

به نام خدا

شرح اصول فقه 4

سطح 2

برای دانلود نمونه سوالات و جزوات حوزه به
ادرس زیر مراجعه کنید.

<http://bankejozavatehoze.kowsarblog.ir/>

تهیه و تنظیم: سیده مهتا میراحمدی.

کپی برداری بدون ذکر منبع حرام است.

اصول عملیه

۱. قاعده اولیه و ثانویه در حالت شک
۲. قاعده مُنَجَزِيَّتِ علم اجمالی
۳. استصحاب

اصول عملیه

۱. قاعده اولیه و ثانویه در حالت شک

پیش از این دانستیم که فقیه هنگام استنباط حکم شرعی از دو نوع ادله استمداد می‌جوید:

الف: امارات یا آنچه که در اصطلاح ادله‌ی محرزّه گفته می‌شود.

ب: اصول عملیه.

سخن ما تا کنون در مورد نوع اول بود و از حال به بعد می‌خواهیم در مورد نوع دوم سخن بگوییم.

قاعده اولیه

مقصود از قاعده اولیه آن چیزی است که عقل با قطع نظر از شرع به آن حکم می‌کند و منظور از قاعده ثانویه آن چیزی است که شرع بر آن حکم می‌کند. در مورد قاعده اولیه باید بگوییم: هنگامی که مکلف در تکلیف شرعی شک می‌کند و اثبات و نفی آن از خلال ادله‌ی محرزّه ممکن نباشد، در تشخیص وظیفه‌ی عملی او در قبال آن حکم [مشکوک] به حسب نظر عقل دو مسلک وجود دارد:

مسلک اول: مسلک مشهور که عقیده دارد، تکلیف اگر بیان [و دلیلی] بر آن اقامه نشده باشد، برای مولی قبیح است که مکلف را به خاطر مخالفت با آن عقاب کند این عقیده معروف به «مسلک قبح عقاب بلا بیان» می‌باشد.

مرجع و بازگشت این مسلک به این نکته است که حق طاعت برای مولی فقط مختص به تکالیف معلوم است و شامل تکالیف مشکوک نمی‌شود.

مسلک دوم: مسلک حق طاعت که عقیده دارد حق مذکور [حق طاعت برای مولی علاوه بر تکالیف معلوم] - تا زمانی که مولی اذن به مخالفت نداده باشد -

شامل تکالیف محتمل هم می‌شود. [یعنی تا زمانی که مولی اذن مخالفت با تکالیف مشکوک را صادر نکرده باشد، حق طاعت او شامل تکالیف محتمل هم می‌شود]. بنابر مسلک اول، قاعده‌ی اولیه برائت می‌باشد، به خلاف مسلک دوم که قاعده‌ی اولیه در آن تا زمانی که مولی اجازه‌ی مخالفت نداده باشد، احتیاط می‌باشد.

دلیل بر مسلک قاعده قبح عقاب بلا بیان:

از کلمات محقق نایینی رحمته الله چنین بر می‌آید که به دو صورت برای اثبات مسلک مذکور استدلال شده است:

۱. عقاب بر تکلیفی که معلوم نیست [یعنی مکلف علم به آن تکلیف ندارد] عقاب بر چیزی است که مقتضی تحرک از آن وجود ندارد، زیرا تنها چیزی که محرکیت [به سوی تکلیف دارد و مکلف را به سوی انجام آن تحریک می‌کند] علم به تکلیف است [نه وجود واقعی آن] برای مثال علم به وجود شیر محرک به سوی فرار می‌باشد، نه وجود واقعی شیر. [لذا با توجه به اینکه محرک یعنی علم وجود ندارد] عقاب مذکور قبیح می‌باشد.

۲. عقلاء در امور عرفی خود عقاب کردن مأمور را به خاطر تکلیفی که به او نرسیده است قبیح می‌دانند، [لذا بر همین قیاس، شارع نیز نمی‌تواند، بنده را به خاطر تکلیفی که به او نرسیده عقاب کند].

اشکال:

رد استدلال اول: محرک عبد خروج از عهده‌ی حق طاعت مولی می‌باشد و این خروج از عهده‌ی حق طاعت امتثال تکلیف به عنوان تکلیف نمی‌باشد، [یعنی غرض شخصی مکلف خروج از عهده‌ی حق طاعت است، نه امتثال تکلیف از آن جهت که تکلیف است و به عبارت سوم چیزی که مکلف را به سوی انجام تکلیف تحریک می‌کند، وجود تکلیف نیست، بلکه مکلف می‌خواهد با امتثال

۱. ابوالقاسم خوینی، اجود التقریرات، ج ۲، ص ۱۸۶.

تکلیف از عهده‌ی حق طاعت خارج شود، حال باید دید که آیا حق طاعت شامل تکالیف محتمل هم می‌شود تا محرکیت آن هم نسبت به آن تکالیف ثابت شود، یا شامل تکالیف مشکوک نمی‌شود، لذا اینکه قائلین به این مسلک می‌گویند: مکلف نسبت به تکالیف مشکوک و محتمل مسئول نیست، مصادره به اصل دعوا و نزاع می‌باشد، لذا ابتدا باید مبنا روشن شود [بنابراین ناچاریم که حدود حق طاعت مولی را مشخص کنیم؛ زیرا این ادعا که حق طاعت شامل تکالیف مشکوک نمی‌شود، اول کلام است و نزاع هم در همین است و اگر فراغت از عدم شمول حق طاعت برای تکالیف محتمل و مشکوک فرض نشود، [یعنی چنین ادعایی نیست که حق طاعت شامل تکالیف مجهول نمی‌شود] آنگاه معنایی ندارد، فرض کنیم که تحرک هنگام عدم علم به حکم شرعی بدون مقتضی است، [چون فرض این است که حق طاعت شامل آن تکالیف نیز می‌شود و شما نیز منکر آن نمی‌باشید، یا علی الاقل این بحث را مفروغ عنه قرار نداده اید، آنگاه با توجه به اینکه خروج از حق طاعت محرکیت دارد، چگونه می‌توان گفت که در صورت عدم علم به تکلیف محرکی وجود ندارد.]

اما دلیل دوم: در این استدلال شما حق طاعتی که ذاتاً برای خداوند سبحان است را به حق طاعتی که از طرف عقلاء در امور عرفی خود اعتبار کرده‌اند، قیاس می‌کنید و این قیاس مردود می‌باشد، زیرا حق طاعت دوم [یعنی حق طاعتی که عقلاء در امور عرفی خود قرار داد کرده‌اند از آن جهت که از ناحیه‌ی عقلاء جعل و قرار داد شده است، لذا از حیث وسعت و ضیق، تابع جعل همان عقلاء می‌باشد، که معمولاً در حدود تکالیف مقطوع و معلوم ثابت می‌باشد، اما حق اول، ذاتی است نه اعتباری و قرار دادی، بدیهی است که ضیق دائره حق جعلی و اعتباری مستلزم ضیق شدن حق ذاتی و حقیقی نمی‌باشد.

بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که دائره شمول حق ذاتی [حق طاعت خداوند]

به صورت مستقل و جدای از امور اعتباری، مشخص شود که راه آن رجوع به وجدان می‌باشد. و وجدان نیز حکم به تعمیم می‌کند، [یعنی حق طاعت ذاتی مولای حقیقی شامل تکالیف معلوم و مشکوک می‌شود].

نتیجه: قاعده عملیه اولیه از حیث عقل، اشتغال می‌باشد. [یعنی تمام تکالیف به هر نحوی که واصل شده باشند، ولو به صورت احتمال، مُنْجَز می‌باشند و ذمه‌ی مکلف به آنها مشغول می‌باشد] مگر اینکه شرعاً ترخیص به خلاف ثابت شود، [یعنی ثابت شود که مولی از حق خود کوتاه آمده است و ترک تکالیف محتمل و مشکوک را اجازه داده است].

قاعده ثانویه

منظور از قاعده ثانویه حکم شارع می‌باشد و معروف این است که قاعده ثانویه، مقتضی برائت شرعی است در مقابل کسانی که معتقداند قاعده‌ی ثانویه مقتضی احتیاط است.

بر این اساس نتیجه دو قاعده [اولیه و ثانویه] طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان، با یکدیگر مطابق می‌باشند، اما طبق مسلک حق طاعت باهم مختلف می‌باشند و هیچ محدودی هم در آن نیست زیرا حکم عقل به اشتغال از همان ابتدا مقید به عدم تنزل شارع از حق خود می‌باشد؛ لذا اگر شارع حکم به برائت کند، عقل دست از حکم خود بر می‌دارد.

دلیل برائت شرعیه:

برای اثبات برائت شرعیه به مجموعه‌ای از آیات و روایات استدلال شده است:

استدلال به آیات قرآن کریم:

آیاتی که برای اثبات برائت شرعی به آنها استدلال شده متعدد می‌باشند از جمله:

۱. آیه شریفه: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^۱

۱. الطلاق، آیه ۷.

ترجمه: خداوند هیچ کس را تکلیف نمی کند مگر آنچه را که به او اعطاء کرده است.

بیان استدلال: مراد از اسم موصول [یعنی «ما»] در ﴿مَا آتَاهَا﴾ یا مال است یا فعل، یا تکلیف، یا جامع [بین هر سه احتمال].

معنای اول، هر چند که به مقتضای سیاق آیه [و موردی که آیه برای بیان آن نازل شده] متیقن می باشد [چون صدر آیه در مورد امر به پرداخت نفقه است] لکن این معنا [مال] مورد است [یعنی موردی است که آیه در مورد آن نازل شده است] و مورد مخصّص وارد [یعنی عمومیت قانون کلی وارد شده در آیه] نمی باشد؛ بلکه به اطلاق خود باقی می ماند. [به عبارت دیگر: اینکه آیه در مورد مال نازل شده موجب نمی شود که عمومیت «ما آتاهَا» نیز مختص به «مال» شود، بلکه این کبری به کلیت خود باقی می ماند] لذا برای اثبات احتمال آخر [یعنی جامع بین هر سه احتمال] به اطلاق آن تمسک می شود و تقدیر معنایی آیه این گونه می شود: خداوند نفسی را مکلف به مالی نمی کند، مگر به اندازه ای که عطا کرده و مکلف به فعلی نمی کند، مگر به اندازه ای که قدرت داده و مکلف به تکلیفی نمی کند، مگر به آن تکلیف که به مکلف رسیده باشد، زیرا ایتاء هر چیزی به حسب خودش می باشد [یعنی ایتاء در مال به معنای عطاء است و در فعل به معنای قدرت و در تکلیف به معنای ایصال و... می باشد] بنابراین مطلوب ما ثابت می شود و آن اینکه مکلف نسبت به تکلیف مسئول نیست مگر اینکه به او رسید باشد، یعنی تکلیف برای او معلوم باشد.

شیخ اعظم انصاری رحمته الله به این استدلال چنین اعتراض کرده است که: اراده جامع از اسم موصول غیر ممکن است، زیرا [در این صورت لازم می آید] به لحاظ تکلیف، مفعول مطلق و به لحاظ مال، مفعول به باشد، بدیهی است که نسبت فعل به مفعول مطلق، با نسبت فعل به مفعول به متفاوت و مغایر با هم می باشند، زیرا

نسبت اولی نسبت حدث به بعضی از اشکال آن می باشد و در دومی نسبت مغایر به مغایر می باشد [چون حدث یعنی تکلیف با مال مغایر می باشد] و این امر مستلزم این است که یک هیئت در دو معنای متغایر استعمال شده باشد و حال اینکه واحد فقط در معنای واحد استعمال می شد به همین جهت اراده مال که قدر متیقن است متعین می شود.

۲. آیه شریفه: ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

ترجمه: ما عذاب کننده نبوده ایم تا اینکه رسولی را بفرستیم.

بیان استدلال: این آیه شریفه بر این دلالت دارد که خداوند سبحان قبل از بعث و فرستادن رسول، عذاب نمی کند و از آن جهت که آوردن رسول از باب ذکر مصداق برای «بیان» است، لذا مطلوب ما ثابت می شود؛ چون تقدیر آیه این گونه می شود: قبل از بیان، عقابی وجود ندارد.

اشکال: نهایت چیزی که آیه مذکور بر آن دلالت دارد این است که اگر بیان صادر نشده باشد، عقابی نیست؛ اما شامل صورتی که بیان صادر شده باشد، ولی به جهت موانع به دست مکلف نرسیده باشد، نمی شود؛ [یعنی عدم عقاب در این فرض را نفی نمی کند] زیرا «رسول» مثالی برای صدور از شارع اخذ شده است نه برای وصول فعلی به مکلف و آنچه که مهم است، اثبات تأمین و عدم عقاب هنگام عدم وصول است هر چند که در واقع صدور ثابت باشد [یعنی مهم برای ما این است که ثابت شود در فرض عدم وصول - چه صدوری باشد و چه نباشد - عقابی وجود ندارد و حال اینکه آیه مذکور از آن جهت که رسول مثالی برای صدور است فقط شامل عدم صدور می شود یعنی اگر دلیل صادر نشود عقابی هم نیست اما شامل حالتی که بیان صادر شود ولی به جهت موانع به دست مکلف نرسد را شامل نمی شود یعنی دلالت ندارد که در این فرض هم عقابی نیست] و با اینکه همین حالت محل ابتلا است.

۳. آیه شریفه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ﴾
ترجمه: بگو: در احکامی که به من وحی شده [خوراک] حرامی را بر خورنده‌ای

که میل دارد آن را بخورد نمی‌یابم، مگر آنکه مردار یا خون ریخته شده [از رگ‌های حیوان] یا گوشت خوک باشد که یقیناً همه نجس و پلیدند، یا حیوانی که از روی نافرمانی از دستور خدا [هنگام ذبح] نام غیر خدا بر آن برده شده است.

بیان استدلال: خداوند سبحان به پیامبر خود تعلیم می‌دهد چگونه در مقابل یهود نسبت به اموری که حرام می‌دانستند استدلال کند به اینکه حضرت [برای نفی حرمت آن امور] به عدم وجدان شیء و نیافتن آن در امور محرم استدلال کند و این دلالت دارد که عدم وجدان برای تأمین و عدم عقاب کفایت می‌کند.

اشکال: عدم وجدان پیامبر صلی الله علیه و آله و اینکه ایشان آن شیء را در محرمات واقعی نیابد، ملازم با عدم وجود آن است؛ به خلاف عدم وجدان و نیافتن مکلف؛ زیرا اینکه مکلف چیزی را نیابد لازمه‌اش عدم وجود آن شیء نمی‌باشد؛ چون احتمال دارد بخشی از احادیث ضایع شده و از دست رفته باشد و لذا قیاس عدم وجدان مکلف بر عدم وجدان نبی و پیامبر قیاس مع الفارغ است.

۴. آیه شریفه‌ی: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

ترجمه: و خدا مناسب آن نیست که قومی را پس از آنکه هدایت کرد، گمراه سازد، مگر آنکه اموری را که باید از آن بپرهیزند برای آنان بیان کند [و آنان مخالفت ورزند] مسلماً خدا به همه چیز داناست.

بیان استدلال: مقصود از اضلال یا این است که خداوند گمراه و منحرف ماندن آنها را حتمی و مسجل می‌کند [یعنی هر گروهی که بعد از تبیین حدود الهی انحراف و گمراهی را بر گزیند خداوند گمراهی آنها را حتمی و مسجل می‌کند] یا اینکه

معنای اضلال خذلان یعنی دوری از رحمت الهی است بنابراین هر دو تقدیر از آیه چنین استفاده می‌شود که اضلال ثابت نیست مگر بعد از بیان آنچه که پرهیز از آن لازم است و از آن جهت که بیان، به «قوم» نسبت داده شده و فرموده است «بَيِّنْ لَهُمْ» نه اینکه به خداوند نسبت داده شده باشد [تا صرف بیان و صدور آن منظور باشد، با توجه به این نکته] آیه ظهور در این دارد که وصول بیان به قوم اراده شده است؛ لذا در صورت عدم وصول نه عقابی هست و نه ضلالتی و این معنای برائت می‌باشد.

روایات شریفه:

از جمله روایاتی که به آنها استدلال شده است می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد:

۱. سخن امام صادق علیه السلام در روایت مرسله‌ی شیخ صدوق رحمته الله که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ؛ هر چیزی مطلق است تا زمانی که نهی در آن وارد شود.»

بیان استدلال: اطلاق به معنای سعه و امنیت دادن [یعنی عدم عقاب] است و در حق کسی که در حکم شک دارد صادق است که گفته شود نهی به او نرسیده است؛ در نتیجه در قبال تکلیف مشکوک در سعه و امنیت است و همین مطلوب ما می‌باشد.

گاهاً به این استدلال، اعتراض و گفته می‌شود: اگر ورود به معنای صدور باشد، استدلال تام نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت معنا این‌گونه می‌شود: (هر چیزی تا زمانی که از شرع نهی صادر نشده باشد مطلق است) واضح است که مکلف از آن جهت که در واقعه‌ای احتمال این را می‌دهد که نهی صادر شده باشد، ولی واصل نشده باشد، لذا امکان اثبات اطلاق و تأمین نمی‌باشد. آری اگر ورود به معنای وصول باشد، استدلال تام است؛ ولی هیچ دلیلی نیست که معنای وصول را متعین کند؛ لذا امکان تمسک به استدلال به این آیه وجود ندارد.

برخی از این اعتراض چنین پاسخ داده و گفته‌اند: ورود متضمن معنای وصول می‌باشد، به همین جهت نیاز به یک طرف دیگر نیز دارد [یعنی ورود چون متضمن معنای وصول است و وصول یک طرف دیگر نیز نیاز دارد که موصول الیه است، به همین جهت ثابت می‌شود که ورود متضمن معنای وصول است] اما اگر ورود به معنای صدور می‌بود نیاز به طرف دیگر نمی‌داشت [زیرا صدور نیاز به طرف دیگر ندارد]

اما این اشکال اگر چه وجیه است، لکن برای تمامیت استدلال کفایت نمی‌کند، زیرا ورود هر چند که به یک طرف دیگر نیز نیازمند است، ولی لزومی ندارد که آن طرف دیگر حتماً مکلف باشد، تا ورود به معنای وصول باشد؛ بلکه امکان دارد آن طرف دیگر، متعلق - یعنی موردّ علیه یا موردّ فیه - باشد و این احتمال را این فراز روایت که فرمود: «یردّ فیه نهی» و فرمود: «حتی یرد الیه نهی» تأیید و تأکید می‌کند [یعنی تأکید می‌کند که آن طرف دیگر موردّ علیه یا موردّ فیه است که همان متعلق حکم است، نه موردّ الیه که مکلف باشد؛ زیرا اگر منظور این بود؛ می‌فرمود «یرد الیه». بنابراین روایت دلالتی بر عدم وصول به مکلف ندارد تا ثابت شود در این صورت ایمن است.] لذا استدلال به این حدیث تام نمی‌باشد.

۲. حدیث رفع: قال رسول الله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَقَةٍ».

ترجمه: نه چیز از امت من برداشته شده است: خطا و نسیان و آنچه که به آن اکراه شده‌اند و آنچه که نمی‌دانند و آنچه که طاقت آن را ندارند و آنچه به آن مضطر شده‌اند و حسد و طیره و تفکر در وسوسه‌ها در خلوت‌ها تا زمانی که آنها به زبان نیاورده باشند.

بیان استدلال: در اینکه مقصود از «رَفْع» در فقره‌ی «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» چه نوع رفعی است، دو احتمال وجود دارد:

۱. منظور، رَفْع حقیقی حکمی است که معلوم نیست، در این صورت لازمه‌ی آن این است که این حدیث اطلاق ادله احکام واقعی الزامی را مقید به حالت علم به آنها کند [یعنی وجوب‌ها و حرمت‌ها مختص به کسانی هستند که به آنها علم دارد و کسی که به آنها علم ندارد حقیقتاً و واقعاً حکمی برای او ثابت نیست].
 ۲. اینکه منظور رَفْع ظاهری حکم مجهول و مشکوک باشد؛ به این معنا که احتیاط در قبال آن واجب نمی‌باشد، در مقابل وضع ظاهری که به معنای جعل وجوب احتیاط، به لحاظ حکم مشکوک می‌باشد. [یعنی رَفْع ظاهری وجوب احتیاط نسبت به حکم مشکوک را نفی می‌کند و وضع ظاهری در مقابل رَفْع ظاهری، وجوب احتیاط به لحاظ حکم مشکوک را تشریح می‌کند]
- چنانکه واضح است هر دو احتمال در اثبات برائت سودمند می‌باشند، ولی احتمال اول به خودی خود باطل است؛ زیرا لازمه‌ی آن اختصاص احکام واقعی به عالم به آنها می‌باشد و گذشت که قرار دادن علم به حکم، قید برای خود آن حکم محال می‌باشد.
- اشکال: شما قبلاً گفتید امکان اینکه علم به جعل در موضوع مجعول قید شود وجود دارد.

پاسخ: صحیح است؛ ولی ظاهر حدیث این است، آن چیزی که رَفْع می‌شود نفس همان چیزی است که معلوم نیست؛ اما طبق آن چه که ذکر شد، موضوع، غیر آن چیزی است که معلوم نیست؛ زیرا آنچه که رَفْع می‌شود، مجعول است با اینکه آن چیزی که مجهول است، جعل است؛ لذا ظاهر حدیث با توجیه مذکور سازگار نیست

سپس برخی قائل‌اند که این حدیث، به شبهه موضوعیه - مانند شک در حرمت

فلان مایع مردد بین خلّ و خمر - اختصاص دارد و برخی قائل اند که به شبهه حکمیه - مانند شک در حرمت گوشت خرگوش - اختصاص دارد و برخی قائلند که حدیث، شامل هر دو قسم [شبهات موضوعی و شبهات حکمی] می شود و به خصوص یکی از آنها اختصاص ندارد.

اما قول اول: برای اثبات اختصاص حدیث به شبهات موضوعی، به وحدت سیاق اسم موصول در [سایر بخش های حدیث] استدلال شده است؛ زیرا مقصود از آن در فقره «مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» و امثال آن، فعل خارجی است، نه نفس تکلیف؛ چرا که اضطرار تنها به امور جزئی ممکن است. [یعنی اضطرار به تکلیف یا حکم متصور نیست] لذا اسم موصول در «مَا لَا يَعْلَمُونَ» نیز بر موضوع خارجی حمل می شود [در نتیجه ثابت می شود که حدیث، مختص به شبهات موضوعیه است].

اشکال: اسم موصول در تمام بخش های حدیث به یک معناست و آن «شیئی» می باشد؛ نهایت اینکه مصداق آن مختلف است. [و اینکه اسم موصول به یک معنا باشد و مصادیق آن معنا متعدد باشند و در هر فقره یک مصداق مراد باشد] به وحدت سیاق در مرحله مدلول استعمالی صدمه ای وارد نمی کند؛ [زیرا در وحدت سیاق مهم این نیست که لفظ متکرر، به یک معنا استعمال شده باشد هر چند که مصادیق متعدد داشته باشد، لذا منعی ندارد که شارع «ما» موصول را در مرحله مدلول استعمالی به معنای «شیئی» استعمال کرده باشد، ولی در مرحله مدلول جدی در هر فقره مصداق مناسب با آنرا اراده کرده باشد].

اما دوم: برای اثبات اینکه حدیث به شبهات حکمیه مختص است، این گونه استدلال شده است: ظاهر حدیث این است، آن چیزی که معلوم نیست، نفس اسم موصول می باشد [یعنی اسم موصول متصف به عدم علم به آن شده است] حال اگر «ما» موصول به تکلیف تفسیر شود، نسبت دادن عدم علم به آن صحیح است [یعنی تکلیف می تواند متصف به صفت عدم علم به آن شود] به خلاف اینکه «ما» موصول

به موضوع خارجی - مانند «خمر» - تفسیر شود؛ زیرا در این صورت، نسبت دادن عدم علم به آن صحیح نیست؛ زیرا معنا ندارد که موضوع خارجی معلوم نباشد، بلکه مجهول چیزی غیر از اسم موصول است، یعنی وصف خمر بودن آن موضوع مجهول است [نه خود موضوع نهایت اینکه اگر اسم موصول به معنای موضوع خارجی باشد لازم می‌آید که نسبت عدم علم به آن مجاز و با عنایت می‌باشد؛ زیرا عدم علم به آن نسبت داده شد ولی منظور مجهولیت وصف آن است؛ اما در صورت تفسیر به تکلیف اسناد حقیقی است. لذا حمل موصول به تکلیف متعین می‌باشد؛ به عبارت دیگر: حدیث به شبهات حکمیه مختص می‌باشد.]

اشکال:

۱. این سخن [یعنی لزوم تجوز و مجاز گویی در نسبت عدم جهل به موصول] زمانی صحیح است که اسم موصول تفسیر به خود مایع خارجی شود؛ اما اگر به عنوان خمر تفسیر شود، نسبت دادن عدم علم به آن نیکو و اسناد حقیقی می‌باشد؛ زیرا عنوان خمریت حقیقتاً معلوم نیست.

۲. اگر تفسیر اسم موصول به تکلیف را قبول کنیم، اما این تفسیر موجب نمی‌شود که حدیث مختص به شبهه حکمیه شود؛ زیرا تکلیف به معنای حکم فعلی - که تابع فعلیت موضوع خود است - نیز در شبهه موضوعیه مجهول می‌باشد. [لذا حدیث دلالت بر این دارد که تکلیفی که فعلیت آن مشکوک است - چون موضوع آن مشکوک است - مرفوع می‌باشد لذا شبهه موضوعیه نیز داخل در حدیث می‌شود]

اما قول سوم: [یعنی اینکه حدیث شامل شبهات حکمی و موضوعی می‌شود] این قول متوقف بر این است که وجه جامعی بین دو شبهه وجود داشته باشد که تفسیر اسم موصول به آن ممکن و در نتیجه حدیث شامل هر دو شبهه شود. در تصویر آن جامع، دو فرضیه وجود دارد:

فرضیه اول: اینکه جامع، «شیئی» باشد چون هم شامل تکلیف و هم موضوع خارجی می شود.

