



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

ایمان الکفایہ

مسیحی

کتاب الصلوات

حضرت سید الطہر بن زین العابدین

تلمذ سیدنا حسین بن علی

کتاب الصلوات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	ایضاح الکفایه جلد ۵
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۴	مقدمه:
۱۴	اشاره
۱۴	اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:
۱۵	ادامه مقصد هفتم
۱۵	اصالة الاحتیاط
۱۵	اشاره
۱۶	مقام اول دوران امر بین متباینین
۱۶	اشاره
۲۲	تنبیهات اشتغال
۲۲	تنبیه اول اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است
۲۵	تنبیه دوم «عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می‌شود»
۲۵	اشاره
۲۶	ملاک ابتلاء
۲۶	شک در ابتلاء
۲۷	تنبیه سوم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود]
۲۹	تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی
۳۲	مقام دوم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
۳۲	اشاره
۳۲	برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

- ۴۱ آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود
- ۴۴ تنبیهات اقل و اکثر ارتباطی
- ۴۴ تنبیه اول دوران امر بین مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها
- ۴۷ «تنبیه دوم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...
- ۴۷ اشاره
- ۴۸ آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است
- ۴۹ تنبیه سوم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»
- ۴۹ اشاره
- ۵۰ حکم زیاده عمدی
- ۵۲ تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت
- ۵۳ اشاره
- ۵۴ استصحاب وجوب
- ۵۴ اشاره
- ۵۴ کیفیت جریان استصحاب [۱۵۷]:
- ۵۵ قاعده میسور
- ۵۶ اشاره
- ۵۶ [بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمتک نموده‌اند]
- ۵۶ اشاره
- ۵۶ الف- «قوله صلی الله علیه و آله فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه» [۱۶۷].
- ۵۸ ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».
- ۶۰ ج: «ما لا یدرک کله لا یترک کله».
- ۶۱ بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه
- ۶۱ اشاره
- ۶۱ اما روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...»

- ۶۱ انا روایت «ما لا یدرک کله لا یتراک کله»
- ۶۲ بررسی حدود روایت «المیسور ...»
- ۶۵ [خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیه
- ۶۵ اشاره
- ۶۵ شرط جریان «احتیاط» چیست
- ۶۷ شرط جریان برائت عقلی
- ۶۷ شرط جریان برائت نقلی
- ۶۷ اشاره
- ۶۸ ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه
- ۶۸ ۱- اجماع:
- ۶۸ ۲- عقل:
- ۶۹ ۳- [ادله نقلیه دال بر وجوب فحص]:
- ۷۰ شرط جریان اصالة التخییر
- ۷۰ اشاره
- ۷۱ [اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت
- ۷۲ [راه حل مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما»]
- ۷۳ [راه حل مصنف نسبت به اشکال مذکور]
- ۷۵ [در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم
- ۸۰ [کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت
- ۸۰ اشاره
- ۸۰ [شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید]
- ۸۰ اشاره
- ۸۱ [جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما»]
- ۸۲ [شرط دوم: جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]

- ۸۲ اشاره
- ۸۳ [پاسخ مصنف، به مرحوم فاضل تونی «قدس سرهما»]
- ۸۴ قاعده لا ضرر
- ۸۴ اشاره
- ۸۵ نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»
- ۸۵ اشاره
- ۸۵ [اقسام تواتر]
- ۸۵ ۱- تواتر لفظی:
- ۸۵ ۲- تواتر معنوی:
- ۸۵ ۳- تواتر اجمالی:
- ۸۶ اما سند قاعده لا ضرر:
- ۸۶ نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر
- ۸۶ اشاره
- ۸۶ معنای «ضرر»
- ۸۷ معنای «ضرار»
- ۸۸ بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»
- ۸۹ خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر»
- ۹۰ نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه
- ۹۳ توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه
- ۹۳ تعارض ضررین
- ۹۵ استصحاب
- ۹۵ «اقوال در استصحاب»
- ۹۵ تعریف استصحاب
- ۹۶ [بیان اجمالی ادله حجیت استصحاب]

- ۹۶ اشاره
- ۹۶ ۱- بنای تعبدی عقلاء:
- ۹۶ ۲- ظن:
- ۹۶ ۳- نصوص:
- ۹۷ ۴- اجماع:
- ۹۸ آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟
- ۹۹ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه
- ۱۰۰ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی
- ۱۰۰ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی
- ۱۰۰ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی
- ۱۰۶ ادله حجیت استصحاب
- ۱۰۶ ۱- بنای عقلاء
- ۱۰۸ ۲- ظن
- ۱۰۹ ۳- اجماع
- ۱۱۰ ۴- نقد و بررسی اخبار دال بر حجیت استصحاب
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۰ صحیحه اول زراره
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۱ ۱- بررسی سند صحیحه اول
- ۱۱۱ ۲- نقد و بررسی دلالت صحیحه اول زراره
- ۱۱۳ ۳- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست
- ۱۱۵ استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۶ بیان شیخ اعظم ره:

- ۱۲۲ جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه
- ۱۲۲ صحیحہ دوم زرارہ
- ۱۳۳ صحیحہ سوم زرارہ
- ۱۳۶ استدلال به روایت خصال
- ۱۳۸ مکاتبہ قاسانی [۴۲۱]
- ۱۳۹ استدلال به اخبار حلیّت و طهارت
- ۱۴۳ احکام وضعیّه
- ۱۴۳ اشارہ
- ۱۴۵ اقسام احکام وضعیّه
- ۱۴۵ اشارہ
- ۱۴۶ قسم اول احکام وضعیّه
- ۱۴۹ قسم دوم احکام وضعیّه
- ۱۵۰ قسم سوم احکام وضعیّه
- ۱۵۴ آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیّه جاری می‌شود [۴۸۸]
- ۱۵۶ آیا استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیّه جاری می‌شود
- ۱۵۶ آیا استصحاب در قسم دوم از احکام وضعیّه جاری می‌شود
- ۱۵۷ تنبیہات استصحاب
- ۱۵۷ اشارہ
- ۱۵۸ تنبیہ اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است
- ۱۶۱ تنبیہ دوم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟]
- ۱۶۱ اشارہ
- ۱۶۲ آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود
- ۱۶۴ تنبیہ سوم اقسام استصحاب کلی
- ۱۶۴ اشارہ

- ۱۶۴ استصحاب کلی قسم اول
- ۱۶۵ استصحاب کلی قسم دوم
- ۱۶۹ استصحاب کلی قسم سوم
- ۱۷۲ تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیه
- ۱۷۲ اشاره
- ۱۷۴ استصحاب نفس زمان
- ۱۷۴ استصحاب زمانی [۵۴۱]
- ۱۷۶ جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه
- ۱۷۷ استصحاب فعل مقید به زمان
- ۱۸۴ تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی
- ۱۸۴ اشاره
- ۱۸۵ آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟
- ۱۸۵ اشکالات جریان استصحاب تعلیقی
- ۱۹۰ تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه
- ۱۹۰ اشاره
- ۱۹۴ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»
- ۱۹۷ تنبیه هفتم اصل مثبت
- ۱۹۷ اشاره
- ۱۹۷ مقتضای اخبار دال بر حجّیت استصحاب چیست
- ۱۹۸ لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن
- ۱۹۸ آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیت دارد یا نه
- ۲۰۰ منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟
- ۲۰۲ اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد
- ۲۰۴ مثبتات امارات و طرق حجّت است

- ۲۰۵ تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]
- ۲۰۹ تنبیه نهم ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب
- ۲۱۱ تنبیه دهم [اینکه مستصحاب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء]
- ۲۱۲ [فهرستها]
- ۲۱۲ [الفهرس الموضوعی]
- ۲۱۵ فهرست موضوعی کتاب
- ۲۵۵ درباره مرکز

ایضاح الکفایه جلد ۵

مشخصات کتاب

- سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
- عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح
- عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.
- مشخصات نشر: قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.
- مشخصات ظاهری: ۶ ج.: نمونه.
- شابک: ۹۰۰۰ ریال: ج. ۱. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ سوم)؛ ج. ۲. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵؛ ۱۳۵۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ۱۸۰۰۰ ریال: ج. ۳. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۳-۵؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۳-۵؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۵؛ ۲۱۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ اول)؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۶-۷؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۶)؛ ج. ۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۶-۱:
- یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.
- یادداشت: ج. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۷)
- یادداشت: ج. ۱ و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)
- یادداشت: ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).
- یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)
- یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)
- یادداشت: ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)
- یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)
- یادداشت: ج. ۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).
- یادداشت: کتابنامه.
- موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر
- موضوع: اصول فقه شیعه
- شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده
- شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح
- رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک۳۳/۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴
- رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
- شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷

مقدمه:**اشاره**

«حمد و ستایش به پیشگاه قادر مَنان که آثار قدرتش در ذرات عالم جلوه گر است و خوان نعمتش از غایت لطف و کرم بر دوستان و دشمنان گسترده».

ادیم زمین، سفره عام اوست بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

درود بیشمار بر پیامبران و فرستادگان او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد که با مشعل فروزان دین و دانش، بشریت را از ورطه ضلالت و سرگردانی بسوی ترقی و تعالی سوق داده و از پلیدی شرک و بت‌پرستی به راه مستقیم توحید و سعادت هدایت نموده‌اند. «صلوات الله علیه و علیهم اجمعین».

شکر و سپاس ایزد مَنان را که در ماه مبارک رمضان - سال ۱۴۱۲ - بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر الله، برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولی زمان «عجل الله تعالی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸

فرجه الشریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود، قطره به عمان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن

اما چه کنم که رسم موران این استران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای کتاب [۱] حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوم کتاب کفایه الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایه، توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که در جلد چهارم، متذکر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب حاضر به این نحو است که: متن کتاب کفایه الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن را با علامت [۱] مشخص نموده‌ام تا خوانندگان محترم به سهولت بتوانند ابتدای هر قسمت از شرح را مطالعه کنند.

۳- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر، لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹

برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گزارده، تذکر بفرومائید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

رجاء واثق دارم که به هنگام مطالعه و در مظان استجابات، از دعای خیر فراموشم نمی‌فرمائید.

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری برادران ارجمند حضرت حجّه الاسلام جناب آقای ناصر باقری

بیدهندی و همچنین حضرت حجّه الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر دوست، صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم و از درگاه ایزد مَنان، توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می‌نمایم.

و لا حول و لا قوّة إلا باللّٰه العلیّ العظیم و السّلام علی عباد اللّٰه الصّالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمد حسینی قمی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱

اصالة الاشتغال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳

فصل

لو شكك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين المتباينين، و أخرى بين الأقل الأكثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين: [۱].

[ادامه مقصد هفتم]

اصالة الاحتياط

اشاره

[۱]- سوّمین اصل از اصول عملیه، اصالة الاحتياط است [۲] مجرا و مورد این اصل، جائی است که اصل تکلیف، مسلم است ولی مکلف به، مشکوک است به عبارت دیگر نسبت به اصل تکلیف یقین داریم لکن مأمور به، مشکوک است لازم به تذکر است که علم به اصل تکلیف را به سه نوع می‌توان تصوّر نمود که مصنف بعد از چند

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴

سطر به آن اشاره می‌کند [۳].

۱- گاهی «وجوب» مسلم است اما «واجب» مردّد است.

مثال: می‌دانیم وجوبی تحقّق دارد اما نمی‌دانیم واجب، مثلا نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۲- گاهی «حرمت» مسلم است اما «حرام» مردّد است.

مثال: یقین داریم یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه ما شده اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو ظرف خارجی خمر است.

۳- گاهی هم می‌دانیم که وجوب یا حرمت متوجّه مکلف شده است منتها اگر وجوب در میان باشد به شیء «الف» متعلّق است و اگر «حرمت» در کار باشد به شیء «ب» تعلق گرفته است در حقیقت، علم اجمالی داریم که «اما هذا الشیء واجب و اما ذاك الشیء حرام» که متعلّق وجوب و حرمت، متفاوت است [۴].

بحث ما در اصالة الاحتياط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلف به، مشکوک اما مردّد بین دو امر «متباين» است [۵] یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمیت مستقلی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیت و کمیت آن با نماز جمعه متفاوت است.

ب- گاهی مکلف به، مردّد بین اقلّ و اکثر است البتّه اقلّ و اکثر دو نوع است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵

۱- اقلّ و اکثر استقلالی (غیر ارتباطی [۶])- یعنی مکلف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن ارتباطی به یکدیگر ندارد.

مثال: می‌دانیم مبلغی به زید، مدیون هستیم امّا نمی‌دانیم که آن مبلغ صد تومان است یا صد و پنجاه تومان، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلمّ و نسبت به پنجاه تومان مشکوک است، می‌توان نسبت به پنجاه تومان اصاله البراءه جاری کرد زیرا تکلیف، در مورد قدر زائد، مشکوک است پس در اقلّ و اکثر استقلالی نسبت به اکثر می‌توان برائت جاری نمود البتّه واضح است که اجزاء دین، نسبت به یکدیگر، مرتبط نیست اگر ما ده تومان از دین خود را اداء کردیم، نسبت به همان مبلغ مسلمّا برائت ذمه پیدا کرده‌ایم.

بحث اقلّ و اکثر استقلالی مربوط به اصاله الاحتیاط نیست بلکه در اصل برائت می‌توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقلّ و اکثر استقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود و در شک بدوی می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود. مصنف برای اقلّ و اکثر استقلالی بحث مستقلّی ننموده‌اند امّا در تنبیه سوّم از تنبیهات برائت اشاره‌ای به آن نمودند.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی [۷]- یعنی مکلف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶

یکدیگر مرتبط است به نحوی که اگر به یک جزء اخلاقی وارد شود مثل این است که آن مکلف به- مرکب- اصلا رعایت نشده. مثال: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلمّ دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید این مأمور به اصلا تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان بکند به همان مقدار مکلف به، تحقّق پیدا کند.

خلاصه: مصنف در مبحث اشتغال در دو مقام بحث می‌کنند ۱- دوران امر بین متباینین ۲- دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین لا یخفی أنّ التّکلیف المعلوم بینهما مطلقا- و لو کانا فعل أمر و ترک آخر- إن کان فعلینا من جمیع الجهات، بأن یكون واجدا لما هو العَلْمَةُ التّامَّةُ لِلْبَعْثِ أَوْ الزّجْرِ الفَعْلِي، مع ما هو [علیه من الإجمال و التّرّد و الاحتمال، فلا محیص عن تنجزه و صحّه العقوبه علی مخالفته، و حیث لا محاله یكون ما دلّ بعمومه علی الرّفْعِ أَوْ الوَضْعِ أَوْ السّیِّعَةِ أَوْ الإباحه مما یعمّ أطراف العلم مخصّصا عقلا، لأجل مناقضتها معه [۱].

مقام اول دوران امر بین متباینین

اشاره

[۱]- اکنون مصنف، بحث دوران امر بین متباینین را شروع می‌کنند که اصل تکلیف، مسلمّ است لکن مکلف به مردّد بین دو امر متباین است خواه در آن متباینین «وجوب» مسلمّ و «واجب» مردّد یا «حرمت» مسلمّ و «حرام» مردّد و یا اینکه علم اجمالی به وجوب یا حرمت داشته باشیم منتها اگر وجوب در میان باشد به یک شیء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸

متعلّق است و اگر حرمت در بین باشد به شیء دیگر تعلق دارد [۸].

مثال: مکلفی ظهر روز جمعه، عند الزوال یقین دارد که وجوبی متوجه او شده است، لکن شک دارد، که مکلف به آن وجوب، نماز ظهر است یا نماز جمعه، با وجود این علم اجمالی وظیفه او چیست؟
در این فرض باید بررسی کرد که این تکلیف معلوم بالاجمال- وجوب- چه خصوصیتی دارد. مصنف می‌فرماید مسئله، دارای دو صورت است:

۱- اگر آن تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد، یعنی تمام شرائط و خصوصیات رسیدن به فعلیت کامله، موجود هست و تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که مکلف، تحریک به اتیان- در واجبات- و زجر از اتیان- در محرمات- شود و حتی می‌دانیم اینکه آن تکلیف نوعی اجمال دارد و مکلف به آن برای ما تفصیلاً مشخص نیست، مضرّ به فعلیتش نیست یعنی با وجود اجمالش فعلیت مطلقه دارد و خلاصه اینکه تکلیف به مرحله‌ای رسیده که هیچ چاره‌ای جز موافقت در برابر آن نیست حتی خود مولا هم نمی‌تواند تریخ در مخالفت با این تکلیف معلوم بالاجمال دهد در این صورت مصنف می‌فرماید علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و تکلیف به مرحله تنجز [۹] رسیده است و عقلاً بر مکلف لازم است که با آن تکلیف موافقت نماید.

اشکال: ما در ادله شرعیّه، روایات و عموماتی [۱۰] از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلاً می‌گویند «رفع ما لا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹

و إن لم یکن فعلیاً کذلک و لو کان بحیث لو علم تفصیلاً لوجب امتثاله و صحّ العقاب علی مخالفته، لم یکن هناک مانع عقلاً و لا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة الشرعیة للأطراف [۱].

یعلمون» و به حسب ظاهر، شامل ما نحن فیه می‌شوند چون ما علم تفصیلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر، واجب است و یا نماز جمعه لذا احتیاط لازم نیست.

جواب: همان‌طور که گفتیم، در ما نحن فیه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد و به مرحله‌ای رسیده است که شخص مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت دهد و در ما نحن فیه علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و همان‌طور که با وجود علم تفصیلی، حدیث رفع نقشی ندارد اینجا هم با وجود علم اجمالی، حدیث رفع و امثال آن تأثیری در علم اجمالی نمی‌کنند و عقل، عمومات مذکور را تخصیص می‌زند و باید با تکلیف، موافقت قطعیه نمود و چنانچه با آن مخالفت نمائیم، استحقاق عقوبت، پیدا می‌کنیم.

[۱]- ۲: چنانچه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد [۱۱] یعنی تمام جهاتی که دخالت در فعلیت تکلیف دارد تام است اما از این جهت که تکلیف، با یک نوع اجمال، همراه است، معلوم نیست که فعلیت مطلقه داشته باشد یعنی از نظر واقع، تکلیف به مرحله‌ای نرسیده است که مولا- هم نتواند عفو و اغماض، نسبت به آن نماید در این صورت، علم اجمالی، مانند علم تفصیلی نمی‌باشد و علم اجمالی نمی‌تواند جانشین علم تفصیلی شود لذا می‌گوئیم در این فرض، هیچ‌گونه مانع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰

عقلی [۱۲] و شرعی [۱۳] وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، براءت شرعی جاری شود البته اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می‌داشتیم اصلاً موردی برای اجرای براءت، باقی نمی‌ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجز می‌شود و زمینه‌ای برای اجرای اصل براءت، وجود ندارد.

خلاصه در قسم اول، علم اجمالی به تمام معنا چهره علم تفصیلی به خود گرفت و اصل براءت نتوانست در اطراف آن، جاری شود اما در قسم دوم چون تکلیف،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱

و من هنا انقدح أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليًا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليًا معه من جميع الجهات، و له مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليًا معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، و إن كان فعليًا من غير هذه الجهة فافهم [۱۴] [۱].

فعليت من جميع الجهات نداشت بلکه فعليت آن با قطع نظر از علم اجمالی بود اصول عملیه و اصل برائت می توانست جریان پیدا کند همان طور که در اول بحث بیان کردیم این تفصیل، مربوط به علم اجمالی در شک در مکلف به بود.

[۱]- از این جهت که ما فعلیت و علم اجمالی به تکلیف فعلی را به دو قسم تقسیم نمودیم، روشن شد که فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی قسم اول در تنجز تکلیف وجود ندارد- که در هر دو فعلیت مطلقه وجود دارد-

«الانه لا مجال [۱۵] للحکم الظاهري...».

مگر اینکه در مورد علم تفصیلی [۱۶] مجالی برای حکم ظاهری و جریان اصول ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲

ثم إن الظاهر [۱۷] أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليًا من جميع الجهات لوجب عقلا- موافقته مطلقًا و لو كانت أطرافه غير محصورة، و إنما التفاوت بين المحصورة و غيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعليّة المعلوم، مع كونه فعليًا لولاه من سائر الجهات.

و بالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتًا بين المحصورة و غيرها، في التنجز و عدمه، فيما كان المعلوم اجمالًا فعليًا يبعث المولى نحوه فعلا او يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

عملیه و برائت شرعیّه وجود نداشت امّا در مورد علم اجمالی قسم دوم [۱۸] راه برای حکم ظاهری و جریان اصول علمیه و برائت شرعیّه باز بود.

«فإذا كان الحكم الواقعي...».

در این سطر، مصنف درباره علم تفصیلی، صحبت می کنند که:

وقتی با وجود علم تفصیلی مجالی برای حکم ظاهری نبود نتیجه این می شود:

زمانی که حکم واقعی از سائر جهات [۱۹]- غیر از جهت علم تفصیلی- فعلی بود در نتیجه با وجود علم تفصیلی، فعلیت من جميع الجهات پیدا می کند و موردی برای جریان اصل عملی و حکم ظاهری باقی نمی ماند.

«و له مجال مع الاجمالي...».

امّا با وجود علم اجمالی مجال برای حکم ظاهری باز است و ممکن است حکم واقعی فعلیت مطلقه و من جميع الجهات پیدا نکند زیرا با وجود علم اجمالی شارع می تواند در اطراف آن، حکم ظاهری جعل نماید البتّه واضح است که در فرض اخیر ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳

و الحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتًا في ناحية العلم، و لو أوجب تفاوتًا فإنما هو في ناحية المعلوم في فعليّة البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلّه و كثرة في التنجز و عدمه ما لم يختلف المعلوم في فعليّة و عدمها بذلك، و قد عرفت آنفا أنه لا- تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم [۲۰] أيضًا، فتأمل تعرف [۲۱] [۱].

حکم از جهت علم اجمالی فعلیت ندارد، اما از سایر جهات دارای فعلیت است.

تذکر: از مطالب گذشته معلوم شد که علم تفصیلی نمی‌تواند به حکم، فعلیت ندهد بلکه به حکم فعلیت می‌بخشد اما علم اجمالی چون همراه با تردید و اجمال هست می‌تواند مانع فعلیت حکم شود.

[۱]- مصنف در این عبارت، تعریضی نسبت به تفصیل مشهور و مرحوم شیخ انصاری «ره» دارند که:

مشهور و همچنین مرحوم شیخ، شبهات را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱- محصوره- که اطراف شبهه محدود و معدود است ۲- غیر محصوره که اطراف شبهه از حد و حصر، بیرون است و به نظر عرف، قابل شمارش نیست. گفته‌اند در شبهات محصوره، علم اجمالی اثر می‌کند و باید اصالة الاشتغال جاری نمود اما در شبهات غیر محصوره، علم اجمالی اثری ندارد و احتیاط لازم نیست.

مصنف می‌فرماید واقع مطلب، این است که ما نباید روی عنوان محصوره و غیر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴

محصوره تکیه کنیم.

حصر و عدم حصر در مسئله علم اجمالی هیچ فرقی نمی‌گذارد بلکه فرق مسئله در این است که:

نوعاً شبهات محصوره از قبیل قسم اول علم اجمالی است که تکلیف در آن از جمیع جهات- حتی از نظر علم اجمالی- فعلیت [۲۲] دارد و هیچ‌گونه نقصانی در شبهات محصوره، وجود ندارد [۲۳] مثلاً تمام افرادش، محل ابتلاء است، حرج، مشقت، اضطراب و غیره در میان نیست بنابراین وقتی معلوم بالاجمال، فعلیت مطلقه داشت دیگر اصل برائت نمی‌تواند جاری شود احتیاط و موافقت با علم اجمالی لازم است و تفاوتی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد بلکه ملاک در لزوم احتیاط، وجود فعلیت مطلقه است خواه در شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره.

خلاصه، اگر بخواهیم روی عنوان حصر و عدم حصر تکیه کنیم و تفصیلی قائل شویم، آن تفصیل باطل است و تفصیل در مسئله همان است که ما گفتیم: در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد احتیاط، لازم است و الا نه، و ما اصلاً کلمه محصوره و غیر محصوره را کنار می‌گذاریم و شرایطی را که مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل برای تأثیر علم اجمالی بیان نموده‌اند به یک جمله برمی‌گردانیم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵

وقد انقذح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعیة مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التکلیف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً و الا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً [۱].

در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت مطلقه دارد احتیاط، لازم است و چنانچه فعلیت من جمیع الجهات نداشت احتیاط لازم نیست و مجرای اصالة البراءة است.

سؤال: آیا بین شبهه محصوره و غیر محصوره، هیچ فرقی نیست؟

جواب: کثرت اطراف و غیر محصوره بودن گاهی همراه با چیزی است که مانع فعلیت تکلیف می‌شود. مثلاً- اگر شبهه‌ای غیر محصوره، و به نحوی محل ابتلاء مکلف بود که اجتناب از تمام اطراف، سبب عسر و حرج بود در این صورت به علت عروض مانع، تکلیف فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند [۲۴] و احتیاط لازم نیست و این تفاوت بخاطر علم اجمالی و کثرت و قلت اطراف نیست.

[۱]- شیخ اعظم در باب علم اجمالی تفصیلی بین مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه، قائل شده‌اند که:

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علیت تامه دارد یعنی هر کجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعیه با آن مسلماً حرام

است اما علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنّف می‌فرماید ما این تفصیل را نمی‌پذیریم [۲۵] و همان‌طور که قبلاً گفتیم اگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶

و منه ظهر أنّه لو لم يعلم فعلیّه التّکلیف مع العلم به إجمالاً، إمّا من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلی بعضها معیناً أو مردداً، أو من جهة تعلّقه بموضوع یقطع بتحقیقه إجمالاً فی هذا الشّهر، کأیام حیض المستحاضة [۲۶] مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، و أنّه لو علم فعلیّته و لو کان بین أطراف تدریجیّة [۲۷] لکان منجزاً و وجب موافقته. فإنّ التدرّج لا یمنع عن الفعلیّه، ضرورة أنّه کما یصحّ التّکلیف بأمر حالی كذلك یصحّ بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع [۱].

علم اجمالی، از قبیل قسم اول [۲۸] باشد، هم مخالفت قطعیه‌اش حرام است و هم موافقت قطعیه‌اش واجب است به نحوی که شارع هم نمی‌تواند اذن در مخالفت بعضی اطراف علم اجمالی را بدهد زیرا فرض کردیم که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد و در مورد چنین تکلیفی چگونه می‌توانیم بگوئیم موافقت قطعیه واجب نیست و اگر علم اجمالی از قبیل قسم دوم [۲۹] باشد، موافقت قطعیه‌اش واجب نیست و مخالفت قطعیه‌اش هم حرام نیست چون فرض مسئله در موردی بود که علم اجمالی فعلیت من جمیع الجهات نداشت و لذا با وجود علم اجمالی ممکن است شارع به مقتضای اصل برائت، اذن در مخالفت بدهد.

[۱]- مصنّف فرمودند اگر علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷

فعلیت مطلقه- تحقّق پیدا کند، در این صورت، احتیاط، لازم است و علم اجمالی، علت تنجز تکلیف است اکنون به بعضی از جهاتی که مانع فعلیت مطلقه تکلیف هستند- با وجود علم اجمالی- اشاره می‌کنند و می‌گویند در این مورد نه تنها موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه مخالفت قطعیه هم حرام نمی‌باشد و علت این مسئله را در تنبیهات بعد تا حدی توضیح می‌دهند اما آن جهات و موارد:

۱- یکی از مواردی که سدّ راه فعلیت مطلقه تکلیف می‌باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلف نباشد [۳۰] یعنی بعضی یا تمام آن از محلّ ابتلاء خارج باشد.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که متعلّق به خودمان می‌باشد نجس است و یا ظرف «ب» که متعلّق به یکی از ملوک دنیا است [۳۱] یا اینکه علم اجمالی پیدا کردیم که قطره خونی در ظرف آب مربوط به ما واقع شد، یا در ظرف آبی که متعلّق به یک مسافری است که اصلاً با ما ارتباط ندارد.

۲- دومین امری که مانع فعلیت تکلیف می‌شود مسئله اضطرار [۳۲] است مثلاً اگر مکلف در شبهات تحریمیّه [۳۳] اضطرار به ارتکاب بعضی معین یا غیر معین پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند و اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می‌شود.

مثال: دو ظرف آب داریم که اجمالاً می‌دانیم احدهما نجس است و برای حفظ

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸

نفس و رفع عطش اضطرار پیدا کردیم که یکی از آن دو استفاده کنیم در این صورت علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند.

مثال دیگر برای اضطرار به احدهما المعین: علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که محتوی آب است نجس است و یا ظرف «ب» که محتوی ماء العنب است نجس شده است و ما اضطرار پیدا کردیم که آب انگور را بعنوان دارو و علاج بیماری شرب نمائیم در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند.

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلق گرفته است که یقین داریم فعلاً- آن موضوع تحقّق ندارد امّا اجمالاً- می‌دانیم که آن موضوع در

ضمن یک ماه محقق می‌شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد.

مثال: زنی در طول یک ماه، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی‌داند آن چند روز متعلق به حیض چه روزهایی است بنابراین:

آن زن در طول یک ماه علم اجمالی به وجود حیض دارد. در این فرض می‌گوئیم این تکلیف فعلیت مطلقه ندارد زیرا موضوعی که تکلیف، تعلق به آن دارد الآن مشخص نیست، باید «عنوان الحیض» و «عنوان الحائض» تحقق داشته باشد تا تکلیف، تحقق پیدا کند قبل الحیض که نمی‌شود تکلیف متعلق به حیض، فعلیت داشته باشد چون فعلیت احکامی که مترتب بر حیض شده، در صورتی است که موضوع، محقق باشد، اکنون موضوع مشخص نیست، روز دوم، روز سوم، روز دهم موضوع، مشخص نیست بنابراین آن زن، علم اجمالی به یک تکلیف فعلی مطلقه در مورد خودش پیدا نمی‌کند و هرروزی را که او ملاحظه کند احتمال می‌دهد که آن روز، عنوان حیض، تحقق نداشته باشد و اگر عنوان حیض، محقق نباشد «حکم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹

الحیض» و احکام مترتب بر حیض فعلیت ندارد.

«و انه لو علم فعلیته...».

اگر فعلیت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالا مشخص شد و لو به صورت تدریج و تدرّج، -از امور تدریجیه [۳۴] باشد- در این صورت، علم اجمالی باعث تنجز تکلیف است و موافقت قطعیه، واجب و مخالفت قطعیه آن حرام است.

اشکال: اگر مسئله تدریج و تدرّج به میان آمد مثلا واجب، یک امر تدریجی بود این شبیه همان فرض سوم می‌شود که در مورد زن مستحاضه و مسئله حیض او بیان کردیم و گفتیم، احتیاط لازم نیست و تکلیف فعلیت مطلقه ندارد.

جواب: همان‌طوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله‌ای تدریجی و استقبالی است اما تکلیف و حکمش فعلیت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیت دارد اما واجب (حج) یک امر استقبالی است.

اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرا رسیدن موسم حج، مقدمات سفر را آماده کند لا بد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب- حج- یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلا ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلا وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد اما در باب حج، زمان در «وجوب» مدخلیت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به‌هرحال ممکن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰

فافهم [۳۵].

است واجب یک امر استقبالی و تدریجی باشد، لکن درعین حال، انسان علم به فعلیت تکلیف داشته باشد.

خلاصه نظر مصنف در باب علم اجمالی: اگر تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد به نحوی که حتی با اجمال و تردیدش احراز کنیم که تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که همراه بعث و زجر فعلی است در این صورت مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه، لازم است و حتی خود مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت و لو نسبت به بعضی از اطراف [۳۶] بدهد.

و چنانچه تکلیف به عللی فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد احتیاط لازم نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱

تنبیهات

الأول: إن الاضطرار [۳۷] كما يكون مانعا عن العلم بفعليته التكليف لو كان إلى واحد معین، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معین، ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعینا أو تخیرا، و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا [۱].

تنبیها [اشتغال]

تنبیه اول اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است

[۱]- مصنف در اکثر این تنبیها موانع فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال را بیان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲

می کنند.

۱- اضطرار مانع فعلیت تکلیف می شود همان طور که قبلا اشاره کردیم اضطرار به ارتکاب یا ترک، نسبت به اطراف علم اجمالی، مانع فعلیت تکلیف می شد و در نتیجه، موافقت قطعیه تکلیف، واجب نبود و همچنین مخالفت قطعیه هم حرام نبود حال بینیم آیا در حکم مذکور بین اقسام اضطرار تفاوتی هست یا نه.

مصنف می فرماید هیچ تفاوتی بین اقسام اضطرار وجود ندارد گرچه بعضی بین انواع اضطرار، فرق قائل شده اند. اینک بعضی از اقسام اضطرار را توضیح می دهیم.

۱- گاهی از اوقات مکلف، مضطر به ارتکاب یا ترک واحد معین می شود.

مثال- الف: در شبهه تحریمیّه- فردی در بیابان دو ظرف- یکی آب شیرین و دیگری شور- دارد و می داند قطره خونی در احدهما واقع شد سپس برای حفظ نفس و رفع تشنگی مضطر گشت که از آب شیرین، استفاده کند، لکن نمی داند که قطره خون در ظرف آب شیرین، واقع شد یا آب شور- البته ظرف آب شیرین و شور برای او مشخص است-

۲- گاهی از اوقات مکلف، مضطر، به ارتکاب یا ترک احدهما لا علی التعمین می شود.

مثال- ب: در شبهه تحریمیّه- در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳

می کنیم و مکلف برای حفظ نفس، مضطر به استفاده از یکی از آن دو آب می شود.

بعضی گفته اند اضطرار به واحد معین، مانع فعلیت تکلیف می شود، زیرا ممکن است آن واحد معینی را- آب شیرین [۳۸]- که مکلف مضطر به ارتکاب آن شده است حرام واقعی- نجس واقعی- باشد، و نمی شود هم «اجتنب عن النجس» فعلیت داشته باشد، و هم «رفع ما اضطرؤا الیه» و لذا بعد از ارتکاب واحد معین، اجتناب از سایر اطراف، لازم نیست اما اگر اضطرار نسبت به احدهما لا بعینه [۳۹] باشد و مکلف، مضطر گشت که از یکی از دو ظرف آب شیرین، استفاده کند در این صورت اشکالی برای فعلیت «اجتنب عن النجس» در میان نیست و حدیث رفع که نمی گوید شما از ظرف آب نجس برای حفظ نفس، استفاده کنید بلکه می گوید از یکی از این دو ظرف آب شیرین استفاده نمائید و لذا این نوع، اضطرار، مانع فعلیت نمی شود و بعد از ارتکاب باید از بقیه اطراف و ظرف دیگر آب اجتناب نمود لکن مصنف می فرماید، هیچ فرقی میان دو نوع، اضطرار مذکور، وجود ندارد و در هر دو قسم، اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می شود زیرا در اضطرار به واحد غیر معین، اختیار و تعیین احدهما به دست مضطر است، اوست که به

دلخواه از یکی از دو ظرف آب استفاده می‌کند چنانچه او ظرف آب سمت راست را شرب نمود، و فرض کنید به حسب واقع همان ظرف نجس بود، آیا در این صورت می‌توانید بین فعلیت «اجتناب عن التَّجَسُّس» و بین «رفع ما اضطرَّوا الیه» [۴۰] جمع نمائید؟ بنابراین می‌گوئیم اضطرار مطلقاً مانع فعلیت تکلیف می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴

و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لا حقا؛ و ذلك لأنَّ التَّكْلِيفَ المَعْلُومَ بينها من أوَّل الأمر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلِّقه، فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التَّكْلِيفُ به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطرُّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين [۱].

[۱]- ۳: مکلف گاهی از اوقات در اطراف علم اجمالی اضطرار به ارتکاب [۴۱] یا ترک [۴۲] پیدا می‌کند، خواه اضطرار، نسبت به واحد معین باشد یا غیر معین و همچنین خواه اضطرار، سابق و یا لاحق [۴۳] بر علم اجمالی باشد.

تذکر: در این قسم، عنایتی به اضطرار ارتکاب یا ترک واحد معین یا غیر معین نیست بلکه مقصود این است که: بعضی بین اضطرار حاصل قبل از علم اجمالی و اضطرار حاصل بعد از علم اجمالی، تفصیل قائل شده‌اند ولی مصنف می‌فرماید، چه اضطرار، قبل از حصول علم اجمالی باشد، چه بعد از آن، حاصل شود، اضطرار مذکور، مانع تنجز علم اجمالی می‌گردد و تفصیل آن بعض مردود است.

مثال: فردی در بیابان، ابتداء، مضطر، و دچار تشنگی می‌شود و سپس علم اجمالی پیدا می‌کند که یکی از دو ظرف آب او نجس شده است و یا اینکه اول می‌داند یکی از دو ظرف او با نجس ملاقات کرده، ولی بعد تشنه و برای حفظ نفس، اضطرار پیدا می‌کند که از یکی از آن دو ظرف استفاده کند، مصنف می‌فرماید در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خوفا عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه [۱].

تمام موارد مذکور، اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می‌شود و احتیاط لازم نیست زیرا:

تکلیف معلوم بالاجمال از ابتدای امر شرعا محدود به عدم طرور اضطرار در موضوع و متعلق خود بود و زمانی که اضطرار، نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی عارض شد- خواه نسبت به واحد معین یا غیر معین- در این صورت علمی به آن تکلیف، برای مکلف، باقی نمی‌ماند [۴۴] و در نتیجه احتیاط لازم نیست چون احتمال می‌دهد «تکلیف» در همان طرفی بوده که اضطرار نسبت به آن طرف عارض شده [۴۵] و یا اینکه احتمالا- تکلیف در آن ناحیه‌ای بوده است، که مضطر برای رفع اضطرار خود آن طرف را اختیار کرده است [۴۶].

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الإناءین فرضا خمر و در دیگری آب هست، و بعدا یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟- در شبهه تحریمیة [۴۷]-

در این فرض که فقدان بر بعضی اطراف علم اجمالی عارض شده است در عین حال علم اجمالی قبلی به اثر و تنجز خود باقی است و باید از ظرف دیگر که باقی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶

فإنه يقال: حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التَّكْلِيفِ به و قيوده، كان التَّكْلِيفُ المتعلِّقُ به مطلقا، فإذا اشتغلت الذمَّةُ به، كان

قضیه اشتغال به یقینا الفراغ عنه كذلك، و هذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التکلیف به و قيوده، و لا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتکلیف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدويّة، فافهم و تأمل فإنه دقيق جدا [۱].

مانده، اجتناب نمود [۴۸] و نمی توان گفت نسبت به ظرف موجود، شک بدوی داریم و مجرای اصالة الاباحه است. مستشکل می گوید صورت فقدان [۴۹] بعض اطراف - که باز هم علم اجمالی فعلیت و تنجز دارد - با فرضی که اول، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار، نسبت به آن عارض شد - که گفتید علم اجمالی فعلیت و تنجز ندارد - چه تفاوتی دارد؟ چرا در صورت «فقدان» می گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط، لازم است اما در صورت عروض اضطرار بعدی می گوئید علم اجمالی قبلی بی اثر می گردد و احتیاط لازم نیست؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است. [۱] - جواب: بین اضطرار و فقدان، فرق هست و آن اینکه:

«اضطرار» از اول جزء حدود و قيود تکلیف هست یعنی هر تکلیفی که از ناحیه مولا، متوجه مکلف می شود مقید به این قید «ما لم يتحقق الاضطرار الى خلافه»
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن النجس» ملاحظه کنید کان این دو دلیل به یک دلیل برمی گردند و آن این است که:

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطررت اليه» و همچنین آیه تحریم میته، دم و غیره را ببینید که اصلا به صورت استثناء وارد شده است. «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [۵۰] و یا آیات دیگر مانند: «... وَ قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ...» [۵۱].

البته اگر در ادله، مسئله «اضطرار» هم استثناء نشده باشد، مقتضای جمع بین ادله با مسئله اضطرار همان است که گفتیم، اصلا اضطرار از اول جزء حدود و قيود تکلیف است و مکلف از ابتداء، ذمه اش به یک تکلیف مقید - به عدم اضطرار - اشتغال پیدا می کند و لذا بعد از تحقق اضطرار به ارتکاب یا به ترک، احتیاط، لزومی ندارد البته همان طور که در بحث برائت گفتیم، احتیاط دارای حسن می باشد [۵۲].

اما مسئله فقدان: فقدان «مکلف به» و موضوع جزء حدود و قيود تکلیف نیست، مثلا شارع نگفته است که «اجتنب عن الخمر ما دام لم يفقد الخمر» [۵۳] بلکه تکلیف متعلق به خمر - موضوع - اطلاق دارد و مقید به «فقدان» نمی باشد لذا هنگامی که علم اجمالی پیدا کردیم که احد الإناءین خمر است به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط نمائیم و چنانچه بعدا یکی از آن دو ظرف مفقود شد باز هم به مقتضای اشتغال یقینی قبلی چاره ای جز احتیاط و فراغ یقینی نسبت به آن تکلیف نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸

الثانی: إنه لما كان النهی عن الشيء [۵۴] إنما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر - و لا يكاد يكون ذلك إلا - فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، و أما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة أنه بلا فائدة و لا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به [۱].

تنبیه دوم «عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می‌شود»

اشاره

[۱]- خروج بعض اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، مانع تنجز علم اجمالی می‌گردد.

شرط منجزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف شبهه بر حسب عادت و معمول محلّ ابتلاء مکلف باشد و چنانچه بعضی اطراف آن از محلّ ابتلاء، خارج باشد در این صورت علم اجمالی، منجز تکلیف نمی‌باشد.

مثال: اگر علم اجمالی تحقق پیدا کرد که یا ظرف «الف» که در اختیار ماست نجس است و یا اینکه ظرف «ب» که در اقصی نقاط عالم واقع شده است و بحسب عادت هم مورد ابتلاء ما نیست در این صورت علم اجمالی اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹

سؤال: چرا شرط تأثیر علم اجمالی این است که تمام اطراف آن باید محلّ ابتلاء مکلف باشد؟

قبلا- مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم که: اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیت پیدا کند [۵۵] باید منهی عنه محلّ ابتلاء مکلف باشد [۵۶].

اصلا چرا مولا یک عملی را تحریم می‌کند و هدفش از نهی چیست؟ هدف این است که اگر مکلف ذاتا داعی بر ترک نسبت به منهی عنه ندارد به وسیله «نهی»، داعیّت بر ترک پیدا کند وقتی مولا می‌گوید «لا تشرب الخمر یا اجتنب عن النّجس» غرض او این است که مکلفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند [۵۷] اکنون ما یک سؤال مطرح می‌کنیم که: در مواردی که «منهی عنه» محلّ ابتلاء مکلف نیست [۵۸] و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله‌ای است که اصلا برطرف هم نمی‌شود و به عبارت دیگر منهی عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی‌کند، آیا در این صورت، مولا می‌تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجه مکلف بکند؟

خیر، زیرا توجه تکلیف در این صورت، لغو است و عنوان تحصیل حاصل پیدا می‌کند و معنا ندارد چیزی که خودبه‌خود متروک است و محلّ ابتلاء مکلف نیست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰

مطلوب مولا- واقع شود بنابراین وقتی در نواهی مسلّمه، «ابتلاء» دخالت در فعلیت دارد ما نتیجه می‌گیریم که در اطراف علم اجمالی هم مطلب از این قرار است.

بیان ذلک: مصنف می‌فرماید یکی از شرائط تأثیر علم اجمالی همان است که اول بحث به آن اشاره کردیم و علت این اشتراط منطبق است با همان مبنایی که ما در باب علم اجمالی ذکر کردیم که شرط فعلیت و تأثیر علم اجمالی این بود که علم اجمالی باید به تکلیف فعلی من جمیع الجهات متعلق شود و مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، رابطه مستقیم با فعلیت و عدم فعلیت تکلیف دارد و چنانچه بعضی اطراف علم اجمالی محلّ ابتلاء مکلف نباشد در این صورت علم به تکلیف فعلی پیدا نمی‌شود به‌عنوان نمونه در مثال قبل که بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء مکلف، خارج بود، با توجه به اینکه احتمال دارد همان موردی که خارج از محلّ ابتلاء بود، مصادف با حرام- نجس- واقعی باشد، آیا با وجود این احتمال باز هم می‌توان گفت علم اجمالی به یک تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم؟ خیر، بلکه باید چنین بگوئیم که: اگر حرام و نجس واقعی منطبق بر خارج از محلّ ابتلاء هست، در این صورت، تکلیف، فعلیت ندارد و اگر حرام واقعی منطبق بر محلّ ابتلاء است تکلیف، فعلیت دارد بنابراین ما شک در فعلیت مطلقه داریم درحالی که از جمله شرائط تأثیر علم اجمالی این بود که به تکلیف فعلی- مطلقه- من جمیع الجهات، متعلق شود با توجه به آنچه که گفتیم نکته اعتبار محلّ ابتلاء، هم در نواهی مسلّمه و هم در اطراف علم اجمالی روشن شد [۵۹].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱

و منه قد انقدح أنّ الملائک فی الابتلاء المصحح لفعلیة الزجر و انقداح [۶۰] طلب ترکه فی نفس المولی فعلا، هو ما إذا صحّ انقداح الدّاعی إلى فعله فی نفس العبد مع اطلاعه علی ما هو علیه من الحال [۱].
و لو شکّ فی ذلك [۶۱] کان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا

ملائک ابتلاء

[۱]- ضابطه ابتلاء و عدم ابتلاء چیست؟ مصنّف می‌فرماید با توجه به آنچه که گفتیم، مشخص شد که ضابطه ابتلائی که جنبه فعلیت نهی را تصحیح می‌کند عبارتست از اینکه: داعی به ارتکاب عمل در ذهن عبد بتواند تحقّق پیدا کند یعنی هر کجا عبد توانست داعی بر ارتکاب عمل در ذهنش انقداح پیدا کند می‌گوئیم آن عمل، محلّ ابتلاء هست و حکم مولا فعلیت دارد و هر کجا به حسب عادت، عبد نتوانست انگیزه‌ای به اتیان و ارتکاب عمل پیدا کند، خارج از محلّ ابتلاء هست مشروط بر اینکه مولا هم نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و الا ممکن است فرد جاهلی خیال کند که فلان شیء محلّ ابتلاء عبدش هست و زجر و نهی فعلی نسبت به آن بکند، امّا این فرض خارج از محلّ بحث ما هست بلکه ما در مورد مولای عالم بحث می‌کنیم - نه مولای جاهل - خلاصه، ملاک و میزان محلّ ابتلاء بودن یا نبودن این است که آیا مکلف خود به خود و در صورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می‌شود و یا اینکه مثلا به علت بعد مسافت، ته دریا بودن، ته چاه بودن موضوع، اصلا تحریک به ارتکاب عمل نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲

إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتّشبه به إلا فیما إذا شکّ فی التّفیید بشیء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته، تأمل [۶۲] لعلّک تعرف إن شاء الله تعالی [۱].

شک در ابتلاء

[۱]- اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شک کنیم وظیفه چیست؟ آخرین مطلبی را که مصنّف در این تنبیه، بیان می‌کنند این است که: اگر در موردی - و لو در محرّمات مسلمّه [۶۳]- شک نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع، محلّ ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم، تمسّک کنیم که در نتیجه، تکلیف، ثابت و مسلم می‌شود یا اینکه چون شک در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه، شک در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف داریم پس می‌توانیم به اصل براءت، تمسّک کنیم و مجرای اصالة الاشتغال نیست زیرا اصالة الاشتغال در موردی جاری می‌شود که اصل تکلیف، قطعی و اشتغال ذمه به یک تکلیف فعلی مسلم باشد. در این صورت، مرجع ما اصالة البراءة است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمه نداریم و ابتلاء، دخالت در فعلیت تکلیف دارد و شک در ابتلاء مساوق با شک در فعلیت است و هنگام شک در فعلیت تکلیف می‌توان به اصل براءت رجوع نمود.

اشکال: چرا نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک و اثبات تکلیف نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳

جواب: و لو عبارت مصنّف کمی مشوش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، امّا مقصود مصنّف این است که علت عدم تمسّک به اطلاق این است: در موردی می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود که شک در اصل تقیید و عدم تقیید داشته باشیم [۶۴] مثلا اگر مولا گفت اعتق الرّقبه و ما شک داشتیم که آیا رقبه، مقیّد به ایمان شده است یا نه در این صورت - دوران امر بین وجود و

عدم تقييد- می توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود. امّا اگر در موردی اصل تقييد، مسلم و قطعی بود، لکن شك در تحقق «قید» [۶۵] داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسک کنیم مانند ما نحن فيه که اطلاق خطاب قطعا در «لا تشرب الخمر» مقید به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شك در تحقق قید-ایمان- داشتیم، نمی توانیم به اطلاق خطاب، تمسک نماییم و این نظیر تمسک به عام در شبهه مصداقیه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ما شك کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی توانیم به عموم عام، تمسک نماییم در ما نحن فيه هم تکلیف فعلی مولا مقید به قید «ابتلاء» شده و شما شك در تحقق قید دارید لذا نمی توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسک کنید بلکه جای رجوع به اصالة البراءة است.

امّا تشویش عبارت مصنف: «... لا فيما شك في اعتباره في صحته».

نه در آن موردی بخواهیم تمسک به اطلاق کنیم که شك در چیزی داریم: که آن شیء در صحت اطلاق، اعتبار دارد یا نه این عبارت به حسب ظاهر، درست نیست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة و أن تكون غير محصورة. نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقة القطعية باجتناب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليًا بعثًا أو زجرًا فعلا، و ليس بموجبة لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك، و لو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه و ملاحظة أنه مع أيه مرتبه من كثرتها، كما لا يخفى [۱].

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء»، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شك» را مطرح کردیم مقصودمان شك در تقييد و عدم تقييد نیست بلکه شك ما در این جهت است که اصل قید-ابتلاء- تحقق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است:

«لا فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحته لأن الابتلاء لا شك في اعتباره بل الشك في تحققه بعد القطع باعتباره في صحة الاطلاق».

تنبیه سوم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود]

[۱]- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود.

تقریباً تمام مطالب این تنبیه، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف است [۶۶].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵

بعضی بلکه مشهور گفته اند که علم اجمالی در شبهات محصوره، منجز تکلیف است امّا در شبهات غیر محصوره، نه. مصنف می فرماید ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد. آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیت تکلیف می شود و علم اجمالی را از تأثیر بازمی دارد مثلا گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخواهیم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعیه کنیم [۶۷] این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می شود- و یا امثال این دو- مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت

اطراف سبب می‌شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیت تکلیف می‌شوند.

امّا گاهی از اوقات هم ممکن است در شبهات غیر محصوره، هیچ مانعی - از قبیل عسر، حرج و غیره - برای فعلیت تکلیف نباشد، پس صرف عدم حصر، مانع تنجز و فعلیت تکلیف نمی‌شود و بالعکس گاهی از اوقات در شبهات محصوره - با قلت اطراف - موافقت قطعیه و رعایت احتیاط، باعث عسر و حرج و امثال آن می‌گردد [۶۸] و در نتیجه، تکلیف، فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند و احتیاط هم لازم نیست لذا ملاک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶

و لو شكّ فی عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دلیل التکلیف لو كان، و إلا فالبراءة لأجل الشكّ فی التکلیف الفعلی، هذا هو حقّ القول فی المقام [۱].

فعلیت تکلیف، حصر و عدم حصر اطراف نیست بلکه باید ببینیم آیا موانع فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال مطلقاً [۶۹] وجود دارد و یا اینکه فقط در صورت کثرت اطراف وجود دارد و همچنین باید بررسی کرد که اگر مانع در صورت کثرت تحقق دارد، آیا آن مانع در تمام مراتب کثرت هست و یا بعضی از مراتب، زیرا ممکن است مانع فعلیت تکلیف در بعضی از مراتب کثرت باشد.

[۱] - سؤال: اگر در موردی شک کردیم که آیا چیزی به عنوان رافع فعلیت تکلیف - مانند عسر، حرج، ضرر و غیره - تحقق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در درجه اول اگر دلیل حکم، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود چنانچه دلیل، اطلاقی نداشت [۷۰] در مرحله بعد می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود زیرا در تکلیف فعلی شک داریم و با وجود شک در تکلیف فعلی، اصل برائت می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: مصتّف در چند سطر قبل فرمودند: هرگاه شک در ابتلاء یا عدم ابتلاء اطراف کنیم نمی‌توان به اطلاق دلیل، تمسک نمود بلکه می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود اما اکنون می‌فرمایند اگر شک در عروض مانعی برای فعلیت تکلیف بکنیم ابتداء باید به اطلاق دلیل تمسک کرد و در مرحله بعد، نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد اکنون سؤال ما این است که چه تفاوتی بین دو مسئله مذکور هست در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷

و ما قیل فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجراف [۱].

حالی که هر دو مسئله، منافات با فعلیت تکلیف دارند یعنی غیر مبتلا به بودن منافات با فعلیت تکلیف دارد و تحقق عسر و حرج و امثال آن هم منافات با فعلیت تکلیف دارند ما الفرق بینهما؟

جواب: فرقی که در این دو مسئله به نظر می‌رسد این است که: ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، تقیید عقلی داریم یعنی این مسئله با دلیل و راه عقلی ثابت شده است مقیداتی که از راه عقل، ثابت می‌شوند تقریباً مانند مقیدات لفظی متصل هستند، کانّ از اول شارع چنین گفته است: «لا- تشرب الخمر اذا كنت مبتلا بشرب الخمر» و در نتیجه، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و با شک در ابتلاء می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم. اما به خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن، که این‌ها مقیدات شرعیّه، و به صورت مقید منفصل هستند و با دلیل شرعی ثابت شده‌اند بنابراین وقتی شک در وجود مقید بکنیم به اطلاق دلیل، تمسک می‌کنیم [۷۱].

مصنّف می‌فرماید تمام مطالبی که در تنبیه سوّم بیان کرده‌ایم حقّ مطلب و کلام بود.

[۱]- مرحوم شیخ مفیّد لا در کتاب رسائل، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره، نقل و بررسی نموده [۷۲] اما مصنّف می‌فرماید هیچ‌یک از آن ضوابط، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحا بیان کردیم.
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۸

الزّایع: إنّه إنّما یجب عقلا رعایه الاحتیاط فی خصوص الأطراف، مما یتوقّف علی اجتنابه أو ارتکابه حصول العلم یتیان الواجب أو ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها، و إن کان حاله [۷۳] حال بعضها [۷۴] فی کونه محکوما بحکمہ واقعا [۱].

تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[۱]- مقصود اصلی از این تنبیه، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه، و یا اینکه باید در این مسئله، تفصیل قائل شد قبلا متذکّر می‌شویم که عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود [۷۵] و اگر بخواهیم یقین به فراغ ذمه، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیه، تمام اطراف علم اجمالی را اتیان و در شبهات تحریمیّه از تمام
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۹

و منه ینقدح الحال فی مسأله ملاقاء شیء مع أحد أطراف النّجس المعلوم بالإجمال، و أنّه تارة یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه، فیما کانت الملاقاء بعد العلم إجمالا- بالنّجس بینها، فإِنَّه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النّجس فی البین قطعا، و لو لم یجتنب عما یلاقیه، فإِنَّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النّجس، قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر [۱].

اطراف آن، اجتناب نمائیم امّا علم اجمالی با تمام قوت و نیرویی که در تنجّز تکلیف دارد، درعین حال، دائره تأثیر آن، محدود به همان اطراف علم اجمالی است و اگر چیزی خارج از دائره علم اجمالی بود و لو ارتباطی هم با اطراف علم اجمالی داشت در این صورت، علم اجمالی نمی‌تواند تأثیری در آن شیء بگذارد و آن شیء خودش حکم مستقلّی دارد گرچه ممکن است حکم آن شیء از نظر واقع، مانند حکم بعضی از اطراف علم اجمالی باشد و علّتش این است که آن شیء، خارج از اطراف علم اجمالی است و از همین مطلب، تکلیف ملاقات یک شیء، با اطراف علم اجمالی - که واجب الاجتناب باشد - روشن می‌شود و تفصیل این مسئله را مصنّف ضمن سه فرض بیان می‌کنند که:

۱- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳- اجتناب از ملاقی، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به توضیح اقسام مذکور می‌پردازیم.

[۱]- فرض اوّل: - که بسیار هم محلّ ابتلاء انسان هست - علم اجمالی داریم که یا طرف راست فرشی نجس [۷۶] است و یا سمت چپ آن، مقتضای علم اجمالی، این
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۰

است که از هر دو طرف آن باید اجتناب نمود. بعد از تحقّق و تنجّز علم اجمالی، شیء سوّمی مثلا دستی که رطوبت دارد با یکی از

دو طرف آن فرش، ملاقات نمود و اکنون ما احتمال می‌دهیم که دست مرطوب-ملاقی- با همان گوشه‌ای ملاقات کرده که نجس بوده است و در نتیجه اگر واقعا دست ما با همان گوشه نجس، ملاقات کرده باشد الآن دست ما هم نجس است؟ یا اینکه نه ملاقی نجس نشده است؟

مصنّف می‌فرماید در فرض مذکور که اول علم اجمالی محقق و منجز شد و اثر- وجوب اجتناب- بخشید و بعد ملاقات حاصل شد، لازم نیست که از ملاقی- دست مرطوب- که با یکی از دو طرف علم اجمالی، ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

سؤال: چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

جواب: در فرض مسئله، اول علم اجمالی محقق شد، لازمه آن اجتناب از دو طرف شبهه بود اما بعدا که ملاقات محقق شد، دلیلی ندارد که از ملاقی هم باید اجتناب نمود، بلکه با اجتناب از همان اطراف علم اجمالی، یقین پیدا می‌شود از نجس معلوم بالاجمال، اجتناب شده است و لو اینکه از ملاقی هم اجتناب نشود.

به عبارت دیگر، شارع مقدّس در مورد بعضی از اشیاء، حکم به نجاست کرده است یعنی دلیل مستقل بر نجاست اشیائی قائم شده است، «الدم نجس»، «العدرة نجس» و غیر ذلک و از طرفی هم دلیل مستقل داریم که مثلا «الملاقی مع النجس متنجس» به نحوی که اگر این دلیل دوم نبود، نمی‌توانستیم، حکم نمائیم که ملاقات موجب سرایت است یعنی دلیل نجاست دم نمی‌گوید که ملاقات، سبب نجاست است بلکه دلیل مستقل دیگری می‌گوید «الملاقاة مع النجاسة موجب للتنجيس» امّا آیا دلیلی هم داریم که بگوید الملاقی مع المشتهه بالنجس، نجس؟ خیر و در فرض مسئله، ما شک داریم که ملاقی- دست مرطوب- با نجاست برخورد کرده است یا نه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۱

و منه [۷۷] ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضیة تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه [۷۸] أيضا، ضرورة أن العلم به [۷۹] إنما یوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و إن احتمل [۱].

بلکه می‌دانیم ملاقی با مشتهه ملاقات نموده است بنابراین در مورد شک در ملاقات مع النجاسة، قاعده طهارت، جاری می‌شود و در فرض مسئله اگر بنا، باشد که ملاقی به سبب ملاقات با احد الطرفین نجس شده باشد این یک فرد جدید و موضوع خاصّی است و دلیل مخصوص به خود لازم دارد و همان‌طور که بیان کردیم چنین دلیل خاصّی نداریم.

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم مشخص شد که دیگر مجال برای توهمی که در ذهن بعضی از افراد بوده، باقی نمی‌ماند و امّا آن توهم این است که بعضی [۸۰] تصوّر نموده‌اند که مقتضای اجتناب از نجس معلوم بالاجمال این است که از ملاقی آن‌هم باید اجتناب نمود درحالی که این صرف یک توهم است زیرا مقتضای علم به نجاست این است که از آن نجس و اطرافش باید اجتناب نمود اما لازمه‌اش این نیست که از ملاقی با بعضی از اطراف- که فرد جدیدی است- و نمی‌دانیم با نجاست ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

خلاصه: در فرض اول اجتناب از ملاقی لازم نبود اما از ملاقی می‌بایست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۲

و أخرى یجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه، فیما [۸۱] لو علم إجمالا- نجاسته أو نجاسته شیء آخر، ثم حدث [العلم ب الملاقاة و العلم بنجاسته الملاقی أو ذاک الشیء أيضا، فإنّ حال الملاقی فی هذه الصورة بعینها حال ما لاقاه فی الصورة السابقة فی عدم کونه طرفا للعلم الإجمالی، و أنّه فرد آخر علی تقدیر نجاسته واقعا غیر معلوم النجاسته أصلا، لا إجمالا و لا تفصیلا، و کذا [۸۲] لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالی، و لکن کان الملاقی خارجا عن محلّ الابتلاء فی حال حدوثه و صار مبتلی به بعده [۱].

اجتناب نمود.

[۱]- فرض دوم ۸۳]: حکم این فرض، عکس فرض اول است یعنی اجتناب از ملاقی لازم است امّا اجتناب از ملاقی واجب نمی‌باشد.

امّا تصویر مسئله: علم اجمالی داریم که یا دست مرطوب ما نجس است و یا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۳

سمت چپ فرش - بدون اینکه مسئله ملاقات مطرح باشد - لازمه این علم اجمالی این است که از هر دو طرف - دست مرطوب و سمت چپ فرش - باید اجتناب نمود و ما هم به مقتضای علم اجمالی از هر دو طرف، اجتناب می‌نمائیم.

بعد از اینکه علم اجمالی، منجز تکلیف بود و نسبت به هر دو طرف، وجوب اجتناب را ثابت نمود، یک علم اجمالی دیگر به این صورت، محقق شد که:

علم اجمالی پیدا کردیم که اگر سمت چپ فرش نجس باشد، که نجاستش اصالت دارد امّا اگر دست مرطوب ما نجس باشد به تبع ملاقات [۸۴] با سمت راست فرش - ملاقی - است. لازم به تذکر است که علم اجمالی دوم، بعد از تنجز علم اجمالی اولی حاصل شد یعنی علم اجمالی اول سبب شد که ما از دست مرطوب و سمت چپ فرش، اجتناب نمائیم آن وقت، علم اجمالی دوم مشخص شد. حکم مسئله چیست؟

از دست مرطوب [۸۵] و قسمت چپ فرش باید اجتناب نمود امّا از قسمت راست فرش [۸۶] که دست مرطوب با آن ملاقات نموده و اگر نجس باشد، نجاستش تبعی است، اجتناب، لازم نمی‌باشد و وجهی برای لزوم اجتناب از قسمت راست فرش وجود ندارد.

اشکال: سمت راست فرش، یک طرف علم اجمالی است و باید از آن، اجتناب نمود.

جواب: همان طور که در تصویر مسئله، بیان کردیم، فرض ما در موردی است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۴

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما، فیما لو حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إمّا بنجاسة الملاقى و الملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فیتنجز التّکلیف بالاجتناب عن التّجسس فی البین، و هو الواحد أو الاثنان [۱].

که علم اجمالی اول، که دو طرفش مشخص بود، اثر و تنجز بخشید و نسبت به دو طرف - سمت چپ فرش و دست مرطوب - وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش - ملاقی - هم باید اجتناب نمود. و اگر بگوئید بین دو سمت فرش، یک علم اجمالی جدید، پیدا شده است به شما پاسخ می‌دهیم که این علم اجمالی، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالی قبلی درباره‌اش منجز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالی، تکلیف، منجز شود.

خلاصه: - سمت راست فرش - ملاقی - که دست مرطوب - ملاقی - با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطّهارة است و هیچ چیزی نمی‌تواند درباره‌اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می‌توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض دوم اجتناب از ملاقی و سمت چپ فرش واجب است امّا لزومی ندارد که از ملاقی - سمت راست فرش - اجتناب نمائیم.

با توجه به صورت اول فرض دوم، تصویر و حکم صورت دوم این فرض هم مشخص است.

[۱]- فرض سوم: در این فرض باید از ملاقی، ملاقی و آن طرف دیگر علم اجمالی، اجتناب نمود البتّه در فرض سوم، هم ملاقی و هم ملاقی، طرف علم اجمالی هست.

مثال: دست مرطوب ما با گوشه فرشی ملاقات نمود - بدون اینکه علم اجمالی به نجاست مطرح باشد - بعد از ملاقات، یک علم

اجمالی حاصل شد که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۵

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن».

حکم مسئله: در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقق علم اجمالی به نجاست، تحقق پیدا کرده- تحقق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده- و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده‌اند لذا دایره علم اجمالی شامل ملاقی هم می‌شود و همان‌طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالا می‌دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۷

المقام الثانی: (فی دوران الأمر بین الأقلّ و الأكثر الارتباطین).

و الحقّ أنّ العلم الإجمالی بثبوت التکلیف بینهما- أيضا- یوجب الاحتیاط عقلا بآیان الأكثر، لتتجزه به حیث تعلق بثبوته فعلا [۱].

مقام دوم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

اشاره

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود:

۱- دوران امر بین متباینین: که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلق پیدا کند باید احتیاط نمود و براءت شرعی و عقلی هیچ کدام نمی‌توانند جریان پیدا کنند.

۲- دوران امر بین اقل و اکثر: که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف- اقل و اکثر استقلالی: که مصنف در تنبیهات بحث اشتغال به آن اشاره

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۸

می‌کنند [۸۷].

ب- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی: که اصل تکلیف، مسلم است اما مکلف به مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلاقی به یک جزء، وارد شود کأنّ اصلا آن مرکب- مکلف به- رعایت نشده.

مثال [۸۸]: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلاقی کنید اصلا مأمور به، تحقق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را آتیان کند به همان مقدار مکلف به، تحقق پیدا کند [۸۹]. در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می‌کنیم:

۱- آیا براءت عقلی جاری می‌شود یا نه ۲- آیا براءت شرعی جریان پیدا می‌کند یا نه، فعلا بحث ما در جهت اول است.

براءت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

به نظر مصنف، همان‌طور که در دوران امر بین متباینین علم اجمالی به تکلیف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۹

و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر بدوا- ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا، أو لغيره كذلك أو عقلا، و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر- فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال،

فعلى من جميع الجهات، موجب تنجز علم اجمالی- و احتیاط- بود در ما نحن فيه هم که علم اجمالی به ثبوت تکلیف، بین اقل و اکثر ارتباطی داریم باید احتیاط نمائیم و اکثر را هم ضمن اقل ایتان کنیم.

سؤال: چرا علم اجمالی موجب تنجز تکلیف، نسبت به اکثر است؟

جواب: چون علم اجمالی، واجد شرط تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جميع الجهات داریم بنابراین عقل، حکم می‌کند که باید احتیاط نمود و معنای تنجز هم این است که اگر تکلیف نسبت به اکثر، تعلق گرفته باشد، در برابر مخالفت با آن، استحقاق عقوبت در میان است و وقتی تکلیف فعلی، منجز شد دیگر فرقی ندارد که مثلاً انسان، علم اجمالی به وجوب متباینین داشته باشد- در اینکه روز جمعه یا صلاه ظهر، واجب است یا صلاه جمعه- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند که مکلف به، نماز نه جزئی است یا ده جزئی- دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی- در هر دو مسئله، عقل، حکم به لزوم احتیاط می‌کند تنها تفاوتی که بین این دو مسئله، وجود دارد، این است که کیفیت و نحوه احتیاط در آن دو تفاوت می‌کند احتیاط در متباینین، مستلزم تکرار عمل است و باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه اما در اقل و اکثر ارتباطی، کیفیت احتیاط به این نحو است که باید نماز را با ده جزء بخوانیم و اکثر- سوره- را هم ایتان نمائیم زیرا آن اکثر یا برای مأمور به جزئیت دارد و یا لااقل اگر جزئیت نداشته باشد نسبت به مأمور به- نماز- مضر نیست و استحباب دارد.

سؤال: اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیت برای مأمور به بدهیم وظیفه چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۰

بداهة توقف لزوم الأقل فعلا- إمّا لنفسه أو لغيره على تنجز التکلیف مطلقاً، و لو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقلّ كان خلفاً [۱].

حکم این فرض را مصنف در تنبیهات اشتغال، مطرح می‌کنند.

[۱]- مصنف در عبارت مذکور، اشاره‌ای به کلام [۹۰] شیخ اعظم «ره» دارند و می‌گویند، توهمی که برای ایشان پیش آمده است، مطلب فاسدی است.

توهم: کان مرحوم شیخ چنین می‌فرمایند که: مسئله دوران امر، بین متباینین با مسئله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی متفاوت است.

بیان ذلک: در دوران امر، بین متباینین [۹۱]، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیت اطاعت آنها هم متفاوت است و قدر متیقنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی‌کند و باید احتیاط نمود اما در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی- نسبت به اقل و نه جزء- و شک بدوی- نسبت به اکثر و جزء دهم- منحل می‌شود یعنی مکلف تفصیلاً می‌داند که نه جزء مسلماً واجب و باید ایتان شود منتها کیفیت وجوب آن را نمی‌داند که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری دارد.

سؤال: اگر اقل و نه جزء تمام المأمور به نباشد، بلکه اجزاء نماز باشد در این صورت، نه جزء چه نوع وجوبی دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۱

جواب: اگر مقدمه واجب را واجب شرعی بدانیم، در این صورت، اقل، وجوب غیر شرعی دارد و اگر مقدمه واجب را واجب عقلی بدانیم، در این صورت اقل، وجوب غیر عقلی دارد. بنابراین علم تفصیلی داریم که اقل یا وجوب نفسی دارد، و یا وجوب غیر شرعی یا عقلی - امّا نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی‌دانیم که مثلاً آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنابراین ما بدوا خیال می‌کردیم که علم اجمالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می‌توانیم براءت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

خلاصه: مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، براءت عقلی را جاری می‌دانند [۹۲].

بیان فساد توهم مذکور: لازمه انحلالی که مرحوم شیخ، قائل شده‌اند تولید دو اشکال مهم است:

۱- «خلف»: انحلال علم اجمالی مستلزم محال، و چیزی که مستلزم محال باشد خودش هم محال است بنابراین انحلال علم اجمالی محال، و چنانچه انحلال، محال شد در نتیجه، علم اجمالی در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی مانند علم اجمالی در دوران امر بین متباینین، موجب احتیاط می‌شود.

بیان ذلک: متوهم، قائل بود که وجوب اقل، تفصیلاً معلوم است امّا کیفیت آن مردّد است یعنی اگر اقل، تمام المأمور به باشد وجوب نفسی دارد امّا اگر اقل، اجزاء مأمور به باشد در این صورت، اقل، وجوب غیر [۹۳] دارد پس در وجوب اقل دو

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۲

مع أنه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجز التکلیف علی کلّ حال المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال [۱].

احتمال مطرح بود ۱- وجوب نفسی ۲- وجوب غیر.

اکنون به متوهم می‌گوئیم مگر وجوب غیر، تابع غیر نیست؟ آری یعنی اگر آن غیر- اکثر- واجب باشد مقدمه هم واجب است اگر ذی المقدمه، واجب باشد، مقدمه هم واجب است. مثلاً ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلف، لازم نیست؟ چون نماز، وجوب ندارد امّا هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسید، تحصیل طهارت هم به‌عنوان مقدمه، وجوب غیر پیدا می‌کند پس وجوب غیر، تابع آن غیر است.

بنابراین روی احتمال دوم که شما برای اقل، وجوب غیر، قائل شدید، واضح است که وجوب غیر اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشد و حال آنکه شما می‌گوئید اکثر، واجب نیست و در آن، اصل براءت جاری می‌کنید، ما می‌گوئیم هنگامی که اکثر، واجب نباشد، اقل هم نمی‌تواند وجوب غیر داشته باشد زیرا وجوب اقل، تابع وجوب اکثر است درحالی که شما فرض کردید که اقل و نه جزء، دارای وجوب است و «هذا خلف» [۹۴].

[۱]- ۲: «تناقض»- لازمه انحلال علم اجمالی، عدم انحلال علم اجمالی است و چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است. بیان ذلک: شما گفتید علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال پیدا می‌کند به وجوب تفصیلی نسبت به اقل- وجوب نفسی یا غیر- و شک بدوی نسبت به اکثر و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۳

نعم إنّما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة، فإنّ وجوبه حينئذ يكون معلوما له، و إنّما كان التردّد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقلّ، فالعقل في مثله و إن استقلّ بالبراءة بلا- كلام، إلا أنّه خارج عمّا هو محلّ التّقصّ و الإبرام في المقام [۱].

در مورد اکثر، اصل برائت، جاری می‌شود و حکم به عدم وجوب اکثر می‌کنیم ما می‌گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدمه، واجب نشد، مقدمه هم واجب نمی‌شود «فاذا لم یکن الاکثر واجبا لم یکن الاقل واجبا بالوجوب الغیری ۹۵» و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می‌شود؟ در حالی که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شک بدوی نسبت به اکثر بناگذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».

خلاصه: چون علم اجمالی منحل نشد، می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید احتیاط نمود و قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌تواند جاری شود.

[۱]- اکنون مصنف، استدراک می‌کنند و می‌گویند در یک صورت، انحلال علم اجمالی را می‌پذیریم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۴

هذا مع أن الغرض الداعی إلى الأمر لا یکاد یحرز إلا بالأکثر، بناء علی ما ذهب إليه المشهور من العدلیة من تبعیة الأوامر و التواهی للمصالح و المفساد فی المأمور بها و المنهی عنها، و کون الواجبات الشرعیة أطفافا فی الواجبات العقلیة، و قد مر اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فی إطاعة الأمر و سقوطه، فلا بد من إحرازه فی إحرازها، كما لا یخفی [۱].

اگر فرض کنیم که اقل علی ای تقدیر دارای یک مصلحت ملزمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صددرجه مصلحت لازمه الاستیفاء هست.

سؤال: اگر اقل علی ای تقدیر، مصلحت کامل دارد پس اکثر چه نقشی دارد آیا کالحجر فی جنب الانسان است؟

جواب: احتمال می‌دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری [۹۶] باشد و یا اینکه اصلا در اکثر دو مصلحت لازمه الاستیفاء وجود داشته باشد.

مصنف می‌فرمایند در چنین فرضی علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند و علم تفصیلی به وجوب اقل، پیدا می‌کنیم و عقل نسبت به وجوب اکثر، اصل برائت را جاری می‌کند لکن فرض مذکور، ارتباطی به اقل و اکثر ارتباطی ندارد بلکه اقل و اکثر استقلالی، و در نتیجه، خارج از بحث ما است.

[۱]- اکنون مصنف از راه دیگری استدلال بر لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی می‌کنند.

بیان ذلک: فرض کنید شارع گفته است اقیموا الصیلة شما در مقام اطاعت باید به نحوی امثال کنید که یقین پیدا کنید که غرض و هدف مولا در خارج، محقق شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۵

است و احراز غرض مولا نمی‌شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می‌نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبدی گفتیم:

عقل، حکم می‌کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می‌دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی‌شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم.

اینکه گفتیم تحصیل غرض مولا احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر، طبق مذهب مشهور از عدلیه است که می‌گویند او امر و نواهی تابع مصالح و مفساسدی هستند که در متعلقاتشان هست یعنی تابع مصلحت و مفسده‌ای هستند که در مأمور به و منهی عنه [۹۷] وجود دارد و همچنین واجبات شرعیه الطافی در واجبات عقلیه هستند و به قول مرحوم مشکینی واجبات شرعیه مقرباتی در واجبات عقلیه

می‌باشند.

به عبارت دیگر واجبات شرعیّه، مقرّبات انسان، نسبت به اطاعت مولا هستند مثلا امر به معروف، مقرب عبد، نسبت به اطاعت مولا است و نهی از منکر مبعّد انسان از معصیت خداوند متعال است. کآن می‌خواهند بگویند توهم نکنید که واجبات و محرّمات شرعیّه، دستورات خشکی هستند، واجبات شرعیّه، انسان را به اطاعت و معرفت پروردگار، نزدیک و از مخالفت و عصیان باری تعالی دور می‌کنند و این تقریبا همان مصلحت ملزمه‌ای است که در واجبات، وجود دارد و مفسده لازم الاجتنابی است که در محرّمات محقّق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۶

و لا وجه للتفصی عنه [۹۸]: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتیاط علی ما ذهب إليه مشهور العدلیّیة، و جریانها علی ما ذهب إليه الأشاعرة المنکرون لذلك، أو بعض العدلیّیة المکتفین بكون المصلحة فی نفس الأمر دون المأمور به. و أخرى بأنّ حصول المصلحة و اللطف فی العبادات لا یکاد یكون إلا بآتیانها علی وجه الامتثال، و حیثذ کان لاحتمال اعتبار معرفة أجزاءها تفصیلا- لیؤتی بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا- یکاد یقطع بحصول اللطف و المصلحة الدّاعیة إلى الأمر، فلم یبق إلا التّخلص عن تبعه مخالفته بآتیان ما علم تعلّقه به، فإنّه واجب عقلا و إن لم یکن فی المأمور به مصلحة و لطف راسا لتنجّزه بالعلم به إجمالا.

و أمّا الزّائد علیه لو کان فلا تبعه علی مخالفته من جهته، فإنّ العقوبه علیه بلا بیان و ذلك ضرورة أنّ حکم العقل بالبراءة- علی مذهب الأشعری- لا یجدی من ذهب إلى ما علیه المشهور من العدلیّیة، بل من ذهب إلى ما علیه غیر المشهور؛ لاحتمال أن یكون الدّاعی إلى الأمر و مصلحته- علی هذا المذهب أيضا- هو ما فی الواجبات من المصلحة و كونها أطفافا، فافهم [۱].

[۱]- مصنّف تاکنون برای لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی به دو دلیل، تمسّک نموده‌اند ۱- از طریق منجزیت علم اجمالی ۲- از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوّم [۹۹] طبق مبنای مشهور بین عدلیّه بود که می‌گفتند اوامر و نواهی تابع مصالح و مفساسدی هستند که در متعلّقاتشان هست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۷

نسبت به دلیل دوّم دو اشکال وارد شده است.

۱- آیا مسئله جریان برائت یا احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی طبق مبنای عدلیّه محلّ کلام و بحث است؟ مسلّم این چنین نیست [۱۰۰] شما باید طبق تمام مبانی، بحث کنید که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت، جاری می‌شود یا احتیاط، نباید طبق مبنای خاصّی- مبنای مشهور از عدلیّه- بحث را مطرح کنید. بلکه مبانی دیگری هم وجود دارد.

مثلا اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می‌کنند و می‌گویند اوامر و نواهی هیچ گونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در متعلّق ندارد، و طبق این مبنا اصلا دلیل دوّم شما جریان پیدا نمی‌کند و لازمه صحّت و تمامیت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک‌ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیّه که در مقابل مشهور از عدلیّه قرار گرفته‌اند مطلب سوّمی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیّه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلّقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می‌کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست [۱۰۱] یعنی بطور قطع و یقین نمی‌گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می‌گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأمور به و متعلّق آن هست یعنی نماز- مأمور به- مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب- امر مولا- ممکن است دارای مصلحت باشد و همین طور در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۸

باب نواهی نفس «نهی» مولا- دارای مصلحت است بنابراین طبق این مسلک هم دلیل دوم که دال بر لزوم احتیاط و اتیان اکثر بود جاری نمی‌شود زیرا اگر مصلحت در نفس «امر» باشد دیگر مفهومی ندارد که عمل خارجی و مأمور به، محصل غرض مولا باشد. تذکر: مصنف، ابتداء دو اشکال را بیان می‌کند و سپس به ترتیب جواب آنها را ذکر می‌کند اما ما ابتداء اشکال اول با جواب آن را بعد اشکال دوم را همراه با جوابش توضیح می‌دهیم در جواب از اشکال مذکور مصنف چنین می‌فرماید:

«ضرورة انّ حکم العقل بالبراءة ... فافهم».

اشکال مذکور، بی‌مورد است زیرا جریان اصل برائت در ما نحن فیه بر مبنای اشاعره، فائده‌ای برای کسی که مذهب مشهور از علمای عدلیه را پذیرفته است، ندارد چون اشاعره می‌گویند اوامر و نواهی اصلا ربطی به مصلحت و مفسده ندارند اما ما که مبنای مشهور از عدلیه را پذیرفته‌ایم و می‌گوئیم اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد در متعلقات هستند می‌توانیم قائل به احتیاط شویم و بگوئیم در دوران امر بین اقل و اکثر باید اکثر را اتیان نمائیم تا یقین حاصل کنیم که غرض مولا و مصلحتی را که مولا در نظر گرفته بوده رعایت شده است اما به خلاف اشاعره، که اصلا مسأله مصلحت و مفسده در متعلق را قبول ندارند و اتفاقا این توقع شما از ما بی‌مورد است اگر ما دلیلی اقامه نمودیم حتما باید روی مبنائی باشد که اشاعره هم آن مبنای را قبول داشته باشند با اینکه ما مبنای آنها را باطل می‌دانیم؟

ما دلیلی روی مبنای خودمان اقامه نمودیم و مشهور از علمای عدلیه هم آن مبنای را پذیرفته‌اند و لازمه تمامیت یک دلیل این نیست که طبق تمام مبنای- و لو مبنای فاسد- جریان داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۹

«بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور ...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیه با ما متحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیه هم با بیان ما تفاوتی نمی‌کند.

توضیح ذلک: غیر مشهور از عدلیه می‌گفتند که «امکان» دارد اوامر و نواهی تابع مصالحی باشند که در نفس «امر و نهی» وجود دارد و بطور قطع و یقین وجود مصلحت و مفسده در متعلق را نفی نمی‌کردند بلکه می‌گفتند «ممکن» است اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلق» باشند و ممکن است تابع مصلحتی باشند که در نفس «امر و نهی» مولا وجود دارد وقتی مسئله «امکان» مطرح شد ما از غیر مشهور از عدلیه سؤال می‌کنیم در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی و در دوران امر بین نماز نه جزئی و ده جزئی، «امر» نماز تابع چیست؟ او می‌گوید من نمی‌دانم امکان دارد تابع مصلحت در نفس «امر» باشد و ممکن است تابع مصلحت در متعلق باشد و شق دوم را او نفی نمی‌کند وقتی احتمال مصلحت در «متعلق» و در «مأمور به» به میان آمد ما می‌گوئیم چنانچه به اقل و نماز نه جزئی اکتفاء کنیم، نمی‌دانیم مصلحت و غرض مولا در خارج محقق شده است یا نه لذا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی باید قائل به احتیاط شویم.

فافهم ۱۰۲].

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوم دال بر جریان احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی شده است، توضیح می‌دهیم.

«و اخری بانّ حصول المصلحه و اللطف فی العبادات ... بلا بیان».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۰

مجددا خلاصه دلیل دوم را یادآوری می‌کنیم که: تحصیل غرض مولا نسبت به «امر» احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر و از طرفی می‌دانیم واجبات شرعی الطافی در واجبات عقلیه هستند و ما را به سوی آنها هدایت می‌کنند و در اطاعت امر مولا لازم است احراز کنیم که غرض او حاصل شده است.

و امّا آن اشکال: شما که قائل به وجوب اتیان اکثر- احتیاط- هستید چگونه در عبادات احراز می‌کنید که غرض مولا را تحصیل نموده‌اید زیرا ما احتمال می‌دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می‌شود باید وصف آن جزء مشخص باشد که آیا به‌عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می‌شود. مثلاً وقتی شما در نماز سوره ۱۰۳ را می‌خوانید، آیا به‌عنوان یک واجب، آن را قرائت می‌کنید یا به‌عنوان آنکه مستحب شما که نمی‌دانید سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده‌جزئی می‌خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی‌کنیم که تحصیل غرض مولا محقق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی‌توانیم قصد وجه نمائیم. گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که:

اگر یقین به تحصیل غرض مولا پیدا نمی‌کنید، هم اقل و هم اکثر را ترک کنید، مستشکل می‌گوید نه، امر مولا نسبت به اقل توسط علم اجمالی و حکم عقل منجز شده است- خواه در مأمور به مصلحتی باشد یا نباشد- اگر اقل را هم ترک کنیم یقین به مخالفت و استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم به عبارت دیگر اتیان اقل برای فرار از ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۱

و حصول اللطف و المصلحه فی العباده، و إن كان يتوقف علی الإتيان بها علی وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفه الأجزاء و إتيانها علی وجهها، كيف؟ و لا إشكال فی إمكان الاحتياط هاهنا كما فی المتباينين، و لا يكاد يمكن مع اعتباره [۱]. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، و المراد بالوجه فی كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترائه به، هو

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا امّا زائد و اکثر، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترک آن وجود ندارد چون تکلیف نسبت به آن منجز نشده و عقوبت بر ترک آن، عقاب بلا بیان و قبیح است لذا نسبت به اکثر می‌توان اصل براءت را جاری نمود.

[۱]- جواب اشکال دوم: مصنف تقریباً پنج جواب از اشکال مذکور بیان می‌کنند.

الف: در عبادات باید مصلحت و غرض مولا از فعل- مأمور به- حاصل شود و حصول غرض، متوقف است بر امتثال امّا نکته کلام اینجا است که مجال برای احتمال اعتبار قصد وجه [۱۰۴] در امتثال امر مولا نیست و به علاوه لازمه وجوب رعایت قصد وجه، این است که در اقل و اکثر ارتباطی اصلاً رعایت احتیاط، امکان ندارد زیرا اگر بخواهیم احتیاط کنیم و اکثر را اتیان نمائیم و نماز را با ده جزء بخوانیم باز هم علم به حصول غرض مولا- پیدا نمی‌کنیم چون نسبت به جزء دهم نمی‌توانیم «قصد وجه» را رعایت کنیم بنابراین باید گفت که در اقل و اکثر «احتیاط» امکان ندارد در حالی که فرض مسئله این است که احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی امکان دارد همان‌طور که در دوران امر بین متباينين «احتیاط» ممکن است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۲

وجه نفسه من وجوبه النفسی، لا وجه أجزائه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی، و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غایه و وصفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب علیه و لو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه [۱].

[۱]- ب: چه کسی گفته است در عبادت نسبت به «تک تک» اجزاء باید قصد وجه نمود، این حرف باطلی است بلکه قائلین به اعتبار قصد وجه می‌گویند رعایت قصد وجه، نسبت به وجوب نفسی متعلق به «مجموع» عبادت لازم است و در نحوه رعایت قصد وجه نسبت به مجموع عبادت دو احتمال در بین هست، یکی اینکه انسان عمل عبادی را معنیای به غایت آن بکند و بگوید «اصلی صلاة

الظَّهْر لوجوبه» و احتمال دیگر اینکه انسان عنوان صفتیت را در عبادت اخذ نماید و بگوید: «اصْلَى صَلَاةً مُتَّصِفَةً بِالْوَجُوبِ» و لذا در اقل و اکثر ارتباطی کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و اکثر را بجا می‌آورد از ناحیه رعایت قصد وجه، مشکلی ندارد زیرا اگر واقعا اکثر، واجب باشد او آن را همراه با قصد وجه، اتیان نموده است و چنانچه «اقل» و نماز نه جزئی واجب باشد باز هم او قصد وجه را رعایت نموده است زیرا گفتیم لازم نیست نسبت به تک تک اجزاء قصد وجه نمائیم بلکه بعضی رعایت قصد وجه را نسبت به مجموع عمل معتبر دانسته‌اند کسی نگفته است نسبت به تک تک اجزاء باید قصد وجه نمود مثال: «اصْلَى صَلَاةً لُجُوبَهُ» اما لزومی ندارد بگوئیم «اکبر لوجوبه، نقرأ فاتحة الكتاب لوجوبه و...» البتة همان‌طور که مصنف در متن اشاره می‌کنند وجوب اجزاء به دو نحو است بعضی قائلند که وجوب اجزاء مانند وجوب شرائط «غیری و مقدمی» هست و بعضی می‌گویند اجزاء دارای وجوب عرضی هستند یعنی وجوب اصلی برای ذی المقدمه است اما وجوب اجزاء، عرضی است و واضح است که از این ناحیه هم برای رعایت احتیاط و قصد وجه، مشکلی وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۳

و احتمال اشتماله علی ما لیس من أجزاء لیس بضائر، إذا قصد وجوب المآتی علی إجماله، بلا- تمیز ما له دخل فی الواجب من أجزاء، لا- سیما إذا دار الزائد بین کونه جزءا لماهیته و جزءا لفرد، حیث ینطبق الواجب علی المآتی حیثئذ بتمامه و کماله، لأن الطبیعی یرصدق علی الفرد بمشخصاته [۱].

