي جملة من الروايات التي تدعى دلالتها على وجوب الاحتياط، و سنرى أنها لا تنهض لإثبات ذلك [أى لإثبات وجوب الاحتياط، و بالتالى لا تنهض لمعارضه أدلة البراءة]:

فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام قال: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»، و نلاحظ أن الرواية غاية ما تدل عليه الترغيب فى [الاحتياط، و] الاتقاء [و هذا يعنى استحباب الاحتياط]، و ليس فيها [أى فى الرواية] ما يدل على الإلزام [أى وجوب الاحتياط].

[برخی روایات را که ادعا شده است بر وجوب احتیاط دلالت دارند]

در ذیل برخی روایات را که ادعا شده است بر وجوب احتیاط دلالت دارند، مورد نظر و بررسی قرار می‌دهیم و خواهیم دید که این روایات نمی‌تواند مدعای مذکور را به اثبات رساند [صاحب وسائل الشیعه همه این روایات را در کتاب خویش (ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی) جای داده است].

از جمله این روایات، حدیث مرسلی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است

[همان، ح ۵۷]. آن حضرت فرمود: «هرکس در شبهات خود را حفظ کند خود را در دینش پاک داشته است».

ملاحظه می‌کنیم نهایت چیزی که این روایت دلالت دارد تشویق در حفظ نفس [و مراقبت در برابر شبهات] است و چیزی در روایت نیست که دلالت بر الزام داشته باشد.

و منها: ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قال لكميل: «يا كميل أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت».

و نلاحظ أن الرواية و إن اشتملت على أمر بالاحتياط و لكنه [أى لكن الأمر بالاحتياط] قيد بالمشيئة [أى باختيار المكلف]، و هذا [التقييد] يصرفه [أى يصرف الأمر] عن الظهور فى الوجوب، و يجعله [أى يجعل الأمر بالاحتياط ظاهراً] فى إفادة أن الدين أمر مهم، فأى مرتبة من الاحتياط تلتزم بها تجاهه [أى تجاه الدين] فهو حسن؟

و منها: ما عن أبى عبد الله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة».

و نلاحظ أن هذا البيان لا يكفى لإثبات الوجوب؛ إذ لم يدل دليل على وجوب الأورعية [فالرواية تدل على الترغيب فى الاحتياط، كالروايتين السابقتين].

و منها: خبر حمزة بن طيار: أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب

از جمله آن روایات، کلامی است که از امیر المؤمنین علیه السلام خطاب به کمیل

[همان، ح ۱۴] که فرمود: «ای کمیل! دین تو برادر توست پس نسبت به دین خود هرچه می توانی احتیاط کن» می بینیم که این روایت، گرچه مشتمل بر امر به احتیاط است ولی مقید به مشیت [و خواست مکلف] شده است و این تقیید امر را از ظهور در وجوب باز می دارد و آن [امر] را ظاهر در افاده این معنا قرار می دهد که دین امر مهمی است پس هر اندازه در برابر دین ملتزم به احتیاط شوی پسندیده است.

از جمله آن روایات، کلامی منقول از امام صادق علیه السلام است

[همان، ح ۲۴ و ح ۳۳]: «پرهیزکارترین مردم کسی است که به هنگام پیش آمدن شبهه توقف کند».

می بینیم که این بیان برای اثبات وجوب کافی نیست؛ زیرا دلیلی بر وجوب پرهیزکارتر بودن دلالت ندارد.

از جمله آن روایات، خبر منقول از حمزة بن طيار است

[همان، ح ۳] که او بر امام صادق علیه السلام برخی خطبه های پدرش [، یعنی امام باقر علیه السلام] را عرضه داشت؛ تا این که

آیه حتی إذا بلغ موضعا منها قال له: «كف و اسكت».

ثم قال: «لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، و التثبت، و الرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه [أى فيما لا تعلمون] على القصد [أى الطريق السهل المستقيم]، و يجلو عنكم فيه العمى [أى يخرجوكم من العمى]، و يعرفوكم فيه الحق. قال الله تعالى: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.»*

و نلاحظ أن هذه الرواية تأمر بالكف و التثبت [أى التأمل و التوقف فى الأمر] من أجل مراجعة الإمام و أخذ الحكم منه، لا بالكف و الاجتناب بعد المراجعة، و عدم التمكن من تعيين الحكم، و ما نريده هو اجراء البراءة بعد المراجعة، و الفحص لما سيأتى من أن البراءة مشروطة بالفحص و بذل الجهد فى التوصل إلى الحكم الواقعى.

وقتی به نقطه معینی از آن خطبه ها رسید، حضرت بدو فرمود: «خود را نگهدار و سکوت کن». آن گاه حضرت فرمود: «در اموری که به شما می رسد و [حکمش را] نمی دانید، مجالی ندارید جز آنکه خود را از آن امر بازدارید و ثابت بمانید و کار را به ائمه هدی ارجاع دهید تا این که آنان شما را به راه میانه [و صراط مستقیم] ببرند و در آن امر پرده نابینایی را از پیش روی شما برگیرند و در آن امر حق را به شما بشناسانند.

خداوند متعال فرموده است: «اگر نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید».

می‌بینیم که این روایت به بازداشتن نفس از انجام دادن هر کاری و مکث و تأمل برای مراجعه کردن به امام و گرفتن حکم از او امر می‌کند، نه به بازداشتن نفس و اجتناب بعد از مراجعه و عدم تمکن از تعیین حکم. آنچه ما می‌خواهیم اجرای برائت بعد از مراجعه و فحص است [و این کار درباره فقهای زمان ما، یعنی مراجعه به کتب معتبر و محل‌های دستیابی به کلام امام]. زیرا خواهد آمد که اجزای اصل برائت مشروط به فحص و به کارگیری تمام توان در راه رسیدن به حکم واقعی است.

و منها: روایه اَبی سعید الزهری عن اَبی جعفر علیه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة».

و تقریب الاستدلال أنها تدل علی وجود هلکة فی اقتحام الشبهة، و هذا یعنی تنجز التکلیف الواقعی المشکوک و عدم کونه [أی عدم کون التکلیف الواقعی المشکوک] مؤمناً عنه، و هو معنی وجوب الاحتیاط.

و یرد علی ذلک [الاستدلال] أن هذا [التقریب] یتوقف علی حمل الشبهة علی الاشتباه بمعنی الشک، مع أن الأصل فی مدلول الشبهة لغة المثل و المحاکی، و إنما یطلق علی الشک عنوان الشبهة؛ لأن المماثلة و المشابهة تؤدي إلى التحیر و الشک، و علیه فلا موجب لحمل الشبهة علی الشک [أی علی المعنی الاصطلاحی الذی هو خلاف الظاهر]، بل بالإمكان حملها علی ما یشبه الحق شبهاً صوریاً و هو باطل فی حقیقته، كما هو الحال فی کثیر من الدعوات

از جمله آن روایات، روایت ابو سعید زهری از امام باقر علیه السلام است

[همان، ح ۲] که فرمود: «باز ایستادن به هنگام شبهه از انداختن خود به هلاکت بهتر است».

تقریب استدلال آن است که روایت بر وجود هلاکتی در انداختن خود به شبهه دلالت دارد و این، یعنی تنجز تکلیف واقعی مشکوک و مؤمن نبودن تکلیف واقعی مشکوک از آن هلاکت [؛ یعنی مجرد مشکوک بودن تکلیف واقعی ما را از آن هلاکت ایمنی نمی‌بخشد] و این معنای وجوب احتیاط است.

ایراد متوجه بدین استدلال آن است که تقریب مذکور بر حمل شبهه بر اشتباه، که به معنای شک است، توقف دارد، با این که اصل در مدلول شبهه به حسب لغت، مثل و همانند است و همانا بر شک عنوان شبهه اطلاق می‌شود؛ زیرا مماثلت و مشابهت به تحیر و شک می‌انجامد. پس هیچ سببی برای حمل شبهه بر شک نیست؛ بلکه می‌توان آن را حمل کرد بر چیزی که در صورت، همانند حق است؛ ولی در حقیقت، باطل است. چنان‌که این حالت در بسیاری دعوت‌های باطل دیده می‌شود که

الباطلة التي تبدو بالتدليس، و كأنها [أی كأن الدعوات] واجدة لسلمات [أی لعلائم] الحق، و قد فسرت الشبهة بذلك فی جملة من الروایات، كما فی کلام للإمام [علی علیه السلام] لابنه الحسن علیه السلام حیث روی عنه أنه قال:

«و إنما سميت الشبهة شبهة؛ لأنها تشبه الحق، فأما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين، و دليلهم سمت الهدى و أما أعداء الله فدعأؤهم فيها الضلال، و دليلهم العمى».

و على هذا الأساس يكون مفاد الرواية التحذير من الانخراط [أى الدخول] فى الدعوات، و الاتجاهات التى تحمل بعض شعارات الحق؛ لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهرى بدون تمحيص [و اختبار] و تدقيق فى واقعها، و لا ربط لها [أى للرواية] حينئذ بتعيين الوظيفة العملية فى موارد الشك فى التكليف.

تدليس [و فریب‌کاری] در آنها آشکار است و چنین تصور می‌شود که نشانه‌های حق را داراست.

در جمعی از روایات شبهه به همین معنا تفسیر شده است؛ چنان‌که در سخن امام علی علیه السلام به فرزندش حسن علیه السلام دیده می‌شود [همان، ح ۲] که آن حضرت به نقلی فرمود:

«و همانا شبهه را شبهه نامیدند؛ زیرا به حق شبیه است. اما اولیای خدا، روشنایی آنان در شبهه، یقین آنهاست و راهنمای آنان، راه هدایت است و اما دشمنان خدا در شبهه به گمراهی می‌خوانند و راهنمای آنان کوری است».

بنابراین مفاد روایت، اعلام خطر از روی آوردن به گرایش‌ها و دعوت‌هایی است که برخی شعارهای حق را سر می‌دهند و انسان بدون این که آنها را بیازماید و در حقیقت کار آنها دقت کند و توجه به خرج دهد، به مجرد حسن ظن به وضع ظاهریشان بدان‌ها می‌پیوندد. با این حساب روایت مذکور هیچ ربطی به تعیین وظیفه عملی در موارد شک در تکلیف ندارد.

و أما مشهور [العلماء] المعلقين على الرواية [القائلين بالبراءة]: فقد افترضوا أن الشبهة بمعنى الشك تأثرا بشيوع هذا الإطلاق فى عرفهم الأصولى، و حاولوا المناقشة فى الاستدلال [أى فى استدلال القائلين بالاحتياط] بوجه آخر، مبنى على [مسلكهم أى] مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على هذا المسلك تكون الشبهة البدوية مؤمنا عنها بالقاعدة المذكورة ما لم يجعل الشارع منجزا للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط و نحو ذلك [كأمارة مثبتة للتكليف]، و هذا [أى التأمين فى الشبهة البدوية ما لم يجعل الشارع ...] معناه أن التنجز و استحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط، و ليس سابقا عليه، و نحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنها تفترض مسبقا أن الإقدام مظنة للهلكة،

اما غالب کسانی که بر روایت تعلیق زده‌اند فرض گرفته‌اند که شبهه به معنای شک است، در اثر آنکه در عرف اصولی آنها، این‌گونه اطلاق [، یعنی اطلاق شبهه بر شک] شایع است و آن‌گاه تلاش کرده‌اند که در استدلال مذکور به صورت دیگری مناقشه کنند که بر مبنای مسلك قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد؛ زیرا بر اساس این مسلك تا زمانی که شارع با ایجاب احتیاط یا به شکل دیگری [، یعنی با اماره‌ای که مثبت تکلیف است و یا به سبب استصحاب تکلیف] تکلیف مشکوک را منجز قرار نداده است، از شبهه بدوی ایمنی داده شده است [؛ یعنی در برابر شبهه بدوی مکلف ملزم به

رعایت احتیاط نیست و در صورت ترک احتیاط خطری او را تهدید نمی‌کند؛ چون بدون وجود بیان و علم، عقاب قبیح است، در صورتی که این حدیث می‌گوید توقف کردن و برخلاف احتیاط قدم برنداشتن از افتادن به هلاکت بهتر است. این تعبیر، نشان می‌دهد که عدم احتیاط سبب افتادن به هلاکت است؛ در حالی که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید عدم احتیاط موجب هلاکت نیست و تا زمانی که شبهه بدوی است، احتمال تکلیف منجزیت ندارد. و این [یعنی مفاد قاعده برائت] معنایش آن است که تنجز و استحقاق عقاب از تبعات وجوب احتیاط است و سابق بر آن نیست و ما وقتی به روایت مذکور می‌نگریم

و تنصح [الروایه] بالوقوف حذرا من الهلکه، و مقتضی ذلک أنها تتحدث عن تکالیف قد تنجزت، و خرجت عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان فی المرتبه السابقه [علی وجوب الاحتیاط]، و لیست [الروایه] بصدد ایجاب الاحتیاط [شرعا]، و تنجیز الواقع المشکوک بنفسها، و نتیجه ذلک أن الروایه لا تدل علی وجوب الاحتیاط، و أنها تختص بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزا بمنجز سابق، كالعلم الإجمالي و نحوه [کالشک قبل الفحص].

و منها: روایه جمیل عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال: قال

می‌بینیم که در آن روایت از پیش فرض شده است که اقدام [، یعنی عدم وقوف] موجب ظن به هلاکت است و روایت مذکور [همگان را] به درنگ و توقف نصیحت می‌کند مبدا به هلاکت انجامد و مقتضای این مطلب [، که در روایت عدم احتیاط موجب هلاکت دانسته شده است] آن است که [بگوییم]: روایت مذکور از تکالیفی سخن می‌گوید که تنجز پیدا کرده‌اند و در مرتبه سابق، از موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج شده‌اند و در صدد ایجاب احتیاط و منجز شدن تکلیف واقعی مشکوک به نفس آن تکالیف مشکوک نیست. [پس در موارد شک بدوی همان‌طور که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید احتیاط واجب نیست و در این حدیث که احتیاط واجب شده است از موارد شک بدوی سخن در میان نیست. بدین ترتیب، نه قاعده مذکور را تخصیص زده‌ایم و نه از این روایت دست برداشته‌ایم، بلکه مورد هریک غیر از دیگری است.]. نتیجه آنکه روایت مذکور دلالت بر وجوب احتیاط ندارد بلکه مختص به حالاتی است که تکلیف مشکوک در آن حالات به سبب وجود منجزی از پیش، چون علم اجمالی و مانند آن [، یعنی شک قبل از فحص، که نزد اصحاب با صرف نظر از علم اجمالی، خودش منجزیت دارد و موجب احتیاط است]، منجز گشته است.

و از جمله آن روایات، روایت جمیل به نقل از امام صادق علیه السلام است

که آن حضرت

رسول الله صلی الله علیه و آله: «الأمر ثلاثه: أمر بین لک رشده فاتبعه، و أمر بین لک غیه [ضلالته] فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فرده إلى الله».

و كأنه يراد أن يدعى أن الشبهات الحكمية من القسم الثالث، و قد امرنا فيه بالرد إلى الله و عدم الترسل في التصرف [أى قد أمرنا فيه بعدم التصرف مرسلأى بدون تأمل]، و هو معنى الاحتياط.

و يرد عليه أولا: أن الرد إلى الله ليس بمعنى الاحتياط، بل لعله بمعنى الرجوع إلى الكتاب و السنة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بينا متفقا على رشفه أو غيه، فكأنه قيل: إن ما كان متفقا على غيه و رشفه و بينا في نفسه عومل على أساس ذلك [أى على أساس غيه و رشفه]، و ما كان مختلفا فيه فلا بد من الرجوع فيه إلى الكتاب و السنة، و لا يجوز التخصص [أى التقدير بالظن] فيه و الرجم

از پدران بزرگوارش نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند [همان، ح ۲۳]: «امور سه گونه است امری که درست بودن آن برای تو روشن است پس از آن پیروی کن و امری که نادرست بودن آن برای تو روشن است پس از آن پرهیز و امری که در آن اختلاف شده است پس آن را به خداوند بازگردان».

گویا چنین می‌خواهد ادعا شود که شبهات حکمیه از قسم سوم است و ما مأمور شده‌ایم که آن را به خدا بازگردانیم و بدون مکث و تأمل بدان وارد نشویم و این معنای احتیاط است.

ایراد سخن فوق آن است که اولاً، بازگرداندن به خدا به معنای احتیاط نیست؛ بلکه شاید به معنای رجوع به کتاب و سنت در استنباط حکم باشد که در مقابلش، آن امری است که روشن است و همگی بر درستی یا نادرستی آن اتفاق دارند. پس گویا گفته شده است: آنچه بر نادرستی و درستی‌اش اتفاق و خودبه‌خود روشن است، بر اساس همان وضعیتش با آن رفتار می‌شود و در مورد آنچه اختلاف هست باید به کتاب و سنت مراجعه کرد و حدس و گمانه‌زنی و رجم به غیب [و به تعبیر فارسی: تیر به تاریکی

بالغیب، و بهذا يكون مفاد الرواية أجنبية عما هو المقصود في المقام.

و ثانيا: لو سلم أن المراد بالأمر بالرد إلى الله الأمر بالاحتياط، فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل الشرعي على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بين الرشد؛ لقيام الدليل القطعي على إذن الشارع في ذلك [أى الإقدام. و على هذا يبقى للقسم الثالث الشبهات التي لا تشملها أدلة البراءة].

و على العموم فالظاهر عدم تمامية سائر الروايات التي يستدل بها على وجوب الاحتياط، و عليه فدليل البراءة سليم عن [وجود] المعارض.

و لو سلمنا المعارضه كان الرجحان في جانب البراءة، لا وجوب الاحتياط، و ذلك لوجوه:

انداختن و سخن بی حساب و کتاب گفتن] جایز نیست. بدین بیان، مفاد روایت مذکور در مورد آنچه در محل بحث

منظور نظر است کاملاً بیگانه می‌باشد؛ زیرا قائلین به براءت پس از فحص و بررسی ادله و عدم وجدان دلیل محرز، به براءت حکم می‌کنند].

ثانیا، اگر بپذیریم که مقصود از امر به بازگرداندن به خدا، امر به احتیاط است، پس ما نمی‌پذیریم که شبهه حکمیه بعد از قیام دلیل شرعی بر براءت از قسم سوم باشد؛ بلکه اقدام [و عدم احتیاط] در شبهه حکمیه بعد از قیام دلیل بر براءت، امری است که درستی‌اش روشن است؛ زیرا دلیل قطعی بر اذن شارع در آن [، یعنی در اقدام و عدم احتیاط] موجود است. [آن‌گاه برای قسم سوم سایر شکوکی می‌ماند که مشمول ادله براءت نیست].

به طور کلی باید گفت ظاهراً دیگر روایاتی که به آنها برای وجوب احتیاط استدلال شده است، تمام نیست. بنابراین، دلیل براءت سالم از وجود معارض است.

اگر وجود معارضه [میان ادله براءت و ادله احتیاط] را بپذیریم، ترجیح در جانب براءت است نه در جانب احتیاط. و این به چند جهت است:

منها: أن دلیل البراءة قرآنی [و هو قطعی السند]، و دلیل وجوب الاحتیاط من أخبار الأحاد، و كلما تعارض هذا القسمان [من الأدلة و لم یمكن الجمع العرفی] قدم الدلیل القرآنی القطعی، و لم یكن خبر الواحد حجة فی مقابله [لأنه ظنی السند].

و منها: أن دلیل البراءة [یشمل الشبهة البدویة فقط، و] لا یشمل حالات العلم الإجمالی، كما سیأتی، و دلیل وجوب الاحتیاط شامل لذلك، فیکون دلیل البراءة أخص، فیخصه [أی فیخصص دلیل البراءة دلیل الاحتیاط].

و منها: أن دلیل وجوب الاحتیاط [لا یشمل الشبهات الموضوعیة، و دلیل الاستصحاب یشمل الشبهات الموضوعیة و الحکمیة، فدلیل وجوب الاحتیاط] أخص

الف) دلیل براءت، قرآنی است [؛ مثل آیه اضلال در سوره توبه، آیه ۱۱۵] و دلیل وجوب احتیاط از خبرهای واحد است.

و هرگاه این دو قسم [از دلیل شرعی] تعارض پیدا کنند، دلیل قرآنی قطعی مقدم می‌گردد [، البته قطعی بودن دلیل قرآنی به لحاظ سند است و به لحاظ دلالت، هر دو دلیل، ظنی هستند] و خبر واحد در مقابل آن حجت نیست.

ب) دلیل براءت، چنان‌که خواهد آمد، شامل حالات علم اجمالی [، یعنی حالاتی که شبهه مقرون به علم اجمالی است] نیست، ولی دلیل وجوب احتیاط شامل این حالات هست.

پس دلیل برائت اخص است [؛ چون مورد آن فقط شبهات بدوی است؛ ولی مورد ادله احتیاط، شبهات بدوی و شبهات مقرون به علم اجمالی، هر دوست. در تعارض، مورد مشترک را به دلیل برائت می‌دهیم تا این ادله بی‌مورد نماند و این طریق جمع عرفی میان دو دلیل است]، پس دلیل برائت دلیل احتیاط را تخصیص می‌زند.

ج) دلیل وجوب احتیاط از دلیل استصحاب، که به استصحاب عدم تکلیف حکم می‌کند، اخص است [؛ زیرا ادله وجوب احتیاط، چنان‌که ظاهرشان نشان می‌دهد،

من دلیل الاستصحاب القاضی باستصحاب عدم التکلیف، فإن افترضنا أن دلیل الاحتیاط و دلیل البراءة متکافئان و تساقطا رجعا إلى دلیل الاستصحاب؛ إذ كلما وجد عام، کدلیل الاستصحاب، و مخصص [للعام]، کدلیل الاحتیاط و معارض للمخصص کدلیل البراءة سقط المخصص مع معارضه، و رجعنا إلى العام [فالتیجہ أن البراءة تجری فی الشبهات البدویة موضوعیة کانت أو حکمیة، و لا یجب الاحتیاط].

مخصوص به شبهات حکمیه است و شبهات موضوعیه را شامل نیست و دلیل استصحاب، اعم از استصحاب عدم جعل یا استصحاب عدم مجعول، که توضیح آن گذشت، عام است و شبهات موضوعیه و حکمیه هر دو را شامل است. پس دلیل احتیاط اگر معارض نداشته باشد، نسبت به دلیل استصحاب مخصص خواهد بود؛ ولی دلیل برائت معارض اوست و قاعده اصولی آن است که هرگاه یک عام فوقانی داشته باشیم که مخصصی و معارضی برای آن مخصص دارد، در نهایت دلیل خاص در تعارض ساقط می‌شود و به عام فوقانی مراجعه می‌شود؛ مثلا اگر دلیلی بر جواز اخذ به ظاهر دلالت کند و دلیل دیگری به عدم جواز اخذ به ظاهر قرآن دلالت کند و آن‌گاه معارضی برای این دلیل خاص پیدا شود که دلالت بر جواز اخذ به ظاهر قرآن می‌کند. در اینجا دو دلیل خاص، که یکی حجیت ظاهر قرآن را نفی و دیگری اثبات می‌کرد، به تعارض تساقط می‌کنند آن‌گاه در حجیت ظاهر قرآن بدان دلیل عام تمسک می‌شود. اکنون در محل بحث می‌گوییم:]

پس اگر فرض کنیم دلیل احتیاط و دلیل برائت متکافئ و متساوی هستند [و یکی بر دیگری مقدم نیست و جمع عرفی میان آن دو نیز امکان ندارد، چون تعارض مستقر است. در این صورت] هر دو سقوط می‌کنند و به دلیل استصحاب مراجعه می‌کنیم؛ زیرا هرگاه عامی، مانند دلیل استصحاب و مخصصی، مانند دلیل احتیاط و معارضی برای مخصص، مانند دلیل برائت پیدا شود، آن مخصص با معارضش ساقط می‌شود و به عام مراجعه می‌کنیم.

خلاصه مطالب گذشته

۱. برای اثبات وجوب احتیاط در موارد شبهات بدوی به روایاتی استدلال شده است: از جمله حدیث منقول از امیر المؤمنین علیه السلام که فرمود: «یا کمیل! أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت». ولی در پاسخ باید گفت امر به احتیاط در اینجا مقید به مشیت و خواست مکلف شده است که قرینه بر عدم وجوب احتیاط است.

۲. از جمله استدلال شده است به حدیث منقول از امام صادق علیه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة». در پاسخ باید گفت حدیث، دلیلی بر وجوب اورعیت (، یعنی پرهیزکارترین بودن) نیست.

۳. سومین حدیث مورد استدلال، کلام دیگری از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى». که در پاسخ باید گفت دستور به توقف و مراجعه به امام به معنای فحص از دلیل قبل از حکم کردن به چیزی است و ما خواهیم گفت که اجرای برائت مشروط به فحص است.

۴. چهارمین حدیث مورد استدلال کلام امام باقر علیه السلام است: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». در پاسخ باید گفت شبهه در اینجا به معنای تکلیف مشکوک نیست؛ بلکه به معنای لغوی آن است؛ یعنی هرچه که شبیه حق باشد. و مفاد حدیث، از پیوستن به جریانات منحرف فکری و برخی گرایش‌های باطل دینی، که در ظاهر شعار حق سر می‌دهند، نهی می‌کند. ولی مشهور علما چون شبهه را در اینجا به معنای تکلیف مشکوک گرفته‌اند، این حدیث را به موارد شبهات مقرون به علم اجمالی اختصاص داده‌اند تا با قاعده قبح عقاب بلا بیان منافات پیدا نکند.

۵. پنجمین حدیث مورد استدلال کلام امام صادق به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود:

«الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه و أمر بين لك غيه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فرده إلى الله». بر اساس آنکه شبهات حکمی از قسم سوم مذکور در این حدیث است و رد به خدا، به معنای احتیاط است. در پاسخ باید گفت اولاً، رد به خداوند به معنای احتیاط نیست؛ بلکه به معنای مراجعه به کتاب و سنت است و ثانیاً، با صرف نظر از جواب اول باید گفت که شبهه حکمی بعد از قیام دلیل شرعی بر برائت از امور «بین الرشده» است.

۶. برفرض تمامیت ادله احتیاط، باز هم دلیل برائت مقدم است؛ زیرا اولاً، دلیل برائت قرآنی و دلیل احتیاط خبر واحد است و دلیل قرآنی قطعی بر خبر واحد مقدم است. ثانیاً، دلیل احتیاط شبهات مقرون به علم اجمالی را شامل است؛ ولی دلیل احتیاط مخصوص به شبهات بدوی است. پس دلیل برائت اخص است و بر دلیل احتیاط مقدم می‌گردد. ثالثاً، با صرف نظر از دو جواب پیشین می‌توان گفت دلیل وجوب احتیاط، به شبهات حکمی اختصاص دارد و نسبت به دلیل استصحاب (استصحاب عدم جعل یا عدم مجعول)، که شبهات حکمی و موضوعیه را شامل است، اخص است و قاعده آن است که هرگاه عامی داشته باشیم که مخصصی دارد و آن مخصص معارضی داشته باشد، در این صورت مخصص و معارضش به تعارض تساقط می‌کنند و مراجعه به عام می‌شود.

تحدید مفاد البراءة بعد أن ثبت أن الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة نتكلم عن تحديد مفاد هذا الأصل و حدوده، و ذلك في عدة نقاط.

البراءة مشروطة بالفحص النقطة الأولى في أن هذا الأصل مشروط بالفحص و اليأس عن الظفر بدليل [محرز]، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشك في التكليف، و بدون

تحديد مفاد براءة

بعد از آنکه ثابت شد وظیفه عملی ثانوی «اصالة البراءة» است، اکنون از تشخیص مفاد این اصل و حدود آن در طی چند نقطه و عنوان سخن می‌گوییم.

براءت مشروط به فحص است

نقطه اول درباره آن است که اصل براءة مشروط به فحص و یأس از دستیابی به دلیل است. بنابراین اجرای براءة به مجرد شک در تکلیف و بدون جستجو در مواضعی

فحص فی مظان وجوده [التكليف] من الأدلة.

و قد يتراءى في بادئ الأمر أن في أدلة البراءة الشرعية إطلاقاً، حتى لحالة ما قبل الفحص، كما في «رفع ما لا يعلمون»، فإن عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً، و لكن هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه، و ذلك للأمور التالية:

أولاً: أن بعض أدلة البراءة تثبت المسؤولية و الإدانة في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه [أى عن البيان] المكلف لوصل إليه، فمثلاً، الآية الثانية [و هي قوله تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً]، إذا تمت دلالتها على البراءة [و مع غض النظر عن الإشكال الذى أوردناه على الاستدلال بالآية] فهى تدل فى نفس الوقت على أن البراءة مغياة ببعث الرسول، و بعد حمل الرسول على المثال [أى بعد ما قلنا من أن الرسول

که وجود تکلیف مظنون است؛ یعنی بدون جستجو در میان ادله، جایز نیست [؛ زیرا اگر تکلیف در واقع ثابت باشد با مطالعه ادله و از میان آنها می‌توان آن را جستجو و کشف کرد].

گاه در بدو امر به نظر می‌رسد که ادله شرعی براءة اطلاق دارد و حتی حالت قبل از فحص را نیز شامل است. چنان‌که در «رفع ما لا يعلمون» دیده می‌شود که عدم علم قبل از فحص نیز صادق است؛ ولی از این اطلاق باید دست برداشت و این به چند جهت است که در زیر می‌آید:

اولاً، برخی ادله براءة ثابت می‌کند که مسئولیت و مجازات در حالتی است که بیان تکلیف در معرض وصول باشد، طوری که اگر مکلف در جستجوی آن باشد، بدو خواهد رسید؛ مثلاً دومین آیه [مورد استشهاد از آیات ذکرشده، یعنی و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً] در صورتی که دلالتش بر براءة تمام گردد، خود همین آیه دلالت می‌کند

که براءت غایتی دارد و غایت آن، بعث رسول است. و بعد از حمل «رسول» بر مثال [، یعنی بعد از آنکه گفتیم «رسول» مجرد مثال است و مراد از آن مطلق بیان

یؤخذ كمثال للبيان] یثبت أن الغایة [للبراءة] هی توفير البیان علی نحو یتاح [و یمکن] المكلف الوصول إلیه، كما هو شأن الناس مع الرسول، و علیه، فیثبت بمفهوم الغایة أنه متى توفر البیان علی هذا النحو [أی متى توفر بیان فی معرض الوصول] فاستحقاق العذاب ثابت، و من الواضح أن الشاک قبل الفحص یحتمل تحقق الغایة، و توفر البیان، فلا بد من الفحص، و كذلك أيضا الآیة الرابعة [و هی قوله تعالی و ما كان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون]؛ فإن البیان لهم [أی للقوم] جعل غایة للبراءة، و هو [أی کون البیان

است]، ثابت می‌شود که غایت [برای براءت] وجود بیان است؛ آن‌گونه وجود بیانی که برای مکلف، وصول بدان ممکن و مقدور باشد؛ چنان‌که اساسا شأن مردم با رسول این است که مردم می‌توانند بدو دست یابند [؛ یعنی «رسول» نوعی بیان است که اگر مردم در پی آن باشند، بدان دسترسی دارند].

بنابراین از راه مفهوم غایت، ثابت می‌شود که هرگاه این‌گونه بیان [، که در معرض وصول و دستیابی است] موجود باشد، استحقاق عقاب ثابت است. و روشن است که هرکس که شک در تکلیف دارد، قبل از فحص، تحقق غایت و وجود بیان را احتمال می‌دهد؛ پس باید در جستجوی آن باشد. [ناگفته نماند که استاد شهید پیش‌تر در دلالت آیه مذکور اشکال کردند و فرمودند مراد از رسول، مجرد صدور بیان است نه بیانی که بالفعل واصل است؛ ولی در اینجا، با صرف‌نظر از آن پاسخ، می‌گویند رسول، یعنی بیانی که در معرض وصول است؛ چرا که شأن فرستادگان الهی این بوده که مردم اگر در صدد یافتن آنها بودند بدان‌ها دست می‌یافتند. در هر صورت مطالب مذکور در اینجا، با فرض عدول از آن سخن است.]

چهارمین آیه مورد استشهاد نیز چنین است [یعنی آیه و ما كان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون]؛ زیرا غایت براءت «بیان برای قوم» قرار داده شده است [، نه مجرد وجود بیان در واقع و به تعبیری، نه مجرد صدور بیان؛ بلکه اضافه بیان به

لهم] یصدق مع توفير بیان فی معرض الوصول.

و ثانیاً: أن للمكلف علماً إجمالیا بوجود تکالیف [واقعیة] فی الشبهات الحکمیة، كما تقدم، و هذا العلم إنما ینحل بالفحص لکی یحرز عدد من التکالیف بصورة تفصیلیة، و ما لم ینحل [العلم الإجمالی] لا تجری البراءة [فی الشبهات الحکمیة]، فلا بد من الفحص إذن [حتی یمکن إجراء البراءة فی سائر الموارد، أی فی موارد الشک البدوی].

و ثالثاً: أن الأخبار الدالة علی وجوب التعلم - و أن المكلف یوم القیامة یقال له: لما ذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم، یقال له: لما ذا لم تتعلم؟ - تعتبر مقیده

قوم نشان می‌دهد که بیان باید در دسترس آنان باشد]. و این با وجود بیانی که در معرض وصول باشد صدق می‌کند. [پس به مقتضای مفهوم غایت استحقاق عقاب در صورت وجود بیانی که در معرض وصول است، ثابت می‌باشد. لذا باید مکلف تحقیق کند و ببیند آیا بیانی در کار هست یا نه. اگر تحقیق کرد و بیانی پیدا نکرد آن‌گاه می‌تواند براءت جاری کند.]

ثانیا، همچنان که گفتیم، مکلف علم اجمالی به وجود تکالیفی در شبهات حکمیه دارد؛ [یعنی اگر همه شبهات را در یک مجموعه در نظر بگیریم می‌دانیم که بسیاری تکالیف واقعی در میان آنها وجود دارد درباره همه آنها نمی‌توان اصل براءت جاری کرد؛ بلکه باید به سراغ ادله محرزہ رفت و از وجود تکلیف در این موارد فحص کرد] و این علم تنها با فحص منحل می‌شود و در نهایت تعدادی از تکالیف به صورت تفصیلی احراز می‌گردد. و تا زمانی که علم اجمالی انحلال نیابد براءت جاری نخواهد شد [و ما به تفصیل از علت این امر در بحث علم اجمالی سخن خواهیم گفت]. پس با این حال باید فحص صورت پذیرد.

ثالثا، اخباری که بر وجوب تعلم دلالت دارد؛ یعنی اخباری که دلالت دارد بر این که به مکلف در روز قیامت خطاب می‌شود: چرا عمل نکردی؟ پس وقتی می‌گوید:

لإطلاق دليل البراءة و مثبتة أن الشك بدون فحص و تعلم ليس عذرا شرعا.

التمييز بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به النقطة الثانية في أن الضابط لجريان أصل البراءة هو الشك في التكليف، لا الشك في المكلف به.

و توضیح ذلك أن المكلف تارة يشك في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شك في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف، و اخرى يعلم بالحكم الشرعي و يشك في امثاله، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة و شك في أنها هل أتى بها أو لا؟ فالشك الأول هو مجرى البراءة العقلية و البراءة الشرعية عند المشهور، و هو مجرى البراءة الشرعية [فقط] عندنا [حيث إننا نؤمن

نمی‌دانستیم. به او گفته می‌شود: چرا یاد نگرفتی؟؛ تقییدکننده اطلاق دلیل براءت است و ثابت‌کننده این امر است که شک بدون فحص و بدون تعلم، عذر شرعی نیست.

تفاوت گذاشتن میان شک در تکلیف و شک در مکلف به

نقطه دوم بحث درباره آن است که ضابطه جریان اصل براءت، شک در تکلیف است نه شک در «مکلف به».

توضیح مطلب آن است که مکلف یک بار در اصل ثبوت حکم شرعی شک می‌کند؛ مانند آنکه در حرمت استعمال توتون یا در وجوب نماز خسوف شک می‌کند و بار دیگر علم به حکم شرعی دارد ولی در امتثال آن شک می‌کند؛ مانند آنکه می‌داند نماز ظهر واجب است ولی شک می‌کند که آیا آن را به جای آورده است یا نه؟

شکل اول از شک در نزد مشهور مجرای اصل براءت عقلی و اصل براءت شرعی [هر دو] است ولی [ما که منکر براءت عقلی هستیم] در نزد ما [تنها] مجرای براءت شرعی است.

بالاحتیاط العقلی]، و الشک الثانی [أی الشک فی الامتثال] لا تجری فیہ البراءة العقلیة، و لا الشرعیة؛ لأن التکلیف فیہ [أی فی الشک الثانی] معلوم، و إنما الشک فی امتثاله [أی امتثال التکلیف] و الخروج عن عهده، فیجری هنا أصل یشمی بأصالة الاشتغال.

و مفاده کون التکلیف فی العهده حتی یحصل الجزم بامتثاله. و علی الفقیه أن یمیز بدقه کل حالة من حالات الشک التي یفترضها [و یواجهها]، و هل أنها من الشک فی التکلیف لتجری البراءة، أو من الشک فی المکلف به لتجری أصالة الاشتغال؟

و التمییز فی الشبهات الحکمیة واضح عادة؛ لأن الشک فی الشبهة الحکمیة إنما یكون عادة فی التکلیف [و قلما یكون الشک فی الشبهة الحکمیة من

شکل دوم شک نه براءت عقلی در آن جاری می‌شود و نه براءت شرعی، زیرا در این قسم تکلیف کاملاً معلوم است و تنها شک در امتثال تکلیف و خروج از عهده تکلیف است. پس در اینجا اصلی به نام اصل اشتغال جاری می‌شود. و مفاد این اصل آن است که تکلیف در عهده مکلف باقی است تا زمانی که یقین به امتثال آن پیدا شود. و بر فقیه است که به دقت تمام هر حالتی از حالات شک را که فرض می‌گیرد به خوبی بشناسد و ببیند که آیا آن حالت از قبیل شک در تکلیف است تا براءت جاری شود یا از قبیل شک در «مکلف به» است تا اصل اشتغال جاری گردد؟

تفاوت گذاشتن میان این دو قسم شک در شبهات حکمیة معمولاً روشن است؛ زیرا شک در شبهة حکمیة معمولاً به شکل شک در تکلیف است [و به ندرت به شکل شک در «مکلف به» است و این در مواردی که شبهة مقرون به علم اجمالی باشد؛ مثلاً اگر مکلف شک داشته باشد که نماز واجب واقعی در وقت زوال روز جمعه، نماز ظهر است یا نماز جمعه و تنها یکی از طرفین علم اجمالی را آورده باشد، در این حال شک در تحقق امتثال خواهد داشت، با این که شبهة حکمیة است نه موضوعیة].

الشک فی المکلف به، كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتین عند زوال یوم الجمعة فصلی إحداهما عندئذ یشک فی الخروج عن عهده التکلیف مع أن الشبهة حکمیة]، و أما الشبهات الموضوعیة ففیها من کلا القسمین، و لهذا لا بد من تمییز الشبهة الموضوعیة بدقه، و تحدید دخولها فی هذا القسم أو ذاک.

و قد يقال فى بادئ الأمر: إن الشبهة الموضوعية ليس الشك فيها شكاً فى التكليف، بل التكليف فى الشبهات الموضوعية معلوم دائماً، فلا تجرى البراءة [فى الشبهات الموضوعية].

و الجواب أن التكليف بمعنى الجعل معلوم فى حالات الشبهة الموضوعية، و أما التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك فى كثير من هذه الحالات، و متى كان [التكليف المجعول] مشكوكاً جرت البراءة.

و توضيح ذلك أن الحكم إذا جعل مقيداً بقيد كان وجود التكليف المجعول و فعليته تابعاً لوجود القيد خارجاً و فعليته [أى و تابعاً لفعلية القيد]، و حينئذ

أما در شبهات موضوعیه، هر دو قسم وجود دارد. و بدین جهت باید به دقت تمام، شبهه موضوعیه را شناخت و تشخیص داد که در این قسم داخل است یا آن قسم [؛ یعنی شبهه موضوعیه از قبیل شک در تکلیف است یا از قبیل شک در مکلف به].

گاه در بدو امر گفته می‌شود که شک در شبهه موضوعیه از قبیل شک در تکلیف نیست؛ بلکه همواره تکلیف در شبهات موضوعیه معلوم است و در نتیجه اصل برائت [در شبهات موضوعیه] جاری نمی‌شود.

جوابش آن است که تکلیف به معنای جعل در حالت‌هایی که شبهه موضوعیه است، معلوم می‌باشد. اما تکلیف به معنای مجعول در بسیاری از این حالت‌ها مشکوک است و هرگاه تکلیف [مجعول] مشکوک باشد، اصل برائت جاری می‌شود.

توضیح این مطلب آن است که هرگاه حکم شرعی به قیدی مقید گردد، وجود تکلیف مجعول و [به عبارت دیگر] فعلیت تکلیف، تابع وجود قید در خارج و فعلیت آن

فالشک يتصور على أنحاء:

النحو الأول: أن يشك فى أصل وجود القيد، و هذا يعنى الشك فى فعلية التكليف المجعول، فتجربى البراءة، و مثاله أن يكون وجوب الصلاة مقيداً بالخسوف، فإذا شك فى [تحقق] الخسوف شك فى فعلية الوجوب، فتجربى البراءة.

النحو الثانى: أن يعلم بوجود القيد فى ضمن فرد و يشك فى وجوده ضمن فرد آخر، و مثاله أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيداً بالعدالة، و يعلم بأن هذا عادل و يشك فى أن ذاك عادل، و مثال آخر أن يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء و يعلم بأن هذا ماء و يشك فى أن ذاك ماء.

و هناك فرق بين المثالين، و هو أن [الفرد] المشكوك فى المثال الأول لو كان

قید است. و در این حال شک را به چند شکل می‌توان تصور کرد:

۱. در اصل وجود قید، شک پیدا شود و این به معنای شک در فعلیت تکلیف مجعول است و در نتیجه اصل برائت جاری می‌شود. مثالش آن است که وجوب نماز [آیات] مقید به خسوف [قمر] گردد. پس هرگاه در [تحقق] خسوف شکی پیدا شود، در فعلیت وجوب شک پیدا می‌شود و در نتیجه برائت جریان می‌یابد.

۲. وجود قید در ضمن فردی معلوم است ولی در وجود قید ضمن فرد دیگری شک است. و مثالش آن است که وجوب اکرام انسان به عدالت مقید گردد و معلوم شود که این شخص عادل است ولی در این که آن شخص دیگر عادل است شک پدید آید. و مثال دیگر آن است که وجوب غسل مقید به آب است؛ یعنی [با مایعات دیگر غسل صحیح نیست و] باید غسل با آب باشد و معلوم است که این مایع آب است ولی در این که آن مایع دیگر آب باشد شک است.

در اینجا تفاوتی میان دو مثال وجود دارد. و آن این است که فرد مشکوک در مثال

فردا ثانیاً [من أفراد العادل] حقا لحدث وجوب آخر للإکرام؛ لأن وجوب الإکرام بالنسبة إلى أفراد العادل شمولی و انحلالی، بمعنی أن کل فرد له وجوب إکرام.

و أما [الفرد] المشکوک فی المثال الثانی: فهو لو کان فردا ثانیاً حقا للماء لما حدث وجوب آخر للغسل؛ لأن وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدلی، فلا یجب الغسل بکل فرد من [أفراد] الماء، بل بصرف الوجود، فکون المشکوک فردا من الماء لا یعنی تعددا فی الواجب، بل یعنی أنك لو غسلت به [أی بالفرد الثانی] لکفاک، و لاعتبرت ممتلا و علی هذا تجری البراءة فی المثال الأول؛ لأن الشک [فی وجود القید ضمن الفرد الثانی] شک فی الوجوب الزائد،

اول، اگر به حقیقت، فرد دومی باشد [و قید در ضمن آن موجود باشد، چنان‌که در ضمن فرد اول موجود است] البته وجوب دیگری برای اکرام حادث خواهد شد؛ زیرا وجوب اکرام به افراد [و مصادیق کلی] عادل، شمولی و انحلالی است، به معنای آنکه برای هر فردی [از کلی عادل] یک وجوب اکرام وجود دارد. و اما فرد مشکوک در مثال دوم اگر به حقیقت، فرد دومی برای [کلی] آب باشد، [و قید در ضمن آن موجود باشد، چنان‌که در ضمن فرد اول موجود است]، البته وجوب دیگری برای غسل حادث نخواهد شد. زیرا وجوب غسل نسبت به افراد [و مصادیق کلی] آب، بدلی است [نه انحلالی و شمولی]. پس به هر فردی از [افراد] آب، غسل واجب نیست، بلکه غسل به صرف الوجود واجب است. پس این که فرد مشکوک فردی از آب باشد، به معنای تعدد واجب نیست؛ چون صرف الوجود به فرد اول تحقق یافته است و امثال صورت پذیرفته است [بلکه یعنی اگر شما [به جای فرد اول] به فرد دوم غسل به جای آوری، البته کافی خواهد بود و ممتثل خواهی بود. و بنابراین در مثال اول برائت جاری خواهد شد.

زیرا شک [در این که قید در ضمن فرد دوم موجود است یا نه، در مثال اول به معنای] شک در وجوب زاید است.

فلا يجب أن تكرم من تشك في عدالته، و تجرى أصالة الاشتغال في المثال الثاني؛ لأن الشك [في صحة الغسل بالمائع المشكوك كونه ماء] شك في الامتثال، فلا يجوز أن تكتفى بالغسل بالمائع الذي تشك في أنه ماء.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شك في القيد إطلاقاً [، بل يعلم المكلف بفعليته الحكم في حقه]، و إنما الشك في وجود متعلق الأمر [أي في إتيان الواجب]، و هذا واضح في أنه شك في الامتثال مع العلم بالتكليف، فتجربى أصالة الاشتغال، و هنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: إن الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

النحو الرابع: أن يشك في وجود مسقط شرعي للتكليف، ذلك أن التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان كذلك قد يسقط بمسقط شرعي

پس واجب نیست کسی را که در عدالتش شک داری اکرام کنی. ولی در مثال دوم اصل اشتغال جاری می‌گردد؛ زیرا شک [در وجود قید در ضمن فرد دوم، در صورتی که مکلف بخواهد صرف الوجود را به فرد دوم تحقق بخشد به معنای] شک در امتثال است. پس جایز نیست اکتفا به غسل با مایعی که در آب بودن آن شک داری.

۳. هیچ‌گونه شک در قید نباشد و تنها در وجود متعلق امر شک باشد [؛ یعنی در اصل این که آیا واجب را ایتان کرده است یا نه؟].

و روشن است که این همان شک در امتثال با علم به تکلیف است. پس اصل اشتغال جاری می‌شود و اینجا مورد آن سخن معروف است که می‌گوید: شغل [ذمه] یقینی، مستدعی فراغ [ذمه] یقینی است [؛ یعنی اگر ذمه مکلف به تکلیفی مشغول شد و قطع به فعلیت وجوب برعهده خود پیدا کرد، باید یقین پیدا کند که ذمه او فارغ و بری شده است و کاری کند که قطع به امتثال پیدا شود].

۴. در وجود مسقط شرعی تکلیف شک پیدا شود؛ از آن رو که تکلیف، چنان‌که به امتثال و عصیان عقلاً ساقط می‌شود، همچنان گاه به وجود مسقط شرعی ساقط

من قبيل الأضحیة المسقطه شرعا للأمر بالعقیقه، و علیه، فقد یشک فی وقوع المسقط الشرعی إما علی نحو الشبهه الحکمیة بأن یکون قد ضحی و یشک فی أن الشارع هل جعلها مسقطه؟ أو علی نحو الشبهه الموضوعیة بأن یکون عالماً بأن الشارع جعل الأضحیة مسقطه، و لکنه یشک فی أنه ضحی [أم لا].

و المسقط الشرعی لا یکون مسقطاً إلا إذا أخذ عدمه قیداً فی الطلب أو الوجوب، و حينئذ، فإن فرض أنه احتمال أخذ عدمه قیداً و شرطاً فی الوجوب علی نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشک فی المسقط بهذا المعنی یکون شکاً فی أصل التكليف، و یدخل فی النحو الأول المتقدم [و هو أن یشک

می‌شود؛ مانند قربانی که شرعا مسقط امر به عقیقه است. و بنابراین گاه در وقوع مسقط شرعی شک پدید می‌آید که این یا به صورت شبهه حکمیه است، بدین گونه که قربانی شده باشد و در این که شارع آن را مسقط قرار داده باشد، شک پدید آید؛ و یا به صورت شبهه موضوعیه است، بدین گونه که مکلف عالم است که شارع قربانی را مسقط قرار داده است ولی در این که قربانی کرده است [یا نه] شک می‌کند.

[در هر صورت، چه شک در وجود مسقط شرعی به صورت شبهه حکمیه باشد که رجوع به شک در اصل جعل دارد و چه به صورت شبهه موضوعیه باشد که رجوع به شک در فعلیت مجعول دارد، باید دید آیا می‌توان صورتی فرض کرد که شک در وجود مسقط از قبیل شک در تکلیف نباشد و یا نمی‌توان و همه موارد شک در وجود مسقط از قبیل شک در تکلیف است؟ در توضیح این مسئله استاد شهید به تفصیلی وارد می‌شوند و می‌فرمایند:] و مسقط شرعی مسقط نخواهد بود مگر هنگامی که عدم آن در طلب یا وجوب اخذ شود و در این حال اگر فرض کنیم که احتمال دارد عدم مسقط به عنوان قید یا شرطی در وجوب اخذ شده باشد، طوری که با وجود مسقط وجوبی حادث نگردد، پس شک در مسقط بدین معنا شک در اصل تکلیف خواهد بود و در شکل اول، که

فی أصل وجود القید، كما إذا شك في تحقق الخسوف، و إن فرض أن مسقطيته [أي مسقطية المسقط] كانت بمعنى أخذ عدمه [أي عدم المسقط] قيدا في بقاء الوجوب [لا في أصل الوجوب] فهو مسقط، بمعنى كونه رافعا للوجوب، لا أنه مانع عن حدوثه [أي حدوث الوجوب]، فالوجوب معلوم و يشك في سقوطه، و المعروف في مثل ذلك أن الشك في السقوط هنا كالشك في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال [أي كالشك المتقدم في النحو الثالث] يكون [أي أن الشك في السقوط هنا يكون] مجرى لأصالة الاشتغال لا للبراءة، و لكن الأصح أنه في نفسه مجرى للبراءة؛ لأن مرجعه إلى الشك في الوجوب بقاء [أي في حدود التكليف الحادث، و لا يقاس بالشك في الامتثال]، و لكن استصحاب بقاء الوجوب مقدم على البراءة.

گذشت، داخل می‌شود [، یعنی مانند آنجاست که در تحقق خسوف و در نتیجه در فعلیت نماز خسوف شک پیدا می‌شود].

و اگر فرض کنیم مسقطیت مسقط به معنای آن است که عدم مسقط به عنوان قید در بقای وجوب [نه اصل وجوب] اخذ شده باشد، پس چنین چیزی مسقط خواهد بود؛ بدان معنا که وجوب را برمی‌دارد نه آنکه مانع از حدوث وجوب باشد. پس وجوب [حدوثش] معلوم است و در سقوط آن [، یعنی در بقا و عدم بقای آن] شک پیدا می‌شود. در مانند چنین فرضی معروف آن است که شک در سقوط [تکلیف] در اینجا، همچون شک در سقوطی که ناشی از احتمال امتثال باشد [، که در شکل سوم توضیح دادیم]، مجرای اصل اشتغال می‌باشد نه اصل برائت. ولی صحیح آن است که این فرض فی نفسه مجرای برائت است؛ زیرا این فرض به شک در وجوب به لحاظ بقای آن رجوع دارد [؛ چون شک در بقای وجوب به معنای شک در حدود تکلیف حادث است و نمی‌توان آن را با شک در امتثال قیاس کرد].

ولی استصحاب بقای وجوب مقدم بر براءت است؛ یعنی به لحاظ آنکه اصل

البراءة عن الاستصحاب النقطة الثالثة: في أن البراءة [الشرعية] هل تجري عند الشك في التكليف الإلزامية فقط أو تشمل موارد الشك في الاستصحاب و الكراهية أيضا؟

و لعل المشهور أنها لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي لقصور أدلتها [أي أدلة البراءة]. أما ما كان [من الأدلة] مفاده السعة و نفى الضيق و التأمين من ناحية العقاب فواضح [أي فقصور دلالتة واضح]، لأن الحكم

حدوث تکلیف متیقن است و الآن در بقای آن شک داریم، ارکان استصحاب تمام است و خواهیم گفت که دلیل استصحاب، بر دلیل براءت حاکم و مقدم بر آن است.

براءت از استصحاب

[این بحث در حلقه ثلثه اصلا مطرح نشده است و ظاهرا مقدار مطرح شده در اینجا را استاد شهید برای مرحله سطح کافی می دانست.]

نقطه سوم بحث درباره آن است که آیا اصل براءت فقط به هنگام شک در تکالیف الزامی [، اعم از واجب و حرام]، جاری می شود و یا موارد شک در استصحاب و کراهت را نیز شامل است؟ [محل بحث براءت شرعی است؛ چون براءت عقلی و قاعده عقلی قبج عقاب بلا بیان، فرع بر احتمال عقاب است. و امر استصحابی یا نهی کراهتی، حتی اگر معلوم باشد، مخالفتش عقاب آور نیست، چه رسد به آنکه مشکوک باشد.]

گویا مشهور آن است که اصل براءت در موارد شک در حکم غیر الزامی جاری نمی گردد؛ چون ادله براءت [شرعی از این نظر] قصور دارد. [تفصیل مطلب آن است که ادله براءت مختلف است.] اما آن ادله ای که مفادش سعه و نفی ضیق و ایمنی بخشیدن از ناحیه عقاب [محتمل] است، پس روشن است [که آنها استصحاب یا کراهت واقعی محتمل را نمی توانند نفی کنند؛] زیرا مثلا حکم استصحابی مشکوک هیچ ضیق

الاستصحابی المشکوک مثلا لا ضیق و لا عقاب من ناحيته جزما، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان [أي بلسان نفی الضيق و التأمين]. و أما ما كان بلسان «رفع ما لا يعلمون» فهو و إن لم يفترض كون المرفوع مما فيه مظنة للعقاب، و لكن لا محصل لإجرائه في الاستصحاب المشكوك [أو الكراهة المشكوكة]، لأنه إن ارید بذلك [أي بإجراء البراءة التي بلسان «رفع ما لا يعلمون»] إثبات الترخيص في الترك [و إثبات الترخيص في مخالفة حكم غير إلزامي مشکوك] فهو متيقن في نفسه، و إن ارید [إثبات] عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان، لوضوح أن الاحتياط راجح على أي حال.

[و الزامی] در آن نیست و از ناحیه آن قطعا هیچ‌گونه عقابی نیست [پس محل جریان این گونه ادله برائت، فقط تکالیف الزامی است]. اما آن ادله‌ای که به لسان «رفع ما لا یعلمون» است، در این گونه ادله، گرچه فرض نشده است که مرفوع از اموری باشد که ظن به عقاب در آن وجود دارد ولی اجرای این قبیل ادله برائت در مورد استحباب [یا کراهت] مشکوک نتیجه‌ای ندارد؛ یعنی با این که مستحب واقعی مشکوک یا کراهت واقعی مشکوک در دایره «ما لا یعلمون» داخل است و با این که موضوع رفع در این گونه ادله حکم الزامی مشکوک نیست، ولی از اجرای برائت چیزی به دست نمی‌آید؛ زیرا اگر منظور از اجرای برائت، اثبات ترخیص در ترک [و ترخیص در مخالفت با آن حکم غیر الزامی] باشد که این خودش [در احکام غیر الزامی] متیقن و معلوم است. و اگر منظور [اثبات] عدم رجحان احتیاط باشد که این بطلانش روشن است؛ زیرا واضح است که احتیاط در هر صورت، راجح [و مستحب] است.

[استاد شهید در اینجا بدین بیان اکتفا کرده‌اند ولی پاسخ نهایی را، که متوقف بر نکات ناگفته دیگری است، در درس خارج مطرح کرده‌اند.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. اجرای اصل برائت مشروط به فحص است و به چند دلیل، باید از اطلاق ادله برائت در این زمینه دست برداشت: اول آنکه برخی ادله برائت نشان می‌دهد که اگر بیان در معرض وصول باشد مکلف مسئول است؛ مانند آیه و ما کان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون و مانند آیه و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا. بنا بر آنکه «رسول» کنایه از آن‌گونه «بیان» باشد که در معرض وصول است. دوم آنکه اگر تمام شبهات را به عنوان یک مجموعه در نظر بگیریم، به وجود تکالیفی در میان آنها علم اجمالی داریم و این علم اجمالی با فحص منحل می‌شود و تا زمانی که علم اجمالی انحلال نیابد برائت جاری نخواهد شد. سوم آنکه اخباری که دلالت بر وجوب تعلم دارد، اطلاق دلیل برائت را قید می‌زند و ثابت می‌کند که بدون فحص و تعلم نمی‌توان برائت جاری کرد و مجرد شک عذر محسوب نمی‌شود.

۲. شک در تکلیف مجرای اصل برائت و شک در مکلف به و به تعبیر دیگر شک در امتثال، مجرای اصل احتیاط است.

۳. شک در شبهات حکمیة معمولا از قبیل شک در تکلیف است. اما در شبهات موضوعیه گاه شک از قبیل شک در تکلیف و گاه از قبیل شک در مکلف به است که در موارد زیر به مورد هریک اشاره می‌کنیم.

۴. هرگاه حکم شرعی به قیدی مقید شود و در اصل وجود قید شک پدید آید، این شک به معنای شک در فعلیت تکلیف مجعول است و اصل برائت جاری می‌گردد؛ مانند وجوب نماز خسوف که به تحقق خسوف است.

۵. گاه وجود قید در ضمن فردی معلوم و در ضمن فرد دیگر مشکوک است؛ مانند آنکه مولی

بگوید: انسان عالم را اکرام کن. و عالم بودن این فرد معلوم و عالم بودن آن فرد مشکوک است. در اینجا چون وجوب اکرام انحلالی است، نسبت به وجوب اکرام فرد مشکوک می‌توان برائت جاری کرد. چون این شک از قبیل شک در وجوب زاید است.

و مثال دیگر آن است که مولی بگوید: با آب غسل کن و آب بودن این مایع معلوم و آب بودن آن مایع مشکوک است. در اینجا چون وجوب غسل بدلی است، مکلف نمی‌تواند به غسل با مایع مشکوک اکتفا کند؛ زیرا این شک از قبیل شک در امتثال و مجرای اصل اشتغال است.

۶. هرگاه اصل وجود متعلق امر مشکوک باشد؛ یعنی مثلاً مکلف نداند که نماز خوانده است یا نه، بدون شک اصل اشتغال جاری می‌گردد. اینجا جای آن سخن معروف اصولیون است که «شغل ذمه یقینی برائت ذمه یقینی می‌طلبد».

۷. شک در وجود مسقط، گاه به شکل شبهه حکمی است؛ مثلاً مکلف قربانی کرده است ولی نمی‌داند که آیا شارع آن را مسقط از عقیقه قرار داده است یا نه؟ و گاه به شکل شبهه موضوعیه است؛ یعنی می‌داند که شارع قربانی را مسقط قرار داده است ولی نمی‌داند که قربانی کرده است یا نه؟ در هر صورت، مسقط، یعنی چیزی که عدمش در وجوب اخذ شده است. حال اگر فرض گرفتیم عدمش در اصل حدوث وجوب اخذ شده است و شک در مسقط به معنای شک در اصل حدوث وجوب است، برائت جاری خواهد شد و اگر فرض گرفتیم عدمش در بقای وجوب اخذ شده است، شک در مسقط به گفته مشهور به معنای شک در سقوط وجوب و مجرای اصل اشتغال است و به نظر صحیح‌تر اینجا نیز مجرای برائت است؛ چون شک در وجوب به لحاظ بقای آن است، ولی استصحاب بقای وجوب، بر برائت مقدم است.

۸. اصل برائت شرعی به هنگام شک در استحباب یا کراهت جاری نمی‌شود؛ زیرا در مخالفت احکام غیر الزامی عقابی نیست پس آن دسته از ادله برائت که لسان تأمین و نفی عقاب دارند این موارد را شامل نمی‌شوند. اما آن دسته از ادله برائت که به لسان «رفع ما لا یعلمون» است، گرچه این موارد را شامل است ولی جریان آنها نتیجه‌ای ندارد؛ زیرا اگر منظور اثبات ترخیص در مخالفت باشد که این معنا خود حاصل است و اگر منظور عدم رجحان احتیاط باشد که بطلاش واضح است.

۲. قاعدة منجزية العلم الاجمالي كل ما تقدم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي المجرد عن العلم الإجمالي.

و قد نفترض الشك في إطار علم إجمالي، و العلم الإجمالي، - كما عرفنا سابقاً - علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، و كل شك يمثل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع، و مورد كل واحد من هذه الاحتمالات يسمی

۲. قاعدة منجزية علم اجمالی

همه آنچه تاکنون گذشت درباره تعیین وظیفه عملی در حالت‌های شک بدوی بود که خالی از علم اجمالی است.

گاه شک در چارچوب علم اجمالی در نظر گرفته می‌شود.

و علم اجمالی، چنان که پیش‌تر دانستیم، علم به جامع با شک‌هایی به تعداد اطراف آن علم است. و هر شکی نشان‌دهنده احتمالی از احتمالات انطباق جامع است؛ [مثلا علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا نماز جمعه در وقت زوال روز جمعه به معنای علم به جامع میان دو نماز است، که عنوان «أحدهما» باشد. این عنصر در علم اجمالی «عنصر وضوح» نامیده

بطرف من أطراف العلم الإجمالی، و الواقع المجمل المردد بينها [أی بین الأطراف] هو المعلوم بالإجمال.

و الکلام- فی تحديد الوظيفة العملية تجاه الشك المقرون بالعلم الإجمالی- تارة يقع بلحاظ حکم العقل و بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمنة، كأصالة البراءة، و أخرى يقع بلحاظ تلك الأصول، فهنا مقامان:

منجزية العلم الإجمالی عقلا أما المقام الأول: فلا شك فی أن العلم بالجامع الذي يتضمنه العلم الإجمالی حجة و منجز، و لكن السؤال أنه ما هو المنجز بهذا العلم؟.

می‌شود و عنصر دیگر «عنصر خفا» است که به معنای تردید در انطباق جامع بر این فرد یا آن فرد می‌باشد؛ یعنی ما نمی‌دانیم آن یک نمازی که در ظهر جمعه واجب شده است نماز ظهر است یا نماز جمعه و هرچه اطراف علم اجمالی بیشتر باشد عنصر خفا گسترش می‌یابد. مورد هریک از این احتمالات، طرفی از اطراف علم اجمالی نامیده می‌شود.

و آن واقعیته که مجمل و مردد میان اطراف است همان معلوم بالاجمال می‌باشد.

سخن در تعیین وظیفه عملی در قبال شک مقرون به علم اجمالی یک بار به لحاظ حکم عقل و با قطع نظر از [دخالت شارع و امکان جریان] اصول شرعی ایمنی‌بخش، مانند اصل براءت است و بار دیگر به لحاظ [جریان] آن اصول، سخن به میان می‌آید.

پس در اینجا دو مقام است.

منجزیت علم اجمالی به نظر عقل

اما مقام اول پس هیچ شکی نیست که علم به جامع که در ضمن علم اجمالی موجود است، حجت و منجز است؛ ولی سؤال آن است که چه چیز به سبب این علم منجز است؟ [به یقین، منجزیت علم اجمالی به معنای حرمت مخالفت قطعیه است ولی

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة [أى بوجوب أحدهما] و كان الواجب فى الواقع الظهر فلا شك فى أن الوجوب يتنجز بالعلم الإجمالى، و إنما البحث فى أن الوجوب بأى مقدار يتنجز بالعلم [بالجامع]. فهل يتنجز وجوب صلاة الظهر خاصة بوصفه المصدق المحقق واقعا للجامع المعلوم أو كلا الوجوبين المعلوم تحقق الجامع بينهما أو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر و الجمعة لا إلى الظهر بالخصوص و لا إلى الجمعة كذلك [أى بالخصوص]؟

فعلى الأول يدخل فى العهده- بسبب العلم [بالجامع]- صلاة الظهر خاصة باعتبارها الواجب الواقعى الذى تنجز بالعلم الإجمالى، و لكن حيث

سؤال آن است كه آیا منجزیت علم اجمالی سبب وجوب موافقت قطعیه است یا سبب وجوب موافقت احتمالیه؟ اختلاف در مسئله ناشی از اختلاف در این نکته است كه آیا علم اجمالی به جامع در همان حد جامع بودنش تعلق می پذیرد و به فرد سرایت نمی كند یا سرایت به فرد می كند. و اگر به فرد سرایت كرد آیا به همان فرد واقعی كه نزد خداوند معلوم است تعلق می پذیرد یا به فرد مردد؟ استاد شهید در صدد توضیح این بنا و این مبنا می فرماید:

پس اگر وجوب ظهر یا جمعه [، یعنی وجوب یکی از این دو نماز] معلوم باشد و آنچه در واقع واجب است نماز ظهر باشد، پس هیچ شكی نیست كه به سبب علم اجمالی وجوب، تنجز پیدا می كند؛ ولی بحث اینجاست وجوب چقدر به سبب علم اجمالی تنجز می یابد. آیا وجوب خصوص نماز ظهر، تنجز پیدا می كند؛ از آن رو كه مصداقی است كه واقعا آن جامع معلوم را تحقق می بخشد و یا هر دو وجوب، كه تحقق جامع در میان آن دو معلوم است، منجز می شود و یا وجوب به همان مقداری كه به جامع میان نماز ظهر و نماز جمعه نسبت دارد، نه به خصوص نماز ظهر و نه به خصوص نماز جمعه؟ بر اساس احتمال اول به سبب علم اجمالی، خصوص نماز ظهر به عهده انسان می آید؛ بدین لحاظ كه نماز ظهر آن واجب واقعی است كه به سبب علم اجمالی

إن المكلف لا يميز الواجب الواقعى [فى علم الله] عن غيره لزمه [أى لزم المكلف] الإتيان بالطرفين؛ ليضمن [المكلف] الإتيان بما تنجز و اشتغلت به عهده [نتيجة علمه الإجمالى حيث إن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني]، و يسمى الإتيان بكلا الطرفين موافقة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

و على الثانى يدخل فى العهده- بسبب العلم [بالجامع]- كلتا الصلاتين معا، فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلا بسبب العلم المذكور مباشرة [بخلاف الفرض الأول حيث كانت الموافقة القطعية واجبة بتوسيط قاعدة الاشتغال لا مباشرة].