بر این فرضیه چنین اعتراض و اشکال شده است که اسناد رفع به تکلیف، اسناد حقیقی است؛ زیرا تکلیف فی نفسه قابلیت رفع دارد، اما اسناد رفع به موضوع مجازی است؛ زیرا اینکه رفع به موضوع اسناد داده شده به لحاظ حکم آن است نه خود آن و نمی توان در یک استعمال بین دو اسناد - یعنی حقیقی و مجازی - جمع نمود.

اشکال: اسناد رفع به تکلیف نیز مجازی است، به همان دلیلی که قبلاً بیان شد مبنی بر اینکه رفع تکلیف، رفع واقعی نیست، بلکه رفع ظاهری است؛ یعنی رفع وجوب احتیاط به لحاظ حکم واقعی نه رفع نفس حکم واقعی. بنابراین هر دو اسناد مجازی می باشند.

فرضیه دوم: اینکه جامع، تکلیف فعلی باشد، زیرا تکلیف فعلی در هر دو شبهه مشکوک می باشد و تفاوت آنها در منشأ شک می باشد؛ زیرا منشأ شک در شبهه حکمی، عدم علم به جعل است؛ اما در شبهه موضوعیه، منشأ شک، عدم علم به موضوع است.

و اگر تصویر وجود جامع [توسط یکی از دو فرضیه] صحیح باشد، آنگاه اثبات احتمال سوم توسط اطلاق ممکن است [منظور از اطلاق این است که قرینه ای وجود ندارد که حدیث را به شبهات حکمی یا موضوعیه مقید کند]. و بر این اساس دلالت حدیث بر برائت و نفی وجوب احتیاط چه در شبهه ای موضوعیه و چه در حکمی ثابت می شود.

۳. سخن امام صادق علیه السلام در روایت زکریا بن یحیی که فرمود: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ؛ آنچه را که خداند علم آنرا از بندگان پنهان کرده است، از آنها بر داشته شده است.»

بیان استدلال: وضع از مکلف به معنای رفع تکلیف از او می‌باشد؛ لذا همان بیانی که در روایت سابق آمد در اینجا نیز می‌آید؛ بنابراین نفی وجوب احتیاط به لحاظ تکلیف واقعی مشکوک ثابت می‌شود.

برخی استدلال به این روایت را مورد اشکال دانسته و گفته‌اند:

اولاً: «حجب» و پوشاندن به خداوند سبحان نسبت داده شده است، لذا مختص به احکامی است که خداوند آنها را بیان نکرده و از بندگان مخفی کرده است؛ در نتیجه، شامل محل نزاع ما نمی‌شود؛ زیرا محل بحث و نزاع ما، تکالیفی است که احتمال دارد شارع آنها را تشریح و بیان کرده باشد، لکن به خاطر موانع خارجی به دست ما نرسیده باشد.

اشکال: اگر نسبت حجب به خداوند از این جهت که خداوند شارع و حاکم است باشد سخن مذکور صحیح و وجیه است؛ لکن تقیید به خصوص این جهت [یعنی اینکه اسناد حجب به خدا تنها از جهت مشرع بودن او باشد] هیچ دلیلی ندارد؛ بلکه اسناد حجب به خداوند از آن جهت که تمام امور به دست اوست می‌باشد؛ لذا شامل جمیع حجبی که از ناحیه او واقع شده است - هر چند با عنوان مشرع بودن او نباشد - نیز می‌شود. [لذا عدم وصول و حجب تکلیف به سبب عوامل خارجی را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا هر چه در عالم وجود دارد استناد به خداوند دارد.]

ثانیاً: این حدیث مختص به تکالیفی است که از جمیع بندگان محجوب شده است، لذا شامل تکالیفی که برخی از بندگان نسبت به آن شک و جهل دارند اما برخی دیگر خیر، نمی‌شود.

برخی به این اشکال چنین پاسخ داده و گفته‌اند: این حدیث ظهور در **انحلالیت** [عموم] دارد، یعنی تمام آنچه که از این عبد یا آن عبد، محجوب شده از او بر داشته شده است؛ بنابراین «العباد» به صورت عموم استغراقی لحاظ شده است نه

حلقه ثانیه در

عموم محجوب

محجوب ش

جمیع بندگان

مجموعی

۴. ست

خلال و

که در آن

بعینه بدان

بیان

واقعی یا

و تمییز

مذکور

واقعی

زیرا ح

و روش

اُخرای

ثابت

بر

موض

ق

حرا

حلا

امر

عموم مجموعی [لذا منظور روایت این است که تمام آنچه که از هر کدام از بندگان محجوب شده است از او مرفوع است و مقصود این نیست که جمیع تکالیفی که از جمیع بندگان محجوب شده است از آنها مرفوع می‌باشد تا عموم در «العباد» عموم مجموعی باشد.]

۴. سخن امام صادق علیه السلام در صحیحی ابن سنان که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ؛ هر چیزی که در آن حلال و حرام هست، برای تو حلال است تا زمانی که حرام را در آن بعینه بدانی و آنرا ترک کنی»

بیان استدلال: این حدیث بر جعل و تشریح حلیت در مواردی که حلال و حرام واقعاً یا اشتباهاً در آنها وجود دارد و اینکه این حلیت تا زمانی که علم به حرام و تمیز آن حاصل شود، مستمر و باقی است، دلالت می‌کند. بر این اساس حلیت مذکور حلیت ظاهری است [یعنی از اینکه موضوع حلیت، «عدم علم به حلیت واقعی» قرار داده شده است، معلوم می‌شود که حلیت یک حکم ظاهری است؛ زیرا حکم ظاهری است که در موضوع آن عدم العلم به حکم واقعی اخذ می‌شود] و روشن است که جعل حلیت به این صورت [یعنی به صورت ظاهری] عبارت اُخْرائی عدم وجوب احتیاط در حالت شک در تکلیف می‌باشد [لذا برائت شرعی ثابت می‌شود].

برخی از محققین معتقد شده‌اند که حدیث مذکور به دلیل دو قرینه، به شبهه‌ی موضوعیه اختصاص دارد؛ اما آن دو قرینه عبارتند از:

قرینه اول: ظاهر کلمه‌ی «بعینه» این است که دو قسم مذکور [یعنی حلال و حرام] بالفعل در «شیئی» موجود باشند، به اینکه قسمی از آن حرام و قسمی از آن حلال باشد و به سبب همین انقسام، در حرمت آن شیئی شک شده است و چنین امری تنها در شبهه‌ی موضوعیه محقق می‌شود نه در شبهه‌ی حکمیه؛ مانند اینکه

در حرمت استعمال دخانیات مثلاً شک شود [که شبهه حکمیه است] زیرا شک در این حرمت از عدم وصول نص و دلیل بر تحریم، نشأت گرفته است و از باب وجود بالفعل حرام و حلال در آن نمی باشد [لذا حدیث شامل شبهات حکمیه نمی شود بلکه مختص به شبهات موضوعیه است].

قرینه دوم: حمل حدیث بر شبهه حکمیه مستلزم این است که کلمه «بعینه» صرفاً برای تأکید باشد و تقدیر حدیث این گونه می شود «حتی تَعَلَّمَ أَنَّهُ حَرَامٌ حَتَّى تَعَلَّمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» اما اگر حدیث بر شبهه موضوعیه حمل شود - مانند زمانی که در مذکی یا میتة بودن گوشتی شک شود - کلمه «بعینه» صرفاً برای تأکید نمی باشد؛ بلکه در این صورت به وسیله کلمه «بعینه» از حالت علم اجمالی به وجود گوشت حرامی در بین تمام گوشت های شهر احتراز می شود و بیان می شود که علم اجمالی مذکور، برای اثبات حرمت کفایت نمی کند؛ بلکه باید علم تفصیلی حاصل شود که این گوشت مشکوک، بعینه حرام است و از آن جهت که حمل بر تأکید خلاف ظاهر است، لذا حمل حدیث بر شبهه موضوعیه متعین می شود.

آنچه بیان شد مهم ترین نصوصی بود که برای اثبات براءت شرعی به آنها استدلال شده است و واضح شد که برخی از آنها از حیث دلالت تام می باشند.

اثبات براءت توسط استصحاب

اگر از تمام نصوصی که تا کنون ذکر شد صرف نظر کنیم آیا امکان این وجود دارد که براءت شرعی، توسط استصحاب ثابت شود؟

پاسخ: برخی برای اثبات براءت به استصحاب تمسک کرده و آن را به دو بیان ذکر کرده اند:

بیان اول: برای مثال حرمت تدخین از آن جهت که جزم و یقین به عدم ثبوت آن در صدر و ابتدای شریعت داریم چون احکام به صورت تدریجی تشریح

شده‌اند؛ لذا آن عدم سابق، استصحاب را استصحاب می‌کنیم. [لذا برائت ثابت می‌شود.]

بیان دوم: حرمت مذکور قطعاً قبل از بلوغ مکلف ثابت نبوده [و ما علم به عدم ثبوت آن داریم] لذا بقاء همان عدم حرمت که در آن برهه زمانی [یعنی قبل از تکلیف و بلوغ] ثابت بوده تا بعد از بلوغ استصحاب می‌شود.

اعتراض محقق نائینی: اجرای این استصحاب [یعنی بخواهیم چیزی را که در حدوثش شک داریم عدم حدوث آن را استصحاب کنیم] در صورتی صحیح و وجیه است که آن اثری که ترتب آن مقصود است [و با استصحاب می‌خواهیم آن را ثابت کنیم] برای واقع ثابت باشد، [یعنی بستگی به عدم حدوث واقعی آن چیز داشته باشد] اما اگر اثر مذکور، صرفاً به جهت عدم علم به واقع نیز ثابت باشد. [یعنی صرف عدم علم به واقع، برای اثبات آن کفایت کند] اجرای استصحاب بی‌معنا خواهد بود.

مثال اول: [یعنی اثر بر عدم حدوث واقعی مترتب باشد و توسط استصحاب می‌خواهیم همان عدم واقعی را اثبات کنیم] مانند استصحاب عدم عروض نجاست بر آب؛ زیرا اثری که مطلوب اثبات آن و ترتیب آن است - که مثلاً صحت وضو است - بر عدم عروض واقعی نجاست مترتب می‌شود و به وسیله استصحاب عدم عروض واقعی ثابت می‌شود، آنگاه صحت وضوء نیز ثابت می‌شود.

مثال دوم: [یعنی اثری که صرفاً به جهت عدم علم، ثابت می‌شود و بستگی به عدم حدوث واقعی ندارد] همین محل سخن ما، مثال آن می‌باشد؛ زیرا اثر مقصود که تأمین و امنیت بخشی از عقاب است، بر عدم علم به تکلیف مترتب است، نه اینکه بر عدم تکلیف واقعی مترتب باشد و این تأمین از عقاب به جهت قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان ثابت است و واضح است که عدم علم، با قطع نظر از استصحاب، وجداناً ثابت می‌باشد؛ آنگاه اثبات آن توسط استصحاب تحصیل حاصل می‌باشد.

اشکال بر اعتراض محقق نایینی:

۱. آنچه که ذکر شد طبق مسلک قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان تام و صحیح است؛ اما بنا بر مسلک حق طاعت تام نمی‌باشد [زیرا در این مسلک مجرد عدم علم برای اثبات عدم استحقاق عقاب کفایت نمی‌کند].
۲. [ما قبول نداریم که جریان استصحاب تحصیل حاصل است بلکه] به وسیله‌ی اجرای آن، قبح عقاب به خاطر مخالفت با تکلیف مشکوک، مؤکد تر و قوی تر می‌شود؛ چون اذن شارع در مخالفت نیز واصل می‌شود؛ به خلاف زمانی که فقط به قاعده [قبح عقاب بلا بیان اکتفا شود] زیرا در این صورت - چون اذنی از شارع در مخالفت واصل نشده است - قبح عقاب ضعیف تر می‌شود. لذا جریان استصحاب مستلزم تحصیل حاصل نمی‌باشد [بلکه مستلزم تحقق درجه‌ی اعلی و بالاتری از قبح عقاب و مُعَدَّرِیت می‌باشد].

دو اعتراض بر ادله برائت

- دو اعتراض کلیدی و کلی بر ادله‌ی برائت که تا کنون ذکر شد، وجود دارد:
۱. تمام ادله‌ای که تا کنون ذکر شد مختص به شک بدوی بوده و شامل شک مقرون به علم اجمالی نمی‌شوند و واضح است که فقیه اگر تمام شبهات را ملاحظه کند، برای او علم اجمالی به ثبوت تکالیفی در بعضی از آن شبهات حاصل می‌شود، زیرا این احتمال نمی‌رود که در جمیع آنها حکم برائت ثابت باشد. با این وجود، امکان اجرای برائت در هیچ یک از این شبهات وجود ندارد.
- اشکال: علم اجمالی مذکور [هر چند که ابتدا ثابت است اما بعد از فحص و بررسی] منحل می‌شود، زیرا فقیه در خلال استنباط خود به انبوهی از تکالیف دست پیدا می‌کند که از تعداد تکالیفی که به صورت اجمالی معلوم بودند، کمتر نمی‌باشند؛ در نتیجه علم اجمالی به یک علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در آن موارد [یعنی

مواردی که حکم آنها را تفصیلاً دانسته است] و یک شک بدوی در غیر آنها منحل می‌شود؛ لذا برائت در آنها جاری می‌شود.

۲. ادله‌ی مذکور با نصوصی که در آینده ذکر خواهند شد و دلالت بر وجوب احتیاط می‌کند یا معارضه دارند، به صورتی که ادله‌ی احتیاط، موضوع ادله‌ی برائت [یعنی عدم البیان] را رفع می‌کنند؛ یا بدون اینکه موضوع ادله برائت را رفع کنند، با آنها تعارض دارند. به هر تقدیر تمسک به این ادله برای اثبات برائت ممکن نمی‌باشد.

دلیل تردید بین رفع و تعارض این است که دلیل برائت اگر دلالت بر این داشته باشد که برائت هنگامی ثابت است که بر تکلیفی واقعی و وجوب احتیاط، بیانی وجود نداشته باشد، در این صورت ادله احتیاط، رافع [موضوع] برائت می‌باشند؛ زیرا [موضوع] ادله برائت مقید به عدم بیان بر وجوب احتیاط شده است و مفروض این است که بیان [توسط ادله‌ی احتیاط] ثابت است [لذا موضوع ادله‌ی برائت که عدم بیان باشد توسط ادله احتیاط که بیان به شمار می‌روند رفع می‌شود].

و اگر ادله برائت دلالت بر این داشته باشد که برائت، فقط هنگامی ثابت است که بر تکلیفی واقعی بیانی وجود نداشته باشد، آنگاه ادله احتیاط با ادله‌ی برائت تعارض می‌کنند؛ چون ادله احتیاط موضوع ادله برائت را رفع نمی‌کند. [زیرا موضوع برائت عدم بیان بر حکم است و ادله احتیاط بیان بر حکم واقعی نمی‌باشد؛ آنگاه موضوع برائت ثابت می‌شود و در نتیجه با هم تعارض می‌کنند].

مثال اول: [یعنی دلیل برائت دلالت بر این داشته باشد که برائت در فرض عدم علم به تکلیف واقعی و وجوب احتیاط ثابت می‌باشد] آیه شریفه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» می‌باشد؛ زیرا منظور از «رسول» مطلق حجت می‌باشد و مطلق حجت همانطور که توسط دلیل دال بر حکم واقعی، حاصل می‌شود، همانطور توسط دلیلی که بر وجوب احتیاط دلالت دارد نیز حاصل می‌شود.

مثال دوم: [دلیل برائت فقط بر ثبوت برائت هنگام عدم بیان بر حکم واقعی دلالت کند] حدیث رفع می‌باشد؛ زیرا همانطور که گذشت این حدیث بر رفع ظاهری تکلیف واقعی مشکوک دلالت دارد و رفع ظاهری به معنای عدم وجوب احتیاط می‌باشد؛ بر این اساس این حدیث دلالت بر عدم وجوب احتیاط در قبال تکلیف واقعی مشکوک دارد، با اینکه ادله احتیاط دلالت بر وجوب احتیاط دارند؛ لذا تعارض ثابت و حاصل می‌شود.

ادله وجوب احتیاط

اما نصوصی که بر وجوب احتیاط دارند عبارتند از:

۱. حدیث مرسلی که از پیامبر ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود: «مَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ؛ هر کس از شبهات پرهیز و دوری کند خود را در دینش پاک نگه داشته است.»

اشکال: این روایت بر وجوب احتیاط دلالت ندارد بلکه فقط بر رجحان آن دلالت دارد نه بیشتر.

۲. سخن امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل که فرمود: «أَخُوكَ دِينُكَ، فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ؛ برادر تو دین توست، پس هر چه می‌توانی نسبت به دین خود احتیاط کن.»

اشکال: با توجه به اینکه [امر به احتیاط یعنی «فاحتط»] مقید به مشیت و خواست مکلف شده است، لذا - با توجه به این قرینه - امر مذکور، ظهور در وجوب ندارد؛ بلکه مفاد آن این است که امر دین مهم است و هر اندازه احتیاط در قبال آن نیکو می‌باشد.

۳. روایتی که از امام علیه السلام نقل شده مبنی بر اینکه: «أَوْزَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ؛ با ورع ترین مردم کسی است که نزد شبهات توقف کند.»

اشکال: این حدیث دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند؛ زیرا هیچ دلیلی بر وجوب اورع بودن نیست [یعنی دلیلی وجود ندارد که ثابت کند اورع بودن واجب می‌باشد].
 ۴. خبر منقول از حمزة بن طیار: «عَنْ حَمَزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْضَ خُطْبِ أَبِيهِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَاسْكُتْ؛ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لَا يَسْعُكُمْ فِيْمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكُفُّ عَنْهُ وَالتَّيْبُتُ وَالرُّدُّ إِلَى أُمَّةِ الْهُدَى...»

حمزة بن طیار برخی از خطبه‌های پدر بزرگوار امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ [یعنی امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ] را به ایشان عرضه میکرد تا اینکه به موضعی از آنها رسید، امام عَلَيْهِ السَّلَامُ به او فرمود: صبر کن و ساکت باش! سپس فرمود: در اموری که برخورد می‌کنید و به شما می‌رسد و نسبت به آن علم ندارید چاره‌ای جز توقف در آن و تحقیق و رد آن به ائمه‌ی هدی ندارید.

اشکال: نهایت چیزی که این حدیث بر آن دلالت دارد، لزوم توقف قبل از فحص و بررسی است، با اینکه مدعای ما اثبات براءت بعد از فحص است، چون اجرای براءت همان‌طور که خواهد آمد مشروط به فحص و بررسی می‌باشد.
 ۵. روایت زهری از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشَّبْهِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ؛ تَوْقِفْ فِي شَبْهَاتٍ مِنْ اِقْتِحَامِ فِي هَلَاكَةٍ خَيْرٌ مِنْ اِقْتِحَامِ فِي هَلَاكَةٍ».

بیان استدلال: این روایت دلالت بر این دارد که در اقتحام و واقع شدن در شبهه هلاکت وجود دارد و لازمه آن تنجز تکلیف واقعی مشکوک و اینکه مکلف در قبال آن ایمن از عذاب نیست می‌باشد و این عبارت اخراجی از وجوب احتیاط است
اشکال: استدلال به این روایت متوقف بر این است که «الشبهه» به شک تفسیر شود. حال اینکه شبهه در لغت به معنای مشابه و مماثل می‌باشد و اگر بر شک نیز عنوان شبهه اطلاق می‌شود بدان خاطر است که همانندی و مشابهت موجب تحیر و شک می‌باشد؛ همان‌طور که در حدیث «إِنَّمَا سُمِّيَتِ الشَّبْهَةُ شَبْهَةً لِأَنَّهَا

تُشْبِهُ الْحَقَّ» شبهه به مماثل و مشابه تفسیر شده است. بر این اساس مقصود حدیث، تحذیر و اعلام خطر نسبت به اثر پذیری از ادعاهایی است که از حیث صورت و شکل مشابه حق هستند بدون اینکه در واقعیت آنها دقت و موشکافی شود و چنین معنایی از این مجال - یعنی تعیین وظیفه عملی در مورد شک در تکلیف - بیگانه است.

پاسخ مناسب به استدلال به این روایت همین بیانی است که ذکر شد، اما اینکه گفته شود: در موارد شک بدوی بعد از اینکه توسط قاعده قبح عقاب بلا بیان، تأمین از احتمال عقاب ثابت شود، دیگر از موارد شبهه نمی‌باشد، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا اشکالی که به این پاسخ وارد می‌آید این است که روایت مذکور فرض را بر این گذاشته که در ارتکاب شبهه به خودی خود، احتمال هلاکت و عقاب وجود دارد. به عبارت دیگر: این روایت ناظر به تکالیفی است که قبلاً توسط علم اجمالی و امثال آن مُنَجَّز شده‌اند، [و از موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج شده‌اند] نه اینکه تنجز به سبب امر این روایت به وجوب توقف در شبهه، به وجود آمده باشد. به همین جهت روایت از مجال بحث ما اجنبی است.

۶. روایت جمیل از امام صادق علیه السلام از پدران ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند: «الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ وَ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ غَيْبُهُ فَاجْتَنِبْهُ وَ أَمْرٌ اِخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ امور به سه دسته تقسیم می‌شوند: چیزی که درست بودن آن برای تو روشن است، پس از آن تبعیت کن و امری که نادرست بودن آن برای تو روشن است، لذا از آن اجتناب کن و امری که در آن اختلاف شده، آن را به خداوند رد کن»

بیان استدلال: مورد شک از قسم سوم می‌باشد و در مورد سوم امر به رد مورد مشکوک به خداوند سبحان و عدم ارتکاب آن شده است که عبارت اخراج احتیاط می‌باشد.

رد این استدلال:

اولاً: احتمال این وجود دارد که رد به خداوند به معنای احتیاط نباشد، بلکه به معنای رجوع به قرآن و سنت باشد، لذا گویا مقصود این است که گفته شود: آن چیزی که بر درستی و نادرستی آن همه اتفاق دارند بر همان اساس با آن معامله می‌شود و آن چیزی که در آن اختلاف است چاره‌ای جز رجوع به قرآن و سنت در آن نیست و حدس و گمانه زنی و تیر به تاریکی انداختن در آن جایز نیست؛ بر این اساس مفاد حدیث اجنبی از محل سخن ما می‌باشد.

ثانیاً: اگر قبول کنیم که منظور از رد به خداوند احتیاط است، ولی پس از اقامه ادله‌ای که سابقاً بر برائت اقامه شد، موارد شک، مصداق قسم سوم نخواهند شد، بلکه مصداق قسم اول که درستی آن بین و روشن است می‌شود، زیرا دلیل قطعی برای اذن در ارتکاب آن اقامه شده است.

نتیجه: تمام نصوصی که ذکر شد قابل مناقشه می‌باشد؛ لذا ادله برائت بدون معارض باقی می‌مانند.

سپس اگر تنزل کرده و معارضه را قبول کنیم، اما به دلایل ذیل ادله برائت بر ادله احتیاط ترجیح داده می‌شوند:

۱. دلیل برائت، قرآنی است اما ادله احتیاط همه خبر واحد هستند و در هر تعارض این چنینی دلیل قرآنی از آن جهت که قطعی [السند] است مقدم می‌شود.

۲. دلیل برائت همانطور که خواهد آمد مختص به شبهات بدوی است و شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نمی‌شود؛ لذا دلیل برائت از دلیل احتیاط که شامل هر دو نوع شبهه [یعنی هم شبهه مقرون به علم اجمالی و هم شبهه بدوی] می‌شود اخص می‌باشد؛ لذا با توجه به اخص بودن مقدم می‌شوند.

۳. اگر ما عامی داشته باشیم و مخصّصی برای آن وجود داشته باشد و آن

مخصّص، معارضی داشته باشد متعارض‌ها [یعنی مخصّص و چیزی که با آن تعارض دارد] تساقط می‌کنند و رجوع به عام، متعین می‌شود.

در این مجال می‌گوییم: عموم دلیل استصحاب - به یکی از دو بیان سابق - مقتضی جریان استصحاب عدم تکلیف می‌باشد و مفروض این است که دلیل وجوب احتیاط اخص از آن می‌باشد و دلیل براءت از آن جهت که با دلیل احتیاط تعارض دارند، لذا تساقط می‌کنند و رجوع به عموم دلیل استصحاب لازم می‌شود.

تحدید مفاد براءت

پس از اینکه ثابت شد وظیفه‌ی عملی در حالت شک، براءت است؛ حدود جریان آن در ضمن چند نقطه بیان می‌شود:

شرط بودن فحص و بررسی:

نقطه اول: تمسک به براءت به مجرد شک جایز نیست، بلکه شرط آن فحص و بررسی نسبت به دلیل تکلیف و عدم دست‌رسی به آن می‌باشد؛ [در این صورت اجرای براءت جایز می‌شود].

گاهی مطرح می‌شود که برخی از ادله‌ی براءت، اطلاق داشته و شامل حالت قبل از فحص نیز می‌شود [یعنی قبل از فحص نیز می‌توان به براءت تمسک جست] مانند روایت «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» زیرا عدم العلم قبل از فحص نیز صادق می‌باشد. پاسخ: به چند دلیل باید از این اطلاق صرف نظر کرد:

۱. برخی از ادله‌ی براءت از جمله آیه‌ی شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» بر این دلالت دارد که براءت، غایتی دارد و آن غایت بعثت رسول می‌باشد و از آن جهت که بعثت رسول کنایه از بیانی و دلیلی است که مکلف بتواند [با فحص و بررسی] به آن دست پیدا کند، نه بیانی که مکلف بالفعل به آن دست پیدا کرده و در دست اوست - زیرا شأن رسول آن است که امکان دست‌رسی و وصول

به آن وجود داشته باشد نه اینکه بالفعل در دسترس باشد - بر این اساس ثابت می‌شود که اجرای براءت مشروط به این است که بیان در معرض وصول نباشد، بنابراین [اگر بیان در معرض وصول باشد، اجرای براءت جایز نیست، بلکه] باید نسبت به دلیل تکلیف فحص و بررسی کرد؛ زیرا شاید تکلیف مشکوک در معرض وصول بوده و امکان وصول داشته است.