[۱]- سؤال: کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و نماز را مع السوره می‌خواند محتمل است عملش مشتمل بر یک جزئی باشد که آن جزء از اجزاء مأمور به نباشد در این صورت او چگونه می‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه را رعایت کند [۱۰۵].
جواب: قبلا مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم که: اجزاء غیر واجب به چند نوع تقسیم می‌شوند.

الف- گاهی جزئی نه تنها واجب نیست، بلکه استحباب هم ندارد یعنی امرش دائر بین وجوب و غیر استحباب است [۱۰۶].
ب- گاهی هم نمی‌دانیم جزئی واجب است یا مستحب یعنی امرش دائر بین وجوب و استحباب است، ما در جلد اول کتاب کفایه الاصول خواندیم که اگر جزئی یا شرطی امرش دائر بین وجوب و استحباب باشد، به دو نحو در مأمور به می‌تواند مدخلیت داشته باشد.

۱- جزء ماهیت مأمور به باشد که از اجزاء واجب، محسوب می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۴

نعم، لو دار بین کونه جزءا أو مقارنا لما کان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزءا، لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه أيضا فیما لم یکن ذاک الزائد جزء غایت، لا بتمامه بل بسائر أجزاء [۱].

۲- جزء ماهیت مأمور به نباشد لکن در تشخیص و فردیت [۱۰۷] مأمور به دخالت داشته باشد مانند اجزاء مستحب، مثلا اگر انسان نمازش را در مسجد خواند «ایقاع الصلاة فی المسجد» در ماهیت مأمور به دخالت ندارد اما در عین حال «ایقاع الصلاة فی المسجد» با نمازی که در خارج واقع شده، متحد است و این حالت، جزء عوارض مشخصه و جزء خصوصیات فردیه آن نمازی بود که در خارج محقق شد. اگر کسی احتیاط نمود و مثلا نماز را با ده جزء قرائت کرد شما گفتید محتمل است عملش مشتمل بر جزئی باشد که آن جزء از اجزاء واجب نباشد در نتیجه او نمی‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه نماید در پاسخ این سؤال می‌گوئیم در فرض مذکور اگر آن جزء از اجزاء ماهیت مأمور به نباشد لاقلا از اجزاء فردیه که هست بنابراین می‌گوئیم آن جزء یک جزء لغوی نیست و مأمور به هرچه باشد بر این عمل خارجی- مآتی به- منطبق است زیرا کلی طبیعی بر تمام افرادش که دارای مشخصات

مختلفی هم باشند منطبق است مثلاً «انسان» بر زید و عمرو که دارای مشخصات مختلفی هستند صادق است زیرا این خصوصیات - کوتاهی قد، بلندی قد، رنگ چهره و ... - جزء ماهیت انسان نیستند، در ما نحن فیه فرضاً که آن جزء از اجزاء واجب نباشد از اجزاء فردیه واجب که هست لذا رعایت قصد وجه - وجوب - نسبت به مجموع عمل مانعی ندارد.

[۱] - گویا مصنف نسبت به کلام اخیر - لَأَنَّ الطَّيْبِيَّ يَصْدُقُ عَلَى الْفَرْدِ - استدراک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۵

هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه [۱].

مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات [۱۰۸] [۲].

می‌کنند.

بیان ذلک: اگر امر، دائر شد که آن مشکوک، جزء مأمور به است - جزء ماهیت یا جزء فرد - یا اینکه از نظر وجود خارجی، مقارن با مأمور به است در این صورت چگونه مأمور به - کلی طبیعی - منطبق بر عمل خارجی است؟ البته قبلا - توضیح دادیم که اگر یک شیء جزء ماهیت یا از مشخصات فردیه مأمور به باشد مانعی از قصد وجه وجود ندارد و مأمور به منطبق بر ماتی به است اما اگر شک کنیم که آن شیء جزء مأمور به است یا اجنبی و مقارن با مأمور به است آیا در این صورت هم می‌گویند مأمور به منطبق بر ماتی به است؟

در این صورت اگر آن شیء واقعا جزء مأمور به نباشد مأمور به منطبق بر عمل خارجی نیست، پس چگونه قصد وجه نسبت به مجموع عمل می‌کنید؟ در جواب می‌گوئیم آری در این صورت هم اجمالا می‌دانیم که مأمور به منطبق بر عمل خارجی است یعنی یقین داریم که مأمور به منطبق بر بقیه اجزاء هست پس می‌توان نسبت به آنها قصد وجه نمود.

[۱] - تذکر: تاکنون مصنف دو جواب از اشکال را بیان کرده‌اند اکنون به ذکر جواب سوم می‌پردازند.

ج - ما یقین داریم که رعایت قصد وجه، نه نسبت به مجموع عمل لازم است و نه نسبت به تک تک اجزاء آن.

[۲] - د: بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبدی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۶

مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا، و لو ياتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، و للزم الاحتياط ياتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حكم العقل [۱].

نیست تا شما بگوئید ما احتمال می‌دهیم رعایت قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم است و چون نمی‌دانیم جزء مشکوک، واجب است یا نه پس قصد وجه هم ممکن نیست.

آیا در واجبات توصلی که اصلا رعایت قصد قربت لزومی ندارد، نمی‌شود احتیاط نمود؟ و علم به حصول غرض مولا پیدا کرد؟

[۱] - ه: عبارت مذکور، پنجمین جواب مصنف، نسبت به ایراد مستشکل است، لذا مجددا خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می‌کنیم تا مطلب واضح شود.

مصنف فرمودند در اقل و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه جزئی [۱۰۹] را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی‌کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر - نماز مع السوره - را اتیان نمود.

مستشکل ایرادی بر کلام مصنف وارد نمود که: احتمال می‌دهیم در عبادات قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم باشد لذا چون نمی‌توانیم نسبت به جزء زائد-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۷

سوره- قصد وجه را رعایت کنیم و بگوئیم با اتیان اکثر غرض مولا- حاصل شده است، قائل به وجوب اقل- نماز بدون سوره- می‌شویم و نسبت به اکثر- جزء زائد- قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری می‌کنیم نه اصالة الاحتیاط.

اکنون مصنف می‌فرماید اگر در عبادات، قصد وجهی نسبت به تک تک اجزاء لازم باشد که تردد و احتمال با آن منافات داشته باشد [۱۱۰] در این صورت وجهی برای لزوم رعایت تکلیف معلوم بالاجمال نداریم- و لو با اتیان اقل و نماز نه جزئی- اگر غرض مولا- حاصل نمی‌شود چرا اقل را اتیان کنیم به عبارت دیگر آیا غرض مولا- با اقل و نماز نه جزئی حاصل می‌شود؟ خیر زیرا ما احتمال می‌دهیم با اتیان اقل هم امر مولا در ذمه ما باقی باشد و در نتیجه، غرض او حاصل نشده باشد بنابراین چون یقین به اشتغال ذمه داریم باید برای فراغت ذمه، اکثر و نماز ده جزئی بخوانیم تا نسبت به امر مولا یقین به فراغ ذمه پیدا کنیم و در نتیجه غرض او را تحصیل نمائیم.

قوله: «فافهم [۱۱۱]».

تاکنون بحث ما در این جهت بود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی براءت عقلی جاری می‌شود یا نه، مصنف از دو طریق اثبات کردند که در اقل و اکثر براءت عقلی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۸

و أما التقل فالظاهر أن عموم مثل حدیث الزفیع قاض برفع جزئیة ما شک فی جزئیته، فبمثله یرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بین الأقل و الأكثر، و یعینه فی الأول [۱].

جاری نمی‌شود بلکه اصالة الاحتیاط جریان پیدا می‌کند.

آیا براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود

[۱]- همان‌طور که قبلاً گفتیم بحث ما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی در دو جهت است.

۱- آیا براءت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

مصنف فرمودند که براءت عقلی- قاعده قبح عقاب بلا بیان- جاری نمی‌شود بلکه باید اصالة الاحتیاط را جاری نمود- خلافاً للشیخ-

۲- اکنون ببینیم آیا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی براءت نقلی- حدیث رفع و امثال آن- جاری می‌شود یا نه؟ نظر مصنف و مرحوم شیخ این است که براءت نقلی می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: اگر در موردی- مثل ما نحن فیه- براءت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتیاط نماید اما براءت شرعی و نقلی جریان پیدا کند، نتیجه مسئله چه خواهد بود؟

جواب: نتیجه، همان است که شرع، دلالت بر آن می‌کند به عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان براءت با قطع نظر از حکم شارع به براءت شرعی است.

کیفیت جریان براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی [۱۱۲]: اقل و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حدیث رفع و امثال آن می‌تواند در آن جاری شود. یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۹

لا یقال: إن جزئیة السورة المجهولة - مثلاً - لیست بمجعولة و لیس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرّفْع إنّما هو المَجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم مع أنّه عقلي، و لیس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً [۱].

فقرات حدیث رفع، «رفع ما لا یعلمون» بود یعنی آنچه را که شما نمی‌دانید، از شما برداشته شده است در اقلّ و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیت - مثلاً «سوره» - دچار شک و تردید هستیم در نتیجه، جزئیت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌دارد و مأمور به را در همان اقل برای ما معین می‌کند [۱۱۳].

[۱] - اشکال: شما با حدیث رفع چه چیز را می‌خواهید بردارید، در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی که مثلاً شک در جزئیت سوره دارید با حدیث رفع چه چیز را برمی‌دارید؟ ممکن است خواسته شما یکی از این دو مطلب باشد.

۱- می‌گوئید جزئیت سوره برای ما مشکوک و مجهول است لذا با حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌داریم.

۲- ممکن است بگوئید مأمور به را بدون جزء مشکوک - مثلاً نماز بدون سوره - اتیان کرده‌ایم و بعد کشف خلاف شد و متوجه شدیم که سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی الآن توسط حدیث رفع، وجوب اعاده را از دوش خود برمی‌داریم.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع هیچیک از خواسته‌های شما را برآورده نمی‌کند.

بیان ذلک: حدیث رفع، چیزی را می‌تواند رفع نماید که یا خودش «حکم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۰

شرعی» و «مَجعول شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع - اثر - برای حکم شرعی باشد [۱۱۴].

مثال: در شبهات حکمیّه - مثلاً - نمی‌دانید که شرب تنن حرام است یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما حکم به حلّیت شرب تنن می‌کنید.

مثال: - در شبهات موضوعیّه - نمی‌دانید فلان مایع خارجی خمر است یا خل، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما به کمک حدیث رفع می‌گوئید آن حکم شرعی که مترتب بر شرب خمر می‌باشد مرفوع است.

اکنون ببینیم در ما نحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیت سوره مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیت سوره مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیت سوره یک امر انتزاعی است شارع به یک مرگبی بنام نماز امر کرده و گفته است «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» * امّا شما برای هریک از آن اجزاء، جزئیت را انتزاع نموده‌اید بنابراین جزئیت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

لذا با حدیث رفع نمی‌توان چیزی - جزئیت - را برداشت که نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی پس حدیث رفع انتظار اولّ شما را نتوانست برآورده کند.

حال ببینیم آیا حدیث رفع می‌تواند عدم وجوب اعاده را بردارد.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع به دو علت نمی‌تواند وجوب اعاده را رفع کند زیرا:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۱

لأنّه یقال: إنّ الجزئیة و إنّ کانت غیر مجعولة بنفسها، إلا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا کاف فی صحّة رفعها [۱].

۱- وقتی برای شما کشف خلاف شد و متذکر شدید که یک جزء از مأمور به را اتیان نکرده‌اید، اثر بقاء امر، وجوب اعاده است و با وجود علم، دیگر مجرائی برای اصل براءت، باقی نمی‌ماند، و اصل براءت در مورد فرد شاک، جاری می‌شود.

۲- اصلاً مسئله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست و در فقه هم گاهی انسان فکر می‌کند که این یک حکم

شرعی است و مورد اشتباه واقع می‌شود، بلکه یک حکم عقلی است. مثلاً- شارع می‌گوید «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* اگر شما بعد از نماز متوجه شدید که یکی از ارکان نماز باطل بوده است در این صورت اعاده، لازم است امّا حاکم به اعاده، شارع نیست او فقط می‌گوید «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* اما عقل بعد از آنکه دید نماز شما صحیح نبوده و مطابقت با مأمور به نداشته است حکم به وجوب اعاده می‌کند بنابراین وقتی وجوب اعاده، حکم شرعی نبود حدیث رفع هم نمی‌تواند حکم به عدم لزوم اعاده نماید.

خلاصه اشکال: جزئیت سوره مشکوک نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی بنابراین نمی‌توان با حدیث رفع آن را مرفوع دانست و همچنین مسئله وجوب اعاده هم حکم شرعی نیست تا با حدیث رفع آن را برداریم بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری نمی‌شود.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که جزئیت نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی بلکه یک امر انتزاعی است لکن شارع می‌تواند در منشأ انتزاع آن دخالت کند.

چرا شما می‌گوئید فاتحه کتاب برای نماز جزئیت دارد؟

چون امر شارع به مرکب از فاتحه کتاب متعلق شده است و اگر از ابتداء، امر این

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۲

لا یقال: إنّما یکون ارتفاع الأمر الانتزاعی برفع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الأوّل، و لا دلیل آخر علی أمر آخر بالخالی عنه [۱].
لأنّه یقال: نعم، و إنّ کان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنّ نسبة حدیث الرفع- الناظر إلى الأدلّة علی بیان الأجزاء- إليها نسبة الاستثناء، و هو

چینی نمی‌بود که شما برای سوره جزئیت را انتزاع نمی‌کردید پس منشأ انتزاع جزئیت سوره، امر شارع است لذا می‌گوئیم حدیث رفع، منشأ انتزاع را برمی‌دارد یعنی اگر امر، به مرکب از سوره متعلق شده است ما با حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را برمی‌داریم و می‌گوئیم: «الامر لم یتعلّق بشيء مرکب من السّورة».

[۱]- اشکال: در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع، امر شارع به مرکب از سوره، متعلق شده باشد [۱۱۵]، حدیث رفع در منشأ انتزاع، تصرّف می‌کند و آن را برمی‌دارد و می‌گوید به حسب ظاهر، امر شارع به مرکب از سوره، تعلق نگرفته است. این جواب، اشکال قبلی را حل کرد اما اشکال مهم‌تری ایجاد نمود که:

امر متعلق به مرکب از سوره- امر اوّل- که برداشته شد و کنار رفت، آیا شما یقین دارید که امر به مرکب از غیر سوره [۱۱۶] تحقق دارد؟ امر نسبت به نماز ده‌جزئی اگر واقعیت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقق امر نسبت به نماز نه‌جزئی- بدون سوره- از اوّل برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما- مصنّف- این است که می‌توان بطور کلی مأمور به و نماز را ترک کرد و دلیل هم دلالت بر آن دارد، زیرا امر متعلق به نماز ده‌جزئی- اکثر- بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقق امر نسبت به نماز نه‌جزئی- اقل- از اوّل مشکوک بود. [۱۱۷]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۸۳

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۳

معها یکون دالّة علی جزئیتها إلا مع الجهل بها، كما لا یخفی، فتدبر جیدا [۱].

[۱]- جواب: مصنّف می‌فرماید قبول داریم که رفع امر انتزاعی بوسیله تصرّف در منشأ انتزاع آن است اما شما ملاحظه کنید که بین

حدیث رفع- که از ادله ثانویه است- و ادله اولیه‌ای که اثبات جزئیت، شرطیت و غیره می‌کند چه نسبتی برقرار است. بیان ذلک: ادله ثانویه و حدیث رفع، به منزله استثناء برای ادله اولیه هستند، به عبارت دیگر ادله ثانویه، حاکم و ناظر بر ادله اولیه هستند.

ادله اولیه، احکام را برای عناوین اولیه، ثابت می‌کنند بدون اینکه تفاوتی بین صورت علم و جهل، قائل شوند اما حدیث رفع، صورت جهل، نسیان، اضطراب و غیره را استثناء می‌کند بدون اینکه اساس و ریشه ادله اولیه را از بین ببرد و مثل این است که در همان ادله اولیه، صور اضطراب، جهل، نسیان، اکراه و غیره استثناء شده باشد بنابراین اگر به حسب واقع، سوره برای نماز، جزئیت داشته باشد حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را بطور کلی رفع نمی‌کند بلکه حدیث رفع، جزئیت سوره را در حالت جهل و شک استثناء می‌کند و اینکه ما گفتیم حدیث رفع دخالت در منشأ انتزاع می‌کند و امر متعلق به مرکب از سوره را رفع می‌کند به این معنا است که دایره جزئیت را محدود می‌کند و می‌گوید در صورت جهل، سوره جزئیت ندارد، بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

تذکر: مصنف در واقع از اشکال مستشکل فرار نمودند و جواب درستی برای اشکال بیان نکردند زیرا مستشکل می‌گفت چون جزئیت، مجعول شرعی نیست لذا حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد و شما جواب دادید که منشأ انتزاع را رفع می‌کند مجدداً او اشکال می‌کند که مگر ما چند «امر» داریم، امر متعلق به نماز ده جزئی اگر واقعیت داشته حدیث رفع آن را مرفوع می‌داند و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۴

مرکب بدون سوره- هم از ابتداء برای ما مشکوک است پس باید بتوان بطور کلی با مأمور به مخالفت نمود، شما جواب می‌دهید که حدیث رفع، اصل دلیل اولی را از بین نمی‌برد، فقط جزئیت در حال «شک» را رفع می‌کند. خلاصه مقام دوم: در اقل و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۵

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بین المشروط بشيء و مطلقه [۱۱۸]، و بین الخاص كالإنسان و عامه كالحيوان، و أنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا تكاد يتصف باللزم من باب المقدمه عقلا، فالصلاة- مثلا- في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصية موجودة بعين وجودها، و في ضمن صلاة أخرى فاقده لشرطها و خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى [۱].

تنبيهات [اقل و اكثر ارتباطی]

تنبيه اول دوران امر بين مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقيد و عدم جریان برائت عقلي در آنها

[۱]- قبل از توضیح متن توجه شما را به عباراتی از کتاب مصباح الاصول جلب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۶

می‌کنیم [۱۱۹].

تاکنون بحث ما در مقام دوم، پیرامون اقل و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شک در جزئیت اجزای خارجیه بود

مثلاً گفتیم اگر شک در جزئیت سوره داشته باشیم برائت عقلی، جاری نمی‌شود اما برائت شرعی می‌تواند جریان پیدا کند اکنون بینیم اقل و اکثر، مصادیق دیگری - غیر از شک در جزئیت - هم دارد یا نه مصنف می‌فرماید دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصور می‌شود [۱۲۰].

۱- گاهی دوران امر، بین اقل و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی‌دانیم مأمور به درحالی که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیا عن الشرط، یا مثلاً نمی‌دانیم مأمور به مطلق است یا مقید. مثلاً می‌دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به عنوان قربانی ذبح کند لکن ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۷

نمی‌دانیم این قربانی مقید به سن خاصی هست یا نه و یا مثلاً نمی‌دانیم [۱۲۱] مأمور به مطلق الزقه است یا مقید به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضاً اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیت دارد یا نه.

۲- یکی دیگر از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی این است که امر، دائر بین خاص و عام باشد مانند انسان و حیوان، به این صورت که خاص خودش یک عنوان داشته باشد و عام هم عنوان دیگری، نه اینکه خاص، همان عام مقید به قید باشد.

سؤال: چرا مصنف برای عام و خاص مثال زدند. شاید نکته‌اش این باشد که عام و خاص بر دو نوع است ۱- گاهی عنوان عام در خاص اخذ می‌شود منتها با یک خصوصیت زائد و این خاص، همان عام مقید به قید است که هر یک از عام و خاص عنوان مستقلاً ندارند و این داخل در مطلق و مشروط هست.

۲- اما گاهی از اوقات هر یک از عام و خاص، عنوان مستقلاً دارند مانند انسان و حیوان که چه بسا با شنیدن خاص - انسان - عنوان عام - حیوان - به ذهن نمی‌آید و باید علم منطق خواند تا بتوان برای آن جنس و فصل درست کرد و مشخص نمود که انسان ماهیتی است مرکب از حیوان و ناطق، مقصود ما در دوران امر بین خاص و عام همین قسم دوم است، آیا در دوران امر بین (مطلق و مشروط) و همچنین دوران امر بین (عام و خاص) برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی - در اجزاء - گفتیم نسبت به اکثر نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه اصالة الاشتغال جاری می‌شود زیرا علم اجمالی، به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلق گرفته بود و همین امر، موجب جریان اصالة ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۸

الاشتغال بود منتها در جریان اصالة الاحتیاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی - در اجزاء - توهمی شده بود که آن توهم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهم را در مقام ثانی [۱۲۲] مفصلاً شرح دادیم اما اکنون هم تذکر می‌دهیم که:

گفته شده بود که در اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی ما به علم تفصیلی - نسبت به وجوب اقل - و شک بدوی - نسبت به وجوب اکثر - انحلال پیدا می‌کند یعنی تفصیلاً می‌دانیم که اقل و نماز نه جزئی مثلاً واجب است منتها کیفیت وجوب اقل را نمی‌دانیم که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد - در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد - یا اینکه اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است - در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد - و وجوب غیر و مقدمی دارد، خلاصه، متوهم می‌گفت در اقل و اکثر ارتباطی می‌توان نسبت به وجوب اکثر برائت عقلی جاری نمود [۱۲۳] گویا مصنف چنین می‌فرماید اگر ما انحلال آنجا [۱۲۴] را بپذیریم - که نپذیریم - انحلال در ما نحن فیه [۱۲۵] را بطریق اولی نمی‌پذیریم و عدم انحلال در ما نحن فیه روشن تر از آنجا است.

بیان ذلک: در آنجا قائل به انحلال می‌گفت نسبت به وجوب اقل، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم لکن نمی‌دانیم که اقل، وجوب نفسی دارد یا وجوب غیر، اما در ما نحن فیه نمی‌تواند چنین ادعائی بکند زیرا در باب اجزاء، جزئیت، یک امر روشن عرفی و تکوینی است و تقریباً می‌توان آن را بالوجدان مشاهده نمود اگر کسی نماز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۹

را بدون سوره خواند، می‌گویند نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مابینت مطرح نیست بلکه یکی کامل و دیگری ناقص است بنابراین می‌گوئیم سوره می‌تواند وجوب غیری پیدا کند و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه جزئی دارای وجوب نفسی یا غیری است امّا به خلاف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاصّ و عام»، «مقتید و مطلق» است، و جزئیّت مطرح نیست بلکه مسئله تقیّد و خصوصیت مطرح است - جزء عقلی تحلیلی مطرح است - و همچنین در مشروط، تقیّد به شرط، دخالت دارد و چه بسا اصلا عرف اجزاء تحلیلیه عقلیه را درک نکند لذا آنها نمی‌توانند وجوب مقدّمی پیدا کنند مثلا- در چیزهایی که واقعا برای مأمور به شرطیت دارند مانند طهارت برای نماز، اگر کسی نماز را بدون وضوء خواند آیا می‌توانیم، بگوئیم مثلا نه دهم نماز تحقّق پیدا کرد؟

خیر، نماز بدون طهارت با نماز مع الطّهارة عنوان اقلّ و اکثر ندارند نماز بدون طهارت اصلا مابین با نماز مع الطّهارة هست و قدر متیقّنی بین آن دو نیست، اگر مولا- گفت جئنی بشیء [۱۲۶] و مقصودش انسان بود اگر عبد، حیوانی را برای مولا- حاضر کند می‌تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آن را حاضر کردم [۱۲۷]؟ خیر.

خلاصه: در اقلّ و اکثر ارتباطی - در اجزاء - ممکن بود کسی توهم کند که علم اجمالی به علم تفصیلی نسبت به وجوب اقل - وجوب غیری یا نفسی - و شکّ بدوی نسبت به اکثر انحلال پیدا می‌کند چون اجزاء خارجی ممکن است اتّصاف به وجوب غیری پیدا کنند زیرا هریک از اجزاء خارجی وجود مستقلّی دارند اما در دوران امر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۰

نعم لا- بأس بجریان البراءة النقلیة فی خصوص دوران الأمر بین المشروط و غیره، دون دوران الأمر بین الخاصّ و غیره، لدلالة مثل حدیث الرّفْع علی عدم شرطیة ما شکّ فی شرطیته، و لیس كذلك خصوصیة الخاصّ، فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاصّ، فیکون الدّوران بینة و [بین غیره من قبیل الدّوران بین المتباینین، فتأمّل جیدا [۱].

بین خاصّ و عام، مشروط و مطلق، اصلا امکان توهم انحلال علم اجمالی وجود ندارد زیرا اجزاء تحلیلیه عقلیه، وجوب غیری و مقدّمی نمی‌توانند داشته باشند چون وجود مستقلّی در خارج برای آنها نیست بنابراین: بنظر مصنّف در دوران امر بین مشروط و مطلق - عامّ و خاص - برائت عقلی جاری نمی‌شود [۱۲۸].

[۱]- آیا در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط، خاصّ و عام، برائت شرعی جاری می‌شود یا نه؟

مصنّف می‌فرماید برائت شرعی در دوران امر، بین خاصّ و عام جاری نمی‌شود اما مانعی از جریان برائت شرعی در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط [۱۲۹] وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می‌توانند شرطیت شیء مشکوک را بردارند، اما خصوصیت خاص، چیزی نیست که حدیث رفع بتواند آن را رفع نماید زیرا خصوصیت خاص، از نفس خاص، منتزع است بنابراین دوران بین خاصّ و عام از قبیل دوران امر بین متباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است.

مثال: قبلا- توضیح دادیم که در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی برائت نقلی جاری می‌شود و حدیث رفع مثلا- جزئیّت سوره مشکوک را رفع می‌کند و همچنین در دوران امر، بین مطلق و مشروط و لو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست اما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۱

الثانی: إنّ لا یخفی أنّ الأصل فیما إذا شکّ فی جزئیة شیء أو شرطیته فی حال نسیانه عقلا و نقلا، ما ذکر فی الشّک فی اصل الجزئیة أو الشرطیة، فلولا مثل حدیث الرّفْع مطلقا و لا تعاد فی الصیلة یحکم عقلا بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسیانا، كما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیته أو شرطیته مطلقا نصّا أو إجماعا [۱].

حدیث رفع می‌تواند شرطیت را- که یک امر زائد و مستقلی هست- بردارد، به عنوان فرض و مثال اگر برای ما شک حاصل شود که طهارت لباس در نماز شرطیت دارد یا نه حدیث رفع می‌تواند شرطیت مشکوک- طهارت ثوب- را رفع کند، اما در دوران امر، بین خاص و عام، مطلب چنین نیست مثلاً مولا گفته است جثنی بشیء و ما نمی‌دانیم مقصود او از «شیء» انسان است یا حیوان، در این صورت ما در چه چیزی می‌خواهیم براءت جاری کنیم؟ و شک ما در چه چیز است؟ آیا بین انسان و حیوان یک خصوصیت زائده‌ای وجود دارد که بگوئیم آن خصوصیت مشکوک را با حدیث رفع برمی‌داریم، آری بین انسان و حیوان خصوصیت زائده- انسانیت- تحقق دارد! می‌گوئیم خصوصیت انسانیت عین انسان است، نه زائد بر خاص، خصوصیت انسانیت از خود انسان انتزاع شده است و نمی‌توان آن را با حدیث رفع برداشت بنابراین می‌گوئیم دوران امر، بین خاص و عام از قبیل دوران، بین متباین است که نه براءت شرعی می‌تواند در آن جاری شود و نه براءت عقلی.

«تنبیه دوم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...

اشاره

[۱]- مفاد این تنبیه در فقه، بسیار محلّ ابتلاء هست و گاهی هم مورد اشتباه واقع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۲

می‌شود:

اگر جزئیت چیزی را برای مأمور به احراز نمودیم لکن برای ما شک حاصل شد که آیا این جزئیت به نحو اطلاق هست به این معنا که هم در حال نسیان و هم در حال توجه آن چیز، جزئیت دارد یا اینکه نه، جزئیت، اختصاص به حال توجه و التفات دارد حکم فرض مذکور چیست؟ و همچنین اگر شرطیت چیزی را احراز کردیم ولی شک پیدا کردیم که شرطیتش مطلق است یا اینکه مختص به حال توجه است.

مثال: فرض کنید می‌دانیم که «سوره» برای نماز جزئیت دارد لکن نمی‌دانیم جزئیت آن، مطلق، یا مقید به حال التفات است که اگر سوره جزئیت مطلق داشته باشد نتیجه‌اش این است که اگر در حال نسیان هم ترک شود نماز، باطل است اما اگر جزئیت آن مقید به حال توجه باشد در صورتی که مکلف نسیان آن را ترک نماید نمازش باطل نیست.

مصنّف می‌فرماید اگر ما شک در اصل جزئیت [۱۳۰] و شرطیت می‌کردیم براءت عقلی جاری نمی‌شد اما می‌توانستیم براءت نقلی جاری کنیم در محلّ بحث هم که شک در جزئیت و شرطیت مطلقه داریم براءت عقلی نمی‌تواند جریان پیدا کند اما براءت شرعی می‌تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیت مطلق» سوره نمودیم هم می‌توانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیت ندارد، و هم می‌توانیم به قاعده لا تعاد [۱۳۱] تمسک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۳

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الدّاکر و النّاسی بالخالی عمّا شكّ في دخله مطلقاً، و قد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الدّاکر، أو وجه إلى النّاسی خطاب يخصّه بوجوب الخالی بعنوان آخر عامّ أو خاصّ، لا بعنوان النّاسی کی يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه

که نسیانا بدون سوره خوانده‌ایم اعاده کنیم.

تذکر: مزیت حدیث رفع این است که در تمام ابواب فقه- اعم از نماز، روزه، حج- می‌تواند جاری شود و می‌گوید هر کجا شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه نمودید می‌توانید براءت شرعی جاری نمائید اما قاعده «لا تعاد» فقط مربوط به نماز است و می‌گوید اگر کسی بعضی از اجزاء و شرائط نماز- غیر از وقت، طهور، قبله رکوع و سجود- را نسیانا ترک کند اعاده نماز لازم نیست و آن عمل صحیح است.

اگر این دو دلیل- حدیث رفع و قاعده لا تعاد- نبود ما به اتکاء حکم عقل و علم اجمالی حکم به اشتغال می‌کردیم و می‌گفتیم در فرض مسئله، عملی را که نسیانا، جزء و شرط آن اتیان نشده است باید اعاده نمود کما اینکه در موارد دیگر می‌گوئیم اعاده عمل، لازم است از جمله:

در مواردی که جزئیت و شرطیت علی الاطلاق- یعنی حتی در حال نسیان- ثابت شده است، مثلاً اخلال نسبت به ارکان نماز در هر حالی اعم از عمد و سهو، مضرّ به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخیر مستند به دلیل- نص و اجماع [۱۳۲]- است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۴

الخطاب إليه لا محاله، كما توهم [۱۳۳] لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر و إيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل [۱].

امّا در صورت شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه، عقل، حکم به لزوم احتیاط و در نتیجه اعاده عمل می‌نماید- اگر براءت شرعی جاری نمی‌شد-

آیا توجّه خطاب به ناسی ممکن است

[۱]- گفتیم با حدیث رفع- که مربوط به عنوان ثانوی و حکم ظاهری است- می‌توان جزئیت و شرطیت در حال نسیان را برداشت و نسبت به آن، براءت شرعی جاری نمود امّا آیا می‌توان با دلیل اجتهادی، جزئیت و شرطیت را از اول مختص به صورت توجّه و التفات نمود [۱۳۴]؟

مثال: آیا مولا می‌تواند از اول جزئیت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهد و بگوید برای فردی که ناسی سوره است سوره، جزئیت ندارد بلکه جزئیت سوره، مخصوص انسان ذاکر هست؟

مرحوم شیخ [۱۳۵] فرموده‌اند چنین چیزی امکان ندارد. زیرا نمی‌توانیم خطابی متوجّه ناسی کنیم آیا مولا- می‌تواند بگوید ایها الناسی، ای کسی که «سوره» را فراموش کرده‌ای در مورد تو سوره جزئیت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟

به مجردی که چنین خطابی متوجّه او شود او حالت نسیان خود را از دست می‌دهد و حالت توجّه و التفات پیدا می‌کند بنابراین محال است که جزئیت و شرطیت از اول و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۵

به وسیله دلیل اجتهادی، مخصوص به حال توجّه و التفات بشود و عملی بر او واجب شود که فاقد «سوره» باشد و لازمه کلام شیخ اعظم این است که هر چیزی که از نظر حکم اولی جزئیت داشته باشد، در حالت عمد، غفلت و نسیان هم جزئیت دارد و مولا نمی‌تواند بین حالت غفلت و توجّه تفکیک کند.

«لأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة» [۱۳۶].

مصنّف می‌فرماید کلام شیخ صحیح نیست و این صرفاً یک توهم است و توجّه تکلیف نسبت به ناسی از طریقی که مرحوم شیخ

فرمودند ما هم قبول داریم که محال است اما از دو راه دیگر می‌توانیم بین ناسی و ذاکر تفکیک قائل شویم.

بیان ذلک: ۱- از اول، مولا می‌تواند یک خطاب «عامی» متوجه ناسی و ذاکر کند و مثلا بگوید ایها الناس، نماز شما دارای نه جزء است- و اصلا جزئیت سوره را مطرح نکند- سپس خطاب خاصی متوجه ذاکرین نماید و بگوید «سوره» برای ذاکرین و کسانی که توجه به جزئیت آن دارند، لازم است، در این صورت اصلا محالی هم لازم نمی‌آید و ذاکرین، یک تکلیف زائدی بنام «سوره» دارند و خطابی با عنوان نسیان، متوجه افراد ناسی نشده است تا بگوئید لازمه آن، رفع حالت نسیان است و ...

۲- و همچنین مولا- می‌تواند از ابتداء خطابی عام یا خاص متوجه افراد ناسی- نه به‌عنوان ناسی بلکه به وسیله عنوانی که ملازم با ناسی است- نماید و عملی را مثلا خالیا عن الشرط، واجب نماید ولی ذاکرین را مکلف به تمام مأمور به نماید.

مثال: مولا می‌تواند به ذاکرین بگوید نماز شما دارای ده جزء است اما به افراد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۶

الثالث: إنه ظهر- ممّا مرّ- حال زیاده الجزء إذا شكّ فی اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فی الواجب- مع عدم اعتباره فی جزئیه، و إلا لم یکن من زیاده بل من نقصانه- و ذلک [۱۳۷] لاندراجہ فی الشکّ فی دخل شیء فیہ جزءا أو شرطا، فیصحّ لو أتى به مع الزیاده عمدا تشریعا [۱۳۸] أو جهلا [۱۳۹] قصورا أو تقصیرا أو سهوا، و إن استقلّ العقل لو لا الثقل بلزوم الاحتیاط؛ لقاعدة الاشتغال [۱].

ناسی با یک عنوان عامی که ملازم آنها است خطاب نماید، مثلا شارع می‌داند که افراد پنجاه‌ساله گرفتار نسیان هستند بنابراین به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است و همچنین ممکن است با عنوان خاصی به آنها خطاب نماید مثلا می‌داند که زید، عمرو و ... ناسی سوره هستند به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است که در دو صورت اخیر هم خطابی به‌عنوان «ناسی» متوجه افراد ناسی نشده است تا شما بگوئید به محض خطاب با عنوان «ناسی»، حالت نسیان برطرف می‌شود و نمی‌توان بین ناسی و ذاکر از نظر حکم اولی و دلیل اجتهادی تفکیک قائل شد.

تنبیه سوّم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

اشاره

[۱]- مصنف به مناسبت بحث اقل و اکثر، این مسئله را عنوان می‌کنند که:

اگر احراز کردیم که جزئی- مثلا سوره- برای مأمور به- نماز- جزئیت دارد لکن در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۷

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزیاده در آن واجب و مأمور به اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزیاده به نحو شرطیت [۱۴۰] باشد یا به نحو جزئیت [۱۴۱].

خلاصه: شک ما در این جهت است که آیا عدم الزیاده در مأمور به اعتبار دارد یا نه؟

مثال: می‌دانیم سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی دو دفعه و دو مرتبه- مکرر- سوره را قرائت کردیم لکن نمی‌دانیم آیا آن سوره‌ای که مرتبه دوّم، زائدا تکرار شد عدمش دخالت در مأمور به و نماز دارد یا نه.

تذکر: در فرض مذکور، جزئیت سوره، مسلم، بود لکن تردید داشتیم که آیا عدم زیاده السوره در «مأمور به» اعتبار دارد یا نه به‌عبارت دیگر شک ما در جزء و شرط مستقل بود لکن فرض دیگری هم داریم که خارج از محل بحث است و مصنف به آن

اشاره می‌کنند.

قوله: «مع عدم اعتبار فی جزئیه... [۱۴۲]».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۸

نعم لو كان عبادة و أتى به كذلك [۱۴۳]، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا مطلقا [۱۴۴] أو في [۱۴۵] صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد [قصور] الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

و أما لو أتى به على نحو يدعو إليه [۱۴۶] على أي حال كان صحيحا، و لو

حکم فرض مذکور چیست؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلا هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شک نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیت دارد یا نه - خواه بصورت شرط یا جزء - براءت شرعی - نه براءت عقلی - جاری می‌شد. در ما نحن فيه هم که شک داریم آیا عدم الزیاده در مأمور به معتبر است یا نه براءت شرعی جاری می‌شود [۱۴۷] و می‌گوئیم عدم الزیاده نه شرطیت دارد و نه جزئیت و چنانچه براءت شرعی نمی‌بود عقل حکم به لزوم احتیاط می‌نمود بنابراین اگر مأمور به را عمدا یا سهوا مع الزیاده [۱۴۸] اتیان کنیم و در صورت عمد حتی اگر بعنوان تشریح، جزء زائد را همراه مأمور به اتیان کنیم عمل ما صحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۹

كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشریعه فی تطبیق المأتی مع المأمور به، و هو لا ینافی قصده الامتثال و التّقرّب به على كلّ حال [۱].

تقصیری وجود ندارد.

حکم زیاده عمدی

[۱] - تذکر: تنبیه سوّم و مخصوصا این قسمت از عبارت، بسیار، دقیق است و از طرفی عبارت مصنّف هم کمی مشوّش است، ما ابتداء به خلاصه آن و سپس به شرحش می‌پردازیم.

مصنّف کأنّ استدراکی نسبت به کلام گذشته‌اش می‌کند که اتیان زائد در واجبات توضیحی ضربه‌ای به عمل نمی‌زند و در تمام صور، عمل ما صحیح است اما در واجبات تعیدی، اگر اتیان زائد ضربه‌ای به قصد قربت وارد نماید در این صورت هم عبادت، صحیح است ولی چنانچه اتیان زائد، سبب فقدان قصد قربت شود عمل باطل است.

بیان ذلك: در ما نحن فيه رعایت قصد قربت به دو نحو تصوّر می‌شود، ابتداء قسم دوّم و سپس قسم اول را بیان می‌کنیم - در توضیح متن کتاب ترتیب را رعایت نمی‌کنیم -

«و اما لو أتى به على نحو ... و التّقرّب على كلّ حال».

گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را مع الزیاده اتیان می‌کند و در مورد قصد قربت، نسبت به آن واجب چنین می‌گوید که: انگیزه من از اتیان مأمور به «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت [۱۴۹] در مأمور به داشته باشد یا نداشته باشد، من به هر حال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۰

در برابر امر مولا تسلیم هستم و درعین حال جزء زائد را همراه مأمور به اتیان می‌کنم.

مثال ۱۵۰]: فرض کنید نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلف می‌گوید من نماز را با جزء زائد- یازده جزء- می‌خوانم اما به هر حال در برابر امر مولا تسلیم هستم.

مصنّف می‌فرماید در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأمور به داده و نماز یازده جزئی خواننده مرتکب تشریح شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأمور به دارد یا نه اما در عین حال زائد را به نحوی- به نحو شرط یا جزء- دخالت در مأمور به داده و جزء آن اتیان نموده است.

سؤال: چرا با اینکه او تشریح نموده است در عین حال، عملش صحیح است؟

جواب: تشریح او در تطبیق عملش با مأمور به است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوم می‌پردازیم:

«نعم لو كان عبادة و أتی به كذلك ... لقاعدة الاشتغال».

۲- گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را عمداً مع الزیاده اتیان می‌کند به نحوی که اگر آن زائد، دخالت در مأمور به نداشته باشد اصلاً انگیزه‌ای برای اتیان امر مولا ندارد به عبارت دیگر مکلف، نماز را با یازده جزء- با سوره زائده- اتیان می‌کند و می‌گوید اگر امر مولا به یازده جزء، متعلق باشد من در برابر امر او تسلیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۱

هستم اما اگر امر مولا به نماز ده جزئی- بدون سوره زائد- متعلق باشد من امر او را امتثال نمی‌کنم یعنی امتثال او مقید است به اینکه سوره زائده هم در ردیف سوره اول- غیر زائد- جزء مأمور به باشد.

حکم فرض مذکور چیست؟

«لکان باطلا مطلقاً»

الف- یک احتمال این است که عمل او بطور کلی باطل است و لو اینکه بعداً معلوم شود که آن جزء، در مأمور به دخالت داشته است مثلاً مشخص شود که نماز یازده جزء داشته است و سوره زائد، جزء مأمور به بوده است.

عَلت بطلان عمل، این است که او قصد امتثال مولا را نداشته است و عبادتی که در آن قصد امتثال مولا نباشد، ارزشی ندارد چون او معتقد بود که اگر امر مولا به نماز یازده جزئی متعلق باشد من تسلیم امر او هستم.

«او فی صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال [لعدم قصور الامتثال فی هذه الصورة]».

ب- احتمال دیگر این است که عمل، بطور کلی و مطلقاً باطل نباشد یعنی:

[-] اگر معلوم شد که آن «زائد» در مأمور به دخالت نداشته است، عمل او باطل است مثلاً مشخص شد که نماز، دارای ده جزء است، نه یازده جزء در این صورت عمل او باطل است زیرا او معتقد بود که اگر «زائد»، در مأمور به دخالت داشته باشد و نماز دارای یازده جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم بنابراین او قصد امتثال امر مولا را نداشته است- لعدم قصد الامتثال- و نماز یازده جزئی خواننده است.

[+] ولی چنانچه معلوم شد، که آن «زائد» دخالت در مأمور به دارد و نماز دارای یازده جزء است در این صورت عملش صحیح است زیرا او گفته بود، اگر نماز یازده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۲

جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم و بعد هم نماز را با یازده جزء خواننده بنابراین امتثال او «قصوری» ندارد- لعدم قصور الامتثال-

تذکر: دو فرض مذکور- الف و ب- در صورتی بود که بعداً مسئله، مشخص شود که «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه.

«مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال».

اما چنانچه بعدا مشخص نشد که آیا «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه یعنی مشخص نشد که آیا «سوره زائد» می‌تواند در ردیف سایر اجزاء و شرائط باشد یا نه در این صورت، عمل، باطل است زیرا او می‌داند امر مولا متوجه او شده است اما نمی‌داند بوسیله عملی که در خارج انجام داده، و نماز یازده جزئی خوانده است، امثال امر مولا تحقق پیدا کرده است یا نه لذا عقل می‌گوید احتیاط لازم است [۱۵۱].

اما نکته‌ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

سؤال: آیا عبارت، [۱] «لعدم قصد الامتثال» صحیح است یا [۲] «لعدم قصور الامتثال»؟

جواب: هر دو صحیح است اما عبارت [۱] روان‌تر است.

بیان ذلك: طبق عبارت [۱] مصنف می‌فرماید «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال فی هذه الصورة»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده‌ایم که مصنف، علت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامتثال» بیان می‌کند و مشارالیه «فی هذه الصورة» فرضی است که مکلف، مأمور به را مع الزیاده اتیان نموده اما آن دخالت در مأمور به نداشته است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۳

ثم إنه ربما تمسك [۱۵۲] لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام، و يأتي [۱۵۳] تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى [۱].

اما طبق عبارت [۲]، مصنف می‌فرماید «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فيه» تا این قسمت عبارت واضح و علی القاعده باید علت بطلان عمل را بعد از آن ذکر کنند اما نه تنها علت بطلان را بیان نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لعدم قصور الامتثال فی هذه الصورة» و علت صحت عمل را در فرض دیگر بیان می‌کنند یعنی در صورتی که مکلف، عمل را مع الزیاده اتیان می‌کند اما آن زیاده در مأمور به دخالت دارد.

مثلا مکلف، نماز یازده جزئی خوانده- با سوره زائد- و آن زائد هم دخالت در مأمور به داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امتثال مکلف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت [+] شرح داده‌ایم، و واضح است که عبارت [۲] اشکالی ندارد اما روان و سلیس نمی‌باشد البته بعضی از محققین هم عبارت [۲] را انتخاب کرده‌اند- مرحوم مشکینی و مرحوم فیروزآبادی- [۱]- بعضی در ما نحن فيه- اتیان العمل مع الزیاده- برای صحت عمل به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۴

الزایع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، و دار [الأمر] بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا و لو في حال العجز عنه، و بين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقا بالباقي، و لم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقلال العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان [۱].

استصحاب، تمسك نموده‌اند اما مصنف می‌فرماید استدلال آنها درست نیست و تحقیق آن را در بحث استصحاب بیان می‌کنیم.

اشاره

[۱]- سؤال: اگر جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجمله بدانیم و لکن تردید ما از این جهت باشد که آیا آن جزئیت یا شرطیت، اطلاق دارد- یعنی حتی در صورت عجز از آن شیء، جزئیت یا شرطیتش به قوت خود باقی است- یا اینکه جزئیت یا شرطیت آن شیء، مخصوص حالتی است که ما متمکن از آن باشیم، حکم فرض مذکور چیست؟ البته ثمره آن، این است که اگر جزئیت یا شرطیت، مطلق باشند هنگامی که ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم «امر» شارع، ساقط می‌شود زیرا قدرت بر اتیان مأمور به نداریم ولی چنانچه جزئیت یا شرطیت آن جزء یا شرط، مخصوص حالت تمکن باشد در این صورت اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۵

باشیم، امر مولا نسبت به اتیان مأمور به ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدنا عن الشرط او الجزء اتیان نمائیم. مثلاً می‌دانیم یکی از شرائط نماز، طهارت لباس است اما نمی‌دانیم این شرطیت، اطلاق دارد [۱۵۴] یا مخصوص حالی است که ما قدرت بر تطهیر ثوب داریم، در نتیجه اگر طهارت لباس، مطلقاً شرط باشد، در صورتی که ما نتوانیم این شرط را رعایت کنیم، اصلاً تکلیفی نسبت به نماز نداریم زیرا قدرت یکی از شرائط تکلیف است اما اگر طهارت لباس، مخصوص حال تمکن باشد در صورتی که ما عاجز از تطهیر لباس باشیم، باید نماز را بدون طهارت لباس بخوانیم و شما فرض کنید که اکنون وقت خواندن نماز است و ما قدرت بر تطهیر لباس هم نداریم، وظیفه ما چیست؟ آیا نماز را ترک کنیم یا اینکه نماز را بدون تطهیر لباس بخوانیم؟

جواب: در درجه اول باید به اطلاق دلیل، رجوع و وظیفه را مشخص نمود و واضح است که در فرض مسئله دو اطلاق ممکن است موجود باشد که نتیجه آنها هم متفاوت است، «اطلاق دلیل جزء یا شرط»، «اطلاق دلیل مأمور به».

الف- اگر دلیل جزء و شرط، اطلاق دارد باید به آن رجوع نمود، زیرا اطلاق دلیل جزء و شرط بر اطلاق دلیل مأمور به حاکم است و لازمه اطلاق دلیل جزء و شرط این است که جزئیت و شرطیت حتی در حال عجز به قوت خود، باقی است، فرضاً اگر نمی‌توانید نماز را با طهارت لباس بخوانید اصلاً نماز را از عهده شما ساقط است و امر به نماز ندارید.

ب- اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشته باشد باید به اطلاق دلیل مأمور به رجوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۶

لا یقال: نعم و لکن قضیه مثل حدیث الزرع عدم الجزئیة أو الشرطیة إلا فی حال التمكن منه [۱].

فإنه یقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله، بدها أنه ورد فی مقام الامتنان، فیختص بما یوجب نفی التکلیف لا إثباته [۲].

نمود مثلاً- به اطلاق دلیل نماز- اقیموا الصیلاة- رجوع می‌کنیم و لازمه رجوع به اطلاق دلیل مأمور به این است که حتی اگر شما قدرت بر تطهیر لباس ندارید نماز بر شما واجب است پس باید نماز را بدون تطهیر لباس بخوانید حکم دو فرض مذکور- الف و ب- روشن شد اما اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشت و همچنین دلیل مأمور به هم اطلاق نداشت بلکه دارای اهمال و اجمال بود، وظیفه چیست؟ مثلاً- یقین داریم که طهارت لباس فی الجمله شرطیت دارد و شک در اطلاق و عدم اطلاق شرطیت داریم و در عین حال از تطهیر ثوب عاجز هستیم، وظیفه ما چیست؟

مصنّف می‌فرماید در این صورت، براءت عقلی جاری می‌شود زیرا قدرت بر تحصیل جزء و شرط- تحصیل طهارت- ندارید بنابراین شک پیدا می‌کنید که نسبت به بقیه مأمور به- نماز- وظیفه‌ای دارید یا نه عقل، حکم به براءت می‌کند و قاعده قبح عقاب بلا بیان، جاری می‌شود و می‌گوئیم نسبت به وجوب بقیه عمل، تکلیفی نداریم.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در مسئله مذکور، براءت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان نسبت به وجوب باقی جاری می‌شود لکن حدیث رفع می‌تواند در حال تعدّر جزئیت و شرطیت مشکوک را بردارد و مثلاً بگوید در صورت تعدّر از تطهیر ثوب، این شرط، مرفوع است و در نتیجه باید نماز را بدون تحصیل طهارت ثوب بخوانید.

[۲]- جواب: حدیث رفع در مقام امتنان وارد شده است و نمی‌تواند مکلف را در مضیقه قرار دهد و برای او اثبات تکلیف نماید، در ما نحن فیه چنانچه حدیث

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۷

نعم ربما يقال: بأن قضیة الاستصحاب فی بعض الصور [۱۵۵] وجوب الباقي فی حال التّعذر أيضا [۱۵۶] و لکنه لا یکاد یصحّ إلا بناء علی صحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّی [۱].

رفع، شرطیت یا جزئیت را رفع نماید نتیجه‌اش این می‌شود که شما باید مأمور به را بدون شرط یا جزء اتیان نمائید و این مخالف امتنان است.

استصحاب وجوب

اشاره

[۱]- بعضی در محلّ بحث، برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب، تمسّک نموده‌اند و می‌دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل براءت نمی‌رسد و استصحاب بر براءت، تقدّم دارد.

کیفیت جریان استصحاب ۱۵۷:

در ما نحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می‌شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.
الف- اگر ما استصحاب کلّی قسم ثالث را جاری بدانیم در این صورت می‌توان برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب تمسّک نمود.

استصحاب کلّی قسم ثالث کدام است [۱۵۸]؟

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۸

أو علی المسامحة فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب، و کان ما تعدّر مما یسامح به عرفاً، بحيث یصدق مع تعدّره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقي، و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه، و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام [۱].

استصحاب کلّی قسم ثالث آن است که می‌دانیم کلّی- انسان- در ضمن فرد معینی- زید- تحقق پیدا کرد و همچنین یقین داریم که آن فرد- زید- مسلماً از بین رفت لکن احتمال می‌دهیم که هم‌زمان با وجود فرد اول، فرد دیگری- عمرو- هم وجود داشته است، یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اول، فرد دیگری- عمرو- هم محقق شده است، آیا در این صورت می‌توان استصحاب کلّی- وجود انسان- را جاری کرد؟

بعضی می‌گویند آری و عدّه‌ای قائل به عدم جریان استصحاب کلّی قسم ثالث هستند.

برای جریان استصحاب در محلّ بحث چنین می‌گوئیم:

مثلاً- نماز مع السّوره یک فرد از طبیعت صلاه است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک

طبیعت می‌باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره، دارای وجوب بود [۱۵۹] لکن الآن که وجوب فرد اول به خاطر تعدّر بعضی اجزاء از بین رفت، نمی‌دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اول، وجوب فرد دوم جانشین آن شد یا نه؟ در این صورت می‌توانیم بقاء وجوب متعلق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعدّر بعضی از اجزاء، بقیه عمل، واجب است [۱۶۰].

[۱]- ب: مطلب دیگر اینکه باید بینیم در مورد استصحاب، تعیین موضوع به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۹

كما أنّ وجوب الباقي في الجملة [۱۶۱] ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» ودلالة الأول مبتدئة على كون كلمة (من) تبعيضية، لا بيائية، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلم فلا محيص عن أنه - هاهنا - بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به،

اختیار کیست آیا عقل، عرف و یا دلیل حکم، موضوع را برای ما تعیین می‌کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب - بعد از تنبیه چهاردهم - بیان می‌کند و در نتیجه می‌گویند تعیین موضوع بدست عرف است اما در محلّ بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند [۱۶۲] می‌توانیم با تمسک به استصحاب، وجوب بقیه عمل را ثابت کنیم.

بیان ذلك: مثلا- نماز قبلا- واجب بود امّا اکنون به علت تعدّر از قرائت سوره - جزء - در وجوب همان نماز، شک داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۰

فقد روى أنه خطب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة - و يروى سراقه بن مالك - فقال: في كلّ عامّ يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثا، فقال: ويحك، و ما يؤمّنك أن أقول: نعم، و الله لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتهم، فاتركوني ما تركتم، و إنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» [۱].

سایر اجزاء می‌نمائیم و می‌گوئیم نماز بدون سوره بر ما واجب است و همان‌طور که قبلا متذکر شدیم شرط جریان استصحاب مذکور، این است که عرف در تشخیص موضوع مسامحه کند و بگوید نماز مع السوره و نماز بدون سوره یک موضوع است تا بتوانیم استصحاب را در موضوع جاری نمائیم و این در صورتی است که آن جزء از اجزاء ضعیف باشد و وجود و عدمش دخالت خیلی مؤثری در مأمور به نداشته باشد و با عدمش و لو مسامحه عرف بگوید عنوان مأمور به و عنوان صلاة تحقق دارد و الا اگر جزئی از ارکان مأمور به باشد در این صورت حتّی با مسامحه نمی‌توان گفت فاقد جزء، همان واجد جزء است.

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اول، استصحاب «کلی» قسم ثالث بود امّا در طریقه دوم «شخص و خصوص» وجوب اول را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلی» را.

اشاره

[۱]- گرچه محلّ نزاع را قبلاً [۱۶۳] مشخص کرده‌ایم، اما مجدداً هم متذکر می‌شویم:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۱

هرگاه جزئیت یا شرطیت چیزی را فی‌الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیت یا شرطیت به نحو اطلاق [۱۶۴] است یا اینکه «جزئیت» یا «شرطیت» آن شیء مخصوص حال تمکن نسبت به شرط یا جزء است [۱۶۵] و اطلاق هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأمور به هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیه مأمور به [۱۶۶] لازم است یا نه»؟

[بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده‌اند]

اشاره

بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده‌اند البته دلالت و سعه و ضیق آن روایات، متفاوت است و اکنون درباره تک‌تک آن روایات، بحث می‌کنیم:

الف- «قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ» [۱۶۷].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۲

کیفیت استدلال: طبق این روایت، پیامبر گرامی «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» فرمودند زمانی که درباره چیزی به شما دستوری دادم شما هر مقدار از آن چیز را که می‌توانید، اتیان کنید و انجام دهید و ...

سؤال: مراد از کلمه «من» در روایت مذکور چیست؟

«من» در روایت مذکور برای تبعیض استعمال شده است و گویا رسول الله «ص» چنین فرموده‌اند: اگر در مورد شیء و مرگبی - که دارای اجزائی است - دستوری به شما دادم هر مقدار از آن مرگب - از آن اجزاء - را که می‌توانید و قدرت بر انجامش را دارید اتیان نمائید و آن جزئی که تحت قدرت شما نیست - جزء غیر مقدور - مانعی برای ترکش وجود ندارد، بنابراین کلمه «من» برای تبعیض است و مرجع ضمیر «منه» کلمه «شیء» می‌باشد و آن شیء باید مرگب و دارای اجزائی باشد تا کلمه «من» بتواند برای تبعیض استعمال شده باشد.

لذا در محلّ بحث می‌گوئیم نسبت به اتیان جزئی مانند سوره، عاجز هستیم اما بقیه عمل و سایر اجزاء - مانند نماز بدون سوره - تحت قدرت ما هست و باید عمل را فاقد اجزاء اتیان نمائیم.

تذکر: با توجه به کلمه «من» تبعیضیه، این روایت در باب تعدّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه تعدّر شرط.

آیا کلمه «من» می‌تواند برای تبیین باشد - «من» بیائیه -

اگر کلمه «من» بیائیه باشد ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا معنی حدیث چنین می‌شود «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ای فأتوه ما استطعتم» یعنی اگر نسبت به مأمور به قدرت دارید، آن را اتیان نمائید و اگر قدرت ندارید، اتیان نکنید و مانعی از ترکش وجود ندارد در این صورت دلیلی نداریم که آن شیء - مأمور به - باید مرگب و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۳

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهدهی برای محلّ بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می‌تواند به معنی «باء» تعدیه باشد [۱۶۸]؟

خیر، اگر کلمه «من» به معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهدهی برای بحث ما نمی‌باشد و معنی روایت چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوا به- بتمامه-».

خلاصه: استدلال به روایت در صورتی است که «من» برای تبعیض باشد- نه برای تبیین و تعدیه- و از راه تبعیض ثابت کنیم که مرجع ضمیر «منه» شیء است و آن شیء باید مرگب و دارای اجزاء باشد و اگر می‌توانیم تمام آن مرگب را اتیان کنیم و چنانچه قدرت بر اتیان تمام اجزاء نداریم همان مقدار از آن مرگب را که قدرت بر اتیان داریم باید انجام دهیم.

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

مصنّف می‌فرماید، می‌پذیریم که ظهور کلمه «من» برای تبعیض است اما دو نوع تبعیض داریم.

۱- تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به ۲- تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به را اتیان کردیم اما معنای تبعیض به لحاظ افراد مأمور به: کأنّ رسول الله «ص» طبق این روایت فرموده‌اند که: اذا امرتکم بشیء- بطبیعه- ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیان دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکن بر اتیان آن ندارند مانعی از ترکش

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۴

وجود ندارد.

طبق این احتمال با اینکه «من» برای تبعیض است اما شاهدهی بر بحث ما نمی‌باشد و ما احتمال می‌دهیم که «من» برای تبعیض در افراد باشد- نه اجزاء- و برفرض که ما بپذیریم کلمه «من» به حسب استعمالات عرفیه، برای تبعیض به لحاظ اجزاء هست درعین حال می‌گوئیم قرینه‌ای وجود دارد که روایت مذکور در مورد تبعیض به لحاظ افراد است نه اجزاء و آن قرینه این است که:

روزی رسول الله «ص» به مردم فرمودند که بدانید خداوند متعال حج را بر شما واجب نموده است سپس فردی بنام «عکاشه» یا «سراقه بن مالک» سؤال کرد یا رسول الله آیا همه‌ساله باید مناسک حج را انجام دهیم یا اینکه در تمام عمر، یک مرتبه باید مناسک حج را انجام داد، رسول الله «ص» در مورد این سؤال جوابی ندادند تا اینکه سائل دو مرتبه یا سه مرتبه سؤال را تکرار نمود و رسول الله «ص» ناراحت شدند و فرمودند چه تأمینی داری اگر در جواب سؤال تو بگویم «آری» در نتیجه، همه‌ساله، حج بر شما واجب می‌شود و طبعا قدرت هم ندارید که همه‌ساله مناسک حج را انجام دهید و در نتیجه بر اثر ترک وظیفه راه هلاکت را می‌پیمائید و کافر می‌شوید [۱۶۹] لذا این قدر، سؤال نکنید، چرا این قدر، تعقیب می‌کنید این سؤالات انسان را در زحمت می‌اندازد همان‌طور که بعضی از امم گذشته [۱۷۰] به علت کثرت سؤال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۵

و من ذلك ظهر الإشکال فی دلالة الثانی أيضا، حیث لم يظهر فی عدم سقوط المیسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط المیسور من أفراد العامّ بالمعسور منها [۱].

از پیامبران‌شان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... و بعد فرمودند «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...».

با توجه به مورد و جوابی که در روایت بود می‌گوئیم روایت مذکور، مربوط به تبعیض در افراد و تکرار حج است نه اجزاء، زیرا صحیح نیست که بگوئیم مراد این است که هر مقدار از اجزاء حج را می‌توانید، همه‌ساله انجام دهید چون حج عملی است مرگب و با وجود شرائط، مجموع آن را باید انجام داد.

خلاصه: برای اثبات وجوب بقیه عمل - مأمور به بدون بعضی اجزاء - نمی‌توان به روایت مذکور تمسک نمود.

اشکال: مورد، مخصّص نیست و می‌توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسک کنیم.

جواب: آری مورد، مخصّص نیست اما این احتمال را ایجاد می‌کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البته مناقشات دیگری هم می‌توان بر روایت مذکور وارد نمود.

تذکر: با توجه به مطالب گذشته معلوم شد که روایت مذکور فقط در مورد اجزاء و عمل فاقد جزء می‌تواند مطرح شود نه در باب شرائط و عمل فاقد شرط.

[۱]-

ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللثالی [۱۷۱] از حضرت علی علیه السلام حکایت شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۶

هذا مضافا إلى عدم دلالة علی عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهم دلالة علی أنه بنحو اللزوم [۱].

است.

کیفیت استدلال: اگر مرگبی - نماز - مثلا دارای ده جزء بود و یک جزء آن - مانند سوره - متعذر شد در این صورت، میسور - نماز - نه جزئی - به سبب معسور - جزء متعذر، مانند سوره - ساقط نمی‌شود و باید میسور را اتیان نمود.

«المیسور الذی هو عبارة عن تسعة اجزاء لا یسقط بالمعسور الذی هو عبارة عن السورة» نحوه استدلال به روایت مذکور تقریبا روشن شد لکن مرحوم آقای آخوند، اشکالاتی بر استدلال به این روایت دارند که بعضی از آنها با اشکال به حدیث قبلی مشترک است و اینک آن اشکالات را بیان می‌کنیم.

۱- اشکالی که بر روایت قبل، وارد بود در مورد این روایت هم جریان دارد که:

ما احتمال می‌دهیم که روایت «المیسور» هم مربوط به میسور و معسور باب افراد باشد نه در باب مرگب و اجزاء، در نتیجه معنی روایت چنین می‌شود: «المیسور من افراد الطبیعة لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعة» یعنی اگر عامی بود و آن عام، افرادی داشت و بعضی از افراد عام، معسور بود در این صورت افراد دیگر آن را اتیان نمایند آیا شما دلیلی برخلاف این مطلب دارید؟ آیا می‌توانید ثابت کنید که روایت «المیسور» اجزاء مرگب را هم - و لو به نحو تعمیم - شامل می‌شود

[۱]- ۲: اشکال دیگر اینکه، شما جمله «... لا یسقط ...» را چگونه معنا می‌کنید.

«لا یسقط»، یعنی به سبب معسور، میسور از شما ساقط نمی‌شود آیا این عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است یعنی میسور حتما بر ذمه شما ثابت است؟ شما نمی‌توانید بگوئید عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است زیرا این روایت، مخصوص میسور در باب واجبات نیست بلکه روایت، عام است و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۷

إلا أن یكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن یكون قضیة المیسور کنایة عن عدم سقوطه بحکمه، حیث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفی ما له من تکلیف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه علی عهده المکلف کی لا یكون له دلالة علی جریان القاعدة فی المستحبات علی وجه، أو لا یكون له دلالة علی وجوب المیسور فی الواجبات علی آخر [۱].

شامل میسور در باب مستحبات هم می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبات که نمی‌توانید بگوئید میسور به سبب معسور، ساقط نمی‌شود و باید همان میسور را اتیان نمود چون مستحب برعهده انسان، واجب نیست حتی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتیان کند بنابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشد، لازم‌ه‌اش این است که روایت شامل میسور در باب مستحبات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل میسور در باب واجبات و مستحبات می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشد در این صورت دلالت بر مدعا و لزوم اتیان میسور نمی‌کند [۱۷۲].

مثال: اگر مرکبی دارای ده جزء بود و لکن اتیان یک جزء آن متعذر شد شما می‌خواهید ثابت کنید که باید بقیه اجزاء - میسور - را اتیان نمود درحالی که اگر لا یسقط - ثبوت - به نحو غیر لزوم باشد دلالتی ندارد که اتیان بقیه عمل حتما برعهده شما هست بلکه روایت «المیسور» می‌گوید اتیان بقیه مأمور به - میسور - خوب و دارای رجحان است. [۱] - در این قسمت از عبارت، مصنف، اشکال وارد بر روایت را دفع می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۸

تذکر: تاکنون ما عدم سقوط را به «میسور» نسبت می‌دادیم یعنی فاعل «لا یسقط» را ضمیر مستتری می‌گرفتیم که مرجع آن «المیسور» بود و قهرا معنا چنین می‌شد که «میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود» و در نتیجه می‌گفتیم اگر «عدم سقوط» - ثبوت - به نحو لزوم باشد شامل میسور در باب مستحبات نمی‌شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدعای ما را ثابت نمی‌کند. اکنون مصنف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می‌کنند که اشکال مذکور، دفع می‌شود.

بیان ذلک: در روایت «میسور» می‌گوئیم فاعل «لا یسقط» ضمیری نیست که مرجع آن «المیسور» باشد بلکه فاعل آن کلمه «حکم» است و در نتیجه، معنای روایت چنین می‌شود - «المیسور لا یسقط حکمه بالمعسور» - و اسناد «لا یسقط» به کلمه «المیسور» به لحاظ حکم آن است [۱۷۳] و روایت نمی‌گوید که «میسور» ساقط نمی‌شود تا اینکه شما اشکال کنید که اگر عدم سقوط و ثبوت به نحو لزوم باشد روایت دلالتی بر جریان قاعده میسور در باب مستحبات ندارد و اگر عدم سقوط به نحو غیر لزوم باشد روایت دلالتی بر لزوم اتیان میسور در واجبات را ندارد، بلکه روایت می‌گوید «حکم» میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود خواه آن حکم، وجوب باشد یا استحباب و شامل میسور در باب واجبات و مستحبات می‌شود [۱۷۴] و می‌گوئیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۹

فافهم [۱]

و اما الثالث، فبعد تسلیم ظهور کون الكل فی المجموعی لا-الأفرادی، لا دلالة له إلا علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به- واجبا كان أو مستحبا- [۱۷۵] عند تعذر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فیما یعمهما، و لیس ظهور (لا یترك) فی الوجوب- لو سلم- موجبا لتخصیصه [۱۷۶] بالواجب، لو لم یکن ظهوره فی الأعمّ قرینة علی إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحیة من التّفی، و کیف كان فلیس ظاهرا فی اللزوم هاهنا، و لو قیل بظهوره فی غیر المقام [۲].

میسور در باب واجبات به وجوب خود، باقی است و میسور در باب مستحبات به استحباب خود، باقی است «المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستجابی فی باب المستحبات» و میسور در باب مستحبات به استحباب خود باقی است.

[۱] - شاید اشاره به این مطلب باشد که اگر «لا یسقط» را به حکم، نسبت دهیم استدلال به روایت، تمام است اما چنانچه آن را به «المیسور» نسبت دهیم استدلال به روایت، صحیح نیست.

- [۲]

ج: «ما لا یدرک کله لا یترک کله».

روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللثالی [۱۷۷] از امیر مؤمنان علی «علیه السلام» حکایت شده است و معنای روایت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۰

عبارتست از اینکه: چیزی را که انسان نمی‌تواند تمام و مجموعش را درک کند، اگر بعضی از آن غیر مقدور بود، تمام آن چیز ترک نمی‌شود بلکه آن مقدارش که مقدور هست باید درک شود.

مثال: فرض کنید نماز دارای ده جزء است اگر اتیان یک جزء، متعذر شد در این صورت نباید نه جزء دیگر هم ترک شود بلکه باید اجزاء مقدور را اتیان نمائیم حال بینیم استدلال به این روایت تمام است یا نه.

سؤال: مراد از کلمه «کل» در روایت مذکور چیست.

ممکن است مقصود از آن تمام افراد یک طبیعت باشد- عام و کلّ افرادی- بنابراین کلمه «کل» مختص به عامی می‌شود که دارای افرادی باشد مانند کلمه «عالم» در جمله اکرم کلّ عالم که دارای افراد متعددی هست.

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأمور به بود [۱۷۸] و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آنکه مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرکب ذات اجزاء است نه عامّ افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه‌ای بیش نیست و ما استظهار می‌کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع [۱۷۹] و مرکب ذات اجزاء دارد مخصوصاً که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می‌شود بنابراین معنای روایت چنین می‌شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرکب را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۱

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می‌تواند در محلّ بحث ما مطرح شود لکن مصنّف می‌فرمایند بعد از آنکه ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عامّ مجموعی دارد نه عامّ افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» وارد بود.

بیان ذلک: «مای» موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبات می‌شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی‌شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کلّ مرکب لا یدرک کله سواء، کان واجبا ام کان مستحباً لا یترک کله» و چون در باب مستحبات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لا یترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیت» دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل نمی‌کند لذا از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذر شد، لازم است که بقیه آن عمل که مقدور است اتیان شود [۱۸۰].

سؤال: «لا یترک» صیغه نهی است یا نفی؟

جواب: مصنّف آن را صیغه نفی و جمله خبریه می‌دانند و قرائت آن چنین می‌شود «ما لا- یدرک کله لا- یترک کله» که در این

صورت سیاق روایت هم متحد می‌شود زیرا «لا یدرک» هم جمله خبریه است و شاید مصنّف هم به همین علت آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۲

را صیغه نهی می‌دانند.

اشکال: «لا یترک» جمله خبریه است و ظهور در وجوب دارد و ظهور «مای» موصوله را تخصیص می‌زند بنابراین، روایت، مخصوص باب واجبات است و دلالت بر لزوم اتیان بقیه عمل می‌کند و ارتباطی به باب مستحبات ندارد.

جواب: مصنف می‌فرماید اگر ما بپذیریم [۱۸۱] که «لا- یترک»- جمله خبریه- ظهور در وجوب دارد امّا قبول نمی‌کنیم که ظهور جمله «لا- یترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم [۱۸۲] قوی‌تر [۱۸۳] از ظهور «لا- یترک» [۱۸۴] است.

و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم، قرینه می‌شود که مراد از «لا- یترک»، کراهت یا مطلق مرجوحیت ترک- بقیه عمل- است و دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل و لزوم اتیان باقی نمی‌کند.

خلاصه: اگرچه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریه ظهور در وجوب دارد امّا در ما نحن فیه که ظهور «مای» موصوله، معارض با «لا یترک» است می‌گوئیم جمله خبریه- لا یترک- در لزوم، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی‌تر از ظهور «لا یترک» است.

سؤال: آیا «لا یترک» می‌تواند صیغه نهی باشد، و اگر صیغه نهی بود دیگر اشکال مصنف وارد نیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۳

ثمّ إنّه حیث کان الملائک فی قاعده المیسور هو صدق المیسور علی الباقي عرفا، کانت القاعدة جاریه مع تعدّر الشرط أيضا؛ لصدقه حقیقه علیه مع تعدّره عرفا، کصدقه علیه كذلك مع تعدّر الجزء فی الجملة [۱۸۵] و إن کان فاقد الشرط مباینا للواجد عقلا، و لأجل ذلك ربما لا- یكون الباقي- الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنهما- موردا لها فیما إذا لم یصدق علیه المیسور عرفا، و إن کان غیر مباین للواجد عقلا [۱].

جواب: امکان دارد که ما «لا یترک» را به صورت صیغه نهی قرائت کنیم [۱۸۶] لکن اشکال اصلی مصنف، وارد است زیرا در این صورت هم ظهور موصول با ظهور صیغه نهی، معارض است و در نتیجه می‌گوئیم ظهور موصول، قوی‌تر از ظهور صیغه نهی است و

...

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه

اشاره

[۱]- با قطع نظر از اشکالات قبلی اکنون بینیم آیا سه روایت [۱۸۷] مذکور، منطبق بر مدّعی ما هست یا نه، مدّعی ما هم فرض تعدّر جزء است و هم فرض تعدّر شرط.

آیا روایات مذکور برفرض تمامیت دلالت هم شامل موارد تعدّر شرط می‌شود و هم تعدّر جزء؟

امّا روایت «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...»

به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیه، مربوط به موارد تعدّر جزء است نه تعدّر شرط و تفصیل این موضوع را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۴

هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

امّا روایت «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»

به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعدّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه

در موارد تعدّر شرط.

بررسی حدود روایت «المیسور...»

و امّا روایت المیسور لا- یتَرَک بالمعسور: ملاک و میزان جریان قاعده میسور این است که عرفاً بر باقی مانده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعذر است شرط باشد یا جزء.

مثال: فرضاً اگر قرائت سوره- جزء- در نماز متعذر شد، در این صورت، عرف می گوید بقیه عمل، میسور من الصیّلاه، همچنین اگر «شرطی» متعذر شد در این صورت هم عرف به بقیه عمل- مشروط بدون شرط- عنوان میسور می دهد و قاعده میسور جاری می گردد زیرا عرف باقی مانده عمل را حقیقه- نه مجازا- میسور از آن مأمور به می داند گرچه از نظر عقل، بین عمل واجد شرط و فاقد شرط، مابینت، تحقّق دارد اما چون ملاک در جریان قاعده میسور، قضاوت و تشخیص عرف است لذا بر مشروط بدون شرط، عنوان میسور، صدق می کند و عرف می گوید آن مأمور به که فاقد شرط است میسور و مرتبه نازل مأمور به است نه اینکه مغایر عمل واجد شرط باشد.

خلاصه: ملاک فهم روایات و عناوین وارده در روایات، عرف است لذا می گوئیم ملاک برای جریان قاعده میسور هم فهم عرف است اگر عرف بگوید فلان عمل- مأمور به بدون جزء یا بدون شرط- میسور است می گوئیم قاعده مذکور جریان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۵

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بمیسور عرفاً بتخطّئه للعرف، و إنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع علی ما هو علیه الفاقد، من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد، أو بمعظمه فی غیر الحال، و إلا عدّ أنّه میسوره [۱].

پیدا می کند و الا نه.

تذکر: به علّت اینکه ما ملاک جریان قاعده میسور را تشخیص عرف قرار دادیم درعین حال می گوئیم گاهی از اوقات هم عرف می گوید قاعده مذکور، جاری نمی شود زیرا میسور عرفی محقّق نیست.

مثال: اگر مرکّبی دارای ده جزء باشد امّا اکثر و معظم اجزاء آن، متعذر شود در این صورت، عرف به بقیه اجزاء مأمور به عنوان میسور نمی دهد و نمی گوید باقی مانده عمل، میسور از آن مرکّب است و یا اینکه اگر یک جزئی که دارای رکتیت برای مأمور به است، متعذر شد، در این صورت هم عرف به عملی که یک جزء رکنی آن متعذر است، عنوان میسور از آن مرکّب را نمی دهد و نمی گوید «هذا میسور»، گرچه در موارد مذکور از نظر عقل، مابینت بین عمل واجد و فاقد جزء، وجود ندارد و عقل می گوید آن عمل فاقد اجزاء، میسور عقلی از مرکّب هست اما درعین حال می گوئیم قاعده میسور در موارد مذکور و اشباه آن جاری نمی شود. خلاصه: قاعده میسور از جهتی توسعه دارد و شامل موارد تعدّر شرط هم می شود و از جهتی محدود است و شامل آن مأمور به که اکثر اجزاء آن، متعذر است یا جزء رکنی آن، متعذر گشته، نمی شود.

[۱]- تذکر: این قسمت از عبارت «نعم... تذنیب» مطلب علمی چندان مهمّی ندارد اما عبارات بسیار دقیقی دارد.

گفتیم ملاک جریان قاعده میسور، عرف است یعنی اگر عرف بگوید فلان شیء، میسور از مأمور به است در این صورت قاعده میسور، جاری می شود اکنون مصنّف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۶

كما ربما يقوم الدلیل علی سقوط میسور عرفی لذلك- أی للتخطّئه- و أنه لا يقوم بشیء من ذلك [۱].

نسبت به این مطلب استدراک می‌کنند و می‌گویند:

ملاک مذکور در تمام موارد، مژد است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن دلالت کند.

بیان ذلک: گاهی چیزی که نزد عرف، میسور محسوب نمی‌شود در عین حال شارع مقدّس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید آن عمل، دارای عنوان «میسور» هست و باید اتیان شود و علت اینکه عرف آن عمل را «میسور» نمی‌داند این است که او اطلاع و آگاهی ندارد که در حال تعدّر، عمل فاقد جزء یا شرط می‌تواند دارای همان ۱۸۸] مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد.

مثال: نماز، فریضه‌ای است که در هیچ حالی نباید ترک شود و دارای مراتبی هست مثلاً- نماز ظهر فرد مختار چهار رکعت با خصوصیات معهوده، نماز شخص مسافر دو رکعت است و همچنین کسی که قادر نیست نماز را ایستاده بخواند باید نشسته نماز بخواند و ... تا جایی که نماز شخص غریق با فتح العین و غمض العین است امّا عرف به چنین نمازی عنوان میسور نمی‌دهد و نمی‌گوید نمازی که با اشاره چشم خوانده شود عنوان «میسور من الصّلاه» دارد اینجاست که شارع مقدّس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید تو آگاهی نداری که این نماز دارای مصلحت و عنوان میسور هست و اگر تو- عرف- هم اطلاع بر این مطلب داشتی عنوان میسور را به آن نماز می‌دادی.

[۱]- گاهی هم چیزی نزد عرف، عنوان «میسور» دارد و باید اتیان شود امّا شارع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۷

و بالجملة: ما لم یکن دلیل علی الإخراج أو الإلحاق کان المرجع هو الإطلاق، و یستکشف منه أنّ الباقی قائم بما یكون المأمور به قائماً بتمامه، أو بمقدار یوجب إجابته فی الواجب و استحبابه فی المستحب [۱].
و إذا قام دلیل علی أحدهما فیخرج أو یدرج تخطئه أو تخصیصاً فی الأوّل،

می‌گوید آن چیز، «میسور» محسوب نمی‌شود و هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مثال: فرض کنید شخصی در ماه رمضان از تمام مفطرات می‌تواند امساک نماید لکن از خوردن آب نمی‌تواند اجتناب کند و باید از طلوع فجر تا هنگام افطار یک نوبت، آن هم مختصری آب بخورد در این صورت عرف می‌گوید مانعی ندارد، شما از سایر محرّمات اجتناب کنید ولی چون نمی‌توانید از شرب الماء اجتناب نمائید، روزه بگیرید و بر این عمل عنوان «میسور» صادق است امّا شارع مقدّس می‌گوید اگر کسی حتی قدرت امساک از یکی از مفطرات روزه را ندارد روزه بر او واجب نیست و عنوان «میسور» بر عملش صادق نیست بنابراین گاهی شارع بعضی از موارد را از عنوان «میسور» خارج می‌کند و گاهی بعضی از موارد را ملحق و مندرج تحت عنوان «میسور» می‌نماید.

[۱]- همان‌طور که قبلاً- توضیح دادیم تشخیص عنوان «میسور» به وسیله عرف است و تا دلیلی بر اخراج یا الحاق نداشته باشیم به همان اطلاق دلیل قاعده «میسور» تمسک می‌نمائیم و از آن اطلاق، کشف می‌کنیم که عمل فاقد جزء یا شرط، تمام یا قسمتی از ملاک عمل واجد جزء یا واجد شرط را دارد یعنی اگر میسور- فاقد جزء یا شرط- تمام مصلحت و ملاک عمل واجد جزء یا شرط را ندارد امّا آن قدر مصلحت دارد که در واجبات، مقتضی و سبب وجوب باشد و در مستحبات، مقتضی استحباب باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۸

و تشریکاً فی الحکم، من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی [۱].

[۱]- اگر دلیلی بر اخراج، قائم شد [۱۸۹]، در این صورت می‌گوئیم آن مورد از قاعده میسور، خارج شده و اتیان بقیه عمل لازم

نیست منتها، شارع مقدّس یا عرف را تخطئه نموده یعنی تشخیص عرف در عنوان «میسور» اشتباه بوده است و یا اینکه شارع، قاعده میسور را تخصیص زده و یک مورد را از عموم قاعده «میسور» خارج نموده است زیرا قاعده «میسور»، قابل تخصیص هست. و اگر دلیلی بر الحاق، قائم شد در این صورت می‌گوئیم آن مورد، مشمول قاعده میسور است و باید اتیان شود یعنی نماز غریق- فاقد- با نماز مختار که واجد تمام اجزاء و شرایط است از نظر «حکم»، مشترک است امّا آن را داخل در موضوع نمی‌کند و نمی‌گوید این نماز «میسور» هم هست. بی‌مناسبت نیست که برای این قسمت «... تشریکاً فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی» از عبارت کتاب مثالی بزینم گاهی مولا می‌گوید «اکرم العلماء و لا یجب اکرام زید العالم» در این مثال چون حکم اکرام زید با اکرام علماء، مغایرت دارد باید بگوئیم جمله دوم، مخصّص جمله اول است. امّا گاهی مولا چنین می‌گوید: «اکرم العلماء و اکرم زیدا» در این مثال حکم اکرام علماء و حکم اکرام زید، مغایرتی با یکدیگر ندارند و اکرام هر دو واجب است امّا آیا لازم است بگوئیم که مولا عنوان، «علماء» را توسعه داده و زید را هم در موضوع- علماء- داخل نموده است؟ خیر، لازم نیست که شارع زید را عالم فرض کرده باشد و او را مندرج در موضوع- علماء- نموده باشد بلکه ممکن است جمله «اکرم زیدا» دارای ملاک دیگر و حکم مستقلی باشد و فقط از نظر حکم با «علماء» مشترک باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۹

فافهم ۱۹۰].

تذنیب: لا یخفی أنّه إذا دار الأمر بین جزئیة شیء أو شرطیة، و بین مانعیته أو قاطعیته، لکان من قبیل المتباینین، و لا یکاد یكون من الدوران بین المحذورین، لإمكان الاحتیاط بإتیان العمل مرتین، مع ذاک الشیء مرّة و بدونه أخرى، كما هو أوضح من أن یخفی [۱].

[۱]- مصنّف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می‌کند. اگر امر، دائر شد بین اینکه چیزی:

الف- جزئیّت برای مأمور به داشته باشد یا مانعیّت [۱۹۱].

ب: جزئیّت داشته باشد یا قاطعیّت [۱۹۲].

ج: شرطیّت داشته باشد یا مانعیّت [۱۹۳].

د: شرطیّت داشته باشد یا قاطعیّت [۱۹۴].

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۰

قبل از بیان حکم مسئله بینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست؟

«جزء و شرط» هر دو وجودشان در مأمور به دخالت دارد امّا «مانع و قاطع» عدمشان در مأمور به دخالت دارد ضمناً فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیّت مأمور به سازگار نیست امّا قاطع با هیئت اتّصالیه‌ای که در مأمور به معتبر است منافات دارد [۱۹۵].

امّا حکم مسئله: آیا صور مذکور از مصادیق دوران امر بین المحذورین و مجرای اصالة التّخیر است یا اینکه نه، از مصادیق دوران امر بین المتباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است؟

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین، احتیاط، امکان نداشت لذا می‌گفتیم اصالة التّخیر، جاری می‌شود امّا در محلّ بحث می‌توان اصالة الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک مرتبه مأمور به را همراه با آن شیء- جزء یا شرط- اتیان نمود تا اگر واقعا جزئیّت یا شرطیّت دارند مأمور به را صحیحاً اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر، بدون آن شیء، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیّت یا قاطعیّت دارند عدم آنها در مأمور به رعایت شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۱

خاتمه: فی شرائط الأصول أمّا الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا، بل یحسن علی کلّ حال، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام، و لا تفاوت فیہ بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو كان موجبا للتکرار فیها [۱].

خاتمه در [شرایط جریان اصول عملیه

اشاره

[۱]- تاکنون بحث ما در سه اصل - براءت، تخییر و احتیاط - از اصول عملیه، پایان یافت اکنون تحت عنوان «خاتمه» شرایط جریان این سه اصل را بیان می‌کنیم و سپس مفضّلا درباره اصل چهارم - استصحاب - بحث می‌نمائیم.

شرط جریان «احتیاط» چیست

رعایت احتیاط در تمام موارد «حسن» است مگر اینکه باعث اختلال نظام و هرج و مرج زندگی انسان شود که در این صورت جائز نمی‌باشد زیرا اختلال نظام،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۲

و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بأمر المولی - و هو ینافی قصد الامتثال المعترفی فی العباده - فاسد؛ لوضوح أنّ التکرار ربما یکون بداع صحیح عقلائی مع أنّه لو لم یکن بهذا الدّاعی و کان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له

نزد شارع، مبعوض است و اسلام نیامده که زندگی مردم را مختل نماید لذا اگر رعایت احتیاط، سبب اختلال نظام شود از نظر شارع، هیچ‌گونه حسنی ندارد بنابراین در جمیع موارد، در عبادات، معاملات، قبل از فحص، بعد از فحص، احتمال حکم واقعی ضعیف یا قوی باشد رعایت احتیاط، خوب است و حتّی در عبادات اگر رعایت احتیاط، مستلزم تکرار باشد «حسن احتیاط» محفوظ است.

اینک به ذکر چند مثال می‌پردازیم.

۱- در توصلیات و اموری که قصد قربت در آنها معتبر نیست رعایت احتیاط، خوب است مثلا می‌دانیم یکی از دو لباس ما متنجّس شده درعین حال که می‌توانیم تحقیق نمائیم که کدام لباس متنجّس شده است هر دو لباس را تطهیر می‌نمائیم.

۲- در عبادات: الف- گاهی احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مثلا نمی‌دانیم که فلان شیء برای نماز جزئیّت دارد یا نه، یعنی نمی‌دانیم که آن شیء واجب است یا مستحب در این صورت، چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند باید نماز را با آن جزء بخواند و رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست و دارای «حسن» هم هست. ب- گاهی رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل است مثلا کسی اجمالا می‌داند که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی بدنبال تحصیل علم تفصیلی نمی‌رود- با تمکّن از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند درعین حال می‌گوئیم رعایت احتیاط «حسن» است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۳

سواء لما ینافی قصد الامتثال، و إن کان لاغیا فی کیفیّه امتثاله، فافهم [۱].

[۱]- توهّم ۱۹۶]: در مواردی که رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل باشد [۱۹۷] تقریباً سه ایراد نقل شده.

۱- رعایت احتیاط، مستلزم اخلاص به قصد وجه است زیرا کسی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند او نمی‌داند که کدامیک از این دو واجب است مصنّف جوابی بیان کردند که مربوط به منع صغرا بود یعنی نپذیرفتند که احتیاط، مانع قصد وجه می‌شود زیرا کسی که نماز ظهر و جمعه را اتیان می‌نماید، می‌گوید نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم به خاطر اینکه یکی از این دو مسلماً واجب است «اصلی صلاتین لوجوب احدهما یا اصلی صلاتین احدهما متّصفه بالوجوب».

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایت آن مانعی ندارد.

۲- رعایت احتیاط با مسئله رعایت تمیز در عبادات، منافات دارد زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند او نمی‌تواند مأمور به را از غیر مأمور به مشخص نماید درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد. مصنّف فرمودند کبرای قضیه ممنوع است یعنی ما هم قبول داریم که در این فرض، انسان نمی‌تواند تمیز را رعایت کند امّا کدام دلیل شرعی دلالت بر رعایت تمیز می‌کند؟ در اخبار دلیلی نداریم که ثابت نماید رعایت تمیز در عبادات لازم است.