و على الثالث يدخل فى العهده- بسبب العلم- الجامع بين الصلاتين لأن الوجوب لم يتنجز بالعلم إلا بقدر إضافته [أى إضافة الوجوب] إلى الجامع، فلا يسعه [أى فلا يسع المكلف] ترك الجامع بترك كلا الطرفين معا، و يسمى

تنجز پیدا کرده است. ولی از آنجا كه مكلف واجب واقعی را از غیر آن نمی شناسد، آوردن هر دو طرف بر او لازم

است؛ تا در نهایت آوردن آنچه را بر او تنجز یافته و ذمه‌اش بدو مشغول شده است، تضمین کرده باشد. [پس قاعده اشتغال به میان می‌آید و می‌گوید چون فرد واقعی را که باید امتثال کنی نمی‌شناسی باید کاری کنی که یقین به فراغت ذمه حاصل شود.] و آوردن هر دو طرف [علم اجمالی در جایی که دو طرف بیش نیست؛ یعنی آوردن همه اطراف علم اجمالی] «موافقت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال» نامیده می‌شود.

و بنا بر احتمال دوم به سبب علم اجمالی هر دو نماز باهم برعهده مکلف می‌آید.

پس موافقت قطعی به حکم عقل و به سبب علم اجمالی مذکور مستقیماً و بدون واسطه واجب می‌گردد؛ ولی بنا بر احتمال اول به وساطت قاعده اشتغال واجب می‌شد.

بنا بر احتمال سوم به سبب علم اجمالی، جامع میان دو نماز [، یعنی عنوان «أحدهما»] برعهده مکلف می‌آید؛ زیرا وجوب به سبب علم اجمالی مذکور تنجز نیافته است، مگر به مقداری که علم اجمالی به جامع نسبت دارد. پس مکلف مجال آن ندارد

ترکهما معا بالمخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم بالإجمال، فیکفیه [أی یکفی المکلف] أن یأتی بأحدهما؛ لأن ذلك یفی بالجامع، و یسمى الإتیان بأحد الطرفين دون الآخر موافقة احتمالیة [و الموافقة الاحتمالیة تقترن دائماً بالمخالفة الاحتمالیة].

و قد یقال بالافتراض الأول باعتبار أن المصداق الواقعی هو المطابق الخارجی للصوره العلمیة، و حیث إن العلم ینجز بما هو مرآة للخارج، و لا خارج یزائه [أی یزاء العلم] إلا ذلك المصداق، فیکون هو المنجز بالعلم.

و قد یقال بالافتراض الثانی باعتبار أن العلم بالجامع نسبتبه بما هو [علم بالجامع] إلى کل من الطرفين علی نحو واحد، و مجرد کون أحد الطرفين

که به سبب ترک هر دو طرف باهم، جامع را ترک کند. و ترک هر دو طرف علم اجمالی باهم، «مخالفت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال» نامیده می‌شود در نتیجه برای مکلف کافی است که یکی از دو طرف علم اجمالی را بیاورد؛ زیرا این مقدار وافی به جامع است [و عنوان «أحدهما» را تحقق می‌بخشد] و اتیان به یک طرف و نه طرف دیگر، «موافقت احتمالی» نامیده می‌شود. [خلاصه آنکه بنا بر احتمال اول و دوم، موافقت قطعی واجب و بنا بر احتمال سوم، موافقت احتمالی که همراه با مخالفت احتمالی است، کافی می‌باشد. و بنا بر هر سه احتمال مخالفت قطعی، که به معنای نادیده گرفتن علم به جامع است، حرام است.] گاه فرض اول گفته می‌شود به اعتبار آنکه مصداق واقعی [برای جامع که تفصیلاً معلوم است] همان مطابق خارجی برای صورت علمیه است. و چون علم از جهت آینه بودنش برای خارج منجز است و [از طرفی] به ازای علم، چیزی در خارج جز آن مصداق نیست پس همان مصداق واقعی به سبب علم منجز می‌گردد.

و گاه فرض دوم مطرح می‌شود، به اعتبار آنکه علم به جامع، اگر خودش را لحاظ کنیم، نسبتش به هریک از دو طرف علم اجمالی مساوی است. و مجرد این که یکی از دو طرف [، یعنی آن طرفی که نزد خداوند مصداق واقعی است] تحقق بخشنده

محققا [للجامع فی الواقع] دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقا عليه [أى على أحد الطرفين] دون الآخر.

و قد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أن العلم [بالجامع] حيث إنه لا يسرى من الجامع إلى أى من الطرفين بخصوصه، فالتنجز المعلوم له [أى فالتنجز الثابت للعلم] يقف على الجامع أيضا، و لا يسرى منه [أى من الجامع إلى أى أحد الطرفين]، و هذا هو الصحيح.

و عليه، فإن بنى على مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان، فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجز بالعلم، و هو الجامع، فكل من الطرفين لا يكون منجزا بخصوصيته بل بجامعه، و ينتج حينئذ أن العلم الإجمالی يستتبع عقلا

[جامع] است [و مابازاء جامع در خارج است] و طرف دیگر چنین نیست، مجرد این امر سبب نمی‌شود که جامع از آن نظر که معلوم است، بر آن طرف خاص و نه طرف دیگر منطبق گردد.

و گاه فرض سوم مطرح می‌شود به اعتبار آنکه علم [به جامع] چون از جامع به خصوص هریک از دو طرف سرایت نمی‌کند، پس تنجزی که برای علم دانسته شده است، این تنجز نیز بر جامع استوار می‌ماند و از آن [به خصوص هریک از دو طرف] سرایت نمی‌کند. و این فرض همان فرض صحیح است.

و بنابراین [فرض صحیح] اگر اساس کار بر مسلک قاعده قبح عقاب بلا بیان گذاشته شود، لازمه‌اش آن است که از این قاعده دست برداریم مگر به قدر آنچه به سبب علم به جامع تنجز پیدا می‌کند و آن [اندازه که علم به جامع منجز می‌کند] خود جامع است. پس هریک از دو طرف بالخصوص منجز نمی‌گردد، بلکه به جامع منجز می‌گردد؛ [یعنی هریک از دو طرف بدان لحاظ که محقق جامع است منجز می‌شود و خصوصیت دو طرف در دایره تنجز داخل نیست]. با این حساب نتیجه آن می‌شود که علم اجمالی به حکم عقل، حرمت مخالفت قطعیه را در پی دارد و نه وجوب موافقت

حرمة المخالفة القطعية، دون وجوب الموافقة القطعية [؛ لأن ترك الجامع لا يحصل إلا بالمخالفة القطعية بينما يكفي في تحقق الجامع إتيان أحد الطرفين].

و إن بنى على مسلک حق الطاعة فالجامع منجز بالعلم [أى بسبب أن الجامع معلوم تفصيلا]، و كل من الخصوصيتين للطرفين منجز بالاحتمال [؛ إذ بنينا على منجزية الاحتمال أيضا]، و بذلك تحرم المخالفة القطعية، و تجب الموافقة

القطعيه عقلا، غير أن حرمه المخالفه القطعيه عقلا تمثل منجزيه العلم، و وجوب الموافقه القطعيه يمثل منجزيه مجموع الاحتمالين.

و على هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجز الجامع بالعلم، و يمتاز المسلك الثاني [أي مسلك حق الطاعه] بتنجز الطرفين بالاحتمال. هذا كله في المقام الأول.

قطعيه را [؛ چون ترک هر دو طرف موجب ترک جامع است؛ ولی ترک یک طرف و آوردن طرف دیگر، در تحقق جامع کافی است. اما احتمال وجود تکلیف در طرف دیگر، که مکلف آن را ترک کرده است، با قاعده قبح عقاب بلا بیان بی اثر می گردد].

اگر اساس کار بر مسلك حق الطاعه گذاشته شود، پس جامع به سبب علم [تفصیلی] بدان و [نیز] خصوصیت هر یک از دو طرف به سبب احتمال منجز می شود.

از این رو مخالفت قطعيه حرام و موافقت قطعيه به حکم عقل واجب می گردد؛ جز آنکه حرمت مخالفت قطعيه به حکم عقل، در قالب منجزیت علم به جامع نشان داده می شود و وجوب موافقت قطعيه در قالب منجزیت هر دو احتمال.

بنابراین، هر دو مسلك در پذیرش این امر که جامع به سبب علم تنجز می یابد، مشترک هستند و مسلك دوم در این جهت امتیاز پیدا می کند که هر دو طرف به سبب احتمال [وجود تکلیف] منجز می شود.

این همه در مقام اول بود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. علم اجمالی به معنای علم به جامع و شک هایی به عدد اطراف علم اجمالی است، مانند علم به وجوب نمازی در ظهر روز جمعه، چه آن نماز ظهر باشد و چه جمعه.

۲. علم اجمالی حجت و منجز است؛ ولی در این که منجز به علم اجمالی چیست، چند قول است. بنا بر قول اول آن طرفی که عند الله مصداق واقعی جامع است منجز می باشد. بنا بر قول دوم هر دو طرف که وجود جامع میان آن دو معلوم است، منجز می باشد. بنا بر قول سوم خود جامع منجز است نه خصوص این طرف و نه خصوص آن طرف.

۳. بر اساس قول اول برعهده مکلف اتیان آن طرفی لازم است که عند الله مصداق واقعی جامع است؛ ولی چون مکلف آن طرف را نمی شناسد، به حکم قاعده اشتغال موافقت قطعيه واجب می گردد. بر اساس قول دوم اتیان هر دو طرف مستقیماً برعهده مکلف می آید و نیازی به طرح قاعده اشتغال نیست. پس باز هم موافقت قطعيه واجب می گردد.

بر اساس قول سوم جامع میان دو طرف برعهده مکلف می‌آید و می‌تواند یک طرف را ترک و طرف دیگر را بیاورد. پس موافقت احتمالیه کافی خواهد بود.

۴. مبنای قول اول آن است که علم از آن جهت که آینه خارج است، منجز است و در خارج مصداق واقعی مابازاء علم است پس همان مصداق منجز است. مبنای قول دوم آن است که نسبت جامع به هر دو طرف علم اجمالی مساوی است پس علم به جامع سبب تنجیز هر دو طرف است. مبنای قول سوم آن است که علم به جامع به هیچ‌یک از دو طرف به خصوص، سرایت نمی‌کند و جامع در حد جامع بودنش منجز است.

۵. بر اساس قول سوم، که قول صحیح است، اگر قائل به مسلک قبح عقاب بلابیان باشیم موافقت قطعیه واجب نیست؛ ولی اگر قائل به مسلک حق الطاعه باشیم موافقت قطعیه واجب است؛ چون جامع به سبب علم اجمالی، و خصوص هر طرف به سبب وجود احتمال تکلیف، منجز است. ولی بنا بر هر دو مسلک مخالفت قطعیه حرام می‌باشد.

جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی و أما المقام الثانی: و هو الکلام عن جریان الأصول الشرعیة المؤمنة فی أطراف العلم الإجمالی [بالتکلیف]، فهو [أی جریان الأصول] تارةً بلحاظ عالم الإمكان [و فی مقام الثبوت]، و اخرى بلحاظ عالم الوقوع [و فی مقام الإثبات].

أما بلحاظ عالم الإمكان: فقد ذهب المشهور إلى استحالة جریان البراءة، و أمثالها [، كأصالة الطهارة، و أصالة الإباحة، و أصالة الحل] فی کل أطراف العلم

جریان اصول در اطراف علم اجمالی

[مقام دوم تعیین وظیفه عملی به لحاظ اصول شرعی]

و اما مقام دوم [از دو مقامی که محل بحث بود. مقام اول تعیین وظیفه عملی در موارد شک مقرون به علم اجمالی به لحاظ حکم عقل بود و مقام دوم تعیین وظیفه عملی به لحاظ اصول شرعی است. و لذا می‌فرماید: مقام دوم] مقام گفتگو از جریان اصول شرعی ایمنی‌بخش در اطراف علم اجمالی [به تکلیف] است. پس جریان اصول یک بار به لحاظ عالم امکان [، یعنی امکان جریان اصل برائت در اطراف علم اجمالی ثبوتاً] است و بار دیگر به لحاظ عالم وقوع [و به لحاظ دلالت دلیل در مقام اثبات].

اما به لحاظ عالم امکان باید گفت که جمع زیادی از علما بدین سو رفته‌اند که جریان اصل برائت و اصول مشابه آن [، مثل اصل حلیت و اصل طهارت و اصل اباحه] در همه اطراف علم اجمالی، امری محال است و این به دو جهت است:

الإجمالی [و ذلک] لأمرین.

[الأمر] الأول: أنها [أى جريان الأصول المؤمنة فى كل الأطراف] ترخيص فى المخالفة القطعية، و المخالفة القطعية معصية محرمة و قبيحة عقلا، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

و هذا الكلام ليس بشيء؛ لأنه يرتبط بتشخيص نوعيه حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإن كان [حكم العقل] حكما معلقا على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف [أى على خلاف التكليف المعلوم بالإجمال] فلا يكون الترخيص المولى مصادما له [أى لحكم

جهت اول آنکه جريان اصل براءت در همه اطراف علم اجمالی، ترخيص در مخالفت قطعيه است [؛ مثلا اگر علم اجمالی داریم که یکی از این دو ظرف محتوی شراب و دیگری محتوی آب است، اجرای اصل براءت نسبت به خصوص این طرف به لحاظ آنکه مشکوک الحرمه است و اجرای براءت نسبت به خصوص آن طرف به لحاظ آنکه مشکوک الحرمه است، در نهایت به معنای اجازه در ارتکاب حرام است؛ چون وقتی در هر دو طرف اصل براءت جاری می شود قطع پیدا می کنیم که حرام واقعی مخالفت شده است.] و مخالفت قطعيه گناهی است که شرعا حرام شده و عقلا قبیح است. پس ورود ترخيص در مخالفت قطعيه از سوی شارع نامعقول است.

ولی این سخن چیزی به حساب نمی آید؛ زیرا این سخن وابسته به آن است که چگونگی حکم عقل به حرمت مخالفت قطعيه با تکليف معلوم بالاجمال، تشخیص داده شود. پس اگر حکم عقل حکمی است که بر عدم ورود ترخيص ظاهري از سوی مولى برخلاف [تکليف معلوم بالاجمال] معلق می باشد، پس ترخيص مولى [ظاهري] مصادم [و منافی] حکم عقل نخواهد بود؛ بلکه موضوع آن را برمی دارد. [حکم عقل عبارت است از: حرمت مخالفت قطعيه و موضوع آن تکليف معلوم بالاجمال است.

البته حکم عقل مشروط است نه مطلق؛ یعنی آن تکليف معلوم بالاجمالی که شارع

العقل]، بل رافعا لموضوعه، فمرد الاستحالة [أى استحالة ورود الترخيص فى كل الأطراف] إلى دعوى أن حکم العقل ليس معلقا، بل هو منجز و مطلق [، كما يقول المشهور]، و هی دعوى غير مبرهنه، و لا واضحة [؛ لما تقدم فى أول الحلقة فى مبحث حجية القطع].

[الأمر] الثانى: أن الترخيص فى المخالفة القطعية ينافى الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، فبدلا عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور و حکم العقل - كما فى الوجه السابق - يستدل بالمنافاة بينه [أى بين الترخيص] و بين الوجوب الواقعي المعلوم [بالإجمال]؛ لما تقدم من أن الأحكام التکليفية متنافية، و متضادة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئا و يرخص فى تركه فى وقت واحد.

ترخيص ظاهري در اطراف آن صادر نکرده است، مخالفتش قبيح است. و روشن است که وقتی ترخيص صادر

می‌شود این موضوع منتفی می‌گردد و در نتیجه حکم عقل نیز منتفی خواهد گشت. [پس مرجع استحاله [ورود ترخیص در همه اطراف علم اجمالی] به این ادعاست که حکم عقل، معلق نیست؛ بلکه منجز و مطلق است و این ادعایی است غیر مبرهن و غیر واضح [و لذا در مقابل مشهور می‌توان ادعا کرد که حکم عقل، معلق و مشروط است. پس ورود ترخیص منافاتی با علم اجمالی به تکلیف ندارد؛ بلکه موضوع حکم عقل را برمی‌دارد].

جهت دوم [برای استحاله اجرای براءت در همه اطراف، که مشهور قائلند،] آن است که ترخیص در مخالفت قطعیه با وجوب واقعی معلوم بالاجمال منافات دارد. پس به جای آنکه به منافات میان ترخیص مذکور و حکم عقل، آن‌گونه که در وجه سابق گفته شد، استدلال شود، به منافات میان ترخیص و وجوب واقعی معلوم [بالاجمال] استدلال می‌شود؛ زیرا پیش‌تر گذشت که احکام تکلیفی با یکدیگر تنافی و تضاد دارند.

پس امکان ندارد که مولی چیزی را واجب کند و در همان وقت ترک آن چیز را اجازه

و هذا الكلام [إنما يتم] إذا كان الترخيص المذكور واقعيا، أي لم يؤخذ في موضوعه الشك، كما لو قيل بأنك مرخص في ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالا، ولا يتم إذا كان الترخيص المذكور متمثلا في ترخيصين ظاهريين، كل منهما مجعول على طرف، و مترتب على الشك في ذلك الطرف؛ و ذلك لما تقدم من أن التنافي إنما هو بين الأحكام الواقعية، لا بين الحكم الواقعي و الظاهري، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي في مورد،

بدهد. این سخن [وقتی تمام خواهد بود] که ترخیص مذکور [، مانند تکلیف معلوم] واقعی باشد؛ یعنی در موضوع آن شک اخذ نشده باشد؛ مانند آنکه گفته شود: شما در ترک واجب واقعی که اجمالا معلوم است، مرخص هستی. ولی این سخن تمام نخواهد بود در صورتی که ترخیص مذکور در قالب دو ترخیص ظاهری متمثل شود که هر کدام در طرفی مجعول و مترتب بر شک در آن طرف است [؛ یعنی عقلا هیچ مانعی ندارد که مثلا مولی اجازه دهد نماز ظهر به عنوان یک طرف علم اجمالی، که وجوبش بالخصوص مشکوک است، ترک شود و نیز اجازه دهد نماز جمعه به عنوان طرف دیگر علم اجمالی، که آن هم وجوبش بالخصوص مشکوک است، ترک شود. گرچه در نهایت هر دو نماز ترک شده و در نتیجه واجب واقعی قطعاً مخالفت شده است. ولی چون حکم ظاهری از سنخ حکم واقعی نیست، اجتماع وجوب واقعی و اباحه ظاهری محذوری ندارد. البته این مطلب محتاج توجیه و تعمیق بیشتر است که بدون نظر به فلسفه تشریح احکام ظاهری میسر نیست و لذا جواب کافی و شافی در حلقه سوم خواهد آمد. و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که ترخیص در همه اطراف با تکلیف معلوم بالاجمال منافات ندارد] و این از آن روست، که پیش‌تر گذشت، که تنافی تنها میان احکام واقعی با یکدیگر است، نه میان حکم واقعی و ظاهری.

پس در موردی که وجوب واقعی موجود است، [جعل] ترخیص واقعی منافی

لا الترخيص الظاهري، و عليه، فلا محذور ثبوتا في جعل البراءة في كل من الطرفين بوصفها حكما ظاهريا.

و أما بلحاظ عالم الوقوع: فقد يقال: إن إطلاق دليل البراءة شامل لكل من طرفي العلم الإجمالي؛ لأنه مشكوك، و مما لا يعلم، فلو كنا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية فيما تقدم [كما عليه المشهور] لكانت هذه الاستحالة قرينة عقلية على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقل؛ لئلا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، و حيث لا معين للطرف الخارج عن دليل الأصل [أي عن إطلاق دليل أصالة البراءة] فإطلاق دليل الأصل لكل طرف يعارض إطلاقه [أي إطلاق دليل الأصل] للطرف الآخر،

اوست نه [جعل] ترخیص ظاهری. بر این اساس جعل براءت در هریک از دو طرف [علم اجمالی]، از آن رو که حکم ظاهری است، هیچ محذور ثبوتی ندارد.

اما به لحاظ عالم وقوع [و به لحاظ اقتضای دلیل در مقام اثبات] پس گفته می شود که اطلاق دلیل براءت، شامل هریک از دو طرف علم اجمالی است؛ زیرا [وجود تکلیف در] هریک از دو طرف، مشکوک و از امور غیر معلوم است. پس اگر ما پیش از این، بر استحاله ترخیص در مخالفت قطعی بنا گذاشته باشیم [- چنان که مشهور بنا گذاشته اند]- همین استحاله قرینه عقلیه خواهد بود که از اطلاق دلیل براءت لاقول نسبت به یکی از دو طرف، دست برداشته شود؛ برای آنکه [دست برداشتن از اطلاق دلیل براءت در یکی از دو طرف، یعنی عدم اجرای براءت در یکی از دو طرف، کافی است که] ترخیص در مخالفت قطعی لازم نیاید. و چون برای آن طرفی که از [اطلاق] دلیل اصل براءت خارج است تعیین کننده ای وجود ندارد؛ [یعنی از آنجا که هیچ ملاکی وجود ندارد که بگوییم خصوص این طرف را اطلاق دلیل اصل براءت شامل نیست و یا بگوییم خصوص آن طرف را شامل نیست]، پس اطلاق دلیل اصل براءت نسبت به هر طرفی با اطلاق دلیل اصل براءت نسبت به طرف دیگر معارضه می کند؛ [چون اجرای

و یسقط الإطلاقان معا، فلا تجری البراءة الشرعیة هنا و لا هنا؛ للتعارض بین الأصلین، و یجری کل فقیه حیثئذ؛ وفقا للمبني الذي اختاره في المقام الأول؛ لتشخيص حكم العقل بالمنجزية، فعلى مسلك حق الطاعة القائل بمنجزية العلم و الاحتمال معا تجب الموافقة القطعية؛ لأن الاحتمال [أي احتمال التكليف] في كل من الطرفين منجز عقلا ما لم يرد إذن في مخالفته [أي في مخالفة التكليف المحتمل في كل من الطرفين]، و المفروض عدم ثبوت الإذن [حيث قلنا بعدم إمكان إجراء البراءة الشرعية في كل من الطرفين]، و على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجزية العلم دون الاحتمال، فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع [و منجزية العلم بالجامع مبني] على الافتراضات

براءت در این طرف مشروط به عدم اجرای براءت در آن طرف است و بالعکس]. و هر دو اطلاق باهم ساقط می شوند. پس براءت شرعی نه اینجا و نه آنجا جاری خواهد شد؛ زیرا میان دو اصل تعارض است. و در این حال، هر فقیهی مطابق مبنایی که در مقام اول درباره تشخیص حکم عقل به منجزیت، اتخاذ کرده است، حرکت خواهد کرد. پس بنا بر مسلك حق الطاعة، که قائل به منجزیت علم و احتمال هر دو است، موافقت قطعی واجب می شود؛ زیرا احتمال در هریک از دو طرف عقلا منجز است؛ تا زمانی که اجازه در مخالفت آن احتمال [، یعنی براءت شرعی] وارد نشده

باشد. و مفروض عدم ثبوت اذن است [؛ چون اجرای اصل در هر طرفی معارض با اجرای اصل در طرف دیگر است. پس در هیچ‌یک از دو طرف اجازه در مخالفت با تکلیف محتمل، داده نشده است و باید به حکم عقل احتیاط کرد؛ یعنی در شبهه وجوبیه هر دو طرف را آورد و در شبهه تحریمیه هر دو طرف را ترک کرد تا موافقت قطعی حاصل شود]. و بنا بر مسلک قاعده قبح عقاب بلا بیان، که قائل به منجزیت علم است و نه احتمال، اقتضای آن می‌شود بر مقداری که منجزیت علم به جامع [، که علم تفصیلی است]، اقتضای آن را دارد [و این منجزیت]، بر پایه آن سه فرضی است که در مورد منجزیت علم به جامع گذشت. [یعنی

الثلاثة المتقدمة فيها.

و أما إذا لم نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية عن طريق إجراء أصليين مؤمنين في الطرفين [تبعاً لمسلک حق الطاعة] فقد يقال حينئذ: إنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كل من الطرفين، و نتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية.

و لكن الصحيح مع هذا عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور و ذلك،

بنا بر مسلک مشهور احتمال تکلیف در هر طرف از اطراف علم اجمالی قابل اعتنا نیست؛ چون احتمال، بیان به شمار نمی‌آید و قبح عقاب بلا بیان شامل است. اما علم به جامع، علم تفصیلی و مصداق بیان است و به حکم عقل مخالفت با این علم سبب استحقاق عقاب است. اکنون باید دید مقدار منجز به این علم چیست؟ فرض اول این بود که فرد واقعی منجز می‌شود و چون شناخته شده نیست باید احتیاط کند و موافقت قطعی واجب می‌گردد. فرض دوم این بود که هر دو طرف علم اجمالی، که جامع میان آنهاست، منجز می‌گردد. بنابراین فرض نیز موافقت قطعی واجب می‌شود. فرض سوم این بود که تنها جامع منجز می‌گردد و علم از جامع به فرد سرایت نمی‌کند. بنابراین فرض که فرض صحیح شمرده شد موافقت احتمالیه کافی است.].

و اما اگر [برخلاف رأی مشهور و آن‌چنان‌که ما گفتیم] از طریق اجرای دو اصل ایمنی‌بخش در دو طرف علم اجمالی، بنا بر استحاله ترخیص در مخالفت قطعی نگذاریم [؛ یعنی قائل شویم به جواز ترخیص در مخالفت قطعی] پس در این حال گفته شده که مانعی از تمسک به اطلاق دلیل برائت برای اثبات جريان برائت در هر دو طرف نیست. و نتیجه کار [، یعنی نتیجه اجرای برائت در هر دو طرف علم اجمالی] جواز مخالفت قطعی است. [پس عقلاً مخالفت احتمالیه جایز و شرعاً حتی مخالفت قطعی نیز جایز است.].

ولی با این حال نظر صحیح آن است که تمسک به اطلاق مذکور [، یعنی اطلاق

أولاً: لأن الترخيص في المخالفة القطعية و إن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، إذا كان ترخيصاً منتزعا عن حكمين ظاهريين في الطرفين، و لكنه مناف له [أي لكن الترخيص الظاهري في المخالفة القطعية مناف

للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال] عقلائيا و عرفا، و يكفى ذلك فى تعذر الأخذ بإطلاق دليل البراءة [أى أن العرف لا يفهم هكذا إطلاق من دليل البراءة]. و ثانيا: أن الجامع قد تم عليه البيان بالعلم الإجمالى، فيدخل [الجامع] فى مفهوم الغاية؛ لقوله تعالى و ما كنا معذيين حتى نبعث رسولا.

و مقتضى مفهوم الغاية أنه مع بعث الرسول و إقامة الحجّة يستحق العقاب،

دليل برائت] جازي نیست و این اولاً، از آن روست که ترخیص در مخالفت قطعیه، در صورتی که ترخیص منتزع از دو حکم ظاهری در دو طرف علم اجمالی باشد، گرچه عقلا منافاتی با تکلیف واقعی معلوم بالاجمال ندارد؛ چون این ترخیص ظاهری است و آن تکلیف معلوم واقعی است. و اجتماع حکم ظاهری و واقعی که از دو سنخ متفاوت هستند اشکالی ندارد. ولی به نظر عرف و عقلا منافی اوست. [عرف و عقلا می گویند:

چطور می شود شارع اجازه بدهد که مکلف با اجرای برائت هم نماز ظهر را نخواند و هم نماز جمعه را و در نتیجه علم به جامع را نیز زیر پای گذارد. و همین حکم عقلایی و عرفی به وجود منافات کافی است در این که اخذ به اطلاق دلیل برائت ممکن و میسر نباشد [پس گرچه قرینه عقلی بر ضرر اطلاق نداریم، ولی فهم عرفی مانع از شمول اطلاق است. و می دانیم که استفاده از اطلاق از باب ظهور عرفی است. و عرف با نظر به وجود علم تفصیلی به جامع می گوید دلیل برائت چنین ظهوری ندارد که هر دو طرف علم اجمالی را شامل شود و در نهایت علم به جامع نادیده انگاشته شود. و ثانيا، به سبب وجود علم اجمالی، بیان بر جامع تمام شده است. پس جامع در مفهوم غایت که در سخن خداوند متعال آمده است: و ما كنا معذيين حتى نبعث رسولا داخل است.

و مقتضای مفهوم غایت آن است که با بعث رسول و اقامه حجت، استحقاق عقاب

و هذا [أى استحقاق العقاب مع وجود العلم بالجامع] ينافى إطلاق دليل الأصل المقتضى للترخيص فى المخالفة القطعية؛ لأن جواز المخالفة القطعية معناه عدم استحقاق العقاب مع وجود العلم بالجامع، فيجب رفع اليد عن إطلاق دليل الأصل].

و بذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقا على تقدير استحالة الترخيص فى المخالفة القطعية، فلا تجرى البراءة فى كلا الطرفين؛ لأن ذلك [أى جريان البراءة فى كلا الطرفين] ينافى التكليف المعلوم بالإجمال و لو عقلائيا، و لا تجرى فى أحدهما دون الآخر؛ إذ لا مبرر لترجيح أحدهما على الآخر، مع أن نسبتهما [أى نسبة الطرفين] إلى دليل الأصل واحدة.

و قد اتضح من مجموع ما تقدم أن النتيجة النهائية - بناء على مسلك حق

موجود است. و این منافات دارد با اطلاق دلیل اصل که مقتضی ترخیص در مخالفت قطعیه است.

[البته در ثبوت مفهوم غایت پیش از این اشکال شد ولی تطبیق قاعده احترازیست قیود برای صحت استدلال در اینجا کافی است. بنابراین آیه شریفه به منطوق دلالت دارد که غایت تأمین از عذاب وجود بیان است و به التزام دلالت دارد که در صورت وجود بیان، تأمین نیست. و ما حتی اگر از انتفای قید، انتفای خصوص تأمین مذکور در آیه را قصد کنیم، استدلال تمام خواهد بود؛ چون وجود عقاب از جای دیگر محتمل نیست.]

بدین ترتیب به همان نتایجی که برفرض استحاله ترخیص در مخالفت قطعیه، در سابق اشاره شد، [و مشهور بدان رسیده‌اند] می‌رسیم. پس اصل برائت در هر دو طرف جاری نمی‌شود؛ زیرا این امر منافات با تکلیف معلوم بالاجمال دارد، گرچه این منافات به نظر عقلا می‌باشد. و نه این‌گونه است که اصل برائت در یک طرف جاری شود و در طرف دیگر جاری نشود؛ زیرا با توجه به آنکه نسبت هر دو طرف علم اجمالی به دلیل اصل یکسان است، هیچ توجیهی برای ترجیح یک طرف بر دیگری وجود ندارد.

از مجموع آنچه گذشت روشن شد که نتیجه نهایی بنا بر مسلک حق الطاعه هم

الطاعه - حرمة المخالفة القطعیة، و وجوب الموافقة القطعیة معاً، و بناء علی مسلک قاعدة قبح العقاب بلا بیان حرمة المخالفة [القطعیة]، و عدم وجوب الموافقة القطعیة.

و بما ذکرناه علی المسلک المختار يعرف أن القاعدة العملية الثانویة، و هی البراءة الشرعیة تسقط فی موارد العلم الإجمالی، و توجد قاعدة عملیة ثالثة تطابق مفاد القاعدة العملیة الأولى، و تسمى هذه القاعدة الثالثة بأصالة الاشتغال فی موارد العلم الإجمالی، أو بقاعدة منجزیة العلم الإجمالی.

حرمت مخالفت قطعیه و هم وجوب موافقت قطعیه است [؛ چون اجرای اصل در هر دو طرف از اطلاق دلیل به دست نمی‌آید و اجرای اصل در یک طرف با اجرای اصل در طرف دیگر معارضه می‌کند و هر دو اصل ساقط می‌شوند و بنا بر مسلک مختار احتمال تکلیف در هر طرف منجزیت دارد و باید احتیاط کرد.] و بنا بر مسلک قاعده قبح عقاب بلا بیان مخالفت قطعیه حرام است ولی موافقت قطعیه واجب نیست [؛ چون بعد از تعارض دو اصل برائت در دو طرف علم اجمالی و تساقط آنها، به نظر مشهور، مجرد احتمال منجزیت ندارد و تنها باید مراقب بود که علم به جامع زیر پا گذاشته نشود پس موافقت احتمالیه کافی است].

از آنچه بر اساس مسلک مختار گفتیم معلوم شد که قاعده عملی ثانوی، یعنی برائت شرعی، در موارد علم اجمالی ساقط می‌شود و قاعده عملی سومی وجود دارد که مطابق مفاد قاعده عملی اولی است. و ما این قاعده سوم را «اصالة الاشتغال در موارد علم اجمالی» یا قاعده «منجزیت علم اجمالی» می‌نامیم.

۱. اجرای اصل برائت در تمام اطراف علم اجمالی از نظر مشهور، عقلا محال است؛ ولی از نظر ما عقلا ممکن است و هیچ محذور ثبوتی ندارد.

۲. دلیل مشهور آن است که جریان برائت در تمام اطراف علم اجمالی به معنای ترخیص در مخالفت قطعی و اذن در معصیت است و عقلا قبیح به شمار می‌آید؛ ولی در پاسخ باید گفت این سخن در صورتی درست است که حکم عقل مطلق باشد ولی اگر حکم عقل معلق بر عدم ورود ترخیص ظاهری گردد، قبیح نخواهد بود.

۳. دلیل دیگر مشهور آن است که ترخیص در مخالفت قطعی با وجوب واقعی معلوم بالاجمال منافات دارد. و پاسخ ما آن است که ترخیص در مخالفت قطعی ترخیص ظاهری است که محصول اجرای برائت در این طرف و آن طرف است و تکلیف معلوم بالاجمال تکلیف واقعی است و منافاتی میان حکم ظاهری و حکم واقعی نیست.

۴. اگر در مقام ثبوت قائل به استحاله ترخیص در مخالفت قطعی شدیم همین استحاله قرینه عقلی است که در مقام اثبات بگوییم اطلاق دلیل برائت همه اطراف علم اجمالی را باهم نمی‌تواند شامل شود و لااقل یک طرف را از اطلاق دلیل برائت باید خارج کرد و چون دلیلی بر تعیین آن طرفی که خارج است نداریم ناچار اطلاق دلیل برائت در این طرف با اطلاق دلیل برائت در آن طرف معارضه می‌کند و هر دو ساقط می‌شوند. آن‌گاه باید دید حکم عقل چیست؟ بنا بر مسلک حق الطاعه موافقت قطعی واجب می‌گردد؛ چون احتمال تکلیف نیز عقلا منجز است و بنا بر مسلک مشهور یکی از سه فرضی را که سابقا توضیح داده شد، باید پذیرفت.

۵. پذیرفتن امکان ترخیص در مخالفت قطعی در مقام ثبوت، مانع عقلی از تمسک به اطلاق دلیل برائت و جریان آن در همه اطراف شبهه نیست. ولی باین حال تمسک به اطلاق دلیل برائت صحیح نیست؛ زیرا اولاً، در نظر عرف و عقلا اجرای برائت در تمام اطراف شبهه با تکلیف معلوم بالاجمال منافات دارد و ثانیاً، علم به جامع مصداق وجود بیان است و مخالفت آن موجب استحقاق عقاب است؛ چون در مفهوم آیه شریفه داخل است: **و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا.**

۶. نتیجه نهایی آنکه بنا بر مسلک مشهور مخالفت قطعی حرام ولی موافقت قطعی واجب نیست. ولی بنا بر مسلک حق الطاعه موافقت قطعی نیز واجب است و لذا در باب علم اجمالی قاعده سومی تأسیس می‌کنیم به نام قاعده منجزیت علم اجمالی که مفاد آن مطابق قاعده اول است.

تحدید أركان هذه القاعدة نستطيع أن نستخلص مما تقدم أن قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها عدة أركان:

الأول: وجود العلم بالجامع؛ إذ لو لا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدوياً، و تجري فيها البراءة الشرعية.

الثانی: وقوف العلم علی الجامع و عدم سرایتہ إلى الفرد؛ إذ لو كان الجامع معلوما فی ضمن فرد معین لکان علما تفصیلیا، لا إجمالیا، و لما كان

تعیین ارکان این قاعده [، یعنی قاعده منجزیت علم اجمالی]

[قاعده منجزیت علم اجمالی دارای چند رکن است:]

از آنچه گذشت می‌توانیم نتیجه بگیریم که قاعده منجزیت علم اجمالی دارای چند رکن است:

۱. وجود علم به جامع؛ زیرا اگر علم به جامع نباشد شبهه در هر طرف بدوی خواهد بود و در شبهه بدوی برائت شرعی جریان می‌یابد.

۲. آن است که علم به جامع بر همان جامع ثابت بماند و به فرد بخصوصی سرایت نکند. زیرا اگر جامع در ضمن فرد معینی معلوم باشد [مثلا بدانیم که آن نماز معلوم بالاجمال در ظهر روز جمعه، خصوص نماز ظهر است] این علم [یعنی علم به جامع در ضمن فرد معینی] علم تفصیلی خواهد بود نه علم اجمالی. و این علم جز نسبت به منجزا إلا بالنسبة إلى ذلک الفرد بالخصوص.

الثالث: أن یکون کل من الطرفين مضمولا فی نفسه- و بقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالی- لدلیل أصالة البراءة؛ إذ لو كان أحدهما- مثلا- غیر مضمول لدلیل البراءة لسبب آخر لجرت البراءة فی الطرف الآخر بدون محذور؛ لأن [جریان] البراءة فی طرف واحد لا تعنی الترخیص فی المخالفة القطعیة، و إنما لا تجری [البراءة] لأنها معارضة بالبراءة فی الطرف الآخر، فإذا افترضنا أن الطرف الآخر كان محروما من البراءة لسبب آخر فلا مانع من جریان البراءة فی الطرف المقابل له، و مع جریانها [فی الطرف المقابل] لا تجب الموافقة القطعیة.

خصوص همان فرد منجز نخواهد بود.

۳. آن است که هریک از دو طرف به خودی خود و با قطع نظر از تعارضی که ناشی از علم اجمالی است [؛ یعنی تعارض میان اصل برائت جاری در این طرف با اصل برائت جاری در آن طرف، با قطع نظر از این تعارض، هریک از دو طرف] مضمول دلیل اصالة البراءة باشد؛ زیرا اگر مثلا یکی از دو طرف به دلیل دیگری [، مثل استصحاب مثبت تکلیف، که توضیح آن می‌آید] مضمول دلیل برائت نباشد، در طرف دیگر بدون هیچ محذوری اصل برائت جاری خواهد شد؛ چون [جریان] برائت در یک طرف به معنای ترخیص در مخالفت قطعیه نیست و تنها بدین دلیل در یک طرف برائت جاری نمی‌شود که با جریان برائت در طرف دیگر معارض است. پس اگر فرض کنیم که طرف دیگر به سبب دیگری [غیر از نفس تعارض میان دو اصل] محروم از [جریان] برائت باشد، دیگر هیچ مانعی از جریان اصل

برائت در طرف مقابل وجود ندارد و با جریان برائت در طرف مقابل، موافقت قطعی واجب نخواهد گشت. [سابقا که می‌گفتیم موافقت قطعی واجب می‌گردد از باب تعارض اصلین و تساقط آنها و رجوع به قاعده منجزیت احتمال بر پایه مسلک حق الطاعه بود. ولی در اینجا تعارض و تساقط پدید

الرابع: أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤديا إلى الترخيص في المخالفة القطعية، و إمكان وقوعها خارجا على وجه مأذون فيه؛ إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعاً على المكلف حتى مع الإذن و الترخيص [من جانب الشارع]؛ لقصور في قدرته [أي ممتنعاً لقصور في قدرة المكلف] فلا محذور في إجراء البراءة في كل من الطرفين؛ لأن ذلك لن يؤدي إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفة القطعية ليكون [تمكين المكلف] منافيا للتكليف المعلوم بالإجمال عقلا أو عقلائيا.

و كل الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي؛ يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة، فيختل الركن الأول [و كان عبارة عن وجود العلم بالجامع] -مثلا- فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطأه،

نمی‌آید پس برائت شرعی در یک طرف جاری می‌شود و نوبت به قاعده عقلی نمی‌رسد.

۴. آن است که جریان برائت در هریک از دو طرف، به ترخیص در مخالفت قطعی بینجامد و وقوع مخالفت قطعی در خارج به صورتی که مورد اجازه و با اذن [شارع] باشد، امکان‌پذیر گردد؛ زیرا اگر [وقوع] مخالفت قطعی، حتی با وجود اذن [شارع] و ترخیص [او]، برای مکلف کاری ناممکن باشد، چون در قدرت او کاستی است، در این صورت، دیگر هیچ محذوری در اجرای برائت در هر دو طرف نیست؛ زیرا اجرای برائت در هر دو طرف بدانجا نمی‌انجامد که مکلف بر وقوع مخالفت قطعی قدرت پیدا کند، تا گفته شود که قادر ساختن مکلف بر وقوع مخالفت قطعی به نظر عقل یا عقلا منافات با تکلیف معلوم بالاجمال دارد. تمام حالاتی که قاعده منجزیت علم اجمالی در آن حالات ساقط می‌شود، این سقوط بازگشت به اختلال یکی از این ارکان چهارگانه دارد؛ مثلا رکن اول [، یعنی وجود علم به جامع] در جایی اختلال پیدا می‌کند که برای عالم به علم اجمالی خطایش کشف شود یا در علم اجمالی خود تشکیک او تشکک فی ذلک [أی فی علمه الإجمالي] فیزول علمه بالجامع.

و كذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان موردا له [أی لو كان ذاك الطرف موردا للتكليف]، و مثاله أن يعلم إجمالا بأن أحد الحليين من الحليب المحرم [، كما لو كان من الحليب المتنجس بالدم]، و لكنه [أی لكن المكلف العالم بالإجمال] مضطر إلى [شرب] الحليب البارد منهما اضطرارا يسقط الحرمة لو كان هو [أی الحليب البارد] الحرام، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة؛ إذ لو كان الحليب المحرم هو الحليب البارد فلا حرمة فيه فعلا بسبب الاضطرار، و لا في الآخر [أی لا حرمة في الحليب غير البارد؛ لأن الحرام الواقعي بحسب الفرض هو الحليب البارد]، و لو كان هو [أی الحليب المحرم] الحليب الآخر

کند و در نتیجه علم او به جامع از بین برود.

[مثلا یقین داشت که قطره بولی به یکی از این دو لباس رسیده است سپس متوجه شد آنچه به لباس رسیده بود اساسا بول نبوده است یا شک کرد که بول بوده است یا نه.]

همچنین رکن اول مختل می‌شود هر جایی که در یکی از دو طرف چیزی باشد که اگر آن طرف [در واقع] مورد تکلیف باشد [؛ یعنی تکلیف معلوم بالاجمال در واقع مربوط به آن طرف باشد]، آن چیز موجب سقوط تکلیف می‌گردد. مثالش آن است که اجمالا معلوم گردد که یکی از این دو ظرف شیر، محتوی شیر حرام است [؛ مثلا شیری است که خونی بدان رسیده و خوردنش حرام می‌باشد]. ولی مکلف از میان آن دو مضطر به [نوشیدن] آن شیر سرد است. و این اضطرار به حدی است که اگر آن شیر سرد همان حرام [واقعی] باشد، حرمتش ساقط خواهد شد. پس در مانند چنین جایی علم به جامع حرمت [، یعنی جامعی که عبارت است از: حرمت یکی از دو شیر] پیدا نمی‌شود؛ زیرا اگر آن شیر حرام همان شیر سرد باشد به سبب اضطرار، بالفعل حرمتی نخواهد داشت و آن شیر دیگر نیز حرام نخواهد بود [؛ چون فرض آن است که حرام واقعی همان شیر سرد می‌باشد پس شیر غیر سرد حلال است]. و اگر شیر حرام آن شیر

[أی الحلیب غیر البارد] فالحرمة ثابتة فعلا، و هذا یعنی أن الحرمة لا يعلم ثبوتها فعلا فی أحد الحلیین؛ و من أجل ذلك يقال: إن الاضطرار إلى طرف معین للعلم الإجمالی یوجب سقوطه عن المنجزیة.

و من حالات اختلال الرکن الأول أن یأتی المكلف بفعل مترسلا [أی لا بداعی أمر الشارع، بل من نفسه، و بطبیعة حاله]، ثم یعلم إجمالا بأن الشارع أوجب أحد الأمرین: إما ذلك الفعل، و إما فعل آخر [، كما لو رأى میتا مطروحا علی وجه الأرض فقام بتدفینه ثم علم بأن الشارع أوجب دفن هذا الذی دفنه قبل ساعة، أو دفن هذا المیت الذی بین یدیه الآن؛ لأن أحدهما مسلم واجب الدفن]. فعلى الأول یكون التکلیف قد سقط بالإتیان بالمکلف به، و علی الثانی یكون ثابتا،

دیگر [، یعنی شیر غیر سرد] باشد، پس حرمت [، یعنی حرمت آن شیر غیر سرد] بالفعل ثابت است [نتیجه آنکه در میان این دو ظرف شیر، نوشیدن شیر سرد در هر صورت برای مکلف حرام نیست؛ چون یا واقعا حرام نیست و یا واقعا حرام است، ولی به جهت اضطرار حرمتش ساقط شده است. اما آن شیر غیر سرد ممکن است حرام و ممکن است حلال باشد]. و این، یعنی آنکه علم به ثبوت حرمت در یکی از دو ظرف شیر بالفعل وجود ندارد. و از این رو گفته می‌شود که اضطرار به خصوص یک طرف علم اجمالی موجب سقوط علم اجمالی از منجزیت می‌گردد.

از حالات اختلال رکن اول آن است که مکلف به طبیعت حال خود کاری را انجام دهد، آن‌گاه علم اجمالی پیدا کند که شارع یکی از دو کار را واجب کرده است: یا آن کاری را که انجام داده است و یا کار دیگری را.

پس در صورت اول [که واجب واقعی آن کار انجام شده باشد] تکلیف به سبب آوردن «مکلف به» [، یعنی آوردن متعلق تکلیف و به تعبیری مأمور به] ساقط شده است و بنا بر دوم [، که واجب واقعی آن کار دیگر باشد،] تکلیف ثابت است. پس ثبوت

فالتکلیف لا يعلم ثبوته فعلا.

و یختل الرکن الثانی [، و هو وقوف العلم علی الجامع، و عدم سرایتہ إلى الفرد] فیما إذا علم المكلف إجمالا بنجاسة أحد المائعين، ثم علم تفصيلا بأن أحدهما المعین نجس، ففي مثل ذلك لا يبقى العلم واقفا علی الجامع، بل يسرى إلى الفرد، و هو معنی ما يقال من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلی و الشك البدوی.

و كما ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلی نتیجۀ؛ لاختلال الرکن

تکلیف بالفعل معلوم نیست [؛ یعنی علم به جامع موجود نیست و نمی توان گفت من مکلف به انجام دادن این کار یا آن کار هستم؛ بلکه تنها در وجود تکلیف در مورد خصوص این کار شک می کنم و این شک از قبیل شک بدوی و محل اجرای اصل برائت است؛ مثلا شخص مرده ای را رها شده دید و بر او رحم آورد و دفنش کرد. سپس مرده دیگری را دید که آن هم رها شده و علم اجمالی پیدا کرد که یکی از این دو مرده مسلمان و واجب الدفن می باشد. اگر مرده اول مسلمان بود که او را دفن کرد و اگر دومی مسلمان باشد باید اکنون دفن شود؛ ولی در هر صورت اکنون علم به جامع ندارد].

رکن دوم [، یعنی باقی ماندن علم به جامع و عدم سرایت آن به فرد] مختل می شود در جایی که مکلف اجمالا بداند که یکی از این دو مایع نجس است.

سپس علم تفصیلی پیدا کند که خصوص یکی از آن دو نجس است [؛ یعنی بداند آن نجاست واقعی مردد، مربوط به خصوص یک طرف بوده است]. پس در مانند چنین موردی علم [به جامع] بر جامع استوار نمی ماند؛ بلکه به آن فرد خاص سرایت می کند [و فرد دیگر مشکوک به شک بدوی می ماند]. این معنای سخنی است که می گویند علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال می یابد.

چنان که علم اجمالی در نتیجه اختلال رکن دوم به علم تفصیلی [و شک بدوی]

الثانی كذلك قد ينحل بعلم إجمالی أصغر منه؛ لاختلال هذا الرکن أيضا.

و توضیح ذلك أنا قد نعلم إجمالا بنجاسة مائعين فی ضمن عشرة، فهذا العلم الإجمالي له عشرة أطراف، و المعلوم نجاسته فيه [أی فی العلم الإجمالي] اثنان منها [أی من العشرة]، و قد نعلم بعد ذلك إجمالا بنجاسة مائعين فی ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثانی، و يكون الشك فی الخمسة

الأخرى شكاً بدوياً؛ لأن العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة، و هي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعد التردد في نطاق العشرة، بل في نطاق الخمسة.

منحل می شود، همان طور نیز گاه در اثر اختلال رکن دوم به علم اجمالی کوچکتر از خودش منحل می شود.

توضیح مطلب آن است که، گاه ما اجمالاً می دانیم که دو مایع در ضمن ده مایع موجود نجس است. پس این علم اجمالی دارای اطراف ده گانه است و آنچه نجاستش در این علم اجمالی معلوم است دو تا از ده تاست. و گاه بعد از این حالت، علم اجمالی پیدا می کنیم که دو مایع در ضمن خصوص این پنج تا از آن ده تا، نجس است؛ [یعنی آن دو ظرف نجس، که مردد میان ده ظرف بود، اکنون مردد میان خصوص پنج ظرف از آن ده ظرف است و پنج ظرف دیگر را یقین کردیم که از اطراف علم اجمالی بیرون است].

پس علم اجمالی اول [، که اطراف ده گانه داشت]، به علم اجمالی دوم [، که اطراف پنج گانه دارد]، منحل می شود. آن گاه شک در آن پنج فرد دیگر شک بدوی [و محل اجرای اصل برائت] است؛ زیرا علم به جامع، که نجاست دو فرد در میان ده فرد بود، به خصوصیت جدیدی سرایت پیدا کرد و آن خصوصیت، بودن آن دو فرد نجس در ضمن پنج فرد است. پس دیگر تردد و شک در چارچوب ده فرد نیست، بلکه محدود به این پنج فرد است.

و یسمى العلم الإجمالي المنحل بالعلم الإجمالي الكبير، و العلم الإجمالي المسبب لانحلاله بالعلم الإجمالي الصغير؛ لأن أطرافه أقل عدداً [أي لأن أطراف العلم الإجمالي الصغير أقل عدداً من أطراف العلم الإجمالي الكبير].

و يعبر عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

و يتوقف انحلال علم إجمالی بعلم إجمالی ثان: أولاً: علی أن تكون أطراف الثانی بعض أطراف العلم الأول المنحل، كما رأينا في المثال.

و ثانياً: علی أن لا یزید عدد المعلوم بالإجمال فی العلم الأول المنحل علی المعلوم [أي لا یزید علی المعلوم] إجمالاً بالعلم الثانی، فلو زاد لم ینحل [أي لم ینحل العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير]، كما لو افترضنا - فی المثال - أن العلم الثانی تعلق بنجاسة مائع فی ضمن الخمسة، فإن العلم

علم اجمالی انحلال یافته «علم اجمالی کبیر» و آن علم اجمالی که سبب انحلال او بوده است «علم اجمالی صغیر» نامیده می شود؛ زیرا این علم اجمالی، عدد اطرافش کمتر از آن است. از این امر به «قاعده انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر» تعبیر می شود.

انحلال یک علم اجمالی به علم اجمالی دومی متوقف است:

اولا، بر این که اطراف علم اجمالی دوم بعضی از اطراف علم اجمالی اول، که انحلال یافته است، باشد؛ چنان که در مثال مذکور دیدیم.

ثانیا، بر این که تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول، که انحلال یافته است، بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوم نباشد. پس اگر بیشتر باشد علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل نمی‌شود؛ مانند آنکه در مثال بالا فرض کنیم علم اجمالی دوم به نجاست یک مایع در میان پنج مایع تعلق گرفته است. پس علم

الإجمالی بنجاسة المائع الثانی فی ضمن العشرة یظل ثابتا.

و یختل الرکن الثالث [و هو أن یكون کل من الطرفين مضمولا فی نفسه لدلیل أصالة البراءة] فیما إذا کان أحد الطرفين مجری لاستصحاب منجز للتکلیف، لا للبراءة.

و مثاله أن یعلم إجمالا بنجاسة أحد الإناءین، غیر أن أحدهما کان نجسا فی السابق و [الآن] یشک فی بقاء نجاسته، ففی هذه الحالة یكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجری فی نفسه [أی مع غض النظر عن أنه طرف للعلم الإجمالی] لاستصحاب النجاسة، لا لأصالة البراءة، أو أصالة الطهارة، فتجرى الأصول المؤمنة فی الإناء الآخر بدون معارض، و تبطل بذلك منجزیة العلم الإجمالی، و یرسمی ذلك بالانحلال الحکمی تمییزا له عن الانحلال الحقیقی الذی تقدم فی

اجمالی به نجاست آن مایع دوم در میان تمام ده مایع همچنان ثابت است.

و رکن سوم [، یعنی مشمول بودن هریک از دو طرف علم اجمالی برای اجرای اصل برائت فی حد نفسه] آنجایی مختل می‌شود که یکی از دو طرف مجرای استصحاب منجز تکلیف باشد و نه مجرای برائت. [این امر با توجه بدین مطلب است که در تعارض استصحاب و برائت، استصحاب مقدم است.] و مثالش آن است که اجمالا معلوم شود که یکی از این دو ظرف نجس است جز آنکه یکی از دو ظرف پیش‌تر نجس بود و [اکنون] در بقای نجاست آن شک وجود دارد. پس در این حالت آن ظرفی که پیش‌تر نجس بود فی نفسه [، یعنی با صرف نظر از طرف علم اجمالی بودن] مجرای استصحاب نجاست است و مجرای اصالة البراءة یا اصالة الطهارة نیست.

پس اصول ایمنی‌بخش در ظرف دیگر بدون وجود معارضی جاری می‌شود و بدین سبب [، که یک طرف از جریان اصل برائت به دلیل وجود استصحاب خارج گشته است و دیگر مشکل تعارض دو اصل و تساقط آنها پدید نمی‌آید] منجزیت علم اجمالی باطل می‌شود. و این را «انحلال حکمی» می‌نامند تا از «انحلال حقیقی»، که در حالت

حالة اختلال الرکن الثانی.

و إنما یرسمی بالانحلال الحکمی؛ لأن العلم الإجمالی موجود حقیقه، و لکنه لا حکم له [و لا منجزیه له] عملیا؛ لأن الإناء المسبوق بالنجاسة حکمه [و هو وجوب الاجتناب] منجز بالاستصحاب، و الإناء الآخر لا منجزیه لحکمه؛ لجریان

الأصل المؤمن فيه، فكأن العلم الإجمالي غير موجود. و هذا هو محصل ما يقال من أن العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصل مثبت للتكليف و كان الطرف الآخر مجرى لأصل مؤمن انحل العلم الإجمالي.

و مثال آخر لاختلال هذا الركن، و هو أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجا عن محل الابتلاء، و معنى الخروج كذلك أن تكون المخالفة في هذا الطرف مما لا تقع من المكلف عادة؛ لأن ظروفه [أي موقعيته الزمانية

اختلال ركن دوم گفته شد، تفاوت پیدا کند.

اما انحلال حکمی می‌نامند؛ چون علم اجمالی در حقیقت موجود است ولی در عمل حکمی ندارد؛ [یعنی آن علم اجمالی حکم منجزیت را ندارد؛] زیرا ظرفی که پیش‌تر نجس بود حکمش [، یعنی وجوب اجتناب] به سبب استصحاب منجز است و ظرف دیگر حکمش [، یعنی وجوب اجتناب] منجزیت ندارد؛ زیرا اصل ایمنی‌بخش در آن ظرف جاری می‌شود. پس انگار علم اجمالی موجود نیست. و این نتیجه نهایی آن سخنی است که می‌گویند: هرگاه علم اجمالی یکی از دو طرفش مجرای اصلی باشد که اثبات‌کننده تکلیف است و طرف دیگرش مجرای اصلی که ایمنی‌بخش است، علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند.

مثال دیگر برای اختلال این رکن [، یعنی رکن سوم] آن است که یکی از دو طرف علم اجمالی خارج از محل ابتلا باشد. معنای این‌گونه خروج آن است که مخالفت [با علم اجمالی] در این طرف معمولاً از مکلف سر نمی‌زند؛ زیرا موقعیت او اجازه و امکان

و مکانیه] لا تیسر له ذلک [أی لا تیسر الظروف للمکلف إِمکان المخالفة مع العلم الإجمالي فی ذاک الطرف]، و إن کانت [ظروفه] لا تعجزه تعجیزاً حقیقياً [و أما إذا عجزته تعجیزاً حقیقياً فقد یقال باختلال الرکن الأول حیث إن ذاک الطرف ساقط بالعجز، و الطرف الآخر لا یعلم بثبوت التکلیف فيه، فلا یبقی لديه علم بالجامع]، فالمخالفة غیر مقدوره عرفاً و إن کانت مقدوره عقلاً، کما لو علم بنجاسة و حرمة طعام مردد بین اللبن الموجود علی مائدته و لبن موجود فی بلد آخر لا یصل إلیه عادة فی حیاته، و إن کان الوصول ممکناً من الناحیه النظریه و العقلیه ففی هذه الحالة لا یکون هذا اللبن الخارج عن محل الابتلاء مجری للبراءة فی نفسه؛ إذ لا محصل عرفاً للتأمین من ناحیه تکلیف لا یتعرض للمکلف إلی مخالفته عادة، فتجرى البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض.

چنین چیزی را بدو نمی‌دهد؛ گرچه موقعیتش او را به طور حقیقی عاجز [از مخالفت با علم اجمالی در آن طرف] نمی‌سازد؛ [؛ زیرا اگر او را به طور حقیقی عاجز سازد در واقع رکن اول مختل شده است؛ مانند آنجا که علم اجمالی دارد که یا نماز جمعه بر او واجب است و یا نماز ظهر. ولی اگر نماز جمعه بر او واجب باشد از حضور در نماز جمعه حقیقتاً عاجز است].

پس گرچه مخالفت [با علم اجمالی در آن طرف] عقلا مقدور است ولی عرفا مقدور نیست. همچون حالتی که بداند طعامی نجس و حرام است و آن طعام مردد میان این شیر موجود بر سفره‌اش و شیر موجود در کشور دیگری است که معمولاً در زندگی‌اش دسترسی بدان پیدا نمی‌کند؛ گرچه دسترسی بدان از جانب نظری و عقلی ممکن است. پس در این حالت آن شیری که از محل ابتلا خارج است فی نفسه مجرای اصل براءت نیست؛ زیرا [اجرای براءت و] ایمنی بخشیدن در برابر تکلیفی که معمولاً مکلف به مخالفت آن نمی‌افتد، به نظر عرف بی‌فایده است. پس بدون وجود هیچ معارضی، براءت از حرمت شیر دیگر [، که محل ابتلا هست]، جاری می‌شود.

و هذا هو معنى ما يقال عادة من أن تنجيز العلم الإجمالي يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محل الابتلاء.

و يختل الركن الرابع [و هو أن يكون جريان البراءة من جميع الأطراف مؤدياً إلى تمكين المكلف من المخالفة القطعية] في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين، و هي ما إذا علم إجمالاً بأن هذا الفعل إما واجب و إما حرام؛ فإن هذا العلم الإجمالي لا تمكن مخالفته القطعية، كما لا تمكن موافقته القطعية، فإذا جرت البراءة عن الوجوب و جرت البراءة عن الحرمة معاً لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنها غير معقولة على كل حال.

و منها: حالة كون الأطراف غير محصورة، و تسمى بالشبهة غير

این است معنای آن سخنی که معمولاً گفته می‌شود که در تنجیز علم اجمالی شرط است که دو طرف آن [، یعنی همه اطراف علم اجمالی] در محل ابتلا داخل باشد.

رکن چهارم [، یعنی جریان براءت در همه اطراف، به ترخیص در مخالفت قطعیه منجر شود]، در چند حالت مختل می‌شود:

یکی از آن حالات، حالت دوران امر بین محذورین است. این حالت در جایی پدید می‌آید که اجمالاً معلوم شود این فعل یا واجب و یا حرام است. پس این علم اجمالی چنان‌که موافقت قطعی‌اش ممکن نیست، مخالفت قطعی‌اش نیز ممکن نیست. بنابراین اگر براءت از وجوب و براءت از حرمت، هر دو جاری شود، محذور ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی‌آید؛ زیرا مخالفت قطعیه در هر صورت [، یعنی چه براءت جاری شود یا جاری نشود]، غیر معقول است.

یکی دیگر از آن حالات، حالتی است که اطراف علم اجمالی غیر محصور باشد که [در اصطلاح] «شبهه غیر محصوره» نامیده می‌شود. این حالت، آن‌گاه پدید می‌آید که علم اجمالی دارای اطراف خیلی زیادی باشد؛ به طوری که به جهت زیادی اطراف علم

المحصورة، و هي أن تكون للعلم الإجمالي أطراف كثيرة جدا على نحو لا يتيسر للمكلف ارتكاب المخالفة فيها جميعا؛ لكثرتها، ففي مثل ذلك تجرى البراءة في جميع الأطراف؛ إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفة القطعية.

اجمالي، ارتكاب مخالفت در همه آنها برای مكلف میسر نباشد. پس در مانند چنین حالتی اصل برائت در همه اطراف جاری می‌شود؛ [مثلا اگر علم اجمالی پیدا کردیم که نان یکی از نانوائی‌های این شهر بزرگ نجس است یا دیدیم که یک گوسفند به دستور شرع ذبح نشده؛ ولی گوشت آن در لابه‌لای بقیه گوشت‌ها گم و سپس گوشت‌ها بین قصابی‌های شهر تقسیم شد. در اینجا علم اجمالی به حرمت یک گوشت در میان قصابی‌های شهر پیدا می‌شود؛ ولی چون اطراف شبهه غیر محصوره است، احتیاط لازم نیست؛] زیرا لازمه اجرای برائت در همه اطراف این نیست که مكلف بر مخالفت قطعیه توانا شود. [از همین جا ملاک غیر محصوره بودن اطراف شبهه معلوم می‌شود؛ بدین بیان که اطراف شبهه عرفا به حدی زیاد باشد که مخالفت با همه آنها برای مكلف ممکن و مقدور نباشد.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. علم اجمالی در صورت تمامیت ارکان چهارگانه آن منجز است.

۲. رکن اول منجزیت علم اجمالی، وجود علم به جامع است.

۳. رکن اول در جایی مختل می‌شود که عالم به علم اجمالی، پی ببرد که علمش خطا بوده است و یا علمش به شک تبدیل شود. و نیز در موردی که مكلف به یک طرف علم اجمالی اضطراب پیدا کند و در نتیجه، تکلیف از او نسبت بدان طرف ساقط شود و تکلیف در طرف دیگر مشکوک باقی ماند، در این حالت علم به جامع از میان می‌رود. و نیز از موارد اختلال رکن اول است آنجا که مكلف کاری را از پیش خود انجام داده و سپس علم اجمالی پیدا کند که یا آن کار و یا کار دیگری را که انجام نداده است باید انجام دهد. در این مورد نیز علم به جامع از دست می‌رود.

۴. رکن دوم منجزیت علم اجمالی آن است که علم اجمالی از جامع به فرد سرایت نکند و انحلال نیابد.