همچنین در آیهی شریفه ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ زیرا بیان زمانی صدق می‌کند که در معرض وصول باشد. [به این بیان که غایت عدم اضلال، بیان شرعی قرار داده شده است، یعنی تا زمانی اضلال وجود ندارد که بیان صادر نشده باشد، بدیهی است که در صورتی بیان صادق است که در معرض دست‌رسی و وصول مکلف باشد، در غیر این صورت نمی‌توان به آن بیان گفت؛ لذا تا زمانی که احتمال وجود بیانی که مکلف با فحص و بررسی بتواند به آن دست پیدا کند، وجود داشته باشد، نمی‌توان به براءت تمسک جست بلکه باید نسبت به آن بیان تحقیق نمود.]

۲. مکلف علم اجمالی به وجود تکالیف در برخی از وقایع دارد و برای اینکه قاعده‌ی براءت قابلیت جریان داشته باشد، باید ابتدا فحص و بررسی کند تا به آن مقداری که اجمالاً برای او معلوم بود دست پیدا کند، آنگاه علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند [یعنی انحلال به یک علم تفصیلی به آن مقداری که دست یافته و شک بدوی نسبت به مقداری که پس از فحص به آنها دست نیافته است؛ آنگاه براءت جاری می‌شود].

۳. یک دسته از اخبار هست دال بر وجوب تعلم، و اینکه در روز قیامت به مکلف گفته می‌شود: چرا عمل نکردی؟ اگر بگویند: نمی‌دانستم، به او گفته می‌شود: چرا نیاموختی؟ اگر بگویند: علم نداشتم و ندانستم به او خطاب می‌شود چرا تعلم و علم آموزی نکردی؟

این ادله اطلاق دلیل برائت را مقید می‌کند و ثابت می‌کنند که شک بدون فحص و بررسی و تعلم عذر شرعی نیست.

ضابطه و قانون شک در تکلیف و مکلف‌به

نقطه دوم: واضح است که ضابطه‌ی جریان برائت شک در تکلیف است و ضابطه و قانون جریان قاعده اشتغال، شک در مکلف‌به می‌باشد؛ به این معنا که مکلف گاهی در اصل ثبوت حکم شرعی شک می‌کند؛ مانند اینکه در حرمت استعمال دخانیات یا در وجوب نماز خسوف شک کند. و گاهی حکم شرعی را می‌داند ولی در تحقق امثال آن شک می‌کند؛ مانند کسی که علم به وجوب نماز ظهر دارد اما شک می‌کند که آیا آنرا امثال کرده است یا نه؛ یعنی نمی‌داند آنرا انجام داده یا نداده است؟

حالت اول: [شک در تکلیف] نزد مشهور مجرای قاعده برائت عقلی و شرعی است و نزد ما فقط مجرای برائت شرعی است. [چون ما اصل اولی را احتیاط عقلی می‌دانیم.]

حالت دوم: [شک در مکلف‌به] مجرای قاعده‌ی اشتغال است؛ زیرا اصل تکلیف معلوم است و مکلف قطع دارد که ذمه‌ی او مشغول به آن است، اما در امثال و خروج از عهده‌ی آن تکلیف شک دارد؛ و عقل در هر مورد این چنینی حکم به اشتغال می‌کند [مفاد قاعده‌ی اشتغال - همانطور که خواهد آمد - این است که تکلیف بر عهده مکلف باقی است تا قطع به تحقق امثال آن پیدا کند.]

تشخیص و تمییز بین دو مورد مذکور [یعنی شک در تکلیف و مکلف‌به] در شبهه حکمیه واضح است، زیرا در شبهات حکمیه معمولاً در اصل تکلیف شک می‌شود [و در شبهه حکمیه شک در مکلف‌به کم است.]

اما شبهه موضوعیه از آن جهت که مشتمل بر هر دو قسم [یعنی شک در تکلیف

و شک در مُکَلَّفَ به] است، لذا گاهی اوقات تطبیق ضابطه‌ی مذکور بر آن دچار خفاء و پیچیدگی می‌شود [لذا باید به دقت شبهه‌ی موضوعیه را شناخت و مشخص کرد که از قسم شک در اصل تکلیف است یا شک در مُکَلَّفَ به]. در بدو نظر شاید گفته شود، در شبهه موضوعیه، تکلیف دائماً معلوم است [و در آن شکی نیست] بلکه در امثال تکلیف شک وجود دارد، لذا برائت جاری نمی‌شود.

پاسخ: جواب این سخن این است که در شبهه موضوعیه، تکلیف به معنای جعل، معلوم است اما تکلیف به معنای مجعول در موارد کثیری [از شبهات موضوعیه] مشکوک می‌باشد.

توضیح: زمانی که تکلیف، مقید به قیدی باشد، فِعْلِیَّت آن تکلیف فرع فِعْلِیَّت قید مذکور است. بر این اساس شک، به چند صورت قابل تصور است:

۱. اینکه در اصل وجود قید شک شود که منجر به شک در فِعْلِیَّت تکلیف می‌شود، در این صورت برائت جاری می‌شود؛ مانند وجوب صلاة اگر مقید به خسوف باشد، زیرا هنگامی که در فِعْلِیَّت خسوف شک شود، در فِعْلِیَّت وجوب صلاة شک شده است؛ لذا برائت جاری می‌شود.

۲. اینکه وجود قید در ضمن یک فرد، قطعی باشد، اما وجود آن در ضمن فرد دیگر، مشکوک باشد، مانند اینکه اکرام انسان در صورت عادل بودن واجب باشد و عادل بودن فلان شخص [مثلاً زید] قطعی باشد؛ اما در اینکه آن شخص دیگر [مثلاً بکر] نیز عادل است یا خیر شک شود، و همچنین مانند وجوب غسل توسط آب، با توجه به اینکه آب بودن مایع اول قطعی است، اما در اینکه آیا آن مایع دوم نیز آب است یا خیر شک شود.

تفاوت دو مثال در این است که، در مثال اول اگر عدالت شخص دوم [یعنی بکر] قطعی شود و علم به آن حاصل شود، وجوب دیگری برای اکرام ثابت

می‌شود، زیرا وجوب اکرام در نسبت به افرادش شمولی و انحلالی است؛ به این معنا که برای هر فرد عادل، یک فرد از وجوب اکرام ثابت می‌شود.

به خلاف مثال دوم که اگر علم به آب بودن مایع دوم حاصل شود یک وجوب دیگری برای غسل حادث نمی‌شود؛ زیرا وجوب غسل در نسبت به افراد مایع، بدلی است، به این معنا که غسل با آب که به صورت صرف الوجود ملاحظه شده است، واجب می‌باشد، [و لذا با انجام یک مصداق، تحقق می‌یابد و واجب نیست که با تمام افراد آب، غسل شود.] لذا اینکه فرد دوم [مایع دوم] آب باشد، معنایش ثبوت یک وجوب دیگر نیست، بلکه معنای آن کفایت و اجزا و صحت غسل با آن می‌باشد.

بر این اساس در مثال اول، برائت جاری می‌شود؛ زیرا شک در عدالت فرد دوم، شک در حدوث تکلیف جدید است؛ اما در مثال دوم، برائت جاری نمی‌شود؛ زیرا آب بودن مایع دوم، شک در کفایت غسل با آن است؛ به عبارت دیگر، شک در امتثال است نه شک در اصل تکلیف، لذا قاعده اشتغال جاری می‌شود نه برائت، یعنی غسل با آن کفایت نمی‌کند.

۳. اینکه در تحقق متعلق امر شک شود؛ یعنی با وجود علم به اصل تکلیف در تحقق امتثال شک شود [مانند اینکه مکلف علم به وجوب صلوات ظهر دارد، اما شک دارد آنرا انجام داده یا خیر] این صورت مجرای قاعده اشتغال می‌باشد؛ همانطور که گفته می‌شود: «اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است» [یعنی اگر مکلف یقین کند ذمه‌اش مشغول به تکلیف است باید یقین حاصل کند که ذمه‌ی او فارغ شده و از عهده‌ی تکلیف خارج شده است و به عبارت دیگر: یقین کند تکلیف را امتثال کرده است.]

۴. اینکه در وجود مسقط تکلیف [یعنی چیزی که تکلیف را ساقط می‌کند] شک شود؛ مانند قربانی کردن که [شرعاً] امر به عقیقه را ساقط می‌کند.

شک مذکور یا به صورت شبهه حکمیه است به اینکه مکلف قربانی کرده است، اما در اینکه آیا شارع قربانی را مسقط امر به عقیقه قرار داده است یا خیر، شک کند و یا به صورت شبهه موضوعیه است به اینکه می‌داند شارع قربانی کردن را مسقط قرار داده است، اما در اینکه آیا قربانی کرده یا خیر شک کند؛ در چنین حالتی باید گفت: از آن جهت که مسقط بودن چیزی فقط در صورتی ثابت می‌شود که عدم آن قید در وجوب قرار داده شده باشد؛ لذا احتمال اینکه عدم مسقط به عنوان قید در وجوب اخذ شده باشد، به صورتی که با وجود آن [مسقط] وجوبی حادث نشود، شک در مسقط به این معنا شک در اصل تکلیف می‌باشد و در صورت اول داخل می‌شود و اگر شک در مسقط به این معنا باشد که عدم مسقط، قید در بقاء وجوب قرار داده شده باشد؛ در این صورت [چیزی که در مسقطیت آن شک شده] مسقط می‌باشد، به این معنا که رافع وجوب می‌باشد [یعنی وجوب را برمی‌دارد] نه اینکه مانع از اصل حدوث وجوب باشد؛ بنابراین وجوب، معلوم است و در سقوط آن شک شده است؛ معروف و مشهور این است که حکم این حالت مانند شک در سقوط تکلیف ناشی از احتمال امتثال می‌باشد [یعنی شک در تحقق امتثال] لذا اشتغال جاری می‌شود.

[حاصل این صورت یعنی شک در وجود مسقط شرعی این است که برای مسقطیت دو معنا وجود دارد:

الف: مسقطیت یعنی اخذ عدم مسقط، قید برای وجوب؛ یعنی فعلیت وجوب منوط به عدم اتیان به مسقط می‌باشد؛ در این صورت اگر مکلف شک در مسقطیت کند دو صورت دارد:

۱. شک در اصل ثبوت مسقطیت شرعی کند؛ مانند اینکه شک کند آیا شارع قربانی کردن را موجب برای سقوط عقیقه قرار داده یا خیر؛ در این صورت شک به صورت شبهه حکمیه است زیرا شک مذکور به شک در اصل ثبوت جعل شرعی منتهی می‌شود.

۲. علم به اصل تشریح و جعل مسقطیت دارد اما در تحقق خارجی مسقط شک دارد؛ مانند اینکه شک کند آیا قربانی کرده یا خیر، با اینکه علم دارد شارع قربانی کردن را موجب سقوط وجوب عقیقه قرار داده است؛ در این صورت شک به صورت شبهه موضوعیه است و در هر دو صورت برائت جاری می‌شود.

اما در صورت اول به این دلیل که شک در مسقطیت قربانی کردن برای عقیقه به صورتی که وجوب عقیقه مقید به عدم قربانی کردن باشد شک در فعلیت وجوب عقیقه است و شک در تکلیف مجرای اصل برائت می‌باشد.

اما در صورت دوم به این دلیل که شک در اتیان و انجام قربانی به صورتی که موجب سقوط وجوب عقیقه شود به معنای این است که در حدوث فعلیت برای وجوب شک شده است زیرا مسقط عدمش قید برای تحقق فعلیت وجوب اخذ شده است لذا هنگامی که در تحقق مسقط در خارج شک می‌شود یعنی در حدوث فعلیت برای وجوب شک شده؛ به عبارت دیگر: از آن جهت که فعلیت و عدم فعلیت وجوب با تحقق یا عدم تحقق مسقط مرتبط است، لذا شک در تحقق مسقط شک در فعلیت وجوب می‌باشد و شک در فعلیت وجوب مجرای برائت می‌باشد.

ب: مسقطیت یعنی منوط کردن بقاء وجوب به عدم تحقق مسقط؛ در این صورت حدوث وجوب معلوم است، لکن در رافعیت مسقط - اگر حادث شود - شک وجود دارد، در این صورت چون تکلیف (یعنی وجوب) معلوم و یقینی است، باید مکلف یقین کند از عهده‌ی آن خارج شده و لذا قاعده‌ی اشتغال جاری می‌شود.

ولی صحیح این است این صورت فی نفسه مجرای برائت است؛ زیرا شک در سقوط وجوب، به شک در اصل وجوب از حیث بقاء باز می‌گردد؛ [یعنی اینکه آیا اساساً وجوب قابلیت بقاء دارد یا خیر] لکن استصحاب بقای وجوب مقدم بر برائت می‌باشد [زیرا ارکان استصحاب - یعنی یقین سابق و شک لاحق - تام است،

لذا مجرا مجرای استصحاب نیز می‌باشد و همان‌طور که در آینده خواهد آمد، استصحاب بر برائت مقدم می‌باشد.

برائت از استحباب

نقطه سوم: قدر متیقن از برائت جایی است که شک، در تکلیف الزامی باشد؛ لکن [سؤال اینجا است] که اگر در استحباب یا کراهت شک شود آیا برائت جاری می‌شود یا خیر؟

[پاسخ:] چه بسا مشهور این باشد که در این صورت [یعنی در تکالیف غیر الزامی] برائت جاری نمی‌شود چون ادله برائت قصور دارند.

بیان مطلب: ادله‌ای که مفادشان سعه و نفی ضیق و امنیت بخشی از عذاب است، شامل موارد شک در تکلیف غیر الزامی نمی‌شود؛ زیرا به صورت قطع ضیق و عقابی از ناحیه‌ی این‌گونه تکالیف وجود ندارد، لذا امنیت بخشی از آنها توسط این‌گونه ادله بی‌معنا می‌باشد. اما ادله‌ای که به لسان «رفع ما لا يعلمون» هستند - هرچند که فرض نشده آنچه که رفع می‌شود از مواردی باشد که احتمال عقاب در آن وجود دارد - لکن اجرای برائت در استحباب مشکوک هیچ معنا و فایده‌ای ندارد؛ زیرا اگر مقصود اثبات رخصت و اذن در ترک باشد، که چنین رخصتی به خودی خود [یعنی چه این ادله جاری شوند و چه نشوند] در استحباب [و هر حکم غیر الزامی] متیقن و معلوم است و اگر مقصود عدم رجحان احتیاط باشد که بطلان آن واضح است زیرا واضح است که احتیاط در هر حالی رجحان دارد.

۲. قاعده مُنَجِّزِیَّتِ عِلْمِ اِجْمَالِی

آنچه تا کنون گفته شد ناظر به شک بدوی بود. اما شک مقرون به علم اجمالی گاهی به لحاظ حکم عقل با قطع نظر از اصول شرعی ایمنی بخش [مانند اصل برائت] است و گاهی به لحاظ اصول مذکور می‌باشد، لذا باید در دو مقام سخن گفت:

وظیفه به لحاظ حکم عقل

مقام اول: تردیدی نیست که توسط علم اجمالی *تَنْجِزُ فِی الْجَمَلِ* [اجمالاً] ثابت می‌شود، لکن [سؤال اینجاست] که آن مقدار *مُنَجِّزُ* چه چیزی است؟ برای مثال اگر اجمالاً علم به وجوب ظهر یا جمعه حاصل شود و فرض شود که واجب در واقع مثلاً ظهر است - آیا آن چیزی که واقعاً *مُنَجِّزُ* می‌شود [یعنی مخالفت با آن عقاب دارد] خصوص ظهر است، یا هر دو وجوب [یعنی ظهر و جمعه] *مُنَجِّزُ* می‌شود یا اینکه وجوب به مقدار جامع ثابت می‌شود، نه خصوص ظهر یا خصوص جمعه.

بنابر اول: واجب واقعی که ظهر است در علم خداوند سبحانه *مُنَجِّزُ* می‌شود و از آن جهت که مکلف آنرا تشخیص و تمییز نمی‌دهد، موافقت قطعی بر او لازم می‌شود؛ یعنی لازم است هر دو طرف را انجام دهد تا انجام آنچه که ذمه‌اش به آن مشغول بوده احراز شود.

بنابر دوم: ذمه‌ی مکلف به هر دو طرف [ظهر و جمعه] مشغول می‌شود؛ لذا عقلاً موافقت قطعی مستقیماً توسط علم اجمالی واجب و لازم می‌شود.

بنابر سوم: ذمه‌ی مکلف به جامع مشغول می‌شود، لذا ترک هر دو طرف جایز نمی‌باشد زیرا ترک هر دو طرف [منجز به] مخالفت قطعی با تکلیفی که اجمالاً معلوم است می‌شود و انجام یکی از آنها کفایت می‌کند؛ زیرا با انجام آن یک

طرف، جامع [یعنی صلات] محقق می‌شود. در اصطلاح به انجام و اتیان یک طرف، موافقت احتمالیه گفته می‌شود.

برخی قائل به وجه اول می‌باشند به این اعتبار که علم بدان جهت منجزیت دارد که آینه عالم خارج است و از آن حیث که خارج، در علم خداوند سبحان تنها آن مصداق واقعی است، لذا فقط همان مصداق است که توسط علم اجمالی منجز می‌شود.

و برخی قائل به وجه دوم هستند؛ به این دلیل که علم به جامع، نسبتش به هر یک از دو طرف مساوی است و صرف اینکه یکی از آنها در واقع محقق است [یا به عبارتی یکی از دو طرف تحقق بخش جامع است] و طرف دیگر چنین نیست، سبب نمی‌شود که جامع از آن نظر که معلوم است، فقط بر آن طرف منطبق شود و بر دیگری منطبق نباشد.

و گاهی وجه سوم مطرح می‌شود به این اعتبار که علم، معلوم خود - یعنی جامع - را منجز می‌کند و به خصوص یکی از دو طرف سرایت نمی‌کند؛ زیرا طرفی که علم به جامع بخواهد به خصوص آن سرایت کند معلوم و مشخص نمی‌باشد. [لذا تنجز ثابت شده برای علم فقط به در جامع باقی می‌ماند و به طرفین سرایت نمی‌کند.] و صحیح همین وجه می‌باشد.

سپس بنا بر اختیار وجه سوم می‌گوییم:

اگر بنا بر قاعده قبح عقاب بلا بیان گذاشته شود، لازمه‌اش این است که از این قاعده به همان مقداری که توسط علم منجز می‌شود - یعنی جامع - رفع ید شود؛ اما هر یک از دو طرف با توجه به جامع، نه خصوصیتش، منجز می‌باشد [یعنی هر یک از دو طرف از آن جهت که محقق جامع هستند، منجز می‌باشند و خصوصیت آنها در تنجز دخیل نیست] نتیجه این مبنا این می‌شود که مخالفت قطعیه، حرام است اما موافقت قطعیه واجب نیست. [به عبارت دیگر: از آن جهت که جامع

معلوم است قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان در آن جاری نمی‌شود زیرا جامع معلوم است و از موضوع قاعده مذکور که عدم علم است خارج می‌باشد؛ لذا نسبت به جامع باید از قاعده‌ی مذکور رفع ید کرد. اما دو طرف از آن جهت که بالخصوص معلوم نمی‌باشند، لذا مُنْجَزِیَّتِ ذاتی ندارند بلکه به اعتبار جامع منجز می‌باشند؛ لذا موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان در آنها محقق می‌باشد، پس جای اجرای آن هست نتیجه‌اینکه مخالفت قطعیه که منجر به مخالفت با جامع منجز می‌شود، حرام است اما موافقت قطعیه از آن جهت که می‌توان قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را در اطراف جاری کرد واجب نمی‌باشد]

اما اگر بنا بر مسلک مُنْجَزِیَّتِ احتمال گذاشته شود، آن چیزی که توسط علم، منجز می‌شود، جامع است، اما تَنْجِزُ هر یک از اطراف به جهت مُنْجَزِیَّتِ احتمال می‌باشد [به خلاف مسلک قبح عقاب که مُنْجَزِیَّتِ اطراف به لحاظ جامع بود] نتیجه‌این می‌شود که به سبب مُنْجَزِیَّتِ علم اجمالی، مخالفت قطعیه، حرام شود [چون منجز به مخالفت با جامع منجز می‌شود] و به سبب مُنْجَزِیَّتِ احتمال، موافقت قطعیه [یعنی اتیان هر دو طرف] واجب شود؛ بنابراین طبق هر دو مسلک مُنْجَزِیَّتِ جامع ثابت می‌باشد و اختلاف در تنجز طرفین به سبب احتمال می‌باشد.

وظیفه به لحاظ اصول شرعی مؤمن [ایمنی بخش]

مقام دوم: سخن به لحاظ اصول مؤمن گاهی از جهت امکان است و گاهی از جهت وقوع [یعنی در دو مقام باید سخن گفت: مقام اول اینکه آیا ممکن است اصل مؤمن مانند براءت در اطراف علم اجمالی جاری شود یا خیر؟ و مقام دوم اینکه اگر فرض کنیم اجرای اصل مؤمن ممکن است آیا در خارج نیز واقع شده یا صرف امکان عقلی است.]

جهت امکان: مشهور عقیده دارند که به دو دلیل جریان برائت و امثال آن در همه اطراف علم اجمالی محال است:

۱. جریان برائت مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است و از آن جهت که چنین ترخیصی عقلاً قبیح است، لذا محال است که شارع رخصت و اذن به آن دهد. اشکال: این استدلال زمانی صحیح و تام است که حکم عقل به قبح مخالفت قطعیه یک حکم منجز و مطلق باشد، اما اگر معلق به عدم ترخیص ظاهری شرعی در مخالفت باشد، هر زمان که ترخیص مذکور محقق شود، موضوع حکم عقل به قبح نیز مرتفع می‌شود و معارضه‌ای هم پیش نمی‌آید؛ پس ادعای استحاله به این ادعا بر می‌گردد که حکم عقل، معلق نیست بلکه منجز و مطلق است و این ادعایی است که فی نفسه روشن و مبین نیست.

۲. ترخیص در تمام اطراف با وجوب واقعی که به صورت اجمالی معلوم است، منافات و تضاد دارد؛ زیرا قبلاً بیان شد که احکام تکلیفی با یکدیگر تضاد دارند. اشکال: این سخن زمانی وجیه است که ترخیص مذکور، ترخیص واقعی باشد، یعنی در موضوع آن شک اخذ نشده باشد؛ مثل اینکه گفته شده باشد تو در ترک واجب واقعی که اجمالاً معلوم است، مرخص هستی؛ به خلاف اینکه گفته شود: اگر ندانستی این طرف بالخصوص واجب واقعی است، در ترک آن مرخص هستی و همین طور نسبت به طرف دیگر؛ زیرا قبلاً گفته شد که بین احکام واقعی تنافی و تضاد وجود دارد، نه بین احکام واقعی و ظاهری [یعنی بین حکم واقعی و ظاهری تنافی و تضاد وجود ندارد].

جهت وقوع: گاهی مطرح می‌شود که اطلاق حدیثی مانند «رفع ما لا يعلمون» به خودی خود، صلاحیت دارد شامل هر یک از دو طرف شود؛ زیرا واجب واقعی بودن هر یک از آن دو طرف معلوم نیست بر این اساس:

۱. اگر در بحث پیش، محال بودن ترخیص در مخالفت قطعیه را اختیار کنیم،

رکن اول: علم به جامع تکلیف؛ زیرا اگر علم به جامع تکلیف [مثلاً وجوب صلاة در مثال گذشته] وجود نداشته باشد، شک و شبهه نسبت هر یک از اطراف بدوی خواهد بود.

رکن دوم: اینکه علم در جامع ثابت بماند و به فرد و طرف خاصی سرایت نکند؛ زیرا در این صورت علم، تفصیلی می‌شود نه اجمالی و نسبت به خصوص آن فرد منجز می‌شود.

رکن سوم: اینکه هر طرف صلاحیت داشته باشد اصل مؤمن در آن جاری شود [زیرا اگر یک طرف صلاحیت نداشته باشد برائت در آن جاری شود] اصل مذکور در طرف دیگر بدون معارض جاری می‌شود؛ [و در این صورت] موافقت قطعی، واجب نخواهد بود. [چون موافقت قطعی بر اساس تعارض و تساقطی که قبلاً در مورد اطلاق دلیل برائت گفته شد، ثابت می‌شود؛ لذا در صورت عدم تعارض، وجوب موافقت قطعی هم ثابت نمی‌شود]

رکن چهارم: جریان اصل برائت در هر دو طرف منجر به ترخیص در مخالفت قطعی شود و تحقق مخالفت قطعی در خارج با وجود اذن شرعی ممکن باشد؛ اما اگر تحقق مخالفت قطعی در خارج ممتنع باشد؛ مانند دوران بین محذورین [مانند اینکه مکلف بداند الزامی وجود دارد اما در اینکه آیا به دفن میت تعلق گرفته یا به ترک آن] در این صورت جریان قاعده برائت، موجب نمی‌شود مخالفت قطعی [از حالت امتناع خارج شده] و ممکن شود تا با تکلیف معلوم بالاجمال از حیث عقلی یا عقلایی منافات داشته باشد. [زیرا در صورت مذکور مکلف قادر به انجام هر دو طرف نیست، لذا اگر چه اصل برائت را هم جاری کنیم باز هم در عدم قدرت او تأثیری ندارد؛ لذا مخالفت قطعی متصور نیست.]

تمام حالاتی که علم اجمالی در آنها منجز نیست به طور حتم به جهت اختلال یکی از این ارکان چهارگانه می‌باشد.