۳- رعایت احتیاط، سبب استهزاء مولا است- (او توهّم کون التکرار)- آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند اما می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۴

بل [۱۹۸] یحسن أيضا فيما قامت الحجة [۱۹۹] على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة و فوت المصلحة [۱].

طرف، نماز می‌خوانم، اوامر مولا را به استهزاء نگرفته است؟

جواب: اولاً- این مطلب کلیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امثال تفصیلی نمائیم و احتیاط نکنیم و برویم جهت قبله را مشخص کنیم باید چند کیلومتر مسافت پیمائیم لذا نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و براساس یک غرض عقلانی این کار را انجام می‌دهیم و بر فرض که غرض عقلانی نداشته باشیم چون انگیزه ما در اتیان اصل عمل، امر مولا است می‌گوئیم این عمل با قصد امتثال منافاتی ندارد. ثانیاً، این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلق شده است یا اینکه این کار بی‌فایده و استهزاء به اطاعت امر، تعلق پیدا کرده یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیت اطاعت، متعلق شده است؟

اینجا با سه مسئله مذکور مواجه هستیم- امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیت اطاعت مولا- فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا به تمام معنا خاضع است بله، در کیفیت اطاعت مولا به قول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای انجام می‌دهد اما این کار ضربه‌ای به امر مولا و اطاعت مولا نمی‌زند.

[۱]- در مواردی که حجّت غیر علمی و غیر قطعی- ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داریم رعایت احتیاط، خوب است و این احتیاط سبب اجتناب از مفسده احتمالی و درک مصلحت احتمالی می‌شود.

مثال: روایت معتبر زراره فرضاً دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه نمود، در عین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۵

و اما البراءة العقلیة: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت [۲۰۰] الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [۱].

حال، رعایت احتیاط، دارای «حسن» است زیرا با وجود روایت معتبر، احتمال وجوب نماز جمعه از بین نمی‌رود و ممکن است در واقع و در لوح محفوظ نماز جمعه، واجب باشد یا مثلاً. اگر دلیل معتبر ظنی دلالت بر جواز شرب تن نمود، درعین حال، رعایت احتیاط و ترک شرب تن، خوب است چون ممکن است از نظر واقع، شرب تن، حرام شده باشد. اگر دلیل و حجت قطعی - نه ظن معتبر - بر نفی تکلیف داشته باشیم دیگر موضوعی برای رعایت احتیاط، باقی نمی‌ماند.

شرط جریان براءت عقلی

[۱]- همان‌طور که می‌دانید اصالة البراءة بر دو قسم است: ۱- براءت شرعی ۲- براءت عقلی.

شرط جریان براءت عقلی این است که ما فحص و تحقیق نمائیم چنانچه بعد از فحص، حجت و دلیلی بر تکلیف نیافتیم در این صورت می‌توانیم براءت عقلی جاری نمائیم زیرا حکم عقل به براءت در صورتی است که بیان و دلیلی از طرف شارع به ما نرسیده باشد لذا چنانچه به مظان وجود دلیل و به کتاب وسائل الشیعه و یا رساله عملیه مراجعه نموده و دلیلی بر تکلیف پیدا نکردیم در این فرض می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که عقاب بلا بیان قبیح است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۶

و اما البراءة النقلیة: فقضیة إطلاق أدلتها و إن كان هو عدم اعتبار الفحص فی جریانها، كما هو حالها فی الشبهات الموضوعیة [۲۰۱]

[۱].

إلا أنه استدلل علی اعتبارها بالإجماع و بالعقل، فإنه لا مجال لها بدونها، حیث یعلم إجمالاً بثبوت التکلیف بین موارد الشبهات، بحیث لو تفحص عنه لظفر به [۲].

شرط جریان براءت نقلی

اشاره

[۱]- مقتضای اطلاق ادله براءت نقلی - شرعی - این است که بدون فحص و تحقیق می‌توان براءت شرعی جاری نمود، مثلاً حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» اما این دلیل، مقید به فحص نیست و دلالت نمی‌کند که شرط جریان براءت شرعی این است که باید قبلاً مظان وجود دلیل را بررسی کنیم اگر دلیلی بر وجود تکلیف نیافتیم آن وقت می‌توانیم براءت شرعی جاری نمائیم. مصنف می‌فرماید بلا اشکال در شبهات موضوعی، بدون فحص و بررسی می‌توان براءت شرعی جاری نمود مثلاً اگر مایعی مردد بین خمر و خل بود می‌توان قبل از فحص، براءت شرعی جاری نمود و ...

[۲]- خلاصه: گرچه مقتضای اطلاق ادله براءت نقلی، عدم لزوم فحص است اما درعین حال گفته‌اند [۲۰۲] شرط جریان براءت شرعی در شبهات حکمی این است که باید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۷

و لا یخفی أن الإجماع هاهنا غیر حاصل، و نقله لوهنه بلا طائل، فإنّ تحصیله فی مثل هذه المسألة ممّا للعقل إلیه سبیل صعب لو لم یکن عادةً بمستحیل، لقوة احتمال أن یكون المستند للجلّ - لو لا الكلّ - هو ما ذکر من حکم العقل [۱].

قبلاً- فحص نمود و چنانچه دلیلی بر تکلیف نیافتیم، می‌توانیم براءت جاری کنیم و به این منظور به ادله‌ای تمسک نموده‌اند که

مصنّف آن‌ها را مردود می‌داند و خود از طریق دیگری ثابت می‌کنند که شرط جریان براءت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید قبلاً فحص نمود و چنانچه بعد از فحص از یافتن دلیل مایوس شدیم، آن وقت می‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود. اینک به ذکر و توضیح ادله لزوم فحص می‌پردازیم.

ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه

۱- اجماع:

گفته‌اند اجماع قطعی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص نمی‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود.

۲- عقل:

علم اجمالی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص، تکالیف واقعیّه‌ای وجود دارد که اگر بررسی و تفحص نمائیم آن تکالیف برای ما مشخص می‌شود لذا عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود لذا ابتداء باید فحص نمود چنانچه دلیلی بر حکم پیدا نکردیم می‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود.

[۱]- مصنّف به دو دلیل مذکور پاسخ می‌دهند.

اما اجماع: آیا اجماع ادعائی شما، اجماع منقول است یا محصل؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۸

و أن الكلام فی البراءة فیما لم یکن هناك علم موجب للتّجز، إمّا لانحلال العلم الإجمالی بالظّفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا یكون بینها علم بالتّکلیف من موارد الشّبّهات، و لو لعدم الالتفات إليها [۲۰۳] [۱].

اگر اجماع منقول باشد، در مبحث اجماع ثابت کردیم که اجماع منقول، حجّیتی ندارد و چنانچه بگوئید اجماع محصل بر عدم لزوم فحص داریم به شما جواب می‌دهیم، در مواردی می‌توان تحصیل اجماع نمود که مسئله، غیر از اجماع، دلیل دیگری نداشته باشد و اگر احتمال بدهیم که تمام یا اکثر مجمعین به اتّکاء آن دلیل، ادعای اجماع نموده‌اند در این صورت اجماع آنها حکایت از رأی معصوم (ع) نمی‌کند و اتّفاقیشان کاشف از موافقت معصوم (ع) نیست.

اما در محل بحث: ما احتمال می‌دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به استناد دلیل عقلی [۲۰۴]، تحصیل اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم در مسئله‌ای که دلیل عقلی می‌تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به حسب عادت، محال نباشد لا اقل امر مشکلی است.

[۱]- اما جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شبهات حکمیّه: مصنّف می‌فرماید ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجز تکلیف مطرح باشد نمی‌توان بدون فحص به اصل براءت، تمسّک نمود اما بحث ما در آن موارد نیست بلکه محلّ نزاع ما این است که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، براءت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می‌شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این خارج از محلّ بحث ما هست.

در محلّ بحث، علم اجمالی منجز تکلیف به یکی از این دو علت وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۹

الف- «انحلال»: ابتداء علم اجمالی به تکالیفی داشتیم اما آن علم اجمالی کاملاً منحل شده و اکنون یک سری شبهات بدوی داریم و می‌خواهیم ببینیم آیا شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

مثال: علم اجمالی به «صد» تکلیف داشتیم و بر اثر فحص و بررسی علم تفصیلی به آن «صد» تکلیف پیدا کردیم لکن اکنون «صد» شبهه دیگر داریم که در دائره علم اجمالی نیست و می‌خواهیم، ببینیم شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

ب- «عدم ابتلاء»: شرط منجزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلاً اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علت عدم ابتلاء، منجز نمی‌باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیراً بیان کردیم اما گاهی عدم ابتلاء به علت غفلت و عدم توجه است، یعنی چون انسان توجهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنّف می‌فرماید در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علت عدم ابتلاء، عدم توجه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد [۲۰۵].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۰

فالأولی الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآیات والأخبار علی وجوب التّفقه و التّعلّم، و المؤاخذه علی ترک التّعلّم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالیٰ کما فی الخبر: (هلا تعلّمت) فیکید بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها فی أنّ المؤاخذه و الاحتجاج بترک التّعلّم فیما لم یعلم، لا- بترک العمل فیما علم وجوبه و لو إجمالاً، فلا مجال للتوفیق بحمل هذه الأخبار علی ما إذا علم إجمالاً، فافهم [۲۰۶] [۱].

[۱]-

۳- [ادله نقلیه دال بر وجوب فحص:]

مصنّف می‌فرماید اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیّه [۲۰۷] به این طریق استدلال نمائیم:

الف: آیات و روایاتی داریم که دلالت بر وجوب تفحص و تعلّم احکام الهی می‌کنند از جمله:

۱- «و ما کان المؤمنون لیتنفروا کأفّه فلو لا نفر من کلّ فرقه منهم طائفة لیتنفّوها فی الدین و لیبذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلّهم یحذرون» [۲۰۸].

۲- «تفقّوها فی الدین فأنه من لم یتفقّه منکم فی الدین فهو اعرابی [۲۰۹] ان الله یقول [فی کتابه]: «لیتنفّوها فی الدین» [۲۱۰].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۱

ب- طبق بعضی از روایات، خداوند متعال روز قیامت، مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند. در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [۲۱۱] از آن حضرت سؤال کردند، امام فرمودند:

«انّ الله تعالیٰ یقول للعبد یوم القیامة عبدی أ کنت عالماً فان قال نعم، قال له أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال کنت جاهلاً قال له أ فلا تعلّمت حتّی تعمل؟ فیخصمه فتلک الحجّة البالغة...» [۲۱۲].

طبق این روایت، خداوند متعال بندگانش را نسبت به ترک تعلّم، مؤاخذه می‌کند و ترک تعلّم، دلیل بر وجوب تعلّم [۲۱۳] است. وقتی ما این دو دسته، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم:

حدیث رفع می‌گوید آنچه را که شما نمی‌دانید، رفع نموده‌ایم اما آیات و روایات اخیر می‌گویند تفقه و تعلّم، واجب است و جمع

بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات، حدیث رفع را مقید نمائیم و بگوئیم:

ابتداء باید طریقی برای تعلّم پیدا کرد، اگر راه برای تعلّم پیدا شد فهو المطلوب اما اگر طریقی برای تعلّم پیدا نکردیم آن وقت، سراغ حدیث رفع و امثال آن می‌رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلّم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطلاع نسبت به تکلیف باشد- و لو به نحو علم اجمالی-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۲

اما بعضی به طریق دیگر بین «آیات و روایات» و ادلّه برائت- حدیث رفع- جمع نموده‌اند که: آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب تعلّم و مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند مربوط به مواردی است که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم و اخبار برائت مربوط به شبهات بدوی است که علم اجمالی به تکلیف نداریم بنابراین: در صورت وجود علم اجمالی باید به دنبال تعلّم و تفحص رفت و در صورت عدم علم اجمالی- شبهات بدوی- بدون تعلّم و تفحص، اخبار برائت و اصالة البراءة را می‌توان جاری نمود.

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا:

لازمه این نحوه «جمع» بین اخبار این است که «تعلّم بما هو تعلّم» هیچ گونه موضوعیتی نداشته باشد درحالی که روایات مربوط به تعلّم، مؤاخذه را بر «نفس ترک تعلّم» قرار داده بود و بر نفس تعلّم، تکلیف قرار داده به عبارت دیگر روایات مربوط به تعلّم می‌گفت تعلّم و تفحص، واجب است اما حدیث رفع و امثال آن می‌گفت «رفع ما لا- یعلمون»، وقتی ما این دو دسته روایات را به عرف، عرضه می‌کنیم او می‌گوید طبق روایت اول باید تعلّم نمود، اگر از طریق تعلّم و تفحص به جائی نرسیدیم و تکلیفی برای ما مشخص نشد آن وقت نوبت به حدیث رفع و امثال آن می‌رسد.

خلاصه: مصنّف از طریق آیات و روایات دالّ بر وجوب تعلّم و روایات دالّ بر مؤاخذه، نسبت به ترک تعلّم، ثابت کردند که شرط جریان برائت شرعی این است که قبلا باید فحص و بررسی کنیم اگر دلیلی بر حکم نیافتیم می‌توانیم برائت شرعی جاری نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۳

و لا یخفی اعتبار الفحص فی التّخیر العقلي أيضا بعین ما ذکر فی البراءة، فلا تغفل [۱].

و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التّبعه و الأحکام [۲].

أما التّبعه، فلا شبهه فی استحقاق العقوبه علی المخالفه فیما إذا كان ترك التّعلم و الفحص مؤدیا إليها، فإنّها و إن كانت مغفولة حينها و بلا اختیار، إلا أنّها منتهیه إلى الاختیار، و هو كاف فی صحه العقوبه [۳].

شرط جریان اصالة التّخیر

اشاره

[۱]- شرط جریان اصالة التّخیر هم فحص هست و دلیل بر لزوم فحص همان است که در برائت عقلی بیان کردیم زیرا عقل در صورتی به تخیر حکم می‌کند که شما فحص و بررسی نموده، به مظانّ وجود دلیل، مراجعه کرده و از پیدا نمودن دلیلی بر حکم مأیوس شده باشید، آن وقت عقل می‌گوید در، دوران بین المحذورین، مخیر هستید که هر یک از طرفین آن را انتخاب نمائید.

[۲]- خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان برائت عقلی و نقلی این است که قبلا باید فحص کرد چنانچه بیان و دلیلی از طرف مولا نیافتیم، می‌توان به اصل برائت، تمسک نمود. اکنون مصنّف، بحث می‌کنند که اگر کسی قبل از فحص به اصالة البراءة

تمسک نمود چه آثاری بر آن مترتب می‌شود یعنی ایشان درباره دو موضوع بحث می‌کنند:
 ۱- مسئله عقوبت ۲- احکام وضعیه‌ای که بر آن مترتب می‌شود- از نظر صحت و بطلان عمل-
 [۳]- تردیدی نیست که اگر ترک تعلم و تفحص، منجر به مخالفت با تکلیف
 ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۴

بل مجرد ترکهما کاف فی صحتها، و إن لم یکن مؤدیا إلى المخالفة، مع احتمالها، لأجل التجزی و عدم المبالاة بها [۱].

واقعی مولا- شود در این صورت عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا- مستحق عقوبت است زیرا در این صورت، مخالفت با مولا محقق شده است و منشأ آن هم ترک تعلم و تفحص بوده است.

مثال: فرضا مجتهدی بدون مراجعه به مظان وجود دلیل و بدون مراجعه به کتاب وسائل الشیعه به اصل برائت، تمسک نمود و در نتیجه به علت ترک فحص با تکلیف مولا مخالفت نمود یا مقلدی بدون مراجعه به رساله عملیه و فتوای مرجع تقلید به اصل برائت، تمسک نمود و منجر به مخالفت با تکلیف مولا شد در این صورت چون مخالفت با مولا تحقق پیدا کرده او مستحق عقاب است گرچه هنگام مخالفت با تکلیف به طور کلی نسبت به آن تکلیف، غافل بوده است.

اشکال: مخالفت او با تکلیف مولا غفله و بدون اختیار بوده است و لذا نمی‌توان گفت او مستحق عقاب است.

جواب: او به هر حال با تکلیف مولا- مخالفت نموده است و مخالفت او بالاخره به یک امر اختیاری برمی‌گردد و آن امر اختیاری، ترک فحص و ترک تعلم بوده است زیرا او قبل از تمسک به اصل برائت می‌توانست فحص نماید و مرتکب مخالفت با تکلیف مولا نشود و همین قدر که مخالفت او به یک امر اختیاری منتهی شود، این کافی برای صحت عقوبت است.

[۱]- اکنون مصنف کلمه «بل» به کار می‌برند و پا فراتر می‌نهند که: اگر ترک تعلم و تفحص منجر به مخالفت با تکلیف مولا هم نشود باز هم می‌گوئیم او به علت تجزی مستحق عقوبت است زیرا او احتمال می‌داد که ممکن است ترک تعلم به مخالفت با مولا منجر شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۵

نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت و لو أدی ترکهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلا عما إذا لم یؤد إليها، حیث لا یكون حیثند تکلیف فعلی أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو كذلك، لعدم [۲۱۴] التمكن منه بسبب الغفلة [۱].

مثال: مکلفی قبل از فحص به اصل برائت، تمسک نمود و مرتکب شرب تن شد و بعد مشخص گردید که شرب تن از نظر واقع و لوح محفوظ حرام نیست در این صورت هم مصنف می‌فرمایند او به خاطر تجزی مستحق عقوبت است.

اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت

[۱]- آنچه تاکنون بیان کردیم در مورد تکالیف و واجبات مطلق بود، چون ترک تعلم و تفحص در واجبات مطلق، باعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می‌شد، در نتیجه، عقوبت، صحیح بود اما در واجبات مشروط و موقت [۲۱۵] اشکالی در میان هست که:

در واجبات مشروط و موقت اگر قبل از وقت یا قبل از تحقق شرط، ترک فحص، منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط شود در این صورت شما چگونه و به چه کیفیت می‌گوئید عبد، مستحق عقوبت است. و یا اگر اصلا ترک فحص و ترک تعلم منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط نشود در این صورت چگونه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۶

می‌توانید بگوئید عبد مستحقّ عقوبت است [۲۱۶].

مثال: عبدی احتمال می‌دهد که مولا تکلیفی را به صورت «اکرم زیدا إن جاءك» - واجب مشروط - بیان کرده باشد لکن بدنبال تحقیق و تفحص نرفت تا متوجه وظیفه خود شود و بعد از آنکه مجیء زید - شرط - محقق شد، او بطور کلی از تکلیف مولا غافل بود و اصلا توجه نداشت که شاید مولا درباره زید تکلیفی داشته باشد لذا اکرام زید در خارج، محقق نشد و بر اثر ترک تفحص، واجب مشروط، اتیان نشد در این صورت، طبق کدام مبنا می‌گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است؟ قبل از تحقق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا در واجبات مشروط، قبل از شرط تکلیف، فعلیت ندارد، پس نمی‌توان گفت او مستحقّ عقاب است و بعد از تحقق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا به علت غفلت، نسبت به اکرام زید، متمکن نبود.

خلاصه: قبل از تحقق شرط، تکلیفی متوجه عبد نبود و بعد از تحقق شرط هم عبد اصلا غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحقّ عقوبت است؟

و همچنین در واجبات موقت مانند نمازهای یومیّه، قبل از وقت، عبد، احتمال تکلیف می‌داد و لکن تکلیف موقت قبل از وقت، فعلیت ندارد و بعد از وقت هم او نسبت به تکلیف، غافل و غیر متمکن بود، لذا چگونه می‌گوئید فرد غافل، مستحقّ عقاب است؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۷

و لذا التجأ المحقق الأردبیلی و صاحب المدارک (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه و التعلّم نفسياً تهیئاً، فتكون العقوبه علی ترك التعلّم نفسه لا علی ما أدى إليه من المخالفه فلا إشكال حیثند فی المشروط و الموقت [۱].
و یسهل بذلك الأمر فی غیرهما لو صعب علی أحد، و لم تصدق کفایه

راه حلّ این اشکال چیست؟

[راه حلّ مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما»]

[۱]- دو راه حل برای اشکال مذکور وجود دارد.

۱- محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما» برای حلّ اشکال مذکور فرموده‌اند: نفس «تفقه و تعلّم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است [۲۱۷]، نه مخالفت با واجب مشروط و موقت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیت ندارد و بعد از آن هم عبد به علت غفلت اصلا متمکن از اتیان عمل نیست بلکه علت استحقاق عقاب این است که چرا عبد دنبال تفقه و تعلّم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلّم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می‌فرمایند تعلّم و تفقه واجب نفسی تهیئتی هست یعنی به عنوان تهیؤ برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلّم و تفحص تکالیف» موضوعیت داشته باشد.

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترک تعلّم است زیرا تعلّم زمینه‌ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی و الا اگر بگوئیم تعلّم، وجوب غیرى دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می‌شود زیرا مخالفت با واجب غیرى باعث استحقاق عقوبت نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۸

الانتهاه إلى الاختیار فی استحقاق العقوبه علی ما كان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار [۱].

و لا یخفى أنه لا یکاد ینحلّ هذا الإشکال [۲۱۸] إلا بذاک [۲۱۹]، أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا، لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدماته الوجودیه [۲۲۰] عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غیر التعلّم، فیکون الإیجاب حالیا، و إن كان الواجب

استقبالیاً قد أخذ علی نحو لا یکاد یتّصف بالوجوب

[۱]- مصنّف فرموده بودند اگر ترک تعلّم، منجر به مخالفت با تکلیف مولا شود در این صورت، عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقاب است [۲۲۱] زیرا در این صورت، عنوان «مخالفة المولی» محقّق شده است گرچه حین عمل، او غفلت و بدون اختیار با تکلیف مولا- مخالفت نموده امّا بالاخره این مخالفت به یک امر اختیاری- ترک تعلّم و تفحص- منتهی می‌شود و همین کافی برای صحّت عقوبت است. اکنون می‌فرمایند اگر پذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجّه باشید که طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارک، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقت بلکه در تمام مخالفت‌هایی که از فرد جاهل، قبل از فحوص، سر می‌زند مربوط به «نفس ترک تعلّم»، و به قوت خود باقی است.

خلاصه: راه حلّ آن دو نفر، مخصوص واجب مشروط و موقت نیست بلکه عمومیت دارد و مشکل را در تمام موارد برای ما سهل می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۹

شرطه، و لا غیر التعلّم من مقدّماته قبل شرطه او وقته [۱].

[راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور]

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی‌شود مگر با راه‌حلی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه‌حلی که اکنون خودمان بیان می‌کنیم که:

در واقع، تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلق- نه واجبات مطلق منجز- هستند و می‌دانیم که در واجبات معلق، وجوب و تکلیف، بالفعل محقّق است لکن واجب و مکلف به، استقبالی است و در آینده، محقّق می‌شود مانند «حج»، به مجردی که انسان، مستطیع می‌شود در همان موقع «وجوب حج» محقّق می‌شود امّا واجب- مناسک حج- استقبالی است و باید در ایام خاص- ماه ذی‌حجه- اتیان شود لذا می‌گوئیم قبل از ایام حج باید مقدمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب، فعلی و حالی است.

مصنّف می‌فرمایند چه مانعی دارد که ما دائره واجب معلق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات معلق هستند [۲۲۲] مثلاً- نماز که یک واجب موقت است ما آن را به واجب مطلق معلق برمی‌گردانیم و می‌گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید، وجوب، فعلیت دارد ولی واجب- نماز- استقبالی است و باید زوال شمس، محقّق شود تا نماز را اتیان نمایم.

اشکال: اگر واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلق هستند و وجوب آنها فعلی و حالی است امّا واجب استقبالی است، پس باید مقدمات آن را مثلاً قبل از زوال شمس، فراهم نمود زیرا مقدمه، تابع ذی المقدمه هست و هر وقت وجوب ذی المقدمه محقّق شد باید مقدماتش را هم فراهم کرد مثلاً قبل از ظهر باید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۰

و اما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر [۲۲۳] الأدلة و فتاوی المشهور [۲۲۴]، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسياً، لتكون العقوبة- لو قيل بها- علی ترکه لا علی ما أدّى إليه من المخالفة، ولا بأس به كما لا يخفى [۱].

تمام مقدمات نماز را آماده نمود.

جواب: از میان مقدمات، فقط «تعلّم و تفحص» قبل از شرط و قبل از وقت، وجوب غیرى و مقدّمی دارند امّا سایر مقدمات وجودیه

را لازم نیست مکلف فراهم کند [۲۲۵].

این نوع واجب معلقی که مصنف بیان کردند از جهتی شبیه واجب مطلق و از جهتی شبیه واجب مشروط بود.

خلاصه: واجبات مشروط و موقت مانند واجبات مطلق معلق، «وجوبشان» «فعلی» است اما «واجب»، «استقبالی» است و از میان مقدمات آنها فقط «تعلم»، وجوب غیری دارد.

[۱]- مصنف می‌فرماید ممکن است شما راه حل ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه، این است که تمام واجبات مشروط و موقت از حقیقت خود، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است اما شما-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۱

و لا ینافیہ ما یظهر من الأخبار من کون وجوب التعلّم إنّما هو لغیره لا لنفسه، حیث أنّ وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیرنا یتّضح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدّمیا، بل للتّهیؤ لایجابہ، فافهم [۱].

مصنف- می‌گوئید قبل از شرط، «وجوب»، «حالی و فعلی» است کما اینکه طبق ظواهر ادله و فتاوی مشهور در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است نه قبل از شرط و وقت.

خلاصه اگر در راه حلی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت، چاره‌ای نداریم که همان راه حل محقق اردبیلی را بپذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم «تعلم» دارای وجوب نفسی است- نه وجوب غیری- و استحقاق عقوبت نسبت به ترک تعلم- نه مخالفت با واقع- است. قوله: «لتكون العقوبة لو قيل بها علی ترکه [۲۲۶]».

[۱]- اشکال: اینکه محقق اردبیلی فرمودند «تعلم» وجوب نفسی دارد، با ظواهر ادله «وجوب تعلم» منافات دارد زیرا ظواهر آن ادله، این است که وجوب تعلم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت تکالیف دیگر بود در این صورت «وجوب غیری» دارد نه وجوب نفسی.

جواب: «حیث انّ وجوبه...». اگر تعلم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف، واجب باشد، لازمه‌اش این نیست که «وجوب غیری [۲۲۷]» داشته باشد،- معنای وجوب غیری و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدمه به مقدمه سرایت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۲

و أمّا الأحکام، فلا إشکال فی وجوب الإعادة فی صورة المخالفه، بل فی صورة الموافقه أيضا فی العباده، فیما لا یتأتی منه قصد القربة و ذلك لعدم الإتيان بالمأمور به [۱].

می‌کند- بلکه می‌گوئیم وجوب تعلم برای تهیؤ و وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسا و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیه مثل صلاه که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» و علم هم واجب نفسی باشد و فایده او مهیا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیه... [۲۲۸]].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی ندارد که چیزی وجوب نفسی داشته باشد لکن در عین حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[۱]- بحث ما در این جهت بود که اگر کسی- جاهل مقصّر- بدون فحص به اصالة البراءة تمسک نمود چه آثار و احکامی بر آن مترتب می‌شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می‌کردیم اما حال بینیم از نظر احکام وضعیه و صحت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصاله البراءة تمسک نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع [۲۲۹]، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیت سوره در نماز برای فردی مشکوک بود ولی او بدون [۲۳۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۱۵۲

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۳

فحص به اصل براءت تمسک نمود و نماز را بدون سوره خواند اما در واقع، سوره جزء نماز بود در این صورت، عمل او باطل است و باید اعاده نماید بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل براءت، تمسک نمود و یک عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود اما نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است.

سؤال: چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند؟

جواب: بر اثر جهل و اینکه شاید مأمور به و عبادت، چیز دیگر باشد، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و پیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست در عین حال، عملش باطل است و باید اعاده کند.

سؤال: چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی، مطابق واقع باشد اما مکلف نتواند قصد قربت نماید عمل او باطل و اعاده، لازم است؟

جواب: در صورتی که عملش مخالف با واقع باشد، مأمور به را اتیان ننموده است لذا باید اعاده نماید. و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت، وابسته است و کسی که پیکره و اصل مأمور به را بدون قصد قربت آورده، مثل این است که اصلا مأمور به را انجام نداده است [۲۳۱].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۴

مع عدم دلیل علی الصیحة و الاجزاء، إلا فی الاتمام فی موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات فی موضع الآخر، فورد فی الصیحة - و قد أفتی به المشهور - صحه الصیلة و تماميتها فی الموضوعین مع الجهل مطلقا، و لو کان عن تقصیر موجب لاستحقاق العقوبة علی ترک الصلاة المأمور بها؛ لأن ما أتى بها و إن صحّت و تمت إلا أنّها [۲۳۲] لیست بمأمور بها [۱].

[در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم]

[۱] - دلیلی بر صحّت و اجزاء [۲۳۳] عمل ناقص، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند اما جهلا [۲۳۴] نمازش را تمام خواند [۲۳۵] یعنی حتی اگر متمکن از تعلّم بوده و می‌توانسته برود و وظیفه خود را معین نماید اما اقدام به این کار نمود و تعلّم را ترک کرد در این صورت، عملش صحیح است و اعاده، لازم ندارد [۲۳۶] اما اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد.

سؤال: دلیل بر صحّت چیست؟

هم روایت صحیح، دلالت بر صحّت عمل می‌کند و هم مشهور، طبق آن روایت فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۵

اما روایت صحیح: ... عن زرارة و محمد بن مسلم قالوا: قلنا لابی جعفر «علیه السلام» رجل صلّى فی السفر اربعا یعیّد ام لا؟ قال ان کان قرئت علیه آیه التّقصیر و فسرت له فصلی اربعا اعد و ان لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه [۲۳۷].

۲- اگر کسی جهلا [۲۳۸] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن، لازم نیست امّا اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روایت صحیح برطبق آن وارد شده و همچنین مشهور هم طبق آن فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

امّا روایت صحیح: «... عن زرارة عن ابی جعفر «علیه السّلام» فی رجل جهر فیما لا ینبغی الا جهار فیه و اخفی فیما لا ینبغی الا خفاء فیه: فقال، اى ذلك فعل متعمدا فقد نقص صلاته و علیه الاعادة فان فعل ذلك ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمت صلاته [۲۳۹]».

اشکال: اگر عمل آن‌ها صحیح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می‌گوئید در صورتی که ترک تعلّم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصّر، مستحقّ عقاب هست؟

جواب: علت استحقاق عقوبت این است که آنچه را او اتیان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روایات، صحیح است و معنای صحّت این است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد. امّا استحقاق عقوبت به خاطر ترک مأمور به است به عبارت دیگر او نمازی را که

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۶

إن قلت: کیف یحکم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ و کیف یصحّ الحکم باستحقاق العقوبة علی ترک الصلاة الّتی أمر بها، حتّی فیما إذا تمکّن ممّا أمر بها؟ كما هو ظاهر [۲۴۰] إطلاقاتهم، بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقى من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورة أنه لا تقصيرها هنا یوجب استحقاق العقوبة، و بالجملة کیف یحکم بالصّحّة بدون الأمر؟ و کیف یحکم باستحقاق العقوبة مع التّمکّن من الإعادة؟ لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحّته ما أتى بها [۱].

مأمور به بوده است ترک نموده است [۲۴۱] چون مأمور به او نماز «قصری» بود امّا او «تمام» خوانده است و یا مثلا مأمور به او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتا قرائت نموده است.

[۱]- اشکال: مستشکل در این قسمت از عبارت دو ایراد، نسبت به مطالب گذشته دارد:

۱- گفتید کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتا و یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت کند عملش صحیح است، اشکال ما این است که: به چه ملاکی عمل او صحیح است، نماز او که مأمور به نبوده، نمازی که فاقد «امر» است چگونه درباره آن، حکم به صحّت می‌کنید؟ به عبارت دیگر، نماز تمام- غیر قصری- برای کسی که وظیفه‌اش قصر است، اصلا مأمور به نیست.

۲- و همچنین گفتید اگر جهلا در موضع قصر، نماز را تمام خواند درعین حال که

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۷

عملش صحیح است [۲۴۲] امّا «استحقاق عقوبت» [۲۴۳] هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که: در صورتی که او در وسعت وقت، متوجّه شد که وظیفه‌اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکّن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می‌کنید؟ مثال: فردی در موضع قصر، نماز را تمام بخواند یا مثلا نماز اخفاتی را جهرا، یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می‌دهید و می‌گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوت خود باقی است. قوله: «ضرورة أنه لا تقصير هاهنا».

در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اتیان- در وسعت وقت- مأمور به، تقصیری متوجه مکلف نیست تا باعث صحت عقاب شود بلکه ترک مأمور به- نماز قصری- مستند به حکم شارع است که می‌گوید همین عمل- نماز تمام- صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد.

قوله: «و بالجمله یحکم بالصَّحَّة بدون الامر».

مصنّف خلاصه اشکال اوّل را بیان می‌کنند.

قوله: «و کیف یحکم باستحقاق العقوبه...». در این قسمت هم تقریباً خلاصه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۸

قلت: إنّما حکم بالصَّحَّة لأجل اشتغالها علی مصلحة تامّة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمّة فی حدّ ذاتها، و إنّ کانت دون مصلحة الجهر و القصر، و إنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بما کانت واجده لتلك المصلحة علی النحو الأكمل و الأتم [۱].

اشکال دوم بیان می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می‌کنیم.

۱- امّا جواب از صحت عمل: به حسب کبرای کلی، صحت عبادت متوقف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأمور به نبود فاقد وصف صحت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله، کافی برای صحت آن است.

سؤال: در محلّ بحث ملاک «امر» چیست؟

جواب: علت صحت عمل، این است که نماز تمام [۲۴۴] در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس- همان نمازی که امر ندارد- مشتمل بر مصلحت کامل، تام و لازم الاستیفاء هست گرچه مصلحت آن، با نماز قصر، مساوی نیست.

[اگر صلاة قصر مثلا تشریح نشده بود هر آینه این صلاة تام، واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلا امر شده است به صلاة قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضدّ این است، و امر به هر دو ضد، صحیح نیست لهذا این صلاة تمام امر ندارد و لازم نیست در صحت صلاة، امر بلکه اشتغال بر مصلحت کافی است در صحت...][۲۴۵].

سؤال: اگر نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت تام و لازم الاستیفاء هست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۹

و اما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الاعادة فلانها بلا فائدة، إذ مع استیفاء تلك المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة التي کانت فی المأمور بها، و لذا لو أتى بها فی موضع الآخر جهلا- مع تمكنه من التعلّم- فقد قصّر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت [۱].

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

جواب: نکته‌اش این است که مولا ملاحظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأمور به است دارای مصلحت کامل تری هست لذا آن را مأمور به قرار داده است.

سؤال: چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأمور به قرار نداد مگر شما نمی‌گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستیفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل تری دارد.

جواب: مولا ملاحظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادی اینجا تحقق دارد و جمع بین ضدین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأمور به شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن

درعین حال، نماز قصر واجد ملاک صحت هست.

[۱]- ۲: اَمَّا اینکه گفتیم در صورت تمکن از اعاده هم عبد، مستحق عقاب است علتش این است که: دیگر فائده‌ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلف، مصلحت نماز تام را استیفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استیفاء مصلحت نماز قصر- مأمور به- وجود ندارد و لذا می‌گوئیم استحقاق عقاب به قوت خود باقی است. بنابراین اگر مکلف، جهلا- به جای مأمور به- نماز قصر- غیر مأمور به- نماز تمام- را اتیان نمود درحالی که می‌توانست تعلم و تفحص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجه شود که وظیفه‌اش نماز قصر- بوده است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۰

فانقح أنه لا يتمکن من صلاة القصر صحیحاً [۲۴۶] بعد فعل صلاة الاتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، و إن كان الوقت باقياً [۱].

إن قلت: علی هذا یكون كل منهما [۲۴۷] فی موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً [۲۴۸]، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العبادة موجبه لفسادها بلا كلام [۲].

[۱]- اکنون مصنف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می‌کنند: از اینکه گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی‌تواند، نماز قصر را صحیحاً اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و ...

[۲]- اشکال: فرض کنید مکلفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلم، نمازش را تمام خواند و همان‌طور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به- نماز قصر- شده است به نحوی که اگر او نماز تمام را قرائت نمی‌کرد و به رساله عملیه مراجعه می‌کرد وظیفه‌اش را می‌فهمید و نماز را قصر می‌خواند و مکلف به را اتیان می‌نمود امّا الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأمور به- نماز قصر- را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۱

قلت: ليس سبباً لذلك، غاية أنه يكون مضاداً له، و قد حَقَّقْنَا فِي محلّه أَنَّ الضدَّ و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً [۱].

لا يقال: علی هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً- فی موضع القصر و الجهر

نماز قصر- شده و می‌دانیم که تفویت مأمور به حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأمور به شود اتّصاف به حرمت پیدا می‌کند پس نماز «تمامی» که اول خوانده، سبب تفویت مأمور به است و سبب تفویت مأمور به هم متّصف به حرمت است و لذا می‌گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می‌تواند صحیح هم باشد. آیا عبادتی با وصف حرمت می‌تواند اتّصاف به صحت هم پیدا کند؟ و حرمت و نهی در عبادات، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می‌توان مأمور به را اتیان نمود و در نتیجه با اتیان آن استحقاق عقاب برطرف می‌شود.

[۱]- جواب: در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر: دو شیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد، ملازم با این نیست که عدم احد الضدین مقدمه وجود ضدّ دیگر باشد و یا وجود احد الضدین سبب عدم ضدّ دیگر باشد در باب «ضدین» مسئله سببیت و مسببیت و مقدمیت و ذی‌المقدمیت مطرح نیست بلکه در باب ضدّین مسئله ملازمه، مطرح است یعنی همیشه وجود احد الضدین،

ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخّری که لازمه مقدّمیت و ذی‌المقدّمیت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت، لازم نیست که ملازم دیگر، همان حکم را داشته باشد و ملازمه، اقتضای مشارکت در حکم را نمی‌کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که: متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلاً- نمی‌شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و مع ذلک ملازمه هم در میان باشد، اما مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۲

مع العلم بوجوبهما فی موضعهما- لكانت صلاته صحيحه، و إن عوقب علی مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر [۱].
فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل علی أنّها تكون مشتملة علی المصلحة و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك فی صورة الجهل و لا بعد أصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء و الجهل به، كما لا يخفى [۲].

[۱]- اشکال: قبلا گفتیم کسی که «جهلا» در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است اما مستحقّ عقوبت [۲۴۹] نسبت به ترک مأمور به هم می‌باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتا بخواند، نمازش صحیح، و مستحقّ عقوبت هم هست و بالعکس- یعنی نماز اخفاتی را جهرا بخواند- مستشکل می‌گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می‌دانید؟ اگر فردی مطلع بود و می‌دانست که در مسافرت، نمازش قصر است اما در عین حال عالما عامدا نمازش را تمام خواند و یا می‌دانست وظیفه‌اش این است که باید نماز را جهرا بخواند اما اخفاتا خواند- و بالعکس- در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می‌گوئید نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت کامل است [۲۵۰] بنابراین، فردی هم که عالما در موضع قصر، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به علت مخالفت با «امر» و «مأمور به» استحقاق عقاب هم دارد. خلاصه: همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید.

[۲]- جواب: روایت صحیح، دلالت بر صحت عمل فرد جاهل می‌کرد اما اگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۳

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان امکان کون الماتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو الترتّب، و قد حقّقنا فی مبحث الصّدّ امتناع الأمر بالصّدّین مطلقا و لو بنحو الترتّب، بما لا مزید علیه فلا نعید [۱].

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش- نماز تمام در موضع قصر عالما عامدا- مشتمل بر مصلحت هست ما می‌پذیریم و می‌گوئیم عمل او هم صحیح است لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأمور به» برای جاهل، مشتمل بر صددرصد مصلحت باشد اما همان نماز در مورد فرد عالم هیچ گونه مصلحتی نداشته باشد.

خلاصه: ثبوت مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر- در مورد فرد عالم- مشتمل بر مصلحت و صحیح است اما اثباتا نیاز به دلیل داریم و همان‌طور که بیان کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱]- مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند [۲۵۱]، عملش صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به صحت می‌کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحقّ عقوبت هم هست- مصنّف به هر دو اشکال پاسخ دادند- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بعضی از فحول [۲۵۲] از راه ترتّب خواسته‌اند اشکال اول- الف- را حال نمایند که: در باب صدّین،

مانند صلاه و ازاله نجاست از مسجد اگر ازاله نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحق عقاب هستیم لکن نماز - مأمور به -

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۴

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر. و لا يخفى أن أصالة البراءة عقلا و نقلا في السببه البدويّة بعد الفحص لا محالة تكون جاريه، و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقليّة و الإباحه أو رفع التّكليف الثابت بالبراءة الثّقليّة، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التّكليف واقعا، فهي و إن كانت جاريه إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، و هذا ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكلّ مقام تعمه قاعده نفي الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهاديّة، إلا أنّه حقيقة لا يبقى لها مورد، بدهاه أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا و موجبا للعلم بالتّكليف و لو ظاهرا [۱].

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتب» تعبیر می کنند. مصنف در جلد اول کتاب کفایه الاصول مفصّلا بحث نمودند و ترتب را ممتنع و باطل دانستند و ...

بعضی نظیر این مطلب را در محلّ بحث خواسته اند پیاده کنند که: در درجه اول، امر شارع به نماز «قصر» تعلق گرفته و با عصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوم، امر شارع به نماز «تمام» متعلق است و علت صحّت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأمور به» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأمور به می باشد.

کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل براءت

اشاره

[۱]- بحث ما در شرائط جریان اصول عملیه و اصل براءت بود، بعضی ۲۵۳] برای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۵

جریان اصل براءت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده اند:

شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفي تکليف نماید

اشاره

۱- شأن اصالة البراءة این است که نفي تکليف نماید- نه اثبات تکليف- بنابراین اگر در موردی اصل براءت، نفي تکليف نماید اما لازمه جریان آن، اثبات تکليف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل براءت نمی تواند جاری شود و در این مورد مثالهایی هم بیان شده، از جمله:

علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف «الف یا ب» منتجس شده است و می دانیم که اجتناب از منتجس، واجب است در این صورت اگر به یک ظرف معین - الف - اشاره نمائیم و اصل براءت، نسبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لا يجب

الاجتناب عن هذا الاناء [۲۵۴]، اصل برائت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می‌کند، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل برائت، جاری نمی‌شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت به ظرف دیگر، ثابت شود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف، نجس و واجب الاجتناب است لذا چون اصل برائت نمی‌تواند اثبات تکلیف نماید می‌گوئیم اصلا جریان پیدا نمی‌کند.

تذکر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شرط دوم پردازیم لکن فعلا جواب مصنف نسبت به شرط اولی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می‌کنیم و سپس شرط دوم و جواب مصنف نسبت به آن را توضیح می‌دهیم.

[جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما»]

امّا جواب مصنف - ردّ کلام فاضل تونی (ره) - : «لا- یخفی انّ اصالة البراءة عقلا-...» می‌دانیم که برائت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می‌شود و بحث ما در مورد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۶

جریان اصل برائت و شرائط آن در شبهات بدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای ردّ کلام ایشان باید بررسی کنیم که چگونه جریان اصل برائت می‌تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریبا سه صورت برای آن تصور می‌شود.

۱- گاهی برائت عقلی [۲۵۵] یا برائت شرعی [۲۵۶] موضوع برای یک حکم شرعی واقع می‌شود یعنی جریان اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگر را ثابت می‌کند به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می‌شود و یا رفع تکلیف ظاهری به وسیله اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می‌شود.

مثال: الف- در مورد جریان برائت عقلی - مثلا فردی چون علاقه شدید، نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر در برابر شرب تنن، استحقاق عقوبتی در کار نباشد، صدر درهم صدقه می‌دهم، یعنی وجوب تصدّق، مترتب بر عدم استحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدّق است.

ب- در مورد جریان برائت شرعی - شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تنن و لو ظاهرا مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می‌دهم - یعنی حلیت شرب تنن، موضوع برای وجوب تصدّق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۷

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می‌کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تنن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان برائت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعا مانعی در میان نیست و اصلا برائت، کاری به «نذر» شما ندارد و ما با جریان اصل برائت، حکم می‌کنیم عقابی در شرب تنن وجود ندارد و همچنین شرب تنن به حسب ظاهر، حلال و حرمتی ندارد و در نتیجه وقتی اصل برائت، جاری شد، موضوع وجود تصدّق هم ثابت می‌شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل برائت اثبات تکلیف ننمود بلکه جریان برائت، موضوع وجوب تصدّق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می‌گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی برائت شرعی [۲۵۷] با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری [۲۵۸] با یک حکم شرعی دیگر ملازم است.

مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرامی‌رسد تردید می‌کنیم که آیا دین حالی - نه مؤجل - داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه [۲۵۹] در این فرض که شک در داشتن دین حال داریم، اصل برائت، جاری می‌نمائیم و می‌گوئیم ذمه ما نسبت به دین حال، مشغول نیست وقتی دین حال و معجل نداشتیم مکلف به نماز هستیم.

همان‌طور که ملاحظه کردید در فرض دوم هم مانعی برای جریان اصل برائت وجود نداشت.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۸

خلاصه: به فاضل تونی (ره) می‌گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می‌دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی‌بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می‌شد، آن حکم دیگر، مترتب می‌گشت. قوله «فان لم یکن...».

۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی [۲۶۰] مترتب است به عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل براءت نمی‌تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.

مثال: ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تنن به حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می‌دهم یعنی وجوب تصدق را بر حلیت واقعی شرب تنن مترتب می‌کند در این صورت، اصل براءت، جاری می‌شود و اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت می‌کند لکن تصدق، واجب نمی‌شود زیرا موضوع تصدق، اباحه واقعی شرب تنن بود اما اصل براءت، اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت کرد و می‌دانیم که اصول عملیه و براءت، حکم ظاهری درست می‌کنند نه حکم واقعی و حلیت واقعی.

بنابراین، در فرض سوم، اصلاً موضوع وجوب تصدق، محقق نشد با توجه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده‌اند وجود ندارد بلکه در دو صورت - فرض اول و دوم - با جریان اصل براءت، آن حکم دیگر لا محاله مترتب می‌شد اما در صورت سوم نه.

سؤال: چرا اصل براءت در انائین مشتبهن که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۹

جاری نمی‌شود.

جواب: وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتب بر این است که ظرف دیگر، واقعا نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهراً نجس نباشد به علاوه احد الإناءین خصوصیتی ندارد که نسبت به آن، اصل براءت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل براءت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسک به براءت کنید و می‌دانیم که اجراء براءت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. قوله: «ثانیهما ان لا یکون موجبا للضرر علی آخر».

[شرط دوم: جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]

اشاره

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالة البراءة، ذکر کرده، این است که:

جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله‌ای هم در این مورد بیان کرده‌اند از جمله: اگر کسی پرنده‌ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل براءت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل براءت، مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می‌گوئیم اصل براءت جریان پیدا نمی‌کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم براءت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان براءت، باعث اضرار به صاحب حیوان می‌شود لذا می‌گوئیم براءت جاری نمی‌شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالة البراءة این است که مستلزم ضرر به فرد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۰

دیگری نباشد. اکنون مصنف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می‌کنند.

[پاسخ مصنف، به مرحوم فاضل تونی «قدس سرهما»]

قوله: «و اما اعتبار ان لا یكون موجبا للضرر...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، برائت، جاری نمی‌شود، اما از شما نمی‌پذیریم که شرط جریان برائت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لا ضرر» یکی از قواعد فقهیه است و به وسیله ادله اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادله اجتهادی در برابر اصول عملیه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و برائت، باقی نمی‌گذارد و ادله اجتهادی و قاعده لا ضرر بر اصول عملیه تقدم دارند.

برائت عقلی می‌گوید عقاب بلا بیان، قبیح است و مفاد برائت شرعی این است که «رفع ما لا- یعلمون» امّا وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر برائت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لا بیان» و «ما لا یعلمون» کنار می‌رود و باید به دلیل اجتهادی و قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسک نمود.

مثال: اگر روایت صحیح‌ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می‌گوئید برائت جاری می‌شود؟

قاعده لا ضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر برائت، واقع شد، اصلا نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

خلاصه: قبول داریم که اگر قاعده «لا ضرر» به حسب ظاهر با اصل برائت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می‌کنیم این است که قاعده لا ضرر چه خصوصیتی دارد که می‌گوئید نباید جریان اصل برائت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادله اجتهادی و تمام قواعدی که با ادله اجتهادی ثابت شده‌اند بر اصالة البراءة تقدم دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۱

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون علی خلافها دلیل اجتهادی، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، و الحمد لله علی كلّ حال [۱].

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بیان قاعدة الضرر و الضرر علی نحو الاقتصار، و توضیح مدرکها و شرح مفادها، و ایضاح نسبتها مع الأدلّة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعنوانها الأوّلیة أو الثانویة، و إن كانت اجنبیة عن مقاصد الرّسالة، إجابةً لالتماس بعض الاحبّه، فأقول و به أستعین [۲].

[۱]- اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعده لا- ضرر، مجالی برای جریان اصل برائت نیست ما به ایشان پاسخ می‌دهیم که:

قاعده لا- ضرر خصوصیتی ندارد بلکه با وجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده‌اند موردی برای جریان برائت، باقی نمی‌ماند امّا اگر مقصود ایشان، چیز دیگری باشد نمی‌پذیریم.

[۲]- مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف می‌فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعده لا ضرر بحث کنیم، لذا مقداری درباره این قاعده فقهی صحبت می‌کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محلّ بحث آن در فقه است ایشان اکنون در سه جهت بحث می‌کنند:

۱- بیان مدرک و سند قاعده لا ضرر.

۲- توضیح و شرح مفاد قاعده لا ضرر.

۳- بیان نسبت قاعده لا ضرر، با ادله‌ای که احکام را روی عناوین اوّلیه [۲۶۱] یا روی عناوین ثانویه [۲۶۲] ثابت می‌کنند.

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۱۷۳

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۱۷۵

إنه قد استدلل عليها بأخبار كثيرة: منها: موثقة زرارة [۲۶۳]، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمرة [۲۶۴] بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان، و كان سمرة يمر إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى، سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه و آله فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله [إليه و أخبره بقول الأنصاري و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فسأومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار) [۱].

قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- در مورد قاعده «لا ضرر» روایات فراوان با اختلاف تعبیر از ائمه «علیهم

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۱۷۶

و فی روایة الحداء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا أنه فيها بعد الإباء (ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة و غيرها. و هي كثيرة [۱].

السلام» وارد شده است مصنف، ابتداء، موثقه زراره را ذکر کرده‌اند، که مربوط به قضیه معروفی است که بین سمرة بن جندب و یکی از انصار پیغمبر اکرم «صلى الله عليه و آله» رخ داده است و نیاز به ترجمه روایت نیست اما اجمالاً: وقتی سمرة حاضر نشد از مزاحمت و لجاجت خود دست بردارد و هنگام ورود به باغ [۲۶۵] از مرد انصاری، اذن بگیرد و با اطلاع وارد باغ شود، و یا اینکه آن درخت را به رسول الله «ص» بفروشد تا اینکه دیگر مزاحم مرد انصاری نشود، رسول الله «ص» برحسب نقل این روایت فرمودند «لا ضرر و لا ضرار».

[۱]- روایت دیگری را که مصنف به آن اشاره می‌کنند عبارت است از: «... عن ابى عبيده الحداء قال: قال ابو جعفر «عليه السلام»:

كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بنى فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شيء من اهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل الى رسول الله «صلى الله عليه و آله» فشكاه فقال: يا رسول الله ان سمرة يدخل علىي بغير اذني فلو ارسلت اليه فامرته أن يستأذن حتى تأخذ اهلي حذرهما منه، فارسل اليه رسول الله «صلى الله عليه و آله» فدعاه فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير اذني فترى من اهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله «صلى الله عليه و آله» يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۱۷۷

و قد ادعى تواترها، مع اختلافها لفظاً و مورداً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها، و الانصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف، و هذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا

مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى [۱].

لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمره ألا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه [۲۶۶].
روایت مذکور هم مربوط به داستان سمره بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت، خودداری نکرد، رسول الله «ص» فرمودند: «ما أراك يا سمره ألا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز.

روایت دیگر، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیه سمره نمی‌باشد:

قال: و قال «عليه السلام»: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، فالاسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرّاً [۲۶۷].
خلاصه: در مورد قاعده لا ضرر روایات فراوانی وارد شده است.

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

اشاره

[۱]- قبل از بررسی سند قاعده مذکور، اقسام تواتر را توضیح می‌دهیم:

[اقسام تواتر]

۱- تواتر لفظی:

عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۸

نحوی نقل کنند که عادهً تبانی بر کذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی:

الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلاً صدها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «علیه السلام».

۳- تواتر اجمالی:

نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن حجیت ندارد.

اما سند قاعده لا ضرر:

چون اخبار مربوطه با الفاظ و عبارات مختلف وارد شده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن‌ها مربوط به قضیه «سمره» نیست و مواردش [۲۶۸] مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می‌گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالا می‌دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است. مصنف می‌فرماید ادعای تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه استناد مشهور هم به آنها باعث جبران ضعف سند و حصول اطمینان می‌شود با تمام این مسائل بعضی از آن اخبار «موثقه» هست مانند موثقه زراره که قبلا نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۹

و أما دلالتها، فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم والملکة [۱].

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر**اشاره**

[۱]- مصنف، ابتداء درباره مفردات قاعده لا ضرر، بحث می‌کنند که مثلا معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لا ضرر و لا ضرار» را توضیح می‌دهند.

معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل [۲۶۹] عدم و ملکه است مانند اعمی و بصیر، همان‌طور که مرحوم مظفر بیان کردند اعمی به چیزی- انسان یا حیوان- اطلاق می‌شود که شأنتی برای بینائی داشته باشد مثلا- به فردی که از قوه بینائی محروم است، می‌توان اعمی گفت امّا نمی‌توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شأنتی برای بینائی ندارد. بین ضرر و نفع هم تقابل عدم و ملکه هست.

در موردی عنوان «ضرر» را اطلاق می‌کنیم که در آنجا شأنتی برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقق است نه «عدم الضرر» مانند ضرر و نقصی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۰

كما أنّ الأظهر أنّ يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضارّ على سمره، و حكي عن النهاية لا فعل الاثنتين، و إن كان هو الأصل في باب المفاعلة، و لا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، و بالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر [۱].

که بر مال، آبرو و یا اعضای بدن وارد می‌شود. در تمام آنها عنوان «ضرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی، گاهی ضرر آبرویی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقق پیدا می‌کند.

خلاصه: کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است.

معنای «ضرار»

[۱]- می‌دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولاً در مواردی استعمال می‌شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمرو، اما مصنف می‌فرماید در ما نحن فیه شواهدی داریم که «ضرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنین و اینک به ذکر آن شواهد می‌پردازیم:

۱- در داستان مرد انصاری، «ضرر» فقط از ناحیه سمره بود اما مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی‌کرد، در عین حال، طبق روایت ابو عبیده حدّاء، رسول الله «صلی الله علیه و آله» به سمره فرمودند: «ما أراک یا سمره ألا مضاراً» و می‌دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است اما در این روایت در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است.

۲- مصنف می‌فرماید از کتاب نهاییه ابن اثیر، حکایت شده که «ضرر و ضرار» معنای واحدی دارند و بی‌مناسبت نیست که ما هم شواهدی برای مدّعی مصنف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۱

كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و (يا أشباه الرجال و لا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

و نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازاً في التقدير أو في الكلمة، كما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

بیاوریم.

۳- «... لا تُضارَّ والدَّةٌ بولدها...» [۲۷۰].

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیر دادن نوزادان، بیان می‌کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودکان را ندارند و نباید به بهانه‌های مختلف از شیر دادن به کودکان خودداری نمایند [۲۷۱].

شاهد: کلمه لا «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرا» و «عاقبت اللصّ» شواهدی برای مدّعی مصنف است.

طبق شواهد مذکور می‌گوییم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است.

اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس‌العملی است که در برابر «ضرر» انجام می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۲

و قد انقدح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر الغير المتدارك أو إرادة النهي من النفي جدّاً، ضرورة بشاعة استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه، و مثله لو أريد ذاك بنحو التقييد، فإنه و إن لم يكن بعيداً، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد، و إرادة النهي من النفي و إن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب، و عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله [۱].

مثال: ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می‌کند، اما آن عکس‌العملی که شخص دوّم از خود، نشان می‌دهد، «ضرار» نام دارد.

جواب: این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلاً مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجزّد و به معنای «ضرر» است.

جواب: این احتمال با جمله «آنک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است.

بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

[۱]- در تفسیر و تبیین هیئت مذکور، اختلافات فراوانی هست که مصنّف تقریباً چهار نظر را بیان می‌کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافیّه است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لای» نافیّه ذکر می‌کنیم و یک قول هم بعنوان «لای» ناهیه.

۱- به نظر مصنّف، «لا» نافیّه است. مثلاً زمانی که هیچ کس در خانه نباشد می‌گوئیم «لا رجل فی الدار» و نفی حقیقت رجل می‌نمائیم و می‌دانیم که نفی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۳

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادّعائی [۲۷۲].

نفی حقیقی: گاهی «لای» نافیّه حقیقه از مدخول خود نفی حقیقت می‌کند مانند مثال مذکور.

نفی ادّعائی: گاهی همچون متکلم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی‌بیند از آن چیز، نفی حقیقت می‌کند لکن نفی حقیقت، ادّعائی است نه حقیقه، مانند کلام حضرت علی «علیه السلام»: یا اشباه الرجال و «لا رجال» حلوم الاطفال و عقول ربّات الحجال لوددت انّی لم ارکم [۲۷۳] ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرامی‌خوانند و آنها از جهاد، سر باز می‌زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و ... در آنها دیده نمی‌شود، چنین خطابی برای توییح، متوجه آنها می‌شود و یا مانند این مثال: «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» [۲۷۴]، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادّعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیهاات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادّعاء است نه حقیقت، و مجوّزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلاً اگر حضرت علی «علیه السلام» به جای آن جمله، چنین می‌فرمودند: [یا اشباه الرجال «لیس فیکم صفة الرجال» یا «لیس فیکم آثار الرجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توییحی هم نسبت به آنها ننموده بود. و ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۴

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد- حقیقه یا ادّعاء کنایه-

در قاعده «لا- ضرر» هم نفی حقیقت «ضرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء [۲۷۵] نفی حقیقت شده و مقتضای بلاغت کلام هم همین است. یعنی چون احکام ضرری تحقّق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است.

اشکال: به حسب ادلّه احکام اوّلیّه، احکام ضرری داریم و مثلاً اطلاق ادلّه و ضوء، شامل وضوی ضرری می‌شود.

جواب: قاعده «لا ضرر» ادّعاء، نه حقیقه نفی ضرر می‌کند به عبارت دیگر نفی حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت [۲۷۶] قاعده مذکور، مستلزم کذب است.

خلاصه نظر مصنّف: قاعده «لا ضرر» مستقیماً نفی حکم نمی‌کند بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌نماید.

۲- بعضی از بزرگان [۲۷۷] به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده‌اند و قائل به مجاز در کلمه شده‌اند [۲۷۸] یعنی «ضرر» در غیر

موضوع له خود، استعمال شده، مقصود از «ضرر» «حکم ضرری» است و هر حکمی که مستلزم و منشأ ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است [۲۷۹] مثلاً- اگر لزوم بیع، مستلزم ضرر باشد، خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۵

نمی‌تواند معامله را فسخ نماید، چون مستلزم ضرر است پس «طبیعت حکم ضرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شده است. مصنف می‌فرماید بعید است که مقصود از «ضرر»، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحه دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکار ببریم امّا فقط یکی از اسباب- حکم- آن را اراده کنیم. و می‌دانیم یکی از اسباب ضرر، حکمی است که به حسب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود.

خلاصه نظر دوم: قاعده «لا ضرر» نفی حکم می‌کند، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است.
 ۳- بعضی هم «لا» را نافی گرفته و به تقدیر [۲۸۰]- مجاز در تقدیر- قائل شده‌اند- صفتی در تقدیر گرفته‌اند- «لا ضرر» یعنی: طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلاً فرض کنید کسی در معامله‌ای مغبون شده، آن ضرر به وسیله خیار غبن، تدارک و جبران شده است و قاعده لا ضرر می‌گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است. مصنف می‌فرماید این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است. سؤال: آیا می‌توانیم بگوئیم «لا ضرر و لا ضرار» مطلق است و آن را مقتید به «غیر متدارک» می‌کنیم، یعنی ضرر غیر متدارک در اسلام منفی است همان‌طور که در «اعتق الرقبة» و «لا تعتق الرقبة الکافرة» مسئله تقیید را مطرح می‌کنیم. جواب: این حرف، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لا ضرر» را به نحو مذکور ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۶

مقتید نمائیم به خلاف مثال عتق رقبة که دلیل بر تقیید داریم و ...

۴- نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت اصفهانی چنین فرموده‌اند [۲۸۱]. مصنف، نظر اخیر را هم نمی‌پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای» ناهیه بر سر اسم در آید. قوله: «و عدم امکان نفی الحقیقه حقیقه ...».

خلاصه: اینکه نمی‌توان در «لا ضرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود قرینه‌ای بر معانی مجازی شما نمی‌شود بلکه می‌گوئیم «لا»، نفی حقیقت می‌کند منتها ادعاء [۲۸۲] و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:
 ۱- مقتضای بلاغت کلام، که مفصلاً توضیح دادیم. ۲- غالباً و به حسب استعمال، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادعا به کار می‌رود- کنایه نه مجازا-

خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر»

۱- معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.

۲- «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.

۳- «لا»، نافی است.

۴- قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۷

ثمّ الحكم الذي أريد بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهم [۲۸۳] ثبوتها لها كذلك في حال الضرر لا الثابت

له بعنوانه، لوضوح أنّه العلة للنفی، و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یشبهه و یقتضیه [۱].

[۱]- بعد از بررسی مفاد قاعده لا ضرر، متذکر چند امر مهم می‌شویم:

مقدمه: حدیث رفع، آثاری را که بر عناوین اولیه، مترتب است برمی‌دارد نه، آثاری که بر عناوین ثانویه- مانند خطاء و نسیان- مترتب است مثلاً- حدیث رفع می‌گوید «رفع الخطاء» و از طرف دیگر، آیه شریفه می‌فرماید: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...» [۲۸۴] یعنی در مورد قتل خطائی یک بنده آزاد شود با توجه به اینکه حدیث رفع، آثار مترتب بر عناوین اولیه را برمی‌دارد، می‌گوئیم حدیث رفع نمی‌تواند اثر مترتب بر خطاء- تحریر رقبه- را رفع نماید زیرا از ابتداء این اثر بر عنوان ثانوی مترتب بوده است.

نظیر این مطلب را در مورد قاعده «لا ضرر» می‌گوئیم که [۲۸۵] قاعده مذکور، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفی نمی‌کند بلکه احکام ضرری که روی عناوین اولیه افعال، بار شده، نفی می‌نماید مثلاً موضوع بعضی از احکام، «ضرری» است مانند حج، خمس و زکات که به حسب ظاهر، دارای ضرر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۸

و من هنا [۲۸۶] لا یلاحظ النسبة بین أدلّة نفيه و أدلّة الأحكام، و تقدّم أدلّته علی أدلتها- مع أنّها عموم من وجه- حیث أنّه یوفق بینهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوین الأولیة اقتضائی، یمنع عنه فعلاً ما عرض علیها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال فی التوفیق بین سائر الأدلّة المثبتة أو النافیة لحکم الأفعال بعناوینها الثانویة، و الأدلّة المتکفلة لحکما بعناوینها الأولیة [۱].

مالی یا جانی هستند در این موارد نمی‌توانیم به قاعده لا ضرر، تمسک نمائیم و بگوئیم «ضرر» در اسلام نفی شده است زیرا اصل حکم شارع، روی عنوان «ضرری» بار شده است.

سؤال: چرا «لا ضرر» احکامی را که روی نفس عنوان «ضرر» بار شده، نفی نمی‌کند؟

جواب: شارع مقدّس، ضرر را علّت نفی قرار داده است، اما علّت کدام نفی؟

واضح است که علّت نفی احکام دیگر است نه علّت نفی حکم خودش، هیچ‌گاه موضوع، مانع حکم خود نمی‌شود بلکه موضوع، حکم مربوط به خودش را اثبات می‌نماید.

نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احکام اولیه

[۱]- ادلّه احکام ثانویه- قاعده لا- ضرر- نسبت به ادلّه اولیه، تقدم دارند و با اینکه به حسب ظاهر، بین آنها تعارض و عموم و خصوص من وجه است اما در عین حال، ادلّه ثانویه بر ادلّه اولیه، مقدم هستند.

قبلاً متذکر می‌شویم که ادلّه ثانویه بر دو قسم هستند: ۱- بعضی از آنها مانند ادلّه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۹

نفی ضرر و حرج، نفی حکم می‌کنند ۲- بعضی از ادلّه ثانویه اثبات حکم می‌نمایند مانند ادلّه وجوب وفاء به شرط، وفاء به نذر و غیره. و اینک با ذکر دو مثال آن را توضیح می‌دهیم.

الف- دلیل «لا ضرر» را مثلاً با دلیل ایجاب وضوء مقایسه می‌کنیم- دلیل ایجاب وضوء می‌گوید حتی در مورد ضرر، وضوء واجب است و دلیل لا ضرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفی می‌کند بین این دو به حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، ماده اجتماع، عبارتست از وضوی ضرری و دو ماده افتراق عبارتند

از: الف:

وضوی غیر ضروری ب: غیر وضوی ضروری مانند غسل ضروری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی‌گوئیم در ماده اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضای جمع عرفی این است که ماده اجتماع- وضوی ضروری- را به اختیار قاعده لا ضرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضروری واجب نیست یعنی ادله لا ضرر بر ادله اولیه مقدم هستند.

سؤال: با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می‌گوید مطلقا وضوء واجب است.

جواب: احکامی که روی عناوین اولیه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی‌شود و ادله نفی ضرر در برابر آن، یک مانع بسیار قوی هست و نمی‌گذارد مطابق دلیل اولی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیت پیدا کند.

ب- مثال دیگر در مورد ادله ثانویه‌ای که اثبات حکم می‌نمایند: دلیل وجوب وفای به شرط از ادله ثانویه است مثلا «المؤمنون عند شروطهم» می‌گوید، اگر چیزی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۰

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلیة التامة [۱].

در معامله، شرط شد باید به آن وفاء نمود و می‌دانیم که خیاطت لباس به حسب دلیل اولی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معامله‌ای مورد اشتراط، واقع شد مثلا- بایع به مشتری گفت این کتاب را می‌فروشم مشروط بر اینکه لباس مرا بدوزی در این صورت ما دو دلیل داریم: دلیل اولی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز است خواه مورد اشتراط واقع بشود یا نشود و دلیل ثانوی، و «المؤمنون عند شروطهم» هم دارای عموم یا اطلاق است و می‌گوید هر شرطی واجب الوفاء هست خواه خیاطت لباس باشد یا چیز دیگر و بین آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند. اما ماده اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسی که مورد اشتراط واقع شود [۲۸۷] و دو ماده افتراق آنها عبارت است از: الف- ماده افتراق دلیل خیاطت، آن موردی است که خیاطت مورد اشتراط واقع نشود ب- ماده افتراق دلیل وجوب وفاء به شرط آن موردی است که چیزی غیر از خیاطت، شرط شود. در این مورد هم مانند فرض قبل مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اولی تقدم دارد و باید خیاطت ثوب انجام شود.

[۱]- مصنف فرمودند ادله ثانویه بر ادله اولیه تقدم دارند اکنون می‌فرمایند که همیشه این چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادله اولیه بر ادله ثانویه و بر قاعده لا ضرر تقدم پیدا می‌کنند.

سؤال: در چه مواردی ادله اولی بر ادله ثانوی تقدم دارند؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۱

و بالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى: تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حکم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله.

و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد مقتضى، و أن العارض مانع فعلى [۱].

جواب: در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اولی علت تامه فعلیت است و آن حکم به نحوی جعل شده است که جنبه اقتضائی ندارد بلکه علت تامه فعلیت هست در این موارد، ادله اولیه بر ادله ثانویه، تقدم دارند، مثلا می‌دانیم حرمت قتل

مؤمن، حکمی است که به‌عنوان اولی‌علت تامه فعلیت است و با عنوان ثانوی و تحقق ضرر، نفی نمی‌شود.

[۱]- اکنون مصنف، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلی بیان می‌کنند و مشخص می‌نمایند که در چه مواردی ادله احکام ثانویه بر ادله احکام اولیه تقدم دارد و در چه مواردی ادله احکام اولیه بر ادله احکام ثانویه مقدم است. ۱- در دو مورد ادله اولیه، نسبت به ادله ثانویه مقدم است.

الف- گاهی حکمی به‌عنوان اولی ثابت شده و فعلیت تامه دارد و هیچ‌یک از عوارض و عناوین ثانوی، اعم از ضرر و غیره نمی‌تواند آن حکم اولی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد.

مثال: انقاذ نبي یا ولی واجب است و اگر این انقاذ، مستلزم ضرر مالی یا حتی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لا ضرر نمی‌تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اولی تقدم دارد و باید انقاذ نبي یا وصی انجام شود.

ب- گاهی حکمی به‌عنوان اولی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۲

هذا لو لم نقل بحکومه دليله [۲۸۸] علی دليله [۲۸۹]، لعدم ثبوت نظره إلی مدلوله، كما قيل [۱].

فعلیت تامه دارد [۲۹۰] و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیت تامه ندارد [۲۹۱].

مثال: اگر کسی فاقد آب است لکن تمکن مالی دارد و کسی هم حاضر است مقداری آب به او بفروشد در این صورت گرچه خرید آب، مستلزم ضرر مالی است اما درعین حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است اما اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت ادله ثانوی بر ادله اولی تقدم دارد.

سؤال: از کجا متوجه می‌شویم که تکلیف، فعلیت تامه و مطلقه دارد؟

جواب: باید دلیل حکم اولی را ملا-حظه کرد گاهی دلالتش آنقدر، قوی [۲۹۲] هست که نمی‌توان از آن اغماض نمود یعنی به نحوی است که اصلا دلیل ثانوی- عارض- نمی‌تواند در برابر آن، مقاومت کند لذا می‌گوئیم دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد. ۲- گاهی هم دلیل حکم اولی به نحوی است که اگر یک دلیل حکم ثانوی در برابر آن قرار گیرد، باید از دلیل اولی صرف نظر کرد و اجتماع این دو دلیل، قرینه عرفی است که آن حکم اولی جنبه اقتضائی دارد و با عروض هر مانعی اعم از ضرر، حرج و اضطرار، رفع می‌شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.

[۱]- گفتیم علت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اولی به مقتضای جمع عرفی است اما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۳

ثم انقذ بذلك حال توارد دلیلی العارضین، کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا، فیعامل معهما معامله المتعارضین لو لم یکن من باب تراحم المقتضیین، و إلا فیقدم ما کان مقتضیه أقوى و إن کان دلیل الآخر أرجح و أولى [۱].

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می‌دانند و می‌دانیم که در صورتی حکومت، محقق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد [۲۹۳].

مصنف، این وجه را نمی‌پذیرند و می‌گویند نظارت و شارحیت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اولی، ثابت نیست مثلا چگونه می‌توانیم، بگوئیم «لا ضرر» شارح و مفسر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدم دلیل ثانوی بر دلیل اولی در مواردی که قبلا ذکر کردیم ثابت است اما ملاک تقدم، یا «جمع عرفی» [۲۹۴] است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اولی است- طبق نظر شیخ اعظم-

توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه

[۱]- سؤال: اگر دلیل «لا ضرر» [۲۹۵]، با بعضی از ادله احکام ثانویه به حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلاً گاهی تصرف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضرار به همسایه است و «لا ضرر» آن را نفی می‌کند و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می‌شویم و قاعده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۴

«لا حرج» می‌گوید «ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» [۲۹۶] در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی [۲۹۷] مقدم است؟
جواب: اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلین متعارضین در مورد آنها اجراء می‌شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر باشد مقدم داشته می‌شود.

فرق تزاحم و تعارض: در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

مثال: فرض کنید یک دلیل می‌گوید نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه حرام است و فرضاً حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است، در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک هست و نمی‌شود هر دو، واجد ملاک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیت، رجحان دارد- از جهت سند یا دلالت و غیره-

امّا در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاز دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند، در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آنها قوی‌تر است بلکه باید بینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی‌تر است و مصلحت کدامیک بیشتر است هر کدام که ملاک و مقتضی قوی‌تر داشت، طبق آن، عمل می‌کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مخیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۵

و لا- یبعد أن الغالب فی توارد العارضین أن یکون من ذاک الباب، بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما، لا من باب التّعارض، لعدم ثبوته إلا فی أحدهما كما لا یخفی؛ هذا حال تعارض الضّرر مع عنوان أولى أو ثانوی آخر [۱].

و أمّا لو تعارض [۲۹۸] مع ضرر آخر، فمجمّل القول فیه أن الدّوران إن کان بین ضرری شخص واحد أو اثین، فلا مسرّح إلا لاختیار أقلّهما لو کان، و إلا فهو مختار [۲].

خلاصه: اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت، چنانچه از قبیل متعارضین بودند، به هر کدام که دلالتشان قوی‌تر بود عمل می‌کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر بود، عمل می‌نمائیم.

[۱]- سؤال: بالاخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین؟

جواب: بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هستند یعنی ملاک و مقتضی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این چنین نیست که اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفتند، احدهما فاقد مقتضی باشد منتها اگر تشخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی‌تر است آن را مقدم می‌داریم و الاً مخیر هستیم.

خلاصه: توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست امّا در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند.

تاکنون نسبت قاعده «لا ضرر» را با ادله اولیه و ثانویه بیان کردیم.

[۲]- اگر مصادیق قاعده «لا ضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۶

و أمّا لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّل الضرر، و لو كان ضرر الآخر أكثر، فإنّ نفيه يكون للمنة على الأمة، و لا منة على تحمّل

مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی امر، دائر بین دو ضرر، برای شخص واحد است، که این صورت دارای دو فرض است:

الف- امر، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلاً- ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم.

ب: امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری- زید- وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم.

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر، مساوی است ما در انتخاب یکی از آن دو مختیر هستیم و اگر مسئله اقل و اکثر مطرح است، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم.

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر، برای دو فرد مختلف است- مکره از دائره ضرر، خارج است- مثلاً ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر، و یا یکی از گوسفندان عمرو را، در این صورت هم اگر آن دو ضرر، مساوی است، ما مختیر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم. علت اختیار اقل الضررین در صورت اول و دوم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر، اکراهی تحقق ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۷

الضرر، لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر. نعم لو كان الضرر متوجّها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراد على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر و إن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة، و اختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل [۲۹۹] [۱].

[۱]- ۳: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجه «من» بشود یا متوجه «زید».

صورت سوم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداء ضرر، متوجه خود انسان می شود لکن می توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوزی وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصاً اگر ضرر متوجه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دائر بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می باشیم یعنی ضرر مستقیماً و از ابتداء، متوجه هر دو شده است.

مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودم به او بدهم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهم یعنی ضرر، مستقیماً متوجه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می فرماید اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمّل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعده لا ضرر در مقام امتنان- برای امت- وارد شده و اگر بناء باشد من متحمّل ضرر شوم تا ضرر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۸

دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد مَنّت و امتنان هست «اللهم الا ان يقال...»
قاعده «لا ضرر» در مقام مَنّت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده امتنانه، نوع مردم در نظر گرفته شده‌اند- نه شخص
و خصوص افراد-

بنا بر اینکه «لا ضرر» امتنان بر نوع اَمّت باشد، باید اقلّ و اکثر را ملاحظه نمود اگر ضرر متوجّه من کمتر است، باید آن را متحمّل
شوم و الا نه.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۹

فی الاستصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۱

فصل فی الاستصحاب [۳۰۰]: و فی حجّیته إثباتا و نفیا أقوال للأصحاب. و لا یخفی أن عباراتهم فی تعریفه و إن كانت شتی، إلا أنها
تشیر إلى مفهوم واحد و معنی فارد، و هو الحكم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه: إمّا من جهة بناء العقلاء علی ذلك
فی أحكامهم العرفیة مطلقا [۳۰۱]، أو فی الجملة [۳۰۲] تعبدا، أو للظنّ به النَّاسی عن ملاحظه ثبوت سابقا. و إمّا من جهة دلالة النَّصّ أو
دعوی الإجماع علیه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصّلا [۱].

استصحاب

«اقوال در استصحاب»

[۱]- چهارمین اصل از اصول عملیه‌ای که مرحوم آقای آخوند درباره آن، بحث

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۲

می‌کنند استصحاب است.

در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب، اقوال متعدّدی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر
کرده‌اند [۳۰۳].

تعریف استصحاب

مصنّف می‌فرماید گرچه عبارات علماء و اصولیین در تعریف استصحاب، مختلف است اما تمام آنها به یک مفهوم اشاره می‌کنند و
آن عبارت است از: «هو الحكم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

بنابراین تعریف هرگاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می‌نمائیم. مثلا هرگاه حکمی - طهارت - در زمان
سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می‌کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۳

موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.

مثال: در موضوعات خارجیه - مثلا می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعا خمر بوده است - واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی
است - لکن فعلا - شک داریم که آیا عنوان خمریت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، حکم به بقاء

آن موضوع - خمریت - نموده و احکام خمر را بر آن مایع مترتب نمائیم بنابراین در استصحاب باید یا حکم شرعی را استصحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

[بیان اجمالی ادله حجیت استصحاب]

اشاره

دلیل حجیت استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟ در ادله اعتبار استصحاب، اختلاف هست. مصنف فعلا به آن‌ها اشاره می‌کند ولی بعدا درباره آنها به تفصیل، بحث می‌کند و اینک آن ادله را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبدی عقلاء:

عقلاء در احکام عرفی و در مسائل روزمره خود اگر نسبت به مطلبی یقین داشتند و بعد شک در بقاء آن کنند بناء بر بقاء آن می‌گذارند، البته نه از باب اینکه ظن به بقاء برایشان پیدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبدی دارند که دائر مدار وجود و عدم ظن نیست - ظن به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم -

۲- ظن:

بنای عقلانی تعبدی «بر بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلا ظن به بقاء برای ما محقق می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۴

و لا یخفی أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقا أو في الجملة، وفي وجه ثبوته، على أقوال. ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، ولما كان الثبوت والإثبات واردین على مورد واحد بل موردین، و تعریفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنه حيث لم يكن بحد [۳۰۴] ولا برسم بل من قبيح شرح الاسم، كما هو الحال في التعريفات

کسانی که استصحاب را از راه ظن به بقاء حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب، اصل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است.

سؤال: شک در بقاء با ظن به بقاء چگونه جمع می‌شوند؟

جواب: با قطع نظر از یقین به ثبوت قبلی شک در بقاء داریم و باتوجه به یقین به ثبوت، ظن به بقاء داریم مثلا ابتداء نمی‌دانیم که لباسمان طاهر است یا نه اما وقتی توجه می‌کنیم به اینکه اول صبح لباس ما قطعاً طاهر بوده، باتوجه به یقین به ثبوت قبلی، فعلا ظن به بقاء طهارت برای ما پیدا می‌شود.

۳- نصوص:

عده‌ای هم از طریق نصوص و روایات، قائل به اعتبار استصحاب شده‌اند.

۴- اجماع:

بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع، تمسک نموده‌اند و واضح است که ادعای اجماع در مسأله‌ای که مثلاً یازده قول در آن وجود دارد، صحیح نیست البتّه بعداً درباره هر یک از ادله بحث خواهیم کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۵

غالباً، لم یکن له دلالة علی أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إلیه من هذا الوجه، و لذا لا وقع للإشکال علی ما ذکر فی تعریفه بعدم الطرد أو العکس، فإنّه لم یکن به إذا لم یکن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقدح أنّ ذکر تعریفات القوم له، و ما ذکر فیها من الإشکال، بلا حاصل و طول بلا طائل [۱].

[۱]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیت استصحاب، بیان کرده‌اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی‌گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقاءه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده گانه‌ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع، جاری می‌شود به عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب، ذکر کردیم، مرکز تجمّع تمام اقوال است یعنی بعضی می‌گویند استصحاب مطلقاً حجّت است و عده‌ای معتقدند استصحاب اصلاً حجّیت ندارد و جمعی تفصیل می‌دهند، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می‌کنند و یا اینکه تفصیل می‌دهند به عبارت دیگر می‌گویند «الحکم ببقاء حکم او موضوع ...» مطلقاً حجّیت دارد یا ندارد و یا در مسئله، تفصیل می‌دهند.

سؤال: چرا مصنّف، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند.

جواب: چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده‌اند مثلاً بعضی گفته‌اند استصحاب عبارت است از: «بناء العقلاء علی البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته‌اند ماهیت استصحاب، ظنّ به بقاء هست - نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد -

مصنّف می‌فرماید اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور، تعریف کرده‌اند واقعا در صدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده‌اند، لازمه‌اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه‌ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۶

مورد، تجمّع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء علی البقاء» می‌داند اما فرد دوّمی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی‌پذیرد اما روایات باب و اخبار «لا تنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا فرد دوّم از کسانی است که استصحاب را حجّت می‌داند یا نه به عبارت دیگر آیا او از نافیین است یا از مثبتین؟ شما نمی‌توانید بگوئید او استصحاب را حجّت می‌داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی‌توانید، بگوئید او استصحاب را حجّت نمی‌داند زیرا او اخبار باب را معتبر می‌داند بنابراین وقتی مسأله‌ای را برای بحث، مطرح می‌کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسئله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حلّ این مشکل چیست؟ ما می‌بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در

تعریف و بیان حقیقت استصحاب، ظنّ به بقاء را مطرح کرده‌اند و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بریک مورد تجمّع نمی‌کنند و تقابلی با یکدیگر ندارند و این توهم ایجاد می‌شود که استصحاب، «حکم به بقاء» نباشد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و...».

جواب: اگر تعاریف مذکور، جنبه حدّی و رسمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیت و عرض خاص باشد، اشکال مذکور وارد است اما می‌دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده‌اند بلکه چون دلیل حجّیت استصحاب و راه حکم به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۷

ثم لا يخفى أنّ البحث في حجّيته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتهميد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، و ليس مفادها حكم العمل بلا-واسطة، و إن كان ينتهي إليه، كيف؟ و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصوليا كالحجّية مثلا، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

و اما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظنّ به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية [۱].

بقاء را مثلا بنای عقلاء می‌دانسته‌اند [۳۰۵]، این بنای عقلاء را در تعریف استصحاب آورده‌اند و الا الاستصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب گوئیم «سعدانه» به معنی جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنّف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

خلاصه: تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمّع می‌کنند و آن را نفی یا اثبات می‌کنند و بیش از این در این زمینه، بحث نمی‌کنیم زیرا فائده‌ای بر آن مترتب نیست [۳۰۶].

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟

[۱]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می‌کنیم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۸

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدمه، برای استنباط حکم کلی الهی واقع شود و در سلسله علل حکم الهی قرار گیرد به بیان دیگر وقتی برای استنباط حکم الهی قضیه‌ای تشکیل می‌دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیه، واقع می‌شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیه، حکم کلی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشکوک البقاء هست لذا یک صغرا و کبرا تشکیل می‌دهیم و می‌گوئیم، وجوب نماز جمعه مشکوک البقاء است و هر حکمی که مشکوک البقاء باشد محکوم به بقاء هست- استصحاب- نتیجه می‌گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همان‌طور که ملاحظه کردید استصحاب به‌عنوان کبرای قضیه مذکور، واقع شد و در نتیجه حکم الهی را استنباط نمودیم لذا می‌گوئیم استصحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقیما حکم عمل مکلف را بیان نمی‌کنند بلکه منتهی به حکم فعل مکلف می‌شوند و نتیجه قیاس مذکور، حکم فعل مکلف را بیان می‌کرد اما قواعد فقهیه به صورت ضابطه، مستقیما حکم فعل مکلف را بیان می‌کنند مثلا قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و

بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلف را معین می‌کنند به‌عنوان مثال قاعده تجاوز [۳۰۷] می‌گوید اگر شک در چیزی نمودید- بعد از آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۹

که حین عمل متذکر بودید- بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقق پیدا کرده است.
قوله: «کیف و ربما لا یکون...».

اکنون مصنف، شاهی اقامه می‌کنند که استصحاب، مسأله اصولی است نه قاعده فقهیه و آن شاهد این است که: گاهی استصحاب در یک مسأله اصولی جریان پیدا می‌کند و از این طریق، حجیت آن مسأله اصولی برای ما روشن می‌شود، چنانچه چیزی قبلا- حجیت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجیت آن، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم حجیت آن را استصحاب نمائیم، به‌عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از میت است برای حجیت رأی و نظر او به استصحاب، تمسک کند و بگوید رأی او هنوز حجیت دارد.

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم امّا اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوت» یا «الظنّ بالبقاء النَّاشئ من ملاحظه ثبوت» باشد در این صورت، دیگر کسی توهم نمی‌کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیه باشد زیرا در این صورت، بحث می‌کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجیت دارد یا نه و بحث از «حجیت» یک بحث اصولی است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۰

و کیف کان، فقد ظهر ممّا ذکرنا فی تعریفه اعتبار امرین [۳۰۸] فی مورد: القطع بثبوت شیء، و الشکّ فی بقاءه، و لا یکاد یکون الشکّ فی البقاء إلا مع اتّحاد القضیّ المشکوکه و المتیقنه بحسب الموضوع و المحمول [۱].

اتّحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

[۱]- گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقاءه».

سؤال: در چه مواردی می‌توان «حکم به بقاء» نمود به‌عبارت دیگر چه خصوصیتی در حکم به بقاء، دخالت دارد؟
جواب: دو خصوصیت در حکم به بقاء معتبر است.

۱- یقین به ثبوت و حدوث: اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم، عنوان حکم به بقاء، محقق نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش، معلوم نیست چگونه انسان می‌تواند در مورد آن، «حکم به بقاء» نماید.

۲- شکّ در بقاء: در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هر یک از این دو، با حکم به بقاء، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است امّا کسی که نفیا یا اثباتا واقع را می‌داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب، «حکم به بقاء» نماید.

البته واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیه و «نسبت»، تعلق، پیدا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۱

و هذا ممّا لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیّه فی الجملة [۳۰۹] و أمّا الأحكام الشرعیّه سواء کان مدرکها العقل أم النّقل، فیشکل حصوله فیها، لأنّه لا یکاد یشکّ فی بقاء حکم إلا من جهة الشکّ فی بقاء موضوعه، بسبب تغیر بعض ما هو علیه ممّا احتمال دخله فیهِ حدوثا أو بقاء، و إلا لا یتخلّف حکم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنی المستحیل فی حقّه تعالی، و لذا کان النسخ بحسب

الحقیقه دفعا لا رفعا [۱].

کنند و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به صورت قضیه نیست، نمی‌توانند تعلق بگیرند، مثلا شما نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زید» دارم و همچنین نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضیه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیه به موضوع-زید- و طرف دیگرش به محمول-موجود- ارتباط دارد.