۵. رکن دوم در جایی مختل می‌شود که علم اجمالی انحلال یابد. گاه علم اجمالی به علم اجمالی کوچک‌تری منحل می‌شود؛ مثلا به نجاست دو ظرف در میان ده ظرف علم داشت، آن‌گاه یقین کرد که پنج ظرف از طرف شبهه بودن بیرون است و آن دو ظرف نجس در میان آن پنج ظرف دیگر است. انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر متوقف بر دو امر است: اول آنکه، اطراف علم اجمالی صغیر بعضی از اطراف علم اجمالی کبیر باشد و دوم آنکه، تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی صغیر نباشد. بنابراین اگر علم به نجاست دو ظرف در میان ده ظرف پیدا کرد و سپس

یقین کرد که یکی از آن دو ظرف نجس در میان خصوص این پنج تاست، علم اجمالی انحلال نمی‌یابد؛ زیرا علم اجمالی به وجود ظرف نجس دیگر در میان ده ظرف همچنان باقی است.

۶. رکن سوم منجزیت علم اجمالی آن است که هریک از دو طرف شبهه با قطع نظر از تعارض اصل برائت در این سو با اصل برائت در آن سو، فی نفسه مشمول دلیل برائت باشد.

۷. رکن سوم در جایی مختل می‌شود که یکی از دو طرف علم اجمالی مجرای استصحابی باشد که اثبات‌کننده تکلیف است؛ مثلاً اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم ولی یک ظرف با صرف نظر از طرف علم اجمالی بودن، پیش‌تر نجس بود و الآن استصحاب نجاست دارد. در این صورت اصل برائت در طرف دیگر بدون وجود معارض جاری می‌شود. انحلال علم اجمالی در این گونه موارد را «انحلال حکمی» و انحلال علم اجمالی در موارد اختلال رکن دوم را «انحلال حقیقی» می‌نامند.

نیز رکن سوم مختل می‌شود در جایی که یکی از دو طرف علم اجمالی از محل ابتلای مکلف خارج باشد؛ مثلاً علم اجمالی داریم که یا این غذا نجس است یا فلان غذایی که در خارج کشور و دور از دسترس ماست. پس اصل برائت در طرف دیگر بدون وجود معارض جاری می‌شود.

۸. رکن چهارم منجزیت علم اجمالی آن است که جریان اصل برائت در همه اطراف منجر به مخالفت قطعی شود.

۹. رکن چهارم در حالتی مختل می‌شود که دوران بین محذورین باشد؛ یعنی مکلف علم اجمالی دارد که این کار یا واجب و یا حرام است. در این صورت، نه موافقت قطعی ممکن است و نه مخالفت قطعی. پس اجرای اصل برائت در هر دو طرف محذوری ندارد. نیز رکن چهارم مختل می‌شود در جایی که اطراف شبهه خیلی زیاد باشد و مکلف به همه آنها مبتلا نباشد پس اجرای اصل برائت در تمام اطراف شبهه غیر محصوره به مخالفت قطعی نمی‌انجامد.

[دوران الأمر بین الأقل و الأكثر] و الآن - بعد أن اتضحت القاعدة العملية الثانویة، و هی البراءة الشرعیة، و القاعدة العملية الثالثة، و هی منجزیة العلم الإجمالی - نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث فی إدراجها ضمن القاعدة الأولى أو الثانية.

حالة تردد أجزاء الواجب بین الأقل و الأكثر [تارة يقع البحث فی الأقل و الأكثر الاستقلالین، كما لو علم المكلف بأن علیه قضاء

[دوران امر میان اقل و اکثر]

اکنون بعد از آنکه قاعده عملی ثانوی، یعنی برائت شرعی و سومین قاعده عملی، یعنی منجزیت علم اجمالی واضح شد، برخی حالات را، که درج کردن آنها در ضمن قاعده اول [یعنی برائت شرعی، که در بالا اول ذکر شد] یا قاعده دوم [یعنی منجزیت علم اجمالی، که در بالا دوم ذکر شد] محل بحث قرار گرفته است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

حالت تردد اجزای واجب میان اقل و اکثر

در رأس حالات تردد حالتی است که مرکبی [مثل نماز] به یک وجوب واجب شود

صوم یوم واحد، أو قضاء صوم یومین، و تارة أخرى يبحث عن الأقل و الأكثر الارتباطین، ففي الحالة الأولى لا شک فی وجوب إتيان الأقل، و عدم وجوب ما زاد عليه و أما الحالة الثانية: فقد وقع البحث فيها، و أشار الأستاذ الشهيد إليها بقوله: [

و الحالة الرئيسية من حالات التردد هي ما إذا وجب مركب [مثل الصلاة] بوجوب واحد، و كان كل جزء في المركب واجبا بوجوب ضمنی، و تردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملا على تسعة أجزاء أو عشرة، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي أو حالات الشك البدوی؟

و يجب أن نعرف قبل كل شيء أن العلم الإجمالي لا يمكن أن يوجد إلا إذا افترض جامع بين فردين متباينين، و كان ذلك الجامع معلوما و مرددا في انطباقه بين الفردين، و أما: إذا كان الجامع معلوما في ضمن أحد الفردين و يحتمل

و هر جزئی از این مرکب واجب به وجوب ضمنی باشد [؛ مثل وجوب قرائت و وجوب رکوع و وجوب سجود و ...] و امر این مرکب مردد باشد میان آنکه مشتمل بر نه جزء است و یا ده جزء. پس آیا این حالت در حالات علم اجمالی داخل است [؛ یعنی باید احتیاط کرد و جزء دهم احتمالی را آورد] و یا در حالات شک بدوی داخل است. [و نسبت به جزء دهم احتمالی اصل برائت جاری می‌شود؟ این گونه اقل و اکثر را «اقل و اکثر ارتباطی» می‌گویند و در مقابل آن «اقل و اکثر استقلالی» قرار دارد؛ مانند آنکه علم پیدا کنیم سه روز قضای روزه داریم یا چهار روز که در اینجا اگر در واقع، اکثر واجب باشد و مکلف اقل را آورده باشد، شکی نیست که به اندازه اقل امتثال صورت گرفته است و می‌توان در بیشتر از مقدار اقل، برائت را جاری کرد. آنچه محل بحث است اقل و اکثر ارتباطی است که در اینجا بدان می‌پردازیم].

قبل از هر چیز باید بدانیم که علم اجمالی پدید نمی‌آید جز در صورتی که جامعی میان دو فرد متباین فرض شود و آن جامع، معلوم ولی انطباقش در میان دو فرد مردد باشد. اما اگر جامع در ضمن یکی از دو فرد، معلوم ولی وجودش در ضمن فرد دیگر

وجوده فی ضمن فرد آخر أيضا فليس هذا من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيلی بالفرد الأول مع الشك البدوی فی الفرد الثاني. و هذا معناه أن طرفی العلم الإجمالي يجب أن يكونا متباينين، و يستحيل أن يكونا متداخلين، تداخل الأقل و الأكثر.

و على هذا الأساس يبدو أن الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجمالي؛ إذ ليس فيها علم بالجماع بين فردين متباينين، بل علم تفصيلی بوجوب التسعة و شك بدوی فی وجوب العاشر. و قول القائل: إنا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة كلام صوري؛ لأن التسعة ليست مباينة للعشرة.

و قد حاول بعض المحققين إبراز أن الدوران [فی الأقل و الأكثر الارتباطين] فی الحقيقة بين متباينين، لا بين متداخلين لكي يتشكل علم إجمالي و تطبق

نیز، محتمل باشد، این صورت از قبیل علم اجمالي نیست؛ بلکه این صورت، یعنی علم تفصيلی به فرد اول به علاوه شک بدوی در فرد دوم است. و این به معنای آن است که دو طرف علم اجمالي باید دو چیز متباين باشند و محال است که همچون اقل و اکثر متداخل باشند [؛ زیرا در مواردی که شک میان اقل و اکثر است، فرد اقل معلوم به علم تفصيلی است و زاید بر اقل، که اکثر شامل آن است، مشکوک به شک بدوی است].

بر این اساس به نظر می‌رسد که حالت مطرح شده در بحث، از حالات علم اجمالي نیست؛ زیرا در این حالت به جامع میان دو فرد متباين علم نیست، بلکه علم تفصيلی به وجوب نه جزء و شک بدوی در وجوب دهمین است. و سخن کسی که می‌گوید ما به وجوب نه جزء و یا ده جزء علم داریم، سطحی است؛ زیرا نه جزء جدای از ده جزء نیست.

ولی برخی از محققين در صدد ابراز این مطلب برآمده‌اند که در حقیقت اینجا دوران میان دو چیز متباين است، نه دو چیز متداخل؛ تا از این راه علم اجمالي تشکیل و

القاعده الثالثه، و حاصل المحاولة أن الوجوب المعلوم فی الحالة المذكورة إما متعلق بالتسعة المطلقة أو بالتسعة المقيدة بالجزء العاشر، و إطلاق التسعة و تقييدها حالتان متبايتان، و بذلك يتشكل علم إجمالي بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إن العلم الجمالي بوجوب التسعة أو العشرة منحل إلى العلم التفصيلی بأحد طرفيه، و الشك البدوی فی الطرف الآخر؛ لأن التسعة معلومه الوجوب على أي حال، و الجزء العاشر مشکوک الوجوب، و إذا انحل العلم الإجمالي سقط عن المنجزية.

قلنا: إن طرفی العلم الإجمالي هما وجوب التسعة المطلقة و وجوب

قاعده سوم تطبیق شود. حاصل تلاش این گروه آن است که در حالت مذکور، وجوب معلوم یا تعلق گرفته است به نه جزء به صورت مطلق و یا تعلق گرفته است به نه جزئی که مقید به جزء دهم است. و حالت اطلاق و حالت تقیید نه جزء، دو حالت متباین از یکدیگر است [پس نمی توان گفت نه جزء در هر صورت قدر متیقن از تکلیف است؛ چون اقل در ضمن اکثر حالت تقیید دارد و اقل در برابر اکثر حالت اطلاق؛ یعنی اگر واجب واقعی اکثر باشد اقل موجود در ضمن آن، با آن اقل که مستقل لحاظ می شود، دو چیز مختلف است] و بدین سبب علم اجمالی به وجوب نه جزء و یا ده جزء تشکیل می شود.

اگر گفته شود که [شک میان اقل و اکثر از موارد وجود علم اجمالی است، ما این را تا بدین جا می پذیریم؛ ولی] علم اجمالی به وجوب نه جزء و یا ده جزء به علم تفصیلی به یکی از دو طرف و شک بدوی در طرف دیگر منحل می شود؛ زیرا وجوب نه جزء در هر صورت [، یعنی چه فرد اقل واجب واقعی باشد و چه فرد اکثر،] معلوم و وجوب جزء دهم مشکوک است و هرگاه علم اجمالی انحلال یابد، از منجزیت ساقط می شود.

در پاسخ می گوئیم که دو طرف علم اجمالی عبارت است از: وجوب نه جزء به

التسعة المقيدة بالعاشر، و كل من هذين الطرفين ليس معلوما بالتفصيل، و إنما المعلوم وجوب التسعة على الإجمال، و هذا [أي العلم بوجوب التسعة على الإجمال] نفس العلم الإجمالي [؛ لأنه الجامع بين التسعة المطلقة و المقيدة]، فكيف ينحل به؟ [أي فكيف ينحل العلم الإجمالي بنفس معلومه].

فالصحيح أن يتجه البحث إلى أنه هل يوجد علم إجمالي أو لا؟ بدلا عن البحث في أنه هل ينحل بعد افتراض وجوده؟.

و التحقيق هو عدم وجود علم إجمالي بالتكليف، و ذلك لأن وجوب التسعة المطلقة لا يعني [وجوب شيئين أي] وجوب التسعة و وجوب الإطلاق؛ فإن الإطلاق كيفية في لحاظ المولى، تنتج عدم وجوب العاشر، و ليس شيئا يوجبها [المولى] على المكلف.

صورت مطلق و وجوب نه جزئی که مقید به جزء دهم است. و هریک از این دو طرف به تفصیل معلوم نیست، بلکه تنها چیزی که معلوم است وجوب نه جزء به صورت اجمال است [که نمی دانیم مطلق است یا مقید] و این خود علم اجمالی است [؛ یعنی آنچه تفصیلا معلوم است امر مبهمی است که دو فرد دارد] پس چگونه علم اجمالی بدین معلوم بالتفصیل [، که مبهم و دارای دو فرد متفاوت از هم است،] انحلال می یابد؟

پس به جای بحث از این که بعد از فرض وجود علم اجمالی، آیا علم اجمالی منحل می شود [یا نه]، صحیح آن است که بحث متوجه این نکته شود که آیا اساسا علم اجمالی وجود دارد یا نه؟

تحقیق آن است که علم اجمالی به تکلیف وجود ندارد. و این به جهت آن است که وجوب نه جزء به صورت مطلق به معنای [وجوب دو چیز، یعنی] وجوب نه جزء و وجوب اطلاق نیست؛ زیرا اطلاق کیفیتی در لحاظ مولی است که نتیجه‌اش عدم وجوب جزء دهم است و خودش چیزی نیست که مولی آن را بر مکلف واجب گرداند.

و أما وجوب التسعة فی ضمن العشرة: فمعناه وجوب التسعة و وجوب العاشر، و هذا معناه أننا حينما نلاحظ ما أوجبه المولى على المكلف نجد أنه ليس مردداً بين متباينين، بل بين الأقل و الأكثر، فلا يمكن تصوير العلم الإجمالی بالوجوب، و إنما يمكن تصوير العلم الإجمالی بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظية التي تحدد كيفية لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها؛ لأنه [أى لأن المولى] إما أن يكون قد لاحظها [أى لاحظ الطبيعة] مطلقاً أو مقيداً، غير أن هذا [أى العلم الإجمالی بالخصوصيات اللحاظية] ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجزاً.

و اما وجوب نه جزء که در ضمن ده جزء است، معنایش وجوب نه جزء و وجوب جزء دهم است. [پس گرچه نه جزئی که در ضمن ده جزء است با نه جزئی که مستقل است، به لحاظ اطلاق و تقیید فرق دارند، ولی این اختلاف و تباین در ناحیه لحاظ مولی است و در مقام امتثال برای مکلف مانند هم هستند؛ چون لحاظ اطلاق و لحاظ تقیید چیزی نیست که مولی از عبد تحقق آن را بخواهد و ایجاد آن بر مکلف واجب باشد؛ بلکه ملحوظ به لحاظ اطلاق و ملحوظ به لحاظ تقیید همان وجوب نه جزء است.] و این معنایش آن است که ما وقتی آنچه را شارع بر مکلف واجب کرده است، در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که آن چیز مردد میان دو چیز، متباین نیست؛ بلکه مردد میان اقل و اکثر است. پس نمی‌توان علم اجمالی به وجوب را تصویر کرد؛ بلکه تنها می‌توان علم اجمالی نسبت به خصوصیات مربوط به لحاظ را تصویر کرد، که این خصوصیات کیفیت لحاظ کردن طبیعت از جانب مولی، به هنگام امر مولی به آن طبیعت را، مشخص می‌سازد؛ چون مولی طبیعت را یا به صورت مطلق و یا به صورت مقید لحاظ کرده است. ولی این [علم اجمالی به خصوصیات مربوط به لحاظ] از قبیل علم اجمالی به تکلیف نیست تا منجز [تکلیف] باشد.

و هكذا يتضح أنه لا يوجد علم إجمالی منجز [و موجب للاحتياط بإتيان الأكثر]، و أن البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءاً للواجب، فيكفيه [أى يكفى المكلف] الإتيان بالأقل.

بدین ترتیب روشن می‌شود که [در موارد شک میان اقل و اکثر] نوعی علم اجمالی که منجز [و موجب احتیاط و سبب اتيان اکثر] باشد، وجود ندارد؛ بلکه در مورد آن امر دهم، که جزء واجب بودنش مشکوک است، اصل براءت جاری می‌شود و در نتیجه، آوردن اقل برای مولی کافی است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه امر مرکبی مثل نماز به یک وجوب واجب شود، هریک از اجزای آن وجوب ضمنی پیدا می‌کنند. در این حال اگر شک کنیم آن مرکب مشتمل بر نه جزء است و یا ده جزء، شک میان اقل و اکثر تولید می‌شود.

۲. به گفته برخی اصولیون، در شک میان اقل و اکثر اصل برائت، یعنی برائت از مقدار زاید بر اقل جاری می‌شود و به گفته برخی دیگر، اصل احتیاط؛ یعنی آوردن فرد اکثر لازم است.

۳. دلیل دسته اول آن است که در موارد شک میان اقل و اکثر علم اجمالی وجود ندارد که سبب احتیاط شود؛ زیرا دو طرف علم اجمالی باید متباین باشند؛ ولی در اینجا اقل و اکثر متداخل هستند. پس علم تفصیلی به مقدار اقل، و شک بدوی به مقدار زاید بر اقل موجود است و در نتیجه برائت جاری می‌شود.

۴. دلیل دسته دوم آن است که اقل و اکثر متباین هستند نه متداخل؛ زیرا ما علم داریم به وجوبی که یا تعلق گرفته است به نه جزء به صورت مطلق و یا تعلق گرفته است به نه جزئی که مقید به جزء دهم است. و حالت اطلاق و تقیید دو حالت متباین است و نمی‌توان گفت این علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی به نه جزء و شک بدوی در جزء دهم احتمالی؛ زیرا آنچه تفصیلاً معلوم است وجوب نه جزء به صورت اجمال است یعنی نه جزئی که نمی‌دانیم مطلق است و یا مقید و این خود، به معنای وجود علم اجمالی است نه سبب انحلال علم اجمالی.

۵. نظر صحیح در بحث آن است که در اینجا علم اجمالی به تکلیف وجود ندارد؛ زیرا اقل و اکثر متداخل هستند. پس مقدار اقل بالتفصیل معلوم و زاید بر آن مشکوک به شک بدوی است. اما حالت اطلاق نه جزء و حالت تقیید آن مربوط به کیفیت لحاظ مولی است و چیزی نیست که آوردنش بر مکلف در مقام امتثال واجب باشد. ولی ملحوظ به لحاظ اطلاق و ملحوظ به لحاظ تقیید یک چیز بیش نیست و آن وجوب نه جزء است.

[حاله الشک فی إطلاق الجزئیة] و لا فرق فی جریان البراءة عن مشکوک الجزئیة بین أن یکون الشک فی أصل الجزئیة- كما إذا شک فی جزئیة السورة [للصلاة]- أو فی إطلاقها [أی إطلاق الجزئیة] بعد العلم بأصل الجزئیة- كما إذا علمنا بأن السورة جزء، و لكن شککنا فی أن جزئیتها هل تختص بالصحیح أو [تكون مطلقه و] تشمل المریض أيضاً؟- فإنه تجرى البراءة حينئذ [أی حین الشک فی إطلاق الجزئیة] عن وجوب السورة بالنسبة إلى المریض خاصة.

[حالت شک در اطلاق جزئیت]

در جریان یافتن اصل برائت نسبت به مشکوک الجزئیة، فرقی نیست میان آنکه شک در اصل جزئیت باشد؛ مانند آنجا که در جزئیت سوره [برای نماز] شک پدید آید، یا آنکه بعد از علم به اصل جزئیت، در اطلاق جزئیت شک پدید آید؛ مانند آنجا که بدانیم سوره جزء است ولی شک کنیم که جزئیت آن مختص به انسان سالم است و یا [اطلاق دارد و] شامل بیمار نیز می‌شود. پس در این حال [، که شک در اطلاق و عدم اطلاق جزئیت سوره داریم،] در خصوص انسان بیمار، اصل برائت از وجوب سوره جاری می‌گردد.

و هناك صورة من الشک فی إطلاق الجزئیة وقع البحث فیها و هی ما إذا ثبت أن السورة مثلا جزء فی حال التذکر و شک فی إطلاق هذه الجزئیة للناسی فهل تجرى البراءة عن [وجوب] السورة بالنسبة إلى الناسی لکی نثبت بذلك [أی

بسبب جریان البراءة] جواز الاكتفاء بما صدر منه [أى من الناس] فى حالة النسيان من الصلاة الناقصة التى لا سورة فيها؟ فقد يقال: إن هذه الصورة هى إحدى حالات دوران الواجب بين الأقل و الأكثر، فتجرى البراءة عن الزائد [أى تجرى البراءة عن وجوب الزائد على الأقل].

و لكن اعترض على ذلك بأن حالات الدوران المذكورة [أى حالات الدوران بين الأقل و الأكثر] تفترض وجود أمر موجه إلى المكلف على أى حال، و يتردد

و در اینجا صورتی از شک در اطلاق جزئیت است که در آن بحث و گفتگو شده است. و آن صورت، جایی است که ثابت شود مثلا سوره در حالت تذکر [و عدم فراموشی] جزء است و در اطلاق این جزئیت برای شخص ناسی [که سوره را فراموش کرده است] شک پدید آید؛ یعنی در این که آیا سوره حتی در صورتی که انسان آن را فراموش کند، باز هم برای نماز جزئیت دارد؟]. پس آیا در مورد شخص ناسی، اصل برائت از [وجوب] سوره جاری می شود تا در نتیجه جریان آن اثبات کنیم جایز است اکتفا به آنچه از انسان ناسی در حالت نسیان سرزده است؛ یعنی اکتفا به نماز ناقصی که فاقد سوره است. چه بسا گفته می شود که این صورت یکی از حالات دوران واجب میان اقل و اکثر است؛ یعنی حالت شک میان آنکه آیا نماز ناسی باید مشتمل بر سوره نیز باشد و یا می تواند به نماز فاقد سوره اکتفا کند] پس اصل برائت از [وجوب مقدار] زاید [، یعنی برائت از وجوب سوره بر انسان ناسی] جاری می شود.

ولی بر این سخن اعتراض شده است به این که در حالات دوران مذکور [، یعنی دوران میان اقل و اکثر] وجود امری فرض می شود که در هر صورت متوجه مکلف است

متعلق هذا الأمر بين التسعة أو العشرة مثلا، و فى الصورة المفروضة فى المقام نحن نعلم بأن غير الناسى مأمور بالعشرة- مثلا- بما فى ذلك السورة؛ لأننا نعلم بجزئيتها فى حال التذکر.

و أما الناسى: فلا يحتمل أن يكون مأمورا بالتسعة- أى بالأقل-؛ لأن الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع لكان متوجها نحو الناسى خاصة؛ لأن المتذکر مأمور بالعشرة لا بالتسعة، و لا يعقل توجيه الأمر [بالأقل] إلى الناسى خاصة؛ لأن الناسى لا يلتفت إلى كونه ناسيا لينبعث عن ذلك الأمر [أى الأمر بالأقل]، و عليه فالصلاة الناقصة التى أتى [الناسى] بها ليست مصداقا للواجب يقينا، و إنما يحتمل كونها مسقطا للواجب عن ذمته، فيكون [المقام] من [قبيل] حالات الشك فى المسقط [و مثاله الأضحىة التى يشك فى أن الشارع هل جعلها

و متعلق این امر میان مثلا نه جزء یا ده جزء مردد است. و در صورت مفروض در محل بحث، می دانیم که غیر ناسی مأمور به مثلا ده جزء است که از جمله آنها سوره است؛ زیرا ما می دانیم سوره در حال تذکر [و عدم فراموشی] جزئیت دارد. و اما نسبت به شخص ناسی احتمال داده می شود که او مأمور باشد به مقدار اقل، یعنی نه جزء؛ زیرا اگر از جانب شارع امر به نه جزء صادر شود؛ این امر تنها به ناسی متوجه خواهد بود؛ زیرا شخص متذکر به ده جزء

مأمور است نه به نه جزء. و توجه دادن امر [به اقل] به خصوص ناسی معقول نیست؛ زیرا ناسی ملتفت به ناسی بودن خودش نیست تا از ناحیه آن امر، در او حرکتی ایجاد شود [پس دوران میان اقل و اکثر پدید نمی‌آید و امر به نماز نه جزئی نه می‌تواند متوجه ناسی شود و نه متوجه غیر ناسی]. بنابراین نماز ناقصی که ناسی انجام داده است به طور یقینی مصداق واجب نیست و تنها احتمال آن است که مسقط واجب از عهده مکلف باشد؛ زیرا آنچه واجب است نماز ده‌جزئی است و در مورد خصوص ناسی شک داریم که آیا نماز نه جزئی نماز ده‌جزئی را از او ساقط می‌گرداند یا نه؟ مانند قربانی که نمی‌دانیم مسقط عقیقه هست یا نه؟]. پس [محل

مسقطه للأمر بالعقیقه أم لا؟]، و تجری حیثاً أصالة الاشتغال [علی رأی المشهور]، و تأتي تتمه الكلام عن ذلك فی حلقة مقبله إن شاء الله تعالى.

حالة احتمال الشرطية عالجتنا فيما سبق حالة احتمال الجزء الزائد [و قلنا: بجريان البراءة عن الجزء الزائد]، و الآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، كما لو احتمل أن الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد على نحو يكون إيقاعها في المسجد قيدا شرعيا في الواجب [أى في الصلاة].

و تحقیق الحال فی ذلك أن مرجع القید الشرعی - كما تقدم [فی مباحث الدلیل العقلي تحت عنوان «قاعدة إمكان التكلیف المشروط»] - عبارة عن تحویص المولی للواجب بحصة خاصة علی نحو یكون الأمر متعلقا بذات الفعل

بحث] از قبیل حالات شک در مسقط می‌شود و در این حال [، بنا بر نظر مشهور] اصالة الاشتغال جریان می‌یابد. تتمه سخن از این مسئله در حلقه بعدی خواهد آمد.

إن شاء الله تعالى.

حالت احتمال شرطیت

پیش از این، حالت احتمال جزء زاید را [، که جزئیت آن مشکوک بود]، معالجه کردیم [و دانستید که بی‌شک براءت از جزء زاید جاری می‌شود].

و اکنون حالت احتمال شرط زاید را معالجه خواهیم کرد؛ مانند صورتی که احتمال بدهیم نماز مشروط است به این که در مسجد واقع شود، طوری که واقع ساختن نماز در مسجد قید شرعی در واجب است. تحقیق امر در این مسئله آن است که مرجع قید شرعی - چنان‌که گذشت - تحویص واجب از سوی مولی به حصه خاصی است به گونه‌ای که امر مولی به ذات فعل و به تقید [فعل به آن قید] تعلق پذیرد [، چنان‌که

و بالتقید، فحالة الشک فی شرطية شيء مرجعها إلى العلم بوجود ذات الفعل و الشک فی وجوب التقید.

و هذا أيضا [أى حالة احتمال الشرط الزائد كحالة احتمال الجزء الزائد يكون من قبيل] دوران [الأمر] بين الأقل و الأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلف، و ليس دورانا بين المتباينين، فلا يتصور العلم الإجمالى المنجز، بل تجرى البراءة عن وجوب التقيد.

و قد يفصل بين أن يكون ما يحتمل شرطيته محتمل الشرطية فى نفس متعلق الأمر ابتداء، أو فى متعلق المتعلق، أى الموضوع.

ففى خطاب «أعتق رقبة» المتعلق للأمر هو «العتق» و الموضوع هو «الرقبة»

شرطية طهارة برای نماز معنایش آن است که مولى طبيعت نماز را حصه حصه می کند و امر خود را متوجه آن حصه از نماز می کند که مقید به قید طهارة است. پس مرجع حالت شک در شرطية چیزی به آن است که علم به وجوب ذات فعل و شک در وجوب تقيد [آن ذات به شرط، مشکوک] است.

این حالت [، یعنی حالت احتمال شرط زاید] نیز از قبیل دوران میان اقل و اکثر نسبت به آنچه مولى بر مکلف واجب کرده، است و از قبیل دوران میان دو متباين نیست [تا قاعده منجزیت علم اجمالى تطبيق شود]. پس علم اجمالى که منجز باشد تصور نمی شود؛ چون اقل در اکثر داخل است، آن گاه مقدار اقل، معلوم به علم تفصیلى و زاید بر آن، مشکوک به شک بدوى است؛ یعنی تقيد نماز به بودن در مسجد قید زایدی است و آوردن آن واجب نیست، بلکه برائت از وجوب تقيد جاری می شود.

گاه در مورد آنچه شرطیتش محتمل است تفصیل داده می شود میان آنچه شرطیتش در نفس متعلق امر از آغاز محتمل است و آنچه شرطیتش در متعلق متعلق، یعنی موضوع، محتمل است.

پس در خطاب «بنده ای آزاد کن» متعلق امر همان «آزاد کردن» و موضوع آن «بنده»

فتارة یحتمل كون الدعاء عند العتق قيدا فى الواجب، و اخرى یحتمل كون الإيمان قيدا فى الرقبة.

ففى الحالة الأولى [أى فى حالة احتمال الشرطية فى المتعلق] تجرى البراءة؛ لأن قیدية الدعاء للمتعلق معناها تقيد [أى تقيد المتعلق] و الأمر بهذا التقيد، فيكون الشك فى هذه القيدية راجعا إلى الشك فى وجوب التقيد، فتجربى البراءة عنه [أى عن وجوب التقيد].

و فى الحالة الثانية [أى حالة احتمال الشرطية فى الموضوع فى هذه الحالة قد يدعى بأنه] لا تجرى البراءة؛ لأن قیدية الإيمان للرقبة لا تعنى الأمر بهذا التقيد؛ لوضوح أن جعل الرقبة مؤمنة ليس تحت الأمر، و قد لا يكون تحت الاختيار أصلا [و قد قلنا: إن التكليف لا يتعلق إلا بالمقدور]، فلا يعود الشك فى هذه القيدية

است. پس یک بار احتمال داده می‌شود که دعا به هنگام بنده آزاد کردن، قید در واجب باشد و بار دیگر احتمال داده می‌شود که ایمان قید در [موضوع، یعنی] «بنده» باشد.

پس در حالت اول اصل براءت جاری می‌شود؛ زیرا معنای قید بودن دعا برای متعلق، تقید آن متعلق و امر بدین تقیید است [و مکلف باید واجب را در حالی که مقید به این قید است بیاورد]. پس شک در این قیدیت به شک در وجوب تقیید رجوع دارد [و شک در وجوب تقیید به معنای شک در جزء زاید است؛ چون قید امر خارجی است؛ ولی تقیید امر داخلی است و شک در تقیید رجوع به شک میان اقل و اکثر دارد]. پس اصل براءت از وجوب تقیید جاری می‌شود.

در حالت دوم [، که شرطیت چیزی در موضوع محتمل است، به نظر این تفصیل‌دهنده] براءت جاری نمی‌شود؛ زیرا قید بودن ایمان برای «بنده» به معنای امر بدین تقیید [و به این که مکلف بنده کافر را مؤمن سازد] نیست؛ چون روشن است مؤمن قرار دادن «بنده» تحت امر نیست؛ و گاه اصلاً تحت اختیار نیست [و می‌دانیم که تکلیف جز به مقدور تعلق نمی‌پذیرد]. پس شک در این قیدیت به شک در وجوب تقیید

إلی الشک فی وجوب التقیید لتجری البراءة.

و الجواب أن تقیید الرقبه بالإیمان و إن لم یکن تحت الأمر علی تقدیر أخذه قیدا [أی علی تقدیر أخذ الإیمان قیدا فی الرقبه]

و لكن تقید العتق بإیمان الرقبه المعتوقه تحت الأمر علی هذا التقدير، فالشک فی قیدیه الإیمان شک فی وجوب تقید العتق بإیمان الرقبه، و هو تقید داخل فی اختیار المكلف، و یعقل تعلق الوجوب به [أی بهذا التقید]، فإذا شک فی وجوبه [أی وجوب تقید العتق بإیمان الرقبه] جرت البراءة عنه.

برنمی‌گردد تا براءت جاری شود.

جواب [از این تفصیل] آن است که تقیید «بنده» به ایمان، بر فرض آنکه ایمان قید باشد، گرچه این تقیید تحت امر نیست، ولی تقید عتق به ایمان بنده‌ای که آزاد می‌گردد، بر فرض قیدیت ایمان، تحت امر است [؛ یعنی وقتی شارع می‌گوید: «بنده مؤمن آزاد کن»، درست است که مؤمن قرار دادن بنده به اختیار مکلف نیست و از او چنین چیزی خواسته نشده است؛ ولی انتخاب بنده مؤمن از میان اقسام بنده و آزاد کردن او به اختیار مکلف است و شارع می‌تواند آن را طلب کند]. پس شک در قیدیت ایمان شک در وجوب تقید عتق به ایمان «بنده» است و این تقیدی است که داخل در اختیار مکلف است و تعلق وجوب بدان معقول است. پس هرگاه در وجوب تقید عتق به ایمان رقبه شک پدید آید، اصل براءت از آن [تقیید] جاری می‌شود.

۱. در جریان یافتن اصل براءت در مشکوک الجزئیة فرقی نیست میان صورتی که در اصل جزئیت شک داشته باشیم؛ مانند آنکه در جزئیت سوره برای نماز شک داشته باشیم و صورتی که بعد از علم به اصل جزئیت در اطلاق جزئیت شک داشته باشیم؛ مانند آنکه بدانیم سوره جزء نماز است ولی شک داشته باشیم که جزئیت آن مطلق و برای همه است یا مقید و مختص به انسان سالم و غیر بیمار است.

۲. شک در اطلاق جزئیت سوره نسبت به انسان ناسی، و فراموش کار موردی استثنایی است که اصل براءت در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا در حق ناسی، شک میان اقل و اکثر پدید نمی‌آید و امر به اقل، یعنی نماز نه جزئی، که فاقد سوره است، نمی‌تواند متوجه ناسی باشد؛ چون ناسی اگر بداند که ناسی و مأمور به نماز نه جزئی است، دیگر ناسی نخواهد بود. پس در حق او نیز مانند غیر ناسی نماز ده‌جزئی واجب است؛ جز آنکه نماز ناقصی که به جای آورده است امکان دارد مسقط واجب باشد. بنابراین، محل بحث از قبیل شک در مسقط است و به نظر مشهور اصل اشتغال جاری می‌شود.

۳. شک در شرطیت چیزی برای واجب، مانند شک در جزئیت است و اصل براءت جاری می‌شود؛ مانند آنکه شک کنیم آیا نماز مشروط است به این که در مسجد واقع شود یا نه؟

زیرا شرطیت چیزی به معنای آن است که واجب بدان قید مقید گردد و نفس این تقید از اجزای واجب باشد. بر این اساس شک در شرطیت چیزی، به شک میان اقل و اکثر رجوع دارد.

۴. در آنچه گفتیم فرقی نیست میان صورتی که شرطیت چیزی در متعلق مورد تردید باشد؛ مانند

آنکه در خطاب «اعتق رقبه» شرطیت دعا به هنگام عتق مورد تردید است و صورتی که شرطیت چیزی در موضوع محل تردید باشد؛ مانند آنکه شرطیت ایمان در رقبه محل تردید است. ولی برخی گفته‌اند در صورت دوم براءت جاری نمی‌شود؛ چون مؤمن قرار دادن رقبه تحت اختیار نیست تا مولی بدان امر کند. و ما در جواب می‌گوییم: البته تقید رقبه به ایمان نمی‌تواند تحت امر قرار گیرد؛ ولی تقید عتق به ایمان رقبه می‌تواند تحت امر قرار گیرد.

حالات دوران الواجب بین التعین و التخییر و قد یدور أمر الواجب الواحد بین التعین و التخییر، سواء كان التخییر المحتمل عقليا أو شرعيا.

و مثال الأول ما إذا علم بوجود مردد بین آن یكون متعلقا بإکرام زید کیفما اتفق أو بإهداء کتاب له.

تاکنون از حالت شک میان اقل و اکثر سخن گفتیم و دانستیم که در این حالت قاعده برائت جاری می‌شود و نه قاعده منجزیت علم اجمالی. اکنون می‌خواهیم از حالت دیگری بحث کنیم و ببینیم که مشمول برائت است و یا مشمول قاعده منجزیت علم اجمالی و این حالت، حالت دوران واجب میان تعیین و تخییر است. تفاوت این حالت با حالت شک میان اقل و اکثر در ضمن مطالب کتاب دانسته می‌شود. [گاه امر یک واجب، دایر میان تعیین و تخییر می‌گردد، چه آنکه تخییر محتمل عقلی باشد و یا شرعی.

مثال اول [، که تخییر محتمل عقلی باشد]، جایی است که وجوب معلوم مردد باشد میان آنکه به اکرام زید، به هرگونه که شد، تعلق پذیرد و یا به اهدای کتابی به او [که این عقلا مصداقی از مصداقی اکرام است و جامع اکرام بر او انطباق می‌یابد].

و مثال الثانی ما إذا علم بوجوب مردد بین أن یکون متعلقا بإحدى الخصال الثلاث «العتق أو الإطعام أو الصیام»، أو بالعتق خاصة.

و فی هذه الحالات نلاحظ أن العنوان الذى يتعلق به الوجوب مردد بین عنوانین متباینین [و لیس متداخلین تداخل الأقل و الأكثر]، و إن كان بينهما من حيث الصدق الخارجی عموم و خصوص مطلق و حیث إن الوجوب يتعلق بالعناوین [، لا بالأفراد و المصادیق] صح أن يدعی وجود علم اجمالی بوقوع أحد العناوین المتباینین فی عالم المفهوم متعلقا [أی بوقوع ... متعلقا] للوجوب،

مثال دوم [، که تخییر محتمل شرعی باشد]، جایی است که وجوب معلوم مردد باشد میان آنکه به یکی از خصال سه‌گانه [کفاره افطار عمدی]، یعنی به عتق یا اطعام یا صیام تعلق پذیرد و یا به خصوص عتق.

در این حالات ملاحظه می‌کنیم آن عنوانی که وجوب بدان تعلق گرفته است مردد میان دو عنوان متباین است؛ گرچه میان دو عنوان از جهت صدق خارجى نسبت عموم و خصوص مطلق است. و چون [حکم شرعی مثل] وجوب به عناوین تعلق می‌پذیرد [نه به فرد خارجى] می‌توان ادعا کرد علم اجمالی وجود دارد که یکی از دو عنوانی که در عالم مفاهیم متباین هستند، متعلق وجوب واقع شده است [؛ یعنی وجوب معلوم یا به عنوان «اکرام» تعلق گرفته است و یا به عنوان «اهدای کتاب» و این دو عنوان متباین هستند نه متداخل، مانند اقل و اکثر. البته اهدای کتاب مصداقی از مصداقی اکرام است و عقلا فرد آن کلی به شمار می‌آید؛ یعنی هر جا این فرد باشد آن جامع موجود است و بعضی جاها آن جامع بدون این فرد موجود است. ولی این حالت به لحاظ صدق خارجى است و ما باید متعلق وجوب را، که نفس عنوان است، ملاحظه کنیم و بدین لحاظ نمی‌توان گفت عنوان «اکرام» همان عنوان «اهدای کتاب» است با

ضمیمه امری زاید]. و تا زمانی که این دو عنوان در عالم عناوین و مفاهیم، که عالم عروض وجوب و تعلق وجوب است، متباین هستند، مجرد این که یکی از دو عنوان از نظر صدق

و مجرد آن أحدهما أوسع صدقا من الآخر لا یوجب کونهما من الأقل و الأكثر ما دام متباینین فی عالم العناوین و المفاهیم الذی هو عالم عروض الوجوب و تعلقه، فالعلم الإجمالي بالوجوب إذن موجود.

و لكن هذا العلم مع هذا غير منجز للاحتياط، و [غير منجز ل] رعاية الوجوب التعييني المحتمل، بل يكفي المكلف أن يأتي بالجامع و لو في ضمن غير ما يحتمل تعيينه، و ذلك [أي عدم تنجيز، العلم الإجمالي للاحتياط] لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجمالي المتقدمة، و هو [أي الركن الثالث] أن يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي؛ فإن هذا الركن لا يصدق في المقام، و ذلك لأن وجوب الجامع الأوسع صدقا ليس مجرى للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين؛ لأنه إن أريد بالبراءة عنه [أي عن الجامع]

گسترده‌تر از دیگری است، موجب نمی‌شود که این دو عنوان از قبیل اقل اکثر گردند.

پس با این حساب علم اجمالی به وجوب موجود است.

ولی با این همه، این علم اجمالی سبب تنجیز احتیاط و رعایت وجوب تعیینی محتمل نیست؛ بلکه برای مکلف کافی است که جامع را بیاورد؛ گرچه در ضمن غیر آنچه تعیینش محتمل است [یعنی نه از راه اهدای کتاب، بلکه از راه‌های دیگر زید را اکرام کند] باشد و این [عدم تنجیز] به جهت اختلال رکن سوم از ارکان تنجیز علم اجمالی است که پیش‌تر گذشت. و آن رکن این بود که هر یک از دو طرف علم اجمالی، فی نفسه و با قطع نظر از تعارض حاصل میان دو اصل، که از ناحیه علم اجمالی بود، مشمول براءت باشد. پس همانا این رکن در محل بحث وجود ندارد. و این از آن روست که وجوب جامعی که در دایره گسترده‌تر صادق است، با قطع نظر از تعارض میان دو اصل، مجرای براءت نیست؛ زیرا اگر منظور از براءت از جامع، رسیدن بدین نتیجه باشد که جامع رأساً ترک شود [یعنی حتی آن فردی که وجوب

التوصل إلى ترک الجامع رأساً فهذا توصل بالأصل المذكور إلى المخالفة القطعية التي تتحقق بترك الجامع رأساً، فإذا كان أصل واحد يؤدي إلى هذا المحذور تعذر جريانه، و إن أريد بالبراءة عنه [أي عن الجامع] التأمين من ناحية الوجوب التخيري فقط فهو لغو؛ لأن المكلف في حالة ترك الجامع رأساً يعلم أنه غير مأمون؛ من أجل صدور المخالفة القطعية منه، فأى أثر لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة [و بعبارة أخرى، فأى أثر لاجراء البراءة و نفي كون العقاب مستندا إلى جهة ترک الجامع بالخصوص]؟!]

تعیینی‌اش محتمل است، آن نیز ترک شود] پس چنین چیزی، یعنی آنکه اصل مذکور [یعنی اصل برائت از جامع] مخالفت قطعی‌ای را فراهم آورد که به سبب ترک جامع تحقق می‌یابد.

و هرگاه یک اصل [، یعنی اجرای برائت در یک طرف علم اجمالی] منجر به چنین محذوری گردد، جریان یافتن آن ناممکن خواهد بود. و اگر مقصود از برائت از جامع، تنها ایمنی بخشیدن از ناحیه وجوب تخییری باشد و بس، که این لغو است؛ زیرا مکلف در حالتی که رأساً جامع را ترک می‌کند می‌داند که از جهت صدور مخالفت قطعی از سوی خودش، [از عقاب] در امان نیست. پس دیگر نفی استناد عدم امنیت به جهت مخصوصی [، یعنی به جهت ترک جامع] چه اثری خواهد داشت. [توضیح آنکه در فرض دوم منظور از اجرای برائت در سوی وجوب تخییری تأمین جهتی است؛ یعنی از ناحیه ترک جامع عقابی نیست گرچه از ناحیه ترک آن مصداق بالخصوص، یعنی ترک اهدای کتاب، ممکن است مکلف عقاب شود. در این فرض استاد شهید می‌فرماید که، اجرای برائت لغو است؛ چون ترک جامع به معنای تحقق مخالفت قطعی است و مکلف علم به وجود عقاب پیدا می‌کند دیگر چه فرق دارد که شما این عقاب را مستند به جهت مخصوص، یعنی جهت ترک جامع بدانید یا آن را مستند به ترک جامع ندانید؛ بلکه مستند به ترک اهدای کتاب بدانید.]

و بهذا يتبرهن أن أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجرى بقطع النظر عن التعارض، و في هذه الحالة تجرى البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض.

[فاتضح من مجموع ما تقدم أنه لا مجال لتطبيق قاعدة منجزية العلم الإجمالي في حالة الدوران بين التعيين و التخيير، كما أنه لا مجال لتطبيقها في حالة الدوران بين الأقل و الأكثر].

بدین طریق استدلال می‌شود که اصل برائت از وجوب جامع با قطع نظر از تعارض [میان دو اصل برائت در دو سوی علم اجمالی] جاری نمی‌شود. و در این حالت [، که جریان برائت در یک طرف ناممکن و رکن سوم از ارکان علم اجمالی مختل است]، اصل برائت [در طرف دیگر علم اجمالی، یعنی برائت] از وجوب تعینی بدون وجود معارض جاری می‌شود [و نتیجه این می‌شود که، مکلف می‌تواند جامع را در ضمن غیر آن فرد بالخصوص بیاورد].

خلاصه مطالب گذشته

۱. گاه امر یک واجب مردد میان تعیین و تخییر می‌شود، چه آنکه تخییر محتمل را عقلی فرض کنیم؛ مانند آنکه بدانیم متعلق وجوب، یا مطلق اکرام زید است و یا خصوص فردی از افراد اکرام که اهدای کتاب باشد و چه آنکه تخییر محتمل را شرعی فرض کنیم؛ مانند آنکه بدانیم متعلق وجوب یا یکی از خصال سه‌گانه کفاره افطار عمدی است و یا خصوص عتق از میان آنها. در این حالت باید دید قاعده عملی دوم، یعنی برائت جاری می‌شود و یا قاعده عملی سوم، یعنی قاعده منجزیت علم اجمالی.

۲. در حالت دوران میان تعیین و تخییر، طرفین علم اجمالی دو امر متباین هستند نه دو امر متداخل. لذا این حالت با حالت دوران میان اقل و اکثر تفاوت دارد؛ چون در این حالت طرفین علم اجمالی دو مفهومی هستند که در عالم مفاهیم، که عالم تعلق و جوب است، متباین هستند، هرچند به لحاظ صدق میان آنها عموم و خصوص مطلق است.

۳. با آنکه در حالت دوران امر میان تعیین و تخییر دو طرف علم اجمالی متباین هستند؛ ولی این علم اجمالی سبب احتیاط و لزوم اتیان به تکلیف تعیینی محتمل نمی‌شود؛ زیرا رکن سوم از ارکان علم اجمالی مختل است و در طرف تخییر، اصل برائت با صرف نظر از تعارض اصلین نمی‌تواند جاری شود؛ چون اجرای اصل برائت در طرف تخییر موجب مخالفت قطعی می‌گردد. پس در طرف تعیین، اصل برائت بدون وجود معارض جاری می‌شود.

۳. الاستصحاب تعریف الاستصحاب عرف الاستصحاب بأنه الحكم ببقاء ما كان، و هو قاعدة من قواعد الاستنباط لدی كثير من المحققين، و وظيفه هذه القاعدة - على الإجمال - أن كل حالة كانت متيقنه في زمان و مشکوكة بقاء يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة التي تسمى بالاستصحاب.

و قد اختلف القائلون بالاستصحاب في أن الاعتماد عليه هل هو على نحو

۳. استصحاب

[تعریف استصحاب]

[در باب اصول عملیه، پس از بحث از اصل برائت و اصل احتیاط در اطراف علم اجمالی اکنون به بحث از استصحاب وارد می‌شویم.]

استصحاب تعریف شده است به: «حکم به بقای آنچه بوده است». و این قاعده‌ای از قواعد استنباط نزد بسیاری از محققین است. به طور اجمال وظیفه این قاعده آن است که هر حالتی که در زمانی متیقن بود و [سپس] بقای آن مشکوک شد، می‌توان بقای آن حالت را به سبب این قاعده که استصحاب نامیده می‌شود به اثبات رساند.

قائلین به استصحاب در این نقطه اختلاف پیدا کرده‌اند که اعتماد بر آن آیا بر اساس

الأمارية أو على نحو الأصل العملي؟ كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه.

فقد استدل بعضهم عليه بحكم العقل و إدراکه و لو ظنا بقاء الحالة السابقة، و بعضهم بالسيرة العقلانية، و بعضهم بالروایات.

و من هنا وقع الكلام في كيفية تعريف الاستصحاب بنحو يكون محورا لكل هذه الاتجاهات، و صالحا لدعوى الأمارية تارة، و دعوى الأصلية أخرى؛ و للاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة المذكورة.

و لذلك [أى للزوم أن يكون التعريف صالحا لأن يكون محورا لجميع الاتجاهات] اعترض السيد الأستاذ على التعريف المتقدم بأنه إنما يناسب افتراض الاستصحاب أصلا [عمليا]، و أما: إذا افتراض أماره فلا يصح تعريفه بذلك، بل يجب تعريفه بالحيثية الكاشفة عن البقاء، و ليست هي إلا اليقين بالحدوث.

اماره بودن استصحاب است و یا بر اساس اصل عملی بودن آن؟ چنانکه در شیوه استدلال بر استصحاب نیز اختلاف پیدا کرده‌اند: پس برخی به حکم و ادراک عقل بقای حالت سابقه را استدلال کرده‌اند، هرچند که ادراک عقلی ظنی باشد. برخی از آنان به سیره عقلاییه و برخی دیگر به روایات استدلال کرده‌اند.

از اینجاست که در کیفیت تعریف استصحاب به گونه‌ای که محور همه این گرایش‌ها باشد و هم برای ادعای اماره بودن استصحاب و هم ادعای اصل بودن آن و هم برای استدلال بر استصحاب از طریق ادله متنوع مذکور صالح باشد، سخن به میان آمده است.

و بدین جهت [، که تعریف استصحاب باید صلاحیت‌های فوق را دارا باشد]، سید استاد [آیه الله خوئی (قده)] بر تعریف گذشته اعتراض وارد کرده است به این که، تعریف مذکور تنها مناسب با فرض اصل عملی بودن استصحاب است و اما در صورتی که استصحاب اماره فرض شود، دیگر تعریف آن به شکل مذکور صحیح نیست؛ بلکه لازم است استصحاب به حیثیت کاشف از بقا تعریف شود و این حیثیت چیزی جز یقین

فینبغی أن يقال حينئذ: إن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، فلا يوجد معنى جامع يلائم كل المسالك [أى مسلک کونه أماره، و مسلک کونه أصلا عمليا] یسمى [ذلک المعنى] بالاستصحاب.

و یرد علیه [أى على اعتراض السيد الأستاذ] أولا: أن حیثیة الكاشفیة عن البقاء لیست - على فرض وجودها [فى الاستصحاب] - قائمه بالیقین بالحدوث، فضلا عن الشك فى البقاء، بل [الحيثیة الكاشفة عن البقاء قائمه] بنفس الحدوث بدعوى غلبه أن ما يحدث یبقى، و لیس یقین إلا طریقا إلى تلك الأماره [أى الحدوث]، كالیقین بوثاقه الراوی [أى كما أن یقین بوثاقه الراوی طریق إليها] فلو أريد تعریف الاستصحاب بنفس الأماره لتعین أن يعرف [الاستصحاب] بالحدوث مباشرة.

به حدوث نیست. پس در این حال سزاوار است که گفته شود استصحاب همان یقین به حدوث است [که کاشف از بقاست. و این تعریف اماره بودن استصحاب را نشان می‌دهد؛ ولی اصل بودن آن را نشان نمی‌دهد]. پس معنای جامعی که با تمام مسلک‌ها سازگار باشد و [آن معنای جامع] استصحاب نامیده شود، وجود ندارد.

بر این سخن [که از سوی استاد ما آیه الله خوینی (قده) بیان شده است سه ایراد اساسی وارد است:]

اشکال اول آن است که، حیثیت کاشف از بقا بر فرض وجودش [، یعنی بر فرض آنکه استصحاب چنین حیثیتی داشته باشد] بر پایه یقین به حدوث استوار نیست چه رسد که بخواهد بر پایه شک در بقا استوار باشد؛ بلکه حیثیت کاشف از بقا به نفس حدوث قائم است [نه یقین به حدوث] به ادعای آنکه غالبا آنچه حادث می شود باقی می ماند. و یقین جز طریقی به سوی این اماره [، یعنی نفس حدوث] نیست، همچنان که یقین به وثاقت راوی طریقی است [و اماره نفس وثاقت است].

پس اگر تعریف استصحاب به نفس اماره بودن آن منظور باشد باید استصحاب مستقیما به حدوث تعریف شود.

و ثانیاً: أنه سواء بنى على الأمارية أو على الأصلية لا شك في وجود حكم ظاهري مجعول في مورد الاستصحاب [و هو التعبد ببقاء الحالة السابقة مثلاً]، و إنما الخلاف في أنه هل هو بنكتة الكشف أو لا؟ فلا ضرورة - على الأمارية - في أن يعرف الاستصحاب بنفس الأماره، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهري المجعول يلائم كلا المسلكين أيضا.

و ثالثاً: أن بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنه مرجعية الحالة السابقة بقاء، و يراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث، و هذه المرجعية أمر محفوظ على كل المسالك و الاتجاهات؛ لأنها [أى لأن مرجعية الحالة السابقة بقاء] عنوان ينتزع

اشکال دوم آن است که [ایشان فرمودند: در صورت اماره بودن استصحاب باید تعریف استصحاب حیثیت کاشفیت استصحاب را برساند و ما می گوئیم] چه بنای بر اماره بودن استصحاب بگذاریم و چه بنای بر اصل بودن آن، شکی نیست که حکمی ظاهری در مورد استصحاب مجعول است [؛ چون در مورد استصحاب شک در حکم واقعی اخذ شده است. پس استصحاب اصل باشد و یا اماره، در هر صورت مفاد آن حکم ظاهری است]. و همانا اختلاف در آن است که این حکم ظاهری آیا به جهت و نکته کشف است یا نه؟ [اگر جعل حکم ظاهری به نکته کاشف بودن استصحاب از حکم واقعی باشد، استصحاب اماره و گرنه اصل عملی خواهد بود]. پس بنا بر اماره بودن استصحاب ضرورتی ندارد که استصحاب به لحاظ اماره بودن آن تعریف شود؛ بلکه تعریف استصحاب به آن حکم ظاهری مجعول نیز موافق هر دو مسلک است.

اشکال سوم آن است که [ایشان فرمودند تعریف جامعی وجود ندارد که با همه مسالک سازگار باشد، در صورتی که] می توان استصحاب را تعریف کرد به «مرجعیت حالت سابق از نظر بقا» و مراد از حالت سابق یقین به حدوث است. [بنابراین به هنگام شک در بقا باید رجوع کرد به یقین سابق] و این مرجعیت امری است محفوظ بنا بر همه مسلکها و گرایشها [در تفسیر استصحاب]؛ زیرا مرجعیت حالت سابق عنوانی است

من الأمارية و الأصلية معا، و يبقى المجال مفتوحا لافتراض أى لسان يجعل به الاستصحاب شرعا من لسان جعل الحالة السابقة منجزه [الذى يوافق الأمارية و الأصلية]، أو لسان جعلها كاشفه [الذى يوافق الأمارية فقط]، أو جعل الحكم ببقاء المتيقن؛ [الذى يوافق الأصلية] لأن المرجعية تنتزع من كل هذه الألسنة، كما هو واضح.

که هم از اماره بودن و هم از اصل بودن استصحاب، از هر دوی آنها انتزاع می‌شود. و مجال آن باقی می‌ماند که جعل شرعی استصحاب به هر لسانی فرض شود، چه لسان جعل منجز بودن حالت سابق [، که هم با اصل و هم با اماره بودن استصحاب سازگار است]، و یا لسان جعل کاشف بودن حالت سابق [، که موافق اماریت استصحاب است]، و یا لسان جعل حکم به بقای متیقن [، که موافق اصل بودن استصحاب است]؛ زیرا- چنان‌که پیداست- مرجعیت [حالت سابق، یعنی یقین به حدوث] از همه این لسان‌ها انتزاع می‌شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. یکی از قواعد استنباط قاعده استصحاب است. به سبب این قاعده، هر چیزی که در سابق متیقن باشد و سپس در بقای آن شک پدید آید، می‌توان بقای آن را به اثبات رساند و لذا استصحاب را چنین تعریف کرده‌اند: «حکم به بقای آنچه بوده است».

۲. برخی قائلین به استصحاب آن را اماره و بعضی آن را اصل عملی می‌دانند. و دلیل استصحاب نزد برخی، حکم عقل و نزد برخی دیگر، سیره عقلاییه و نزد گروه سوم روایات است.

۳. آیه الله خوئی «قده» فرموده‌اند که، تعریف مذکور از استصحاب مناسب با اصل عملی بودن آن است. اما اگر استصحاب را اماره به حساب آوریم، باید بر اساس حیثیت اماره بودن آن، که حیثیت کاشف از بقا بودن آن است، تعریف شود و این حیثیت همان یقین به حدوث است. پس باید تعریف دیگری ارائه داد و گفت استصحاب، یعنی یقین به حدوث.

بنابراین، تعریف جامعی که با همه مسلک‌ها موافق باشد، وجود ندارد.

۴. در کلام مرحوم آیه الله خوئی چند اشکال است:

اولا، بر فرض آنکه استصحاب اماره باشد و حیثیت کاشف از بقا داشته باشد، این حیثیت یقین به حدوث نیست؛ بلکه نفس حدوث است و «یقین» طریق بدین اماره خواهد بود. بر این اساس باید گفت که استصحاب، یعنی نفس حدوث که غالبا کاشف از بقاست.

ثانیا، بنا بر آنکه استصحاب اماره باشد، لازم نیست استصحاب را به نفس اماره بودن آن تعریف کنیم؛ بلکه استصحاب اماره باشد و یا اصل باشد، در هر صورت حکمی مجعول در مورد آن وجود دارد و می‌توان استصحاب را به نفس همان حکم مجعول تعریف کرد.

ثالثا، تعریف جامعی می‌توان ارائه داد و گفت چه آنکه لسان جعل استصحاب لسان جعل منجزیت برای حالت سابق باشد و چه آنکه لسان جعل کاشفیت برای حالت سابق باشد و چه آنکه لسان جعل حکم به بقای متیقن باشد، در هر صورت استصحاب، یعنی مرجعیت حالت سابق برای بقا، که این مرجعیت هم از اماره بودن استصحاب و هم از اصل عملی بودن آن انتزاع می‌شود.

التمییز بین الاستصحاب و غیره هناک قواعد مزعومه [و غیر معتبره] تشابه الاستصحاب، و لکنها تختلف عنه فی حقیقتها:

منها: قاعدة یقین، و هی مشترک مع الاستصحاب فی افتراض یقین و الشک، غیر أن الشک فی موارد القاعدة [أی قاعدة یقین] يتعلق بنفس ما تعلق به یقین [و لذا یقال بأن الشک شک سار]، و بلحاظ نفس الفترة الزمنية [التي تعلق بها یقین].

شناخت استصحاب از غیر آن

در اینجا قواعدی موهوم وجود دارد که مشابه استصحاب است؛ ولی در حقیقت با آن تفاوت دارد. [و چون اصولیون متأخر عموما این قواعد را نپذیرفته‌اند، از این جهت استاد شهید به قواعد مزعومه تعبیر کرده است.]

از جمله آنها قاعدة یقین است. این قاعدة در مفروض داشتن یقین و شک با استصحاب مشترک است، جز آنکه در موارد قاعدة یقین، به همان چیزی که یقین تعلق پذیرفته است و به لحاظ همان مقطع زمانی، شک تعلق می‌پذیرد؛ مثلا به عدالت زید در روز جمعه علم داشتیم و پشت سر او نماز گزاردیم سپس در روز شنبه به عدالت زید در روز جمعه شک کردیم، این شک در اصطلاح «شک ساری» است؛ یعنی همان

و أما فی موارد الاستصحاب: فالشک يتعلق ببقاء المتیقن، لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلق بها یقین.

و إذا أردنا مزيدا من التدقیق أمکننا أن نلاحظ أن الاستصحاب لا یقوم دائما بالشک فی البقاء [و أضاف السید الشهد فی الحلقة الثالثة بأن الشک فی البقاء بعنوانه لم یؤخذ صریحا فی لسان روایات الاستصحاب، و إنما أخذ الشک بعد یقین، و هو یلائم کل شک متعلق بما هو متیقن الحدوث، سواء صدق علیه الشک فی البقاء أو لا.]، فقد یجری [الاستصحاب] بدون ذلک [أی بدون کون الشک شکا فی البقاء]، كما إذا وقعت حادثه و کان حدوثها مرددا بین الساعة الأولى و الساعة

عدالت زید در روز جمعه اکنون مشکوک قرار می‌گیرد، نه آنکه عدالت زید در روز شنبه مشکوک باشد و قطع به عدالت او در روز جمعه سالم مانده باشد. مقتضای قاعده یقین بر فرض پذیرش و حجیت آن، چنین است که بنا بر صحت یقین سابق و مطابقت آن با واقع گذاشته می‌شود و اعتنایی به شک نمی‌شود؛ اما در موارد استصحاب شک به بقای متیقن تعلق می‌پذیرد [نه به خود متیقن و] نه به نفس آن مقطع زمانی که یقین بدان تعلق پذیرفته بود. [بنابراین در استصحاب مثلا اگر عدالت زید در روز جمعه متیقن بود، امروز که روز شنبه است آن متیقن سالم باقی می‌ماند و تنها شک در بقای عدالت در زمان فعلی وجود خواهد داشت و عدالت زید در آن مقطع زمانی، یعنی در روز جمعه همچنان متیقن است.]

اگر بخواهیم دقت بیشتری به خرج دهیم می‌توانیم بگوییم که استصحاب همواره متقوم به شک در بقا نیست؛ بلکه گاه بدون این امر جریان می‌یابد [و چنان‌که استاد شهید در حلقه سوم اضافه کرده‌اند شک در بقا صریحا و به همین عنوان، در لسان روایات باب استصحاب نیامده و آنچه آمده است شک بعد از یقین است که این معنا صادق است در هر جایی که شک تعلق پذیرد به چیزی که متیقن الحدوث می‌باشد؛ چه آنکه عنوان شک در بقا صادق باشد و یا صادق نباشد]. مانند آنجا که حادثه‌ای رخ

الثانیة و یشک فی ارتفاعها [أی ارتفاع الحادثة] فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها فی الساعة الثانیة، مع أن وجودها المشکوک فی الساعة الثانیة لیس بقاء علی ای حال [أی سواء کان حدوثها فی الساعة الأولى أو الثانیة]، بل هو [أی وجودها المشکوک فی الساعة الثانیة] مردد بین الحدوث و البقاء [و إنما یعتبر وجودها بقاء؛ إذا کان حدوثها فی الساعة الأولى فحسب]، و مع هذا ینبئ [وجود الحادثة] بالاستصحاب.

و لهذا کان الأولى أن یقال: إن الاستصحاب مبني علی الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها، و قاعدة یقین لیست کذلک.

دهد و حدوث آن مردد میان ساعت اول و ساعت دوم باشد و [سپس] در برطرف شدن آن حادثه شک پدید آید؛ مثلا فرزندی زنده متولد شد که تولد آن یا در ساعت هفت بود و یا الآن که ساعت هشت است. سپس در موت آن طفل شک پدید آمد. در اینجا می‌توان گفت هم‌اکنون که ساعت هشت است آن طفل به حکم استصحاب زنده است.]

پس ما به سبب استصحاب وجود آن حادثه را در ساعت دوم به اثبات می‌رسانیم با این که وجود مشکوک آن حادثه در ساعت دوم در هر صورت به عنوان بقا نیست؛ بلکه [تنها بنا بر آنکه حادثه در ساعت اول اتفاق افتاده باشد اثبات آن در ساعت دوم به معنای بقاست ولی اگر در ساعت دوم اتفاق افتاده باشد عدم اعتنا به شک و اثبات آن در ساعت دوم به معنای بقا نیست. پس اثبات وجود حادثه در ساعت دوم] مردد میان حدوث و بقاست ولی باین حال وجود حادثه به سبب استصحاب ثابت می‌شود.

از این رو سزاوارتر آن است که گفته شود استصحاب مبنی بر فراغ از ثبوت حالتی است که اثباتش مراد است و قاعده یقین چنین نیست. [؛ بلکه شک به نفس یقین سرایت می‌کند و دیگر نمی‌توان گفت از ثبوت آن حالت فارغ شده‌ایم و مقتضای قاعده یقین آن است که یقین سابق را مصاب بدانیم و مشکوک گردیدن آن یقین را مؤثر ندانیم].

و من نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب و قاعدة اليقين أن الشك في موارد قاعدة اليقين [يسرى إلى نفس اليقين السابق، فهو] ناقض تكويننا لليقين السابق، و لهذا يستحيل أن يجتمع معه [أي يجتمع الشك مع اليقين] في زمان واحد، و أما الشك في موارد الاستصحاب: فهو ليس ناقضا حقيقه [أي ليس ناقضا تكويننا لليقين السابق].

و منها: قاعدة المقتضى و المانع، و هي القاعدة التي يبني فيها عند إحراز المقتضى و [عند] الشك في وجود المانع على انتفاء المانع و ثبوت المقتضى، و هذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين و الشك، و لكنهما فيها

از نتایج فرق مذکور میان استصحاب و قاعده یقین [که استصحاب مبنی بر فراغ از حالت متیقن سابق است و شک به نفس همان متیقن تعلق نمی‌پذیرد؛ ولی در قاعده یقین، شک به همان متیقن تعلق می‌پذیرد. نتیجه این تفاوت] آن است که شک در موارد قاعده یقین به طور تکوینی، ناقض یقین سابق است [و می‌توان گفت: من به عدالت زید در روز جمعه یقین داشتم ولی الآن به همین مطلب یقین ندارم. پس یقین من واقعا از دست رفت]. از این رو محال است [که در موارد قاعده یقین،] شک با یقین در یک زمان جمع شوند [؛ چرا که متعلق آن دو واحد است]. و اما شک در موارد استصحاب به حقیقت ناقض [تکوینی یقین سابق] نیست [؛ زیرا در استصحاب متعلق شک غیر از متعلق یقین است و یقین سابق سالم باقی می‌ماند و شک در بقای حالت سابق و به تعبیر دقیق‌تر بعد از فراغ از حالت متیقن سابق است. و این شک ناقض حقیقی یقین به حدوث نیست. و اگر در روایات مربوط به استصحاب می‌بینیم که آمده است: «لا تنقض اليقين بالشك» نوعی مجاز در تعبیر است].