رکن اول در موارد ذیل مختل می‌شود:

۱. اگر خطای علم اجمالی معلوم شود یا در آن شک شود؛ زیرا در این صورت علم اجمالی نابود و زائل می‌شود.

۲. تحقق مسقط تکلیف در یکی از دو طرف؛ مانند زمانی که دو ظرف آب در برابر مکلف باشد که می‌داند یکی از آنها نجس است، اما او مضطر شده است که خصوص ظرف خنک از آن دو را بنوشد؛ زیرا در این صورت اگر بر فرض نجس واقعی همان ظرف آبی باشد که مکلف به نوشیدن آن مضطر شده است، به جهت اضطرار حرمت آن زائل می‌شود در نتیجه علم اجمالی باقی نمی‌ماند [زیرا ظرف آب خنک که چه واقعاً نجس باشد و چه طاهر باشد نوشیدن آن برای مکلف حلال می‌باشد؛ چون مضطر به آن شده است، اما طرف دیگر نیز اگر چه احتمال دارد نجس واقعی همان باشد؛ لکن چون معلوم به تفصیل نیست، زیرا احتمال دارد نجس واقعی همان ظرفی باشد که به سبب اضطرار حلال شده؛ لذا مشکوک باقی می‌ماند، آنگاه اصل برائت بدون معارض در آن جاری شده و نوشیدن آن نیز جایز می‌شود؛ لذا علم اجمالی اساساً زائل می‌شود] از همین رو گفته می‌شود: اضطرار به یک طرف معین در علم اجمالی موجب سقوط علم اجمالی از منجزیت می‌شود.

۳. اگر مکلف فعلی را به صورت اتفاقی انجام دهد، سپس به صورت اجمالی علم به وجوب یکی از دو فعل - یا آن فعلی که به صورت اتفاقی انجام داده یا فعل دیگر - پیدا کند، [در این صورت نیز علم اجمالی زائل می‌شود] زیرا در صورت اول [یعنی واجب واقعی همان فعلی باشد که مکلف آن را اتفاقی انجام داد] تکلیف ساقط می‌شود؛ چون فرض این است که مکلف به [یعنی واجب] انجام شده است [و قبلاً گفته شد یکی از مسقطات تکلیف انجام مکلف به است] و اگر فرضاً واجب واقعی آن فعل دیگر باشد، که ثابت باقی است و نتیجه این می‌شود که برای مکلف عملی به ثبوت تکلیف فعلی در حقیقت منعقد نمی‌شود [یعنی علم به جامع محقق

نیست زیرا نمی توان گفت مکلف یا به انجام این فعل یا آن فعل مأمور است، زیرا یک طرف را که انجام داده است و اگر واجب واقعی همان باشد ساقط شده است و فقط نسبت به واجب بودن طرف دیگر شک وجود دارد، آنگاه اصل برائت در آن جاری می شود]

رکن دوم در موارد ذیل مختل می شود:

۱. اگر مکلف اجمالاً علم به نجاست یکی از دو ظرف داشته باشد، سپس تفصیلاً علم پیدا کند که مثلاً ظرف اول نجس است؛ در این صورت علمی که به جامع تعلق گرفته بود، به فرد مذکور [یعنی طرف اول] سرایت می کند و علم اجمالی به صورت حقیقی منحل می شود و این صورت همان است که از آن به انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تعبیر می شود [زیرا نسبت به یک طرف، علم تفصیلی حاصل می شود و نسبت به طرف دیگر صرفاً شک بدوی پیدا می شود].

۲. اگر مکلف علم به نجاست دو ظرف در میان ده ظرف داشته باشد، سپس بداند که دو ظرف نجس در میان پنج ظرف اول از آن ده ظرف وجود دارند؛ در این صورت علم اجمالی اول کبیر به علم اجمالی دوم صغیر، منحل می شود و شک در پنج ظرف دوم، بدوی و اصل برائت در آنها جاری می شود و علم اجمالی منحصر به پنج ظرف اول می شود.

انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر متوقف بر دو امر می باشد:

امر اول: اینکه اطراف علم اجمالی دوم [یعنی علم اجمالی صغیر] بعضی از اطراف علم اجمالی اول [یعنی علم اجمالی کبیر] باشد؛ چنانکه که در مثال چنین بود.

امر دوم: اینکه تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر بیش از تعداد آنها در علم اجمالی صغیر نباشد [یعنی اگر مثلاً در علم اجمالی کبیر دو ظرف اجمالاً نجس هستند در علم اجمالی صغیر نیز اجمالاً نجاست دو ظرف معلوم باشد]. لذا

اگر تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر بیش از تعداد آنها در علم اجمالی صغیر باشد؛ علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شود؛ مانند اینکه فرض شود علم اجمالی دوم به نجاست یک طرف در میان پنج ظرف تعلق گرفته باشد [زیرا در این صورت علم اجمالی به نجاست آن ظرف دیگر در بین ده ظرف کماکان باقی می‌باشد] رکن سوم در موارد زیر مختل می‌شود:

۱. اگر یکی از دو طرف مجرای اصل منجزی باشد؛ زیرا در مثال دو ظرفی که اجمالاً نجاست یکی از آنها معلوم است، اگر فرض شود که یکی از آنها مجرای استصحاب نجاست است، در این صورت در طرف دوم اصل طهارت یا برائت - بدون اینکه تعارضی با جریانش در طرف اول داشته باشد - جاری می‌شود؛ یعنی در طرف اول چون اصل برائت یا طهارت جاری نمی‌شود چون فرض این است که مجرای استصحاب است، لذا جریان آن در طرف دوم معارضی ندارد] و به این وسیله انحلال علم اجمالی محقق می‌شود، به این معنا که منجزیت آن زائل می‌گردد؛ یعنی عملاً اثری ندارد، نه اینکه ذات علم اجمالی از بین برود. در اصطلاح به این نوع از انحلال، انحلال حکمی می‌گویند، در مقابل انحلال حقیقی که در آن نه فقط منجزیت علم اجمالی بلکه ذات علم اجمالی از بین می‌رود.

۲. زمانی که یکی از دو طرف خارج از محل ابتلاء باشد، به این معنا که معمولاً مکلف آنرا مرتکب نمی‌شود و مخالفت با آن - هرچند که عقلاً مقدور است - اما عرفاً مقدور نمی‌باشد؛ مانند زمانی که یکی از دو ظرف [که مکلف اجمالاً علم به نجاست یکی از آنها دارد] در شهری باشد که عادتاً و عرفاً مکلف دسترسی به آن ندارد؛ در این صورت برائت در همان ظرفی که مبتلابه است، بدون اینکه تعارضی با جریانش در ظرف خارج از ابتلاء داشته باشد، جاری می‌شود [چون اصل برائت در آن ظرفی که خارج از محل ابتلا است جاری نمی‌شود تا با جریان آن در ظرف

مبتلا به تعارض داشته باشد] زیرا عرفاً امنیت بخشی نسبت به تکلیفی که عادتاً مکلف به مخالفت با آن مبتلا نمی‌شود، بی‌معنا می‌باشد.

این معنای آن سخنی است که گفته می‌شود: شرط تنجیز علم اجمالی این است جمیع اطراف آن محل ابتلا باشد.

رکن چهارم در موارد ذیل مختل می‌شود:

۱. حالت دوران بین محذورین، زیرا جریان اصل در هر دو طرف، موجب وقوع در مخالفت قطعی نمی‌شود، چون اساساً مخالفت قطعی - همانند موافقت قطعی - ممکن نمی‌باشد.

۲. هنگامی که شبهه، غیر محصوره باشد، به این معنا که ارتکاب جمیع اطراف شبهه به جهت کثرتشان، برای مکلف میسر نمی‌باشند، لذا اصل برائت در تمام اطراف شبهه جاری می‌شود، چون مستلزم وقوع در مخالفت قطعی نمی‌باشد.

دوران امر بین اقل و اکثر

روشن شد که لازم است در حالت شک، از قاعده اولیه - یعنی مُنْجِزِیَّت احتمال - به جهت قاعده ثانویه - یعنی برائت شرعیه - رفع ید و چشم پوشی کرد و همچنین در موارد علم اجمالی، لازم است از قاعده برائت شرعیه به جهت قاعده سوم - یعنی مُنْجِزِیَّت علم اجمالی - رفع ید نمود. چنانکه واضح است. اکنون حالاتی مطرح می‌شود که مورد اختلاف و بحث هستند مبنی بر اینکه آیا تحت قاعده ثانویه [برائت شرعیه] قرار می‌گیرند یا ضمن قاعده ثالثه [یعنی مُنْجِزِیَّت علم اجمالی] مندرج هستند، و آن موارد عبارت‌اند از:

تردد واجب بین اقل و اکثر

۱. حالت اول که حالت اصلی و عمدۀ است جائی است که واجب [مردد بین اقل و اکثر باشد] مانند صلوات که مثلاً بین نه جزئی و ده جزئی مردد باشد؛ سؤال

این است که صورت مذکور آیا مصداق برای علم اجمالی است یا مصداق برای شک بدوی است؟

در ابتدا باید بدانیم که، علم اجمالی تنها زمانی محقق می‌شود که طرفین آن متباین باشند و بین اقل و اکثر محقق نمی‌شود؛ زیرا دوران بین اقل و اکثر به یک علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب زائد بر می‌گردد. لذا واضح می‌شود که صحیح این است که دوران اجزاء بین نه جزء یا ده جزء، مصداق برای علم اجمالی نمی‌باشد.

و این ادعا [که در دوران مذکور] وجوب، معلوم است که یا به ده جزء و یا به نه جزء تعلق گرفته است [و لذا علم اجمالی محقق است، زیرا علم به جامع و تردد در طرفین صادق می‌باشد] یک ادعا و سخن سطحی و بدون دقت است؛ زیرا نه جزء، مباین با ده جزء نمی‌باشند، بلکه نه جزء قطعاً واجب است و شک در وجوب جزء دهم می‌باشد.

از همین رو برخی تلاش کرده‌اند تا مورد مذکور را تحت متباینین مندرج کنند و ادعا کرده‌اند که علم یا به وجوب نماز نه جزئی مطلق، یا به نماز نه جزئی مقید به جزء دهم، تعلق گرفته است و از آن جهت که حیثیت اطلاق و حیثیت تقیید متباین هستند، لذا علم اجمالی بدون هیچ اشکالی محقق می‌شود؛ زیرا طرفین علم اجمالی وجوب نه جزء مطلق و وجوب نه جزء مقید هستند و هیچ یک از این دو طرف تفصیلاً معلوم نمی‌باشند؛ بلکه در این میان وجوب نه جزء به صورت اجمالی معلوم است، لکن [این علم به وجوب نه جزء به صورت اجمال] عبارت مختصر همان علم اجمالی است [زیرا علم به وجوب نه جزء، جامع بین نه جزء مطلق یا نه جزء مقید است] لذا معنا ندارد که علم اجمالی مذکور به این علم منحل شود [یعنی چگونه ممکن است که علم اجمالی به معلوم خود منحل شود؟!]

اشکال: اینکه از اول تحقق علم اجمالی را مسلم فرض کرده، سپس در انحلال

یا عدم انحلال آن بحث کنیم، صحیح نیست؛ بلکه مناسب این است که اول بحث را به این نقطه متمرکز کنیم که آیا اساساً علم اجمالی وجود دارد یا خیر و صحیح، عدم وجود آن می‌باشد؛ زیرا وجوب **نه جزء مطلق**، معنایش وجوب ده جزء و وجوب اطلاق نمی‌باشد. زیرا اطلاق یک کیفیت لحاظی است که تعلق وجوب به آن ممکن نمی‌باشد؛ به خلاف **نه جزء مقید** که مرجع آن وجوب **نه جزء** و وجوب جزء دهم است؛ بنابراین اگر ما آن مقداری که تعلق وجوب به آن ممکن است را ملاحظه کنیم، آن را مردد بین دو امر متباین نخواهیم یافت، بلکه بین اقل و اکثر مردد می‌باشد؛ لذا انعقاد علم اجمالی ممکن نمی‌باشد.

تحقق علم اجمالی فقط زمانی ممکن است که خصوصیات لحاظیه را داخل کنیم [یعنی خصوصیت اطلاق و خصوصیت تقیید را نیز داخل کنیم در این صورت مولی یا طبیعت را مطلق لحاظ کرده یا مقید و ما علم به تحقق یکی از این دو امر داریم؛ لذا علم اجمالی از این حیث محقق می‌شود؛] لکن این علم اجمالی علم اجمالی به تکلیف نیست تا منجز آن باشد [بلکه علم اجمالی به خصوصیت لحاظیه است و خصوصیات لحاظی ربطی به مقام امتثال و تکلیف ندارند تا منجز آن باشد، بلکه صرفاً کیفیت اینکه مولی چگونه طبیعت را لحاظ کرده است، یعنی اینکه آیا آن را مقید یا مطلق لحاظ کرده است را مشخص می‌کنند، نه اینکه مولی در مقام امتثال تحقق آنها را از مکلف بخواهد؛ خلاصه اینکه اگر خصوصیات لحاظیه را وارد کنیم علم اجمالی محقق نمی‌شود اما این علم اجمالی نسبت به همان خصوصیات می‌باشد؛ لذا ارتباطی با تکلیف ندارد تا آن را منجز کند] با این توضیحات روشن می‌شود که علم اجمالی منجزی وجود ندارد، لذا نسبت به وجوب جزء دهم، برائت جاری می‌شود.

شک در اطلاق جزئیت

۲. در جریان قاعده برائت در مشکوک الجزئیت [یعنی چیزی که جزء بودن آن

مشکوک است] تفاوتی نمی‌کند در اصل جزئیت چیزی شک شود؛ مانند شک در جزء بودن سوره - همان‌طور که قبلاً نیز آنرا برای مثال فرض کردیم - یا اینکه پس از علم به اصل جزئیت در اطلاق آن شک شود؛ مانند زمانی که بدانیم سوره جزء است، ولی در اینکه آیا [اطلاق داشته] و شامل انسان مریض هم می‌شود یا مختص به انسان صحیح است، شک کنیم؛ زیرا در این صورت [یعنی شک در اطلاق جزئیت] در وجوب سوره نسبت به مریض، براءت جاری می‌شود، چون مورد آن، از قبیل شک در اصل تکلیف می‌باشد [به عبارت دیگر: در این صورت شخص مریض علم به وجوب سوره دارد، اما در اطلاق آن شک دارد، یعنی نمی‌داند که آیا شامل او هم می‌شود یا خیر، لذا شک بین اقل و اکثر می‌باشد، زیرا مکلف به وجوب صلوات بدون سوره علم دارد و در وجوب با سوره آن شک دارد؛ لذا اقل که محرز و ثابت است باقی می‌ماند اما اکثر از آن جهت که یک تکلیف جدید است و شک در آن شک در اصل تکلیف می‌باشد، لذا نسبت به آن مقدار زائد، براءت جاری می‌شود.]

اما در اینجا یک صورت دیگری وجود دارد که مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و آن اینکه اگر مثلاً ثابت شود که سوره در حالت تذکر و التفات، جزء است، و در اطلاق آن نسبت به کسی که سوره را فراموش کرده، شک شود، در این صورت آیا در جزیت سوره نسبت به شخصی که آنرا فراموش کرده است، براءت جاری می‌شود، تا بدین وسیله اکتفا به همان مقداری که در حالت نسیان انجام داده - یعنی نماز بدون سوره - ثابت شود، [یا اینکه براءت جاری نمی‌شود و باید نماز با سوره را به جا آورد.]

گاهی گفته می‌شود: این حالت، از قبیل دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد؛ لذا در مقدار زائد براءت جاری می‌شود [یعنی در حالت نسیان یا نماز بدون سوره واجب است یا نماز با سوره، اما اقل - یعنی اصل نماز - محرز است، و در اکثر -

یعنی نماز با سوره - مقدار زائد آن یعنی جزئیت سوره، مشکوک می‌باشد؛ لذا در آن مقدار زائد برائت جاری می‌شود.

اما شیخ اعظم انصاری رحمته الله به این سخن اعتراض کرده و فرموده‌اند: در حالت دوران مذکور [یعنی دوران بین اقل و اکثر] فرض می‌شود امری وجود دارد که در هر صورت متوجه مکلف می‌شود و متعلق این امر بین نه جزء یا ده جزء مردد می‌باشد، اما در موضع محل بحث ما چنین امری ممکن نمی‌باشد؛ زیرا امری که به شخص غیر ناسی [یعنی شخص متذکر] متوجه شده است امر به نماز ده جزئی مشتمل بر سوره است زیرا شخص مذکور به جزئیت سوره التفات و توجه دارد، اما امکان اینکه که امر به نه جزء به شخص ناسی متوجه شود - به اینکه مثلاً گفته شود: ای شخص ناسی نه جزء بر تو واجب است - وجود ندارد؛ زیرا شخص مذکور به ناسی بودن خود التفات و توجهی ندارد تا امر مذکور نفعی به حال او داشته باشد.

بنابراین امری که به ملتفت و ناسی تعلق گرفته است لزوماً یک امر واحدی - یعنی امر به ده جزء - می‌باشد، نهایت اینکه احتمال دارد نماز ناقصی که از ناسی صادر شده است [یعنی نماز نه جزئی] مسقط امر مذکور باشد، لذا مورد مذکور از موارد شک در مسقطیت است [و شک در مسقطیت مجرای اشتغال می‌باشد] لذا جریان قاعده اشتغال ثابت می‌شود نه برائت [چون با وجود علم به ثبوت اصل تکلیف، شک در تحقق امثال می‌باشد و قبلاً گفته شد که شک در امثال، مجرای قاعده اشتغال می‌باشد]

شک در شرطیت

۳. تا کنون فرض ما شک در جزئیت چیزی برای واجب بود و اکنون فرض را بر شک در شرطیت چیزی برای واجب قرار می‌دهیم، مانند اینکه احتمال داده شود

که شرط نماز انجام آن در مسجد است [یعنی شرط شرعی نماز این است که در مسجد واقع شود و نماز، مشروط به آن می‌باشد].

مناسب در این صورت نیز برائت می‌باشد، زیرا شرط شرعی همانطور که قبلاً گفته شد به **تخصیص** واجب به یک حصه خاص برمی‌گردد، به این معنا که امر، به فعل و به تقیید، تعلق گرفته است؛ معنای این تحلیل این است که شک در شرطیت، مرجعش علم به ذات فعل [یعنی مثلاً صلات] و شک در اعتبار تقیید [یعنی وقوع در مسجد] می‌باشد؛ لذا در اعتبار تقیید، برائت جاری می‌شود.

این مورد در حقیقت از موارد علم اجمالی منجز نمی‌باشد؛ زیرا در مورد مذکور دوران بین اقل و اکثر در نسبت به آن مقداری که مولی آنرا واجب کرده، می‌باشد [زیرا مقدار اقل یعنی نماز مطلق در هر دو صورت محرز است و مقدار زائد یعنی وقوع در مسجد مشکوک است] و از قبیل دوران بین متباینین نمی‌باشد، تا علم اجمالی محقق شود و جریان قاعده برائت ممتنع شود.

گاهی بین اینکه شرط به **لحاظ متعلق**، محتمل باشد و اینکه به **لحاظ موضوع**، محتمل باشد - یعنی **متعلق متعلق مشکوک** باشد - فرق گذاشته می‌شود؛ زیرا مثلاً در خطاب «**أَعْتَقِ رَقَبَةً**» متعلق، «**عتق**» و موضوع، «**رقبه**» می‌باشد و گاهی در اینکه آیا دعا هنگام عتق به عنوان قید در واجب [یعنی عتق] معتبر است، شک می‌شود و گاهی در اینکه آیا ایمان، قید در رقبه است شک می‌شود [حالت اول شرط به **لحاظ متعلق خطاب مشکوک** است و در حالت دوم شرط به **لحاظ موضوع یا متعلق متعلق خطاب مشکوک** است، زیرا ایمان، قید رقبه است و رقبه متعلق عتق می‌باشد و عتق متعلق خطاب می‌باشد؛ لذا ایمان قید متعلق متعلق می‌باشد].

در حالت اول برائت جاری می‌شود؛ زیرا شک در این حالت به شک در تقید واجب به دعا باز می‌گردد؛ به عبارت بهتر مرجع شک در این است که آیا امر، به

تقید به دعا تعلق گرفته است یا خیر؛ [به عبارت دیگر: در این صورت در وجوب تقید شک شده است] لذا برائت جاری می‌شود.

و در حالت دوم برائت جاری نمی‌شود؛ چرا که قید بودن ایمان برای رقبه، معنایش امر به تقید مذکور نمی‌باشد؛ زیرا واضح است که مؤمن قرار دادن رقبه، متعلق وجوب نیست، چون که وجوب به عتق تعلق گرفته است نه به رقبه یا مؤمن قرار دادن آن؛ بلکه اساساً گاهی مؤمن قرار دادن آن تحت اختیار مکلف نیست، لذا مرجع شک مذکور شک در وجوب تقیید نیست تا برائت جاری شود.

اشکال: تقید رقبه به ایمان - بر فرضی که ایمان قید در رقبه قرار داده شده باشد - هر چند متعلق امر نیست، لکن تقید عتق به ایمان رقبه، متعلق امر می‌باشد؛ لذا شک در قیدیت ایمان، شک در تقیید عتق به ایمان رقبه می‌باشد و از آن جهت توجیه مذکور تقیید محسوب می‌شود و در حیظه اختیار مکلف داخل می‌شود؛ لذا تعلق وجوب به آن معقول و ممکن می‌باشد؛ بنابراین هنگامی که در وجوب آن شک شود، برائت در آن جاری می‌شود.

دوران بین تعیین و تخییر

۴. گاهی اوقات امر یک واجب بین تعیین و تخییر دوران پیدا می‌کند، خواه تخییر محتمل، عقلی و خواه شرعی باشد.

مثال اول: [یعنی امر واجب بین تعیین و تخییر عقلی مردد باشد] مانند زمانی که وجوب معلوم، مردد باشد بین اینکه به اکرام زید - هرگونه که اتفاق افتد - تعلق گرفته باشد، یا به یک حصّه خاص از اکرام زید - یعنی مثلاً اهداء کتاب به او - تعلق گرفته باشد؛ [در این صورت وجوب معلوم است اما مردد است بین اینکه به طبیعت اکرام تعلق گرفته تا مکلف عقلاً مخیر باشد هر کدام از مصادیق را که

خواست انجام دهد و واجب تخییری شود یا به حصه‌ی خاصی از آن تعلق گرفته باشد تا واجب تعیینی شود]

مثال دوم: [امر واجب بین تعیین و تخییر شرعی مردد باشد] مانند اینکه در باب کفاره، وجوب معلوم، مردد باشد بین اینکه یکی از خصال سه گانه، تعلق گرفته باشد [تا تخییری شرعی ثابت شود] یا به خصوص عتق تعلق گرفته باشد [تا واجب تعیینی شود]

در این قبیل موارد ملاحظه می‌شود آن عنوانی که وجوب به آن تعلق گرفته است - یعنی اکرام و اهداء - مردد بین دو عنوان متباین می‌باشد، هر چند که بین دو عنوان مذکور [یعنی اکرام و اهداء] از حیث صدق خارجی، عموم و خصوص مطلق بر قرار است؛ و از آن جهت که وجوب به عناوین تعلق می‌گیرد [نه به مصادیق خارجی] لذا امکان ادعای ثبوت علم اجمالی به وجوب یکی از دو عنوان متباین وجود دارد؛ بنابراین علم اجمالی ثابت است، ولی با این وجود منجز نمی‌باشد؛ چون رکن سوم آن مختل می‌باشد [رکن سوم این بود که هر دو طرف علم اجمالی صلاحیت داشته باشند، اصل برائت در آنها جاری شود؛ اما اگر فقط یک طرف صلاحیت جریان برائت را داشته باشد و در طرف دیگر نتوان قاعده‌ی مذکور را جاری کرد، در این صورت قاعده برائت در همان طرف صالح، بدون اینکه معارض داشته باشد، جاری می‌شود؛ آنگاه موافقت قطعیه واجب نمی‌شود ما نحن فیه از آن قبیل است. [ازیرا قاعده برائت در وجوب تعیینی اهداء بدون اینکه بخواهد با جریان برائت در وجوب اکرام تعارض داشته باشد، جاری می‌شود. [ازیرا در وجوب اکرام اصل برائت جاری نمی‌شود] به این دلیل که اگر مقصود از اجرای قاعده برائت در وجوب اکرام، اثبات رخصت در ترک جامع باشد، که ترخیص در مخالفت قطعیه است و اصل مؤمن نمی‌تواند برای اثبات چنین امری جاری شود و اگر مقصود از اجرای آن اثبات این نکته است که ترک کننده جامع، از ناحیه ترک

وجوب تخییری مستحق عقاب نیست، بلکه از جهت ترک وجوب تعیینی مستحق عقاب است، که لغو و بیهوده می‌باشد؛ زیرا پس از قطع و یقین به اصل استحقاق عقاب، اثبات اینکه استحقاق از این جهت است نه از آن جهت، چه تأثیری می‌تواند داشته باشد؟!^۱

۱. این توجیه با آنچه در حلقه سوم ذکر شده مغایر است زیرا مصنف در آنجا ذکر می‌کند که اجرای قاعده‌ی برائت اگر برای تأمین و امنیت بخشی از ترک اعم هنگام انجام اخص باشد که غیر معقول است و اگر برای تأمین و امنیت بخشی از ترک اعم هنگام عدم انجام اخص باشد که مخالفت قطعی است و اصل برای امنیت بخشی نسبت به آن جاری نمی‌شود.

۳. استصحاب

تعریف استصحاب

در تعریف استصحاب چنین گفته شده است: استصحاب حکم به بقاء آن چیزی است که ثابت بوده است.

استصحاب یک قاعده‌ی اصولی است که در عملیات استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ لذا هر حالتی که ثبوت آن در سابق، یقینی باشد، هنگام شک [در بقاء آن]، حکم به بقاء آن می‌شود.