خلاصه: در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیه متیقّنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملا متحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشد مثلا- اگر من یقین به قیام زید و شک در قیام عمرو داشته باشم، در این صورت، شک در بقاء صدق نمی‌کند، خلاصه اینکه در استصحاب، وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شک در بقاء داشته باشیم.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[۱]- اتّحاد قضیتین در استصحاب موضوع خارجی ۳۱۰ محلّ تردید نیست مثلا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۲

دیروز یقین به قضیه «زید قائم» داشتیم، و امروز در قیام زید، شک داریم، هم قضیه متیقّنه، «زید قائم» است و هم قضیه مشکوکه، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتّحاد دو قضیه در استصحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان، هنگام صبح به تنجّس لباسش یقین داشته باشد، و عصر شک در بقاء نجاست آن پیدا کند در این صورت می‌توان نجاست لباس را استصحاب نمود و گفت اوّل صبح، لباس من یقینا متنجّس بود و الآن شک در بقاء تنجّس دارم و نجاست لباس را استصحاب می‌کنم و می‌دانیم که نجاست لباس، یک حکم جزئی است نه کلی، و اتّحاد دو قضیه کاملا مشخص بود یعنی قضیه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هم به لحاظ ثبوت، متیقّنه بود و هم به لحاظ بقاء، مشکوک بود.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی

اشکال: وحدت قضیتین در احکام کلیه ۳۱۱، مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: اگر قضیه مشکوکه، همان قضیه متیقّنه است، و اگر اختلافی بین آنها نیست، پس چرا شما در بقاء حکم شک می‌کنید؟

مثال: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۳

در بقاء وجوب نماز جمعه شک می‌کنید، اگر هیچ فرقی بین نماز جمعه مشکوک الوجوب با نماز جمعه متیقّنه الوجوب وجود ندارد، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه، شک می‌کنید و منشأ شک شما چیست؟ لابد موضوع قضیه، عوض شده است که شما در بقاء حکم، شک می‌کنید و الا اگر نماز جمعه در عصر غیبت، همان نماز جمعه در عصر حضور است، نباید در بقاء حکم شک کنید [۳۱۲] لذا می‌گوئیم قضیه مشکوکه با قضیه متیقّنه اختلاف پیدا کرده است، قضیه متیقّنه چنین است «صلاة الجمعة فی عصر الحضور واجبه» و قضیه مشکوکه، عبارت است از «صلاة الجمعة فی عصر الغیبه هل تكون واجبه ام لا» لذا مستشکل می‌گوید در

احکام کلی نمی‌توان استصحاب نمود.

به عبارت دیگر در احکام کلی اگر قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، تغییر نکرده است پس نباید شک در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه معتبر است و در مواردی استصحاب، جاری می‌شود که مغایرتی بین دو قضیه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.

آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می‌دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می‌کنیم؟
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۴

خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصور است؟ ما این همه در احکام کلی، استصحاب، جاری می‌کنیم که اصلاً مسأله نسخ، مطرح نیست.
مستشکل می‌گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست - بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصور نیست زیرا حکم از موضوع، تخلف نمی‌کند و موضوع، شیهه علت است که از معلول، جدا نمی‌شود - پس لابد تخلف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است [۳۱۳] مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الابد جعل نموده بود و معتقد بود که دائماً دارای مصلحت است اما بعداً حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۵

و یندفع هذا الإشکال، بأنّ الاتحاد فی القضیتین بحسبهما، و إن کان ممّا لا محیص عنه فی جریانها، إلاّ أنّه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحقّقه و فی صدق الحکم ببقاء ما شکّ فی بقاءه، و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیات الّتی یقطع معها بثبوت الحکم له، مما یعدّ بالنظر العرفی من حالاته - و إن کان واقعا من قیوده و مقوماته - کان جریان الاستصحاب فی الأحکام الشرعیة الثابتة لموضوعاتها عند الشکّ فیها - لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فیها، مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها، بمکان من الإمكان [۱].

اما بعداً واقعیت مسئله برای او ظاهر شد لذا حکم - وجوب - از موضوع خود مرتفع شد.

البته واضح است که چون بداء به معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیین می‌گویند حقیقت نسخ، عبارت است از «دفع الحکم» نه «رفع الحکم»، یعنی حکم الهی از اول محدود به حدی بوده که ما نمی‌دانستیم، نه اینکه حکم الهی از اول دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است.

حال که بداء به نحو مذکور در مورد خداوند، محال شد، می‌گوئیم علت شک در بقاء حکم، این است که موضوع، تغیر و تبدلی پیدا کرده و با تبدل موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است.

[۱]- جواب: باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، متحد یا مختلف است.

اگر عقل، حاکم به اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین باشد حق با مستشکل است و در نتیجه، استصحاب در احکام کلی جاری نمی‌شود زیرا عقل، بین دو قضیه، اتحاد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۶

نمی‌بیند اما حاکم و قاضی نسبت به اتحاد دو قضیه، عقل نیست و با دقت عقلی، اتحاد یا عدم اتحاد قضیتین را بررسی نمی‌کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضیه، تغیر و تبدل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضیه متحد است یا نه مخصوصا که مهم‌ترین دلیل حجیت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیات را جزء ارکان و مقومات موضوع نمی‌داند- گرچه با تبدل آنها برایش شک و یقین تولید می‌شود- البته همان‌طور که گفتیم اگر بخواهیم دقت عقلی، اعمال نمائیم بعضی از خصوصیات، اجزاء و قیود، جزء مقومات موضوع به شمار می‌رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می‌شود در مثال قبل، متیقن ما وجوب نماز جمعه در عصر حضور بود و قضیه مشکوکه ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان‌طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قید «فی عصر الحضور» و «فی عصر الغیبه» را جزء مقومات موضوع، محسوب نمی‌کند به عبارت دیگر اگر در زمان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیا نماز جمعه، واجب است یا نه قضیه‌ای که او ترتیب می‌دهد چگونه است آیا می‌گوید «صلاة الجمعة المقيدة بعصر الحضور واجبه» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیه، بیان می‌کند و می‌گوید همان‌طور که مضاف و مضاف الیه- صلاة الجمعة- در قضیه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکنیت دارد، یا اینکه می‌گوید آنچه که در این قضیه، رکنیت دارد، عبارت است از «صلاة الجمعة» و محمول آن «واجبه» می‌باشد و قید- فی عصر الحضور- از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیه «صلاة الجمعة واجبه» متیقن بوده است.

مسئما عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوم به شما جواب می‌دهد و می‌گوید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۷

ضرورة [۳۱۴] صحه امکان دعوی بناء العقلاء على البقاء تعیدا، أو لكونه مظنونا و لو نوعا، أو دعوی دلالة النص أو قیام الإجماع علیه قطعا، بلا تفاوت فی ذلك بین کون دلیل الحكم نقلًا أو عقلا. اما الأول فواضح [۱].

قید «فی عصر الحضور» مدخلیت در موضوع ندارد و مسأله حضور و غیبت از حالاتی است که دخالت در شک و یقین دارد و از خصوصیات نیست که در موضوع و قضیه متیقنه، دخالت داشته باشد و الا اگر عرف بگوید آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازمه‌اش این است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنیم.

مثال: دیروز لباس من نجس بود و امروز شک در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا، باشد عنوان و قید «دیروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتیجه‌اش این می‌شود که قضیه متیقنه و مشکوکه متحد نباشند زیرا نجاست دیروز با نجاست امروز با دقت عقلی دو عنوان است و در نتیجه، قضیتین، متحد نیستند و نمی‌توان استصحاب نجاست نمود.

[۱]- اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلی، بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد نیست، جواب دادیم که حاکم و قاضی، نسبت به اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، عرف است و او باید بگوید که دو قضیه، متحد هستند یا مختلف، و در تشخیص موضوع، دقت عقلی، اعمال نمی‌شود- بلکه ملاک، تحقق اتحاد عرفی است-

اکنون، مصنف، دلیل کفایت عرفی را بیان می‌کند و می‌گویند این مطلب،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۸

ضروری و بدیهی است [۳۱۵] که اتحاد عرفی کافی است و همین قدر که عرف بگوید بین دو قضیه، اتحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می‌شود و می‌توان در احکام کلی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجیت استصحاب- حکم به بقاء- بنای تعبدي عقلاء یا حصول مظنه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلا- اگر دلیل حجیت استصحاب، روایات و نصوص باشد- البته مهم‌ترین دلیل حجیت استصحاب، روایات هست- عرف، بین قضیه مشکوکه و متیقنه تغیری نمی‌بیند بلکه می‌گوید با تبدل بعضی از حالات، موضوع قضیه، تغیری نمی‌کند و

می‌توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، اتحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحت جریان استصحاب این است که «شک در بقاء» محقق باشد و واضح است که وقتی موضوع [۳۱۶] قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه عرفا یکی باشد، «شک در بقاء» تحقق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست- با تحقق سایر شرائط- و همچنین است اگر دلیل حجیت استصحاب، اجماع یا بنای تعبیدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «امّا الاوّل فواضح»، اگر حکم کلی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که اتحاد دو قضیه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم- تشخیص وحدت موضوع قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه به دست ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۹

و اما الثانی، فلأن الحكم الشرعی المستكشف به عند طرؤ انتفاء ما احتمال دخله فی موضوعه، ممّا لا یری مقوماً له، کان مشکوک البقاء عرفاً، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا، و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعاً [۱].

عرف است و ...-

[۱]- اگر مدرک حکمی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، «عقل» باشد یعنی از طریق عقل، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم، در این صورت هم وقتی در بقاء آن حکم، شک نمانیم، می‌توانیم بقاء آن را استصحاب نمانیم [۳۱۷].
مثال: [۳۱۸]- عقل می‌گوید خوردن مایع سمی و مضر، دارای مفسده و قبیح هست ما از حکم عقل- قبح و مفسده- کشف می‌کنیم که خوردن آن، حرام است حال اگر در آن مایع سمی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضاً مقداری آب با آن مخلوط شد و در نتیجه برای ما شک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع، مضر است یا نه [۳۱۹] و آیا با تغییرات مذکور، اضرار آن مایع، باقی است یا نه، در این صورت، عقل حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل، متغیر شده است البته در موضوع حکم عقل اهمال و اجمال راه ندارد، عقل در موضوع مشخص به حسن یا قبح، حکم می‌کند به عنوان مثال قبلاً او گفته بود که شرب مایع سمی مضر، مفسده دارد اما اکنون موضوع حکم، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا ضعیف لذا عقل در این زمینه، حکمی ندارد اما در عین حال، همان حکم شرعی را که از طریق حکم عقل، کشف کرده بودیم، می‌توانیم استصحاب نمانیم زیرا ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۰

إن قلت: کیف هذا؟ مع الملازمه بین الحكمین [۱].

قلت: ذلك لأن الملازمه إنما تكون فی مقام الإثبات و الاستكشاف لا فی مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی غیر تلك الحال [۲].

ملاک و میزان حکم شرع- حرمت- را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می‌کند و می‌گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفاً مقوم موضوع نبوده [۳۲۰] و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغییرات، واقعا در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می‌توانیم به استصحاب، تمسک نمانیم.

[۱]- اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می‌کنید در حالی که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می‌گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیات موضوع، دیگر حکمی ندارد اما همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می‌توان استصحاب نمود.

[۲]- آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علت آن را توضیح می‌دهیم که:

ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم اما ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به عبارت دیگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۱

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم اما معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به نحوی که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان‌طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، اما عقل هیچ‌گونه حکمی در آن موارد ندارد مثلا شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند اما عقل در این زمینه هیچ‌گونه حکمی ندارد البته اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی غیر تلك الحال [۳۲۱]».

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه‌اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیرا بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، اما اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه - حالت ثانوی - حکمی ندارم اما لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۲

و ذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حکم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حکم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، و إن لم يدركه إلا في إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلا، و إن كان لها دخل فيما أطلع عليه من الملاك [۱].

به عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می‌گفت شرب آن مایع، قبیح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است اما اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می‌گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی ندارم، اینجا ما می‌گوئیم لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع هم در زمان لاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می‌گوید من حکم را ابقاء می‌کنم.

[۱]- چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لاحتمال ان يكون ما هو ملاك ...».

احتمال می‌دهیم که همان ملاک حکم شرعی - مصلحت یا مفسده [۳۲۲]- که در زمان سابق بوده است، همان ملاک در زمان لاحق هم باشد یعنی ملاک حکم شرع در هر دو حالت، موجود هست - خواه آن مایع، تغییری بکند یا اینکه به همان حال اولی باقی باشد -

سؤال: اگر احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت - زمان سابق و لاحق - یکی باشد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۳

و بالجملة: حکم الشّرع إنّما يتبع ما هو ملاك حکم العقل واقعا، لا ما هو مناط حکمه فعلا، و موضوع حکمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال، مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حکمه شأنًا، و هو ما قام به ملاك حکمه واقعا، فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعًا، مع احتمال بقاء ملاك واقعا. و معه يحتمل بقاء حکم الشّرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما، فافهم و تأمل جيّدا [۱].

جواب: عقل به تمام مصالح و مفسد احاطه و آگاهی ندارد و لذا می گوید من در زمان لاحق، حکمی ندارم اما نمی گوید واقعا حکمی هم در میان نیست.

سؤال: چرا احتمال می دهید که ملاك حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد.

جواب: الف- ممکن است آن حالت سابقه- با وصف حالت سابقه- در ملاك حکم، دخالت نداشته است.

ب- یا اینکه ممکن است اصلا برای حکم شرعی دو ملاك وجود داشته است.

۱- در زمان و حالت سابق یک ملاك برای حکم موجود بوده که مقتید به همان حالت سابق بوده است.

۲- علاوه بر آن ملاك، یک ملاك دیگری هم برای حکم تحقق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاك [۳۲۳] و در نتیجه با وجود شک در بقاء حکم، می توانیم به استصحاب تمسک نمائیم- در جریان استصحاب، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم-

[۱]- اکنون مصنّف با بیان دیگری جواب از اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را بیان می کنند و می گویند مانعی از جریان استصحاب حکم شرعی مستکشف [۳۲۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۲۲۳

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۴

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاك حکم واقعی [۳۲۵] عقل است، نه تابع ملاك حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف- حکم واقعی- شأنی- به عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلیّات می رود مثلا- عقل می گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب- حکم واقعی فعلی- این حکم در صورتی تحقق پیدا می کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دو حکم مذکور چیست؟ ملاك حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد اما ملاك حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همان طور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقق می شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید اما زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست اما در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، اما موضوع آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۵

را تشخیص نداده باشد.

در بعضی از موارد، خصوصیتی در حکم فعلی عقلی، دخالت دارد و عقل می‌گوید با وجود آن حالت و خصوصیت، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیت، حکم فعلی ندارم درحالی که ممکن است همان خصوصیت در حکم واقعی عقل، هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل، باقی باشد در نتیجه، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می‌گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی [۳۲۶] باقی باشد - حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است -

خلاصه: چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم، لذا می‌گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن، شک داریم، می‌توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه بسا عقل در زمان لاحق، حکم فعلی نداشته باشد، اما حکم شرعی موجود باشد و ...

نتیجه بحث: در احکام شرعی‌ای که مدرک آنها عقل یا نقل است، می‌توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفاً قضیه مشکوک با قضیه متیقنه، متحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده‌اند در احکامی که مدرک آنها عقل است، نمی‌توان استصحاب، جاری نمود، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقاً حجیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۶

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّية الاستصحاب مطلقاً، و عدم حجّيته كذلك، و التفصيل بين الموضوعات و الأحكام، أو بين ما كان الشك في الزّاع و ما كان في المقتضى، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها، و إنّما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، و هو الحجّية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدللّ عليه بوجوه: [۱].

[۱]- آراء و نظرات اصحاب در حجّیت استصحاب، مختلف [۳۲۷] است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در حجّیت و عدم حجّیت استصحاب، ذکر کرده‌اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب، نقل کردیم از جمله: الف - حجّیت استصحاب مطلقاً ب - عدم حجّیت استصحاب مطلقاً ج - حجّیت استصحاب در موضوعات نه در احکام د - حجّیت استصحاب در مواردی که شک در رافع داریم و عدم حجّیت استصحاب در مواردی که شک در مقتضی داریم.

مصنّف می‌فرماید متعزّض ذکر آن اقوال نمی‌شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی‌کنیم بلکه مدّعی خود را که عبارت است از حجّیت استصحاب به نحو اطلاق [۳۲۸]، همراه با دلیل آن، توضیح می‌دهیم و در نتیجه، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد، البتّه برای حجّیت استصحاب به ادلّه و وجوه مختلفی تمسک شده است که از میان آنها اخبار و روایات، مورد اعتماد ما هست که هم متکثر است و هم در بین آنها روایات صحیح و وجود دارد لکن اول، سایر ادلّه را بررسی می‌کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۷

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوی الشّعور من كافئه أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، و حيث لم يردع عنه الشّارع كان ماضياً [۱].

ادلّه حجّیت استصحاب

۱- بنای عقلاء

[۱]- یکی از وجوهی که برای حجیت استصحاب به آن تمسک شده، بنای تعبدی عقلاء می‌باشد.

بیان ذلک: بین عقلاء، یک بنای تعبدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخص نیست، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه‌ای متیقن باشد، اما در زمان لاحق، بقای آن حالت، مشکوک باشد، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتب می‌کنند، البته این بنای عقلاء، به تنهایی حجیت ندارد لکن مستدل می‌گوید بنای مذکور در مرئی و منظر شارع بوده و او توجه به آن داشته و هیچ‌گونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلانی، مورد نظر و توجه شارع بوده و اعلان ننموده، که آن بناء، در امور شرعی، جاری نمی‌شود، ما می‌فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه، آن بنای عقلانی در شریعت هم جاری می‌گردد.

مستدلین به این وجه می‌گویند در این بنای عقلاء هیچ‌گونه فرقی بین موارد مختلف، وجود ندارد که مثلا ما شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفصیلی که در حجیت استصحاب، ذکر شده برخلاف بنای عقلانی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۸

و فیه: أولا منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبدی، بل إما رجاء و احتیاطا، أو اطمینانا بالبقاء، أو ظنا و لو نوعا، أو غفلة كما هو الحال فی سائر الحيوانات دائما و فی الإنسان أحيانا [۱].

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می‌کنند مثلا حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می‌شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اولی خود برمی‌گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه‌اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.

[۱]- ما نمی‌پذیریم که عقلاء در «عمل برطبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبدی محض - بدون ملاک - داشته باشند.

سؤال: اینکه عقلاء، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند علتش چیست؟

جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:

۱- ممکن است عقلاء، احتیاطا و رجاء، اثر بقاء را مترتب می‌کنند.

مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطلع نیست، و نمی‌داند که او حیات دارد یا نه، اما درعین حال، نامه‌ای برای او می‌فرستد و نزد خود می‌گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می‌کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتب نمی‌شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می‌کند، رجاء و احتیاطا اقدام به چنین عملی نموده، نه به‌عنوان استصحاب و حکم به بقاء.

۲- ممکن است بناء برطبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی‌بیند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می‌دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلا تجار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می‌فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۹

و ثانیاً: سلمنا ذلک، لکنه لم یعلم أن الشارع به راض و هو عنده ماض، و یکفی فی الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب و السینه علی التهی عن اتباع غیر العلم [۳۲۹]، و ما دلّ علی البراءة أو الاحتیاط فی الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فیما لا بدّ فی اتباعه من الدلالة علی إضائه، فتأمل جيدا [۱].

تحویل بگیرد، نه اینکه تعبداً بناء بر حیات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء- و لو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی- بناء بر حالت سابقه می‌گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوم- ظنّ به بقاء- می‌کند و بزودی آن را بیان می‌کنیم.

۴- ممکن است غفله بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند یعنی اصلاً توجهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن، غافل هستند که در مورد حیوانات، دائماً مطلب، این چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود، مراجعت می‌کند اصلاً نسبت به حالت سابقه، غافل است و او برای خود، حالت سابقه و لاحق، ترتیب نمی‌دهد بلکه برحسب عادت و بدون توجه به حالت سابقه به آشیانه خود، بازمی‌گردد اما در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجه، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند.

مثال: گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفله و بدون توجه به حالت سابقه، باز هم به طرف آن محل می‌رود.

خلاصه: روی جهات مذکور نمی‌توانیم، بپذیریم که عقلاء «در بناء برطبق حالت سابقه» تعبداً چنین کاری می‌کنند.

[۱]- ما مماشات می‌کنیم و چنین بنای عقلانی تعبّدی را از شما می‌پذیریم، لکن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۰

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلانی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می‌گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است.

بیان ذلك: دو گروه از ادله، مانع و رادع بنای عقلانی مذکور هست:

الف- آیات [۳۳۰] و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می‌کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می‌شود زیرا عقلاء، بدون علم- تعبداً- طبق حالت سابقه عمل می‌کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب- ادله‌ای که دلالت بر براءت [۳۳۱] یا احتیاط [۳۳۲]- در شبهات- می‌کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادله مذکور، شامل آن مواردی می‌شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می‌گوئیم آن اطلاقات، کافی برای ردع و منع بنای تعبّدی عقلاء هست [۳۳۳] بنابراین می‌گوئیم بنای تعبّدی عقلاء نتوانست دلیل حجّیت استصحاب باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۱

الوجه الثانی: إنّ الثبوت فی السابق موجب للظنّ به فی اللاحق [۱].

و فیه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً و لا نوعاً [۳۳۴]، فإنّه لا وجه له أصلاً إلا کون الغالب فیما ثبت أن یدوم مع إمكان أن لا یدوم، و هو غیر معلوم و لو سلّم، فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة علی عدم اعتباره بالعموم [۲].

۲- ظن

[۱]- بنای تعبّدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلاً ثابت و متیقّن بوده و اکنون در بقاء آن، شکّ داریم، فعلاً ظنّ به بقاء برای ما محقّق است یعنی با «ظنّ به بقاء»، «حکم به بقاء» می‌کنیم. همان‌طور که قبلاً هم متذکّر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظنّ به بقاء، حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد.

[۲]- مصنّف دو ایراد، نسبت به دلیل مذکور، وارد می‌نمایند.

الف- ما از شما نمی‌پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء، در زمان لاحق باشد. زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علت، نیاز دارد.

سؤال: منشأ ظنّ به بقاء چیست؟

جواب: غالباً هرچه ثابت و متیقّن شد، ادامه پیدا می‌کند.

ما چنین غلبه‌ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق، ثابت شد، ممکن است در زمان لاحق، ادامه پیدا نکند، و ممکن است ادامه پیدا نکند.

ب- اگر بپذیریم که غالباً مجرد ثبوت شیء در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء در زمان لاحق است، باز هم می‌گوئیم دلیلی بر حجّیت آن ظن، قائم نشده بلکه ادله‌ای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۲

الوجه الثالث: دعوی الإجماع علیه، كما عن المبادئ حيث قال:

الاستصحاب حجّة [۳۳۵]، لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثم وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى. و قد نقل عن غيره أيضاً [۱].

داریم که به نحو کلی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می‌کند. و ما هنگام جواب از دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجّیت قطع، ذاتی است اما حجّیت ظن، محتاج به دلیل است و اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیت است [۳۳۶].

۳- اجماع

[۱]- از صاحب مبادی، نقل کرده‌اند که: «الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء...» فقهاء اتّفاق کرده‌اند که اگر حکمی در زمان سابق، ثابت شد اما در زمان لاحق، شک کردیم که آیا چیزی به عنوان عارض و مانع بر آن حکم، واقع شده است یا نه، یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم، شک نمودیم، در این صورت، واجب است، بگوئیم که همان حکم اوّلی، باقی است و این، همان حجّیت استصحاب است و اگر استصحاب، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم- بقاء حکم را بر ارتفاع آن، ترجیح دهیم- این ترجیح، بلا مرجح است چون ممکن است حکم قبلی، باقی باشد و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۳

و فيه: إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الإشكال، و لو مع الاتّفاق، فضلاً عمّا إذا لم يكن و كان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة، و نقله موهون جدا لذلك، و لو قيل بحجّيته لو لا ذلك [۱].

[۱]- اکنون مصنّف، مطلبی را که بارها بیان نموده‌اند، باز هم تکرار می‌فرمایند و محضّل آن، عبارت است از:

آیا اجماع مذکور، محضّل است یا منقول؟

اگر اجماع محضّل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم:

۱- تحصيل اجماع در مسأله‌ای که ادله و وجوه مختلفی درباره آن، بیان شده- اخبار، ظنّ به بقاء و بنای تعیّدی عقلاء- در غایت اشکال است- و لو با اتّفاق تمام علماء- زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلاً هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد [۳۳۷].

۲- ادعای اجماع در مورد حجّیت استصحاب از اساس و ریشه، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف، وجود دارد، چگونه می‌توان تحصيل اجماع نمود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیت استصحاب، بیان کرده است و در

کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است: «قيل تبلغ الاقوال في المسألة نيفا و خمسين».

و اگر اجماع مذکور، «منقول» باشد اشکال ما این است که:

بر فرض که گفته شود اجماع منقول فی نفسه حجّت است باز هم می‌گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فيه موهون است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۴

الوجه الزایع: و هو العمدة في الباب، الأخبار المستفیضة [۱].

منها: صحیحه زراره [۳۳۸] «قال: قلت له: الرّجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زراره، قد ينام العين و لا- ينام القلب و الأذن، و إذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بّين، و إلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، ابدا و لكنّه ينقضه بيقين آخر».

وجود دارد چگونه می‌توان نقل اجماع نمود.

قوله «لو لا ذلك»، اگر از اشکال قبل - وجود مبانی و ادله مختلف در استصحاب - صرف نظر نمائیم.

۴- نقد و بررسی اخبار دال بر حجّیت استصحاب

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف تاکنون هیچیک از ادله و وجوهی [۳۳۹] که برای حجّیت استصحاب، بیان شده است نپذیرفته و اینک دلیلی - اخبار - که مورد قبول خودشان هست، بیان می‌کنند قبلا متذکر می‌شویم که نظر مصنف، این است که استصحاب مطلقا [۳۴۰] حجّت است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۵

و هذه الرواية و إن كانت مضمرة إلا أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها، حيث كان مضمرا مثل زراره، و هو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام - عليه السلام - لا سيما مع هذا الاهتمام.

و تقریب الاستدلال بها أنّه لا- ريب في ظهور قوله عليه السلام: «و إلا- فإنّه على يقين .. إلى آخره» عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشكّ فيه، و أنّه عليه السلام بصدد بیان ما هو علّه الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرّك في جنبه ... إلى آخره)، و هو اندراج اليقين و الشكّ في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصّة بباب دون باب [۱].

اخباری را که مصنف برای حجّیت استصحاب به آنها تمسک می‌نمایند، متواتر نیستند بلکه مستفیض [۳۴۱] می‌باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

صحیحه اول زراره

اشاره

[۱]- مصنف در این صحیحیه از چند جهت بحث می‌کنند:

۱- بررسی سند صحیحیه اول

روایت مذکور، مضمرة است یعنی زراره مشخص نموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسی بوده بلکه گفته است «قلت له»، لذا ممکن است کسی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۶

خیال کند که او با فردی غیر از امام «علیه السّلام» گفتگو نموده و آن جوابها را دریافت کرده و می‌دانیم که روایت «مضمرة» به لحاظ اضممار، فاقد اعتبار است اما در این روایت خصوصیت بلکه خصوصیات وجود دارد که به لحاظ آنها می‌گوئیم این روایت، حجت است از جمله:

زراره از فقهای روات بوده و شأن او اجل از این است که مسأله‌ای را از غیر از امام «علیه السّلام» استفتاء نماید و مخصوصا با اهمّی که او برای مسئله، قائل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی‌دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضممار نمی‌توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر روایتی که در سلسله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده‌اند.

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحیه اول زراره

برای بیان دلالت روایت مجدداً فراهانی از آن را ذکر می‌نمائیم:

«قال: قلت له: الزجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخففة [۳۴۲] و الخفقتان علیه الوضوء؟»

زراره می‌گوید به امام «علیه السّلام» عرض کردم مردی درحالی که وضوء دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می‌شود [۳۴۳] کأنّ زراره از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۷

امام «ع» سؤال می‌کند آیا نام این عمل - خففة و خفقتان - هم «نوم» است.

امام «ع» در جواب می‌فرماید:

«یا زرارۃ قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء».

کأنّ امام «ع» در پاسخ به زراره می‌فرماید: خواب، نسبت به اعضای بدن، دارای مراتبی است. گاهی چشم انسان در اثر خستگی به خواب فرومی‌رود و انسان چشم خود را روی هم می‌گذارد، لکن درعین حال، گوش او می‌شنود و قلبش متوجه است یعنی برای گوش و قلب، «نوم» محقق نمی‌شود امّا بدان آن خوابی وضوء را باطل می‌کند که هم چشم انسان به خواب فرورود و هم گوش او دیگر نشنود امّا اگر چشم به تنهایی به خواب رود ولی شنوائی گوش محفوظ باشد، آن خواب، ناقض وضوء نیست - معمولاً اولین عضوی که به خواب فرومی‌رود چشم انسان است -

سؤال: چرا امام «ع» ابتداء، نوم القلب را مطرح نمودند و فرمودند «قد ینام العین و لا ینام القلب» امّا در بیان ضابطه کلی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العین و الاذن [۳۴۴]».

جواب: الف - ممکن است علتش این باشد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکدیگر ملازمند و باهم تحقق پیدا می‌کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند.

ب- ممکن است علتش این باشد که انسان بزودی و فوراً «نوم القلب» را متوجه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۸

نمی‌شود اما راه توجه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البته اظهر، همان احتمال اول است.

«قلت فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلا کسی راه برود و یا حرکت

کند آن شخص نائم، متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟

«قال لا [۳۴۵] حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين».

امام «عليه السلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنیّه- فان حرّك...- برای

تحقق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می‌شود؟

جواب: تحقق نوم باید به صورت آشکار، محقق شود به نحوی که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد- ظن به

تحقق نوم کافی نیست- که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدداً باید وضوء بگیرد.

امام «عليه السلام»: «و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك ابدًا و لكنه ينقضه بيقين آخر».

تقریباً تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید بینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای و ان لم يستيقن انه قد نام، جمله مذکور، «شرط» کلمه «ان» می‌باشد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۹

و می‌دانیم که «ان» شرطیه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخص نماییم.

در مورد جزای «ان» شرطیه سه احتمال مطرح است.

الف- مصنف می‌فرماید جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می‌دهیم.

«قال لا، ای لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و «الا» ای و ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب

عليه الوضوء» [۳۴۶] یعنی اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکرده، وضوء، واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علت آن را بیان می‌فرماید: «فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك»، کلمه «ف» همان «فائی» است که

معمولاً بر سر علت در می‌آید و گاهی هم علت حکم را با کلمه «لام» بیان می‌کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علت آن را هم بیان فرمودند «فانه على

يقين...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را با شک، نقض نماییم- لا ينقض اليقين بالشك ابدًا- کأنّ در ذهن

خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در

واقع در تعلیل مذکور یک قضیه- صغرا و کبرا- وجود دارد که امام «ع» صغرای آن- فانه على يقين

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۰

و احتمال آن یکون الجزاء هو قوله: (فانه على يقين... إلى آخره) غیر سدید، فانه لا يصح إلا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه، و هو

إلى الغاية بعيد [۱].

...- را بیان می‌کنند و کبرای قضیه- لا ينقض اليقين بالشك ابدًا- هم یک امر کلی ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء

ندارد [۳۴۷] و در نتیجه، وقتی کبرای قضیه، ضمیمه صغرا شد، می‌گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و با ظن در نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسئله، مخصوص باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که بگوئیم جمله «فأنه علی یقین من وضوئه» جزای جمله شرطیه است و «ف» هم همان فائی است که بر جزاء، داخل می‌شود و کأنّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «و الا ای و ان لم یستیقن أنه قد نام فأنه علی یقین من وضوئه...». اشکال: عبارت «فأنه علی یقین من وضوئه» یک جمله خبریه است در حالی که امام «ع» در صدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولاً با جمله انشائی، بیان می‌کنند نه جمله خبریه.

جواب: جمله خبریه را به جمله انشائی تأویل می‌نمائیم.

«و الا- فیجب العمل علی طبق یقینه» به عبارت دیگر: «من شک فی وضوئه فلیأخذ بیقینه السابق». این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریه به جمله انشائی،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۱

و أبعد منه کون الجزاء قوله: (لا ینقض .. إلی آخره) و قد ذکر: (فأنه علی یقین) للتمهید [۱].

و قد انقذ بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیه: (لا تنقض ... إلی آخره) بالیقین و الشک فی باب الوضوء جدّاً، فإنه ینافی ظهور التعلیل فی أنه بأمر ارتکازی لا تعیدی قطعاً، و يؤیّده تعلیل الحکم بالمضی مع الشک فی غیر الوضوء فی غیر هذه الروایة بهذه القضیه أو ما یرادفها، فتأمل جيداً [۳۴۸] [۲].

خلاف ظاهر است.

[۱]- ج: احتمال سوم، این است که ما جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابداً» را جزای جمله شرطیه، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فأنه علی یقین من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است.

«و الا ای و ان لم یستیقن أنه قد نام فأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداً».

مصنّف می‌فرماید این احتمال از احتمال دوم بعیدتر است [۳۴۹].

۳- صحیح زراره مخصوص به باب وضوء نیست

[۲]- تذکر: همان‌طور که قبلاً هم گفتیم نظر مصنّف این است که استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۲

مطلقاً حجّت است.

اشکال: روایت مذکور، دلالتی بر حجّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لا ینقض الیقین» در تمام ابواب فقه، جاری شود به عبارت دیگر، امام «ع» در صغرای قضیه مذکور چنین فرمودند:

«فأنه علی یقین من وضوئه»، یعنی آن فرد، نسبت به وضوء، متیقن است و سپس در کبرای قضیه فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشک ابداً...» و ما می‌گوئیم «الف و لام» در «الیقین»، الف و لام عهد- عهد ذکری- می‌باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که: یقین به وضوء را به وسیله شک و ظن نقض نکنید. و از روایت مذکور، یک قاعده کلی در باب وضوء استفاده می‌شود [۳۵۰].

جواب: مصنّف تقریباً سه جواب برای اشکال مذکور بیان می‌کنند:

الف- از اینکه ما گفتیم جمله «فأنه علی یقین من وضوئه...» علت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور [۳۵۱] مشخص شد.

بیان ذلک: جمله مذکور در مقام تعلیل، بیان شده، و از یک قضیه، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیه را بیان کردند اما

کبرای قضیه - لا - ینقض الیقین بالشک - یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است، این است که در باب وضوء نباید یقین را به وسیله شک و ظن نقض نمود؟ - در امور

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۳

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، و سبق: (فإنه على يقين ... إلى آخره) لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا [۱].

تعبدی -

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیه و امثال آن لذا می گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیحه زراره، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به علاوه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن - تعلیل - دیده می شود که در مباحث آینده، متذکر آن می شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیحه دوّم زراره که بزودی درباره آن بحث می کنیم چنین آمده است: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا» و یا جمله دیگر همان روایت: «لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك». لذا با توجه به مؤید مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعبیری آمده است، می گوئیم صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱] - ب: برای بیان جواب دوّم، سؤالی مطرح می کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که مستشکل بگوید صحیحه زراره، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علتی برای آن نیست مگر اینکه بگوئیم الف و لام در «الیقین» اشاره به عهد ذکری است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۴

فافهم [۳۵۲].

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا ب (يقين)، و كان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على

است - فإنه على يقين من وضوئه -

مصنّف می فرماید اصل [۳۵۳]، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد از این اصل، تعدی نمی نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا ینقض الیقین ...»، جمله فأنه علی «یقین» من وضوئه ذکر شده است، این موجب نمی شود که ما بگوئیم الف و لام در «الیقین» برای عهد ذکری است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب [۳۵۴] هم هست، آری اگر حمل آن بر جنس، مناسب نبود ما برخلاف اصل، آن را بر عهد ذکری حمل می نمودیم اما اکنون که الف و لام با جنس، کمال ملائمت را دارد، ما وجهی نمی بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم، البتّه اگر الف و لام بر عهد هم حمل کنیم مناسب است ولی مصنّف فرمودند اصل، این است که الف و لام برای جنس باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۵

یقین، و علیه لا یكون الأوسط [الاصغر] إلا یقین، لا یقین بالوضوء، كما لا یخفی علی المتأمل. وبالجملة: لا یکاد یشک فی ظهور القضیة فی عموم یقین و الشک، خصوصا بعد ملاحظه تطبیقها فی الأخبار علی غیر الوضوء أيضا [۱].

[۱]- ج: سؤال: کلمه «من» در جمله «فأنه علی یقین من وضوئه»، متعلق به چیست؟

جواب: دو احتمال مطرح است.

الف- من وضوئه متعلق به «یقین» است و کلمه «من» به معنی باء، استعمال شده است یعنی «فأنه علی یقین بوضوئه و لا ینقض یقین...» در نتیجه، روایت، مخصوص به باب وضوء می شود.

ب- مصنف می فرماید ما احتمال قوی می دهیم که «من وضوئه» متعلق به جارو مجرور- علی یقین- باشد [۳۵۵] و عامل مقدر آن هم «کائن» یا «کان» است و کأن امام «ع» چنین فرموده اند: «فأنه کان من طرف وضوئه علی یقین».

همان طور که قبلا هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صغرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه، طبق احتمال اخیر در صغرای قضیه، مسأله یقین به وضوء، مطرح نیست بلکه اصل ثبوت یقین، مطرح است [۳۵۶]، در این صورت اگر الف و لام در «یقین» برای عهد هم باشد باز به مطلق یقین و همان یقینی که در صغرا مطرح بود اشاره دارد در نتیجه، می گوئیم علی جمیع التقادیر می توان برای حجیت استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۶

ثم لا یخفی حسن اسناد النقص- و هو ضد الإبرام- إلى یقین، و لو کان متعلقا بما لیس فی اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما یتخیل فیهِ من الاستحکام بخلاف الظن، فإنه یظن أنه لیس فیهِ إبرام و استحکام و أن کان متعلقا بما فیهِ اقتضاء ذلك، و إلا لصح أن یسند إلى نفس ما فیهِ المقتضى له، مع رکاکه مثل (نقضت الحجر من مکانه) و لما صح أن یقال: (انتقض یقین باشتعال السراج) فیما إذا شک فی بقاءه للشک فی استعداده، مع بداهه صحته و حسنه.

و بالجملة: لا یکاد یشک فی أن یقین کالبیعه و العهد إنما یتحقق حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه، فلا [و لا] موجب لإیراده ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتین المستحکم مما فیهِ اقتضاء البقاء لقاعده (إذا تعدرت الحقیقه فأقرب المجازات) بعد تعدر إیراده مثل ذاک الأمر مما یصح إسناد النقص إليه حقیقه [۱].

به روایت مذکور تمسک نمود و اختصاص به باب وضوء ندارد ضمنا مصنف در پایان این قسمت می فرماید «كما لا یخفی علی المتأمل».

استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع

اشاره

[۱]- همان طور که تاکنون بارها گفته ایم در حجیت استصحاب، اقوال متعددی وجود دارد از جمله، مرحوم شیخ اعظم و بعضی دیگر، استصحاب را در شک در رافع، حجت می دانند، نه شک در مقتضی، اکنون مصنف، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می فرماید که استصحاب، هم در شک در مقتضی حجت است و هم در صورتی که شک ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنف به توضیح کلام [۳۵۷] مرحوم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۷

شیخ می‌پردازیم.

بیان شیخ اعظم ره:

اکنون مثالی برای شک در رافع و شک در مقتضی ذکر می‌کنیم:

چراغی را یک ساعت قبل، روشن نموده‌اند اکنون برای ما شکی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه؟ در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده‌ایم و می‌دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می‌تواند روشن باشد، لکن احتمال می‌دهیم رافعی مانند باد، آن را خاموش کرده باشد، از این به شک در رافع تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در رافع، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده، لکن احتمال می‌دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد- الف-

امّا گاهی استعداد بقاء اشتغال را احراز ننموده، و نمی‌دانیم آن چراغ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه‌ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک، هم روشن باشد یا اینکه نه، نفت آن چراغ، تمام شده است و خودبه‌خود خاموش گردیده، از این به شک در مقتضی تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در مقتضی ما نمی‌دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است- ب-

مرحوم شیخ فرموده‌اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لا تنقض» استفاده کرده‌اند که:

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیه، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیه چیزی را بردارد، در این صورت «نقض» محقق می‌شود به عبارت دیگر، این نقض به چیزهایی متعلق می‌شود که دارای نوعی هیئت اتصالیه باشند مثلاً طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده، دارای آن هیئت است اگر انسان، رشته‌های آن طناب را از هم باز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۸

کند، و هیئت اتصالیه طناب را برهم زند و دوباره آن را به صورت پنبه یا پشم درآورد، می‌گویند نقض محقق شد کما اینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَدْعٍ قُوَّةٍ أَنْكَاتًا...» [۳۵۸].

سؤال: در روایات باب که ماده نقض و لا تنقض و امثال آن استعمال شده، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است؟

جواب: خیر، زیرا یقین، چیزی نیست که دارای هیئت اتصالیه باشد تا بتوان استحکام آن را نقض نمود لذا می‌گوئیم اراده معنای حقیقی آن، متعذر است و «لا تنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلق آن، گفته‌اند «لا تنقض الیقین بالشک» و واضح است که هرگاه بدانیم لفظی در معنای حقیقی خود استعمال نشده، و دارای معنای مجازی متعددی باشد، امّا ندانیم که در کدامیک از معنای استعمال شده است باید اقرب المجازات الی الواقع را انتخاب نمود و در محل بحث دو معنای مجازی برای «نقض» ذکر می‌کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است.

الف- معنای مجازی اقرب- «هو رفع الامر الثابت ای المستحکم الذی فیہ اقتضاء الثبوت و الاستمرار». مانند زوجیت دائمی و ملکیت که در آنها استعداد و اقتضای بقاء، وجود دارد مگر اینکه مثلاً طلاق محقق شود و سبب از بین رفتن علقه زوجیت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت- الف- مشخص نمودیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۹

ب- معنای مجازی ابعده- «و هو مطلق رفع الید عن الشیء و ترک العمل به و لو لعدم المقتضی له». مانند همان مثال چراغ که با علامت- ب- مشخص نمودیم و یا مانند زوجیت غیر دائمی.

مرحوم شیخ فرموده‌اند معنای مجازی اول به معنای حقیقی اقرب [۳۵۹] است و در نتیجه می‌گوئیم، استصحاب در مواردی حجت

است که در متیقن، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع، شک داشته باشیم نه در مقتضی.

اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

ما چه انگیزه و چه داعی داریم که بگوئیم «نقض» به اعتبار متیقن است تا امر، دایر مدار این شود که بینیم کدامیک از معانی مجازی، اقرب است بلکه می‌گوئیم اسناد «نقض» و «لا-تنقض» به نفس «یقین» است و این اسناد، امر پسندیده‌ای است گرچه در متعلق یقین، اقتضاء بقاء نباشد [۳۶۰] مثلاً شارع می‌تواند بگوید نفس «یقین» را نقض نکنید اعم از اینکه در متعلق آن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- شک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۰

در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع-

سؤال: چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

جواب: چون در یقین، نوعی استحکام، متصور است و یقین، قوی‌ترین و روشن‌ترین، نحوه ادراک است به خلاف ظن که به علت تزلزل و عدم ثباتش استحکامی ندارد و نمی‌توان «نقض» را به نفس «ظن» اسناد داد [۳۶۱] گرچه در متعلق ظن- مظنون- استعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیت و طهارت.

مصنف دو شاهد هم برای مدعای خود اقامه می‌کنند: قوله: «و الا [۳۶۲] لصح ان یسند الی نفس ما فیہ المقتضی له مع رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صح ان یقال انتقض الیقین باشتعال السراج».

اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلق باشد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد باید بتوان نقض را به خود آن متعلق، اسناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه [۳۶۳]» در حالی که می‌بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلق باشد که در آن، اقتضاء بقاء وجود دارد نباید در مثال «ب» که اول بحث بیان کردیم استعمال چنین جمله‌ای-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۱

فإن قلت: نعم، و لکنه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقه، فلو لم یکن هناك اقتضاء البقاء فی المتیقن لما صح إسناد الانتقاض إلیه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا کان هناك، فإنه و إن لم یکن معه أيضا انتقاض حقیقه إلا أنه صح إسناده إلیه مجازا، فإن الیقین معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحل و انفصم بسبب الشک فیہ، من جهة الشک فی رافعه [۱].

انتقض الیقین باشتعال السراج- صحیح باشد در حالی که می‌بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می‌گوئیم اسناد نقض به یقین، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع.

قوله: «و بالجمله لا یکاد یشک فی ان الیقین کالیعیه و العهد...». ما مشاهده می‌کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان‌طور که در آیه شریفه همچنین آمده است «الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه...» [۳۶۴] و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیکو است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقن است آن‌هم متیقنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌گوید همان تفصیل شیخ اعظم، صحیح است و حجیت استصحاب، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک:

اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که در صحیح زراره و امثال آن، «نقض» به نفس یقین، اسناد داده شده است- نه

متیقن - لکن از شما سؤالی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۲

می‌کنیم که:

اینکه روایات می‌گویند «لا- تنقض الیقین بالشک» آیا حقیقتاً یقین، نقض شده است که روایات می‌گویند یقین را با شک نقض نکنید، مثلاً من دیروز یقین به عدالت زید داشتم ولی امروز نمی‌دانم که عمل خلافی از او سرزده است یا نه، لذا اکنون در عدالت زید، شک دارم و روایات باب می‌گویند «لا تنقض الیقین بالشک» درحالی که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته، بلکه هنوز هم می‌دانم که دیروز زید، عادل بوده اما اکنون شک در بقاء عدالت او دارم به عبارت دیگر در مثال مذکور دو زمان مطرح است، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید، و به تعبیر دیگر در استصحاب در زمان شک، یقین به ثبوت قبلی باقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتاً یقین ما نقض نشده [۳۶۵] لذا می‌گوئیم اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقن است، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقن باشد:

سؤال: آیا اسناد نقض به اعتبار متیقن، صحیح است؟

جواب: اگر استعداد بقاء در متیقن نباشد، همان‌طور که اسناد نقض به نفس «یقین» حقیقتاً درست نبود، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقنی هم که اقتضاء بقاء ندارد، صحیح نیست - مجازاً -

مثلاً یک ساعت قبل، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال، شک دارم و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۳

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلق الیقین و الشک ذاتاً، و عدم ملاحظه تعدد زمانا، و هو کاف عرفاً فی صحه إسناد النقض إلیه و استعارته له، بلا تفاوت فی ذلك أصلاً فی نظر أهل العرف، بین ما کان هناك اقتضاء البقاء و ما لم یکن، و کونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا یقتضى تعیینه لأجل قاعده (إذا تعددت الحقیقه)، فإن الاعتبار فی الأقربیه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا کله فی الماده [۱].

منشأ آن شک هم این است که نمی‌دانم آیا نفت و ماده سوختنی چراغ، استعداد بقاء داشته یا نه، در این صورت، اسناد نقض به یقین درست نیست - نه حقیقتاً و نه مجازاً - زیرا چنین متیقنی استمرار و استحکام ندارد.

اما اگر استعداد بقاء در متیقن وجود داشته یعنی احراز کرده‌ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع، شک داریم و نمی‌دانیم آیا باد، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه، در این صورت می‌توانیم مجازاً و به اعتبار متیقن، نقض را به یقین، اسناد دهیم زیرا در این فرض کلاً یقین به امر مستحکمی تعلق گرفته است.

خلاصه: مستشکل می‌گوید تفصیل مرحوم شیخ، صحیح است و حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع است - که در متیقن استعداد بقاء هست - نه شک در مقتضی.

[۱] - جواب: در استصحاب، متعلق یقین و شک ذاتاً متحد است اما از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد [۳۶۶] مثلاً دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۴

شک دارم عدالت زید باقی است یا نه، در مثال مذکور متعلق یقین، ذاتاً متحد است یعنی متعلق یقین، عدالت زید و متعلق شک هم عدالت زید است اما از نظر زمان، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشتم و «امروز» شک در بقاء عدالت او دارم، خلاصه چون متعلق یقین و شک ذاتاً متحد است - لذا با شک در عدالت زید کلاً عدالت او نقض شده است -

و همین قدر که متعلق‌ها ذاتا متحد شد، عرفا اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است و لو مجازا و به‌عنوان اینکه تخیل شود که یقین، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شک در رافع و شک در مقتضی نمی‌بیند - خواه در متیقن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می‌فرمایند استصحاب در موارد شک در رافع حجت است، نمی‌پذیریم.

اشکال: بالاخره اسناد نقض به یقین، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی»، اخبار مربوط به حجیت استصحاب - لا - تنقض یقین بالشک - را به مواردی حمل می‌نمائیم که در متیقن، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع، شک داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به معنی حقیقی اقرب است [۳۶۷] و حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع است. جواب: ملا-ک و میزان در اقربیت به معنی حقیقی، نظر عرف است نه اعتبار و دقت عقلی و اخیرا بیان کردیم که عرف، تفاوتی بین شک در مقتضی و شک در رافع نمی‌بیند - خواه در متیقن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد - پس حجیت استصحاب، مخصوص به شک در رافع نیست بلکه مطلقا حجت است، تاکنون بحث ما در ماده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۵

و أمّا هیئته، فلا - محاله یكون المراد منها النهی عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقیقه، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختیار، سواء كان متعلقا بالیقین - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتیقن، أو بآثار یقین بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بدهیه أنه كما لا - يتعلّق النقص الاختیاری القابل لورود النهی علیه بنفس یقین، كذلك لا - يتعلّق بما كان على یقین منه أو أحكام یقین، فلا یکاد یجدى التصرف بذلك فی بقاء الصیغه علی حقیقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم [۱].

«نقض» بود و اینک در هیئت «لا تنقض» بحث را ادامه می‌دهیم.

[۱] - مرحوم شیخ در کتاب رسائل [۳۶۸] از هیئت «لا تنقض یقین بالشک» استفاده کرده‌اند که استصحاب در شک در رافع، حجت است - نه شک در مقتضی - لذا قبلا مستفاد و محصل کلام ایشان را با توضیحاتی بیان می‌کنیم.

بیان شیخ اعظم «ره»: اوامر شارع به چیزهایی تعلق می‌گیرد که مقدور مکلف باشد و امر به شیء غیر مقدور، عقلانی نیست و محال است که مولای حکیم به چیز غیر مقدور امر نماید.

همچنین نهی شارع باید به چیزی متعلق شود که تحت اختیار مکلف باشد، در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۶

محل بحث، شارع فرموده است «لا تنقض یقین بالشک» یعنی یقین را به وسیله شک نقض نکنید و نقض یقین به وسیله شک، حرام است.

سؤال: آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می‌فرماید آن را نقض نکنید؟

جواب: خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شک از بین می‌رود مثلا دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهرا با حصول شک، یقین قبلی نقض می‌شود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهرا باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقن است یعنی نهی از نقض، متوجه متعلق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شک در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم - لا تنقض آثار یقین [۳۶۹] - یعنی آثار و احکام یقین را با شک، نقض نکنید به عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می‌توانید با آن نماز بخوانید به مجرد

حصول شک و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می‌آید که کدام متیقن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

جواب: آن متیقنی که استعداد بقاء دارد اما متیقنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلاً نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجیت استصحاب، مخصوص به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۷

شک در رافع است نه شک در مقتضی.

مصنّف، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی‌پذیرند.

بیان ذلک: ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین، تحت اختیار مکلف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک، نقض می‌شود.

سؤال: آیا نقض متیقن تحت اختیار مکلف است؟

جواب: نقض متیقن - طهارت - هم تحت اختیار مکلف نیست مثلاً - شارع که می‌گوید «لا تنقض الیقین بالشک» اگر یقین به معنای متیقن باشد، نقض متیقن و طهارت در اختیار مکلف نیست که مکلف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت، حاصل شد، تا زمانی که نوم و امثال آن، محقق نشده، طهارت تحقق دارد و هنگامی که نوم محقق شد، طهارت زایل می‌شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن.

سؤال: آیا نقض آثار متیقن، تحت اختیار، مکلف است؟

جواب: نقض آثار و احکام متیقن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقن به دست مکلف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلاً - از جمله، احکام متیقن - طهارت - جواز دخول در نماز است که نقض آن تحت اختیار مکلف نیست.

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین، تحت اختیار مکلف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضممار شویم و بگوئیم از یقین، متیقن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدر است، فرمایش درستی نیست و مجوزی هم ندارد زیرا هیچ کدام از این‌ها تحت قدرت مکلف نیست و نمی‌توان در ظاهر هیئت لا تنقض تصرّف نمود، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۸

لا یقال: لا محیص عنه، فإنّ النهی عن النّقض بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبة إلى الیقین و آثاره، لمنافاته مع المورد [۱].

راه حلّ مشکل چیست؟

مصنّف می‌فرماید مراد، نقض حقیقی نیست چون همان‌طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به وسیله شک، این است که به یقین عمل کنید و بنا بر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین، یک امر اختیاری است و مکلف می‌تواند طبق یقین خود، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است، وقتی یقین داشتید آن را به وسیله شک، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلفین را از عدم بناء بر یقین، نهی کرده است با توجه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا، شد، در استصحاب، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم، دیگر فرقی نمی‌کند که متیقن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد - شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی -

[۱] - اشکال: مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت - لا تنقض الیقین - متیقن است، اکنون مستشکل از کلام

ایشان، دفاع می‌کند، قبلا- به مطلبی اشاره می‌کنیم که در مبحث قطع ۳۷۰، مفضّلا درباره آن، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است:

الف: قطع طریقی: قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا صحبتی از آن به میان نیامده، و دلیل متعزّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع، ننموده است مانند «الخمیر حرام» یا «لا تشرب الخمر» در مثال مذکور، دلیل، دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اولی استقلالی، «الخمیر حرام» بار شده است بدون اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۹

فإنه یقال: إنّما یلزم لو کان الیقین ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالی، لا ما إذا کان ملحوظا بنحو المرآتیه و بالنظر الآلی، كما هو الظاهر فی مثل قضیه (لا- تنقض الیقین) حیث تكون ظاهره عرفا فی أنها کنایه عن لزوم البناء و العمل، بالتزام حکم مماثل للمتیقّن تعیدا إذا کان حکما، و لحکمه إذا کان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالتزام بحکم مماثل لحکمه شرعا، و ذلك لسرایه الآئیة و المرآتیه من الیقین الخارجی إلى مفهومه الکلی، فیؤخذ

ذکری از قطع به میان آمده باشد.

ب: قطع موضوعی: قطعی است که در لسان دلیل شرعی، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند، «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدق»، قطع به وجوب نماز جمعه، موضوع، برای وجوب تصدّق است به عبارت دیگر قطع موضوعیت دارد. اکنون مستشکل می‌گوید ناچاریم که بگوئیم از یقین، متیقّن اراده شده، زیرا مقصود از یقین در صحیحه- اعنی الیقین بالوضوء- یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی- از قبیل جواز دخول در نماز- بر نفس وضوء، مترتب است و تمام آثار بر متعلّق و متیقّن، مترتب است نه بر یقین، بنابراین نفس یقین، اثری ندارد تا شارع از آن نهی نماید. بله در یقین‌های موضوعی، نفس یقین، دارای اثر است و ترتیب آثار یقین در حال شک، در محلّی صحیح است که یقین موضوعی مطرح باشد که مثالی هم برای آن بیان کردیم.

خلاصه: اگر در «لا- تنقض الیقین»، مراد از یقین، عمل به یقین باشد، لازم‌اش این است که روایت، شامل مورد خودش نشود چون در روایت، یقین به وضوء، و شک در نوم، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین، اثری داشته باشد. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۰

فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه، مع عدم دخله فیہ أصلا، كما ربما یؤخذ فیما له دخل فیہ، أو تمام الدّخل، فافهم [۱].

[۱]- جواب: مصنّف، پاسخ به مستشکل را به این طریق بیان می‌کنند که: لفظ یقین که در روایت است اگر به نظر استقلالی و فی نفسه ملحوظ شده بود در نتیجه، مراد، ترتیب آثار نفس او بود و ایراد مستشکل هم وارد بود و لکن یقین مذکور، موضوعی نیست و به نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به نظر مرآتی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک، آثار متیقّن مترتب می‌شود نه اینکه مقصود، ترتیب آثار نفس یقین باشد، و نه اینکه یقین به معنای متیقّن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالبا طریقی است به متعلّق خود و آثار هر شیء هم غالبا در حال علم مترتب می‌شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت، مأخوذ است به عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مستقلا و در عرف و شرع هم این معنا بسیار است که علم در موضوع حکمی اخذ می‌شود و در واقع جزء موضوع نیست و طریقی است پس روایت، ظاهر است در اینکه نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت- به حسب عمل- به اینکه اگر سابقا یقین به وجوب نماز جمعه داشتید، در زمان شک هم باید ملتزم بشوید به مثل آن وجوب یعنی فعلا هم نماز جمعه را واجب بدانید [۳۷۱] و اگر سابقا

یقین به حیات زید داشتید، پس باید فعلاً هم همان احکام حیات زید را مترتب نمائید [۳۷۲] و در این بیان، لازم نمی‌آید تصرف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۱

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي و موضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا تصرف و تأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضيه (لا نقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية و الموضوعية [۳۷۳]، و اختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها؛ خصوصاً بعد ملاحظه أنها قضيه كلياً ارتكازية، قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد.
فتأمل [۳۷۴] [۱].

نباشد، فراوان دیده می‌شود - در عرف و شرع - مانند اذا ايقنت بالخمير فلا تشربه.

آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می‌شود و در واقع هم در حکم، دخالت دارد به نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم.

جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه

[۱] - از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به حسب بناء و عمل، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خارجی، مانند حیات زید و غیره منتها معنای عدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقاً به آن یقین داشتیم و در موضوعات، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقق بود و از این بیان روشن شد که روایت،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۲

و منها: صحیحة أخرى لزرارة [۳۷۵]: «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، و نسيت أن بثوبي شيئاً و صلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة و تغسله [۱].»

اختصاص به موضوعات و شبهات موضوعیه که منشأ آن جهل و اشتباه امور خارجی است، ندارد گرچه مورد روایت، شبهه موضوعی بوده است و زراره می‌دانسته که نوم و خواب، وضوء را باطل می‌کند لکن نمی‌دانسته که نوم بر خفقه و خفقتان، صدق می‌نماید که وضوء را باطل کند یا نه، خلاصه، مورد روایت، شبهه موضوعیه است ولی می‌دانیم مورد، مخصّص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شبهات موضوعیه می‌شود بلکه روایت شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می‌شود به این بیان که در روایت، تعلیل شده بود به یک امر ارتکازی کلی و روایت مذکور، دارای یک قضیه و صغرا و کبرا بود لذا می‌گوئیم لازمه آن، این است که هر کجا یقین و شک، حاصل شود، نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و به علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم استدلال شده است لذا می‌گوئیم: روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب به نحو اطلاق دارد، چه در شبهات موضوعیه باشد و چه در شبهات حکمیه.

صحیحہ دوم زرارہ

[۱] - روایت مذکور، مانند صحیحہ اول زرارہ، مضمومه است همان‌طور که در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۳

قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتة و لم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته، قال عليه السّلام: تغسله و تعيد [۱].

صحيحه اول، بيان كرديم اين اضممار، اشكالي به حجّيت روايت، وارد نمي كند لذا از ناحيه سند روايت، مشكلي وجود ندارد طبق روايت مذكور، زراره، از امام «عليه السّلام» شش سؤال نموده، كه مصنّف به پاسخي كه امام (ع) براي سؤال سوّم و ششم بيان کرده، استدلال نموده‌اند.

سؤال اول: زراره به امام (ع) عرض کرده كه نجاستي «دم رعا ف ۳۷۶» او غيره او شيء من المني» بر لباس من اصابت كرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت گذاري كردم تا هنگام دسترسي به آب، آن را تطهير نمايم، اما موقع نماز، فراموش كردم كه آن را بشويم و با لباس نجس [۳۷۷]، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز، متوجّه شدم كه لباس نجس بوده است حكم مسئله چيست؟ امام «عليه السّلام»: «تعيد الصّلاة و تغسله»، نماز را بايد اعاده نمائي و لباس را هم بايد تطهير كني.

[۱]- سؤال دوّم: زراره گفت يقين پيدا كردم كه نجاستي بر لباس اصابت كرد لكن تفحص نمودم، اما محلّ اصابت نجس را پيدا نكردم و با همان حالت، نماز خواندم بعد از اتمام نماز، آن موضع را پيدا كردم، حكم مسئله چيست؟ امام «عليه السّلام»: «تغسله و تعيد» لباس را بايد تطهير كني و نماز را هم بايد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۴

قلت: فان طنت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصّلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً [۱].

اعاده نمائي.

[۱]- سؤال سوّم- دليل حجّيت استصحاب [۳۷۸]- زراره به امام (ع) عرض كرد كه من «ظن» پيدا كردم كه نجاستي به لباس اصابت نموده، «يقين» به اصابت ندارم و به لباس توجه و دقت نمودم چيزي از نجاست بر روي آن نيافتم، و با همان حالت، مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود ديدم، يعني با لباس نجس [۳۷۹]، نماز خواندم، حكم مسئله چيست؟ امام «عليه السّلام»: «تغسله و لا تعيد الصّلاة»، براي نمازهاي بعد بايد لباس را تطهير نمائي اما نمازي را كه با لباس نجس خوانده‌اي، لازم نيست اعاده كني.

زراره: «لم ذلك»، علّت عدم وجوب اعاده چيست؟

امام «عليه السّلام»: «قال لأنك كنت على يقين من طهارتك [۳۸۰] فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ ابداً»، امام (ع) به زراره فرمودند تو يقين به طهارت داشتی، یعنی قبل از ظنّ به اصابت نجس، يقين به طهارت لباس داشتی، «فشككت». شكّي را كه ما، در استصحاب در موردش بحث مي كنيم، شكّ در برابر مظنه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۵

نيست بلکه مقصود از شك، عدم اليقين است خواه، وهم يا احتمال متساوي الطرفين و يا به صورت ظنّ غير معتبر باشد لذا امام (ع) به زراره فرمودند «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، تو قبل از ظنّ به اصابت، يقين به طهارت داشتی و بعد، ظنّ به اصابت نجس پيدا كردی يعني شك كردی كه آيا طهارت متيقن قبلي، زائل شده يا نه، نبايد يقين خود را به وسيله شك، نقض كني.

خلاصه: تو ابتداء، يقين به طهارت پيدا كردی و سپس در بقاء آن، شك نمودی و نبايد آن طهارت را به وسيله شك، نقض كني، و

این مطلب، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادله آن هستیم.

تذکر: مصنف، مطلبی را بعد از ده سطر تحت عنوان «نعم دلالته فی المورد الاوّل...» بیان می‌کنند که ما آن را اینک توضیح می‌دهیم:

سؤال: آیا جمله «لأنک کنت علی یقین...» به قاعده استصحاب، ناظر است یا به قاعده یقین؟

جواب: در جمله مذکور، دو احتمال، مطرح است. الف- آن جمله به قاعده یقین اشاره دارد ب- در مقام بیان استصحاب است. اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم که کدام احتمال ترجیح دارد، فعلا فرق بین قاعده یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم [۳۸۱].

مثالی برای استصحاب: فرض کنید که روز جمعه، یقین به طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبه به عللی در بقاء طهارت، شک نمودیم، یعنی روز شنبه نسبت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۶

به یقین قبلی شکی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شک داریم و یقین قبلی ما به قوت خود، باقی است- قضیه متیقنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند- یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتیم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندیم، لکن روز شنبه برای من، شک، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتیم، درست بوده یا اینکه من بی‌جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شک، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجه به دو مثال مذکور مشخص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقق دارد و هم شک، موجود است لکن قضیه متیقنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند امّا در قاعده یقین، در زمان شک، یقین قبلی از بین رفته است و قضیه متیقنه و مشکوکه، مطرح نیست بلکه یک قضیه، وجود دارد که در برهه‌ای از زمان، متیقن بوده و در برهه دیگر، همان قضیه، برای شما، مشکوک شده است.

آیا جمله «لأنک کنت علی یقین...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟

باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است.

زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه...» من مظنه پیدا کردم که نجاستی به لباس من اصابت نموده است [۳۸۲].

سؤال: قبل از ظنّ به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلا اینکه می‌گوید من ظنّ به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۷

اصابت نجاست پیدا کرده‌ام، معنایش این است که قبل الاصابه لباسم طاهر بوده است ولی اکنون مظنه پیدا کرده‌ام که نجاستی به لباسم اصابت نموده، و امام (ع) به او فرمودند:

«لأنک کنت علی یقین...»، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شک نمودی و نباید یقین را به وسیله شک نقض کنی و این مطلب کاملا منطبق با مدّعی ما و حجّیت استصحاب است.

اما اگر روایت، ناظر به قاعده یقین باشد، امام (ع) فرموده‌اند «لأنک کنت علی یقین...» تو یقین به طهارت داشتی.

سؤال: چه زمانی زراره یقین به طهارت داشته است؟

جواب: زراره دنباله «فان ظننته...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که:

«فَنظَرْتُ فِلمَ أَر شَيْئاً»، من دَقْتُ کَرْدَم و لی چیزی در لباسم نیافتم، یعنی بعد از ظَنُّ به اصابت، تَفَحَّص نمودم و نجاستی در لباسم نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم - یقین مذکور بعد از ظَنُّ به اصابت و تَفَحَّص، حاصل شده است -
سؤال: زراره چه زمانی در طهارت شک نموده است؟

جواب: در کلام زراره در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله‌ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زراره گفته است «فَنظَرْتُ فِلمَ أَر شَيْئاً» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکی در همان متعلق یقین برایش پیدا شده - شک کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه - و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده‌اند:
«تَغَسَّلَهُ وَ لَا تَعِيد الصَّلَاةَ قَلتَ لَمْ ذَلِكْ قَال لَأَنْتَ كُنْتَ عَلی یَقین مَن ...» طبق بیان اخیر، سؤال سوم زراره و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به
إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۸

قلت: فَإِنِّي قَد عَلِمْتُ أَنَّهُ قَد أَصَابَهُ، وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ، فَأَغْسَلَهُ؟ قال: تَغَسَّلَ مَن ثَوْبَكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَد أَصَابَهَا، حَتَّى تَكُونَ عَلی یَقین مَن طَهَّارَتِكَ [۱].

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟

جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف - باید از جمله «فَنظَرْتُ فِلمَ أَر شَيْئاً» استفاده کنیم که زراره بعد از تَفَحَّص و دَقْتُ، یقین به طهارت پیدا کرده است در حالی که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب - در کلام زراره، بعد از جمله «فَنظَرْتُ ...» اصلاً مسئله شک، مطرح نشده است که ما بگوئیم زراره در یقین قبلی خود، شک نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

امّا اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زراره یقین و شک مطرح بوده - به نحوی که بیان کردیم - و امام (ع) هم فرموده‌اند: «لَأَنْتَ كُنْتَ عَلی یَقین ... ابداً».

[۱] - سؤال چهارم: زراره: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده‌ام که آن را تطهیر نمایم - به صورت شبهه محصوره، می‌دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است - حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می‌دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلاً اگر می‌دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت
إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۹

قلت: فَهَلْ عَلیٰ إِنْ شَكَّكَ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ؟ قال: لَا وَ لَكِنَّكَ إِذَا تَرَيْتَ أَنَّ تَذْهَبَ الشُّكُّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ [۱].

قلت [۲۸۳]: إِنْ رَأَيْتَهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ، قال: تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تَعِيدُ، إِذَا

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی.

تذکر: این جواب امام (ع) هم یکی از ادله استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد - البتّه مصنّف به این قسمت استدلال نکرده‌اند -

[۱] - سؤال پنجم: زراره: اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباسم اصابت نموده یا نه، در این صورت آیا لازم است

تحقیق و تفحص نمایم که نجاستی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۰

شککت فی موضع منه ثم رأیته، و إن لم تشکک ثم رأیته رطباً، قطعت الصیلة و غسلته، ثم بنیت علی الصیلة؛ لأنک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکک [۱].

بر لباسم واقع شده است یا نه [۳۸۴]؟

امام «علیه السلام»: «قال لا...» فحص و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد، وظیفه‌ای نداری لکن اگر بخواهی از شک و تردید و اضطراب، خارج شوی می‌توانی فحص کنی - تحقیق و بررسی خوب است -

[۱] - سؤال ششم - دلیل حجیت استصحاب - زراره: اگر در اثناء نماز، نجاستی در لباس خود، مشاهده کردم، وظیفه‌ام چیست؟

امام «علیه السلام» در بیان حکم، دو صورت تصویر نموده‌اند:

الف - «تنقض الصلاة و تعید، اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته».

کانّ امام (ع) چنین فرموده‌اند: اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و می‌دانستی که لباست طاهر است، بعد در طهارت لباس، شک کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی، اما در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی - همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی - در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۱

را اعاده نمائی.

تذکر: یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنف، متعرض آن نشده‌اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن نموده‌اند این است که:

طبق بعضی [۳۸۵] از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست اما در فقره محلّ بحث که مقداری از نماز - مثلاً دو رکعت - با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجه به نجاست پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زراره فرموده‌اند باید نماز اعاده شود.

به عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجه شدید که نجاستی در لباستان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید اما اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده‌اید، اعاده، لازم نیست - حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است -

ب - «و ان لم تشکک ثم رأیته رطباً قطعت الصلاة...».

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکی مطرح نبوده - و استصحاب طهارت نکردی - لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همان‌جا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده [۳۸۶] چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۲

و قد ظهر ممّا ذکرنا فی الصحیحة الأولى تقریب الاستدلال بقوله: (فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکک) فی کلا الموردین، و لا نعید [۱].

تو واقع شده، مثلا پرنده یا غیر پرنده‌ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد. «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک». تو قبلا- نسبت به طهارت، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی، نباید آن یقین را نقض کنی، یعنی استصحاب طهارت، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست، لباسم پاک بوده، لکن اکنون که نجاست را در لباست مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده.

همان‌طور که مشاهده کردید، قسمت دوم فقره اخیر روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب می‌کرد.

[۱]- مصنف می‌فرماید همان تقریبی را که در مورد صحیحه اول زراره بیان کردیم، در مورد صحیحه دوم زراره هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی‌کنیم و ما هم به تبع مصنف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی‌بینیم اما اجمالا:

در صحیحه اول زراره، امام (ع) علت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند:

«فأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا»، یعنی امام (ع) یک قضیه کلی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیه کلی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبّدی و دلیل تعبّدی نیست بلکه یک مطلب کلی و یک دلیل عامی هست.

امّا در محلّ بحث، امام (ع) در فقره سوم و ششم صحیحه زراره، همان قضیه کلی ارتکازی را بیان فرمودند «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»، منتها در صحیحه اول زراره، جمله «فأنه علی یقین من وضوئه»، صراحت در تعلیل نداشت و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۳

نعم دلالته فی المورد الأوّل علی الاستصحاب مبني علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السّلام: (لأنّک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطّهارة قبل ظنّ الإصابة كما هو الظاهر، فإنّه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزّائل بالرؤیة بعد الصّلاة، کان مفاده قاعدة الیقین، كما لا یخفی [۱].

ثمّ إنّه أشکل علی الزّوایه، بأنّ الإعادة بعد انکشاف وقوع الصّیلة [فی النجاسة] لیست نقضا لیقین بالطّهارة بالشک فیها، بل بالیقین بارتفاعها، فکیف یصح أن یعلل عدم الإعادة بأنها نقض الیقین بالشک؟ نعم إنّما یصحّ أن یعلل به جواز الدّخول فی الصّیلة، كما لا یخفی [۲].

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

امّا در صحیحه دوم، زراره علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود- «لم ذلک»- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنّک کنت علی یقین ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[۱]- توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوم زراره بیان کردیم.

[۲]- اشکال [۳۸۷]: ایرادی بر فقره سوم صحیحه زراره شده است، قبل از بیان اشکال سؤال سوم زراره و جواب امام «علیه السّلام» را تکرار می‌کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده- یقین به اصابت ندارم- به لباسم توجه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۴

حکم مسئله چیست؟

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی اما نمازی را که با لباس نجس خواندی، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره، علت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند: «لأنّک کنت علی یقین ...» یعنی تو ابتداء، یقین

به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به وسیله شک، نقض کنی - این مطلب، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادله آن هستیم -

اکنون مستشکل چنین می گوید که: استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است، نمی تواند علت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده، بعد از اتمام نماز بوده به عبارت دیگر:

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، بحث اعاده و سؤال از علت عدم اعاده، مطرح شده بود لذا مستشکل می گوید بعد از آنکه زراره، متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می کرد یقین را به وسیله شک، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین، نقض نموده - با یقین به نجاست ثوب چگونه می توان گفت «لا یجب علیه الاعاده»؟

استصحاب طهارت در شروع، تکمیل و ادامه نماز مؤثر بوده یعنی وقتی او می خواسته مشغول نماز شود، مجوزی برای دخول نماز، لازم داشته و مجوز او برای دخول نماز و ادامه نماز، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد، استصحاب طهارت نمی گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۵

و لا یکاد یمکن التّفصّی عن هذا الإشکال إلا بأن یقال: إنّ الشّرط فی الصّلاة فعلا حین الالتفات [۳۸۸] إلى الطّهارة هو إحرازها، و لو بأصل [۳۸۹] أو قاعده لا نفسها، فیکون قضیة استصحاب الطّهارة حال الصّیلة عدم إعادتها و لو انکشف وقوعها فی النّجاسة بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف تکشف [۳۹۰] عن جواز النّقص و عدم حجّیة الاستصحاب حالها، كما لا یخفی، فتأمل جیدا [۱].

استصحاب طهارت وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب طهارت نمی تواند علت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوز دخول و ادامه نماز می تواند باشد. [۱]- جواب: هیچ راهی برای حلّ اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجه به طهارت و شرطیت آن دارد، طهارت واقعی، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به عبارت واضح تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعی.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعی برایش شرطیت، قائل شده اند، در مقام فعلیت هم همان طهارت واقعی شرطیت دارد یا نه؟

ما از طریق جمع [۳۹۱] بین ادله، استفاده می کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعی نیست بلکه احراز طهارت شرط است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۶

آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعی یا احراز طهارت باشد، ثمره ای هم دارد؟

آری.

اگر طهارت واقعی، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد، و ما آن را احراز کرده باشیم - و بعد از نماز، علم به نجاست، محقق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

سؤال: از چه راههایی می توان طهارت را احراز نمود؟

جواب: ممکن است از طریق استصحاب طهارت [۳۹۲]، قاعده طهارت [۳۹۳]، بینه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می شود زیرا زراره از امام

(ع) سؤال کرده که: علت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده‌اند: چون شرط نماز - احراز طهارت - حاصل شده است.

سؤال: چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

جواب: به وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کآن امام (ع) خواسته‌اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می‌توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا بینه و شهادت است.

خلاصه: اگر احراز طهارت برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۷

لا یقال: لا مجال حیث لا استصحاب الطهاره فإنها إذا لم تکن شرطاً لم تکن موضوعه لحکم [۳۹۴] مع أنها لیست بحکم، و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکماً أو موضوعاً لحکم [۱].

عدم لزوم اعاده، یک تعلیل واضح و روشنی است.

[۱]- اشکال: قبل از بیان اشکال متذکر می‌شویم که: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد - مانند وجوب و حرمت - و یا موضوع حکم شرعی باشد مانند عدالت که موضوع حکم شرعی است - مثلاً جواز اقتداء بر آن مترتب می‌شود -

بعد از آنکه گفته شد نفس طهارت، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد مستشکل چنین اشکال می‌کند که: شما چگونه استصحاب طهارت جاری می‌کنید؟

آیا طهارت، حکم شرعی است؟ خیر [۳۹۵].

آیا طهارت، موضوع حکم شرعی است؟ خیر

چون که شما گفتید طهارت شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد لذا می‌گوئیم طهارت، موضوع حکم شرعی هم نیست. به عبارت دیگر، شما فرض کردید که شرطیت به طهارت ارتباطی ندارد بلکه شرطیت مربوط به احراز طهارت است.

خلاصه اشکال: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی و در محل بحث، طهارت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی پس شما چگونه طهارت را استصحاب می‌کنید؟ - مجالی برای جریان استصحاب وجود

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۸

فإنه یقال: إن الطهاره و إن لم تکن شرطاً فعلاً، إلا أنها غیر منعلّه عن الشرطیه رأساً، بل هی شرط واقعی اقتضائی، كما هو قضیه التوفیق بین بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع کفایه کونها من قیود الشرط، حیث أنه کان إحرازها بخصوصها لا غیرها شرطاً [۱].

ندارد -

[۱]- جواب: مصنف دو جواب از اشکال مذکور، بیان نموده‌اند به عبارت دیگر دو مجوز برای جریان استصحاب طهارت، ذکر نموده‌اند.

الف - آری، طهارت، موضوع برای شرطیت فعلیه نیست اما طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی [۳۹۶] و حکم انشائی شرطیت دارد، در طهارت واقعی، اقتضاء شرطیت وجود دارد اما در مقام جمع بین ادله [۳۹۷] می‌گوئیم طهارت واقعی شرطیت واقعی دارد و آن چیزی که شرطیت فعلیه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لا تنقض» و امثال آن احراز می‌شود پس در نتیجه نمی‌توان گفت طهارت واقعی هیچ اثری ندارد و از دایره موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

ب- قبول داریم که مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد لکن توضیحی راجع به موضوع حکم شرعی می‌دهیم که: آیا مستصحب باید تمام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۹

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علمه عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلابة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضيه التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: (لأنك كنت على يقين... إلى آخره) أنه على الطهارة لا أنه مستصحبها، كما لا يخفى [۱].

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است؟ اگر در موضوع حکم شرعی دخالتی داشته باشد، کافی است، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همان‌طور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهده کرده‌اید که: گاهی از استصحاب، در موضوع مرگبی استفاده می‌کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می‌کنند و جزء دیگرش را به کمک استصحاب، پس معلوم می‌شود لازم نیست که مستصحب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین‌قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابراین می‌گوئیم:

شرط نماز چیست؟

احراز طهارت، یعنی احراز طهارت، شرطیت و خصوصیت دارد نه احراز چیز دیگر و همین‌قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت، موضوع برای اثر شرعی است.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که احراز طهارت در نماز، شرطیت دارد، نه نفس طهارت، اما بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد.

بیان ذلک: طبق فقره سوم روایت، زراره علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد- لم ذلک- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنك كنت على

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۰

يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا» کان امام (ع) در پاسخ زراره صغرا و کبرائی ترتیب دادند، اکنون سؤال ما این است که:

نتیجه قضیه مذکور چیست؟

جواب: امام (ع) به زراره فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به وسیله شک، نقض کنی یعنی اکنون تو طاهر هستی نه اینکه تو الآن محرز طهارت هستی به عبارت دیگر نتیجه اجرای استصحاب، خود طهارت است و نتیجه صغرا و کبرای مذکور، این است که «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علت عدم لزوم اعاده، قرار دادند نه اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد که نمازت را اعاده کنی.

به عبارت دیگر: مکلف، به وسیله استصحاب، طهارت را احراز می‌کند لکن نتیجه صغرا و کبرا احراز طهارت نیست بلکه نتیجه آن، حکم مستصحب است، وقتی که قضیه متیقنه و مشکوکه شما واحد است و می‌گوئید نباید یقین به وسیله شک نقض شود، نتیجه‌اش این است که همان متیقن، اکنون محکوم به بقاء است- متیقن شما طهارت است- پس نتیجه‌اش هم این است که «فانت طاهر» اگر بیان شما- مصنف- درست باشد، باید امام (ع) فرموده باشند «لأنك احرزت الطهارة» و طوری صغرا و کبرا را تشکیل داده باشند که نتیجه‌اش احراز طهارت باشد- نه اینکه نتیجه آن نفس طهارت باشد- درحالی که وقتی انسان، ظاهر روایت را ملاحظه می‌کند، می‌بیند که: روایت می‌گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به وسیله شک، نقض کنی و نتیجه‌اش این است که «انت طاهر»

یعنی امام (ع) علت عدم لزوم اعاده را «طهارت» قرار داده‌اند نه احراز طهارت و شما- مصنف- چگونه اشکال مذکور را حل می‌کنید؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۱

فإنه يقال: نعم، و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لئلا يكتف التنبه على حجية الاستصحاب، و أنه كان هناك استصحاب مع ۳۹۸] وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا- الطهارة، و إلا لما كانت الإعادة نقضا، كما عرفت في الإشكال [۱].

[۱]- جواب: مصنف فرموده‌اند که ظاهر روایت، همان است که شما بیان کردید و مقتضای تعلیل روایت، این است که شرط نماز، طهارت واقعیه است نه احراز طهارت ۳۹۹]، و اگرچه بحث و سؤال از علت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز، مطرح شده، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت زراره، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی بود که واقع، برای زراره کشف نشده بود و امام (ع) باتوجه به آن حال، مسأله استصحاب را بیان کرده‌اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در شریعت مقدس اصل و قاعده‌ای بنام استصحاب، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه بر حجیت استصحاب بوده‌اند و ضمن تنبیه بر حجیت استصحاب، این حکم را بیان کرده‌اند، یعنی نتیجه استصحاب، این است که بعد از کشف خلاف، لازم نیست نماز را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که چگونه استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۲

ثم إنه لا- يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء و عدم إعادتها، لا- لزوم النقض من الإعادة كما لا- يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضميمته اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، بتقريب ۴۰۰] أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف ۴۰۱] و عدم حرمة شرعا، و إلا- للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعا ۴۰۲] أو عقلا ۴۰۳] [۱].

چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیه، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت، شرطیت دارد به عبارت دیگر، آن چیزی که شرطیت دارد، عبارت است از:

استصحاب طهارت، برای آن فرد، در آن موقعیت، نفس استصحاب طهارت، شرطیت دارد و چون استصحاب طهارت، وجود دارد، می‌گوئیم الآن اعاده نماز، واجب نیست، خلاصه، اگر تعلیل امام (ع) به لحاظ حال قبل از انکشاف نمی‌بود، ایراد مستشکل وارد بود.

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۳

می‌کند و می‌گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

بیان ذلک: در مبحث اوامر خوانده‌ایم که به یک اعتبار سه ۴۰۴] نوع، امر داریم:

۱- امر واقعی اولی- مثلا صلاة مع الوضوء متعلق امر واقعی است.

۲- امر واقعی ثانوی- مثلا صلاة مع التيمم عند فقدان الماء متعلق امر ثانوی است ۳- امر ظاهری- که مفاد اصول عملیه و امارات است، مثلا، قبلا- وضوء داشته‌ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می‌توان استصحاب طهارت نمود و به کمک

استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می‌کنند.

مصنّف در جلد اول کتاب کفایه بحثی را مطرح کردند که: آیا اتیان مأمور به، به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۴

امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند یا نه، مثلاً- اگر کسی اضطراراً با تیمّم نماز خواند و سپس اضطرارش برطرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می‌کند یا نه- مجزی است یا نه- و آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند یا نه، مثلاً اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده‌ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه [۴۰۵]؟

بعضی گفته‌اند اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته‌اند کافی نیست اما نتیجه‌ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می‌گیریم این است که:

امام (علیه السلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیت نماز، اعاده آن هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی‌تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر: مثلاً- اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدمه، لازم داریم: ۱- استصحاب طهارت، حجّیت دارد [۴۰۶] ۲- اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی می‌کند [۴۰۷] و چنانچه یکی از دو مقدمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی‌توانیم، بگوئیم اعاده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۵

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدمه آن را بیان کردند یعنی هنگامی که زراره، علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد، امام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودند تو استصحاب طهارت داشتی درحالی که طبق آنچه را که اخیراً بیان کردیم استصحاب طهارت به تنهایی کافی برای عدم لزوم اعاده نیست بلکه یک مقدمه دیگر هم لازم دارد و آن اینکه، اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند- یعنی امر ظاهری مقتضی اجزاء هست- و الا اگر استصحاب، حجّیت داشته باشد، اما امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشکل می‌گوید امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علّت را بیان نموده‌اند درحالی که معمولاً در مقام تعلیل، تمام علّت را بیان می‌کنند یا جزء اخیر و جزء دوم علّت را بیان می‌نمایند نه جزء اول آن را.

خلاصه: مستشکل می‌گوید بنا بر اینکه امر ظاهری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علّت عدم لزوم اعاده این است که: امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست نه اینکه اعاده نماز، مستلزم نقض یقین به شک است.

مصنّف فرموده‌اند برای حلّ اشکال می‌گوئیم:

از روایت مذکور، استفاده می‌شود که اگر در موردی امر ظاهری تحقّق داشت:

مثلاً- استصحاب طهارت داشتیم دیگر، مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء، مسلم و مفروغ عنه است [۴۰۸] پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۶

فتاؤل ۴۰۹.]

و لعلّ ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصي عن إشكالاته في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كلّ حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهاه عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً [۱].

زیرا یک جزء از علّت را امام (علیه السلام) بیان کرده‌اند و جزء دیگر - کبرا - مفروغ عنه و مسلم بوده است.

[۱] - بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روایت مذکور، استناد نموده و گفته‌اند امر ظاهری مقتضی اجزاء است.

کدام قسمت از روایت می‌گوید امر ظاهری مقتضی اجزاء است؟

در روایت مذکور بحثی از مسأله اجزاء نشده، اما از روایت استفاده می‌شود که مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء یک امر مسلم و مفروغ عنه بوده است یعنی همین که امام (ع) در مقام تعلیل به ذکر صغرای قضیه پرداخته‌اند، معلوم می‌شود مسأله اجزاء امر ظاهری، مسلم بوده است.

بحث ما در اطراف تعلیل مذکور در صحیح زرار، مفصل و طولانی شد و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۷

و منها: صحیحة ثالثة لزرارة [۴۱۰]: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع، و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا - ينقض اليقين بالشكّ و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين فينبى عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

و الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقا و الشكّ في إتيانها [۱].

اشکالاتی متوجه ما شد لکن باید نکته‌ای را متذکر شویم که:

علّت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور، حجّیت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت، درصدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می‌شود و باید به آن پاسخ داد.

خلاصه: اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور، پاسخ دهیم، شما نمی‌توانید بگوئید روایت مذکور درصدد بیان قاعده یقین هست - نه حجّیت استصحاب - بلکه اشکال، مشترک الورد هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا درصدد بیان حجّیت استصحاب، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین.

صحیح زرار

[۱] - زرار از امام علیه السلام سؤال کرد که: مصلى و نماز گزار می‌داند که سه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۸

رکعت از نمازش را خوانده، و لکن نمی‌داند که رکعت چهارم را اتيان نموده یا نه، یعنی شکّ او بین سه و چهار است، وظیفه او چیست؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف إليها أخرى...» ظاهر جمله مذکور، این است که یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظه سایر روایات می‌گوئیم آن مصلى یک رکعت نماز احتیاط - ایستاده - بخواند که نماز مستقلّی است.

به دنبال آن، امام (ع) فرمودند «لا ینقض الیقین بالشک» یقین را نباید با شک نقض کند، «و لا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور هم به نظر مصنف برای تأکید جمله قبل است [۴۱۱].

در پایان روایت هم امام (ع) فرموده‌اند: «و لکنه ینقض الشک بالیقین» شک به وسیله یقین، نقض می‌شود و از بین می‌رود و این برنامه همیشگی است که شک را باید به واسطه یقین نقض نمود، نه عکس آن.

سؤال: چرا با اینکه احتمال می‌دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلك باید یک رکعت دیگر بخواند؟

جواب: علتش این است که نباید یقین را به وسیله شک نقض نمود. [۴۱۲]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۲۸۸

فیت استدلال به روایت: مصلی وقتی مشغول رکعت دوم نماز بود، یقین داشت که رکعت چهارم را ایتان ننموده است، فرضاً او دو دقیقه قبل، یقین به عدم ایتان رکعت رابعه داشت اکنون که ایتان رکعت سوم را احراز نموده، مردد است که رکعت چهارم را خوانده یا نه، پس همان یقین و شکی که در مورد استصحاب، لازم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۹

و قد أشکل بعدم إمكان إرادة ذلك علی مذهب الخاصه، ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، و المذهب قد استقر علی إضافة ركعة بعد التسليم موصولة، و علی هذا يكون المراد بالیقین الیقین بالفراغ، بما علمه الامام علیه السلام من الاحتياط بالبناء علی الأكثر، و الإیتان بالمشكوك بعد التسليم موصولة [۱].