از جمله آن قواعد [که مشابه استصحاب ولی در حقیقت متفاوت با آن است] قاعده مقتضی و مانع است. و این قاعده‌ای است که در آن به هنگام احراز مقتضی و شک در وجود مانع، بنا بر انتفای مانع و ثبوت مقتضا گذاشته می‌شود [؛ مثلا دیدیم که ماری زید

[أى فى قاعدة اليقين] متعلقان بأمريين متغايرين ذاتا، و هما المقتضى و المانع؛ خلافا لوضعهما فى الاستصحاب حيث إن متعلقهما واحد ذاتا فيه.

و كما تختلف هذه القواعد [الثلاثة] فى أركانها المقومة لها كذلك فى حيثيات الكشف النوعى المزعومة فيها، فإن حيثية الكشف فى الاستصحاب تقوم على أساس «غلبة أن الحادث يبقى»، و حيثية الكشف فى قاعدة اليقين تقوم على أساس «غلبة أن اليقين لا يخطأ»، و حيثية الكشف فى قاعدة المقتضى و المانع تقوم على أساس «غلبة أن المقتضيات نافذة و مؤثرة فى معلولاتها».

را گزید که نیش او مقتضی مرگ است ولی بعد از آن ندانستیم آیا به طیب مراجعه کرد و پادزهر آن را گرفت یا نه؟ در اینجا بنا بر ثبوت مقتضا، یعنی مرگ زید گذاشته می‌شود. این قاعده با استصحاب در وجود یقین و شک مشترک است. ولی یقین و شک در این قاعده به دو امری که بالذات متغایر هستند؛ یعنی مقتضی و مانع، تعلق می‌پذیرند. اما جایگاه یقین و شک در استصحاب برخلاف این است؛ چون متعلق یقین و شک در استصحاب بالذات یکی است [، جز آنکه یقین به حدوث و شک در بقای آن چیز است. خلاصه آنکه در قاعده مقتضی و مانع، متعلق یقین و شک دو چیز متفاوت بالذات و در استصحاب دو چیز متحد بالذات و متفاوت بالجهات و در قاعده یقین کاملا متحد هستند].

و چنان‌که این قواعد [سه‌گانه] در ارکانی که مقوم آنهاست با یکدیگر تفاوت دارند، همچنان در حیثیت‌های کشف نوعی که در آنها تصور می‌شود، باهم تفاوت دارند؛ از آن رو که حیثیت کشف در استصحاب بر اساس این نکته استوار است که «آنچه حادث گردید غالبا باقی می‌ماند» و حیثیت کشف در قاعده یقین بر اساس این نکته که «یقین غالبا به خطا نمی‌رود» و حیثیت کشف در قاعده مقتضی و مانع بر اساس این نکته که «مقتضیات نافذ و مؤثر در معلومات خود هستند».

و البحث فی الاستصحاب یقع فی عدّه مقامات:

الأول: فی أدلته.

و الثانی: فی أركانها التي يتقوم بها.

و الثالث: فی مقدار ما یثبت بالاستصحاب.

و الرابع: فی عموم جریانها.

و الخامس: فی بعض تطبیقاتها.

و سنتکلم فی هذه المقامات تباعا إن شاء الله تعالی.

بحث درباره استصحاب در طی چند مقام خواهد بود:

مقام اول در مورد ادله استصحاب؛

و مقام دوم در مورد ارکانی که قوام استصحاب به آنهاست؛

و مقام سوم در مورد مقدار چیزی که به سبب استصحاب ثابت می‌شود؛

و مقام چهارم درباره عمومیت جریان استصحاب؛

و مقام پنجم درباره برخی تطبیقات استصحاب.

و ما به ترتیب درباره هریک از این مقامات سخن خواهیم گفت. إن شاء الله تعالی.

خلاصه مطالب گذشته

۱. دو قاعده دیگر وجود دارد که مشابه استصحاب ولی متفاوت با آن است: یکی «قاعده الیقین» و دیگری «قاعده المقتضی و المانع» است.

۲. در قاعده یقین نیز مانند استصحاب وجود یقین و شکی مفروض است. اما در قاعده یقین متعلق یقین همان متعلق شک است و به همان یقین سابق شک سرایت می‌کند. و لذا به حقیقت می‌توان گفت شک ناقض تکوینی یقین است؛ برخلاف استصحاب که متیقن حدوث چیزی و مشکوک بقای آن چیز است و به حقیقت شک ناقض یقین نیست.

۳. بنا بر قاعده مقتضی و مانع هرگاه وجود مقتضی معلوم و وجود مانع مشکوک باشد، بنا بر تأثیر مقتضی و ثبوت مقتضا گذاشته می‌شود. در این قاعده نیز مانند استصحاب وجود یقین و شکی مفروض است؛ ولی متعلق یقین و شک در اینجا بالذات متفاوت است.

۴. سه قاعده مذکور در حیثیت کشف نوعی نیز تفاوت دارند. حیثیت کشف نوعی در استصحاب بر اساس این نکته است که، «آنچه حادث می‌گردد غالباً باقی می‌ماند» و در قاعده یقین بر اساس این نکته که، «یقین غالباً به خطا نمی‌رود» و در قاعده مقتضی و مانع بر اساس این نکته که، «مقتضیات نافذ و مؤثر در معلولات خود هستند».

۱. أدلة الاستصحاب و قد استدل علی الاستصحاب تارة بأنه مفید للظن بالبقاء، و أخرى بجریان السیره العقلانیة علیه، و ثالثة بالروایات.

أما الأول: فهو ممنوع صغری و کبری، أما صغریا: فلأن إفادة الحالة السابقة [المتیقنة] بمجردها للظن بالبقاء ممنوعه، و إنما قد تفید [الحالة السابقة الظن بالبقاء] لخصوصیة فی الحالة السابقة من حیث کونها مقتضیة للبقاء

۱. ادله استصحاب

بر استصحاب یک بار به این که مفید ظن به بقاست و بار دیگر به جریان سیره عقلاییه بر آن و بار سوم به روایات استدلال شده است. [پس مجموعاً برای اثبات اصل استصحاب سه دلیل وجود دارد:]

اما دلیل اول: [مفید بودن ظن به بقا]

این دلیل هم به لحاظ صغری و هم به لحاظ کبری ممنوع است.

اما به لحاظ صغری ممنوع است؛ چون این امر که مجرد حالت سابق مفید ظن به بقا باشد پذیرفتنی نیست؛ بلکه گاه به جهت خصوصیتی که در حالت سابق است و از

و الاستمرار [، کحیاء زید و عدالته، لا کمثل مشیه و رکوبه].

و قد یستشهد لإفاده الحاله السابقه للظن بنحو کلی بجریان السیره العقلائیه علی العمل بالاستصحاب، و العقلاء لا یعملون إلا بالطرق الظنیة و الکاشفه.

و یرد علی هذا الاستشهاد أن السیره العقلائیه علی افتراض وجودها، فالأقرب فی تفسیرها أنها قائمه بنکتہ الألفه و العاده، لا بنکتہ الکشف، و لهذا یقال بوجودها [أی بوجود السیره] حتی فی الحيوانات التي تتأثر بالألفه.

آن جهت که حالت سابق مقتضی بقا و استمرار است، مفید ظن به بقا است [نه مطلقا و لذا در مانند حیات زید و ملکات اخلاقی او، مثل عدالت، که اقتضای بقا دارد، حالت سابق، مفید ظن به بقا است؛ ولی اگر حالت سابق اشتغال زید به نوشتن بود و سپس مدتی گذشت و در بقای آن حالت شک کردیم ظنی حاصل نمی‌شود که او هم اکنون نیز مشغول نوشتن است].

گاه برای اثبات این امر که حالت سابق به نحو کلی [، یعنی نه به جهت خصوصیتی در حالت سابق در برخی موارد، بلکه به طور مطلق] مفید ظن است، به جریان سیره عقلاییه بر عمل به استصحاب استشهاد می‌شود و عقلا جز به طرق ظنی و راههایی که کاشف هستند، عمل نمی‌کنند. [پس عمل عقلا به استصحاب و سیره آنها نشان می‌دهد که استصحاب مفید ظن نوعی است، چنان‌که سیره عقلا بر اخذ به ظواهر الفاظ از آن جهت است که ظواهر الفاظ طریق ظنی و کاشف از واقع هستند].

ولی این استشهاد مورد ایراد قرار می‌گیرد به این که سیره عقلاییه بر فرض وجودش بدین تفسیر نزدیک‌تر است که بر اساس نکته الفت و عادت استوار است نه بر اساس نکته کشف. و از این‌روست که حتی در حیوانات که [عقل ندارند و نکته کشف در عمل آنها وجود ندارد؛ بلکه] متأثر از الفت هستند، سخن از وجود این روش معمول [، یعنی بنای بر حالت سابق و بقای آن] است؛ [مثلا پرندگان از آشیانه بیرون می‌روند؛ ولی پس از مدتی دوباره به همان‌جا برمی‌گردند؛ با این که احتمال خراب شدن آشیانه وجود

و أما کبرویا: فلعدم قیام دلیل علی حجیه مثل هذا الظن.

و أما الثاني: ففيه أن الجرى و الانسياق العملى على طبق الحالة السابقة و إن كان غالبا فى سلوك الناس، و لكنه بدافع من الألفه و العاده التى توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع [أى ارتفاع الحالة السابقة]، أو [بدافع من] الاطمئنان بالبقاء فى كثير من الأحيان، و ليس بدافع من البناء على حجيه الحالة السابقة فى إثبات البقاء تعبدا [أو فقل: ليس بدافع من البناء على اعتبار مثل هذا الظن عقلائيا].

و أما الثالث: أى الأخبار، فهو العمده فى مقام الاستدلال.

دارد. ولى این عمل در حیوانات نه از آن روست که علم به حدوث، کاشف از بقاست، بلکه حیوانات از سر عادت به همان جا که بوده اند بازمی گردند. در عقلا نیز بنای بر حالت سابق در بسیاری موارد از سر عادت است.

اما به لحاظ کبری پس دلیلی بر حجیت مثل چنین ظنی اقامه نشده است.

اما دلیل دوم [بر استصحاب، که سیره عقلائییه بود]:

پس اشکال وارد بر این دلیل آن است که، جرى عملی و رانده شدن بر طبق حالت سابق، گرچه در رفتار مردم امری غالب است، ولى الفت و عادتی که موجب غفلت از احتمال برطرف شدن حالت سابق است و یا اطمینان یافتن به بقا در بسیاری اوقات، مردم را بدین سو می راند. و دافع آنها در این امر [، یعنی در جرى عملی بر طبق حالت سابق] بنای بر حجیت حالت سابق در اثبات تعبدی بقا نیست [؛ ولى در مانند ظواهر الفاظ دافع عقلا بر عمل به ظاهر، حجیت عقلائی ظاهر است؛ برخلاف استصحاب، که عمل عقلا به آن بر اساس حجیت عقلائی آن نیست، و از این حجیت عقلائی در اینجا تعبیر شده است به «اثبات تعبدی»؛ یعنی اگر عقلا به استصحاب عمل می کنند بدان معنا نیست که نزد آنها حالت سابق در اثبات بقا معتبر است].

اما دلیل سوم [بر اعتبار استصحاب]، یعنی اخبار:

پس این دلیل عمده ادله در مقام استدلال است.

فمن الروایات المستدل بها صحیحه زراره عن أبی عبد الله علیه السلام، حیث سأله عن المرتبه التى يتحقق بها النوم الناقض للوضوء، فأجابہ. ثم سأله عن الحكم فى حالة الشک فى وقوع النوم؛ إذ قال له: فإن حرك فى جنبه شیء و لم یعلم به [أى و لم یعلم المکلف بحركة ذاک الشیء] - فکان عدم التفاته [أى عدم التفات المکلف] إلى ما حرك فى جنبه جعله یشک فى أنه نام فعلا أو لا فاستفهم عن حکمه [أى فاستفهم عن حکم ما إذا لم یلتفت إلى ...] - فقال له الإمام علیه السلام:

«لا حتى یستیقن أنه قد نام، حتى یجىء من ذلك أمر بین، و إلا [أى و إن

از جمله روایاتی که بدان‌ها استدلال شده است حدیث صحیح زراره به نقل از امام صادق علیه السلام است.

در [صدر] این حدیث زراره از امام علیه السلام راجع به آن مرتبه‌ای از خواب، که ناقض وضو خواهد بود، سؤال می‌کند و امام علیه السلام پاسخ او را می‌دهد. [این بخش فعلا دخالتی در استدلال ندارد؛ ولی ما به جهت آشکار شدن مرجع ضمیرها و قرینه‌هایی که در ذیل حدیث دخالت دارد، ناچار باید تمام حدیث را بیاوریم: «قال:

قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان [یعنی یک چرت و دو چرت] علیه الوضوء؟ فقال: يا زراره، قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب، وجب الوضوء. قلت: فإن حرك...]. سپس از آن حضرت راجع به حکم مربوط در حالت شک در وقوع خواب می‌پرسد. چون [در حدیث آمده است که] زراره به آن حضرت می‌گوید: پس اگر چیزی در نزدیکی او [، یعنی آن شخص مفروضی که این مسائل برای او پیش آمده و زراره حکمش را از حضرت سؤال می‌کند] تکان خورد و او ندانست [حکم چیست؟] - پس گویا عدم التفات آن شخص به چیزی که در نزدیکی‌اش تکان خورده، او را به شک می‌اندازد که آیا بالفعل به خواب رفته است یا نه؟

پس زراره از حکم مربوط به او سؤال می‌کند - آن‌گاه امام علیه السلام به زراره فرمود: نه [، یعنی وضو واجب نیست]. تا آنکه یقین پیدا کند که به خواب رفته بود، تا آنکه از آن جهت [که به خواب رفته بود یا نه] امری که کاملاً آشکارکننده است پیدا شود [؛ یعنی خواب

لم يستيقن أنه قد نام] فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدا بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر».

و الكلام في هذه الرواية يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: في فقه الرواية بتحليل مفاد قوله: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك»، و ذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: أنه كيف اعتبر البناء على الشك نقضا لليقين، مع أن اليقين بالطهارة حدوثا لا يتزعزع بالشك في الحدث بقاء [أو فقل: إن اليقين بحدوث الطهارة لا يتزعزع بالشك في بقاء الطهارة، و بمجرد احتمال وقوع الحدث]، فلو أن المكلف في الحالة المفروضة في السؤال بنى على أنه محدث لما كان ذلك

رفتن او یا خواب نرفتن او برایش با دلیل قاطعی ثابت شود] وگرنه [، یعنی اگر به خواب رفتنش یقین پیدا نکرد] پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است. و یقین هیچ‌گاه به سبب شک نقض نمی‌شود؛ ولی به سبب یقین

دیگری آن را نقض می‌کند. [در وسائل الشیعه، جلد اول، باب اول از ابواب نواقض وضوء، حدیث اول، در بخش پایانی حدیث آمده است: «و لا تنقض الیقین أبدا بالشک» که به صیغه مخاطب است.]

سخن در مورد این روایت در چند جهت خواهد بود:

جهت اول: در مورد فقه روایت [، یعنی فهمیدن مضمون روایت] است

که با تحلیل مفاد این بخش حدیث: «وگرنه پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است و یقین هیچ‌گاه به سبب شک نقض نمی‌شود» صورت می‌پذیرد. و با سخن پیرامون دو نقطه می‌توان به فهم روایت دست‌یافت.

نقطه اول: آن است که چگونه بنای بر شک نقض یقین به حساب آمده است با آنکه یقین به حدوث طهارت به وسیله شک در بقای حدث، متزلزل نمی‌شود [؛ چون متعلق یکی غیر از دیگری است]. پس اگر مکلف در حالت مفروض در سؤال بنا بر محدث بودن خود بگذارد، این امر با یقین خودش منافاتی ندارد؛ زیرا یقین به حدوث [، که در

منافیا لیقینه؛ لأن الیقین بالحدوث لا ینافی الارتفاع، فکیف یسند نقض الیقین إلی الشک؟.

و التحقیق أن الشک ینقض الیقین تکوینا؛ إذا تعلق بنفس ما تعلق به الیقین، و أما إذا تغایر المتعلقان: فلا تنافی بین الیقین و الشک لیکون الشک ناقضا و هادما للیقین.

و علی هذا الأساس نعرف أن الشک فی قاعدة الیقین ناقض تکوینی للیقین المفترض فیها؛ لوحده متعلقیهما ذاتا و زمانا، و أن الشک فی مورد الاستصحاب لیس ناقضا تکوینا للیقین المفترض فیها؛ لأن أحدهما [أی الیقین] متعلق بالحدوث، و الآخر متعلق بالبقاء، و لهذا یجتمعان فی وقت واحد.

سابق پیدا شده بود،] با برطرف شدن آن [در حال حاضر] منافات ندارد. پس چگونه نقض شدن یقین [، که مربوط به سابق است،] به شک [در بقا، که مربوط به حال حاضر است،] اسناد داده شده است [با این که اصطلاح نقض در جایی به کار می‌رود که چیزی دیگر را برطرف کند و با آن امکان جمع نداشته باشد].

تحقیق آن است در صورتی شک، یقین را تکوینا [و واقعا] نقض می‌کند که به همان چیزی که یقین بدو تعلق گرفته بود، تعلق بگیرد. اما در صورتی که متعلق یقین و شک متغایر باشند، هیچ‌گونه تنافی میان یقین و شک در کار نخواهد بود تا شک، ناقض یقین و ازبین‌برنده آن یقین باشد.

بر این اساس پی می‌بریم که در قاعده یقین، شک ناقض تکوینی یقینی است که در این قاعده مفروض است؛ زیرا متعلق یقین و شک ذاتا و زمانا واحد است. و همانا شک در مورد استصحاب، ناقض تکوینی یقینی که در مورد

استصحاب مفروض است، نمی‌باشد؛ چون یکی از آن دو [، یعنی یقین]، به حدوث و دیگری [، یعنی شک]، به بقا تعلق پذیرفته است و از این رو در وقت واحد هر دو جمع می‌شوند.

و لکن مع هذا، قد يسند النقص إلى هذا الشك، فيقال: إنه ناقض لليقين بإعمال عناية عرفية، و هي أن تلغى ملاحظة الزمان، فلا تقطع الشيء إلى حدوث و بقاء، بل نلاحظه بما هو أمر واحد، ففي هذه الملاحظة يرى الشك و اليقين واردین علی مصب واحد و متعلق فارد، فيصح بهذا الاعتبار إسناد النقص إلى الشك، فكأن الشك نقض اليقين، و بهذا الاعتبار يرى أيضا أن اليقين و الشك غير مجتمعين، كما هو الحال في كل منقوض مع ناقضه، و علی هذا الأساس جرى التعبير في الرواية، فأسند النقص إلى الشك، و نهى عن جعله ناقضا.

ولی با این حال، گاه به همین شک [، که مربوط به بقاست]، نقض اسناد داده می‌شود [و از بین برنده یقین به حدوث به شمار می‌آید].

پس گفته می‌شود: شک ناقض یقین است که این، به اعمال عنایتی [و تصرفی] عرفی است و عنایت عرفی، یعنی این که ملاحظه زمان الغا می‌شود. پس شیء را به حدوث و بقاء تقطیع نمی‌کنیم؛ بلکه آن را امری واحد می‌بینیم. پس در این نگاه، شک و یقین بر یک محل و بر یک متعلق، وارد می‌شوند [؛ مثلا عدالت زید، که پیش از این معلوم بود و الآن بقای آن مشکوک گردیده است، در صورتی که به دقت عقلی ملاحظه شود متعلق یقین و شک دو چیز است؛ ولی با صرف نظر از مسأله زمان، تنها یک چیز است و آن، عدالت زید است و عرف، بقای آن را چیزی جدا از حدوثش نمی‌بیند و اگر باقی نباشد گویا اصل وجودش در سابق از بین رفته است]. پس بدین اعتبار اسناد نقض به شک [، یعنی ناقص به شمار آمدن آن] صحیح است. پس گویا شک یقین را نقض کرده است. و بدین اعتبار نیز، یقین و شک غیر مجتمع دیده می‌شوند همچنان که هر منقوضی با ناقضش این حالت را دارد [که مجتمع نیستند؛ مثلا آب ناقص آتش است؛ یعنی در یک محل با آن جمع نمی‌شود].

بر این اساس در روایت مذکور چنان تعبیری آمده است. پس به شک اسناد نقض داده شده است و از ناقص قرار دادن شک نهی شده است.

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الامام عليه السلام فإنها جملة شرطية، و الشرط فيها هو [قوله «و إلا» أي] «أن لا يستيقن أنه قد نام»، و أما الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون محذوفا و مقدرا، و تقديره «فلا يجب الوضوء»، و يكون قوله: «فإنه على يقين ... إلخ» تعليلا للجزاء المحذوف. و قد يلاحظ على ذلك [أولا بأنه] أنه التزام بالتقدير، و هو خلاف الأصل في المحاوره، و [ثانياً بأنه] التزام بالتكرار؛ لأن عدم وجوب الوضوء يكون قد بين مرة قبل الجملة الشرطية [في قوله «لا حتى يستيقن أنه قد نام»]، و مرة في جزائها المقدر.

و تندفع الملاحظة الأولى بأن التقدير في مثل المقام ليس على خلاف

نقطه دوم [، که در فهم روایت دخیل است]؛ درباره تحدید عناصر جمله مذکور است که در کلام امام علیه السلام وارد شده است. جمله مذکور جمله شرطیه است. و شرط در این جمله عبارت است از: «و اگر یقین پیدا نکرد که به خواب رفته است» [که «و إلا» اشاره بدان دارد]. اما در مورد جزا سه احتمال است:

احتمال اول آن است که جزا محذوف و مقدر باشد و تقدیر جزا چنین است: «پس وضو واجب نیست». و آن بخش کلام حضرت که می‌فرماید: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» تعلیل برای جزای محذوف است.

بر این احتمال [دو اشکال وارد است که به ترتیب بیان می‌شود: اولاً، این اشکال وارد است که [موجب] التزام به تقدیر است و تقدیر خلاف اصل در محاوره [و گفتگو] است و [ثانیاً، این اشکال وارد است که [موجب] التزام به تکرار است؛ زیرا عدم وجوب وضو، یک بار قبل از جمله شرطیه [در آنجا که فرمود: «نه، تا آنکه یقین پیدا کند به خواب رفته بود»]. و بار دیگر در جزای جمله شرطیه که مقدر است، بیان گردید.

[این هر دو اشکال قابل دفع است] و اشکال اول از آن جهت دفع می‌شود که تقدیر

الأصل لوجود القرينة المتصلة على تعيينه [أى على تعيين التقدير] و بيانه حيث صرح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة. و تندفع الملاحظة الثانية بأن التكرار الملق من التصريح و التقدير ليس على خلاف الطبع، و ليس هذا تكراراً حقيقياً، كما هو واضح، فهذا الاحتمال لا غبار عليه من هذه الناحية [و إن كان يرد عليه إشكال آخر، ستأتي الإشارة إليه و إلى جوابه بعد بيان الاحتمالات الثلاثة].

الثاني [أى الاحتمال الثاني في جزاء الجملة الشرطية]: أن يكون الجزاء قوله:

«فإنه على يقين من وضوئه» فيتخلص بذلك من التقدير [و التكرار]، و لكن يلاحظ حينئذ أنه لا ربط بين الشرط و الجزاء؛ لوضوح أن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت على أي حال، و من هنا يتعين

در مانند این مقام برخلاف اصل نیست؛ زیرا قرینه متصله بر تعیین تقدیر و بیان تقدیر موجود است؛ چرا که حضرت پیش از جمله شرطیه مستقیماً تصریح به عدم وجوب وضو کرد.

اشکال دوم از آن جهت دفع می‌شود که تکرار در صورتی که تلفیق شده از تصریح و تقدیر باشد، برخلاف طبع نیست. و چنان‌که پیداست این‌گونه تکرار در حقیقت تکرار نیست. پس این احتمال از این ناحیه [، یعنی از ناحیه التزام به تقدیر و التزام به تکرار] هیچ اشکالی بر آن وارد نیست [گرچه از ناحیه دیگری بر آن اشکالی ممکن است

وارد شود که اصل اشکال و پاسخ آن بعد از بررسی هر سه احتمال می‌آید. احتمال دوم [در مورد جزای جمله شرطیه] آن است که جزا آن بخش سخن حضرت باشد که فرمود:

«پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است».

بدین طریق از تقدیر [و نیز از تکرار] خلاصی پیدا می‌شود؛ ولی باین حال ملاحظه می‌شود که هیچ‌گونه ربطی میان شرط و جزا نیست؛ زیرا روشن است که یقین به وضو مترتب بر عدم یقین به خواب نیست، بلکه یقین به وضو در هر حال ثابت است.

حينئذ لأجل تصوير الترتب بين الشرط و الجزاء أن يحمل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنه [أي بأن المكلف] متيقن تعبدا، لا خبرية تتحدث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه، فإن اليقين التعبدى بالوضوء يمكن أن يكون مترتبا على عدم اليقين بالنوم؛ لأنه [أي لأن اليقين التعبدى بالوضوء] حكم شرعي، خلافا لليقين الواقعي بالوضوء؛ فإنه ثابت على أي حال، و لكن حمل الجملة المذكورة على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفا.

الثالث [أي الاحتمال الثالث في جزاء الجملة الشرطية]: أن يكون الجزاء قوله:

«و لا ينقض اليقين بالشك» و أما قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء أو تتميم للشرط.

از اینجاست که برای تصویر ترتب [و ربط منطقی] میان شرط و جزا باید سخن حضرت: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» حمل بر آن شود که جمله‌ای انشایی است که مراد از آن این است که، «او تعبدا [و به حکم شارع] متیقن است» نه جمله‌ای خبری که از یقین واقعی برای آن شخص سخن می‌گوید که این یقین به سبب وقوع وضو از سوی او حاصل شده است.

پس همانا یقین تعبدی به وضو می‌تواند مترتب بر عدم یقین به خواب باشد؛ زیرا یقین تعبدی حکم شرعی است؛ برخلاف یقین واقعی به وضو، که آن در هر حال ثابت است [، چه یقین به خواب رفتن خود پیدا کند یا نه]. ولی حمل جمله مذکور بر انشا خلاف ظاهر عرفی آن است [؛ چون ظاهرش اخبار است].

احتمال سوم [در مورد جزای جمله شرطیه] آن است که جزا آن بخش سخن حضرت باشد که فرمود: «و یقین هیچ‌گاه به سبب شک نقض نمی‌شود». اما آن بخش سخن که فرمود: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» تمهید [و زمینه‌سازی] برای جزا و یا تتمیم شرط است. این احتمال از احتمال پیشین ضعیف‌تر است؛ زیرا با

و هذا الاحتمال أضعف من سابقه؛ لأن الجزاء لا يناسب الواو، و الشرط و تتميماته لا تناسب الفاء [في أوله].

و هكذا يتبين أن الاحتمال الأول هو الأقوى، و لكن يبقى [هنا إشكال وارد على الاحتمال الأول و هو أن يقال: أن ظاهر قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» كونه على يقين فعلى بالوضوء، و هذا إنما ينسجم مع حمل [الجملة على الإنشائية و حمل] اليقين على اليقين التعبدى الشرعى، كما يفترضه الاحتمال الثانى؛ لأن اليقين إذا حملناه على اليقين التعبدى الشرعى فهو يقين فعلى بالوضوء، و [كونه على يقين فعلى] لا ينسجم مع حمله [أى حمل اليقين] على اليقين الواقعى؛ لأن اليقين الواقعى بالوضوء ليس فعليا، بل المناسب حينئذ أن

جملة جزا «واو» مناسب ندارد؛ یعنی در اول جمله جزا «واو» نمی آید] و [نیز] با شرط و دنباله‌های آن «فاء» مناسب ندارد. [پس نمی‌توانید جمله پیش از جزا را متمم شرط حساب کنید؛ زیرا بر سر آن «فاء» دیده می‌شود.]

بدین ترتیب روشن می‌گردد که احتمال اول از همه قوی‌تر است [از اینجا شروع به طرح اشکالی می‌کند که در ادامه آن، «ان قلت قلت» آورده می‌شود و پاسخ نهایی را استاد شهید با عبارت «و لكن الظاهر أن ظهور جملة...» شروع می‌کند.]

ولی این اشکال باقی می‌ماند جمله «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» ظاهرش آن است که او [، یعنی شخص مفروض در روایت] بر یقین فعلى به وضوست. و این معنا تنها با حمل یقین بر یقین تعبدی شرعی، که در احتمال دوم فرض می‌شد، منسجم [و هماهنگ] است؛ زیرا یقین را در صورتی که بر یقین تعبدی شرعی حمل کنیم، یقین فعلى به وضو خواهد بود. و این معنا [، که یقین فعلى ظاهر کلام است]، با حمل یقین بر یقین واقعی منسجم [و هماهنگ] نیست؛ چون یقین واقعی به وضو [مربوط به زمان] فعلى نیست؛ بلکه [مربوط به زمان گذشته است. پس] در این حال مناسب است که گفته شود: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین بود»

يقال: فإنه كان على يقين من وضوئه، فظهور الجملة المذكورة في فعلية اليقين قد يتخذ قرينة على حملها على الإنشائية [و كون اليقين يقينا تعبديا، و في مقابل ذلك أن يتخذ ظهور الجملة في الخبرية قرينة على كون اليقين واقعا و من هنا يحصل في الجملة المذكورة ظهور ان اقتضائان متضاربان، نظير ما يقال في «اذهب إلى البحر في كل يوم و استمع إلى حديثه»].

فإن قيل: - لا يخفى عليك أن هذا الكلام آورده المستشكل على نفسه، و بعد ذلك

[در نتیجه اینجا دو ظهور اقتضایی متضارب پدید می‌آید، درست مانند آنچه درباره «اذهب إلى البحر في كل يوم و استمع إلى حديثه» در حلقه اول گفتیم. ظهور جمله مذکور در فعلیت یقین، که هماهنگ با حمل جمله بر انشائیت است، احتمال دوم را تأیید می‌کند؛ یعنی آنکه جزای شرط، جمله «فإنه على يقين من وضوئه» باشد. ولی حمل بر انشائیت خلاف ظاهر جمله خبری است. از طرف دیگر، ظهور جمله مذکور در اخبار، احتمال اول را تقویت می‌کند؛ ولی حمل یقین بر یقین واقعی در این جمله خلاف ظاهر است. و در تضارب میان این دو ظهور می‌توان گفت:] پس

ظهور جمله مذکور در فعلیت یقین به عنوان قرینه‌ای برای حمل جمله بر انشائیت به کار گرفته می‌شود. [ولی ما نظر نهایی خود را بعدا خواهیم گفت. تا اینجا دانستیم فعلی بودن یقین، که موافق انشایی بودن جمله است با واقعی بودن یقین، که موافق اخباری بودن جمله است، متنافی و متضارب است. اکنون قائلی در صدد آن است که تنافی میان فعلی بودن یقین و واقعی بودن آن را انکار کند. بدین ترتیب که در جمله «و إلا فإنه علی یقین من وضوئه» گفته شود: وقتی آن شخص یقین پیدا نکرد که به خواب رفته است بر او وضو واجب نیست؛ زیرا بالفعل یقین دارد که متطهر بود؛ یعنی در جمله تعلیل هم اخبار از وجود طهارت در سابق است و هم فعلیت یقین محفوظ می‌باشد و در واقع معنا چنین است: «فإنه علی یقین فعلی من وضوئه السابق». با این توضیح به متن کتاب و ادامه اشکال بازمی‌گردیم.]

یرید الجواب عنه حتی يستحکم أصل الإشکال-] أو لیس المكلف عند الشک فی النوم علی یقین واقعی فعلا بأنه کان متطهرا؟ فلما ذا تفترضون أن فعلیه یقین لا تنسجم مع حمله علی یقین واقعی؟.

قلنا: إن إسناد النقض إلى الشک فی جمله «و لا ینقض یقین بالشک» إنما یصح إذا ألغیت خصوصیه الزمان، و جرد الشیء المتیقن، و المشکوک عن وصف الحدوث، و البقاء، كما تقدم توضیحه، و بهذا اللحاظ یكون الشک ناقضا لليقین، و لا یكون یقین فعلا حينئذ، [و فی جواب أصل الإشکال مع ما ذكره المستشکل فی مقام تحکیم الإشکال لا بد أن نقول:] و لكن الظاهر أن ظهور جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» فی أنه جمله خبریه لا إنشائیه أقوى من ظهور یقین فی الفعلیه [فترفع الید عن ظهور یقین فی الفعلیه فتكون الجملة فی مقام التعلیل، و جواب الشرط محذوف كما بینا فی الاحتمال الأول]، و هكذا نعرف أن مفاد الروایه أنه إذا لم یستیقن بالنوم فلا یجب الوضوء؛ لأنه کان علی یقین من

پس اگر [در ادامه اشکال سابق] گفته شود: مگر چنین نیست که مکلف به هنگام شک در حصول خواب، یقین واقعی فعلی دارد که متطهر بود؛ پس چرا فرض می‌کنید که فعلیت یقین با حمل آن بر یقین واقعی سازگار نیست؟

در جواب می‌گوییم: اسناد نقض به شک در جمله «و یقین به سبب شک نقض نمی‌شود» تنها در صورتی صحیح است که خصوصیت زمان الغا شود و شیء متیقن و مشکوک از وصف حدوث و بقا مجرد شود، که توضیح آن گذشت. بدین لحاظ [، که در نگاه عرفی با الغای زمان متعلق شک و یقین، واحد به حساب می‌آید]، شک ناقض یقین است و در این حال یقین فعلی نخواهد بود.

ولی [در پاسخ نهایی باید گفت که] ظاهر آن است که ظهور جمله «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» در جمله خبری بودن و نه انشایی، قوی‌تر از ظهور یقین در فعلیت است و بدین ترتیب، پی می‌بریم که مفاد روایت چنین است که، «اگر او به خواب رفتن خویش یقین پیدا نکرد پس وضو بر او واجب نیست؛ زیرا او از ناحیه وضوی

وضوئه ثم شک، و لا ینبغی أن ینقض یقین بالشک.

الجهة الثانية [من جهات الكلام فى الرواية]: فى أن الرواية هل هى ناظرة إلى الاستصحاب أو إلى قاعدة المقتضى و المانع؟ فقد يقال: إن الاستصحاب يتعلق فيه الشك ببقاء المتيقن، و قد فرض فى الرواية اليقين بالوضوء، و الوضوء ليس له بقاء ليعقل الشك فى بقاءه، و إنما الشك فى حدوث النوم، و ينطبق ذلك على قاعدة المقتضى و المانع؛ لأن الوضوء مقتضى للطهارة، و النوم رافع و مانع عنها، فالمقتضى فى مورد الرواية معلوم، و المانع مشكوك، فبينى على أصالة عدم المانع و ثبوت المقتضى - بالفتح -.

و یرد على ذلك أن الوضوء قد فرض له فى الشريعة بقاء و استمرار، و لهذا عبر عن الحدث [كالنوم] بأنه ناقض للوضوء، و قيل للمصلى: إنه على

خویش بر یقین بود و سپس شک پیدا کرد و سزاوار نیست که یقین به سبب شک نقض گردد». [توجه دارید که جزای شرط چگونه تعیین گردید و جمله بعد از آن به عنوان تعلیل جزا به شمار آمد و یقین حمل بر یقین واقعی و جمله مذکور، خبری حساب شد.]

جهت دوم [از جهات سه گانه سخن پیرامون روایت مذکور]:

درباره آن است که آیا این روایت مذکور به استصحاب نظر دارد یا به قاعدة مقتضى و مانع؟ پس گفته می شود که در باب استصحاب، شک به بقای متیقن تعلق می پذیرد. و در روایت مذکور، یقین به وضو فرض گرفته شده است؛ در حالی که برای وضو بقا نیست، تا شک در بقای آن معقول باشد؛ بلکه تنها شک در حدوث خواب است. و این حالت، بر قاعدة مقتضى و مانع منطبق می گردد؛ زیرا وضو مقتضى طهارت و خواب رافع و مانع از آن است. پس مقتضى در مورد روایت معلوم، و مانع مشکوک است و باید بنای بر اصالت عدم مانع و ثبوت مقتضا [، یعنی طهارت] گذاشت. اشکال وارد بر این سخن آن است که در شریعت برای وضو بقا و استمرار فرض شده است. و بدین جهت از حدث [، مانند خواب] تعبیر شده است به این که ناقض

وضوء، و لیس ذلك إلا لافتراضه [أى لافتراض الوضوء] أمرا مستمرا، فيتعلق الشك ببقائه [أى ببقاء الوضوء] و ينطبق [ذلك] على الاستصحاب. و نظرا إلى ظهور قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك» فى وحدة متعلق اليقين و الشك يتعين تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثة [من جهات الكلام فى الرواية]: بعد افتراض تكفل الرواية للاستصحاب [أى لبيان الاستصحاب] يقع الكلام فى أنه هل يستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلى، كقاعدة عامة، أو لا تدل على أكثر من جریان الاستصحاب فى باب الوضوء عند الشك فى الحدث؟.

وضوست و به نمازگزار گفته می‌شود که دارای وضو است. و این نیست جز بخاطر آنکه وضو امری مستمر فرض گرفته شده است. پس به بقای وضو، شک تعلق می‌پذیرد. و این حالت بر استصحاب منطبق می‌گردد. [تا اینجا نتیجه آن می‌شود که هم قاعده مقتضی و مانع قابل تطبیق است؛ چون یقین به وجود مقتضی و شک در مانع حاصل است و هم قاعده استصحاب؛ زیرا یقین به حدوث و شک در بقا حاصل است و ناظر بودن روایت مذکور به قاعده استصحاب، قرینه خاص می‌خواهد. لذا می‌فرماید:] و نظر به آنکه آن بخش سخن حضرت که فرمود: «و یقین به سبب شک نقض نمی‌شود» ظهور در وحدت متعلق یقین و شک دارد، تنزیل روایت مذکور بر قاعده استصحاب متعین می‌گردد؛ چرا که در قاعده مقتضی و مانع متعلق یقین غیر از متعلق شک است.

جهت سوم [از جهات سخن پیرامون روایت مذکور]:

بعد از آنکه فرض شد روایت مذکور متکفل [بیان] قاعده استصحاب است، سخن در آن مورد است که آیا جعل استصحاب به صورت کلی و مانند قاعده‌ای عمومی از روایت مذکور استفاده می‌شود و یا بر بیشتر از آن دلالت ندارد که استصحاب در باب وضو و به هنگام شک در حدث جاری است؟

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب، كقاعدة عامة؛ لأن اللام في قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك»، كما يمكن أن يكون للجنس فتكون الجملة المذكورة مطلقة، كذلك يحتمل أن يكون للعهد و للإشارة إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة «فإنه على يقين من وضوئه» و هو [أي اليقين المذكور في الجملة السابقة] اليقين بالوضوء، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشك في انتقاض الوضوء، و إجمال [معنى] اللام و تردد بين الجنس و العهد كاف في منع الإطلاق.

و یرد علی ذلك أولاً: أن قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف، كما تقدم، و ظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمر عرفی

گاه سخن از آن است که روایت مذکور بر استصحاب چونان قاعده‌ای عمومی دلالت ندارد؛ زیرا «ال» [وارد بر سر کلمه «اليقين»] در آن بخش کلام حضرت که فرمود: «و لا ينقض اليقين بالشك» چنانکه می‌تواند برای جنس باشد و در نتیجه جمله مذکور مطلق باشد [و مفید این معنا: هر یقینی با شک نقض نمی‌شود]، همچنین احتمال آن است که «ال» برای عهد [ذکری] و اشاره به یقین مذکور در جمله سابق، یعنی جمله «فإنه على يقين من وضوئه» باشد که همان یقین به وضوست.

در نتیجه [بنا بر احتمال دوم] جمله مذکور در غیر مورد شک در باطل شدن وضو، اطلاق ندارد. و اجمال [معنای] «ال» و تردد آن میان معنای جنس و معنای عهد کافی در منع اطلاق است. [خلاصه آنکه از روایت مذکور حجیت استصحاب به عنوان قاعده‌ای کلی در همه ابواب استفاده نمی‌شود؛ چون ممکن است «ال» برای عهد ذکری باشد،

آن‌گاه معنا چنین می‌شود که در خصوص باب وضو اگر یقین به وضو و شک در باطل شدن آن داشته باشیم، باید وضوی سابق را باقی دانست.

اشکال وارد بر این سخن آن است اولاً، آن بخش کلام حضرت که فرمود: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است»، به عنوان تعلیل جزای محذوف آمده است که

و تحکیم مناسبات الحكم و الموضوع المركوزة عليه [أى تحکیم هذه المناسبات المركوزة على ظهور التعليل] يقتضى حمل اليقين و الشك على طبيعى اليقين و الشك؛ لأن التعليل بكبرى الاستصحاب عرفى، و مطابق للمناسبات العرفية، بخلاف التعليل باستصحاب مجعول فى خصوص باب الوضوء.

پیش‌تر اشاره شد. و ظهور تعلیل در این که تعلیل به امر عرفی باشد و برقرار ساختن مناسبات حکم و موضوع، که آن [مناسبات] مرتکز بر ظهور تعلیل [یا مرتکز بر عرفی بودن تعلیل] است، اقتضای آن دارد که یقین و شک بر طبیعی یقین و شک حمل شود، [نه خصوص یقین به وضو و شک در نوم]. زیرا تعلیل به کبرای استصحاب عرفی است و مطابق مناسبات عرفی می‌باشد، برخلاف آنکه تعلیل شود به استصحابی که در خصوص باب وضو مجعول است؛ مثلاً اگر طبیب به مریض بگوید: «انار نخور، چون ترش است» در نظر عرف چنین فهمیده می‌شود که چون هرگونه ترشی برای مریض مضر است طبیب او را از خوردن انار منع کرده است؛ یعنی در نظر عرف کبرای محذوف، قضیه کلی است و طبیب تنها یکی از مصادیق موضوع را معرفی کرده است. در نظر عرف چنین فهمیده نمی‌شود که چون خصوص ترشی انار مضر است، طبیب او را منع کرده است. پس در نظر عرف این منع مربوط به مطلق ترشی است و سابقاً گفتیم که، فهم عرفی در باب مناسبات حکم و موضوع اگر به حد ظهور برسد حجت است. اکنون در محل بحث می‌بینیم که اگر استصحاب به عنوان قاعده‌ای کلی در همه ابواب فقه پذیرفته شود تعلیل بدان عرفی است و مانند سخن طبیب است که، «انار نخور، چون ترش است و هر ترشی برای شما مضر است». اما اگر امام علیه السلام در خصوص باب وضو قاعده استصحاب را می‌خواهد پایه‌گذاری کند و آن را علت عدم وجوب وضو قرار داده است، این امر خلاف فهم عرفی و مانند سخن طبیب است که، «انار نخور، چون ترشی انار برای شما مضر است».

و ثانياً: أن اللام فى قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك» لو سلم أنها للعهد و الإشارة إلى اليقين الوارد فى جملة «فإنه على يقين من وضوئه» فلا يقتضى ذلك اختصاص القول المذكور [أى اختصاص التعليل] بباب الوضوء؛ لأن قيد «من وضوئه» ليس قيده لليقين، حيث إن اليقين لا يتعدى عادة إلى متعلقه ب «من» و إنما هو قيد للظرف [أى للجار و المجرور «على يقين»].

و محصل العبارة أنه [أى أن المكلف] من ناحية الوضوء على يقين، و هذا يعنى أن كلمة اليقين استعملت فى معناها الكلى، فإذا أشير إليها لم يقتضى ذلك اختصاص بباب الوضوء؛ خلافاً لما إذا كان القيد [أى «من وضوئه»] راجعاً إلى نفس اليقين، و كان مفاد الجملة المذكور أنه على يقين بالوضوء، فإن

ثانیا «ال» در سخن حضرت: «و لا ینقض الیقین بالشک» بر فرض پذیرش این امر که برای عهد و اشاره به همان یقین وارد در جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» باشد، اقتضای آن را ندارد که [تعلیل وارد در] سخن مذکور اختصاص به باب وضو داشته باشد؛ زیرا قید «من وضوئه» قید برای یقین نیست؛ چون معمولاً کلمه «یقین» به سوی متعلق خود با حرف «من» متعدی نمی‌شود [، بلکه با حرف «باء» متعدی می‌شود؛ مثلاً می‌گویند: «فلان یتقن بالموت»]. همانا «من وضوئه» قید برای ظرف [، یعنی برای «علی یقین»] است [نظیر این مطلب در «أ فی الله شک» دیده می‌شود که گفته‌اند «شک» فاعل برای ظرف است. در این موارد ظرف جانشین متعلق خود می‌شود و عمل می‌کند]. حاصل معنای عبارت آن است که، «مکلف از ناحیه وضو بر یقین است» و این بدان معناست که کلمه «یقین» در معنای کلی خودش استعمال شده است. پس اگر [«ال» برای عهد باشد و] اشاره بدان یقین شود، این اشاره اقتضا ندارد که یقین اختصاص به باب وضو داشته باشد، برخلاف آنکه قید مذکور [یعنی «من وضوئه»] به خود یقین [نه به ظرف] رجوع داشته باشد و مفاد جمله مذکور چنین باشد که، «مکلف بر یقین به وضو است» چون اشاره بدین

الإشارة إلى هذا اليقين توجب الاختصاص.

و علی هذا، فالاستدلال بالروایة تام، و هناک روایات عدیده آخری یستدل بها علی الاستصحاب، و لا شک فی دلالة جمله منها.

یقین موجب اختصاص می‌شود.

بنابراین، استدلال به روایت مذکور تام است. در اینجا چند روایت دیگر وجود دارد که بدان‌ها برای استصحاب استدلال شده است. و شکی نیست که برخی از آنها دلالت بر استصحاب دارند.

خلاصه مطالب گذشته

۱. برای حجیت استصحاب سه دلیل اقامه شده است: اول آنکه، استصحاب مفید ظن و کاشف از واقع است و دوم، جریان سیره عقلاییه بر عمل به استصحاب و سوم، روایات.

۲. برای حجیت استصحاب به دلیل اول نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا مجرد حالت سابق مفید ظن به بقا نیست و افاده ظن در برخی موارد به خصوصیت مورد مربوط است؛ همچنان که سیره عقلاییه بر عمل به استصحاب نیز از آن جهت نیست که استصحاب طریق ظنی و کاشف از واقع است، بلکه عمل عقلا به استصحاب بر اساس عادت و الفت است. علاوه بر این، اشکال کبروی نیز وارد است؛ یعنی دلیلی بر حجیت چنین ظنی موجود نیست.

۳. برای حجیت استصحاب به دلیل دوم نیز نمی‌توان تمسک کرد؛ چون سیره عقلاییه بر عمل به استصحاب بر اساس اعتبار استصحاب و حجیت حالت سابق در اثبات بقا نیست؛ بلکه معمولاً عقلاً به جهت غفلت از احتمال برطرف شدن حالت سابق و بر اساس الفت و عادت، استصحاب را جاری می‌کنند و یا در مواردی به بقا اطمینان می‌یابند.

۴. دلیل عمده برای حجیت استصحاب، روایات و از جمله آنها حدیث صحیح زراره به نقل از امام صادق علیه السلام است که متن آن چنین است: «قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، أ توجب الخفقه [، یعنی چرت] أو الخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: یا زراره، قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن، فإذا نامت العین و الأذن و القلب و جب الوضوء. قلت: فإن حرك فی جنبه شیء و لم یعلم به؟ فقال علیه السلام: لا، حتی یستیقن أنه قد نام، حتی یجیء من ذلک أمر بین، و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبدا بالشک، و لکن ینقضه بیقین آخر».

۵. جهت اول بحث فقه الروایه است. در اینجا چند نقطه مهم وجود دارد: نقطه اول آن است که، چگونه امام علیه السلام شک در بقا را ناقض یقین به حدوث به حساب آورده است، با آنکه متعلق شک غیر از متعلق یقین است و شک نمی‌تواند ناقض یقین باشد؟ پاسخ: از نظر عرف عنصر زمان الغا می‌شود و حدوث و بقای شیء دو چیز مجزا ملاحظه نمی‌شود. بدین لحاظ متعلق واحد، و شک ناقض یقین خواهد بود.

۶. نقطه دوم بحث تعیین جزای شرط در جمله «و إلا فإنه علی یقین من وضوئه» است. احتمال اول آن است که، جزای شرط محذوف و تقدیر کلام چنین باشد: «و إن لم یستیقن إنه قد نام فلا یجب الوضوء». آن‌گاه جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» تعلیل برای جزای محذوف خواهد بود. این احتمال مستلزم دو اشکال است: التزام به تقدیر و دیگر التزام به تکرار؛ چون عدم وجوب وضوء قبل از جمله شرطیه نیز بیان شده است. ولی هر دو اشکال قابل دفع است؛ زیرا اولاً، در اینجا قرینه بر تعیین تقدیر وجود دارد و چنین تقدیری خلاف اصل نیست. و ثانیاً، حقیقت تکرار در اینجا وجود ندارد؛ چون عدم وجوب وضو یک بار صریحاً و بار دیگر تقدیراً در کلام آمده است. احتمال دوم آن است که جزای شرط، جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» باشد. ولی در این صورت ارتباط شرط و جزا از بین می‌رود؛ زیرا یقین به وضو مترتب بر عدم یقین به نوم نیست؛ مگر آنکه از ظهور جمله مذکور در خبری بودن دست برداریم و آن را حمل بر انشائیت کنیم. آن‌گاه معنای کلام چنین است:

در صورت عدم یقین مکلف به تحقق نوم، شارع حکم تبعیدی به متیقن بودن مکلف کرده است. احتمال سوم آن است که جزای شرط، جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» باشد و جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» تتمه شرط باشد. ولی آمدن «واو» بر سر جمله اول و «فاء» بر سر جمله دوم، این احتمال را تضعیف می‌کند. از میان سه احتمال گذشته، احتمال اول قوی‌تر است. ولی این مشکل باقی می‌ماند که جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» ظاهر است در فعلیت یقین، که این موافق با انشایی بودن جمله است و احتمال دوم را تقویت می‌کند و از طرف دیگر، جمله مذکور در اخباری بودن ظاهر است که این موافق با حمل یقین بر یقین واقعی است و احتمال اول را تقویت می‌کند. در تضارب میان این دو ظهور باید

گفت که، ظهور جمله مذکور در خبری بودن قوی‌تر از ظهور یقین در فعلیت است.

۷. جهت دوم بحث آن است که، روایت مذکور آیا ناظر به اصل استصحاب است و یا ناظر به قاعده مقتضی و مانع؟ چه بسا گفته شود که در روایت مذکور یقین به وضو فرض گرفته شده است و وضو مقتضی طهارت است و شک در حدوث نوم، و نوم مانع و رافع طهارت است.

پس مقتضی معلوم، و مانع مشکوک است و قاعده مقتضی و مانع تطبیق می‌شود؛ ولی در پاسخ می‌گوییم: برای وضو در شریعت، بقا و استمرار فرض شده است و شک در تحقق نوم، به معنای شک در بقای وضوست. و از طرفی جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» ظهور در وحدت متعلق یقین و شک دارد. و می‌دانیم که در قاعده مقتضی و مانع، متعلق واحد نیست. پس روایت مذکور فقط نظر به استصحاب دارد.

۸. جهت سوم بحث آن است که، آیا روایت مذکور استصحاب را به عنوان قاعده‌ای در خصوص باب وضو پایه‌گذاری می‌کند یا دلالت بر حجیت استصحاب در همه ابواب دارد؟

برخی گفته‌اند در جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» ممکن است «ال» برای عهد و اشاره به همان یقین سابق، یعنی یقین به وضو باشد و همین احتمال مانع از اطلاق است و قرینه‌ای برای تعیین معنای جنسیت برای «ال» نیست. در پاسخ می‌گوییم: اولاً، جمله مذکور در مقام تعلیل است و اگر یقین و شک، بر طبیعی یقین و شک حمل گردد، تعلیل به امر عرفی و مطابق ظاهر است؛ ولی اگر تعلیل مذکور به استصحاب مجعول در خصوص باب وضو اشاره داشته باشد خلاف ظاهر، و تعلیل به امری غیر عرفی است. ثانیاً، برفرض که «ال» برای عهد باشد باز هم عمومیت استصحاب فهمیده می‌شود؛ چون «من وضوئه» قید برای خود یقین نیست؛ بلکه قید برای ظرف، یعنی «علی یقین» است. بنابراین، یقین در معنای کلی و عام خود استعمال شده است. خلاصه آنکه استدلال به روایت مذکور از هر جهت تام است.

۲. أركان الاستصحاب و بعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانها على ضوء دليله، و المستفاد من دليل الاستصحاب المتقدم تقومه بأربعة أركان:

الأول: اليقين بالحدوث.

و الثاني: الشك في البقاء.

و الثالث: وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه [ذاتاً].

۲. أركان استصحاب

بعد از فراغ از ثبوت استصحاب از نظر شرع، سخن در تحدید ارکان آن بر اساس دلیل استصحاب است [؛ یعنی باید دید دلیل استصحاب چه ارکانی را برای استصحاب به اثبات می‌رساند].

از دلیل استصحاب، که سابقا گذشت، استفاده می‌شود استصحاب بر چهار رکن استوار است:

اول: یقین به حدوث؛

دوم: شک در بقا؛

سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه [با صرف نظر از عنصر زمان و به لحاظ عدم

و الرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحح [- بالكسر-] للتعبد ببقائها [أى بقاء الحالة السابقة]، و لنأخذ هذه الأركان تباعا.

أما الركن الأول: فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك»، و ظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلا في موضوع الاستصحاب، فمجرد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه ما لم يكن هذا الحدوث متيقنا، و مجرد الشك في وجود شيء لا يكفي لاستصحابه ما لم يكن ثبوته في السابق معلوما.

و على هذا ترتب بحث و هو أن الحالة السابقة قد تثبت بالأمر لا باليقين، فإذا كان الاستصحاب حكما مترتبا على اليقين [بالحالة السابقة] فكيف يجري

تقطيع شيء به حدوث و بقا، که شرح آن گذشت.];

چهارم: حالت سابق در مرحله بقا دارای اثری باشد که آن اثر تعبد به بقای حالت سابق را تصحیح سازد.

ما باید به ترتیب این ارکان را مورد بررسی قرار دهیم.

اما رکن اول، خود در لسان دلیل مأخوذ است؛

یعنی در سخن حضرت که فرمود:

«و یقین به سبب شک نقض نمی‌شود». ظاهر این دلیل آن است که یقین به حالت سابق در موضوع استصحاب دخیل است. پس مجرد حدوث شيء تا زمانی که این حدوث متیقن نباشد، برای جریان یافتن استصحاب کافی نیست و مجرد شک در وجود چیزی، تا زمانی که ثبوت آن چیز در سابق معلوم نباشد برای استصحاب آن چیز کافی نیست.

بر این اساس، بحثی شکل گرفته است بدین قرار، که گاه حالت سابق به وسیله اماره ثابت می‌شود نه به وسیله یقین. پس اگر استصحاب حکمی باشد که بر یقین [به حدوث چیزی در حالت سابق] مترتب باشد، آن‌گاه چگونه در صورتی که بقای چیزی مشکوک باشد و حدوث آن متیقن نباشد، بلکه به سبب اماره [حدوثش] ثابت شده باشد،

إذا شك في بقاء شيء لم يكن حدوثه متيقنا بل ثابتا بالأماره؟.

و قد حاول المحقق النائینی - رحمه الله - أن يخرج ذلك على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعی، فالیقین هنا [أى فى لسان دليل الاستصحاب] جزء الموضوع للاستصحاب [و الجزء الآخر هو الشك فى البقاء مثلا]، فهو قطع موضوعی، و تقوم مقامه الأماره.

و هناك من أنكر ركنیة یقین بالحدوث [كالمحقق الخراسانی] و استظهر أنه [أى أن یقین] مأخوذ فى لسان الدلیل بما هو معرف و مشیر إلى الحدوث فالاستصحاب مترتب على الحدوث، لا على یقین به، و الأماره تثبت

استصحاب جاری خواهد شد؟

مرحوم محقق نائینی تلاش کرده است که این امر [، یعنی جریان استصحاب در صورت وجود اماره بر حدوث چیزی در حالت سابق] را بر اساس آنکه امارات جانشین قطع موضوعی می‌شوند، توجیه و تفسیر کند. پس یقین در اینجا [، یعنی در لسان دلیل استصحاب] جزء الموضوع برای استصحاب است [گویا شارع گفته است:

«إذا قطعت بالحدوث و شككت فى البقاء فاستصحاب» یعنی استصحاب، حکم شرعی است که در موضوع آن دو چیز دخیل است: یکی قطع به حدوث، و دیگر شک در بقا.

پس مقطوع الحدوث حالت سابق جزء الموضوع می‌گردد و چون قطع در اینجا در موضوع حکم شرعی، یعنی در موضوع استصحاب اخذ شده است پس [این قطع قطع موضوعی است و اماره جانشین آن می‌شود]؛ چون دلیل حجیت اماره یک فرد تبعدی برای علم درست می‌کند. پس در موضوع دلیلی که علم اخذ شده است توسعه پیدا می‌شود به نحوی که هم علم حقیقی و هم علم تبعدی را شامل می‌گردد. توضیح بیشتر این مطلب در حلقه سوم می‌آید.

ولی برخی [مانند محقق خراسانی] در اینجا رکنیت یقین به حدوث را منکر و چنین استظهار کرده‌اند که یقین در لسان دلیل به عنوان معرف و مشیر به حدوث اخذ شده

الحدوث، فتنقح بذلك [أى بسبب قيام الأماره] موضوع الاستصحاب.

و أما الركن الثاني - و هو الشك - : فمأخوذ أيضا في لسان الدليل، و المراد به مطلق عدم العلم، فيشمل حالة الظن أيضا بقرينه قوله: «و لكن انقضه بيقين آخر»؛ فإن ظاهره حصر ما يسمح بأن ينقض به اليقين باليقين [أي حصر ما ... باليقين].

و الشك تارة يكون موجودا وجودا فعليا، كما في الشاك الملتفت إلى شكه، و أخرى يكون موجودا وجودا تقديريا، كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعة لشك فيها، و لكنه غير شاك فعلا لغفلته، و من هنا وقع البحث في

است. پس استصحاب بر خود حدوث مترتب است نه بر يقين به حدوث. و اماره [همچون قطع] حدوث را ثابت می‌کند. بدین سبب موضوع استصحاب [، یعنی حدوث] منقح می‌گردد. [سابقا در بحثی تحت عنوان «وفاء الدليل بدور القطع الموضوعی» اشاره کردیم که جانشینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی صحیح است.]

اما رکن دوم، که آن شک در بقا است،

پس این رکن نیز در لسان دلیل مأخوذ است و مقصود از شک مطلق عدم علم است، در نتیجه شامل حالت ظن نیز می‌شود؛ به قرینه سخن حضرت که فرمود: «و لكن يقين را به يقين دیگری نقض کن». چون ظاهر این سخن حصر است؛ حصر آنچه می‌توان به سبب آن يقين را نقض کرد؛ [یعنی حصر آنچه می‌تواند ناقض يقين باشد] به يقين [، یعنی ناقض يقين منحصر به يقين شده است].

گاهی شک به وجود فعلی موجود است؛ مانند شک کسی که ملتفت به شک خود است و گاهی به وجود تقدیری موجود است؛ چنان‌که در شخص غافل دیده می‌شود که اگر به واقعه توجه پیدا کند، در آن شک می‌کند؛ ولی فعلا به جهت غفلت خود، شک‌کننده نیست. از اینجا بحثی در گرفته است که آیا شک مأخوذ در موضوع دلیل

أن الشك المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معا أو يختص بالقسم الأول؟. فإذا كان المكلف على يقين من الحدث ثم شك في بقاءه و قام و صلى ملتفتا إلى شكه فلا ريب في أن استصحاب الحدث يجري في حقه و هو يصلي، و بذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومة بالبطلان، و في مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسك لصحتها بقاعدة الفراغ؛ لأنها إنما تجرى في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها. و أما: إذا كان المكلف على يقين من الحدث ثم غفل و ذهل عن حاله [أي ذهل عن أنه هل لا يزال على يقين بالحدث أم لا؟] و قام و صلى ذاهلا و بعد الصلاة التفت و شك في أنه هل كان لا يزال محدثا حين صلى أولا؟ فقد يقال بأن استصحاب الحدث لم يكن جاريا حين الصلاة؛ لأن الشك

استصحاب شامل هر دو قسم است و یا مختص به قسم اول می‌باشد؟ پس هرگاه مکلف دارای يقين به حدث باشد

و سپس در بقای حدث شک کند، آن‌گاه بایستد و با التفات به شک خود نماز بگذارد، پس هیچ شکی نیست که در همان حال که نماز می‌گذارد، استصحاب حدث در حق او جریان پیدا می‌کند. و بدین سبب نمازش از همان زمان وقوع محکوم به بطلان می‌باشد. و در مانند چنین حالتی مکلف نمی‌تواند بعد از فراغت از این نمازش به قاعده فراغ برای صحت آن تمسک کند؛ زیرا قاعده فراغ در نمازی جاری می‌شود که به بطلان آن نماز از وقت انجامش حکم نشود [، در صورتی که این نماز از وقت شروع باطل منعقد شد؛ چون نمازگزار از وقت شروع به نماز توجه به شک خود داشت و به حکم استصحاب فاقد طهارت بود]. اما در صورتی که مکلف یقین به حدث داشت سپس از حال خود غافل گشت و بدون توجه [به این که بعد از آن حدث آیا وضو گرفت یا نه؟] ایستاد و نماز گذارد. و بعد از نماز توجه به وضعیت خود پیدا کرد و شک کرد که آیا همچنان در حالی که نماز می‌گذارد محدث بود یا نه [؛ این‌گونه نبود بلکه قبل از نماز وضو گرفته بود؟] در این صورت گفته‌اند استصحاب حدث به هنگام

لم یکن فعلیا، بل تقدیریا، فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعیة تحکم ببطلانها، فیامکان المکلف حیث أن یرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعدة الفراغ، فیحکم بصحة الصلاة.

فان قیل: هب أن الاستصحاب لم یکن جاریا حین [وقوع] الصلاة، و لکن لما ذا لا یجری الآن مع أن الشک فعلی و باستصحاب الحدث فعلا یثبت أن صلاته التي فرغ منها باطلة؟.

قلنا: إن هذا الاستصحاب [أی استصحاب الحدث بعد إتمام الصلاة و حصول الالتفات] ظرف جریان هو نفس ظرف جریان قاعدة الفراغ [حیث إن قاعدة الفراغ تجری بعد إتمام الصلاة و حصول الالتفات]، و كلما اتحد ظرف جریان الاستصحاب و القاعدة تقدمت قاعدة الفراغ [علی خلاف فی وجه تقدیمه یأتی فی

نماز جاری نبوده است؛ زیرا شک فعلی نبوده، بلکه تقدیری بوده است. پس نماز به قاعده‌ای شرعی که به بطلان آن حکم کند مقترن نبوده است. پس مکلف در این حال می‌تواند بعد از فراغت از نماز و آن‌گاه که التفات پیدا کرد، به قاعده فراغ رجوع و به صحت نماز حکم کند.

اگر گفته شود درست است که استصحاب در هنگام [وقوع] نماز جاری نبوده است؛ ولی چرا حالا جاری نباشد [؛ یعنی اکنون که نماز تمام شد و التفات به وضعیت خود پیدا کرد؟] با آنکه شک بالفعل موجود است و به سبب استصحاب حدث، بالفعل ثابت می‌شود که نمازی که از آن فارغ شد باطل است.

در پاسخ می‌گوییم: ظرف جریان این استصحاب [، یعنی این استصحاب که بعد از نماز و حصول التفات می‌خواهد جاری گردد] همان ظرف جریان قاعده فراغ است [؛ چون قاعده فراغ نیز بعد از نماز و حصول التفات جاری می‌گردد]. و هرگاه ظرف جریان استصحاب و قاعده فراغ متحد باشد، قاعده فراغ مقدم می‌شود.