در اینکه آیا حُجَّت استصحاب از باب اماره بودن است یا از باب اصل عملی بودن بحث و اختلاف واقع شده است؛ همانطور که در دلیل حُجَّت آن نیز اختلاف شده است، مبنی بر اینکه آیا دلیل حُجَّت استصحاب، حکم عقل به بقاء - هر چند به صورت ظنی - است یا اینکه سیره عقلانی، دلیل حُجَّت آن است و یا اینکه روایات، دلیل حُجَّت آن است؟

سید استاد [آیه الله خویی رحمته الله علیه] به تعریفی که ذکر شد اعتراضی وارد کرده‌اند مبنی بر اینکه: تعریف باید به گونه‌ای باشد که طبق هر یک از رویکردهای مذکور، تام و کامل باشد [یعنی تعریف استصحاب باید به گونه‌ای باشد که طبق رویکرد اماره بودن آن تام باشد و همچنین طبق رویکرد اصل عملی بودن استصحاب تام باشد و...] و حال اینکه تعریف مذکور چنین نمی‌باشد؛ چون که این تعریف فقط با این فرض که استصحاب، اصل عملی باشد، مناسب و تام می‌باشد؛ اما طبق مبنای اماره بودن استصحاب لازم است در تعریف آن گفته شود: استصحاب اماره‌ای است که کاشف از بقاء است و امارت چیزی جز یقین به حدوث نمی‌باشد؛ لذا سزاوار است گفته شود: استصحاب یقین به حدوث می‌باشد؛ بنابراین نمی‌توان

استصحاب را به گونه‌ای تعریف کرد که با تمام رویکردها ملائمت و سازگاری داشته باشد.^۱

اشکال:

۱. بر فرض که سخنان ایشان را بپذیریم، اما می‌گوییم: اماره بر بقاء، حدوث است - زیرا چیزی که حادث می‌شود، غالباً بقاء دارد - نه یقین به حدوث. بله یقین، طریقی به سوی حدوث است؛ همانطور که در یقین به وثاقت راوی نیز چنین است [یعنی یقین، طریق و راهی برای اثبات وثاقت است و اماره همان وثاقت راوی می‌باشد] بنابراین اگر مراد تعریف استصحاب به نفس اماریت باشد، باید به صورت مستقیم به حدوث تعریف شود، و یقین را نباید در تعریف آن به حدوث اضافه کرد چه رسد به اضافه شک در بقاء.

۲. چه بنا بر اماریت استصحاب گذاشته شود و چه بر اصل بودن آن، در مورد استصحاب، یک حکم ظاهری مجعول وجود دارد؛ نهایت اینکه نکته و پشتوانه آن حکم ظاهری یا کشف است یا غیر کشف [یعنی یک حیثیت مشترکی در اینجا وجود دارد که در هر دو مبنا وجود دارد و آن اینکه نتیجه استصحاب یک حکم ظاهری مجعول است؛ نهایت اینکه طبق مبنای اماریت، استصحاب کاشف از آن حکم ظاهری است و طبق مبنای اصلیت، اماره کاشف نیست، بلکه وظیفه‌ی عملی مکلف را در ظرف شک مسبوق به علم، مشخص می‌کند و این وظیفه یک حکم ظاهری می‌باشد] با این وجود ضرورتی ندارد استصحاب را به نفس اماره [یعنی با لحاظ جنبه کاشفیت] تعریف کنیم، بلکه صحیح است که آن را به لحاظ همان حکم ظاهری که در هر دو رویکرد وجود دارد، تعریف کنیم [و نه حیثیت کشف را در آن اخذ کنیم و نه حیثیت وظیفه عملی را].

۳. در اینجا احتمال سومی نیز وجود دارد و آن اینکه: استصحاب را نه به

۱. واعظ حسینی، مصباح اصول، ج ۳، ص ۵.

حیثیت کاشفه تعریف کنیم و نه به حکم ظاهری؛ بلکه آنرا به «مرجعیت حالت سابقه برای بقاء» تعریف کنیم؛ منظور از حالت سابقه، یقین به حدوث است. این مرجعیت - یعنی مرجعیت حالت سابقه - در تمام رویکردها و مبانی محفوظ است؛ یعنی کسی که مبنایش اماریت است و کسی که مبنایش اصلیت است، آنرا مسلم می‌داند. این از حیث ثبوت.

اما از حیث اثبات، [امکان اینکه جعل شرعی استصحاب به هر لسانی باشد وجود دارد و در تعریف استصحاب به مرجعیت حالت سابقه، تأثیری نخواهد داشت] لذا امکان این هست که جعل شرعی استصحاب به لسان جعل مُنْجَزِیْت برای حالت سابقه باشد، [که هم با اماریت و هم با اصلیت سازگار است] یا به لسان جعل کاشفیت برای حالت سابقه باشد [که با اماریت سازگار است] یا به لسان حکم به بقاء متیقن سابق باشد [که با اصولیت سازگار است] زیرا از تمام این لسان‌ها، مرجعیت حالت سابقه انتزاع می‌شود.

تفاوت بین استصحاب و غیر آن

در این مجال دو قاعده وجود دارد که در نیاز به یقین و شک همانند استصحاب هستند؛ یعنی قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع.

تفاوت بین استصحاب و قاعده یقین

در قاعده یقین به همان چیزی که یقین به آن تعلق گرفته است و به لحاظ همان مقطع زمانی [زمان یقین] شک تعلق می‌گیرد؛ [برای مثال اگر روز جمعه عدالت زید متیقن بوده در روز شنبه در همان عدالت روز جمعه زید شک می‌شود یعنی شک می‌شود که آیا واقعا زید در روز جمعه عدالت داشته یا خیر؛ لذا نفس متیقن سابق به لحاظ همان زمان مورد شک قرار می‌گیرد پس هم متعلق شک و یقین و هم زمان آنها واحد می‌باشد] اما در استصحاب شک به بقاء متیقن تعلق می‌گیرد و

زمان شک همان زمانی نیست که یقین متعلق به آن است [به عبارت دیگر: در قاعده یقین متعلق یقین و شک یکی می‌باشد و زمان شک و یقین نیز یکی است؛ اما در استصحاب، هم متعلق شک و یقین متفاوت است، زیرا متعلق یقین، حدوث است اما متعلق شک، بقاء حادث است و هم زمان آنها متفاوت است زیرا یقین مربوط به زمان سابق است و شک مربوط به زمان لاحق است]

برای مثال کسی که در صبح یقین دارد وضو گرفته است آنگاه در ظهر گاهی در بقاء وضویش، شک می‌کند که مورد و مجرای استصحاب است و گاهی در صحت یقین صبحش شک می‌کند، یعنی شک می‌کند که آیا واقعاً صبح وضو گرفته یا نه، که مجرا و مورد قاعده یقین می‌باشد.

در قاعده یقین از شک تعبیر به شک ساری می‌شود، یعنی شکی که به نفس یقین سرایت می‌کند و بر فرضی که بنا را بر حُجیت این قاعده قرار دهیم، آنگاه حکم به صحت یقین و اینکه وضو در صبح محقق شده است، می‌شود [چون مقتضای قاعده یقین این است که یقین سابق را مصاب دانسته و مشکوک شدن آن را مؤثر ندانیم] با اینکه در استصحاب حکم به بقاء وضو می‌شود نه اصل حدوث آن؛ چون در اصل حدوث آن شکی وجود ندارد.

نتیجه‌ای که بر این سخنان مترتب می‌شود این است که در مورد قاعده یقین، شک به صورت تکوینی یقین سابق را نقض می‌کند؛ لذا محال است که شک با یقین در یک زمان واحد جمع شوند؛ اما در استصحاب شک به صورت حقیقی یقین سابق را نقض نمی‌کند؛ [زیرا همانطور که گفته شد متعلق یقین و شک در استصحاب دو چیز است نه یک چیز].

اگر بخواهیم دقت بیشتری خرج کنیم باید بگوییم: قوام استصحاب همیشه به شک در بقاء نیست، یعنی گاهی اوقات بدون اینکه «شک در بقا» وجود داشته باشد، جاری می‌شود؛ برای مثال فرض کنیم: چیزی به صورت قطعی - یا در ساعت

یک یا در ساعت دو - محقق شده است، آنگاه در ارتفاع آن در ساعت دو شک شود؛ در این صورت به واسطه‌ی استصحاب ثابت می‌شود آن شیئی در ساعت دو، وجود داشته است و حال اینکه این‌گونه نیست که به هر حالی وجود مشکوک آن شیئی در ساعت دو با عنوان بقاء باشد، [بلکه میان حدوث و بقاء مردد است] و تنها در یک فرض، وجود مشکوک آن از حیث بقاء ثابت می‌شود [و آن صورتی است که آن شیئی در ساعت یک حادث شده باشد] اما در فرضی که در ساعت دو حادث شده باشد، حدوث آن توسط استصحاب ثابت می‌شود [لذا در این صورت شک در بقاء وجود ندارد]

بر این اساس نیکوست گفته شود: جریان استصحاب مبتنی است بر فراغ از ثبوت حالتی که مقصود اثبات آن است و قاعده یقین این چنین نمی‌باشد [زیرا در قاعده‌ی یقین متیقن سابق مشکوک می‌شود؛ لذا نمی‌توان گفت که از حالت سابق فارغ شده‌ایم]

تفاوت بین استصحاب و قاعده مقتضی و مانع

تفاوت این دو در این است که در قاعده مقتضی و مانع، متعلق یقین ذاتاً با متعلق شک مغایر است، زیرا یقین به وجود مقتضی تعلق گرفته است و شک در تحقق مانع می‌باشد [بدیهی است که مقتضی و مانع، ذاتاً با هم مغایر هستند] و اگر فرض بر حُجیت قاعده مذکور گذاشته شود، آنگاه حکم به انتفاء مانع و تحقق مُقتضی - به فتح ضاد - [یعنی آن چیزی که مُقتضی اقتضای آن را داشته است] می‌شود؛ به خلاف استصحاب؛ زیرا متعلق [شک و یقین] ذاتاً یک چیز است، که مثلاً وضو است و اختلاف از حیث حدوث و بقاء می‌باشد [یعنی وضو از حیث حدوث متعلق یقین است و همان وضو از حیث بقاء متعلق شک می‌باشد].

در اینجا تفاوت دیگری بین سه امر مذکور [یعنی استصحاب، قاعده یقین و قاعده

مقتضی و مانع [وجود دارد؛ زیرا حیثیت کشف در استصحاب] بر این نکته استوار است که [چیزی که حادث می‌شود، غالباً باقی می‌ماند و حیثیت کشف در قاعده یقین این است که یقین غالباً خطا نمی‌کند و حیثیت کشف در قاعده مقتضی و مانع این است که غالباً مقتضیات در معلولات خود نافذ و مؤثر می‌باشند] به عبارت مختصرتر در استصحاب، غلبه بقاء حادث و در قاعده یقین، غلبه عدم خطای یقین و در مقتضی و مانع غلبه تأثیر مقتضی در معلول، نکته در حیثیت کشف و سبب تفاوت سه امر مذکور می‌باشد.

تقسیم بحث

بحث ما در استصحاب در پنج مقام واقع می‌شود:

۱. ادله حُجَّت استصحاب.
۲. ارکان استصحاب.
۳. مقدار چیزی که توسط استصحاب ثابت می‌شود.
۴. عمومیت جریان استصحاب.
۵. برخی از تطبیقات استصحاب.

۱. ادله حجیت

برای اثبات حجیت استصحاب

گاهی به حصول ظن به بقاء، استدلال شده است؛ [یعنی چون استصحاب مفید ظن است حجت است].

و گاهی به سیره عقلانیه استدلال شده است.

و گاهی به روایات استدلال شده است.

اما استدلال اول: هم از حیث کبری، ممنوع و مردود است؛ چون دلیلی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد و هم از حیث صغری، زیرا مجرد حالت سابقه مفید ظن به بقاء نیست؛ بلکه حالت سابقه، گاهی اوقات مفید ظن به بقاء هست، لکن [نه به جهت نفس حادث و مجرد حالت سابقه بلکه افاده ظن] به جهت خصوصیتی است که در حالت سابقه وجود دارد؛ برای مثال حالت سابقه به گونه‌ای است که مقتضی استمرار و بقاء است [لذا افاده ظن به این خصوصیت بر می‌گردد نه صرف حالت سابقه]

[گاهی برای تأیید اینکه استصحاب مفید ظن است] ادعا می‌شود که انعقاد سیره عقلانیه بر عمل به استصحاب، دلالت بر این دارد که استصحاب، مفید ظن است؛ زیرا عقلا فقط به طرق ظنی دارای کاشفیت، عمل می‌کنند.

اما این ادعا مردود است زیرا سیره مذکور - بر فرض پذیرش آن - احتمال دارد به جهت عادت یا الفت و انس با حالت سابقه باشد، نه به جهت نکته کشف؛ به همین جهت گفته می‌شود: سیره حیوانات نیز همین است و این سیره، هیچ توجیه و تفسیری جز عادت و الفت با حالت سابقه ندارد؛ زیرا ظن و کشف در حق حیوانات معنایی ندارد.

اما استدلال دوم: ما قبول داریم که سیره اکثر مردم اخذ به حالت سابقه است، اما اینکه اخذ به حالت سابقه به انگیزه بناء بر حُجَّتِ تَعَبُدِي حالت سابقه باشد، ثابت نیست؛ بلکه احتمال دارد به جهت الفت و عادت که در بیشتر مواقع، موجب اطمینان به بقا است و یا به جهت عدم توجه و غفلت از احتمال برطرف شدن حالت سابقه باشد.

اما استدلال سوم: [یعنی روایات] مهم‌ترین ادله‌ای است که در مقام استدلال می‌توان بدان تکیه کرد. در این مجال به روایاتی از جمله آنچه که در ذیل می‌آید استدلال شده است:

صحيحه زراره که می‌گوید: قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضوءٍ أَتُوجِبُ الْخَفَقَةَ وَ الْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضوءَ؟ فَقَالَ: يَا زَرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجِبَ الْوُضوءُ.

قُلْتُ: فَإِنْ حَرَّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْئًا وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ؟ قَالَ لَا، حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ، حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضوءِهِ وَ لَا تَنْقُضُ الْيَقِينِ أَبَدًا بِالشُّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بَيَقِينٍ آخَرَ؛

ترجمه: زراره می‌گوید: به امام علیه السلام عرض کردم: شخصی در حالی که وضو گرفته است به خواب می‌رود آیا یک بار یا دو بار چرت زدن وضو را بر او واجب می‌کند؟ امام علیه السلام فرمود: ای زراره گاهی اوقات چشم می‌خوابد، اما قلب و گوش نمی‌خوابد، پس اگر چشم و گوش و قلب به خواب روند، وضو واجب می‌شود. عرض کردم: اگر چیزی در کنار شخص حرکت داده شود و او متوجه آن نشود [آیا وضو واجب می‌شود؟] ایشان علیه السلام فرمود: خیر [وضو واجب نمی‌شود] تا زمانی که یقین کند به خواب رفته است، تا اینکه امری که کاملاً آشکار کننده است - که او به خواب رفته است - پیدا شود؛ در غیر این صورت آن شخص در یقین به وضویش باقی است و هیچ‌گاه یقین را به وسیله شک نقض نکن، بلکه آن را به وسیله یقین دیگری نقض کن.

در مورد این روایت باید از چند جهت سخن گفت:

جهت اول:

برای توضیح این فراز حدیث - یعنی «و إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» - در دو نکته سخن می‌گوییم:

نکته اول: چگونه بنای بر شک، نقض یقین به شمار آمده است در حالی که یقین سابق به حدوث طهارت، توسط شک در بقای حدث، زائل نمی‌شود [یعنی شک در حدث، موجب نقض یقین سابق به حدوث طهارت نمی‌شود، بلکه بقای طهارت را متزلزل می‌کند] زیرا یقین، به حدوث و شک به بقاء تعلق گرفته است، لذا اگر مکلف الآن بنا را بر مُحَدَث بودن خود بگذارد، این بنا با یقین سابق او به طهارت، منافات ندارد. بنابراین چگونه و چرا نقض یقین به شک اسناد داده شده است؟

پاسخ: قبول داریم که در قاعده یقین، شک، ناقض حقیقی و تکوینی [یقین] است؛ زیرا مُتَعَلِّقُ یَقِينٍ و شک - هم از حیث ذات و هم از حیث زمان - وحدت دارند؛ اما در استصحاب چنین نمی‌باشد؛ زیرا مُتَعَلِّقُ یَقِينٍ و شک از جهت حدوث و بقا با هم اختلاف و تفاوت دارند؛ لکن اسناد مذکور [یعنی اسناد نقض یقین به شک]، با اعمال عنایتی عرفی، صحیح می‌باشد؛ زیرا عرف به وحدت متعلق‌ها از حیث ذات نگاه می‌کند و حیثیت حدوث و بقاء [که وجه تمایز و تفاوت مُتَعَلِّقُ یَقِينٍ و شک می‌باشند] را ملغای می‌کند؛ بر این اساس اسناد نقض به شک صحیح می‌باشد.

نکته دوم: کلمه «و إِلَّا» در این فراز حدیث، یعنی: «و إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» مرکب از «إِنْ» شرطیه و کلمه «لَا» می‌باشد. فعل شرط واضح است که «لَا يَسْتَيَقِنُ أَنَّهُ قَدْ نَامَ» است که از فراز قبلی حدیث فهمیده می‌شود؛ اما سخن در جزاء شرط است و در آن سه احتمال وجود دارد:

۱. اینکه جزاء شرط مقدر باشد، یعنی «فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ»؛ و جمله «فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» تعلیل برای جزای محذوف باشد؛ [یعنی علت عدم وجوب وضو را بین می‌کند.]

این احتمال گاهی مردود شمرده می‌شود به اینکه تقدیر، خلاف اصل است، علاوه بر اینکه [در این احتمال] تکرار لازم می‌آید؛ زیرا مضمون مذکور [یعنی «فلا یَجِبُ عَلَیْهِ الْوُضُوءُ»] قبلاً با کلمه «لا» [در «قَالَ لَا، حَتَّى یَسْتَقِیْنَ»] بیان شده است، لذا اگر در جزاء نیز در تقدیر گرفت شود، تکرار لازم می‌آید.

اشکال:

[اولاً] تقدیر زمانی خلاف اصل است، که قرینه‌ای بر آن نباشد و حال اینکه در اینجا قرینه وجود دارد؛ زیرا به وسیله کلمه «لا» به عدم وجوب وضو تصریح شده است. [ثانیاً] تکراری که از تصریح و تقدیر تلفیق شده باشد، هیچ محذوری ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه یکی از آن دو محذوف است، لذا در حقیقت، تکراری وجود ندارد؛ بنابراین احتمال مذکور موجه و پسندیده می‌باشد.

۲. اینکه جزاء شرط «فَإِنَّهُ عَلَیْ یَقِیْنِ مِنْ وُضُوءِهِ» باشد [و تقدیر جزاء و شرط این چنین می‌شود] «لَا یَسْتَقِیْنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ، فَإِنَّهُ عَلَیْ یَقِیْنِ مِنْ وُضُوءِهِ» بنا بر این احتمال، محذور تقدیر لازم نمی‌آید.

لکن گاهی چنین اشکال می‌شود که [در این صورت] هیچ ارتباطی بین جزاء و شرط وجود ندارد؛ زیرا معنا ندارد که گفته شود: اگر یقین نکند که به خواب رفته، پس او بر یقین به وضوی خود خواهد بود؛ زیرا واضح است که یقین به وضو در هر حالی [خواه یقین کند به خواب رفته یا یقین نکند] ثابت است؛ لذا چاره‌ای جز اینکه جزای مذکور، حمل بر انشاء شود، وجود ندارد؛ [یعنی جزاء امر تعبّدی به ابقاء یقین می‌کند] به این دلیل که این امکان وجود دارد که یقین تعبّدی به وضو، مترتب بر عدم یقین به خواب شود؛ زیرا یقین تعبّدی، یک حکم شرعی است و آن چیزی که امکان ندارد بر عدم یقین به خواب مترتب شود، یقین واقعی به وضو می‌باشد.

اشکال این احتمال این است که حمل جمله مذکور بر انشاء، عرفاً خلاف ظاهر آن است.

۳. اینکه جزاء شرط جمله: «وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»؛ باشد و عبارت «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» تمهید و مقدمه برای جزاء یا تتمه‌ی شرط محسوب می‌شود.

این احتمال از احتمال قبل ضعیف‌تر است. زیرا از یک سو جزاء با «واو» مناسبت ندارد، و از سوی دیگر شرط و تتمه‌اش با «فاء» مناسبت ندارد. بنابراین احتمال اول، قوی‌ترین احتمال است.

لکن باید تتمه‌ای را به آن اضافه کرد و آن اینکه: ظاهر این عبارت «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» این است که او دارای یک یقین فعلی نسبت به وضو است. این نوع بیان متناسب با این است که یقین را - چنان‌که احتمال دوم می‌گفت - حمل بر یقین تعبّدی و شرعی کنیم. زیرا یقین واقعی به وضو، فعلی نمی‌باشد و اگر مقصود یقین واقعی باشد، مناسب آن است که گفته شود: «فَإِنَّهُ كَانَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» یعنی آن شخص بر یقین به وضویش بوده است؛ به خلاف یقین تعبّدی که یقین فعلی به وضو می‌باشد.

اشکال: فِعْلِيَّتِ يَقِينٍ با حمل آن بر یقین واقعی نیز قابل جمع است؛ زیرا مکلف هنگام شک در نوم، یقین واقعی فعلی به متطهر بودن خود داشته است؟
جواب: حیثیت حدوث و بقاء اگر ملغاً فرض نشوند، اسناد نقض به شک صحیح نمی‌باشد؛ همانطور که قبلاً توضیح داده شد و اگر ملغاً فرض شوند، آنگاه وجهی برای اینکه گفته شود مکلف در هنگام شک در نوم یقین فعلی به متطهر بودن خود داشته است، وجود ندارد.

خلاصه آنچه گفته شد: اینکه احتمال اول اقوی می‌باشد و لازم است عبارت «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» که در یقین فعلی ظهور دارد بر انشاء یقین تعبّدی حمل شود، نه یقین واقعی.
 بله ظهور عبارت مذکور در اینکه خبری باشد نه انشائی، از ظهور یقین در

فعلیت، قوی تر است. لذا مفاد روایت این گونه می شود: تا وقتی یقین به نوم ندارد، وضو واجب نخواهد بود؛ چرا که او به وضو یقین داشته است، سپس شک کرده، و نباید یقین با شک شکسته و نقض شود.

جهت دوم:

ممکن است گفته شود: این روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع است، نه استصحاب؛ زیرا [در استصحاب شک به بقاء متیقن تعلق می گیرد با اینکه] در این روایت فرض شده است که یقین به وضو تعلق گرفته است، در حالی که وضو بقائی ندارد تا شک در بقای آن معقول باشد؛ زیرا وضو عبارت است از نفس غسل ها و مسح هایی که در حین وضو انجام می شوند و این امور به صورت لحظه ای محقق می شوند و از بین می روند لذا بقائی ندارند [تا در آن بقاء شک شود]؛ بله وضو مقتضی طهارت است؛ لذا یقینی که به وضو تعلق گرفته است، به مقتضای طهارت تعلق گرفته است و شک متعلق به حدوث مانع یعنی نوم می باشد؛ پس مجرا، مجرای قاعده مقتضی و مانع است [لذا بنا بر اصالت عدم مانع و ثبوت مقتضی (به فتح ضاد) گذاشته می شود.

اشکال: وضو همان گونه که به معنای غسلات و مسحات استعمال می شود که در نتیجه بقائی ندارد؛ همچنین به معنای طهارت نیز استعمال می شود؛ لذا دارای بقاء و استمرار می باشد؛ به همین جهت در فراز «يَنَامُ وَ هُوَ عَلَيَّ وَضُوءٍ» چنین تعبیر شده است و از حدت چنین تعبیر شده است که ناقض وضو خواهد بود.

نظر به اینکه عبارت «وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» ظهور در وحدت متعلق یقین و شک دارد، متعیناً باید روایت را ناظر به مسأله استصحاب بدانیم.

جهت سوم:

پس از اینکه ثابت شد روایت ناظر به استصحاب است، سخن در این است که آیا از این روایت، حُجَّتِ استصحاب به صورت کلی، همانند قاعده ای عمومی،

مستفاد است، یا اینکه حُجَّتِ آن در خصوص باب وضو، هنگام شک در حَدَث، استفاده می‌شود.

ممکن است گفته شود: استفاده عمومیت از روایت ممکن نمی‌باشد؛ زیرا در عبارت «وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» الف و لام «الْيَقِينَ» همان‌گونه که احتمال دارد مقصود از آن جنس یقین باشد [که در نتیجه جمله مذکور مطلق باشد] احتمال دارد که مقصود از آن خصوص عهد و اشاره به یقین به وضو که در جمله پیشین یعنی «فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِّنْ وُضُوئِهِ» ذکر شده است باشد؛ نه یقین به طور مطلق. و همین تردد برای عدم انعقاد اطلاق کفایت می‌کند.

اشکال:

اولاً: فراز «فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِّنْ وُضُوئِهِ» ظهور در تعلیل به امر عرفی ارتکازی دارد؛ لذا لازم است که یقین و شک را حمل بر طبیعی یقین و شک کنیم. زیرا همین حمل بر طبیعی، امر عرفی و ارتکازی می‌باشد؛ به خلاف زمانی که خصوص یقین به وضو مراد باشد، زیرا این صورت بر طبق امر عرفی ارتکازی نمی‌باشد.