داریم اینجا وجود دارد.

الف- او دو دقیقه قبل، یقین به عدم ایتان رکعت رابعه داشت ب- اکنون هم شک در ایتان رکعت چهارم دارد، لذا عدم ایتان رکعت رابعه را استصحاب می‌کنیم کأنّ اینکه امام (ع) فرموده‌اند فرد شاک باید یک رکعت نماز، ایتان نماید، علتش از استصحاب عدم ایتان رکعت رابعه ناشی می‌شود.

[۱]- اشکال: در صحیح زراره اگر به اتکاء استصحاب، حکم کنیم که مصلی شاک، رکعت رابعه را نخوانده است و اگر استصحاب می‌گوید آن مصلی شاک، رکعت رابعه را ایتان ننموده، پس او هم باید مانند فرد متیقن، رکعت چهارم را متصل به سایر رکعات بخواند، درحالی که فتوای علمای امامیه- برخلاف عامه- این است که فردی که در نماز، شک بین سه و چهار دارد باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت، نماز احتیاط- ایستاده- یا دو رکعت نماز احتیاط- نشسته- بخواند. راه حل مشکل چیست؟

مستشکل می‌گوید راه حل اشکال، این است که بگوئیم مقصود از کلمه، «یقین»، یقین به فراغ ذمه و یقین به خارج شدن از عهده تکلیف است، نه اینکه مقصود، یقین به عدم ایتان رکعت چهارم باشد.

سؤال: یقین به فراغ چگونه حاصل می‌شود؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۰

و یمکن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا- یأبی عن إرادة الیقین بعدم الرکعة المشکوکة، بل کان أصل الإیتان بها باقتضائه، غایه الأمر إیتانها موصولة ینافی إطلاق التّقص، و قد قام الدلیل علی التّقیید فی الشک فی الرّابعة و غیره، و أنّ المشکوکة لا بدّ أن یؤتی بها موصولة، فافهم [۴۱۳] [۱].

جواب: ائمه (ع) در سایر روایات به این نحو برای ما مشخص کرده‌اند که: شاک بین رکعت سه و چهار، بناء بر اکثر- رکعت چهارم- بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مستقل- ایستاده- یا دو رکعت نماز مستقل- نشسته- قرائت کند که در این صورت، یقین به فراغ ذمه، حاصل می‌شود و امام (ع) هم طبق صحیح زراره فرموده‌اند: یقین به فراغ را که به طریق مذکور، حاصل می‌شود، به واسطه شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید.

چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۱]- جواب: ممکن است اشکال را به این طریق جواب دهیم که: مصلی شاک بین رکعت سوم و چهارم دو حکم برایش ثابت است: الف- اتیان رکعت مشکوکه ب- کیفیت اتیان رکعت مشکوکه، که روایت مذکور، راجع به حکم اول با توجه به یقین به عدم اتیان آن رکعت- استصحاب- می‌گوید نمازگزار شاک باید یک رکعت نماز بخواند به عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوکه لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه- به دلیل استصحاب- و چنین می‌گوئیم:

در رکعت دوم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۱

و ربما أشکل أيضا، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصية الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبته للفاعل، و مرجع الضمير فيها هو المصلی الشاک.

و إلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، و إن كان يؤيده تطبيق قضیه (لا تنقض اليقين) و ما يقارباها على غير مورد.

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقص إنما يكون لأجل ما في اليقين و الشك، لا- لما في المورد من الخصوصية، و إن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة [۱].

در اتیان آن داریم، لازمه‌اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقدار یک رکعت نقصان داشته- حکم اول که نقصان و کمبود نماز باشد-

خلاصه از طریق صحیح و به وسیله استصحاب، نقصان نماز را ثابت می‌کنیم.

امّا راجع به کیفیت اتیان رکعت مشکوکه- حکم دوم-: اگر دلیل دیگر و فتاوی فقهای امامیه راجع به احتیاط- اتیان رکعت مشکوکه مفصولة- نبود، مقتضای اطلاق «لا ينقض اليقين بالشك» این بود که مصلی شاک بتواند متصل یا منفصلا بلکه خصوص متصله را اتیان کند اما اکنون که ادله‌ای داریم که به قول مصنف، اطلاق نقض را مقید می‌کند، می‌گوئیم دلیل خاص، کیفیت اتیان رکعت مشکوکه را مشخص نموده و می‌گوید باید آن رکعت، منفصلا و به صورت مستقل خوانده شود.

خلاصه: اصل حکم اول را از طریق روایت مذکور و به وسیله استصحاب، بیان می‌کنیم امّا حکم دوم- کیفیت اتیان رکعت مشکوکه- را به واسطه دلیل خاص دیگری استفاده می‌نمائیم، بنابراین صحیح زراره، هم دلالت بر حجیت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتاوی علمای امامیه ندارد.

[۱]- اشکال: در صحیح زراره، جملائی استعمال شده که تقریبا به یک سیاق و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۲

تمامش به صورت فعل معلوم- مبنی للفاعل- است و ضمائر آنها به مصلی شاک برمی‌گردد از جمله «قام فاضاف اليها اخرى ...» [۴۱۴] مصلی شاک، یک رکعت دیگر بخواند، مصلی شاک، یقین را به وسیله شک، نقض نکند، مصلی شاک، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می‌گوید روایت مذکور، دلالت بر حجّیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجّیت استصحاب در مسئله شک بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه، حجّیت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور، عام است و شامل حجّیت استصحاب در تمام موارد می‌شود.

اما جواب از مسأله الغاء خصوصیت: ما می‌بینیم در موارد متعددی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشک» یا شبیه [۴۱۵] آن شده است، که همین مسئله تقریباً انسان را مطمئن می‌کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصی داشته باشد. ضمناً می‌دانیم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است و ما نحن فیه هم تقریباً از این قبیل است، ما هنگامی که اخبار «لا تنقض» را ملاحظه می‌کنیم چنین به ذهن می‌آید که یقین به ما هو یقین خصوصیت- استحکام- و امتیازی دارد که نباید به وسیله شک- که امر سستی است- نقض شود لذا می‌گوئیم خصوصیات مورد، دخالتی در حکم مذکور- عدم نقض یقین ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۳

و منها قوله [۴۱۶]: (من كان علی یقین فأصابه شك فلیمض علی یقینه، فإنّ الشک لا ینقض الیقین) أو (فإنّ الیقین لا یدفع بالشک [۴۱۷]) و هو و إن كان یحتمل قاعدة الیقین لظهوره فی اختلاف زمان الوصفین، و إنّما یكون ذلك فی القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أنّ المتداول فی التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة، و لعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفین و سرایتة إلى الوصفین، لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتحاد فافهم. هذا مع وضوح أنّ قوله: (فإنّ الشک لا ینقض ... إلى آخره). هی القضية المرتکزة الواردة مورد الاستصحاب فی غیر واحد من أخبار الباب [۱].

به وسیله شک- ندارد و هر کس که قاعده و عبارت مذکور را می‌شنود متوجه می‌شود که یقین و شک موضوعیت دارند، نه اینکه مصلی شاک، دارای خصوصیتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحه سوّم زراره، دلالت بر حجّیت استصحاب دارد.

استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) با توجه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۴

مذکور، مربوط به استصحاب نمی‌باشد بلکه مربوط به قاعده یقین [۴۱۸] است.

همان‌طور که می‌دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدّم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی‌شوند به خلاف استصحاب که زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است اما زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلاً فردی اوّل صبح می‌داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می‌کند در نتیجه او اوّل ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلاً یقین و شک در یک زمان، حاصل می‌شوند- نه اینکه قبلاً

یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده-

مثال: ممکن است کسی در یک لحظه به لباس خود توجه کند، و یقین نماید که اول صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقق پیدا می‌کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقق است اما در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۵

زمان عروض شک، مقدم است و آن دو در یک زمان جمع نمی‌شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می‌گوید «من کان علی یقین فاصابه شکّ...» یعنی کسی که قبلاً یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا با توجه به تعبیر «من کان علی یقین فاصابه» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می‌نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می‌شود، نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان‌طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک لحظه تحقق پیدا می‌کند لذا در مورد استصحاب نمی‌توانیم چنین تعبیری نمائیم - «من کان علی یقین فاصابه شکّ»-

لکن مصنف به اشکال مذکور جواب می‌دهند «الا انّ المتداول فی التّعیر...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور - من کان علی...- تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می‌کنند در حالی که آن تعبیر بر قاعده یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقّن به طوری که فردی که یقین دارد، اصلاً توجهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقّن، توجه دارد مثلاً- ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم اما توجهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقّن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتحاد دارند در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۶

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می‌نمایند- من کان علی یقین فاصابه شکّ- و تعبیر مذکور به لحاظ متیقّن است- و متیقّن است که دارای حالت سابقه است- و شک هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است.

به عبارت دیگر: در استصحاب، زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شک، سرایت می‌نماید و آن تعبیری که در روایت خصال، راجع به دو وصف- یقین و شک- شده است ناظر به متیقّن و مشکوک است و علت سرایت هم این است که بین یقین و متیقّن، نوعی ارتباط برقرار است و یقین، کاشف از متیقّن است.

فافهم [۴۱۹]: که بین یقین و متیقّن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقّن و مرآت برای آن است لذا خصوصیات متیقّن به یقین سرایت می‌کند اما شک هیچ‌گونه مرآتیتی ندارد که بگوئیم خصوصیات شک به مشکوک سرایت می‌کند.

قوله، «هذا مع انّ قوله فانّ الشک لا ینقض...».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۷

و منها: خبر الصّفار [۴۲۰]، عن علی بن محمّد القاسانی، «قال: کتبت إلیه- و أنا بالمدينة- عن الیوم الّذی یشکّ فیهِ من رمضان، هل یصام أم لا-؟ فکتب: الیقین لا- یدخل فیهِ الشکّ، صم للرؤية و افطر للرؤية» حیث دلّ علی أنّ الیقین ب (شعبان) لا یكون مدخولا

بالشك في بقاءه و زواله بدخول شهر رمضان، و يتفرع [عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان. و ربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنه لا بد في وجوب الصوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه [۱].

جمله «فإن الشك لا ينقض اليقين» که در ذیل روایت خصال آمده است قرینه‌ای است که بگوئیم صدر روایت هم مربوط به استصحاب است زیرا جمله مذکور، همان قضیه و کبرای ارتکازی‌ای است که در سایر روایات باب هم آمده است که در صحیحه اول زراره درباره آن به تفصیل بحث کردیم.

مکاتبه فاسانی [۴۲۱]

[۱]- یکی از روایاتی که برای حجیت استصحاب به آن استدلال شده، روایت مذکور است که به وسیله نامه‌ای از امام (ع) سؤال شده که: در يوم الشك روزه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۸

واجب است یا نه، یعنی آن روزی را که نمی‌دانیم آخر ماه شعبان است یا اول ماه رمضان، روزه بگیریم یا نه.

امام (ع) فرموده‌اند «اليقين لا يدخل فيه الشك» کأن امام (ع) چنین فرموده‌اند، تو که یقین به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری، یقین خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم، واجب نیست.

«صم للزؤیة و افطر للزؤیة» با یقین به دخول ماه رمضان روزه بگیر و تا وقتی که رؤیت هلال رمضان، محقق نشده، روزه واجب نیست و همچنین تا وقتی که رؤیت هلال سؤال تحقق پیدا نکرده، افطار جائز نیست و زمانی که یقین به رؤیت هلال سؤال، محقق شد افطار کنید [۴۲۲].

اشکال: بر استدلال مذکور، مناقشه‌ای شده و مصنف هم آن مناقشه و اشکال را می‌پذیرند که:

شما به جلد هفتم کتاب وسائل الشیعه، باب سوم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنید در آنجا بابی مشاهده می‌کنید تحت عنوان:

«باب ان علامه شهر رمضان و غیره رؤیة الهلال، فلا يجب الصوم الا للزؤیة او مضی ثلاثین، و لا يجوز الافطار فی آخره الا للزؤیة او مضی ثلاثین و أنه يجب العمل فی ذلك بالیقین دون الظن».

در باب مذکور، بیست و هشت روایت، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور، متوجه می‌شوید که روایت محل بحث، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه یقین در جمله «اليقين لا يدخل فيه الشك» یقین به ماه شعبان نیست تا ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۹

و منها: قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» و قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» و قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» و تقریب [۴۲۳] دلالت مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما

هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة و الحلیة ظاهرا، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه [۴۲۴]، لا لتحديد الموضوع [۴۲۵]، کی يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حلیته، و ذلك لظهور المعنی فیها فی بیان الحكم للأشیاء بعناوینها، لا بما هی مشکوكة الحكم، كما لا يخفی.

فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعدة و لا الاستصحاب إلا أنه بغایته دلّ علی الاستصحاب، حیث أنها ظاهرة فی استمرار ذاک الحكم

استصحاب بقاء ماه شعبان نمائیم و بگوئیم ...

بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شهر رمضان است و یقین به دخول ماه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقین به دخول ماه شوال، موضوع برای وجوب افطار است زیرا می‌دانیم در عید فطر و روز اول شوال، روزه گرفتن حرام است خلاصه، ملاحظه روایات باب سوم کتاب وسائل، انسان را ارشاد می‌کند که اینجا، محلّ استصحاب نیست بلکه اینجا خصوصیتش این است که یقین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۰

الواقعی ظاهرا ما لم یعلم بطروء ضده أو نقیضه، كما أنه لو صار مغیا لغایه، مثل الملاقاة بالتجاسه أو ما یوجب الحرمة، لدلّ علی استمرار ذاک الحكم واقعا، و لم یکن له حیث بذ نفسه و لا بغایته دلالة علی الاستصحاب، و لا یخفی أنه لا یلزم علی ذلک استعمال اللفظ فی معینین [۴۲۶] اصلا، و إنما یلزم لو جعلت الغایه مع کونها من حدود الموضوع و قیوده غایه لاستمرار حکمه، لیدلّ علی القاعدة و الاستصحاب من غیر تعرّض لبيان الحكم الواقعی للأشیاء أصلا [۱].

به‌عنوان موضوع، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد [۴۲۷].

استدلال به اخبار حلیت و طهارت

[۱]- اکنون مصنف برای حجیت استصحاب به سه روایت تمسک می‌نمایند که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلیت است که وجه اشتراک آن روایات، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد.

الف- «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنه قدر [۴۲۸].»

ب- «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنه نجس [۴۲۹].»

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۱

ج- «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنه حرام [۴۳۰].»

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات [۴۳۱] مذکور استفاده می‌شود که مصنف یکی از آنها را تقویت و اختیار می‌کنند و دو احتمال دیگر را رد می‌نمایند.

اینکه به توضیح معانی روایات سه گانه می‌پردازیم ضمنا در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی‌کنیم. احتمال اول: روایات سه گانه و امثال آن نه ارتباطی به استصحاب دارند و نه ارتباطی به احکام واقعی، بلکه در صدد افاده قاعده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلیت هستند [۴۳۲].

توضیح ذلک: اکنون باید ببینیم غایتی [۴۳۳] که در روایات سه گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟

«حتّی تعلم»- غایت- قید موضوع و از خصوصیات موضوع است، نه اینکه غایت حکم- طاهر- باشد و کأنّ مفاد روایت چنین است:

«کلّ شیء لم یعلم أنه قدر فهو طاهر»، قید مذکور، خصوصیتی در موضوع، اضافه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۲

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر»- حکم- روی هر شیء بار نمی‌شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم یعلم أنه قدر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النجاسة و الطهارة بار می‌شود قطعاً یک حکم ظاهری است و روایت، مبین قاعده طهارت است. و همچنین در روایت دیگر، «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنه حرام»، «حتّی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کلّ شیء لم یعلم أنه حرام فهو حلال» و می‌دانیم که حلیتی که بر شیء مشکوک الحلیت و الحرمة بار می‌شود، حلیت ظاهریه است و در نتیجه می‌گوئیم روایت مذکور مبین قاعده حلیت است.

خلاصه: اگر روایات سه‌گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علت مردود است.

الف- ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعیه خودشان، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطهارة و النجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلیت و الحرمة باشند، مخصوصاً که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

ب- ظاهر روایات مذکور، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتّی تعلم» قید «طاهر» و «حتّی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست. احتمال دوّم: روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات- معنی- دلالت بر طهارت و حلیت دارد و ذیل- غایت- دلالت بر استصحاب می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۳

بیان ذلک: صدر روایت- کلّ شیء طاهر- دلالت بر طهارت ظاهریه می‌کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به‌عبارت دیگر، هر شیء که مشکوک الطهارة باشد، ظاهراً طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت- حتّی تعلم- می‌گوید آن طهارت ظاهریه‌ای که ثابت شده، ادامه پیدا می‌کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اولی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که ما در صدد بیان حجّیت آن هستیم. اگر روایات سه‌گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعی ما و حجّیت استصحاب می‌کنند. لکن احتمال دوّم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

بیان ذلک: «حتّی تعلم» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می‌دهید و می‌گوئید «طاهر حتّی تعلم»؟ اگر غایت حکم است پس چرا «کلّ شیء» و صدر روایت را مقید به اشیائی می‌کنید که نجاست و طهارتشان مشکوک است؟ به‌عبارت دیگر، شما «حتّی تعلم» را، هم غایت حکم قرار دادید و هم قید موضوع، یعنی «حتّی تعلم» دو اثر دارد هم داخل دایره موضوع است و کأنّ چنین گفته شده «کلّ شیء حتّی تعلم»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حتّی تعلم». خلاصه اینکه «حتّی تعلم» در استعمال واحد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصنّف، استعمال لفظ در دو معنا است و به‌نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است [۴۳۴].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۴

این احتمال [۴۳۵] اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوّم: اکنون نظر و مختار مصنّف را بیان می‌کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کلّه طاهر» [۴۳۶] مبین حکم ظاهری است، نه، «الماء کلّه طاهر» به‌صورت ضابطه و قضیه کلیه، بیان‌گر حکم واقعی است منتها قابل تخصیص هم هست، نه اینکه یک قاعده غیر قابل تخصیص باشد به‌عبارت دیگر اگر اصلاً غایت در روایت، ذکر نشده بود ما جمله «الماء کلّه طاهر» را چگونه معنا می‌کردیم؟ می‌گفتیم «طاهر» یک حکم واقعی است که برای «کلّ ماء» جعل شده است و حکمی را روی عنوان اولی بار نموده و اصلاً مسأله

حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطهاره و النجاسة وجود ندارد.

«الماء کله طاهر»، «کلّ شیء طاهر»، «کلّ شیء حلال» اینها مبین قاعده کلیه هستند که قابل تخصیص هم می‌باشند پس معنی بدون ملاحظه غایت، بیان گر طهارت و حلیت واقعی است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می‌کنند اگر فاقد غایت باشند که مسأله، واضح است اما مواردی که برای آنها غایتی ذکر می‌شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف- گاهی غایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی ندارد مانند «کلّ شیء طاهر حتی یلاقی نجسا» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان‌طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۵

مع وضوح ظهور مثل (کلّ شیء حلال، أو طاهر) فی أنه لیبان حکم الأشياء بعناوینها الأوّلیه، و هكذا (الماء کله طاهر)، و ظهور الغایه فی کونها حدّا للحکم لا لموضوعه، كما لا یخفی [۱].

«کلّ شیء طاهر واقعا حتی یلاقی نجسا فاذا لاقی نجسا ینجس واقعا». در این قبیل تعبیرات نه غایت و نه معنی هیچ کدام بر استصحاب دلالت نمی‌کنند.

ب- گاهی هم حکم واقعی را بیان می‌کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می‌دهند مانند روایات محلّ بحث که ما در اینجا یک مطلب اضافه‌ای استفاده می‌کنیم که:

از اینکه غایت را «علم» قرار داده‌اند، می‌فهمیم که غایت می‌خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی معنی‌ای به علم نیست، می‌خواهد یک حکم ظاهری که معنی‌ای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می‌کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصحاب ندارد و می‌خواهد بگوید: «الماء کله طاهر - معنی - و الطهاره الواقعیه مستمره ظاهرا الی ان یعلم بالنجاسة» یعنی طهارت واقعی در هر کجا که هست، استمرار پیدا می‌کند لکن استمرارش به حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاصه: معنی‌ای روایات ثلاثه، مبین حکم واقعی است و غایت آنها یک حکم ظاهری، به نام استصحاب را بیان می‌کند و اصلا استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی‌آید زیرا ما «حتی تعلم» را فقط غایت حکم می‌گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی‌شویم.

[۱]- سؤال: چرا مصنف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۶

فتاؤل [۴۳۷] جیدا.

و لا یدهب علیک أنه بضمیمه عدم القول بالفصل قطعا بین الحلیه و الطهاره و بین سائر الأحکام، لعمّ الدلیل و تمّ [۱].

جواب: احتمال اول، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوّم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اول و دوّم مردود بود ضمنا مصنف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می‌نمایند.

الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل ...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اولی اشیاء، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطهاره و النجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلیه و الحرمة هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهری شویم و بگوئیم صدر

روایات، مبین حکم ظاهری هست مخصوصاً که کلمه کل در آنها استعمال شده است.

ب: قوله «و ظهور الغایه...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجیت استصحاب در باب طهارت و حلیت دلالت می‌کنند نه سایر ابواب.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۷

ثم لا یخفی أن ذیل موثقه عمار: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک» یؤید ما استظهرنا منها، من کون الحکم المعنی واقعیا ثابتا للشیء بعنوانه، لا ظاهریاً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره فی أنه متفرع علی الغایه وحدها، و أنه بیان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المعنی، كما لا یخفی علی المتأمل [۱].

جواب: در بین تفصیلی که اول بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می‌گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجیت دارد.

[۱]- مصنف می‌فرماید ذیل موثقه عمار [۴۳۸] آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می‌نماید لذا اکنون موثقه عمار را نقل می‌کنیم: «... عن عمار، عن ابی عبد الله علیه السلام (فی حدیث) قال: کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک» [۴۳۹].

آنچه را مصنف قبلاً استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه گانه- معنی- مبین حکم واقعی است و حکمی را روی عناوین اولی اشیاء، ثابت می‌کند و هیچ گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطهاره و النجاسة و مشکوک الحلیه و الحرمة بیان نمی‌کند.

سؤال: چگونه ذیل موثقه عمار مؤید استظهار مصنف است؟

جواب: همان‌طور که مشاهده کردید ذیل موثقه عمار دو جمله، ذکر شده است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۸

ثم إنک إذا حققت ما تلونا علیک مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجه فی إطالة الكلام فی بیان سائر الأقوال، و التقتض و الإبرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا باس بصرفه إلى تحقیق حال الوضع، و أنه حکم مستقل بالجعل کالتکلیف، أو منتزع عنه و تابع له فی الجعل، أو فیہ تفصیل، حتی یظهر حال ما ذکر هاهنا بین التکلیف و الوضع من التفصیل [۱].

«فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فلیس علیک» ظاهر موثقه عمار، این است که آن ذیل، متفرع بر خصوص غایت می‌باشد و درصدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت- حتی تعلم أنه قدر- است و چیزی را توضیح می‌دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و معنی باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان گر منطوق و مفهوم غایت هستند می‌فهمیم غایت‌ها [۴۴۰] قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کله طاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می‌کنند «كما لا یخفی علی المتأمل».

خلاصه: به نظر مصنف، روایات سه گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می‌کنند.

[۱]- تاکنون اخبار مستفیضه‌ای را در حجیت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که باتوجه به آنها برای شما مشخص شد که استصحاب مطلقاً حجیت دارد- در احکام، موضوعات احکام، شک در رافع و شک در مقتضی و غیره- و نیازی نیست که سایر

اقوال را بیان و نقض و ابرام نمائیم لکن می‌خواهیم تحقیقی درباره احکام وضعیه بکنیم و بینیم آیا احکام وضعیه دارای «جعل» مستقلى هستند یا اینکه تابع احکام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۹

تکلیفیه می‌باشند و یا اینکه در مسئله باید تفصیل قائل شد و همچنین بینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق درباره احکام وضعیه برای شما مشخص می‌شود که آیا در باب استصحاب و در جریان استصحاب، بین احکام وضعیه و تکلیفیه فرقی هست یا نه چون یکی از اقوال یازده گانه‌ای که شیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند مربوط به تفصیل بین احکام وضعیه و تکلیفیه بود [۴۴۱].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۱

فتقول و بالله الاستعانه: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التکلیف [۴۴۲] و الوضع [۴۴۳] مفهوما، و اختلافهما في الجملة مورد؛ لبداهه ما بين مفهوم السببیه أو الشرطیه و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستصحاب من المخالفه و المباينه [۱].

احکام وضعیه

اشاره

[۱]- مصنف قبل از شروع بحث اصلی، متذکر سه مقدمه شده‌اند.

الف- بین احکام وضعیه و تکلیفیه چه نسبتی برقرار است؟

بین حکم وضعی [۴۴۴] و تکلیفی [۴۴۵] از نظر مفهوم، اختلاف، وجود دارد زیرا کاملا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۲

كما لا ينبغي النزاع في صحه تقسيم الحكم الشرعي إلى التکلیفی و الوضعي بداهه أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليها ببعض معانيه و لم يكذب يصح إطلاقه

واضح است که مثلا بین وجوب [۴۴۶]- که یک حکم تکلیفی است- و سببیت که حکم وضعی می‌باشد، هیچ گونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود دارد.

امّا از نظر مصداق و مورد، بین حکم وضعی و تکلیفی فی الجملة اختلافی وجود دارد به عبارت دیگر از نظر مصداق بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند.

بیان ذلك: ماده اجتماع: در اکثر ابواب عقود و ایقاعات، هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی مثلا زوجیت، یک حکم وضعی است و همراه با آن، چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند: جواز وطی، جواز نظر، وجوب انفاق و ...

گاهی هم حکم وضعی وجود دارد بدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشد مثلا اگر زید فردی را در اجرای صیغه عقدی و کیل کند، در این صورت، برای آن شخص فقط وکالت در اجرای صیغه، محقق است بدون اینکه همراه آن، یک حکم تکلیفی، وجود داشته باشد.

گاهی از اوقات، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بدون اینکه همراه آن، یک حکم وضعی وجود داشته باشد مثلا «شرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم وضعی وجود ندارد.

خلاصه: مفهوماً بین حکم وضعی و تکلیفی، مابینت وجود دارد ولی از نظر مصداق و مورد، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۳

علی الوضع، إلا أن صحه تقسیمه بالبعض الآخر إليهما و صحه إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، و يشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم، و الالتزام بالتجوز فيه، كما ترى [۱].

[۱]- ب- مقدمه دیگر اینکه می گویند «الحکم اما تکلیفی و إما وضعی» مقسم آن تقسیم چیست به عبارت واضح تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به عنوان مقسم به کاررفته، چیست؟ فعلا دو معنا برای آن ذکر می کنیم.

۱- حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعی‌ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخییر باشد به عبارت واضح تر: «انّ الحکم الشرعی یطلق تارة علی خطاب اللّٰه المتعلّق بافعال المکلّفین من حیث الاقتضاء و التخییر». اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم- مقسم- قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیات از احکام شرعی، خارج می شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء- زجر و بعث- و تخییر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

۲- معنای دیگر حکم: «ما یؤخذ من الشّارع بما هو شارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدّس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده‌اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه‌ای بر مجازیت وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۴

و كذا لا وقع للتراع فى أنّه محصور فى أمور مخصوصة، كالشرطيّة و السببيّة و المانعيّة- كما هو المحكى عن العلامه- أو مع زيادة العليّة و العلاميّة، أو مع زيادة الصّحّة و البطلان، و العزيمه و الرخصه، أو زيادة غير ذلك [۴۴۷]- كما هو المحكى عن غيره- أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو فى متعلّقه و موضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم فى كلماتهم؛ ضرورة أنّه لا- وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها، مع أنّه لا تكاد تظهر ثمره مهمّة علميّة أو عمليّة للتراع فى ذلك [۱].

[۱]- ج- آیا همان طور که تعداد احکام تکلیفی، محدود و معین هست، تعداد احکام وضعی هم معین و محدود است؟ می دانید پنج قسم، حکم تکلیفی داریم که «لا یزید و لا ینقص» اما در مورد تعداد احکام وضعی، اختلاف هست از جمله: از مرحوم علامه، حکایت شده که تعداد احکام وضعی سه تا است: شرطیت، سببیت و مانعیت.

بعضی هم گفته‌اند که تعداد احکام وضعی، پنج تا است: شرطیت، سببیت، مانعیت، علیت و علامت [۴۴۸].

بعضی هم گفته‌اند تعداد احکام وضعی نه تا است یعنی به پنج حکم مذکور،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۵

چهار حکم دیگر افزوده‌اند که عبارتند از: صحت، بطلان، عزیمت و رخصت.

مصنّف فرموده‌اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعی، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می کنیم [۴۴۹] و

جزء احکام تکلیفی نیست، از احکام وضعیه محسوب می‌شود که گاهی آن حکم وضعی، دخالت در حکم تکلیفی دارد، مانند زوجیت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیت - مثلا- استقبال قبله، شرط نماز است- و گاهی هم حکم وضعی هیچ‌گونه دخالتی در حکم تکلیفی ندارد مثلا کسی که وکیل می‌شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ‌گونه حکم تکلیفی مترتب نمی‌شود. اشکال: به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتب می‌شود.

جواب: جواز اجرای صیغه، قبل از وکالت هم تحقق داشت یعنی کسی که وکیل در اجرای صیغه هم نباشد می‌تواند به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شما فردی را وکیل نمائید، که مستأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسکان دهد در این صورت بعد از وکالت، جواز تصرف هم مترتب می‌شود.

خلاصه مقدمه سوم: وجهی ندارد که ما احکام وضعیه را به تعداد معین [۴۵۰]، منحصر نمائیم و مخصوصا که می‌بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضعی، اطلاق کرده‌اند مانند حرّیت و رقیت و به‌علاوه بحث در حصر و عدم حصر احکام وضعیه ثمره علمی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۶

و إنّما المهمّ فی التّزاع هو أنّ الوضع کالتکلیف فی أنّه مجعول تشریعا بحيث یصحّ انتزاعه بمجرّد إنشائه، أو غیر مجعول کذلک، بل إنّما هو منتزع عن التّکلیف و مجعول بتبعه و بجعله [۱].

و التّحقیق أنّ ما عدّ من الوضع علی أنحاء: منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشریعا أصلا، لا استقلالا و لا تبعاً، و إنّ کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک [۴۵۱].

و منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل التّشریعی إلا تبعاً للتّکلیف.

و منها: ما یمکن فیه الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعاً للتّکلیف بکونه منشأ لانتزاعه، و إنّ کان الصّحیح انتزاعه من إنشائه و جعله، و کون التّکلیف من آثاره و أحكامه، علی ما یأتی الإشارة إلیه [۲].

[۱]- بعد از مقدمات مذکور، وارد اصل بحث می‌شویم که: آیا همان‌طور که احکام تکلیفیه، دارای «جعل» مستقلی هستند، احکام وضعیه هم دارای «جعل استقلالی» می‌باشند به عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع مقدّس، تک تک احکام تکلیفی را- مستقلا- جعل نموده، احکام وضعیه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان‌طور که مرحوم شیخ فرموده‌اند احکام وضعیه دارای «جعل» مستقلی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیه می‌باشند؟- طبق مبنای مرحوم شیخ نمی‌توان حتی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد- و یا اینکه باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

اقسام احکام وضعیه

اشاره

[۲]- مصنف فرموده‌اند: حق این است که احکام وضعیه بر سه قسم هستند و ابتداء به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۷

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می‌کنند و سپس به تفصیل آنها می‌پردازند.

۱- قسم اول از احکام وضعیه، آن است که از احکام تکلیفیه هم برتر و بالاتر است و اصلاً شارع مقدس آنها را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه «جعل» شرعی به آن، متعلق نمی‌شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می‌گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است، مانند سببیت [۴۵۲].

۲- قسم دوم از احکام وضعیه، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می‌شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن، یک حکم وضعی، جعل نمود مانند جزئیت- للمکلف به-

۳- قسم سوم از احکام وضعیه، بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالاً داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد- یعنی محتمل الوجیهین و ممکن الوجیهین هستند- لکن مصنف فرموده‌اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه، جعل استقلالاً تعلق می‌گیرد یعنی قسم سوم از احکام وضعیه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالاً هستند، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند.

خلاصه: قسم دوم احکام وضعی از توابع تکلیف، محسوب می‌شوند به‌خلاف قسم سوم که نقطه مقابل قسم دوم هست زیرا در قسم سوم، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلاً در عقد نکاح، شارع مقدس، زوجیت را جعل نموده، به دنبال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۸

اما النحو الأول [۴۵۳]: فهو كالتبعية و الشرطية و المانعیه و الزافعية لما هو سبب التکلیف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التکلیف المتأخر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا [۱].

زوجیت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی، وجوب نفقه، مرتب می‌شود که این احکام از آثار حکم وضعی- زوجیت- می‌باشند.

قسم اول احکام وضعیه

[۱]- همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، احکام وضعیه بر سه قسمند، اکنون به توضیح قسم اول می‌پردازیم.

به قسم اول از احکام وضعیه، هیچ‌گونه جعل شرعی، تعلق نمی‌گیرد- نه استقلالاً و نه تبعاً- گرچه مجعول تکوینی هستند مانند سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت.

تذکر اول: سببیت و سایر اخوات آن- شرطیت، مانعیت و رافعیت- هر کدام برای اصل تکلیف- نه، مکلف به- سببیت، شرطیت، مانعیت یا رافعیت دارند.

یعنی مسبب، عبارت است از نفس تکلیف، به‌نحوی که اگر آن سبب نباشد، اصل

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۹

تکلیف، تحقق پیدا نمی‌کند و همچنین اگر آن شرط، موجود نباشد اصل تکلیف، محقق نمی‌شود و ...

اینک لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم:

مثالی برای سببیت: مثلاً دلوک شمس، سبب وجود نماز ظهر می‌باشد، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...» [۴۵۴] نماز را از زوال خورشید به پا دارید ...

یعنی دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک، نماز، واجب نیست- دلوک شمس سبب اصل تکلیف است-

«دلوک شمس به معنی زوال آفتاب از دایره نصف النهار است که وقت ظهر می‌باشد، و در اصل از ماده «دلک» به معنی مالیدن گرفته شده، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدت تابش آفتاب، چشم خود را می‌مالد و یا از «دلک» به معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دایره نصف النهار به سمت مغرب متمایل می‌شود و یا اینکه [۴۵۵]...»
مثالی برای شرطیت: از جمله شرائط عامه تکلیف، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیت دارد به نحوی که اگر بلوغ موجود نباشد، اصلاً تکلیفی متوجه انسان نمی‌شود.

تذکر دوم: دو حکم وضعی مذکور - سببیت و شرطیت - در «حدوث» تکلیف، مؤثر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف، محقق نشود مسبب یا مشروط تحقق پیدا نمی‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۰

مثالی برای مانعیت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می‌تواند مانعیت داشته باشد.

مثالی برای رافعیت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلف، محقق شده برمی‌دارد.

تذکر سوم: دو حکم وضعی مذکور - مانعیت و رافعیت - در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقق پیدا کنند، نمی‌گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می‌شوند و همان‌طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی‌گذارد تکلیف محقق شود البته می‌توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد. مجدداً متذکر می‌شویم که به قسم اول از احکام وضعیه هیچ‌گونه جعل شرعی تعلق نمی‌گیرد - نه استقلالاً و نه تبعاً - لازم به تذکر است که مصنف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می‌کنیم:

الف: سؤال - چرا نمی‌توان، سببیت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثاً [۴۵۶] او ارتفاعاً [۴۵۷].»

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۱

كما أن أتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به [۴۵۸] كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخباراً، ضرورة [۴۵۹] بقاء

جواب: چون مستلزم تقدم الشيء على نفسه می‌باشد به عبارت دیگر گفتیم دلوک شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیت دارد یعنی وجوب، مسبب است و می‌دانیم که رتبه و مقام مسبب، از سبب و سببیت سبب، متأخر است [۴۶۰]. همان‌طور که مسبب از ذات سبب، تأخر دارد، از سببیت سبب هم متأخر است، همان‌طور که حرارت از «نار» تأخر دارد، از آن خصوصیت و رابطه‌ای که بین نار و حرارت، موجود است هم متأخر می‌باشد. لذا می‌گوئیم سببیتی که بر تکلیف و بر مسبب تقدم دارد چگونه می‌توان آن سببیت را از مسبب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکلیفی بدانیم، معنایش این است که ابتداء باید حکم تکلیفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائیم درحالی که در فرض مسئله، نفس حکم تکلیفی، عنوان مسبب دارد و مسبب نمی‌تواند بر سبب و سببیت سبب، تقدم داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۲

الدلوک علی ما هو عليه قبل إنشاء السببیه له، من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاة لا تكاد تكون

واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبه لا محاله و إن لم ينشأ السبب للدلوك أصلا [۱].

[۱]- ب: مطلب دیگری را که مصنف در این قسمت، بیان کرده‌اند، این است که:

اتّصاف سبب تکلیف به سببیت، شرط تکلیف به شرطیت، مانع تکلیف به مانعیت و همچنین اتّصاف رافع تکلیف به رافعیّت، به خاطر یک خصوصیت تکوینی [۴۶۱] است که در سبب و اخوات [۴۶۲] آن وجود دارد زیرا لازم است بین علّت و معلول سنخیت و ارتباط خاصی باشد تا علّت در معلول، تأثیر نماید مثلاً بین نار و حرارت خصوصیتی هست که نار، سبب احراق می‌گردد و الا اگر بین علّت و معلول، ارتباط و سنخیت نباشد باید هر شیء در شیء دیگر، اثر بگذارد و مسأله علّیت و معلولیت منتفی می‌شود مثلاً آب باید بتواند در احراق تأثیر نماید و همچنین نار در تبرید مؤثر باشد با توجه به آنچه که بیان کردیم:

سببیتی که در دلوك شمس، وجود دارد اصلاً ارتباطی به عالم تشریح ندارد بلکه یک امر تکوینی است یعنی دلوك شمس، دارای خصوصیتی است که در ایجاب نماز، اثر می‌گذارد به‌عنوان مثال وقتی می‌گوئیم «النار سبب للحراره»، همان‌طور که «نار» یک موضوع تکوینی است سببیتش هم یک امر تکوینی است، و مسببش هم یک امر تکوینی است به‌عبارت دیگر در مثال مذکور، سبب، سببیت و مسبب همگی از امور تکوینی هستند اما در محلّ بحث - دلوك شمس - ذات سبب و سببیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۳

- خصوصیت مربوط به سبب - هر دو، امر تکوینی هستند منتها مسبب - وجوب نماز - یک امر تشریحی است ولی سبب و سببیت از دایره تشریح، خارج هستند البته اگر شارع مقدّس، بیان نکند که دلوك شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه دیگر نمی‌توانیم این سببیت را کشف نمائیم یعنی سببیت مذکور از چیزهایی است که ما از شارع، اخذ می‌نمائیم و به همین لحاظ، عنوان «حکم» بر آن اطلاق می‌شود و الا - در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببیت دلوك با سببیت نار فرقی بینشان نیست، جز اینکه سببیت آتش برای حرارت یک امر محسوس و وجدانی است اما سببیت دلوك برای وجوب را باید از شارع اخذ نمود.

سؤال: آیا آن خصوصیت و سببیتی که در دلوك شمس و نظایر آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقق می‌شود؟

جواب: همان‌طور که بیان کردیم آن خصوصیت، یک امر تکوینی است و با انشاء و جعل شارع، تحقّق پیدا نمی‌کند مثلاً اگر شارع بفرماید «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه»، او ما را نسبت به یک تکلیف، مطلع نموده است نه اینکه او برای دلوك، سببیت را جعل نموده [۴۶۳].

قوله «ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السبب...».

اگر شارع، بما هو شارع برای دلوك شمس، سببیت را انشاء کند، تغییری در آن ایجاد نمی‌شود و دلوك به همان حال قبلی خود، باقی است یعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوك شمس، واجد آن خصوصیت تکوینی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصیت بوده با انشاء شارع تغییری در آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۴

و منه [۴۶۴] انقدح أيضاً، عدم صحه انتزاع السببیه له حقیقه من ایجاب الصلاة عنده [۴۶۵]، لعدم اتّصافه بها بذلك ضروره.

نعم [۴۶۶] لا بأس باتّصافه بها عنایه، و اطلاق السبب علیه مجازاً، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببیه و سائر ما لأجزاء العلّه للتكليف، إلا ما [عمّا] هی علیها من الخصوصیه الموجهه لدخل كلّ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً [۱].

ایجاد نمی‌شود منتها همان‌طور که اشاره کردیم اگر شارع، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به‌خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می‌کنیم.

[۱]- از مطالب گذشته، مشخص شد که صحیح نیست که سببیت دلوک را از ایجاب الصیلة عند الدلوك، انتزاع نمائیم - صحیح نیست که سببیت دلوک را از يجب الصیلة عند الدلوك انتزاع نمائیم - زیرا به مجرد وجوب نماز، عند الدلوك، نمی‌توان گفت که دلوک شمس، سببیت دارد مگر به صورت مجاز و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۵

و أمّا النحو الثانی: فهو كالجزيئة و الشرطية و المانعیه و القاطعیه، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه [۴۶۷] و قاطعه، حیث أنّ اتّصاف شیء بجزيئة المأمور به أو شرطیه أو غیرهما لا یکاد یکون إلا بالأمر بجمله أمور مقیده بأمر وجودی أو عدمی، و لا یکاد یتّصف شیء بذلك - أي كونه جزءا أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظه الأمر بما یشتمل علیه مقیدا بأمر آخر [۴۶۸]، و ما لم یتعلّق بها الأمر كذلك لما کاد اتّصف بالجزيئة أو الشرطیه، و إن أنشأ الشارع له الجزيئة أو الشرطیه [۱].

خلاصه بحث: از آنچه که تاکنون بیان نموده‌ایم، معلوم شد که اجزای علت تامه تکلیف اعم از سبب، شرط، مانع و رافع، همگی دائر مدار خصوصیت واقعی‌ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقق دارد و بدون آن خصوصیت بر آنها عناوین مذکور، اطلاق نمی‌شود مگر به عنوان مجاز، خلاصه، این قسم از احکام وضعیه، قابل جعل تشریحی نیستند.

قسم دوم احکام وضعیه

[۱]- قسم دوم احکام وضعیه مسلماً تابع احکام تکلیفیه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد، نمی‌توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیت، شرطیت،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۶

مانعیت و قاطعیت - چهار مثال برای جزء [۴۶۹]، شرط [۴۷۰]، مانع [۴۷۱] و قاطع [۴۷۲] -

سؤال: مقصود از جزئیت و اخوات آن چیست؟ جزئیت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده‌اند؟

جواب: مقصود، جزئیت، شرطیت، مانعیت یا قاطعیت برای مأمور به است.

اگر چیزی بخواهد برای مأمور به عنوان جزئیت، شرطیت، مانعیت یا قاطعیت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و چیزی مأمور به قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلاً اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکب - مانند نماز - یا مقید مأمور به واقع نشود نمی‌توان عنوان جزئیت یا شرطیت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکب متعلق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع نمود و همچنین باید مقید و مشروطی مأمور به، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیت را انتزاع نمود.

مثلاً اگر مأمور به مقید به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأمور به، عنوان مانعیت، پیدا می‌کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور - شرطیت، جزئیت، مانعیت و قاطعیت - را انتزاع نمود و الا به مجرد انشاء جزئیت و اقران آن نمی‌توان جزئیت را برای یک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۷

و جعل الماهیة و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنّما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، و بدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، و إن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لدى المصلحة كما لا يخفى [۱].

شیء، جعل و انتزاع نمود فرضاً اگر شارع مقدّس بگوید «جعلت السورة جزء للصلاة» ولی امری به نماز، تعلق نگرفته باشد، نمی توان عنوان جزئیّت للمأمور به را انتزاع نمود- البتّه با انشاء مذکور، سوره، جزء نماز می شود ولی چون برحسب فرض ما امری متعلق نماز نشده، نمی توان عنوان جزئیّت را انتزاع نمود-

[۱]- توهم: زمانی که شارع، ماهیتی و مرکبی را جعل و اختراع نمود که مقید به امور و چیزهای خاصی است، در این صورت به مجرد جعل شارع می توان برای هر یک از اجزاء و قيود، عنوان جزئیّت و شرطیت را انتزاع نمود و نیازی نیست که عنوان جزئیّت و اقران آن را از امر متعلق به مأمور به انتزاع نمود لذا می گوئیم جزئیّت و امثال آن به تبع حکم تکلیفی جعل نمی شوند.

دفع توهم: به عنوان مثال گاهی می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء یک ماهیت مرکبی است که صدرصد، مصلحت دارد، در این صورت نیازی به امر شارع نداریم. و گاهی مثلاً- می خواهیم، بگوئیم سوره، جزء ماهیتی است که شارع، قبل از امر، آن ماهیت را تصوّر نموده، و برای ماهیت متصوّر، جزئیّت داشته، در این صورت هم به امر شارع، نیاز نداریم اما اگر عنوان سومی را بخواهیم برای سوره، درست کنیم، و بگوئیم سوره برای مأمور به جزئیّت دارد، در این صورت نمی توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئیّت للمأمور به داد بلکه باید امر شارع به آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۸

و أمّا النحو الثالث: فهو كالحجیة [۴۷۳] و القضاة [۴۷۴] و الولاية [۴۷۵] و النیابة و الحریة و الرقیة و الزوجیة و الملكية إلى غیر ذلك، حیث أنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التکلیفیة التي تكون فی مواردھا- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها [۱].

مرکب و مقید، تعلق گیرد، تا بتوان برای اجزاء و شرائط آن مأمور به، جزئیّت و شرطیت را انتزاع نمود و لزومی ندارد که به آن اجزاء یا شرائط، جعل مستقلی تعلق گیرد بلکه وقتی شارع، امر خود را متوجه نمازی نمود که «اولها التکبیر و آخرها التسليم» است در این صورت می توان برای اجزاء و شرائط، عنوان جزئیّت و شرطیت را انتزاع نمود.

قسم سوم احکام وضعیه

[۱]- بعضی بلکه بسیاری از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت، هم ممکن است جعل استقلالاً داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد اما از نظر مقام اثبات، به این قسم از احکام وضعیه، جعل استقلالاً متعلق می شود مانند حجّیت، قضاوت، ولایت، نیابت، حرّیت، رقیّت، زوجیت، ملکیت و امثال آنها.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۹

إلا [۴۷۶] أنّه لا- یکاد یشکّ فی صحّة انتزاعها من مجرد جعله تعالی [۴۷۷]، أو من [۴۷۸] بیده الأمر من قبله- جلّ و علا- لها بإنشائها، بحيث یتربّب علیها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحّة انتزاع الملكية و الزوجیة و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممّن [۴۷۹] بیده الاختیار بلا ملاحظة التکالیف و الآثار، و لو كانت منتزعة

مثلا می‌توان گفت که وقتی معامله‌ای و بیعی واقع می‌شود، شارع مقدّس، مستقلا برای طرفین ملکیت را انشاء می‌کند یعنی «یجعل المشتري مالکا للمبیع و البائع مالکا للثمن» و می‌توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیت را جعل ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۰

عنها لما کاد یصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم أن لا یقع ما قصد، و وقع ما لم یقصد.

كما لا ینبغی أن یشکّ فی عدم صحّہ انتزاعها عن مجرد التکلیف فی موردها فلا ینترع المملکیه عن إباحه التصرفات، و لا الزوجیه من جواز الوطی، و هكذا سائر الاعتبارات فی أبواب العقود و الإیقات ۴۸۰].
فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، یصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها کالتکلیف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه [۱].

می‌کند، البتّه احتمال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصرّف و به دنبال نکاح، جواز وطی و وجوب نفقه و ... را جعل می‌نماید که طبق احتمال اخیر، ملکیت و زوجیت، مجعول استقلالی نیستند بلکه به تبع احکام تکلیفی - جواز تصرّف و جواز وطی - جعل می‌شوند.

بعضی از بزرگان از جمله، شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده‌اند و فرموده‌اند تمام احکام وضعیه، دارای جعل تبعی هستند نه جعل استقلالی، لکن مصنّف فرموده‌اند قسم سوّم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیف جعل نمی‌شوند.

[۱]- سؤال: چرا قسم سوّم از احکام وضعیه مستقلا، جعل شده‌اند - مجعول استقلالی هستند نه تبعی -

جواب: از مجموع کلمات مصنّف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می‌شود.

اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقات مستقلا حکم وضعی - زوجیت در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۱

نکاح و بینونت در طلاق - جعل نموده است، بلکه به دنبال نکاح و طلاق و امثال آنها حکم تکلیفی جعل نموده ولی ما از آن احکام تکلیفی، احکام وضعیه را انتزاع می‌کنیم لازمه آن، عبارتست از:

۱- «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع»، مثلاً بیع را چنین معنا می‌کنند «تملیک عین بمال»، یعنی بایع، قصد تملیک و مشتری قصد تملک دارد و مقصود متعاقدین، تملیک و تملک است و شارع مقدّس هم فرموده است «أَحْبَلُ اللَّهُ الْجَمِيعَ»، یعنی همان چیزی که مقصود شما تحقق پیدا می‌کند.

حال اگر بگوئیم، گرچه متعاملین قصد تملیک و تملک دارند، اما شارع، ملکیت را اعتبار نموده بلکه او فقط حکم تکلیفی - جواز تصرّف - جعل نموده، ولی به تبع آن حکم تکلیفی، حکم وضعی جعل می‌شود، آیا این مطلب برخلاف مقصود متعاقدین نیست؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع، اعتبار نموده، مقصود آنها نبوده است.

و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح، زوجیت است اما اگر بگوئیم، شارع، زوجیت را اعتبار نکرده، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار نموده، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیتی هم می‌توان انتزاع نمود، این مطلب برخلاف مقصود زوجین می‌باشد زیرا در عقد نکاح، زوجه با «زوّجت و انکحت» زوجیت را انشاء می‌کند و زوج هم همان زوجیت را قبول می‌کند.

تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوّم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی.

۲- مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم، اصل این «انتزاع»، مورد مناقشه است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۲

علت مناقشه چیست؟

مصنّف، علت آن را بیان نمی‌کنند لکن دلیل آن، عبارت است از اینکه: به عنوان مثال، شما در عقد نکاح، زوجیت را از چه چیز انتزاع می‌کنید؟
از جواز وطی و وجوب نفقه، زوجیت را انتزاع می‌کنیم.

اگر وجوب انفاق و جواز وطی، فقط در مورد زوجیت باشد، کلام شما تا حدی قابل قبول است ولی ما می‌بینیم جواز وطی برای مولا- در مورد امه- هم تحقق دارد.

سؤال: آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی‌باشد؟

جواب: آری پس چرا شما در آنجا زوجیت را انتزاع نمی‌کنید؟

لذا می‌گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیه از احکام تکلیفیه مورد مناقشه است.

مثال دیگر: شما در باب بیع، ملکیت را از چه چیز، انتزاع می‌کنید؟

از جواز و اباحه تصرّف، ملکیت را انتزاع می‌نمائیم.

سؤال: آیا اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است که شما از آن ملکیت را انتزاع می‌کنید؟

جواب: نمی‌توانید بگوئید اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است بلکه باید بگوئید جواز تصرّف، لازم اعمّ ملکیت است و در غیر ملکیت هم اباحه تصرّف، وجود دارد مثلاً- اگر فردی به دوستش گفت، «ابحت لك التصرف فی مالی» در این صورت، اباحه تصرّف، وجود دارد اما مسئله ملکیت مطرح نیست.

خلاصه: اگر احکام تکلیفیه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیه بود، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی، چندان مانعی نداشت در حالی که می‌بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلاً در آن موارد،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۳

وهم و دفع: أمّا الوهم [۴۸۱]: فهو أن الملكيّة كيف جعلت من الاعتبار الحاصلة بمجرد الجعل و الإنشاء الّتی تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحدائها فی الخارج شیء، و هی إحدى المقولات المحمولات بالضمیمه الّتی لا تکاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر کالتعمّم و التّمص و التّغل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، و این هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ [۱].

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می‌گوئیم: قسم سوّم از احکام وضعیه، مانند زوجیت و امثال آن، مجعول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

[۱]- اشکال: گفتید ملکیت یکی از احکام وضعیه است و آن را از امور اعتباریه، قرار دادید، آن را چیزی به حساب آوردید که ما بحداء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیت واقع نمی‌شود یعنی نمی‌توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هی الملكیه» بلکه اگر کسی ملکیت را اعتبار نماید، در این صورت، ملکیت تحقق پیدا می‌کند اما اگر کسی آن را اعتبار نکند، ملکیت محقق نمی‌شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری، خارج محمول می‌گویند زیرا در خارج واقعیتی- به نام ملکیت- که بتوان آن را احساس نمود، وجود ندارد درحالی که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا، ملکیت را یکی از مقولات [۴۸۲]

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۴

تسعه شمرده‌اند آن هم مقولاتی که به اصطلاح، محمول بالضمیمه است یعنی ما بحداء خارجی و تأصل دارد و انسان می‌تواند آن را

احساس و فرضا ببیند و مقوله «جده» - ملک - از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصّله‌ای است که واقعیت عینی دارد و راه تحقیق آن هم، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد، مقوله «جده» تحقیق پیدا نمی‌کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقق می‌شود بعضی از امثله‌ای که برای مقوله «جده» بیان کرده‌اند عبارت است از:

تعمّم، تَمَمّ و تنعّل، به حالتی که به واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر، حاصل می‌شود، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش، تنعّل گویند که این‌ها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری، مثلا اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معّم، اعتبار کنید، تعمّم، حاصل نمی‌شود و مقوله جده، در مورد او محقق نمی‌گردد. خلاصه: بین کلام شما - مصنّف - با مطلبی که در فلسفه، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر، مقوله جده، صحبت شده، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصّله می‌دانند اما شما ملک را یک امر اعتباری به حساب آوردید که با جعل و اعتبار، تحقیق پیدا می‌کند و واقعیتی برای آن، قائل نشدید [۴۸۳].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۵

و أما الدّف: فهو أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك، و يسمّى بالجدّة أيضا و اختصاص شيء بشيء خاصّ، و هو ناش إِمّا من جهة إسناده و جوده إليه، ككون العالم ملكا للباري جلّ ذكره، أو من جهة الاستعمال و التصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كوبه له و سائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختاره بیده، كملك الأراضی و العقار البعيده للمشتري بمجرّد عقد البيع شرعا و عرفا. فالملك الذي يسمّى بالجدّة أيضا، غير الملك الذي هو اختصاص خاصّ ناش من سبب اختياريّ كالعقد، أو غير اختياريّ كالإرث، و نحوهما من الأسباب الاختياريّة و غيرها، فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضا، و الغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاصّ و الإضافة الخاصّة الإشرافية كملكه تعالى للعالم، أو المقوليّة [۴۸۴] كملك غيره لشيء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال، فيكون شيء ملكا لأحد بمعنى، و لآخر بالمعنى الآخر، فتدبر [۱].

[۱] - جواب: مصنّف فرموده‌اند مطلبی را که از فلسفه نقل کردید و مقوله‌ای که به عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن، مقوله «ملک» هم می‌گویند، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که:

«ملک»، لفظ مشترک است - ظاهر عبارت مصنّف این است که اشتراکش هم لفظی می‌باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است اما برای معانی متعدّد و متغایر وضع شده است - و یکی از معانی «ملک»، همان معنایی است که در فلسفه خوانده‌اید و همان هیئت و حالت خاصّه، از مقولات نه گانه، نام او جده، محمول بالضمیمه و از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۶

امور واقعیّه است که قابل انشاء و اعتبار نیست اما «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، اما آن قدر جامع، بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می‌توان گفت که برای ملک دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می‌کنند.

۲- معنای دیگرش قدر جامعی است که بین همان معانی متصوره است و آن عبارت است از «اختصاص شیء بشیء خاص»، یک اضافه و اختصاص مخصوصی است که مثلا بین مالک و مملوک، وجود دارد که از آن به «ملک»، تعبیر می‌کنند منتها آن اضافه و آن اختصاص، عللی می‌تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشی است از جهت اسناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضافه دارد مثلا - تمامی عالم، «ملک» باری تعالی جلّ اسمه می‌باشد و معنای این ملکیت این است که وجود مملوکات به خداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشّح از اوست پس یک علّت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشرافیه است.

۲- علت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصرف و حیات است، همین قدر که دیدیم چیزی در اختیار کسی هست و انواع و اقسام تصرفات را در آن می‌کند، می‌گوئیم این، اختصاص به او دارد و معنای اختصاص این است که در آن، همه نوع تصرفی می‌کند [۴۸۵] و یا مثلاً یک ماهی را از دریا گرفته و حیات نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۷

۳- قسم دیگر اختصاص و اضافه و نسبت که بحث ما هم روی همین می‌باشد، عبارت است از: اختصاصی که با انشاء، اعتبار و عقد- مانند بیع و غیره- حاصل می‌شود که ممکن است هیچ‌گونه تصرفی هم در خارج، دیده نشود، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص»، اختیاری است، مانند ملکیتی که به وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می‌شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیاری است مثلاً- گاهی پدری فوت می‌کند و اراضی زیادی در آن طرف دنیا دارد که به مجرد موت او تمام آنها به فرزندانش منتقل می‌شود درحالی که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث، کمترین تصرفی در آنها ندارد اما آن اراضی به واسطه سبب قهری، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص، یک امر اعتباری است و شارع، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده‌اند.

مصنّف فرموده‌اند منشأ اشکال و توهم مذکور، این بوده است که متوهم پنداشته است که «ملک» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن، غفلت نموده لذا چنین توهمی برایش ایجاد شده است لذا با توجه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشته باشند و ممکن است یک شیء دو مالک داشته باشد مثلاً خداوند متعال، مالک فلان کتاب است [۴۸۶]- به معنای افاضه وجود و اضافه اشراقیه- و درعین حال من هم مالک آن کتاب هستم- به معنای اعتباری- و در یک لحظه، بین دو ملکیت جمع شده و هیچ مانعی ندارد و یا مثل اینکه عمرو با عماله زید تعمیم نماید که در این فرض، در مورد عمرو، «ملک» به معنای «جده»، محقق است و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۸

إذا عرفت اختلاف الوضع فی الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدّخل فی التّکلیف إذا شکّ فی بقائه علی ما کان علیه من الدّخل، لعدم کونه حکماً شرعیّاً، و لا- یترتّب علیه أثر شرعی، و التّکلیف و إن کان مترتباً علیه إلا- أنه لیس بترتّب شرعی، فافهم [۴۸۷] [۱].

برای زید، «ملک» به معنای اضافه و امر اعتباری تحقق دارد و گمان نکنید که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیت» جمع شد موجب اجتماع مثلین است.

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می‌پردازیم:

آیا واقعا «ملک»، مشترک لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به عنوان مشترک لفظی می‌شناسند؟ یا اینکه «ملک» همان سلطه و سلطنت و ... است.

البته اصل مطلب که ملکیت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست.

آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می‌شود [۴۸۸]

[۱]- غرض اصلی مصنّف از بحث در احکام وضعیه این بود که آیا در آنها استصحاب، جاری می‌شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات

در حجّیت و عدم حجّیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۹

استصحاب، مربوط به احکام وضعیه بود [۴۸۹] و اکنون که بحث ما در احکام وضعیه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که در کدامیک از اقسام سه‌گانه احکام وضعی، استصحاب، جاری می‌شود لذا مجدداً به نحو اختصار اقسام احکام وضعیه را برمی‌شمریم تا ببینیم در آنها استصحاب جاری می‌شود یا نه.

قسم اول: نسبت به بعضی از احکام وضعیه هیچ‌گونه جعل [۴۹۰] شرعی، تعلق نمی‌گیرد- گرچه مجعول تکوینی هستند- مانند سببیت للتکلیف- دلوک شمس- شرطیت، مانعیت یا قاطعیت للتکلیف، در قسم اول، استصحاب نمی‌توان جاری نمود. همان‌طور که مفصلاً بیان کردیم، دلوک شمس برای وجوب نماز، سببیت دارد، «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة» یعنی دلوک شمس، سببیت دارد و مسبب، عبارت است از نفس تکلیف- وجوب- حال اگر فرضاً به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا باز هم دلوک شمس، برای نماز، سببیت دارد و سببیت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیت به یک زمان خاصی منحصر بوده است. خلاصه، شک ما در بقاء سببیت دلوک- نسبت به تکلیف- است در این قسم از احکام وضعیه، استصحاب نمی‌توان جاری نمود. علت عدم جریان استصحاب چیست؟

در مباحث قبل به نحو مشروح بیان کردیم که مستصحاب یا باید حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۰

شرعی بر آن مستصحاب، مترتب شود، مانند استصحاب خمریت، زیرا خمر در شریعت مقدّس، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می‌کنیم که مقصود از اینکه مستصحاب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، این است که شارع مقدّس، حکمی را بر آن موضوع مترتب کرده باشد یعنی ترتب حکم بر موضوع، یک ترتب شرعی باشد مثلاً شارع فرموده باشد «انا رتب الحكم علی هذا الموضوع، انا قلت بان الخمر موضوع للحرمة».

سؤال: آیا شما که می‌خواهید سببیت دلوک را استصحاب کنید، این سببیت، خودش حکم شرعی است، یعنی مجعول شرعی است؟ جواب: در قسم اول از احکام وضعیه، مفصلاً توضیح داده‌ایم که سببیت دلوک مانند سببیت نار، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بما هو شارع ندارد اما مسامحه به آن عنوان حکم می‌دهند و علتش هم این است که ما راهی برای استکشاف آن نداریم مگر اینکه شارع برای ما بیان کند و واضح است که چیزی را که شارع «مبین» آن است با چیزی که مجعول شارع است متفاوت می‌باشند.

مستصحاب اگر حکم هست، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیت، فاقد جعل شرعی است [۴۹۱] لذا می‌گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیه، شکی بر ما عارض شود، نمی‌توان در آن، استصحاب جاری نمود.

سؤال: آیا سببیت، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیت، وجوب، تحقق پیدا نمی‌کند و مگر وجوب، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتب نیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۱

و إنّه لا إشكال فی جریان الاستصحاب فی الوضع المستقلّ بالجعل، حیث أنّه کالتکلیف [۱].

جواب: باید ترتب، شرعی باشد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشد «انا جعلت الخمر حراماً» و در مورد این قسم از احکام وضعیه چنین ترتبی وجود ندارد.

آیا شارع مقدّس فرموده است «انا رتب الوجوب علی الدلوك»؟

خیر، گفتیم سببیت دلوک، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شارعیت شارع ندارد بلکه مسبب- وجوب- به شارع مرتبط است.

خلاصه: در قسم اول از احکام وضعیه، مانند سبیت، شرطیت و ... استصحاب جاری نمی‌شود.

آیا استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه جاری می‌شود

[۱]- قسم سوم از احکام وضعیه که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از آن احکامی که از نظر مقام اثبات، جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی هستند مانند حجیت، ولایت، زوجیت، قضاوت و ملکیت و امثال آنها، مثلاً شارع مقدّس، زوجیت و ملکیت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیت یا زوجیت، محقق شد و سپس در بقاء آنها شکی بر ما عارض شد، در این صورت، بدون تردید می‌توان استصحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشد مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، ضمن بیان ادله اصالة اللزوم، یکی از آن ادله را استصحاب بقاء ملکیت شمردند مثلاً اگر بیعی واقع شد، و ملکیتی متیقن بود، سپس بایع، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ، مؤثر است یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه بایع، معامله را فسخ کند، ملکیت تحقق داشت، الآن که بایع، آن را فسخ نموده و ما شک نموده‌ایم که فسخش، مؤثر است یا نه، می‌توانیم بقاء ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۲

و کذا ما کان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه و رفعه بید الشّارع و لو تبع منشأ انتزاعه، و عدم تسميته حکماً شرعياً لو سلّم غیر ضائر بعد کونه مما تناله ید التصرف شرعاً، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

ملکیت را استصحاب نمائیم و به‌عنوان مثال اگر شارع مقدّس، اماره‌ای را حجّت قرار داد و بعد به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا آن اماره در حجّت خود، باقی است یا نه، در این صورت، هیچ مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا حجّت، امر مجعول شرعی است.

خلاصه: تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه وجود ندارد.

آیا استصحاب در قسم دوم از احکام وضعیه جاری می‌شود

[۱]- دومین قسم از احکام وضعیه که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از: احکام وضعیه‌ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیت، شرطیت و قاطعیت للمأمور به.

به‌عنوان مثال و فرض، آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه؟

گفتیم اگر شارع، امر خود را به نماز ده‌جزئی متعلق کند، می‌توان برای سوره، جزئیت را انتزاع نمود، ولی اگر سوره از دائره مأمور به خارج بود، نمی‌توان برای آن جزئیت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلاً توضیح دادیم.

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیه جاری می‌شود؟

از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان آن، وجود ندارد زیرا وقتی می‌گوئیم مستصحاب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی‌دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار، رفع و وضعش

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۳

فافهم [۴۹۲] [۱].

در ید شارع باشد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می‌تواند امرش را متعلق به نماز نه جزئی بنماید، پس

سوره، جزئیت ندارد و می‌تواند امر خود را متعلق به نماز ده‌جزئی نماید، پس سوره، جزئیت دارد لذا می‌گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیت و امثال آن با شارع مقدس است بنابراین از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوم وجود دارد که، هیچ‌گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی‌رسد. چرا شک دارید که سوره جزئیت دارد یا نه؟

چون نمی‌دانیم امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلق گرفته یا نه جزئی، لذا می‌گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می‌شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی‌رسد.

خلاصه اشکال: در احکام وضعیه تبعیه، شک ما سببی و مسببی است و استصحاب در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی نمی‌رسد.

[۱]- ممکن است که مجالی برای استصحاب در شک سببی نباشد، آن‌وقت نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی می‌رسد مانند مثال سابق.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۴

گفتید اصل، عدم تعلق وجوب، نسبت به نماز ده‌جزئی است. ما می‌گوئیم اصل، عدم تعلق امر به نماز نه جزئی است لذا این دو استصحاب به علت تعارض، تساقط می‌کنند هنگامی که دو استصحاب در شک سببی جاری شدند و با تعارض، تساقط کردند، زمینه، برای جریان استصحاب در شک مسببی پیدا می‌شود، به این صورت:

اکنون شک داریم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه شارع، امری داشته باشد، سوره برای مأمور به جزئیت نداشت و الآن که شکی بر ما عارض شده که آیا سوره، جزئیت دارد یا نه می‌توانیم عدم جزئیت سوره را استصحاب نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۵

تنبيهات

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۷

ثم إن هاهنا تنبيهات: الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفه الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلا، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي. لا يقال [۴۹۳]: نعم، و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها. فإنه يقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمه على أصالة فسادها [۴۹۴] [۱].

تنبيهات استصحاب

اشاره

[۱]- تاکنون اساس بحث استصحاب، بیان شده و همان‌طور که مشاهده کردید،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۸

مصنّف برخلاف تفصیل یازده‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند، برای استصحاب حجّیت مطلقه، قائل شده‌اند و دلیل حجّیت استصحاب را همان اخبار مستفیضه‌ای دانستند که بیان نمودند و اینک در صدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند.

تنبیه اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلا بیان کردیم که دلیل حجّیت استصحاب، اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- می‌باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیه مذکور، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوع «نقض الیقین بالشک» می‌باشد و می‌دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوع مترتب شود باید آن موضوع و خصوصیات آن که در آن اخذ شده، بالفعل محقق باشد تا حکم بر آن موضوع، بار شود.

سؤال: چه زمانی یقین و شک، بالفعل محقق می‌شود؟

جواب: زمانی که حالت توجه و التفات برای انسان، محقق باشد. ولی چنانچه انسان، نسبت به امری غافل باشد و توجهی به آن نداشته باشد، نمی‌توان گفت که او به آن، یقین دارد، شک یا ظن دارد بلکه قضیه‌ای می‌تواند متیقن باشد، که مورد التفات و توجه انسان باشد و همچنین قضیه‌ای می‌تواند مشکوک باشد، که مورد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۹

توجه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیه «لا- تنقض الیقین بالشک»- دلیل حجّیت استصحاب- استفاده می‌کنیم که حالت توجه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا او یقین و شک فعلی ندارد. البته برای شخص غافل می‌توان یقین و شک تقدیری درست کرد، به این نحو که:

همان فرد غافل «اگر» حالت توجه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می‌شود لکن این مطلب، یک قضیه شرطیه و تعلیقیه است که معلق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقق ندارد، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می‌شود و در حال غفلت، شکی تحقق ندارد تا استصحاب جاری شود.

خلاصه: مصنّف در این تنبیه در صدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیة الیقین و الشک فی الاستصحاب».

مصنّف اکنون با توجه به اصل مذکور، متذکر دو فرع می‌شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می‌شود.

فرع اول: فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می‌داند که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اول صبح، تحقق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۰

حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می‌خواهید بیان کنید، حکم مسئله، واضح است که در این فرض، استصحاب حدث، جاری می‌شود و می‌گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید.

سؤال: وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است، چیست به عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد، استصحاب حدث، جاری می‌شود و لازمه آن، بطلان نمازی است که خوانده است؟

جواب: آن فرد، هنگام خواندن نماز ظهر، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجهی نداشته پس شکی هم نداشته و چون شک

نداشته استصحاب حدث اول صبح نمی‌توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز، استصحاب حدث در میان نبوده، آری اگر او توجه و التفات پیدا می‌کرد و در زوال حدث اول صبح، شک می‌نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شد و لازمه جریان استصحاب حدث، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر با آن حال نماز می‌خواند، نمازش باطل بود لکن فرض مسئله این است که او قبل از نماز، غافل بوده و شکی نداشته و چون شک نداشته است، استصحاب حدث، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز، استصحاب حدث، جریان نداشته، بالاخره نماز او صحیح است یا نه؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت، خارج شده و در نتیجه، برایش شک، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز، آن حدث اول صبح به وسیله وضوء برطرف شده یا نه، در این فرض، طبق قاعده فراغ [۴۹۵] نمازی را که خوانده است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۱

صحیح است.

اشکال: بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجه و التفات پیدا نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شود و حکم می‌کند که نماز، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز، فاسد بوده است پس چرا می‌گوئید نماز آن فرد، صحیح است؟ جواب: در محل بحث، قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می‌گوئیم نماز آن شخص، صحیح است.

چگونه مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز است؟

اگر مکلفی بعد از نماز، شکی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده‌ام واجد خصوصیات و شرائط بوده است یا نه، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می‌توان گفت عمل او صحیح بوده، در حقیقت، قاعده فراغ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد، حاکم و مقدّم است [۴۹۶] مثلاً اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب، حکم می‌کند که آن رکوع، اتیان نشده، درعین حال، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی‌تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب، مقدّم است خلاصه، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحت و بطلان عمل، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضای بطلان است،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۲

باقی نمی‌ماند.

اگر بعد از اتمام عمل، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم، حکم می‌کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده- معمولاً تردید ما به شک در صحت و بطلان عمل منجر می‌شود- ولی قاعده فراغ بر استصحاب، تقدّم دارد و به صحت عمل حکم می‌کند.

معمولاً- در مواردی که قاعده فراغ جاری می‌شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ، حجیت نمی‌داشت، لازمه آن استصحاب، بطلان عمل انجام شده است.

امّا در محل بحث: قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و حکم می‌کند که آن نماز، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ، استصحاب هم حجیت دارد لازمه‌اش این است که جعل قاعده فراغ، لغو باشد پس شارع مقدّس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی‌ماند.

فرع دوّم: فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می‌دانست که محدث است، قبل از ظهر بر او شکّ فعلی- نه شکّ تقدیری- عارض شده، که آیا حدث اول صبح، باقی است یا اینکه به وسیله وضوء برطرف شده است، بعد از شکّ فعلی، حالت غفلت برایش پیش آمد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، حالت التفات و توجه برای او پیش آمد و به وضع خود توجهی نمود

لکن یقین دارد که بعد از آن شکّ فعلی که منجر به حالت غفلت شد، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شکّ فعلی پیدا کرده بود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۳

حکم فرع مذکور چیست؟

در فرض فوق وجهی برای صحت نماز، تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: فرد مذکور، اول صبح مسلماً محدث بوده و بعد از چند ساعت، شکّ فعلی پیدا کرد که آیا حدث اول صبح به وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه، در این صورت به مجرد شکّ فعلی، استصحاب حدث، جاری می‌شود- شرط جریان استصحاب که شکّ فعلی است محقق شده- و حکم می‌کند که آن فرد، محدث است بعد از حکومت استصحاب، حالت غفلت برای او پیش آمده و با همان حال، مشغول خواندن نماز شده است [۴۹۷] بعد از اتمام عمل، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکّی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل نموده است [۴۹۸] بلکه می‌داند که قبل از نماز به حکم استصحاب، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحت عمل او وجود ندارد.

اشکال: مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز، قاعده فراغ، حکم می‌کند که نماز او صحیح است و اعاده، لازم ندارد.

جواب: آن فرد، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته‌ایم که حکم می‌کند او محدث بوده است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۴

الثانی: إنّه هل یکفی فی صحّه الاستصحاب الشکّ فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوتّه، وإن لم یحرز ثبوتّه فیما ربّ علیه أثر شرعا أو عقلا [۴۹۹]؟ إشکال من عدم إحرار الثبوت فلا یقین، ولا بد منه، بل ولا شکّ، فإنّه علی تقدیر لم یثبت و من أنّ اعتبار الیقین إنّما هو لأجل أنّ التّعبّد و التّزلیل شرعا إنّما هو فی البقاء لا فی الحدوث، فیکفی الشکّ فیهِ علی تقدیر الثبوت، فیتعبّد به علی هذا التّقدیر،

اشکال: چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ، مقدم است؟

جواب: در فرض اخیر- فرع دوم- قبل از نماز استصحاب حدث، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد اما استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلا اگر بر شما شکّی عارض شد و با همان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می‌توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می‌شود؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد، و وضع مکلف را مشخص نمود، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی‌ماند، لذا در فرض دوم می‌گوئیم نماز آن مصلی باطل است.

فرق فرع اول و دوم چیست؟

در فرع اول، قبل از نماز هیچ گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود، وجود نداشته به خلاف فرع دوم که قبل از حالت غفلت، شکّ فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلی، محدث است در نتیجه، نمازش محکوم به بطلان است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۵

فیتربّ علیه الأثر فعلا فیما کان هناک أثر، و هذا هو الأظهر [۱].

تنبيه دوم [در جریان استصحاب، شك در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟]

اشاره

[۱]- آیا در استصحاب، شك در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است؟

در تنبیه اول، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شک ما «فعلی» باشند نه تقدیری- با حالت توجه و التفات باشد. امّا در تنبیه دوم: در استصحاب که نیاز به شك در بقاء داریم، آیا معنای شك در بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شك در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی برای صحت استصحاب است. به عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلا» و شك در بقاء «فعلا» لازم داریم [۵۰۰].

خلاصه: آیا در استصحاب، مجرد شك در بقاء چیزی بفرص ثبوت آن چیز کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است [۵۰۱]؟

جواب: دو وجه ممکن است در مسئله گفته شود.

وجه اول: - وجه عدم کفایت- چون شما ثبوت آن شیء را احراز نمودید، پس اصلا دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شک» هم ندارید- شك تقدیری دارید- اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن هم فرضی است و زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می توان گفت شك شما هم، شك فعلی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۶

نیست لذا می گوئیم ارکان استصحاب، تحقق ندارد و استصحاب، جاری نمی شود [۵۰۲].

اشکال: اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلم نیست، جاری شود، ثمره‌ای ندارد به عبارت دیگر در محل بحث اگر استصحاب، جاری هم شود نتیجه آن، بقاء علی تقدیر الثبوت است نه بقاء بدون قید و شرط، و بقاء علی فرض الثبوت اثر شرعی یا عقلی ندارد.

جواب: اما اثر شرعی- شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدّس دارای اثر شرعی است مثلا کسی نذر کرده که اگر فلان شیء علی تقدیر الثبوت هم باقی باشد، من ده درهم صدقه می دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری نمود آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید- البته اثر شرعی این نوع استصحابات در موضوعاتی ظاهر می شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب احکام- اما اثر عقلی مترتب بر جریان این نوع استصحابات تا حدی قابل مناقشه هست مگر اینکه مستصحب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت، آثار عقلیه‌ای از قبیل وجوب اطاعت، بر آن مترتب می شود و تفصیل این مسئله در تنبیه نهم بیان خواهد شد.

وجه دوم: - وجه کفایت- کلمه یقین در اخبار باب- لا تنقض یقین بالشک- برای چه چیزی و به چه منظور، ذکر شده است؟ یقین مذکور در اخبار باب، چندان موضوعیتی ندارد بلکه به این منظور آمده، که زمینه شك در بقاء و تعدّد به بقاء- نه تعدّد به ثبوت- را برای ما درست کند و در نتیجه وقتی یقین، موضوعیت نداشت، می گوئیم با وجود شك علی تقدیر الثبوت،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۷

و به یمن آن یذب عمّا فی استصحاب الأحکام الّتی قامت الأمارات المعبره علی مجرد ثبوتها، و قد شك فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یكون هناك حکم آخر فعلی، بناء علی ما هو التّحقیق [۵۰۳]، من أنّ قضیّه حجّیه الأماره لیست إلا تنجز التّکالیف مع الإصابه و العذر مع المخالفه، كما هو قضیّه الحجّه المعبره عقلا، کالقطع و الظّن فی حال

الانسداد علی الحکومه، لا إنشاء احکام فعلیه شرعیة ظاهریه، كما هو ظاهر الأصحاب [۱].

می‌توان استصحاب را جاری نمود و متعبد به بقاء شد و استصحاب هم نمی‌گوید آن شیء حتماً باقی است بلکه می‌گوید علی فرض الثبوت باقی است که در این صورت اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتب می‌شود. مصنف فرموده‌اند وجه دوم، اظهر [۵۰۴] است و از این مطلب، نتیجه مهمی می‌گیرند که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود

[۱]- اشکال: در مواردی که قضیه متیقنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به وسیله بیینه ثابت شده، مثلاً بیینه‌ای قائم شد که اول صبح، لباس من منتجس بوده،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۸

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و درعین حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می‌شود؟

و یا در باب احکام کلی، اگر حکمی برای ما متیقن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و درعین حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

گفته شده است که نمی‌توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصاً طبق مبنای مصنف - در مورد حجیت امارات معتبره - که فرموده‌اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقت دارند، مثلاً وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجیت آن چیست؟

آیا برطبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی‌دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقق دارد یا نه.

آیا شارع مقدس برطبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می‌کند [۵۰۵] - علی جمیع التقادیر - تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟ مصنف فرموده‌اند [۵۰۶] معنای حجیت امارات و خبر واحد مانند حجیت قطع و ظن انسدادی [۵۰۷] بنا بر حکومت - نه کشف - عبارت است از معذرت و منجزیت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجة» چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۹

معنا یا مقتضای آن منجزیت و معذرت است.

منجزیت: اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعا آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

معذرت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجیت قطع، معذرت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجة» هم همان منجزیت و معذرت است، منتها

فرق بین حَجَّتِ قطع با امارات ظنیه این است که حَجَّتِ قطع عقلی و ذاتی است اما حَجَّتِ امارات ظنیه جعلی و شرعی است. بنا بر آنچه گفته شد اگر یک خبر واحدی [۵۰۸] قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی‌توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعا واجب است و نمی‌توانیم بگوئیم برای آن یک حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می‌توان گفت آن خبر، دارای حَجَّتِ - منجزیت و معذرت - است، خلاصه اینکه نمی‌توان گفت که حتما حکمی برطبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۰

و وجه الذب بذلک؛ إنَّ الحکم الواقعی الَّذی هو مؤدّی الطّریق حینئذ محکوم بالبقاء، فتکون الحجّة علی ثبوت حجة علی بقاءه تعبدا؛ للملازمة بینه و بین ثبوت واقعا [۱].

شک نمائیم، نمی‌توانیم به استصحاب، تمسک کنیم چون قضیه متیقنه و حکم متیقنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدس برطبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل نموده است لذا می‌گوئیم مؤدیات امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۱]- جواب: مصنف از مطلبی که اول همین تنبیه بیان نمودند [۵۰۹] نتیجه می‌گیرند که مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا:

ما، در باب استصحاب، برای یقین، موضوعیتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب، اهمیت دارد این است که در بقاء، شک داشته باشیم، نه بقائی که ثبوتش مسلم بوده، در باب امارات چنین شکی داریم یعنی شک داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد و می‌توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان‌طور که در زمان سابق، لازم بود طبق آن اماره، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب، برطبق حالت سابقه، عمل می‌کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت، ملازمه شرعی است.

سؤال: چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست؟ [۵۱۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۳۶۰

اب: «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت می‌کند که هر چیزی در زمان سابق، ثابت شد، در زمان شک هم باقی است و اول همین تنبیه بیان کردیم که شک علی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۱

إن قلت: کیف؟ و قد أخذ الیقین بالشئیء فی التّعبّد ببقائه فی الاخبار، و لا یقین فی فرض تقدیر الثبوت [۱].

قلت: نعم، و لكن الظاهر أنّه أخذ کشفاً عنه و مرآة لثبوت لیكون التّعبّد فی بقاءه، و التّعبّد مع فرض ثبوتہ إنّما یكون فی بقاءه، فافهم [۲].

تقدیر الثبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.

خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدیات امارات معتبره وجود ندارد.

[۱]- اشکال: در ادله استصحاب - لا- تنقض الیقین - یقین، اخذ شده است امّا در مورد امارات معتبره ظنیه، یقین وجود ندارد تا به وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می‌گوئیم مفاد امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۲]- جواب اشکال مذکور را قبلاً بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، یقین، اخذ شده است اما آن یقین، طریقی و مرآتی است و چندان موضوعیتی ندارد و در صورتی که طریقی بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبداً و فرض ما این است که در مورد امارات، طریقی بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است. به عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریقی عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گرچه یقین به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریقی شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می‌نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنف هم استصحاب جاری است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۲

الثالث: إنه لا فرق فی المتیقن السابق بین أن یکون خصوص أحد الأحکام [۵۱۱]، أو ما یشترک بین الاثنین [۵۱۲] منها، أو الأزید [۵۱۳] من أمر عام [۱].

تنبیه سوّم اقسام استصحاب کلی

اشاره

[۱]- مقصود اصلی مصنف از بیان سوّمین تنبیه، توضیح اقسام استصحاب کلی - نه جزئی - است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده‌اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده‌اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد.

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلق حکم، و متعلق حکم هم خواه متعلق باشد که باید از شارع مقدّس، اخذ نمود و یا متعلق و موضوع خارجی و تکوینی باشد، - به لحاظ ترتّب اثر شرعی - تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می‌کند و به قول مرحوم مشکینی اصلاً وجهی نداشت که از ابتداء، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البتّه مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده‌اند:

«انّ المتیقن السابق اذا کان کلیّاً فی ضمن فرد و شکّ فی بقائه [۵۱۴]...».

همان‌طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده‌اید سه قسم، استصحاب کلی داریم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۳

فإن کان الشکّ فی بقاء ذاک العامّ من جهة الشکّ فی بقاء الخاصّ الذی کان فی ضمنه و ارتفاعه، کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام [۱].

البتّه بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن، بیان نموده‌اند [۵۱۵].

اینک به توضیح اقسام سه‌گانه می‌پردازیم.

استصحاب کلی قسم اوّل

[۱]- اگر یک کَلّی و امر عامی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقّق کَلّی مسلّم شد، ولی در بقاء آن کَلّی، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کَلّی باقی است یا مرتفع شده، در این صورت، منشأ شکّ ما به سه نحو، تصوّر می‌شود.

۱- گاهی می‌دانیم کَلّی در ضمن فردی تحقّق پیدا کرده، لکن اکنون که در بقاء آن کَلّی، شکّ داریم، به این جهت است که نمی‌دانیم همان فرد، باقی است یا نه، مسأله تردّد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شکّ ما در بقاء کَلّی به این لحاظ است که نمی‌دانیم همان فرد خاصی که کَلّی در ضمن آن فرد، محقّق بوده، الآن وجود دارد یا نه، در نتیجه نمی‌دانیم که آیا کَلّی باقی است یا نه؟

مثال [۵۱۶]: می‌دانیم که زید وارد خانه شد پس می‌توانیم بگوئیم «کان الانسان فی الدار» یعنی کَلّی و انسان- در ضمن زید- در خانه تحقّق پیدا کرد اما اکنون که در بقاء انسان، شکّ داریم به این لحاظ است که نمی‌دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۴

و إن كان الشكّ فيه من جهة تردّد الخاصّ الذی فی ضمنه، بین ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشکال فی استصحابه، فیرتبّ علیه کافه ما یرتبّ علیه عقلاً أو شرعاً من أحكامه و لوازمه [۱].

خانه، خارج شده است.

در استصحاب کَلّی قسم اوّل و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف- استصحاب فرد- یعنی استصحاب بقاء زید در خانه.

ب- استصحاب کَلّی- یعنی استصحاب بقاء انسان.

خلاصه: در کَلّی قسم اوّل، هم در فرد می‌توان استصحاب را جاری نمود و هم در کَلّی و در نتیجه با جریان استصحاب، اثر مربوط به هر کدام را می‌توان ثابت نمود.

استصحاب کَلّی قسم دوّم

[۱]- گاهی می‌دانیم که کَلّی تحقّق پیدا کرده است لکن منشأ شکّ ما در بقاء کَلّی، این است که نمی‌دانیم از ابتداء که آن کَلّی موجود شد، در ضمن کدام فرد بود، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده باشد، مسلماً در زمان شکّ، آن کَلّی از بین رفته است ولی چنانچه کَلّی در ضمن فرد طویل العمر تحقّق پیدا کرده، قطعاً در زمان شکّ، باقی است بنابراین، یک طرف قضیه، مقطوع الزوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردّد هستیم، نمی‌دانیم که آیا کَلّی باقی است یا نه؟

مثال غیر شرعی [۵۱۷]- می‌دانیم حیوانی در خانه، موجود بود اما نمی‌دانیم آن حیوان در ضمن فیل- حیوان طویل العمر- محقّق شد یا در ضمن پشه- حیوان قصیر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۵

العمر- بنابراین اگر آن کَلّی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شکّ، مسلماً باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شکّ قطعاً از بین رفته است.

مثال شرعی- فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضاً مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است [۵۱۸] سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی- حدث اکبر- بوده، اکنون باقی است و به واسطه وضوء، مرتفع نشده اما اگر بول- حدث اصغر- بوده مسلماً به واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کَلّی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شکّ نموده‌ایم که آن حدث،

زائل شده، یا باقی است.

سؤال: آیا در فرض مسئله، استصحاب کلی قسم دوم را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب کلی قسم دوم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیه متیقنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کلی حیوان و کلی حدث متیقن بود و بعد، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شک در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکتیت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کلی قسم دوم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعی و عقلیه آن کلی را می‌توان مترتب نمود و با جریان استصحاب کلی، آثار کلی حدث- قدر مشترک- از قبیل عدم جواز دخول در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۶

نماز، حرمت مس کتاب الله را می‌پذیریم اما با جریان استصحاب کلی نمی‌توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود [۵۱۹] زیرا این حکم، مربوط به اثر کلی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می‌گوئیم نسبت به کلی می‌توان استصحاب جاری نمود اما نسبت به خصوص فرد نمی‌توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

سؤال: چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتب می‌کنیم، از جریان استصحاب می‌توان آثار عقلیه را هم استفاده کرد؟

جواب: همان‌طور که اول این تنبیه بیان کردیم، مصنف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیه‌اش هم، بر آن مترتب می‌شود مثلاً اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است بر آن مترتب می‌شود و اینکه شنیده‌اید با استصحاب نمی‌توان احکام عقلیه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است اما اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدس فرمود فلان حکم، تحقق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیه‌اش هم مترتب می‌شود خلاصه، به لحاظ اینکه مصنف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده‌اند که احکام و آثار عقلی آن کلی هم بار می‌شود و الا با آن توسعه‌ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می‌شوند، نمی‌توان گفت احکام و آثار عقلیه مستصحب، بار می‌شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۷

و تردّد ذاک الخاصّ - الّذی یكون الکلی موجودا فی ضمنه و یكون وجوده بعین وجوده - بین متیقن الارتفاع و مشکوک الحدوث المحکوم بعدم حدوثه، غیر ضائر باستصحاب الکلی المتحقّق فی ضمنه، مع عدم إخلاله بالیقین و الشکّ فی حدوثه و بقائه، و إنّما کان التردّد بین الفردین ضائرا باستصحاب أحد الخاصّین اللذین کان أمره مرددا بینهما، لإخلاله بالیقین الّذی هو أحد رکنی الاستصحاب، كما لا یخفی [۱].