[وجه تقدم آن هرچه باشد که فعلا بدان نمی‌پردازیم.] برخلاف صورتی که ظرف

محلّه؛ خلافاً لما إذا كان ظرف جریان الاستصحاب أثناء الصلاة [أى حينما يكون الشك فعلياً]؛ فإنه حينئذ لا يدع مجالاً لرجوع المكلف بعد الفراغ من صلاته إلى قاعدة الفراغ؛ لأن موضوعها [أى موضوع قاعدة الفراغ] صلاة لم يحكم بطلانها فى ظرف الإتيان بها، [بينما الاستصحاب يقتضى بطلان الصلاة من حين وقوعها] و لكن الصحيح أن قاعدة الفراغ لا تجرى بالنسبة إلى الصلاة المفروضة فى هذا المثال على أى حال، حتى لو لم يجز استصحاب الحدث فى أثنائها [أى أثناء الصلاة]، و ذلك؛ لأن قاعدة الفراغ لا تجرى عند إحراز وقوع الفعل، المشكوك الصحه مع الغفلة [بل التعبد فى هذه القاعدة بصحة العمل المفروغ عنه، كما قلنا: يرتبط بكاشف معين عن الصحه، و هو غلبه الانتباه و عدم النسيان فى الإنسان و إن لم نقل بكون هذا الكاشف تمام الملاک، فإذا علم المكلف بغفلته و ذهوله حين

جریان استصحاب، اثنای نماز باشد]، یعنی صورتی که مکلف قبل از نماز ملتفت به وضعیت خود بود و شک فعلی پیدا کرد و با آن حال ایستاد و نماز گزارد]. پس در این حال مجالى برای مکلف باقى نماند که بعد از فراغت از نمازش به قاعده فراغ رجوع کند؛ زیرا موضوع قاعده فراغ، نمازی است که در ظرف انجام آن نماز، حکم به بطلانش نشود [؛ ولی این نماز از همان وقت شروع، محکوم به بطلان بود. پس چگونه می توان بعد از اتمام، آن را با قاعده فراغ تصحیح کرد].

ولی صحیح آن است که نسبت به نماز مفروض در این مثال در هر صورت، حتى اگر استصحاب حدث در اثنای نماز جاری نگردد [؛ یعنی حتى در صورتی که شک تقدیری باشد که گفتیم ظرف استصحاب و قاعده فراغ متحد می باشد]، قاعده فراغ جاری نمی گردد. این به جهت آن است که وقتی معلوم شود وقوع فعل مشکوک الصحه با غفلت همراه بوده [؛ یعنی هرگاه معلوم شود که مکلف بدون توجه به وضعیت خویش ایستاده و نمازی خوانده که صحت آن مشکوک است، در این حال] قاعده فراغ جاری نمی شود [؛ زیرا نکته ای که در حجیت قاعده فراغ دخیل است نکته کاشفیت است.

العمل سقطت هذه الكاشفیه، فلا یبقی مجال لجریان قاعده الفراغ]، ففى المثال المذكور لا یمكن تصحیح الصلاة بحال [أى سواء كان الشك فعلياً أو تقدیرياً].

أما الركن الثالث: و هو وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه، فيستفاد من ظهور الدليل فى أن الشك الذى يمثل الركن الثانى يتعلق بعين ما تعلق به اليقين الذى يمثل الركن الأول؛ إذ لو تغير متعلق الشك مع متعلق اليقين فلن يكون العمل بالشك نقضاً لليقين، و إنما يكون [الشك] نقضاً له [أى لليقين] فى حالة وحدة المتعلق لهما معاً، و المقصود بالوحدة الوحده الذاتيه لا الزمانيه، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلقاً بحدوث الشئ و الشك ببقائه؛ فإن النقص يصدق مع

سابقاً در اوایل کتاب گفتیم که قاعده فراغ از اصول محرزه و به تعبیر دیگر از اصول تنزیلیه است؛ یعنی تعبد در این قاعده مرتبط به کاشف خاصی است و آن کاشف غلبه حالت توجه و هوشیاری در انسان و عدم نسیان اوست؛ گرچه

این کاشف تمام الملاک نیست، بلکه نفس فراغ از عمل نیز دخیل در حجیت است. پس در مثال مذکور تصحیح نماز در هیچ حالی ممکن نیست [چه در صورتی که شک فعلی باشد و چه در صورتی که شک تقدیری باشد].

اما رکن سوم یعنی وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه

از ظهور دلیل استفاده می‌شود؛ ظهور دلیل در این که شکی که رکن دوم قلمداد می‌شود به همان چیزی تعلق پذیرد که یقینی که رکن اول قلمداد می‌شود، تعلق پذیرفته است؛ زیرا اگر متعلق شک با متعلق یقین متغایر باشند، دیگر عمل به شک، نقض یقین نخواهد بود. و تنها در حالتی شک نقض برای یقین خواهد بود که متعلق هر دوی آنها یکی باشد. مقصود از وحدت، وحدت ذاتی است و نه وحدت زمانی. پس منافات با این وحدت ندارد که یقین به حدوث چیزی و شک به بقای آن چیز تعلق پذیرد؛ چون تقطیع شیء به حدوث و بقا به لحاظ زمان است و اگر عنصر زمان را کنار بگذاریم متعلق یقین و شک واحد است.

پس همانا با وجود وحدت ذاتی و در صورتی که هریک از یقین و شک از خصوصیت

الوحدۃ الذاتیة، و تجرید کل من الیقین و الشک عن خصوصیه الزمان، کما تقدم، و قد ترتب علی هذا الرکن عدۃ امور.

منها: ما قد لوحظ من أن هذا الرکن یمکن تواجدہ فی الشبہات الموضوعیۃ بأن تشک فی بقاء نفس ما کنت علی یقین منه، و لکن من الصعب الالتزام بوجوده [أی بوجود هذا الرکن] فی الشبہات الحکمیۃ [و سیأتی فی بحث «استصحاب الحکم المعلق» أنه «فی موارد الشبہۃ الحکمیۃ تارة یشک فی بقاء الجعل لاحتمال نسخه فیجری استصحاب بقاء الجعل، و اخرى یشک فی بقاء المجمعول بعد افتراض تحققه و فعلیته»، و یقع الإشکال فی صحۃ جریان استصحاب فی الشق الثانی]؛ و ذلك لأن الحکم المجمعول تابع فی وجوده لوجود القيود المأخوذة فی موضوعه [أی موضوع الحکم المجمعول] عند جعله، فإذا کانت هذه القيود کلها متوفرۃ

زمان مجرد شود، نقض صدق می‌کند که پیش‌تر گفته شد. [به تعبیر دقیق‌تر اگر متعلق یقین و شک از خصوصیت زمان تجرید شود؛ یعنی اگر در متیقن، که حدوث شیء است، و مشکوک، که بقای شیء است، از خصوصیت زمان و مسأله حدوث و بقا صرف‌نظر کنیم، متیقن و مشکوک تنها آن شیء است که امر واحد می‌باشد. آن‌گاه حصول شک نسبت به چیزی به معنای برطرف شدن یقین نسبت به آن چیز است؛ چرا که یقین و شک جمع نمی‌شوند. پس شک ناقض یقین خواهد بود.] بر این رکن اموری چند مترتب گردیده است. و از آنها آنچه را ما ذکر می‌کنیم آن است که، گاه ملاحظه شده است که وجود این رکن در شبهات موضوعیه ممکن است؛ چون شما در بقای همان چیزی که یقین بدان داشتید شک می‌کنید؛ ولی التزام به وجود این رکن در شبهات حکمییه مشکل است؛ چون حکم مجمعول در وجودش تابع وجود قیودی است که در موضوع حکم مجمعول به هنگام جعل حکم اخذ شده است؛ [مثلا فعلیت

یافتن وجوب حج بر زید تابع استطاعت است که شارع آن را به هنگام جعل وجوب حج در موضوع اخذ کرده است و گفته: «إنما يجب الحج على المكلف المستطيع». پس هرگاه

و محرزه فلا يمكن الشك في وجود الحكم المجعول، و ما دامت باقیه و معلومه فلا يمكن الشك في بقاء الحكم المجعول، و إنما يتصور الشك في بقاءه بعد اليقين بحدوثه؛ إذا أحرز المكلف في البداية أن القيود كلها موجودة، ثم اختلفت خصوصية من الخصوصيات [أى من خصوصيات الحكم] في الأثناء، و احتمال المكلف أن تكون هذه الخصوصية من تلك القيود [أى من القيود المأخوذة عند الجعل في موضوع الحكم المجعول]؛ فإنه سوف يشك حينئذ في بقاء الحكم المجعول؛ لاحتمال انتفاء قيده.

و مثال ذلك: أن يكون الماء [الكر] متغيرا بالنجاسة فيعلم بنجاسته، ثم يزول التغير الفعلي فيشك في بقاء النجاسة؛ لاحتمال أن فعلية التغير قيد في النجاسة المجعولة شرعا، و في هذه الحالة لو لاحظ المكلف بدقه قضيته المتيقنه

همه این قیود [، که در فعلیت یافتن حکم و به تعبیر دیگر در مجعول، دخیل است] معلوم و موجود باشد، دیگر نمی توان در بقای حکم مجعول شک کرد و تنها در صورتی می توان در بقای حکم مجعول بعد از یقین به حدوثش، شک کرد که مکلف در ابتدای امر، موجود بودن همه قیود را احراز کرده باشد آن گاه خصوصیتی از خصوصیات [موضوع] در اثنا مختل گردد و مکلف احتمال بدهد که این خصوصیت از جمله آن قیود باشد [که در موضوع حکم مجعول اخذ شده است]. پس در این حال، مکلف در بقای حکم مجعول شک پیدا خواهد کرد؛ زیرا احتمال انتفای قید حکم مجعول را می دهد.

و مثال این حالت آن است که آب معینی [، که به حد کر است]، به سبب [عین] نجاست [، مانند بول] متغیر گردد [؛ مثلا بوی خاص بول را پیدا کند]. پس علم به نجاست آن آب پیدا می شود. سپس [مدتی می گذرد و به مرور زمان] تغیر فعلی زایل می گردد [و دیگر بوی بول را نمی دهد] آن گاه در بقای نجاست آب شک پدید می آید؛ چون احتمال آن است که فعلیت تغیر، قید باشد در نجاستی که شرعا مجعول است

و قضیته المشکوکه لراهما مختلفین؛ لأن القضیة المتیقنه هی نجاسة الماء المتصف بالتغیر الفعلی، و القضیة المشکوکه هی نجاسة الماء الذی زال عنه التغیر الفعلی، فکیف یجری الاستصحاب؟.

و قد ذکر المحققون أن الوحدة المعتره بین المتیقن و المشکوک لیست وحده حقیقیه مبنیه علی الدقه و الاستیعاب، بل وحده عرفیه علی نحو لو کان المشکوک ثابتا فی الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاء لما سبق، لا حدوثا لشیء جدید؛ إذ كلما صدق علی المشکوک أنه بقاء عرفا للمتیقن انطبق علی العمل بالشک أنه نقض للیقین بالشک فیشملة [أى فیشملة العمل بالشک] دلیل الاستصحاب، و لا شک فی أن الماء المتغیر إذا کان نجسا بعد زوال التغیر فلیست

[؛ یعنی احتمال آن است که مجرد حدوث تغییر در گذشته کافی در حکم به نجاست نباشد، بلکه فعلیت نجاست منوط به فعلیت تغییر باشد]. در این حالت اگر مکلف قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه‌ای را که برای او حاصل شده است، به دقت ملاحظه کند، البته آن دو را مختلف خواهد دید؛ زیرا قضیه متیقنه عبارت است از: نجاست آبی که متصف به تغییر فعلی است و قضیه مشکوکه عبارت است از: نجاست آبی که تغییر فعلی آن زایل شده است. پس چگونه استصحاب جاری خواهد شد؟

اهل تحقیق گفته‌اند: وحدت معتبر میان متیقن و مشکوک وحدتی حقیقی که مبنی بر دقت و توجه به همه ابعاد باشد، نیست؛ بلکه وحدتی عرفی است، طوری که اگر مشکوک در واقع ثابت باشد، عرف این ثبوت را بقای آن امر گذشته به شمار می‌آورد، نه حدوث چیز جدیدی؛ چون هرگاه امر مشکوک از نظر عرف بقای متیقن باشد [نه حدوث چیز جدیدی] بر عمل به شک، این عنوان انطباق پیدا می‌کند که نقض یقین به سبب شک است. آن‌گاه دلیل استصحاب شامل آن [عمل به شک، که عرفاً نقض یقین است] می‌گردد [و مفادش آن است که به شک عمل نکن و یقین خود را نقض نکن، بلکه متیقن را باقی بدان]. و هیچ شکی نیست که اگر آب متغیر بعد از زوال تغییر نجس باشد، پس

هذه النجاسة عرفا إلا امتدادا للنجاسة المعلومة حدوثا، و إن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات و الظروف فيجری استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفا مقومة للحکم و منوعة له على نحو يرى العرف أن الحکم المرتبط بها مغاير للحکم الثابت بدونها، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة؛ فإن الضيافة قيد منوع، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضا بوصفه فقيرا فلا يعتبر هذا الوجوب استمرارا لوجوب إكرامه من أجل الضيافة، بل وجوبا آخر؛ لأن الضيافة خصوصية مقومة و منوعة، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام

این نجاست در نظر عرف چیزی جز امتداد همان نجاست معلوم الحدوث نیست. گرچه این دو نجاست [، یعنی نجاست معلوم الحدوث که با تغییر فعلی همراه است و نجاست مشکوک البقاء که بعد از زوال تغییر فعلی است] در برخی خصوصیات و ظروف مختلف هستند [؛ چون یکی در ظرف تغییر فعلی است و دیگری در ظرف زوال تغییر فعلی. ولی عرف بدین خصوصیات توجه ندارد]. پس استصحاب نجاست جاری می‌گردد.

البته برخی قیود در نظر عرف مقوم حکم به حساب می‌آیند و حکم را تنويع و نوع‌نوع می‌کنند؛ به گونه‌ای که عرف حکم مرتبط به آن قیود را مغاير با حکم ثابت بدون آن قیود می‌بیند؛ چنان‌که در وجوب اكرام مهمان، که به مهمان بودن مهمان مرتبط است، دیده می‌شود؛ زیرا ضیافت قیدی است که تنويع می‌کند [؛ یعنی یک نوع اكرام را، که وابسته به قید ضیافت است، درست می‌کند. و بدون این قید اگر اكرام واجب باشد، از نوع دیگری خواهد بود].

پس اگر بر شما واجب باشد که مهمان خود را بعد از خروج از مهمانی تان باز هم اکرام کنید؛ چون او فقیر است، دیگر این وجوب استمرار وجوب اکرام آن شخص از باب ضیافت نیست، بلکه وجوب دیگری است؛ زیرا ضیافت خصوصیتی است که مقوم و منوع است. پس هرگاه شما به وجوب اکرام شخص مهمان یقین داشته باشی و در

الضيف و شككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجز استصحاب الوجوب؛ لأن الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقن، و ليس استمرارا له عرفا.

و هكذا نخرج بنتيجة و هي أن القيود للحكم على قسمين عرفا:

فقسم منها: يعتبر مقوما و منوعا. و قسم ليس كذلك، و كلما نشأ الشك من القسم الأول [أى كلما كان منشؤ الشك في بقاء المعلوم اختلال قيد من قيود القسم الأول] لم يجز الاستصحاب، و كلما نشأ من القسم الثاني جرى. و قد يسمي

وجوب اكرام همان شخص بعد از خروجش از مهمانی شما، شك پیدا کنی؛ به اعتبار آنکه آن شخص فقیر است؛ یعنی گرچه وصف مهمان بودن را از دست داده است، اما وصف دیگری دارد که شاید به جهت آن وصف واجب الاكرام باشد، در این صورت] استصحاب وجوب اكرام جاری نمی‌شود؛ زیرا وجوب مشكوك در اینجا مغاير با وجوب متيقن است و در نظر عرف [این وجوب اكرام مشكوك که ناشی از فقر آن شخص است] استمرار آن وجوب اكرام معلوم نیست [که ناشی از مهمان بودن آن شخص بود].

بدین ترتیب به نتیجه‌ای می‌رسیم و آن این است که قیود حکم عرفا بر دو قسم است: یک قسم از آنها مقوم و منوع به حساب می‌آید و قسم دیگر چنین نیست و هرگاه شك ناشی از قسم اول باشد؛ [یعنی قیدی که از قبیل قسم اول است مختل و این منشأ شك در بقای حکم معلوم شده است؛ مانند قید مهمان بودن که بعد از خروج از مهمانی، مختل می‌شود و آن‌گاه در بقای وجوب اكرام شك پدید می‌آید، در این صورت] استصحاب جاری نمی‌شود؛ [چون اگر بعد از خروج از مهمانی باز هم اكرام آن شخص واجب باشد، نوع دیگری از وجوب اكرام است و بقای آن وجوب معلوم به حساب نمی‌آید].

و هرگاه شك ناشی از قسم دوم باشد [یعنی ناشی از اختلال قیدی باشد که مقوم حکم نیست و آن را تنويع نمی‌کند؛ مثل فعلیت تغیر که اگر زایل شود

القسم الأول بالحیثیات التقیدیه، و القسم الثاني بالحیثیات التعلیلیه.

و أما الركن الرابع: فقد یبین یاحدی صیغتين:

الأولى: أن الاستصحاب يتوقف جريانه على أن يكون المستصحب حكما شرعيا، أو موضوعا يترتب عليه الحكم الشرعي؛ لأنه إذا لم يكن [المستصحب] كذلك يعتبر أجنيا عن الشارع، فلا معنى لصدور التعبد منه [أى من الشارع] ب [بقاء] ذلك و هذه الصيغَةُ تسبب عدَّة مشاكل:

منها: كيف يجرى استصحاب عدم التكليف مع أن عدم التكليف ليس حكما و لا موضوعا لحكم.

و باز هم حکم به نجاست آب کنیم، این نجاست عرفا امتداد همان نجاست معلوم به حساب می آید، نه نوع دیگری از نجاست، در این صورت [استصحاب جاری می شود. گاه قسم اول از قیود، «حیثیات تقییدیه» و قسم دوم «حیثیات تعلیلیه» نامیده می شود.

اما رکن چهارم پس آن به یکی از دو شکل زیر بیان می شود:

شکل اول: جریان استصحاب متوقف بر آن است که مستصحب حکم شرعی باشد و یا موضوعی که حکم شرعی بر آن مترتب است؛ زیرا اگر مستصحب چنین نباشد بیگانه از شارع [بما هو شارع] به شمار می آید؛ چون شارع منصب تشریح را دارد و آنچه به عالم تشریح مربوط نیست از محدوده کار او بیرون است. پس صدور تعبد از سوی شارع به چیزی که نه حکم است و نه موضوع حکم؛ [یعنی فرمان شارع به جاری ساختن استصحاب در موردی که مستصحب نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی] بی معناست.

این شکل از بیان چند مشکل پدید می آورد:

از جمله آنکه چگونه استصحاب عدم تکلیف جاری می شود با آنکه عدم تکلیف نه حکم است و نه موضوع حکم؟

و منها: أنه كيف يجرى استصحاب شرط الواجب و قیده كالطهارة، كما هو مورد الرواية؛ فإن قيد الواجب ليس حكما و لا موضوعا يترتب عليه الحكم؛ فإن الحكم إنما يترتب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب، و من هنا وضعت الصيغَةُ الأخرى كما يلي.

[الصيغَةُ الثانية: أن الاستصحاب يتوقف جريانه على أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي، أى صلاحية للتنجيز و التعذير، و هذا [أى كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي] حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف؛ فإن إثبات عدم التكليف بقاء [و بتعبير آخر إثبات عدم

و دیگر آنکه چگونه استصحاب شرط واجب و قيد واجب، مانند طهارت]، که شرط و به تعبیری قيد برای نماز است، [جاری می شود؟ چنان که استصحاب طهارت مورد روایت است [و نمی شود گفت همین موردی که در دلیل استصحاب مطرح شده است مشمول قاعده استصحاب نیست]. پس همانا قيد واجب نه حکم است و نه موضوعی

که حکم بر آن مترتب باشد؛ چون حکم تنها مترتب بر قید و جوب [، مانند بلوغ، عقل، استطاعت] است نه مترتب بر قید واجب [لذا گفته می‌شود: هرگاه مستطیع شدی حج بر تو واجب است. ولی گفته نمی‌شود: هرگاه وضو داشتی نماز بر تو واجب است. چون قید واجب به ناحیه امتثال و تحقق خارجی واجب مربوط است]. از اینجاست که شکل دیگری از بیان [برای رکنیت رکن چهارم] پدیدار شده است که آن چنین است:

شکل دوم: جریان استصحاب متوقف بر آن است که برای اثبات حالت سابق در مرحله بقا، اثری عملی باشد؛ یعنی صلاحیت تنجیز و تعذیر داشته باشد. و این معنا [، که جریان استصحاب متوقف بر وجود اثر عملی برای اثبات حالت سابق است]، در موارد استصحاب عدم تکلیف حاصل است، به جهت آنکه اثبات عدم تکلیف به لحاظ بقا [؛ یعنی اثبات این که تکلیف باقی نیست] معذر می‌باشد و

بقاء التکلیف] معذر، و کذلک فی موارد استصحاب قید الواجب، فإن إثباته [أی إثبات وجود قید الواجب] بقاء معذر فی مقام الامتثال، و هذه الصیغۀ هی الصحیحۀ؛ لأن برهان هذا الرکن لا یثبت أكثر مما تقرره هذه الصیغۀ، كما سنرى، و برهان توقف الاستصحاب علی هذا الرکن أمران:

أحدهما: أن إثبات الحالة السابقة فی مرحلة البقاء تعبدا؛ إذا لم یکن مؤثرا فی التنجیز و التعذیر یعتبر لغوا.

و الآخر: أن دلیل الاستصحاب ینهی عن نقض یقین بالشک، و لا یراد بذلك النهی عن النقض الحقیقی؛ لأن یقین ینتقض بالشک حقیقۀ، و إنما یراد

همین‌طور در موارد استصحاب قید واجب [، مانند طهارت]؛ چون اثبات [وجود] قید واجب در مرحله بقا [، یعنی اثبات بقای قید واجب، مانند طهارت] در مقام امتثال معذر است [و ثابت می‌کند که برای ادای نماز، وضو بر او واجب نیست و اگر با همان طهارت استصحابی نماز گزارد نمازش صحیح است].

این شکل [برای بیان رکنیت رکن چهارم] همان شکل صحیح بیان است؛ زیرا برهان این رکن بیشتر از آنچه این شکل بیان می‌رساند، ثابت نمی‌کند که خواهیم دید. و برهان توقف استصحاب بر این رکن دو امر است: یکی آنکه اثبات تعبدی حالت سابق در مرحله بقا [، یعنی به دستور شارع حالت سابق را باقی دانستن]، در صورتی که در تنجیز و تعذیر مؤثر نباشد، لغو به حساب می‌آید [؛ مثلا استصحاب حیات پشه‌ای که دیروز زنده آن را دیدم، لغو است. چون هیچ ثمره عملی به لحاظ تعذیر و تنجیز بر آن مترتب نیست].

امر دیگر [، که ثابت می‌کند استصحاب متوقف بر رکن چهارم می‌باشد]، آن است که دلیل استصحاب از نقض کردن یقین به سبب شک، نهی می‌کند و مراد از آن، نهی از نقض کردن حقیقی نیست؛ زیرا یقین به سبب شک حقیقتا نقض می‌شود [؛ یعنی وقتی فرض کردیم متعلق یقین و شک عرفا واحد است؛ به مجرد حصول شک برای

النهي عن النقض العملي، و مرجع ذلك إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام [و هو ضد الإقدام] و [من] تنجيز و تعذير، و من الواضح أن المستصحب، إذا لم يكن له أثر عملي و صلاحية للتنجيز و التعذير فلا يقتضى اليقين به؛ جريا عمليا محمدا ليؤمر المكلف بإبقاء هذا الجري، و ينهى عن النقض العملي.

و هذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحب حكما قابلا للتنجيز و التعذير،

مكلف، يقين از میان می‌رود؛ چون مکلف نسبت به یک چیز نمی‌تواند هم یقین و هم شک داشته باشد و لذا می‌گوییم شک یقین را به حقیقت نقض می‌کند. و همانا مقصود، نهی از نقض عملی است و مرجع این امر [، یعنی نهی از نقض عملی] به آن است که شارع دستور داده که برطبق آنچه یقین سابق اقتضا می‌کند، حرکت شود؛ چه آنکه حالت سابق اقتضای اقدام داشته باشد یا اقتضای توقف و عدم اقدام و [به عبارت دیگر،] چه اقتضای تنجیز داشته باشد [؛ مثل استصحاب وجوب و استصحاب حرمت و مثل استصحاب حدث، که اقتضای امتثال و اقدام دارد] و چه اقتضای تعذیر [، مثل استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت و مثل استصحاب طهارت که اقتضای ترخیص دارد].

و روشن است که اگر برای مستصحب اثر عملی نباشد و صلاحیت تنجیز و تعذیر نداشته باشد، یقین به آن [مستصحب] اقتضای حرکت خاصی [- اعم از اقدام یا عدم اقدام-] را ندارد تا مکلف به ابقای این حرکت مأمور شود و از نقض عملی کردن این حرکت، نهی گردد.

این رکن در جایی وجود دارد که مستصحب حکمی باشد که قابلیت تنجیز و تعذیر دارد [؛ مثل استصحاب حرمت نزدیکی با زوجه بعد از پاک شدن از حیض و قبل از انجام غسل، که این حکمی است که قابلیت تنجیز دارد و مثل استصحاب وجوب صوم در روزی که شک داریم اول شوال است یا آخر رمضان که این استصحاب، اثر تنجیزی دارد و عدم حکم قابل لذلک، و موضوعا لحکم کذلک [أی قابلا للتنجيز و التعذير]، و متعلقا لحکم [کذلک].

و الظرف الذی يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء، لا ظرف الحدوث، فإذا كان للحالة السابقة أثر عملي و صلاحية للتنجيز و التعذير في مرحلة البقاء جري الاستصحاب فيها، و لو لم يكن لحدوثها أثر، فمثلا إذا

و مثل استصحاب اباحه اكل و شرب، وقتی که شک داریم هنگام اذان صبح روز ماه رمضان فرارسیده است یا نه. که این استصحاب اثر تعذیری دارد] و یا مستصحب عدم حکم باشد که قابلیت تنجیز و تعذیر دارد [؛ مثل استصحاب عدم وجوب صوم در روزی که شک داریم اول رمضان است یا نه. که این قابلیت تعذیر دارد و مثل استصحاب عدم جعل از صدر شریعت و استصحاب عدم مجعول از زمان کودکی که هر دو اثر تعذیری دارد]. و یا مستصحب موضوع حکم باشد که قابلیت تنجیز یا تعذیر دارد [؛ مثل استصحاب استطاعت که موضوع وجوب حج است؛ در جایی که شخص شک می‌کند آیا از استطاعت افتاد یا نه.

پس به حکم استصحاب به بقای استطاعت حکم می‌کند که اثرش فعلیت یافتن حکم وجوب حج بر اوست. و این اثر، اثر تنجیزی است. و مثل استصحاب بقای لیل که اثرش عدم وجوب صوم است.]

و یا مستصحب متعلق حکم باشد [که قابلیت تنجیز و تعذیر دارد؛ مثل استصحاب شروط و قیود واجب که دخیل در متعلق هستند. همچون استصحاب طهارت که اثرش تعذیری است؛ یعنی به حکم استصحاب طهارت از تحصیل وضو برای ادای نماز معاف است].

آن ظرفی که وجود این رکن در آن ظرف معتبر است، ظرف بقا است نه ظرف حدوث. پس اگر حالت سابق در مرحله بقا دارای اثری عملی باشد و در مرحله بقا صلاحیت تنجیز و تعذیر داشته باشد، استصحاب در آن حالت جاری می‌شود؛ اگرچه

لم یکن لکفر الابن فی حیاة أبیه أثر عملی و لکن کان لبقائه [أی لبقاء الابن] کافرا إلی حین موت الأب أثر عملی - و هو نفی الإرث عنه - و شککنا فی بقاءه کافرا کذلک جری استصحاب کفره.

برای حدوث آن حالت اثری نباشد؛ مثلاً اگر برای کافر بودن پسر در حیات پدرش، اثر عملی نباشد؛ ولی برای باقی ماندن پسر بر کفر تا زمان مرگ پدرش، اثر عملی باشد، که آن اثر نفی ارث از پسر [و محرومیت او از میراث پدرش به دلیل کفر] است، و آن‌گاه در باقی بودن پسر بر کفر شک کنیم، استصحاب کفر پسر جاری می‌گردد؛ چون این استصحاب به لحاظ بقای حالت سابق، اثر شرعی دارد که آن نفی ارث باشد].

خلاصه مطالب گذشته

۱. از دلیل استصحاب استفاده می‌شود که برای آن چهار رکن است: اول: یقین به حدوث؛ دوم: شک در بقا؛ سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه؛ چهارم: حالت سابق در مرحله بقا دارای اثری باشد که تعبد به بقای حالت سابق را تصحیح کند.

۲. رکن اول استصحاب از جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود. و مقتضایش آن است که، مجرد حدوث شیء کافی برای جریان استصحاب نیست؛ بلکه یقین به حدوث لازم است. بر این اساس سؤال مطرح شده است که آیا ثبوت حالت سابق به وسیله اماره کافی است برای جریان استصحاب یا نه؟ محقق نائینی جریان استصحاب در این مورد را بر اساس جانشین شدن اماره در جای قطع موضوعی توجیه و تفسیر کرده است. و برخی دیگر گفته‌اند که اساساً یقین به حدوث، رکن نیست؛ بلکه استصحاب مترتب بر حدوث است و اماره مانند یقین است که معرف حدوث و مشیر به آن می‌باشد.

۳. رکن دوم استصحاب نیز از جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود. مراد از شک در اینجا مطلق عدم علم است؛ چون در جمله بعدی که می‌گوید: «و لکن انقضه بیقین آخر»، تنها اجازه نقض یقین به یقین داده شده است.

۴. شک گاه فعلی و گاه تقدیری است. کسی که به شک خود التفات دارد شک او فعلی است.

ولی شخص غافل از حال خویش که اگر به واقعه‌ای توجه می‌کرد در آن شک پیدا می‌کرد، شک او تقدیری است. جریان استصحاب در صورت تقدیری بودن شک، محل بحث است.

۵. اگر مکلف یقین به حدوث داشت و سپس در بقای آن شک پیدا کرد و با التفات به شک خود

ایستاد و نماز گزارد، نماز او باطل است و قاعده فراغ نمی‌تواند آن را تصحیح کند؛ چون از زمان شروع استصحاب حدث جاری بود. اما در صورتی که مکلف توجه به حال خود پیدا نکرد و بالفعل شک نداشت و با حال غفلت ایستاد و نماز گزارد، به گفته برخی استصحاب حدث در وقت نماز جاری نمی‌گردد. چون شک او فعلی نبود. و لذا بعد از اتمام نماز می‌توان با قاعده فراغ، حکم به صحت نماز کرد. اما استصحاب حدث بعد از فراغ از نماز و حصول التفات، جاری نمی‌شود؛ چون هرگاه ظرف قاعده فراغ و استصحاب متحد باشد، قاعده فراغ مقدم می‌گردد. ولی به نظر ما صحیح آن است که در صورت دوم نیز قاعده فراغ نمی‌تواند جاری شود؛ چون در حجیت قاعده فراغ این نکته دخیل است که حالت توجه و هوشیاری در انسان غالب است. و این حالت کاشف از صحت عمل است. پس در صورتی که مکلف از حال خویش غافل بود و نماز گزارد، این نکته موجود نیست و لذا نمی‌توان قاعده فراغ را جاری دانست.

۶. رکن سوم نیز مستفاد از ظهور دلیل است. دلیل استصحاب ظاهر در آن است که متعلق شک همان متعلق یقین است و لذا شک، یقین را نقض می‌کند. و مراد از وحدت متعلق شک و یقین، وحدت ذاتی است؛ یعنی با صرف نظر از مسأله زمان و عدم تقطیع شیء به حدوث و بقا.

۷. التزام به وجود رکن سوم در شبهات موضوعیه ممکن است؛ ولی التزام به وجود آن در شبهات حکمیه مورد اشکال قرار گرفته است؛ زیرا حکم مجعول تابع قیود مأخوذ در موضوع خود است. حال اگر خصوصیتی از خصوصیات موضوع از دست برود و شک پدید آید که آیا آن خصوصیت از قیود مأخوذ در موضوع است یا نه؟ نتیجه‌اش شک در بقای حکم مجعول است؛ مثلاً آب کروی به سبب نجاست تغییر پیدا کرده و نجس شده است، بعد از زوال تغییر در بقای حکم به نجاست آن شک پدید می‌آید. چون احتمال آن است که تغییر فعلی قید در حکم باشد. در اینجا اگر به دقت نگاه کنیم قضیه متیقنه و مشکوکه مختلف است.

۸. چون وحدت معتبر میان متیقن و مشکوک، وحدت عرفی است و نه وحدت حقیقی، لذا اهل تحقیق گفته‌اند هرگاه منشأ شک اختلال قیدی باشد که عرفاً مقوم حکم و ممنوع آن است، در

این صورت استصحاب جاری نمی‌شود؛ مثلاً اگر اکرام زید از آن رو که مهمان است واجب باشد و سپس او از مهمانی خارج شود و در وجوب اکرام او به خاطر حصول وصف دیگری چون فقر شک کنیم، نمی‌توان وجوب اکرام معلوم در سابق را استصحاب کرد؛ چون وجوب اکرام ناشی از مهمان بودن غیر از وجوب اکرام ناشی از فقیر بودن است. و لذا می‌گویند قید ضیافت مقوم و ممنوع حکم است. و هرگاه منشأ شک اختلال قیدی باشد که عرفاً مقوم و ممنوع نیست، استصحاب جاری می‌شود مثل استصحاب نجاست آب بعد از زوال تغیر؛ چون عرفاً این نجاست امتداد همان نجاست سابق است.

۹. قیودی که مقوم و ممنوع حکم است در اصطلاح «حیثیات تقییدیه» و قیودی که چنین نیست در اصطلاح «حیثیات تعلیلیه» نامیده می‌شود.

۱۰. رکن چهارم استصحاب به دو شکل بیان شده است: شکل اول آن است که بگوییم استصحاب متوقف است بر آن که مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد؛ چون در غیر این صورت تعبد بدان از سوی شارع بی‌معناست. ولی بیان رکنیت رکن چهارم بدین شکل مواجه با اشکالاتی است. از جمله آنکه استصحاب عدم تکلیف و نیز استصحاب شروط و قیود واجب، مانند طهارت، که مورد روایت است، ممکن نخواهد بود؛ چون این‌ها نه حکم هستند و نه موضوع حکم.

۱۱. شکل دوم برای بیان رکنیت رکن چهارم آن است که بگوییم جریان استصحاب متوقف است بر آن که اثبات حالت سابق در مرحله بقا صلاحیت تعذیر و تنجیز داشته باشد. در این صورت استصحاب عدم تکلیف و نیز استصحاب طهارت صحیح خواهد بود؛ چون اثر عملی آن تعذیر است.

۱۲. توقف استصحاب بر رکن چهارم به دلیل آن است که اولاً، اگر تعبد به بقای حالت سابق مؤثر در تنجیز و تعذیر نباشد، جریان استصحاب لغو است و ثانیاً، دلیل استصحاب از نقض یقین به سبب شک، نهی می‌کند. و مراد از آن، نقض حقیقی نیست؛ چون به مجرد حصول شک در چیزی خودبه‌خود یقین بدان چیز زایل می‌شود؛ بلکه مراد نقض عملی است؛ یعنی شارع خواسته است که برطبق یقین سابق حرکت شود. حال اگر مستصحب اقتضای

حرکت خاصی نداشته باشد، یقین بدان اقتضایی ندارد که شارع بگوید آن را با شک نقض نکن.

۱۳. هرگاه مستصحب حکم و یا موضوع حکم و یا متعلق حکم و یا عدم حکمی باشد که قابلیت تنجیز و یا تعذیر دارد، رکن چهارم موجود و استصحاب جاری است.

۱۴. تحقق رکن چهارم در ظرف بقا ملاک است نه در ظرف حدوث. از این رو اگر حدوث کفر پسر در زمان حیات پدر اثر عملی نداشته باشد؛ ولی بقای آن تا زمان مرگ پدر به لحاظ محرومیت او از میراث پدر، اثر عملی داشته باشد، استصحاب در موردی که بقای کفر پسر مشکوک باشد، جاری می‌گردد.

۳. مقدار ما ینبث بالاستصحاب دلیل الاستصحاب- كما عرفنا- مفاده النهی عن النقض العملي للیقین عند الشک، و هذا النهی لا یراد به تحریم النقض العملي، بل یراد به بیان أن الشارع حکم ببقاء المتیقن عند الشک فی بقاءه، و النهی إرشاد إلى هذا الحكم، فكأنه قال: لا ینقض الیقین بالشک؛ لأنی أحکم بأن المتیقن باق. و الحكم ببقاء المتیقن هنا لا یعنی بقاء حقیقه [و لا یعنی صیروره الشاک متیقنا حقیقه]، و إلا لزال

۳. مقدار آنچه به سبب استصحاب ثابت می‌گردد

مفاد دلیل استصحاب،

چنان‌که دانستیم نهی از نقض عملی کردن یقین به هنگام شک است [که مرجعش به عمل برطبق مقتضای یقین سابق است]. و مقصود از این نهی، تحریم نقض عملی نیست؛ بلکه مراد بیان آن است که شارع به هنگام شک در بقای متیقن، به بقای آن حکم کرده است و نهی ارشاد به این حکم است. پس گویا شارع گفته است: یقین به سبب شک نقض نمی‌گردد؛ زیرا من حکم می‌کنم که متیقن باقی است.

و حکم به بقای متیقن در اینجا به معنای بقای متیقن حقیقتاً نیست؛ [یعنی شارع حقیقتاً انسان شاک را با این حکم از شک بیرون نمی‌آورد] و گرنه شک زایل می‌شد؛ با این که

الشک مع أن الاستصحاب حکم الشک [و یجری فی ظرف وجود الشک]، بل [الحکم ببقاء المتیقن] یعنی بقاءه من الناحیه العمليّه، أی تنزیله منزله الباقي عملياً، و مرجع ذلك إلى القول بأن الشيء الذي كنت علی یقین منه فشککت فی بقاءه نزل منزله الباقي؛ فإذا كان المستصحب حکماً فتتنزله منزله الباقي معناه التبعيد بقاءه [أی بقاء حکم]؛ و إذا كان موضوعاً لحکم فتتنزله منزله الباقي معناه التبعيد بحکمه [أی بحکم ذلك الموضوع] و أثره؛ و إذا كان للمستصحب حکم شرعی و كان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحکم شرعی آخر [، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس؛ فإنها موضوع لظهاره الطعام، و هی موضوع لجواز أكله] فتتنزله منزله الباقي معناه التبعيد بحکمه، و التبعيد بحکمه

استصحاب حکم شک است [و بر فرض حصول شک باید استصحاب را جاری کرد]، بلکه حکم شارع، یعنی آنکه متیقن از ناحیه عملی باقی است و این، یعنی متیقن در عمل به منزله باقی است. و مرجع این امر [، که حکم شارع، یعنی بقای متیقن به لحاظ عمل]، بدین سخن است که آن چیزی که بدان یقین داشتی و سپس در بقای آن شک پیدا کردی به منزله باقی به شمار آمده است. پس هرگاه مستصحب حکم باشد، تنزیل آن به منزله باقی، معنایش تبعید به

بقای آن حکم است. و هرگاه مستصحب موضوع حکمی باشد، تنزیل آن به منزله باقی، معنایش تعبد به حکم آن موضوع و اثر آن موضوع می‌باشد؛ مثل استصحاب بقای عدالت زید، که موضوع جواز اقتدا به اوست و مثل استصحاب بقای نهار که موضوع عدم جواز افطار در ماه رمضان است]. و هرگاه برای مستصحب حکم شرعی باشد [یعنی مستصحب موضوع حکم شرعی باشد] و این حکم، خود موضوع حکم شرعی دیگری باشد؛ مثل استصحاب طهارت آبی که با آن طعام متنجسی را شستیم که حصول تطهیر طعام، خود موضوع حکم به جواز اکل آن است، در این صورت] تنزیل مستصحب به منزله باقی، معنایش تعبد به حکم آن مستصحب است و تعبد به حکم مستصحب به نوبه خود، یعنی تعبد به حکم دیگری هم

هو بدوره، یعنی التبعبد بما لهذا الحكم من حکم أيضا و هكذا.

و قد لا يكون المستصحب حکما و لا موضوعا لحکم، و لکنه سبب تکوینی أو ملازم خارجی لشیء آخر، و ذلک الشیء هو موضوع الحكم، کما لو فرضنا أن حياة زید التي كنا علی یقین منها ثم شکنا فی بقائها سبب - علی تقدیر بقائها إلى زمان الشک - لنبات لحیته، و کان نبات اللحية موضوعا لحکم شرعی، ففی مثل ذلک هل یجری استصحاب حياة زید لإثبات ذلک الحكم الشرعی تعبدا أو لا؟.

و المشهور بین المحققین عدم اقتضاء دلیل الاستصحاب لذلك، و هذا هو الصحيح؛ لأنه إن أريد إثبات ذلک الحكم الشرعی باستصحاب حياة زید مباشرة

که برای این حکم است و به همین ترتیب [تعبد به حکم سوم یا چهارمی که بر حکم دوم یا سوم مترتب است].

گاه مستصحب نه حکم است و نه موضوع حکمی، ولی سبب تکوینی برای چیزی و یا ملازم خارجی با چیزی است و آن چیز موضوع حکم است؛ مانند آنکه فرض کنیم زنده بودن زید که بدان یقین داشتیم و سپس در بقای آن شک پیدا کردیم، بر فرض آنکه تا زمان شک باقی باشد، سبب رویدن موی صورت اوست و رویدن موی صورت او، موضوع حکم شرعی باشد؛ [مثلا زید را ده سال پیش زنده دیدیم و اکنون ده سال گذشته است. پس اگر زنده باشد به طور طبیعی و به حسب نظام تکوین موی صورت او رویده است و فرض کنید که من نذر کرده‌ام که هرگاه محاسن او روید، اسباب ازدواج او را فراهم آورم]. پس در چنین موردی برای اثبات تعبدی آن حکم شرعی، آیا استصحاب زنده بودن زید جاری می‌گردد یا نه؟

مشهور میان محققین آن است که دلیل استصحاب چنین اقتضایی ندارد. و همین نظر صحیح است؛ زیرا اگر مقصود اثبات آن حکم شرعی به سبب استصحاب حیات زید، مستقیما و بدون تعبد به [واسطه، یعنی] رویدن محاسن او باشد که این غیر ممکن

بلا تعبد بنبات اللحية فهو غير ممكن؛ لأن ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد، فما لم يثبت بالتنزيل و التعبد نبات اللحية لا يترتب الحكم، و إن أريد إثبات نبات اللحية أولاً باستصحاب الحياة، و بالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأن مفاده كما- عرفنا- تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، و التنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها [من الآثار العقلية و العادية]، و نبات اللحية أثر للحياة، و لكنه أثر تكويني، و ليس بجعل من الشارع بما هو شارع، فهو [أى التنزيل] كما لو قال الشارع: نزلت الفقاع منزلة الخمر، فكما يترتب على ذلك [التنزيل] توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينية للخمر [مثل اللون

است؛ زیرا آن حکم موضوعش روییدن محاسن زید است نه حیات زید. پس تا هنگامی که به سبب تنزیل و تعبد، روییدن محاسن زید ثابت نگردد، آن حکم مترتب نمی‌شود.

و اگر مقصود اثبات روییدن محاسن زید در اول امر و به سبب استصحاب حیات او و در مرحله بعد اثبات آن حکم شرعی باشد، پس این خلاف ظاهر دلیل استصحاب است؛ زیرا، چنان‌که دانستیم، مفاد دلیل استصحاب تنزیل مشکوک البقاء به منزله چیز باقی است. و تنزیل در نظر عرف همواره منصرف به توسعه دایره آثار مجعول از جانب شخص تنزیل‌کننده است، نه غیر آن آثار [؛ یعنی نه آثاری که جعل آنها به دست تنزیل‌کننده نیست]. روییدن محاسن، اثر حیات است؛ ولی این اثر اثری تکوینی است و شارع از آن نظر که شارع است، آن را جعل نمی‌کند [؛ بلکه شارع فقط در محدوده تشریح دخالت می‌کند. گرچه شارع مقدس از آن جهت که رب العالمین است در همه امور دخالت دارد]. این مطلب [، یعنی تنزیل شارع، که در محدوده تشریح است]، مانند آن است که شارع بگوید: فقاع، یعنی آب‌جو را به منزله خمر به شمار آوردم، پس چنان‌که مترتب بر این سخن توسعه دایره حرمت به سبب تنزیل است نه توسعه آثار تکوینی خمر [مثل بو و رنگ و مزه و خواص فیزیکی و شیمیایی]؛ به همین‌گونه بر استصحاب حیات، و الرائحة] بالتنزیل، كذلك يترتب على استصحاب الحياة توسعه الأحكام الشرعية للحياة عملياً، لا توسعه آثارها التكوينية التي منها نبات اللحية.

و من هنا صح القول بأن الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب، دون الآثار العقلية التكوينية و أحكامها الشرعية.

و یسمى الاستصحاب الذى یراد به إثبات حکم شرعی مترتب على أثر تکوینی للمستصحب بالأصل المثبت، و یقال- عادة- بعدم جریان الأصل المثبت، و یراد به أن مثل استصحاب الحياة لا یثبت الحكم الشرعی لنبات اللحية، و یسمى نبات اللحية بالواسطة العقلية.

توسعه عملی احکام شرعی حیات مترتب می‌شود [؛ مثل عدم جواز تقسیم میراث او و تحریم تزویج زوجه او از سوی مرد دیگری. این احکام، چنان‌که در حق اشخاص زنده جاری است، در مورد زید نیز، که زنده بودنش را

استصحاب ثابت کرده است، جاری است؛ به معنای آنکه باید در عمل ملتزم بدین احکام شد، چه آنکه زید در واقع زنده باشد و یا مرده. پس جریان استصحاب به معنای توسعه یافتن احکام شرعی حیات است] نه توسعه آثار تکوینی حیات زید، که از جمله آنها رویدن محاسن او باشد.

از اینجاست که به درستی می‌توان گفت بر استصحاب تنها احکام شرعی مستصحب مترتب می‌گردد، نه آثار عقلی تکوینی مستصحب و احکام شرعی آن آثار [که این احکام اثر مستقیم مستصحب نیستند، بلکه اثر با واسطه آن هستند].

و استصحابی که مراد از آن اثبات حکمی شرعی باشد که مترتب است بر اثر تکوینی مستصحب، «اصل مثبت» نامیده می‌شود و معمولاً گفته می‌شود که اصل مثبت جاری نیست. و منظور آن است که مانند استصحاب حیات، آن حکم شرعی را که برای رویدن محاسن است، ثابت نمی‌کند. و رویدن محاسن واسطه عقلی نامیده می‌شود.

[این همه بر مبنای آن بود که استصحاب اصل عملی باشد. اما اگر استصحاب اماره باشد، شکی نیست که مثبتات امارات، یعنی کلیه لوازم و آثار عقلی و یا عادی مترتب بر امارات حجت است. توضیح بیشتر این نکته در حلقه سوم می‌آید].

خلاصه مطالب گذشته

۱. مفاد دلیل استصحاب نهی از نقض عملی یقین به توسط شک است. این نهی ارشاد است به حکم شارع به بقای متیقن و حکم شارع به معنای آن است که شیء مشکوک البقاء در عمل به منزله شیء باقی به شمار می‌آید. بنابراین اگر مستصحب حکم شرعی باشد، معنای استصحاب آن است که به بقای آن حکم شرعی متعبد گردیم و اگر مستصحب موضوع حکم شرعی باشد، معنای استصحاب آن است که به اثر آن موضوع و حکم شرعی مترتب بر آن موضوع، متعبد گردیم.

۲. هرگاه مستصحب حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی نباشد بلکه سبب تکوینی و یا ملازم خارجی با چیزی باشد که آن چیز موضوع حکم شرعی است، در این صورت جریان استصحاب محل اشکال است؛ مانند آنکه بگوییم: زید سابقاً زنده بود و اگر تاکنون زنده مانده باشد، موی صورت او رویده است. پس حیات زید را استصحاب و هر حکم شرعی را که مترتب بر رویدن موی صورت اوست، ثابت می‌کنیم. این‌گونه استصحاب را «اصل مثبت» نام گذارده‌اند.

۳. میان اهل تحقیق چنین مشهور است که اصل مثبت حجت نیست؛ زیرا مفاد استصحاب، تنزیل شیء مشکوک البقاء به منزله شیء باقی است و تنزیل همواره منصرف به توسعه دایره آثاری است که از سوی شخص تنزیل‌کننده جعل می‌گردد و در مثال مذکور، رویدن موی صورت، اثر تکوینی حیات زید است که قابل جعل از سوی شارع نیست.

۴. عموم جریان الاستصحاب بعد آن تمت دلالة النصوص على جریان الاستصحاب [التي كان من أهمها صحیحه زرارہ عن أبي عبد الله عليه السلام] نتمسک بإطلاقها [أي بإطلاق النصوص] لإثبات جريانه [أي جريان الاستصحاب] في كل الحالات التي تتم فيها أركانها [أي تتم في تلك الحالات أركان الاستصحاب]، و هذا معنی عموم جريانه، و لكن هناك أقوال تتجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد و بعض [آخر، و هذا التفصيل]؛

۴. عمومیت جریان استصحاب

[معنای عمومیت جریان استصحاب]

پس از تمامیت [و صحت] نصوص بر جریان استصحاب [-] که اهم آنها روایت مذکور به نقل امام صادق علیه السلام بود-] به اطلاق آن نصوص، برای اثبات جریان پیدا کردن استصحاب در همه حالاتی که ارکان استصحاب در آن حالات فراهم است، تمسک می شود، و این معنای عمومیت جریان استصحاب است. ولی در اینجا چند قول است که در جریان پیدا کردن استصحاب، به تفصیل میان برخی موارد از برخی دیگر روی آورده است. این تفصیل بر پایه این ادعاست که اطلاق دلیل قاصر است از این که همه

بدعوی قصور إطلاق الدلیل [أي دلیل حجیه الاستصحاب] عن الشمول لجميع الموارد، و تقتصر على ذکر أهمها [أي أهم الأقوال]، و هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري و المحقق النائيني - رحمهما الله - من جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرفع، و عدم جريانه في موارد الشك في المقتضى.

و توضیح مدعاهما أن المتيقن الذي شك في بقاءه تارة يكون شيئاً قابلاً للبقاء و الاستمرار بطبعه و إنما يرتفع برفع، و الشك في بقاءه ينشأ من احتمال طرو الرفع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه [أي استصحاب ذلك المتيقن القابل للبقاء]، و مثاله الطهارة [الشرعية التي تحصل بسبب الوضوء و الغسل و التيمم] التي تستمر بطبعها متى ما حدثت [أي متى ما وجدت] ما لم ينقضها حدث [، كالبول].

و أخرى يكون المتيقن الذي يشك في بقاءه محدود القابلية للبقاء في

موارد را شامل باشد [و چون حجیت و اعتبار استصحاب بر اساس ادله خاص آن است، اگر اطلاق این ادله، مواردی را شامل نباشد، طبعاً دلیلی برای حجیت استصحاب در آن موارد نخواهد بود.] و ما به ذکر اهم آن اقوال بسنده می کنیم. و آن قولی است که مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق نائینی بدان متمایل گشته اند، مبنی بر جریان استصحاب در موارد شک در رافع و عدم جریان آن در موارد شک در مقتضی.

توضیح مدعای این دو [شخصیت بزرگ اصولی] آن است که گاهی امر متیقنی که در بقای آن شک پدید می‌آید، چیزی است که به طبیعت خود قابلیت بقا و استمرار دارد و تنها به سبب [وجود] رافع برطرف می‌گردد، و شک در بقای آن چیز از احتمال عروض رافع ناشی می‌شود، پس در مانند چنین حالتی استصحاب آن چیز جریان می‌یابد.

مثالش طهارت است که هرگاه حادث شود به طبیعت خود استمرار می‌یابد، تا زمانی که حدث [همچون بول] آن را نقض نکند. و گاهی امر متیقنی که در بقای آن شک پدید می‌آید، قابلیت بقایش خودبه‌خود محدود است [و ذاتا امر ناپایداری است]؛ مانند

نفسه، كالشمعة [المضيئة] التي تنتهي لا محالة بمرور زمن حتى لو لم يهب عليها الريح، فإذا شك في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب، و يسمي ذلك بمورد الشك في المقتضى.

و بالنظره الأولى يبدو أن هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب؛ لشمول إطلاقه لموارد الشك في المقتضى، فلا بد للقائلين بعدم الشمول من إبراز نكتة في الدليل تمنع عن إطلاقه، و هذه النكتة قد ادعى أنها كلمة «النقض»، و تقرب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

الوجه الأول: أن النقض حل لما هو محكم و مبرم، و قد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، فلا بد أن تكون الحالة السابقة التي ينهي عن نقضها محكمة و مبرمة و مستمرة بطبيعتها؛ لكي يصدق النقض على

شمعی [روشن] که، حتی اگر بادی بر آن نوزد [و آن را خاموش نسازد، روشنایی‌اش] به مرور زمان ناچار به پایان می‌رسد. پس هرگاه در بقای نور آن شک پدید آید، از آنجا که احتمال می‌رود قابلیت نورافشانی آن شمع پایان پذیرفته باشد، استصحاب جاری نمی‌شود و از این حالت به مورد «شک در مقتضی» نام برده می‌شود.

در نگاه اول به نظر می‌رسد که این تفصیل برخلاف اطلاق دلیل استصحاب است؛ زیرا اطلاق دلیل استصحاب موارد شک در مقتضی را شامل است. پس به ناچار قائلین به عدم شمول دلیل باید نکته‌ای را در دلیل نشان دهند که مانع از اطلاق آن است.

ادعا شده این نکته، کلمه «نقض» است.

و استفاده اختصاص از این «کلمه» [، یعنی استفاده این معنا که کلمه مذکور حدیث را به موارد شک در رافع اختصاص می‌دهد] به دو وجه تقریب شده است:

وجه اول: نقض، یعنی حل [و مضمحل ساختن] آنچه محکم و پایدار است و استصحاب، به لسان نهی از نقض قرار داده شده است. پس ناچار باید حالت سابقی که از نقض کردن آن نهی شده است، محکم و پایدار و به طبیعت خود مستمر باشد تا عنوان

رفع الید عنها.

و أما: إذا كانت [الحالة السابقة] مشکوكة القابلية للبقاء فهي على فرض انتهاء قابليتها لا يصح إسناد النقض إليها؛ لانحلالها بحسب طبعها، فأنت لا تقول عن الخيوط المتفككة: إنى نقضتها، إذا فصلت بعضها عن بعض، و إنما تقول عن الحبل المحكم: ذلك [القول] إذا حللته [أى حللت الحبل]، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابلية المستصحب للبقاء و الاستمرار.

و یرد علی هذا الوجه أن النقض لم یسند إلى المتیقن و المستصحب لفتش عن جهة إ حکام فيه [أى فى المتیقن و المستصحب] حتى نجدها [أى نجد تلك الجهة] فى افتراض قابلية للبقاء [أى قابلية المستصحب للبقاء]، بل أسند [النقض] إلى نفس الیقین فى الروایة، و الیقین بنفسه حالة مستحکمة و فیها رسوخ مصحح؛

نقض بر دست برداشتن از آن، صادق باشد. اما اگر قابلیت حالت سابق برای بقا مشکوک باشد، آن گاه بر فرض پایان پذیرفتن قابلیت حالت سابق، اسناد نقض بدان [، یعنی به حالت سابق] صحیح نیست؛ زیرا حالت سابق به حسب طبیعت خود نابود می شود. پس شما در مورد چند رشته نخ گسسته از هم، که بعضی از آنها را از بعضی دیگر جدا کرده اید، نمی گوئید من آنها را نقض کردم و تنها در مورد ریسمان محکمی که آن را و اتابانده اید این سخن را می گوئید [که من آن را نقض کردم].

پس با این حساب دلیل استصحاب به مواردی که قابلیت مستصحب برای بقا و استمرار احراز می شود، اختصاص پیدا می کند.

اشکال وارد بر این وجه آن است که، کلمه «نقض» به متیقن و مستصحب اسناد داده نشده است تا به دنبال جهت پایدارکننده در آن باشیم و در نهایت این جهت را در فرض قابلیت مستصحب برای بقا بیابیم؛ بلکه کلمه «نقض» در روایت، به خود یقین اسناد داده شده است و یقین خود حالتی است مستحکم و در آن نوعی رسوخ [و سختی و پایداری] است که با قطع نظر از حالت مستصحب و مقدار قابلیت آن برای بقا، [این

لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حالة المستصحب، و مدى قابليته للبقاء.

الوجه الثانی: أن دلیل الاستصحاب یفترض کون العمل بالشک نقضا للیقین بالشک، و هذا لا یرصد حقيقة إلا إذا کان الشک متعلقا بعین ما تعلق به الیقین حقيقة أو عناية.

و مثال الأول الشک فى قاعدة الیقین مع یقینها [أى مع الیقین المفروض فى قاعدة الیقین].

و مثال الثانی الشک فی بقاء الطهارة مع یقین بحدوثها؛ فإن الشک هنا و إن کان متعلقا بغير ما تعلق به یقین حقیقه -
لأنه متعلق بالبقاء، و یقین متعلق بالحدوث - و لكن حیث إن المتیقن [هنا] له قابلیة البقاء و الاستمرار فکأن یقین
بالعناية قد تعلق به [أی بذلک الأمر المتیقن] بما هو باق و مستمر، فیکون

رسوخ] اسناد نقض به حالت یقین را تصحیح می کند.

وجه دوم: در دلیل استصحاب فرض گرفته شده است که عمل به شک، نقض یقین به سبب شک است. و این معنا
به حقیقت صدق نمی کند جز در هنگامی که شک به حقیقت یا به عنایت [و روی مجازگویی] به همان چیزی که
یقین بدان تعلق گرفته است، تعلق گرفته باشد. مثال حالت اول [، که متعلق یقین و شک به حقیقت واحد باشد،] آن
شک و یقین است که در قاعده یقین وجود دارد.

مثال حالت دوم [، که متعلق یقین و شک با عنایت خاص و به ادعا واحد باشد،] شک در بقای طهارت با یقین به
حدوث طهارت است. از آن رو که شک در اینجا، گرچه در حقیقت به غیر آنچه یقین بدان تعلق پذیرفته است، تعلق
پذیرفته است؛ زیرا شک متعلق به بقا و یقین متعلق به حدوث است، ولی از آنجا که [در استصحاب قسم اول، یعنی
در استصحاب با وجود شک در رافع] متیقن قابلیت بقا و استمرار دارد، پس گویا یقین به عنایت [و از سر مجازگویی]
به آن امر متیقن تعلق پذیرفته است، از آن جهت که متیقن باقی و مستمر است. پس شک، متعلق است به همان چیزی
که یقین

الشک متعلقا بعین ما تعلق به یقین، و بهذا یصدق النقض علی العمل بالشک.

و أما: فی موارد الشک فی المقتضى، فالیقین غیر متعلق بالبقاء لا حقیقه و لا عناية، أما الأول فواضح [حیث إن یقین
متعلق بالحدوث لا بالبقاء]، و أما الثانی فلأن المتیقن لم تحرز قابلیته للبقاء، و علیه فلا یکون العمل بالشک نقضا للیقین
لیشمله [أی لیشمل العمل بالشک فی هذه الموارد] النهی المجعول فی دلیل الاستصحاب.

و الجواب علی ذلک بأن صدق النقض و إن کان یتوقف علی وحدة متعلق یقین و الشک و لكن یکفی فی هذه
الوحدة تجرید یقین و الشک من خصوصیه

بدان تعلق گرفته است.

بدین سبب، بر عمل به شک، عنوان نقض صادق می آید. اما در موارد شک در مقتضی [، یعنی در استصحاب قسم
دوم] پس یقین نه به حقیقت و نه به اعتبار و مجاز، متعلق به بقا نیست.

اما اول [یعنی از سر حقیقت یقین به بقا نداریم] پس واضح است.

اما دوم [، یعنی حتی به مجاز نیز نمی‌توان گفت یقین به بقا داریم] پس بدان جهت است که قابلیت متیقن برای بقا احراز نشده است [؛ یعنی اگر اصل قابلیت بقا احراز می‌شد آن‌گاه در بقا و عدم بقا شک پدید می‌آمد، ممکن بود که ادعای بقا شود، که این در واقع همان چیزی است که در استصحاب قسم اول گفته شد؛ ولی اینجا که هنوز اصل قابلیت احراز نشده است چنین ادعایی ممکن نیست]. بنابراین عمل به شک، نقض یقین نخواهد بود [؛ در حالی که باید نقض به شمار آید] تا آنکه نهی مجعول در دلیل استصحاب، شامل این مورد [، یعنی مورد عمل به شک با وجود شک در مقتضی] گردد.

پاسخ این وجه آن است که صدق معنای «نقض» گرچه متوقف بر وحدت متعلق یقین و شک است [، که ما نیز سابقاً آن را توضیح دادیم]؛ ولی در وجود این وحدت

الزمان الحدوثی و البقائی و إضافتهما إلى ذات واحدة، كما تقدم توضیحه فیما مضی، و هذه العناية التجريدیه تطبق علی موارد الشک فی المقتضی أيضا.

و علیه فالاستصحاب یجری فی موارد الشک فی المقتضی أيضا.

کافی است که یقین و شک از خصوصیت زمان حدوثی و زمان بقایی [، یعنی از خصوصیت زمان، که در یکی مربوط به حدوث در گذشته و در دیگری مربوط به بقا در حال حاضر است]، مجرد شوند و هر دو به یک ذات [، یعنی همان شیء، که مستصحب است؛ مثل عدالت زید] نسبت داده شوند که توضیح آن در گذشته ذکر شد.

و این عنایت تجریدی [، یعنی مجازی است که در سخن حضرت است و از طریق تجرید متیقن و مشکوک از خصوصیت زمان حاصل شده است]، بر موارد شک در مقتضی نیز تطبیق می‌کند.

بنابراین استصحاب در موارد شک در مقتضی نیز جریان می‌یابد.

خلاصه مطالب گذشته

۱. اطلاق دلیل استصحاب اقتضای آن دارد که استصحاب در همه مواردی که ارکان آن تمام باشد، جاری است و تفصیلی در این جهت نیست.

۲. مرحوم شیخ انصاری و محقق نائینی در جریان استصحاب میان موارد شک در رافع و موارد شک در مقتضی تفصیل داده‌اند و گفته‌اند در مانند طهارت شرعی که قابلیت بقا و استمرار دارد، هرگاه در رفع طهارت به سبب وجود ناقضی چون بول، شک پدید آید، استصحاب جاری می‌شود. ولی در مانند شمع روشنی که قابلیت محدود دارد و به تدریج تمام می‌شود، اگر در خاموش شدن آن شک پدید آید، استصحاب جاری نمی‌شود.

۳. این تفصیل بر اساس نکته‌ای است که از کلمه «نقض» در روایت مذکور استفاده شده است.

و این نکته به دو وجه تقریر شده است: وجه اول: «نقض» در لغت، یعنی از بین بردن و حل آنچه محکم و پایدار است. حال اگر حالت سابق قابلیت بقا نداشته باشد و ذاتا پایدار نباشد، رفع ید از آن، نقض به شمار نمی‌آید.

پاسخ این وجه آن است که، «نقض» به خود مستصحب اسناد داده نشده است؛ بلکه به یقین اسناد داده شده و یقین امری پایدار و محکم است.

۴. وجه دوم: نقض یقین به توسط شک در جایی صادق است که متعلق یقین و شک واحد باشد. در قاعده یقین، متعلق یقین و شک به حقیقت واحد است و در استصحاب متعلق یقین و شک از سر مجازیت واحد است. این وحدت مجازی در استصحاب در صورتی درست می‌آید که متیقن قابلیت بقا داشته باشد و آن‌گاه می‌توان گفت به اعتبار و عنایت متیقن باقی است و گویا یقین به بقای آن شیء متیقن تعلق پذیرفته است. و چون شک نیز به بقا تعلق پذیرفته است، متعلق هر دو واحد خواهد گشت.

اما اگر متیقن قابلیت بقا نداشته باشد، حتی به تعبیر مجازی نیز نمی‌توان گفت یقین به بقا تعلق پذیرفته است. پس راهی نداریم که متعلق یقین و شک را واحد سازیم.

پاسخ این وجه آن است که برای حصول وحدت میان متعلق شک و یقین، کافی است که متیقن و مشکوک را از خصوصیت زمان تجرید کنیم و شیء را به حدوث و بقا تقطیع نکنیم.

بدین طریق هم در موارد شک در مقتضی و هم در موارد شک در رافع، متعلق واحد است و عنوان نقض صادق می‌آید. پس اطلاق دلیل استصحاب هر دو مورد را شامل خواهد بود.