ثانیاً: اگر بپذیریم الف و لامی که در عبارت «وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» آمده، برای عهد و اشاره به یقینی که در جمله‌ی «فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِّنْ وُضُوئِهِ» آمده است، باشد؛ لکن قید «مِنْ وُضُوئِهِ» قید یقین نمی‌باشد؛ چون یقین معمولاً با حرف «مِنْ» متعدی نمی‌شود؛ بلکه قید برای ظرف - یعنی کون مقدر - است و تقدیر عبارت اینک: «أَنَّهُ كَائِنٌ مِّنْ نَّاحِيَةِ الْوُضُوءِ عَلَىٰ يَقِينٍ» لذا واژه یقین مطلق باقی می‌ماند و رجوع الف و لام به آن موجب اختصاص قاعده مذکور به وضو نمی‌شود.

بنابراین باید گفت استدلال توسط روایت مذکور، تام است. البته در اینجا روایات دیگری هم هست که در حلقه ثالثه آنها را ذکر خواهیم نمود إن شاء الله تعالی.

۲. ارکان استصحاب

آنچه از دلیل استصحاب - که قبلاً ذکر شد - استفاده می‌شود، این است که استصحاب بر چهار رکن استوار است:

۱. یقین به حدوث.
۲. شک در بقا.
۳. وحدت قضیه متیقن و مشکوک.
۴. ترتب اثر بر بقاء حالت سابقه.

رکن اول:

[یقین به حدوث] این رکن صریحاً در لسان دلیل آمده است، آن‌جا که می‌گوید: «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» لذا صرف حدوث چیزی تا وقتی این حدوث، یقینی نباشد، برای جریان استصحاب کفایت نمی‌کند؛ [یعنی صرف شک در وجود یک چیز تا وقتی ثبوتش در سابق معلوم و یقینی نباشد، برای استصحاب آن کافی نخواهد بود.]

[اشکال] با توجه به مسأله بالا اشکالی وارد می‌شود و آن اینکه: اگر اماره‌ای [که مفاد آن ظنی است] بر ثبوت مثلاً نجاست در زمان سابق قائم شود، سپس در بقاء آن در زمان لاحق شک شود، هیچ اشکالی در اینکه استصحاب جاری می‌شود نیست؛ و حال اینکه ثبوت سابق متیقن نمی‌باشد؟

[پاسخ] محقق نائینی رحمته الله این مشکل را بر اساس قیام امارات در مقام قطع موضوعی توجیه کرده‌اند؛ زیرا یقین، از آن جهت که جزء موضوع برای استصحاب است، لذا قطع، قطع موضوعی است. در نتیجه اماره می‌تواند جایگزین آن شود. برخی رکن بودن یقین به حدوث را انکار کرده و گفته‌اند: ظاهر این است که یقین به حدوث در لسان دلیل، بدین لحاظ آمده است که معرف حدوث است و

به آن اشاره می‌کند [به عبارت دیگر یقین اماره‌ای بر حدوث می‌باشد] و از آن جهت که اماره، حدوث را ثابت می‌کند، لذا استصحاب جاری می‌شود تا بقاء آن حدوث را ثابت کند.

رکن دوم:

[یعنی شک در بقا] این رکن نیز صریحاً در لسان دلیل آمده است. مراد از شک، مطلق عدم العلم است، لذا به قرینه «إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِیقینِ آخِرٍ» حالت ظن را نیز شامل می‌شود. زیرا ظاهر این عبارت آن است که نقض کننده یقین، منحصرأ یقین می‌باشد.

با روشن شده این مطلب باید بگوییم: وجود شک گاهی فعلی است، [مانند شخص شک کننده‌ای که ملتفت شک خویش است] و گاهی تقدیری است؛ [مانند شخص غافلی که اگر ملتفت واقعه شود، در آن شک می‌کند ولی فعلاً به خاطر غفلتش، شک ندارد].

اینجا بحث واقع شده است که آیا شرط استصحاب، شک فعلی است یا شک تقدیری نیز کفایت می‌کند؟ ثمره‌ای که بر این بحث مترتب می‌شود این است که اگر مکلف نسبت به حدّث و عدم طهارت خود یقین داشته باشد، سپس شک در بقای حدّث کند، در عین حال برخیزد و با حالت شک نماز بگذارد، بدون هیچ اشکالی، نماز او محکوم به بطلان است؛ چون استصحاب حدّث در حق او جریان می‌یابد و قاعده فراع نیز فائده‌ای به حال او نخواهد داشت [یعنی مکلف پس از فراع از نمازش نمی‌تواند برای صحت نماز، تمسک به قاعده فراع کند]. زیرا قاعده فراع در نمازی جاری می‌شود که حکم به بطلان آن در حین انجام آن، ثابت نشده باشد. اما اگر مکلف بعد از یقین به حدّث، غافل شده [و در همان حال غفلت نماز بگذارد، و پس از نماز [ملتفت شود] و شک کند آیا هنگام نماز، بر حدّث یاقی بوده یا نه، با توجه به عدم جریان استصحاب حدّث در هنگام صلات - به این دلیل که

شک، فعلیت نداشته، بلکه تقدیری بوده، به این معنا که اگر در همان زمان، ملتفت می‌شد شک در بقاء برای او حاصل می‌شد - ممکن است به جهت قاعده فراغ، حکم به صحت نماز شود.

اشکال: استصحاب، اگر چه هنگام نماز، جاری نمی‌شود؛ اما بعد از فراغ از نماز جاری می‌شود، زیرا بعد از فراغ شک فعلیت دارد، و با جریان استصحابِ حَدَث، بطلان نماز ثابت می‌شود.

پاسخ: هرگاه ظرف جریان استصحاب و قاعده فراغ یکی باشد، قاعده فراغ تقدم دارد؛ به خلاف جایی که شک در حین نماز فعلی باشد. زیرا ظرف جریان استصحاب مقدم بر ظرف جریان قاعده یقین است، لذا قاعده یقین بر استصحاب مقدم نمی‌شود، زیرا موضوع قاعده فراغ، نمازی است که در ظرف انجامش محکوم به بطلان نباشد. لکن صحیح، حتی بر فرضی که استصحابِ حَدَث در اثنای نماز نیز جاری نشود، حکم به بطلان می‌باشد، زیرا قاعده فراغ به این اعتبار موجب حکم به صحت می‌شود که یک اماره عقلانی است بر اینکه فعل به صورت کامل و با تمام شرایط انجام شده است و شارع این اماره عقلانی را امضاء کرده است و واضح است که اماره بودن زمانی ثابت است که شخص به صورت حتمی و جزمی غافل از شرط نباشد و مفروض در این مقام این است که هم قبل از نماز است و هم در هنگام انجام آن غفلت تام و کامل وجود داشته است، لذا قاعده یقین جاری نمی‌شود.

رکن سوم:

اما رکن سوم [یعنی وحدت قضیه مشکوک و متیقن،] نیز از دلیل مستفاد می‌باشد، زیرا نقض تنها در صورتی صادق است که متعلق هر دوی آنها یکی باشد. مقصود از وحدت، وحدت ذاتی است نه زمانی. پس اینکه یقین متعلق به حدوث شیئی، و شک متعلق به بقای آن است، با اعتبار وحدت مذکور منافات ندارد.

این رکن بدون اشکال در شبهات موضوعی یافت می‌شود؛ مانند «زید» اگر

در بقاء بر عدالت او شک کنیم. اما وجود آن در شبهات حکمی گاهاً مشکل به نظر می‌رسد، برای مثال آبی که در اثر برخورد با نجاست متغیر شده، نجاست آن معلوم می‌باشد، و هنگامی که تغیر آن زائل گردد در این حالت در بقای نجاست شک می‌شود. در این صورت چگونه می‌توان بقاء نجاست را استصحاب کرد، در حالی که [قضیه متیقن و قضیه مشکوک دو چیز مختلف هستند] زیرا تغیر بر موضوع عارض شد، لذا در سابق نجاست برای آب متغیر ثابت گشت و موضوعی که اکنون در ثبوت نجاست برای آن شک می‌شود آبی است که تغیر آن زائل شده است؟

می‌توان این اشکال را این‌گونه بیان کرد: در شبهه حکمیه اگر موضوع با تمام قیودش باقی باشد، امکان شک در بقاء آن وجود ندارد، مگر به صورت نسخ، به ناچار باید برخی از قیود آن از بین رفته باشد و با این فرض وحدت مختل می‌شود. پاسخی که از این اشکال داده شده است این است که: وحدتی [که میان متیقن و مشکوک] معتبر است، وحدت حقیقی مبتنی بر دقت نیست؛ بلکه وحدتی عرفی معتبر است، به این معنا که اگر مشکوک در واقع ثابت باشد، این ثبوت از نظر عرف، بقای همان چیز سابق شمرده شده و عمل به شک [یعنی ترتیب اثر دادن به آن] مصداق نقض یقین توسط شک، محسوب می‌شود.

واضح است که عرف در مثال متقدم، نجاست بعد از زوال تغیر را امتداد بقاء همان نجاست سابق محسوب می‌کند، نه یک چیز مغایر با آن؛ به عبارت دیگر: عرف، تغیر را موضوع برای نجاست محسوب نمی‌کند؛ بلکه موضوع نجاست همان آب می‌باشد و تغیر حالتی عارضی است که علت عروض نجاست بر آب می‌شود.

به خلاف برخی از قیود که عرف آنها را مقوم موضوع می‌داند؛ مانند اکرام مهمان، لذا اگر اکرام مهمان واجب شود، سپس [شخص مهمان] از عنوان مهمان بودن خارج شود و شک شود آیا همچنان به خاطر فقرش، اکرام او واجب است یا خیر، در این صورت، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا از دید عرف موضوع تغیر

کرده است [زیرا موضوع وجوب اکرام متیقن، مهمان و موضوع اکرام مشکوک، فقیر می‌باشد] و در نتیجه - اگر هم ثابت شود که وجوب اکرام دوم بقاء همان وجوب سابق است - حکم به وجوب نمی‌شود.

نتیجه: قیود از حیث عرف بر دو قسم است:

الف: قیودی است که موجب قوام موضوع می‌باشند و اصطلاحاً حیثیات تقییدی نامیده می‌شوند.

ب: قیودی که مقوم موضوع نیستند و در اصطلاح حیثیات تعلیلی نامیده می‌شوند. با اختلال اول [یعنی قیودی که مقوم موضوع هستند] استصحاب جریان نمی‌یابد؛ به خلاف اختلال قیود قسم دوم [که با اختلال آنها نیز استصحاب جاری می‌شود].

رکن چهارم:

رکن چهارم به دو گونه و با دو عبارت، تبیین شده است:

۱. شرط جریان استصحاب این است که **مُسْتَصْحَب** [یعنی چیزی که استصحاب می‌شود] یا حکم شرعی و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. زیرا اگر چنین نباشد، با شارع بیگانه خواهد بود و لذا معنا ندارد که از جانب شارع، تعبدی نسبت به آن صادر شود.

۲. شرط جریان استصحاب این است که **مُسْتَصْحَب** از حیث بقاء، صلاحیت داشته باشد اثری بر او مترتب شود، هر چند آن اثر تنجیز یا تعذیر باشد.

تبیین اول مستلزم این است که استصحاب عدم تکلیف جاری نشود؛ زیرا عدم تکلیف نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

همچنین در شرایط واجب [و قیود آن] مانند طهارت، نیز جاری نشود؛ زیرا قید واجب، نه حکم است و نه موضوع برای حکم شرعی - یعنی وجوب - است؛ زیرا اگر قید وجوب می‌بود، تحصیل آن لازم نمی‌بود.

به خلاف بیان دوم، زیرا استصحاب در دو مورد مذکور جاری می‌شود، چون بر **مُسْتَصْحَب** اثر مترتب می‌شود، و آن اثر **مُعْذِرَت** می‌باشد. [زیرا اثبات عدم تکلیف

به معنای بقای معذّر و در مورد استصحاب قید واجب، اثبات قید به معنای بقای منجز در مقام امتثال می‌باشد.]

صحیح در تبیین رکن چهارم، بیان دوم است. زیرا دلیل رکنیت این رکن [یعنی لزوم اینکه مُسْتَصْحَب دارای اثر باشد] یا لزوم محذور لغویت است [یعنی اگر مُسْتَصْحَب دارای اثر نباشد تعبد به آن لغو است] یا مقصود از نقضی که از آن نهی شده است، نقض عملی است نه نقض حقیقی، زیرا یقین حقیقتاً به وسیله شک نقض می‌شود [آنجا دلیلی ندارد در روایت از آن نهی شود، پس باید مقصود روایت این باشد که در مقام عمل، یقین خود را نقض نکن؛ لذا منظور از نقض منهی، نقض حقیقی نیست، بلکه مقصود، نقض عملی می‌باشد] و واضح است که این دو وجه [یعنی لزوم لغویت و نهی از نقض عملی] بیش از اعتبار تنجیز و تعذیر مقتضی نمی‌باشند، زیرا با اعتبار تنجیز و تعذیر، محذور لغویت دفع می‌شود، همانطور که امکان نقض عملی به لحاظ این اعتبار ممکن می‌شود.

علاوه بر اینکه در صحیح سابق، امام علیه السلام استصحاب را در طهارت جاری کرد که متعلق است و حکم یا موضوع برای حکم نمی‌باشد.

طبق بیان دوم که بیان صحیح نیز بود، روشن می‌شود: اگر مُسْتَصْحَب، حکمی باشد که قابلیت تنجیز یا تعذیر داشته باشد، یا عدم حکمی که قابلیت تنجیز و تعذیر داشته باشد؛ یا موضوع حکمی که قابلیت تنجیز و تعذیر داشته باشد یا متعلق حکم اگر چنین باشد، استصحاب جاری می‌شود.

باید توجه نمود: آنچه که در اثر لازم است، این است که ترتب آن در مرحله بقاء باشد، هر چند در مرحله حدوث ثابت نباشد؛ برای مثال اگر کفر پسر در حیات پدرش دارای اثر عملی نباشد، ولی باقی بودن او بر کفر تا هنگام مرگ پدر، دارای اثر عملی - یعنی نفی ارث از او - باشد و ما در کافر باقی ماندن او تا زمان فوت پدر شک کنیم، استصحاب کفر او جاری می‌شود.

۳. مقدار آنچه که به سبب استصحاب ثابت می شود

اصل مثبت

مفاد دلیل استصحاب یعنی «لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» نهی از نقض عملی [یقین در هنگام شک] می باشد. طبیعی است که منظور نهی تکلیفی نیست [یعنی مراد از نهی این نیست که نقض عملی، تحریم شده است، بلکه مراد ارشاد به این مطلب است: آن چیزی که به آن یقین داشتی، سپس در بقاء آن شک کردی آنرا نازل منزله باقی قرار می دهی.] به عبارت دیگر: آنرا باقی تلقی می کنی.

بنابراین اگر مُسْتَصْحَب [یعنی چیزی که استصحاب شده است،] یک حکم باشد، باقی تلقی کردن آن، به این معناست که تعبداً بقای آن پذیرفته شود و اگر موضوع حکم باشد، باقی تلقی کردن آن، به این معناست که حکم آن موضوع تعبداً پذیرفته شود و اگر مُسْتَصْحَب یک حکم شرعی داشته باشد و آن حکم به خودی خود، موضوع برای یک حکم شرعی دیگری باشد، باقی تلقی کردن مُسْتَصْحَب، به معنای تعبد به حکم آن می باشد و تعبد به این حکم، بدین معنا است که هر حکمی که برای حکم مذکور ثابت است، تعبداً پذیرفته شود.

گاه مُسْتَصْحَب، نه حکم است و نه موضوع حکم؛ لکن دارای یک لازم غیر شرعی است و آن لازم غیر شرعی، موضوع برای یک حکم شرعی است؛ مانند حیات زید که سبب رویش لویه او خواهد بود و رویش لویه - بر فرض - موضوع برای یک حکم شرعی - مانند وجوب صدقه دادن - باشد؛ اگر فرض کنیم که نسبت به حیات زید، یقین داشتیم و سپس در بقایش شک کردیم، آیا در این صورت استصحاب حیات زید، برای اثبات رویش لویه و به تبع آن برای اثبات تعبدی وجوب صدقه دادن، جاری خواهد شد یا نه؟

مشهور که صحیح هم هست، عدم جریان استصحاب است؛ زیرا اگر مقصود

این باشد که وجوب تصدق، مستقیماً توسط استصحاب حیات زید، اثبات شود، که غیر ممکن است؛ زیرا موضوع وجوب صدقه، رویش لویه است نه حیات زید؛ [و تا وقتی تعبداً رویش لویه ثابت نشود، وجوب تصدق مترتب نخواهد شد.] و اگر مقصود این باشد که با استصحاب حیات زید، رویش لویه را اثبات کرده و به دنبالش، آن حکم شرعی را اثبات کنیم، این خلاف ظاهر دلیل استصحاب است؛ زیرا از دید عرف، مفاد دلیل استصحاب همواره به تنزیل آثاری که از جانب تنزیل دهنده مجعول هستند، انصراف دارد، نه غیر آن آثار [یعنی آثار عادی و عقلیه] مثل رویش لویه، [که اثری تکوینی است به جعل شارع از حیث شارع بودن مربوط نمی‌شود] چنانکه در تنزیل آبجو به منزله خمر نیز همین گونه است؛ زیرا این تنزیل، فقط به لحاظ حرمت است، نه آثار تکوینی خمر [یعنی چنین نیست که با این تنزیل، آثار تکوینی خمر نیز بر آبجو مترتب شود؛ زیرا آثار تکوینی خمر به خمر اختصاص دارد و با آبجو ارتباطی ندارد. بنابراین آنچه که بر استصحاب حیات زید مترتب است، احکام شرعی حیات زید به لحاظ عملی است؛ و چنین نیست که آثار تکوینی حیات زید که یکی از آنها رویش لویه است نیز مترتب شوند] استصحابی که مراد از آن، اثبات لازم شرعی مترتب بر غیر شرعی است، «اصل مُثَبَّت» نامیده می‌شود و همانطور که توضیح دادیم حجت نمی‌باشد.

۴. عمومیت جریان استصحاب

مقتضای اطلاق ادله‌ی استصحاب این است که استصحاب به لحاظ جمیع مواردش حجت می‌باشد. اما در اینجا اقوال و نظریات مفصلی وجود دارد: از جمله آن نظریه‌ها نظریه شیخ انصاری رحمته‌الله و محقق نائینی رحمته‌الله است، مبنی بر اینکه استصحاب، تنها در موارد «شک در رافع» جریان می‌یابد و در موارد «شک در مقتضی» جاری نمی‌شود.

توضیح: متیقن [یعنی آن چیزی که یقین به آن تعلق گرفته است بر دو گونه است:] گاهی طبعاً قابلیت بقاء و استمرار دارد [و تنها در صورت وجود رافع، از میان می‌رود] و شک در بقای آن، ناشی از احتمال عروض رافع می‌باشد و گاهی چنین اقتضائی ندارد، [یعنی طبعاً قابلیت بقاء ندارد] بلکه قابلیتش برای بقاء، فی نفسه و ذاتاً محدود است.

حالت اول: مانند طهارت که تا زمانی که حدّثی آنرا نقص نکند، طبعاً اقتضای استمرار دارد. [این مورد را «شک در رافع» می‌نامند.]

حالت دوم: مانند شمع که حتی اگر باد هم بر آن نوزد، ناگزیر به مرور زمان به پایان رسیده و خاموش می‌شود، و مانند خیار غبن که بعد از اطلاع بر غبن و عدم تعجیل در اعمال خیار آن، در بقای خیار شک شود، از آن جهت که احتمال دارد به خودی خود، حتی اگر مغبون آنرا ساقط نکرده باشد، به پایان رسیده باشد. [این مورد را شک در مقتضی می‌نامند.]

استصحاب در آنچه که مانند اولی باشد جریان می‌یابد، اما در دومی [یعنی شک در مقتضی] جاری نمی‌شود.

اشکال: مقتضای اطلاق دلیل استصحاب، این است که استصحاب در هر دو مورد [یعنی هم شک در رافع و هم شک در مقتضی] حجت است؛ لذا کسی که قائل

به تفصیل است باید آن نکته‌ای که مقتضی تفصیل مذکور است [و مانع از اطلاق دلیل استصحاب می‌شود] را بیان کند.

گاهی [برای اثبات نکته مذکور] به دو صورت به واژه «نقض» تمسک می‌شود:

۱. **نقض** به معنای گسستن و شکستن چیزی است که محکم و مبرم است؛ پس به ناچار باید حالت سابقه‌ای که از نقض آن نهی شده است، دارای استواری بوده و طبیعتاً استمرار داشته باشد، تا عنوان نقض بر رفع ید از آن [یعنی دست برداشتن از آن] صدق کند.

اما اگر قابلیتش برای بقاء به خودی خود، مشکوک باشد، پس در فرض پایان یافتن قابلیتش، نمی‌توان نقض را بدان اسناد داد؛ زیرا به طور طبیعی انحلال یافته و به پایان رسیده است. مثلاً اگر رشته‌های نخ از هم گسیخته و ناپیوسته را از یکدیگر جدا کنید، نمی‌گویید: آنها را از هم گسیختم. بلکه زمانی کلمه نقض و گسستن را به کار میرید که یک ریسمان محکم را رشته رشته کرده باشی.

۲. **نقض یقین** توسط شک، تنها در صورتی صدق می‌کند که شک حقیقتاً یا عنایتاً به همان چیزی تعلق بگیرد که یقین به آن تعلق گرفته است،

مثال اول: [یعنی آنجا که متعلق شک و یقین حقیقتاً یکی باشد] مانند شک و یقین در قاعده یقین.

و مثال دوم: [یعنی آنجا که متعلق شک و یقین عنایتاً یکی است] مانند شک در بقای طهارت با یقین به حدوث آن. زیرا با توجه به اختلاف متعلق شک و یقین، شک به صورت حقیقی ناقض یقین نمی‌باشد، لکن از آن جهت که متیقن، قابلیت بقاء و استمرار دارد، گویی یقین با عنایت [و مجاز گویی] مذکور، به آن چیزی که باقی و مستمر است، تعلق گرفته است. بنابراین شک به عین همان چیزی تعلق گرفته که یقین به آن تعلق گرفته است. بدین ترتیب است که بر عمل به شک، نقض صدق می‌کند. اما در موارد شک در مقتضی، یقین نه به صورت حقیقی به

بقاء تعلق گرفته است، که واضح است و نه به صورت عنایتی؛ زیرا متیقن، اقتضای استمرار ندارد. [بنابراین عمل به شک، نقض شمرده نمی‌شود تا مشمول نهی وارد در دلیل استصحاب شود.]

اشکال: گرچه صدق نقض، متوقف بر وحدت متعلق یقین و شک است؛ اما همانطور که قبلاً گفته شد، برای وحدت و یکی بودن متعلق‌ها، وحدت ذاتیه کفایت می‌کند؛ [یعنی یقین و شک را از خصوصیت زمان حدوث و بقا مجرد کرده و آنها را در ارتباط با ذات واحد، مورد ملاحظه قرار دهیم.] این وحدت ذاتیه در موارد شک در مقتضی نیز ثابت می‌باشد.

بنابراین باید گفت که استصحاب، در موارد شک در مقتضی نیز حجت می‌باشد.

۵. تطبیقات

۱. استصحاب حکم معلق

در موارد شبهه حکمیه:

گاهی به خاطر احتمال نسخ، در بقای جعل، شک می‌شود؛ در این صورت استصحاب بقای جعل، جاری خواهد شد.

و گاهی پس از فرض تحقق و فعلیت جعل، در بقای مجعول، شک می‌شود؛ مانند اینکه آب انگور اگر جوش آید، حرام می‌شود؛ آنگاه اگر دو ثلث آن با چیزی غیر از آتش از بین برود و در بقای حرمت [یعنی حرمتی که قبلاً به فعلیت رسیده بود] شک کنیم، در اینجا استصحاب مجعول جریان می‌یابد.

و گاهی شک ما در حالتی واسطه میان جعل و مجعول است. برای مثال اگر شارع حرمت را برای انگور در صورت غلیان و جوش آمدن انگور، جعل کرده باشد، و فرض کنیم که انگوری داریم که هنوز نجوشیده است؛ در این حالت، مجعول فعلیت ندارد؛ زیرا فعلیت مجعول، فرع تحقق غلیان و جوش آمدن است. پس اکنون ما نسبت به حرمت فعلی، علم نداریم. لکن نسبت به یک قضیه شرطیه علم داریم و آن اینکه: اگر این انگور به غلیان در آید، حرام خواهد شد. آنگاه اگر آن انگور خشک شده و کشمش شود و شک کردیم که آیا آن قضیه شرطیه همچنان باقی است یا نه؛ به این معنا که این کشمش نیز اگر به غلیان در آید، مانند انگور حرام می‌شود یا خیر؟ در این صورت، در بقای جعل یا نسخ آن شکی وجود ندارد؛ زیرا احتمال نسخ وجود ندارد و در بقای مجعول - پس از علم به فعلیت آن - نیز شکی وجود ندارد؛ چون هنوز علم به حکم فعلی نداریم. بلکه شک تنها در بقای آن قضیه شرطیه می‌باشد.

ممکن است کسی قائل به جریان استصحاب قضیه شرطیه مذکوره شود؛ زیرا حدوثش مُتَبَیِّن و بقایش مشکوک است. این نوع استصحاب را استصحاب حکم معلق یا استصحاب تعلیقی می‌نامند.

لکن محقق نائینی رحمته الله معتقد شده است که در صورت مذکور، استصحاب جریان نمی‌یابد. زیرا در حکم شرعی چیزی غیر از جعل و مجعول وجود ندارد؛ آنگاه در بقای جعل، شکی وجود ندارد؛ [لذا رکن دوم استصحاب یعنی شک، در اینجا مختل است]. او یقینی به حدوث مجعول نیز وجود ندارد [لذا رکن اول مختل می‌باشد]. [و حرمت به صورت قضیه شرطیه، در عالم تشریح، وجود ندارد]. تا استصحاب آن جاری شود [بلکه این قضیه شرطیه امری است که از جعل حرمت برای موضوعش - که وجود آن تقدیری است - انتزاع شده است و بر تعبد به آن اثری مترتب نمی‌شود؛ زیرا اثر، بر تحقق خارجی موضوع مترتب می‌شود نه بر این امر انتزاعی].