می‌توان بر آن مترتب نمود.

اینکه به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلی قسم دوم، و جواب آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال اول: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

به‌هر حال یکی از دو رکن استصحاب- یقین به ثبوت و شک در بقاء- مختل است.

بیان ذلک: شما یقین دارید که اگر کلی در ضمن فرد قصیر العمر- حدث اصغر یا پشه- تحقق پیدا کرده بود، اکنون مرتفع شده است- پس الآن شک در بقاء ندارید- و نسبت به فرد طویل العمر- حدث اکبر یا فیل- در اصل حدوث آن شک دارید- پس یقین به ثبوت ندارید- و اصالة عدم الحدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به عبارت دیگر یک طرف قضیه، مقطوع

الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر، اصالة عدم الحدوث حکم می‌کند که مثلاً- حیوان طویل العمر حادث نشده، لذا چگونه می‌توانید «کلی» را استصحاب کنید؟

جواب: گویا در این اشکال مغلطه‌ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم. ما کاری به استصحاب فرد نداریم و نمی‌خواهیم درباره فرد، استصحاب، جاری

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۸

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين [۱].

نمائیم تا اشکال و توهم مذکور، پیش آید بلکه ما «کلی» را استصحاب می‌کنیم آن وقت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا دو رکنی که در استصحاب، لازم است در محلّ بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن- یا در احدهما- هست و آیا شما یقین به حدوث کلی نداشتید و اکنون در بقاء کلی شک ندارید؟ واضح است که پاسخ، مثبت است و یقین به وجود کلی و شک در بقاء آن دارید و هیچ گونه خللی در ارکان استصحاب، وجود ندارد.

آری تردید، نسبت به افراد طویل- فیل- و قصیر- پشه- مسائلی را روی خود افراد، ایجاد می‌کند و نمی‌گذارد در خصوص فرد، استصحاب، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلی قسم دوم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلی» را می‌خواهیم استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد.

[۱]- در مثال قبل- خروج بلل مشتبه بین بول و منی- حدیثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود، در این فرض شما می‌توانید کلی حدث ۵۲۰ را استصحاب کنید و لازمه آن، تحصیل وضوء، برای نماز و مس کتاب الله است اما استصحاب کلی حدث به شما نمی‌گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلی حدث، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب، مطلق الحدث را ثابت می‌کند و آثار کلی حدث بر آن، مترتب می‌شود و وجوب غسل جنابت، اثر حدث خاص- حدث اکبر- است. و همان‌طور که اخیراً توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۹

و توهم کون الشکّ فی بقاء الکلی الّذی فی ضمن ذاک المرّد مسبباً عن الشکّ فی حدوث الخاصّ المشکوک حدوثة المحکوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً؛ لعدم کون بقائه [۵۲۱] و ارتفاعه من لوازم حدوثة [۵۲۲] و عدم حدوثة، بل من لوازم کون الحادث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلی حدث.

خلاصه: در عین حال که استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب کلی حدث، جاری می‌شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی‌کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوم: قبلاً خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

استصحاب کلی قسم دوم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شکّ سببی نوبت به جریان استصحاب در شکّ مسببی- استصحاب کلی قسم دوم- نمی‌رسد.

توضیح ذلک: در محلّ بحث، یک شکّ سببی و یک شکّ مسببی داریم و با جریان استصحاب در شکّ سببی مجالی برای جریان

استصحاب در شکّ مسبّی باقی نمی ماند.

چرا شکّ دارید که «کلی» باقی هست یا نه؟

شکّ شما در بقاء کلیّ مسبّب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۰

است یا نه، شکّ در حدوث و عدم حدوث فرد طویل، منشأ شکّ در بقاء کلیّ و عدم بقاء کلیّ است یعنی اگر فرد طویل العمر-فیل یا منی- حادث شده باشد، کلیّ هم باقی است و اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، کلیّ هم بقائی ندارد بنابراین شکّ شما در بقاء کلیّ، ارتباط مستقیم با شکّ در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شکّ سببی شما عبارت است از شکّ در حدوث فرد طویل، و هرگاه در حدوث چیزی شکّ نمائید، اصالة عدم حدوث، حکم می کند که آن چیز، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می گویند اگر استصحاب هم حجت نباشد این اصل، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می گوید:

اصل عدم حدوث، حکم می کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب، جاری شد، نوبت به جریان استصحاب در مسبّب نمی رسد و نمی توانید بقاء کلیّ را استصحاب نمائید.

جواب: اشکال و توهم مذکور، فاسد است و مصنّف سه جواب برای آن بیان کرده اند.

الف- شکّ ما در بقاء کلیّ مسبّب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه.

شما گاهی فرد طویل را به تنهائی ملاحظه می کنید و گاهی نه، بلکه می گوئید چیزی- کلیّ- قطعاً حادث شده است لکن آن چیز، بین طویل و قصیر، مردّد است [۵۲۳] یعنی منشأ شکّ شما در بقاء کلیّ این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۱

می دانید یک حادث مسلم الحدوث، تحقّق پیدا کرده، اما نمی دانید آن حادث در ضمن فرد قصیر بوده- که عمرش کوتاه بوده- و در نتیجه، اکنون- در زمان شکّ- باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است.

آیا با توجه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می توانید، بگوئید استصحاب در سبب- فرد طویل- جاری می شود و نوبت به مسبّب- کلیّ حدث یا کلیّ حیوان- نمی رسد؟

شما- مستشکل- که می گوئید شکّ ما در بقاء کلیّ مسبّب از این است که فرد طویل، حادث شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجهی می کنید یا نه؟

اینکه فرد طویل حادث شده یا نشده که برای شما شکّ در بقاء، درست نمی کند آیا اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شکّ دارید؟

معنای شکّ در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلم باشد آن وقت شما در بقاء آن شکّ نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلم بگیرید، نباید بگوئید که ما شکّ داریم که آیا فرد طویل حادث شده یا نه، بلکه حادث مسلم مردّد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شکّ در بقاء درست می کند.

آیا اگر شما شکّ کردید که فرد طویل، حادث شده یا نه، به دنبالش شکّ در بقاء دارید؟ خیر

شکّ در بقاء یعنی الحدوث مسلم و البقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلم است پس چرا می گوئید شکّ در بقاء، مسبّب از این است که آیا فرد طویل، حادث شده است یا نه؟

خلاصه: شکّ در بقاء کلیّ ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۲

مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاصّ الّذی فی ضمنه [۵۲۴] لا- أنه [۵۲۵] من لوازمه، علی أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشکوک فلا شبهة فی کون اللزوم عقلياً، و لا یکاد یترتّب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعاً [۱].

آیا آن حادث مسلم الحدوث، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شکّ شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب- به قول خودتان- جاری شود و بر استصحاب مسببی- استصحاب کلی قسم دوم- حاکم باشد.

[۱]- ب: مصنف در پاسخ دوم فرموده‌اند: اصلاً در کلی و فرد، مسأله سببیت و مسببیت مطرح نمی‌باشد و این چنین نیست که کلی و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلی عین وجود فرد است.

ج: پاسخ سوم- فرض کنید که در استصحاب کلی قسم دوم، سببیت و مسببیت به نحوی که خودتان- مستشکل- بیان کردید، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم اما ما سؤالی را مطرح می‌کنیم که:

آیا همه جا جریان استصحاب در شکّ سببی مانع جریان استصحاب در شکّ مسببی می‌شود؟

واضح است که هر شکّ سببی مانع جریان اصل در شکّ مسببی نمی‌شود بلکه باید مسبب از احکام شرعیّه سبب شناخته شود و ترتّب شرعی در میان باشد تا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۳

و أما إذا كان الشکّ فی بقاءه، من جهة الشکّ فی قیام خاصّ آخر فی مقام ذاک الخاصّ الّذی کان فی ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففی استصحابه إشکال، أظهره عدم جریانه، فإنّ وجود الطّبیعی و إن کان بوجود فرد، إلا أنّ وجوده فی ضمن المتعدّد من أفراد لیس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شکّ فی وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاک الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملا- که، كما إذا شکّ فی الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاک مقارن أو حادث [۱].

جریان استصحاب در شکّ سببی، حاکم بر جریان استصحاب در شکّ مسببی باشد و ترتّب کلی بر فرد، ترتّب عام بر مصادیق و افرادش، ترتّب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل، جاری می‌شود و حکم می‌کند که اصل، عدم حدوث فرد طویل است لکن در عین حال، ما استصحاب بقاء کلی- که به قول شما شکّ مسببی است- را جاری می‌کنیم زیرا هر شکّ سببی مانع از جریان اصل در شکّ مسببی نمی‌شود بلکه باید ترتّب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسببی شود.

خلاصه: به نظر مصنف استصحاب کلی قسم دوم بلا اشکال جاری می‌شود.

استصحاب کلی قسم سوم

[۱]- در استصحاب کلی قسم سوم می‌دانیم که کلی در ضمن فرد خاصی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعاً مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اول یا مقارن ارتفاع فرد اول، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلی منحصر به آن فردی که اکنون- قطعاً- از بین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۴

رفته است، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اول یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوم

تحقق داشته، اکنون که فرد اول مرتفع شده است کلی، در ضمن فرد دوم، باقی است.

مثال غیر شرعی ۵۲۶: یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است اما احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

مثال شرعی: زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر متیقن شده- لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضوء- که حدث اصغر مرتفع شده- به حدث اکبر محدث شده باشد.

سؤال: آیا استصحاب کلی قسم سوم را می‌توان جاری نمود؟

جواب: «فهی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ...».

اظهر این است که استصحاب کلی قسم سوم نمی‌تواند جاری شود.

بیان ذلک: آری، ما وجود کلی را عین وجود فرد می‌دانیم و تغایری بین وجود کلی و فرد نمی‌بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدّد است، اگر کلی در ضمن دو یا سه فرد تحقق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلی هست یا اینکه وجودات متعدّد برای کلی تحقق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می‌گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۵

مسئله می‌گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می‌شود وجود کلی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می‌شود ما نتوانیم استصحاب کلی قسم سوم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعاً در خانه محقق شد و قطعاً هم از خانه، خارج شد اما وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلی که «حدث» و «انعدم» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی‌توانید استصحاب کلی قسم سوم را جاری نمائید.

تذکر: مثال ما برای استصحاب کلی قسم سوم این بود که:

می‌دانیم کلی انسان- در خانه- در ضمن زید تحقق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می‌دهیم همراه فرد اول- زید- عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اول و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنف می‌فرماید:

«... بنفسه او بملاکه که اذا شک فی الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاک مقارن او حادث» [۵۲۷].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۶

لا يقال: الأمر و إن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستصحاب و هكذا بين الكراهة و الحرمة، ليس إلا بشدة الطلب بينهما و ضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبعي بينهما؛ لمساوغة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب و ارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر [۱].

یعنی مقارنت‌های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود، احتمال می‌دادیم شخص عمرو- بنفسه- هم بوده یا اینکه مقارنت‌های مذکور «بملاکه» تحقق داشته نه بنفسه.

مثال: یقین داریم که فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم که در همان حال

وجوب ۵۲۸]، استحباب هم بوده است منتها چون نمی‌شود که استحباب و وجوب، هر دو در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شده‌اند مسئله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب، موجود بوده، اکنون که وجوب آن شیء، مرتفع شده، رجحانش - همان رجحانی که قدر مشترک بین وجوب و استحباب است - باقی می‌باشد.

البته اگر استصحاب کلی قسم سوم را می‌پذیرفتیم، بقاء کلی رجحان را استصحاب می‌کردیم اما چون استصحاب کلی قسم سوم را جاری نمی‌دانیم، با ارتفاع و زوال وجوب آن فرد، نمی‌توانیم «رجحان» را برای آن شیء، استصحاب نمائیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید عدم جریان استصحاب کلی قسم سوم به همان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۷

فإنه یقال: الأمر و إن كان كذلك، إلا أن العرف حیث یری الإیجاب و الاستحباب المتبادلین فردین متباینین، لا واحد مختلف الوصف فی زمانین، لم یکن مجال للاستصحاب، لما مرّت الإشارة إلیه و تأتي، من أن قضیة إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فیها بما یكون رفع الید عنه مع الشک بنظر العرف نقضا، و إن لم یمكن بنقض بحسب الدقة، و لذا لو انعكس الأمر و لم یكن نقض عرفا، لم یكن الاستصحاب جاریا و إن كان هناك نقض عقلا و ممّا ذكرنا فی المقام، یظهر - أيضا - حال الاستصحاب فی متعلقات الأحكام فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة، فلا تغفل [۱].

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر [۵۲۹]- وجوب و استحباب ۵۳۰]- داریم که: واقع مطلب این است که وجوب و استحباب - و همچنین حرمت و کراهت - اصلا دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر وجوب با استحباب به شدت و ضعف است یعنی وجوب، همان رجحان مؤکد و استحباب، رجحان غیر مؤکد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می‌توان مطلقا طلب را که قدر مشترک - کلی - بین وجوب و استحباب است، استصحاب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلی یقین نداریم بلکه در بقاء کلی - طلب - شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استصحاب کلی را می‌توان جاری نمود. خلاصه اینکه: هیچ مانعی از جریان استصحاب کلی - روی نظر عقلی که تغایر بین وجوب و استحباب به شدت و ضعف است - وجود ندارد.

[۱]- جواب: اگر دقت عقلی اعمال کنیم حق با شما - مستشکل - است و می‌توان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۸

استصحاب کلی را جاری نمود لکن در باب استصحاب، عرف - نه دقت عقلی - باید قضاوت کند و بگوید قضیه متیقنه و مشکوکه، متحد است یا نه، و او باید بگوید که مثلا در فلان مورد نقض یقین بالشک صدق می‌کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلی به واسطه شک، صدق نمود، در آن مورد، استصحاب جاری می‌شود و در هر موردی که صدق نمود، استصحاب جاری نمی‌شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می‌کنیم او می‌گوید من وجوب و استحباب را دو حکم متغایر می‌بینم و فرق آن دو را از طریق شدت و ضعف توجیه نمی‌کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد، همان فرق بین وجوب و استحباب، برقرار است گرچه در نظر عقل، تفاوت دو فرد به شدت و ضعف است و در تبدل این دو فرد انقطاع وجود کلی لازم نمی‌آید.

خلاصه اینکه چون معیار، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلی در این موارد، جاری نمی‌شود و در مواردی که عقلا موضوع متعدّد است و «نقض» صدق نمی‌کند، ولی چون عرفا موضوع، واحد است و نقض صدق می‌کند استصحاب جاری می‌شود. قوله «و ممّا ذكرنا فی المقام یظهر ایضا حال الاستصحاب فی متعلقات الاحكام فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة فلا تغفل».

توضیح عبارت مذکور را در اول همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست.

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۳۷۹

الزَّابِع [۵۳۱]: إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْمُتَيَقِّنِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْقَارَّةِ [۵۳۲] أَوْ التَّدْرِيجِيَّةِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ، فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْقَارَّةَ وَ إِنْ كَانَ وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخلل بالاتصال عرفا وإن انفصل حقيقته، كانت باقية مطلقا أو عرفا، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضا ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق التقتض والبقاء كذلك قطعا [۱].

تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیه

اشاره

[۱] - مقصود از تنبیه چهارم این است که:

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۳۸۰

همان طور که استصحاب در امور قاره - مستمره - مانند طهارت، عدالت و غیره جریان پیدا می کند در امور غیر قاره - تدریجیه - مانند زمان، سیلان دم، جریان آب و غیره جاری می شود. البته خصوصیت امور غیر قاره و تدریجیه، این است که هر جزئی از آن تحقق پیدا می کند و سپس منصرم و منعدم می شود آن گاه جزء بعد موجود می شود.

مثلا- یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشمه در حال جریان بود، پرواضح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت با آبی که اکنون در حال جریان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیچ گاه شک نمی کنیم که آیا همان جزئی که قبلا سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعا از بین رفته است بلکه شک ما در سیلان و جریان یک جزء دیگر است و این جزء، حالت سابقه اش - جریانش - مسلم نیست اما در عین حال می گوئیم تا وقتی که این امور تدریجیه، استمرار دارند و بین آنها عدم، رکود و توقفی ایجاد نشده، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می کند.

لازم به تذکر است که در مواردی که اصلا عدم و توقفی بین آن اجزاء و جریان، فاصله نشده باشد، هم عرف و هم عقل می گوید همان شیء، استمرار و بقاء دارد [۵۳۳] اما در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده، از عرف کمک می گیریم و او حکم می کند که اگر فی الجمله - نه به صورت کلی - عدمی بین آن جریان متخلل شده، باز هم همان شیء و همان جریان استمرار و دوام دارد «و قضیه متیقنه و مشکوکه ما متحد

إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۳۸۱

هذا مع [۵۳۴] أَنَّ الْانْصِرَامَ وَ التَّدْرِجَ فِي الْوُجُودِ فِي الْحَرَكَةِ - فِي الْأَيْنِ وَ غَيْرِهِ - إِنَّمَا هُوَ فِي الْحَرَكَةِ الْقَطْعِيَّةِ، وَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ فِي كُلِّ آن فِي حَدِّ أَوْ مَكَانٍ،

است» مثلا- کسی که مشغول حرکت و ادامه مسیری هست، اگر یک یا دو لحظه توقف کند و سپس به راهش ادامه دهد، عرف نمی گوید او حرکت جدیدی را شروع کرده بلکه باز هم می گوید همان حرکت اول ادامه دارد.

خلاصه اینکه اگر اصلا عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلل پیدا نکند عرف و حتی عقل، حکم می کند که همان جریان اول، دوام و بقاء دارد و چنانچه فی الجمله عدم، متخلل شود - یعنی آن عدم، قابل ملاحظه و توجه نباشد - عرف، حکم به بقاء همان

حرکت و جریان می‌کند اما اگر مثلاً یک ساعت سکون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ‌کدام حرکت و جریان بعدی را ادامه حرکت قبلی نمی‌دانند.

تذکر: چون ما دلیل حجیت استصحاب را اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می‌شود لذا هر کجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به طوری که اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شک بر آن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می‌کند و حکم به بقاء می‌نماید [۵۳۵].

خلاصه: همان‌طور که اگر متیقن از امور قارّه و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می‌شود همان‌طور هم اگر مستصحاب از امور غیر قاره و تدریجیه باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۲

لا التوسّطیه و هی کونه بین المبدأ و المنتهی، فإنّه بهذا المعنی یكون قارًا مستمرًا [۱].

استصحاب در آن جاری می‌شود و عرفاً بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد برقرار است.

[۱]- اکنون مصنف، بحث قبل و اشکال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیه- عدم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه- را تعقیب می‌کند و می‌فرماید قضیه مشکوکه و متیقنه متحد است و استصحاب در آن جاری می‌شود بیان ذلک: حرکت بر دو قسم است ۱- حرکت قطعیه ۲- حرکت توسّطیه.

الف: اما القطعیة: «عبارۀ عن كون الشيء في كل آن في مكان اذا كانت الحركة في المكان كحركة السائر فانه في كل آن يكون في مكان غير ما كان فيه في الآن السابق او في حدّ اذا كانت الحركة في غير المكان كحركة الطفل و الشجرة في التموّ فأنهما ما داما في التموّ يكون نموّهما في كل آن بحدّ خاصّ فهو في الآن اللاحق يخلع حدّا كان له في الآن السابق و يلبس حدّا آخر فهو في كل آن في خلع و لبس و مثله الاشتداد في کیف» [۵۳۶].

معنای حرکت قطعیه همان چیزی است که در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینکه شیء در هر لحظه در یک مکان یا حدی باشد. در آن اول در یک مکان باشد در آن دوّم در مکان دوّم در آن سوّم در مکان سوّم و ...

در این قسم از حرکت، تدریج و تدرّج تصوّر می‌شود و اشکال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می‌کند لکن آن اشکال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلّل نشود [۵۳۷] حتی عقل هم حکم می‌کند که همان حرکت و جریان ادامه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۳

دارد و چنانچه فی الجمله- نه به طور کلی- عدم و توقّفی متخلّل شود در این صورت هم باز عرف می‌گوید همان حرکت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است.

ب: اما الحركة التوسّطیه: «عبارۀ عن كون الشيء بين المبدأ و المنتهی، كالتّهار الّذی هو عبارة عن كون الشّمس بين المشرق و المغرب و اللیل الّذی هو عبارة عن كونها بين المغرب و المشرق» [۵۳۸].

طبق تعریف اخیر، یک شیء می‌تواند بین مبدأ و منتهی باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتهی زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نوع، حرکت یک امر مستمر و مستقر- قار- هست و مفهومی ندارد که اجزائی برایش تصوّر کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و یعدم» فرض کنید که شما از منزلتان به مقصد خاصی حرکت کرده‌اید «کون» اول، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر، عبارت است از منتهی لکن بین مبدأ و منتهی اکوان متعدّدی تحقّق دارد و معنای حرکت توسّطیه یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی، ثالث و عاشر، می‌شود.

به عبارت دیگر شما در کون دوّم، متوسّط بین مبدأ و منتهی هستید و در کون سوّم، متوسّط بین مبدأ و منتهی هستید در کون دهم هم

متوسّط بین مبدأ و منتها هستید پس این حالت توسط، «یوجد و یعدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شروع شده تا به منتها برسید ادامه دارد و یک امر مستمر و قارّی هست.

خلاصه: در حرکت قطعیه تدریج و تدرّج هست و امّا حرکت توسّطیه یک معنای ثابتی است که از کون دوّم شروع می‌شود و تا کون قبل المنتهی مانند یک کلی، تحقّق و استمرار دارد. و اگر حرکت، حرکت توسّطیه شد، اصلاً، اشکالی در ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۴

فانقدح بذلك أنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار و ترتيب ما لهما من الآثار [۱].

جریان استصحاب آن [۵۳۹] تصوّر نمی‌شود.

استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده‌ایم که اگر در امور تدریجیه و غیر قارّه، عدم و رکود چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای متخلّل نشود، وحدت عرفیه محفوظ و اتّحاد قضیتین برقرار است

اکنون مصنّف می‌فرماید با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شما روشن شد که:

۱- اصلاً اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلاً لیل عبارت است از «کون الشّمس تحت الارض بین المغرب و المشرق و النهار عبارة عن كونها على وجه الارض بين المشرق و المغرب» [۵۴۰] بنابراین وقتی در بقاء لیل و نهار شک‌نمائیم، در واقع، مرجع شکّ ما در این است که آیا خورشید به منتهی رسیده است یا نه، در این صورت می‌توان عدم وصول خورشید به منتها را استصحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکّر است که در مواردی می‌توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصحاب نمود که دارای اثر شرعی باشند. مثلاً کسی نذر کرده است که اگر نهار و روز پایان‌پذیرفته باشد ده درهم صدقه می‌دهم و یا به زیارت فلان امام (ع) می‌روم در این صورت با شک در بقاء نهار می‌توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۵

و کذا کلمّا إذا كان الشّك في الأمر التدریجی من جهة الشّك في انتهاء حرکت و وصوله إلى المنتهی، أو أنّه بعد في البین، و أمّا إذا كان من جهة الشّك في کمیته و مقداره، كما في نبع الماء و جریانه، و خروج الدّم و سیلانه، فیما كان سبب الشّك في الجریان و السّیلان الشّك في أنّه بقى في المنبع و الرّحم فعلا- شیء من الماء و الدّم غیر ما سال و جرى منهما فریما یشکل فی استصحابهما حیثند، فإنّ الشّك لیس فی بقاء جریان شخص ما کان جاریا، بل فی حدوث جریان جزء آخر شک في جریانه من جهة الشّك في حدوثه، و لکنه یتخیل بأنّه لا یختلّ به ما هو الملائک فی الاستصحاب، بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت [۱].

استصحاب زمانی [۵۴۱]

[۱]- ۲: و همچنین هیچ مانعی از جریان استصحاب در امور «زمانی» مانند قرائت، تکلم، جریان الماء و سیلان الدّم من الرّحم وجود

ندارد.

مصنّف برای جریان استصحاب در «زمانیات» دو صورت و دو فرض تصوّر نموده‌اند:

الف: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- شک می‌کنیم و منشأ آن هم شک در رافع است.

مثال: یقین داریم که آبی از فلان چشمه جریان داشت و می‌دانیم که استعداد بقاء هم داشته اما شکّی بر ما عارض شده و منشأ آن شک هم این است که احتمال می‌دهیم چیزی مانع از جریان آب شده باشد و نمی‌دانیم آن جریان به منتها رسیده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۶

است یا اینکه در وسط، متوقف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی- جریان الماء- وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است.

ب: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- تردید می‌کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است.- فی کمیته و مقدره-.

مثال: می‌دانیم آب چشمه‌ای در حال جریان بود و یا اینکه مرئه می‌داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکّی پیدا شده و منشأ شکّ ما هم این است که نمی‌دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می‌دهیم آب آن منبع، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم، آن زن نمی‌داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه؟- در مقتضی شک داریم-

آیا در مثال اخیر- فرض ب- و امثال آن می‌توان استصحاب را جاری نمود؟

بعضی خواسته‌اند، بگویند اگر شکّ ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوّم- شک در مقتضی- باشد، نمی‌توان در آن استصحاب، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که:

آیا در منبع آب یا در رحم زن، جزء دیگری از آب یا دم، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع، تمام شده، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به عبارت دیگر شکّ شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلاً نمی‌دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به عبارت واضح‌تر، شما شک در بقاء صفت- جریان و سیلان- ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف- آب و دم- هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی‌توان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۷

ثمّ إنّ لا یخفی أنّ استصحاب بقاء الأمر التدریجی، إمّا یکون من قبیل استصحاب الشّخص، أو من قبیل استصحاب الکلی بأقسامه، فإذا شکّ فی أنّ السّورة المعلومة التي شرع فیها تمّت أو بقى شیء منها، صحّ فيه استصحاب الشّخص و الکلی، و إذا شکّ فيه من جهة ترددها بین القصیره و الطویلّه، کان من القسم الثانی، و إذا شکّ فی أنّه شرع فی آخری مع القطع بأنّه قد تمّت الأولى کان من القسم الثالث، كما لا یخفی هذا فی الزّمان و نحوه من سائر التدریجیات [۱].

استصحاب، جاری نمود.

اما بیان و کلام مصنّف: «لکنّه یتخیل بأنّه لا یختل به [۵۴۲] ما هو الملائک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت».

چنین به نظر می‌رسد [۵۴۳] که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب، به یقین و شک و اتحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم و معنای «لا تنقض یقین بالشکّ» را هم از عرف اخذ می‌کنیم و عرف در این قبیل، موارد می‌گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم- نه شک در حدوث- لذا می‌توانیم به استصحاب تمسک نمائیم و قبلاً هم بیان کردیم که در امور تدریجیه و جریان الماء و سیلان الدّم و نظایر آنها اگر عدم و توقف قابل ملاحظه‌ای واقع نشده باشد، عرف حکم می‌کند که همان جریان و سیلان، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است.

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه

[۱]- در امور قارّه و مستمرّه چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۸

در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم [۵۴۴].

۱- استصحاب شخصی - نه کلی - مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود اما اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟

در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصه است.

۲- استصحاب کلی قسم اول: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شک ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس» - استصحاب شخصی - را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلی» قرائت را استصحاب نمائیم.

۳- استصحاب کلی قسم دوم: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید» - سوره کوتاه - را شروع نمود - که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام شده - یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره» - سوره طولانی - شده - که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده - در این صورت فقط می‌توانیم کلی قرائت - قراءه السوره - را استصحاب نمائیم اما نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلا [۵۴۵] بیان کردیم که در استصحاب کلی قسم دوم فقط «کلی» را می‌توان استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۹

و أما الفعل المقيّد بالزمان، فتارة يكون الشك [۵۴۶] في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، و طوراً [۵۴۷] مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التّعبّد به [۵۴۸] إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزّمان، كالتّهار الذي

نمود نه خصوص فرد را.

۴- استصحاب کلی قسم سوم: مثال: یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سوره «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می‌دهیم بعد از قرائت سوره «یس» بلافاصله مشغول قرائت سوره «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءه القرآن» ادامه دارد.

در این صورت اگر ما استصحاب کلی قسم سوم را جاری و صحیح بدانیم [۵۴۹]، با اینکه «قراءه القرآن» یک امر تدریجی است، می‌توان آن را استصحاب نمود و الاخیر.

خلاصه: تمام اقسام استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه، جاری می‌شود و از این لحاظ - غیر قارّه بودن - فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تاکنون بیان کردیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۰

قید به الصوم مثلا، فیترتب علیه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم یقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقید، فیقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن فی النهار، و الآن كما كان فیجب، فتأمل [۱].

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

استصحاب فعل مقید به زمان

[۱]- اکنون مصنف، بحث نسبتا مفصّلی را درباره استصحاب فعل مقید به زمان شروع می‌کند یعنی فعلی که خودش «قارّ» است اما مقید به زمان است بنابراین اموری داریم که «زمان» نیست امّا به زمان، مقید است و در شریعت مقدّس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» که صوم به معنی امساك و مقید به زمان خاصّی است.

شک در بقاء حکم- وجوب- فعل مقید به زمان به دو نحو، تصوّر می‌شود.

۱- گاهی شک می‌کنیم که آیا آن زمانی- قیدی- که این فعل، مقید به آن بوده باقی است یا نه، مثلا در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شک می‌کنیم که آیا وقت افطار، فرارسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟ مصنف فرموده‌اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف: می‌توانیم در نفس زمان- نهار- استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساك و عدم جواز افطار است.

ب: می‌توانیم در فعل مقید به زمان- امساك و روزه- استصحاب جاری نمائیم به این نحو:

«انّ الإمساك قبل هذا كان فی النهار و الآن كما كان فیجب».

پنج دقیقه قبل، مسلّما امساك و صوم من در نهار و روز بود امّا اکنون که شک نموده‌ام که امساك من در نهار است یا اینکه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساك

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۱

در نهار و روز نیست، می‌توانم استصحاب را در خود «امساك» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساك واجب است. قوله «فتأمل».

ممکن است بگوئیم در محل بحث، سببیت و مسببیت مطرح است به این نحو که: شک شما در اینکه آیا امساكتان در نهار است یا نه مسبب از این است که آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی که استصحاب را در شک سببی جاری نمودید، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی‌رسد- در ما نحن فیه سببیت هم شرعیّه است-

برای وجه تأمل مذکور وجوه دیگری را هم می‌توان بیان کرد [۵۵۰].

۲- قوله «و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه [۵۵۱] من جهة اخرى كما [۵۵۲] اذا احتمل ان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۲

و إن كان [۵۵۳] من الجهة الأخری، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم فی خصوص ما لم یؤخذ الزّمان فیه إلا ظرفا لثبوته لا قیدا مقوما لموضوعه، و إلا- فلا- مجال إلا لاستصحاب عدمه فیما بعد ذاك الزمان، فإنّه غیر ما علم ثبوت له، فیکون الشك فی ثبوت له- أيضا- شكّا فی أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا فی بقائه [۱].

يكون التَّعبُد به أنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد- و ان كان من جهة الاخرى- بیان می‌کنیم.

[۱]-۲: گاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان، و درعین حال در بقاء حکم شک داریم به عبارت دیگر گاهی شک می‌کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقید به زمان، باقی است یا نه و تردید ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان- قید- باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص، منقضی شده اما در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می‌کنیم- البته مصنف فقط به یک مثال اکتفاء نموده‌اند.

الف: احتمال می‌دهیم که مولا هنگام بیان حکم، تعدد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر، احتمال می‌دهیم «زمان» یک مطلوب مستقل و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می‌دهیم که او دو مطلوب داشته ۱- ذات الفعل ۲- وقوع آن فعل در زمان خاص- همان زمانی که اکنون منقضی شده است-

پس منشأ شک ما در بقاء حکم فعل مقید به زمان، احتمال تعدد مطلوب است نه

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۳

یقین به تعدد مطلوب زیرا اگر یقین به تعدد مطلوب داشته باشیم که در بقاء حکم، شک نمی‌کنیم بلکه یقین به بقاء حکم، پیدا می‌کنیم، خلاصه اینکه، چون احتمال تعدد مطلوب می‌دهیم به دنبال آن، احتمال می‌دهیم که بعد از انقضاء زمان اول، حکم آن فعل مقید به زمان باقی باشد که مثال آن را به زودی ذکر می‌کنیم.

ب: یقین داریم که مولا- تعدد مطلوب نداشته و اصل المطلوب و کمال المطلوب مطرح نبوده اما درعین حال، احتمال می‌دهیم آن حکم، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اینکه:

احتمال می‌دهیم بعد از انقضاء زمان خاص، ملاک دیگری برای بقاء حکم، وجود داشته باشد به عبارت دیگر، آن حکم در زمان اول، طبق یک ملاک، ثابت و مستقر بوده که آن ملاک از بین رفته و در زمانی ثانی روی ملاک و جهت دیگر، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم، احتمال وجود ملاک دیگری می‌دهیم، در بقاء حکم، شک می‌نمائیم درحالی که آن زمان خاص- زمان اول- هم قطعاً منقضی شده است.

سؤال: آیا در دو مثال و دو فرض مذکور- الف و ب- استصحاب بقاء حکم، جاری می‌شود یا نه؟

جواب: مصنف در آن، تفصیل قائل شده‌اند.

بیان ذلک: باید بررسی کرد و دید که آن زمانی که در دلیل، اخذ شده و اکنون منقضی شده است به چه نحوی در دلیل شرعی اعتبار شده.

۱- گاهی زمان را به عنوان قید موضوع و قید مقوم مأمور به، لحاظ می‌کنند به نحوی که وقتی مولا می‌خواهد ماهیت مأمور به را تصور کند، بین تمام خصوصیات دخیله در مأمور به، زمان را هم جزء آن خصوصیات مقوم مأمور به اخذ می‌کند.

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۴

مثال: مولا اکرام زید را تصور می‌کند و می‌خواهد آن را مأمور به قرار دهد او توجه می‌کند و می‌بیند که در این مأمور به نفس «اکرام» تمام المأمور به نیست بلکه اکرام زید در روز جمعه هم در مأمور به دخالت و مقومیت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می‌گوید: (اکرام زید «يوم الجمعة» واجب) و کلمه «واجب» را بعد از تمامیت مأمور به و بعد از «زمان» بیان می‌کند. در این صورت، همان‌طور که «اکرام» در مأمور به مدخلیت دارد قید «يوم الجمعة» هم در مأمور به دخالت دارد.

در مثال مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اول- بعد از گذشتن روز جمعه و فرا رسیدن روز شنبه- شک کنیم که آیا اکرام زید

و جوب دارد یا نه، نمی‌توانیم بقاء و جوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا و جوب اکرام زید در روز شنبه، بقاء و جوب اکرام «یوم الجمعة» نیست. اکرام مقتید به یوم الجمعة با اکرام مقتید به یوم السبت مغایر است و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد، برقرار نیست تا بتوان استصحاب، جاری نمود.

شما نمی‌توانید بگوئید «کان اکرام زید واجبا» زیرا اکرام زید، واجب نبوده بلکه اکرام مقتید به یوم الجمعة واجب بوده و الآن که یوم السبت است در و جوب اکرام شک دارید و دو قضیه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توانید استصحاب بقاء و جوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم و جوب اکرام زید، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه، قبل از آنکه مولا- تکلیفی را بیان نماید، اکرام زید نسبت به روز شنبه و جوب نداشته، الآن که یوم السبت است و در و جوب اکرام زید شک دارید، استصحاب عدم و جوب جاری می‌شود نه استصحاب بقاء و جوب.

خلاصه: در مواردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء و جوب، جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۵

لا یقال: إن الزمان لا محاله یكون من قیود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحكم فی دلیله، ضرورة دخل مثل الزمان فیما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

۲- گاهی هم «زمان» به‌عنوان «ظرف»- نه قید- ثبوت حکم، اخذ می‌شود مثلا مولا در مقام بیان حکم چنین می‌گوید: (اکرام زید واجب «یوم الجمعة») یعنی یوم الجمعة را ظرف حکم قرار می‌دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقتید به یوم الجمعة، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان- روز شنبه- در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء و جوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیه متیقنه و مشکوکه متحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می‌توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن- روز شنبه- در بقاء و جوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان و جوب را استصحاب می‌کنیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می‌کنیم که در مواردی که مولا- به‌حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب یوم الجمعة» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیات به موضوع ارتباط دارد گرچه «یوم الجمعة» به‌صورت ظرفیت در دلیل، اخذ شده، اما واقع مطلب، این است که «یوم الجمعة» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا اگر به‌طور کلی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلا عنوان «یوم الجمعة» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «یوم الجمعة» و این «یوم الجمعة» چه خصوصیتی دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۶

فإنه یقال: نعم، لو كانت العبرة فی تعیین الموضوع بالدقة و نظر العقل، و أما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة فی أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد فی الزمانین، قطع بثبوت الحكم له فی الزمان الأول، و شك فی بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه فی الزمان الثانی فلا یكون مجال الا لاستصحاب ثبوته [۱].

خلاصه: وقتی به عقل، مراجعه می‌کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی‌گذارد خواه یوم الجمعة را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن، از دید دقیق عقل، همه خصوصیات، قید موضوع و در ملاک حکم، مؤثر است لذا می‌گوئیم «یوم الجمعة» در مصلحت و جوبی

اکرام زید، دخالت دارد و چون در مصلحت و جویی، دخیل است پس حتما قیدیت دارد و قید مقوم موضوع است و در صورت اخیر- صورت دوم- هم مانند صورت قبل نمی‌توان استصحاب و جوب، جاری نمود- زیرا بین قضیه متیقنه و مشکوکه، اتحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل- صورت اول- استصحاب عدم و جوب، جاری می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده‌ایم، تکرار می‌نمائیم که:

از نظر و دید دقیق عقلی مطلب، همان است که مستشکل گفت و بین قضیتین اتحاد نیست امّا بارها گفته‌ایم که ملاک در اتحاد قضیتین، حکم و قضاوت عرف است نه اعمال دقت عقلی و ما هنگامی که به عرف، مراجعه می‌نمائیم او بین دو مثال و دو فرض اخیر، تفاوت، قائل می‌شود و می‌گوید در مثال «اکرام زید یوم الجمعة واجب» یوم الجمعة مقوم موضوع است و در روز شنبه که در وجوب اکرام زید، شک داریم نمی‌توان استصحاب بقاء و جوب نمود زیرا بین دو قضیه اتحاد برقرار نیست. امّا در مثال و فرض دوم- «اکرام زید واجب یوم الجمعة»- یوم الجمعة را ظرف حکم می‌داند بدون اینکه مقوم موضوع باشد و روز شنبه که در وجوب اکرام ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۷

لا یقال: فاستصحاب کلّ واحد من الثبوت و العدم یجری لثبوت کلا التّظنّین، و یقع التّعارض بین الاستصحابین، كما قیل [۵۵۴] [۱].

زید، شک داریم می‌توان بقاء و جوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین، اتحاد عرفی برقرار است.

خلاصه: اگر در باب استصحاب، دقت عقلی اعمال نمائیم، اشکال مستشکل، وارد است و بعد از انقضاء زمان خاص- زمان اول- نمی‌توان بقاء و جوب را استصحاب نمود امّا اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم، بعد از انقضاء زمان خاص می‌توان بقاء و جوب را استصحاب نمود.

تاکنون تقریبا مصنف تا حدی اشکال مستشکل را پذیرفته‌اند- در صورتی که حاکم نسبت به اتحاد قضیتین عقل باشد- و همین مطلب زمینه‌ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال: شما- مصنف- قبول کردید که بنا بر اعمال دقت عقلی در تشخیص موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم و جوب، جاری می‌شود امّا بنا بر اینکه ملاک در ادله استصحاب، نظر و تشخیص عرف باشد، استصحاب ثبوت و بقاء حکم، جاری می‌شود و در نتیجه، بین آن دو استصحاب، تعارض می‌شود و با تعارض تساقط می‌کنند- بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم، تعارض و تساقط برقرار می‌شود-

تذکر: اشکال مذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به‌عنوان ظرف اعتبار شده باشد- نه قید- زیرا در صورتی که زمان به‌عنوان قید، اخذ شده باشد هم با

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۸

فإنه یقال: إنّما یكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه یعمّ التّظنّین، و إلا فلا یکاد یصحّ إلا إذا سیق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بینهما لکمال المنافاة بینهما، و لا یكون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فیما إذا أخذ الزّمان ظرفا، و استصحاب العدم فیما إذا أخذ قیدا؛ لما عرفت من أنّ العبرة فی هذا الباب بالتّظنّ العرفی، و لا شبهة فی أنّ الفعل فیما بعد ذاک الوقت مع [معه قبله متّحد فی الأوّل و متعدّد فی الثّانی بحسبه؛ ضرورة أنّ الفعل المقیّد بزّمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر، و لو بالتّظنّ المسامحی العرفی] [۱].

دقت عقلی و هم طبق نظر عرف، موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه، متغایر است و استصحاب بقاء حکم، جاری نمی‌شود.

[۱]- اگر در ادله و اخبار باب، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می‌داد یعنی دلالت می‌کرد که در استصحاب در تشخیص

موضوع هم نظر و دقت عقلی معتبر است و هم تشخیص عرف، در این صورت، حق با مستشکل - مرحوم فاضل نراقی - بود و در مثال و فرض قبل - اکرام زید واجب یوم الجمعة [۵۵۵] - بعد از انقضاء زمان اول - روز جمعه - و فرا رسیدن زمان دوم - روز شنبه - که در بقاء و جوب اکرام زید تردید می‌کردیم هم استصحاب عدم و جوب [۵۵۶] و هم استصحاب بقاء و جوب [۵۵۷] اکرام زید، جاری می‌شد و در نتیجه، تعارض و تساقط می‌نمودند.

اما اگر در اخبار باب دلیلی نباشد که تأیید نماید در تشخیص موضوع هم دقت عقلی و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت، جریان استصحاب، صحیح

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۹

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکررا بیان کردیم ملا - ک در تشخیص موضوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقت عقلی.

سؤال: چرا اگر روایات باب تأیید نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط باید نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصحاب نمود که نتیجه آن، استصحاب بقاء حکم - و جوب اکرام زید - نسبت به زمان دوم - روز شنبه - است.

جواب: زیرا نمی‌توان بین دو نظر - عقل و عرف - جمع نمود و بین آنها کمال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصحاب عدم و جوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم، جاری می‌شود اما طبق تشخیص عرف، استصحاب بقاء و جوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم و روز شنبه جاری می‌شود.

خلاصه: کلیه اخبار و همچنین روایات باب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به عنوان ظرفیت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوم، جاری می‌شود زیرا شبهه‌ای وجود ندارد که در فرض مذکور [۵۵۸]، آن فعل - اکرام زید - قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء زمان اول یعنی زمان دوم و روز شنبه، عرفا عمل واحدی است، ارکان استصحاب، کامل و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد عرفی برقرار است و می‌توان استصحاب ثبوت و بقاء و جوب را نسبت به زمان دوم جاری نمود اما اگر زمان عنوان قیدیت داشته باشد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۰

نعم، لا یبعد أن یکون بحسبه - ایضا - متحدا فیما إذا کان الشک فی بقاء حکمه، من جهة الشک فی أنه بنحو التعدد المطلوبی، و أن حکمه بتلك المرتبة التي کان مع ذاک الوقت و إن لم یکن باقیا بعده قطعاً، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فیستصحب [۱].

زمان اول، عرفا عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود [۵۵۹] زیرا بین قضیتین اتحاد نیست.

[۱] - مصنف فرموده‌اند بعید نیست که: در موردی که زمان به عنوان قید موضوع، اخذ شده و به‌علاوه مسئله تعدد مطلوب مطرح بوده [۵۶۰]، بتوان بقاء حکم را استصحاب نمود یعنی احتمال می‌دهیم وقتی مولا تکلیف - اکرام زید یوم الجمعة واجب - را بیان نموده است دو مطلوب داشته است:

۱- وقوع فعل در زمان خاص، یک مطلوب بوده ۲- اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است.

در فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اول در بقاء حکم قبلی شک نمایم، می‌توان بقاء حکم قبلی را نسبت به زمان دوم، استصحاب نمود گرچه می‌دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص [۵۶۱]، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیت باقی نیست اما احتمال

می‌دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد [۵۶۲] لذا بقاء حکم را استصحاب می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۱

فتاویٰ [۵۶۳] جیدا.

إزاحه وهم: لا- يخفى أن الطهارة الحديثية والخبيثة و ما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الزافع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، و أصالة عدم جعل الملافة سببا للنجاسة بعد الغسل مرّة، كما حكى عن بعض الأفاضل، و لا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة [۱].

[۱]- توهم: فاضل نراقی «ره» کلامی داشتند که مصنف حاصل آن را اخیرا به صورت «لا يقال ... فأنه يقال» بیان کردند که خلاصه آن چنین بود:

در فعل مقید به زمان، حتی اگر زمان به عنوان ظرفیت در دلیل، اخذ شود- اکرام زید واجب يوم الجمعة- بعد از انقضاء زمان اول، اگر در بقاء حکم، شک کنیم هم استصحاب بقاء حکم جاری می‌شود و هم استصحاب عدم و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض می‌کنند مثلا اگر روز شنبه در بقاء اکرام زید، شک نمائیم، از طرفی می‌گوئیم اصل، این است که وجوب اکرام قبلی زید در روز شنبه هم مستمر است و از طرف دیگر هم می‌گوئیم روز پنجشنبه که اکرام زید، واجب نبود الان هم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۲

که روز شنبه است و در وجوب اکرام زید شک داریم، اصل، عدم وجوب اکرام زید است و این دو استصحاب باهم تعارض می‌کنند. اما مصنف فرمودند فقط استصحاب بقاء وجوب اکرام، جاری می‌شود که تفصیل کلام هر دو بزرگوار را بیان نمودیم و نیازی به اعاده آن نیست.

فاضل نراقی برای تعارض مزبور امثله دیگری هم ذکر کرده‌اند [۵۶۴] که محصل آن چنین است:

۱- در مورد طهارت حدیثیه: فرض کنید شخصی وضوء گرفت و طهارت از حدث برایش حاصل شد، بعد از تحصیل طهارت، رطوبت مشتبهی- مذی- از او خارج شد و در نتیجه، شک نمود که آیا طهارتش باقی است یا نه؟

مرحوم نراقی فرموده‌اند در مثال مذکور دو استصحاب، جاری می‌شود و با یکدیگر تعارض و تساقط می‌نمایند.

الف: استصحاب بقاء طهارت: اصل، این است که بعد از خروج مذی طهارت قبلی باقی است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۳

ب: ما در این جهت، شک داریم که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است حتی بعد از خروج مذی، یا اینکه وضوء، تا زمان خروج مذی، سبب طهارت است- شک ما در مقدار تأثیر سبب طهارت است- در نتیجه می‌گوئیم:

اصل، این است که آن سبب، برای طهارت بعد از خروج مذی سببیت ندارد بنابراین:

بعد از خروج مذی، هم استصحاب طهارت، جاری می‌شود و هم استصحاب عدم سببیت وضوء برای طهارت بعد از خروج مذی.

۲- در مورد طهارت خبیثیه: فرض کنید نجاستی- بول- به لباسی اصابت نمود و ما شک نمودیم که آیا در تطهیر لباس متنجس یک مرتبه شستن- غسل مرّه- کافی است یا اینکه در تطهیر لباس تعدد غسل- مرتین- معتبر است.

در فرض مذکور اگر برای تطهیر لباس فقط یک مرتبه آن را بشوئیم و در بقاء نجاست شک داشته باشیم دو نوع استصحاب، جاری می‌شود:

الف: از طرفی می‌گوئیم بعد از غسل مرّه واحده، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می‌نمائیم.

ب: از طرفی هم می‌گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجس لباس بود، آیا سببیتش آن قدر قوی بود که بعد از غسل مرّه واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست- بول- تا زمان غسل مرّه واحده، باقی است یعنی بعد از یک مرتبه، شستن، آن لباس پاک می‌شود.

در فرض مذکور می‌گوئیم:

اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده هست یعنی لباس مذکور، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب، بین آنها تعارض و
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۴

تساقط برقرار است. تاکنون اصل توهم مرحوم نراقی را بیان کرده‌ایم.

دفع توهم: اکنون در صدد زائل کردن توهم مذکور هستیم.

بیان ذلک: طهارت حدیثیه و خبیثه- و ما یقابلهایا [۵۶۵]- از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقق پیدا کردند، ادامه پیدا می‌کنند تا اینکه رافعی بیاید و آنها را زایل کند یعنی همیشه شک ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی.

به عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می‌گوئیم شک ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها- شک در مقتضی- نیست مثلا وقتی به وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بلل مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است، حتی بعد از خروج مدی که ما در مقدار تأثیر وضوء، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده، بلکه می‌گوئیم آن طهارتی که به وسیله وضوء حاصل شده است، اگر رافعی نیاید فرضا تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع، شک داریم دائما استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود و می‌گوئیم اصل، این است که بعد از خروج مدی، طهارت قبلی باقی است. خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود- استصحاب طهارت- تعارض و تساقط کنند.

و همچنین در مورد طهارت خبیثه که آن لباس با نجاست- بول- ملاقات نموده بود، می‌گوئیم:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۵

الخامس: إنّه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا، فلو شك في مورد لأجل طروء

اصل، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده است.

تذکر: مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده‌اند:

«هذا في الامور الشرعيّة و أمّا الامور الخارجيّة كالיום و الليل و الحياء و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجّة بلامعارض، لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

مصنّف در کلام خود، اشاره‌ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده‌اند:

«... كانت من الامور الخارجيّة او الامور الاعتباريّة التي كانت لها آثار شرعيّة...» خواه طهارت از امور خارجیه تکوینیّه [۵۶۶] باشد که در این صورت شارع مقدّس مبین و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریّه‌ای [۵۶۷] باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و

آثاری بر آن مترتب نموده است.

مثلاً اگر طهارت از امور خارجیّه باشد با تحصیل وضوء، یک حالت نفسانی برای انسان، حاصل می‌شود که می‌توان با آن حالت، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریّه، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می‌توان با آن حالت کتاب الله را مسّ نمود و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۶

بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففیما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة صحّ استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من اليقین ثبوتاً و الشکّ بقاء [۱].

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

اشاره

[۱]- بحث ما در تنبیه پنجم درباره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقّن ما یک حکم فعلی مطلق - غیر مشروط - باشد، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می‌شود [۵۶۸] مانند استصحاب وجوب نماز جمعه.

اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقّن ما مشروط و معلق بود، آیا استصحاب درباره‌اش جاری می‌شود یا نه؟ تذکر: در ما نحن فیه مقصود از «معلق» - واجب معلق - غیر از آن واجب معلق منجز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلق، همان مشروط است - نه آن واجب معلقی که صاحب فصول بیان نموده - در حقیقت، این معلق، معلق لغوی است نه معلق اصطلاحی.

مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت، روی موضوعی به صورت مشروط و معلق بار شده باشد، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات بر آن عارض گشته اما عروض آن حالت یا حالات، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شکّ و تردید ایجاد نموده است که آیا با لحاظ آن تغییر حالت، باز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۷

هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه؟

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلق شده و موضوع آن هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شکّ گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده - به کشمش و مویز مبدل گشته - و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی‌شود و این چنین نیست که قضیه متیقّنه و مشکوک که متغایر شوند لکن در عین حال که قضیّتین، متحد است، همین تبدل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شکّ ایجاد نموده است که اگر انگور، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می‌شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟

اینجاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می‌شود حال ببینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادلّه استصحاب در مورد آن جاری می‌شود یا نه؟

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟

در استصحاب غیر از قضیه متیقنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان‌طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد- استصحاب احکام تنزیه مطلقه- تحقق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقق دارد و در دو رکن استصحاب، اختلالی وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۸

قضیه متیقنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدل گشته لذا شک نموده‌ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می‌گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلق بودن، مانع جریان استصحاب نمی‌شود.

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرض سه اشکال می‌شویم که مصنف فقط دو اشکال را بیان نموده‌اند. اما اشکالی را که مصنف متعرض آن نشده‌اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیه متیقنه و مشکوکه در عنب و زیب متفاوت است یعنی قضیه متیقنه «العنب اذا غلی یحرم» اما قضیه مشکوکه «الزیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زیب دو موضوع متغایرند و همین تغایر و تعدد موضوع، علت عدم جریان استصحاب تعلیقی است. جواب: صرف وجود دو عنوان- عنب و زیب- سبب نمی‌شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زیب، یک حقیقت و یک ماهیت هستند و فرقیشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می‌توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟ خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند در عین حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۹

و توهم [۵۶۹] آنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق علیه فاختل أحد رکنیه فاسد؛ فإن المعلق قبله إنما لا یکون موجودا فعلا، لا أنه لا یکون موجودا أصلا، و لو بنحو التعلیق، کیف؟ و المفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم- مثلا- أو الإيجاب، فکان علی یقین منه قبل طرؤ الحاله فیشک فیه بعده، و لا یعتبر فی الاستصحاب إلا الشک فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته، و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتاً فی ذلک [۱].

ندارد.

[۱]- توهم: در مواردی که می‌خواهیم حکمی را استصحاب نمائیم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحاب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلا شما می‌خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلا و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می‌کنید اما در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقق نشده و تا وقتی که معلق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدل به زیب پیدا کرده، قبلا غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می‌آمد که تبدل به زیب پیدا نمی‌کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقق نداشته، ما یک حکم ثابتی - حرمت - نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محل بحث قبلا - غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقق شود لذا نمی‌توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۰ استصحاب - یقین به ثبوت - مختل است.

بیان فساد توهم: توهم مذکور، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقق کل شیء بحسبه».

حکم مطلق، تحقق و وجودش به همان فعلیت و اطلاقش هست اما اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلا مولا گفت: «إن جاءك زید فاکرمه» اما هنوز زید نیامده و مجیء، محقق نشده، آیا بعد از صدور خطاب مذکور، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «إن جاءك زید فاکرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان‌طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله‌ای و حکمی تحقق نداشت، بعد از صدور خطاب مذکور - قبل از تحقق مجیء زید - هیچ تحوولی به وجود نیامده است؟ یا اینکه نه، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم، تعلیقی و معلق بر مجیء زید است؟

واضح است که خطاب مذکور، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلق علیه حاصل نشده، نمی‌توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی‌توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلق و مشروط است لذا اگر کسی توهم کند که تا زمانی که معلق علیه - مجیء زید یا غلیان - تحقق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی‌شود، آن توهم باطل است بلکه حکم، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می‌کنیم، همان ثبوت مشروط را ابقاء می‌نمائیم نه ثبوت فعلی را به نحوی که بگوئیم الآن آن حکم - حرمت یا وجوب - محقق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۱

و بالجملة: یكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقا أو معلقا، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلا - بأن العصير الزبیبی يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنبته، من أحكامه المطلقة و المعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه [۱].

خلاصه: اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره‌ای از وجود ندارد، لذا نمی‌توان آن را استصحاب نمود، این حرف، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد، «وجود کل شیء بحسبه» و مکررا گفته‌ایم که در استصحاب، یقین به ثبوت و شک در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شک در بقاء آن داریم - به علت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده - و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم - از جهت فعلیت و تعلیقیت - مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی‌شود.

[۱] - مصنف، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرض فائده استصحاب می‌شوند که:

همیشه استصحاب به کمک دلیل اجتهادی می‌شتابد و در مواردی که دلیل، دارای اجمال و اهمال است و شامل زمان لاحق نمی‌شود، می‌توان به وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلا دلیلی دلالت می‌کند

که نماز جمعه در عصر حضور، واجب است - نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد - و نسبت به زمان دیگر، نفی وجوب نمی‌کند اما ما به کمک استصحاب، آن حکم را نسبت به زمان لاحق - عصر غیبت - هم سریان می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۲

إن قلت: نعم [۵۷۰]، و لکنه لا - مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلیته المطلقة [۱].

مثلا اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی‌توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدل حالت پیدا کند، و به زیب، مبدل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به وسیله استصحاب می‌گوئیم اگر عنب حالت یبوست پیدا کند و تبدیل به کشمش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلقه‌ای را که عنب دارد، زیب هم دارد.

مثال برای حکم معلق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزبيب اذا غلی یحرم».

مثال برای حکم مطلق: فرضا کسی مالک صد کیلو انگور بود اما اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش مبدل شده و به عللی شک نموده‌ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش مبدل شده یا نه در این صورت - در زمان لاحق - ملکیت آن فرد را نسبت به زیب و کشمش، استصحاب می‌کنیم البته واضح است که در فرض مذکور، ملکیت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱] - اشکال: مستشکل می‌گوید ما هم مانند شما - مصنف - استصحاب تعلیقی را جاری می‌دانیم لکن اشکال بسیار مهمی که در آن وجود دارد، این است که دائما استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۳

تعلیقی بر اثر معارضه، بدون نتیجه و فائده است - هر دو استصحاب بر اثر تعارض، تساقط می‌کنند -

بیان ذلک: هنگامی که عنب به زیب، مبدل می‌شود و غلیانی تحقق پیدا نکرده، آن زیب - قبل از غلیان - چه حکمی دارد؟ مسلما حکم آن زیب، حلیت است.

آیا حلیتی که برای زیب قبل از غلیان، ثابت است، حلیت مشروط است یا حلیت مطلق و فعلی؟

بلاشکال آن حلیت، فعلی است و می‌توان آن را مصرف نمود و مثلا - آن را خورد و ... و همچنین عصیر زیبی هم قبل از غلیان دارای حلیت است خلاصه اینکه یک حلیت مطلقه فعلیه برای زیب قبل از غلیان، تحقق دارد حال که غلیان بر آن زیب، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه از بین رفته یا نه، می‌توان نسبت به زیب، حلیت فعلیه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت:

زیب قبل از غلیان دارای حلیت فعلیه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان بر آن، عارض شده، ما شک نموده‌ایم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه به واسطه غلیان از بین رفته یا نه، آن حلیت را ابقاء و استصحاب می‌نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می‌کنید و می‌گوئید:

همین شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می‌کرد، حرام بود و الآن که به زیب، مبدل گشته و حالت غلیان بر آن عارض شده و شک نموده‌ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می‌توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است.

خلاصه اینکه: لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است - بعد از غلیان - و لازمه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۴

قلت: لا یکاد یضمر استصحابه [۵۷۱] علی نحو کان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء حکم المعلق بعده [۵۷۲]؛ ضروره [۵۷۳] أنه [۵۷۴] كان مغنيا بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك لا یکاد یضمر ثبوته بعده [۵۷۵] بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم [۵۷۶] المضاده بينهما، فيكونان [۵۷۷] بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل [۵۷۸] بلا منافاه أصلا، و قضیه ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحلیه، فإذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه، شك في حلیته المغیاه لا محاله أيضا، فيكون الشك في حلیته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقاءه علی ما كان عليه من الحلیه و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضیه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیاه حرمة فعلا بعد

استصحاب تنجیزی حلیت است- بعد از غلیان- و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند به هر حال مستشکل می گوید همیشه استصحاب تعلیقی با یک استصحاب تنجیزی «معارض» است و هر مثال دیگری را هم که مطرح کنید تعارض مذکور در آن برقرار است پس بحث در جریان استصحاب تعلیقی بی فائده و بدون ثمره است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۵

غلیانه و انتفاء حلیته، فإنه قضیه [۵۷۹] نحو ثبوتهما کان بدليلهما [۵۸۰] أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات علی ذوی الألباب، فالتفت و لا تغفل [۱].

[۱]- جواب: محصل کلام مصنف این است که شما اول حکم تعلیقی و تنجیزی را نسبت به عنب تجزیه و تحلیل کنید سپس درباره زیب و جریان استصحاب تعلیقی بحث کنید.

بیان ذلك: در مورد «عنب» با دو دلیل مواجه هستیم:

تردید وجود ندارد که حکم عنب، قبل از غلیان، حلیت است دلیلی دلالت می کند که «العنب حلال» و از طرفی دلیل دیگر می گوید «العنب اذا غلی یحرم» یعنی وقتی حالت غلیان بر عنب، عارض شود، اتصاف به حرمت پیدا می کند لازم به تذکر است که فعلا بحثی درباره استصحاب نمی کنیم و می خواهیم، ببینیم دو حکم ثابت مذکور به چه کیفیت است.

به عبارت دیگر، آن حلیتی که در مورد عنب، ثابت است گرچه حلیت مطلقه است اما آیا آن حلیت، غایت و حدی ندارد و یا اینکه به حدی محدود است؟

وقتی ما دو دلیل مذکور-العنب حلال و العنب اذا غلی یحرم- را ملاحظه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۶

می کنیم، می گوئیم جمع بین آن دو دلیل به این نحو است که بگوئیم:

همان طور که حرمت عنب، معلق بر غلیان است، حلیت عنب هم مغیای به غلیان است یعنی:

«العنب حلال الی ان یغلی» و این مطلب را از «اذا غلی یحرم» استفاده می کنیم زیرا نمی توان گفت «العنب حلال» و هیچ غایت و حدی برای آن، قائل نشد و درعین حال گفت «العنب اذا غلی یحرم» بلکه «العنب اذا غلی یحرم» در دلیل حلیت، تصرف می کند و آن را مغیای می نماید در نتیجه می گوئیم آن حلیتی که برای عنب، ثابت است یک حلیت مغیای است یعنی «العنب حلال الی ان یغلی فاذا غلی فهو حرام».

خلاصه اینکه «حلال» مغیای و «حرام» معلق است.

امّا درباره زیب: هنگامی که شک می‌کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت عنب، در زیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین جا ختم نمی‌شود و معنای شک در اینکه آیا حرمت معلّقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم هست که آیا آن حلیّت مغنّیا بقاء دارد یا نه منتها گاهی که شک می‌کنیم که حلیّت مغنّیا باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می‌دهیم مثلا خوردن زیب قبل از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می‌دهیم که هنگامی که عنب به زیب مبدّل شده، آن حلیّت مغنّیا، غیر محدود باشد یعنی دیگر زیب مطلقا حلال باشد- چه قبل از غلیان و چه بعد از غلیان- بنابراین در مورد زیب، همان‌طور که شک در بقاء حرمت معلّقه داریم، در بقاء حلیّت مغنّیا هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر ملازمند [۵۸۱] و انفکاک از یکدیگر ندارند زیرا نمی‌توان گفت حلیّت مغنّیا برای ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۷

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیه‌اش مردّد هستیم اگر حلیّت مغنّیا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ‌گونه شکی برای ما پیدا نمی‌شود پس شک در بقاء حرمت معلّقه، انفکاک از شک در بقاء حلیّت مغنّیا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می‌دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیه که معنایش این است که زیب بعد از غلیان، حرام است امّا وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می‌آئید نمی‌توانید حلیّت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلیّت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلیّت عنب مغنّیای به غلیان است و شما باید همین حلیّت را استصحاب نمائید و اگر حلیّت مغنّیا را نسبت به زیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می‌گوید زیب بعد از غلیان حرام است «فاین التعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می‌شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلیّت، دقت نموده و خیال کرده است که آن حلیّتی را که ما استصحاب می‌کنیم یک حلیّت نامحدود و غیر مغنّیا است درحالی که مسأله زیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلیّت، مغنّیا و آن حرمت هم معلّق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می‌باشند و هیچ‌گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب تعلیقی کاملا مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۸

السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة [۵۸۲] أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقاءه و ارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب [۱].

مفصّلا پاسخ او را بیان نمودیم.

تذکر: مرحوم شیخ اعلی الله مقامه الشریف در جواب مستشکل خواسته‌اند یک شک سببی و مسببی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلیّت فعلیه، مسبب از شک در بقاء حرمت معلّقه است و ...

مصنّف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده‌اند:

«كما لا يخفى بادنى التفات على ذوى الالباب فالتفت [۵۸۳] و لا تغفل».

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

اشاره

[۱]- تذکر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۹

و فساد توهم اختلال آرکانه فیما کان المتیقن من احکام الشریعه السابقه لا محاله، إنا لعدم یقین بثبوتها فی حقهم [فی حقنا] و إن علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین، فلا شک فی بقائها أيضا، بل فی ثبوت مثلها، كما لا یخفی، و إنا للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعه السابقه بهذه الشریعه، فلا شک فی بقائها حیثند،

می شود مثلا- اگر در بقاء وجوب نماز جمعه- که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده- شک نمائیم، می توانیم، بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر حجیت استصحاب می کند. مصنف در این تنبیه فرموده اند: همان طور که استصحاب در مورد احکام شریعت خودمان جاری می شود، نسبت به احکام شرایع سابقه هم جاری می شود.

اگر در بقاء و ارتفاع [۵۸۴] حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمائیم، می توانیم به استصحاب، تمسک نمائیم زیرا شرایط و ارکان استصحاب- یقین سابق، شک لاحق، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ...- کامل است و ادله استصحاب، عمومیت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می شود.

مثلا- اگر استصحاب بقاء حکمی از احکام شرایع سابقه را جاری نمودیم، نتیجه اش این است که ما هم موظف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحق، وجود ندارد [۵۸۵].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۰

و لو سلم الیقین بثبوتها فی حقهم [فی حقنا] [۱].

[۱]- توهم: بعضی توهم کرده اند که ارکان استصحاب- در محل بحث- مختل است یعنی متوهم گفته است، مسلما یکی از دو رکن استصحاب- یقین سابق و شک لاحق- مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می پردازیم.

اشکال اول: شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائید و استصحاب را جاری نمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقق داشته باشد و نمی توان حکمی را که نسبت به دیگران- امت های ادیان گذشته- ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم- بلکه یقین به عدم ثبوت داریم- استصحاب نمائیم.

خلاصه اینکه استصحاب، مقوم به یقین به ثبوت حکم است امّا نه یقین به ثبوت حکم درباره هر کسی بلکه باید من- مجری استصحاب- حکمی را که می خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امت شریعت گذشته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شک ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتاً شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصالةً عدم الحدوث در موردش جاری می‌شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوم را بیان کنیم اما ترتیب کتاب را رعایت نمی‌نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۱

و ذلك [۵۸۶] لأنَّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدره، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداوله، و هي قضايا حقیقیه، لا- خصوص الأفراد الخارجیه، كما هو قضية القضايا الخارجیه، و إلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، و لا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان [۵۸۷] الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، و كان [۵۸۸] الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته [۱].

[۱]- بیان فساد توهم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکر می‌شویم که ما چندین قسم «قضیه» داریم از جمله:

۱- قضیه طبیعیّه: موضوع آن قضیه «نفس الطبیعه» است به نحوی که اشخاص در آن ملحوظ نمی‌باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلی به نحو قضیه طبیعیّه بیان کنند.

۲- قضیه خارجیه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معینی هستند به عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیه، افراد موجود- محققة الوجود- هستند مانند «اکرم هؤلاء العشرة» یعنی حکم- و جوب اکرام- مربوط به افراد خاصی هست که در زمان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۲

صدور و تشریح آن حکم، موجود بوده‌اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی‌کند.

۳- قضیه حقیقیه: موضوع قضیه مذکور، خصوص افراد موجود- در حین تشریح و بیان حکم- نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیه، کل فرد- و کل مصداق- هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده‌اند، صادق است و بر کسانی هم که بعداً موجود می‌شوند صادق است- شامل افراد محققة الوجود و مقدره الوجود می‌شود- مانند «... لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» [۵۸۹].

خلاصه: در قضایای طبیعیّه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیه بر افراد موجود و در قضایای حقیقیه بر مطلق افراد، اعم از محقق و مقدر، مترتب می‌شود.

اکنون به توضیح جواب مصنف، نسبت به اشکال اول [۵۹۰] می‌پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه- نه قضیه خارجیه- ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان- مثلاً در زمان حضرت عیسی (ع)- موجود بوده‌اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می‌شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می‌دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدس اسلام نمی‌آمد و نسخی تحقق پیدا نمی‌کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقه اسلام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۳

به‌عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شک بر ما عارض شود می‌توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة».

اگر احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیه خارجیه ثابت بودند [۵۹۱]، لازم‌هاش این بود که مثلاً ما نتوانیم در

شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه‌ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم درحالی که شما هم-مستشکل- این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علتش هم این است که احکام به نحو قضیه حقیقه ثابت است. قوله: «و لا النَّسخُ بالنَّسبِ الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها»- ای ثبوت الشریعه او الاحکام-.

اگر احکام به نحو قضایای حقیقه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می‌توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد اما مثلاً «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می‌توان گفت دین اسلام نسبت به او- سلمان- ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضاً سیصد سال با زمان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۴

و الشریعه السابقه و إن كانت منسوخه بهذه الشریعه. یقیناً، إلا أنه لا یوجب الیقین بارتفاع احکامها بتمامها ضروره أن قضیه نسخ الشریعه لیس ارتفاعها کذلک، بل عدم بقائها بتمامها [۱].

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می‌تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیت شریعت قبل را بدهد؟ بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختصّ کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده‌اند. مصنف دو مؤید ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقه، ثابت است نه خارجیّه.

[۱]- اشکال دوم ۵۹۲]: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می‌گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقانیت شریعت لاحق سازگار نیست چگونه می‌شود که ما به حقانیت شریعت لاحق معتقد باشیم، و آن را ناسخ شریعت قبلی بدانیم و درعین حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد- و لو اینکه از اشکال اول صرف نظر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۵

و العلم إجمالاً بارتفاع بعضها إنما یمنع عن استصحاب ما شک فی بقائه منها، فیما إذا کان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فیما إذا لم یکن من أطرافه، کما إذا علم بمقداره تفصیلاً، أو فی موارد لیس المشکوک منها، و قد علم بارتفاع ما فی موارد الأحکام الثابته فی هذه الشریعه [۱].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم-

پاسخ اشکال دوم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به نحوی که حتی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحق، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«یا أئیها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلكم لعلکم تتقون» [۵۹۳].

و چرا بعضی از روایات ما می‌گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلاً پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صددرصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[۱]- اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضاً پنجاه درصد از احکام شریعت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۶

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حقّ اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی‌تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می‌پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود اما شما هم با وجود علم اجمالی، حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جواب: مصنف فرموده‌اند در موردی استصحاب، جاری می‌کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصوّر نموده‌اند:

الف: ما علم اجمالی داریم که مثلاً از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخص کرده‌ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاهویکم است- که از دایره علم اجمالی، خارج است- و می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می‌توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم- بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد-
خلاصه: مانعیت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می‌کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می‌کنیم که آن مشکوک اصلاً- و از ابتدا- جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلاً علم اجمالی داریم که در احکام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۷

ثم لا یخفی أنّه یمکن إرجاع ما أفاده شیخنا العلامة- أعلى الله فی الجنان مقامه- فی الذّب عن اشکال [فی ذب اشکال تغایر الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثانی إلی ما ذکرنا، لا ما یوهمه ظاهر کلامه، من أنّ الحکم ثابت للکلی كما أنّ المملکیه له فی مثل باب الزکاة و الوقف العام، حیث لا مدخل للأشخاص فیها؛ ضرورة أنّ التکلیف و البعث أو الزجر لا یکاد یتعلّق به كذلك، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترتب علی الطاعة أو المعصیه، و کان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّه [۱].

عبادات، نسخ واقع شده اما در باب معاملات نسبت به نسخ، یقینی نداریم لذا استصحاب را در احکام معاملات جاری می‌نمائیم- در صورت شک و تردید-

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

[۱]- مصنف، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس أنه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذا مقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا- يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه و لذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع و الاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب و فيه (اولا) انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في

ايضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۲۸

الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و يتم الحكم في الباقي بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة] اصلا و فرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع (و ثانيا) ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و الا لم يجر استصحاب عدم النسخ و حله ان المستصحب هو (الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى....».

شیخ اعظم «ره» اشکال اولی را که ما در باب جريان استصحاب احکام شرايع سابقه بيان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بيان نموده‌اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرايع سابقه، وحدت قضيتين برقرار نیست بلکه تغاير موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرايع سابقه برایشان ثابت بوده غير از من و شما بوده‌اند یعنی من و شما يقين به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی‌توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب يقين به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده- در شریعت سابقه- و من يقين به ثبوت آن ندارم، نمی‌توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده‌اند که محصل آن را بیان می‌کنیم:

الف [۵۹۴]: احکام هر شریعت برای «کلی» ثابت است [۵۹۵] نه برای اشخاص- در ثبوت

ايضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۲۹

احکام کلیه، اشخاص مطرح نیستند- و احکام و مقررات برای عنوان کلی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرايع قبلی هم مطلب، همین‌طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شک ما این است که آیا حکم ثابت برای کلی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه- يقين به ثبوت حکم نسبت به کلی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلی انسان داریم-

مصنف دو تنظیر بیان نموده‌اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدمه‌ای بر رد فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیت برای کلی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می‌شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...» [۵۹۶].

در آیه مذکور، ملکیت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصی در مالکیت مذکور، دخالت داشته باشد به نحوی که

مثلا عنوان اشتراک و اشاعه، تحقّق داشته باشد که مثلا یک تن گندم زکاتی را ده‌هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن مال موقوفه به صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۰

«کلی» می‌تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده‌اند اگر ما بیان شیخنا العلامه - اعلی الله فی الجنان مقامه - را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلف نسبت به مأمور به و منهی عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به وسیله قانون، مکلف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می‌کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقّق پیدا می‌کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق می‌شود آیا این مسائل، نسبت به کلی انسان، قابل تصوّر است؟ آیا مولا «کلی» را بعث و زجر می‌کند و آیا مولا مایل است که کلی اطاعت کند و بر کلی عقاب و ثواب می‌دهد؟ اصلا نسبت به کلی، بعث و زجر، تصوّر نمی‌شود بلکه فرد و شخص است که می‌تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می‌شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده‌اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلی» این است که آن احکام برای کلی و به نحو قضیه طبیعیّه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی‌پذیریم و علتش را هم اخیرا بیان کردیم.

اما اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده‌اند - موجودین - خصوصیتی نداشته‌اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیّه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می‌پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصّلا در مقام جواب از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۱

فافهم [۵۹۷] [۱].

و أما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنسبة إلى جریان الاستصحاب في حقّ خصوص المدرک للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حقّ غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أن قضيه الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا أنه حكم الكلّ و لو من لم يكن كذلك بلا شكّ، و هذا واضح [۲].

اشکال اوّل بیان کردیم.

[۱]- اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[۲]- ب [۵۹۸]: جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال [۵۹۹] جریان استصحاب احکام شرایع سابقه داده‌اند، این است که: برای اجرای استصحاب احکام شرایع سابقه فردی را در نظر می‌گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحقّه را درک کرده باشد.

ما به عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می‌کنیم که: [۶۰۰]

ایضاح الکفایه ؛ ج ۵ ؛ ص ۴۳۱

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۲

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق بر آن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلاً در شریعت حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می‌برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می‌تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟
جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می‌گوئیم به دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متحد است، همان حکمی که به وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می‌شود.

اینک مصنف، جواب دوّم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می‌نماید که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده- مانند سلمان- جاری می‌شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلاً در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می‌شود.

اما اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران- کسانی که مدرک شریعتین نیستند- هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی‌پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می‌گوئید حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب ثابت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۳

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنف فرموده‌اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می‌گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد اما لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگر ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلاً- اگر مجتهدی در بقاء وجوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می‌دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی‌دانید؟

علتش این است که: گرچه ادله استصحاب- لا- تنقض الیقین بالشک- یک حکم عمومی است اما معنای عمومیت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضاً یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان‌طور که اگر مجتهدی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن وجوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی‌دانید، همان‌طور هم اگر فرضاً سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی‌توانید با تمسک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوّم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیه حقیقه ثابت هست و چون به نحو قضیه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۴

السَّابِع: لا- شبهة فی أن قضیة أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحكام، و لأحكامه فی استصحاب الموضوعات [۱].

حقیقه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می‌تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد.

تنبیه هفتم اصل مثبت

اشاره

[۱]- بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است درباره حجیت یا عدم حجیت اصل مثبت است. مصنف، قبل از بیان اصل مطلب، متذکر دو موضوع شده‌اند:
۱- بیان مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب ۲- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن.

مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب چیست

مکرراً بیان کرده‌ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می‌شود و گاهی در موضوع.

مقتضای اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- دال بر حجیت استصحاب این است که:

در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود، شارع مقدس در زمان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۵

لا-حق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می‌کند مثلاً وقتی ما در عصر غیبت، بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم، معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می‌شود و گویا شارع چنین فرموده است: «اذا شککت فی بقاء وجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می‌کند [۶۰۱].

خلاصه: نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعی این است که در زمان لا-حق، یک حکم، مماثل با مستصحب به‌عنوان حکم ظاهری برای فرد شاک در بقاء، جعل می‌شود.

در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می‌شود، شارع مقدس حکمی را جعل می‌کند منتها حکمی که مماثل با حکم مستصحب است.

قبلاً هم اشاره کرده‌ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر فاقد حکم شرعی باشد، نمی‌توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لا-تنقض الیقین بالشک» در تکویات، دخالت نمی‌کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لا-تنقض» حکمی را در محدوده تشریح و قانون‌گذاری بیان می‌کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای اثر و حکم شرعی باشد آن وقت شارع در زمان لاحق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می‌کند.

مثال: روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۶

کما لا شبهة فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیة و العقلیة [۱].

نمودم و در نتیجه، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت، مجعول شرعی، مماثل احکام عدالت واقعیه است [۶۰۲] مانند جواز اقتداء به او، قبول شهادت او و ...

خلاصه: شارع در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود یک حکم مماثل با مستصحب و در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود یک حکم - یا احکامی - مماثل با حکم مستصحب جعل می‌کند.

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن

[۱] - گفتیم مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب، جعل حکم مماثل است مثلاً- وقتی بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، از اخبار باب، استفاده می‌کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود، باید آثار شرعی آن را مترتب نمائیم مثلاً اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت، واجب باشد، صد درهم صدقه می‌دهیم، در این صورت، وجوب تصدق، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتب نمائیم مثلاً- وقتی نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» [۶۰۳] می‌گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتة آیه مذکور به حکم عقل، ارشاد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۷

و إنما الإشکال فی ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی المستصحب بواسطة غیر شرعیة عادیة کانت أو عقلیة [۱].

دارد و عقل حکم می‌کند که اطاعت آن حکم، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است. خلاصه: با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقن را اعمال نمود.

آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّت دارد یا نه

[۱] - اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می‌کنیم.

سؤال: ما شنیده‌ایم که با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را مترتب نمود درحالی که مصنف فرمودند با اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب، آثار عقلی و شرعی مستصحب ثابت می‌شود.

جواب: با اجرای استصحاب اگر نفس حکم، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد، باید آن را پذیرفت [۶۰۵] مثلاً- وقتی بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم و شارع هم تأیید می‌کند که نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری است در این صورت، نعوذ بالله شارع درصدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود، عقل حکم می‌کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود. اگر به دنبال اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب، مترتب نشود پس فائده اجرای آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۸

استصحاب چه خواهد بود.

اینکه شنیده‌اید با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که:

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی باشد، در این صورت مسلماً با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحب، مترتب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه‌اش می‌باشد.

امّا گاهی موضوعی را که استصحاب می‌کنیم مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است [۶۰۶] که اگر آن لازم عادی ثابت شود، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی، مع الواسطه، اثر موضوع و مستصحب است.

فرض مذکور از جمله فروضی است که محلّ بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می‌تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می‌تواند اثر شرعی مترتب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه؟

مثلاً نبات لحيه، لازمه حیات کودکی است که مدّت بیست سال از نظر غائب شده، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات، جاری نمودیم، آیا می‌توانیم بگوئیم پس او دارای لحيه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لحيه شود، صد درهم صدقه می‌دهم» پس باید به نذر خود عمل کند؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۹

و منشؤه أنّ مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب و التّعبّد به وحده؟

بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا- واسطه، أو تنزیله [۶۰۷] بلوازمه العقلیة أو العادیة؟ کما هو الحال فی تنزیل مؤدّیات الطّرق و الأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطه؟ بناء علی صحّة التّنزیل [۶۰۸] بلحاظ أثر الواسطه أيضاً [۶۰۹] لأجل أنّ أثر الأثر أثر.

و ذلك [۶۱۰] لأنّ مفادها لو كان هو تنزيل الشیء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

و گاهی آن مستصحب و موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است [۶۱۱].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۰

یترتب علیه ما كان مترتباً علیها، لعدم إحرازها حقیقه و لا تعبداً، و لا یكون تنزیله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزیله بلوازمه، أو بلحاظ ما یعم آثارها، فإنّه یترتب باستصحابه ما كان بوساطتها و التّحقیق [۶۱۲] أنّ الأخبار إنما تدلّ علی التّعبّد بما كان علی یقین منه فشكّ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه علی تنزیله بلوازمه التي لا یكون كذلك [۶۱۳]، کما هی محلّ ثمره الخلاف، و لا علی تنزیله بلحاظ ما له مطلقاً و لو بالواسطه، فإنّ المتیقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، و أمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك علی لحاظها أصلاً، و ما لم یثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها علیه باستصحابه، کما لا یخفی [۱].

خلاصه: در اصل مثبت این گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می‌توان آنها را ثابت نمود یا نه- مستقیماً اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتب نشده، به نحوی که مشروحا توضیح دادیم-

و آیا از ادله حجّیت استصحاب می‌توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجّیت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب- بدون واسطه- مترتب می‌شود، حجّیت دارد.

[۱]- اکنون که در بحث اصل مثبت، محلّ نزاع، مشخص شد، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت، حجّیت دارد یا نه. ضمناً در

توضیح متن کتاب، ترتیب را رعایت نمی‌کنیم.

لازم به تذکر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق‌تر است لذا در بعضی از موارد، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۱

منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟

برای بررسی منشأ اشکال مذکور باید دید مفاد اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشک- چیست؟

مصنّف، سه احتمال در این مورد بیان نموده‌اند:

۱- قوله: «و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب و التّعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطه».

مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتب می‌شود- نه مع الواسطه- مثلاً با استصحاب حیات زید می‌گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود اما نمی‌توان گفت- بعد از گذشت بیست سال- دارای لَحیه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد تذکر اول: در احتمال مذکور دو نکته، اهمّیت فراوان دارد که با گیومه مشخص نموده‌ایم.

تذکر دوم: واضح است که بنا بر احتمال مذکور نمی‌توان با اجرای استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود. ضمناً مصنّف فرموده‌اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب، همین احتمال اول است [۶۱۴] نه احتمال دوم و سوّمی که اکنون بیان خواهیم کرد.

۲- قوله: «او تنزیله بلوازمه [۶۱۵] العقلیة او العادیة...».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۲

مفاد اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب، این است که ما را متعیّد به بقاء مستصحب، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می‌کند به نحوی که تعیّد به بقاء، مخصوص ملزوم و مستصحب نیست. مثلاً با استصحاب حیات زید، لازم عادی- نبات لَحیه- آن هم ثابت می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتب بر لازم هم ثابت و مستقر است- طبق این احتمال، اصل مثبت، حجّت است- کما اینکه در تنزیل مؤدّیات امارات و طرق، مسئله از همین قرار است که:

نفس اخبار و شهادت و غیره، اخبار از لازم، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین، تنبیه مصنّف فرموده‌اند: مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- قوله: «او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطه...».

مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر آن است- مطلقاً و لو آثار مع الواسطه-

به عبارت دیگر، اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ما را متعیّد به بقاء، مستصحب می‌کند اما در مورد آثار، توسعه می‌دهد و مواردی را هم که مستصحب دارای اثر مع الواسطه هست، در دائره تنزیل داخل می‌نماید به عبارت روشن‌تر، طبیعت اثر مترتب بر مستصحب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه.

تذکر سوّم: نتیجه احتمال دوم و سوّم یکی است [۶۱۶]. یعنی اصل مثبت حجّت است.

سؤال: بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه گانه مذکور، صحیح است و چرا؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۳

جواب: در یکی از دو صورت زیر می‌توان گفت اصل مثبت حجّت است امّا باید دید که آیا با ظواهر ادلّه حجّیت استصحاب هم

سازگار است یا نه:

الف: ممکن است ما این چنین فرض کنیم و بگوئیم:

آن حکم شرعی - فرضاً وجوب تصدق - که بر واسطه - لازم عقلی یا عادی [۶۱۷] - مترتب شده، حکم خود موضوع - و ملزوم یعنی حیات زید - هم هست به این نحو که ادعاء کنیم «اثر الواسطه و حکم الواسطه حکم لذی الواسطه ایضا» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود، با اغماض و مسامحه می گوئیم اثر ملزوم هم هست و می توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم. در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع، وجود ندارد - اصل مثبت حجّت است - یعنی اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی یا عادی را به لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می کنیم.

اشکال راه مذکور این است که: بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود - واسطه عقلی یا عادی - نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف، مسامحه مذکور را نمی پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت، حجّت است و این راه صحیح نبود.

ب: قبلاً مقدمه‌ای بیان می کنیم که مصنف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده‌اند [۶۱۸].

در مواردی که اثر شرعی، مانند وجوب تصدق بر لازم عقلی یا عادی - مانند

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۴

نبات لحيه - مستصحب - حیات ولد - مترتب است، آن لوازم به دو نحو ممکن است، باشند.

گاهی همان طور که یقین به تحقق [۶۱۹] ملزوم - حیات زید - و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم.

در فرض مذکور اصلاً بحث و نزاع در حجّیت و عدم حجّیت اصل مثبت، یک بحث بی فایده‌ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء، نسبت به لازم، استصحاب را جاری می نماییم و اثر شرعی مترتب بر لازم را ثابت می کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض، محلّ کلام هم نیست. اما فرضی که محلّ کلام قرار گرفته این است که:

این چنین نیست که: همان طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقایش داشته باشیم بلکه:

اگر ملزوم، باقی باشد، لازم، حادث شده است بدون اینکه لازم، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که:

پنج سال قبل، زید پانزده ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون - پس از سپری شدن پنج سال - که در بقاء حیات او تردید داریم، می توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم.

سؤال: آیا حیات زید در پانزده سالگی همراه با نبات لحيه بود؟ خیر

الآن اگر حیات او باقی باشد، لازمه عادی حیات او نبات لحيه است. در فرض مذکور، نسبت به حیات زید، یقین سابق و شک لاحق، تحقق دارد اما آیا نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۵

لازم عادی آن هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده سالگی دارای لحيه بود؟

بلکه مسئله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عادهً برای او نبات لحيه تحقق دارد یعنی نبات لحيه، حالت سابقه وجودیّه نداشته و در فرض مسئله، اثر شرعی و وجوب تصدق بر همین نبات لحيه، مترتب است.

آیا می توان گفت ما ملزوم را کنار می گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

عمده بحث ما همین جا است که آیا می‌توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی- وجوب تصدق- مترتب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لحيه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان‌طور که اخبار باب ما را متعبد به بقاء حیات زید می‌کند [۶۲۰]، همان‌طور ما را متعبد به نبات لحيه- لازم عادی- می‌کند و در نتیجه با تحقق نبات لحيه، اثر شرعی مترتب بر آن بار می‌شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعا اخبار باب، ما را متعبد به لازم عقلی و عادی مستصحاب می‌کند؟

«لا تنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبد می‌کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است اما از شما سؤال می‌کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لحيه، متعبد می‌کند؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۶

نعم لا- یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوی أنّ مفاد الأخبار عرفا ما یعمّه أيضا حقیقه، فافهم [۶۲۱] [۱].