۵. تطبیقات ۱. استصحاب الحكم المعلق فی موارد الشبهه الحکمیة تارة یشک فی بقاء الجعل؛ لاحتمال نسخه فیجری استصحاب بقاء الجعل [بلا إشکال حتی من ناحیة توفر الرکن الثالث من أركان الاستصحاب]، و آخری یشک فی بقاء المجعول بعد افتراض تحققه و فعلیته - كما إذا حرم العصیر العنبی بالغلیان و شک فی بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثین

۵. تطبیقات

۱. استصحاب حکم معلق

در موارد شبهه حکمیة گاهی در بقای جعل شک پدید می‌آید؛ زیرا احتمال نسخ جعل است. پس استصحاب بقای جعل جاری می‌گردد. [در این‌گونه موارد وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه محفوظ و رکن سوم از ارکان استصحاب

موجود است و لذا استصحاب جعل در شبهات حکمیة به هنگام شک در نسخ جای هیچ شبهه‌ای ندارد.] و گاهی بعد از فرض تحقق مجعول و فعلیت مجعول، در بقای آن حکم مجعول شک پدید می‌آید؛ همچون صورتی که آب انگور به سبب جوش آمدن حرام گردد و در بقای این حرمت، بعد از کم شدن دو ثلث آن به سبب غیر آتش، شک پدید آید [؛ مثلا ظرف

بغیر النار- فیجری استصحاب المجعول [بناء علی أنه یکفی فی توفر الرکن الثالث وحده القضیة المتیقنة، و المشکوكة عرفا کما سبق]، و ثلثه: یکون الشک فی حاله وسطی بین الجعل و المجعول، و توضیح ذلك فی المثال الآتی:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلی، و نفترض عبا و لكنه بعد لم یغل فهنا المجعول لیس فعلیا، بل فعلیته فرع تحقق الغلیان، فلا علم لنا بفعلیة المجعول الآن، و لکننا نعلم بقضیة شرطیة، و هی أن هذا العنب لو غلی لحرّم، فإذا تبیس العنب بعد ذلك و أصبح زیبا نشک فی أن تلك القضیة الشرطیة هل لا تزال باقیة- بمعنی أن هذا الزیب إذا غلی یحرّم کالعنب- أولا؟ فالشک هنا لیس فی

محتوی آب انگور را بعد از جوش آمدن، از روی آتش برداشتند و کنار گذاشتند و در طول یک ماه و در اثر دمای هوا مقدار دو سوم آن تبخیر و کم شد. چون کم شدن دو ثلث در اثر حرارت مستقیم آتش نبوده است، لذا در حکم به حلیت آن تردید پیدا می‌کنیم]. پس استصحاب مجعول [، یعنی آن حرمتی که در سابق بالفعل پیدا شده بود] جاری می‌گردد. [جریان استصحاب در این مورد نیز در صورتی که وحدت عرفی میان قضیه متیقنه و مشکوکه حاصل باشد، جای شک ندارد. و ما توضیح کافی در این مورد را به هنگام بیان رکن سوم استصحاب، پیش از این، آوردیم.] و بار سوم شک در حالتی متوسط میان جعل و مجعول قرار دارد و توضیح آن در مثال زیر است:

هرگاه شارع حرمت [آب] انگور را در صورت جوش آمدن جعل کند و ما انگوری را فرض کنیم که هنوز جوش نیامده است، در اینجا مجعول، فعلیت ندارد؛ بلکه فعلیت آن فرع بر تحقق جوش آمدن است. پس ما هم‌اکنون به فعلیت مجعول علم نداریم؛ ولی به وجود قضیه‌ای شرطیه علم داریم و آن این است که، این انگور اگر جوش بیاید حرام می‌شود. پس اگر بعد از این حال، انگور خشک شود و به صورت کشمش درآید، برای ما شک پدید می‌آید که آیا آن قضیه شرطیه همچنان باقی است؛ یعنی آنکه این کشمش همانند انگور اگر جوش بیاید، حرام می‌شود یا این‌گونه نیست؟

بقاء الجعل و نسخه؛ إذ لا نحتمل النسخ، و لیس فی بقاء المجعول بعد العلم بفعلیته؛ إذ لم یوجد علم بفعلیة المجعول بعد، و إنما الشک فی بقاء تلك القضیة الشرطیة، فقد یقال: إنه یجری استصحاب تلك القضیة الشرطیة؛ لأنها متیقنة حدوثا و مشکوكة بقاء، و یسمى باستصحاب الحکم المعلق، أو بالاستصحاب التعلیقی.

و لكن ذهب المحقق النائيني - رحمه الله - إلى عدم جريان الاستصحاب؛ إذ ليس في الحكم الشرعي إلا الجعل و المجعول، و الجعل لا شك في بقاءه، فالركن الثاني مختل، و المجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأول مختل.

و أما القضية الشرطية: فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية

پس در اینجا شک در بقای جعل و نسخ جعل نیست؛ زیرا احتمال نسخ نمی‌دهیم و شک در بقای مجعول بعد از علم به فعلیت مجعول نیست؛ چون هنوز علم به فعلیت مجعول پدید نیامده است، و تنها شک در بقای آن قضیه شرطیه است [و استصحاب معنایش آن است که بگوییم: هذا الشيء كان في السابق بحيث لو غلى يحرم و الحال أيضا يكون بحيث لو غلى يحرم].

پس گفته شده است که، استصحاب آن قضیه شرطیه جاری است؛ چون آن قضیه، حدوثش متیقن و بقایش مشکوک است. این نوع استصحاب، «استصحاب حکم معلق» و یا «استصحاب تعلیقی» نامیده می‌شود؛ [چون نفس حالت تعلیقی میان شرط و جزا، استصحاب می‌شود].

ولی مرحوم محقق نائینی بدان سو رفته است که استصحاب مذکور جاری نمی‌شود؛ زیرا [این استصحاب، بر فرض صحت استصحاب حکم است و] در حکم شرعی چیزی جز جعل و مجعول نیست و هیچ شکی در بقای جعل نیست. پس رکن دوم [از ارکان استصحاب] مختل است و مجعول، یقین به حدوث آن نیست. پس رکن اول اشکال و اختلال دارد. اما قضیه شرطیه، پس در عالم تشريع برای قضیه شرطیه

شرطیه وراء الجعل و المجعول لیجری استصحابها.

۲. استصحاب التدریجیات الأشياء إما قارة توجد و تبقى، و إما تدریجیة كالحركة توجد و تفنی باستمرار، فبالنسبة إلى القسم الأول لا إشکال فی جریان الاستصحاب. و أما بالنسبة إلى القسم الثاني: فقد یقال بعدم اجتماع الركن الأول و الثاني معا؛ لأن الأمر التدریجی سلسلة حدوثات، فإذا علم بأن شخصا یمشی و شك فی بقاء مشیه لم یکن بالإمكان استصحاب المشی لترتیب ما له من الأثر؛ لأن الحصه الأولى منه [أی من المشی] معلومه الحدوث، و لكنها [أی لكن الحصه الأولى] لا شك فی تصرمها، و الحصه الثانية مشکوكة و لا یقین بها، فلم تتم

به عنوان قضیه شرطیه، وجودی و رای جعل و مجعول نیست تا استصحاب آن جاری گردد.

۲. استصحاب تدریجات

اشیا [بر دو قسمند]: یا قرار و ثبات دارند؛ یعنی موجود می‌شوند و باقی می‌مانند و یا [قرار ندارند، بلکه] تدریجی هستند؛ مانند حرکت که به استمرار موجود و فانی می‌شود.

اما در مورد قسم اول هیچ اشکالی در جریان استصحاب نیست و اما در مورد قسم دوم، پس گفته شده که، رکن اول و رکن دوم استصحاب باهم [در این قسم] اجتماع ندارند؛ زیرا امر تدریجی، سلسله‌ای از حدوثهاست. پس هرگاه معلوم شود که شخصی راه می‌رود و در بقای راه رفتن او شک پدید آید، نمی‌توان راه رفتن را برای ترتیب دادن هر اثری که برای اوست، استصحاب کرد؛ زیرا حصه اول از [این امر تدریجی الوجود، یعنی] راه رفتن، حدوثش معلوم است، ولی هیچ شکی نیست که

أركان الاستصحاب في شيء. [من الحصه الأولى و الثانية].

و من هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان كاستصحاب النهار و نحو ذلك؛ لأنه من الأمور التدرجية.

و الجواب على هذا الإشكال أن الأمر التدرجی على الرغم من تدرجه في الوجود و تصرمه قطعة بعد قطعة له وحدة و يعتبر شيئاً واحداً مستمراً على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء، فتتم أركان الاستصحاب حينما نلاحظ الأمر التدرجی بوصفه شيئاً واحداً مستمراً، فنجد أنه متيقن بدايةً، و مشکوک نهائياً، فيجری استصحابه، و هذه الوحدة مناطها في الأمر التدرجی اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل. أو

پایان پذیرفته است و حصه دوم از آن [حدوثش] مشکوک است و یقین بدان نداریم. پس ارکان استصحاب در هیچ چیزی [؛ یعنی نه در حصه اول و نه در حصه دوم ارکان استصحاب] تمام نیست. از اینجاست که اجرای استصحاب درباره زمان، مورد اشکال قرار گرفته است؛ مانند استصحاب روز و از این قبیل؛ برای این که زمان از امور تدرجی است.

جواب این اشکال آن است که، امر تدرجی برخلاف آنکه وجودش متدرج است و قطعه‌ای از آن بعد از قطعه‌ای دیگر پایان می‌پذیرد، دارای وحدت است و چیز مستمری به شمار می‌آید به گونه‌ای که بر قطعه دوم آن، عنوان بقا صدق می‌کند [؛ یعنی قطعه دوم شیء حادث مستقلی لحاظ نمی‌شود؛ بلکه حدوثش به معنای بقای قطعه اول است]. پس هرگاه ما امر تدرجی را به عنوان آنکه چیز مستمری است، لحاظ کنیم، ارکان استصحاب تمام خواهد بود و خواهیم دید که آن چیز در آغاز متیقن بود و در نهایت مشکوک است. پس استصحاب آن چیز جریان می‌یابد. ملاک این وحدت در امر تدرجی، اتصال برخی قطعات آن به برخی دیگر است، چه به نحو اتصال حقیقی، همان گونه که در حرکت آب از بالا به پایین دیده می‌شود و چه به نحو

اتصالاً عرفياً، كما في حركة المشي عند الإنسان؛ فإن المشي يتخلله السكون و الوقوف، و لكنه يعتبر عرفاً متواصلاً.

اتصال عرفی، همان گونه که در حرکت انسان به هنگام راه رفتن دیده می‌شود، چون راه رفتن که در لابه‌لایش سکون و وقوف است؛ ولی در نظر عرف [اجزایش] به هم چسبیده به حساب می‌آیند.

۱. در شبهات حکمیة هرگاه شک در بقای جعل باشد و احتمال نسخ پیش آید، استصحاب بقای جعل جاری می‌شود و هرگاه شک در بقای مجعول باشد، استصحاب بقای مجعول. ولی گاه نه شک در بقای جعل است و نه شک در بقای مجعول؛ بلکه شک در بقای قضیه‌ای شرطیه است که سابقاً معلوم و اکنون مشکوک است؛ مثلاً می‌دانستیم که اگر این انگور جوش بیاید خوردنش حرام می‌گردد، سپس انگور خشک شد و به صورت کشمش درآمد، همین امر ما را به شک می‌اندازد که آیا هم‌اکنون نیز می‌توان گفت این کشمش اگر جوش بیاید حرام می‌گردد. استصحاب آن قضیه شرطیه در اینجا، «استصحاب حکم معلق» یا «استصحاب تعلیقی» نامیده می‌شود.

۲. محقق نائینی قائل است که استصحاب مذکور جاری نیست؛ زیرا حکم، خارج از جعل و مجعول نیست. اما جعل، پس در اینجا شکی در بقای آن نیست و اما مجعول، پس در اینجا یقین به حدوث آن نداریم. خلاصه آنکه یا رکن دوم مختل است و یا رکن اول.

۳. به جریان استصحاب در امور غیر قار، مانند زمان و مانند راه رفتن، که امور تدریجی الوجود هستند، اشکال شده است؛ زیرا امر تدریجی سلسله‌ای از حدودات است که چون حصه دوم آن حادث می‌شود، حصه اول از بین می‌رود. پس هر حصه‌ای یا مقطوع الزوال است و یا مشکوک الحدوث. ولی در پاسخ باید گفت، باین حال، اجزای امر تدریجی دارای وحدت است و جزء دوم آن بقای جزء اول محسوب می‌شود. مناط این وحدت، اتصال قطعات امر تدریجی است، چه به نحو اتصال حقیقی، مانند حرکت آب از بالا به پایین و چه به نحو اتصال عرفی، مانند حرکت انسان در هنگام راه رفتن که در لابه‌لایش سکون و وقوف وجود دارد؛ ولی اجزای حرکت عرفاً به هم چسبیده اعتبار می‌شوند.

۳. استصحاب الکلی إذا وجد زید فی المسجد مثلاً فقد وجد الإنسان فیہ ضمناً؛ لأن الطبیعی موجود فی ضمن فردہ، فهناک وجود واحد یضاف إلی الفرد، و إلی الطبیعی الکلی، و من حیث تعلق «الیقین بالحدوث و الشک فی البقاء» به [أی بالوجود الواحد]. تارة یتواجد کلا هذین الرکنین فی الفرد و الطبیعی معاً، و آخری یتواجدان فی الطبیعی فقط، و ثالثه: لا یتواجدان لا فی الفرد و لا فی الطبیعی، فهناک ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن یعلم بدخول زید إلی المسجد [و بعبارة أصح: أن یعلم

۳. استصحاب کلی

هرگاه شخصی چون زید در مسجد پیدا شود، پس ضمناً در مسجد انسان پیدا شده است؛ زیرا [کلی] طبیعی در ضمن فرد خود، موجود می‌گردد. پس در اینجا یک وجود است که به فرد و به کلی طبیعی اضافه می‌شود. و از جهت آنکه یقین به حدوث و شک در بقا [به عنوان دو رکن هر استصحاب] به آن وجود واحد تعلق پذیرفته است، یک بار این

هر دو رکن در فرد و در طبیعی با هم پیدا می‌شود و بار دیگر این هر دو رکن تنها در طبیعی پیدا می‌شود و بار سوم نه در طبیعی یافت می‌شود و نه در فرد. پس در اینجا سه حالت پدید می‌آید:

حالت اول: دخول زید در مسجد معلوم و شک در خروج او باشد.

پس در اینجا

بدخول زید فی المسجد] و يشك فی خروجه، فهنا الوجود الحادث فی المسجد بما هو وجود لزيد، و بما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقن الحدوث و مشکوک البقاء، فإن كان الأثر الشرعي مترتبا على وجود زید بأن قيل: سبح ما دام زید موجودا فی المسجد جرى استصحاب الفرد، و إن كان الأثر مترتبا على وجود الكلي بأن قيل: سبح ما دام إنسان فی المسجد جرى استصحاب الكلي، و يسمی هذا بالقسم الأول من استصحاب الكلي.

الحالة الثانية: أن يعلم [إجمالا] بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة: إما زید و إما خالد، غير أن زيدا فعلا نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل فقد خرج، و أما خالد فلعله إذا كان هو الداخل لا يزال باقيا [و يمكن

وجود حادث در مسجد از آن نظر که وجود زید است و از آن نظر که وجود طبیعی انسان است [که در ضمن فرد موجود می‌گردد] حدوثش متيقن و بقایش مشکوک است؛ یعنی ارکان استصحاب هم نسبت به فرد و هم نسبت به طبیعی، تمام است]. پس اگر اثر شرعی [که شرط در صحت استصحاب است] مترتب بر وجود زید باشد [مثلا] بدین طریق که گفته شده باشد تا زمانی که زید در مسجد وجود دارد تسبیح بگویی، در این صورت استصحاب فرد جاری می‌گردد و اگر اثر مترتب بر وجود کلی باشد، بدین طریق که گفته شده باشد تا زمانی که انسانی در مسجد است تسبیح بگویی، استصحاب کلی جاری می‌گردد. این استصحاب [، که در حالت مذکور جاری می‌شود؛ یعنی در جایی که یقین به حدوث فرد و شک در بقای همان فرد داریم؛ و از آنجا که طبیعی در ضمن فرد موجود می‌شود، پس یقین به وجود طبیعی و شک در بقای آن طبیعی داریم و در نتیجه علاوه بر استصحاب فرد استصحاب کلی هم ممکن است]، قسم اول از استصحاب کلی نامیده می‌شود.

حالت دوم: دخول یکی از دو شخص،

یعنی زید و یا عمرو به مسجد در ساعتی قبل معلوم گردد، جز آنکه زید را اکنون در خارج مسجد می‌بینیم. پس اگر شخصی که

التعبير عن هذه الحالة بحالة الدوران بين الفرد القصير و الفرد الطويل]، فهنا إذا لوحظ كل من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجده؛ لأن زيدا لا شك في عدم وجوده [في المسجد] فعلا، و خالد لا يقين بوجوده سابقا

ليستصحب، و لكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بأن وجوده متيقن حدوثا و مشکوك بقاء، فيجری استصحابه إذا كان له أثر، و يسمى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلي.

الحالة الثالثة: أن يعلم بدخول زيد و بخروجه أيضا، و لكن يشك في أن خالدا قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك على نحو

داخل مسجد شده بود همو بود حتما خارج شده است و اما اگر آن شخص خالد بود شاید هنوز در مسجد باقی مانده باشد. [مثال دیگرش آن است: بدانیم حیوانی وارد خانه شد که خرطوم داشت، اگر آن حیوان پشه بود که الآن بعد از دو سال حتما مرده است و اگر فیل بود حتما باقی است و لااقل آنکه، می تواند تاکنون زنده مانده باشد. در اصطلاح فرد اول را «فرد قصیر» و فرد دوم را «فرد طویل» می نامند.] پس در این حالت اگر هر یک از دو فرد را ملاحظه کنیم می بینیم که ارکان استصحاب در هر یک از آنها فراهم نیست؛ زیرا هیچ شکی نیست که زيد هم اکنون [در مسجد] موجود نیست. اما خالد، به وجودش در سابق یقین نیست؛ چون شخص داخل در مسجد، میان زيد و خالد مردد بود و حدوث خصوص خالد در مسجد متيقن نبود] تا استصحاب شود. ولی اگر طبیعی انسان لحاظ شود می توان گفت که وجود این طبیعی از نظر حدوث متيقن و از نظر بقا مشکوک است.

پس هرگاه برای طبیعی اثری باشد استصحاب آن جاری می گردد و این استصحاب [، که در حالت دوران امر میان فرد قصیر و فرد طویل جاری می شود،] قسم دوم از استصحاب کلی نامیده می شود.

حالت سوم: دخول زيد و نیز خروج او معلوم شود؛

ولی شک باشد در این که خالد در همان لحظه ای که زيد بیرون رفت یا پیش از آن وقت، داخل مسجد شده باشد به لم یخل المسجد من إنسان، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد، كما تقدم في الحالة السابقة.

و قد يقال بجريان استصحاب الكلي؛ لأن جامع الإنسان متيقن حدوثا مشکوك بقاء، و يسمى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلي. و الصحيح عدم جريانه؛ لاختلال الركن الثالث، فإن وجود الجامع المعلوم حدوثا مغاير لوجوده المشكوك و المحتمل بقاء، فلم يتحد متعلق اليقين و متعلق الشك، و بكلمة أخرى: إن الجامع لو كان موجودا فعلا فهو موجود بوجود آخر غير ما كان حدوثا؛ خلافا للحالة الثانية، فإن الجامع لو كان موجودا فيها بقاء فهو

گونه ای که مسجد خالی از انسانی نمانده باشد، پس در اینجا- همان طور که در حالت پیشین نیز گفته شد- مجالی برای استصحاب فرد نیست [؛ زیرا خروج زيد معلوم و اصل دخول خالد در مسجد مشکوک است].

ولی گاه سخن از جریان استصحاب کلی است؛ زیرا جامع انسان [، یعنی انسان که معنایی کلی و جامع میان زید و خالد است] حدوثش متیقن و بقایش مشکوک است.

این استصحاب، قسم سوم از استصحاب کلی نامیده می‌شود. قول صحیح عدم جریان این استصحاب است؛ زیرا رکن سوم [از ارکان چهارگانه استصحاب، در این حالت] مختل است؛ چون وجود جامعی که حدوثش معلوم می‌باشد مغایر با وجود جامعی است که بقایش مشکوک و محتمل است. پس متعلق یقین و متعلق شک متحد نشده است. به عبارت دیگر، جامع اگر هم‌اکنون موجود باشد به وجود دیگری موجود است؛ غیر از آن وجودی که به لحاظ حدوث بود [درست است که عنوان جامع مصب استصحاب است؛ ولی این عنوان از آن نظر که آینه خارج می‌باشد مصب استصحاب است و ما واقعیتی خارجی نداریم که حدوثش متیقن و بقایش مشکوک باشد و این عنوان اشاره بدان داشته باشد]. برخلاف حالت دوم؛ چون اگر در این حالت جامع باقی باشد پس به همان وجودی که در ضمنش حادث گشت، موجود است. [توضیح آنکه در

موجود بعین الوجود الذی حدث ضمنه.

حالت دوم اگر عنوان کلی انسان در مسجد باقی مانده باشد معنایش آن است که این کلی از اول به برکت فرد طویل حادث و به بقای همان باقی مانده است، ولی در حالت سوم می‌خواهیم بقای جامع را به برکت فرد دیگری ثابت کنیم غیر از آن فردی که طبیعی به وجود آن موجود شد و این ممکن نیست؛ زیرا طبیعی موجود در ضمن زید غیر از طبیعی موجود در ضمن خالد است و وجود این طبیعی امتداد وجود آن طبیعی حساب نمی‌شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. می‌دانیم که هرگاه فرد موجود شود، کلی طبیعی نیز در ضمن او موجود می‌گردد. حال اگر بخواهیم وجود فرد و یا کلی را استصحاب کنیم، از این نظر که دو رکن استصحاب، یعنی یقین به حدوث و شک در بقا، در هر دو فراهم است و یا در خصوص کلی، و یا در هیچ‌کدام فراهم نیست، سه حالت پدید می‌آید.

۲. حالت اول آن است که می‌دانیم مثلاً زید داخل مسجد شد و سپس در خروج او شک پیدا کردیم. پس اگر استصحاب وجود زید اثر شرعی خاصی داشته باشد استصحاب فرد جاری است و علاوه بر آن، اگر استصحاب وجود کلی دارای اثر خاصی باشد، استصحاب کلی نیز بدون شک جاری است. این استصحاب را استصحاب کلی قسم اول می‌نامند.

۳. حالت دوم آن است که بدانیم مثلاً زید یا خالد، یکی از این دو فرد داخل مسجد شده است و بدانیم که خصوص زید اکنون خارج مسجد است؛ ولی خصوص خالد ممکن است همچنان در مسجد باقی مانده باشد. از این رو در بقای

کلی انسان در مسجد شک پدید می‌آید. در این حالت استصحاب فرد در مورد هیچ‌یک از زید و خالد جاری نیست؛ چون خروج زید معلوم و اصل دخول خالد در مسجد مشکوک است.

اما استصحاب طبیعی انسان ممکن است جاری گردد؛ چون حدوثش در سابق متیقن و بقایش هم‌اکنون مشکوک است. این استصحاب را استصحاب کلی قسم دوم می‌نامند.

۴. حالت سوم آن است که، بدانیم زید داخل و سپس خارج شده است ولی احتمال آن است که

خالد در همان لحظه یا کمی پیش‌تر داخل مسجد شده باشد، طوری که مسجد خالی از انسان نمانده باشد. در این حالت استصحاب فرد جاری نیست به همان دلیلی که در حالت دوم گفته شد و نیز استصحاب کلی جاری نیست؛ چون انسان کلی، که حدوثش معلوم بود، مغایر است با انسان کلی، که حدوثش مشکوک است. پس رکن سوم استصحاب مختل است.

۴. الاستصحاب فی حالات الشک فی التقدّم و التأخر تارة یشک فی أن الواقعة الفلانیة حدثت أو لا فیجری استصحاب عدمها [أی عدم حدوث تلك الواقعة]، أو یشک فی أنها [أی أن الواقعة المتیقنة حدوثها] ارتفعت أو لا فیجری استصحاب بقائها، و أخرى نعلم بأنها حدثت أو ارتفعت و لكنها لا نعلم بالضبط تاریخ حدوثها أو ارتفاعها، مثلا نعلم أن زیدا الکافر قد أسلم، و لكن لا نعلم هل أسلم صباحا أو بعد الظهر؟ فهذا یعنی أن فترة ما قبل الظهر هی فترة الشک، فإذا کان لبقاء زید کافرا فی هذه

۴. استصحاب در حالات شک در تقدم و تأخر

[حالات عروض شک]

گاهی در این که فلان واقعه رخ داده است یا نه، شک پدید می‌آید. پس استصحاب عدم حدوث آن واقعه جاری می‌گردد؛ و یا در این که فلان واقعه [، که یقین به حدوثش داریم] برطرف شده است یا نه، پس استصحاب بقای آن واقعه جاری می‌شود. و گاهی علم داریم که فلان واقعه حادث و یا برطرف شد؛ ولی به دقت، تاریخ حدوث یا برطرف شدن آن را نمی‌دانیم؛ مثلا می‌دانیم که زید، که کافر بود، مسلمان شد؛ ولی نمی‌دانیم آیا صبح هنگام مسلمان شد یا بعد از ظهر؟ و این، یعنی آنکه مقطع زمانی قبل از ظهر [، یعنی از صبح تا اول ظهر] مقطع زمانی شک است [؛ چون پیش از این مقطع

الفترة ما قبل الظهر هی و عدم إسلامه فیها أثر [شرعی] مصحح للتعبد [ببقائه کافرا] جری استصحاب بقائه کافرا و عدم إسلامه إلى الظهر، و ثبت بهذا الاستصحاب کل أثر شرعی یترتب علی بقاءه کافرا و عدم إسلامه فی هذه الفترة، و لكن إذا کان هناك أثر شرعی مترتب علی حدوث الإسلام بعد الظهر فلا یترتب هذا الأثر علی الاستصحاب المذكور؛

لأن الحدوث كذلك [أى حدوث الإسلام بعد الظهر] لازم تكوينى لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو [أى حدوث الإسلام بعد الظهر بالنسبة إلى عدم الإسلام قبل الظهر] بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياة زيد [و قلنا: إن دليل حجية الاستصحاب]

زمانى، بدون تردید کافر بوده و بعد از این مقطع زمانى، بدون تردید مسلمان شده است]. پس هرگاه کافر باقى بودن زيد بر کفر و عدم اسلام او در این مقطع زمانى داراى اثرى [شرعى] باشد که تعبد [به مستصحب، يعنى کفر زيد و عدم اسلام او تا هنگام ظهر] را تصحيح کند، استصحاب بقاى زيد بر کفر و عدم اسلام او تا هنگام ظهر، جارى مى شود و به سبب این استصحاب هر اثر شرعى که مترتب بر کافر باقى بودن زيد و عدم اسلام او در این مقطع زمانى است، ثابت مى گردد؛ [مثل سقوط صوم رمضان که فرض مى کنيم مترتب بر وجود کفر تا وقت زوال است].

ولى اگر در اینجا اثرى شرعى باشد که بر حدوث اسلام بعد از وقت ظهر مترتب باشد، پس این اثر بر استصحاب مذکور مترتب نمى شود [و در نتیجه استصحاب مذکور صحيح نخواهد بود؛ مثلا فرض مى کنيم که سقوط صوم رمضان مترتب بر حدوث اسلام بعد از وقت زوال است. در این صورت استصحاب وجود کفر پيش از ظهر برای اثبات حدوث اسلام بعد از ظهر و آن گاه اثبات عدم وجوب قضا، صحيح نيست]؛ زیرا حدوث اسلام بعد از ظهر لازم تکوينى [کفر زيد و] عدم اسلام او پيش از ظهر است. پس حدوث اسلام بعد از ظهر [نسبت به استصحاب کفر زيد] به منزله رويدن موى صورت نسبت به [استصحاب] حیات زيد است [و گفتيم که این گونه استصحاب اصل مثبت است و

لا يشمل الأصل المثبت].

و من ناحية أخرى نلاحظ أن موضوع الحكم الشرعى قد يكون بكامله مجرى للاستصحاب إثباتا أو نفيا [أى مجرى لاستصحاب مثبت للموضوع، أو ناف له]، و قد يكون مركبا من جزءين أو أكثر، و يكون أحد الجزءين ثابتا وجدانا، و الآخر [مشكوك و] غير متيقن.

ففى هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجدانا، كما هو واضح، و لكن قد تتواجد أركانها و شروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك، فيثبت [ذلك الجزء و بضم الاستصحاب إلى الوجدان نحرز الموضوع، فيثبت] الحكم، أو [تتواجد أركان الاستصحاب] لنفيه [أى لنفى الجزء الآخر المشكوك]، فينفى الحكم، و مثال ذلك أن يكون إرث الحفيد من جده

إطلاق دليل حجيت استصحاب، اصل مثبت را شامل نيست].

از ناحیه دیگر می‌بینیم که موضوع حکم شرعی گاه به طور کامل مجرای استصحاب است، اعم از آنکه استصحاب اثبات موضوع کند یا نفی موضوع؛ [مثل استصحاب عدالت برای اثبات جواز اقتدا و مثل استصحاب عدم بلوغ برای اثبات عدم وجوب نماز] و گاه موضوع مرکب از دو جزء یا بیشتر است و یکی از آن دو جزء وجدانا ثابت و جزء دیگر غیر متیقن [و مشکوک] است. پس در این حالت واضح است که جاری کردن استصحاب نسبت به آن جزئی که وجدانا ثابت است، معنا ندارد. ولی گاه ارکان استصحاب و شروط آن برای اثبات جزء دیگر که مشکوک است فراهم می‌باشد. پس [به سبب استصحاب آن جزء دیگر، موضوع، محقق و در نتیجه] حکم ثابت می‌شود یا ارکان و شروط استصحاب برای نفی جزء دیگر فراهم است.

پس [به سبب استصحاب نفی آن جزء، عدم تحقق موضوع به طور کامل معلوم، و در نتیجه] حکم نفی می‌شود. مثال این حالت آن است که ارث بردن نوه [، یعنی

مترتبا علی موضوع مرکب من جزءین: أحدهما: موت الجد، و الآخر: عدم إسلام الأب إلی حین موت الجد، و إلا [أی و إن كان إسلام الأب فی زمن حیاة الجد] کان [الأب] مقدما علی الحفید [فی الارث]، فإذا افترضنا أن الجد مات یوم الجمعة و أن الابن کان کافرا فی حیاة أبیه [و بعبارة أخرى: إذا افترضنا أن الأب کان کافرا فی حیاة الجد] و لا ندري هل أسلم علی عهده أو لا؟ فهنا الجزء الأول من موضوع إرث الحفید محرز وجدانا [؛ لان موت الجد معلوم و مفروض]، و الجزء الثانی و هو عدم إسلام الأب [إلی حین موت الجد] مشکوک، فیجری استصحاب الجزء الثانی، و بضم الاستصحاب إلی الوجدان نحرز موضوع الحكم الشرعی لإرث الحفید، و لكن علی شرط أن یكون الأثر الشرعی مترتبا

پسر پسر] از جد مترتب بر موضوعی است که مرکب از دو جزء است: یکی مرگ جد و دیگر عدم اسلام پدر [؛ یعنی شخصی که میان نوه و جد واسطه است] تا زمان مرگ جد. و گرنه [، یعنی در صورتی که جزء دوم موجود نباشد] پدر بر نوه [در ارث بردن از جد] مقدم است [؛ زیرا پسر مانع از ارث بردن پسر است، البته در صورتی که هر دو مسلمان باشند]. پس اگر فرض کنیم که مرگ جد در روز جمعه بود و پسر [، یعنی آن شخص واسطه میان جد و نوه] در زمان حیات پدرش [، یعنی جد] کافر بود و نمی‌دانیم که آیا او در طول زندگی پدرش مسلمان شد یا نه؟ پس در اینجا جزء اول از موضوع که عبارت است از: «ارث بردن نوه»، وجدانا محرز است [؛ چون می‌دانیم که جد مرده است] و جزء دوم که عدم اسلام پدر [در طول حیات جد] باشد مشکوک است. پس استصحاب جزء دوم جاری می‌گردد و با ضمیمه کردن این استصحاب به این امر وجدانی [، که موت جد باشد] موضوع حکم شرعی را که برای ارث بردن نوه است احراز می‌کنیم [؛ یعنی موضوع آن حکم شرعی، که مربوط به ارث بردن نوه است، به سبب این استصحاب احراز می‌شود]. ولی [در جریان استصحاب و ترتب اثر] شرط است که آن اثر شرعی مترتب بر ذات دو جزء باشد.

على ذات الجزئين، و أما إذا كان مترتبا على وصف الاقتران و الاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأن الاقتران و الاجتماع لازم عقلي و أثر تكويني للمستصحب، و قد عرفنا أن الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة عقلية لا تثبت.

و قد يفترض أن الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلا بأن كنا نعلم فعلا أن الأب قد أسلم، و لكن نشك في تاريخ ذلك، و أنه هل أسلم قبل وفاة أبيه [أى قبل وفاة الجد] أو بعد ذلك؟ و في مثل ذلك يجرى استصحاب كفر الأب إلى حين وفاة الجد، و لا يضر بذلك أننا نعلم بأن الأب لم يعد كافرا فعلا؛ لأن المهم

اما در صورتی که اثر شرعی [در همین مثال] مترتب بر وصف اقتران و اجتماع آن دو جزء باشد، استصحاب مذکور فایده‌ای ندارد؛ چون اقتران و اجتماع، لازم عقلی و اثر تکوینی مستصحب است و دانستیم که آن آثار شرعی که با واسطه‌ای عقلی مترتب بر مستصحب است [به سبب استصحاب] ثابت نمی‌شود.

گاه فرض می‌شود که برطرف شدن جزء دوم فعلا معلوم است، بدان سبب که فعلا برای ما معلوم شد، که پدر مسلمان شده است؛ ولی در تاریخ آن و در این که آیا قبل از وفات پدرش [، یعنی قبل از وفات جد] مسلمان شد یا بعد از آن، تردید داریم. در مانند چنین حالتی استصحاب کفر پدر تا زمان وفات جد جاری می‌گردد؛ مثلا [اگر فرض کنیم وفات جد روز جمعه بوده است، نمی‌دانیم مسلمان شدن پدر قبل از این تاریخ بوده است یا بعد از آن. البته در این که پدر اکنون مسلمان است شک نداریم ولی مبدأ حدوث اسلام او را نمی‌دانیم. پس سراغ یقین سابق می‌رویم. حالت سابق کفر پدر بود و به حکم استصحاب می‌گوییم پدر باقی بر کفر بود و بود و بود تا جد وفات پیدا کرد. پس او ارث نمی‌برد، بلکه نوه ارث می‌برد]. و این که ما می‌دانیم هم‌اکنون پدر کافر به شمار نمی‌آید، ضرری به مطلب نمی‌زند؛ زیرا آنچه مهم است وجود شک در ظرفی [و در آن مقطع زمانی]

تواجد الشک فی الطرف الذی یراد إجراء الاستصحاب بلحاظه، و هو فترة حياة الجد إلى حين وفاته، [أى وفات الجد]، فيستصحب بقاء الجزء الثاني [من] الموضوع، و هو كفر الأب إلى حين حدوث الجزء الاول، و هو «موت الجد»، فيتم الموضوع [أى موضوع إرث الحفيد].

و كما قد يجرى الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع بضم الاستصحاب إلى الوجدان، كذلك قد يجرى لنفى أحد الجزئين، ففي نفس المثال إذا كان الأدب معلوم الإسلام في حياة أبيه [أى في حياة الجد] و شك في كفره عند وفاته [أى شك في كفر الأب عند وفاة الجد] جرى استصحاب إسلامه [أى إسلام الأب] و عدم كفره إلى حين موت [الجد الذى هو] الأب [بالنسبة إلى الابن]، و نفينا بذلك إرث الحفيد من الجد، سواء كنا

است که اجرای استصحاب به لحاظ آن ظرف است. و آن ظرف عبارت است از: مقطع زمانی حیات جد تا هنگام

وفات او. پس بقای جزء دوم موضوع، یعنی کفر پدر تا زمان حدوث جزء اول، یعنی فوت جد، استصحاب می‌شود و در نتیجه موضوع [ارث نوه] تحقق می‌یابد.

و چنان‌که بدین گونه استصحاب جاری می‌شود و با انضمام استصحاب [در جزء دوم] به وجدان [، یعنی تحقق موت جد، که وجدانا معلوم است]، موضوع محرز می‌گردد، به همین گونه گاه برای نفی یکی از دو جزء، استصحاب جاری می‌شود. پس در همان مثال بالا، اگر مسلمان بودن پدر در زمان حیات [جد و به تعبیر دیگر، در زمان حیات] پدر، معلوم باشد و در کفر پدر به هنگام وفات [جد، یعنی] پدر پدر شک پدید آید، استصحاب اسلام پدر و عدم کفر او تا هنگام فوت پدر پدر [، یعنی جد] جاری می‌شود.

بدین سبب [، یعنی به سبب این استصحاب] ارث بردن نوه از جد را نفی می‌کنیم؛ چه آنکه برای ما معلوم باشد که پدر بعد از وفات پدر پدر [، یعنی جد] کافر بوده است

نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه أو لا.

[حاله مجهولی التأریخ] و علی هذا الأساس قد يفترض أن موضوع الحكم الشرعی مرکب من جزءین [من قبیل کفر الأب و موت الجد]، و أحد الجزءین [یعنی کفر الأب] معلوم الثبوت ابتداء، و يعلم بارتفاعه [فعلا]، و لکن لا ندري بالضبط متى ارتفع؟

و الجزء الآخر [یعنی موت الجد] معلوم العدم ابتداء و يعلم بحدوثه [فعلا]، و لکن لا ندري بالضبط متى حدث؟ و هذا، یعنی أن هذا الجزء إذا كان قد

و یا برای ما معلوم نباشد [؛ چون ملاک حال پدر در مقطع زمانی حیات جد تا ممات اوست. در این ظرف زمانی کفر پدر مشکوک است و به حکم استصحاب باید او را مسلمان شمرد. آن‌گاه حکم به ارث بردن نوه نفی می‌شود؛ چون موضوع این حکم، جزء دومش تحقق ندارد؛ گرچه هم‌اکنون قطع داریم که پدر کافر است].

[حالت مجهول التأریخ بودن هر دو جزء]

و بر این اساس گاه فرض می‌شود که موضوع حکم شرعی مرکب از دو جزء است [؛ یکی کفر پدر و دیگری فوت جد] و ثبوت یکی از آن دو جزء [، یعنی کفر پدر] در آغاز معلوم است و می‌دانیم که [فعلا] برطرف شده است [و پدر اکنون مسلمان است].

ولی به طور دقیق نمی‌دانیم که چه زمانی برطرف شده است. و عدم جزء دیگر [، یعنی فوت جد] در آغاز معلوم است [؛ یعنی می‌دانیم که سابقاً جد زنده بود] و حدوث آن [جزء دیگر، یعنی فوت جد، فعلا] معلوم است [؛ یعنی می‌دانیم که جد اکنون مرده است]؛ ولی به طور دقیق نمی‌دانیم که جز دوم چه زمانی حادث شده است. معنای این

سخن آن است که این جزء در صورتی که پیش از برطرف شدن آن جزء، حادث شده باشد؛ یعنی در صورتی که مرگ جد پیش از مسلمان شدن پدر و در زمان کفر او بوده

حادث قبل آن یرتفع ذلك الجزء فقد تحقق موضوع الحكم الشرعى لوجود الجزئين معا فى زمان واحد، و أما إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا یجدى [حدوثه] فى تکمیل موضوع الحكم.

و فى هذه الحالة إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداء [یعنى كفر الأب] نجد أن المحتمل بقاءه إلى حين حدوث الثانى [یعنى موت الجد]، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين؛ لأن أركان الاستصحاب متواجده فيه، و یرتتب على ذلك ثبوت الحكم [یعنى إرث الحفید من الجد]، و إذا نظرنا إلى الجزء الثانى المعلوم عدمه ابتداء [یعنى موت الجد] نجد أن من المحتمل بقاء عدمه إلى حين ارتفاع الجزء الأول [یعنى كفر الأب]، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين؛ لأن أركان الاستصحاب متواجده فيه، و یرتتب على ذلك نفى الحكم،

باشد] پس موضوع حکم شرعى [که ارث بردن نوه باشد] تحقق یافته است؛ زیرا هر دو جزء موضوع در یک زمان وجود دارد. اما در صورتی که این جزء [، یعنی فوت جد] بعد از برطرف شدن آن جزء، حادث شده باشد [، یعنی در صورتی که حدوث مرگ جد بعد از مسلمان شدن پدر باشد، در این صورت] حدوثش [که بعد از مسلمان شدن پدر بوده] فایده‌ای در جهت تکمیل موضوع ندارد. [پس نوه ارث نمی‌برد، بلکه پدر ارث می‌برد.]

در این حالت اگر به آن جزئی که ثبوتش در آغاز معلوم بود [، یعنی کفر پدر] توجه کنیم، پی می‌بریم که بقای آن تا هنگام حدوث جزء دوم [، یعنی فوت جد] محتمل است. پس بقای آن را تا هنگام حدوث جزء دوم استصحاب می‌کنیم؛ زیرا ارکان استصحاب در این مورد موجود است و بر این استصحاب، ثبوت حکم [، یعنی ارث بردن نوه از جد] مترتب می‌شود و اگر به جزء دوم، که عدمش در آغاز معلوم بود [، یعنی فوت جد] توجه کنیم، پی می‌بریم که بقای عدم آن [، یعنی بقای حیات جد] تا هنگام برطرف شدن جزء اول [، یعنی تا هنگام اسلام آوردن پدر] محتمل است. پس عدم جزء دوم را تا هنگام برطرف شدن جزء اول استصحاب می‌کنیم؛ زیرا ارکان

و الاستصحابان متعارضان؛ لعدم إمكان جریانهما معا، و لا مرجح لأحدهما على الآخر، فیسقطان معا، و تسمى هذه الحالة بحالة مجهولى التاريخ.

و حالة مجهولى التاريخ لها ثلاث صور:

إحداها: أن يكون كل من زمان ارتفاع الجزء الأول [یعنى كفر الأب] و زمان حدوث الجزء الثانى [یعنى موت الجد] مجهولا.

ثانيتها: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول [یعنى كفر الأب] معلوما

استصحاب در این مورد موجود است و بر این استصحاب نفی حکم [، یعنی ارث نبردن نوه از جد] مترتب می‌گردد. این دو استصحاب متعارض هستند؛ چون جریان یافتن هر دو با هم ممکن نیست و هیچ مرجحی نیست که یکی بر دیگری ترجیح پیدا کند. پس هر دو با هم ساقط می‌شوند. این حالت، «حالت مجهول التاريخ بودن هر دو جزء» نامیده شده است.

حالت مجهول التاريخ بودن هر دو جزء، سه صورت دارد [که در یک صورت هم زمان ارتفاع جزء اول و هم زمان حدوث جزء دوم مجهول است ولی در صورت دوم و سوم، زمان یکی معلوم و زمان جزء دیگر از این نظر که قبل یا بعد از آن بوده است، مجهول می‌باشد و بدین لحاظ زمان هر دو جزء نسبت به یکدیگر مجهول می‌گردد. لذا هر سه صورت در زمره حالت مجهول التاريخ بودن هر دو جزء، برشمرده شده است.

توجیه دیگر برای این نام‌گذاری آن است که صورت اول را مصداق واقعی عنوان مذکور بدانیم و صورت دوم و سوم را مصداق‌های مسامحی و مجازی. در هر صورت اکنون باید به توضیح این سه صورت پرداخت:

اولین صورت: زمان برطرف شدن جزء اول [، یعنی زمان مسلمان شدن پدر] و زمان حدوث جزء دوم [، یعنی زمان فوت جد]، هر دو مجهول است.

دومین صورت: زمان برطرف شدن جزء اول معلوم است - فرض می‌کنیم که هنگام

- و لنفرضه الظهر- و لكن زمان حدوث الجزء الثاني [یعنی موت الجد] مجهول، و لا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟.

ثالثتها: أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني [یعنی موت الجد] معلوما- و لنفرضه الظهر- و لكن زمان ارتفاع الجزء الأول [یعنی كفر الأب] مجهول، و لا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟.

و في الصورة الأولى لا شك في جریان كل من الاستصحابين، المشار إليهما، بمعنى استحقاقه للجریان، و وقوع التعارض بينهما.

و أما في الصورة الثانية: فقد يقال بأن استصحاب بقاء الجزء الأول [یعنی كفر الأب] لا یجری؛ لأن بقاءه ليس مشکوكا، بل هو معلوم [الوجود] قبل الظهر، و معلوم العدم عند الظهر، فكيف نستصحبه؟. و إنما یجری

ظهر باشد- ولی زمان حدوث جزء دوم مجهول می‌باشد و معلوم نیست که آیا حدوث جزء دوم قبل از ظهر بوده است و یا بعد از ظهر.

سومین صورت: زمان حدوث جزء دوم [، یعنی فوت جد] معلوم است - فرض می‌کنیم که هنگام ظهر باشد - ولی زمان برطرف شدن جزء اول [، یعنی زمان اسلام آوردن پدر] مجهول است و معلوم نیست که آیا برطرف شدن جزء اول قبل از ظهر بوده است و یا بعد از ظهر.

در صورت اول، هیچ شکی نیست که هر دو استصحاب مورد اشاره جاری می‌شود، به معنای آنکه هر دو می‌تواند جاری گردد؛ چون ارکان استصحاب برای هر دوی آنها فراهم است [و [نیز هیچ شکی نیست که] میان دو استصحاب تعارض رخ می‌دهد.

اما در صورت دوم، گفته می‌شود که استصحاب بقای جزء اول [، یعنی کفر پدر] جاری نمی‌شود؛ زیرا بقای آن مشکوک نیست، بلکه وجودش قبل از ظهر معلوم و عدمش هنگام ظهر معلوم است. پس چگونه آن را استصحاب کنیم؟ و

استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني [یعنی موت الجد] فقط.

و ینعکس الأمر فی الصورة الثالثة، فیجری استصحاب بقاء الجزء الأول دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب [أی لأن موت الجد قبل الظهر معلوم العدم، و عند الظهر معلوم الوجود]، و هذا ما یعبر عنه بأن الاستصحاب یجری فی مجهول التأریخ دون معلومه.

و قد اعترض علی ذلك بأن [الجزء الذی یكون] معلوم التأریخ إنما یكون معلوما حین ننسبه إلى ساعات الیوم الاعتیادیة، و أما حین ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التأریخ، فلا ندری هل هو موجود حینه [أی حین وجود الجزء المجهول التأریخ] أو لا؟ فیمكن جریان استصحابه [أی استصحاب الجزء المعلوم] إلى حین وجود الجزء الآخر، و هذا ما یعبر عنه بأن الاستصحاب فی کل من

تنها استصحاب عدم حدوث جزء دوم [، یعنی استصحاب عدم فوت جد] جاری می‌شود.

در صورت سوم، مطلب برعکس می‌شود. پس استصحاب بقای جزء اول [، یعنی بقای کفر پدر] جاری می‌گردد؛ ولی استصحاب عدم حدوث جزء دوم به همان دلیل [که در صورت پیش گفتیم؛ یعنی به دلیل آنکه حدوث عدم موت جد تا پیش از ظهر معلوم و وجودش هنگام ظهر معلوم است]، جاری نمی‌شود. و این قولی است که از آن تعبیر می‌شود به «جریان استصحاب در مجهول التأریخ و عدم جریان آن در معلوم التأریخ».

بر این مطلب اعتراض شده است به این که [آن جزء] معلوم التأریخ وقتی به ساعات معمول روز نسبت داده می‌شود، معلوم است و اما وقتی به جزء دیگر، که تاریخش مجهول است، نسبت داده می‌شود، نمی‌دانیم آن جزء در هنگام

وجود این جزء موجود است یا نه؟ پس جریان استصحاب آن جزء [معلوم التاریخ] تا هنگام وجود جزء دیگر [، که مجهول التاریخ است]، ممکن است. و این قولی است که از آن تعبیر می‌شود به

مجهول التاریخ و معلوم التاریخ یجری فی نفسه [و مع غض النظر عن وقوع التعارض بینهما]، و یسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأن ما هو معلوم التاریخ إنما یعلم تأریخه فی نفسه، لا بتأریخه النسبی، أی مضافا إلى الآخر، فهما معا مجهولان بلحاظ التاریخ النسبی.

[توارد الحالتین] و قد تفترض حالتان متضادتان، کل منهما بمفردها موضوع لحکم شرعی، كالطهارة من الحدث و الحدث، أو الطهارة من الخبث و الخبث، فإذا علم المكلف بإحدى الحالتین و شك فی طرو الأخری استصحاب الأولى، و إذا علم

«جریان استصحاب در هریک از مجهول التاریخ و معلوم التاریخ فی نفسه» [، یعنی استصحاب در هر جزء با صرف نظر از تعارض دو استصحاب، امکان جریان دارد؛ چون ارکان آن موجود است]. این دو استصحاب به سبب معارضه با یکدیگر ساقط می‌شوند؛ زیرا آن جزئی که تاریخش معلوم است، تاریخش به لحاظ خودش معلوم است، ولی تاریخ نسبی آن، یعنی تاریخش در ارتباط با جزء دیگر [، که پیش از آن بوده و یا بعد از آن] معلوم نیست. پس هر دو جزء به لحاظ تاریخ نسبی مجهول هستند.

[توارد الحالتین]

گاه دو حالت متضاد فرض می‌شود که هریک به تنهایی موضوع برای حکم شرعی است؛ مانند حالت طهارت از حدث و [حالت وجود] حدث و یا مانند حالت طهارت از خبث [، چون بول و خون] و [حالت وجود] خبث. پس هرگاه برای مکلف یکی از دو حالت معلوم باشد و در عروض حالت دیگر، شک پیدا کند، حالت اول را استصحاب می‌کند [؛ مثلا وضو گرفته بود و یا غسل کرده بود و یقین به طهارت شرعی داشت سپس در بطلان طهارت به سبب عروض رافعی چون بول یا احتلام شک پیدا کرد، در این

بطرو کلنا الحالتین و لم یعلم المتقدمه و المتأخره منهما تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأن کلا من الحالتین متیقنه سابقا و مشکوکه بقاء، و یسمی أمثال ذلک بتوارد الحالتین.

حالت می‌تواند طهارت سابق را استصحاب کند، و یا یقین داشت که لباسش پاک است و آلوده به نجاستی نیست سپس در تنجس آن به سبب ملاقات با نجس شک پیدا می‌کند، در این حالت نیز می‌تواند طهارت از خبث را استصحاب کند که این جای بحث ندارد.

ولی طرح آن برای زمینه‌سازی صورت دیگر است]. و هرگاه برای مکلف عروض هر دو حالت معلوم باشد؛ ولی جلوتر را از متأخر تشخیص ندهد، استصحاب طهارت با استصحاب حدث یا خبث تعارض می‌کند [؛ مثلاً دقیق به یاد دارد که بول کرد و نیز وضویی گرفت؛ ولی نمی‌داند کدام یک جلوتر از دیگری بود. پس در این حال استصحاب بقای حدث با استصحاب بقای طهارت تعارض می‌کند]؛ زیرا هریک از دو حالت در سابق، متیقن و بقای آن مشکوک است. نظایر چنین چیزی را «توارد حالتین» می‌نامند.

خلاصه مطالب گذشته

۱. گاه تمام موضوع حکم شرعی به توسط استصحاب اثبات یا نفی می‌شود و گاه موضوع مرکب از دو جزء است و تنها یک جزء آن به توسط استصحاب اثبات یا نفی می‌شود و جزء دیگر بالوجدان معلوم است. مثال حالت اول آن است که، حدوث حادثه‌ای و برطرف شدن آن را می‌دانیم؛ ولی تاریخ حدوث و ارتفاع آن را نمی‌دانیم؛ مثلاً زید، که کافر بود مسلمان شد ولی نمی‌دانیم صبح مسلمان شد یا بعد از ظهر. پس در مقطع زمانی صبح تا ظهر، که اسلام آوردن زید مشکوک است، می‌توان به حکم استصحاب او را باقی بر کفر دانست. آن‌گاه هر اثر شرعی که مترتب بر کفر زید پیش از ظهر است مترتب می‌شود؛ ولی هر اثر شرعی که مترتب بر اسلام زید بعد از ظهر است، مترتب نمی‌شود؛ چون اسلام زید بعد از ظهر لازم عقلی کفر زید پیش از ظهر است و در این صورت استصحاب، اصل مثبت می‌گردد.

۲. مثال حالت دوم آن است که ارث بردن نوه از جد متوقف بر فوت جد و عدم اسلام پدر تا زمان فوت جد است. حال اگر فوت جد در روز جمعه بالوجدان معلوم باشد؛ ولی تاریخ اسلام آوردن پدر معلوم نباشد، می‌توان عدم اسلام پدر را تا زمان فوت جد استصحاب کرد و ارث بردن نوه را ثابت کرد. این در صورتی است که اثر شرعی مترتب بر ذات دو جزء موضوع باشد. ولی در همین فرض اگر اثر شرعی مترتب بر وصف اقتران و اجتماع دو جزء باشد، آن اثر مترتب نمی‌گردد؛ چون این وصف لازم عقلی و اثر تکوینی مستصحب است پس استصحاب اصل مثبت می‌شود.

۳. اگر در مثال بالا مسلمان بودن پدر در حال حاضر معلوم باشد؛ ولی اسلام آوردن او پیش از

فوت جد یا پس از آن معلوم نباشد، باز هم استصحاب کفر پدر تا زمان فوت جد جاری است؛ چون ملاک، وجود شک در آن مقطع زمانی است که استصحاب در آن مقطع جاری می‌شود.

۴. گاه جزء دوم موضوع، به توسط استصحاب نفی می‌شود؛ مثلاً پدر مسلمان بود و می‌دانیم که کافر شد؛ ولی نمی‌دانیم آیا در زمان حیات جد کافر شد یا بعد از وفات جد. پس مسلمان بودن او را تا هنگام فوت جد استصحاب می‌کنیم. آن‌گاه ارث بردن نوه از جد نفی می‌شود؛ چه آنکه کفر پدر در حال حاضر برای ما معلوم باشد یا معلوم نباشد.

۵. گاه موضوع حکم شرعی مرکب از دو جزء است و می‌دانیم که جزء اول حادث بود و سپس برطرف شد؛ ولی نمی‌دانیم چه زمان برطرف شد و نیز می‌دانیم جزء دوم حادث نبود و سپس حادث شد؛ ولی نمی‌دانیم چه زمان حادث شد. در این حال جریان استصحاب نسبت به هر جزء با جریان استصحاب نسبت به جزء دیگر تعارض می‌کند و چون ترجیحی نیست هر دو ساقط می‌شوند؛ مثلاً پدر کافر بود و بعد مسلمان شد و از آن طرف جد فوت نکرده بود ولی بعداً فوت کرد. پس استصحاب کفر پدر تا زمان فوت جد، که نتیجه‌اش ارث بردن نوه است، تعارض می‌کند با استصحاب عدم فوت جد تا زمان اسلام آوردن پدر، که نتیجه‌اش نفی ارث بردن نوه است. این حالت را «حالت مجهول التاریخ بودن هر دو جزء» می‌نامند که برای آن سه صورت است:

۶. صورت اول آن است که تاریخ هر دو جزء مجهول باشد که در این صورت امکان جریان هر دو استصحاب و تعارض و تساقط آنها جای شک ندارد. صورت دوم آن است که تاریخ برطرف شدن جزء اول معلوم باشد؛ ولی تاریخ حدوث جزء دوم و تقدم یا تأخر آن نسبت به جزء اول معلوم نباشد. و صورت سوم برعکس صورت دوم است. در این دو صورت، از آن جهت که همان جزء معلوم التاریخ از لحاظ تقدم و تأخر نسبت به جزء دیگر، مجهول التاریخ است، باید گفت که استصحاب در هر دو جزء می‌تواند جاری شود، ولی چون دو استصحاب تعارض می‌کنند، هر دو ساقط می‌شوند.

۷. گاه برای مکلف دو حالت متضاد، که هر کدام موضوع حکمی شرعی است، معلوم می‌باشد؛ مثلاً می‌داند که وضو گرفت و نیز می‌داند که حدث از او سرزد؛ ولی نمی‌داند کدام یک پیش‌تر از دیگری بوده است، و یا می‌داند که بدنش نجس شد و نیز می‌داند که بدنش را در آب کر شست ولی نمی‌داند کدام یک پیش‌تر از دیگری بوده است، در این حال استصحاب طهارت با استصحاب حدث یا خبث تعارض و تساقط می‌کند. چنین صورتی را «توارد حالتین» می‌نامند.

۵. الاستصحاب فی حالات الشک السببی و المسببی تقدم أن الاستصحاب إذا جرى و كان المستصحب موضوعاً لحکم شرعی ترتب ذلك الحکم الشرعی تعبداً علی الاستصحاب المذكور، و مثاله أن یشک فی بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاء طهارته، و هذه الطهارة موضوع للحکم بجواز شربه، فیرتب جواز الشرب علی الاستصحاب المذكور، و یسمى [هذا الاستصحاب] بالنسبة إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعی؛ لأنه [أی لأن هذا الاستصحاب] ینقح موضوع هذا الأثر الشرعی [یعنی جواز الشرب].

۵. استصحاب در حالات شک سببی و مسببی

[استصحاب موضوعی]

پیش‌تر گذشت که هرگاه استصحاب جاری شود و مستصحاب، موضوع حکمی شرعی باشد، آن حکم شرعی تعبدا بر استصحاب مذکور مترتب می‌شود؛ مانند آنکه در بقای طهارت آب شک پیدا شود و آن‌گاه بقای طهارت آن را استصحاب کنیم. این طهارت موضوع است برای حکم به جواز نوشیدن آب. پس جواز نوشیدن آب بر استصحاب مذکور مترتب می‌گردد. این استصحاب نسبت به جواز نوشیدن آب، «استصحاب موضوعی» نامیده می‌شود؛ زیرا این استصحاب موضوع این اثر شرعی [، یعنی جواز نوشیدن آب را] تنقیح می‌کند.

و أما: إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضا متيقن الحدوث و مشکوک البقاء؛ لأن الماء حينما كان طاهرا يقينا كان جائز الشرب يقينا أيضا، و حينما أصبح مشکوک الطهارة فهو مشکوک في جواز شربه أيضا، و لكن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء؛ لأن الطهارة ليست أثرا شرعيا لجواز الشرب، بل العكس هو الصحيح، و تنزيل مشکوک البقاء منزلة الباقي [الذي هو مقتضى دليل الاستصحاب] ناظر إلى الآثار الشرعية، كما تقدم [حيث قلنا: إن التنزيل دائما ينصرف عرفا إلى توسعه دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها].

فمن هنا يعرف أن استصحاب الموضوع يحرز به الحكم تعبدا و عمليا، و أما استصحاب الحكم: فلا يحرز به الموضوع كذلك [أي تعبدا و عمليا]، و كل

اما اگر خود جواز نوشیدن آب را در مثال مذکور در نظر بگیریم، پس حدوث آن متیقن و بقایش مشکوک است؛ چون وقتی آب یقینا طاهر بود، نوشیدنش نیز یقینا جایز بود و هنگامی که طهارتش مشکوک شد، نوشیدنش نیز مشکوک است. ولی استصحاب جواز نوشیدن آب برای اثبات طهارت آب، به تنهایی کافی نیست؛ زیرا طهارت اثر شرعی برای جواز نوشیدن نیست؛ بلکه عکس مطلب صحیح است [؛ چون جواز نوشیدن اثر شرعی برای طهارت است]. و - چنان‌که گفته شد - تنزيل شیء مشکوک البقاء به منزله شیء باقی [، که مقتضای دلیل استصحاب است]، ناظر به آثار شرعی است. [استدلالش آن بود که عرفا تنزيل به توسعه آثاری منصرف است که از جانب تنزيل‌کننده مجعول است و چون تنزيل‌کننده شارع است پس تنزيل ناظر به خصوص آثار شرعی است که جعل آنها به دست شارع است]. پس از اینجا دانسته می‌شود که به سبب استصحاب موضوع، حکم به طور تعبدی و عملی احراز می‌شود [؛ یعنی به مقتضای استصحاب باید در عمل ملتزم به حکم شد و در عمل آن حکم را معلوم دانست]. اما به سبب استصحاب حکم، این چنین [، یعنی تعبدا و عمليا]، موضوع

استصحابین من هذا القبيل يطلق على الموضوعی منهما اسم «الأصل السببی»؛ لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعی للحکم، و يطلق على الآخر [أي على الاستصحاب الحكمی] منهما اسم «الأصل المسببی»؛ لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المسبب شرعا للموضوع.

و في الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببی و المسببی لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأن طهارة الماء و جواز الشرب متلائمان، و لكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببی و نتيجة الأصل المسببی

معاً، فیتعارض الأصلان، و نجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبتنا طهارته و غسلنا به ثوباً نجساً؛ فإن من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به [أي بغسل الثوب بالماء]، و هذا

احراز نمی‌شود. و هر دو استصحابی که از این قبیل باشند، استصحاب موضوعی آنها را «اصل سببی» نام گذارند؛ زیرا استصحاب موضوعی مشکل [و شک] را در مرحله موضوع، که به منزله سبب شرعی برای حکم است، حل می‌کند. فرد دیگر آن دو استصحاب [، یعنی استصحاب حکمی] را «اصل مسببی» نام می‌گذارند؛ زیرا این استصحاب، مشکل را در مرحله حکم حل می‌کند که نسبت به موضع شرعاً به منزله مسبب است.

در این حالتی که نظریه اصل سببی و مسببی را توضیح دادیم میان دو اصل هیچ‌گونه تعارضی در نتیجه نیست؛ چرا که طهارت آب و جواز نوشیدن آن موافق یکدیگرند. ولی در اینجا حالاتی است که در آن حالات، ممکن نیست نتیجه اصل سببی و نتیجه اصل مسببی، هر دو با هم اجتماع پیدا کنند. پس هر دو اصل تعارض می‌کنند. مثال آن را در همان آب مذکور در سابق می‌یابیم که اگر طهارتش را استصحاب کردیم و با آن لباس نجسی را شستیم، از جمله احکام طهارت آب آن است که لباس به سبب شسته شدن با

معناه آن استصحاب طهارة الماء یحرز تعبدا و عملياً أن الثوب قد طهر؛ لأنه [أي لأن طهارة الثوب] أثر شرعی للمستصحب [یعنی طهارة الماء]، و لكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أننا على يقين من نجاسته و عدم طهارته سابقاً، و نشك الآن في أنه طهر أولاً؛ لأننا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماء طاهر حقاً، و بذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة و عدم الطهارة في الثوب، و نلاحظ بناء على هذا أن الأصل السببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع و السبب و یجری في حکم الماء نفسه يتعبداً بطهارة الثوب، و أن الأصل المسببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم و المسبب، و یجری في حکم الثوب نفسه يتعبداً بعدم طهارة الثوب، و هذا معنى التنافي بين نتیجتی الأصلین و تعارضهما. و توجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، و هي أنه كلما كان أحد الأصلین يعالج مورد الأصل الثاني

آن آب پاک می‌شود و این معنایش آن است که استصحاب طهارت آب، پاک شدن لباس را تعبداً و عملياً محرز می‌گرداند؛ [یعنی به سبب استصحاب طهارت آب باید در عمل لباس را پاک دانست]؛ زیرا طهارت لباس اثر شرعی مستصحب [، یعنی طهارت آب] است. ولی اگر به خود لباس توجه کنیم می‌بینیم که ما به نجاست و عدم طهارت آن در سابق یقین داشتیم و الآن شک داریم که پاک شده است یا نه؛ زیرا ما نمی‌دانیم که آن لباس حقاً به آب طاهر شسته شده بود. بنابراین می‌بینیم که آن اصل سببی، که در مرحله موضوع و سبب، مشکل را حل می‌کند و درباره حکم خود آب جاری می‌شود، ما را به طهارت لباس متعبد می‌کند؛ و آن اصل مسببی که در مرحله حکم و مسبب، مشکل را حل می‌کند و درباره حکم خود لباس جاری می‌شود، ما را به عدم طهارت لباس متعبد می‌گرداند و این

معنایش وقوع تنافی میان نتیجه دو اصل و تعارض آن دو است. در اینجا قاعده‌ای است که اقتضای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را دارد. و آن قاعده عبارت است از این که، هرگاه یکی از دو اصل، مورد اصل دوم را علاج کند و عکس آن

دون العکس قدم الأصل الأول علی الثانی.

و هذه القاعدة تنطبق علی المقام؛ لأن الأصل السببی یحرز لنا تعبدا طهارة الثوب؛ لأنها اثر شرعی لطهارة الماء، و لكن الأصل المسببی [یعنی استصحاب نجاسة الثوب] لا یحرز لنا نجاسة الماء، و لا ینفی طهارته؛ لأن ثبوت الموضوع لیس اثرا شرعیا لحکمه، و علی هذا الأساس یقدم الأصل السببی علی الأصل المسببی.

و قد عبر الشیخ الأنصاری و المشهور عن ذلك بأن الاستصحاب السببی حاکم علی الاستصحاب المسببی؛ لأن الرکن الثانی [من أركان الاستصحاب] فی [الأصل] المسببی هو الشک فی نجاسة الثوب و طهارته، و الرکن الثانی فی السببی هو الشک فی طهارة الماء و نجاسته، و الأصل السببی بإحرازه الأثر الشرعی و هو طهارة الثوب یهدم الرکن الثانی للأصل المسببی، و لكن الأصل

درست نباشد [؛ یعنی اصل دوم علاج‌کننده مورد اصل اول نباشد]، اصل اول بر اصل دوم مقدم می‌گردد.