۲. استصحاب امور تدریجی

اشیاء [به لحاظ نوع وجود] یا قاره هستند؛ به این معنا که یک‌باره موجود می‌شوند و باقی می‌مانند، و یا غیر قاره هستند، به این معنا که تدریجاً به وجود می‌آیند؛ مانند حرکت که به صورت مستمر موجود می‌شود و از بین می‌رود.

در قسم اول بدون اشکال، استصحاب جریان می‌یابد.

اما قسم دوم گاهی جریان استصحاب در آن مورد اشکال واقع می‌شود به این ادعا که امر تدریجی از یک سلسله حدوث‌ها متشکل می‌شود و حدوث اول، اگر چه تحققش یقینی است لکن شکی در ارتقاء و نابودی آن وجود ندارد و حدوث دوم هم اصل تحقق آن مشکوک است. [لذا استصحاب چگونه می‌خواهد در آن جاری شود]

بر این اساس جریان استصحاب در زمان - مانند روز در صورتی که در بقاء آن شک شود - مشکل می‌شود؛ به جهت همان نکته‌ای که ذکر کردیم.

اشکال: امر تدریجی، نوعی وحدت دارد که به سبب آن، امر تدریجی مذکور یک شیء واحد مستمر به شمار می‌آید، به گونه‌ای که بر جزء دوم آن عنوان بقاء صدق می‌کند.

وحدت مذکور گاهی حقیقی است؛ مانند زمانی که فاصله بین اجزاء حقیقتاً معدوم باشد؛ همانطور که در حرکت آب از بالا به پایین چنین است و گاهی وحدت عرفی است؛ مانند راه رفتن انسان؛ زیرا در لابلای آن سکون و وقوف هست، لکن به جهت اندکی این سکون‌ها از دید عرف یک شیء واحد پیوسته و متصل به شمار می‌آید.

۳. استصحاب کلی

اگر مثلاً زید در مسجد باشد، طبیعی - یعنی انسان - نیز به صورت ضمنی در مسجد وجود خواهد داشت؛ زیرا طبیعی، در ضمن فرد خود موجود می‌شود. پس در اینجا یک وجود واحد هست که هم می‌توان آن را به فرد نسبت داد و هم به طبیعی [و کلی]. این مطلب واضح می‌باشد.

یقین و شکی که در استصحاب معتبرند، گاهی هم در فرد و هم در طبیعی، وجود دارند و گاهی فقط در طبیعی موجود هستند و گاهی نه در فرد وجود دارند و نه در طبیعی؛ پس در اینجا سه حالت داریم:

۱. [حالت اول] اینکه دخول زید در مسجد معلوم باشد و در خروج او شک شود. در این صورت هر دو رکن به لحاظ طبیعی و فرد موجود می‌باشند [یعنی وجودی که در مسجد حادث شده است، به لحاظ اینکه وجود زید است و به لحاظ اینکه وجود طبیعی انسان است، حدوثش متیقن و بقایش مشکوک است]. در نتیجه اگر یک اثر شرعی بر وجود فرد [یعنی زید] مترتب باشد، جریان استصحاب فرد صحیح می‌باشد؛ مثل اینکه گفته شود: «سَبَّحَ مَادَامَ زَيْدٌ فِي الْمَسْجِدِ» یعنی تا وقتی زید در مسجد است خدا را تسبیح کن.

همانطور که اگر اثری شرعی بر وجود طبیعی مترتب باشد، جریان استصحاب کلی صحیح می‌باشد؛ مانند اینکه گفته شود: «سَبَّحَ مَادَامَ انْصَانٌ فِي الْمَسْجِدِ» یعنی تا زمانی که انسانی در مسجد است خدای را تسبیح کن.

مثال شرعی این قسم این است که تحقق کلی حَدَثٌ به وسیله خواب معلوم باشد و در ارتفاع آن به وسیله وضو شک شود، در این صورت اگر اثری بر کلی مترتب شود، استصحاب کلی جریان می‌یابد، همانطور که اگر اثری بر فرد مترتب باشد آن نیز استصحاب می‌شود.

این مورد را در اصطلاح، قسم اول از استصحاب کلی [یا استصحاب کلی قسم اول] میگویند.

۲. [حالت دوم] اینکه دخول یکی از دو نفر، یعنی یا زید یا خالد، در مسجد معلوم و متیقن باشد، اما اکنون زید را در خارج از مسجد میبینیم. پس اگر کسی که داخل مسجد شده بود، همین زید باشد که اکنون قطعاً بیرون آمده است و اگر خالد باشد که شاید همچنان در مسجد باقی باشد. بنابراین اگر هر یک از دو فرد ملاحظه شود، یقین و شک در آنها وجود نخواهد داشت و استصحاب در آنها جاری نمی‌شود؛ [زیرا شکی نداریم که فعلاً زید در مسجد نیست؛ و یقین به وجود سابق خالد نیز نداریم] اما اگر طبیعی [انسان] ملاحظه شود، میتوان گفت که وجودش به لحاظ حدوث، متیقن و از جهت بقاء، مشکوک است. لذا استصحاب طبیعی اگر اثری بر آن مترتب شود، جاری می‌شود.

مثال شرعی: مانند زمانی که تحقق طبیعی حَدَثِ متیقن باشد، حال یا در ضمن حدث اکبر یا ضمن حدث اصغر؛ لذا اگر وضو محقق شود، در این صورت در بقاء طبیعی شک می‌شود؛ لذا استصحاب طبیعی - نه خصوص یکی از دو فرد - جاری می‌شود. [در این مثال نمی‌توان خصوص یکی از دو فرد یعنی حدث اکبر یا حدث اصغر را استصحاب نمود، زیرا اگر طبیعی حدث ضمن حدث اصغر محقق شده باشد که اکنون با توجه به تحقق وضو شکی در ارتفاع آن وجود ندارد و حدوث سابق حدث اکبر نیز مشکوک می‌باشد؛ لذا در هر یک از دو فرد، یکی از ارکان استصحاب مختل می‌باشد؛ اما در طبیعی حدث چنین نمی‌باشد، زیرا حدوث سابق آن متیقن و بقاء آن مشکوک می‌باشد؛ لذا استصحاب در آن جاری می‌شود]

این مورد را در اصطلاح، قسم دوم از استصحاب کلی [یا استصحاب کلی قسم دوم] می‌نامند.

۳. [حالت سوم] اینکه دخول و خروج زید معلوم باشد، اما احتمال داشته باشد

در همان لحظه‌ای که زید از مسجد بیرون آمده، یا قبل از آن، خالد داخل مسجد شده باشد؛ در این صورت در فرد استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا یک از دو رکن استصحاب مختل می‌باشد. [یعنی در زید شکی در خروج او وجود ندارد، و خالد نیز اصل وجود سابق آن مشکوک می‌باشد؛ به عبارت دیگر: در زید شک لاحق نیست و در خالد یقین سابق وجود ندارد].

اما گاهی گفته می‌شود: استصحاب در کلی قابل جریان است؛ زیرا طبیعی [انسان]، از حیث حدوث، متیقن و از حیث بقاء مشکوک می‌باشد.

مثال شرعی این قسم: اگر تحقق طبیعی حُدُث در ضمن حدث اصغر معلوم باشد و یقین حاصل شود که حدث اصغر مرتفع شده است، آنگاه شک شود که شاید قبل از ارتفاع حدث اصغر حدث اکبر حادث شده باشد [در این صورت نسبت به فرد که نمی‌توان استصحاب را جاری کرد اما برخی قائلند: استصحاب در کلی حدث - از آن جهت که متیقن الحدوث است - جاری می‌شود].

این مورد را در اصطلاح، قسم سوم از استصحاب کلی [یا استصحاب کلی قسم سوم] می‌گویند.

صحیح آن است که در این حالت، استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا متعلق یقین و شک متحد نمی‌باشد. زیرا آن حصه از طبیعی و کلی که در ضمن فرد اول محقق شده بود، قطعاً و بدون هیچ شکی مرتفع شده است و آن حصه‌ای که در ضمن فرد دوم محقق می‌شود، اصل حدوثش مشکوک است؛ به خلاف حالت دوم. زیرا در آن حصه از طبیعی که حدوثش، قطعی و جزمی است، شک می‌شود؛ لذا استصحاب آن حصه جاری می‌شود.

۴. استصحاب در حالت شک در تقدم و تأخر (موضوعات مرکبه)

اگر در اسلام زید در اکنون شک کنیم [یعنی اینکه آیا در حال مسلمان است یا خیر] در این صورت اگر حالت سابقه عدم اسلام باشد، بدون هیچ اشکالی همان عدم، استصحاب می‌شود و اگر حالت سابقه، اسلام باشد، بقاء آن استصحاب می‌شود.

اما اگر یقین به اسلام او داشته باشیم، ولی معلوم نباشد اسلام او در صبح محقق شده است یا بعد از ظهر، لذا زمان قبل از ظهر، زمان مشکوک می‌باشد، بنابراین اگر کافر باقی ماندن زید در پیش از ظهر دارای اثر شرعی باشد، بدون اشکال استصحاب عدم اسلام در پیش از ظهر نیز جاری می‌شود.

اما اگر اثر شرعی، بر حدوث اسلام در بعد از ظهر، مرتب باشد، استصحاب عدم اسلام در پیش از ظهر، جاری نخواهد شد؛ زیرا حدوث اسلام در بعد از ظهر، لازم غیر شرعی برای عدم اسلام در پیش از ظهر است، لذا از باب اصل مثبت می‌باشد که قبلاً گفته شد حجت نمی‌باشد.

در اینجا یک حالت دیگری وجود دارد که مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و آن اینکه اثر شرعی برای موضوعی ثابت باشد که از دو یا چند جزء تشکیل شده است و یکی از دو جزء وجداناً ثابت باشد، اما دیگری مشکوک باشد؛ در این صورت دو حالت متصور است:

۱. اینکه آن جزء دیگر به طور کلی مشکوک باشد.
 ۲. اینکه آن جزء دیگر ارتفاعش معلوم باشد، اما زمان ارتفاع آن مشکوک باشد.
- مثال اول: ارث بردن نوه از پدر بزرگش مترتب و معلق بر موضوعی است که

مرکب از دو جزء است: یکی مرگ پدر بزرگ، و دیگری اسلام نیاوردن پدرش تا هنگام مرگ جدّ. در غیر این صورت [یعنی اگر پدر اسلام بیاورد] مقدم بر نوه خواهد بود.

اگر فرض کنیم جد روز جمعه مرده و ندانیم که پدر در حین حیات جدّ، کافر بوده یا اسلام آورده؟ [در اینجا جزء اول موضوع ارث بردن نوه وجداناً محرز است، اما جزء دوم یعنی مسلمان نبودن پدر، مشکوک می‌باشد] لذا در عدم اسلام پدر تا هنگام مرگ جدّ، که بالوجدان محرز است، استصحاب جاری می‌شود و با ضمیمه کردن این استصحاب به احراز وجدانی [نسبت به جزء اول یعنی مرگ جدّ]، موضوع حکم شرعی [مبتنی بر ارث بردن نوه] کامل می‌شود؛ مشروط به اینکه اثر شرعی، مترتب بر ذات آن دو جزء باشد؛ اما چنانچه مترتب بر صفت اقتران و اجتماع آن دو جزء باشد [نه ذات آن دو] - از آن جهت که اقتران و اجتماع میان آن دو، لازم عقلی و اثر تکوینی است - لذا در این صورت استصحاب، به لحاظ آن اصل مثبت خواهد شد.

مثال دوم: اگر بدانیم در حال حاضر پدر، اسلام آورده است - یعنی جزء دوم ارث بردن نوه مرتفع شده باشد - لکن تاریخ اسلام آوردن او معلوم نباشد؛ لذا شک می‌شود که آیا پیش از وفات جدّ، اسلام آورده است یا بعد از آن. در چنین موردی عدم اسلام پدر تا هنگام وفات جدّ، استصحاب می‌شود؛

همانطور که استصحاب بدین صورت برای احراز موضوع با ضمیمه کردن اصل به وجدان، جاری می‌شود، همچنین گاهی برای نفی یکی از دو جزء جاری می‌شود، مانند اینکه مسلمان بودن پدر در حین وفات جد معلوم باشد، اما شک شود که آیا در هنگام فوت جدّ، کافر شده است یا خیر، در این صورت اسلام پدر تا زمان مرگ جدّ، استصحاب می‌شود، که به این وسیله موضوع ارث بردن نوه منتفی می‌شود، خواه کفر پدر بعد از وفات جد معلوم باشد یا خیر.

تعارض دو استصحاب

گاهی گفته می‌شود: همانطور که استصحاب عدم اسلام پدر تا زمان مرگ جد قابل جریان است - زیرا ارکانش تام و کامل است - همچنین استصحاب عدم موت جد تا زمان اسلام پدر نیز قابل جریان است؛ زیرا ارکان این استصحاب نیز کاملاً وجود دارد و اثری که مترتب بر آن می‌شود، نفی ارث از نوه می‌شود، لذا دو استصحاب مذکور با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند؛ چرا که جریان هر دوی آنها غیر ممکن می‌باشد و با توجه به اینکه ارکان استصحاب در هر دوی آنها کاملاً وجود دارد، لذا جریان خصوص یکی از آنها، ترجیح بلا مرجح می‌باشد.

برای توضیح بیشتر باید بگوییم: در اینجا سه صورت متصور است:

۱. اینکه هم تاریخ حدوث اسلام و هم تاریخ حدوث مرگ، مجهول باشند.

در اصطلاح به این حالت، حالت دو مجهول التاریخ می‌گویند.

۲. اینکه زمان اسلام، معلوم باشد؛ مثلاً فرض می‌کنیم زمان آن ظهر است؛ و زمان

حدوث مرگ، مجهول است و نمیدانیم آیا پیش از ظهر محقق شده است یا بعد از ظهر.

۳. بر عکس حالت دوم [یعنی زمان حدوث مرگ، معلوم است اما زمان مرتفع

شدن اسلام معلوم نیست و نمی‌دانیم آیا پیش از ظهر است یا بعد از ظهر].

در اصطلاح به این دو صورت، حالت «معلوم بودن تاریخ یکی از دو جزء و

مجهول بودن جزء دیگر» گفته می‌شود.

در صورت اول بی‌گمان هر دو استصحابی که بدانها اشاره شد، شایستگی

جریان دارند، لذا تعارض کرده و تساقط می‌کنند.

اما در صورت دوم ممکن است گفته شود: استصحاب عدم اسلام جاری

نخواهد شد؛ چون تاریخ آن معلوم است، زیرا تا پیش از ظهر به طور قطع، اسلامی

نبوده است و بعد از ظهر قطعاً محقق شده است. لذا به لحاظ این جزء شکی وجود

ندارد تا استصحاب جاری شود، تنها استصحاب عدم مرگ جد جاری می‌شود، زیرا تاریخ آن مجهول است، لذا به لحاظ آن شک محقق می‌شود. و در صورت سوم مطلب بر عکس می‌شود به جهت همین نکته‌ای که ذکر کردیم. در نتیجه استصحاب در دو مجهول التاريخ، تعارض و تساقط می‌کند و [در حالت معلوم بودن تاریخ یکی از دو جزء و مجهول بودن جزء دیگر] در مجهول التاريخ، استصحاب جاری می‌شود اما در معلوم التاريخ جاری نمی‌شود. برخی به این تفصیل اعتراض کرده و گفته‌اند: امکان جریان استصحاب و تعارض و تساقط آن در هر سه صورت وجود دارد؛ به این اعتبار که: معلوم التاريخ اگر رکن زمان در آن ملاحظه شود، معلوم است و استصحاب در آن جاری نمی‌شود؛ لکن چنین ملاحظه‌ای پسندیده و وجیه نیست؛ زیرا معلوم التاريخ به این اعتبار، موضوع برای اثر نمی‌باشد؛ اما اگر در نسبت به جزء دیگر ملاحظه شود - که از آن می‌توان به زمان نسبی تعبیر کرد - در این صورت آن هم مجهول التاريخ می‌باشد و از آن جهت که معلوم التاريخ به این اعتبار محل اثر است، لذا با این ملاحظه استصحاب در آن جاری می‌شود.

توارد دو حالت

گاهی وجود موضوع واحدی فرض می‌شود که دو حالت متضاد بر آن عارض می‌شوند و هر یک از آن دو حالت خود موضوع برای یک حکم شرعی هستند؛ مانند طهارت با حَدَث یا خَبْث. در صورت مذکور، گاهی مکلف نسبت به یکی از دو حالت، علم دارد و در عارض شدن حال دیگر شک می‌کند، لذا عدم عروض آن را استصحاب می‌کند. اما اگر نسبت به هر دو حالت علم داشته باشد، ولی نداند کدامیک تقدم داشته و کدامیک تأخر، میان استصحاب طهارت با استصحاب حدث یا خبث تعارض پدید می‌آید، لذا تساقط می‌کنند؛ در اصطلاح به این مورد توارد دو حالت می‌گویند.

۵. استصحاب در حالات شک سببی و مسببی

قبلاً گفته شد: اگر مُسْتَصْحَب، موضوع برای حکم شرعی باشد، استصحاب می‌شود و آن حکم شرعی بر آن مترتب می‌شود؛ مانند طهارت آب که موضوع حکم به جواز آشامیدن آن است؛ لذا استصحاب آن جاری می‌شود و جایز بودن شرب آب ثابت می‌شود. این استصحاب را استصحاب موضوعی می‌نامند؛ زیرا موضوع اثر شرعی - یعنی جواز شرب - را منقح می‌کند.

اما اگر در مثال بالا خود جواز شرب را ملاحظه کنیم، آن نیز حدوثنی مُتَقِن و بقای مشکوک دارد؛ [زیرا آنگاه که آب یقیناً طاهر بود، نیز یقیناً جایز الشرب بود؛ و آنگاه که طهارتش مشکوک گردیده، جواز شربش نیز مشکوک شده است.] بنابراین، استصحاب به خودی خود، در هر یک از آن دو، صلاحیت جریان دارد، اما با تفاوت؛ زیرا در حالت اول با جریان استصحاب، طهارت آب ثابت می‌شود و به تبع جواز آشامیدن ثابت می‌شود، زیرا جواز نوشیدن اثر شرعی برای طهارت می‌باشد؛ به خلاف استصحاب جواز شرب که طهارت آب را ثابت نمی‌کند؛ زیرا طهارت، اثر شرعی شرب آب نمی‌باشد؛ بلکه لازم غیر شرعی آن است و همانطور که گذشت، استصحاب تنها به لحاظ آثار شرعی، حالت شک را نازل منزله حالت یقین می‌کند. در اصطلاح هرگاه دو استصحاب چنین حالتی داشته باشند، استصحاب موضوعی را اصل سببی می‌نامند؛ زیرا این استصحاب ناظر به اثبات موضوع است که به مثابه سبب برای حکم شرعی می‌باشد و به آن دیگری را، اصل مسببی می‌نامند؛ زیرا این استصحاب ناظر به اثبات حکم است که مثابه مسبب شرعی برای موضوع می‌باشد. اصل سببی و مسببی از جهت نتیجه، گاهی با هم به توافق دارند، مانند مثالی که ذکر شد و گاهی بایکدیگر تخالف و تعارض دارند؛ مانند زمانی که با آب متقدم [یعنی آبی که طهارت آن را استصحاب کردیم] لباس نجسی را بشوییم، زیرا استصحاب

طهارت آب، طهارت تعبّدی آن و به تبع آن طهارت لباس را اقتضا دارد، با اینکه جریان استصحاب در لباس، بقای نجاست آن را ثابت می‌کند، بدون اینکه نجاست آب را ثابت کند؛ زیرا نجاست آب، لازم غیر شرعی برای نجاست لباس می‌باشد. باید توجه کرد که اصل سببی بر اصل مُسببی - به جهت قاعده ذیل - تقدم دارد و آن قاعده اینکه هرگاه یکی از دو اصل، مورد اصل دوم را چاره‌سازی کند، و عکس آن چنین نباشد، اصل اول مقدم بر اصل دوم خواهد بود و از آن جهت که اصل سببی، طهارت لباس را احراز می‌کند و نجاست آن را که مورد اصل مُسببی است، نفی می‌کند، به خلاف اصل مسببی، زیرا این اصل نجاست آب را احراز نمی‌کند و طهارت آن که مورد اصل سببی است را نفی نمی‌کند؛ لذا اصل سببی بر اصل مُسببی مقدم می‌شود.

شیخ انصاری و مشهور، در بیان دلیل تقدم اصل سببی بر اصل مُسببی فرموده اند: اصل سببی، حاکم بر اصل مُسببی است؛ زیرا استصحاب مسببی، زمانی جاری می‌شود که در بقاء نجاست لباس شک وجود داشته باشد و از آن جهت که استصحاب طهارت آب، به صورت تعبّدی شک در تمام آثار طهارت آب، از جمله شک در طهارت لباس را ملغاً می‌کند، لذا تعبداً موضوع استصحاب نجاست برداشته و مرتفع می‌شود. به خلاف صورت عکس، زیرا اصل مُسببی با جریانش شک مُسببی را نفی نمی‌کند.

بنابراین، طبق این تفسیر، نکته تقدم، الغاء شک می‌باشد، به خلاف وجه اول که نکته تقدم الغاء شک نمی‌باشد، بلکه نکته تقدم این است که سبب، موضوع استصحاب دیگر را قبل از اینکه نوبت به الغاء شک برسد، علاج می‌کند.

مشهور، نظریه حکومت اصل سببی بر اصل مُسببی را تعمیم داده اند، خواه به حسب نتیجه مخالف با اصل مُسببی باشد و خواه موافق باشد؛ پس اصل مُسببی همواره در طول اصل سببی و مترتب بر عدم جریان آب به‌شمار می‌آید و دلیل این تعمیم آن است که نکته‌ای که برای حکومت ذکر شد، هر دو صورت را شامل می‌شود.

تعارض ادله

۱. تعارض میان ادله محرزه
۲. تعارض میان اصول عملیه
۳. تعارض میان ادله محرزه و اصول عملیه

م اصول

با اینکه

جاست

باشد.

م دارد

عکس

سببی،

کنند،

ن که

د.

بوده

مانی

ست

از

ت

ن

س

ع

تعارض ادله

مقدمه

قبلا دانستیم: ادله‌ای که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی بر آنها استناد می‌کند، بر دو قسم است: ادله محرز و اصول عملیه.

از این رو از جاهای که میان دو دلیل محرز، یا بین دو اصل عملی؛ یا بین یک دلیل محرز و یک اصل عملی، تعارض حاصل می‌شود، بحث واقع شده است. لذا در سه فصل باید سخن گفت:

۱. تعارض بین ادله محرز

دانستیم که دلیل محرز یا دلیل شرعی لفظی است، یا دلیل شرعی غیرلفظی است و یا دلیل عقلی است. بر این اساس باید بگوییم:

۱. اگر دلیل عقلی با یک دلیل دیگر تعارض کند، اگر دلیل عقلی، غیرقطعی باشد در این صورت این دلیل فی نفسه حجت نیست تا بتواند با ادله دیگر تعارض داشته باشد. و اگر دلیل عقلی، قطعی باشد، بر معارض خود مقدم می‌شود؛ زیرا مقتضای دلیل عقلی قطعی، قطع و یقین به خطا بودن معارض آن می‌باشد و هر دلیلی که خطا بودنش قطعی باشد، از حُجَّت ساقط می‌شود.

۲. اگر دو دلیل شرعی با یکدیگر تعارض داشته باشد، گاهی هر دو دلیل، لفظی هستند، و گاهی یکی لفظی و دیگری غیر لفظی است، و گاهی هر دو غیر لفظی هستند.

آنچه در این بحث مهم و قابل دقت است حالت اول است؛ زیرا بیشتر موارد تعارضی که فقیه در فقه با آن روبرو می‌شود، همان حالت اول است. بنابراین سخن خود را در همان حالت اول محصور می‌کنیم و می‌گوییم:

تعارض میان دو دلیل شرعی لفظی عبارت است از تنافی میان مدلول دو دلیل به گونه‌ای که امکان ثبوت هر دو مدلول در واقع وجود نداشته باشد. برای توضیح این مطلب دو مقدمه ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول: چنانکه قبلاً گفته شد حکم، قابل تجزیه به دو چیز است: **جعل** و **مجموع** و **جعل** عبارت است از **نفس تشریحی** که برای موضوع مقدر الوجود ثابت می‌باشد و **مجموع** عبارت است از **فعلیت حکم** توسط **فعلیت موضوع** و دانستیم که **حکم شرعی لفظی**، متکفل بیان **جعل** است نه **مجموع**؛ زیرا **مجموع** به در مورد افراد مختلف، گوناگون است و به تبع **فعلیت موضوع** و عدم **فعلیت** آن، در حق یکی موجود است و در حق دیگری موجود نیست. مثلاً وقتی خداوند می‌فرماید: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^۱ دلالت بر ثبوت **جعل** و **جوب حج** بر مستطیع دارد، اما **فعلیت** آن، تابع تحقق خارجی استطاعت می‌باشد و دلیل نظری به آن ندارد و ناظر به آن نیست. بر این اساس مدلول دلیل همواره **جعل** است نه **مجموع**.

مقدمه دوم: تنافی، گاهی میان دو **جعل**، و گاهی میان دو **مجموع** و گاهی بین دو امثال بر قرار است.

مثال مورد اول: مانند **جعل** و **جوب حج** بر مستطیع و **جعل حرمت حج** بر مستطیع؛ چراکه این دو دلیل به اعتبار **نفس جعل**، تنافی دارند؛ زیرا - چنانکه گذشت - میان احکام تکلیفی، تنافی و تضاد برقرار است.