شما که نسبت به نبات لحيه، یقین به ثبوت و شک در بقاء نداشتید تا بتوانید استصحاب، جاری کنید.

خلاصه: همان‌طور که اول بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد اخبار باب ذکر کردیم، همان احتمال اول صحیح و حقّ مطلب بود یعنی:

مفاد اخبار دال بر حجّیت استصحاب، تعبد به بقاء مستصحاب به لحاظ اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحاب» مترتب می‌شود نه مع الواسطه و نکته اساسی در مورد عدم حجّیت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی‌تواند دلالت بر تعبد نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحاب داشته باشد بنابراین اگر:

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی- یا هر دو- باشد، اما اثر شرعی بر آن لازم، مترتب شده باشد، در این صورت استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی‌تواند اثری را که بر لازم بار شده، اثبات نماید.

اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد

[۱]- مصنف فرمودند اصل مثبت، حجّیت ندارد اما دو مورد را استثناء نموده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۷

البته ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده‌اند نه دو صورت اما واقع مطلب این است که مصنف دو صورت را استثناء نموده‌اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد. فعلا آن دو صورت را بیان می‌کنیم:

۱- در مواردی که واسطه، خفی باشد، از جمله موارد استثناء هست.

اگر آن واسطه به قدری خفی باشد و آنقدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلا به نظر عرف نیاید، در این صورت، اثر واسطه، اثر نفس مستصحاب و موضوع شناخته می‌شود زیرا ادله حجّیت استصحاب همان‌طور که شامل اثر نفس مستصحاب می‌شود، شامل اثر واسطه هم می‌شود.

مثلا- در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شک نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه-

مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع، جریان پیدا می‌کند. در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم، استصحاب عدم حاجب، فائده‌ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جمیع المواضع هست.

آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۸

کما لا- یبعد ترتیب ما کان بوساطه ما لا- یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا، کما لا- تفکیک بینهما واقعا، أو بوساطه [۶۲۲] ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابه عد اثره اثرا لهما، فإنّ عدم ترتیب مثل هذا الأثر علیه یكون نقضا لیقینه بالشک أيضا، بحسب ما يفهم من التّهی عن نقضه عرفا، فافهم [۱].

حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکالیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می‌شود و توجّهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشره است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب.

[۱]- ۲: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجّت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن قدر بین واسطه و ذی الواسطه، اتّصال و ارتباط برقرار است که عرف می‌گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود، در عالم تعبّد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتّصال به حدّی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتّی در مقام تعبّد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می‌دهد و می‌گوید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۹

معنای تعبّد به موضوع، تعبّد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجوب تصدّق- هم ثابت می‌شود [۶۲۳].

قوله: «او بوساطه ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه ...».

همان طور که اشاره کردیم مصنّف دو استثناء برای اصل مثبت، ذکر کردند اما ظاهر عبارت مذکور، موهم این است که مصنّف در صدد بیان استثناء سوّمی هستند ولی حقّ مطلب، این است که استثناء سوّمی وجود ندارد و به قول مرحوم مشکینی- که کلام ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم- عبارت «او بوساطه ما» غلط است و باید حذف شود و عبارت صحیح چنین است: کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطه ما لا یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا «لاجل وضوح لزومه ...». که در نتیجه عبارتی را که در گیومه قرار داده‌ایم علّت عدم امکان تفکیک باشد نه اینکه عبارت «او بوساطه ما ...» استثناء سوّمی باشد و دو شاهد هم ذکر می‌کنیم که مصنّف در صدد بیان استثناء سوّمی نبوده‌اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطه ما ...» را استثناء سوّم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوّم و سوّم نمی‌توانیم قائل شویم.

ب- مصنّف در آخرین سطر [۶۲۴] همین تنبیه، تقریبا تصریح نموده‌اند که دو مورد از عدم حجّیت اصل مثبت استثناء کرده‌ایم نه سه مورد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۰

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التَّبَعْدِيَّة و بين الطُّرُق و الأمارات، فَإِنَّ الطَّرِيق و الأماره حيث أَنَّهُ كما يحكى عن المؤدَّى و يشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، و قضيتها حَجِيَّةُ المَثْبُت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فَإِنَّه لا بدَّ من الاقتصار مما فيه من الدَّلاله على التَّبَعْدِ بِنُتوته، و لا دلاله له إلا على التَّبَعْدِ بِنُتوته المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلاله له على اعتبار المَثْبُت منه، كسائر الأصول التَّبَعْدِيَّة، إلا فيما عدَّ اثر الواسطه أثرا له لخبائها، أو شدّه وضوحها و جلائها، حسبما حقّقناه [۱].

قوله: «فافهم» [۶۲۵].

مبثبات امارات و طرق حجّت است

[۱]- گفتیم مبثبات استصحاب، حجّت نیست و واضح است که در این جهت، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیه، وجود ندارد و مبثبات سایر اصول عملیه هم حجّت ندارد.

مصنّف به عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده‌اند مبثبات طرق و امارات، حجّت است زیرا:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۱

به عنوان مثال هنگامی که بینه- که یکی از امارات هست- اخبار به حیات زید می‌نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیت حیات زید می‌کند و چیزی که از واقع، حکایت می‌کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن‌هم می‌کند و اصلا در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این‌ها متحقّق است و کأنّ کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می‌نماید، او اخبار به لازم هم می‌نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر:

وقتی علم اجمالی به تنجس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعدا بینه‌ای قائم شد که ظرف «الف» متنجس است در این صورت می‌گوئیم پس ظرف «ب» پاک است اما بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیه.

استصحاب، یک اصل تبعدی است که شارع مقدّس فرموده در حال شک نباید از آثار متیقّن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقّن را بر مشکوک مترتب نمود و ادلّه مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

مبثبات امارات و طرق، حجّت است اما مبثبات استصحاب و سایر اصول عملیه، حجّت نیست البتّه مصنّف قبلا دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند [۶۲۶] که توضیح دادیم.

خلاصه: در امارات و طرق به لحاظ اینکه اخبارها و شهادت‌ها به اخبارها و شهادت‌های متعدّد، انحلال پیدا می‌کند، لذا تمام آثار شرعی مترتب بر خودش، لازم، ملزومش و ملازمش ترتّب پیدا می‌کند. به خلاف اصول عملیه-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۲

الثَّامن: إِنَّه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبه ذاته [۶۲۷]، أو بملاحظه [۶۲۸] بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمه، فَإِنَّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقه، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا غيره مما كان مبانيا معه، أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا أو بياضه، و ذلك لأنّ الطّبيعي إنّما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضي كالملكيه و الغصبيه و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفردي أو منشأ الانتزاع في الخارج هو

عین ما رتب علیه الأثر، لا شیء آخر، فاستصحابه لترتبه لا یكون بمثبت كما توهم [۶۲۹] [۱].

تنبيه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]

[۱]- مطالب این تنبیه و دو تنبیه بعد در حقیقت بعنوان تکمیل مباحث تنبیه قبل است و اگر مصنف، تمام آنها را در تنبیه هفتم بیان می‌کردند، بهتر بود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۳

خلاصه تنبیه هفتم این بود که:

۱- اگر موضوعی - که دارای اثر شرعی است - را استصحاب نمودیم، در این صورت فقط همان اثری که بر آن موضوع، مترتب است، ثابت می‌شود مانند استصحاب عدالت زید که از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمناً بیان کردیم که مفاد ادله استصحاب، جعل حکم مماثل است.

۲- با اجرای استصحاب نمی‌توان اثری که بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده، ثابت نمود به عبارت دیگر به وسیله استصحاب نمی‌توان اثر شرعی که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده، ثابت نمود مگر در مواردی که واسطه، خفی یا جلی باشد که مفصلاً در تنبیه هفتم توضیح دادیم.

بنابراین در استصحابات موضوعیه، آثار شرعی مترتب بر نفس موضوع، ثابت می‌شود.

مصنف در تنبیه هشتم در صدد توضیح و بیان سه مورد بوده‌اند که توهم شده است که در آن موارد، اصل مثبت محقق می‌باشد.

«الف»: اگر اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب شده باشد، آیا می‌توان گفت آن اثر، اثر فرد هم هست - آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت -؟

به عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب بود، آیا در این صورت، اثر شرعی مترتب بر کلی، اثر شرعی فرد هم شناخته می‌شود یا نه؟

مثال: فرض کنید یک حکمی شرعی بر کلی انسان، بار شده است مثلاً می‌گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی - لزوم احترام - برای انسان - کلی - است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۴

در فرض مذکور می‌توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلی بود برای زید - فرد - ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید، ادامه دارد، احترامش واجب است. در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلاواسطه» بر زید، مترتب نبود بلکه به واسطه یک «کلی» بر زید، مترتب می‌شد، اما مانعی از جریان استصحاب، وجود نداشت - البته آن عنوان کلی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی [۶۳۰] می‌توانستیم بگوئیم «زید انسان».

بعضی توهم کرده‌اند که اثر کلی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیه شرعی، عنوان کلی باشد و حکم، نسبت به عنوان کلی بار شده باشد، نمی‌توانیم آن حکم را به حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنف فرموده‌اند توهم مذکور بی‌مورد است و خودشان بیانی دارند که:

آیا کلی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقق کلی در خارج، غیر از تحقق فرد است و آیا جنس، فصل یا نوع می‌تواند خودبخود تحقق داشته باشد؟ خیر

بلکه وجود کلی همان، وجود فرد است. وجود کلی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلی مترتب شد،

کآن آن حکم بر فرد هم بار شده است. واسطه‌ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلی، مترتب شده و با استصحاب فرد نمی‌توانیم آن حکم را بر کلی مترتب نمائیم - زیرا اصل مثبت است - خلاصه اینکه تغایر کلی و فرد، تغایر ذهنی است اما از نظر خارج هیچ‌گونه مغایرتی بین آنها تصور نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۵

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی - کلی - ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ‌گونه تحقق و تأصل و مابازاء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقق و تأصل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده‌ایم مانند «ملکیت»، «زوجیت» و سایر امور اعتباریه. مثلا در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیت، تحقق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است - واقعیت برای همین سه امر است - حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیت، مترتب شد، ما می‌توانیم به وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتب بر ملکیت را نسبت به همان امور موجود در خارج - یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیت هستند - ثابت نمائیم.

بنابراین ما در یک صورت با متوهم - شیخ اعظم ره - موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیت خارجی و تأصل خارجی باشد مانند سواد و بیاض [۶۳۱] - محمول بالضمیمه باشد - که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می‌کنند - اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی‌توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می‌شوند و آن دو در غیر از جسم نمی‌توانند تحقق پیدا کنند اما اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی‌توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیت است و سواد و بیاض، واقعیت دیگر، اما به خلاف کتاب،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۶

و کذا لا - تفاوت فی الأثر المستصحب [۶۳۲] أو المترتب علیه [۶۳۳]، بین أن یکون مجعولا - شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه کبعض أنحاءه کالجزئیة و الشرطیة و المانعیه، فإنه أيضا ممّا تناله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشارع وضعاً و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی، فلیس استصحب الشرط أو المانع لترتیب الشرطیه أو المانعیه بمثبت، کما ربما توهم [۶۳۴] بتخیل أن الشرطیه أو المانعیه لیست من الآثار الشرعیة، بل من

و مسئله ملکیت و مملوکیت، کتاب از مملوکیت جدا نیست و مملوکیت، واقعیتی ماورای کتاب نیست بنابراین کلام مرحوم شیخ را در یک مورد می‌پذیریم و در دو صورت رد می‌نمائیم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعی بر محمول بالضمیمه [۶۳۵] یعنی یک عرض - مانند بیاض - که تأصل و حقیقت دارد، بار شده باشد، نمی‌توانیم آن اثر را به حساب معروض - جسم - بگذاریم و به عنوان اثر جسم تلقی کنیم یعنی با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را مترتب نمائیم. و در دو صورت [۶۳۶] - و به اعتباری چهار صورت - با کلام مرحوم شیخ، مخالف هستیم. و آن در مواردی است که اثر شرعی بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج محمول بار شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۷

الأمر الانتزاعیه، فافهم [۱].

[۱] - «ب»: قبل از توضیح عبارت، متذکر می‌شویم که حکم بر دو قسم است:

۱- حکم تکلیفی: که منحصر به وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب است.

۲- حکم وضعی: مصنف، قبل از بیان تنبیهات استصحاب، توضیحاتی درباره احکام وضعیه داده‌اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند:

۱- قسم اول احکام وضعیه، آن است که از احکام تکلیفیه هم برتر است یعنی اصلاً شارع مقدّس، آن را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه جعل شرعی به آن تعلق نمی‌گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می‌گیرد مانند سببیت للتکلیف.

۲- قسم دوم احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیت و شرطیت للمکلف به.

۳- بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد لکن مصنف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه جعل استقلالی تعلق می‌گیرد یعنی قسم سوم احکام وضعیه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجّیت، قضاوت، زوجیت و ملکیت و امثال آنها.

و همچنین قبلاً بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد- در استصحاب احکام، مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه- و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد، مانند استصحاب خمریت- خمر موضوع حکم شرعی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۸

است-

اکنون تحقیقی در «مجعول شرعی» می‌کنیم:

که آیا: مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلاً مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلاً آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود؟

اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی، این است که باید شارع مقدّس، مستقلاً آن را جعل نموده باشد، در این صورت، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود:

۱- در احکام تکلیفیه ۲- در قسم سوم از احکام وضعیه مانند زوجیت و ملکیت [۶۳۷] امّا در قسم دوم احکام وضعیه نمی‌توان استصحاب، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.

مصنف فرموده‌اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب، چنین خصوصیتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار، وضع و رفعش به دست شارع باشد، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم

دوم احکام وضعیه- مانند جزئیت للمأمور به و شرطیت للمأمور به- که مجعول تبعی هستند، می‌توان استصحاب، جاری نمود مثلاً می‌دانیم که وضوء برای مأمور به شرطیت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن، تردید نمودید، می‌توانید بقاء وضوء را

استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد، جواب می‌دهیم که اثر شرعی، شرطیت للمأمور به است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۹

و کذا لا- تفاوت فی المستصحب أو المترتب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أن أمر نفيه یبید الشارع کتوته، و عدم إطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر، إذ لیس هناك ما دلّ علی اعتباره بعد صدق نقض الیقین بالشکّ برفع الید عنه

کصدقه برفعها من طرف ثبوت کما هو واضح [۱].

که شرطیت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می‌گوئیم مجعول تبعی که هست یعنی هنگامی که شارع مقدّس فرمود «صلّ مع الطّهارة» ما برای طهارت شرطیت را انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می‌تواند بگوید «صلّ مع الطّهارة» که ما در این صورت شرطیت را انتزاع می‌کنیم و فرضاً می‌تواند، بگوید «صلّ بدون الطّهارة» که در این صورت، شرطیت، مطرح نیست و همین مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب کفایت می‌کند.
 قوله: «فافهم» [۶۳۸].

[۱]- «ج»: آیا می‌توانیم استصحاب را در عدم الحکم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می‌نمائید، در این صورت می‌توانید بقاء و جوب را استصحاب نمائید.

اما گاهی یک شیء قبلاً واجب نبوده، آیا در این صورت می‌توان استصحاب عدم و جوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی‌توان استصحاب عدم و جوب، جاری نمود زیرا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۰

فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التّکلیف، و عدم المنع عن الفعل بما فی الرّسالة [۶۳۹]، من أنّ عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشّرعیة، فإنّ عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول، إلاّ أنّه لا حاجة إلى ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم

عدم الوجوب، حکم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعیّه هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. اما عدم الوجوب و عدم الحرمة حکم شرعی نیستند و لذا نمی‌توان استصحاب عدم و جوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنّف فرموده‌اند ما در باب استصحاب اصلا روی «حکم» تکیه نمی‌کنیم و نمی‌گوئیم باید حکمی در میان باشد تا شما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می‌باشد عبارت است از اینکه:

باید مستصحب و یا اثرش چیزی باشد که در اختیار شارع باشد و شارع بما هو شارع بتواند در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می‌تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می‌تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان‌طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئید «عدم» آنها عنوان حکم پیدا نمی‌کند به شما جواب می‌دهیم ما به عنوان «حکم» کاری نداریم بلکه غرض ما این است که شارع در محیط شرع بتواند «لا- تنقض الیقین بالشک» را بگوید و کاملاً واضح است که «لا تنقض» نسبت به عدم و جوب کاملاً جریان پیدا می‌کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۱

المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً علی استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر، فتأمل [۱].

[۱]- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی‌کنیم، نتیجه‌ای می‌گیریم که:

در بحث برائت مشاهده کردیم که بعضی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده‌اند و بعضی در باب اصالة البراءة از راه استصحاب البراءة پیش آمده و گفته‌اند:

مثلاً قبل از اینکه اسلام بیاید، شرب تن ممنوعیتی نداشته و اکنون که شک نموده‌ایم ممنوعیت دارد یا نه، استصحاب عدم ممنوعیت و استصحاب برائت از حرمت، جاری می‌کنیم. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده‌اند

استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می‌کنید آیا می‌خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تن، استحقاق عقوبت وجود ندارد؟

اگر منظورتان این باشد، نمی‌توانید استصحاب، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب، مسأله‌ای نیست که ارتباطی به شارع بما هو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می‌کند در صورت عصیان، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت، استحقاق ثواب، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیت را به منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می‌کنید، بدانید که عدم استحقاق عقاب، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

آیا مناقشه مرحوم شیخ، وارد است یا نه؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می‌گوئیم استصحاب عدم منع، نیازی به اثر ندارد، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیت، مانند استصحاب ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۲

بقاء ممنوعیت است آیا اگر بقاء ممنوعیت را استصحاب می‌کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر

استصحاب عدم ممنوعیت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در براءت درصددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می‌کنید؟ در پاسخ شما همان مطلبی را که اول تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می‌کنیم که: اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتب می‌شود.

آثار و احکام عقلی بر آن ترتب پیدا می‌کند و گفتیم اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که: اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می‌شود.

همان‌طور که در استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن‌تر آیا اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، اما با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۳

التاسع: إنّه لا يذهب عليك أنّ عدم ترتب الأثر الغير الشرعي و لا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقا [۶۴۰]، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعيه كانت أو غيرها ترتب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، و ذلك لتحقّق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلا [۶۴۱] يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه [۶۴۲]، من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة و لا ارتياب، فلا تغفل [۱].

تنبیه نهم ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب

[۱]- تذکر، تنبیه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبیه هفتم- اصل مثبت- است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۴

در تنبیه قبل بیان کردیم که:

با اجرای استصحاب نمی‌توان آثار غیر شرعی - عقلی و عادی - را ثابت نمود مثلا فردی در سن پنج‌سالگی از نظر غائب شده و تا الآن مدت بیست سال غیبت او ادامه داشته، اکنون چون یقین به حیات او - نسبت به زمان سابق - داریم، بقاء حیات او را استصحاب می‌کنیم، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می‌گوئیم تقسیم و تصرف در اموال او حرام است - یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می‌کنیم - اما نمی‌توان گفت او دارای «لحیه» هم هست.

و همچنین در استصحاب نمی‌توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتب است.

مثلا - با استصحاب حیات زید نمی‌توان گفت که: چون پدر او نذر کرده - که اگر فرزندم دارای لحیه شود صد درهم صدقه می‌دهم - پس باید به نذرش عمل نماید و صدقه بدهد. در مثال مذکور، اثر شرعی - وجوب تصدق - مع الواسطه - نبات لحیه - اثر موضوع و مستصحب - حیات زید - است.

مصنّف در تنبیه نهم فرموده‌اند: عدم ترتب آثار غیر شرعی [۶۴۳] و همچنین عدم ترتب آثار شرعی‌ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصحب، ثابت است - عدم ترتب مذکور - در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعا» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلا با استصحاب بقاء حیات زید نمی‌توان گفت که او دارای لحیه هم شده است زیرا نبات لحیه، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبدی زید به عبارت دیگر، نبات لحیه، اثر مطلق حیات - اعم از واقعی و تعبدی -

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۵

العاشر: إنّه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوتة حكما و لا له أثر شرعا و كان في زمان استصحابه كذلك - أي حكما أو ذا حكم - يصحّ استصحابه كما في استصحاب عدم التّكليف، فإنّه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كنبوته في الحال مجعول شرعا، و كذا استصحاب موضوع لم يكن [۶۴۴] له حكم ثبوتا، أو كان و لم يكن حكمه فعليا و له حكم كذلك بقاء، و ذلك لصدق نقض اليقين

نیست.

اما اگر يك لازم عقلی و به تعبیر دیگر، اگر يك حكم عقلی، موضوعش اثر شرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است - خواه واقعا و جویی باشد یا نباشد - این در استصحاب، ترتب، پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر اگر يك اثر عقلی روی مطلق اثر شرعی - خواه واقعی باشد یا ظاهری - بار شد، آن اثر عقلی ترتب پیدا می‌کند مثلا به مجردی که شما بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ ...» که ارشاد به حکم عقل است، گریبان شما را می‌گیرد و می‌گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید، مستحق عقاب می‌شوید.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۶

بالشكّ علی رفع اليد عنه و العمل، كما إذا قطع بارتفاعه یقینا، و وضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه و فی تنزیلها بقاء، فتوهم اعتبار الأثر سابقا - كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم - فاسد قطعاً، فتدبر جيدا [۱].

تنبیه دهم [اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء]

[۱]- در تنبیه هفتم بیان کردیم که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی باشد. مطلب مذکور، به توضیحی نیاز دارد که:

اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، آیا معنایش این است که هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق- هم قضیه متیقنه و هم قضیه مشکوکه- هر دو باید در این جهت- حکم شرعی بودن- متساوی باشند؟ البته در اکثر استصحابات مطلب، چنین است مثلاً شما که بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنید، وجوب نماز جمعه هم در عصر حضور- زمان سابق- و هم در عصر غیبت- زمان لاحق- عنوان حکم شرعی دارد.

آیا لازم است تمام استصحابات حکمیّه چنین باشند یا اینکه ممکن است مثلاً یک استصحاب حکمی داشته باشیم که آن حکم در زمان سابق- قضیه متیقنه- هیچ‌گونه ارتباطی به شارع نداشته باشد لکن اگر ما آن قضیه متیقنه را در زمان لاحق، ابقاء و اثبات نمائیم، به شارع مقدّس، ارتباط پیدا می‌کند- عنوان حکم شرعی دارد- یعنی در زمان سابق به لحاظ اینکه ارتباطی به شارع نداشته، حکم شرعی نبوده اما در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حکم قبلی به شارع مقدّس ارتباط پیدا می‌کند مانند استصحابات عدمیه‌ای که در باب تکالیف، جاری می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۷

مثلاً [۶۴۵] می‌گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده اما الآن که شریعت مقدّس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می‌کنیم و در نتیجه، به وسیله استصحاب، ثابت می‌کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدّس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن در عین حال وقتی شما به وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می‌کنید و ادامه می‌دهید، ابقاء و ادامه‌اش به شارع، ارتباط پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقق ندارد- بقاء عدم تحقق وجوب به شارع مربوط است- بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمیّه، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیّه، چنانچه موضوع متیقن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۸

مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب، واقع نشوید که می‌گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم. و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب با توجه به روایات- لا تنقض الیقین بالشک- می‌گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع، ارتباط داشته باشد اما حدوثاً لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد.

و الحمد لله اولاً و آخراً

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

إيضاح الكفاية، ج ٥، ص: ٤٦٩

[فهرستها]

[الفهرس الموضوعى]

الموضوع الصفحة

- اصالة الاحتياط المقام الاول فى دوران الامر بين المتباينين ١٧
- منجزية العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى من جميع الجهات ١٧
- بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة و غيرها ٢٢
- فى بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية ٢٥
- منجزية العلم الاجمالى فى التدريجيات ٢٦
- تنبيهات الاشتغال ٣١
- الاول: الاضطرار الى بعض الاطراف ٣١
- فقد بعض الاطراف ٣٥
- الثانى: شرطية الابتلاء بتمام الاطراف ٣٨
- ملاك الابتلاء ٤١
- الثالث: الشبهة غير المحصورة ٤٤
- الصواب المذكورة للشبهة غير المحصورة و المناقشة فيها ٤٧
- الزابع: ملاقى بعض اطراف الشبهة المقرونة ٤٨
- الصورة الاولى ٤٩
- الصورة الثانية ٥٢
- إيضاح الكفاية، ج ٥، ص: ٤٧٠
- الصورة الثالثة ٥٤
- المقام الثانى فى الاقل و الاكثر الارتباطين ٥٧
- منجزية العلم الاجمالى و عدم انحلاله عقلا ٥٧
- شبهة الغرض ٦٤
- التفصلى عن شبهة الغرض ٦٦
- رفع الجزئية بحديث الرفع ٧٨
- تنبيهات الاقل و الاكثر ٨٥
- الاول: الشك فى الشرطية و الخصوصية ٨٥
- الثانى: حكم ناسى الجزئية ٩١
- تكليف الناسى ٩٣

- الثالث: حكم الزيادة ٩٦
- الرابع: تعذر الجزء او الشرط ١٠٤
- استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعدّر ١٠٧
- قاعدة الميسور ١٠٩
- المناط في جريان القاعدة صدق الميسور العرفي على الباقي ١٢٣
- جريان القاعدة في غير الميسور العرفي تخطئه او تخصيصا ١٢٥
- تذنيب: الدوران بين الجزئية و المانعية و نحوهما ١٢٩
- خاتمة في شرائط الاصول ١٣١
- حسن الاحتياط مطلقا ١٣١
- اشتراط البراءة العقلية بالفحص ١٣٥
- شرط البراءة التقلية ١٣٦
- وجوب التعلّم ١٤٠
- اعتبار الفحص في التّخيير العقلي ١٤٣
- حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفا و وضعيا ١٤٣
- استحقاق العقوبة على ترك التعلّم للتّجزي ١٤٤
- اشكال وجوب التعلّم في الواجبات المشروطة ١٤٥
- حلّ الاشكال بوجوب التعلّم نفسيا تهيتيا كما اختاره المحقّق الاردبيلي ١٤٧
- الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص ١٥٢
- إيضاح الكفاية، ج ٥، ص: ٤٧١
- استثناء مسألتى الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام من البطلان ١٥٤
- شرطان آخران للبراءة ١٦٤
- عدم تمامية الشرطين المذكورين ١٦٤
- قاعدة لا ضرر و لا ضرار احاديث نفى الضرر ١٧٥
- تواتر اخبار قاعدة نفى الضرر اجمالا ١٧٧
- مختار المصنّف في مفاد الجملة التركيبية ١٨١
- نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية ١٨٨
- نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الثانوية ١٩٣
- تعارض الضررين ١٩٥
- فصل في الاستصحاب تعريف الاستصحاب ٢٠١
- الاستصحاب مسألة اصولية ٢٠٧
- اليقين السابق و الشكّ اللاحق ركنا الاستصحاب ٢١٠
- اعتبار وحدة القضيتين ٢١٠
- الاشكال في استصحاب الحكم الشرعي الكلي ٢١١

- استصحاب حکم الشرع المستند الى العقل ۲۱۹
- ادله حجیه الاستصحاب ۲۲۷
- الوجه الاول: بناء العقلاء و الجواب عنه ۲۲۷
- الوجه الثاني: حجیه الاستصحاب من باب الظن، و ردّه ۲۳۱
- الوجه الثالث: الاجماع و الجواب عنه ۲۳۲
- الوجه الرابع: الاخبار المستفیضة ۲۳۴
- صحیحة زرارة الاولى ۲۳۴
- تقريب الاستدلال بالصحیحة ۲۳۵
- تحقیق معنى التّقص ۲۴۶
- المراد من هیئته «لا تنقض اليقين» ۲۵۵
- إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۷۲
- فی دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات ۲۶۱
- صحیحة ثانية لزرارة ۲۶۲
- تقريب الاستدلال بها ۲۷۲
- دلالة الرواية على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ۲۷۳
- الاشکالات الواردة على الصحیحة و الجواب عنها ۲۷۳
- صحیحة ثالثة لزرارة ۲۸۷
- کیفیه الاستدلال بها ۲۸۷
- رواية الخصال ۲۹۳
- دلالتها على اعتبار الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ۲۹۳
- مکاتبه القاساني ۲۹۷
- الاستدلال بموثقة عمّار و الماء کله طاهر و رواية الحل ۲۹۹
- تحقیق حال الوضع ۳۰۸
- انحاء الوضع ۳۱۶
- التحو الاول: ما لا يتطرق اليه الجعل اطلاقا ۳۱۸
- التحو الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل الاستقلالي دون التبعي ۳۲۵
- التحو الثالث: ما يصح جعله استقلالا و تبعاً للتکليف ۳۲۸
- فی معنى الملكية ۳۳۳
- تنبيهات الاستصحاب التنبیه الاول: بيان اعتبار فعلية الشك و اليقين ۳۴۷
- التنبیه الثاني: هل يكفي فی صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته ۳۵۴
- التنبیه الثالث: فی اقسام الاستصحاب الكلي ۳۶۲
- استصحاب الكلي القسم الاول ۳۶۳
- استصحاب الكلي القسم الثاني ۳۶۴

- استصحاب الكلّی القسم الثالث ۳۷۳
- التنبیه الرابع: جریان الاستصحاب فی الامور التدریجیة ۳۷۹
- جریان الاستصحاب فی الزّمان ۳۸۴
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۳
- جریان الاستصحاب فی الزّمانی ۳۸۵
- استصحاب الفعل المقتید بالزّمان ۳۸۹
- التعرض لكلام الفاضل التّراقی ۴۰۱
- التنبیه الخامس: الاستصحاب التعلیقی ۴۰۵
- حجّیة الاستصحاب فی الاحكام المعلقة ۴۰۵
- التنبیه السادس: استصحاب الشرائع السابقة ۴۱۸
- توهم اختلال اركان الاستصحاب فی المقام و الجواب عنه ۴۱۹
- ارجاع ما افاده الشیخ فی الجواب عن الاشكال الى ما ذكره المصنّف «قده» ۴۲۷
- التنبیه السابع: الاصل المثبت ۴۳۴
- الموارد المستثناة من عدم حجّیة الاصل المثبت ۴۴۶
- فی بیان الفرق بین الاستصحاب و سائر الاصول التبعیدیة و بین الطّرق و الامارات ۴۵۰
- التنبیه الثامن: فی موارد لیست من الاصل المثبت ۴۵۲
- التنبیه التاسع: اللازم المطلق ۴۶۳
- التنبیه العاشر: فی لزوم كون المستصحب حکما شرعیّا او ذا حکم شرعی و لو بقاء ۴۶۵
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۵

فهرست موضوعی کتاب

- موضوع صفحه
- مقدمه ۷
- چند تذکر ۸
- واجب غیر ارتباطی ۱۵
- حرام غیر ارتباطی ۱۵
- واجب ارتباطی ۱۵
- حرام ارتباطی ۱۶
- اصالة الاحتیاط مقام اول: دوران امر بین متباینین ۱۷
- تنبیهات اشتغال ۳۱
- تنبیه اول: اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف است ۳۱
- تنبیه دوم: عدم ابتلاء، مانع فعلیّت تکلیف می شود ۳۸
- ملاک ابتلاء ۴۱

شک در ابتلاء ۴۲

تنبيه سوّم ۴۴

صرف غير محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۶

عبارات اصحاب در ضابطه شبهه محصوره و غير محصوره ۴۷

تنبيه چهارم: احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸

فرض اوّل ۴۹

فرض دوّم ۵۲

فرض سوّم ۵۴

مقام دوّم: دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی ۵۷

برائت عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود ۵۸

آیا برائت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود ۷۸

تنبيهات اقلّ و اکثر ارتباطی ۸۵

تنبيه اوّل: دوران امر بین مشروط و مطلق، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵

تنبيه دوّم: حکم ناسی جزء یا شرط و ... ۹۱

آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است؟ ۹۴

تنبيه سوّم: جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۹۶

حکم زیاده عمدی ۹۹

تنبيه چهارم: شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴

استصحاب وجوب ۱۰۷

قاعده میسور ۱۱۰

قوله صلی الله علیه و آله «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...» ۱۱۱

المیسور لا یسقط بالمعسور ۱۱۵

ما لا یدرک کله لا یترک کله ۱۱۹

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه ۱۲۳

شرائط جریان اصول علمیه ۱۳۱

شرط جریان «احتیاط» چیست؟ ۱۳۱

شرط جریان برائت عقلی ۱۳۵

شرط جریان برائت نقلی ۱۳۶

ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیه ۱۳۷

ادلّه نقلیه دالّ بر وجوب فحص ۱۴۰

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۷

شرط جریان اصالة التّخیر ۱۴۳

- اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵
- راه حل مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما» ۱۴۷
- راه حل مصنف نسبت به اشکال مذکور ۱۴۹
- در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم ۱۵۴
- کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت ۱۶۴
- جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما» ۱۶۵
- قاعده «لا ضرر» روایت ابو عبیده حدّاء ۱۷۶
- نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر» ۱۷۷
- نقد و بررسی مفاد قاعده «لا ضرر» ۱۷۹
- معنای «ضرر» ۱۷۹
- معنای «ضرار» ۱۸۰
- بررسی هیئت ترکیب قاعده «لا ضرر» ۱۸۲
- خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر» ۱۸۶
- نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه ۱۸۸
- نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه - توارد دو دلیل ثانوی - ۱۹۳
- تعارض ضررین ۱۹۵
- استصحاب اقوال در استصحاب ۲۰۱
- تعریف استصحاب ۲۰۲
- آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟ ۲۰۷
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه ۲۱۰
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی ۲۱۱
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۲۱۲
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۲۱۲
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۸
- بداء ۲۱۴
- ادله حجیت استصحاب ۲۲۷
- ۱- بنای عقلاء ۲۲۷
- ۲- ظن ۲۳۱
- ۳- اجماع ۲۳۲
- ۴- اخبار: نقد و بررسی اخبار دال بر حجیت استصحاب ۲۳۴
- صحیح اول زراره ۲۳۵
- بررسی سند صحیح اول ۲۳۵
- نقد و بررسی دلالت صحیح اول زراره ۲۳۶

- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست ۲۴۱
- استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع ۲۴۶
- بیان شیخ اعظم «ره» ۲۴۷
- جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه ۲۶۱
- صحیحه دوّم زراره ۲۶۲
- کیفیت استدلال به فقره سوّم صحیحه زراره ۲۶۴
- کیفیت استدلال به فقره ششم صحیحه زراره ۲۷۰
- ایراد بر فقره سوّم صحیحه زراره ۲۷۳
- جواب مصنّف ۲۷۵
- تقسیمات حکم ۲۸۳
- صحیحه سوّم زراره ۲۸۷
- کیفیت استدلال به صحیحه سوّم ۲۸۸
- استدلال به روایت خصال ۲۹۳
- قاعده یقین ۲۹۴
- مکاتبه قاسانی - کاشانی - ۲۹۷
- استدلال به اخبار حلیّت و طهارت ۳۰۰
- احکام وضعیّه ۳۱۱
- اقسام احکام وضعیّه ۳۱۶
- قسم اوّل احکام وضعیّه ۳۱۸
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۹
- قسم دوّم احکام وضعیّه ۳۲۵
- قسم سوّم احکام وضعیّه ۳۲۸
- آیا استصحاب در قسم اوّل احکام وضعیّه جاری می‌شود؟ ۳۳۸
- آیا استصحاب در قسم سوّم احکام وضعیّه جاری می‌شود؟ ۳۴۱
- آیا استصحاب در قسم دوّم احکام وضعیّه جاری می‌شود؟ ۳۴۲
- تنبیهات استصحاب تنبیه اوّل: در جریان استصحاب، یقین و شکّ فعلی معتبر است ۳۴۸
- دو فرع ۳۴۹
- تنبیه دوّم ۳۵۵
- آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود؟ ۳۵۷
- تنبیه سوّم: اقسام استصحاب کلی ۳۶۲
- استصحاب کلی قسم اوّل ۳۶۳
- استصحاب کلی قسم دوّم ۳۶۴
- استصحاب کلی قسم سوّم ۳۷۳

- تنبيه چهارم: استصحاب امور تدریجیه ۳۷۹
- استصحاب «نفس» زمان ۳۸۴
- استصحاب زمانی ۳۸۵
- جریان اقسام استصحاب در امور تدریجیه ۳۸۷
- استصحاب فعل مقید به زمان ۳۹۰
- کلام فاضل نراقی «ره» ۴۰۲
- تنبيه پنجم: استصحاب تعلیقی ۴۰۶
- آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب است؟ ۴۰۷
- اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۴۰۸
- تنبيه ششم: استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۱۸
- اشکالات جریان استصحاب احکام شرایع سابقه و ... ۴۲۰
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۴۲۷
- تنبيه هفتم: اصل مثبت ۴۳۴
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۸۰
- مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب چیست؟ ۴۳۴
- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن ۴۳۶
- آیا اصل مثبت، حجّت است؟ [۴۳۷]۶۴۶
- شأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟ ۴۴۱
- اصل مثبت حجیت ندارد مگر در دو مورد ۴۴۶
- مثبتات امارات و طرق حجّت است ۴۵۰
- تنبيه هشتم ۴۵۲
- تنبيه نهم ۴۶۳
- تنبيه دهم [۴۶۶]۶۴۷

[۱] (۱) - از مبحث اصالة الاحتیاط تا تنبيه دهم استصحاب.

[۲] (۱) - اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف - برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر - منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از

اینهاست، اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و ... داریم و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/۴۳۶.

[۳] (۱) - در عبارت «مطلقاً و لو کانا فعل امر و ترک آخر».

[۴] (۲) - بخلاف دوران بین المحذورین که وجوب و حرمت، متعلق به یک شیء است و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/۵۴۵.

[۵] (۳) - مقصود از کلمه متباینین، معنای اصطلاحی و منطقی آن اراده نشده است.

[۶] (۱) - الواجب الغير الارتباطی: هو ما لم یکن امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الآخر کاداء الدین ... و نحو ذلک مما ینحلّ

الواجب فيه الى واجبات متعدّدة غير مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و اخلّ ببعض فقد امتثل و عصى.

و الحرام الغير الارتباطى: هو ما لم يكن عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر كما فى الكذب و الغيبة و شرب الخمر و قتل النفس و نحو ذلك من المحرّمات الّتى ينحلّ الى محرّمات متعدّدة غير مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و ترك بعضا فقد عصى و امتثل، ر. ك عناية الاصول ١٩٤ / ٤.

[٧] (٢) - الواجب الارتباطى: هو ما كان امتثال بعضه مرتبطا بامتنال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يمتثل اصلا ... كما فى الصّلاة ... و الصّيام و فى العرفيات كالأمر بالمركّبات و المعاجين او الامر بالسّيّكوت ساعة واحدة لغرض مخصوص مثل ان لا يشعر بهم العدو لكونه فى مكان قريب منهم بحيث لو تكلم آنا ما سمع كلامهم و لم يحصل الغرض اصلا ...

الحرام الارتباطى: هو ما كان عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر بان كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يعص ... كما فى التّهى عن الغناء بناء على كونه هو الصّوت المطرب مع التّرجيع ... و كما فى التّهى عن هجر الفراش اربعة الشهر، ر. ك عناية الاصول ١٩٥ / ٤.

[٨] (١) - اين مطلب در ابتداى همين فصل توضيح داده شد.

[٩] (٢) - از مراحل چهارگانه و نيز، ر. ك ايضاح الكفاية ٤٩ / ٤.

[١٠] (٣) - ر. ك ايضاح الكفاية ٤ / ٤٤٦ / ٤٤٠ / ٤٤٤ / ٤٤٧.

[١١] (١) - يعنى فعليت مطلقه نداشته باشد.

[١٢] (١) - اما عدم المانع العقلى فلانّ العلم الاجمالى ليس علّة تامّة للتّنجز كالعلم التّفصيلى حتّى يمتنع التّرخيص الشرعى فى مخالفته لكونه ترخيصا فى المعصية قبيحا فى نظر العقل كما اشار اليه فى مبحث القطع. حقائق الاصول ٢ / ٢٨٣.

[١٣] (٢) - و اما عدم المانع الشرعى، فلانّ المتوهّم من المانع شرعا فى المقام هو لزوم محذور التّناقض بين صدر أدلّة الاصول و ذيلها اذا بنينا على شمولها لاطراف الشّبهة المقرونة بالعلم الاجمالى.

توضيح لزوم التّناقض: انّ مقتضى عموم قوله عليه السّلام «كلّ شىء لك حلال» حليّة المشتبه بالشّبهة البدويّة، و كذا كلّ واحد من الاطراف فى المقرونة، و مقتضى اطلاق ذيله - اعنى - «حتّى تعلم أنّه حرام» - هو تنجّز الحرمة بالعلم الاجمالى. لأنّ «تعلم» مطلق يشمل كلّا من العلم التّفصيلى و الاجمالى، فيلزم الحكم بالحليّة لكلّ طرف بمقتضى الصّيدرد، و الحكم بالحرمة بمقتضى الدّليل.

و هذا الاشكال و هو التّناقض المذكور تعرّض له شيخنا الاعظم فى بحث تعارض الاستصحابين بالنّسبة الى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الدّليل، قال (قده): «فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة فى احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة التّقض بالشّك، لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله». لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلّة المرخصه المشتملة على هذا الدّليل. و اما الفاقد له مثل حديث الرّفح فلا تناقض فيه أصلا فلا مانع من شموله لاطراف و اثبات التّرخيص فيها، بل لا تناقض حتّى فى الاخبار المذيّلة كما ذكرناه فى التّعليق، فراجع و قد اجاب المصنّف عن اشكال التّناقض ... منتهى الدرّاية ١٥ / ٦.

[١٤] (١) - و مما تقدّم ... انقدح أنّه لا فرق بين العلم التّفصيلى و الاجمالى اصلا و أنّما الفرق هو فى طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعليا من جميع الجهات و قد لا يكون كذلك (و فيه ما لا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التّكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعليا من جميع الجهات بل يكون فعليا من ساير الجهات على نحو لو علم به تفصيلا لتنجّز دون ما اذا علم به اجمالا (فلا محالة) يكون فرق بين العلم التّفصيلى و الاجمالى من ناحية التّأثير فى التّنجيز و عدمه و الا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من ساير الجهات يصير منجزا بالعلم التّفصيلى دون الاجمالى (و لعلّه) اليه اشار اخيرا بقوله فافهم، ر.

ک عنایة الاصول ۴ / ۱۵۹.

[۱۵] (۲) - لأن العلم التفصیلی لا يكون مقرونا بالشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل الحكم الظاهري معه حقائق الاصول ۲ / ۲۹۰.

[۱۶] (۳) - و علم اجمالی قسم اول که تکلیف، فعلیت مطلقه داشت.

[۱۷] (۱) - در قسم اول از دو قسم علم اجمالی.

[۱۸] (۲) - که تکلیف، فعلیت مطلقه نداشت.

[۱۹] (۳) - از جهت ملاک، اراده و کراهت مولا نسبت به آن.

[۲۰] (۱) - من حيث الفعلية التامة و عدمها منتهی الدراية ۶ / ۲۷.

[۲۱] (۲) - (هذا مجمل القول) في الشبهة الغير المحصورة و سيأتي الكلام فيها بنحو أبسط في التنبيه الثالث من تنبيهات هذا البحث و قد استعجل المصنف في التعرض لها من غير ملزم، ر. ك عنایة الاصول ۴ / ۱۶۰.

[۲۲] (۱) - فعلیت مطلقه.

[۲۳] (۲) - به خلاف شبهات غیر محصوره که نوعا فعلیت من جميع الجهات ندارد مثلا تمام افرادش محل ابتلاء نیست و یا اینکه اگر خواهیم تمام اطراف علم اجمالی را رعایت کنیم عسر و حرج شدید لازم می آید و در واقع قدرتی نسبت به اتیان یا ترک نداریم که قدرت هم در فعلیت تکلیف دخالت دارد و اگر بگوئیم در شبهات غیر محصوره، احتیاط لازم نیست، بعلمت این است که فعلیت من جميع الجهات در میان نیست، نه بخاطر اینکه شبهه، غیر محصوره است.

[۲۴] (۱) - در حالی که سایر جهات و شرائط فعلیت تمام است.

[۲۵] (۲) - مصنف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث «قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر. ك ایضاح الکفایة ۴ / ۱۴۵.

[۲۶] (۱) - ای حیض المستمرة الدم الناسية للوقت و ان حفظت العدد الفاقدة للتميز على نحو لا يمكنها الرجوع الى الصفات لم تجب الموافقة القطعية و لم تحرم المخالفة القطعية، ر. ك عنایة الاصول ۴ / ۱۶۷.

[۲۷] (۲) - و نیز، ر. ك فرائد الاصول ۲۵۵.

[۲۸] (۳) - که فعلیت مطلقه داشت.

[۲۹] (۴) - که فعلیت مطلقه نداشت.

[۳۰] (۱) - شرح این مطلب در تنبیه دوم می آید.

[۳۱] (۲) - و محل ابتلاء ما نیست.

[۳۲] (۳) - تفصیل این مطلب در تنبیه اول می آید.

[۳۳] (۴) - به علم اجمالی نه شک بدوی.

[۳۴] (۱) - كما لو نذر ان يصوم يوم الجمعة و تردد بين غده و ما بعده فإنه يعلم اجمالا بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتبان زمانا و لا يقدر ترتبهما في وجوب الاحتياط، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۲۹۴.

[۳۵] (۱) - و لعلّه اشاره الى قوله او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالا في هذا الشهر كايام حيض المستحاضة ... الخ فانّ مثال الحيض انما يكون من هذا القبيل اذا كان موضوع التکليف فيه هو الحائض فهو حينئذ مما يقطع بتحقيقه اجمالا في هذا الشهر و لا يعلم بتحقيقه فعلا- و امّا اذا كان موضوع التکليف هو النساء كما يظهر من قوله تعالى **أَفَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ E** فالمثال من قبيل الواجب المعلق كالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فيكون التکليف فيه حاليا و الواجب استقباليا، ر. ك عنایة الاصول ۴ / ۱۶۸.

[۳۶] (۲) - مخالفت احتماليه.

[۳۷] (۱) - المراد به المشقة العرفية التي توجب ارتكاب بعض الاطراف لا الاجراء الرافع للتكليف الشرعي عقلا ضرورة ان التكليف ح غير قابل للوضع حتى يصح رفعه بقوله (ص): «رفع ما اضطرّوا اليه» فان المرفوع بالحديث هو ما يكون امر وضعه و رفعه بيد الشارع و ليس ذلك الا في الاضطرار العرفي دون الاجراء الرافع للتكليف منتهى الدراية ۵۲ / ۶.

[۳۸] (۱) - در مثال، الف.

[۳۹] (۲) - در مثال، ب.

[۴۰] (۳) - که مجوز ارتکاب است.

[۴۱] (۱) - در شبهه تحريميه.

[۴۲] (۲) - در شبهه وجوبيه.

[۴۳] (۳) - ام مقارنا له فان الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعليته المعلوم فدافعيته لها في صورة المقارنة تكون بالأولوية، و لعله (قده) ترك ذكره لوضوحه فتدبر، ر. ك منتهى الدراية ۵۹ / ۶.

[۴۴] (۱) - اگر اضطرار، سابق بر علم اجمالی باشد در این صورت، انسان حدوثا شك در تکلیف می کند.

[۴۵] (۲) - در صورتی که اضطرار به واحد معین باشد.

[۴۶] (۳) - در صورتی که اضطرار به واحد غیر معین باشد.

[۴۷] (۴) - و یا اینکه علم اجمالی پیدا شد، که یکی از دو میت واجب الدفن است بعد، سبع یکی از آنها را خورد- در شبهه وجوبيه- خود آموز کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱۶۱ / ۲.

[۴۸] (۱) - مگر اینکه اول، فقدان عارض شود، و بعد علم اجمالی محقق گردد.

[۴۹] (۲) - فقدانی که بعد از تحقق علم اجمالی حاصل می شود.

[۵۰] (۱) - سوره بقره، آیه ۱۳۷.

[۵۱] (۲) - سوره انعام آیه ۱۱۹.

[۵۲] (۳) - مانند احتیاط در شبهات بدوی.

[۵۳] (۴) - گرچه از نظر عقل هر حکمی روی موضوع بار می شود، باید موضوع باقی باشد تا حکم تنجز پیدا کند لکن این امر، یک مسئله عقلی است نه تقیید در دلیل شرعی.

[۵۴] (۱) - كما انه اذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد عادة ان يتركه العبد و ان لا يكون له داع اليه لم يكن للامر به و البعث اليه موقع اصلا كما لا يخفى (منه قدس سره) كفاية الاصول طبع مؤسسه آل البيت ۳۶۱.

[۵۵] (۱) - در محرمات مسلمة.

[۵۶] (۲) - علاوه بر سائر شرائط عامه.

[۵۷] (۳) - اشکال: ممکن است مکلف انگیزه‌های دیگری بر ترک داشته باشد، جواب: فرض بحث ما در موردی است که داعی و انگیزه دیگری برای او وجود ندارد.

[۵۸] (۴) - با قطع نظر از مسئله علم اجمالی.

[۵۹] (۱) - اقول: هذا كله اذا كان احد الاطراف الذي لا أثر له او كان خارجا عن تحت القدرة او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالي (و اما اذا كان) من بعد العلم الاجمالي فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم في التنجيز بل يجب الاحتياط في الطرف الباقي لا محالة ... عناية الاصول ۱۷۵ / ۴.

[۶۰] (۱) - عطف تفسیری ل «فعليته».

- [۶۱] (۲) - یعنی فی الابتلاء ... كما اذا علم اجمالا بانّ دارا مغصوبه مردّده بين هذه الدّار الّتی یرید المکلف شراءها و دار اخرى فی بلد آخر یشکّ المکلف فی دخولها فی محل الابتلاء و خروجها عنه ... ر. ک منتهی الدرایه ۶/ ۸۳.
- [۶۲] (۱) - نعم لو كان الاطلاق فی مقام یقتضی بیان التّقیید بالابتلاء- لو لم یکن هناك ابتلاء مصحّح للتّکلیف- كان الاطلاق و عدم بیان التّقیید دالا علی فعلیته، و وجود الابتلاء المصحّح لهما، كما لا یخفی، فافهم (منه قدّس سرّه). ر. ک کفایه الاصول طبع مؤسسه ال البيت ۳۶۲.
- [۶۳] (۲) - كما لو قال اجتنب عن ذلك الطّعام النجس الموضوع قدّام امیر البلد مع عدم جریان العاده بابتلاء المکلف به، ر. ک فرائد الاصول / ۲۵۲.
- [۶۴] (۱) - درحالی که می دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلا شارع می تواند بگوید مطلق رقبه را آزاد کنيد.
- [۶۵] (۲) - نه شک در اصل تقیید و عدم تقیید.
- [۶۶] (۱) - ر. ک فرائد الاصول ۲۵۲.
- [۶۷] (۱) - یعنی در شبهات تحریمیّه از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیّه تمام اطراف را اتیان نمائیم.
- [۶۸] (۲) - كما اذا اشتبه الماء المطلق بین انائین و كانت الموافقه القطعیّه بالتّوضؤ بهما معا موجبا للعسر او الضرر منتهی الدرایه ۶/ ۱۱۲.
- [۶۹] (۱) - خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره.
- [۷۰] (۲) - مثل اینکه دلیل لثبی بود و یا اینکه لفظی، اما مجمل بود.
- [۷۱] (۱) - البتّه طبق تفصیلی که مصنّف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده‌اند.
- [۷۲] (۲) - (قال الشّیخ) اعلى الله مقامه اختلف عبارات الاصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره فعن الشّهید و المحقّق الثّانیین و المیسر و صاحب المدارک انّ المرجع فیهِ الی العرف فما كان غیر محصور فی العاده بمعنی أنّه یعسر عدّه لا ما امتنع عدّه لانّ کلّ ما یوجد من الاعداد قابل للعدّ و الحصر فهو غیر محصور (الی ان قال) و ربما قید المحقّق الثّانی عسر العدّ بزمان قصیر (الی ان قال) و قال کاشف اللّثام فی مسأله المكان المشته بالنجس لعلّ الضّابط انّ ما یؤدّی اجتنابه الی ترک الصّیلة غالبا فهو غیر محصور كما أنّ اجتناب شاء او امراه مشتهبه فی صقع من الارض یؤدّی الی التّرك غالبا (قال) انتهى (ثم قال) و استصوبه فی مفتاح الکرامه (الی ان قال) هذا غایه ما ذکرنا او یمكن ان یدکر فی ضابط المحصور و غیره و مع ذلك فلم یحصل للنّفس وثوق بشیء منها (انتهی) موضع الحاجه من کلامه رفع مقامه، ر. ک عنایه الاصول ۴/ ۱۸۵ و نیز ر. ک فرائد الاصول ۲۶۰.
- [۷۳] (۱) - ای حال الغیر.
- [۷۴] (۲) - ای بعض الاطراف.
- [۷۵] (۳) - در مواردی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد، خواه شبهه اش محصوره باشد یا غیر محصوره.
- [۷۶] (۱) - یعنی متنجّس.
- [۷۷] (۱) - اگر بنا باشد ملاقی اطراف شبهه به سبب ملاقات با بعضی اطراف نجس شده باشد این فرد جدید و موضوع خاصی است و ارتباطی به علم اجمالی ندارد و ...
- [۷۸] (۲) - ای عن ملاقیه.
- [۷۹] (۳) - ای بالنّجس.
- [۸۰] (۴) - این مطلب اشاره به ظاهر کلام ابن زهره دارد و نیز، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۱۱.
- [۸۱] (۱) - [... و توضیحه: أنّه اذا علمنا ظهرا بنجاسة الثّوب أو الإناء الاحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسة الإناء الابيض او

الاحمر صبحا و ملاقاته الثوب للاناء الابيض وجب الاجتناب عن الملاقی و هو الثوب و الاناء الاحمر مقدّمه لامثال خطاب « اجتنب عن التّجس» المعلوم بالعلم الاجمالي الاوّل الحادث بينهما ظهرا، و لا- يجب الاجتناب عن الملاقی اعنى الاناء الابيض، لاندّ وجوب الاجتناب عنه ان كان لاجل العلم الاجمالي الثّانی الحادث عصرا بينه و بين الاناء الاحمر، فهو غير منجز بعد تنجيز العلم الاجمالي الاوّل الحادث ظهرا و ان كان لاجل ملاقاته الثوب له فهو غير مؤثر لانّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاته.- الف-

[۸۲] (۲)- ... توضیحه: أنّه اذا علمنا- فی فرض المثال السابق (الف)- بنجاسة الثوب أو الإناء الابيض ثم بملاقاته الثوب للاناء الابيض فی السّاعة الاولى و خرج الاناء الابيض الملاقی عن محلّ الابتلاء ثمّ علمنا فی السّاعة الثّانية بنجاسة الثوب الملاقی او الاناء الاحمر، ثمّ صار الاناء الابيض مبتلى به ثانيا و جب الاجتناب عن الثوب الملاقی و الاناء الاحمر دون الاناء الابيض الملاقی ر. ک منتهی الدرّایة ۱/۶ ۱۵۰ و ۱۴۸.

[۸۳] (۳)- این فرض به دو صورت تقسیم می شود که فعلا صورت اول آن را توضیح می دهیم.

[۸۴] (۱)- ملاقاتی که بعد از تحقق علم اجمالی اول حاصل شد.

[۸۵] (۲)- ملاقی.

[۸۶] (۳)- ملاقی.

[۸۷] (۱)- و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصالة البراءة می توان درباره آن بحث نمود.

[۸۸] (۲)- مثالی که مطرح می کنیم در مورد واجب ارتباطی است امّا چهار مثال برای واجب ارتباطی، حرام ارتباطی، واجب غیر ارتباطی، حرام غیر ارتباطی آورده ایم، ر. ک ایضاح الکفایة ۵/ اولین بحث اشتغال-

[۸۹] (۳)- به خلاف اقلّ و اکثر استقلالی که اگر فقط «اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار، براءت ذمه پیدا می کنیم.

[۹۰] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۷۴.

[۹۱] (۲)- مانند علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه.

[۹۲] (۱)- البتّه مرحوم شیخ، نسبت به «اکثر» براءت شرعی را هم جاری می دانند.

[۹۳] (۲)- غیر شرعی یا غیر عقلی.

[۹۴] (۱)- طبق احتمال اولّ که گفتید اقل، دارای وجوب نفسی است اشکالی وجود ندارد و اقل تمام المأمور به است و تابع چیز دیگری نیست و لکن این یک احتمال در مسئله بود و احتمال دیگری هم در مسئله مطرح بود.

[۹۵] (۱)- اشکال: اقل، وجوب نفسی دارد نه وجوب غیر و اینکه گفتید اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه واجب هم وجوب ندارد، ارتباط به ما نحن فيه ندارد.

جواب: اگر شما تفصیلا بدانید که اقل، وجوب نفسی دارد حق با شماست و مسئله انحلال هم درست است امّا خودتان گفتید که اقل یا وجوب نفسی دارد و یا وجوب غیر، در واقع نسبت به اصل وجوب یقین دارید لکن کیفیت وجوب را نمی دانید که غیر هست یا نفسی- مسئله احتمال، مطرح است نه علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل-

[۹۶] (۱)- و كانت الاقوائیه بحدّ الاضام لا بحدّ الاستحباب و الا لم یکن من دوران الواجب بین الاقل و الاکثر کما لا یخفی عنایة الاصول ۴/ ۲۰۱.

[۹۷] (۱)- نه در نفس «امر و نهی».

[۹۸] (۱)- مصنّف، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند، ر. ک فرائد الاصول ۲۷۳.

[۹۹] (۲)- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم.

- [۱۰۰] (۱) - در حالی که شما گفتید: باید در اقل و اکثر احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد زیرا غرض مولا تحصیل نمی‌شود مگر به اتیان اکثر و این طبق مبنای مشهور عدلیه است که می‌گویند اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در متعلقاتشان هستند.
- [۱۰۱] (۲) - نه در مأمور به و متعلق امر.
- [۱۰۲] (۱) - و لعله اشاره‌ای احتمال آن من ذهب الی ما علیه غیر المشهور لا یقول بالمصلحه الا فی الامر فقط من غیر ان یحتملها فی المأمور به (و علیه) فکما انّ العقل یحکم بالبراءة علی مذهب الاشعری المنکر للمصلحه و الغرض فکذلک یحکم علی مذهب بعض العدلیة القائل بوجود المصلحه فی الامر دون المأمور به ... ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۰۵.
- [۱۰۳] (۱) - که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است.
- [۱۰۴] (۱) - در اجزاء.
- [۱۰۵] (۱) - هنگامی که قصد وجوب مکلف در اتیان مأمور به مجمل باشد یعنی تعیین نکند که چه چیز در واجب دخالت دارد و چه چیز دخالت در مأمور به ندارد.
- [۱۰۶] (۲) - لکن اگر نه واجب، و نه مستحب است نباید وجودش مخلّ به عمل و عبادت باشد در حقیقت وجود و عدمش مساوی هست در این صورت می‌توان نسبت به سایر اجزاء عمل، قصد وجه نمود و از ناحیه این جزء، مشکلی در قصد، ایجاد نمی‌شود مانند جزء مقارن.
- [۱۰۷] (۱) - مانند استعاده.
- [۱۰۸] (۱) - فاذا امر المولی مثلاً بمعجون لم یعلم انه مرکّب من تسعة اجزاء او من عشرة جرى فيه النزاع المذكور من البراءة و الاشتغال من غیران یحتمل فيه اعتبار قصد القربة او الوجه او التّمييز کی لا یحصل معه القطع بحصول المصلحه و الغرض و هذا واضح عنایة الاصول ۴/ ۲۰۸.
- [۱۰۹] (۱) - قبلا هم تذکر دادیم که از نظر فقهی این مثال، صحیح نیست لکن برای تفهیم و بیان مطلب، مثال مناسبی است.
- [۱۱۰] (۱) - فرض مسئله این است که ما نمی‌دانیم زائد-سوره- جزء مأمور به هست یا نه لذا نمی‌توان به طور قطع، نسبت به آن قصد وجه نمود.
- [۱۱۱] (۲) - و لعله اشاره‌ای الی انّ الشّیخ اعلى الله مقامه فی تفصیله الثّانی لم یقل باعتبار قصد الوجه و التّمييز علی وجه الجزم و الیقین کی لا یحصل معه الغرض ابدا و لا یبقی مجال لمراعاة التکلیف المعلوم بالاجمال اصلا و لو باتیان الاقل بل قال باحتماله (حیث قال) فیحتمل ان یكون اللّطف منحصرا فی امثاله التفصیلی مع معرفة وجه الفعل ... الخ و من المعلوم انّ مع احتمال اعتباره لا یقطع بعدم حصول الغرض فیبقی مجال لمراعاة التکلیف المعلوم بالاجمال و لو باتیان الاقل تخلّصا من تبعه مخالفه الامر الموجه الیه كما صرح به الشّیخ فی عبارته المتقدّمة فتدبر جیدا، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۰۹.
- [۱۱۲] (۱) - امثله متعدّدی برای آن ذکر نمودیم ر. ک ایضاح الکفایة ۵- اولین بحث اشتغال-
- [۱۱۳] (۱) - چرا مصنّف در ما نحن فیهِ اصالة البراءة را نسبت به حکم وضعی- جزئیّت مشکوک- جاری کرد نه نسبت به حکم تکلیفی- وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر-؟ ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۱۱.
- [۱۱۴] (۱) - برای توضیح بیشتر این مطلب به ادله دالّ بر برائت و حدیث رفع مراجعه کنید به ایضاح الکفایة ۴/ ۴۶۰-۴۴۶.
- [۱۱۵] (۱) - امر متعلق به اکثر.
- [۱۱۶] (۲) - امر متعلق به اقل.
- [۱۱۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۱۱۸] (۱) - ... و کلام الماتن یشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقیّد لدخل التّقیّد فی کلّ منهما فی الواجب و ان کان منشأ

التقید فی المشروط موجودا خارجیا كالطهارة، و فی المقید امرا متّحدا معه كالایمان، ر. ك منتهی الدرّایة ۶ / ۲۶۰.

[۱۱۹] (۱) - المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقلّ و الاکثر فی الاجزاء التحلیلیة و هو علی اقسام ثلاثة (القسم الاوّل) - ان یکون ما یحتمل دخله فی المأمور به علی نحو الشرطیة موجودا مستقلا غایة الامر أنّه یحتمل تقید المأمور به، به کما اذا احتمل اعتبار التّستر فی الصّیلة مثلا... (القسم الثانی) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب امرا غیر مستقلّ عنه خارجا، و لم یکن من مقوماته الدّاخله فی حقیقته بل كانت نسبه الیه نسبة الصّیفة الی الموصوف و العارض الی المعروض، کما لو دار امر الرّقبة الواجب عتقها بین کونها خصوص المؤمنة أو الاعمّ منها و من الکافرة... (القسم الثالث) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب مقوما له بان تكون نسبه الیه نسبة الفصل الی النجس، کما اذا تردّد التیمم الواجب بین تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للزّمل و الحجر و غیرهما، و کما اذا امر المولی عبده باتیان حیوان فشک فی انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحیوان... ر. ك مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

[۱۲۰] (۲) - دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء تحلیلیه.

[۱۲۱] (۱) - نه به صورت شک بدوی.

[۱۲۲] (۱) - ر. ك ایضاح الکفایة ۵ / ۶۰.

[۱۲۳] (۲) - قائل به انحلال علم اجمالی گرچه شیخ اعظم بود، اما مصنف آن را نپذیرفت و پاسخ داد.

[۱۲۴] (۳) - انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی در باب اجزاء.

[۱۲۵] (۴) - انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر در باب «مشروط و مطلق» و «خاصّ و عام».

[۱۲۶] (۱) - و ندانستیم که مقصود او از «شیء» حیوان است یا انسان.

[۱۲۷] (۲) - و این وجوب مقدمی که دارد.

[۱۲۸] (۱) - و برای توضیح بیشتر، ر. ك الف: تهذیب الاصول بحث اقلّ و اکثر ۲ / ۳۲۰ ب: مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

[۱۲۹] (۲) - مطلق و مقید، مطلق و مشروط.

[۱۳۰] (۱) - فرضا اگر شک می کردیم که آیا اصلا سوره برای نماز، جزئیت دارد یا نه؟.

[۱۳۱] (۲) - و باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السّلام أنّه قال: لا تعاد الصّلاة الا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الرّکوع و السّجود، و سائل الشّیعة/ ج ۱ / باب ۳ از ابواب وضوء، ح ۸ / ص ۲۶۰.

[۱۳۲] (۱) - الاوّل کالخمسة المستثناة فی حدیث «لا- تعاد» المعبر عنها بالارکان، و الثّانی کتکبیرة الا-حرام فانّ اعتبارها انما هو بالاجماع الذی یمع معقده جمیع الحالات الّتی منها النّسیان دون الرّوايات لعدم نهوضها علی ذلك کما لا یخفی علی من راجعها منتهی الدرّایة ۶ / ۲۷۵.

[۱۳۳] (۱) - قد تقدّم أنّه یحتمل کون مراد الشّیخ غیره و لا یخفی سوء هذا التّعبیر بالنّسبة الی مثل الشّیخ قدّس سرّه - مشکینی (ره)، ر. ك حاشیه کفایة الاصول ۲ / ۲۴۰.

[۱۳۴] (۲) - به مقتضای حکم اوّل.

[۱۳۵] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۶] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۷] (۱) - [تعلیل لقوله: «ظهر ممّا مر حال زیادة الجزء».

[۱۳۸] (۲) - کما اذا علم بعدم جزئیة الزّیادة و مع ذلك قصد الجزئیة تشریعا.

[۱۳۹] (۳) - کما اذا اعتقد الجزئیة للجهل القصوری او التّفصیری فیأتی بالزّیادة... [منتهی الدرّایة ۶ / ۲۹۴.

[۱۴۰] (۱) - فرضا یکی از شرائط نماز این است که سوره در آن زائد و مکرّر واقع نشود.

[۱۴۱] (۲) - فرضاً یکی از اجزاء نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود بنا بر اینکه بتوانیم جزء عدمی تصور کنیم و بگوئیم امر عدمی می‌تواند اِتِّصاف به جزئیت پیدا کند.

[۱۴۲] (۳) - در فرض قبل، احتمال می‌دادیم که عدم الزیاده مستقیماً و مستقلاً در «مأمور به» دخالت داشته باشد اما گاهی ما احتمال می‌دهیم که عدم الزیاده دخالت در «جزئیت جزء» دارد، مثلاً می‌دانیم سوره برای نماز جزئیت دارد، اما کدام سوره؟ سوره‌ای در نماز جزئیت دارد که آن سوره زائداً و مکرراً واقع نشود یعنی فقط یک مرتبه خوانده شود اما اگر سوره را دو مرتبه و مکرراً خواندیم در این صورت، سوره‌ای که جزء مأمور به است محقق نشده است زیرا عدم الزیاده در جزئیت سوره اول، معتبر بوده است و لذا می‌گوئیم مأمور به و نماز اصلاً فاقد جزئی بنام سوره بوده است، این فرض، محلّ بحث ما نیست بلکه مربوط به نقصان جزء است که قبلاً درباره‌اش بحث نمودیم.

[۱۴۳] (۱) - ای اُتی به مع الزیاده عمداً تشریحاً ... عنایة الاصول ۴ / ۲۴۰

[۱۴۴] (۲) - [یعنی حتّی فی صورة الدّخل، فضمائر «به، فیه، الیه، وجوبه» راجعه الی الواجب، و «وجوبه» فاعل «یدعو» و «لکان» جواب «لو کان».

[۱۴۵] (۳) - معطوف علی «مطلقاً» و ضمیر «دخله» راجع الی الزائد و ضمیر «فیه» الی الواجب.

[۱۴۶] (۴) - ای: الی الواجب، و کذا ضمیر «به» و الضمیر المستتر فی «یدعوه» راجع الی «وجوبه» و الضمیر البارز فیه الی فاعل «اُتی» [... منتهی الدرّایه ۶ / ۳۰۰ - ۲۹۶.

[۱۴۷] (۵) - منتها در محلّ بحث، شکّ ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأمور به اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلاً خواندیم شکّ ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

[۱۴۸] (۶) - در واجبات توصلی صحت عمل بسیار واضح است.

[۱۴۹] (۱) - به نحو جزء یا شرط عدمی - که توضیح دادیم -

[۱۵۰] (۱) - این مثال از نظر فقهی برای این مورد، صحیح نیست ولی برای بیان مطلب، مثال خوبی هست و واضح است که ما در مثال مناقشه نمی‌کنیم.

[۱۵۱] (۱) - لازم به تذکر است که در فرض اخیر هم در صورتی که «زائد»، دخالت در مأمور به داشته باشد او تسلیم امر مولا بوده است و الا نه.

[۱۵۲] (۱) - (قال الشیخ) أعلى الله مقامه فی المسأله الثانیة الّتی عقدها للزیاده العمدیة (ما لفظه) و قد یستدلّ علی البطلان بانّ الزیاده تغیر لهیئته العباده الموظفه فتكون مبطله و قد احتجّ به فی المعبر علی بطلان الصلاه بالزیاده و فیه نظر لانه ان أرید تغیر الهیئته المعبره فی الصلاه فالصغری ممنوعه لأن اعتبار الهیئته الحاصله من عدم الزیاده اول الدعوی فاذا شكّ فیه فالاصل البراءة عنه و ان أرید انه تغیر للهیئته المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبری ممنوعه لمنع كون تغیر الهیئته المتعارفه مبطلا (قال) و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء علی ان العباده قبل هذه الزیاده كانت صحیحه و الاصل بقائها و عدم عروض البطلان لها) ثم اطال الكلام) فی التّفصّل و الابرام حول تضعیف هذا الاستدلال للصحة و ضعفه لدى نتیجه بما لا یخلو عن ضعف، ر. ك عنایة الاصول ۴ / ۲۴۲.

[۱۵۳] (۲) - بل لا یأتی من المصنّف تحقیقه اصلاً لا فی الاستصحاب و لا فی غیره عنایة الاصول ۴ / ۲۴۳.

[۱۵۴] (۱) - یعنی حتّی در صورتی که ما از تطهیر لباس، عاجز باشیم، طهارت لباس شرطیت دارد.

[۱۵۵] (۱) - [و هی ما اذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التّعذر، كما اذا تعذّر بعض الاجزاء بعد توجه الخطاب و تعلّق الامر بالکل، اذ لو كان التّعذر قبل ذلك لم یکن هناك یقین بوجوب الباقي حتّی یستصحب، بل الشکّ ح یكون فی اصل الحدوث لا فی البقاء و من

المعلوم أنّ المعترف في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

[۱۵۶] (۲) - یعنی: کوجب الباقي قبل التّعذر، هذا] ر. ک منتهی الدرّایه ۶ / ۳۳۱.

[۱۵۷] (۳) - همان‌طور که اخیراً توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع نمود.

[۱۵۸] (۴) - (القسم الثالث) - ما اذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد معین و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الأوّل او مقارن مع ارتفاعه - مصباح الاصول ۳ / ۱۰۳.

[۱۵۹] (۱) - پس یقین داریم که طبیعت نماز دارای وجوب هست.

[۱۶۰] (۲) - مصنّف در تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلی قسم ثالث چنین می‌فرماید:
ففي استصحابه اشكال اظهره عدم جريانه.

[۱۶۱] (۱) - ای فی خصوص ما یعدّ فاقد الجزء او الشرط میسورا للواجد لا مطلقا كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور» او فی خصوص فاقد الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأوّل و الثالث المذكورین فی المتن علی ما سیّضح إن شاء الله تعالی ... ر. ک منتهی الدرّایه ۶ / ۳۳۶.

[۱۶۲] (۲) - مثل استصحاب كثرة الماء و قلته فإنّ الماء المعین الّذی اخذ بعضه او زید علیه یقال أنّه كان كثيرا او قليلا و الاصل بقاء ما كان مع أنّ هذا الماء الموجود لم یكن متیّن الكثرة او القلّة و الا لم یحتمل لم یعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا اعم من هذا الماء مسامحة فی مدخلیة الجزء الناقص او الزائد فی المشار الیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء كان كذا و شكّ فی صیورته كذا من غیر ملاحظه زیادته و نقیصته ... ر. ک فرائد الاصول ۲۹۴.

[۱۶۳] (۱) - در تنبیه چهارم.

[۱۶۴] (۱) - یعنی حتّی در صورت عجز از آن شیء، جزئیّت یا شرطیّتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می‌شود.

[۱۶۵] (۲) - و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیه مأمور به، ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدنا عن الشرط أو الجزء اتیان نمائیم.

[۱۶۶] (۳) - یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذّر.

[۱۶۷] (۴) - رواه مسلم و النسائی و الترمذی عن ابی هریره، راجع التّاج الجامع، للاصول کتاب الحجّ ج ۲ ص ۱۰۰، و قد نقل فی معجم الفاظ الحدیث النبوی صور مختلفه عن هذا الحدیث، و رواه العلّامة النّوری فی مستدرکه ج ۲ ص ۳ من کتاب الحجّ عن عوالی اللّثالی.

أما سند الحدیث فكفاك العیان عن البیان فإنّ الرّأوی فی طرق العامیة هو ابو هریره الّذی كذب علی رسول الله بحدّ ضربه الخلیفة الثّانی، و قد ألف سیّد العلماء شرف الدّین كتابا حول احادیثه كما افرد العالم الازهری المصری الشّیخ محمود ابو ریه كتابا فی احواله اسماء «ابو هریره شیخ المضیره» و اما سنده فی طریق الشّیعة فرواه ابن ابی جمهور الاحسانی الّذی اعترض علیه و علی كتابه من لیس من دأبه الاعتراض علی المحدثین و مؤلّفاتهم كصاحب الحدائق ... تهذیب الاصول ۲ / ۴۰۲ - بحث قاعده میسور -

[۱۶۸] (۱) - نه «باء» تبعیض مانند فامسحوا برءوسکم.

[۱۶۹] (۱) - مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است لله علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه سیلا و من کفر فإنّ الله غنی عن العالمین. «... و فی التهذیب عنه (ع) فی قوله تعالی و من کفر قال یعنی من ترک» ر. ک تفسیر صافی ذیل آیه مذکور.

- [۱۷۰] (۲) - مانند قوم بنی اسرائیل که در مورد بقره سؤالات زیادی از حضرت موسی (ع) نمودند و دچار مشکل شدند.
- [۱۷۱] (۱) - ر. ک عوالی اللثالی ۵۸ / ۴ مع اختلاف یسیر (کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ۳۷۰).
- [۱۷۲] (۱) - بلکه دلالت بر مطلق رجحان و مطلوبیت می کند.
- [۱۷۳] (۱) - همان طور که در قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عنوان «ضرر» نفی نشده است بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع است و برای توضیح بیشتر، ر. ک ایضاح الکفایه ۵ / بحث قاعده لا ضرر.
- [۱۷۴] (۲) - و هذا (ک) «ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی «لا- تنقض الیقین بالشک» ابقاء المتیقن السابق سواء کان حکما تکلیفیا ام وضعیا ام موضوعا، و لیس معناه وجوب الابقاء حتی یختص الاستصحاب بالواجبات، ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۳۴۵.
- [۱۷۵] (۱) - ممکن ان یكون اشاره الى انّ حمل عدم السقوط على البقاء فی العهده یلزم منه خروج المستحبات جزما اذ لا عهده لها و انما تكون العهده للواجبات فقط هذا و لعلّ الاولى الجمود على ظاهر نسبة السقوط الى نفس المیسور و حمله على ارادة عدم السقوط عن مقام التشريع وجوبا کان او استحبابا، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۳۵۳.
- [۱۷۶] (۲) - ای الموصول الذی یعمّ الواجب و المستحب، ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۲۵۳.
- [۱۷۷] (۳) - ر. ک عوالی اللثالی ۵۸ / ۴ باختلاف یسیر (کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ۳۷۰).
- [۱۷۸] (۱) - به نحو عام افرادی.
- [۱۷۹] (۲) - عام مجموعی.
- [۱۸۰] (۱) - سؤال: آیا توجیهی که در «المیسور لا یسقط بالمعسور» کردیم و گفتیم فاعل یسقط «حکم» است و معنای روایت چنین می شود «المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستحبابی فی باب المستحبات» در اینجا هم جاری است؟ خیر، زیرا در ما نحن فيه آنچه که ترک یا اتیان می شود «نفس عمل خارجی» است و نمی توان گفت که ضمیر در «لا یترک» به حکم برمی گردد.
- [۱۸۱] (۱) - مصنف این مطلب را می پذیرد.
- [۱۸۲] (۲) - واجبات و مستحبات.
- [۱۸۳] (۳) - ... انّ ظهور الموصول فی العموم لکونه بالوضع اقوی من ظهور «لا یترک» فی الوجوب لکونه بالاطلاق - منتهی الدرایه ۶ / ۳۵۱.
- [۱۸۴] (۴) - در وجوب.
- [۱۸۵] (۱) - یعنی بعض الاجزاء و هو غیر المعظم منها کما سیاتی، ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۳۵۶.
- [۱۸۶] (۲) - ما لا یدرک کله «لا یترک» کله.
- [۱۸۷] (۳) - الف) اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ... ب- المیسور لا یسقط بالمعسور. ج- ما لا یدرک کله لا یترک کله.
- [۱۸۸] (۱) - یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد.
- [۱۸۹] (۱) - مثال آن را قبلا ذکر کردیم.
- [۱۹۰] (۱) - و لعله اشاره الى انّ الدلیل الشرعی اذا قام على الاخراج او الادراج فهو من باب التخصیص فی الحکم او التشریک فی لا من باب التخطئه فی الموضوع اذا لا وجه لتخطئه العرف فی عدّه الفاقد میسورا او غیر میسور فانّ ملاک الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو کون الفاقد واجدا للمعظم مثلا او غیر واجد له فان کان واجدا فهو میسور و الا فهو مباین.
- (نعم للشارع) ان یرجح تخصیصا او یلحق تشریکا من جهة اطلاعه على عدم قیامه بشیء ممّا قام به الواجد مع کونه میسورا عرفا او بقیامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم کونه میسورا عرفا، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۶۱.

[۱۹۱] (۲) - [کالاستعاذه بعد تکبیره الاحرام لاحتمال کل من جزئتها و مانعيتها.

[۱۹۲] (۳) - [کما اذا فرض ان الاستعاذه ان لم تكن جزء كانت من القواطع المبطله للصلاه و ان وقعت بين الاجزاء، لا- في نفس الاجزاء.

[۱۹۳] (۴) - [كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بوجوبه اي شرطيه و القول بمبطلتيه.

[۱۹۴] (۵) - [كهذا المثل اذا فرض ان القائل بمبطلتيه يذهب الى قاطعيه] منتهى الدرأيه ۶ / ۳۷۲.

[۱۹۵] (۱) - [فالمانع] كلبس غير المأكول و (القاطع) كالحديث و الاستدبار و نحوهما (و الفرق) بينهما ان الأول عدمه شرط للمأمور به من دون ان تنقطع به الهيئه الاتصاليه للاجزاء السابقه مع اللاحقه و الثاني عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئه الاتصاليه به بحيث اذا طرأ في الاثناء سقطت الاجزاء السابقه عن قابليه الانضمام مع اللاحقه فاذا وقع عليه شيء من غير المأكول في اثناء الصلاه او لبسه نسيانا بل عمدا ثم نزع فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالاه و من غير ان يقع جزء من اجزاء الصلاه مقارنا له او وقع و اعاد الجزء صحت الصلاه و التامت الاجزاء السابقه مع اللاحقه من غير وجه للبطلان اصلا (و هذا بخلاف) ما اذا احدث في الصلاه او استدبر فيها فتبطل الصلاه من اصلها و لم تلتئم الاجزاء السابقه مع اللاحقه عنايه الاصول ۴ / ۲۲۵.

[۱۹۶] (۱) - [مصنّف اين توهم و اشكال را در مبحث قطع مطرح نمودند و مفسّصاً به آن پاسخ دادند اينك ما قسمتي از آن را بيان مي كنيم و در نتيجه، عبارت متن كتاب هم روشن خواهد شد و نيز، ر. ك ايضاح الكفايه ۴ / ۱۴۸.

[۱۹۷] (۲) - [در تعدييات نه توصيليات.

[۱۹۸] (۱) - [عطف به جمله «بل يحسن على كل حال» است.

[۱۹۹] (۲) - [مقصود مصنّف از «الحجّه»، دليل ظني معتبر است، به قرينه جمله «فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته».

[۲۰۰] (۱) - [در دليل چهارم از ادله اعتبار برائت، ر. ك ايضاح الكفايه ۴ / ۴۷۳.

[۲۰۱] (۱) - [و يظهر من ذلك أنه لا يعتبر الفحص عند المصنّف في جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه اصلا كما هو المشهور على اللسن بل يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه أنه ممّا لا خلاف فيه بالنسبه الى الشبهات الموضوعيه التحريميه و ان كانت الشبهات الموضوعيه الوجوبيه مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ك عنايه الاصول ۶ / ۲۶۹.

[۲۰۲] (۲) - [ر. ك فرائد الاصول ۳۰۰.

[۲۰۳] (۱) - [... كان الصحيح ان يقول و لو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها، عنايه الاصول ۴ / ۲۷۶.

[۲۰۴] (۲) - [آن دليل را اخيرا ذکر کردیم و به زودی پاسخ آن را بيان می کنیم.

[۲۰۵] (۱) - [... كما اذا استنبط المجتهد حكم شرب اللبن مثلاً فإنه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشبهات فهي لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط و لذا لا يكون العلم الاجمالي بالتكاليف بينها منجزاً منتهى الدرأيه ۶ / ۳۹۴.

[۲۰۶] (۱) - [و لعلّه اشاره الى ان الذي له ظهور قوي في المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم و لو اجمالاً- هو خصوص الخبر الاخير فقط اي الوجه الثالث المشتمل على قوله و ان قال لا قيل له هلاً تعلمت حتى تعمل (و صحه سنده) غير معلومه كى يقيد به أخبار البراءة و ليس الذي له ظهور قوي في ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات و الروايات كى صح تقييد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً، ر. ك عنايه الاصول ۴ / ۲۷۸.

[۲۰۷] (۲) - [هنگام اجرای اصل برائت.

[۲۰۸] (۳) - [سوره توبه ۱۲۲.

[۲۰۹] (۴) - [الاعرابي منسوب الى الاعراب و لا واحد له و المراد الذين يسكنون البادية و لا يتعلمون الاحكام الشرعيه: (پاورقی اصول کافي ۱ / ۳۱).

- [۲۱۰] (۵) - اصول کافی ۱ / ۳۱.
- [۲۱۱] (۱) - سوره انعام - ۱۴۹.
- [۲۱۲] (۲) - ر. ک تفسیر نور الثقلین ۱ / ۷۷۶، تفسیر صافی ۱۸۶.
- [۲۱۳] (۳) - که ما از آن، به «فحص» تعبیر می‌کنیم.
- [۲۱۴] (۱) - الا- ان يقال بصحة المؤاخذه على ترك المشروط او الموقت عند العقلاء اذا تمكّن منهما في الجملة و لو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمكّن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقته بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدى الى تركها بعد حصوله او دخوله فتأمل، منه قدس سره - حقائق الاصول ۲ / ۳۶۵.
- [۲۱۵] (۲) - نسبت بین واجب مشروط و موقت، عموم و خصوص مطلق است، واجب موقت چون شرطش عبارت از زمان است لذا از آن به واجب موقت تعبیر می‌کنند یعنی واجب موقت نوعی از واجب مشروط است.
- [۲۱۶] (۱) - در تکالیف مطلق اگر ترک تعلم و فحص منجر به مخالفت تکلیف هم نشود طبق نظر مصنف عبد مستحق عقوبت است - به علت تجزی - در این فرض هم اشاره به صورت تجزی نمودیم.
- [۲۱۷] (۱) - بخلاف وجوب مقدمی و غیرى که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه استحقاق عقاب مربوط ذی المقدمه است.
- [۲۱۸] (۱) - یعنی استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقت ...
- [۲۱۹] (۲) - راه‌حلی که محقق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند.
- [۲۲۰] (۳) - دون الوجوبیه، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدمه رتبه علیه فیمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها علیها، ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۴۳۱.
- [۲۲۱] (۴) - و اگر منجر به مخالفت تکلیف هم نشود به خاطر تجزی مستحق عقوبت است.
- [۲۲۲] (۱) - به این نحو که بگوئیم شرط - خواه وقت باشد یا چیز دیگر - قید ماده است نه قید هیئت و در نتیجه وجوب، فعلی اما واجب، استقبالی است.
- [۲۲۳] (۱) - [كقوله تعالى «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»] E فَإِنَّ التَّيَّاءَ الْمُرَادَ بِهِ زَوَالُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ شَرْطٌ لَوْجُوبِ السَّعْيِ.
- [۲۲۴] (۲) - حيث أنهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت ر. ک - منتهی الدرایه ۶ / ۴۳۲.
- [۲۲۵] (۳) - و همچنین لازم نیست مکلف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلا به دنبال تحصیل استطاعت برود.
- [۲۲۶] (۱) - کلمه لو قیل بها مما لا یخلو عن مسامحة فانّ العقوبة مما لا کلام فيه و انما الکلام فی أنها هل هی علی مخالفة الواقع او علی ترک التعلّم و لعلّ مقصوده من ذلك الاشارة الى امکان عدم تحقق العقوبة للعفو و المغفرة و لكن الصّحیح ح کان ان یقول لیكون استحقاق العقوبة علی ترکه ... الخ، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۸۴.
- [۲۲۷] (۲) - تا شما بگوئید مخالفت با وجوب غیرى موجب استحقاق عقوبت نیست.
- [۲۲۸] (۱) - شرح کفایه الاصول مرحوم خوئینی ۲ / ۱۹۲.
- [۲۲۹] (۲) - مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه‌اش بود، مخالفت نمود مثلا - مقلد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعدا نسبت به آن مطلع شد درحالی که قبلا هم می‌توانست فحص و آن را مشخص کند لکن عمدا فحص را ترک کرد.

[۲۳۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۱] (۱) - بنابراین از ظاهر عبارت مصنف استفاده می‌شود که:

الف- در معاملات اگر عمل، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است.

ب- در عبادات اگر عمل، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلف متمسکی شود عمل صحیح است.

ج- در عبادات اگر عمل، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد اما قصد قربت، رعایت نشود عمل، باطل، و اعاده لازم است.

خلاصه: ملاک صحت و فساد در معاملات، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک صحت دو چیز است: مطابقت با واقع و تمسکی قصد قربت- و مقصود از کلمه (واقع) را هم قبلا بیان کردیم.

[۲۳۲] (۱) - یعنی: الا ان الصلاة مع صحتها بالدلیل المزبور لیست بمأمور بها بامرها الاوّلی، اذا المفروض عدم انطباقه علی المأتی به، فصحته انما هی بالدلیل الثانوی - منتهی الدرّایه ۶ / ۴۴۱.

[۲۳۳] (۲) - کفایت.

[۲۳۴] (۳) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۵] (۴) - اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۲۳۶] (۵) - و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست.

[۲۳۷] (۱) - وسائل الشیعه ج ۵ / ص ۵۳۱ / باب ۱۷ / از ابواب نماز مسافر حدیث ۴.

[۲۳۸] (۲) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۹] (۳) - وسائل الشیعه ج ۴ / ص ۷۶۶ / باب ۲۶ / از ابواب قرائت ح ۱.

[۲۴۰] (۱) - ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اعاده عمل، استحقاق عقاب به قوت خود باقی است.

[۲۴۱] (۲) - و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است.

[۲۴۲] (۱) - و همچنین در مورد جهر و اخفات.

[۲۴۳] (۲) - در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۴۴] (۱) - فی نفسه و صرف نظر از نماز قصر و ...

[۲۴۵] (۲) - شرح کفایه مرحوم خوینی ۲ / ۱۹۴.