این قاعده بر محل بحث انطباق پیدا می‌کند؛ زیرا اصل سببی برای ما طهارت لباس را تعبدا محرز می‌گرداند؛ زیرا طهارت لباس اثر شرعی طهارت آب است. ولی اصل مسببی [، یعنی استصحاب نجاست لباس] برای ما نجاست آب را محرز نمی‌گرداند و طهارت آن را نفی نمی‌کند؛ چون ثبوت موضوع [، یعنی نجاست آب] اثر شرعی برای حکم آن موضوع [، یعنی نجاست لباس] نیست و بر این اساس، اصل سببی بر اصل مسببی مقدم می‌شود.

شیخ انصاری و مشهور علما از این امر تعبیر کرده‌اند به «حکومت استصحاب سببی بر استصحاب مسببی»؛ زیرا رکن دوم [استصحاب] در اصل مسببی عبارت است از:

شک در نجاست و طهارت لباس. و اصل سببی چون که اثر شرعی، یعنی طهارت لباس را محرز می‌گرداند، رکن دوم اصل مسببی را از بین می‌برد [و دیگر شکی در طهارت و

المسببی باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء- كما تقدم- لا یهدم الرکن الثانی للأصل السببی، فالأصل السببی تام الأركان، فیجری، و الأصل المسببی قد انهدم رکنه الثانی، فلا یجری.

و قد عممت فکرة الحكومة للأصل السببی علی الأصل المسببی لحالات التوافق بین الأصلین أيضا، فاعتبر الأصل المسببی طولیا دائما و مترتبا علی عدم جریان الأصل السببی، سواء كان موافقا له أو مخالفا؛ لأن الأصل السببی إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسببی علی أى حال.

نجاست لباس باقی نمی‌ماند تا محتاج به جریان استصحاب در مورد لباس باشیم]. ولی - چنان‌که گذشت - اصل مسببی به اعتبار آنکه از احراز نجاست آب عاجز است، [و دلیلش آن بود که موضوع مترتب بر حکم نیست، بلکه حکم مترتب بر موضوع خود است،] رکن دوم اصل سببی را از بین نمی‌برد؛ یعنی شک در طهارت و نجاست آب با جریان استصحاب نجاست ثوب از بین نمی‌رود]. پس ارکان اصل سببی تمام است و این اصل جریان پیدا می‌کند و رکن دوم اصل مسببی از بین رفته است، پس این اصل جاری نمی‌شود.

نظریه حکومت اصل سببی بر اصل مسببی در حالاتی که میان دو اصل توافق است نیز تعمیم داده شده است. در نتیجه [این تعمیم] اصل مسببی همواره در طول اصل سببی و مترتب بر عدم جریان اصل سببی است؛ چه اصل مسببی موافق اصل سببی باشد و چه مخالف آن؛ زیرا وقتی اصل سببی جاری گردد، موضوع اصل مسببی در هر صورت [، یعنی چه موافق آن باشد و چه مخالف] ملغا می‌شود. [بنابراین هرگاه در جواز نوشیدن آب شک کنیم نباید استصحاب جواز کرد چون این شک ناشی از شک در طهارت آب است و با استصحاب طهارت دیگر شک در جواز شرب باقی نمی‌ماند].

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه مستصحب موضوع حکم شرعی باشد؛ مثل طهارت آب، که موضوع جواز شرب است، به کمک استصحاب می‌توان حکم را تعبدا احراز کرد؛ چون جواز شرب اثر شرعی طهارت آب است و نیز می‌توان در نفس حکم، استصحاب را جاری کرد. ولی به کمک این استصحاب نمی‌توان موضوع حکم را تعبدا احراز کرد؛ چون طهارت آب اثر شرعی جواز شرب نیست. در این‌گونه موارد استصحاب جاری در موضوع را اصل سببی و استصحاب جاری در حکم را اصل مسببی گویند؛ زیرا حکم و موضوع به منزله مسبب و سبب هستند.

۲. در مثال بالا میان اصل سببی و مسببی تعارضی نیست؛ ولی گاه نتیجه دو اصل خلاف یکدیگر است؛ مثلا لباسی را، که سابقا نجس بوده، در آبی که سابقا پاک بود، شستیم.

نتیجه اصل سببی، یعنی استصحاب طهارت آب، طهارت لباس است. ولی نتیجه اصل مسببی، یعنی اجرای استصحاب در خود لباس، نجاست لباس است. قاعده اصولی اقتضای آن دارد که اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است.

۳. شیخ انصاری و مشهور علما تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را از باب حکومت می‌دانند؛ زیرا اگر اصل سببی جاری شود در ناحیه مسبب، دیگر شک باقی نمی‌ماند تا نیاز به جریان استصحاب باشد و در واقع اصل سببی رکن دوم استصحاب در اصل مسببی را نابود می‌کند.

۴. نظریه حکومت اصل سببی بر اصل مسببی حتی در حالتی که نتیجه دو اصل موافق یکدیگر است نیز تعمیم پیدا کرده است از این‌رو گفته‌اند اصل مسببی همواره در طول اصل سببی است؛ چه موافق آن باشد و چه مخالف آن.

۱. التعارض بين الأدلة المحرزة

۲. التعارض بين الأصول العملية

۳. التعارض بين الأدلة المحرزة و الأصول العملية

تعارض الأدلة عرفنا فيما سبق أن الأدلة على قسمين و هما:

[استاد شهید بعد از پایان مباحث اصول عملی این بحث را مطرح و عنوان آن را تعارض ادله نام گذاشته‌اند که شامل تعارض دو اصل عملی و تعارض اصل عملی با دلیل محرز نیز می‌شود؛ ولی مرحوم مظفر در اصول الفقه این بحث را تحت عنوان «تعادل و ترجیح» آورده‌اند و آنچه مطرح شده تنها به صورت تعارض دو دلیل محرز مربوط می‌شود؛ اما تعارض دو اصل عملی را در مقدمه بحث اصول عملی و بعد از بحث تعادل و ترجیح آورده‌اند و - چنان‌که خود اشاره کرده‌اند- قداما عموماً برای بحث خود عنوان «تعادل و ترجیح» را قرار می‌دادند؛ چون مقصود نهایی آنها در این بحث شناخت احکام مربوط به تعارض دو خبر در صورت تعادل و یا در صورت وجود ترجیح بود. البته عنوان انتخابی در این کتاب بهتر و جامع‌تر است و صورت تعارض دلیل محرز با اصل عملی را - که اصولیون مستقلاً مطرح نکرده‌اند - استاد شهید مطرح کرده و نکات فنی مهمی در آنجا فرموده‌اند. با این حال خود ایشان در المعالم الجدیدة به راهی رفته‌اند که نزدیک به راه قداما و مشهور است.]

پیش از این دانستیم که ادله بر دو قسم است و آن دو قسم عبارتند از: ادله محرزه و

الأدلة المحرزة. و الأدلة العملية، أو الأصول العملية، و من هنا يقع البحث تارة في التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة، و أخرى في التعارض بين دليلين عمليين، و ثالثة في التعارض بين دليل محرز و دليل عملی.

فالكلام في ثلاثة فصول، نذكرها فيما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

ادله عملی یا اصول عملی. و از اینجا بحث آغاز می‌گردد؛ گاهی در مورد تعارض میان دو دلیل از ادله محرزه و گاهی در مورد تعارض میان دو دلیل عملی و مرتبه‌ای دیگر در مورد تعارض میان دلیل محرز و دلیل عملی.

پس سخن در طی سه فصل خواهد بود که در زیر به ترتیب بیان خواهیم کرد. ان شاء الله تعالى.

۱. التعارض بين الأدلة المحرزة الدليل المحرز- كما تقدم- إما دليل شرعى لفظى، أو دليل شرعى غير لفظى، أو دليل عقلى، و الدليل العقلى لا يكون حجة إلا إذا كان قطعياً، و أما الدليل الشرعى بقسميه: فقد يكون قطعياً، و قد لا يكون قطعياً، مع كونه حجة.

فإذا تعارض الدليل العقلى مع دليل ما فإن كان الدليل العقلى قطعياً قدم

۱. تعارض میان ادله محرزہ

[اقسام تعارض بین ادله محرزہ]

چنان‌که گذشت دلیل محرز [، یا دلیل شرعى است و یا دلیل عقلى و قسم اول، خود یا لفظى است و یا غير لفظى. نتیجه این دو تقسیم، پدید آمدن سه قسم است.

از این رو می‌فرماید: دلیل محرز [یا دلیل شرعى لفظى و یا دلیل شرعى غير لفظى و یا دلیل عقلى است. دلیل عقلى حجت نیست، مگر قطعى باشد. اما هر دو قسم دلیل شرعى گاه قطعى است و گاه قطعى نیست؛ ولی در عین حال حجت است [؛ مانند خبر ثقه و ظواهر الفاظ که از ظنون خاصه به شمار می‌آیند و دلیل قطعى بر حجیت آنها موجود است].

پس هرگاه دلیل عقلى با دلیلى دیگر [، يعنى با دلیل شرعى ظنى - اعم از لفظى و

على معارضه على أى حال؛ لأنه يقتضى القطع بخطأ المعارض، و كل دليل يقطع بخطئه يسقط عن الحجية، و إن كان الدليل العقلى غير قطعى فهو ليس حجة فى نفسه لکی يعارض ما هو حجة من الأدلة الأخرى.

غير لفظى] - تعارض پیدا کرد، اگر آن دلیل عقلى، قطعى باشد، در هر صورت بر معارض خود مقدم می‌شود؛ زیرا آن دلیل عقلى قطعى البته اقتضای قطع به خطای معارضش را دارد و [اساساً تعارض شکل نمی‌گیرد و اگر تعبیر به تعارض می‌کنیم تسامحی است پس به تعبیر مسامحی است که می‌گوییم]: هر دلیلى که قطع به خطای آن پیدا شود، از حجیت ساقط می‌شود [؛ مثلاً استحاله تکلیف به غير مقدور، که دلیل عقلى قطعى است، هر دلیل دیگر را - اعم از اطلاق اخبار یا آیات که بر تشریح تکلیف به غير مقدور دلالت کند - از حجیت می‌اندازد و لذا گفتیم فعلیت تکلیف به متزاحمین محال است؛ چون امتثال هر دو با هم برای مکلف محال است همین استحاله، قرینه است که قطع به بطلان این اطلاق داشته باشیم همین‌طور اگر دلیل عقلى قطعى بر عدم تحریف قرآن موجود باشد، روایاتی که دلالت بر تحریف قرآن می‌کند در صورت عدم وجود تفسیر و تأویل مناسب از حجیت ساقط می‌شود؛ چون این دلیل قطعى قرینه بر بطلان این روایات است و سابقاً گفتیم که حجیت ظهور و حجیت خبر ثقه در صورتی است که علم به

بطلان آن نداشته باشیم. اما تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل لفظی قطعی محال است؛ چون به معنای تکذیب معصوم و تخطئه اوست و نیز تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل عقلی دیگر نیز محال است؛ چون به معنای قطع به وقوع متنافیین است.]

و اگر دلیل عقلی، غیر قطعی باشد، فی نفسه حجت نیست تا با ادله دیگر که حجت هستند معارضه کند [؛ چون فرض آن است که در میدان تعارض، دو دلیلی که فی نفسه حجت هستند وارد می‌شوند، و گرنه هیچ‌گاه حجت بالا حجت تعارض نمی‌کند. حال اگر دلیل عقلی ظنی باشد؛ مثل قیاسی که مفید ظن است، از اول نمی‌تواند به میدان تعارض با دیگر ادله وارد شود].

و إذا تعارض دلیلان شرعیان فتارةً یکونان لفظیین معا، و أخرى یکون أحدهما لفظیا دون الآخر، و ثالثهً یکونان معا من الأدلة الشرعية غیر اللفظیة، و المهم فی المقام الحالة الأولى؛ لأنها الحالة التي یدخل ضمنها جل موارد التعارض التي یواجهها الفقیه فی الفقه، و سنقصر حدیثنا علیها فنقول: إن التعارض بین دلیلین شرعیین لفظیین عبارةً عن التنافی بین مدلولی الدلیلین علی نحو یعلم بأن المدلولین لا یمکن أن یکونا ثابتین فی الواقع معا؛ و لأجل تحدید مرکز هذا التنافی نقدم مقدمتین:

الأولی: یمکن أن نستذکر فیها ما تقدم من أن الحكم ینحل إلى جعل و مجعول، و أن الجعل ثابت بتشریح المولی للحکم، و أن المجعول لا یتثبت إلا عند تحقق موضوعه و قیوده خارجا، و من الواضح أن الدلیل الشرعی اللفظی

اگر دو دلیل شرعی تعارض کنند، پس گاه هر دو لفظی و گاه یکی لفظی و دیگری غیر لفظی و بار سوم هر دو از ادله شرعی غیر لفظی‌اند [و سابقا گفتیم که دلیل شرعی غیر لفظی عبارت است از: فعل و تقریر معصوم] و آنچه در این مقام مهم می‌باشد، حالت اول است؛ چون این حالت، حالتی است که در ضمن آن کلیه موارد تعارض، داخل می‌شود که فقیه در فقه با آنها مواجه است.

ما سخن خود را منحصر بدین حالت [، یعنی حالت اول] خواهیم کرد پس می‌گوییم که، تعارض میان دو دلیل شرعی لفظی عبارت است از: تنافی میان مدلول آن دو دلیل به گونه‌ای که معلوم گردد هر دو مدلول با هم نمی‌توانند در واقع ثابت باشند. و به جهت مشخص شدن مرکز این تنافی، دو مقدمه را پیش‌تر بیان می‌کنیم.

مقدمه اول: در این مقدمه باید به یاد داشته باشیم - چنان‌که گذشت - حکم به جعل و مجعول منحل می‌شود، و جعل به سبب آنکه مولی حکم را تشریح می‌کند، ثابت است، ولی مجعول جز به هنگام تحقق موضوع حکم و تحقق قیود موضوع در خارج، ثابت نمی‌گردد. و روشن است که دلیل شرعی لفظی عهده‌دار بیان جعل

متکفل لبیان الجعل، لا لبیان المجعول؛ لأن المجعول یختلف من فرد إلى آخر، فهو موجود فی حق هذا، و غیر موجود فی حق ذاک؛ تبعا لتواجد القیود [و عدم تواجدها]، فقوله - مثلا -: **لله علی الناس حج البیت من استطاع إليه سبیلا،**

مدلوله جعل وجوب الحج علی المستطیع، لا تحقق الوجوب المجمعول؛ لأن هذا تابع لوجود الاستطاعة [أی تابع لوجود مكلف مستطیع فی الخارج]، و لا نظر للمولی إلى ذلك، فمدلول الدلیل دائما هو الجعل، لا المجمعول.

و الثانية: أن التنافی قد يكون بین جعلین و قد يكون بین مجمعولین مع عدم التنافی بین الجعلین، و مثال الأول جعل وجوب الحج علی المستطیع و جعل حرمة الحج علی المستطیع؛ فإن التنافی هنا بین الجعلین؛ لأن الأحكام التکلیفیة

است نه بیان مجمعول؛ زیرا مجمعول از فردی تا فرد دیگر اختلاف پیدا می کند و در حق این شخص موجود است؛ ولی در حق آن شخص موجود نیست که این امر تابع وجود [یا عدم] قیود حکم است؛ مثلا سخن خداوند [در سوره آل عمران، آیه ۹۷]: «برای خداست حج آن خانه که برعهده مردم است؛ آن مردمی که توانایی راه یافتن به سوی آن را دارند» مدلولش جعل وجوب حج بر شخص مستطیع است [و در مقام جعل حکم، مجرد فرض قیود و شروط کافی است، طوری که حتی اگر در خارج هیچ فرد مستطیع بالفعل یافت نشود، مولی می تواند این حکم را تشریح کند.

و آیه شریفه مدلولش همین است [نه تحقق وجوب بالفعل؛ زیرا تحقق وجوب بالفعل تابع وجود استطاعت] و وجود شخص مستطیع در خارج] است و مولی بدین جهت هیچ نظر ندارد. پس همواره مدلول دلیل عبارت است از: جعل نه مجمعول.

مقدمه دوم: گاه تنافی میان دو جعل است و گاه میان دو مجمعول است، بدون آنکه میان دو جعل تنافی باشد. مثال حالت اول جعل وجوب حج بر مستطیع و جعل حرمت حج بر مستطیع است؛ از آن جهت که تنافی در اینجا میان دو جعل است، چون-

متضاده، كما تقدم، و مثال الثانی جعل وجوب الوضوء علی الواجد للماء، و جعل وجوب التیمم علی الفاقده؛ فإن الجعلین هنا لا تنافی بینهما؛ إذ یمکن صدورهما معا من الشارع، و لكن المجمعولین لا یمکن فعلیتهما معا؛ لأن المكلف إن كان واجدا للماء ثبت المجمعول الأول علیه، و إلا ثبت المجمعول الثانی، و لا یمکن ثبوت المجمعولین معا علی مكلف واحد فی حالة واحدة.

و قد لا یوجد تناف بین الجعلین و لا بین المجمعولین، و لكن التنافی فی مرحلة امثال الحکمین المجمعولین، بمعنی أنه لا یمکن امتثالهما معا، و ذلك كما فی حالات الأمرین بالضدین علی وجه الترتب بنحو یكون الأمر بكل من الضدین مثلا مقیدا بترك الضد الآخر، فإن بالإمكان صدور جعلین

همان گونه که گذشت- احکام تکلیفی با یکدیگر متضادند. مثال حالت دوم جعل وجوب وضو بر دارنده آب و جعل وجوب تیمم بر فاقد آب است؛ از آن جهت که هیچ گونه تنافی میان دو جعل در اینجا نیست؛ زیرا صدور هر دو از سوی شارع ممکن است، ولی فعلیت یافتن هر دو مجمعول با هم ممکن نیست؛ چون مکلف اگر دارنده آب باشد،

مجعول اول در حق او ثابت می‌گردد و گرنه مجعول دوم ثابت می‌گردد. و ثبوت هر دو مجعول با هم بر یک مکلف در یک حالت ممکن نیست؛ [چون حکم مجعول، یعنی حکم فعلیت یافته در حق شخص معینی در حالت خاصی و بدیهی است که یک شخص در یک حالت معین تنها یک حکم در حق او فعلیت می‌یابد].

گاه هیچ‌گونه تنافی میان دو جعل و میان دو مجعول نیست؛ ولی تنافی در مرحله امتثال دو حکم مجعول است، به معنای آنکه امتثال هر دو با هم ممکن نیست؛ چنان‌که این مطلب در حالات دو امر به دو ضد به شکل ترتب وجود دارد؛ به گونه‌ای که امر به هریک از دو ضد از باب مثال، مقید به ترک ضد دیگر است [چنان‌که امر به نجات دادن جان زید مقید به ترک نجات دادن عمرو است، در جایی که هر دو با هم در غرقاب افتاده‌اند و شخص ناجی دیگری نیست].

لهذين الأمرين معا، كما أن بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليين معا، و ذلك فيما إذا ترك المكلف كلا الضدين، فيكون كل من المجعولين ثابتاً؛ لتتحقق قيده [أى قيد كل من المجعولين]، و لكن التنافي واقع بين امثاليهما؛ إذ لا يمكن للمكلف أن يمثلهما معا، و يتلخص من ذلك أن التنافي و عدم إمكان الاجتماع تارةً بين نفس الجعلين، و أخرى بين المجعولين، و ثالثةً بين الامثالين.

و إذا اتضحت هاتان المقدمتان فنقول: إذا ورد دليلان على حكمين و حصل التنافي [بينهما] فإن كان التنافي بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تناف بين مدلولي الدليلين؛ لما عرفت في المقدمة الأولى من أن مدلول الدليل هو

پس همانا صدور دو جعل با هم نسبت به این دو امر ممکن است؛ [یعنی بنا بر قبول فرضیه ترتب، صدور خطاب «انقذ زيدا الغريق» و خطاب «انقذ عمروا الغريق» با هم هیچ محذوری ندارد].

چنان‌که هر دو مجعول به این دو جعل [بنا بر امکان ترتب] می‌تواند فعلیت پیدا کند و این در صورتی است که مکلف هر دو ضد را ترک کند؛ [یعنی به ترک انقاذ عمرو، قید تکلیف اول فراهم شده و این تکلیف به فعلیت رسیده باشد و به ترک انقاذ زید، قید تکلیف دوم فراهم شده و این تکلیف نیز به فعلیت رسیده باشد]. پس در این صورت هر دو مجعول در حق مکلف ثابت می‌گردند؛ چون قید هریک از آنها تحقق پیدا کرده است. [پس در متزاحمین نه تنافی در جعل است و نه در مجعول]. ولی تنافی میان امتثال دو امر واقع است؛ زیرا برای مکلف ممکن نیست که هر دو امر را با هم امتثال کند. از مطالب پیش گفته به دست می‌آید که تنافی و عدم امکان اجتماع یک بار میان نفس دو جعل است و بار دیگر میان دو مجعول و بار سوم میان دو امتثال است.

اکنون که این دو مقدمه واضح شد، می‌گوییم که، هرگاه دو دلیل وارد شوند که بر دو حکم دلالت دارند و میان آن دو تنافی باشد، پس اگر تنافی میان دو جعلی باشد که برای این دو حکم است، این تنافی، تنافی میان مدلول دو دلیل است؛ زیرا در مقدمه

الجعل، و يتحقق التعارض بين الدليلين حينئذ؛ لأن كلا منهما [بمدلوله] ينفي مدلول الدليل الآخر، و إن لم يكن هناك تناف بين الجعلين بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لما عرفت من أن فعلية المجعول - فضلا عن مقام امتثاله [أي امتثال المجعول] - ليست مدلوله للدليل، فلا يحصل التعارض بين الدليلين؛ لعدم التنافي بين مدلوليهما.

و تسمى حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين بالورود [إذا كان أحد الدليلين بحكمه نافيا لموضوع الدليل الآخر و في المثال المذكور نفس تحقق موضوع أحد الدليلين «واجد الماء» كاف لنفي الآخر «فاقد الماء» فذاك المثال لا يكون مثالا

اول دانستی که مدلول دلیل عبارت است از: جعل و در این حال میان دو دلیل تعارض رخ می‌دهد؛ چون هر یک از دو دلیل [به مدلولش] مدلول دلیل دیگر را نفی می‌کند. و اگر در اینجا تنافی میان دو جعل نباشد؛ بلکه تنافی میان دو مجعول یا میان دو امتثال باشد، این تنافی، به مدلول دلیل ارتباط نخواهد داشت؛ زیرا دانستی که فعلیت مجعول مدلول دلیل نیست، چه رسد به مقام امتثال مجعول [که به طریق اولی، ارتباطی به مدلول دلیل ندارد]. پس [در صورت وجود تنافی میان دو مجعول یا میان دو امتثال] تعارض میان دو دلیل پیدا نمی‌شود؛ زیرا میان مدلول دو دلیل تنافی نیست [و تعارض مختص به صورت تنافی میان دو مدلول است].

حالات تنافی میان دو مجعول با عدم تنافی میان دو جعل [در اصطلاح اصولی] «ورود» نامیده می‌شود. [البته تنافی میان دو مجعول، گاه ناشی از آن است که نفس موضوع یکی، نافی موضوع دیگر است؛ مانند وجوب وضو بر دارنده آب و وجوب تیمم بر فاقد آب که با صرف نظر از حکم، اگر موضوع یکی تحقق یابد موضوع دیگری نفی می‌شود؛ زیرا به حسب واقع انسان معینی در حال معینی نمی‌تواند هم واجد آب و هم فاقد آب باشد. و گاه ناشی از آن است که یک دلیل با عنایت به حکم مذکور در آن، موضوع دلیل دیگر را نفی می‌کند؛ مانند آنکه دلیل اصل برائت شرعی بر دلیل اصل

للورود]، و يعبر عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافيا لموضوع المجعول في الدليل الآخر بالدليل الوارد، و يعبر عن الدليل الآخر بالمورود [مثلا دليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان، لا على التكليف الواقعي، و لا على وجوب الاحتياط، كانت روايات وجوب الاحتياط رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه باعتبارها بيانا لوجوب الاحتياط، فدليل الاحتياط وارد على دليل البراءة].

احتياط عقلي وارد است؛ زیرا موضوع دلیل احتیاط عقلي عبارت است از: هر تکلیف احتملی که شارع در ترک آن ترخیص نداده است. آن‌گاه دلیل برائت شرعی که نشان‌دهنده ترخیص در ترک احتیاط است موضوع دلیل احتیاط عقلي را حقیقتا نفی می‌کند و نیز مانند ورود دلیل محرز قطعی بر دلیل اصول عملی؛ زیرا دلیل محرز قطعی جایی

برای شک باقی نمی‌گذارد پس موضوع ادله اصول که «شک» باشد حقیقتاً نفی می‌شود و نیز مانند ورود دلیل احتیاط شرعی بر دلیل براءت شرعی در صورتی که موضوع دلیل براءت عدم بیان به معنای اعم باشد؛ یعنی چه عدم بیان حکم واقعی و چه عدم بیان وجوب احتیاط - که شرح آن سابقاً گذشت و گفتیم که ادله احتیاط فی نفسه تمام نیست. در هر صورت، باید توجه داشت که اصطلاح ورود نزد اصولیون، مختص به صورتی است که موضوع یک دلیل به واسطه حکمی که شارع بر آن مترتب ساخته است، موضوع دلیل دیگر را نفی می‌کند.

پس اصطلاح ورود مختص به حالت دوم است. و گاه در مورد حالت اول اصطلاح «تخصص» به کار برده می‌شود که در این زمینه می‌توانید به اصول فقه مرحوم مظفر نگاه کنید.

توضیح بیشتر راجع به اصطلاح ورود بعد از بیان معنای حکومت و تفاوت ورود با حکومت خواهد آمد. ان شاء الله.

از آن دلیلی که مجعول در آن دلیل، نافی موضوع مجعول در دلیل دیگر است، به «دلیل وارد» و از دلیل دیگر به [«دلیل» مورود» تعبیر می‌شود.

و ینبغی أن یعلم أن مصطلح «الورود» لا یختص بما إذا كان أحد الدلیلین نافیاً لموضوع الحكم فی الآخر [مثل ورود دلیل أصالة الاحتیاط الشرعیة علی دلیل أصالة البراءة الشرعیة فی بعض التقادیر كما قلنا، و مثل ورود دلیل أصالة البراءة الشرعیة علی دلیل أصالة الاحتیاط العقلیة]، بل ینطبق علی ما إذا كان موجداً لفرد من [أفراد] موضوع الحكم فی الدلیل الآخر.

و مثاله دلیل حجیة الأماره بالنسبة إلی دلیل جواز الإفتاء بحجة؛ فإن الأول یحقق فرداً من [أفراد] موضوع الدلیل الثانی. و تسمى حالات التنافی بین الامتثالین مع عدم التنافی بین الجعلین و المجعولین بالتزاحم، و من هنا نعرف أن حالات الورد و حالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض بین الأدلة، و لا ینطبق علیها أحكام هذا التعارض، بل حالات الورد یتقدم فیها الوارد علی المورود دائماً، و حالات التزاحم یتقدم فیها

و باید دانست اصطلاح «ورود» مختص نیست به موردی که یکی از دو دلیل نافی موضوع حکم در دلیل دیگر باشد؛ بلکه این اصطلاح انطباق می‌یابد در موردی که یکی از دو دلیل به وجود آورنده فردی از [افراد] موضوع حکم در دلیل دیگر باشد. مثالش دلیل حجیت اماره است [؛ مثل سیره عقلا و آیه نبأ] نسبت به آن دلیلی که می‌گوید فتوا دادن با وجود حجت جایز است؛ چون دلیل اول فردی از [افراد حجت، یعنی] موضوع دلیل دوم را محقق می‌سازد [؛ بدین بیان که آیه نبأ چون اماره را حجت قرار می‌دهد پس دایره افراد حجت توسعه می‌یابد و علاوه بر قطع شامل خبر ثقه و مانند آن نیز می‌شود و نتیجه‌اش آن است که، فتوا دادن جایز است هم در صورتی که قطع به حکم داریم و هم در صورتی که خبر ثقه یا ظاهر قرآن وجود دارد]. حالات تنافی میان دو امتثال با عدم تنافی میان دو جعل و دو مجعول،

«تزام» نامیده می‌شود. و از اینجا خواهیم دانست که حالات ورود و حالات التزام، خارج از چارچوب تعارض میان ادله است و احکام این تعارض بر آن حالات انطباق پیدا نمی‌کند؛ بلکه در حالات ورود همواره دلیل وارد

الأهم على الأقل أهمية، كما تقدم في مباحث الدليل العقلي.

و يتلخص من ذلك كله أن التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضاد بين الجعلين المفادين بهما، و هذا التنافي على قسمين؛ لأنه تارة يكون ذاتيا، كما في «صل» و «لا تصل»، و أخرى يكون عرضيا حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بأن المدلولين غير ثابتين معا، كما في «صل الجمعة» و «صل الظهر» حيث إننا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معا، فإنه لو لا هذا العلم [الإجمالي] لأمكن ثبوت المفادين معا، و أما مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معا، بل يكون كل من

بر دلیل مورد مقدم می‌شود. و در حالات التزام - چنان‌که در مباحث دلیل عقلی گذشت - دلیلی که اهم است بر آن که اهمیت کمتر دارد، مقدم می‌شود؛ [مثل خطاب «أزل النجاسة عن المسجد» که بر خطاب «صل» در صورت التزام مقدم می‌شود. و اگر مساوی در اهمیت باشند برای مکلف در تقدیم هر کدام تأخیر است مرحوم مظفر در اصول فقه مواردی را که یکی از متزاممین اهم از دیگری شمرده می‌شود به تفصیل آورده است که خوانندگان را بدانجا ارجاع می‌دهیم].

از مجموع مطالب گذشته به دست می‌آید که تعارض میان دو دلیل عبارت است از:

تنافی میان دو مدلول این دو دلیل که به جهت تضاد میان دو جعلی که مفاد دو دلیل می‌باشد، پدید می‌آید.

این تنافی [میان دو جعل] بر دو قسم است؛ زیرا یک بار ذاتی است؛ مانند «نماز بگزار» و «نماز نگزار» و بار دیگر تنافی عرضی است که به سبب علم اجمالی از خارج حاصل شده است؛ علم اجمالی به این که هر دو مدلول با هم ثابت نیستند؛ مانند «نماز جمعه بگزار» و «نماز ظهر بگزار»؛ چون ما علم داریم که هر دو نماز با هم [در وقت زوال روز جمعه] واجب نیست؛ از آن جهت که اگر این علم اجمالی نباشد ثبوت مفاد هر دو دلیل ممکن است. اما با وجود این علم اجمالی ثبوت مفاد هر دو دلیل ممکن

الدليلين [باطلاقه] مكذبا للآخر و نافية له بالدلالة الالتزامية، و لا فرق بين هذين القسمين [أى ما كان التنافي فيه ذاتيا و ما كان عرضيا] في الأحكام التالية:

نیست؛ بلکه هریک از دو دلیل تکذیب‌کننده دلیل دیگر است و با دلالت التزامی‌اش آن را نفی می‌کند؛ [چون دلیل اول می‌گوید: نماز جمعه بگزار - چه آنکه نماز ظهر گزارده باشی یا نه و دلیل دوم می‌گوید: نماز ظهر بگزار - چه

آنکه نماز جمعه گزارده باشی یا نه. آن گاه وقتی علم اجمالی پیدا شد که یکی از دو نماز کافی است، اطلاق دو دلیل تنافی پیدا می‌کند].

در احکام زیر میان این دو قسم [، یعنی قسمی که تنافی دو دلیل ذاتی است و قسمی که تنافی عرضی است] تفاوتی نیست.

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه دلیل عقلی قطعی با دلیل دیگری تعارض پیدا کند، بر آن مقدم می‌شود؛ زیرا مقتضای این تعارض قطع به خطای آن دلیل معارض است. اما دلیل عقلی ظنی خودبه‌خود حجت نیست تا با ادله دیگر توان معارضه داشته باشد.

۲. دو دلیل شرعی اگر تعارض کنند، یا هر دو لفظی و یا هر دو غیر لفظی و یا یکی لفظی و دیگری غیر لفظی است و از این سه صورت، صورت اول، مهم است که همه موارد تعارض در ضمن آن مطرح می‌شود.

۳. چنان‌که پیش‌تر بیان شد باید میان جعل و مجعول تفاوت گذاشت؛ دلیل شرعی لفظی متکفل بیان جعل است و جعل به مجرد تشریح حکم توسط مولی ثابت می‌شود؛ ولی تحقق مجعول متوقف بر تحقق قیود و شروط جعل در خارج است و ربطی به مدلول دلیل ندارد.

اکنون می‌گوییم که تنافی میان دو دلیل گاه به ناحیه جعل مربوط است؛ مانند جعل وجوب حج بر مستطیع و جعل حرمت حج بر مستطیع و گاه به ناحیه مجعول مربوط است؛ مثل جعل وجوب وضو بر واجد آب و جعل وجوب تیمم بر فاقد آب، که فعلیت یافتن هر دو تکلیف با هم بر یک شخص و در یک حالت ممکن نیست. و گاه به ناحیه امثال مربوط است؛ مثل دو امر به دو ضد به نحو ترتب، که هرکدام مشروط به ترک دیگری است. حالت تنافی میان دو جعل «تعارض» و حالت تنافی میان دو مجعول «ورود» نامیده می‌شود و حالت تنافی میان دو امثال را «تزام» می‌نامند.

۴. حالت ورود و حالت التزام از چارچوب تعارض ادله خارج است؛ زیرا فعلیت مجعول و به طریق اولی امثال تکلیف مجعول، خارج از مدلول دلیل است؛ بلکه وقوع تعارض،

به صورت تنافی میان دو جعل منحصر است؛ برای این که مدلول دلیل فقط جعل است.

بر این اساس گفته‌اند که تعارض، تنافی میان دو مدلول دو دلیل است.

۵. در حالت ورود، گاه دلیل وارد موضوع دلیل مورود را نفی می‌کند؛ مانند آنکه دلیل محرز قطعی، موضوع ادله اصول عملی را، که «شک» باشد، نفی می‌کند. و گاه دلیل وارد، فردی برای موضوع دلیل مورود ایجاد می‌کند؛ مانند دلیل حجیت اماره نسبت به دلیلی که می‌گوید فتوا دادن بر اساس حجت جایز است.

۶. تنافی میان مدلول دو دلیل گاه ذاتی است؛ مانند تنافی میان «صل» و «لا تصل» و گاه عرضی است؛ مانند تنافی میان «صل الظهر» و «صل الجمعة»؛ چون ما از خارج علم اجمالی داریم که در ظهر روز جمعه تنها یکی از این دو نماز واجب است. پس هرکدام به مدلول التزامی اش دیگری را نفی می کند.

الحکم الأول: قاعدة الجمع العرفی و الحکم الأول من أحكام تعارض الأدلة اللفظیة ما تقرره قاعدة الجمع العرفی، و حاصلها أن التعارض إذا لم یکن مستقرا فی نظر العرف بل کان أحد الدلیلین قرینة علی تفسیر مقصود الشارع من الدلیل الآخر وجب الجمع بینهما بتأویل الدلیل الآخر؛ وفقا للقرینة.

و نقصد بالقرینة الکلام المعد من قبل المتکلم لأجل تفسیر الکلام الآخر.

حکم اول: قاعدة جمع عرفی

[جایی که جمع میان دو دلیل واجب است]

حکم اول از احکام تعارض ادله لفظی، آن است که قاعده جمع عرفی مقرر می کند.

حاصل قاعده مذکور آن است: اگر تعارض در نظر عرف مستقر نباشد؛ بلکه یکی از دو دلیل قرینه باشد بر تفسیر مقصود شارع از دلیل دیگر، [در این صورت] جمع میان دو دلیل واجب است؛ بدین گونه که دلیل دیگر برطبق قرینه تأویل شود [آن گاه به هر دو دلیل عمل خواهد شد و دیگر نوبت به آن نمی رسد که یکی از دو دلیل یا هر دو را طرح کنیم].

مقصود ما از قرینه، آن کلامی است که از سوی متکلم برای تفسیر کلام دیگر مهیا شده است.

و الوجه فی هذه القاعدة واضح؛ فإن المتکلم إذا صدر منه کلامان و کان الظاهر من أحدهما ینافی الظاهر من الآخر، و لكن أحد الکلامین کان قد أعد من قبل المتکلم لتفسیر مقصوده من الکلام المقابل له فلا بد أن یقدم ظاهر ما أعده المتکلم كذلك علی الآخر [أی یقدم ذاک الدلیل علی الآخر]؛ لأننا یجب أن نفهم مقصود المتکلم من مجموع کلامیه؛ وفقا للطريقة التي یقررها [أی أن المتکلم یقرر تلك الطريقة].

و إعداد المتکلم أحد الکلامین لتفسیر مقصوده من الکلام الآخر علی نحوین:

النحو الأول: الإعداد الشخصی، أي الإعداد من قبل شخص المتکلم.

و هذا الإعداد قد یفهم بعبارة صریحة، كما إذا قال فی أحد کلامیه: أقصد بکلامی السابق کذا، و قد یفهم بظهور الکلام فی کونه ناظرا إلى مفاد الکلام

وجه این قاعده روشن است؛ چون وقتی از سوی متکلم دو کلام صادر می‌شود و ظاهر یکی منافات با ظاهر دیگری دارد؛ ولی یکی از آن دو کلام از سوی متکلم برای تفسیر مقصودش از کلام مقابل مهیا شده است، پس ناچار باید ظاهر آن دلیلی را که متکلم این چنین [، یعنی به عنوان قرینه تفسیر] مهیا کرده است، بر دلیل دیگر مقدم داشت؛ زیرا ما باید مقصود متکلم را از مجموع دو کلامش و مطابق طریقه‌ای که خود متکلم مقرر کرده است، بفهمیم.

و این که متکلم یکی از دو کلامش را برای تفسیر مقصودش از کلام دیگر مهیا سازد، به دو شکل است:

شکل اول: مهیا ساختن شخصی است؛ یعنی مهیا ساختن از جانب شخص متکلم.

و این گونه مهیا ساختن گاه به عبارتی صریح فهمیده می‌شود؛ مانند آنکه متکلم در یکی از دو کلامش بگوید مقصودم از کلام سابق فلان چیز بود و گاه بدین سبب فهمیده می‌شود که کلام ظهور دارد در این که به مفاد کلام دیگر ناظر است، گرچه عبارت،

الآخر و إن لم تكن العبارة صريحة في ذلك.

و النظر تارة يكون بلسان التصرف في موضوع القضية التي تكفلها الكلام الآخر، و أخرى بلسان التصرف في محمولها [أى حكمها].

و مثال الأول أن يقول: «الربا حرام»، ثم يقول: «لا ربا بين الوالد و ولده»؛ فإن الكلام الثانى ناظر إلى مدلول الكلام الأول بلسان التصرف في موضوع الحرمة؛ إذ ينفي انطباقه [أى انطباق الربا الذى هو موضوع الحرمة] على الربا بين الوالد و ولده، و ليس المقصود نفيه [أى نفي الربا] حقيقة، و إنما هو

صریح در این معنا نباشد [؛ یعنی صریح در این که ناظر به مفاد کلام اول می‌باشد و تفسیر آن به شمار می‌آید؛ چون اگر صریح در این معنا باشد همان صورت اول خواهد بود؛ بلکه در اینجا متکلم کلام دوم را طوری می‌گوید که ظهور دارد در این که برای تفسیر کلام اول مهیا شده است. ولی در شکل دوم - که بعداً خواهیم گفت - متکلم شخصاً کلام دوم را برای تفسیر کلام اول مهیا نکرده است؛ بلکه چون نوع مردم در محاورات عرفی یکی را قرینه بر تفسیر دیگری می‌دانند، اصل آن است که شخص متکلم نیز بر طریقه عمومی مشی کرده است. پس باید توجه داشت که مهیا ساختن شخصی دو صورت دارد و صورت دوم آن متفاوت است با مهیا ساختن نوعی].

و ناظر بودن [کلامی بر کلام دیگر] گاهی به لسان تصرف در موضوع قضیه‌ای است که کلام دیگر [بیان] آن قضیه را برعهده دارد و گاه به لسان تصرف در محمول آن قضیه [، یعنی حکم مذکور برای موضوع] است.

مثال [حالت] اول [که کلامی در موضوع قضیه وارد در کلام دیگر تصرف کند]:

آن است که متکلم بگوید: «ربا حرام است» و سپس بگوید: «میان پدر و فرزند ربا نیست». پس همانا کلام دوم ناظر است به مدلول کلام اول به لسان تصرف در موضوع حرمت؛ زیرا کلام دوم انطباق موضوع [یعنی ربا] بر ربای میان پدر و فرزند را نفی می‌کند. و مقصود نفی ربا به طور حقیقی نیست؛ بلکه آن [یعنی ربا نشمردن ربای

مجرد لسان و ادعاء؛ للتنبیه علی أن الکلام الثانی ناظر إلی مفاد الکلام الأول لیکون [الکلام الثانی] قرینه علی تحدید مدلوله [أی مدلول الکلام الأول].

و مثال الثانی أن یقول: «لا ضرر فی الإسلام»، أي لا حکم یؤدی إلی الضرر؛ فإن هذا ناظر إجمالاً إلی الأحکام الثابتة فی الشریعة، و ینفی وجودها فی حالة الضرر، فیکون قرینه علی أن المراد بأدله سائر الأحکام تشریعها فی غیر حالة الضرر.

و کل دلیل ثبت إعداده الشخصی للقرینه علی مفاد الآخر بسوقه مساق التفسیر صریحاً أو بظهوره فی النظر إلی الموضوع أو المحمول یرسمی بالدلیل الحاکم، و یرسمی الآخر بالدلیل المحکوم، و یقدم الدلیل الحاکم علی الدلیل

میان پدر و فرزند، که مفاد کلام دوم است، [مجرد لسان [و نوعی تعبیر لفظی] و ادعاست برای تنبیه این نکته که کلام دوم، به مفاد کلام اول ناظر است، برای آنکه قرینه بر تعیین مدلول کلام اول باشد.

مثال [حالت] دوم: آن است که متکلم بگوید: «هیچ‌گونه ضرر در اسلام نیست»؛ یعنی هیچ حکمی که منجر به ضرر شود [در اسلام نیست]. پس همانا این کلام به طور اجمال ناظر است به احکام ثابت در شریعت و وجود آنها را در حالت ضرر نفی می‌کند.

پس قرینه می‌باشد بر این که مراد از ادله سایر احکام، تشریع آن احکام در غیر حالت ضرر است؛ [مثلاً دلیل وجوب صوم که خطاب «کتب علیکم الصیام» باشد با آمدن خطاب «لا ضرر فی الإسلام» تفسیر می‌شود و دلالتش بر وجوب صیام محدود می‌شود به مواردی که ضرر پیدا نشود].

و هر دلیلی که ثابت شود برای قرینه بودن بر مفاد دلیل دیگر شخصاً مهیا شده است، به سبب آنکه صریحاً در جهت تفسیر [کلام اول] سوق داده شده است و یا به سبب آنکه ظهور دارد در نظر به موضوع و یا محمول [دلیل اول]، «دلیل حاکم» و دلیل دیگر «دلیل محکوم» نامیده می‌شود، و دلیل حاکم بر دلیل محکوم به سبب قرینه بودنش مقدم

المحکوم بالقرینه، و نتیجۀ تقدیم الحاکم فی الأمثلة المذكورة تضییق دائرة الدلیل المحکوم، و إخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

و لا يختص الحاكم بالتضييق، بل قد يكون موسعا، كما في حالات التنزيل نظير قوله: «الطواف بالبيت صلاة»؛ فإنه حاكم على أدلة أحكام الصلاة من قبيل «لا صلاة إلا بطهور»؛ لأنه [أى قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»] ناظر إلى تلك الأحكام [الثابتة للصلاة]، و موسع لموضوعها بالتنزيل؛ إذ ينزل الطواف منزلة الصلاة.

و يلاحظ من خلال ما ذكرناه التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع

می گردد. نتیجه تقدیم حاکم در مثال‌های مذکور تنگ کردن دایره دلیل محکوم و اخراج بعضی حالات از اطلاق دلیل محکوم است [- چه آنکه نظر دلیل حاکم به دلیل محکوم به لسان تصرف در موضوع باشد و چه به لسان تصرف در حکم - در نهایت اطلاق حکم محدود می‌شود].

دلیل حاکم، به تنگ کردن [اطلاق دلیل محکوم] اختصاص ندارد؛ بلکه گاه توسعه‌دهنده است، چنان‌که در حالات تنزیل دیده می‌شود؛ مانند سخن ایشان [، یعنی معصومین علیهم السلام] که، «طواف بر گرد خانه خدا نماز است».

پس این سخن، حاکم بر ادله احکام نماز است؛ از قبیل «هیچ نمازی جز با طهارت صحیح نیست»؛ زیرا این سخن ناظر به آن احکام [ثابت برای نماز] است و موضوع آن احکام را [، که نماز باشد]، به سبب تنزیل توسعه می‌دهد؛ چون طواف را به منزله نماز به شمار می‌آورد. [آن‌گاه طواف نیز مشروط به طهارت خواهد شد. البته باید توجه داشت که تنزیل شارع از چه جهت است و کدام یک از احکام نماز را به لسان تنزیل برای طواف می‌خواهد مقرر کند. وگرنه معلوم است که این تنزیل به خطاب «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» نظر ندارد.]

از لابه‌لای مطالبی که ذکر کردیم تشابه میان دلیل وارد و دلیل حاکم دانسته شد؛

الحکم فی الدلیل المورود و بین الدلیل الحاکم الناظر إلى موضوع القضية فی الدلیل المحکوم [کما یلاحظ أيضا التشابه بین الدلیل الوارد الموسع لموضوع الحکم فی الدلیل المورود و بین الدلیل الحاکم الموسع لموضوع الحکم فی الدلیل المحکوم]، و لکنهما [على الرغم من تشابههما] یختلفان اختلافا أساسیا؛ لأن الدلیل الوارد [بملاحظة حکمه] ناف لموضوع الحکم [أو موسع لموضوع الحکم] فی الدلیل المورود حقیقه، و أما الدلیل الحاکم المذكور: فهو یستعمل النفی [أو التوسعة]، کمجرد لسان؛ لأجل التنبيه على أنه ناظر إلى الدلیل المحکوم، و قرینه علیه.

و یترتب على هذا الاختلاف الأساسی بین الدلیل الوارد و الدلیل الحاکم المذكور أن تقدم الدلیل الوارد بالورود لا یتوقف على أن یكون فيه [أى فی الدلیل الوارد] ما یشعر أو یدل على نظره إلى الدلیل المورود و لحاظه له [أى و على لحاظ

تشابه میان آن دلیل وارد که موضوع حکم در دلیل مورود را نفی می‌کند و آن دلیل حاکم که ناظر به موضوع قضیه

در دلیل محکوم است؛ ولی [علی‌رغم این تشابه] دلیل وارد و دلیل حاکم اختلافی اساسی دارند؛ زیرا دلیل وارد به حقیقت نافی موضوع حکم در دلیل مورد است و اما در دلیل حاکم - که مذکور شد - نفی همچون مجرد لسانی استعمال می‌شود برای تنبیه این امر که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم و قرینه بر آن است [و به همین بیان است تشابه میان دلیل وارد، که موضوع دلیل مورد را توسعه می‌دهد، و دلیل حاکم، که موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد، و اختلاف اساسی میان آن دو، که در باب ورود یکی به حقیقت موضوع دیگری را توسعه می‌دهد، ولی در باب حکومت یکی به لسان تنزیل و توسعه موضوع دیگری را توسعه می‌دهد].

مترتب بر این اختلاف اساسی میان دلیل وارد و دلیل حاکم - که ذکر شد - آن است که، تقدم دلیل وارد به سبب ورود، متوقف بر آن نیست که در دلیل وارد چیزی باشد که اشعار یا دلالت داشته باشد که دلیل وارد به دلیل مورد نظر دارد و به ملاحظه آن است.

[فرق اشعار و دلالت آن است که اشعار ضعیف‌تر از دلالت است.] زیرا دلیل وارد

الوارد للمورود؛ لأنه ينفى موضوع الدليل المورود، و مع نفيه لموضوعه [أى مع نفى الوارد لموضوع الدليل المورود] ينتفى حكمه [أى حكم المورود] حتما، سواء كان [الدليل الوارد] ناظرا إليه أو لا.

و أما الدليل الحاکم: فهو حتى لو كان لسانه لسان نفى الموضوع لا ينفى موضوع الدليل المحکوم حقيقة، و إنما يستعمل هذا اللسان لکی ينفى الحكم، فمفاد الدليل الحاکم لبا و حقيقة نفى الحكم، و لكن بلسان نفى الموضوع، و هذا اللسان يؤتی به لکی یثبت نظر الدليل الحاکم إلى مفاد الدليل المحکوم، و تقدمه عليه بالقرينية، و كلما انتفى ظهوره، [أى ظهور الحاکم] فى النظر [إلى مفاد الدليل المحکوم] انتفت قرينته، و بالتالى زال السبب الموجب لتقديمه.

موضوع دلیل مورد را نفی می‌کند و با نفی کردن موضوع دلیل مورد، حکم آن [دلیل مورد] حتما نفی می‌شود؛ چه آنکه دلیل وارد ناظر به دلیل مورد باشد و یا نباشد.

اما دلیل حاکم حتی اگر لسانش لسان نفی موضوع باشد، موضوع دلیل محکوم را به حقیقت نفی می‌کند و این لسان تنها برای نفی حکم به کار گرفته می‌شود. پس لب مفاد دلیل حاکم و حقیقت آن، نفی حکم است؛ ولی به لسان نفی موضوع و این لسان برای آن آورده می‌شود که ثابت شود دلیل حاکم به مفاد دلیل محکوم نظر دارد و به سبب قرینه بودن، بر دلیل محکوم مقدم است. و هرگاه ظهور دلیل حاکم در نظر [داشتن به دلیل محکوم] منتفی شود، قرینه بودن آن نیز منتفی می‌شود و در نتیجه آن علتی که موجب تقدیم دلیل حاکم بر محکوم است، از بین می‌رود [؛ مثلا وقتی گفته می‌شود: «لا شک لکثیر الشک» می‌فهمیم که حتما در باب شک احکامی جعل شده است و گرنه در صورتی که شارع در باب شک احکام خاصی جعل نکرده باشد دیگر چرا گفته است: «لا شک لکثیر الشک». یعنی لسان دلیل

حاکم لسان نفی آن احکام مجعول در باب شک است ولی به لسان نفی موضوع و به ادعای آنکه شک انسان کثیر الشک، اصلا شک نیست.

البته تحقق شک برای انسان کثیر الشک واقعیته انکارناپذیر است؛ ولی به سبب تعبد

النحو الثانی: الإعداد العرفی النوعی، بمعنی أن المتکلم العرفی استقر بناؤه عموماً - کما تکلم بکلامین من هذا القبیل - أن يجعل من أحدهما المعین

و تنزیل شارع باید آن را هیچ حساب کنیم. از این طریق شارع خواسته است که احکام مجعول در باب شک را از این نوع شک نفی کند. پس همواره باید دلیل حاکم را ناظر به دلیل دیگری دانست و گرنه بیان آن لغو خواهد بود برخلاف دلیل وارد، که ناظر بودن آن به دلیل مورود ملاک نیست، بلکه در باب ورود ملاک آن است که دلیلی موضوع دلیل دیگر را به حقیقت و نه از روی تعبد و تنزیل، نفی کند و به تعبیر جامع‌تر توسعه و تضییق در موضوع آن ایجاد کند. در پایان این بخش از بحث، نقل عبارتی از مرحوم مظفر در بیان تفاوت میان ورود و حکومت خالی از فایده نیست ایشان در اصول فقه فرموده‌اند:

«فإن ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لکن بعنایه التعبد؛ فیکون الأول واردا علی الثانی. اما الحکومه فإنها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه، بل الخروج فیها إنما یكون حکمیا و تنزیلیا و بعنایه المتعبد به اعتبارا».

[تا اینجا دانستیم که هرگاه دو کلام از متکلم صادر شود و ظاهر یکی با دیگری منافات داشته باشد ولی یکی قرینه بر تفسیر دیگری باشد، باید آن را - که متکلم به عنوان قرینه بر تفسیر دیگری آورده است - مقدم داشت. مهیا ساختن یکی برای تفسیر دیگری به دو شکل بود:

۱. مهیا ساختن شخصی بود و گفتیم که حکومت دلیلی بر دلیل دیگر در شکل اول داخل است ولی ورود دلیلی بر دلیل دیگر اساسا از باب تعارض بیرون می‌باشد. اکنون به شکل دوم می‌پردازیم:]

۲. مهیا ساختن عرفی نوعی است؛ به معنای آنکه متکلم عرفی [، یعنی متکلمی که فردی از عموم مردم حساب می‌شود] به طور عموم بنایش بر آن است که هرگاه دو کلام بدین گونه [، یعنی به گونه‌ای که ظاهر یکی منافات با دیگری داشته باشد] از او صادر

قرینه علی الآخر، و حیث أن الأصل فی کل متکلم أنه یجری وفق المواضع العرفیه العامه للمحاوره فیکون ظاهر حاله هو ذلک [أی جریانه علی وفق المواضع العرفیه].

و من حالات الإعداد العرفی النوعی إعداد الکلام الأخص موضوعاً؛ لیكون قرینةً و محددًا لمفاد الکلام الأعم موضوعاً، و من هنا تعین تخصیص العام بالخاص، و تقييد المطلق بالمقيد، بل تقديم کل ظاهر علی ما هو أقل منه ظهوراً بدرجته ملحوظةً و واضحةً عرفاً [و قد يعبر عنه بتقديم الأظهر علی الظاهر،

شود، خصوص یکی را قرینه بر دیگری قرار دهد و چون اصل در هر متکلم آن است که برطبق جهت گیری های عرفی همگانی که برای گفتگوست، حرکت می کند، پس ظاهر حالش عبارت است از همان [، یعنی همان طریقه عمومی در گفت و شنود و اگر متکلمی سلیقه خاصی داشته باشد و چیزی را قصد کرده باشد که عرفاً مفهوم از کلام او نیست باید قرینه خاص بیاورد وگرنه ما باشیم و این دو کلام به ظاهر متنافی، می گوئیم او نیز چون بقیه مردم با کلام دومش کلام اول خویش را تفسیر کرده است].

از جمله حالات مهیا ساختن نوعی، آن است که کلامی که به لحاظ موضوع اخص می باشد، به عنوان قرینه و تعیین کننده مفاد کلامی که به لحاظ موضوع اعم است، مهیا شود. و از اینجاست که تخصیص عام به سبب خاص و تقييد مطلق به سبب مقيد، بلکه تقديم هرچه ظاهر است بر آنچه ظهورش در نزد عرف به اندازه روشن و قابل ملاحظه ای کمتر می باشد، معین شده است [و گاه از این امر به «تقديم اظهر بر ظاهر» تعبیر می شود؛ مانند تقديم عام بر مطلق؛ چون ظهور عام در شمول به حد قابل توجهی بیش از ظهور مطلق در شمول است. پس اگر در موردی تعارض پیدا کردند عام مقدم می شود؛ مثلاً خطاب «أكرم کل هاشمی» با خطاب «لا تکرّم الفاسق» در ماده اجتماع که هاشمی فاسق باشد تعارض دارند و این گونه نیست که یکی عام یا مطلق و دیگری خاص یا مقيد باشد تا بگوئیم آنکه موضوعش اخص است مقدم می گردد، بلکه هر دو عمومیت دارند؛ ولی

و مثاله تقديم العام علی المطلق إذا وقع بينهما التعارض فی مورد، كما یلاحظ فی مثل «أكرم کل هاشمی» و «لا تکرّم الفاسق»، ففي مادة الاجتماع آی الهاشمی الفقير يقدم العام.؛ لوجود بناءات عرفیة عامة علی أن المتکلم یعول علی الأخص و الأظهر فی تفسیر العام و الظاهر.

و تسمى جميع حالات القرینة بموارد الجمع العرفی، و یسمى التعارض فی موارد بالتعارض غیر المستقر، لأنه یحل بالجمع العرفی، تمیيزاً له عن التعارض المستقر، و هو التعارض الذی لا یتیسر فیه الجمع العرفی.

چون ظهور عام در عمومیت قوی تر است، عام را سالم نگه می داریم و در ماده اجتماع، مطلق را قید می زنیم. نتیجه اش این می شود که، «لا تکرّم الفاسق إلا أن یكون هاشمیاً» چرا که عرفاً عام قرینه بر تقييد دلیل مطلق و تصرف در آن است. پس همواره اخص و اظهر بر عام و ظاهر مقدم است؛ چون بناهای عرفی عام بر آن است که متکلم در تفسیر عام و ظاهر بر دلیل اخص و اظهر اعتماد می کند [؛ مثلاً خطاب «أكرم العلماء» با خطاب «لا تکرّم النحویین» در مورد علمای نحوی تعارض دارد و شکی نیست که دلالت دلیل خاص بر این مورد قوی تر از دلالت دلیل عام است؛ چون

دلیل عام به طور ضمنی دلالت بر وجوب اکرام عالم نحوی دارد. پس اگر دلیل خاص را مقدم بدانیم معنایش آن است که عام را تخصیص بزنیم و خاص را قرینه بر این تصرف قرار دهیم. آن‌گاه جمع میان دو دلیل شده است؛ چون هم به طور اجمالی به عام عمل شده است و هم به خاص عمل شده است؛ به عام در غیر مورد خاص عمل شده است و به خاص در مورد خودش. و به همین نحو است تعارض مطلق و مقید؛ مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة».

همه حالت‌های قرینه بودن [دلیلی بر دلیل دیگر] «موارد جمع عرفی» و تعارض در موارد جمع عرفی، «تعارض غیر مستقر» نامیده می‌شود؛ زیرا این تعارض به سبب جمع عرفی حل می‌شود. و این نام‌گذاری برای تشخیص این قسم تعارض در مقابل تعارض مستقر است و آن تعارضی است که جمع عرفی در آن ممکن نیست.

خلاصه مطالب گذشته

۱. حکم اول از احکام تعارض ادله، قاعده جمع عرفی است و حاصل این قاعده آن است که، هرگاه دو دلیل به ظاهر متنافی از سوی شارع صادر شود و یکی از آن دو عرفاً قرینه بر تفسیر دیگری باشد، تعارض مستقر نخواهد بود و باید میان دو دلیل جمع کرد و آن دلیلی را که قرینه بر تفسیر دلیل دیگر است، مقدم داشت.

۲. مهیا ساختن کلامی برای تفسیر کلام دیگر به دو شکل است: مهیا ساختن شخصی و مهیا ساختن نوعی. شکل اول آن است که از سوی شخص متکلم، کلامی قرینه بر تفسیر کلام دیگر قرار گیرد. و این امر گاه بدین صورت است که متکلم در کلام خویش به صراحت می‌گوید مقصودم از کلام سابق چنان بود و گاه بدین صورت که از ظهور کلامش فهمیده می‌شود که این کلام ناظر به کلام سابق است.

۳. ناظر قرار دادن کلامی به کلام دیگر از سوی شخص متکلم گاه به لسان تصرف در موضوع و گاه به لسان تصرف در محمول است. قسم اول، مانند خطاب «لا ربا بین الوالد و ولده» نسبت به خطاب «الربا حرام».

چون خطاب اول انطباق عنوان ربا را بر ربای میان پدر و فرزند، نفی می‌کند و گویا شارع این قسم ربا را اصلاً ربا نمی‌داند تا حکم حرمت بر آن مترتب شود و قسم دوم، مانند خطاب «لا ضرر فی الإسلام» نسبت به تمام احکام ثابت در شرع [همچون «الصلاة واجبة» و «أكل الميتة حرام»]. چون خطاب اول هر حکم شرعی را که منجر به ضرر می‌شود نفی می‌کند.

۴. هرگاه ثابت شود که شخص متکلم دلیلی را ناظر به دلیل دیگر قرار داده است، چه آن را به صراحت در مقام تفسیر کلام دیگر قرار داده باشد و یا کلامش ظهور داشته باشد که در مقام

تفسیر کلام سابق به لسان تصرف در موضوع یا محمول آن است؛ در هر صورت آن دلیل ناظر را «حاکم» و دلیل دیگر را «محمول» خوانند.

۵. دانستیم که دلیل حاکم دایره موضوع دلیل محکوم را ضیق می‌کند، ولی همواره این‌گونه نیست؛ بلکه گاه دلیل حاکم دایره موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد و به تعبد و تنزیل و شارع، فردی برای موضوع درست می‌شود؛ مانند خطاب «الطواف بالبيت صلاة» نسبت به خطاب «لا صلاة إلا بطهور».

۶. دلیل حاکم از این نظر به دلیل وارد مشابهت دارد که هر دو موجب توسعه یا تضیق دایره موضوع دلیل دیگر می‌شوند؛ ولی علی‌رغم این مشابهت اختلافی اساسی دارند؛ زیرا دلیل حاکم به لسان تعبد و تنزیل موجب توسعه یا تضیق موضوع دلیل محکوم می‌شود؛ ولی دلیل وارد به حقیقت موجب توسعه و تضیق موضوع دلیل مورد می‌شود. لذا ورود دلیلی بر دلیل دیگر متوقف بر آن نیست که دلیل وارد ناظر به دلیل مورد باشد و به لحاظ تفسیر آن صادر شده باشد. ولی در باب حکومت همواره دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و مفاد دلیل حاکم در حقیقت نفی حکم به لسان نفی موضوع است.

۷. مهیا ساختن کلامی برای تفسیر کلام دیگر، گاه به شکل مهیا ساختن نوعی است؛ یعنی نوع مردم و عرف عام که این دو کلام به ظاهر متنافی را می‌شنوند، یکی را قرینه بر تفسیر دیگر قرار می‌دهند و اصل بر آن است که متکلم در این دو کلامش مطابق همان مواضع عرفی سخن گفته است. از این قبیل است تقدم دلیلی که موضوعش خاص و یا مقید است بر دلیلی که موضوعش عام و یا مطلق است؛ بلکه تقدیم هرچه اظهر است بر ظاهر.

۸. جمع عرفی در تمام این حالاتی که یک دلیل عرفاً قرینه بر تفسیر دیگری است، راه دارد؛ ولی جمع عرفی در مواردی که تعارض مستقر است راه ندارد.

الحکم الثانی: قاعدة تساقط المتعارضین و إذا لم یکن أحد الدلیلین [المتعارضین] قرینة بالنسبة إلى الدلیل الآخر [و لم یمكن الجمع العرفی] فالتعارض مستقر فی نظر العرف، و حیثئذ نتکلم عن القاعدة بلحاظ دلیل الحجیة، بمعنی أننا إذا لم یوجد أمامنا سوی دلیل الحجیة العام [مثل آیه النبأ، و سیره العقلاء] الذی ینتسب إلیه المتعارضان، فما هو مقتضی هذا الدلیل [العام] بالنسبة إلى هذه الحالة [أی حالة التعارض المستقر]؟.

و قبل أن نشخص ما هو مقتضی دلیل الحجیة نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثم

حکم دوم: قاعدة تساقط دو دلیل متعارض

[وقتی که تعارض مستقر می‌شود]

هرگاه یکی از دو دلیل [متعارض] نسبت به دلیل دیگر قرینه نباشد [و قاعده جمع عرفی راه پیدا نکند] تعارض در نظر عرف مستقر است، و در این حال از قاعده [اصولی] به لحاظ دلیل حجیت سخن می‌گوییم؛ به معنای آنکه اگر در برابر ما جز دلیل عام حجیت، که دو دلیل متعارض بدان نسبت داده می‌شوند؛ یعنی به واسطه آن حجیت و اعتبار

پیدا می‌کنند]، چیزی نباشد، پس مقتضای این دلیل [عام که می‌تواند آیه نبأ یا سیره باشد] نسبت بدین حالت [، یعنی حالت تعارض مستقر] چیست؟

پیش از آنکه مشخص کنیم مقتضای دلیل حجیت چیست، تمام آنچه را در مقام ثبوت، ممکن است، مورد مطالعه قرار می‌دهیم آن‌گاه دلیل حجیت را بر

نعرض دلیل الحجیه علی هذه الممكنات؛ لنری وفاء بای واحد منها.

و لاستعراض الممكنات ثبوتا نذكر عددا من الفروض؛ لنمیز بین ما هو ممکن منها، و ما هو مستحیل ثبوتا و واقعا.

الافتراض الأول: أن يكون الشارع قد جعل الحجیه لكل من الدليلين المتعارضين، و هذا مستحیل؛ لأن هذين الدليلين كل واحد منهما يكذب الآخر، فكيف يطلب الشارع منا أن نصدق المكذب - بالكسر - و المكذب - بالفتح - معا؟.

فان قلت: إن الحجیه لا تطلب منا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به، بل تصديقه بمعنى العمل علی طبقه و جعله منجزا و معذرا.

این ممکنات عرضه می‌کنیم تا ببینیم به کدام یک از آنها وافی است [؛ یعنی ببینیم کدام یک از فروض ممکن، مخالف دلیل حجیت نیست و با مقتضای آن منافات ندارد].