مثال مورد دوم: مانند **جعل** و **جوب وضو** بر کسی که آب در اختیار دارد، و **جعل** و **جوب تیمم** بر کسی که دسترسی به آب ندارد. در این صورت هیچ تنافی بین **نفس دو جعل** وجود ندارد؛ چرا که صدور هر دوی آنها از جانب شارع ممکن است. لکن بین **مجموع‌ها** تنافی وجود دارد؛ لذا **فعلیت** هر دوی آنها با هم

۱. آل عمران، آیه ۹۷

امکان پذیر نیست؛ زیرا اگر مکلف واجد آب باشد، فعلیت اول - یعنی وضو - ثابت می شود و اگر فاقد آب باشد فعلیت دوم - یعنی تیمم - ثابت می شود. و امکان فعلیت هر دو مجعول باهم [بر یک مکلف و] در یک حالت وجود ندارد.

مثال مورد سوم: مانند حالت امر به ضدین بر وجه ترتب؛ به این معنا که امر به هر یک از ضدین مقید به ترک ضد دیگر باشد؛ زیرا در این صورت ثبوت دو جعل باهم وجیه و ممکن می باشد؛ همچنان که ممکن است مجعول دو امر مذکور باهم فعلیت یابند و این در صورتی است که مکلف هر دو ضد را ترک کند، زیرا در این صورت هر یک از دو امر به جهت تحقق شرطش فعلیت می یابد.

با روشن شدن این دو مقدمه به تعریف تعارض بر می گردیم. تعارض، تنافی دو دلیل از حیث مدلول - یعنی جعل - می باشد. زیرا - همانطور که در مقدمه اول دانستیم - مدلول دلیل، همان جعل است. [در این صورت میان دو دلیل مذکور تعارض بوجود می آید؛ چرا که هر یک از این دو، مدلول دلیل دیگر را نفی می کند.] به خلاف زمانی که تنافی از حیث مجعول یا امتثال باشد، زیرا این تنافی، به لحاظ مدلول نمی باشد.

اگر میان دو مجعول، تنافی وجود داشته باشد و دو جعل با هم تنافی نداشته باشند، ورود نامیده می شود. و در اصطلاح به دلیلی که فعلیت آن، موضوع دلیل دیگر را نفی می کند، وارد و دلیلی که موضوعش نفی شده است، مورد گفته می شود.

مثال آن، دلیل حُجَّتِ اماره نسبت به دلیل حرمتِ افتاء به غیر حجت می باشد، که دلیل اولی یعنی حُجَّتِ اماره، فردی از موضوع دلیل دوم را نفی می کند، زیرا موضوع دلیل دوم غیر حجت است، و دلیل اول، اماره را حجت قرار می دهد، لذا دلیل اول، اماره را از موضوع دلیل دوم خارج می کند.

البته ورود مختص به مورد مذکور [یعنی جایی که دلیل اول فردی را از موضوع

دلیل دوم خارج کند] نمی‌باشد، بلکه بر جایی که دلیل اول فردی از افراد موضوع دلیل دوم را محقق کند و به عبارت دیگر: فردی را برای آن به وجود آورد، نیز منطبق می‌باشد؛

مثال این حالت دلیل حُجِّیَّت اماره در نسبت به دلیل جواز افتاء با حجت می‌باشد؛ زیرا دلیل اول، یعنی دلیل حُجِّیَّت اماره [از آن جهت که اماره را حجت قرار می‌دهد] فردی را برای موضوع دلیل دوم - یعنی حجت - محقق می‌کند. و اگر تنافی میان دو امثال وجود داشته باشد و در میان جعل‌ها و معمول‌ها تنافی نباشد، تزاحم نامیده می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد دانسته می‌شود که حالت ورود و حالت تزاحم از تعارض بین ادله خارج هستند و احکام تعارض بر آنها منطبق نمی‌شود؛ بلکه در حالت ورود، همواره وارد بر مورود، مقدم است و در حالت تزاحم، اهم بر مهم مقدم می‌شود؛ همانطور که در مباحث دلیل عقلی به آن اشاره شد.

سپس تعارض - که در تنافی بین دو مدلول منحصر است - به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف: تنافی ذاتی؛ همانطور که در مانند: «صلِّ» و «لا تُصَلِّ» چنین است.

ب: تنافی عَرَضِی که به سبب یک علم اجمالی به عدم ثبوت هر دو مدلول، حاصل شده است؛ همانند «صَلِّ الْجُمُعَه» و «صَلِّ الظُّهْر». از آن جهت که می‌دانیم نماز جمعه و نماز ظهر هر دو باهم واجب نمی‌باشند. [زیرا اگر این علم را نداشتیم، ثبوت هر دو مدلول با هم امکان‌پذیر بود؛ ولی با بودن این علم، ثبوت هر دو مفاد با هم امکان ندارد بلکه هر یک از دو دلیل، دیگری را تکذیب کرده و با دلالت التزامی، آنرا نفی می‌کند.]

باید توجه نمود که تعارض با هر دو قسمش - یعنی تنافی ذاتی و عرضی - دارای احکامی خاص به خود می‌باشد و آن احکام عبارتند از: جمع عرفی، تساقط، ترجیح و تعخیر و ما اکنون می‌خواهیم در مورد آنها سخن بگوییم.

قاعده اول: قاعده جمع عرفی

حاصل این حکم این است که چنانچه از دید عرف، تعارض، مستقر نباشد، به اینکه یکی از دو دلیل، قرینه برای تفسیر مقصود شارع از دلیل دیگر باشد، باید میان آن دو دلیل جمع شود به اینکه دلیل اول بر طبق دلیلی که متکلم آن را قرینه برای تفسیر مقصود خود از آن دلیل قرار داده است، تأویل شود.

مدرک قاعده مذکور آن است که هرگاه دو کلام از متکلمی صادر شود و ظاهر یکی از آن دو با ظاهر آن دیگری منافات داشته باشد، لکن متکلم یکی از دو کلام را برای تفسیر کلام دیگر آورده باشد، به ناچار باید چیزی که متکلم برای تفسیر آن دیگری آورده است، مقدم شود. زیرا فهم مقصود متکلم از مجموع دو کلام او بر طبق روشی که خودش تقریر کرده است، لازم می‌باشد و چون که تعارض بین دو دلیل، توسط جمع عرفی مرتفع می‌شود، تعارض را تعارض غیر مستقر می‌نامند تا از تعارض مستقر که در آن جمع عرفی جاری نمی‌شود تمییز داده شود.

اعداد و اینکه یکی از دو کلام، برای تفسیر مقصود از کلام دیگر محسوب شود، گاهی شخصی است و گاهی نوعی است.

اعداد شخصی

منظور از آن، اعدادی است از جانب شخص متکلم واقع شده است که گاهی متکلم آن را توسط عبارت صریحی می‌فهماند؛ مثل اینکه بگوید: منظور من از کلام سابق، فلان چیز است. و گاهی از ظهور کلام فهمیده می‌شود، بدون اینکه عبارت صریحی وجود داشته باشد.

نَظَر [یعنی نظر داشتن یکی از دو کلام به کلام دیگر] گاهی به موضوع قضیه‌ای است که در کلام دیگر بیان شده است و گاهی به محمول آن است.

مثال اول: «لَا رِبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَوَلَدِهِ» که ناظر به دلیل «الرِّبَا حَرَامٌ» می‌باشد؛ از آن

جهت که موضوع حرمت - یعنی ربا - را نفی می‌کند؛ البته نه به قصد نفی حقیقی آن، بلکه صرفاً تعبیری است که مقصود آن نفی حرمت، از خلال نفی موضوع می‌باشد.

مثال دوم: «لا ضَرَرَ فِي الْإِسْلَامِ» [یعنی حکمی که منجر به ضرر باشد، در اسلام وجود ندارد.] که ناظر به احکامی است که در شریعت برای موضوعات خود ثابت هستند و شمول آنها نسبت به حالت ضرر را نفی می‌کند.

در اصطلاح به هر دلیلی که ناظر به غیرش باشد، دلیل حاکم، و به دلیل مقابل، دلیل محکوم گفته می‌شود و دلیل حاکم به خاطر قرینه بودن - یعنی نظر - بر دلیل محکوم مقدم می‌شود.

نتیجه مقدم کردن دلیل حاکم گاهی تضییق است، همانطور که در مثال سابق چنین بود و گاهی توسعه است؛ مانند دلیل «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوَةٌ» که حاکم بر دلیلی مانند «لَا صَلَوَةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» می‌باشد؛ زیرا شرطیت طهارت را توسعه می‌دهد و شامل طواف نیز می‌کند.

دلیل وارد که موضوع حکم در دلیل مورود را نفی می‌کند، هرچند با دلیل حاکم که ناظر به موضوع قضیه در دلیل محکوم است، تشابه دارد؛ لکن آن دو از یک جهت با هم اختلاف دارند و آن اینکه دلیل وارد، در تقدمش بر مورود متوقف بر این نیست که ناظر به دلیل مورود باشد؛ زیرا دلیل وارد، به صورت حقیقی، موضوع حکم در دلیل مورود را نفی می‌کند و به تبع حکم دلیل مورود نیز منتفی می‌شود؛ خواه ناظر بر آن باشد یا نباشد.

به خلاف دلیل حاکم زیرا این دلیل حتی اگر با لسانش موضوع دلیل محکوم را نفی کند اما آنرا نفی حقیقی نمی‌کند؛ بلکه صرفاً به عنوان لسانی به هدف نفی حکم می‌باشد؛ لکن این لسان، نظر به دلیل محکوم را محقق می‌کند؛ پس مهم، آن نظری است که به وسیله آن، قرینه بودن و تقدم محقق می‌شود.

اعداد نوعی

منظور از اعداد نوعی، استقرار بنای متکلم عرفی است بر اینکه هرگاه دو کلام را بدین گونه متعارض آورد، یکی از آنها را به صورت معین، قرینه برای آن دیگری قرار می‌دهد؛ و از آن جهت که ظاهر حال هر متکلمی این است که بر طبق قراردادهای عرفی و عمومی محاوره سیر می‌کند، لذا بدین وسیله اعتماد و تکیه او بر طریقه و قرار دادهای عمومی ثابت می‌شود.

یکی از مصادیق اعداد نوعی، قرار دادن کلام خاص، قرینه برای محدود کردن مفاد کلام عام می‌باشد. تفکر تخصیص عام توسط خاص و تقیید مطلق توسط مقید، بلکه مقدم کردن هر آنچه که از حیث ظهور اقوی است بر آنچه ظهورش کمتر است از همین جا نشأت گرفته است.

قاعده دوم: قاعده تساقط متعارضین

اگر جمع عرفی بین دو دلیل متعارض ممکن نباشد، تعارض در نظر عرف، مستقر خواهد بود و در اینکه مقتضای قاعده به لحاظ دلیل حُجَّت چیست، بحث واقع شده است. به این معنا که اگر در برابر ما جز دلیل عمومی حُجَّت چیزی نباشد، مقتضای این دلیل نسبت به حالت تعارض چیست؟

نیکوست پیش از آن که مقتضای دلیل حُجَّت را تشخیص دهیم، احتمالاتی که از حیث مقام ثبوت به لحاظ متعارضین ممکن است را بررسی کرده، سپس دلیل حُجَّت را بر این احتمالات عرضه کرده تا ببینیم با کدامیک از آنها موافقت دارد. احتمالات مذکور عبارتند از:

۱. ثبوت حُجَّت برای هر دو دلیل متعارض؛ پس از فرض اینکه هر یک از این دو دلیل، دیگری را تکذیب می‌کند، این احتمال محال می‌باشد. اگر اشکال کنید: جعل حُجَّت برای هر دوی آنها به معنای حصول قناعت

لاصول

تقیقی

ضوع

سلام

ثابت

بابل،

دلیل

سابق

م بر

هد

لیل

از

ف

،

ی

۴۰

ب

ن

وجدانی به آنها نمی‌باشد، بلکه به معنای لزوم عمل بر طبق خبر و منجز و معذّر قرار دادن آن می‌باشد.

در پاسخ خواهیم گفت: بله این مطلب صحیح است، لکن حتی تصدیق عملی دو چیزی که یکدیگر را تکذیب می‌کنند، نیز غیر ممکن است. برای مثال اگر یکی از دو دلیل بر حرمت و دیگری بر اباحه دلالت داشته باشد، لازمه حُجّیت متعارضین این است که حرمت، هم منجز باشد و هم نسبت به آن امنیت وجود داشته باشد و اجتماع دو شیئی این چنینی غیر ممکن می‌باشد.

۲. جعل حُجّیت برای هر یک از آنها مشروط به عدم التزام به دیگری؛ در نتیجه اگر مکلف به یکی از دو دلیل ملتزم شود، دلیل دیگر برایش حجت نخواهد بود؛ بلکه فقط همان دلیلی که بدان ملتزم شده است، حجت است.

اشکال: [این احتمال نیز معقول نمی‌باشد] زیرا لازمه آن این است که اگر مکلف به هیچ یک از آن دو ملتزم نشود، هر دوی آنها برایش حجت خواهد بود و دوباره محذور احتمال اول - یعنی ثبوت حُجّیت برای دو چیزی که یکدیگر را تکذیب می‌کنند - بازمی‌گردد.

۳. جعل حُجّیت برای خصوص یکی از آنها به صورت معین به جهت امتیازی که در نظر شارع دارد؛ این احتمال، یک احتمال معقولی می‌باشد.

۴. جعل حُجّیت برای یک از آنها به صورت تخییری. پس مکلف اگر دلیل حرمت را اختیار کند در نتیجه حرمت ثابت و بر او منجز می‌شود؛ و اگر به دلیل اباحه ملتزم شود؛ در این صورت اباحه ثابت می‌شود و نسبت به حرمت تأمین دارد. این احتمال نیز معقول است و اثرش عدم امکان رجوع به اصلی عملی یا دلیل عامی که حکم ثالثی غیر از مدلول دو دلیل متعارض را ثابت می‌کند، می‌باشد.

۵. اسقاط هر دو دلیل از حُجّیت؛ این احتمال نیز معقول است. بنابراین احتمالات معقول تنها سه احتمال اخیر می‌باشند.

آنگاه اگر این احتمالات سه گانه [یعنی احتمال سوم، چهارم و پنجم] را بر دلیل حُجَّت عرضه کنیم، خواهیم یافت که دلیل حُجَّت، صلاحیت اثبات فرض سوم را ندارد؛ زیرا نسبت دلیل حُجَّت به هر یک از دو دلیل، نسبت واحدی است. در نتیجه اثبات حُجَّت فقط یکی از دو دلیل توسط دلیل حُجَّت، و حجت نبودن آن دیگری امر قابل توجیهی نیست.

همچنانکه دلیل حُجَّت صلاحیت اثبات فرض چهارم را نیز ندارد. زیرا مفاد دلیل حُجَّت، حُجَّت تعیینی است نه تخییری.

[نتیجه مردود بودن فرض های چهارگانه این است که دلیل حُجَّت، به هیچ وجه شایستگی اثبات حُجَّت دو دلیل متعارض را ندارد. لذا احتمال پنجم متعین می شود. از این جاست که هنگام عدم امکان جمع عرفی، قاعده به لحاظ دلیل حُجَّت، مفضی تساقط دو دلیل متعارض می باشد.

لکن این سؤال باقی می ماند که آیا تساقط متعارضین به گونه ای است که باید فرض شود آنها اصلاً موجود نیستند، یا اینکه تنها به لحاظ مدلول مطابقی سقوط می کنند، اما در مدلول التزامی اگر میان آن دو مشترک باشد، تساقط نمی کنند؟ دو وجه بلکه دو قول وجود دارد؛ که مبتنی بر مسئله تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حُجَّت و عدم حُجَّت می باشد. لذا اگر قائل به تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی باشیم، باید وجه اول را بپذیریم؛ و اگر تبعیت را انکار کنیم، می توان وجه دوم یا به عبارت بهتر قاعده نفی احتمال ثالث را پذیرفت.

قاعده سوم: قاعده ترجیح، به جهت روایات خاص

دانستیم که قاعده در تمام حالات تعارض مستقر میان ادله محرزه، تساقط می باشد؛ لکن گاهی خصوص روایات متعارضی که دلیل خاصی بر اعمال برخی از مرجحات در آنها وجود دارد، از این قاعده استثنا می شود؛

شاید مهم‌ترین روایتی که در این مجال می‌توان به آن تمسک نمود، روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله باشد. او می‌گوید امام صادق علیه السلام فرمود: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَزُدُّوهُ؛ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَزُدُّوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ.^۱

ترجمه: چنانچه دو حدیث مختلف به شما رسید، آنها را به کتاب خدا عرضه کنید. از میان آن دو، آنچه موافق کتاب خداست بپذیرید و آن یک که مخالف کتاب خداست را رها کنید؛ و اگر آنها را در کتاب خدا نیافتید، به اخبار عامه عرضه کنید. آنچه موافق اخبار ایشان است رها کنید و آنچه مخالف است را بپذیرید.

این روایت بر لزوم اعمال دو مرجح دلالت دارد؛ در مرتبه اول آنچه موافق کتاب است بر آنچه مخالف با آن است، ترجیح داده می‌شود و در مرتبه دوم در صورت نیافتن مرجح اول، آنچه مخالف اخبار عامه است بر موافق آنها ترجیح داده می‌شود.

اما نسبت به مرجح اول: مخالفت با کتاب خدا دو صورت دارد: یکی مخالفت به صورت تعارض غیر مستقر؛ مانند مخالفت حاکم با محکوم و مخالفت خاص با عام و دیگری مخالفت به صورت تعارض مستقر؛ مانند مخالفت به صورت تباین یا عموم خصوص من وجه.

اگر یکی از متعارضین، به صورت تعارض مستقر با کتاب خدا مخالف باشد، آن خبر به خودی خود - یعنی حتی اگر خبر دیگری با او معارض نباشد - از حُجِّیَّتِ ساقط می‌باشد؛ زیرا قبلاً گفته شد: حُجِّیَّتِ خبر، مشروط به این است که معارض با دلیل قطعی نباشد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۲۹.

بنابراین متعین می‌شود که مقصود از مخالفت با کتاب خدا که موجب ترجیح دلیل موافق می‌شود، مخالفت به صورت تعارض غیر مستقر می‌باشد. بعید نیست که منظور از موافقت خبر راجح با کتاب خدا، صرف عدم مخالفت باشد، نه بیش از آن. چرا که روشن است که تمام تفاسیل و جزئیات احکام شرعی در کتاب خدا نیامده و ذکر نشده است.

نتیجه آنچه گفته شد این است که: خبر مخالف با کتاب خدا اگر مخالفتش به صورت تعارض غیر مستقر باشد، در صورتی که تنها باشد و معارضی نداشته باشد، حجت و مُخَصَّص کتاب خدا محسوب می‌شود و اگر خبر معارضی داشته باشد که با کتاب خدا مخالفت نیست، از حُجَّت ساقط و معارض آن حجت می‌باشد. این نسبت به مُرَجَّح اول.

اما نسبت به مُرَجَّح دوم: این است که یکی از دو خبر متعارض، مخالف اخبار عامه باشد.

ممکن است چنین برداشت شود که این ترجیح، خصوصاً مربوط به مخالفت با اخبار عامه می‌باشد، نه مخالفت با فتاوا و آراء معروف آنها؛ البته اگر آن آراء، مستند به اخبار نباشند، بلکه مستند به ادله‌ای باشند که برای استنباط نزد آنها معتبر می‌باشد.

لکن این برداشت ضعیف است، زیرا ترجیح مذکور، صرفاً یک حکم تعبیدی نیست؛ بلکه به جهت یک نکته واضحی است، و آن نکته ظرف تقیه‌ای است که ائمه علیهم‌السلام در آن قرار داشته‌اند که موجب می‌شود در مورد خبر موافق با عامه، احتمال تقیه بدهیم، ولی در مورد خبر مخالف چنین احتمالی نیست. این نکته [یعنی احتمال تقیه] همچنان که در خبر مخالفت با اخبار عامه ثابت است، شامل خبر مخالف با آراء ایشان که مستند به مدرکی غیر از خبر است، نیز می‌شود.

قاعده چهارم: قاعده تخییر

چنانچه در برای یکی از دو خبر متعارض، مرجحی یافت نشود، ممکن است گفته شود: نوبت به تساقط نمی‌رسد؛ بلکه نوبت به حُجَّتِ یکی از آنها به صورت تخییر - که احتمال چهارم از احتمالات پنج‌گانه بود - به جهت دلیل خاص آن، می‌رسد. مانند روایت سماعه از حضرت صادق علیه السلام. سماعه می‌گوید: از امام علیه السلام در مورد کسی سؤال کردم که دو نفر از اهل دینش برای او دو روایت مختلف نقل می‌کنند: یکی امر به پذیرش آن می‌کند و دیگری نهی از آن می‌کند. شخص مذکور چه باید بکند؟ ایشان علیه السلام فرمودند: «یرجئهُ حتی یلقی من یخبرهُ فَهُوَ فِی سَعَةِ حَتَّى یَلْقَاهُ» آن را به تأخیر بیندازد تا کسی که به او خبر می‌دهد را ملاقات کند، پس او در سعه است تا وقتی که خبر دهنده را ملاقات کند.

بیان استدلال: عبارت «فَهُوَ فِی سَعَةِ حَتَّى یَلْقَاهُ» دلالت بر این دارد که آن شخص، در عمل به هر یک از دو خبر مخیر است تا هنگامی که امام را ملاقات کند. و این عبارت اخرای جعل حُجَّتِ تخییری می‌باشد.

اشکال: ممکن است مراد از سعه این باشد که او ملزم نیست به اینکه با شتاب به تحقیق بپردازد و فوراً برای کسب خبر به سوی امام کوچک کند، بلکه از او مطالبه تعیین واقع، نشده است تا اینکه امام را ملاقات کند. اما اینکه در خلال این فاصله چه کند، روایت مستقیماً متعرض آن نیست.

بله، تضای اطلاق مقامی روایت این است که همان کاری را که پیش از آمدن دو حدیث متعارض می‌کرده است، انجام دهد؛ زیرا اگر چیز دیگری وجود داشت که می‌بایست به آن ملزم شود، امام علیه السلام به آن اشاره می‌فرمود.

۲. تعارض میان اصول عملی

برخی از اصول عملی بر برخی دیگر به حسب اختلاف مورد مقدم می‌شوند؛ مانند:

۱. دلیل برائت، وارد است بر اصالت اشتغال بنا بر مسلک حق طاعت، زیرا همانطور که قبلاً گفته شد حکم عقل، معلق به عدم ورود تریخیص شرعی به خلاف می‌باشد.

۲. هنگام اجتماع برائت و استصحاب، استصحاب بر برائت مقدم است؛ مانند زمانی که حائض پاک شود، اما هنوز غسل نکرده باشد؛ زیرا استصحاب، مقتضی بقای حرمت مقاربه و نزدیکی است و برائت، مقتضی جواز است. در این صورت دلیل استصحاب بر دلیل برائت به دو جهت مقدم می‌شود:

جهت اول: حکومت: زیرا در موضوع دلیل برائت، عدم علم به حرمت، اخذ شده است و دلیل استصحاب، بر ابقای یقین و اینکه شارع، مکلف را در حالت شک متیقن به بقای حرمت فرض کرده است، دلالت دارد به خلاف برائت، زیرا دلیل برائت چنین فرض نمی‌کند که مکلف به عدم حرمت، متیقن باشد؛ بلکه صرفاً دلالت بر تأمین دارد نه بیشتر.

جهت دوم: اینکه دلیل استصحاب از دید عرف، ظهور بیشتری در شمول نسبت به موارد اجتماع دارد تا دلیل برائت. زیرا بعض روایات استصحاب مشتمل بر کلمه «ابداً» می‌باشد که بر تأیید و ابدیت دلالت دارد.

۳. اصل سببی بر اصل مسببی، مقدم است. حال یا به جهت حکومت؛ چنانکه که شیخ انصاری بنا را بر آن گذاشت، یا به جهت همان وجهی که ما به آن اشاره کردیم که در مبحث استصحاب بیان شد.

۳. تعارض میان ادله مُحَرِّزه و اصول عملیه

اگر دلیل محرز، قطعی باشد اشکالی در تقدم آن بر اصل عملی مخالف با آن، به جهت نکته ورود، وجود ندارد؛ زیرا قوام اصل عملی، به شک است و دلیل محرز حقیقتاً آن را متفی می‌کند.

اما اگر دلیل محرز، قطعی نباشد؛ مانند خبر ثقه، در این صورت نیز بدون شک، دلیل محرز مقدم می‌شود؛ اما با توجه به اینکه موضوع دلیل اصل که شک باشد، توسط دلیل غیر قطعی به صورت حقیقی زائل نمی‌شود، نکته علمی این تقدم چیست؟ آیا مناسب تعارض و تساقط آنها نمی‌باشد؟
در این مجال دو وجه را برای تقدیم ذکر می‌کنیم:

۱. ورود: به این بیان که دلیل اصل اگرچه در موضوعش عدم علم اخذ شده است، لکن مقصود از عدم علم، عدم حجت بر حکم واقعی می‌باشد؛ خواه قطعی باشد، خواه اماره. و علم از باب مثال برای حجت ذکر شده است؛ بنابراین چون اماره توسط دلیلش حجت می‌باشد، لذا به صورت حقیقی موضوع دلیل اصل رانفی می‌کند و وارد بر آن می‌باشد؛ [و وارد بر مورد مقدم می‌باشد].

۲. حکومت: به این بیان که در موضوع دلیل اصل عدم علم اخذ شده است و دلیل حُجَّت اماره - بنا بر مسلک جعل علمیت - اماره را تعبداً علم قرار می‌دهد؛ لذا موضوع اصل، تعبداً بر داشته و نفی می‌شود، و معنای حکومت همین می‌باشد.

با شکر و سپاس به درگاه الهی اسلوب دوم حلقه ثانیه در جوار مولی الکوین امیرالمؤمنین (علیه افضل الصلوة والسلام) در روز دو شنبه، دوم رجب المرجب سال یک هزار و چهارصد و سی و چهار هجری قمری به پایان رسید. از خداوند منان مسئلت دارم آنرا قبول فرموده و خالص برای خویش قرار دهد. آمین یا رب العالمین.

تمام