[۲۴۶] (۱) - لان الصیحة موافقة الامر و المفروض سقوط الامر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام ر. ك منتهی الدرّایه ۶ / ۴۴۸.

[۲۴۷] (۲) - یعنی در دو موضع: الف- اتمام در موضع قصر ب- جهر در موضع اخفات و بالعکس.

[۲۴۸] (۳) - «فعلا» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و ...

[۲۴۹] (۱) - در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۵۰] (۲) - در مورد فرد جاهل.

[۲۵۱] (۱) - یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نماید و بالعکس.

[۲۵۲] (۲) - مرحوم کاشف الغطاء.

[۲۵۳] (۱) - مرحوم فاضل تونی.

- [۲۵۴] (۱) - چون در وجوب اجتناب شک داریم.
- [۲۵۵] (۱) - قبح عقاب بلا بیان - عدم استحقاق عقوبت -
- [۲۵۶] (۲) - ظهور بعضی از ادله برائت شرعی، اباحه است مانند کلّ شیء لک حلال و مفاد بعضی از ادله برائت، رفع تکلیف است مانند حدیث «رفع» و واضح است که اصل برائت حکم ظاهری را ثابت می‌کند نه حکم واقعی.
- [۲۵۷] (۱) - یا برائت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.
- [۲۵۸] (۲) - نه واقعی.
- [۲۵۹] (۳) - اگر دین حال داشته باشیم اول باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.
- [۲۶۰] (۱) - نه اینکه مترتب بر حکم ظاهری یا مترتب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.
- [۲۶۱] (۱) - مانند ادله وجوب نماز، روزه، جهاد و غیره.
- [۲۶۲] (۲) - مانند ادله نفی عسر و حرج و اکراه و غیره.
- [۲۶۳] (۱) - وسائل الشیعه ج ۱۷، ص ۳۴۱، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات حدیث ۳.
- [۲۶۴] (۲) - بفتح السین المهملة و ضم المیم و فتح الراء المهملة، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته - منتهی الدرّایه ۶ / ۴۹۴.
- [۲۶۵] (۱) - برای رسیدگی نسبت به یک درخت خود.
- [۲۶۶] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات، ح ۱.
- [۲۶۷] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۷۶، باب ۱، از ابواب موانع ارث ح ۹.
- [۲۶۸] (۱) - مثلاً بعضی از روایات مربوط به «لا ضرر»، در باب شفعه است و ...
- [۲۶۹] (۱) - المتقابلان هما المعنیان المتنافران اللذان لا یجتمعان فی محلّ واحد من جهة واحدة فی زمان واحد ... للتقابل اربعة اقسام: الف - (تقابل التّقیضین) او السلب و الايجاب مثل انسان و لا انسان ...
- ب - (تقابل الملكة و عدمها)، كالبصر و العمی ... فالبصر ملكة و العمی عدمها و لا یصحّ ان یحلّ العمی الا فی موضع یصحّ فیہ البصر لانّ العمی لیس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص و هو عدمه فیمن شأنه ان یكون بصیراً ... ج - (تقابل الضّدین) كالحرارة و البرودة ... د - (تقابل المتضایفین) مثل الاب و الابن ... المنطق / ۵۱.
- [۲۷۰] (۱) - سوره بقره ۲۳۳.
- [۲۷۱] (۲) - البتّه تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.
- [۲۷۲] (۱) - کنایه.
- [۲۷۳] (۲) - نهج البلاغه خطبه ۲۷.
- [۲۷۴] (۳) - دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.
- [۲۷۵] (۱) - یعنی کلمه «ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایه نه مجازاً مانند زید کثیر الرّماد.
- [۲۷۶] (۲) - یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر.
- [۲۷۷] (۳) - از جمله، شیخ اعظم «ره».
- [۲۷۸] (۴) - به علاقه سببیت.
- [۲۷۹] (۵) - همان‌طور که قبلاً گفتیم در این صورت هم «لا» نافی است نه، ناهیه.
- [۲۸۰] (۱) - مانند و اسأل القریة.
- [۲۸۱] (۱) - در رساله مستقلى که درباره قاعده لا ضرر نوشته‌اند.

[۲۸۲] (۲) - کنایه

[۲۸۳] (۱) - فالضرر فی مثل الوضوء مما یرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الاوّلی و فی الدّعاء عند رؤیة الهلال و نحوه مما هو شبهة بدویة للوجوب یرتفع به الوجوب المتوهم ثبوته له بعنوانه الاوّلی، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۳۱۶.

[۲۸۴] (۲) - سوره نساء - ۹۲.

[۲۸۵] (۳) - مجدداً متذکر می‌شویم که نظر مصنف این است که قاعده لا ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

[۲۸۶] (۱) - از این نظر که «لا ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اولی افعال ثابت شده، نفی می‌کند نه، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است.

[۲۸۷] (۱) - که دلیل اولی می‌گوید ترکش جائز اما دلیل ثانوی می‌گوید اتیان آن واجب است.

[۲۸۸] (۱) - (یعنی آنه اذا قلنا بها فالتقدم من تلك الجهة) - مرحوم مشکینی ر. ک کفایة الاصول ۲/ ۲۷۱.

[۲۸۹] (۲) - دلیل حکم اولی.

[۲۹۰] (۳) - در این صورت، دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است.

[۲۹۱] (۴) - در این صورت، دلیل ثانوی مقدم است.

[۲۹۲] (۵) - مثلاً «نصی» هست که نمی‌توان در آن تصرّف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

[۲۹۳] (۱) - مانند «لا شکّ لکثیر الشکّ» و «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع».

[۲۹۴] (۲) - به نظر مصنف.

[۲۹۵] (۳) - که از ادله احکام ثانویه است.

[۲۹۶] (۱) - سوره حج / ۷۸.

[۲۹۷] (۲) - «لا ضرر» یا «لا حرج».

[۲۹۸] (۱) - اقول: انّ تعبير المصنّف فی المقام بالتعارض مما لا یخلو عن مناقشة و الظاهر ان مراده من تعارض الضّرر مع ضرر آخر هو التزام بشهادة ترجیح الضّرر الاکثر بمعنی اولویته للمراعاة و اختیار الضّرر الاقلّ و الحکم بالتخیر عند التساوی سیما مع تصریحه فی توارد دلیلی العارضین بکونهما من باب تراحم المقتضیین و لو عند ثبوت المقتضی فیهما - عنایة الاصول ۴/ ۳۲۳.

[۲۹۹] (۱) - لعله اشاره الی منع ما ذکر، و ان الظاهر کون الامتان بلحاظ کل واحد واحد من الامة فی نفسه ...، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۸۹.

[۳۰۰] (۱) - و هو لغة اخذ الشیء مصاحباً و منه استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة، ر. ک فرائد ۳۱۸.

[۳۰۱] (۲) - در تمام موارد، خواه شک در مقتضی باشد یا شک در رافع یا غیر از آنها.

[۳۰۲] (۳) - در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد.

[۳۰۳] (۱) - «هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب و المتحصّل منها فی بادئ النظر احد عشر قولاً:

۱- القول بالحجّیة مطلقاً - ذهب الی هذا القول من المتأخّرين الشیخ الآخوند صاحب الکفایة ره - ۲ - عدمها مطلقاً ۳ - التفصیل بین العدمی و الوجودی ۴ - التفصیل بین الامور الخارجیة و بین الحکم الشرعی مطلقاً، فلا یعتبر فی الاول ۵ - التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی و غیره فلا یعتبر فی الاول الا فی عدم النسخ. ۶ - التفصیل بین الحکم الجزئی و غیره فلا یعتبر فی غیر الاول ... ۷ - التفصیل بین الاحکام الوضعیة یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحکام التکلیفیة التابعة لها و بین غیرها من الاحکام الشرعیة فتجرى فی الاول دون الثانی ۸ - التفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره فلا یعتبر فی الاول ۹ - التفصیل بین کون المستصحب ممّا ثبت بدلیله او من الخارج استمراره فشکّ فی الغایة الزافعة له، و بین غیره فیعتبر فی الاول دون الثانی ... ۱۰ - هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود

الغایه ... ۱۱- زیاده الشک فی مصداق الغایه من جهه الاشتباه المصدیقی دون المفهومی ... و الاقوی هو (القول التاسع) و هو الّذی اختاره المحقّق» انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشّیخ الاعظم، ر. ک اصول الفقه ۴/ ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

[۳۰۴] (۱) - و هو التعریف بالفصل القریب، و الرّسم هو التعریف بالخاصّیه، فان كانا مع الجنس القریب فتأمّ و الا- فناقص، ر. ک منتهی الدرّایه ۷/ ۲۱.

[۳۰۵] (۱) - و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنه یا اخبار و اجماع می دانستند.

[۳۰۶] (۲) - اکنون حقیر- نگارنده- هم سؤالی مطرح می کنم: اینکه مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشّریف می فرمایند این تعاریف جنبه شرح الاسم دارند نه اینکه تعریف به حدّ و رسم باشند، آیا این تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده اند تا بگوئیم از قبیل «سعدانه نبت» هستند یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟

[۳۰۷] (۱) الف- محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: کلّما شککت فیہ ممّا قد مضی فامضه کما هو- وسائل الشّیعه، ج ۵، ص ۳۳۶، باب ۲۳ از ابواب خلل، ح ۳.

ب- بکیر بن أعین قال: قلت له: الرّجل یشکّ بعد ما یتوضّأ قال: هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشکّ- وسائل الشّیعه، ج ۱، ص ۳۳۱ باب ۴۲ از ابواب وضوء، ح ۷.

[۳۰۸] (۱) - بل ظهر من تعریفه اعتبار امور عدیده فی حقیقه الاستصحاب لا امرین فقط، (الاول) یقین السّابق... (الثانی) الشّک اللاحق... (الثالث) ان یشکّ متعلّقاً ببقاء ما تیقّن به لا باصل ما تیقّن به ...

(الرّابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنی أنّه یعتبر فی الاستصحاب اتّحاد القضیة المشکوکه مع المتیقّنه موضوعاً کما یعتبر محمولاً ... ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶.

[۳۰۹] (۱) - علی الکلام الّآتی فی تتمه الاستصحاب ان شاء الله تعالی من انّ المعیار فی الاتّحاد هل هو نظر العرف او لسان الدلیل او نظر العقل عنایة الاصول ۵/ ۱۸.

[۳۱۰] (۲) - مانند عدالت زید.

[۳۱۱] (۱) - خواه مدرک آن، نقل باشد یا عقل - کحکم العقل بقبح الکذب الضّار بالمؤمن الّذی هو مستند حرمته الشّرعیه، ر. ک منتهی الدرّایه ۷/ ۳۵.

[۳۱۲] (۱) - در استصحاب احکام جزئی، علّت شکّ در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم، گفتیم لباس ما قطعاً هنگام صبح، منتجس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست، شکّ پیدا کردیم و منشأ شکّ ما هم این بود که احتمال می دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم.

[۳۱۳] (۱) - «بداء» در لغت به معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می شود حتماً مطلب تازه‌ای برای او پیدا می شود. بدون شکّ «بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد- اصولاً این سخن، کفر صریح و زنده‌ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ...

دانشمندان شیعه گفته اند هنگامی که «بداء» به خداوند نسبت داده می شود به معنی «ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلاً ظاهر نبود.

در داستان ابراهیم قهرمان بت شکن در قرآن می خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریت، فرزندش را به قربانگاه برد اما هنگامی که آمادگی خود را نشان داد «بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۰/ ۲۴۵.

[۳۱۴] (۱) - اشاره الی دفع ما یتوهم من ان کون الموضوع عرفیا الّذی هو الملائک فی اندفاع الاشکال منحصر فیما کان المدرک الاخبار و لا یتّم بناء علی سائر المدارک من السّیرة و الاجماع و الظّن، و وجه الدّفع أنّه کما امکن دعوی سوق الاخبار بلحاظ العرف کذلک امکن دعوی التزام العقلاء فی الموضوع العرفی و کذلک الاخیران، مشکینی ره ر. ک کفایة الاصول ۲/ ۲۷۸.

[۳۱۵] (۱) - مخصوصا در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلی - استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلا درباره آن توضیح دادیم -

[۳۱۶] (۲) - همان طور که قبلا بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیه باید متحد باشد اما ایراد مستشکل در مورد تغیر موضوع قضیه مشکوکه بود.

[۳۱۷] (۱) - بعضی گفته اند اگر مدرک حکم کلی، شرع و نقل باشد می توان در آن استصحاب جاری نمود اما اگر مدرک حکم، عقل باشد نمی توان در آن استصحاب جاری نمود.

[۳۱۸] (۲) - در مثال مناقشه ای نمی کنیم.

[۳۱۹] (۳) - و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه.

[۳۲۰] (۱) - گرچه آن تغییرات با اعمال دقت عقلی، مغیر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعا حکمی ندارد.

[۳۲۱] (۱) - عبارت مذکور در کتابهایی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح شده آن را در این کتاب آورده ایم ضمنا عبارت را به چند طریق می توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می کنند، ر. ک کفایة الاصول ۲۷۹.

[۳۲۲] (۱) - البتّه ملاک حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت - زمان سابق - دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییراتی در موضوع ایجاد نشده بود.

[۳۲۳] (۱) - به نحوی که مشروحا بیان کردیم.

[۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۲۵] (۱) - شأنی.

[۳۲۶] (۱) - که از راه ملازمه کشف کردیم.

[۳۲۷] (۱) - قال فی اوثق الوسائل: «قيل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسين».

[۳۲۸] (۲) - خواه در احکام باشد، یا در موضوعات احکام، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضی باشد یا شک در رافع و ...

[۳۲۹] (۱) - (و من العجیب جدّا) أنّه فی خبر الواحد قد ادّعی انّ الآيات النّاهیة و الرّوايات المانعة عن اتّباع غیر العلم مما لا تکفی فی الرّدع عن السّیرة العقلائیة المستقرّة علی العمل بخبر الثّقة بزعم انّ رادعیتها دوریة و فی المقام قد غفل عن الدّور رأسا و لعلّه قدّس سرّه قد تغافل عنه و لم یغفل (و علی کلّ حال) قد عرفت هناك انّ الحقّ فی المسألة انّ الآيات و الرّوايات مما تصلح للرّدع عنها بلا دور و لا محذور فیها اصلا و لکنّا قد أجبنا عن رادعیتها بجواب آخر، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۳۳.

[۳۳۰] (۱) - و لا تقف ما لیس لک به علم ... سوره اسراء ۳۶.

[۳۳۱] (۲) - علی مذهب الاصولیین

[۳۳۲] (۳) علی مذهب الاخباریین ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۱ - طبع نجف.

[۳۳۳] (۴) - فمثل «رفع ما لا یعلمون» ینفی ظاهرا و وجوب صلاة الجمعة المعلوم و وجوبها حال حضور الامام علیه السّلام و بسط یده و المشکوک بقاؤه حال الغیبة لاحتمال کون حضوره (ع) مقوّما لوجوبها. و کذا ادلّه الاحتیاط الامرّة بالوقوف عند الشّبه، فانّها باطلاقها تقتضی الاخذ بالحائطة للذّین سواء أ کان الشّک مسبوqa بالعلم بالتکلیف ام لم یکن، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۸.

[۳۳۴] (۱) - نه ظنّ شخصی و نه ظنّ نوعی.

[۳۳۵] (۱) - یعنی: انّ البناء علی الحالة السّابقة مع تساوی الوجود و العدم بالنسبة الی الممكن لا یكون الا لاجل حجّیة الاستصحاب، اذ لو لم یکن حجّة لکان ترجیح البقاء علی الارتفاع من دون مرجّح ر. ک منتهی الدّرایة ۶۸ / ۷.

[۳۳۶] (۲) - ر. ک ایضاح الکفایة ۱۹۶ / ۴.

[۳۳۷] (۱) - اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیتی ندارد.

[۳۳۸] (۱) - بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظمّ هم طبق متن مذکور، روایت را توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفاء، نمودیم البتّه آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل اختلاف دارد. ر. ک وسائل الشّیعه ۱ / ۱۷۵ و نیز تهذیب الاحکام ۸ / ۱.

[۳۳۹] (۲) - الف - بنای تعبّدی عقلاء ب - ظن ج - اجماع.

[۳۴۰] (۳) - و معنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته‌ایم که این اطلاق در برابر سایر تفصیل است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیت استصحاب بیان کردیم.

[۳۴۱] (۱) - الحقل السّابع فی الآحاد و درجاته و هو: ما لم ینته الی المتواتر منه - ای من الخبر - سواء کان الرّوی واحدا ام اکثر. ثمّ هو ای خبر الواحد مستفیض: ان زادت رواه عن ثلاثة فی کلّ مرتبة او زادت عن اثنين عند بعضهم ... ر. ک الرّعیة فی علم الدّرایة ۶۹.

[۳۴۲] (۱) - الخففة حركة الرأس بسبب النّعاس یقال خفق برأسه خففة او خفقتین اذا اخذته حركة من النّعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عناية الاصول ۳۸ / ۵.

[۳۴۳] (۲) - اینکه زراره می گوید «الرّجل ینام» یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی رود؟

جواب: خیر، بلکه به قرینه «الخففة و الخفقتان» می گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می شود و مقدّمه خوابش فراهم می گردد.

[۳۴۴] (۱) - در کتاب وسائل الشّیعة چنین آمده است «اذا نامت العین و الاذن و القلب ...».

[۳۴۵] (۱) - ای لا یجب علیه الوضوء.

[۳۴۶] (۱) - اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام (ع) دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام (ع) اوّل فرموده بودند: لا، ای لا یجب علیه الوضوء.

جواب: تکرار جواب، برای این است که می خواهند علّت حکم را بیان نمایند «فأنه علی یقین ...».

[۳۴۷] (۱) - یعنی انّ القضية الارتکازیة لا - تختصّ بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا بدّ ح من تعمیم الحکم اذ لو بنی علی تخصیصه بباب الوضوء کان التعلیل تعبدياً لا ارتکازیاً و هو خلاف الاصل فی التعلیل لانّ الغرض من التعلیل التنبیه علی وجه الحکم بحسب ما عند المخاطب فلو کان تعبدياً لم یتربّ علیه الغرض المذكور، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۰۲.

[۳۴۸] (۱) - حتّی یظهر لك قوّة ظهورها فی العموم سیّما بملاحظة انّ کلماتهم «علیهم السّلام» بمنزلة کلام واحد و سیّما اذا كانت صادرة عن واحد و كانت عبارة واحدة - شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۲۴.

[۳۴۹] (۲) - و وجه کونه ابعداً (اولاً) - انه خلاف ظاهر لفظ الواو فی قوله (ع): و لا ینقض، اذ لو کان هو الجزء لزم خلوه عنه (و ثانياً) انه یلزم كون القضية من قبیل الشرطیة المساقفة لتحقیق الموضوع كما فی مثل ان رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزء فیها الا فی فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزلة التأكيد لما - قبله كما فی الاحتمال الثانی بخلاف ما لو حمل علی المعنی الاوّل فأنه

یدل علی علة الحكم و ثبوت الكبرى الكلیة المطردة في مورد الزوايه و غيره، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۰۳.

[۳۵۰] (۱) - و کلتت کبرا محدود به باب وضوء هست.

[۳۵۱] (۲) - که صحیحه زراره فقط دال بر یک قاعده کلی در باب وضوء است.

[۳۵۲] (۱) - ممکن ان يكون اشاره الى ان كمال الملاءمة لا يقتضى الحمل على الجنس لكمال الملاءمة مع العهد ايضا و لا سيما و كونه الاصل في لام التعريف اذا سبقها المدخول كما نصّ عليه علماء العربيّة نعم ربما قيل يمتنع حمل اللام على العهد في المقام لأنّ المعهود في السؤال شخص خاص من اليقين فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصيّة و هو ممتنع اذ لا ريب في كون المراد الحكم على كلّ يقين بالوضوء ملحق بالشك به مع انّ اليقين الشخصى ربما لا يكون محلا للابتلاء وقت السؤال حتّى يؤمر بالعمل عليه لكن فيه أنّه لم يظهر من الزوايه ذلك بل الظاهر منها السؤال على كلّ اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضى ارادة طبيعة اليقين بالوضوء و لا مانع منه، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۰۴.

[۳۵۳] (۲) - لم يظهر مستند هذا الاصل. مضافا الى معارضته بما اختاره في بحث الفاظ العموم بقوله:

« فالظاهر انّ اللام مطلقا تكون للتريين كما في الحسن و الحسين (عليهما السلام) و استفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال » ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۹۰.

[۳۵۴] (۳) - زیرا يقين به وضوء فردی از افراد آن يقين است که نباید نقض شود مگر به وسيله يقين دیگر.

[۳۵۵] (۱) - به اعتبار عامل مقدر.

[۳۵۶] (۲) - و تقریبا صورت قضیه و قیاس به این شکل است: « كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه ثم شك في حدث النوم، و كل من كان على يقين و شك لم ينقضه به » و نتیجه قیاس، عبارت است از: « وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم نقضه مهما كان متعلقه ».

[۳۵۷] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۵۸] (۱) - اشاره به داستان زنی است از قریش بنام « رايطة » در زمان جاهلیت که از صبح تا نیمروز، خود و کنیزانش، پشمها و موهائی را که در اختیار داشتند، می‌تاییدند و پس از آن دستور می‌داد همه آنها را واتابند و به همین جهت به‌عنوان « حمقاء » در میان عرب، معروف شده بود، ر. ك تفسير نمونه ۱۱/ ۳۷۸.

[۳۵۹] (۱) - وجه الاقربیه ما تقرر من انّ الجملة المشتملة على فعل اذا تعلق به شيء و تعذر الاخذ بمدلول كليهما معا قدم ظهور الفعل على ظهور متعلقه كما اذا قال المولى: « لا تضرب احدا » فانّ ظهور الضرب في الضرب المولم حاكم على اطلاق « احد » الشامل للاحياء و الاموات، و يكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص « واحد » بالاحياء و لا يصير عموم المتعلق قرينه على تعميم الضرب لغير الاحياء، و في المقام حيث كان ارادة رفع اليد عما من شأنه البقاء اقرب الى معنى « التّقص » الحقيقي، فلذا يتصرّف في عموم المتعلق اعنى « اليقين » و يخصّص بما فيه استعداد البقاء و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرّافع، ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۹۶.

[۳۶۰] (۲) - كما اذا تعلق بالتدريجات نظير العين الجارية التي تجف في بعض ايام السنة فانه يبنى على جريانها عند الشك في الجفاف لوجود اليقين بالجريان و يسند التّقص المنهى عنه الى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء، ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۹۹.

[۳۶۱] (۱) - و گفت: لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه.

[۳۶۲] (۲) - ای: و ان لم يكن مصحح النقض ما في اليقين من الابرام و الاستحكام - بل كان المصحح له ما في المتيقن من اقتضاء الدوام و الاستمرار - لكان استعمال التّقص فيما فيه مقتض البقاء صحيحا مع عدم صحته. ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۱۰۰.

[۳۶۳] (۳) - اقول و الظاهر ان ركاكهُ مثل نقضت الحجر من مكانه انما هو بلحاظ لفظهُ من مكانه الدّالة على ارادة الزّفع او النّقل من النّقص و هو غير مناسب مع المعنى الحقيقى و اما اذا اسند النّقص الى الحجر وحده بلا لفظهُ من مكانه كما فى قولك نقضت الحجر فقد صحّ و حسن كما فى نقضت البناء عينا، ر. ك عناية الاصول ۵ / ۴۶.

[۳۶۴] (۱) - سورة بقره ۲۷.

[۳۶۵] (۱) - آرى، اگر ديروز يقين به عدالت زيد داشتيم و امروز شك در يقين قبلى نمايم در اين صورت مى گوييم يقين قبلى نقض شده است كه در اين مورد مى توان قاعده يقين را جارى نمود اما در باب استصحاب يقين قبلى نقض نشده، - در قاعده يقين، متعلّق شك و يقين متحد است به خلاف استصحاب كه در آينده تفصيلا درباره آن بحث مى كنيم -

[۳۶۶] (۱) - و تعدّد و تغاير زمانى متعلّق يقين و شك ملحوظ نمى باشد و در اين جهت دقت عقلى اعمال نمى كنند.

[۳۶۷] (۱) - وجه اقربيت را قبلا بيان كرديم.

[۳۶۸] (۱) - «قال ما لفظه» ثم لا- يتوهم الاحتياج ح الى تصرّف فى اليقين بارادة المتيقن منه لانّ التصرّف لازم على كلّ حال فانّ النّقص الاختيارى القابل لورود التّهي عليه لا- يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطّهاره السّابقه او احكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مدّة اليقين بحيات زيد [و يعنى بالفعل مثل الصدقة و نحوها] بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين و هذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأنى لا يرتفع الا بالزّاع فان جواز الدّخول فى الصّلاة بالطّهاره امر مستمر الى ان يحدث ناقضها (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه، ر. ك فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۶۹] (۱) - اى لا تنقض آثار المتيقن.

[۳۷۰] (۱) - ر. ك ايضاح الكفاية ۴ / ۸۰.

[۳۷۱] (۱) - در استصحاب حكمى.

[۳۷۲] (۲) - در استصحاب موضوعى.

[۳۷۳] (۱) - و توضيحه: انّ اليقين فى قوله «ع»: و لا ينقض اليقين بالشك مطلق، فيعمّ كلا من اليقين بالحكم و اليقين بالموضوع فيدلّ على جعل كلّ منهما فى حال الشك فى بقائه غاية الامر ان جعل الموضوع تعديدا راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه و جعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله و حيث لا مانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلا لجعل الامرين معا و جب حمله على ذلك اخذا باطلاقه، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۱۲.

[۳۷۴] (۲) - و لعلّ ذلك راجع الى قوله قد اتى بها فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد ... الخ فان قضيه و لا تنقض اليقين ابدا بالشك و ان كانت قضيه كليه ارتكازيه قد اتى بها فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد و لكن المورد فى الجميع مختصّ بالموضوع فقط كما لا يخفى، ر. ك عناية الاصول ۵ / ۵۹.

[۳۷۵] (۱) - تهذيب الاحكام ۱: ۴۲۱، باب ۲۲ ح ۸.

[۳۷۶] (۱) - قال فى مجمع البحرين: «هو بضمّ الزاء: الدّم الذى يخرج من الانف يقال: رعف الرّجل من بابى قتل و نفع، و الضمّ لغه: اذا خرج الدّم من انفه، و الاسم الرّعاف، و يقال الرّعاف الدّم نفسه، قاله فى المصباح» و عليه ف «رعاف» هنا نعت او عطف بيان ل «دم» و ليس مضافا اليه، ر. ك منتهى الدرّاية ۷ / ۱۳۹.

[۳۷۷] (۲) - متنجّس.

[۳۷۸] (۱) - البته جواب امام (ع) دليل حجّيت استصحاب است.

[۳۷۹] (۲) - متنجّس.

[۳۸۰] (۳) - مقصود از «طهارتک» این است که تو یقین به طهارت لباس داشتی، بحث طهارت لباس، مطرح بوده است، البتّه طهارت انسان - طهارتک -، هم شامل طهارت بدن و هم شامل طهارت لباس می‌شود.

[۳۸۱] (۱) - بعد از صحیحه سوّم زراره، ضمن بیان روایت خصال «من كان علی یقین ...» قاعده یقین را توضیح می‌دهیم.

[۳۸۲] (۱) - البتّه زراره با «ان» شرطیه سؤال را مطرح کرده بود.

[۳۸۳] (۱) - هذا السّؤال اشاره الى الفرع السّیّاس، حيث سأل زراره عن حکم رؤية النّجاسة فی الثّوب اثناء الصّیّلاه، و اجابه عليه السّیّلام بنقض الصّلاه و اعادتها ان كان شاکّا فی موضع النّجاسة، و البناء علی ما اتی به و غسل الثّوب و اتمام الصّلاه ان لم یکن شاکّا من أوّل الامر.

و فی هذا الجواب احتمالان، احدهما: ان یكون المراد بقوله (ع): «اذا شککت فی موضع منه» الشّک البدوی، و محصّیه: أنّه اذا شککت فی اصابة النّجس لموضع من الثّوب و رأیت النّجاسة فی الاثناء تعید الصّیّلاه. و علی هذا فالشّک فی الموضع کنایه عن اصل اصابة القدر للثّوب و یكون قوله (ع): «و ان لم تشک» مفهوما له، یعنی: و اما اذا لم یکن لك شکّ ثمّ رایته فلعله اصاب الثّوب فی الاثناء و یحکم بصحّه ما مضی من الصّیّلاه بمقتضى قاعدة عدم نقض یقین بالشّک و تغسل الثّوب، و تأتی بباقی العباده مع فرض عدم تخلّل المنافی.

ثانیهما: ان یكون الشّک فی الموضع کنایه عن العلم الاجمالی باصابة النّجاسة للثّوب، لکنّه یشکّ فی موضع الإصابة و أنّه فی هذا التّاحیه او فی تلك، و الحکم بالاعاده ح لاجل العلم بالنّجاسة قبل الصّلاه و عدم مشروعیه دخوله فیها، فتجب الاعاده سواء قلنا بشرطیه الطّهاره الواقعیّه او الإحرازیّه، ام بمانعیّه النّجاسة المعلومه، لفرض فقدان الشّروط او اقتران الصّیّلاه بالمانع، ثمّ صرح علیه السّلام بمفهوم الجملة الشّروطیه و قال: «و ان لم تشک» و مدلوله: «أنّه اذا لم تعلم بالنّجاسة و لم تشک فی موضع من الثّوب لا- تعید» و ذلك للاستصحاب، لآنه یتقن الطّهاره قبل الصّلاه، و بعد رؤية النّجاسة فی الاثناء یشکّ فی اصابتها الآن او وجودها قبل الصّلاه بحيث وقعت الاجزاء السّابقه فی النّجس، و مقتضى یقین السّابق و الشّک اللاحق جریان استصحاب الطّهاره المتیقنه قبل الصّیّلاه و علیه تطهیر الثّوب للاجزاء الباقیه و اتمامها اذا لم یتخلّل المنافی ... ر. ک منتهی الدرّایه ۷ / ۱۴۱.

[۳۸۴] (۱) - این سؤال زراره همان مسأله‌ای است که:

آیا در شبهات موضوعیه، فحص، لازم است یا نه؟

فحص، لازم نیست و دلیل آن، منحصر به اجماع نیست و فقره پنجم صحیحه زراره هم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه می‌کند.

[۳۸۵] (۱) - فقره سوّم روایت.

[۳۸۶] (۲) - البتّه روایت را باید به موردی حمل کنیم که غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلا شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبله و از بین رفتن موالات نباشد.

[۳۸۷] (۱) - اکنون بحث مفصلی را درباره اشکال مذکور شروع می‌کنیم.

[۳۸۸] (۱) - اّما قید به لآنه لو صلّی فی النّجس غافلا صحت صلاته و لو كان الشّروط احراز الطّهاره مطلقا كان اللازم البطلان لآنه لا احراز لها فی حال الغفله، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۱۴.

[۳۸۹] (۲) - الظّاهر انّ مقصوده من الاصل كما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعدة، قاعدة الطّهاره و قیل قاعدة الید و الامر فی ذلك سهل هین، ر. ک عنایه الاصول ۵ / ۶۴.

[۳۹۰] (۳) - ضروره كشف الاعاده عن عدم حجّیّه الاستصحاب حال الصّیّلاه، اذ مع حجّیّته و حرمة نقض یقین بالشّک لا وجه للاعادة لكون الصّلاه ح واجده للشّروط واقعا، ر. ک منتهی الدرّایه ۷ / ۱۴۹.

[۳۹۱] (۴) - مقصود از جمع بین ادله را به زودی توضیح می‌دهیم.

[۳۹۲] (۱) - در صورتی که قبلاً یقین به طهارت داشته باشیم.

[۳۹۳] (۲) - اگر قبلاً یقین به طهارت نداشته‌ایم.

[۳۹۴] (۱) - و هو فی الصلاة الشرطیة.

[۳۹۵] (۲) - ممکن است گفته شود همان‌طور که نجاست یکی از احکام شرعی است طهارت هم یکی از احکام الهی است لکن از نظر مستشکل، مسلم بوده است که طهارت، جزء احکام شرعی نیست.

[۳۹۶] (۱) - احکام دارای چهار مرحله هستند، مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹.

[۳۹۷] (۲) - حاصله ان مقتضى التوفيق بين بعض الاطلاقات و لعله یعنی به الآية الکریمه - مثل قوله تعالى ا وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ بناء على ارادة تطهيرها من النجاسات لاجل الصلوة كما صرح به الطبرسي - كما اشرنا و بين مثل التعليل فى الصحیحة ان نفس الطهارة شرط اقتضائى و احرازها حين الالتفات اليها شرط فعلى و من المعلوم ان كونها شرطاً اقتضائياً مما يكفى فى جواز استصحابها شرعاً، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۶۵.

[۳۹۸] (۱) - مضافاً الى ان تعليل عدم الاعادة بالطهارة المستصحبة مما يستلزم كون السبب واقعا لعدم الاعادة بعد الانكشاف هو استحباب الطهارة اى المذى كان جارياً فى حال الصلوة لا نفس الطهارة و الا لكانت الاعادة بعد كشف الخلاف من نقض اليقين باليقين لا بالشك فلا يتم التعليل كما تقدم فى الاشكال على الرواية، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۶۶.

[۳۹۹] (۲) - مشروط بر اینکه تعلیل امام (علیه السلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد.

[۴۰۰] (۱) - [یعنی: ان القول بوجوب الاعادة يستلزم ان يكون اما لاجل انتفاء الصغرى و هى جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما قبل الانكشاف، و اما لاجل انتفاء الكبرى و هى اقتضاء الامر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء و المفروض اقتضاؤه له.

[۴۰۱] (۲) - اذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين و لذا وجب غسل الثوب ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۱۶۱.

[۴۰۲] (۳) - كما اذا اشتمل المأتي به على مقدار صلاح و كان الفأئ بقدر الالتزام و كان ممكن التيدارك فانّ الاجزاء ح مجعول محتاج الى دليل شرعى. مشكینی (ره)، ر. ك حاشیه كفاية الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۳] (۴) - كما اذا اشتمل على الجميع او كان الفأئ لا بقدر الالتزام او لم يمكن استيفائه فانّ الاقتضاء ح عقلى كما قرّر فى محلّه مشكینی (ره)، ر. ك حاشیه كفاية الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۴] (۱) - الحكم، و قسموه بتقسيمات: ... الاول: تقسيمه الى الحكم التكليفى و الحكم الوضعى ... الثانى:

تقسيمه الى الاقتضائى و الانشائى و الفعلى و المنجز ... الثالث: تقسيمه الى الواقعى الاولى و الواقعى الثانوى و الظاهرى.

فالأول: هو الحكم المجعول على الافعال و الدوات بعناوينها الاوليّة الخالية عن قيد طرؤ العنوان الثانوى و قيد الشك فى حكمه الواقعى كالوجوب المرتب على صلاة الصبح ...

و الثانى: هو الحكم المرتب على الموضوع المتّصف بوصف الاضطرار و الاكراه و نحوهما من العناوين الثانوىة غير عنوان مشكوك الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً أو حرجياً على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكماً واقعياً ثانوياً و الموضوع المعنون بتلك العناوين، موضوعاً ثانوياً ...

و الثالث: هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع و الشك فيه كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات و ادلة الاصول العمليّة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصير و حكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية و ان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفى للصلوة و الحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكماً تكليفياً ظاهرياً لكونه مجعولاً لدى الجهل بالواقع.

و ان قلنا فيه بالطريقيّة و ان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقية لقول العادل كان ذلك حكماً وضعياً ظاهرياً. ر. ك

اصطلاحات الاصول ۱۲۰.

[۴۰۵] (۱) - البتّه ما اینجا درصدد بیان بحث «اجزاء» نیستیم.

[۴۰۶] (۲) - صغرا.

[۴۰۷] (۳) - کبرا.

[۴۰۸] (۱) - یعنی کبرای قضیّه مفروغ عنه بوده است.

[۴۰۹] (۱) - وجهه علی ما فی حاشیة کتاب «انّ اقتضاء الامر الظّاهری للاجزاء لیس بذلک الوضوح کی یحسن بملاحظته التعلیل بلزوم التّقص من الاعداد کما لا یخفی» انتهى و حکى أنّه (ره) ضرب علیها اخیرا او کان الوجه فیہ ما اشار الیه فی حاشیته ایضا من أنّه یکفی کون الاجزاء مفروغا عنه عند السّائل کما یظهر من قناعتہ بالتعلیل و ان لم یکن بذلک الوضوح فی نفسه هذا مع انّ الکلام فی توجیه الزّوایة و یکفی فیہ مجرّد احتمال المفروغیة عنه عند السّائل و لو بیان من الامام (ع) کما لا یخفی، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۲۰.

[۴۱۰] (۱) - ... عن زرارة، عن احدهما علیهما السّلام (فی حدیث) قال: اذا لم یدر ... ر. ک وسائل الشّیعه ج/ ۵/ باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳.

[۴۱۱] (۱) - لکن ممکن است جمله «لا یخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتیاط باشد یعنی امام (ع) فرموده‌اند رکعت مشکوکه را داخل در متیقّن نکنید و مستقلا آن را اتیان نمائید.

[۴۱۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۱۳] (۱) - لعلّه اشاره الی انّ اصل الاتیان بالرّابعة لو کان هو بمقتضی استصحاب عدم الاتیان بها لوجب الاتیان بها موصوله کما اذا قطع بعدم الاتیان بها لا الاتیان بها موصوله، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۷۲.

[۴۱۴] (۱) - جمله مذکور مبنی للفاعل است لذا می گوئیم جمله «لا ینقض الیقین ...» هم به صورت فعل معلوم است، نه به صورت فعل مجهول که بتوان از آن یک قاعده کلی استفاده کرد.

[۴۱۵] (۲) - مانند «فانّ الشّک لا ینقض الیقین»، «بانّ الیقین لا یدفع بالشّک»، «الیقین لا یدخل فیہ الشّک».

[۴۱۶] (۱) - خصال ۶۱۹.

[۴۱۷] (۲) - ارشاد ۱۵۹.

[۴۱۸] (۱) - هو الحکم بوجود الشّیء و ترتیب آثار وجوده اذا حصل الشّک فی الوجود بعد العلم به بان شکّ فی کون علمه مطابقا للواقع او مخالفا له فللقاعدة موضوع و محمول، موضوعها الشّک السّاری فی وجود ما تیقّن به و محمولها الحکم بالوجود بمعنی ترتیب آثاره فاذا علمنا بعدالة زید يوم الخميس فصلینا مؤتمین به صلاة ثم شککنا فی يوم الجمعة فی عدالته فی ذلك اليوم و فسقه، حکمنا بعدالته فی ذلك اليوم و صحّه تلك الصلاة و یتحقّق موضوعها بامور ثلاثة:

تقدّم زمان الیقین علی زمان الشّک، و عدم اجتماع الوصفین فی وقت واحد و وحدة المتعلّق حتّی بلحاظ الزّمان كالعُدالة المقيدة بیوم الخميس، ثم انّ فی حجّیة هذه القاعدة مطلقا او حجّیة فی الجملة او عدم حجّیة مطلقا و جوه بل اقوال ... ر. ک اصطلاحات الاصول ۲۱۷.

[۴۱۹] (۱) - و لعلّه اشاره الی ضعف قوله «و لعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفین و سرایته الی الوصفین لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتّحاد ... الخ» فانّ السّیر فی تداول التّعبیر عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة من كان علی یقین فشکّ او فاصابه شکّ، لیس هو اختلاف زمان الموصوفین و سرایته الی الوصفین بل السّیر هو اتّحاد متعلّقی الیقین و الشّک فی الاستصحاب عرفا کما فی قاعدة الیقین عینا غایته أنّه فی الاستصحاب متّحد عرفا و فی قاعدة الیقین متّحد دقّه و عرفا فاذا اتّحد متعلّق الیقین و الشّک فی

الاستصحاب عرفا كما في قاعدة اليقين فقها يختلف زمان اليقين و الشك فيه كما يختلف فيها فيكون اليقين سابقا و الشك لاحقا و يحسن التعبير في كليهما جميعا بمثل من كان على يقين فشكل او فاصابه شك فتأمل جيدا، ر. ك عنایة الاصول ۵ / ۷۸. لعلّه اشاره الى: انّ الاتحاد المزبور و ان كان يصحّ الاسناد المجازي الى نفس الوصفين لكنّه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينة عليه، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۲۰۷.

[۴۲۰] (۱) - وسائل الشیعه ج ۷ / باب ۳ / از ابواب احکام شهر رمضان حدیث ۱۳.

[۴۲۱] (۲) - کاشانی.

[۴۲۲] (۱) - در يوم الشك اول رمضان، روزه واجب نیست و در يوم الشك آخر رمضان، افطار جائز نیست.

[۴۲۳] (۱) - بیان احتمال سوّم - قول مختار -

[۴۲۴] (۲) - آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلیت است یا نقیض یکدیگرند؟

اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعا ضدّیت پیدا می‌شود اما اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقیضین، محقق می‌شود مثلا- اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النجاسته است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّ ان برقرار است.

[۴۲۵] (۳) - اشاره به احتمال اول.

[۴۲۶] (۱) - اشاره به احتمال دوّم.

[۴۲۷] (۲) - و ما بعد ما بينه و بين ما ادّعه الشيخ اعلى الله مقامه من كون الخبر من اظهر روايات الباب يعنى باب الاستصحاب (قال) و الانصاف انّ هذه الزوايه اظهر ما فى هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا انّ سندها غير سليم (انتهى)، ر. ك عنایة الاصول ۵ / ۸۰.

[۴۲۸] (۳) - آنچه را که مصنف در متن کتاب کفایه آورده‌اند تقریبا موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع - ص ۵ - نقل کرده‌اند لکن مقصود مصنف از روایت مذکور، موثقه عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می‌کنند.

[۴۲۹] (۴) - کافی / ۳ / ص ۱ / ح ۳ - و فيه: «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر».

[۴۳۰] (۱) - کافی ۵ / ۳۱۳ حدیث ۴۰ باب التّوادر من کتاب المعيشة - و فيه: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...».

[۴۳۱] (۲) - سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت جریان دارد.

[۴۳۲] (۳) - ابتدای بحث برائت، بیان کردیم که اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علت اینکه در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده‌اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

[۴۳۳] (۴) - حتّى تعلم أنّه قدر، حتّى تعلم أنّه نجس و حتّى تعرف أنّه حرام.

[۴۳۴] (۱) - و قد عرفت انّ اللازم عليه تقدّم الشیء على نفسه لا - استعمال اللفظ فى المعینین، مشکینی ره، ر. ك حاشیه کفایة الاصول ۲ / ۳۰۰.

[۴۳۵] (۱) - که روایات سه گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

[۴۳۶] (۲) - و دو روایت دیگر.

[۴۳۷] (۱) - و لعلّ وجهه هو انّ الاستصحاب ليس عبارة عن كلّ فرد من استمرار الحكم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض

الفراغ عن ثبوته واقعا لاجل ثبوته سابقا فالاستمرار الظاهري لنفس الحكم المنشأ في القضية الى زمان العلم بالصد أو التقيض فليس هو الاستصحاب بل هو معنى قاعدة الطهارة و بعبارة اخرى أنه لو لم يكن قاعدة الطهارة مثلا جارية في مورد الاستصحاب لكان لهذا الكلام وجه لكن المقرر في محله ثبوت جريانها في مورد فعلی هذا يمكن ان يقال ان غاية ما يستفاد من امثال هذه الروايات هو الحكم بالطهارة في كل ما وجد فيه الحالة السابقة و مجرد هذا لا يدل على اعتبار الاستصحاب كيف و الرواية عارية عن بيان ان هذا الحكم من جهة التعويل على ثبوته في الزمن السابق، ر. ك شرح كفاية الاصول، مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۳۸] (۱) - كه يكي از روايات ثلاثه هست.

[۴۳۹] (۲) - وسائل الشیعه ج ۲/ باب ۳۷ از ابواب نجاسات، حدیث/ ۴ ص ۱۰۵۴.

[۴۴۰] (۱) - حتی تعلم أنه قدر، حتی تعلم أنه نجس و حتی تعرف أنه حرام.

[۴۴۱] (۱) - السابع: التفصيل بين الاحكام الوضعية یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحكام التکلیفیة التابعة لها و بين غيرها من الاحكام الشرعية فيجری في الاول دون الثاني، ر. ك فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۴۲] (۱) - و ان التکلیف هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخيرا.

[۴۴۳] (۲) - و الوضع هو جعل امر و احداث صفة في الشيء نظير وضع الالفاظ للمعاني و لا اقتضاء فيه و لا تخيير سواء كان ذلك

الجعل تأسيسا او امضاء لما جرت في العرف و العادة، ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۴۴] (۳) - حكم وضعي مانند سببیت، شرطیت و زوجیت.

[۴۴۵] (۴) - احكام تكلیفی عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، كراهت و اباحه.

[۴۴۶] (۱) - و یا مثلا بین استحباب و شرطیت یا استحباب و سببیت و ...

[۴۴۷] (۱) - كما عن صلاح الدین زیادة التقديرات و الحجاج و المراد من الاول تنزيل الموجود او المعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المقتول منزلة الحي في ملك اللدیه و الماء المحتاج اليه منزلة عدمه في شرعية التيمم، و من الثاني مطلق الحجج التي يستند اليها القضاء من بينه و اقرار و يمين، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۸] (۲) - یعنی كون الشيء علامة، [كخفاء الجدران المجمعول علامة على حد الترخص حكيت هذه الزيادة عن الشهيد الثاني و احتمال ردهما الى السبب او العلامة الى الشرط، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۹] (۱) - كه عنوان «حكم» برآن اطلاق می شود.

[۴۵۰] (۲) - سه تا، پنج تا یا نه تا.

[۴۵۱] (۱) - مقصوده ان حال السببیه مثلا هي بعينها كحال الزوجية للاربعه فكما ان الاربعه اذا كانت مجعولة تكويننا كانت الزوجية ايضا مجعولة لها تكويننا عرضا فكذلك دلوك الشمس مثلا اذا كان مجعولا تكويننا كانت السببیه ايضا مجعولة له تكويننا عرضا بعين جعل موضوعها اي بعين جعل السبب تكويننا، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۱۰۹.

[۴۵۲] (۱) - للتكليف.

[۴۵۳] (۱) - و هو ما لا تناله يد التشريع لا اصالة و لا تبعا. و محصل ما افاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعولیه سببیه شيء للتكليف - و كذا اخواتها الثلاث - على اقوال ثلاثة:

الاول: أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ الاعظم الى المشهور ...

الثاني: أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببیه عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل: «أقم الصلاة لدلوك الشمس» E ...

الثالث: أنها منتزعة عن خصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب او شرط او مانع، فليست مجعولة بالاستقلال و لا منتزعة عن التكليف

كما سيظهر و المصنّف اختار الوجه الاخير و ابطل الاولين، ر. ك منتهى الدرّاية ٢٥٨ / ٧.

[٤٥٤] (١) - سورة اسراء ٧٨.

[٤٥٥] (٢) - ر. ك تفسير نمونه ٢٢١ / ١٢.

[٤٥٦] (١) - [كما في السبب و الشرط و المانع، اما الاولان فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه و شرطه و اما الاخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم اليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل في وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا كان عدم التكليف متأخرا عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخرا عنه حفظا لمرتبة النقيضين، فالمانعيه كالسببييه و الشرطييه مقدمه على حدوث التكليف كما هو واضح.

[٤٥٧] (٢) - كما في الرفع فانه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه الى عدم الرفع كاستناد حدوثه الى عدم المانع و اذا كان عدم الرفع مقديما على بقاء التكليف فوجوده ايضا مقدم عليه، حفظا لمرتبة النقيضين ر. ك منتهى الدرّاية ٢٦١ / ٧.

[٤٥٨] (١) - أي: بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة، و ضمير «اجزائها» راجع الى العلة، و المراد بالاجزاء هو المقتضى و الشرط و عدم المانع.

[٤٥٩] (٢) - تعليل لقوله: «لا يكاد يوجد» و هذا اشارة الى بطلان القول المنسوب الى المشهور من كون السببييه و اخواتها مجعولة بالاستقلال... ر. ك منتهى الدرّاية ٢٦٢ / ٧.

[٤٦٠] (٣) - تكليف - مسبب - از سبب تاخر ذاتي دارد.

[٤٦١] (١) - نه جعل شرعى.

[٤٦٢] (٢) - شرط، مانع و رافع.

[٤٦٣] (١) - به خلاف اين مثال «البيع سبب للملكية» كه شارع براى بيع، سبب را جعل نموده است.

[٤٦٤] (١) - اي من قولنا «ضرورة بقاء الدلوك...».

[٤٦٥] (٢) - لان وجود السببييه له عند ايجاب الصلاه تنبيه بوجود المسببات عند اسبابها و الا ففى الحقيقة يكون كلا الامرين معلولين عن الخصوصية كما عرفت سابقا (مشكيني ره) ر. ك حاشيه كفايه الاصول ٣٠٤ / ٢.

[٤٦٦] (٣) - استدراك على «عدم صحه انتزاع السببييه له حقيقة» و غرضه: انه لا مانع من اطلاق السبب على الدلوك مجازا و لو بلحاظ تلازمهما فى الوجود، لعدم انفكاك وجوب الصلاه عن الدلوك، فانهما متلازمان وجودا، و لا ينفك احدهما عن الآخر، كعدم انفكاك المسبب عن سببه و الا فلا سببييه و لا مسببييه حقيقة، لكون سببييه الدلوك و وجوب الصلاه معا معلولين لتلك الخصوصية التكوينية فاتصاف الدلوك بالسببييه بايجاب الصلاه عنده من تلك الخصوصية يكون مجازا، او لاناطة المجعول التشريعى به، فيكون ثابتا بثبوته التشريعى و من خصوصياته، فينسب الجعل اليه مجازا، ر. ك منتهى الدرّاية ٢٦٥ / ٧.

[٤٦٧] (١) - و الفرق بينه و بين القاطع هو: ان الشىء الذى يتقيد الصلاه بعدمه ان كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الاجزاء به فهو مانع و ان كان مبطليته لاجل هدم الهيئه الاتصاليه المعبره فى الصلاه كان قاطعا و ان وقع فى الاعدام المتخلله بين الاجزاء ر. ك منتهى الدرّاية ٢٧٢ / ٧ و نیز ر. ك ايضاح الكفايه، آخرين بحث اصالة الاحتياط - قوله «تذنيب» -

[٤٦٨] (٢) - اي: بشىء آخر كالطهارة، مقصود از كلمه امر، «طلب» نمى باشد.

[٤٦٩] (١) - كالسورة فى الصلاه.

[٤٧٠] (٢) - كالتستر و الطهارة و الاستقبال فى مثل قوله: «صل متسترا و متطهرا و مستقبلا».

[٤٧١] (٣) - كما اذا قال: «صل غير لابس للحريير و ما لا يؤكل».

- [۴۷۲] (۴) - كما اذا قال: «صل غير مستدبر القبلة».
- [۴۷۳] (۱) - [المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد او ما يصح احتجاجه به على المولى، و ذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة او فتوى الفقيه و نحوهما]
- [۴۷۴] (۲) - و هي منصب فصل الخصومة فتنتزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله (ع): «فارضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما و اخرى من التكليف بان يقال: «يا فلان افصل نزاع المترافعين».
- [۴۷۵] (۳) - كجعل الولاية الالهية المطلقة لمولانا امير المؤمنين عليه افضل صلوات المصلين، و كالولاية المجعلة على الصغير للاب و الجد... ر. ك منتهى الدراية ۲۷۹ / ۷.
- [۴۷۶] (۱) - شروع في الاستدلال على قابلية هذا النحو الثالث من الوضع للجعل الاستقلالي فقط دون التبعية (و قد استدلل لذلك بامرین (احدهما) لقابليته للجعل الاستقلالي (و ثانيهما) لعدم قابليته للجعل التبعية.
- (امّا الاول) فحاصله انه لا شك في صحة انتزاع تلك الامور المذكورة من مجرد جعله تعالى لها او من بيده الامر من قبله جل و علاكما في الحجية و الولاية او من مجرد العقد او الايقاع ممن بيده الاختيار كما في الزوجية و الملكية و الطلاق و نحوها كل ذلك بلا ملاحظة التكاليف و الآثار التي هي في موردها من جواز النظر و اللمس و الدخول و نحو ذلك في الزوجية او جواز انحاء التصرفات في الملكية و هكذا فلو كانت هذه الامور منتزعة من التكاليف التي هي في موردها بدعوى ان المجعل اولاً بوسيلة العقد او الايقاع هي تلك التكاليف ثم ينتزع هذه الامور من تلك التكاليف المجعلة بالعقد او الايقاع لزم امران:
- (احدهما) ان لا يصح انتزاع هذه الامور بمجرد جعلها بلا ملاحظة تلك التكاليف مع انها تنتزع بلا ملاحظتها قطعاً (ثانيهما) ان لا يقع ما قصد من العقد او الايقاع و هي هذه الامور الوضعية و ان يقع ما لم يقصد منهما و هي تلك التكاليف المجعلة بوسيلة العقد او الايقاع (و اما الثاني) و قد اشار عليه بقوله كما لا ينبغي ان يشك ... ر. ك عناية الاصول ۱۱۵ / ۵.
- [۴۷۷] (۲) - ... من جعله تعالى شيئاً ملكاً لآخر كما مره جل و علا رسوله صلى الله عليه و آله و سلم باعطاء فدك لبضعته الطاهرة سيده نساء العالمين عليها الصلوة و السلام و من اجازة التصرف و اباحتها بانحائه في مال معين فان كل واحد من هذين النحوين منشأ لانتزاع الملكية، ر. ك منتهى الدراية ۲۷۸ / ۷.
- [۴۷۸] (۳) - مانند پیامبر و ائمه عليهم صلوات الله و سلامه و ساير کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند مالک، ولی و وکیل
- [۴۷۹] (۴) - در ملکیت، مالک - در زوجیت، زوج - در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سید.
- [۴۸۰] (۱) - فلا - ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف ... و لا بينونة في الطلاق من وجوب الاعتداد، ر. ك منتهى الدراية ۲۸۵ / ۷.
- [۴۸۱] (۱) - ر. ك شرح تجريد، ۲۱۶، مسألة هشتم - ملك -
- [۴۸۲] (۲) - و المقولات التسع العرضية هي الكم و الكيف و الاين و متى و الوضع و الجدة و الاضافة و ان يفعل و ان يفعل ... و امّا الجدة و يقال له الملك: فهو هيئة حاصله من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط سواء كانت الاحاطة، إحاطة تامة كالتجلبب او إحاطة ناقصة كالتقمص و التعلل، ر. ك بداية الحكمه ص ۶۵ و ۷۸.
- [۴۸۳] (۱) - (قال العلامة) اعلى الله مقامه في شرح التجريد عند قول المصنف السابع و هو نسبة التملك ... الخ (ما لفظه) اقول قال ابو علي ان مقولة الملك لم احصها الي الآن و يشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الي حوله او لبعض اجزائه كالتسلح و التختيم فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها و منه عرضي كبدن الانسان عند قميصه (قال) و اما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة و بين انها عبارة عن نسبة التملك (قال) قال رحمه الله و لخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة و الملك و له (انتهى) ر. ك عناية الاصول ۱۱۷ / ۵.

[۴۸۴] (۱) - معطوف علی: «الاشراقیة» و هی فی غیره تعالی.

[۴۸۵] (۱) - البتّه، صرف این تصرّفات منشأ ملکیت اعتباریّه شرعیّه نیست.

[۴۸۶] (۱) - و تمام مخلوقات.

[۴۸۷] (۱) - (و فیهِ اوّلاً) انّ ترتّب الوجوب مثلاً علی الدلّوک الّذی هو سبب للتکلیف او علی العقل الّذی هو شرط للتکلیف او ترتّب منع التکلیف علی الحیض الّذی هو مانع عنه او ترتّب رفع التکلیف علی الحیض الطّاری فی اثناء الوقت الّذی هو رافع له هو ترتّب شرعی و لذا یتصحّب نفس السّبب و الشرط و المانع و الرّافع بلا مانع عنه اصلاً. (و ثانیاً) انّ الکلام أنّما هو فی استصحاب النّحو الاوّل من الوضع ای دخل ما له الدخّل و هو السّببیّه و الشرطیّه و المانعیه و الرّافیّه لا استصحاب نفس ما له الدخّل ای السّبب و الشرط و المانع و الرّافع و الظّاهر ان الی هذین الامرین قد اشار المصنّف بقوله فافهم، ر. ک عنایه الاصول ۵ / ۱۱۹.

[۴۸۸] (۲) - آیا حجّیت دارد.

[۴۸۹] (۱) - السّابع التّفصیل بین الاحکام الوضعیّه یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التکلیفیّه التّابعه لها و بین غیرها من الاحکام الشرعیّه فیجری فی الاوّل دون الثّانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۹۰] (۲) - نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی.

[۴۹۱] (۱) - البتّه جعل تکوینی به او تعلق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است.

[۴۹۲] (۱) - لعلّه اشاره الی ما یمکن ان یخدش به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتباریّه المحضه حیث انها لیست موضوعاً للعمل الا- بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقه موضوعاً لها لانّها لما كانت اعتباریّه محضه امتنع أن تكون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقه لمنشأ الانتزاع لانه امر حقیقی موضوع للمصلحه و المفسده و غیرهما من علل الاحکام و الآثار. فتأمل، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۴.

[۴۹۳] (۱) - این اشکال مربوط به فرض اول است نه فرض دوم که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۴۹۴] (۲) - هذا الفساد هو مقتضی استصحاب الحدث، و الاوّلی ان یقال: «المقدمه علی استصحاب الحدث المقتضی لفسادها» اذ لم یعهد اطلاق اصالة الفساد فی العبادات ر. ک منتهی الدراییه ۷ / ۳۰۹.

[۴۹۵] (۱) - هی حکم المکلف بصحّه عمله بعد الفراغ عنه و الشّک فی صحته، فللقاعده موضوع و محمول موضوعها العمل المفروغ عنه المشکوک فی صحته و فساده، و محمولها الحكم بالصّحه و ترتیب آثارها علیه. فاذا صلّى الشّخص صلاة الطّهر مثلاً ثمّ شکّ فی صحّتها و بطلانها من جهه احتمالها ترک جزء او شرط او ایجاد مانع او قاطع، حکم بالصّحه و رتب آثارها، ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹.

[۴۹۶] (۱) - فعلاً درصدد علّت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم.

[۴۹۷] (۱) - البتّه اگر حالت غفلت برای او پیش نمی‌آمد مجوزی برای دخول و شروع نماز نمی‌داشت کسی که به حکم استصحاب، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوزی برای ورود به نماز ندارد.

[۴۹۸] (۲) - سؤال: قید اخیر برای چیست؟

جواب: برای اینکه می‌خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم.

[۴۹۹] (۱) - الاوّل فی استصحاب الموضوع و الثّانی فی استصحاب الحكم، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۷.

[۵۰۰] (۱) - البتّه واضح است که شکّ ما فعلی- با حالت توجّه نه غفلت- است مثلاً شکّ داریم که: فلان شیء اگر ثابت شده باشد، آیا بقاء دارد یا نه و ...

[۵۰۱] (۲) - به زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

[۵۰۲] (۱) - آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار- لا تنقض ...- استفاده نمودیم.

[۵۰۳] (۱) - اما بناء علی ما هو المشهور من كون مؤدّيات الامارات احكاما ظاهريّة شرعيّة كما اشتهر انّ ظنّيّة الطّريق لا تنافى قطعيّة الحكم فالاستصحاب جار لانّ الحكم الّذی أدّت اليه الامارة محتمل البقاء لامكان اصابتها الواقع و كان مما يبقى و القطع بعدم فعليته ح مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الامارة و المفروض عدم دلالتها الا على ثبوته لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه فلا تغفل. منه قدس سرّه، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

[۵۰۴] (۲) - بل الاظهر خلافه فانه ممّا لا يساعد عليه التّركيب، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

[۵۰۵] (۱) - كما هو ظاهر الاصحاب.

[۵۰۶] (۲) - در مبحث ظنّ، در جمع بين حكم واقعي و ظاهري و پاسخ اشكالات ابن قبه ر. ك ايضاح الكفاية ۴ / ۱۶۹.

[۵۰۷] (۳) - قطع و ظنّ انسدادی بنا بر حكومت داراي حجّيت عقليته هستند نه شرعيته و نيز ر. ك ايضاح الكفاية ۴ / ۳۸.

[۵۰۸] (۱) - و واضح است كه خبر واحد و ساير امارات معتبره مفيد ظنّ هستند نه يقين.

[۵۰۹] (۱) - كفاية الشك على تقدير الثبوت.

[۵۱۰] فاضل موحدي لنكراني، محمد، ايضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۱۱] (۱) - التکلیفیة او الوضعية.

[۵۱۲] (۲) - مانند رجحان كه بين وجوب و استحباب مشترك است.

[۵۱۳] (۳) - مانند جواز كه بين وجوب، استحباب، اباحه و كراهت مشترك است.

[۵۱۴] (۴) - ر. ك فرائد الاصول ۳۷۱.

[۵۱۵] (۱) - ر. ك مصباح الاصول ۳ / ۱۰۴.

[۵۱۶] (۲) - كما اذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلا و شكّ في ارتفاعه زمان الغيبة، فانّ الشكّ في بقاء الطّلب الجامع بين وجوب

صلاة الجمعة و غيرها ناش من الشكّ في بقاء فردة المعلوم حدوثة و هو وجوب صلاة الجمعة، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۳۳۵.

[۵۱۷] (۱) - تكويني.

[۵۱۸] (۱) - و لم يعلم الحالة السابقة.

[۵۱۹] (۱) - البتّه مقتضى علم اجمالى به حدث اكبر و اصغر، اين است كه در مسجد هم نمى توان داخل شد اما اين مطلب، ارتباطى

به استصحاب ندارد.

[۵۲۰] (۱) - قدر مشترك.

[۵۲۱] (۱) - اى بقاء الكلّي.

[۵۲۲] (۲) - اى حدود الخاص - فرد طويل العمر -

[۵۲۳] (۱) - البتّه فرض مسئله ما هم از همين قبيل است.

[۵۲۴] (۱) - [و ضمير «ضمنه» راجع الى «الخاص» يعنى: الخاصّ الّذى يكون الكلّي في ضمنه، فحذف الضمير العائد الى الموصول، و

العبارة هكذا «الّذى هو في ضمنه». و بالجملة: بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنّه لازمه حتّى يتطرّق فيه قاعدة الشكّ

السببي و المسببي.

[۵۲۵] (۲) - يعنى: لا انّ بقاء القدر المشترك من لوازم الخاصّ الطويل العمر حتّى يندرج فى كبرى الشكّ السببي و المسببي. ر. ك

منتهى الدراية ۷ / ۳۴۷.

[۵۲۶] (۱) - تكويني.

[۵۲۷] (۱) - قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمين آخرين على قسمي الثالث فالشيخ اعلى الله مقامه قدّمه الى قسمين و المصنّف

قسمه الى اربعة اقسام.

(فتارة) يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأوّل اي البذّي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه (واخرى) مقارنة لارتفاع الفرد الأوّل وفي كلّ منهما (تارة) يكون وجود الفرد الآخر بنفسه. (واخرى) بملاكه فهذه اربعة اقسام (وقد مثل) للقسمين الاخيرين بما اذا شك في الاستحباب بعد القطع ... ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۳۷.

[۵۲۸] (۱) - يا مقارن ارتفاع وجوب.

[۵۲۹] (۱) - وهمجنين حرمت و كراهت.

[۵۳۰] (۲) - و توسعه اي را كه اخيرا بيان كرديد.

[۵۳۱] (۱) - (الشيخ اعلى الله مقامه) قد جعل الكلام في هذا التنبه في اقسام ثلاثة:

الأول: الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرّج كالتكلم والكتابة والمشى و نبع الماء و سيلان الدّم و نحو ذلك.

الثالث: المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده كالصوم المقيّد بيوم الخميس او الجلوس المقيّد بيوم الجمعة و نحوهما.

و أمّا المصنّف فقد جعل الاقسام قسمين فاشار الى الزمان و الزماني الذي لا استقرار له بقوله او التدرّج غير القارّة و اشار الى المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده له بقوله الآتي و اما الفعل المقيّد بالزمان ...

الخ. ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۰.

[۵۳۲] (۲) - القارّ هو الذي تجتمع اجزائه في الوجود في زمان واحد [من غير فرق بين الجواهر كزيد و الاعراض كالسواد] مثل زيد و مقابل مقابله التدرّج و هو ما لا يكون كذلك بل يوجد منه جزء في آن فيعدم و يوجد الجزء الآخر منه في آن آخر ... و هكذا حتّى تنتهي اجزائه مثل جريان الماء و سيلان الدّم و نحوهما ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۵۹.

[۵۳۳] (۱) - نه اينكه اجزاء و جريان متعدّد- جريان ديگر- تحقّق دارد و در نتیجه، اشكال عدم اتحاد بين قضيه مشكوكه و متيقّنه وارد نمي باشد.

[۵۳۴] (۱) - هذا جواب آخر عن الاشكال المذكور و مرجعه الى خروج الامور غير القارّة عن التصّرم و اندراجها في الامور القارّة و معه لا يبقى موضوع للاشكال لفرض وحدة القضية المتيقّنه و المشكوكه حقيقه ... ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۳۹۵.

[۵۳۵] (۲) - البتّه اگر دليل حجّيت استصحاب را مثلاً- بناء عقلاء بدانيم باز هم مي گوئيم آن بناء عقلائي به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف براي ش معتبر است.

[۵۳۶] (۱) - ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۶۰.

[۵۳۷] (۲) - علاوه بر عرف.

[۵۳۸] (۱) - ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۶۰.

[۵۳۹] (۱) - و امثال آن.

[۵۴۰] (۲) - ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۳.

[۵۴۱] (۱) - الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرّج كالتكلم و الكتابة و المشى و نبع الماء و سيلان الدّم و نحو ذلك ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۰.

[۵۴۲] (۱) - و ضمير «به» راجع الى الاشكال المتصّيد من العبارة.

[۵۴۳] (۲) - يتخيّل به معنای يتوهم نيست.

[۵۴۴] (۱) - لازم به تذکر است که این استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

[۵۴۵] (۲) - ر. ک تنبیه سوّم استصحاب.

[۵۴۶] (۱) - [الشکّ فی ثبوت حکم المقتید بالزمان کوجوب صوم رمضان «تاره» یكون للشکّ فی نفس الزّمان سواء کانت الشّبّه موضوعیّه کما لو شکّ فی هلال شوال ام حکمیّه کما لو شکّ بانتهاء النّهار بغياب القرص. - ای کما اذا لم یعلم أنّ النّهار ینتهی باستتار القرص او بذهاب الحمرة -

[۵۴۷] (۲) - «و اخرى» یكون للشکّ فی ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزّمان الّذی اخذ قیدا لموضوعه کما اذا وجب الجلوس فی المسجد فی النّهار فانقضی النّهار فشکّ فی بقاء وجوب الجلوس فی اللیل لاحتمال کون زمان اللیل موجبا لمصلحه فیہ ملزمه، او کون الجلوس مطلوبا فی النّهار بنحو تعدّد المطلوب بأن یكون فی ذاته مصلحه ملزمه و بخصوصیّه کونه فی النّهار مصلحه اخرى غیر المصلحه القائمه بذاته.

[۵۴۸] (۳) - الظاهر أنّ اصل العبارة: أن یكون التّکید به ... الخ ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۳ و ۴۶۲.

[۵۴۹] (۴) - مصنّف در تنبیه سوّم فرمودند: «ففى استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ».

[۵۵۰] (۱) - الف: و لعلّه اشاره الى ضعف استصحاب کون الامساک قبل هذا الآن فی النّهار و الآن کما کان فانّ الآن الّذی کان الامساک فیہ فی النّهار هو غیر هذا الآن الّذی ارید استصحاب کون الامساک فیہ ایضا فی النّهار فتبدّل قید الموضوع (و لو قیل) أنّ مجموع الآتات هو فی نظر العرف امر واحد مستمر و به صحّحنا الاستصحاب فی الامر التّدریجی (قلنا) نعم أنّ مجموع آتات النّهار هو فی نظر العرف امر واحد مستمرّ و به صحّح استصحاب النّهار و لكن کون هذا الآن الّذی نحن فیہ فعلا هو من آتات النّهار لیكون هو مع الآتات السّابقه امرا واحدا مستمرا عرفا غیر معلوم و ذلك لاحتمال کونه من آتات اللیل فتأمل جيدا ر. ک عنایه الاصول ۵/ ۱۵۰.

ب: قوله «فتأمّل» حتّى تقدر علی دفع ما یقال فی المقام و هو أنّ الامساک قبل هذا الآن ارتفع قطعا و الامساک الآن لو شکّ فی وجوبه کان شکّا فی حدوث وجوبه لا شکّا فی بقاء وجوبه المتیقّن حدوثه سابقا فلا حاله سابقه هاهنا و الدّفع أنّما یكون بالتّشبیث بذیل العرف بان یقال: أنّهم یرون الامساک فی النّهار امرا وحدائیا. ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی - طبع نجف ۲/ ۲۵۹ -

[۵۵۱] (۲) - ای انتفاء الزّمان.

[۵۵۲] (۳) - لیس هذا من باب الحصر بل من باب المثال. مشکینی ره ر. ک حاشیّه کفایه الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۵۵۳] (۱) - معطوف علی قوله: «فان کان من جهه الشکّ فی بقاء القید ...».

[۵۵۴] (۱) - مرحوم فاضل نراقی.

[۵۵۵] (۱) - که زمان عنوان ظرفیت داشت نه قیدیت.

[۵۵۶] (۲) - بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر و دقت عقلی باشد.

[۵۵۷] (۳) - بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر عرف باشد.

[۵۵۸] (۱) - که زمان ظرفیت دارد.

[۵۵۹] (۱) - بلکه استصحاب عدم، جاری می‌شود.

[۵۶۰] (۲) - نه وحدت مطلوب که توضیح و مثالهای آن را به نحو مشروح در بیان قول مصنّف «و ان کان من الجهه الاخری ...» بیان کردیم.

[۵۶۱] (۳) - و انتفاء یک مطلوب.

[۵۶۲] (۴) - زیرا فرض مسئله در موردی بود که تعدّد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب.

[۵۶۳] (۱) - لعلّه اشاره‌ی منع جریان الاستصحاب فیما اذا اخذ الزّمان قیادا، ضرورة انّ القید دخیل فی الموضوع او المحمول، و انتفاؤه علی کلا التّقدیرین قادح فی وحدة القضیة المتیقّنه و المشکوکه، و مع هذا القدح کیف یجرى الاستصحاب؟ و تشابه الحکمین لفعل فی زمانین لا یوجب وحدة الموضوع المصحّحه لجریان الاستصحاب، فانّ حکم الصّلاة و الصّوم و هو الوجوب متّحد سنخا مع تغایر متعلّقیهما و تباینهما.

بل الشّکّ فی القدح ایضا یمنع عن جریان الاستصحاب، لکون الشّکّ فی وحدة الموضوع موجبا للشّکّ فی صدق النّقص المانع عن صحّة التّمسک بدلیل الاستصحاب، كما لا یخفی ر. ک منتهی الدّرایة ۷ / ۴۳۴.

[۵۶۴] (۱) - قسمتی از کلام فاضل نراقی «ره» را نقل می‌کنیم:

... و بالجملة بملاحظة یقین بالعدم الحاصل قبل الشّرع او التّکلیف و البلوغ و العقل و استصحابه یحصل التّعارض فی جمیع الموارد القسم الثّالث و لا مرجّح لاحدهما فلا یكون شیء منهما حجّة و یجب ترک الاستصحابین و العمل بما یقتضیه الدّلیل عند عدمها... «و اذا» شکّ فی بقاء الطّهارة الشّرعیة الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذی یقال أنّ قبل الشّرع کان یعلم عدم جعل الشّارع العمل المسمّی بالوضوء سببا للطّهارة مطلقا و علم بعده أنّه جعله سببا للطّهارة ما لم یخرج المذی و لا یعلم أنّه هل جعله سببا للطّهارة الباقیة بعده ایضا ام لا و الاصل عدم الجعل «و اذا شکّ» فی تطهر الثّوب الملاقی للبول بغسله مرّة فیقال قبل ورود الشّرع کنا قاطعین بعدم جعل الشّارع ملاقاته البول سببا للنّجاسة مطلقا و بعده علمنا أنّه جعله سببا للنّجاسة ما لم یغسل اصلا و اما کونه سببا للنّجاسة بعد الغسل مرّة فلا ... ر. ک مناهج الاحکام و الاصول / فائده اولی / ۲۴۲.

[۵۶۵] (۱) - من الحدث و الخبث.

[۵۶۶] (۱) - در این صورت، طهارت، موضوع احکام شرعی است.

[۵۶۷] (۲) - در این صورت، نفس طهارت، یک حکم شرعی است.

[۵۶۸] (۱) - با وجود شرائط.

[۵۶۹] (۱) - ر. ک مناهل - سید مجاهد، ره - ۶۵۲.

[۵۷۰] (۱) - می‌پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه‌ای از وجود است و «تحقق کل شیء بحسبه» و همین مسئله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

[۵۷۱] (۱) - ای استصحاب ضده المطلق و هو الحلیة.

[۵۷۲] (۲) - ای بعد عروض الحالة.

[۵۷۳] (۳) - تعلیل لقوله: «لا یکاد یضر».

[۵۷۴] (۴) - ای ضده المطلق و هو الحلیة.

[۵۷۵] (۵) - ای بعد عروض الحالة.

[۵۷۶] (۶) - تعلیل لقوله «لا یکاد یضر ثبوت».

[۵۷۷] (۷) - ای فیکون الحلّ المغتبا بالغلیان و الحرمة المشروطة به.

[۵۷۸] (۸) - ای قبل عروض الحالة کالزبیبیة.

[۵۷۹] (۱) - اشاره‌ی دفع توهم ان فعلیة الحرمة بعد تحقّق الغلیان خارجا لیس من اللوازم الشّرعیة للحلیة المغتیاة و الحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلیة فترتّبها یتوقّف علی القول بالاصل المثبت «و حاصل الدّفع» انّ الفعلیة المذكورة و ان كانت من اللوازم العقلیة الا أنّها لا تختص بالواقع حتّی یتوقّف اثباتها علی الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعمّ من الواقع و الظاهر فترتّب علی الحرمة المعلقة سواء كانت ثابتة بالامارة الّتی یكون المثبت منها حجّة ام بالاصل الّذی لا یكون كذلك و سیأتی ان شاء الله تعالی فی الاصل المثبت الاشارة الی

ذکر فانتظر. ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲.

- [۵۸۰] (۲) - خواه ثبوت حکمین - حلیت مغیا و حرمت معلق - به وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به وسیله اصل عملی مانند استصحاب.
- [۵۸۱] (۱) - و شاهدش هم این است که اگر شک در حلیت مغیا از بین برود شک در حرمت معلقه هم از بین می‌رود و نمی‌شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.
- [۵۸۲] (۱) - ... و خالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع و صاحبی القوانين و الفصول علی ما حکى عنهما و مثلوا له بجملة من الفروع التي ذكرها شيخنا الاعظم:
- منها: مشروعیة ضمان ما لم يجب، و جهالة الجعل، استشهادا بقوله تعالى في حكاية قصة مؤذن يوسف علی نبينا و آله و علیه السلام: «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» E. و ... ر. ک منتهی الدرایه ۷ / ۴۷۷.
- [۵۸۳] (۲) - کی لا تقول فی مقام التفصی عن اشکال المعارضه: ان الشک فی الحلیة فعلا بعد الغلیان یكون مسببا عن الشک فی الحرمة المعلقة فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا بل بينهما ملازمه عقلا لما عرفت من ان الشک فی الحلیة او الحرمة الفعلیین بعده متحد مع الشک فی بقاء حرمته و حلیته المعلقه - و ان قضیه الاستصحاب حرمته فعلا و انتفاء حلیته بعد غلیانه فان حرمته كذلك و ان كان لازما عقلا لحرمة المعلقة المستصحابه الا انه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب او عموم دلیل الاستصحاب فافهم» منه قدس سره. ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲.
- [۵۸۴] (۱) - شک در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدل موضوع.
- [۵۸۵] (۲) - خواه مستصحاب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.
- [۵۸۶] (۱) - ای فساد التوهم.
- [۵۸۷] (۲) - جواب قوله: «حيث كان».
- [۵۸۸] (۳) - فی کفایه الیقین بثبوت، بحيث لو كان باقیا و لم ینسخ لعمه، ضرورة صدق انه علی یقین منه، فشک فیہ بذلک و لزوم الیقین بثبوت فی حقه سابقا بلا- ملزم. و بالجملة: قضیه دلیل الاستصحاب جریانه لإثبات حکم السابق للاحق و إسراؤه الیه فیما كان یعمه و یشمله، لو لا- طروء حالة معها یحتمل نسخه و رفعه، و كان دلیله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طرئها اصلا، كما لا یخفی (منه قدس سره). ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۷۶.
- [۵۸۹] (۱) - سوره آل عمران، آیه ۹۷.
- [۵۹۰] (۲) - که مستشکل می‌گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.
- [۵۹۱] (۱) - و ما قضایای خارجیہ را ملاک عمل قرار می‌دادیم.
- [۵۹۲] (۱) - مصنف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم - قوله: «و اما للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعة السابقة...» -
- [۵۹۳] (۱) - سوره بقره ۱۸۳.
- [۵۹۴] (۱) - شیخ اعظم «ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان «و ثانیاً» بیان کرده‌اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ک فرائد الاصول ۳۸۱.
- [۵۹۵] (۲) - و ظاهر کلام ایشان موهم این است که: احکام به نحو قضیه طبیعیه ثابت هستند.
- [۵۹۶] (۱) - سوره توبه، آیه ۶۰.
- [۵۹۷] (۱) - الف: لعله اشاره الى عدم الفرق بين التکلیف و الوضع اصلا فکما ان الملكية جاز ثبوتها للکلی لا الاشخاص فکذلک

التکلیف جاز ثبوتها له عینا. ر. ک عنایه الاصول ۱۶۴/۵.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحكم الکلی الثابت للعناوین الباقیه و لو بالاشخاص المتبادلۀ دون اشخاص خاصۀ کی یلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۶۹.

[۵۹۸] (۲) - شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان «اولا» بیان کرده‌اند که عبارت آن را اخیرا نقل کردیم.

[۵۹۹] (۳) - اشکال تغایر موضوع.

[۶۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۰۱] (۱) - در مورد شک در بقاء حکم واقعی.

[۶۰۲] (۱) - لا انّ المجعول احکام العداۀ حقیقه لانّ موضوعها هو العداۀ الواقعیۀ لا العداۀ المشکوکه.

[۶۰۳] (۲) - سوره نساء، آیه ۵۹.

[۶۰۴] (۱) - و سایر اصول علمیه.

[۶۰۵] (۲) - و دو مثال هم برای آن ذکر کردیم.

[۶۰۶] (۱) - یعنی عاده لازم موضوع است اما از نظر عقل، لازم موضوع نیست.

[۶۰۷] (۱) - ای تنزیل المستصحب مع لوازمه.

[۶۰۸] (۲) - و لکن الوجه عدم صحۀ التّنزیل بهذا اللحاظ، ضروره آنه ما یكون شرعا لشیء من الاثر لا دخل له بما یستلزمه عقلا او

عاده، و حدیث اثر الاثر و ان کان صادقا الا آنه اذا لم یکن الترتّب بین الشیء و اثره و بینة و بین مؤثره مختلفا، و ذلك ضروره آنه لا

یکاد یكون الاثر الشرعی لشیء اثرا شرعیما لما یستلزمه عقلا او عاده اصلا، لا بالنظر الدقیق العقلی و لا بالنظر المسامحی العرفی، الا فیما

عدّ اثر الواسطۀ اثرا لذیها لخفائها او لشده و وضوح الملازمۀ بینهما، عدا شیئا واحدا ذا وجهین، و اثر احدهما اثر الاثنین، كما یأتی

الاشارة الیه فافهم «منه قدس سره» ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۱.

[۶۰۹] (۳) - مانند صحۀ تنزیل به لحاظ اثر نفس ملزوم - ذی الواسطه -

[۶۱۰] (۴) - بیان و تعلیل «منشؤه انّ مفاد الاخبار ...» است.

[۶۱۱] (۵) - ... اذا قطع مثلا جسد زید بالسیف نصفین و نحن نشکّ فی حیاته فی حال القطع و استصحبنا حیاته الی تلك الحال فهل

یثبت بذلك لازمها العقلی و هو القتل و یترتّب علیه اثره الشرعی من القصاص و نحوه ام لا و اذا استصحبنا النهار مثلا فهل یثبت به

ملزومه کطلوع الشمس او ملازمه کضوء العالم و یترتّب علی الملزوم او الملازم اثره الشرعی لو کان له اثر كذلك ام لا و هذا هو

التّزاع المعروف بالاصل المثبت و (الظاهر) انّ المشهور عدم القول به و ان ذکر الشیخ اعلی الله مقامه من کثیر الفقهاء التمسک به فی

مقامات کثیره قد اشار الی جمله منها واحدا بعد واحد و من اراد الوقوف علیها فلیراجع الرسائل. ر. ک عنایه الاصول ۵/ ۱۶۷.

[۶۱۲] (۱) - مصنّف درصدد تأیید و تعیین احتمال اول و ردّ دو احتمال دیگر است.

[۶۱۳] (۲) - ای متیقنۀ سابقا.

[۶۱۴] (۱) - که علّت را توضیح خواهیم داد.

[۶۱۵] (۲) - ای مع لوازم المستصحب من العقلیۀ و العادیۀ.

[۶۱۶] (۱) - اما طریقه بیان آنها متفاوت است.

[۶۱۷] (۱) - مانند نبات لحيه.

[۶۱۸] (۲) - فی قوله «التي لا يكون كذلك».

[۶۱۹] (۱) - در زمان سابق.

[۶۲۰] (۱) - به اعتبار اثر شرعی آن مانند حرمت تقسیم اموال او و ...

[۶۲۱] (۱) - الظاهر أنه إشارة الى ما نبه عليه في حاشية الرسائل من اشكال بعض الاجلّة من السيادة - و هو على ما حكاها العلامة المشكيني عن المصنّف السيد المحقق السيد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الاعظم قدس الله اسرارهم من ان ترتيب اثر الواسطة الخفية على استصحاب ذى الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات. و قد دفع المصنّف هذا الاشكال عن الشيخ بقوله « بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا يعمّه حقيقة » ... ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۵۳۴.

[۶۲۲] (۱) - الظاهر ان في العبارة غلطا لان هذين الامرين ليسا مغايرين مع ما لا يمكن التفكيك بل عدم امكان التفكيك ناش من الامرين و يشهد له كلامه في الحاشية على ما نقلناه و قوله في آخر العبارة « الا فيما عدّ اثر الواسطة ... » و تصريحه في اثناء الدرس و حقّ العبارة هكذا لاجل وضوح الخ حتى يكون تعليلا لعدم امكان التفكيك. مشكيني ره. ر. ك حاشيه كفاية الاصول ۲ / ۳۲۸.

[۶۲۳] (۱) - و مثل له في الحاشية بالمتضائفات كالابوة و البنوة فانّ التعبد بابوة زيد لعمر و ملازم عرفا للتعبد ببوة عمرو لزيد. ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۸۵.

[۶۲۴] (۲) - فلا دلالة على اعتبار المثبت منه كسائر الاصول التعبدية « الا فيما عدّ اثر الواسطة اثرا له لخبائها او شدة وضوحها و جلالها حسبما حقّقناه ».

[۶۲۵] (۱) - لعلّه إشارة الى ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فانّ الواسطة الخفية لاجل خبائها و إن امكن أن يقال انّ اثرها يعدّ اثرا للمستصحب و اما الواسطة الجليلة فلاجل شدة وضوحها و جلالها كيف يعدّ اثرها للمستصحب فانّ اللزوم او الملازمة ملاك الاثنية فكلمّا اشتدّ وضوح لزومها او ملازمتها اشتدّ وضوح اثنيتها مع المستصحب فكيف يرى العرف اثرها اثرا للمستصحب ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۷۳.

[۶۲۶] (۱) - الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد. - در تنبیه هفتم -

[۶۲۷] (۱) - [ای ذات المستصحب بان يكون الكلى المنطبق عليه الذى هو موضوع الحكم حقيقة منتزعا عن ذات المستصحب كزيد، فانّ الطّبيعى المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المركّب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الاثر المترتب على الانسان المتّحد معه وجودا ليس بمثبت.

[۶۲۸] (۲) - يعنى: بان يكون الكلى منتزعا بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التى ليس لها ما يحاذيها فى الخارج كالولاية و الفقاهة و العدالة و غيرها ممّا لا وجود لها فى الخارج، فمن كان متّصفا بأحد هذه الاوصاف كزيد مثلا و شكّ فى بقاءه فاستصحابه لترتيب الاثر الشرعى المترتب على عنوان الولي او الوكيل مثلا ليس بمثبت ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۵۵۳.

[۶۲۹] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۳۸۴.

[۶۳۰] (۱) - که ملاک آن تغایر مفهومی و اتحاد وجودی است.

[۶۳۱] (۱) - به نظر مصنّف محمول بالضمّ میمه امری است که تأصیل و واقعیت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابازاء خارجی ندارد که در این عقیده می توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده اند، سازش ندارد.

[۶۳۲] (۱) - در استصحاب حکم.

[۶۳۳] (۲) - در استصحاب موضوع.

[۶۳۴] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۳۵۱.

[۶۳۵] (۴) - نه خارج محمول مانند ملکیت.

[۶۳۶] (۵) - و هما کون الکلی منتزعا عن مرتبه ذات المستصحب و منتزعا عن المستصحب بملاحظه اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول. ر. ك منتهی الدراییه. ۵۵۴ / ۷.

[۶۳۷] (۱) - در قسم اول احكام وضعیه هیچ گاه استصحاب جاری نمی شود زیرا مجعول شرعی نیستند.

[۶۳۸] (۱) - لعله اشاره الى ما يحتمل في المقام من ان مراد الشيخ اعلى الله مقامه من نفي كون الشرطيه او المانعيه او الجزئيه مجعوله شرعا هو نفي مجعوليتها استقلالاً و ان مراده من انتزاع الشرطيه من الامر بالصلاه في حال الشرط او المانعيه من النهي عن الصلاه في التجسس او الجزئيه من الامر بالمركب هو جعلها تبعاً لجعل التكليف فيتحد حينئذ معناه مع ما افاده المصنف عينا. ر. ك عناية الاصول ۱۸۰ / ۵.

[۶۳۹] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۲۰۴.

[۶۴۰] (۱) - [قيد للاثر الشرعي، يعني: أن يكون الاثر الشرعي بوجوده الاعم من الواقعي و الظاهري موضوعاً للاثر غير الشرعي، كوجوب الاطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقاً و لو كان ظاهرياً ثابتاً بالاستصحاب مثلاً.

[۶۴۱] (۲) - كوجوب الاطاعة الثابت للوجوب الشرعي، فإنه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مر آنفاً او باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها وجوب الانفاق شرعاً على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي و هو وجوب الاطاعة

[۶۴۲] (۳) - هذا في الاستصحاب الموضوعي و ما قبله هو الاستصحاب الحكمي. ر. ك منتهی الدراییه ۵۸۲ / ۷.

[۶۴۳] (۱) - لوازم عقلي و عادي.

[۶۴۴] (۱) - كما في جميع الاعدام الازليئة المستصحبه الى زمان ثبوت الاثر الشرعي كعدم التذكية المستصحب الى زمان الموت فإنه حال الحياة لا اثر له و إنما يكون اثره بعد الموت، و كما لو تطهر في وقت ثم غفل و اراد الصلاه فان الطهارة قبل الصلاه ليس لها اثر فعلي و إنما يكون اثرها حال الصلاة فلا مانع من استصحابها حال الصلاة. ر. ك حقائق الاصول ۴۹۵ / ۲.

[۶۴۵] (۱) - مصنف چنین تعبیر نموده اند: «كما في استصحاب عدم التكليف فإنه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا اذا حكم الا أنه حكم مجعول فيما لا يزال...»

[۶۴۶] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۷] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن

خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰ IR
۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام: - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