برای مطالعه فروض ممکن در مقام ثبوت [، یعنی آنچه با صرف نظر از مقتضای دلیل حجیت، فی حد نفسه فرض معقول و ممکن است] تعدادی از فروض را ذکر می‌کنیم تا میان فروضی از آنها که ممکن است و فروضی که در واقع و ثبوتا محال است، تمییز دهیم.

فرض اول آن است که، شارع حجیت را برای هریک از دو دلیل متعارض قرار داده باشد. و این فرضی محال است؛ زیرا این دو دلیل هرکدامشان دیگری را تکذیب می‌کند. پس چگونه شارع از ما می‌خواهد که دلیل تکذیب‌کننده و دلیل تکذیب‌شده، هر دو را تصدیق کنیم [؛ یعنی فرض حجت بودن هر دو دلیل متعارض با صرف نظر از مقتضای دلیل حجیت، فی نفسه محال است].

پس اگر بگوییم: حجیت از ما، تصدیق دلیل را به معنای آنکه وجدانا بدان قانع شویم، نمی‌خواهد؛ بلکه از ما تصدیق دلیل را به معنای آنکه عمل برطبق آن کنیم و آن را منجز و معذر بدانیم، می‌خواهد [پس اتصاف دو دلیل متعارض به حجیت مانعی

قلت: نعم، الأمر كذلك، غير أن التصديق العملي بالمتكاذبين غير ممكن أيضا، فدليل الحرمة معنى حجيته الجرى على أساس أن هذا حرام، و تنجز الحرمة علينا، و الدليل المعارض يكذبه و ينفي الحرمة، و معنى حجيته الجرى على أساس أن هذا ليس بحرام، و إطلاق العنان و التأمين من ناحية الحرمة، و لا يمكن أن تجتمع هاتان الحجيتان.

الافتراض الثاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجية لكل منهما، و لكنها حجية مشروطة بعدم الالتزام بالآخر، فهناك حجيتان مشروطتان، فإذا التزم المكلف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجة عليه، بل الحجة عليه ما التزم به

ندارد؛ چون حجیت دلیلی معنایش آن نیست که آن دلیل همچون قطع است و جای شک و شبهه باقی نمی گذارد؛ بلکه حجیت دلیل، یعنی عمل برطبق آن دلیل؛ و چه اشکال دارد که دو دلیل متعارض را با آنکه وجدانا نمی توانیم هر دو را تصدیق کنیم ولی در عمل به هر دو ملتزم باشیم].

در پاسخ می گوئیم: البته مطلب چنین است [که حجیت به معنای تصدیق عملی است]، جز آنکه تصدیق عملی دو دلیل متکاذب نیز غیر ممکن است. پس معنای حجیت دلیل حرمت آن است که بر اساس حرام بودن این چیز حرکت شود و حرمت را بر خودمان منجز بدانیم و دلیل معارض، این امر را تکذیب و حرمت را نفی می کند و معنای حجیت دلیل معارض آن است که بر اساس حرام نبودن این چیز حرکت شود و خود را رهاشده بدانیم و از ناحیه حرمت امان داده شده باشیم؛ و امکان ندارد که این دو حجیت باهم جمع شوند.

فرض دوم آن است که، شارع حجیت را برای هریک از دو دلیل متعارض قرار داده باشد؛ ولی این حجیت، حجیت مشروط به عدم التزام به دیگری است در نتیجه دو حجیت مشروط در اینجا خواهد بود. پس هرگاه مکلف به یکی از دو دلیل ملتزم شود، دیگری بر او حجت نیست؛ بلکه خصوص آن دلیلی را که بدان ملتزم شده است بر او حجت است.

خاصه، و هذا غير معقول أيضا؛ إذ في حالة عدم التزام المكلف بكل من الدليلين يكون كل منهما حجة عليه، فيعود محذور الافتراض الأول، و هو ثبوت الحجية للمكذب و المكذب - بالفتح و بالكسر - في وقت واحد.

الافتراض الثالث: أن يكون الشارع قد جعل الحجية لأحدهما المعين بأن اختار أحد المتعارضين لميزة في نظره، فجعله حجة دون الآخر، و هذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع: أن يكون [الشارع] قد جعل حجة واحدة تخيريّة، بمعنى أنه أوجب العمل و الالتزام بمؤدى أحد الدليلين، فلا بد للمكلف إما أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلا فيبنى على حرمة الفعل و تكون الحرمة منجزة عليه، و إما أن يلتزم بالدليل المعارض الدال على الإباحة مثلا فيلتزم بالإباحة

این فرض نیز غیر معقول است؛ زیرا در حالت عدم التزام مکلف به هر دو دلیل، هر دوی آنها بر او حجت خواهد بود. پس محذور فرض اول، که عبارت است از: ثبوت حجیت دلیل تکذیب‌کننده و دلیل تکذیب‌شده در یک وقت، [این محذور] برمی‌گردد.

فرض سوم آن است که شارع حجیت را برای خصوص یکی از آن دو [دلیل متعارض] جعل کرده باشد؛ بدین طریق که یکی از دو دلیل متعارض را به جهت امتیازی که [آن دلیل] در نظر شارع داشته است، اختیار کرده و همان را حجت قرار داده است، نه دیگری را، و این فرض معقولی است.

فرض چهارم آن است که، شارع، یک حجیت به صورت تخییری جعل کرده باشد؛ به معنای آنکه عمل کردن و التزام به مؤدای یکی از دو دلیل را واجب کرده باشد. پس مکلف ناچار است که مثلا یا به مفاد دلیل حرمت ملتزم شود و در نتیجه بنای بر حرمت فعل بگذارد و حرمت بر او منجز گردد و یا به دلیل معارض - که مثلا بر اباحه دلالت دارد - ملتزم شود و در نتیجه به اباحه ملتزم شود و در این حال از حرمت [- که ملتزم بدان

و تكون الحرمة [التي لم يلتزم بها] مؤمنا عنها حينئذ، و هذا الافتراض معقول أيضا، و أثره أنه لا يسمح للمكلف بإهمال الدليلين المتعارضين، و الرجوع إلى أصل عملي، أو دليل عام قد يثبت به حكم ثالث غير ما دل عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس: أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجية، و افترض وجودهما كعدمهما، و هذا أمر معقول أيضا.

و بهذا يتضح أن المعقول من الافتراضات الافتراضات الثلاثة الأخيرة، و إذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة (الثالث و الرابع و الخامس) على دليل الحجية وجدنا أنه [أي أن دليل الحجية] لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث؛ لأن

نشده است -] امان داده شود. و این فرض نیز معقول است. و اثرش آن است که به مکلف اجازه داده نمی‌شود که هر دو دلیل متعارض را و بگذارد و به اصل عملی یا به دلیلی عام رجوع کند که به سبب آن حکم سومی غیر از آنچه دو دلیل متعارض دلالت داشتند، ثابت می‌گردد؛ [مثلا دلیلی می‌گوید: «لا بأس بإكرام الفقير الفاسق» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تكرم الفقير الفاسق». پس اگر شارع حجیت را برای آن دلیل مختار نزد مکلف قرار داده باشد، نتیجه‌اش آن است که مکلف نمی‌تواند هر دو را رها نکند و به عام بالا رجوع کند که می‌گوید: «أكرم كل فقير»؛ زیرا ما می‌دانیم که این عام به یکی از دو خاص متعارض تخصیص خورده است].

فرض پنجم آن است که، شارع هر دو دلیل [متعارض] را از حجیت ساقط کرده باشد و وجود آنها را چون عدمشان حساب کرده باشد. و این نیز امر معقولی است.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که از میان تمام فروض [پنج‌گانه گذشته] سه فرض آخری معقول است [و در مقام ثبوت محذوری ندارد. اکنون می‌خواهیم ببینیم کدام یک در مقام اثبات قابل قبول است، یعنی با مقتضای دلیل حجیت سازگار است]. و اگر این سه فرض [فرض سوم و چهارم و پنجم] را بر دلیل حجیت عرضه کنیم پی می‌بریم که

نسبته إلى كل من الدليلين نسبة واحدة، فإثبات حجیه أحدهما خاصة به دون الآخر جزاف لا مبرر له، كما لا يصلح دليل الحجیه لإثبات الافتراض الرابع؛ لأن مفاده الحجیه التعینیه لا التخیریه، أى وجوب الأخذ بكل من الدليلين تعیناً، فإثبات الوجوب التخیری و الحجیه الواحدة التخیریه بحاجة إلى لسان آخر فی الدلیل، و هذا، یعنی أن دلیل الحجیه لا يصلح لإثبات حجیه الدليلين المتعارضين بوجه من الوجوه، و ذلك يتطابق مع الافتراض الخامس، و من هنا كان الحكم الثانی فی باب التعارض [بلحاظ دلیل الحجیه هو] قاعدة تساقط

دلیل حجیت برای اثبات فرض سوم صلاحیت ندارد؛ زیرا نسبت دلیل حجیت به هریک از دو دلیل متعارض، به یک گونه است. پس اثبات حجیت خصوص یکی از آن دو، نه دیگری، بی حساب است و هیچ توجیهی ندارد. همچنان که دلیل حجیت برای اثبات فرض چهارم صلاحیت ندارد؛ چون مفاد دلیل حجیت، حجیت تعینیه است نه تخیریه؛ یعنی وجوب اخذ به هریک از دو دلیل به صورت تعینیه. پس اثبات وجوب تخیری و حجیت تخیری یکی [از آن دو دلیل متعارض] نیازمند تعبیر دیگری در دلیل حجیت است. و این، یعنی آنکه دلیل حجیت به هیچ وجهی از وجوه برای اثبات حجیت دو دلیل متعارض صلاحیت ندارد [؛ چون حجیت این دلیل معین یا آن دلیل معین شاهدهی ندارد و فرض آن است که دلیل حجیت نسبتش به هر دو مساوی است و حجیت خصوص آن دلیلی که مختار مکلف است نیز شاهدهی ندارد؛ زیرا لسان دلیل حجیت این است که این دلیل به طور تعینیه و آن دلیل به طور تعینیه حجت است و حجیت تخیری از دلیل حجیت استفاده نمی‌شود و اما حجیت هر دو دلیل در مقام ثبوت ممکن نبود و با صرف نظر از دلیل حجیت فرض معقولی نبود، پس نمی‌ماند جز احتمال پنجم. خلاصه آنکه دو فرض اول فی حد نفسه باطل است و فرض سوم و چهارم از دلیل حجیت استفاده نمی‌شود] و این با فرض پنجم متطابق است. و از اینجاست که دومین حکم در باب تعارض به لحاظ دلیل حجیت، عبارت است از:

المتعارضین بلحاظ دلیل الحجیه.

و لكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يفترض، كأنهما غير موجودين، أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابق، فإذا كانا متفقين في مدلول التزامي مشترك بينهما كانا حجة في إثباته؛ لعدم التعارض بالنسبة إليه؟

وجهان، بل قولان مبنیان علی أن الدلالة الالتزامیه هل هی تابعة للدلالة المطابقیه فی [السقوط عن] الحجیه أو لا؟.

فإن قلنا بالتبعیه تعین الوجه الأول [أی عدم حجیتها فی إثبات المدلول

ولی آیا هر دو دلیل متعارض به گونه‌ای ساقط می‌شوند که گویا موجود نیستند و یا در حدود تعارضشان در مدلول مطابقی ساقط می‌شوند؟ در نتیجه [بنا بر احتمال دوم] اگر در مدلول التزامی مشترک میان خودشان متفق باشند، در اثبات آن مدلول التزامی مشترک، هر دو حجت خواهند بود؛ زیرا نسبت بدان مدلول مشترک تعارضی ندارند؛ [مانند آنکه خطاب «لا بأس باکرام الفقیر الفاسق» با خطاب «لا تکرّم الفقیر الفاسق» هر دو در نفی وجوب اکرام فقیر فاسق اتفاق دارند؛ چون دلیل اول بالمطابقه دلالت بر اباحه اکرام و بالالتزام دلالت بر عدم وجوب آن دارد و نیز دلیل دوم بالمطابقه دلالت بر حرمت اکرام و بالالتزام دلالت بر عدم وجوب آن دارد. حال سؤال این است که آیا دو دلیل متعارض در اثبات این مدلول التزامی مشترک حجت هستند یا نه؟]. دو وجه بلکه دو قول است؛ [یعنی هریک از دو وجه قائلی دارد] که این دو قول مبنی بر آن است که، آیا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است یا نه؟ [و تبعیت در حجیت، یعنی اگر دلالت مطابقی از حجیت ساقط شود دلالت التزامی نیز از حجیت ساقط می‌شود و عدم تبعیت، یعنی آنکه با سقوط دلالت مطابقی از حجیت دلالت التزامی بر حجیت باقی می‌ماند]. پس اگر قائل به تبعیت شدیم وجه اول متعین است؛ [یعنی دو دلیل متعارض در اثبات مدلول التزامی مشترک، حجت نیستند].

المشترک]، و إن أنکرناها أمکن المصیر إلى الوجه الثانی [أی حجیتها فی إثبات المدلول المشترك]، و علی أساسه [أی علی أساس الوجه الثانی] تقوم قاعدة نفی الثالث فی باب التعارض، و یراد بنفی الثالث نفی حکم آخر غیر ما دل علیه المتعارضان معاً؛ لأن هذا حکم [الأخر] ینفیه کلا الدلیلین التزاماً، و لا تعارض بینهما فی نفيه. و قد سبق الکلام عن تبعیة الدلالة الالتزامیة للدلالة المطابقیة فی الحجیة.

و اگر تبعیت را منکر شدیم، وجه دوم ممکن می‌گردد؛ [یعنی این که در اثبات مدلول مشترک، حجت باشند]. بر اساس وجه دوم «قاعده نفی ثالث» در باب تعارض برپا می‌شود و مراد از نفی ثالث، نفی حکم دیگری است غیر از آنچه دو دلیل متعارض بر آن دلالت دارند؛ زیرا این حکم [دیگر] را هر دو دلیل به دلالت التزامی نفی می‌کنند و میانشان در جهت نفی آن، تعارضی نیست. و سخن درباره تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت، پیش‌تر گذشت.

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه قاعده جمع عرفی میان دو دلیل متعارض راه پیدا نکند، تعارض مستقر خواهد بود و در این حال، نخست باید تمام فروض ممکن و غیر ممکن را برشمرد و سپس دید که از میان فروض ممکن در مقام ثبوت، کدام یک مساعد با دلیل حجیت است.

۲. فرض اول آن است که، شارع هر یک از دو دلیل متعارض را حجت قرار داده باشد؛ ولی این فرض فی حد نفسه محال است؛ چون دو دلیل متعارض تکاذب دارند و امکان ندارد که شارع هر دو را حجت قرار داده باشد و امکان ندارد که ما در عمل به هر دو ملتزم باشیم.

۳. فرض دوم آن است که، شارع هر یک از دو دلیل را حجت قرار داده باشد؛ ولی به شرط عدم التزام به دیگری. این فرض نیز در مقام ثبوت ممکن نیست؛ چون در صورت عدم التزام مکلف به هر دو دلیل، لازم می‌آید که هر دو بر او حجت باشند پس محذور اول بازمی‌گردد.

۴. فرض سوم آن است که، شارع یک دلیل معین از آن دو دلیل را به جهت امتیازی؛ که به نظر او دارد، حجت قرار داده باشد و این فرضی معقول است.

۵. فرض چهارم آن است که شارع نسبت به دو دلیل متعارض حجیت تخییری جعل کرده باشد؛ یعنی هر کدام را که مکلف اختیار کند و در عمل بدان ملتزم باشد همان بر او حجت است و این نیز فرضی معقول است و اثرش آن است که اهمال هر دو دلیل و رجوع به اصل عملی و یا دلیل عام دیگر که حکم سومی را ثابت می‌کند، برای مکلف جایز نیست.

۶. فرض پنجم آن است که شارع هر دو دلیل متعارض را از حجیت ساقط کرده باشد و وجود آن دو را هیچ انگاشته باشد و این نیز فرضی معقول است.

۷. از میان سه فرضی که در مقام ثبوت ممکن است تنها فرض پنجم را دلیل حجیت می‌تواند به

اثبات برساند و اما فرض سوم و چهارم خلاف مقتضای دلیل حجیت است؛ چون نسبت دلیل حجیت به هر دو دلیل متعارض یکسان است. پس حجیت یک دلیل معین شاهدهی ندارد و نیز مفاد دلیل حجیت، حجیت تعیینی است پس حجیت تخییری نیز شاهدهی ندارد و نمی‌توان آن را پذیرفت. از اینجاست که می‌گوییم به لحاظ دلیل حجیت، دومین حکم در باب تعارض عبارت است از: تساقط متعارضین.

۸. اگر دو دلیل متعارض مدلول التزامی مشترک داشته باشند این مسئله که آیا هر دو دلیل متعارض در اثبات مدلول التزامی مشترک حجت هستند یا نه؟ مبتنی بر آن مسئله است که آیا دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است یا نه؟ بر پایه قول به عدم تبعیت می‌توان به حجیت دو دلیل متعارض در اثبات مدلول التزامی قائل شد و قاعده نفی ثالث در باب تعارض، بر همین اساس استوار است.

الحکم الثالث: قاعدة الترجیح للروایات الخاصة و قاعدة تساقط المتعارضین متبعة فی کل حالات التعارض بین الأدلة، و لکن قد یستثنی من ذلك حالة [من حالات] التعارض بین الروایات الواردة عن المعصومین علیهم السلام [و هی حالة وجود مرجح لترجیح أحد الخبرین علی الآخر]؛ إذ یقال بوجود دلیل خاص فی هذه الحالة علی ثبوت الحجیة

لأحد الخبرين [المتعارضين]، و هو ما كان واجدا لمزية معينة فيرجح على الآخر، و نخرج بهذا الدليل الخاص عن قاعدة التساقت. و هذا الدليل الخاص يتمثل في روايات

حكم سوم: قاعدة ترجيح به جهت روايات خاص

[جایی که مرجح در کار باشد]

در همه حالات [وقوع] تعارض میان ادله، قاعده تساقط دو دلیل متعارض مورد پیروی و متابعت است؛ ولی گاه از این امر حالت تعارض میان روایات وارد از معصومین علیهم السلام استثنا می‌شود [و آن حالتی است که مرجحی از اقسام مرجحات در یکی از دو خبر یافت شود اما اگر هیچ‌یک از مرجحات یافت نشود قاعده تساقط همچنان پابرجا خواهد بود]؛ زیرا گفته شده که در این حالت دلیل خاصی وجود دارد که حجیت را برای یکی از دو خبر [متعارض] ثابت می‌کند و آن [خبری که حجت می‌گردد] خبری است که واجد مزیت معینی باشد و در نتیجه بر دیگری ترجیح یابد. و به سبب این دلیل خاص از قاعده تساقط خارج می‌شویم. و این دلیل خاص در قالب روایاتی که «اخبار

تسمی بأخبار الترجیح، و لعل أهمها رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال، قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

و هذه الرواية تشتمل على مرجحين مترتبين، ففي المرتبة الأولى يرجح ما وافق الكتاب على ما خالفه، و في المرتبة الثانية- و في حالة عدم تواجد المرجح الأول- يرجح ما خالف العامة على ما وافقهم.

و إذا لاحظنا المرجح الأول وجدنا أنه مرتبط بصفيتين: إحداهما: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم، و الأخرى موافقة الخبر الراجح له.

ترجیح» نامیده می‌شود، پدیدار می‌شود. و شاید مهم‌ترین آنها روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله باشد که گفت: امام صادق علیه السلام فرمودند: «هرگاه دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید. پس آنکه موافق کتاب خدا بود، آن را بگیرید و آنکه مخالف کتاب خدا بود، آن را رد کنید. پس اگر هر دو را در کتاب خدا نیافتید، هر دو را بر اخبار عامه [، یعنی روایات موجود نزد اهل سنت] عرضه کنید پس آنکه موافق اخبار آنها بود وانهدید و آنکه مخالف اخبار آنهاست، آن را اخذ کنید». [وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح [۲۹].

این روایت به ترتیب دو مرجح را شامل است: در مرتبه اول، مطلب موافق کتاب را بر مخالف کتاب، ترجیح می‌دهد و در مرتبه دوم و در حالت عدم وجود مرجح اول، مطلب مخالف عامه را بر موافق عامه، ترجیح می‌دهد.

اگر مرجح اول را ملاحظه کنیم می‌یابیم که این مرجح مرتبط به دو صفت است: یکی از آن دو، مخالفت خبر مرجوح با کتاب کریم است و دیگری، موافقت خبر راجح با کتاب کریم است؛ یعنی مخالفت خبر با قرآن صفتی است که آن خبر را

أما الصفة الأولى: فمن الواضح أن المخالفة على قسمين:

أحدهما: المخالفة و المعارضة في حالات التعارض غير المستقر، كمخالفة الحاكم للمحكوم، و الخاص للعام.

و الآخر المخالفة و المعارضة في حالات التعارض المستقر، كالمخالفة بين عامين متساويين أو خاصين كذلك، و خبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثاني [يعني إذا كانت مخالفته بنحو التعارض المستقر] فهو ساقط عن الحجية في نفسه حتى إذا لم يعارضه خبر آخر [فهو خارج عن موضوع أخبار الترجيح]؛ لما تقدم في مباحث الدليل اللفظي من أن حجية خبر الواحد

مرجوح قرار می‌دهد و موافقت خبر با قرآن صفتی است که آن خبر را راجح قرار می‌دهد.]

اما در مورد صفت اول باید گفت: روشن است که مخالفت بر دو قسم است: یکی از دو قسم مخالفت و معارضة در حالاتی است که تعارض غیر مستقر [و جمع عرفی ممکن] باشد؛ مانند مخالفت دلیل حاکم با دلیل محکوم و مانند مخالفت خاص با عام؛ و قسم دیگر، مخالفت و معارضة در حالات تعارض مستقر است؛ مانند مخالفت میان دو دلیل عام، که مساوی باشند، یا دو دلیل خاص به همین گونه؛ [یعنی دو دلیل خاص که مانند دو عام از نظر قوت دلالت و ظهور باهم مساوی باشند؛ به طوری که یکی قرینه بر تصرف در دیگری نباشد و نسبت به آن اظهر به شمار نیاید]. و هرگاه که خبر واحد مخالف با کتاب باشد، از قبیل مخالفت مطرح در قسم دوم [، یعنی تعارض آن با قرآن مستقر باشد] پس آن خبر به خودی خود، حتی اگر خبر دیگری با او معارضه نکند، از حجیت ساقط است [و دیگر نوبت بدان نمی‌رسد که خبر معارض با آن را بر آن ترجیح دهیم]؛ زیرا در مباحث دلیل لفظی گذشت که حجیت خبر واحد مشروط است به عدم معارضة و مخالفت آن با دلیل قطعی [و قرآن دلیل قطعی السند است و اگر دلالت آن با دلالت خبری ظنی السند تعارض آشتی‌ناپذیر داشت، ناچار خبر از حجیت

مشروطة بعدم معارضته و مخالفته لدلیل قطعی، و کنا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة على نحو التعارض المستقر. و أما إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأول [أى إذا كان مخالفته للقرآن بنحو التعارض غير المستقر] فهو [حجة في نفسه، و قد يقدم على الكتاب بمقتضى الجمع العرفي، و لكنه حينما يعارضه خبر آخر موافق للكتاب يصير مرجوحاً، و هذا المعنى هو] المقصود في رواية عبد الرحمن.

و أما الصفة الثانية: و هي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم، فلا يبعد أن يراد بها مجرد عدم المخالفة، لا أكثر من ذلك بقريئة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل و جزئيات الأحكام الشرعية في الكتاب الكريم.

ساقط می شود و صدور آن از معصوم مورد خدشه قرار می گیرد].

مقصود ما از مخالفت خبر با قرآن در آنجا، مخالفت به شکل تعارض مستقر بود.

اما اگر مخالفت خبر واحد [با قرآن] از قبیل مخالفت مطرح در قسم اول باشد [که قواعد جمع عرفی راه دارد و حجیت خبر مخدوش نمی گردد]، پس آن در روایت عبد الرحمن مقصود است.

اما صفت دوم که عبارت است از: موافقت خبر راجح با کتاب کریم، پس بعید نیست که مراد از آن مجرد عدم مخالفت باشد نه چیزی بیشتر از آن، به قرینه آنکه روشن است همه تفصیل و جزئیات احکام شرعی در کتاب کریم نیامده است. [پس متوقع نیست که عین مدلول هر خبر در قرآن باشد؛ بلکه همین مقدار که تعارض مستقر با قرآن نداشته باشد و مدلول آن با مدلول قرآن قابلیت جمع عرفی داشته باشد، کافی در موافقت داشتن خبر با قرآن است. بنابراین اخبار به چهار دسته تقسیم می شوند: ۱. اخباری که مخالف قرآن هستند به نحوی که تعارض آنها با قرآن، تعارض مستقر است. ۲. اخباری که مخالف قرآن هستند به نحوی که تعارض آنها با قرآن تعارض غیر مستقر است.

۳. اخباری که موافق قرآن هستند به معنای آنکه مخالفت آشتی ناپذیر با قرآن ندارند؛ بلکه مدلول آنها با مدلول قرآن قابلیت جمع عرفی دارد و این قسم اخبار با اخبار مذکور

و علی هذا فالمرجح الأول هو أن يكون أحد الخبرين مخالفا للكتاب الكريم مخالفة القرينة لما يقابلها [أى من قبيل مخالفة القرينة لذی القرينة]؛ فإن الخبر المتصف بهذه المخالفة لو انفرد لكان قرينة علی تفسیر المقصود من الكتاب الكريم، و حجة فی ذلك، و لكن حين يعارضه خبر مثله ليس متصفا بهذه المخالفة يقدم عليه ذلك الخبر [الذی لا يتصف بهذه المخالفة].

در قسم سابق متحد به شمار می آیند. ۴. اخباری که موافق قرآن هستند به معنای آنکه هیچ گونه مخالفتی با قرآن، حتی به نحو تعارض غیر مستقر، ندارند.

اما قسم اول اساسا از حجیت ساقط می شود و به میدان تعارض با دیگر اخبار نمی تواند وارد شود. اما قسم دوم و سوم، که واحد هستند، اگر با قسم چهارم تعارض داشته باشند، مرجوح واقع می شوند. پس هر دو صفت مذکور در روایت عبد الرحمن اشاره به یک نوع ترجیح دارد که استاد شهید در بیان آن می فرماید:

و بر این اساس، مرجح اول آن است که یکی از دو خبر [متعارض] با کتاب کریم مخالف باشد؛ مخالفتی که قرینه با ذو القرینه دارد. پس همانا آن خبری که متصف بدین قسم مخالفت است، اگر تنها باشد قرینه بر تفسیر مقصود از کتاب کریم است و در این جهت حجت می‌باشد؛ [مثل آیاتی که به صورت مطلق درباره اصل وجوب روزه وارد شده است و در مقابلش خبری است که روزه را در سفر شرعی واجب نمی‌داند و شکی نیست که این خبر خاص است و حصه معینی را از تحت آن دلیل عام قرآنی خارج می‌کند و عرفاً بر آن مقدم است]. ولی هنگامی که با این خبر، خبر دیگری همانند آنکه متصف بدین قسم مخالفت نیست، تعارض پیدا می‌کند، آن خبر دیگر مقدم می‌شود؛ [مانند آن در مقابل دلیل عام قرآنی که بر حرمت غیبت مسلم دلالت دارد، دو خبر خاص متعارض داشته باشیم؛ مثلاً یکی دلالت دارد که غیبت مسلمان متجاهر به فسق حرام نیست و دیگر دلالت دارد که حرام است. پس خبر اول را، اگر تنها بود، می‌توان با عام قرآنی جمع عرفی کرد؛ ولی چون در مقابل آن خبر دوم پیدا شده است که هیچ‌گونه مخالفتی با

و إذا لاحظنا المرجح الثاني وجدنا أنه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض على أساس المرجح الأول، و قد نصت الرواية في المرجح الثاني على الأخذ بما خالف أخبار العامة و تقديمه على ما وافق أخبارهم، و من هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفة و الموافقة لأخبارهم، و لا يكفي للترجيح المخالفة و الموافقة؛ لما هو المعروف من فتاواهم و آرائهم، إذا لم تكن [فتاواهم و آراؤهم] مستندة إلى الأخبار [الموجودة عندهم].

قرآن ندارد، خبر اول مرجوح و خبر دوم راجح واقع می‌شود.

اگر مرجح دوم را مورد نظر قرار دهیم می‌یابیم که آن بعد از فرض عدم امکان علاج تعارض بر اساس مرجح اول، راه می‌یابد [پس در عرض آن نیست؛ بلکه در طول آن و مترتب بر عدم امکان تطبیق آن است].

روایت مذکور در بیان مرجح دوم تصریح دارد که آنچه مخالف اخبار عامه است اخذ می‌شود و بر آنچه موافق اخبار عامه است مقدم می‌گردد. و از اینجا [، که مورد منصوص در روایت مذکور، مخالفت و موافقت با اخبار عامه است]، گاه گفته می‌شود که این ترجیح اختصاص دارد به موردی که مخالفت و موافقت با اخبار عامه باشد و مخالفت و موافقت با فتاوا و آرای اهل سنت که از آنان معروف است، در صورتی که [آن فتاوا] مستند به اخبار [آنها] نباشد، برای ترجیح کافی نیست [؛ چون ترجیح به موافقت و مخالفت با فتاوی اهل سنت غیر منصوص است و ما نباید از مرجحات منصوصه تعدی کنیم. البته اگر بدانیم منشأ صدور فتوای آنان روایتی از روایات خودشان است، ملاک قرار دادن آن فتوا در شناخت مخالف و موافق، در واقع به معنای ملاک قرار دادن آن روایت است و این به معنای تعدی از مرجح منصوص نیست؛ ولی اگر فتوایی در میان آنان مشهور باشد که خبر خاصی از اخبار اهل سنت مستند آن نیست؛ بلکه مثلاً بر اساس قیاس و استحسان صادر شده است، ترجیح خبر مخالف با این فتوا بر خبر موافق با این

فتوا، چیزی است که در روایت عبد الرحمن نیامده است و یک نظر آن است که تعدی از مرجحات منصوصه جایز نیست].

و لكن الصحيح التعدی إلى المخالفة و الموافقة مع الفتاوی و الآراء أيضا، و إن كانت علی أساس غیر الأخبار من أدلة الاستنباط عندهم؛ لأن الترجیح لیس حکما تعبدیا صرفا، بل هو حکم له مناسبات عرفیه مرکوزه بلحاظ أن ما اکتنف الأئمة من ظروف التقیة أوجب تطرق احتمال التقیة إلى الخبر الموافق دون المخالف، و هذا [أی تطرق احتمال التقیة فی أحد الخبرین المتعارضین] كما یجری فی موارد الموافقة و المخالفة لأخبارهم كذلك فی موارد

ولی نظر صحیح تعدی به مخالفت و موافقت با فتاوا و آرای آنها علاوه بر مخالفت و موافقت با اخبار آنهاست؛ گرچه فتاوا و آرای آنها بر اساس غیر اخبار، از دیگر ادله استنباط نزد آنها، باشد؛ مانند آنکه بر اساس قیاس باشد]. زیرا ترجیح حکم تعبدی صرف نیست، بلکه حکمی است که برای آن مناسبات عرفی مرتکز در اذهان است. [پس دایره موضوع این حکم به موارد منصوص منحصر نمی‌گردد؛ بلکه عرف بر اساس مناسبات حکم و موضوع قائل به تعدی است و گفتیم که این فهم عرفی اگر در حد ظهور باشد حجت است. در ذهن عرف متشرعه چنین است که مراد امام علیه السلام ترجیح به چیزی است که احتمال تقیه‌ای نبودن حکم وارد در خبر را تقویت می‌کند و ذکر مخالفت با اخبار عامه مجرد مثال است و شارع بر این فهم عرفی اعتماد کرده است. پس چنانکه در خبر مخالف با اخبار عامه احتمال تقیه نمی‌رود، در خبر مخالف با فتاوی آنها نیز احتمال تقیه نمی‌رود. لذا استاد شهید می‌فرماید می‌توان از مرجحات منصوصه تعدی کرد چون ترجیح حکمی است که عرف موضوع مناسب با آن را خود می‌شناسد و به عبارت دیگر، ترجیح حکمی است که مورد آن در ذهن عرف مرتکز است.] به لحاظ آنکه موقعیت خاصی که ائمه معصومین علیهم السلام داشتند و جو تقیه‌ای که بر آنان حاکم بود، موجب شد که احتمال تقیه در خبر موافق راه پیدا کند و در خبر مخالف راه پیدا نکند. و این امر [، یعنی راهیابی احتمال تقیه در یکی از دو خبر متعارض] - چنانکه در موارد موافقت و مخالفت با اخبار عامه جاری است - در موارد موافقت و مخالفت با آرای

الموافقة و المخالفة لأرائهم المستندة إلى مدرک آخر [غیر أخبارهم. و الحاصل أن الروایة تامه فی دلالتها علی المرجحین المذكورین، و هناك روايات أخرى أشار إليها المصنف فی الحلقة الثالثة].

آنها، که مستند به مدرک دیگری [غیر از اخبار خودشان] باشد، نیز جاری است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. در تعارض میان روایات، دلیل خاص داریم که بر ترجیح دادن یک خبر بر دیگری در صورت وجود مرجح دلالت می‌کند. این دلیل خاص اخبار ترجیح است که به سبب آن از قاعده تساقط بیرون می‌رویم.

۲. از اهم اخبار ترجیح، روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله به نقل از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فأعرضوهما علی کتاب الله؛ فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه. فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فأعرضوهما علی أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

۳. روایت مذکور دو مرجح را به ترتیب بیان کرده است: در مرتبه اول ترجیح موافق کتاب بر مخالف کتاب؛ و در صورت عدم وجود مرجح اول در مرتبه بعدی ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه.

۴. مخالفت خبر با قرآن گاه به شکل تعارض مستقر است و گاه به شکل تعارض غیر مستقر.

صورت اول در روایت عبد الرحمن مقصود نیست؛ چون سابقا گفته شد که حجیت خبر واحد مشروط است به عدم مخالفت و معارضت آن با دلیلی قطعی و مراد از مخالفت در آنجا مخالفت به شکل تعارض مستقر بود. پس در این صورت خبر از حجیت ساقط می‌شود، حتی اگر خبر دیگری معارض با آن نباشد. در نتیجه آنچه در روایت عبد الرحمن مقصود است صورت دوم است.

۵. بعید نیست که مراد از موافقت خبر با قرآن مجرد عدم مخالفت باشد چون همه جزئیات احکام در قرآن موجود نیست.

۶. از تفسیری که برای مخالفت و موافقت خبر با قرآن گفته شد، نتیجه می‌شود که هرگاه خبری داشته باشیم که مخالف قرآن باشد، از قبیل مخالفت قرینه با ذو القرینه، بر قرآن مقدم می‌شود؛ ولی اگر خبر دیگری معارض آن باشد که این گونه مخالفت را با قرآن نداشته باشد، خبر دوم بر آن ترجیح پیدا می‌کند.

۷. نسبت به مرجح دوم، آنچه منصوص است مخالفت و موافقت با اخبار عامه است و تعدی از این مورد به صورت مخالفت و موافقت با فتاوی اهل سنت، محل خلاف است. البته مقصود آن قبیل فتاوی عامه است که مستند دیگری غیر از اخبار موجود نزد خودشان داشته باشد. و نظر صحیح آن است که تعدی جایز است؛ چون با استفاده از قاعده مناسبت حکم و موضوع پی می‌بریم که ذکر مخالفت و موافقت با اخبار عامه مجرد مثال است و مقصود، ترجیح خبری است که احتمال تقیه در آن راه ندارد بر خبری که احتمال تقیه در آن راه دارد. و مخالفت خبر با فتاوی عامه نیز سبب می‌شود که احتمال تقیه در خبر راه پیدا نکند.

الحکم الرابع: قاعدة التخییر للروایات الخاصة و إذا لم یوجد مرجح فی مجال الخبرین المتعارضین فقد یقال بوجود دلیل خاص أيضا یقتضی الحجیة التخییریة، فلا تصل النوبة إلى أعمال قاعدة التساقط، و هذا، یعنی أن الافتراض الرابع من الافتراضات الخمسة الذی عجز دلیل الحجیة العام عن إثباته توفر لدينا دلیل خاص علیه یسمى بأخبار التخییر.

و لعل من أهم أخبار التخییر روایة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته

حکم چهارم: قاعده تخییر به جهت روایات خاص

هرگاه در باب تعارض دو خبر مرجحی یافت نشود،

گفته شده که باز هم دلیل خاصی داریم که اقتضای حجیت تخییریّه دارد، پس نوبت به اعمال قاعده تساقط نمی‌رسد و این، یعنی آنکه فرض چهارم از فروض پنج‌گانه که [در مقام ثبوت نسبت به دو دلیل متعارض گفته شد؛ یعنی فرض تخییر میان دو خبر که] دلیل عام حجیت [همچون آیه نبأ] از اثبات آن عاجز بود، بر همین فرض دلیل خاصی نزد ما پیدا شده است که «اخبار تخییر» نامیده می‌شود.

شاید از مهم‌ترین اخبار تخییر روایت سماعه به نقل از امام صادق علیه السلام باشد. «سماعه می‌گوید: از آن حضرت درباره مردی سؤال کردم که دو مرد از اهل دینش راجع به

عن الرجل اختلف عليه رجلان من اهل دینه فی أمر کلاهما یرویه، أحدهما یأمر بأخذہ و الآخر ینہاہ عنہ، کیف یصنع؟ فقال: «یرجئہ حتی یلقى من یخبرہ، فهو فی سعۃ حتی یلقاه».

و الاستدلال بالروایۃ یقوم علی دعوی أن قوله: «فهو فی سعۃ حتی یلقاه» بمعنی أنه مخیر فی العمل بأی من الخبرین حتی یلقى الإمام، فیکون مفاده جعل الحجیۃ التخییریۃ، مع أن بالإمكان أن [یجاب علی الاستدلال بأنه] یراد بالسعۃ هنا عدم کونه ملزماً بالفحص السریع، و شد الرحال إلی الإمام فوراً، و أنه لا یطالب بتعیین الواقع حتی یلقى الإمام، حسب ما تقتضیه الظروف و المناسبات، و أما ما ذا یعمل خلال هذه الفترۃ؟ فلا تكون الروایۃ متعرضۃ له

چیزی، بر سر او اختلاف پیدا کردند و هر دو برای او روایت می‌خوانند. یکی او را به اخذ آن چیز فرمان می‌دهد و دیگری از آن بازمی‌دارد، [در این حال] چه باید بکند؟

حضرت فرمود: آن چیز را تأخیر می‌اندازد تا به حضور کسی برسد که از آن چیز او را خبر دهد. پس تا وقتی که آن‌کس را ملاقات کند در گشایش است» [وسائل الشیعۃ، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵].

و استدلال به روایت مذکور بر اساس این ادعا استوار است که سخن حضرت: «پس تا وقتی که آن‌کس را ملاقات کند در گشایش است» به معنای آن باشد که در عمل به هریک از دو خبر مخیر است تا امام [معصوم] را ملاقات کند. پس مفاد سخن مذکور حجیت تخییری است، با این که ممکن است مراد از گشایش در اینجا، آن باشد که مکلف ملزم به فحص سریع و بار بستن فوری [برای سفر] به سوی امام [معصوم] نیست و [مراد آن باشد که] تعیین واقع [و تشخیص خبر مطابق با واقع از میان دو خبر متعارض] از مکلف خواسته نشده است، تا آنکه بر حسب مقتضای زمان و مکان و اوضاع، امام [معصوم] را ملاقات کند.

اما این که مکلف در خلال این فاصله زمانی [، یعنی تا وقتی به محضر امام معصوم

مباشره، و لکن مقتضی اطلاقها المقامی [و سکوت الإمام علیه السلام عن تعیین وظیفه آخری] أنه يعمل نفس ما كان يعمل قبل مجيء الحديثين المتعارضين [و يفرض كأن الخبرين غير موجودين]، و على هذا الاحتمال لا تدل الروایة على الحجیة التخیریة.

برسد] چه می‌کند، روایت مذکور مستقیماً متعرض آن نیست؛ ولی [از سویی می‌بینیم که حضرت در جایی که باید راهی به مکلف نشان می‌دادند چیزی نگفته‌اند و سکوت کرده‌اند و این نشان می‌دهد که مکلف وظیفه خاصی در این حالت ندارد و گرنه امام از بیان آن سکوت نمی‌کرد. پس] مقتضای اطلاق مقامی روایت آن است که مکلف همان کاری را که قبل از آمدن دو حدیث متعارض می‌کرد همان کار را می‌کند. [پس گویا این دو حدیث وجود ندارند؛ اگر عموم یا اطلاق دلیل محرز موجود باشد بدان رجوع می‌کند و در غیر آن صورت به سراغ اصول عملیه می‌رود.] بر اساس این احتمال [، که مکلف ملزم نیست فوراً به حضور امام برسد و واقع را کشف کند]، روایت مذکور بر حجیت تخییری دلالت ندارد. [از لابه‌لای مطالب بالا به دست آمد که در روایت مذکور مراد از «من یخبره» امام معصوم است و مرحوم مظفر بر این اساس حدیث را به زمان امکان ملاقات امام معصوم اختصاص داده است، ولی استاد شهید فرمودند که مکلف تا زمانی که به حسب موقعیت زمانی و مکانی‌اش به محضر معصوم برسد، در گشایش است. بنابراین در تمام مدتی که امام معصوم غایب است مکلفین به لحاظ دو خبر متعارض در گشایش هستند و آن‌گاه که امام حاضر گشت و امکان ملاقات فراهم آمد، از او خواهند پرسید. و نیز مرحوم مظفر در اصول فقه در بررسی دلالت این حدیث اضافه کرده‌اند که فرض مسئله، صورت دوران بین محذورین، یعنی وجوب و حرمت است. پس مراد از «سعه» تخییر میان فعل و ترک است نه تخییر میان دو روایت.

استاد شهید به آنچه در اینجا در بررسی دلالت خبر سماعه فرموده‌اند اکتفا کرده و

در حلقه سوم به سراغ روایات دیگر رفته‌اند.

ناگفته نماند که ترتب قاعده تخییر بر عدم امکان ترجیح محتاج بحث روایی و بررسی همه اخبار است که در اینجا بدان پرداخته نشده است پس فعلاً فرض بر آن است که نخست باید مرجحی پیدا کرد و اگر ممکن نشد باید به سراغ قاعده تخییر و به قولی به سراغ قاعده توقف رفت.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. اگر برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری هیچ‌گونه مرجحی پیدا نشود گفته شده که دلیل خاص بر تخییر داریم و این، یعنی آنکه دلیل خاصی برای اثبات جعل حجیت تخییری، که دلیل عام حجیت از اثبات آن عاجز بود، پیدا شده است و این دلیل، اخبار تخییر است.

۲. از اهم اخبار تخییر روایت سماعه به نقل از امام صادق علیه السلام است که متن آن چنین است: «قال سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دینه فی أمر کلاهما یرویه: أحدهما یأمر بأخذه و الآخر ینهاه عنه، کیف یصنع؟ فقال: یرجئه حتی یلقى من یخبره، فهو فی سعة حتی یلقاه».

۳. استدلال بدین روایت بر اساس آن بخش کلام حضرت است که فرمود: «او در سعه است»؛ یعنی مکلف در عمل به هریک از دو خبر متعارض مخیر است.

۴. در پاسخ استدلال فوق می توان گفت که مراد از «سعه» آن است که مکلف ملزم به فحص سریع و سیر و سفر برای رسیدن به محضر معصوم و سؤال از او و در نهایت کشف واقع نیست؛ بلکه تا زمانی که امکان ملاقات با امام به حسب موقعیت زمانی و مکانی اش برای او فراهم شود، در گشایش است و حدیث از این که در خلال این مدت چه کند، ساکت است ولی مقتضای اطلاق مقامی اش آن است که همان کاری را که قبل از آمدن دو خبر متعارض می کرد، همان کار را می کند.

۲. التعارض بین الاصول العمليّة إذا لاحظنا الأصول العمليّة المتقدمة وجدنا أن بعضها وارد علی بعض، مثلا دلیل البراءة الشرعیة وارد علی [دلیل] أصالة الاشتغال الثابتة بحکم العقل علی مسلک حق الطاعة [فلا یوجد أي تعارض بينهما]، و لکن فی حالات أخرى لا یوجد ورود.

۲. تعارض میان اصول عملیه

اگر اصول عملیه را- که ذکر آن گذشت- مورد توجه قرار دهیم می یابیم که برخی از آنها بر برخی دیگر وارد است؛ به عنوان مثال: دلیل برائت شرعی بر [دلیل] اصل اشتغال که بر پایه مسلک حق الطاعة به حکم عقل ثابت بود، وارد است [؛ زیرا حکم عقل به احتیاط مشروط به عدم ورود ترخیص ظاهری در ترک احتیاط بود و شکی نیست که وقتی ترخیص در ترک احتیاط صادر شود موضوع اصل احتیاط عقلی حقیقتا منتفی می گردد و دلیل برائت بیانگر آن ترخیص ظاهری در ترک احتیاط است]؛ ولی در حالات دیگر ورود نیست.

فمنها: حالة التعارض بین البراءة و الاستصحاب [أی استصحاب التکلیف]، كما إذا علم بحرمه مقارنة الحائض و شک فی بقاء الحرمة بعد النقاء [و قبل الاغتسال]، فإن الاستصحاب یقتضی بقاء الحرمة، و البراءة تقتضی التأمین عنها، فیتعارض دلیل الاستصحاب مع دلیل البراءة. و المعروف تقدیم دلیل الاستصحاب علی دلیل البراءة لوجهین:

الأول: أن دلیل الاستصحاب حاکم علی دلیل البراءة؛ لأن دلیل البراءة أخذ فی موضوعه عدم یقین بالحرمة، و دلیل الاستصحاب لسان إبقاء یقین و المنع عن انتقاضه، فیکون ناظرا إلى إلغاء موضوع البراءة، و حاکما علی دلیلها، و هذا بخلاف العکس، فإن دلیل البراءة لیس لسانه افتراض

پس از جمله آن حالات، حالت تعارض میان براءت و استصحاب است؛

مانند آنجایی که بداند نزدیکی با حائض حرام است و در بقای حرمت بعد از پاک شدن زن از خون حیض [و قبل از انجام غسل حیض] شک پدید آید. پس همانا استصحاب اقتضای بقای حرمت و براءت اقتضای تأمین از حرمت را دارد. در نتیجه دلیل استصحاب با دلیل براءت تعارض پیدا می‌کنند. و معروف آن است که دلیل استصحاب بر دلیل براءت مقدم می‌گردد، [و این] به دو جهت [است]:

[جهت] اول: آن است که دلیل استصحاب حاکم بر دلیل براءت است؛ زیرا در موضوع دلیل براءت، عدم یقین به حرمت اخذ شده است و دلیل استصحاب لسانش لسان ابقای یقین و منع از نقض شدن آن است. پس دلیل استصحاب ناظر به الغای موضوع براءت است و بر دلیل براءت حاکم می‌باشد. [توضیح آنکه دلیل براءت می‌گوید: «رفع ما لا يعلمون» و دلیل استصحاب می‌گوید: این حرمت برای تو از قبیل «ما يعلمون» است؛ چون به حکم استصحاب، تو عالم به حرمت هستی. پس موضوع دلیل براءت که عدم علم باشد به حکم شارع و به سبب تعبد و تنزلی که مقتضای استصحاب است، تضییق پیدا می‌کند؛ یعنی براءت در جایی جاری می‌شود که وجدانا یا

المكلف متيقنا بعدم الحرمة، بل مجرد التأمین عن المشكوك.

الثانی: أن [الشك قد يكون بدویا، و قد يكون مقرونا بالعلم الإجمالي، و أيضا قد يكون مسبوقا بالیقین، و قد لا يكون، عندئذ نقول: إن دلیل الاستصحاب و دلیل البراءة فی شمولهما لمادة الاجتماع أي الشك البدوی المسبوق بالیقین يتعارضان و] دلیل الاستصحاب أظهر عرفا فی الشمول من دلیل البراءة، باعتبار أن فی بعض

تعبدا علم به حرمت نداشته باشیم اما جنبه ناظر بودن دلیل استصحاب به دلیل براءت را باید این‌گونه توضیح داد که وقتی دلیل استصحاب می‌گوید: «لا ینقض الیقین بالشك» معنایش آن است که شخص شاک به حکم شارع فعلا متیقن به حساب می‌آید و از این تعبیر می‌فهمیم که حتما در باب یقین خبرهایی هست و احکامی مترتب بر یقین است و این دلیل به لسان تصرف در موضوع آن احکام، در حقیقت می‌خواهد آن احکام را مترتب سازد و یکی از احکامی که مترتب بر عدم یقین به تکلیف است، براءت شرعی می‌باشد و این حکم در جایی که جریان استصحاب تکلیف ممکن باشد لغو می‌گردد. [و این برخلاف عکس قضیه است؛ چون دلیل براءت لسانش آن نیست که مکلف متیقن به عدم حرمت فرض شود؛ بلکه لسانش مجرد تأمین از مشکوک است. [به عبارتی دیگر، دلیل براءت می‌گوید: مثلا شرب توتون که حرمتش برای مکلف شناخته شده و معلوم نیست اگر بدان مبتلا شود عقاب ندارد، نه این که عدم حرمت شرب توتون برای مکلف به حکم دلیل براءت مقطوع گردد. و به عبارت دیگر، دلیل براءت می‌گوید:

«الحرمة المشكوكة لا يعاقب عليها المكلف» و نمی‌گوید که، یقین به عدم حرمت داشته باش.].

[جهت] دوم: آن است که دلیل استصحاب از نظر شمول نسبت به دلیل براءة عرفا اظهر است. [توضیح آنکه، دلیل استصحاب با دلیل براءة از جهت موارد شک نسبت عموم و خصوص من وجه دارد؛ چون افرادی از شک که حالت سابقه دارند و شک بدوی نیستند؛ بلکه شک مقرون به علم اجمالی هستند، ماده افتراق از جانب دلیل

روایات ورد أنه لا ینقض بالشک أبدا، و التأیید یجعله أقوى دلالة علی الشمول و العموم من دلیل البراءة.

و منها: حالة التعارض بین الأصل السببی و الأصل المسببی، و قد سبق الکلام عن ذلك فی الاستصحاب، و تقدم أن الأصل السببی مقدم، و قد فسر الشیخ الأنصاری ذلك علی أساس حکومته علی الأصل المسببی، فلاحظ.

استصحاب به شمار می‌آیند و آن قبیل شک‌هایی که حالت سابقه ندارند و شک بدوی هستند، ماده افتراق از جانب دلیل براءة به شمار می‌آیند و ماده اجتماع هر دو دلیل، شک بدوی مسبوق به حالت سابقه است که هرکدام می‌خواهد آن را به خود اختصاص دهد و چون دلیل استصحاب در شامل شدنش نسبت به تمام شک‌هایی که حالت سابقه دارند، اظهر است، ماده اجتماع را به دلیل استصحاب می‌دهیم. [به اعتبار آنکه در برخی روایت دلیل استصحاب آمده است که، «هرگز یقین به سبب شک نقض نمی‌شود». و تعبیر «هرگز» دلیل استصحاب را از نظر دلالت بر شمول و عموم قوی‌تر از دلیل براءة قرار می‌دهد؛ چون شمول دلیل استصحاب معتمد به لفظ «أبدا» است و حال آنکه شمول دلیل براءة معتمد به اطلاق است و سابقا نیز اشاره شد که در تعارض عموم و اطلاق، عموم اظهر و اقدم است.]

از جمله آن حالات، حالت تعارض میان اصل سببی و اصل مسببی است.

در این باره در بحث استصحاب سخن گفته شد و پیش‌تر گذشت که اصل سببی مقدم است. [در آن مثال سابق گفتیم که اگر این آب پاک باشد نوشیدنش جایز است. حال اگر استصحاب طهارت آب جاری شود اثرش جواز شرب است؛ اما اگر استصحاب جواز شرب جاری شود نمی‌توان گفت اثرش طهارت آب است.] شیخ انصاری این تقدم را بر اساس حکومت اصل سببی بر اصل مسببی تفسیر کرد [؛ چرا که با اجرای اصل سببی، رکن دوم استصحاب، که شک در بقا باشد، در اصل مسببی نابود می‌شود؛ ولی عکس آن صحیح نیست. توضیح بیشتر مطلب سابقا گذشت، پس آنجا را نگاه کن.

خلاصه مطالب گذشته

۱. دلیل براءة شرعی هیچ‌گونه تعارضی با دلیل احتیاط عقلی ندارد؛ زیرا بر آن وارد است.

[چون احتیاط عقلی مشروط به عدم ورود ترخیص ظاهری در ترک تحفظ بود و دلیل براءة شرعی بر ترخیص ظاهری در ترک تحفظ دلالت دارد.]

۲. در تعارض میان دلیل استصحاب و دلیل براءت معروف آن است که دلیل استصحاب مقدم است؛ مثلاً اگر ندانیم که بعد از پاک شدن زن از خون حیض [و قبل از انجام غسل] آیا همچنان حرمت نزدیکی با او باقی است یا نه؟ دلیل استصحاب اقتضای حرمت و دلیل براءت اقتضای تأمین دارد و باید دلیل استصحاب را مقدم داشت.

۳. تقدیم دلیل استصحاب بر دلیل براءت به دو جهت است: الف) دلیل استصحاب حاکم بر دلیل براءت است؛ چون موضوع دلیل براءت عدم علم به تکلیف است و دلیل استصحاب می‌گوید یقین سابق را باقی بدار و آن را نقض نکن، پس موضوع براءت را برمی‌دارد و بر دلیل آن حاکم است؛ ولی دلیل براءت نمی‌گوید یقین به عدم حرمت داشته باش؛ بلکه می‌گوید تو از ناحیه حرمت مشکوک در امان هستی.

۴. [دلیل استصحاب و دلیل براءت به لحاظ موارد شک، رابطه عام و خاص من وجه دارند و در مورد اجتماع، یعنی شک بدوی مسبوق به حالت سابقه تعارض می‌کنند و این مورد را باید به دلیل استصحاب داد؛ چون] دلیل استصحاب از نظر شمول نسبت به دلیل براءت عرفاً اظهر است. و شاهدش استعمال کلمه «أبدا» در «لا ینقض الیقین بالشک أبدا» است.

۵. از دیگر حالات تعارض میان اصول، می‌توان حالت تعارض میان اصل سببی و اصل مسببی را نام برد. و سابقاً گذشت که شیخ انصاری تقدم اصل سببی بر اصل مسببی را بر اساس حکومت اصل سببی بر اصل مسببی تفسیر می‌کند.

۳. التعارض بین الأدلة المحرزة و الأصول العمليّة إذا قام دليل محرز علی حکم فلا شک فی أنه لا تجری الأصول العمليّة المخالفة له، و هذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعياً؛ إذ يكون حينئذ وارداً [على أدلة الأصول العمليّة المخالفة له]؛ لأن الأصول العمليّة أخذ فی موضوع دليلها الشك و هو ینتفی حقیقه بورود الدليل المحرز القطعی.

و أما إذا كان الدليل المحرز أماره ظنیة كخبر الثقة فیتقدم أيضاً بدون شك، و إنما البحث فی تکیف هذا التقدیم و تفسیره؛ إذ قد یستشكل فیہ بأن الأماره لما

۳. تعارض میان ادله محرزه و اصول عملی

[وجه تقدیم اماره بر اصل]

هرگاه دلیل محرز قطعی بر حکمی دلالت کند، شکی نیست که اصول عملی مخالف با آن جاری نمی‌شود و اگر دلیل محرز قطعی باشد، این امر روشن است؛ زیرا در این حال وارد [بر اصول عملی مخالف] خواهد بود. چون اصول عملی در موضوع دلیلش شک اخذ شده است و شک به سبب ورود دلیل محرز قطعی حقیقتاً منتفی می‌شود. اما در

صورتی که دلیل محرز اماره ظنی مانند خبر ثقه باشد، باز هم شکی نیست که مقدم می‌گردد و تنها در چگونگی این تقدیم و تفسیر آن بحث است؛ زیرا در تقدیم اماره ظنی بر اصل عملی اشکال می‌شود به این که اماره از آنجا که

كانت ظنية فهي لا تنفي الشك حقيقة، و على هذا، فموضوع دليل الأصل و هو الشك محقق، فما الموجب لطرح دليل الأصل و الأخذ بالأمارة؟ و لما ذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل و دليل حجية تلك الأمارة، فلا نعمل بأى واحد منهما؟.

و هناك محاولات لدفع هذا الاستشكال و تبرير تقديم الأمارة على الأصل نذكر منها محاولتين:

إحدهما: أن دليل الأصل و إن أخذ في موضوعه عدم العلم لكن العلم هنا لوحظ كمثال، و المقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجية في إثبات الحكم الواقعي، سواء كان قطعاً أو أمارة، و عليه، فدليل حجية الأمارة بجعله الحجية

ظنی است، حقیقتاً شک را نفی نمی‌کند [؛ چون شک به معنای عدم علم است پس با وجود اماره ظنی می‌توان گفت علم ندارم و شک باقی است]. پس بر این اساس موضوع دلیل اصل، که عبارت باشد از: «شک» [با وجود قیام اماره] محقق است. پس کنار زدن دلیل اصل و اخذ به اماره چه وجهی دارد؟ و چرا فرض نمی‌کنیم که میان دلیل اصل و دلیل حجیت آن اماره، تعارض است و چرا در نتیجه به هیچ‌یک از آن دو عمل نمی‌کنیم؟

در اینجا تلاش‌هایی صورت گرفته است که این اشکال دفع و تقدیم اماره بر اصل توجیه شود که ما دو نمونه از آن تلاش‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱. دلیل اصل گرچه در موضوعش عدم علم اخذ شده است ولی عمل در اینجا از باب مثال لحاظ شده است و مقصود، عدم دلیلی است که حجت در اثبات حکم واقعی بدان استوار است، چه آن دلیل قطع باشد یا اماره باشد [؛ مثلاً دلیل برائت که می‌گوید: «رفع ما لا يعلمون»، به معنای آن است که، «رفع ما لا تقوم علیه حجة» و شکی نیست که اگر اماره پیدا شود موضوع این دلیل برداشته می‌شود].

بنابراین دلیل حجیت اماره به سبب آنکه حجیت و دلالت را برای اماره جعل می‌کند

و الدليلية لها [للأمارة] يكون نافيا لموضوع دليل الأصل حقيقة و واردا عليه، و الوارد يتقدم على المورد.

و المحاولة الأخرى مبنية على التسليم بأن دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم، لا بما هو عدم الحجية، و هذا، يعني أن دليل حجية الأمارة ليس واردا على دليل الأصل؛ لأنه لا ينفي الشك، و لا يوجد العلم حقيقة، و لكن مع هذا تقدم الأمارة على الأصل، و هذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، حيث إن أدلة الأصول أخذ في موضوعها الشك و عدم القطع، فالقطع بالنسبة إليها [أى بالنسبة إلى أدلة الأصول] قطع

موضوعی، بمعنی أن عدمه [أى عدم القطع] دخیل فی موضوعها [أى فی موضوع أدله الأصول]، فإذا استفید من دلیل الحجیه [أى دلیل حجیه الأماره] أن

حقیقتا موضوع دلیل اصل را نفی می کند و برآن وارد است و وارد بر مورد مقدم می شود.

تلاش دیگر [برای توجیه تقدم اماره بر اصل] مبنی بر پذیرش این امر است که دلیل اصل اگر خودش لحاظ شود ظاهر در آن است که در موضوعش عدم علم از آن جهت که عدم علم است، اخذ شده است، نه از آن جهت که عدم حجت است؛ یعنی علم در موضوع دلیل اصول عملی به عنوان نوعی حجت اخذ نشده است، بلکه از علم، همان علم قصد شده است] و این، یعنی آنکه دلیل حجیت اماره بر دلیل اصل وارد نیست؛ زیرا دلیل حجیت اماره شک را نفی نمی کند و حقیقتا علم به وجود نمی آورد؛ ولی با این حال اماره بر اصل مقدم می شود و این تقدیم از نتایج جانشین شدن اماره به جای قطع موضوعی است، از آن جهت که در موضوع ادله اصول، شک و عدم قطع اخذ شده است. پس قطع نسبت به ادله اصول قطع موضوعی است، به معنای آنکه عدم قطع در موضوع ادله اصول دخیل است. پس هرگاه از دلیل حجیت [اماره] استفاده شود که اماره جانشین قطع موضوعی می شود،

الأماره تقوم مقام القطع الموضوعی، فهذا، یعنی أنه كما ینتفی الأصل ب [مجیء] القطع ینتفی بالأماره أيضا، و قیام الأماره مقام القطع الموضوعی عبارة أخرى عن دعوی أن دلیل حجیه الأماره حاکم علی دلیل الأصل؛ لأن لسانه [أى لسان دلیل حجیه الأماره] إلغاء الشک و تنزیل الأماره منزله العلم، فهو بهذا یتصرف فی موضوع دلیل الأصل و یحکم علیه، كما یحکم قولهم:

«لا ربا بین الوالد و ولده» علی دلیل حرمة الربا [و قد أشرنا فی بحث سابق تحت عنوان «وفاء الدلیل بدور القطع الموضوعی» أن دلیل حجیه الأماره بمجرد افتراضه الحجیه لا یفی لإقامتها مقام القطع الموضوعی، فراجع].

هذا آخر ما أردنا تحريره فی هذه الحلقة، و قد بدأنا بکتابتها فی النجف

معنایش آن است که چنان که اصل عملی به سبب [آمدن] قطع منتفی می شود، به سبب [آمدن] اماره نیز منتفی می شود. و جانشینی اماره به جای قطع موضوعی تعبیر دیگری از این ادعاست که دلیل حجیت اماره حاکم بر دلیل اصل است؛ زیرا لسان دلیل حجیت اماره، الغای شک و تنزیل اماره به منزله علم است. پس این دلیل بدین لسان در موضوع دلیل اصل تصرف می کند و برآن حاکم است، همان طور که قول ایشان که، «میان پدر و فرزند ربا نیست» بر دلیل حرمت ربا حاکم می باشد.

[استاد شهید در بحثی - که در اوایل کتاب تحت عنوان «وفاء الدلیل بدور القطع الموضوعی» آمد - نظر خود را بیان کردند و فرمودند: دلیل حجیت اماره به مجرد این که حجیت را برای اماره جعل می کند، کافی نیست در این که اماره

را جانشین قطع موضوعی قرار دهد، مگر آنکه در دلیل حجیت یا دلیل دیگری ثابت شود که مولی عنایتی اضافی اعمال کرده است و اماره را به منزله کاشف تام قرار داده است چنانکه طواف را به منزله نماز قرار داده است در آنجا که می‌فرماید: «الطواف بالبيت صلاة» و از مجرد دلیل حجیت اماره چنین تنزیلی فهمیده نمی‌شود].

این پایان آن چیزی است که می‌خواستیم در این حلقه نوشته شود و ما در نجف

الأشرف فی الیوم الرابع عشر من جمادی الأولى ۱۳۹۷، و فرغنا منها - بحول الله و توفیقه - فی الیوم السابع من جمادی الثانیة فی نفس السنه، و الحمد لله بعدد علمه، و هو ولی التوفیق.

اشرف در روز چهاردهم جمادی الاولی ۱۳۹۷ شروع به نگارش آن کردیم و به حول و توفیق الهی در روز هفتم جمادی الثانیه همان سال، از آن فراغت یافتیم [، یعنی در طی بیست و سه روز]. و الحمد لله بعدد علمه، و هو ولی التوفیق.

خلاصه مطالب گذشته

۱. دلیل محرز قطعی بر ادله اصول عملی وارد است؛ زیرا در موضوع ادله اصول، شک اخذ شده است و با وجود دلیل محرز قطعی حقیقتا شکی باقی نمی‌ماند.

۲. دلیل محرز ظنی بر ادله اصول عملی بدون شک مقدم است؛ ولی این اشکال باقی می‌ماند که اماره دلیل ظنی است و نافی موضوع ادله اصول نیست، پس چرا میان دلیل اصل و دلیل حجیت اماره قائل به تعارض و تساقط نمی‌شویم.

۳. تقدیم اماره بر اصل به دو صورت تفسیر و توجیه شده است: الف) در موضوع دلیل اصل عدم علم اخذ شده است؛ ولی مراد علم بما هو علم نیست؛ بلکه علم به عنوان مثال است و مراد مطلق حجت است، چه قطع باشد و چه اماره. و چون دلیل حجیت، اماره را حجت قرار می‌دهد پس با آمدن دلیل اماره موضوع دلیل اصل که عدم حجت باشد منتفی می‌شود.

۴. ب) فرض کنیم در موضوع دلیل اصل، علم بما هو علم مقصود است؛ ولی باین حال، دلیل اماره بر آن مقدم است؛ چون قطع مأخوذ در دلیل اصل، موضوعی است و ما از دلیل حجیت اماره استفاده می‌کنیم که اماره جانشین قطع موضوعی می‌شود. بنابراین دلیل حجیت اماره حاکم بر دلیل اصل خواهد بود؛ زیرا دلیل اماره ناظر به دلیل اصل است و در موضوع آن تصرف می‌کند.

الحمد لله رب العالمین

ساخت و تدوین فایل pdf :

www.hozebook.ir